

*Enrico Pozzi*

## Il corpo del profeta: Jim Jones

*1. Il problema*

Il modello giuridico medievale dei due corpi del re non è solo una elegante sistemazione teorica dei problemi di transizione del potere negli ordini sociali carismatici e tradizionali (Weber 1980: cap. IX). Esso cerca di dare una risposta ad alcuni problemi costitutivi comuni a qualsiasi società. Questi problemi riguardano la possibilità di pensare e rappresentare *a)* la natura del sociale come *res sine materia*, *b)* la struttura elementare del vincolo sociale, *c)* la forma latente di un suo caso particolare, il vincolo politico. Se questa ipotesi è vera, i due corpi del re ci portano nel cuore di tenebra della ragione politica, e vi gettano luci inquietanti.

Questo scritto si propone di verificare la portata euristica e la funzione descrittiva ed esplicativa del modello. Lo farà abbandonando il terreno sicuro della società medievale. La logica dei due corpi verrà esplorata rispetto ad una vicenda di corpi in cui il corpo del capo e il corpo del gruppo, il vincolo sociale e il vincolo politico, il consenso e il carisma, la vocazione taumaturgica del potere e il dramma del suo degrado fisico si intrecciano inestricabilmente. Questa vicenda è contemporanea. Se la ricostruzione che ne daremo sarà probante, allora potremo pensare che i corpi del re (e del profeta...) sono ancora tra noi. Si tratta solo di saperli cogliere all'opera sotto la maschera razionalizzata e neutra che il vincolo sociale e il potere hanno saputo darsi nelle società moderne.

*2. Il suicidio e il patto*

18 novembre 1978, ore 16 e M. A Jonestown, una comune agricola immersa nella giungla della Guyana, il leader eponimo dell'insediamento, il reverendo Jim Jones, convoca con gli altoparlanti tutti i membri nella piazzetta centrale. Attorniato dai suoi collaboratori diretti, seduto su un alto scranno detto «il trono», inizia a parlare di fronte ai 915 abitanti della comune: «Sono stanco. Da qualche giorno sono sempre più stanco. Le mie ossa sono dolore... Ho fatto del mio meglio per farvi vivere bene. Malgrado tutto quello che ho fatto, un gruppetto dei nostri, con le sue menzogne, ci ha reso impossibile vivere. Non c'è modo di distaccarci da quello che è successo oggi... Siamo in una situazione senza via d'uscita... C'è chi è andato via e ha commesso il tradimento del secolo... Siamo seduti qui, ad aspettare su una

polveriera... Sarà una catastrofe... Siamo stati traditi, siamo stati così atrocemente traditi... Se non possiamo vivere in pace, allora moriamo in pace» (*Narrative*, 1988: 153-155).

E l'avvio del rituale suicida. Il medico e le infermiere del gruppo portano grandi recipienti di una *soft drink*, il Flavor-aid, cui sono stati aggiunti cianuro e valium. Vengono fatti allineare i bambini. I più grandi aiutano i piccoli a bere il veleno; ai piccolissimi il cianuro viene iniettato a forza in bocca con siringhe. Mentre i bambini muoiono, si preparano gli anziani, molto numerosi nella setta, incitati dalla voce del pastore e dei fedelissimi. Compiuti i due grandi omicidi rituali, il parricidio e l'infanticidio, l'eliminazione del passato e del futuro, agli adulti non rimane che morire a loro volta. La cogenza della «machina» rituale inventata e provata a lungo dal gruppo si dispiega nella sua maestosità. Solo una donna prova a ribellarsi, e riesce a mettere in difficoltà il capo carismatico, ma il gruppo vola in suo soccorso e azzittisce la ribelle, che morirà con gli altri. Verso la fine del rito, nella cacofonia dei rantoli e delle esortazioni, si alza una invocazione disperata per intensità e sovradeterminazione di senso: il pastore ripete sei volte la parola *madre*.

La «*ololyghe estatica*» (Burkert 1981: 28) segna l'acme di questo sacrificio in cui sacrificante, sacrificatore e vittima coincidono in una *mise en abîme* sociologica. Dopo pochi minuti, su Jonestown scende il silenzio. Solo sei membri del gruppo si sono salvati, forse per adempiere all'ingrato dovere dei sopravvissuti, che è di fare gli storici.

La vicenda di Jonestown era iniziata ventidue anni prima, nel ghetto di Indianapolis, capitale dell'Indiana e del Ku Klux Klan. Dopo varie vicissitudini, un giovane bianco povero vi aveva fondato una chiesa provocatoriamente integrata e con una forte percentuale di neri, il People's Temple, affiliato alla denominazione dei Disciples of Christ. Il forte orientamento sociale del Temple conviveva con le forme, i rituali e il linguaggio del fondamentalismo biblico del Midwest. Prospettive millenaristiche si intrecciavano con l'assistenza sociale, i «miracoli» e gli acini catartici rafforzavano la partecipazione alle lotte per i diritti civili, il nativismo fondava l'impegno politico.

Malgrado la reazione dei razzisti e delle altre chiese, il gruppo di Jones riuscì ad affermarsi e a crescere rapidamente. Presto questo stesso successo fu percepito dal giovane pastore come una minaccia. Piccola e assediata da nemici, la sua congregazione poteva esser mantenuta facilmente nella tensione incandescente della setta e dell'ordine carismatico. Estesa e accettata, essa si avviava verso la dimensione incerta dell'ordine tradizionale-burocratico: la chiesa-istituzione, il carisma routinizzato. Jones vedeva profilarsi modelli a lui estranei ed una evoluzione che non sapeva controllare. Decise di distruggere la chiesa nascente per rilanciare la setta. Già da tempo lavorava nella setta sulla potente raffigurazione depressiva del Male contemporaneo: curava il cancro. Nel 1965 comincia ad evocare la sua raffigurazione paranoidea, ovvero la Bomba. Una sua profezia di fine del mondo – il pianeta sarebbe stato annientato da una catastrofe nucleare il 15 giugno 1967 – spinge

il People's Temple al suo primo esodo-prova di verità. Il nucleo settario del Temple — non più di settata persone — abbandona Indianapolis e si rifugia sulle colline di Ukiah, nella California del Nord: sulla base di un articolo di «Esquire» letto da Jones, un luogo sicuro per la sopravvivenza di quell'arca che il Temple rappresentava ormai per l'umanità intera.

Non è possibile tratteggiare qui anche solo brevemente le vicende della setta in California: la sua espansione poderosa, la conquista delle città, la penetrazione nel potere politico e assistenziale dello Stato, la crescente «visibilità» di Jones, che nel 1976 viene eletto «Umanitario dell'anno».

Due aspetti vanno sottolineati. Innanzitutto, cambia la composizione sociale del Temple. Nei primi anni settanta, si stava concludendo la parabola del Movement e della controcultura. Atomizzati, i suoi orfani vagavano alla ricerca di nuove appartenenze, di nuovi leader e di surrogati delle forme di socialità perdute. Esplose la breve stagione delle comuni rurali e urbane, che per un attimo poterono credersi forza politica. Il People's Temple decise di inserirsi in questo processo. L'élite della setta percepiva con lucidità la domanda intensa di valori e di *cohésion massive* (Durkheim 1897) che accompagnava la sofferenza anomica di una generazione. Nacque il progetto politico di trasformare il Temple nell'erede politico del Movement. La sua anima religiosa e millenaristica poteva radicarlo nel proletariato e sottoproletariato urbano. La sua anima ideologizzata e anticapitalista poteva legarlo alla confusa «quest for community» politicizzata delle classi medie metropolitane. Laico e magico-sacrale, ateo e religioso, esso poteva realizzare quell'incontro tra classi subalterne e giovani ribelli delle classi medie che non era riuscito al Movement. Privò di illusioni illuministe, spontaneamente «popolare» perché religioso, fondato sul carisma di Jones, il Temple aveva capito ciò che il Movement piccolo-borghese non aveva neanche saputo pensare: il sacro e il magico sono al cuore della società secolarizzata, l'individuazione forzata produce il bisogno angosciato di confusione in forme arcaiche di comunità, la domanda di potere carismatico preme sotto le fragili apparenze dell'ordine burocratico e della sua legittimazione democratico-formale.

Il Temple aprì le sue porte ai transfughi del Movement: pargoli delle classi medie della Bay Area, figli di professori di Berkeley e nipoti di premi Nobel, ex-figli dei fiori e pacifisti incalliti, giovani che avevano percorso tutte le tappe della «carriera» sociologica di una ribellione generazionale. Il loro ingresso porta nella setta appunto quell'anomia che sia loro sia i sottoproletari dei ghetti cercavano di sfuggire appartenendo ad un gruppo ipercoeso. La bella armonia della *Gemeinschaft* di Ukiah rischia di frantumarsi e di riproporre tutti gli elementi di sofferenza della *Gesellschaft*: la differenziazione, il conflitto, i clivaggi generazionali, sociali, razziali e sessuali, l'individuazione.

Al pericolo il Temple risponde — ed è questo il secondo aspetto cruciale — rilanciando il Cancro e la Bomba, ovvero gli stenogrammi del male interno da espellere e del male esterno contro cui difendersi attraverso la coesione assoluta. Il primo esodo aveva saldato il gruppo intorno ad una missione salvifica da contrapporre ad un orizzonte di morte. Ora l'orizzonte di morte

viene esasperato di nuovo. Peggio, viene contemporaneamente messo in scena e portato dentro il Temple. Il tema del gruppo destinato a sopravvivere per salvare il mondo diventa progressivamente il tema del gruppo assediato dalla distruttività del mondo, e che *si sacrifica* per salvarlo. La funzione riparativa assume la forma sacrificale. Si inscenano le prime «notte bianche», le prove generali del suicidio collettivo.

Nuove vicende spingono la setta ad un secondo esodo. Tra queste, un peso rilevante svolge la vicenda di un fosco «bambino divino», John Victor Stoen. Timothy Stoen, il padre legale, era stato il deuteragonista di Jones ai vertici del Temple: di fronte all'anima messianica della setta rappresentata dal pastore, questo brillante avvocato, poi anche procuratore distrettuale di San Francisco, esprimeva l'anima politica della chiesa. Insieme, i due leader sintetizzavano la natura bifronte del Temple, che stava alla radice del suo impressionante successo «mondano», ma costituiva anche una continua minaccia di scissione e disarticolazione. Sposato con una donna di grande bellezza, Grace Stoen, anche lei ai vertici del Temple, dopo qualche tempo Tim diventa padre. Corre per voce nel gruppo che il vero padre sia Jones. Circola addirittura una dichiarazione giurata in cui Stoen dichiara di aver chiesto al suo pastore di generare un figlio a sua moglie. Jones stesso si comporta sempre più come se il bambino fosse effettivamente proprio.

Per questa, come per molte altre vicende del Temple, non c'è modo di sapere la verità. Conta per noi soprattutto un'altra considerazione: gran parte del gruppo, il pastore, la madre e il padre stesso di John Victor hanno agito come se effettivamente il padre di John fosse Jim Jones. Realtà o affabulazione, questa era in ogni caso per il gruppo la «verità», che traeva la forza della sua evidenza dalla portata delle sue funzioni latenti per la setta. La scissione tra l'anima religiosa e l'anima politica del gruppo ne minacciava di continuo l'esistenza, mantenendo una tensione talvolta intollerabile tra modelli, valori e progetti difficilmente compatibili. Figlio (legale) di Stoen e figlio biologico di Jones, il piccolo John Victor incarnava la sintesi riuscita tra quelle due anime; egli trasmutava nella necessaria unità della sua persona fisica l'unità precaria delle polarità contraddittorie che minacciavano di continuo l'esistenza stessa del gruppo. Inoltre egli proiettava il Temple verso la seconda generazione, cioè verso quella autoriproduzione e sopravvivenza sociologica che i gruppi sociali allo stato nascente cercano affannosamente di costruirsi.

Quando, dopo una crisi complessa, Timothy Stoen abbandona la setta e passa ad organizzare altri ex seguaci del Temple, cercherà di riavere quel figlio che aveva (incautamente?!) lasciato nelle mani del pastore. Ma come potevano il pastore e il gruppo perdere quel «bambino divino» che, per vari aspetti, incarnava la loro coesione e il loro futuro? Non appena il cerchio legale comincerà a stringersi, a Jones e alla sua congregazione rimane solo una mossa. Un secondo esodo filtrerà di nuovo i «veri credenti» e rilancerà un *crystallo di setta* (Canetti 1972: 51) addensato intorno al «bambino divino». Un esodo diverso, da Babilonia verso la giungla, dall'America bianca alla Guyana prevalentemente nera. Ma questa volta il *covenant* di questi «padri

pellegrini» *à rebours* è un patto sociale di morte. Il Temple era andato dall'Indiana in California apparentemente per sfuggire la catastrofe atomica. Ora esso fugge nella giungla della Guyana per realizzarvi la propria catastrofe.

Il gruppo ne inventa le forme e ne costruisce l'inveramento con una sapienza inquietante. L'improvvisa scomparsa di circa mille persone dalla Bay Area nel giro di poche settimane ottiene l'ovvio risultato di generare sospetti. Cominciano a correre strane notizie su quanto accadrebbe nella giungla, e che *i defectors* del gruppo già denunciavano a San Francisco: pratiche sessuali bizzarre e perverse, violenze fisiche e psichiche di ogni tipo, lavoro forzato, privazioni alimentari, culto del capo, confisca dei beni ecc. I parenti di alcuni membri convincono Leo Ryan, deputato democratico di San Mateo, a recarsi a Jonestown come una *one man commission* per verificare queste accuse.

Dopo traversie varie, Ryan arriva nella giungla accompagnato da giornalisti ed operatori televisivi. Si annuncia un nuovo «Mr. Livingstone, I suppose», questa volta paradossalmente emblematico: da un lato l'alto e biondo rappresentante del candore illuminista e del potere formale democratico, dall'altro il basso e corvino gestore carismatico del *genius loci*, il rappresentante della potenza sacrale e magica del vincolo sociale assoluto che si esprime nella fusionalità della *Gemeinschaft* arcaica.

All'inizio tutto sembra andare per il meglio. Malgrado qualche indizio inquietante, Ryan e i giornalisti trovano eccessive le denunce dei *defectors*: tutti sembrano contenti di stare a Jonestown. Ma il 18 novembre, ultimo giorno della visita, 14 persone chiedono di abbandonare la comune insieme al deputato e ai giornalisti. Jones e i suoi aiutanti cercano di convincerle a restare, ma inutilmente. La tensione cresce. Ryan viene assalito con un coltello da un fedele, che si ferisce da solo. Il suo sangue macchia la camicia bianca del deputato. E il «segno».

Ryan e il suo gruppo lasciano Jonestown insieme ai *defectors*. Ferita nella sua identità narcisista di gruppo perfetto, la comune piomba in una depressione angosciata. In realtà la macchina del sacrificio collettivo è già stata avviata, e questa depressione collettiva ne è un elemento indispensabile. Occorre ora un crimine che la trasformi esplicitamente in colpa. Jones lo ha già organizzato: una squadra armata, la Brigata rossa, sta tendendo un agguato al gruppo di Ryan sulla pista dell'aeroporto di Port Kaituma. Ryan verrà ucciso insieme ad altri tre compagni, e vari altri vengono gravemente feriti, ma si salvano nella giungla. Vero e proprio «sacrificio preliminare», il massacro esige un «sacrificio orripilante» di espiazione e purificazione (Burkert 1981:28) attraverso l'offerta votiva che il gruppo si appresta a fare di se stesso. Ai fedeli riuniti, Jones propone alternativamente le valenze della paranoia e della depressione, e le fa culminare nel suicidio collettivo come offerta sacrificale che il gruppo fa di se stesso in quanto gruppo: «Non stiamo commettendo un suicidio... Come ha scritto il più grande dei profeti in tempi immemorabili, nessuno può prendermi la vita, sono io che depongo [*lay down*] la mia vita... Quello che stiamo facendo è solo di deporre le nostre vite... Stiamo deponendo le nostre vite.» (Reiterman e Jacobs 1982;

Pozzi 1989a; Pozzi 1988; *Narrative* 1988).

Finalmente il Temple diventa ciò che è. Il suicidio collettivo sembra scatenato dalla crisi aperta dalla commissione d'inchiesta. In realtà la commissione è solo l'occasione attesa e sapientemente creata attraverso strategie paradossali. Il suicidio inverte l'orizzonte di morte che era entrato nel patto sociale costitutivo della setta già dalla profezia del 1965. La morte del sociale non ha la facile piatezza del suicidio individuale. L'autodistruzione di un gruppo *in quanto tale* esige una organizzazione lungimirante, una infinita e solerte pazienza, delle strategie attentamente rodate. L'autoannullamento del People's Temple non fa eccezione. Il suo non è un gesto disperato, ma un rito sacrificale predisposto da tempo nei particolari più minuti, ripetuto innumerevoli volte nelle «notti bianche» dal 1973 in poi, affinato via via nelle sue liturgie, nei suoi simboli e nelle sue idee-forza. L'intero gruppo ha costruito se stesso, le sue strutture, le sue dinamiche e la sua cosmogonia in funzione di quell'esito finale già iscritto nel suo contratto iniziale. Attraverso un crimine collettivo di cui è vittima e carnefice, il Temple rifonda se stesso come *Gemeinschaft* assoluta. La propria autodistruzione sacrificale diventa la conferma che il gruppo era effettivamente ciò che temeva e non poteva tollerare di non essere: un gruppo perfetto e totalmente coeso, una totalità confusa, l'inveramento dell'essenza stessa del legame sociale. Quale gruppo se non la forma pura della *Vergesellschaftung* avrebbe potuto uccidersi *come un sol uomo*?

