

PERCHE IL MALE
LA PSICOANALISI E I PROCESSI DISTRUTTIVI
A CURA DI ANDREA BALDASSARRO



 **MIMESIS / FRONTIERE DELLA PSICHE**

ENRICO POZZI

LA PUREZZA E IL MASSACRO

Il massacro¹ esprime un vertice del cosiddetto Male, la manifestazione di una distruttività unica per intensità verticale e per estensione orizzontale. Le pagine che seguono raccontano due massacri: il primo ha per oggetto un individuo – in questo caso un bambino. Il secondo riguarda un gruppo: il massacro suicida di una setta nord-americana. Due massacri all'apparenza molto diversi. La narrazione cercherà di mostrare a) il fantasma primario che li accomuna, l'Ur-fantasma, e b) la meta-categoria cognitiva ed emotiva che opera come un loro principio organizzativo e luogo geometrico.

Un massacro individuale: il bambino feticcio²

7 settembre 1937. Ortona, una cittadina in provincia di Chieti, Abruzzo. Una giovane prostituta, che chiameremo Antonia, sente piangere disperatamente – meglio, lo sente ululare – il piccolo Giovanni, 5 anni, figlio di Teresa, un'altra prostituta che lavorava nella stessa casa chiusa.

Il bambino piangeva e si dimenava di continuo da anni, salvo durante il sonno, e per questo la tenutaria del bordello aveva costretto la madre a non portarlo più sul luogo di lavoro: disturbava i clienti e le colleghe. Ma questa volta Antonia non resiste, si avvicina al bambino, riesce a prenderlo in braccio e si accorge che ha delle protuberanze – sembrano ascessi o grosse vesciche – intorno all'ombelico, macchie di sangue intorno ai capezzoli, e sangue sulle mutandine. La madre non c'è e Antonia decide di portare di corsa Giovanni sempre urlante all'ambulatorio del piccolo ospedale locale.

- 1 La definizione del massacro come fattispecie sociologica, storica e giuridica è meno evidente di quanto non possa sembrare. Si veda almeno David El Kenz (a cura di), *Le massacre objet d'histoire*, Gallimard, Paris, 2005.
- 2 Ho scoperto questa vicenda per caso, leggendo un articolo pubblicato da Dino Buzzati sul *Corriere della Sera* nel 1965, poi ristampato in Buzzati 1978. Conosco un solo intervento psicoanalitico sul bambino-feticcio: le brevi pagine su *L'enfant-figurine* pubblicate da Paul-Claude Racamier in *Le génie des origines*, Paris 1992.

Il medico di servizio passa il dito sulle protuberanze, sente qualcosa di duro e vede un punto nero. Intanto il bambino esprime con tutto se stesso un terrore assoluto e perde i sensi. Viene un altro collega e passa un batuffolo di ovatta con della crema leniente su uno dei bozzetti. Il cotone si impiglia. Ad un esame più attento, crede di scorgere la cruna di un ago. Vi infila la punta di un altro ago ma non riesce a portare fuori il corpo estraneo. Viene chiamato il primario. Fa anestetizzare il bambino e estrae altri due aghi dalla zona peri-ombelicale. Chiede subito una radiografia della pancia, poi – visto il risultato – dell'intero corpo di Giovanni. Inizia così la vicenda pubblica del "bambino feticcio".

Le radiografie accertano la presenza di quasi 100 corpi estranei nel piccolo corpo. Lasciamo la descrizione alla sentenza della Corte d'Assise di Chieti, che il 3 marzo 1939 condanna a 30 anni la nonna e lo zio di Giovanni:

Risultò che il corpo del bambino era disseminato di aghi. L'addome del bambino rappresentava un vero e proprio deposito di aghi, che per il loro agglomeramento e groviglio non fu possibile contare e individuare; altri aghi erano fissati o nelle regioni iliache, o nel parenchima polmonare, o nel fegato o nella milza, uno, in posizione perfettamente perpendicolare alla colonna vertebrale, un altro infine in corrispondenza dell'arco dell'aorta verso destra, avente movimenti sincroni di oscillazione a seconda del pulsare del sangue fluente. Fu inoltre accertata la presenza di quattro chiodi profondamente infissi nei tessuti molli delle piante dei piedi, in numero di due per ciascuna pianta. Furono infine dai periti osservate numerosissime cicatrici sul corpo del bambino [...].

La quantità e la collocazione in un certo senso strategica di questi innesti ferrosi rendevano impossibile l'enucleazione della maggior parte dei oggetti estranei. Con metodo e sapienza, il corpo di Giovanni era stato reso non bonificabile:

Concludendo le loro osservazioni, i periti affermarono che sussiste l'assoluta impossibilità di eliminare dal corpo dell'infelice bambino una quantità così ingente di aghi, dei quali gran numero è situato in organi di vitalissima importanza; che per più mesi perdurarono malattie acute sia per la ustione del corpo, sia per il conficcamento degli aghi e dei chiodi; che la permanenza insopprimibile degli aghi nell'organismo costituisce malattia certamente insanabile con pericolo di vita sempre incombente, data la tendenza degli aghi a spostarsi dall'uno all'altro punto, con conseguenze eventuali di lesioni di vasi importanti della regione cardiaca, sia superficiali (arterie intercostali) che profonde (aorta, vasi coronari, pericardio, ventricoli ecc.), o del polmone, o degli organi contenuti nella cavità addominale, e con tutti i pericoli inerenti a tali probabilissimi eventi; che evidentemente a scopo omicida fu eseguita l'introduzione degli aghi, circondata di tutte le garanzie perché il misfatto restasse avvolto nell'ombra, e che lo scopo omicida può dirsi rivelato financo dalla infissione dei chiodi nelle piante dei piedi, data l'opinione corrente che la puntura dei piedi sia pericolosa anch'essa per trasporto di germi patogeni.

È utile descrivere il contesto, i personaggi e la sequenza di eventi che avevano portato a questo massacro individuale. La madre, Antonia, messa incinta a 16 anni da un maggiorenne locale presso il quale era stata mandata dalla famiglia ben sapendo cosa l'aspettava. Per liberarsene meglio, il maggiorenne l'aveva data da sposare a un ladruncolo locale, pronto per qualche soldo ad accettare come moglie una ragazza in gravidanza avanzata. Ma poche ore dopo le nozze il neo-sposo era stato arrestato dai carabinieri per il furto di alcuni arredi sacri. Rimasta sola, Antonia inizia a prostituirsi alla bell'e meglio, poi riesce a farsi accettare in una casa chiusa, dove il regolamento le consente di tenere ogni giorno il bambino appena nato – Giovanni – per qualche ora. Per il resto del tempo lascia il bambino alla nonna e ai familiari, senza dimenticare mai, per anni, di versar loro una somma mensile per il suo mantenimento.

Maria – la nonna – è il personaggio-chiave della vicenda. 47 anni all'epoca dei fatti. Notoria fattucchiera, condannata per questo nel 1931 a 7 mesi di reclusione. Pretendeva di avere ogni sorta di capacità di magia nera, nonché il potere di trasformarsi in gatto. Marito alcolizzato e con qualche attenzione eccessiva per le sue figlie femmine. Una vita sessuale intensa e, da qualche anno, una fissazione erotica per un calzolaio di 17 anni più giovane, Domenico. Per averlo sempre accanto a sé in casa, costringe Pina, la figlia più piccola, sorella di Teresa, a sposarlo. Conduce con lui anche in casa una relazione aperta, nota alla figlia, al marito, e a tutti nella cittadina.

Domenico, lo zio di Giovanni. Come abbiamo già detto: calzolaio, e da calzolaio sono molti dei chiodi trovati nel corpo e soprattutto nei piedi del bambino. Va a vivere nella casa della moglie e della fattucchiera-amante. Si accoppia con qualunque donna gli capiti a portata di mano: la fattucchiera due volte al giorno, la moglie Pina, le prostitute della casa chiusa dove lavorano le due sorelle, e persino la paraplegica nonché prostituta a tempo perso nella cui casa tutte queste persone alloggiano gratis, in cambio di assistenza quotidiana e di cibo per la proprietaria.

Il ménage multiplo prosegue per due anni, con apparente soddisfazione generale. Poi arriva il Diavolo e innesca l'orrore del Male. Satana si impossessa del corpo di Domenico e ne mina la capacità sessuale. Diminuisce l'attività, le *défaillance* diventano frequenti, il calzolaio ha meno voglia e ce la fa sempre meno. Il collante del sistema – Eros che tiene insieme ogni cosa – perde forza e la disgregazione minaccia di morte sociologica il gruppo incestuoso. Il gruppo corre ai ripari. Per la salvezza del sistema bisogna restituire forza sessuale a Domenico e ripristinare la funzionalità gruppale del suo pene/fallo. Per questo occorre una fonte pura e originaria di vitalità, una entità carica di una potenza di vita non ancora erosa dalla socializzazione e dalla 'civiltà', *natura naturans* ancora relativamente indenne dalla *Kultur*.

Entra in scena il Bambino. È dal Bambino che va estratta, suo malgrado, una sorta di Ur-libido, una nuda vita primordiale e non contaminata da vincoli e superfetazioni sociali. Il Bambino deve salvare il Gruppo e il Fallo. Ma come? I deuteragonisti principali sono sfiorati dal dubbio che, in quanto tale, Domenico è solo un modesto corpo piuttosto rachitico. Occorre *costruirlo* come Bambino Divino, colmarlo di Potenza, costringerlo ad esprimerla, darsi gli strumenti per afferrarla e incorporarla in un altro corpo. Operazione complessa e multidimensionale, che proviamo a disaggregare analiticamente:

a. La procedura sacrificale di *consacrazione*. Il bambino rachitico va reso Bambino Divino attraverso la costruzione di una scena (o setting...) sacrificale. Alla lettera, mediante una operazione di consacrazione, di *sacrificium facere*, che lo metamorfosi in sacro e portatore della Potenza del sacro. Il copione prevede tutte le componenti del modello sacrificale (utilizzo qui quello che ancora mi pare il più complesso e convincente, Hubert e Mauss, 1899): il sacrificante, il sacrificatore, la vittima, l'offerta ecc. Gli obiettivi del sacrificio sono molteplici e convergenti. Innanzitutto, creare un ponte funzionale, un canale di accesso reciproco, tra il sacrificante e la Potenza tramite la vittima (" *Le sacrifice est un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime* " (p. 16); "(...) un procédé qui consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie. " (*ibid.* p. 302)). In secondo luogo, modificare lo stato e talvolta la natura stessa del sacrificante (" *Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse.* " (*ibid.* p. 205). Terzo, tenere sotto controllo e orientare verso un obiettivo specifico, eventualmente verso il sacrificante stesso, la Potenza suscitata.

b. Il *rituale* organizza queste componenti e i loro obiettivi attraverso una liturgia stabile: l'ingresso nella scena consacrate, la produzione di uno spazio vietato e 'segreto' per il sacrificio, le parole usate (sempre le stesse), la modalità concreta ripetitiva dell'atto sacrificale, l'uscita dallo spazio consacrate e la gestione del 'dopo'.

c. La *comunità del sacrificio*, ovvero l'entità sociale, il gruppo, che svolge una doppia funzione: serve da contesto, coro, pubblico e contenitore del rito e dei suoi obiettivi, fondando la legittimità dell'atto sacrificale; e contemporaneamente, viene fondato e rifondato dal sacrificio, consolidato, reso di nuovo coeso e potente contro il suo "straniero interno" (torneremo più oltre su questo concetto).