### 3. *Corpi*

La non totale riuscita dell'agguato di Port Kaituma consente ai sopravvissuti della commissione d'inchiesta di dare l'allarme. La mattina del 19 novembre i primi soldati della *Guyana Defence Force* raggiungono Jonestown. Arrivano negli Stati Uniti brandelli di notizie. I titoli dei giornali americani tra il 19 e il 26 novembre sintetizzano il loro crescendo. «New York Times», 19 novembre: «Coast Congressman Believed Slain Investigating Commune in Guyana»; siamo ancora di fronte ad una morte individuale di un parlamentare in vista. Ma già il NYT del 20 titola, in spalla di prima pagina e su due colonne: «Guyana Official reports 300 Dead at religious Sect's Jungle Temple. Troops Find Bodies — Mass Suicide Is Indicated After Attack On Americans In Which 5 Were Slain.» Il giorno dopo, il titolo occupa l'intera prima pagina: i morti sono ancora solo quattrocento, ma si parla di altre centinaia di dispersi nella giungla («400 Are Found Dead in Mass Suicide By Cult: Hundreds More Missing From Guyana Camp»). Ancora il 22, i morti sono quattrocento, ma circa cinquecento potrebbero essere i dispersi nella giungla, che gli elicotteri dell'esercito americano stanno esplorando dall'alto. Il 23 l'attenzione sembra scemare: il titolo su due colonne in prima pagina avverte solo che «Mystery Is Intensifying in Guyana Over Those Who Fled Suicide Rite». Il 24, le truppe della *Guyana* stanno setacciando la giungla alla ricerca dei sopravvissuti, ma nascono i primi

dubbi: «Guyanese Comb Jungle Fruitlessly For Survivors of Sect's Suicide Rite. Doubt Growing That Hundreds Fled From Commune-American Helicopters Carry Out 177 Bodies.» Il 25, di nuovo titolo del NYT su prima pagina intera: i morti sarebbero settecentottanta. E solo il 26 novembre, una settimana dopo l'evento, un altro titolo sull'intera prima pagina avverte che i morti sono almeno novecento, di cui duecentosessanta bambini.

Nella ragione di questo errato conteggio dei morti sta un aspetto fondamentale della vicenda di Jonestown. Era stato impossibile sapere subito il numero delle vittime perché la setta si presentava come una massa compatta di corpi spesso avvinghiati tra loro e disposti su vari strati. I primi conteggi avevano calcolato i corpi visibili, ma appena venivano spostati si scoprivano altri strati di cadaveri avvinghiati. Le foto della scena del suicidio aggiungevano altri elementi: l'insieme dei corpi formava sul terreno una configurazione geometrica netta, un semicerchio intorno al padiglione dove Jim Jones era seduto sul trono durante il rito. I racconti di due sopravvissuti aggiungevano un particolare: il cianuro cominciava a fare effetto solo dopo una ventina di secondi e i rantoli duravano fino a cinque minuti. Dopo aver bevuto la «pozione» (così la chiamava Jones), i fedeli andavano perciò a scegliersi il luogo in cui morire. In altri termini, la disposizione e l'organizzazione dei cadaveri non erano casuali. Essi esprimevano un discorso funerario del gruppo su sé stesso. La setta aveva strutturato la propria morte come una rappresentazione condensata della propria più profonda e veritiera identità: i cadaveri erano parte integrante di questa rappresentazione. Essi costituivano un paradossale *tableau vivant* funerario che metteva in scena la struttura, i modelli di rapporto e l'ideologia di un corpo sociale cadaverizzato che aveva scelto di condensare nelle forme e nelle pose della propria morte il suo significato ultimo.

Come i suoi corpi, la setta era stata una «massa» umana. I corpi avvinghiati non esistevano gli uni separati dagli altri ma solo come frammenti di un corpo collettivo. Gli abbracci che li univano, il peso che li schiacciava gli uni sugli altri e la forma geometrica del semicerchio che li ordinava intorno ad una polarità unificante esprimevano plasticamente non una microsocietà basata sul libero contratto di individui, ma una massa fusa e indifferenziata, strutturata intorno al capo carismatico, e che nel capo trova il principio ordinatore della sua organizzazione sociale, il principio attivo del suo vincolo sociale e dunque la condizione necessaria della sua stessa esistenza. La *cohésion massive* durkheimiana — il contraltare dell'anomia — si mette in scena a Jonestown come coesione corporea. Nella modalità magico-concreta che dominava ormai il pensiero della setta, morire come un sol uomo era diventato il morire come un solo corpo.

Jonestown morta era un gruppo-corpo, un unico grande cadavere polimorfo. Solo in questo modo si spiega l'intenso orrore che quei novecento cadaveri hanno suscitato nei professionisti della morte piombati nella giungla. Lo squadrone mortuario dell'esercito USA aveva gestito altre e ben più ampie morti collettive e cadaveri degradati nella guerra del Vietnam e in vari disastri naturali dell'America Latina. Eppure davanti a quel viluppo di corpi, i

soldati e gli ufficiali confessano una reticenza profonda a districare i cadaveri, a toccarli e maneggiarli in qualche modo. Il compito di bucare con le baionette i ventri gonfi dei corpi per poterli far entrare nelle bare è lasciato ai soldati della Guyana. Lo stesso sottile orrore coinvolge le équipes di medici legali giunte a Jonestown. I cadaveri non vengono esaminati per accertare caso per caso la causa effettiva di morte, eventuali tracce di violenza o di coercizione. Nemmeno le voci secondo le quali a molti il cianuro sarebbe stato iniettato nella spalla vengono verificate. Con grande scandalo dei giornali e delle compagnie assicurative USA – un verdetto di suicidio o di omicidio era economicamente decisivo –, non vengono effettuate autopsie, salvo che per sei persone tra cui Jim Jones. Allo scandalo quei medici avrebbero forse potuto rispondere che si può fare l'autopsia di un «Body natural», certo non di un «Body politic».

La corporeità di Jonestown non è solo centripeta. I corpi sembrano invadere a macchia d'olio la terra e il cielo. Il caldo umido dei tropici accelera i processi di decomposizione. Il fetore dolciastro dei cadaveri è intollerabile (i becchini lavorano con le maschere antigas) e si espande nel raggio di un chilometro almeno. Una setta fondata dalla potenza del *flatus vocis* sceglie di morire per asfissia e di conquistare la realtà attraverso l'onnipresenza inarrestabile di una metamorfosi gassosa. Nel preordinato codice olfattivo del gruppo morto, il miasma diventa il suo *flatus* vendicativo, l'«anima» vagante e minacciosa che la *Vergesellschaftung* dissolta ha liberato nella realtà (Jones 1974; Corbin 1983).

Così, come si vanifica nell'aria, la setta si scioglie nella terra. I liquami dei cadaveri creano una fanghiglia alta in vari punti più di 30 centimetri e che si allarga per capillarizzazione, creando quà e là delle pozze. Il sociale cadaverizzato pervade il suolo. «Non vogliono lasciare questo posto» si dice un operatore della NBC. Altri giornalisti scrivono il loro disagio quasi intollerabile ad avere sulle loro gambe e nei loro polmoni le emanazioni dirette di quei corpi. Scrive il corrispondente del «Washington Post»: «E una presenza totale, sopra e oltre la pelle, fin nelle profondità del mio corpo. Quando si cammina per Jonestown, sembra che la setta ci avvolga, ci penetri e ci incorpori in un suo corpo che è ormai astratto eppure compatto e attivo.»

#### 4. *II funerale impossibile*

I novecentododici morti di Jonestown occupano le prime pagine dei giornali e l'apertura delle «News» televisive per giorni. Tre specials della NBC totalizzano la audience più alta dell'anno. Tre *instant books* usciti a pochi giorni dal suicidio sono esauriti in meno di una settimana. «Newsweek» dedica all'evento uno dei più lunghi servizi della sua storia. Il coinvolgimento della società americana è impressionante. Nel febbraio 1979, George Gallup Jr. dichiara: «I suicidi di massa e gli omicidi di Jonestown sono stati l'evento più seguito del 1978: il 98% degli americani,



una percentuale notevolissima, ha detto di aver sentito o letto qualcosa su questa vicenda drammatica. In realtà, lungo tutti i 43 anni di storia dei sondaggi Gallup, pochissimi eventi hanno toccato una parte così ampia del pubblico americano.»

Tanto «rumore» è una delle forme del silenzio nella società dello spettacolo. Alla tragedia di Jonestown, la società USA reagisce con un disconoscimento carico di orrore affascinato. Fatto di neri poveri, di giovani *drop out* socialisti e di fondamentalisti, il People's Temple sintetizza la realtà e i fantasmi della faccia oscura di un sistema sociale, le ossessioni di una storia nazionale, le ferite simboliche e concrete di un quindicennio di trasformazioni dolorose: la schiavitù e il problema nero, i ghetti, la rivolta e lo sbandamento di una generazione, il conflitto padri-figli, la crisi della famiglia, la droga, la superstizione religiosa e ideologica, il fanatismo fondamentalista, il fascino del *maverick* carismatico, l'esodo verso l'Ovest, le sette, il furore utopico e il pragmatismo triste, la povertà colpevole, la violenza come *ethos*, il Vietnam e le sue scorie, l'assassinio politico, il genocidio come fantasma di fondazione della nazione americana, la tragedia della vecchiaia. Jonestown sembra inventare i desideri inconfessabili di una restaurazione in corso: non è forse il più grande massacro di neri, il più grande infanticidio e parricidio della storia civile americana? Di quei neri che incarnano il male oscuro di una società e vi significano il conflitto irriducibile. Di quei padri che hanno costruito l'«american nightmare» (Malcolm X). Di questi figli impenetrabili e accusatori che una generazione fallita ha incautamente generato (si pensi a tutti i bambini killer o figli del demonio che popolano il cinema di quegli anni).

Ma la tragedia di Jonestown è anche altro. L'autodistruzione volontaria di un gruppo in quanto tale evoca la possibilità della morte del sociale, ovvero la più intensa metafora con cui un essere umano può rappresentarsi effettivamente la fine della specie e la fine del mondo. Il suicidio del Temple non è stato solo la morte di novecentododici persone, ma la dimostrazione che, oltre all'individuo, anche la *Vergesellschaftung* e il legame sociale possono morire, e con essi ogni realtà per l'uomo. Una rappresentazione mentale particolarmente intollerabile per una società che ha appena vissuto una delle più gravi crisi anomiche della sua storia.

Il People's Temple si era voluto gruppo-corpo nella *performance* della sua morte. Non a caso il processo di disconoscimento della società USA si abbatte in primo luogo sui cadaveri dei morti. Nella più illuminata delle società, episodi singolari rivelano logiche arcaiche e culminano in rituali primordiali. Nessuno vuole quei corpi. Il governo della Guyana fa immediatamente sapere che si tratta di cadaveri americani che vanno sepolti negli USA. Chiede che vengano evacuati con la massima *urgenza* «per timore di una epidemia». Con un appiglio legale, si rifiuta di rilasciare certificati di morte. Controvoglia, il Pentagono ordina al suo «squadrono mortuario» di trasportare i morti a Dover, nel Delaware, dove vengono accatastati in un capannone dell'Aeronautica militare. Temendo che i corpi non richiesti dalle famiglie vengano sepolti nella zona, Dover insorge: nei suoi cimiteri non c'è posto, e inoltre seppellire quei cadaveri tutti insieme potrebbe far venire a

qualcuno l'idea di fondarvi un tempio celebrativo... Intanto il Dipartimento di Stato annuncia che esigerà dalle famiglie delle vittime il risarcimento delle spese sostenute. In questo modo i morti sono ricondotti nel reticolo razionale-quantitativo e astrante del denaro, mentre l'angoscia collettiva si vede offrire una riparazione monetizzata. L'annuncio offre tuttavia alla maggior parte delle famiglie una buona «ragione» per non riprendersi questi cadaveri stigmatizzati.

Meno di trecento corpi vengono richiesti. Per gli altri, il Dipartimento della giustizia propone che vengano sepolti negli stati di residenza o di nascita. Si scopre allora che, nel passaggio dalla Guyana agli USA, molti cadaveri hanno perso il nome. A Jonestown alcuni sopravvissuti li avevano riconosciuti quasi tutti, ma molte etichette con i nomi erano state staccate dai cadaveri insieme agli altri elementi espliciti di identificazione: questo su ordine diretto di Robert Pastor, dello staff di Zbigniew Brzezinski, consigliere del presidente Carter per la Sicurezza nazionale. Successivamente una parte dei corpi verrà identificata grazie alle impronte digitali, ma più di trecento, in particolare i cadaveri dei bambini, rimangono innominati e innominabili. La mancanza di dati certi permette ai singoli stati di rifiutare il criterio di sepoltura proposto dal Dipartimento di giustizia, che non sa più che fare dei corpi.

Intanto i cadaveri invadono l'immaginario collettivo. Cresce la paura di un contagio epidemico, ripresa anche da autorevoli quotidiani come il «New York Times» e il «Washington Post». In varie città e cittadine dove avevano vissuto alcuni dei suicidi, nascono comitati per impedire che i corpi vengano sepolti nei cimiteri locali. Si diffonde il timore che il cianuro contenuto nei corpi possa avvelenare le falde freatiche, provocando ecatombi... Di fronte al profilarsi di una psicosi collettiva, le autorità cercano di accelerare i tempi. A colpi di ordinanze giudiziarie, si riesce finalmente ad organizzare - sei mesi dopo l'evento! - il trasporto per camion dei corpi dal Delaware alla California. Di nuovo i cimiteri locali rifiutano la sepoltura. Deve intervenire con energia il procuratore distrettuale di San Francisco. Alla fine cinquecentoquarantasei cadaveri, tra cui duecentosettanta bambini - vengono sepolti in fosse comuni a Oakland, il doppio povero e nero di San Francisco. Il governo federale concede sussidi alle famiglie per invogliarle a riprendersi i propri defunti. Dal canto loro, gli stati più coinvolti premono con forza sui parenti affinché i cadaveri vengano cremati: Jonestown non deve contaminare la terra d'America, il Temple deve finire in fumo.

Nel frattempo procede in parallelo la sconcertante vicenda delle autopsie. Nessuno sembra voler aprire quei cadaveri carichi di «potenza». Tuttavia l'opinione pubblica preme in cerca di «ragioni» che facilitino il processo di disconoscimento. Non è forse vero che molti dei membri non si sono suicidati, ma sono stati uccisi con una iniezione di cianuro nella spalla? Le autopsie non potrebbero rivelare patologie neurologiche tali da giustificare quella «esplosione di pazzia»? In fondo, ricorda il «New York Times», «i medici hanno detto che le autopsie di Jim Jones e dei suoi seguaci potrebbero rivelare l'esistenza di tumori cerebrali, sifilide o altri stati patologici che possono contribuire a spiegare il loro comportamento sconcertante. Una

autopsia su Charles Whitman, l'uomo che uccise 16 persone e ne ferì 30 sparando dall'alto di una torre dell'Università del Texas, trovò nel suo cervello un tumore grande come una nocciola». Si scopre allora che i medici guyanesi avevano effettuato prime sommarie autopsie su una settantina di corpi, poi interrotte quando i medici USA avevano negato ogni aiuto. E dunque su cadaveri già violati che si trovano a dover agire i medici legali statunitensi. Lo fanno con reticenza, su pressione delle compagnie d'assicurazione, e in apparente contraddizione con la posta in gioco (la «spiegazione» dell'evento). Vengono prescelti i corpi di Jones e di altri sei fedeli a caso (in realtà la selezione non sembra affatto casuale).

Le autopsie non offrono alcun elemento nuovo di rilievo. Ma questa effrazione sacrilega rilancia l'elaborazione delirante. Come mai, contrariamente al solito, sono stati tenuti segreti i nomi dei periti settori e la data dell'esame? Perché tante reticenze intorno alle autopsie in Guyana? Perché un campione così insignificante di corpi esaminati? Cosa non si vuole dire? Proporzionale alle aspettative suscitate, cresce un clima di sospetto paranoide dietro il quale si percepiscono angosce arcaiche. Corpi non solo morti, ma ora anche lacerati, mutilati e carichi di odio, si apprestano a vendicarsi dei vivi. I cadaveri ormai «aperti» hanno «liberato» irrimediabilmente la «potenza» negativa che contenevano. Frammenti concreti di mana malvagio sono ormai disseminati nel mondo fuori da ogni possibile controllo. Scissi e proiettati, «oggetti bizzarri» (Bion 1979) carichi di distruttività sciamano nella realtà. Il contagio temuto è già avvenuto.

«L'istante del sopravvivere è l'istante della potenza» (Canetti 1972:245). Il delirio collettivo si sposta sui sopravvissuti del Temple. Nella elaborazione paranoica che la società americana va facendo della tragedia di Jonestown, la «potenza» che ha permesso ad alcuni di sopravvivere è solo una manifestazione della «potenza» numinosa e malvagia che il sacrificio collettivo nella giungla ha sprigionato. I sopravvissuti diventano gli untori del mana negativo. Corre presto voce che, prima di morire, Jones avrebbe programmato una *hit squad* di killer incaricati di uccidere tutti gli avversari del Temple, *i defectors*, *i «politici»* che lo avevano tradito ecc. In prima pagina, il NYT titola su tre colonne: «us moves to avert any violence stemming from deaths in Guyana» (1° dicembre 1978). Il male giunge a minacciare i vertici della nazione. Si temono attentati al presidente e alle maggiori autorità governative. L'FBI viene mobilitato. Ex membri dichiarano alla stampa che Jones aveva la bomba atomica e che potrebbe farla esplodere in qualche città americana. Si scatena l'ira popolare. Le sedi del Temple in California vengono minacciate e la polizia deve proteggerle. Alcuni fedeli vengono aggrediti in strada, molti altri cambiano lavoro, residenza e spesso anche nome.