Il piccolo Giovanni deve uscire dal profano e entrare nel campo del sacro. Solo in questo modo potrà caricarsi di Potenza, agire come tramite verso la

Potenza, e trasferirla verso lo zio. Afferrato da Domenico e spesso da Maria, altrettanto spesso sotto gli occhi o a portata di urla del gruppo familiare consapevole e complice nel semi-tugurio dove vivono tutti insieme. Tenuto fermo, sottoposto alla “puntura” e alla “iniezione” – così gli dicevano, mentre gli infilavano gli aghi e i chiodi nel corpo. Urlante e dimenante, cioè sprizzante energia fisica e sonora in una grottesca parodia dell’impossessamento divino, una trance tragica. Carico di sofferenza, come si addice alla vittima, e con l’innocenza delle vittime più efficaci: una sofferenza che serve da offerta votiva alla Potenza. Destinato alla distruzione, come sempre nel sacrificio (“une chose détruite au cours de la cérémonie”), ma una distruzione lenta, un annientamento sempre rimandato, perché il suo corpo deve continuare a produrre e trasmettere Potenza.

Per sua ulteriore sfortuna, in questo caso la Potenza deve prendere una forma sessuale. Giovanni deve ripristinare in Domenico la libido compromessa, e deve continuare ad alimentarla. Il suo corpo diventa perciò l’oggetto di una erotizzazione sadica. Il corpo-a-corpo degli infilzamenti investe d’iperestesia sempre rilanciata la maggior parte delle zone erogene, esterne, ma anche quelle dell’immaginario interno: pancia, il fegato, il cuore, la schiena e la colonna vertebrale, il sedere, l’ano, il pene (la sentenza della Corte d’Assise non lo cita, forse per pruderie giudiziaria, ma i referti medici sono chiari: vari chiodi erano stati introdotti anche nel corpo cavernoso del pene e nello scroto), le caviglie, i piedi (in particolare le piante), il sistema dei tendini delle gambe: una rete di oggetti parziali. Il corpo caricato di dolore senza fine – irrisolvibile: il bambino piange e urla sempre, tutto il giorno, testimoniano tutti – emana senza fine una carica erotica sadicizzata, di cui la sofferenza, le urla e l’agitarsi convulso sono la ‘verifica’. In questo modo Giovanni diventa l’oggetto di un *amour fou* perverso, viene caricato di impotente desiderio altrui e destinato a ritradurlo in Potenza sessuale, diventa fallo per restituire ad altri (lo zio, la nonna, il gruppo) il pene compromesso.

Siamo in pieno nel modello del feticismo proposto da Freud nel saggio del 1927, con la sua doppia articolazione di spostamento e idealizzazione. La ‘pulsione’ sessuale inibita (incapacitata) vaga fantasmaticamente alla ricerca di un luogo alternativo cui appoggiarsi per incistarlo di sé in una modalità non più inibita. Si *sposta* verso una meta sostitutiva, un oggetto parziale in grado di consentire nuovamente la gratificazione sessuale: nel caso di Giovanni, una rete, vorremmo dire: una folla, di oggetti parziali disconnessi, pezzi di corpo eppure tenuti insieme dalla pelle. Il pene invalidato e scomparso (castrazione) cerca di ritrovare in questa meta l’*analogon*, l’equivalente del pene materno perduto che rispecchia la castrazione stessa. A questo punto interviene l’idealizzazione: i singoli oggetti parziali e il loro sincizio acquistano in forma estre-

ma le proprietà di ciò che è andato smarrito. Diventano non un mero equivalente fantasmatico di quel pene, ma il Fallo, e – nel caso specifico – un Fallo che è il Bambino Divino. Ovvero il feticcio, la parte che sta per il tutto, la “reliquia” di “una sorta di religione primitiva individuale” (Mistura 2001, p. XIV). Scrive Freud nei *Tre saggi sulla teoria della sessualità*, che “questo sostituto viene non a torto paragonato con il feticcio, nel quale il selvaggio vede incarnato il suo dio” (*Opere*, IV, pp. 466-468).

Non possiamo contentarci di questo. Di cosa è fatta la Potenza che deve passare come erotismo sadico dal corpo di Giovanni a quello dello zio? Basta la pulsione sessuale spostata a spiegarla? Osserviamo meglio il bambino-feticcio. Sia i referti medici che il Tribunale sono stati colpiti dal ruolo dell’ombelico nel rito di massacro. La sentenza della Corte d’Assise parla di “introduzione continuata, incessante, di aghi e altri consimili ferri sottili e acuminati entro le camì del bambino, preferendo di regola la via della cicatrice ombelicale, come quella che meglio, con le sue numerose pliche e solchi, si prestava a mascherare l’entrata degli aghi”. A loro volta il primario e il radiologo dell’ospedale dove venne portato Giovanni scrivono che “il maggior numero di [aghi] è stato introdotto attraverso la cicatrice ombelicale, come viene dimostrato dal reperto chirurgico e da quello radiografico, a cui vanno aggiunte come conferma le dichiarazioni del bambino. La via inusitata e cioè la via ombelicale rappresenta quanto di più raffinato, delinquenzialmente, si possa immaginare. [...] La costituzione stessa della cicatrice ombelicale con le sue numerose pliche e solchi, ben si presta a mascherare delle piccole punture di ago; via, per quanto ci consta, mai tentata a scopo omicida da nessun delinquente³”.

Il positivismo criminologico dei giudici e dei chirurghi dà una spiegazione funzionale: l’ombelico consente di nascondere meglio l’effrazione. Ma in realtà l’intero addome era pieno di cicatrici da penetrazione. L’inserimento degli aghi avveniva anche in altre zone a ben più elevata pericolosità immediata (la spina dorsale in prossimità del midollo, il cuore, il fegato, i reni). I due amanti non sembravano particolarmente attenti a non farsi scoprire, sicuri com’erano del silenzio del gruppo intorno a loro, o meglio del mandato implicito del gruppo a ‘sacrificare’ il piccolo.