Intanto i sopravvissuti della comune non riescono a tornare negli USA. Sia i pochissimi scampati al suicidio (cinque persone, di cui due per mandato di Jones, due per fuga e una per dimenticanza) sia i membri casualmente assenti dalla comune quel giorno per i motivi più vari, vengono confinati sotto stretta sorveglianza nella capitale della Guyana. Quando si

decide di rimpatriarli per le pressioni del governo locale, nasce un ostacolo inatteso: la Pan Am si rifiuta di accettare a bordo un gruppo di sopravvissuti perché «pericolosi» e «non sorvegliati da guardie armate». Gli ex membri viaggeranno nelle prime file della prima classe (ma con trattamento di classe economica...), isolati da tutti gli altri viaggiatori, verranno fatti scendere per ultimi, saranno accolti a New York da quello che il NYT definisce un «piccolo esercito» di agenti dell'FBI, del Customs Bureau, dell'Immigration and Naturalization Office, e di assistenti sociali. Accuratamente perquisiti, vengono sottoposti a visita medica e portati in una località sconosciuta per esservi interrogati dalle autorità federali. Dopo questo rito di passaggio sospeso tra l'espiazione e la purificazione, ricevono cinquantacinque dollari a testa, un biglietto di sola andata per una località a loro scelta, e vengono dispersi per l'America.

I resti più ostinati del Movement tentano anche loro le vie della *Verleugnung* paranoidea. Vie più contorte, come si addice a degli intellettuali ideologizzati. Secondo il giornale delle Pantere nere, Jones avrebbe detto ad uno psicologo svedese che tutti i suoi pensieri gli venivano dalla CIA. Rapida ipotesi del giornale: Jones non era forse stato drogato fino alla trance ipnotica dalla CIA stessa? Probabilmente la CIA aveva inoculato al pastore e ai suoi seguaci sostanze che minano i normali processi della mente. La Thorazina trovata a Jonestown in grandi quantità non è forse una sostanza notoriamente usata dalla CIA nei suoi esperimenti di controllo della mente? Dette a mezza bocca, girano anche altre ipotesi: i corpi di Jonestown non sembrano contorti dagli spasmi che provoca il cianuro, dunque la setta non è morta come la stampa ha raccontato. In realtà i fedeli sono stati gassati... Da chi? Ovviamente dalla CIA. Perché? Erano una comune socialista e prevalentemente nera: due ragioni più che sufficienti... Più realista e *matter-offact*, il governo USA dà il suo contributo al disconoscimento: diffonde un elenco dei morti incompleto e privo di informazioni essenziali (ad esempio la razza) e dichiara coperti da segreto tutti i documenti riguardanti la setta, nonché i nastri e i materiali raccolti a Jonestown...

### 5. Il corpo del profeta

Su queste vicende di corpi troneggia simbolicamente un altro corpo, l'unico cui in fondo tutti sembrano veramente interessati. E il corpo del profeta. Nella giungla, Jones non era morto come gli altri. Alla morte materna — il gruppo-seno che allatta di veleno i suoi figli — aveva preferito la morte fallica: un proiettile Magnum nella testa. Ma qui finiscono le certezze. Il suo corpo rovesciato e con gli occhi sbarrati era stato trovato accanto al trono da cui incitava i fedeli a morire. La pistola con cui si sarebbe ucciso stava sulla sinistra del suo cadavere, a oltre 20 yarde di distanza, mentre la ferita mortale era sotto l'orecchio destro e a bruciapelo: Jones si era suicidato, si era fatto uccidere (era previsto che una donna del gruppo lo uccidesse in caso di improvviso attacco soverchiante del «nemico»), oppure era stato ucciso

autonomamente da qualche collaboratore armato?

Queste prime incertezze danno il via all'affabulazione collettiva, che si concentra subito sul cadavere del leader carismatico. Già tre giorni dopo il suicidio si diffondono voci bizzarre, che la stampa riprende con evidenza: Jim Jones non è morto, ha fatto uccidere un suo sosia ed è tornato negli USA per vendicarsi dei suoi nemici. Il NYT del 24 novembre scrive: «There had been speculation that Mr. Jones might have escaped and had a double commit suicide». Subito una squadra di dieci (!) specialisti in impronte digitali dell'FBI si precipita a Dover, controlla il cadavere e ne accerta senza ombra di dubbio l'identità. La rassicurazione non è sufficiente. Il governo USA è allora costretto a distribuire alla stampa le foto del cadavere di Jones nella comune, poi le foto della bara metallica con il suo nome scritto sopra.

Con un nuovo spostamento simbolico, il pericolo è ora insito nel corpo stesso del leader. Le autopsie scatenano nuove voci. Il leader ha o non ha subito una prima autopsia in Guyana? Perché non se ne sa nulla? Non è forse stata compromessa in questo modo la possibilità di una autopsia veramente «scientifica», capace di esorcizzare il mana di quel cadavere? Si sparge la voce che il corpo di Jones non sia completo: alcuni organi sarebbero stati prelevati dai medici della Guyana... Ovvero il corpo di Jones è ormai un corpo non più contenuto dalla sua pelle, e che ha disseminato nella realtà la sua carica interna di «potenza» negativa...

Il lavoro dell'immaginario collettivo prosegue. Nessuno Stato americano vuole accettare questo corpo. Per respingerlo vengono rispolverate norme inapplicabili da più di cento anni. La famiglia della moglie progetta di farlo seppellire con la consorte e due figli a Richmond, Indiana (lo Stato di nascita del pastore). Non vi riesce. Dopo ulteriori vicissitudini il corpo di Jones viene allora cremato dai becchini militari nella base di Dover. Ma che fare delle sue ceneri? Ennesima muraglia di rifiuto. Alla fine un aereo disperderà queste ceneri al largo, nell'oceano. Il solo infinito dell'aria non bastava ad assorbire e neutralizzare la pericolosità di quel cadavere.

Possiamo sorridere di queste vicissitudini di un corpo. Oppure possiamo chiederci quale simmetria profonda l'immaginario collettivo aveva costruito tra il gruppo-corpo e il corpo del suo profeta. Quale modello implicito consentiva alla elaborazione paranoidea della società americana di stabilire una connessione forte tra le proprietà dei corpi della setta e le proprietà del corpo del suo capo? A quale paradigma pervasivo obbedisce la logica profonda del rapporto tra corpo del capo e corpo del Temple? Questo paradigma è ormai lontano dalle nostre società illuminate? Oppure i corpi di Jonestown consentono di intravedere il «cuore di tenebra» magico-sacrale e fantasmatico di fondazione del potere all'opera nei nostri «contratti» sociali?

## 6. *Corpo d'amore*

«Il Temple è amore, Jim Jones è amore» affermava una scritta sulla sede della setta ad Ukiah. Nella logica concreta del discorso settario, l'affermazione va

presa alla lettera. Essa indica il molo centrale del sesso come strumento di controllo sociale e di legittimazione dell'ordine carismatico del Temple. Il sesso è uno dei più importanti nodi simbolici e strutturali della vicenda del People's Temple. Le sue dinamiche condensano e plasmano le dinamiche latenti del gruppo. I suoi paradossi esprimono e riproducono i paradossi costitutivi della setta. Le sue *impasses* mortali prefigurano la logica e le forme della catastrofe finale di Jonestown.

p. 197

Va chiarito un equivoco. Dei molti elementi superficialmente «scandalosi» dell'avventura del People's Temple, il sesso è stato il più usato per dimostrare il carattere patologico del gruppo. I fatti sembravano confermarlo ad oltranza. Non c'è perversione o comportamento sessuale abnorme che non sia stato messo in scena o agito in modo organizzato nelle stanze chiuse della Planning Commission (il gruppo ristretto di circa cento persone che costituiva la struttura intermedia del potere settario), e poi nell'intero gruppo: dalla necrofilia alla coprofagia, dall'esibizionismo al voyeurismo, dalle esercitazioni sadiche alle degradazioni masochiste, dalla omosessualità collettiva alle castrazioni rituali. Questa dimensione patologica può rassicurarci. Nelle forme deviate di sessualità si esprimono indubbiamente anche le gravi psicopatologie attive in Jones e in una percentuale significativa dei suoi più stretti seguaci. Ma l'enfasi sulla patologia fraintende il significato della sessualità settaria e ce ne nasconde le funzioni.

La sessualità costituisce un complesso crocevia sociologico. Essa investe tutte le cerniere tra dimensione individuale e dimensione relazionale, tra individuo e gruppo primario, tra gruppo primario e contesto allargato, tra produzione e riproduzione del sociale, e le trasferisce nelle strutture psicofisiche profonde di ciascuno, «incorporando» la società nel soma. Impossessarsi della sessualità di un gruppo e orientarne funzionalmente le forme significa impadronirsi di un luogo decisivo per la produzione, l'ancoramento profondo e il mantenimento del consenso interiorizzato. La scelta del sesso come strumento privilegiato è dunque semplicemente una scelta «economica», la più aderente alla razionalità tecnico-economica della ottimizzazione dei mezzi rispetto ai fini. Dietro il «patologico» sta l'economico, e la perversione sessuale organizzata è figlia della ragione.

Per il pastore, la scoperta dell'uso del sesso è progressiva. Tradizionalmente, il bagaglio canonico dei pastori fondamentalisti rurali comprende da un lato un linguaggio brutalmente sessuale, e dall'altro un ricco florilegio di invettive contro la sessualità, metafora universale del Male. Jones non fa eccezione. Già nel 1954 i Pentecostali tradizionalisti della sua prima chiesa a Indianapolis si lamentavano tra l'altro della volgarità del suo linguaggio. In quegli anni non si può ancora parlare di una strategia sessuale. Mentre annaspa alla ricerca di un suo modello settario, Jones si limita a riprodurre i modelli appresi nelle chiese dei «negri bianchi» di Lynn e dintorni.

La svolta è l'incontro con Father Divine, il fondatore carismatico della più importante setta urbana nera esplosa negli USA durante la depressione e tuttora esistente. Riferendosi al 1958-60, uno degli assistenti allora più vicini a Jones, Ross E. Case, dichiara al NYT: «Jones parlava sempre di sesso, oppure

di Father Divine e Daddy Grace [un altro predicatore nero di successo]. Era invidioso di quanto erano adorati dai loro seguaci, e con quanta assoluta lealtà. Jim voleva anche per sé questa adorazione e questa lealtà» (*From Indiana Boyhood To Powerful Head of a Religious Cult*, in «New York Times», 26 novembre 1978). L'associazione che Ross stabilisce tra il «parlare sempre di sesso» e il particolarissimo legame che univa i fedeli del Peace Mission Movement al loro capo, è illuminante. La negazione della sessualità e l'elogio della castità avevano un ruolo centrale nella ideologia e nella vita quotidiana del movimento di Father Divine. Nei «Kingdoms e negli «Heavens» uomini e donne, mariti e mogli, vivono in locali diversi. La necessità della purezza è proclamata di continuo. Termini come «verginità» e «virtù» ricorrono su ogni pagina delle pubblicazioni della Chiesa. I Loro simboli popolano l'immaginario del gruppo e diventano nuove identità individuali. I fedeli più stretti portano nomi come Miss Great B. Purity, Mr. Chaste Tidiness, Miss Evangeline Virginity ecc. Il sesto dei dieci comandamenti delle Rosebuds proclama: «We will endeavor to let every deed and action express virginity».

Vanno sottolineate le intenzioni strutturanti e integrative implicite in questo recupero della castità. La logica economico-sociale dell'ordine schiavista aveva distrutto per gran parte la famiglia nera. L'impatto con la metropoli aveva completato l'opera. Per molti degli immigrati neri, la sessualità era oggettivamente un fattore di disgregazione individuale e sociale, un veicolo d'anomia. Per di più, con le facili accuse di immoralità che consentiva, essa era anche un ostacolo grave per qualsiasi tentativo di integrazione con la *lumpenbourgeoisie* urbana bianca. La castità diventava allora una strategia di controllo dell'anomia, un modo per ricostruire l'identità psicologica e sociale dei neri urbani intorno ad un set di norme e valori definiti (ancorché repressivi), una strada per la riconquista dell'autostima, uno strumento paradossale per rifondare e consolidare i gruppi primari neri, e un canale di mobilità sociale ascendente attraverso l'interiorizzazione dell'etica *lumpenbourgeoise*. Casti, i neri del Peace Mission Movement si proiettavano nell'universo morale delle classi medie (Pozzi 1989a, cap. III).

Durante i suoi vari contatti con la Chiesa di Father Divine, Jones aveva colto tutto questo. Ma aveva anche colto intuitivamente il nesso tra la negazione della sessualità da un lato e la divinizzazione del capo-padre e del gruppo dall'altro. Tra l'universo regressivo e fiabesco delle Lilybuds, delle Rosebuds o dei vari Mr. Chaste Tidiness, e gli slogan che esaltavano l'onnipotenza divina di Father Divine esisteva un legame non fiabesco: la fondazione del carisma tramite la repressione sessuale. Nel 1921 Freud aveva scritto: «Il padre primigenio aveva vietato ai propri figli il soddisfacimento dei loro desideri sessuali diretti; li costrinse all'astinenza e perciò a quei legami emotivi con lui stesso e tra loro che potevano scaturire da impulsi la cui meta sessuale era inibita. Li immise per così dire con la forza nella psicologia collettiva» (Freud, 1977: 312). Attraverso la mediazione di Father Divine, Jones trasforma l'affermazione freudiana in una prassi organizzata. Da bricolage incerto, la gestione manipolata del sesso al servizio del suo carisma diventa

una strategia coerente.

Nei limiti di questo lavoro possiamo solo individuare i momenti-chiave di questa strategia. In una prima fase, il sesso viene messo al centro della vita della setta, ne pervade le comunicazioni e i rituali collettivi, si trasforma in uno dei temi fissi delle prediche del pastore. Il discorso sul sesso diventa il codice simbolico e linguistico della setta. Molto di ciò che si dice nel gruppo passa attraverso metafore sessuali, molti dei simboli-chiave sono sessuali. Presto però, e soprattutto dopo l'arrivo in massa degli orfani del Movement, a questa organizzata evocazione continua della sessualità si accompagna la sua repressione. Secondo una tendenza tipica della maggior parte delle comuni, vengono aggrediti sistematicamente i rapporti di coppia stabili: non appena due membri accennano a legarsi, vengono separati con i motivi più vari. Mariti e mogli si vedono assegnare lavori con orari spesso incompatibili con una vita a due. Le nuove coppie che intendono sposarsi devono fare domanda al Marriage Bureau, subiscono dilazioni di ogni genere, si vedono attribuire due letti a castello in stanzoni comuni, o vengono addirittura separate prima che il matrimonio possa essere «consumato» (è ad esempio il caso di Philip Blakey e Debbie Layton).

p. 199

Con la scusa di rieducare la sessualità dei suoi membri inquinata di capitalismo e di sessismo, attraverso il sesso il Temple entra nel cuore dei rapporti, all'intimo delle relazioni e dei «territori dell'Io» (Goffman). Viene incoraggiata la delazione tra partner, e di terzi sui partner, riguardo agli aspetti più personali e «fisici» del corpo proprio e altrui. Viene richiesta e praticata la confessione pubblica delle proprie fantasie sessuali e la denuncia delle insufficienze e «perversioni» dell'altro. Vengono imposti rapporti con terzi o «pubblici» a titolo educativo o espiativo: a chi aveva avuto una qualche reazione razzista si ordinano rapporti sessuali con una persona di colore assegnata dal gruppo, a chi rifiutava determinate pratiche sessuali al partner si ordina — su denuncia del partner stesso — di averle in pubblico con altri. Si viene costretti a denudarsi ed esibirsi, psicologicamente e fisicamente (Mills 1979: 211-213, 221-227).

Attraverso il sesso gli spazi privilegiati della privacy, ovvero della individuazione, diventano trasparenti al gruppo. La setta usa il sesso per penetrare i gruppi primari e i corpi, i confini sociali e fisici dell'Io. I rapporti diventano espressioni della volontà collettiva ed epifenomeni della totalità sociale. I corpi si trasformano in strumenti al servizio (sessuale) del gruppo verso l'esterno e verso l'interno. Alla «prostituzione sacra» per agganciare nuovi proseliti o per tenere a bada, magari ricattandoli, personaggi importanti, fa da contraltare l'uso del sesso per compromettere membri ribelli o per mantenere legati alla setta i dubbiosi. Questa inconsistenza delle identità individuali e relazionali di fronte al vincolo sociale settario crea il campo e delinea le direzioni della regressione. Trasparente di fronte allo sguardo del gruppo e del padre, privato della possibilità di difese sociali e di maschere, denudato, il singolo fedele viene risospinto indietro verso lo stato di uri bambino cui sia impossibile la menzogna.

La scissione tra affetti e sessualità, l'uso di quest'ultima come strumento di



incursione della setta negli spazi di un Io casa di vetro, il sesso come campo privilegiato e sintomo di una dispersione regressiva dell'individuo nella totalità sociale: tutto ciò trasforma la sessualità in un pericolo per l'Io, di cui i riti pubblici di degrado sono solo il prolungamento visibile. Espropriato, minacciato e portatore di dure sanzioni sociali, il sesso diventa un onere per la personalità, il memento dell'irrelevanza dell'Io di fronte alla maestosità del vincolo sociale.

p. 200

Il terreno è pronto per il passo successivo. Cresce nel gruppo la svalutazione della sessualità in genere, e delle capacità e identità sessuali dei fedeli in particolare. Non sono forse tutti degli omosessuali, come va dicendo il pastore da tempo? Dietro ogni desiderio sessuale maschile non c'è forse il tentativo di negarsi la consapevolezza della propria omosessualità? E che senso ha per una donna desiderare un uomo, se la sessualità maschile è solo stupro lacerante e assoggettamento brutale? «Ogni uomo è omosessuale e ogni donna è lesbica E...]. Ogni uomo vuole avere un cazzo su per il culo e ogni donna vuole leccare la fica di un'altra donna» (Mills 1979: 257). E finalmente ecco l'acme di questa strategia preparata a lungo: perché non rinunciare del tutto alla sessualità? «Jones», dichiara Fanny Mobley al NYT, «diceva a tutti di lasciar perdere il sesso finché non fossero giunti alla Terra Promessa» (NYT, 26 novembre 1978).