In realtà la madre e lo zio hanno voluto riempire di chiodi e di aghi l’addome del bambino. Hanno voluto trasformarlo in un groviglio e agglomerato di ferro e punte laceranti, un deposito di distruttività simbolicamente e fisicamente agli antipodi con la realtà e l’immaginario prevalente della pancia, luogo

3 Mario Tortora, Salvatore Sanvitale, “Rarissimo reperto di corpi estranei (aghi nell’addome e torace, chiodi nei piedi)”, *Atti del XLV Congresso della Società Italiana di Chirurgia*, Roma 1938, Bologna, Cappelli.

del 'morbido', del concavo, della spirale e del non lineare. Hanno aggredito, distrutto e capovolto il ventre. Lo hanno fatto attraverso l'ombelico, il segno e il luogo del legame madre/bambino, il canale della loro interazione funzionale, il percorso principe della vita e della forza vitale.

L'erottizzazione sadica dell'ombelico presenta tutte le caratteristiche e le proprietà della strategia feticista descritta sopra per costruire il Bambino Divino in quanto Fallo/pene. Con una correzione: l'oggetto dello spostamento e della successiva idealizzazione divinizzante non è il bambino, ma l'unità duale madre/bambino, condensata nella variante sadica di quell'ombelico-ventre sovradeterminato, metonimico, parte per il tutto.

L'unità duale si colloca a monte del pene (e della sua proiezione fantasmatica, il Fallo). Ben prima del pene, essa costituisce il nucleo originario della *natura naturans*, il luogo geometrico simbolico e fantasmatico della forza vitale, la 'figura' primaria del vincolo al vertice della sua maestà, nella sua modalità al tempo stesso più concreta e più universale. È da questo cortocircuito di potenza primaria stenografato dal e nel ventre di Giovanni che non il solo Domenico, ma la coppia Domenico/Maria e il sistema composito costituito dall'oggetto bizzarro sinciziale Domenico/Maria/gruppo cercano di estrarre sadicamente, mediante una sofferenza estrema e interminabile inflitta al più innocente, l'energia originaria. Quella stessa energia che, nella sua forma sessualizzata, deve ripristinare il circuito erotico dei deuteragonisti e del coro.

L'unità duale 'spostata' nel ventre/ombelico del bambino viene colmata di Male, dell'odio senza fine generato dalla sofferenza. Questo odio parassita il legame simbiotico, si alimenta della sua imprescindibilità (necessità) e nutre della sua potenza rabbiosa la potenza compromessa del sacrificante e del sacrificatore. In questo modo va incontro ad un duplice paradosso. Da un lato è costretto a produrre sempre più odio da trasmutare in potenza, e dunque sempre più sofferenza con penetrazioni sempre più estreme (per es. l'ago in prossimità del cuore). In questo modo però corre il rischio di uccidere il feticcio faticosamente costruito, riesponendo il sistema psicotico alla vulnerabilità dell'impotenza e del crollo. Di qui il crinale da percorrere: Giovanni deve soffrire il più possibile senza però morire, deve procedere lungo l'asintoto senza mai trascendere il limite. Il suo status è quello quasi impossibile del quasi-sopravvissuto, del morituro che si mantiene un attimo al di qua della morte: il luogo della Potenza assoluta, come ha intuito Elias Canetti (1972).

Dall'altro, il Male è un'arma a doppio taglio. Potenza certo, ma efficace per i deuteragonisti e il coro solo se viene bonificato. Più se ne produce, più la bonifica è onerosa. La distruttività può essere retroflessa nuovamente sul bambino per renderlo ancora più 'sacro' e produrre ulteriore Potenza. Tuttavia lo zia e la nonna – per limitarci a loro – possono fare buon uso di questa Po-

tenza erotizzata solo se riescono a scinderla e proiettarla fuori con un impegno crescente. Fuori dove? Il coro è parte del gioco e non serve. Il segreto da mantenere rende impossibili le proiezioni esterne (non girano abbastanza nemici degni di tanta Potenza negativa dislocata). Farsi carico del male introiettandolo delinea una catastrofe depressiva. Non rimane che lui, il bambino, finché e fin dove è possibile prima del limite della morte. Una spirale esemplare: il Male costretto a produrre sempre più Male per proteggersi dal Male di cui non può fare a meno.

Un massacro collettivo: il suicidio del Peoples Temple a Jonestown

18 novembre 1978, ore 16. A Jonestown, una comune agricola di cittadini Usa immersa nella giungla della Guyana, il leader eponimo dell'insediamento, il reverendo Jim Jones, convoca tutti con gli altoparlanti 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"⁴.

È l'avvio del rito 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 in bocca con siringhe. Mentre i bambini muoiono, si mettono in fila 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'annichilimento del passato e del futuro, agli adulti – il presente, l'istante – non rimane che morire a loro volta. La cogenza della "machina" rituale 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

4 Cfr. la trascrizione commentata della registrazione del suicidio: E. Pozzi (a cura di), *Narrazione di un suicidio collettivo*, in *Il Corpo*, 1994, I, 2 nuova serie.

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* della procedura sacrificale. Dopo pochi minuti, su Jonestown scende il silenzio. Intanto nella sede del Tempio a Georgetown, la capitale della Guyana, altri membri della chiesa sgozzano i figli e si fanno sgozzare dai compagni, che poi si uccidono.

Muiono in tutto oltre 930 persone, di cui circa 200 ragazzi e bambini. Un massacro nella modalità del suicidio-omicidio. Solo sei membri del gruppo si salvano, forse per adempiere all'ingrato dovere dei sopravvissuti: fare gli storici.