Non è il caso di chiederci qui quanto nella realtà queste indicazioni venissero applicate. Resta la coerenza del disegno del pastore, e del gruppo tramite il pastore. La negazione della sessualità orizzontale nel gruppo porta ovviamente ad una sua concentrazione verticale verso il capo carismatico. La repressione sessuale sfocia nella crescente autodegradazione del gruppo e dell'Io, e nella correlata proporzionale esaltazione del capo e magnificazione del suo carisma. Il fulcro di questa repressione — il sesso — indica anche il fulcro della magnificazione. Il carisma di Jones sarà fatto essenzialmente di tutto il sesso che egli ha impedito. Il sesso che egli ha tolto al gruppo, il gruppo glielo ritorna come ruolo idealizzato. Jones aveva scelto di giocare buona parte della partita del suo potere carismatico attraverso il sesso; ora si trova agganciato, condannato al sesso. Costituisce per il gruppo uno stenogramma sessuale, un fascio di sessualità pura, un fallo.

Interviene qui un altro elemento. Il *divide et impera* di Jones è essenzialmente rivolto ai legami sessuali tra i membri del gruppo, e, per loro tramite, alle connessioni interne della personalità. Ma questa strategia anomica legata al sesso stabilisce una equivalenza tra vincolo sessuale e vincolo sociale. In pratica, il gruppo e il suo capo hanno sessualizzato la *Vergesellschaftung*. Recuperando involontariamente il mito freudiano di Eros «che tiene unite tutte le cose del mondo» (Freud 1921: 282), il Temple ha fatto del sesso l'essenza stessa di ciò che aggrega un gruppo: la forma, il vettore, l'energia e la metafora della sua coesione. Ma se il sesso è il vincolo sociale, allora il vincolo sociale si instaura e si mantiene attraverso il sesso. Ora Jones è l'unico tra i membri del gruppo a non essere intaccato dalla aggressione alla sessualità, che anzi promuove e gestisce. Nel deserto represso e omosessuale del gruppo, è rimasto l'unico eterosessuale, l'unico a non aver perduto il suo sesso, che anzi

esibisce ed esalta. Lui e solo lui — in quanto detentore di quel carisma che è sesso — può controbilanciare la disgregazione anomica che egli stesso continuamente rilancia per esasperare il bisogno che il gruppo ha del suo carisma aggregante — dunque del suo sesso. Jones può tenere insieme il suo gruppo sempre minacciato dalla disgregazione solo attraverso la potenza sessuale di cui è unico portatore, e che coincide simbolicamente e concretamente con la sua potenza carismatica. Anche attraverso questa via, Jones, che è stato costruito dal gruppo come sessualità pura, si vede chiedere e imporre la difesa e l'esasperazione della coesione grupppale tramite il suo sesso. Ben più che i miracoli, cui i nuovi fedeli del Movement non credevano molto, è la sua capacità di dare sesso che diventa per i *giovani* del Temple la continua verifica del carisma indispensabile al leader carismatico.

p. 201

Questa duplice fondazione sessuale del carisma permette di capire le funzioni sociali della sessualità forsennata di Jones, ridotta troppo volentieri a patologia individuale. Non vi sono dubbi sull'eretismo sessuale di Jones, che non a caso si esaspera dopo il rilancio della setta legato al primo esodo. Dal 1968 le sue avventure diventano cos[. numerose da tenere occupata per buona parte del suo tempo la sua «fucking secretary», Patty Cartmell, incaricata degli appuntamenti. In pratica tutte le donne bianche, giovani, magre e senza seno della Chiesa finiscono prima o poi nel letto del pastore, che comincia a vantarsene pubblicamente.

Negli anni successivi la sessualità di Jones evolve qualitativamente e quantitativamente. Si collega alla struttura sociale del gruppo, prende le forme di una perversità polimorfa e diventa «pubblica». Le sue scelte sessuali si intrecciano con l'articolazione del potere settario, che esse strutturano e legittimano. La ripetuta frequentazione sessuale del pastore significa di fatto la cooptazione nello *inner circle* dei fedelissimi, formato prevalentemente da donne. La scelta sessuale di Jones equivale ad una chiamata carismatica, e ne prende le forme. Si viene convocati all'improvviso, in modo imperativo, spesso senza nessuna avvisaglia, in ore e luoghi inconsueti. La «forza» sessuale che spinge il pastore è presentata al gruppo — rappresentata *dal* gruppo — come eteronoma e cogente emanazione della «potenza». «Lo sai, il Padre odia farlo» diceva Patty Cartmell alle convocate «ma deve... ha un tale bisogno... ha dentro una spinta così forte.» Sesso e «potenza» si sovrappongono sempre più: il sesso del leader è la forma mondana della «potenza».

La sessualità di Jones sarà perciò eccessivamente potente, al di là di qualsiasi standard umano. Jones afferma di «avere una sessualità superiore a quella di qualsiasi uomo vivente» (testimonianza di Tim Carter, NYT, 27 novembre 1978). La sua è una sessualità incontrollabile, energia maschile allo stato puro. Il suo sperma è tanto abbondante che deve eiaculare almeno venticinque volte al giorno (Mills 1979: 242). E tanto potente che nessun anticoncezionale può impedirgli di generare. I suoi spermatozoi producono solo figli maschi. E costretto a nascondere a tutti il suo pene gigantesco che — lui lo sa — tutti vorrebbero vedere. Le sue capacità amatorie sono ovviamente straordinarie. Può far l'amore fino a dodici ore senza fatica, e tornerà innumerevoli volte sulla sua «eight hours fuck» con Karen Layton:

«Quella certa ragazza continuava a pregarmi di scoparla. Pensava di essere brava e continuava a dirmi che le piaceva far l'amore. Dovevo darle una lezione per permetterle di entrare veramente in rapporto con la Causa. La portai fuori tra le spine e la scopai per otto ore prima che si decidesse a dire che ne aveva abbastanza. Passò due giorni a togliersi le spine dal sedere» (Mills 1979: 271; Reston 1981: 243).

p.202 Il coro del gruppo lo sorregge e lo conferma. In quanto pura «potenza» sessuale, Jones è l'unico partner che le donne del gruppo possano desiderare veramente, e l'unico che abbia «diritto» a loro. Nei racconti pubblici delle sue compagne, il rapporto sessuale con il pastore è scoperta del sesso. Tutte le esperienze precedenti vengono cancellate, e le future avranno senso solo se con lui: «Mi ha aperto gli occhi, ha cambiato la mia vita, e non m'importa per chi sentirà quello che sto per dire: una volta avuto Jim Jones, non si desidera nessun altro uomo.» «Quest'uomo, dura per tutto il giorno e tutta la notte, e non c'è verso di fargli dire basta!» «Dico che non si è mai scopato finché non si è scopato con Jim Jones» (Feinsod 1981: 144). Il sesso con il pastore diventa per le sue donne un punto di non ritorno, definisce un prima e un dopo, avvia una rinascita che trasforma l'esistenza. Il fallo taumaturgico di Jones scatena la metanoia. Il contatto con il suo pene è contatto con la «potenza» che fonda il carisma, ovvero con il «sacro» del gruppo, con la sua coesione sociale assolutizzata. Attraverso il fallo di Jones, le sue donne — in fantasia, tutte le donne del Temple — si integravano e ancoravano nella totalità sociale.

Se Jones era sessualità allo stato puro, gli altri uomini del Temple non potevano né dovevano competere con lui. Di fatto e di diritto — ancora il mitologema dell' *Urvater* — tutte le donne appartenevano al capo, che poteva disporne come voleva, concedendole e togliendole a volontà a quei poveri riflessi della sua sessualità. Ricordiamo qui un solo esempio emblematico, il caso di Larry Layton. Figlio di una agiata famiglia di Berkeley, Larry entra nella setta con la figlia di un pastore di Reno, Carolyn Moore, che sposa. Dopo pochi mesi di matrimonio, Jones seduce Carolyn, aspetta da lei un figlio, e la divorzia da Larry, cui assegna un'altra donna, Karen. Ancora pochi mesi e anche Karen viene sedotta da Jones (diventerà la protagonista dei reiterati racconti della «eight hours fuck») e divorziata da Larry. Questi viene costretto a confessare pubblicamente la sua omosessualità e i suoi desideri per Jones, e obbligato ad un atto omosessuale. Castrato, ormai psichicamente svuotato, può ora servire a Jones (Yee, Layton 1981: 126-127, 151). Per gli altri maschi, le castrazioni erano forse meno evidentemente feroci, ma non meno efficaci: ammissioni pubbliche di omosessualità, sfide a gare pubbliche di resistenza sessuale, degradazioni e svalutazioni sessuali d'ogni genere, pseudo-iniziazioni in condizioni tali da ridurre all'impotenza il malcapitato.

In questa situazione, i maschi della setta non possono far altro che ripetere il paradigma freudiano dell'Edipo negativo. Incapaci di contendere le donne a Jones, si fanno «donna» per Jones. L'omosessualità passiva diventa la forma del loro rapporto con il pastore, e dunque la loro identità sessuale nel gruppo. In questo modo essi spezzano il rapporto privilegiato tra le donne e il capo, e diventano i rivali amorosi delle loro donne rispetto al capo. Espulsi dal

circuito del sesso carismatico, offrendosi a Jones essi vi rientrano, e rientrano perciò nell'energia coesiva del gruppo, si reintegrano nella totalità da cui temevano di essere stati allontanati. Sprofondano così anch'essi nell'omogeneo e nell'identico della totalità fusionale, che nessun conflitto eterosessuale viene a turbare.

La sessualità di Jones si abbatte anche sui maschi. Resisi donne, decine di uomini del gruppo passano nel suo letto, e lo vedono annunciare pubblicamente nella forma più degradante possibile. Innumerevoli episodi riempiono i nastri del gruppo e i racconti dei sopravvissuti. Inutile riportarli nel loro squallore doloroso. Valga per tutti la testimonianza di Debbie Layton: «scopava sia gli uomini che le donne... eravamo tutti nella stessa barca... lo ha fatto con tutti gli uomini della Planning Commission, per impedire che se ne andassero via» (Yee, Layton 1981: 177-178). Testimonianza esemplare, perché condensa in poche parole la logica sociale di questa omosessualità sistematica. Gli uomini del gruppo avevano con Jones lo stesso rapporto che avevano le donne; erano dunque anch'essi «donne». La modalità sessuale del vincolo tra Jones e i suoi seguaci più stretti cancellava dal gruppo una differenza fondamentale, la differenziazione sessuale. Privo di questo argine «naturale» contro l'identico, il gruppo perde il segno e la memoria della eterogeneità e «sprofonda nell'omogeneo» (Freud). L'omosostituisce l'etero- e l'annullamento della figura fondamentale della differenza e dell'alterità consente la confusione desiderata: «siamo tutti nella stessa barca». D'altra parte, questa bisessualità a tappeto non è forse affermazione di una energia sessuale assoluta e indifferenziata, puro Eros cieco ai limiti pallidi dei generi, emenazione diretta della «potenza»? Il reverendo verrà sorpreso da un agente di polizia mentre tentava di farsi «donna» per un ragazzo nel gabinetto di un cinema di San Francisco... Polimorfa e senza limiti, la sessualità onnipotente e onnivora di Jones verifica il suo carisma perché ne è la forza agente. Gli accoppiamenti che tesse traducono concretamente il carisma nella sua verità latente, la coesione massiva della totalità sociale eteronoma. Il sesso del pastore fonda il carisma perché costruisce le strutture portanti e il paradigma associativo di questa totalità. Senza il suo sesso dilagante, il gruppo si disgregherebbe. Questo sesso indifferenziato — puro principio copulativo — lo tiene insieme. «Lo ha fatto con tutti gli uomini della Planning Commission *per impedire che se ne andassero via.*»

p. 203

### 7. L'ermafrodito

Soffermiamoci su questa bisessualità di Jones. Sarebbe facile leggerla in chiave psicopatologica, come un aspetto relativamente frequente nelle personalità con psicosi paranoidee, ma questo non aggiunge nulla alla nostra comprensione della logica della setta e del suo suicidio. Possiamo vederla — lo abbiamo appena fatto — come una strategia estrema del potere carismatico, ma questo rende conto solo in parte della sua coerenza e

violenza, dell'eretismo che l'accompagna e del consenso attivo del gruppo che la fonda. Possiamo tentare di collocarla in qualche modo nel sistema simbolico del Temple, inteso come visione del mondo, strumento di autolegittimazione del sistema sociale settario e supporto di una identità sociale. Ma come, e dove?

Ci aiutano alcune brevi annotazioni di Kantorowicz in *The King's Two Bodies*. Nella prima, Kantorowicz commenta una massima giuridica latina usata da Plowden nei suoi *Reports* in collegamento con la sua celebre presentazione del «Body politic» e del «Body natural» del re, ovvero «quia magis dignum trahit ad se minus dignum».

«Baldus, the great Italian lawyer and legal authority of the fourteenth century, for example, linked that maxim most fittingly to the two sexes of an hermaphrodite: according to the Digest, the more prominent qualities were to determine the sex, for (summarizes Baldus), 'if a union of two extremes is produced, while the qualities of each extreme abide, then the one more prominent and striking draws to itself the other one'. What fitted the two sexes of an hermaphrodite, fitted juristically the two bodies of a king.»

In quanto unità di contrari, l'ermafrodito diventa la forma vivente della *persona mixta o persona geminata*, ovvero della grande area giuridica nel cui ambito si colloca la concettualizzazione dei due corpi del re. Andiamo oltre. Come l'ermafrodito ha un corpo femminile e un corpo maschile, così il re ha un corpo politico e un corpo naturale, dalle proprietà antitetiche, ma coesistenti nella stessa persona. «Ex duobus extremis fit unio.» Sintesi concreta degli opposti, l'ermafrodito comprende in sé tutto quanto si situa nel *continuum* maschio-femmina, ovvero ogni possibile forma di esistenza. Allo stesso modo, il corpo politico del re, appunto in quanto è anche la necessaria unità del suo corpo naturale, risolve in sé la infinita gamma di differenze individuali che costituiscono l'aggregato umano di cui quel re è re. L'ermafrodito esprime il paradosso di un ente indifferenziato che trova la sua identità in questa indifferenziazione. Ma questo è anche il paradosso del sociale, sempre unico nella sua sintesi indifferenziata di infinite differenziazioni di individui. Nella nostra interpretazione delle allusioni di Kantorowicz, l'ermafrodito è «figura» pregna della realtà impossibile eppure reale che è ogni società, e di cui la dialettica dei due corpi del re è chiamata a risolvere il paradosso costitutivo.

Una seconda osservazione aggiunge ulteriori elementi. Kantorowicz esplora il tema della Fenice nella tradizione giuridica italiana. Il riferimento è ancora una volta Baldo:

«'The Phoenix is a unique and most singular bird in which the whole kind is conserved in the individual' ['Est autem phoenix avis unica singularissima, in qua totum genus servatur in individuo']. Evidently, Baldus had a clear analogy in mind. To him the Phoenix represented one of the rare cases in which the individual was at once the whole existing species so that indeed species and individual coincided. The species, of course, was immortal; the individual, mortal. The imaginary bird therefore disclosed a duality: it was at once Phoenix and Phoenix-kind, mortal as an individual, though immortal

too, because it was the whole kind. It was at once individual and collective, because the whole species reproduced no more than a single specimen at a time» (Kantorowicz 1957: 390).