Si conclude in questo modo una vicenda singolare iniziata 22 anni prima nel ghetto nero di Indianapolis, la capitale dell'Indiana e del Ku Klux Klan. Un giovane bianco povero, Jim Jones, vi aveva fondato una chiesa provocatoriamente integrata e con una forte percentuale di neri, la Chiesa dell'Unità e della Comunità, che diventerà più avanti il Peoples Temple (scritto così, in polemica con la 'loro' grammatica), affiliato alla denominazione dei Disciples of Christ. Nel Tempio un forte orientamento sociale conviveva con le forme, i rituali e il linguaggio del fondamentalismo biblico del Midwest. Prospettive millenaristiche si intrecciavano con l'assistenza sociale, i "miracoli" pubblici rafforzavano la partecipazione alle lotte per i diritti civili, il nativismo fondava l'impegno politico.

Non possiamo ripercorrere qui le tappe di una vicenda complessa. Segnaliamone solo alcune. Il Tempio ha successo e cresce. Alla possibile diluizione dell'incandescenza della setta nella burocraticità di una Chiesa conosciuta e legittimata, il Tempio risponde con una profezia catastrofica di Jim Jones: una catastrofe atomica distruggerà il mondo, ma il Pastore sa dove il Tempio può rifugiarsi, salvare i suoi fedeli e diventare l'Arca del Nuovo Mondo. Già da tempo lavorava nella setta sulla più potente raffigurazione depressiva del Male contemporaneo: curava il cancro. Ora comincia ad evocare la sua raffigurazione paranoidea, ovvero la Bomba. L'esodo-prova di verità da Indianapolis verso il nord della California seleziona i "veri credenti" e restituisce al gruppo la purezza delle origini. L'olocausto atomico non si verifica ma questo non intacca la coesione del Tempio: ci vuole ben altro che un'evidenza di realtà per minare le rappresentazioni deliranti condivise della *folie à plusieurs*!

In California il Tempio ripercorre le strade già note. Miracoli, volontariato assistenziale verso gli anziani e in particolare gli anziani neri, l'ingresso sistematico nelle strutture locali del *welfare*, l'aggancio dei cascami della solitudine metropolitana. L'elemento nuovo è la crisi finale della controcultura giovanile, che in California aveva avuto uno dei suoi epicentri. Gli orfani della controcul-

tura, ormai privi di progetti politici e di modelli d'esistenza condivisi, vagano alla ricerca di nuove appartenenze forti e di surrogati della socialità perduta. Il Tempio offre il mix giusto: la polemica antisistema, il richiamo al socialismo militante, una qualche tonalità religiosa per chi ne aveva bisogno, l'espiazione dei propri privilegi sociali, un leader carismatico da seguire. Frammenti dei figli delusi di una *middle class* metropolitana disgregata si riconoscono nel Tempio e nel suo Pastore. Rapidamente la chiesa cresce, diventa uno dei protagonisti della vita politica della Bay Area, conquista le città e spazi mediatici, apre succursali a San Francisco poi a Los Angeles. Nel 1976 Jones viene nominato "Umanitario dell'anno" e accoglie a San Francisco la moglie del Presidente Carter.

Il successo, e i pericoli del successo. La crescita compromette la relativa unitarietà e coesione del gruppo. Ora il Tempio è chiamato a gestire un'eterogeneità via via più complessa. Deve tenere insieme i sottoproletari neri dei ghetti e i pargoli delle classi medie, gli ex-figli dei fiori o dei professori di Berkeley e gente che viveva di espedienti ai margini della legalità, i giovani della ribellione generazionale e gli anziani abbandonati a se stessi, le protagoniste appena adulte della rivoluzione sessuale e del femminismo insieme alle donne in cerca di un recupero nativista dei valori religiosi tradizionali, gli atei più o meno marxisti all'inseguimento della rivoluzione proletaria e coloro che vogliono un dio fatto di appartenenza e di emozione.

Il Tempio sprofonda in un paradosso sociologico. Trae la sua forza dall'offrire ipercoesione alla sofferenza anomica della "folla solitaria" (D. Riesman). Ma l'*hybris* della crescita lo ha portato a inglobare in sé la differenza, gli ossimori sociali, i clivaggi generazionali, sociali, razziali e sessuali, il conflitto, l'individuazione. Incautamente, ha introdotto al proprio interno in forma estrema proprio la malattia di cui si pretende la cura.

Arrivano sulla scena le 'figure' di questa malattia: i nemici interni, i traditori, i non-abbastanza-credenti, i parassiti, coloro che fingono, i mentitori, gli sfruttatori, chi conserva qualche legame con il mondo esterno, chi vuole privilegi o potere. La forma sociologica della morte – la disgregazione – minaccia il Tempio.

Due le risposte, convergenti. La prima ripete in forma radicale la strategia adottata a Indianapolis: un secondo Esodo, più drammatico del primo, per selezionare di nuovo un "cristallo di gruppo" (Elias Canetti) di veri credenti. Via dalla California e dal contagio metropolitano, giù nel loro inverso: l'America Latina, la Guyana 'socialista' e antiimperialista, una comunità nuova nella giungla, autosufficiente e autistica. La seconda riprende ed esaspera le strategie che già dai suoi primi anni il Tempio aveva adottato per produrre l'esperienza di una coesione ineluttabile e della dispersione oceanica, confusiva, dell'Io nel gruppo.

La prima e più importante, la meta-strategia che organizza le altre, è il rapporto capo-gruppo, il legame tra Jim Jones e i suoi 'fedeli'.