Come l'ermafrodito, la Fenice sintetizza in sé la singolarità e l'universalità: identica in questo ad ogni concreta società, che è singolare eppure universale (il «mondo») per i suoi membri. Ma identica anche al rapporto dinamico tra i due corpi del re, l'uno singolare e mortale, l'altro collettivo e immortale. La Fenice aggiunge alla metafora dell'ermafrodito l'elemento del *tempo*. La sua perenne morte e rinascita sintetizza un'altra dimensione del paradosso delle formazioni sociali: esse muoiono di continuo nei loro singoli membri, eppure di continuo rinascono identiche a se stesse da queste loro morti. In un saggio celebre, il sociologo tedesco G. Simmel si è chiesto alla fine del secolo scorso «comment les formes sociales se maintiennentelles?» Lo stesso stupore di fronte alla riproduzione del sociale e della società è stato convogliato dalla tradizione giuridica italiana del Medioevo nel simbolo della Fenice. Il re che muore e non muore si esprime nella Fenice che muore generando di nuovo se stessa: al tempo stesso padre, madre e figlia di se stessa... Kantorowicz cita qui il Lattanzio del *Carmen de ave Phoenix*: «Ipsa sibi proles, suus est pater et suus heres, / Nutrix ipsa sui, semper alumna sibi. / Est eadem sed non eadem, quae est ipsa nec ipsa est...»; ma cita anche Zeno da Verona: «ipsa [avis] est sibi uterque sexus, [...] ipsa genus, ipsa finis, ipsa principium, [...] mors natalicius dies, L.] non alia, sed quamvis melior alia, tamen prior ipsa» (Kantorowicz 1959: 390-391).

p. 205

Ritroviamo l'ermafrodito, ma nell'ambito di una rappresentazione delle regole di trasformazione della società attraverso la metafora delle metamorfosi della Fenice. Lo stupore del pensiero giuridico di fronte alla capacità che il sociale ha di morire senza morire e di riprodursi identico a se stesso nel proprio morire raggiunge lo stupore dei padri fondatori della sociologia di fronte al mutamento sociale. Esso ci consente di intuire un problema più generale. Quando la tradizione giuridica di alcuni paesi europei elabora il tema dei due corpi del re, non sta solo proponendo e codificando una elegante soluzione ai dilemmi della continuità del potere e dell'ordine statale nelle società con forme di dominio carismatico-tradizionali (Weber). In realtà essa si sta confrontando con le questioni centrali di una rappresentazione e di una conoscenza scientifica delle formazioni sociali. Nell'ermafrodito, nella Fenice, e meglio ancora nei due corpi del re, questa tradizione giuridica prefigura la possibilità di render conto dei paradossi centrali della conoscenza sociologica: il rapporto tra individuo e società, il carattere al tempo stesso particolare e generale di ogni formazione sociale (contemporaneamente specie e individuo), la capacità che il sociale ha di permanere identico pur nella continua morte delle sue parti, le forme della sua trasformazione, e infine la pensabilità stessa della società come ente unico concreto/astratto a partire dal coacervo di singoli individui concreti e differenziati. Il duplice corpo del re condensa la concretezza storico-sociale dell'individuum (quella società concreta con quegli individui concreti che la compongono) con la capacità di una rappresentazione astratta a) di quella stessa società come

finzione concettuale, b) delle sue invisibili strutture, che sfuggono alla osservazione empirica eppure esistono, agiscono e garantiscono la coesione e la continuità. I due corpi del re appaiono in questa prospettiva come un marchingegno euristico al servizio del tentativo di rendere conto dei paradossi costitutivi del sociale. Essi danno visibilità all'invisibilità del vincolo sociale (Kantorowicz 1959: 5).

La bisessualità di Jones assume ora contorni nuovi. Come «scandalo», aveva la piattezza di una patologia individuale. Come ermafroditismo, essa si colloca nel complesso sistema di funzioni simboliche che abbiamo appena esplorato. Maschio e femmina, il corpo di Jones è un ossimoro vivente che condensa in sé i contrari nella necessaria unità fisica del suo corpo mortale. Bisessuale, il corpo del profeta è dunque l'equivalente del corpo dell'ermafrodito e della Fenice. Esso assume la duplice identità del corpo del re e ne esplica le funzioni. Il suo corpo privato è anche un corpo pubblico in cui — per via sessuale — convergono e si risolvono i legami sociali tra gli elementi individuali della setta. In esso, il discreto differenziato diventa il continuo indifferenziato, la mera somma della parti diventa una totalità superiore e diversa. Il corpo di Jones, mortale eppure fuori dal tempo, stenografa l'esistenza concreta e astratta di un gruppo sociale che sta vivendo il dramma sociologico dello stato nascente, ovvero la continua incertezza sulla propria esistenza, sulla realtà del vincolo sociale che unisce le parti, sulla concretezza invisibile delle strutture sociali che danno scheletro alla fluidità delle semplici interazioni tra individui. Il corpo del profeta rende raffigurabile e pensabile al gruppo stesso la propria natura e coesione di gruppo. Solo che, ed è questa l'originalità del «corpo d'amore», questa funzione euristica si esplica attraverso l'esercizio attivo e passivo della sessualità. Il pensiero concreto del gruppo non tollera la metafora, e sembra muoversi solo negli spazi della metonimia. Il vincolo sociale sarà sessuale, il corpo del capo come sintesi dinamica della differenziazione del gruppo diverrà il corpo che è penetrato dai suoi fedeli e li penetra tutti. Il «corpo politico» del re che contiene simbolicamente i suoi sudditi si traduce in un corpo umano che li contiene concretamente. Il «Body politic» si confonde con il «Body natural».

### 8. *Il fallo sociale*

La setta esiste e rimane coesa attraverso le continue epifanie della «potenza» fornite dal fallo di Jones. Questa funzione del corpo concreto del capo ha due implicazioni fondamentali: a) è indispensabile al gruppo, e dunque governata, imposta e pretesa dal gruppo stesso; b) essa ancora in modo irrimediabile la sopravvivenza del gruppo alla sopravvivenza concreta del capo, e in particolare alla funzionalità del suo fallo.

Nel suo mitologema dell'orda, Freud aveva rappresentato l'*Urvater* come l'essere superiore, l'Individuo per eccellenza, il «superuomo» carico di un suo autonomo carisma, colui che con la forza della sua volontà e personalità domina il gruppo, si impossessa delle donne, piega i figli al suo potere, li

castra e li espelle. Apparentemente, Jones sembra coincidere con questa rappresentazione mitica. Ma dietro la manifestazione sessuale del potere assoluto del capo noi cogliamo le necessità funzionali del gruppo, che attraverso quella sessualità fonda la propria esistenza, la propria coesione e la propria pensabilità come gruppo. La sessualità polimorfa e onnipotente di Jones non è una sua scelta, l'espressione della sua capacità carismatica di assoggettamento. Essa è un'esigenza e una imposizione del gruppo. Occorreva che le donne si sentissero lesbiche, salvo che nei confronti di Jones. Occorreva che gli uomini si sentissero omosessuali, soprattutto verso Jones. E occorreva che Jones fosse l'oggetto-soggetto di queste sessualità: uomo-donna per tutti, bisessuale, potente ad oltranza, perché sulla sua potenza e sulla sua inesauribile sessualità si fondava la possibilità del «noi». Ripetiamo: l'*Urvater* Jones non imprime se stesso nel gruppo, ma scrive una storia già scritta altrove, da altri, dal gruppo stesso. Crede di assoggettare il Temple attraverso l'esercizio manipolato della sua sessualità. In realtà, è il cieco tramite della totalità che si inverte.

p. 207

Nelle interpretazioni «scandalizzate» e ideologiche seguite all'evento, la sessualità patologica di Jones avrebbe indotto la sessualità perversa del gruppo. Al contrario, è la logica profonda della setta che esige da Jones di farsi potenza sessuale, che gli inventa un carisma sessualizzato e lo inchioda in un doloroso eretismo sessuale. Attraverso il fallo del capo, la setta iscrive nei propri corpi la struttura della totalità sociale. Il corpo di Jones non gli appartiene. Esso è una semplice *machine à foutre* agita dalle richieste eteronome e dalle esigenze funzionali del gruppo. Il fallo carismatico appartiene alla setta, che se ne serve come di un proprio ironico strumento.

In questa prospettiva ridiventano problematici aspetti troppo facilmente «capiti». Le lamentele di Jones sull'onere del suo ruolo sessuale nel gruppo non sono mai state prese sul serio. Eppure tornano senza requie. Le continue richieste sessuali delle donne e degli uomini sono per il pastore una sofferenza e un pericolo. La sua potenza sessuale è una maledizione che lo distrugge: «Sono talmente assediato da richieste di sovvenire ai bisogni personali [leggi: sessuali] dei miei fedeli, che ho dovuto organizzare un sistema di appuntamenti... Mi viene chiesto continuamente di usare il mio organo per la Causa. Che maledizione essere così potente sessualmente che la gente chiede di continuo di essere scopata» (Mills 1979: 258). E ancora: «Sono così stanco di tutte queste donne che continuano a pregarmi di scoparle. [con tono minaccioso] La prossima che mi pregherà di scoparla si prenderà una scopata come non ne ha mai avute prima. Il mio organo è così grosso che rimarrà indolenzita per una settimana» (*Ibid.*). Tutti questi corpi che è costretto a penetrare lo risucchiano, lo sporcano, lo contagiano: le verruche di Meri, l'eczema di Oscar, gli escrementi di Randy.

A volte l'odio esplode incontenibile: «queste donne che sono costrette a scopare pensano di essere qualcosa di speciale per me. Suzy crede di essere sexy quando mi sussurra poesie d'amore all'orecchio, ma io so che è una puttana infida e la scopo per tenerla legata alla Causa» (Mills 1979: 262). Altre volte è con rabbia mista a sollievo autentico che si sente respinto. Dice



a Jeannie Mills: «è un sollievo per me sapere che sei l'unica persona che non mi chiederà di far l'amore. In questa Chiesa vi sono tante di quelle donne che implorano un bambino da me... Trovo riposante sapere che non me lo chiederai mai» (Mills 1979: 222). In realtà – lo ripete senza soste – il sesso non gli procura alcun piacere: «Non so come usare egoisticamente qualcuno. Non so come si fa. Mi sono sempre visto nel ruolo di chi dà. Se ricevo qualcosa, è per poco, perché il dato supera presto il ricevuto» (Reston 1981: 143). Fino alla affermazione finale, colma di perversione disperata: «Diavolo, posso scopare quindici volte al giorno, e devo preoccuparmi di tutti voi contemporaneamente. Ma la sola scopata che desidero ora è *l'orgasmo della tomba*» (Registrazione del 13 maggio 1978, Jonestown).

Scelte tra le tante, queste affermazioni sono il lamento di un capo che non può non esserlo, di un corpo alienato alla totalità sociale, di un fallo interamente pubblico che non può non «scopare» con tutti sempre. Ma fino a quando funzionerà questa *machine à foutre*? Il gruppo aveva legato la sua esistenza, la sua coesione e la sua pensabilità come gruppo all'esercizio della sessualità del capo carismatico come prova della sua «potenza». Ma in questo modo aveva ancorato pericolosamente la sua stessa natura di gruppo alle vicende di un corpo. Nel suo bisogno di concretezza rafforzato da processi mentali collettivi al tempo stesso derealizzati e magici, la setta non aveva avuto la saggezza di codificare la distinzione tra un «Body politic» e un «Body natural» e aveva progressivamente identificato i due corpi del re.

La sessualità del corpo naturale del profeta e la coesione del suo corpo politico sono affratellate da una equivalenza che le accomuna a destini paralleli. Ma la sessualità di Jones non è un bene illimitato. Quanto più egli dà vita al gruppo, tanto più egli consuma la sua «potenza» sessuale carismatica, e dunque affretta la morte della totalità sociale. L'economia sessuale del corpo naturale impone la sua legge al corpo politico. Il Temple conosce così il destino di ogni ordine carismatico, seppure in una forma sessualizzata che Weber non aveva certo previsto quando aveva scritto: «Su questa strada, da una vita di impeto e di emozione, estranea all'economia, fino ad una lenta morte per soffocamento sotto il peso degli interessi materiali, ogni carisma si trova in ogni ora della sua esistenza, e in misura crescente con il passare delle ore» (Weber 1980, vol. IV: 229).

Si spiega allora la «fame» del fallo di Jones che cresce sempre più nel gruppo. Attorno al suo sesso si accende tra i fedeli più stretti una lotta drammatica. Confermata da varie fonti, la richiesta di avere rapporti con il pastore era una richiesta di garanzia contro la precarietà dell'ordine carismatico, contro la mortalità che assedia il gruppo, e che il Temple metaforizza come esaurimento della potenza sessuale del suo pastore. Uomini e donne esigono da Jones di poterglisi assoggettare sessualmente per incorporare in sé, prima che sia troppo tardi, frammenti di questa «potenza» che salva dalla morte (sociologica). Stare nel circuito sessuale del «capo» significa stare nel nucleo centrale e attivo della totalità sociale, nel luogo geometrico del gruppo. Essere esclusi da quel circuito significa sentirsi di fatto ai margini del gruppo, là dove prevalgono l'anomia e la disgregazione.

Questa percezione accomuna la setta e il suo capo. Sempre più sia Jones che il gruppo spiegano le defezioni in termini sessuali. Se ne va – ovvero tradisce – chi non è riuscito ad avere da Jones il sesso che esigevo. Il 17 giugno 1977 Jones rende conto all'assemblea di Jonestown del «tradimento» di una delle sue collaboratrici più fidate, Debbie Layton. Ha tradito, dice il pastore, per causa sua. Lo odiava perché lui si rifiutava di far l'amore con lei. Diventava pazza ogni volta che lui le diceva di no, ed ecco perché lo aveva fatto – per vendicarsi di lui. Il pastore aveva cercato di spiegarle che il sesso era un atto politico, che lui non faceva mai l'amore per mero piacere sessuale. Aveva sempre usato il sesso per promuovere la rivoluzione, o come ricompensa per un bravo lavoratore, o come strumento per stimolare lo zelo rivoluzionario. Aveva cercato di spiegare a Debbie Layton che il suo rifiuto era un atto d'amore. Ma lei era cosa pazzamente infatuata che non lo ascoltava... aveva un atteggiamento borghese verso il sesso, voleva solo il piacere, voleva possederlo... (Registrazione del 15 giugno 1977, Jonestown).

p. 209

Allo stesso modo, nella sua lettera finale scritta durante il suicidio collettivo, Ann Moore, sorella di Carolyn e anche lei amante-infermiera di Jones, addeberà le morti sociologiche, le microdisgregazioni sociali dei «tradimenti», al venir meno del sesso: Debbie Layton e Teresa Buford, un'altra giovane ai vertici della gerarchia del Temple, «volevano tutte e due sesso da Jones, ma egli era troppo malato per darglielo» (NYT, 18 dicembre 1978), e perciò se ne sono andate dal gruppo.

Questa rappresentazione sessualizzata della disgregazione è condivisa anche da chi va via. Nel settembre 1973, si verifica una insolita defezione in massa: otto neri abbandonano il gruppo. La loro lunga lettera di spiegazione verte per gran parte sul sesso: «l'unica cosa di cui lo staff si preoccupa è il sesso, il sesso, sempre il sesso». Jones è ancora «il miglior socialista e il miglior leader mai visto sulla faccia della terra». Ma purtroppo è costretto a «scopare» tutti gli uomini e le donne dello staff per mantenerli fedeli al gruppo. E questi sono tutti bianchi. Perché egli lascia che costoro lo privino della sua forza, togliendola alla Causa e al Socialismo? E soprattutto perché ignora sessualmente i neri? (Reston 1979: 245; Reiterman 1982: 220-228). La critica all'egemonia bianca sul sistema di potere della setta diventa un attacco alla egemonia dei bianchi sulla sessualità del pastore! Di nuovo l'esser fuori dal circuito sessuale diventa uscita dal «noi» confusivo e vittoria della anomia sulla *cohésion massive* della totalità sociale.

### 9. Il corpo malato

Attraverso la sua sessualizzazione il carisma acquista la mortalità del corpo naturale, ormai identico al corpo politico. La «potenza» aggregante è a termine, la coesione sociale è a tempo. L'ombra della catastrofe anomica finale si profila più insistente. Ad accelerarla interviene un nuovo fattore: il corpo del pastore si ammala.

Questa «malattia» va collocata sullo sfondo dei poteri taumaturgici di Jones. Torniamo ai celebri pareri dei legali della Corona che Kantorowicz ha recuperato in Plowden:

«...Por the King has in him two Bodies, viz., a Body natural and a Body politic. His Body natural, if it be considered in itself, is a Body mortal, subject to all Infirmities that come by Nature or Accident, to the Imbecility of Infancy or Old Age, and to the like Defects that happen to the natural Bodies of other People. But his Body politic is a body that cannot be seen or handled, consisting of Policy and Government [...] and this Body is utterly void of Infancy, and Old Age, and other natural Defects and Imbecilities, which the Body natural is subject to, and for this Cause, what the King does in his Body politic, cannot be invalidated or frustrated by any Disability in his Natural Body» (Plowden 1816, cit. in Kantorowicz 1959: 7).

Il corpo naturale del re è mortale, soggetto al tempo e alla malattia, imperfetto, limitato nello spazio, esposto al caso e all'incidente. Al contrario il suo corpo politico è proiettato fuori dal tempo e dalle vicissitudini mortali della carne, trascende i confini della sua forma spaziale, ignora imperfezioni, si colloca di là dalle alterne vicende del caso; ovvero è contrassegnato da un *character angelicus* che lo proietta fuori dalla materia nella invisibilità del puro spirito.

Questa necessaria perfezione spirituale del corpo politico cancella le imperfezioni del corpo naturale: «...The Body natural and the Body politic are consolidated into one, and the Body politic wipes away every Imperfection of the other Body, with which it is consolidated, and makes it to be to another Degree than it should be if it were alone by itself» (Plowden 1816, cit. in Kantorowicz 1959: 11). La sussunzione del corpo naturale nel corpo politico significa una partecipazione al suo *character angelicus*. La dialettica tra i due corpi del re delinea uno spazio logico e simbolico di guarigione. Kantorowicz non sembra averlo intuito (Bloch è citato nella bibliografia e nient'affatto usato), ma dalla logica del due corpi emerge la figura del re taumaturgo.

Già dai tempi dell'Indiana Jones aveva cominciato a guarire pubblicamente ogni genere di gravi malattie, soprattutto cancri. Non possiamo soffermarci sulle forme e i contenuti di queste guarigioni, che del resto ricalcano i *faith healings* usuali nella tradizione fondamentalista USA. Ci interessa piuttosto la loro funzione nell'ambito del sistema sociale del gruppo, e rispetto al ruolo del cancro — la malattia per antonomasia — nel suo sistema simbolico.