Questo legame è stato rapidamente risolto nel concetto di “capo (leader) carismatico”. È vero che le pagine straordinarie in cui Max Weber, nel lontano 1918, agli albori di Weimar, costruisce il modello del potere carismatico, si applicano in modo perfetto, anche se incompleto, al Tempio e a Jones. Ma Weber stesso si pone *en passant* il problema al quale non può dare risposta con i suoi strumenti. Il potere carismatico si basa sul fatto che un aggregato umano attribuisce virtù straordinarie ad un individuo. Ma perché lo fa? Come avviene questo? In altri termini: quali sono le fondamenta e le dinamiche psicologiche del consenso al capo carismatico? (Cavalli 1981, pp. 23-24)

Negli stessi anni, il massacro di massa della Grande Guerra e l'esperienza della “*vaterlose Gesellschaft*” portano Freud a tentare 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 affrattellamento? 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 concretizzazione 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 capo-ideale dell'Io è comune a tutti i membri della folla, e li accomuna. Questo condiviso 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.

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 i 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 (1921), p. 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.

La metafora privilegiata di questa identificazione è in Freud il *divoramento*, l’atto metonimico per eccellenza (Freud 1977, p. 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 Kyrle 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, p. 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 è 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, p. 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” (Freud) 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 Fallo divino

Il pensiero inconscio è concreto. Bisogna dare corpo – letteralmente – alla coerenza Jones-Tempio. In modo intuitivo, il Pastore la costruisce tramite e nel proprio corpo, attraverso la propria trasformazione in Fallo divino sul quale deve convergere tutta la vita pulsionale del gruppo.

La sessualità tra gli adulti del gruppo viene progressivamente inibita. Prima attraverso ostacoli concreti: i dormitori non consentono *privacy*, le giornate lavorative e i luoghi di residenza dei membri di una coppia sono organizzati in modo da impedire il contatto. Poi attraverso riti di degradazione pubblica e ‘confessioni’ nei quali il partner viene invalidato sessualmente come incapace,

impotente, perverso, e esposto al ludibrio collettivo. Oppure, a scopo 'educativo', costringendo uno dei seguaci ad ammettersi in realtà omosessuale, negando interesse e esprimendo disgusto e rifiuto per il proprio partner dell'altro sesso. Oppure ancora, portando un seguace a confessare pubblicamente tradimenti, fantasie di tradimenti, amori di gruppo e quant'altro. E ancora, attivando una vera e propria guerra tra i sessi, con l'atto sessuale come atto di potere, violenza politica, sottomissione agita o subita, lacerazione della carne.

Il passo successivo è la proibizione esplicita dei rapporti sessuali, e l'invito a tutti a trasformarsi in delatori, con la delazione stessa come prova di fedeltà al gruppo (ogni avance sessuale diventava in questo modo una possibile trappola...). "Jones, dichiara Fanny Mobley al NYT, diceva a tutti di lasciar perdere il sesso finché non fossero giunti alla Terra Promessa" (*New York Times* - d'ora in poi NYT -, 26 novembre 1978). Fino all'affermazione cruciale, ripetuta senza soste dal capo e dal coro gruppale: "Ogni uomo è omosessuale e ogni donna è lesbica [...]. Ogni uomo vuole avere un cazzo su per il culo e ogni donna vuole leccare la fica di un'altra donna" (Mills 1979, p. 257).

Questa castrazione apriva la strada all'obiettivo ultimo dell'intera strategia: far convergere tutte le pulsioni sessuali del gruppo verso un unico oggetto, il Pastore stesso. Il disegno del pastore, e del gruppo tramite il pastore, è rigoroso. La negazione della sessualità orizzontale nel gruppo porta alla sua concentrazione verticale verso il capo carismatico. Dal capo essa si retroflette verso il gruppo e diventa in questo modo il vettore pulsionale delle identificazioni introiettive e proiettive che fondano contemporaneamente il carisma del capo e la coesione della sua chiesa.

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.

Parallelamente, il gruppo sessualizza la *Vergesellschaftung* (l'associarsi). Recuperando a modo suo il mito freudiano di Eros "che tiene unite tutte le cose del mondo" (Freud 1921, p. 282), il Tempio fa del sesso l'essenza stessa di ciò che lo aggrega: 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. Meglio: attraverso il fallo del suo capo, attraverso la Potenza sessuale di cui il capo è l'unico portatore ed erogatore.

Questa duplice fondazione sessuale permette di capire le funzioni sociali della sessualità forsennata di Jones, ridotta troppo volentieri a patologia individuale mentre è in realtà una coerenza sociologica. 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 così 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. 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, p. 242). E tanto potente che nessun anticoncezionale può impedirgli di generare. I suoi spermatozoi producono solo figli maschi. È 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, p. 243)

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, p. 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* che caratterizza l'esperienza carismatica. 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 è sessualità allo stato puro, gli altri uomini del Temple non possono né devono competere con lui. Ai maschi della setta non rimane 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 squalore 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" (Yee, Layton 1981, pp. 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 'donna'. La modalità sessuale del vincolo tra Jones e i suoi seguaci più stretti cancellava dal gruppo una differenza fondamentale, la differenziazione sessuale. Privato di questo argine "naturale" contro l'identico, il gruppo perde il segno e la memoria della eterogeneità e "sprofonda nell'omogeneo" (Freud). L'omo- sostituisce 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, emanazione 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 disgregerebbe. 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*”.

Il Fallo malato

Sembra l'*Urvater* nella sua pienezza, intrecciato con Schreber, anche se dalla parte dei “raggi divini”. Ma qui non ci sono divinità. Ci sono solo un corpo trasformato in feticcio tramite spostamento e idealizzazione, e un gruppo che da quel feticcio dipende per la propria esistenza in quanto aggregato. “Il contenitore (♀) estrae tanto del contenuto (♂) che quest'ultimo rimane privo di sostanza” (Bion 1981, p. 15). Il Tempio è condannato ad estrarre forzatamente dal capo/Fallo l'energia sessuale dalla quale dipende fantasmaticamente per non morire. Il capo è condannato a produrre senza fine questa stessa energia per rimanere capo di quella 'folla'. Mangiare dio, lasciarsi mangiare per rimanere dio.