Per le sue caratteristiche oggettive, il cancro si presta a rappresentare in modo intenso il nascosto «male interno» che si annida in un corpo, naturale o politico che sia. Non a caso le guarigioni del cancro si presentavano come evacuazioni o espulsioni concrete del male dal corpo del «malato»: curare il cancro non significava farlo regredire o farlo scomparire magicamente, come pure sarebbe stato possibile, ma asportarlo. Anche quando — di rado — erano dei suoi aiutanti o diaconi a compiere l'atto conclusivo di raccolta del «male» evacuato, era chiaro a tutti che questa espulsione era opera del carisma di

Jones: si trattava di un «miracolo» generato dalla sua «potenza». Ma se il carisma del pastore si esprimeva essenzialmente nella sua capacità di mantenere il vincolo sociale intenso della setta, possiamo intuire cosa fosse questo male interno che l'intero gruppo espelleva tramite uno dei suoi membri. Il «cancro» del gruppo era l'anomia interna che minacciava di continuo la confusione della setta nella *cohésion massive*. Con tutte le sue forze il Temple aspirava a «sprofondare nell'omogeneo» (Freud 1977) risolvendo nell'Uno indifferenziato del corpo politico-naturale le sue contraddizioni interne e differenziazioni continuamente rilanciate. All'interno di questa spinta fusionale, il cancro erano la differenza, l'individuazione, il conflitto, la separazione e l'aggressività che il gruppo, con una strategia sapiente sulla quale dobbiamo sorvolare, continuava a riprodurre dentro di sé per stimolare una corsa via via più panica verso la fusione (abbiamo definito altrove «pseudo-coesione» questo rincorrersi perverso dell'anomia e della fusione nel sistema sociale del Temple) (Pozzi 1982). Il compito del pastore era di «bonificare» attraverso la forza del suo carisma questo cancro che il gruppo produceva in quantità sempre crescenti. In questo modo Jones garantiva alla setta un equilibrio funzionale tra la paura interna della disgregazione del gruppo e la tensione a disperdere l'Io individuale nella coesione massiccia della totalità sociale.

p. 211

La *bonifica* del «male interno» del gruppo avveniva secondo il modello metonimico classico del potere taumaturgico. Nelle parole dei giudici citati da Plowden, il corpo politico del re assume in sé il corpo naturale e in questo modo lo libera dal male («wipes away every Imperfection of the other Body»). Allo stesso modo Jones libera il gruppo dal cancro assumendolo su di sé e in sé, per poi neutralizzarne la pericolosità all'interno stesso del proprio corpo attraverso la potenza del suo carisma. Il suo corpo politico *e naturale* — che ha il *character angelicus* del sociale allo stato puro — bonifica il male degli individui che egli comprende in sé, ovvero accetta di farsi contenitore purificante del «male interno» (Roheim 1945) che la setta gli proietta di continuo dentro.

Alcuni «miracoli» che non coinvolgono in modo esplicito il cancro illustrano il discorso metonimico della taumaturgia e il ruolo del corpo di Jones. Diverse volte il pastore organizzò attentati contro se stesso, e cadde a terra apparentemente ferito a morte da proiettili al cuore o alla testa. Riusciva poi sempre a rialzarsi con il sangue che sgorgava, faceva controllare la ferita dalle infermiere, poi passava una mano sui fori dei proiettili e li chiudeva miracolosamente dicendo: «Non sono ancora pronto a morire... La mia gente ha bisogno di me... *Ho neutralizzato le pallottole nel mio corpo*. Lenin è morto con una pallottola in corpo, e così morirò anch'io un giorno» (Mills 1979: 163). Altre volte profetizzava attentati, che avvenivano puntualmente. Si portava allora una mano alla testa con dolore evidente e: «queste pallottole avrebbero colpito uno dei fedeli in fondo alla sala, ma io, grazie al mio potere, le ho attirate qui e *le ho prese nella mia testa* affinché nessuno di voi venga ferito» (Mills 1979: 246).

Ma può il suo corpo naturale reggere questa crescente carica di male — di malattie e di cancri — che il gruppo chiede di purificare dentro di sé? Non a

caso, Jones è malato da sempre. Meglio: da quando incomincia a fare «miracoli». La malattia pervade la sua identità e viene proiettata persino sulla sua infanzia. Come ci raccontano alcune testimonianze e le sue divagazioni autobiografiche, non era forse stato minacciato dal cancro già nella sua adolescenza e durante i suoi tentativi di studiare medicina? Il cancro era stato per lui una ossessione, ne aveva paura, temeva che alcune piccole verruche sul volto e sull'addome fossero in realtà dei carcinomi. Nel 1973 il «suo» cancro entra ufficialmente nell'immaginario della setta. «Ci parlò poi della sua salute. La Planning Commission non doveva assolutamente far sapere al resto della congregazione che Jones aveva il cancro e una grave insufficienza cardiaca; tuttavia i membri di Commissione dovevano sapere che se si afferrava il petto durante un confronto acceso, forse stava per sacrificare la vita per il bene della causa» (Yee, Layton 1981: 151). Naturalmente — come Jones desiderava — la Chiesa seppe tutto, ma facendo finta di non sapere, e lui poteva soffrire in pubblico facendo finta di credere che gli altri non capissero...

Per qualche anno, bastò così. Poi dal 1975 cominciano ad aggiungersi una sequela impressionante di altri malanni: l'ipertensione; il diabete, che esige una dieta di 1700 calorie al giorno, e che la sua cuoca cercava di controbilanciare con un regime molto sapido(!), il quale a sua volta aumentava l'ipertensione e scatenava minacce di un cancro alla tiroide; la «tensione cerebrale» dovuta all'eccesso di lavoro e che provoca la leucemia a breve e poi la pazzia. Con l'esodo a Jonestown, il delirio ipocondriaco si accelera. Tra il luglio e l'ottobre 1977, queste malattie si aggravano, e se ne aggiungono altre: l'ipersensibilità ai rumori, agli odori e alla luce, una prostatite violenta che gli rende sempre più difficile urinare, una raucedine fissa («deve essere il cancro che dalla tiroide è andato sulla laringe, il cancro, buon vecchio amico...»). Il 1978, l'anno finale, è un calvario. A gennaio lo divora una sinusite purulenta. A febbraio è una bronchite, che si trasforma in polmonite secca duplice... A marzo la sua pressione che, secondo il medico della setta, nella crisi del settembre 1977 aveva raggiunto il discreto livello di 420-130, si è stabilizzata su 230-180, ma risale a 420 in aprile... Maggio non va meglio: adesso è l'artrite che lo divora, le vertebre cervicali sono come saldate, le caviglie sono grandi quanto i polpacci, i polsi quanto l'avambraccio, la febbre reumatica non gli dà tregua e il cuore cede: quando Debbie Layton ha tradito, non è forse *morto* per tre minuti (parola del medico del Temple)? A luglio lo si vede sempre meno in giro. L'8 agosto 1978, a tre mesi dal suicidio collettivo, annuncia alla collettività di avere un cancro ai polmoni; rifiuta però di farsi curare: come può abbandonare solo per un attimo i suoi fedeli? La febbre si è ormai stabilizzata intorno ai 102-104 gradi Fahrenheit...

Al di là di quanto le parole di Jones potrebbero far supporre, il suo deterioramento fisico è *anche* reale e accelerato. Alla fine di agosto, Goodlett, suo medico personale e tra i suoi più prestigiosi sostenitori californiani, lo va a visitare a Jonestown. Racconterà che Jones era l'ombra di se stesso: ingrassato ma pallidissimo e debole, si imbottisce di antibiotici in dosi massicce, parla in modo impastato e talvolta incomprensibile, barcolla e deve essere

sostenuto dalle infermiere. Goodlett esclude un tumore ai polmoni: ipotizza alla cieca una fungosi polmonare grave ma curabile. Jones tuttavia rifiuta di abbandonare Jonestown per i necessari esami clinici. Esistono altre testimonianze. Odell Rhodes parla di un Jones che «sembrava ormai fatto di spaghetti vecchi». I due viceconsoli USA che, dieci giorni prima del suicidio, vanno ad ispezionare la comune, lo vedono all'ora di pranzo, sorretto da due fedeli, con una maschera di garza sul volto. Parla con difficoltà, non riesce a sillabare una parola semplice, dichiara di avere la febbre alta. Ma i due ufficiali consolari notano che stranamente non suda affatto...

Jones stesso offre al gruppo una spiegazione per le «malattie» che lo stanno distruggendo: nella sua ininterrotta attività taumaturgica, egli ha curato con la forza del suo carisma migliaia di persone. Ma curare il male non significa cacciarlo, almeno non per lui; significa incorporarlo in sé, e neutralizzarlo all'interno del proprio corpo con la straordinaria potenza del suo carisma, che è poi la potenza della bontà. La guarigione — dirà questo freudiano non consapevole — è un «transfert»: essa consiste in una traslazione di malattia dal corpo dell'altro al suo. Ma adesso, dopo una vita di malattie guarite, il suo corpo non è che un involucro pieno di male. Tutte le malattie del gruppo gli si sono incistate dentro, lo hanno invaso e proliferano — il cancro di nuovo. E ora anche la forza del suo carisma cede di fronte a questo spaventoso accumulo di malattie e di distruttività che si è andato creando nel suo corpo. Così Jones, il grande guaritore che ha guarito troppo, è malato.

Le conseguenze per il gruppo sono dirompenti. La mancata distinzione tra i due corpi del re, ovvero l'identificazione del corpo naturale con il corpo politico, impedisce alla setta di salvarsi dalla malattia che sembra distruggere il corpo del pastore. Il male più o meno reale che divora Jones verifica l'indebolimento del suo carisma, dunque del vincolo sociale che tiene insieme il Temple. Il gruppo si difendeva dall'anomia interna proiettandola, sotto forma di male da curare, nel corpo del pastore. Come un boomerang, questa anomia si ritorce ora contro il gruppo stesso. La strategia che doveva salvarlo dalla disgregazione sempre incombente — dalla morte sociologica — diventa ora un ironico strumento di quella morte. Ma altrettanto dirompenti sono le conseguenze per il capo carismatico. Le proiezioni del gruppo che lo riempivano di «cancro» da bonificare gli consentivano di provare la potenza e l'efficacia del suo carisma, confermando il suo potere di vita o di morte sul gruppo. Ma ora queste stesse proiezioni lo minacciano direttamente di morte: se rifiuta di curare il gruppo, perde la legittimazione carismatica del suo potere, ma se lo cura, ne viene ucciso.

Tra il capo malato del cancro-anomia del Temple, e il gruppo malato del suo capo malato, si apre una *partie carrée* senza esclusione di colpi. Da un lato il capo è carico di odio verso il gruppo per questo suo *dover* accogliere in sé la disgregazione del gruppo e *doverla* ritradurre in coesione: il gruppo lo riempie di distruttività e pretende in cambio vita, dà Thanatos — l'energia che divide e frantuma — e chiede Eros, la forza che unisce. Dall'altro lato, il gruppo ha assoluto bisogno del suo capo come contenitore dell'anomia e della distruttività interne che, lasciate ad impazzire nel gruppo, lo

disgregherebbero. Ma in questo modo uccide progressivamente il capo, che sente sempre più incapace di trasmutare l'anomia in coesione attraverso la potenza carismatica.

Il rapporto tra Jones e il Temple si trasforma così in una lotta mortale. Il gruppo si avvinghia al capo, gli contende i brandelli di carisma che gli rimangono, gli strappa con le unghie e con i denti i residui della potenza che garantiva il vincolo sociale della setta. Sa tuttavia che quanto più si impadronisce dell'energia taumaturgica di Jones, tanto più depaupera di vita il corpo sociale, accelerando la propria morte sociologica, la dissoluzione. Dal canto suo Jones vorrebbe difendersi negando il suo corpo naturale come corpo politico del gruppo, e come stenogramma attivo della sua ipercoesione. Ma il pastore è ormai questo stenogramma. La totalità sociale coesa fonda il suo carisma, dunque il suo potere, il suo ruolo, la sua identità. Se Jones si tira indietro e rinuncia a farsi «luogo» della ricomposizione unitaria della disgregazione gruppale, non esiste più come leader, non è più. Deve perciò continuare a farsi carico della «malattia» del gruppo, e a farsi depredate della sua potenza, pur sapendo che questo lo uccide lentamente. Jones e il Temple appaiono i protagonisti di un *amour fou* sociologico, geometricamente proiettato verso la tragedia: stretti in un abbraccio fusionale terrorizzato in cui ognuno, con odio, aspetta dall'altro la propria morte senza potersi distaccare.

Via via che la spirale si accelera, le tracce di questa lotta mortale pervadono sempre più i discorsi di Jones. Il pastore esprime ormai apertamente il suo odio per la congregazione e per la stessa Jonestown. Cos'è questo branco di storpi e di pazzi? Cosa vogliono da lui? La loro ignavia, la loro pigrizia, tutti i loro peccati lo logorano: «ieri sono andato al Campo Est a guardare i coloni che lavoravano, e ho pianto. Non piangevo da molto tempo, ma li ho guardati lavorare per un quarto d'ora e ho pianto. Non gliene fregava un cazzo. [...] Non gliene fregava un cazzo, e ho pianto. Oh quanta fatica e sofferenza ho dovuto sopportare?» (Registrazione del maggio 1978). Si deve far carico del loro marcio e della loro «malattia», che né Cuba né la Guyana vorrebbero mai: «Per loro [Cuba e la Guyana] è meglio che [i membri del gruppo] stiano qui, nel Nord-Ovest, e che Jim Jones si ammazzi per cercar di tenerli buoni» (Reston 1981: 184). Ha sacrificato tutto di sé per il gruppo, persino la sua possibilità di diventare un grande leader politico. Ha accettato addirittura di diventare il prigioniero del gruppo e di lasciarsi rinchiudere in quel carcere che è Jonestown: «Paragonata agli USA, Jonestown è una società perfetta, ma non è ciò che volevo. E un anno che sto in questa piccola prigione...» (Registrazione del 13 maggio 1978). Cos'altro vogliono? Non si accorgono che stanno divorando il suo corpo pezzo per pezzo? «Il pesce ha bisogno di cibo, gettatemi in pasto ai pesci. Prendetemi le reni. Non so cos'altro vogliano. Ho anche ottimi occhi...» (Reston 1981: 99). In realtà lo stanno uccidendo: «Voi stronzi siete troppo stupidi per avere a che fare con me Co.]. Mi state facendo a pezzi. *State uccidendo il vostro capo*. La CIA non ne è stata capace. [Singhiozza] Sono stato uno schiavo per tutta la vita. Nulla di quello che ho visto in quel film [*Roots*] era orribile quanto ciò che ho dovuto sopportare.

*Sentire per mille persone.* Preoccuparsi per loro giorno e notte! Il mio cuore si spezza troppe volte ogni giorno...» (Reston 1981: 267).

Esplosione allora la rabbia e la minaccia di questo «schiavo» del gruppo. Il Temple crede che Jones sia buono. Non sa che è malato, e che può diventare un pericoloso assassino, pronto a restituire alla setta il male di cui essa lo riempie: «Spiegò che il suo tenore di zucchero nel sangue era anomalo, e che questo provoca la pazzia: 'Chi ha questo problema di solito diventa un assassino... ma io sono capace di controllarmi'. Spiegò alle sue guardie del corpo che potevano esserci momenti in cui, a causa di questa anomalia, non avrebbe saputo controllare la propria 'giusta indignazione'. Le sue istruzioni erano: 'State attenti se vedete che mi lancio verso qualcuno. Tiratemi via per impedirmi di fare del male ad un innocente con la mia collera'» (Mills 1979: 271-272). Ma utilizza presto minacce più subdole. Sa di essere «il loro centro», la condizione della sopravvivenza del gruppo. Usa allora la sua «malattia» come ricatto e strumento di terrore. Sta morendo del loro male, e la setta morirà della sua morte. Le sue condizioni possono precipitare da un momento all'altro; oppure, forse, dovrà andare via a curarsi; e loro rischiano di rimanere soli, in preda alla disgregazione anomica, privi del benefico influsso della «potenza». Nella particolare logica dei due corpi del re instauratasi nel Temple, le tattiche dell'ipocondriaco diventano strategie di controllo sociale. Chi disobbedisce, chi non lavora, chi «tradisce» o desidera farlo, chi «devia» dalle regole del gruppo, accelera la morte di Jones, dunque la propria morte. Attraverso la sovrapposizione tra corpo di Jones e corpo sociale, una sottile pena di morte sociologica diventa la sanzione per una gamma sempre più ampia di «colpe».

p. 215

Comprendiamo allora l'attenzione ansiosa con cui i fedeli attendevano giorno dopo giorno i bollettini informali sulla salute di Jones, o spiavano sul suo corpo l'andamento del «male». Essi vi cercavano segni sul carisma e sulla coesione del gruppo, diagnosi e prognosi sullo stato e sulla sopravvivenza della setta. Jones e lo *inner circle* - che lo sapevano bene - manipoleranno questi segni fino nelle ore finali. In un alternarsi di crolli improvvisi e di fulminei recuperi, di «piccole morti» e di resurrezioni, la vita di Jonestown viene appesa al filo della colpa di ciascuno. Un nuovo terrore si diffonde nel gruppo: ad ogni momento, per colpa di uno di noi, il capogruppo può morire, lasciando le sue cellule disgregate nel panico anomico del «fuori». Il risultato è la depressione disperata, il terrore dell'abbandono. In una delle analisi autobiografiche chieste da Jones ai fedeli nell'ultima estate di Jonestown, Jann Gurvitch - la brillante erede di una ricca famiglia di New Orleans - si dice preoccupata che Jones voglia andarsene dalla comune:

«Una serie di avvenimenti mi fa pensare che ti stai preparando a lasciarci - non il mese prossimo ma prima di quanto pensassi. Mi ero chiesta quanto saresti rimasto con noi, e credevo che ci avresti lasciati circa alla stessa età in cui Lenin lasciò la Russia - intorno ai 55 anni. Adesso non ne sono più così sicura [...]. Ora che Debbie [Layton] se ne è andata, hai detto che dispero che qualcuno possa veramente vedere la tua bontà e collegarvisi. Questo, credo, ti ha messo in uno stato psicologico tale che una parte di te ha



ceduto, e non riusciamo a vedere la tua bontà, perciò non possiamo fare progressi, e senza progressi c'è solo la bestialità capitalista, e dunque il nulla... Per favore, Papà, non disperare.»

*Non riusciamo a vedere la tua bontà*, ovvero il carisma di Jones, la potenza taumaturgica capace di ritrasmutare in ulteriore coesione il *vulnus* della defezione di un membro del gruppo.

Ma Jones stesso non può giocare fino in fondo il ricatto della sua malattia e della sua morte: l'eccesso di terrore che esso genera nel Temple minaccia di disgregarlo effettivamente, e con esso il suo leader. All'odio verso il gruppo e alle minacce di privarlo della sua connettività carismatica, si alternano così le promesse di non separarsi mai dal suo popolo. Certo sono i rifiuti dell'umanità, un'arca di storpi e di pazzi, ma «non abbandonerò questa gente... non m'importa se sono ciechi, storpi, zoppi, paralitici... o pazzi. Quando sarà giunto il momento, salirò con loro su quella nave. Dicono che alcuni di noi sono malati di mente. Alcuni dei miei uomini migliori sono malati di mente. Non sono sicuro che non si debba essere malati di mente per essere Comunisti. Bisogna essere malati di mente per ciò che succede nel mondo, e bisogna avere un sano livello di paranoia» (Reston 1981, 183). Malgrado tutto il male che il gruppo gli ha fatto, il pastore li ama: «Vi amo molto. Ora, mentre tornate indietro lungo il sentiero, pensate per favore alle guarigioni, alle benedizioni, alle protezioni che vi ho dato. Alla gente che ho salvato di prigione, alla gente cui ho salvato la vita mentre voi eravate paralizzati, alle famiglie che ho protetto dalla distruzione. Nessuno vi amava... Il padre si prende cura di voi. Il padre si prende cura di voi. Ve ne accorgete dalla voce, si prende cura di voi... Si prende cura di voi e resterà con voi fino alla fine» (Reston 1981: 186). Ossessivo, il tema torna fino negli ultimi minuti di vita del Temple: «Sto con questa gente. Sono parte di me. Potrei distaccarmi. Il mio avvocato mi dice di staccarmi. No, no, no, no, no, no. Non mi stacco da nessuna delle vostre sofferenze. Ho sempre preso le vostre sofferenze sulle mie spalle» (*Narrative* 1988). I confini tra capo e gruppo si stemperano. L'Io del pastore comprende ormai in sé tutti i membri del gruppo. E un Io-folla confuso con ciascuno e con la totalità: «Ho sempre legato il mio destino al vostro. Se qualcuno del mio popolo fa qualcosa, *lui è me*» (Reston 1981: 184). Il «*Je est un autre*» di Rimbaud — l'aforisma della dispersione nell'altro — trova qui il suo simmetrico: l'inclusione dell'altro, di tutti gli altri, nel corpo sociale del re.

### 10. *I due corpi del re*

Le vicissitudini angosciate di questi corpi consentono di guardare in modo diverso il modello giuridico medievale recuperato — sarebbe più esatto dire: reinventato — da Kantorowicz. Il «corpo a corpo» di Jonestown ci restituisce la drammaticità primigenia delle domande cui la dottrina dei due corpi dà una risposta aulica. Il Temple ci ricorda ciò di cui le scienze sociali contemporanee — non i loro padri fondatori — sembrano aver perso la

consapevolezza. Il «sociale» non è dato. La capacità di dire «noi» e di rappresentarsi e pensare il legame sociale è una conquista difficile e sempre precaria. Il vincolo sociale è tutto salvo che un contratto. Il vincolo politico è sempre anche consenso non al volto razionale ma al volto demoniaco del potere (Ritter). Il potere — anche il più laico dei poteri — non riesce a non rimandare alla «potenza» e alla sua aura.

Come Jonestown, il modello dei due corpi dà corpo al potere, e più in generale al vincolo sociale, di cui il potere è una manifestazione particolare. Esso ci ricorda che, non metaforicamente, le società hanno *fame* di coesione, si *nutrono* di legami, vivono una defezione come una *mutilazione* e una adesione come una *nascita*, percepiscono il conflitto interno come una *malattia* e il potere unificante come un carisma taumaturgico, temono l'anomia e la disgregazione come una *morte*. La vicenda del Temple ci mostra la potenza del modello, la complessità strutturale nascosta dietro la sua apparente ingenuità. Da un lato il gruppo, per potersi percepire uno attraverso il caos della sua differenziazione, ha bisogno di rappresentarsi nella necessaria unità di un corpo naturale eletto a specchio di se stesso come corpo politico. Dall'altro il corpo naturale, strumentalizzato, chiede presto che gli venga pagato il dovuto: tinge di mortalità il corpo politico e lo ancora alla fisiologia, ovvero al tempo, alla malattia e alla morte. La rappresentazione messa a garantire la coesione delinea ironicamente la disgregazione futura. A questo paradosso, il modello dei due corpi risponde con una scissione: i due corpi coineriscono funzionalmente, ma sono *separabili*. Questa separazione tra corpo politico e corpo naturale del re consente la trasmissione legittima del potere. Soprattutto, essa definisce il modello sistemico della sopravvivenza del gruppo rispetto alla morte di qualsiasi suo membro, per quanto importante esso sia. Anche nel caso estremo in cui un corpo naturale rappresenti — come nel caso del re — l'integrazione unitaria di un sistema sociale, la sua dissoluzione non compromette l'insieme.

p.217

Lo sdoppiamento del corpo del re instaura un sistema triadico esplicito laddove esistevano le continue tentazioni della diade. Al rapporto Re/popolo (o capo/gruppo), esso sostituisce il ben più complesso corpo naturale-corpo politico-gruppo, ovvero re/Re/popolo. Scattano in questo modo le proprietà sistemiche della triade. Abbiamo già ricordato in altri scritti le analisi di Simmel sulla diade e la triade (Pozzi 1989b). La prima definisce un gruppo sul quale ciascuno dei due elementi o componenti detiene un potere di morte: basta infatti la scomparsa o l'uscita di uno dei due dall'aggregato per sancirne la morte in quanto aggregato. Nella seconda, la scomparsa di un componente non riesce a distruggere l'aggregato: l'interazione tra gli altri due continua in ogni caso a mantenere in piedi un insieme transindividuale, e garantisce la sopravvivenza del tutto rispetto alle parti. Naturalmente le possibilità sistemiche di rapporto all'interno della triade sono ben più complesse che nella diade. All'interno dei gruppi di due, ci si può solo attrarre, respingere o rimanere indifferenti. Nei gruppi di tre diventano possibili coalizioni e manovre, emergono ruoli nuovi (l'arbitro, il *tertius gaudens*, il capro espiatorio...), si complicano i

canali della comunicazione.

Il People's Temple esemplifica bene i dilemmi della diade. La logica dell'ordine carismatico, unita alla situazione di stato nascente e al patto catastrofico iniziale, ha portato il gruppo a non poter sdoppiare efficacemente il suo capo in un Re/re. Né la setta né il pastore hanno potuto usare in modo sistematico gli spazi di manovra offerti dai due corpi del re. Se il Re era il re, come poteva il gruppo opporre il re al Re o il Re al re? Se il re si confondeva con il Re, come poteva rinunciare al gruppo e vivere un suo solitario ma non impossibile delirio di re/Re senza popolo? Il vincolo politico del People's Temple non prevedeva al suo interno — tra il Re, il re e il gruppo — le funzioni di arbitro, di mediatore, di Terzo o di capro espiatorio. Ad esempio, il Re — Jim Jones nella sua funzione politico-amministrativa — non poteva assumere il ruolo di capro espiatorio rispetto al rapporto re-gruppo, salvando in questo modo il re dalle dinamiche dell'aggressività proiettata. Il corpo del gruppo non si rispecchia nella rappresentazione metaforica — dunque astratta e mediatrice — di un corpo del pastore in quanto corpo politico. Esso si rispecchia direttamente nel corpo naturale di Jim Jones, assunto non come rappresentazione concettualizzante, ma come incarnazione concreta del corpo del gruppo. In questo modo sia Jim Jones che il Temple non possono rinunciare l'uno all'altro, perché per l'uno come per l'altro la separazione significa la *morte fisica*. Inchiodati in questo *amour fou* sociologico, incapaci di introdurre un Terzo, muoiono del loro legame e morirebbero della sua assenza. Non a caso Simmel aveva detto della diade che essa è «il luogo di ogni autentica tragedia sociologica».

Le conseguenze dello sdoppiamento mancato o insufficiente del corpo del leader carismatico sono particolarmente evidenti nella sua funzione taumaturgica. Il modello dei due corpi delinea con chiarezza il «luogo» logico della taumaturgia. Il corpo politico del re è una entità solo «spirituale» — forse noi potremmo dire «concettuale» —, e dunque esente dalle vicissitudini dei corpi mortali: «But his Body politic is a body that cannot be seen or handled, consisting of Policy and Government I...] and this body is utterly void of Infancy, and old Age, and other natural Defects and Imbecilities, which the Body natural is subject to...» (Plowden 1816: 212a). Ma nella misura in cui questi due corpi partecipano reciprocamente l'uno dell'altro, la necessaria perfezione del primo tende a purificare il secondo dalle imperfezioni e dalla malattia: «...the Body natural and the Body politic are consolidated into one, and the Body politic wipes away every imperfection of the other Body, with which it is consolidated, and makes it to be to another Degree than it should be if it were alone by itself» (Plowden 1816: 238). Il potere taumaturgico sta dunque nel corpo politico del re e si trasmette attraverso la mediazione del suo corpo naturale a tutti i corpi naturali che quel corpo politico sussume in sé. Il carisma che si esprime nella guarigione non è altro che l'epifania del sistema sociale trasindividuale, e perciò al tempo stesso spirituale e immortale.

La potenzialità taumaturgica esige che i due corpi siano «incorporated

into one» eppure distinti e con proprietà antitetiche. Solo se sono per certi aspetti un unico corpo, il corpo politico immortale potrà bonificare i corpi naturali che comprende in sé: il corpo naturale del re in primo luogo, poi i corpi naturali dei suoi sudditi. Ma solo se i due corpi rimangono logicamente diversi l'uno dall'altro, si ha la *differenza* necessaria all'atto taumaturgico. Il People's Temple non rispetta questa condizione fondamentale. Per i membri della setta, il corpo naturale di Jones è anche esattamente il suo corpo politico, e dunque il corpo del gruppo. La sua potenza di guarigione non emana da un corpo politico che si esprime *tramite* il corpo naturale del pastore. Essa è immediatamente una manifestazione della potenza (sessuale) di questo corpo naturale identificato con il corpo politico. In questo modo il gruppo non può salvare il suo corpo politico dalle vicissitudini del corpo naturale del suo capo, cioè dallo «old Age, and other natural Defects or Imbecilities, which the Body natural is subject to» (Plowden cit.). Jones – e attraverso Jones il gruppo – aveva costruito una strategia di controllo sociale basata sulla identificazione totale della setta con la persona fisica del suo leader. Ora questa strategia si ritorce ironicamente contro il gruppo e il leader che l'avevano voluta. Il progressivo annullamento della differenza tra i due corpi del re porta alla crisi di quella funzione taumaturgica attraverso la quale il gruppo verificava giorno dopo giorno la potenza del carisma del suo capo, e dunque la forza del vincolo sociale che lo teneva insieme.

p. 219

Sarebbe inutile mettere sotto accusa il Temple per il mancato sdoppiamento del corpo del suo re. La chiarezza formale del modello ricostruito da Kantorowicz occulta la difficoltà e labilità di questa operazione di scissione. Statico e giurisprudenziale, esso ci nasconde le sue tensioni dinamiche. Il bell'equilibrio delle formulazioni raccolte da Plowden ipostatizza una sintesi in realtà sempre precaria. Ad ogni momento il corpo politico e il corpo naturale del re cercano di sussumersi reciprocamente nella propria logica. Formalmente distinto, il corpo politico rischia continuamente di essere assorbito dal corpo naturale e dalle sue vicissitudini, caricandosi di tempo e di mortalità. Inversamente, il corpo naturale del re viene investito senza tregua dalla dialettica e dalle contraddizioni del corpo politico: nel dramma politici di Shakespeare, analizzati da Kantorowicz in modo magistrale, la guerra civile è anche e contemporaneamente degrado fisico del corpo del re, malattia in senso stretto. Il corpo politico può essere malato del corpo naturale, e il corpo naturale del corpo politico, in un interscambio incessante che solo a brevi tratti si consolida in un rapporto chiaro tra entità distinte. «For the King has in him two bodies, viz., a Body natural and a Body politic» esprime uno stato transitorio e sempre minacciato, intorno al quale si condensano le complesse partite della società civile nei suo rapporto con il potere e con la propria rappresentazione di se stessa. Kantorowicz ci presenta la separazione dei corpi del re come data, e scritta nel bronzo delle formulazioni giuridiche. Essa ci appare piuttosto come una conquista precaria e sempre da rilanciare; non un dato ma il risultato sempre incerto di una contrattazione ininterrotta della società civile con se stessa e con le rappresentazioni del suo potere.

11. *Psicoanalisi del carisma*

Rimane un ultimo problema. Nel suo *Les Rois Thaumaturges*, Bloch aveva delineato un complesso capitolo di «histoire des mentalités» e di «psychologie collective» senza mai porsi una domanda decisiva, per l'appunto psicologica: la fondazione psicosociale del consenso a quella «superstizione», i meccanismi e le procedure psicologiche che legittimavano le proprietà taumaturgiche del re, le forme psicologiche di questa attribuzione e adesione, che ne accompagnavano le strutture simboliche. In breve, il problema della psicologia del carisma. Allo stesso modo, quarant'anni più tardi e dopo ben altre esperienze storiche, Kantorowicz esplora le pieghe del modello dei due corpi del re, ma senza mai chiedersi quali motivazioni e dinamiche psicologiche collettive favorivano il consenso interiorizzato a questa rappresentazione del rapporto tra potere e società civile. Nella misura in cui questa rappresentazione va oltre una semplice teoria giuridica medievale e coglie un possibile elemento paradigmatico dei rapporti sociali di potere, la domanda diventa: di quali fondazioni psicologiche del potere sociale i «corpi del re» diventano veicolo e metafora cruciale? Per altre vie, di nuovo il problema della psicologia del carisma...

Negli anni in cui Bloch andava completando la sua indagine, Max Weber scriveva le sue pagine fondamentali sui tipi di potere. Vi individuava come vitale, ma senza darle risposta, la domanda sulle radici psicologiche del potere carismatico (Cavalli 1981: 23-24). Negli stessi anni, le conseguenze degli eventi bellici e L'esperienza della «vaterlos Gesellschaft» portano Freud a porsi la stessa domanda. Più audace, tenterà una risposta. *Massenpsychologie und Ich-Analyse* è il primo tentativo complesso di individuare le forme psicologiche del legame che ancora la folla al capo. Non è il caso di seguire qui tutte le articolazioni della ricerca freudiana: l'analisi critica di Le Bon, Herder e McDougall, il paradigma del rapporto ipnotizzatore-ipnotizzato, l'introduzione del concetto di identificazione. Ci soffermeremo solo su due aspetti centrali: il vincolo capo-folla, le caratteristiche psicologiche del capo.

Freud sceglie come punto di partenza della sua riflessione la situazione più inspiegabile: non il gruppo coeso da tempo e che ha già strutturato un suo rapporto stabile con un capo, ma la folla, cioè il coacervo casuale di individui che si trova improvvisamente ad agire «come un solo uomo» in circostanze determinate. Cosa porta individui che non si conoscono a «sprofondare nell'omogeneo» di un comportamento collettivo unanime, coerente, emotivamente intenso e accompagnato da una sensazione temporanea ma intensa di unità e di affratellamento? Sulle orme di Le Bon, la risposta di Freud è prevedibile: è il capo che costituisce, «inventa», la folla. Ma in che modo? Attraverso la identificazione verticale dei singoli membri della folla con il capo assunto a ideale dell'Io, ovvero come la concretizza-

zione e l'inveramento di ciò che ciascuno di loro avrebbe voluto essere. Questo ideale dell'Io può avere contenuti relativamente diversi per ciascuno degli individui che compongono la folla. Tuttavia, poiché è rappresentato fisicamente sempre dallo stesso corpo e dalla stessa persona, questo capoidale dell'Io è comune a tutti i membri della folla, e li accomuna. Questo comune oggetto di identificazione e di amore crea nella folla legami orizzontali che passano attraverso i legami verticali di ciascuno con il capo. Il capo è il garante e il tramite della coesione orizzontale del gruppo.