Accade a Jones quello che era accaduto allo zio di Giovanni, il bambino feticcio. Il suo corpo comincia a non farcela più. Il Fallo divino si scontra con i limiti del pene. L'insieme del suo organismo dà segni di un degrado progressivo, sessuale poi via via più generale. Viene meno la Potenza, e con essa il collante che unisce i fedeli del Tempio in un sincizio sociale. Jim Jones 'malato' e il gruppo defedato vivono la minaccia simmetrica della catastrofe depressiva. Il Tempio sente avvicinarsi il pericolo del crollo disgregativo, ma il suo crollo significa sia l'affievolirsi crescente delle identificazioni proiettive che riempiono il Pastore di potenza carismatica, sia il venir meno della possibilità di riprendersi mediante identificazione introiettiva la potenza proiettata.

Il risultato è una *partie carrée* disperata. Con odio, Jim Jones si sente divorato vivo ma continua a tentar di dare al Tempio un po' di sesso/potenza. Con odio e disperazione, il Tempio cerca di costringere il suo capo a farsi rubare ancora un po' di sesso per rimanere in vita ancora per un po'. L'uno e l'altro sanno ormai di esser giunti a un finale di partita con un esito chiaro: la morte del Tempio e di Jones in quanto capo del Tempio.

Il gruppo e il capo tentano un'ultima mossa: ricreare altrove, attraverso un secondo Esodo, il gruppo perfetto ipercoeso, il gruppo che non ha più bisogno che qualcuno lo nutra di "Eros che tutto unisce": la comune nella giungla.

Troppo tardi. Il male si è insediato nel Tempio. Indebolito, il fantasma dell'unità duale capo-'folla' ha lasciato spazio a cisti di differenziazione, dinamiche di individuazione, dissensi, conflitti aperti, separazioni, defezioni, 'tradimenti'. L'Arcigruppo (Kaës) non ce la fa più ad elaborare le spinte separative e a reintegrare regressivamente i desideri e bisogni di nascere. Nella geometria psicologica e sociale del Tempio/capo si profila l'apparizione del grande nemico dell'unità duale, il Terzo.

Di nuovo la diade gruppo/capo organizza la resistenza. Da qualche tempo prima tra i fedeli della cerchia più interna, poi con l'intera comune, si andavano praticando le cosiddette "notti bianche". Al centro la messa in scena di suicidi collettivi: veniva distribuita una bevanda, dicendo che si trattava di un veleno ad effetto rapido. Berla verificava la lealtà di ciascuno al progetto di morire tutti insieme. Utile preparazione per quello che avverrà nel novembre 1978. Richiesta dai familiari di alcuni membri del Tempio, arriva dagli Usa una commissione parlamentare di inchiesta, con contorno di giornalisti, per verificare che dei cittadini americani non siano trattenuti lì contro la loro volontà. 13 fedeli decidono di andare via con la commissione.

Per l'Arcigruppo è un *vulnus* letteralmente intollerabile. È arrivato il Terzo nella forma del nemico esterno, e ha scardinato la socialità fusionale del Tempio facendo leva sugli Stranieri interni, gli individui, i traditori. Lesa nella sua identità narcisista di gruppo perfetto, la comune piomba in una depressione angosciata. Occorre un crimine che la trasformi esplicitamente in colpa. Jones lo ha già organizzato: una squadra armata, la Brigata rossa, sta tendendo un agguato alla commissione e ai *defectors* sulla pista dell'aeroporto di Port Kaituma. Il deputato del Congresso Ryan viene 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, p. 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.

Attraverso un crimine collettivo di cui è vittima e carnefice, il Tempio rifonda se stesso come *comunità* 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 simbiotico totalmente coeso, una totalità confusa. Morire insieme: quale gruppo se non un gruppo perfetto avrebbe potuto uccidersi *come un sol uomo?*

*Morire insieme*⁵

“Mother mother mother mother mother mother”. Il grido di Jones rimane angosciosamente nel ricordo di chiunque abbia ascoltato la registrazione del suicidio collettivo. In realtà era un richiamo carico d'ansia ad una madre che non ce la faceva a far bere al proprio bambino la pozione al cianuro, e che rischiava di compromettere il funzionamento del rito di morte. Per chi lo ascolta esso è invece la sintesi di questa vicenda.

La psicoanalisi si è occupata pochissimo di suicidi collettivi, come del resto di *folies à plusieurs*. I pochi esempi che conosco riguardano unicamente casi di suicidi di coppia, e prevalentemente storici o letterari. Spesso chi ne scrive cerca di ricondurre a forza l'evento nel letto di Procuste del suicidio individuale: il suicidio a due come somma o combinatoria di due suicidi singoli. In questo modo viene cancellata la specificità operativa, emozionale e fantasmatica del suicidio à plusieurs. Uccidersi in due o più di due non ha la relativa piatezza e facilità organizzativa della morte solitaria: io mi uccido ma cosa mi garantisce che l'altro o gli altri lo faranno, soprattutto se mi avranno visto soffrire e morire? Chi è il soggetto attivo del suicidio? Come fa a convincere l'altro/gli altri ad uccidersi anche loro? Il suicidio non si può attuare e basta, va preparato, occorre trovare le modalità e gli strumenti più adatti – alcuni modi abituali di uccidersi funzionano ben poco quando si è più di uno. Passando dalla organizzazione operativa a quella dinamica, quale è il copione affettivo, emozionale e fantasmatico che struttura e legittima la morte volontaria e condivisa di una relazione o di un gruppo? Solo una estensione del copione individuale? La natura micro- o macrosociale del soggetto plurale che si uccide esige richiami e contenuti almeno in parte nuovi e necessariamente negoziati. Va sottoscritto un contratto, e dietro al contratto un patto più o meno consapevole. Come avviene questo processo? Chi o cosa lo gestisce? Intorno a quali contenuti manifesti e latenti? ecc ecc.