Nel modello freudiano del 1921, l'identificazione avviene attraverso un processo di introiezione. Il capo può divenire l'ideale dell'Io di ciascun seguace appunto perché i singoli seguaci introiettano il capo e lo collocano al posto del loro ideale dell'Io nella struttura della loro personalità. In altri termini il legame tra capo e seguace è di tipo metonimico: il capo è contenuto in ciascuno dei membri del gruppo, e questo contenuto comune a tutti costituisce il denominatore del loro affratellamento nel «noi» della folla.

p. 221

Ma Freud non si ferma a questa intuizione della *forma* del legame politico con il leader carismatico, e passa a cercare i contenuti dinamici della identificazione. Li trova nell'Edipo, e in quella particolare configurazione dell'Edipo che è il mitologema dell'*Urvater* e dell'orda primitiva. Le articolazioni del mitologema sono note: il capo che vieta le donne del clan ai figli, il parricidio, l'accordo tra i fratelli ribelli come prima forma di contratto sociale e dunque come atto di nascita del sociale. Sottolineiamo invece il ritratto che ci viene dato di questo capo-*Urvater* che di volta in volta fenomeni di gruppo e di folla fanno riemergere dall'inconscio individuale e della specie. In linea con l'atteggiamento della sua epoca, Freud lo rappresenta come un Superuomo, il primo uomo libero della storia: «I singoli componenti la massa erano soggetti a legami [...] ma il padre dell'orda primordiale era libero. Pur essendo egli isolato, i suoi atti intellettuali erano liberi e autonomi, la sua volontà non aveva bisogno di essere rafforzata da quella degli altri [...] Agli inizi della storia umana fu lui il *superuomo* che per Nietzsche possiamo aspettarci solo dal futuro» (Freud 1977: 311). Il gruppo ha bisogno del capo, ma il capo non ha bisogno del gruppo. Il gruppo è una rete di vincoli, il capo è libero. Il gruppo esiste perché introietta il capo nei suoi singoli membri, il capo esiste indipendentemente dal suo gruppo, che genera. Il leader carismatico richiama l'*Urvater* non solo e non tanto per una facile analogia capo-padre, ma perché «produce» il gruppo attraverso la sua persona. Potremmo anche dire: attraverso il suo *corpo*. Nel pensiero concreto dell'inconscio, l'identificazione introiettiva psicologica è percepita come l'introiezione concreta del corpo di colui con cui ci si identifica: una parte del suo corpo viene incorporata fisicamente in noi a rappresentare la totalità del corpo-persona oggetto della identificazione.

Non a caso, la metafora privilegiata di questa identificazione è in Freud il *divoramento*, l'atto metonimico per eccellenza (Freud 1977: 293). Ritroviamo di nuovo la metonimia, intesa come il tropo del rapporto parte-

totalità, causa-effetto, prima-dopo ecc., nella pienezza di una duplice funzione. Da un lato essa è individuata da Freud come la *forma* della dimensione inconscia del vincolo politico: il gruppo si costituisce come tale attraverso il «divoramento» del capo, che porta contemporaneamente all'assunzione del capo come autorità interiorizzata, dunque ad un rapporto politico di assoggettamento consensuale del gruppo al suo leader. Dall'altro, questa metonimia fonda la tonalità ideologica dei *contenuti* del modello freudiano: il capo crea il gruppo, il leader carismatico è il polo attivo e generativo delle dinamiche e dei vincoli sociali. Dietro l' *Urvater* si intravede la logica del *meneur* di Le Bon...

La revisione di questo modello richiederà cinquant'anni, una complessa evoluzione del pensiero psicoanalitico, legata soprattutto ai lavori di Melanie Klein, una lunga marcia di avvicinamento condotta da personaggi come Money Kyrie e Géza Roheim, nonché l'esperienza catastrofica del carisma fatta dalle società europee e culminata nella seconda guerra mondiale. Nel 1952, W. Bion pubblica un breve saggio che al tempo stesso mantiene e capovolge l'ipotesi freudiana. Al centro del rapporto leader-gruppo non sta più l'identificazione introiettiva, ma l'identificazione proiettiva, ovvero un processo psichico arcaico che consente ad A di identificarsi con B non perché ha «divorato» una parte di B, ma perché ha proiettato in B una parte sua che gli consente di «sentirsi» B e di fantasticare di tenerlo sotto controllo dall'interno. Il processo è ancora metonimico, ma di segno inverso.

Le conseguenze teoriche sono dirompenti. Il leader di un gruppo non è più l'oggetto comune introiettato da tutti i membri, ma un contenitore *riempito* dalle proiezioni degli individui che cercano di diventare gruppo. Non è più l'individuo più potente e libero, il «superuomo» di cui gli altri si nutrono, ma l'individuo più malato e vuoto, dunque il più propenso ad accogliere le proiezioni degli altri e a lasciarsene colmare. Il «capo» di Freud costituiva il gruppo e lo rendeva possibile. Il leader di Bion è costituito dal gruppo, che lo inventa e lo usa per consentirsi di nascere e di vivere. Il carisma del «capo» freudiano (e weberiano) si effonde nel gruppo e gli dà vita; il carisma del leader bioniano non è altro che l'insieme delle proiezioni che il gruppo compie sul suo capo: esso non fonda, ma *rispecchia* la forza coesiva potenziale dell'aggregato che crede di star creando.

«The leader [...] does not create the group by virtue of his fanatical adherence to an idea, but is rather an individual whose personality renders him peculiarly susceptible to the obliteration of individuality [...]. The 'loss of individual distinctiveness' applies to the leader of the group as much as to anyone else. [...] The leader has no greater freedom to be himself than any other member of the group. It will be appreciated that this differs from Le Bon's idea that the leader must possess a strong and imposing will, and with Freud's idea that he corresponds to a hypnotist. Such power as he has derives from the fact that he has become, in common with any other member of the group, what Le Bon describes as 'an automaton who has ceased to be guided by his will'» (Bion 1952: 241).

Il capo come *automaton*: involontariamente Bion recupera il termine usato da Hobbes nella prima pagina del *Leviatano* per indicare l'artificialità umana del sociale. Il celebre frontespizio dell'opera di Hobbes, con quel suo re *fatto* dei suoi sudditi, sembra rimandare a sua volta alla diversa rappresentazione metonimica del «capo» che Bion propone in contrapposizione a Freud. In uno scritto successivo dello psicoanalista inglese, il modello metonimico freudiano viene formalizzato e reso più complesso. In analogia con il rapporto tra significante e significato, il rapporto tra il «mistico» (il leader) e il gruppo viene letto come relazione dinamica tra contenitore e contenuto. Questa relazione è vista come biunivoca e flessibile: il gruppo è proiettivamente contenuto nel suo capo che, a sua volta, in quanto costruito dalle proiezioni dei membri del gruppo, è contenuto dal gruppo stesso. «Una parola contiene un significato: per converso, un significato può contenere una parola; che può venire scoperta o no» (Bion 1981: 14). Allo stesso modo, un gruppo non ancora nato, ma che si sta protendendo a nascere, cerca e costruisce il contenitore — il capo — che possa contenerlo e sancire la sua esistenza. Il gruppo e il capo si contengono e si inventano reciprocamente per garantirsi reciprocamente il fatto di esistere. Questa coerenza metonimica costituisce la forma generale psicologica del carisma, e dunque il paradigma formale della dimensione emozionale profonda del vincolo politico. Le varie società e culture possono dare contenuti psicologici e legittimazioni simboliche diverse ai rapporti tra il detentore del potere e il suo suddito. La forma psicologica di questi rapporti rimane però costante: il «monarca» e il suddito sono legati l'uno all'altro da una relazione psicologica affatto particolare, in cui ciascuno è contenuto e contenitore per l'altro. Visto nei suoi fondamenti psicologici, il potere non è altro che un sistema di identificazioni incrociate in cui i due poli del rapporto si inglobano a vicenda e diventano ciascuno il contenuto dell'altro. Il re è fatto dei suoi sudditi proiettati, i sudditi sono fatti del loro re introiettato. Nel gioco circolare del rapporto di potere ognuno si rispecchia nell'identico e «sprofonda nell'omogeneo» della fusione. In questo modo il potere fonda la coesione sociale, che trova nelle metonimie del potere il suo paradigma elementare. Vincolo sociale e vincolo politico si sovrappongono e si confondono.

Il pensiero inconscio è concreto. Esso traduce immediatamente «contenitore» e «contenuto» nelle loro forme primarie arcaiche: il «dentro» e il «fuori» dei corpi. Dietro ogni rappresentazione metonimica si delineano in filigrana vicende di corpi. Processi metonimici, il potere e il legame sociale sono inevitabilmente gravidi di rappresentazioni corporee che li radicano non solo in esperienze e in dinamiche primitive dell'individuo, ma anche in alcune delle sue categorie elementari e costitutive di percezione della realtà: il prima/poi, il dentro/fuori. Per quanto codificati astrattamente, razionalizzati e sovradeterminati di simboli, i vincoli sociali e politici conservano un loro nucleo opaco nella cui forma stessa si annida l'ombra dei corpi. La più sublimata delle funzioni politiche, la più astratta delle rappresentazioni del sociale risuonano nella psicologia individuale e collettiva



profonda di un gruppo attraverso i corpi. I «due corpi del re» reinventati da Kantorowicz condensano questo nodo costitutivo dell'esperienza umana del sociale, di cui esprimono con forza l'asse metonimico. Possiamo anche tentare di convincerci che la società e il potere si fondano su un contratto. Kantorowicz ci costringe a ricordare che a monte del contratto i corpi dei re o dei profeti e i corpi dei sudditi si intrecciano variamente e fondano la *polis* sulle metonimie *fisiche* del potere. Nella più illuminata delle società, i corpi dei potenti continuano ad essere intessuti di necessarie concrezioni magiche. La Potenza li abita, anche se non siamo più abituati a riconoscerla esplicitamente. Nel loro carisma spurio, essi condensano ancora la tensione tra mortalità dell'individuo e sacralità del sociale. Benché ridotto ad una forma frusta, il loro numinoso esprime ancora la maestosità della *Vergesellschaftung* e la forza attiva del vincolo sociale metonimico.

p. 224

## 12. Epilogo

A Jonestown la metonimia si infrange. «Il contenitore (♀) estrae tanto del contenuto (♂) che quest'ultimo rimane privo di sostanza» (Bion 1981: 15). Nel People's Temple, il gioco incrociato dei contenitori e dei contenuti porta al loro svuotamento reciproco. Jim Jones vive delle proiezioni del gruppo, che lo carica della propria distruttività e aliena in lui le proprie parti positive, percependolo al tempo stesso come totalmente santo e paurosamente cattivo. La setta vive delle proiezioni bonificate che il capo le restituisce in una forma prevalentemente sessuale. Freud ha sottolineato il paradosso del divoramento metonimico, in cui «l'oggetto bramato e apprezzato veniva incorporato durante il pasto e perciò distrutto in quanto tale» (Freud 1977: 293). Il Temple e il suo capo sperimentano in forma sempre più accentuata la reciprocità di questo paradosso nella sua versione proiettiva. Ciascuno di loro si nutre delle proiezioni di cui l'altro si impoverisce. La crisi fisica del corpo mortale del pastore e la crisi sociale del gruppo si intersecano e confermano a vicenda, spezzando l'equilibrio del rapporto capo-gruppo. Nell'intergioco metonimico, il capo e il gruppo erano ciascuno il pieno dell'altro; ora ne sono il vuoto, e ognuno chiede all'altro di colmarlo, sapendo che non può farlo perché ciò di cui l'altro lo colmava non era altro che il riflesso delle proprie proiezioni. Due entità che vanno perdendo la loro figura si usano reciprocamente come specchio e scoprono con terrore che la loro stessa crescente inesistenza glielo impedisce, accelerando la loro fine.

Un *tableau vivant* colto negli ultimi giorni della setta ne condensa il dramma sociologico. Jones divorato dalla febbre e dalla prostatite, imbottito di anfetamine, sostenuto in piedi da due infermiere-amanti dopo aver tentato inutilmente di urinare per più di un'ora, e davanti a lui una giovane fedele assorta in *una fellatio* interminabile: delegata dal gruppo a suggerire con disperazione, e per il gruppo, le ultime gocce della *Vergesellschaftung* sessualizzata. Delegata soprattutto a riattivare quel ciclo incrociato dello scambio proiettivo tra il corpo del capo e il corpo del gruppo che ormai

sembrava prossimo ad interrompersi, piombando l'uno e l'altro nella disgregazione.

In questo quadro è possibile capire perché le defezioni erano per il gruppo e per il leader una esperienza tanto drammatica, e come esse abbiano potuto attivare la macchina del suicidio nell'ultimo giorno di Jonestown. Per il gruppo una defezione non era un individuo che rompe il contratto sociale, ma una rottura del circuito metonimico. Tutto il contenitore non contiene più tutto il contenuto. Tutto il contenuto non accetta più di stare in quel solo contenitore. L'involucro del gruppo - il suo Io-pelle (Anzieu 1974) - si è lacerato. Il dentro fuoriesce, il fuori può penetrare. Un frammento di realtà *eccede* il corpo del gruppo e il corpo del capo. La coincidenza incrociata tra i due corpi fondava la coesione fusionale del Temple con/tramite il suo pastore. Essa viene a cadere proprio nel momento in cui la setta e Jim Jones sono meno in grado di ripristinarla con le strategie usuali. Minacciata di morte, incapace di distinguere tra i due corpi del re, la diade capo-gruppo deve rispondere con una strategia estrema.

p. 225

Il suicidio collettivo rifonda una volta per tutte la setta come gruppo perfetto. Il consenso illimitato del gruppo al suo capo che ordina la morte collettiva «prova» la forza intatta del suo carisma e risana il corpo mistico del re taumaturgo. Il Temple si mette in scena come conglomerato di corpi per dimostrarsi e dimostrare che il suo corpo sociale non è malato, e che il corpo politico del suo re è «void of [...] natural Defects and Imbecilities» (Plowden). La giurisprudenza dei due corpi aveva condannato il suicidio individuale come un atto *di* fellonia e *di* tradimento: nelle parole di Lord Dyer, Chief Justice, un crimine commesso «against the King in that hereby he has lost a Subject and (as Brown termed it) he being the Head has lost one of his mystic Members» (Kantorowicz 1957: 15). Con parole diverse ma secondo la stessa logica, Jones condanna il suicidio individuale come controrivoluzionario: se qualcuno del gruppo si suiciderà, si reincarnerà per sette generazioni negli esseri viventi più abietti. Al contrario il suicidio collettivo è un atto rivoluzionario, una testimonianza di protesta contro le condizioni dell'umanità che non ha nulla a che fare con la morte fisica: il cianuro è «un amico» e «una medicina», il Temple non sta morendo, sta solo «prendendo un altro aereo» e partendo per un altro esodo (Registrazione del 18 novembre 1978). Ritroviamo qui il «demise of the King» teorizzato dai giuristi dei due corpi: il Body politic non muore. «[...] his natural death is not called in our Law [...] the Death of the King, but the Demise of the King, not signifying by the Word that the Body politic of the King is dead, but that there is a separation of the two Bodies» (Blackstone 1765: 1249, citato in Kantorowicz 1957: 13). Il suo pensiero concreto dominato dall'incandescenza dello stato nascente carismatico aveva impedito al Temple di riconoscere e sancire questa separazione dei due corpi del re. Ironicamente, i due corpi si vendicano. Il Temple sarà costretto a negare la morte «politica» attraverso la sua morte «naturale». Dovrà uccidersi come corpo naturale per pensare immortale il suo corpo politico. In altri termini: dovrà uccidersi per poter pensare finalmente l'astrattezza del sociale e del

politico.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Anzieu 1974

D. Anzieu, *Le Moi-Peau*, in «Nouvelle Revue de Psychanalyse», XVI163-167.

Bion 1952

W. R. Bion, *Group Dynamics: a Review*, in «International journal of Psycho-Analysis», XXXIII,1952; ristampato in *Experiences in Groups*, Tavistock, London 1959.

Bion 1979

W. R. Bion, *Trasformazioni*, Armando, Roma.

Bion 1981

W. R. Bion, *Il cambiamento catastrofico (1974)*, Loescher, Torino.

Blackstone 1765

W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, London.

Burkert 1981

W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica (1972)*, Boringhieri, Torino.

Canetti 1972

E. Canetti, *Massa e potere (1960)*, Rizzoli, Milano.

Cavalli 1981

L. Cavalli, *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna.

Corbin 1983

A. Corbin, *Storia sociale degli odori (1982)*, Mondadori, Milano.

Durkheim 1897

E. Durkheim, *Le suicide*, Alcan, Paris.

Feinsod 1981

E. Feinsod, *Awake in a Nightmare. Jonestown: the Only Eyewitness Account*, Norton, New York.

Freud 1977

S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io (1921)*, in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino.

Hall 1987

J.R. Hall, *Gone From the Promised Land.**Jonestown in American Cultural History*, Transaction Books, New Brunswick (N.J.).

Kantorowicz 1957

E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton.

Jones 1974

E. Jones, *The Madonna's Conception through the Ear (1914)*, in *Essays in Applied Psychoanalysis*, vol. II, Hillstone, New York.

Narrative 1988

*The Narrative of a Mass Suicide: the People's Temple Last Tape*, a cura di E. Pozzi, D. Nesci e G. Bersani, in «Acta Medica Romana», XXVI, 2: 150-175. Plowden 1816E. Plowden, *Commentaries or Reports*, London.

Pozzi 1982

E. Pozzi, *Sécularisation et déboires du sacri: le suicide collectif de Jonestown*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», LXXII, 1982: 131-144.

Pozzi 1988

E. Pozzi, *The True Believers: Biograms of Jonestown*, in «Acta Medica Romana», XXVI, 2: 190-222.

Pozzi 1989a

E. Pozzi, *Il carisma malato. Il Tempio del Popolo e il suicidio collettivo di Jonestown*, in corso di stampa, Milano.

Pozzi 1989b

E. Pozzi, *Paradigma del traditore*, in «Laboratorio di Storia», 1: 171-192.

Reston 1981

J. Reston jr., *Our Father Who Art in Hell. The Life and Death of Jim Jones*, Times Books, New York.

Roheim 1945

G. Roheim, *War, Crime and the Covenant*, in «Journal of Clinical Psychopathology», Monograph Series, 1.

Weber 1980

M. Weber, *Economia e società (1922)*,

Comunità, Milano.

Yee, Layton 1981

M.S. Yee, T.N. Layton, *In My Father's*

*House. The Story of the Layton Family and  
the Reverend Jim Jones*, Holt, New York.