Chi ha tentato in qualche modo di conservare al suicidio collettivo la sua specificità ha cercato di ancorarlo a un Sé transindividuale, il Sé di una relazione sociale. Anche quando il concetto non è stato usato in chiaro, questo Sé multiplo eppure uno è stato identificato con l'unità duale madre-bambino.

Il concetto di unità duale meriterebbe una ricostruzione storica attenta: dai margini di Ferenczi passando per Imre Hermann (il primo ad usarlo in modo pieno nel 1936), per M. Balint, E. P. Hofmann, la troppo ovvia Mahler, Abra-

5 “Morire insieme” deriva dal titolo del breve scritto che Ernest Jones (1974, ma 1951) ha dedicato al suicidio di coppia di von Kleist: *‘Dying together’*, with special reference to Heinrich von Kleist’s suicide. Il volume contiene un altro ancor più breve saggio di argomento simile: *An unusual case of ‘Dying together’*.

ham e Torok. Ma qui interessa l'unico che abbiamo saltato: Géza Róheim lo introduce nel suo *War, Crime and the Covenant* (1945-46) a proposito delle radici pulsionali della guerra e del crimine. L'interesse di Róheim sta nella sua lettura al tempo stesso psicoanalitica e in qualche modo sociologica. La fusione madre-bambino è la forma ontogenetica sia della vita psichica sia della relazione sociale elementare, il 'mattoncino' del sociale. In questo modo Róheim delinea l'unità duale come un concetto-ponte capace di interconnettere lo *e pluribus unum* del sociale con la modalità originaria, primitiva, della vita psichica. Sociale e psichico articolano lo stesso nucleo elementare, che diventa una matrice condivisa e la speranza/possibilità di superare il clivaggio tra individuale e plurimo (non a caso Róheim, unico tra chi utilizza questo concetto, associa spesso l'unità duale al "sentimento oceanico", cioè al Freud psicoanalista-sociologo di *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*).

L'ossimoro "unità duale" è al tempo stesso l'origine e l'orizzonte, il punto d'arrivo asintotico, delle due vicende che abbiamo raccontato.

Nel bambino feticcio abbiamo a che fare con una triade che però cerca di usare il Terzo non come l'agente separatore, ma come lo strumento per ricreare la diade compromessa. Attraverso il bambino, lo zio e la nonna mirano a ristabilire il fantasma originario di una confusione all'insegna dell'onnipotenza. Lo zio castrato e impotente insegue il fallo perduto facendosi bambino arcaico e non ancora nato per la nonna di Giovanni, fallo-bambino interno che torna ad annettersi Potenza placentare nella simbiosi con la Madre, a sua volta nutrice di questo bambino-fallo tornato regressivamente nella sua pancia, dalla quale come fantasma forse non era mai uscito finché era stato potente. Purtroppo per Giovanni, questo percorso *à rebours* può avvenire solo attraverso la cannibalizzazione erotico-sadica di un bambino eletto proiettivamente a figura del bambino divino.

A Jonestown il ripristino dell'unità duale avviene attraverso l'inveramento della maestosità onnipotente del vincolo sociale. Il rapporto simbiotico capo-gruppo costruito dall'intreccio delle identificazioni introiettive e proiettive è anche il collante sociale che tiene insieme il Tempio. Se questo collante sociale si rivela assoluto (letteralmente tale), allora esso dimostra che quella simbiosi tra capo fallico e Madre grandiosa è avvenuta, e l'unità duale è l'invincibile immortale nucleo del gruppo. Il suicidio collettivo verifica – anche qui nel doppio significato di: convalida e fa vero – il carattere assoluto del legame sociale del gruppo. In una delle notti bianche, le prove generali del suicidio che hanno preceduto il rito di morte vero e proprio, con la comunità riunita in assemblea al buio, una donna evoca il consueto intreccio di contenuti paranoici e depressivi, e urla: "... Adesso siamo un cerchio perfetto". Solo un gruppo perfetto può riuscire ad uccidere se stesso per propria scelta. Solo un gruppo perfetto dimostra attraverso il proprio autosacrificio

di essersi mondato dall'ombra interna dell'individualizzazione e della differenziazione. L'annientamento di se stesso – lo sprofondarsi di Narciso nello specchio-acqua – testimonia l'avvento della impossibile unità duale. Qui, come per il bambino feticcio, l'unità duale esige il massacro.

Purezza

Come ogni ossimoro, l'unità duale non si può rappresentare mentalmente in modo pieno e diretto. Si ripropone qui, ma in una dimensione semantica e pulsionale, il problema che aveva quasi distrutto la mente di Bertrand Russell durante la redazione dei *Principia mathematica* (il cosiddetto paradosso di Russell: lo statuto logico della classe di tutte le classi che non contengono se stesse). Ovvero, nel caso che ci riguarda, quale metacategoria consente di dire e pensare la altrimenti impensabile unità duale?

Nei verbali della vicenda di Giovanni e nelle migliaia di ore di registrazione del Tempi del Popolo (da circa 3 anni prima del suicidio la setta aveva cominciato a tentar di registrare il più possibile qualsiasi discorso interno: mantenere dentro di sé autisticamente anche ogni *status vocis*), ricorrono di continuo espressioni come: cacciare via il male, eliminare il difetto, cancellare la macchia, essere puliti, essere perfetti/integri ecc. Tutte espressioni che appartengono all'area semantica della purezza.

Propongo questa ipotesi di lavoro: la *purezza* è la metacategoria che permette di rappresentarsi l'unità duale, e dunque contiene in sé il massacro.

Si parla volentieri dell'impuro e ben poco della purezza, spesso descritta per sottrazione (ciò che è esente dall'impuro). Ma una definizione solo residuale della purezza non può rappresentare in modo adeguato il troppo pieno dell'unità duale. La purezza va affrontata in quanto tale, non come assenza ma come gravidanza autonoma di qualcosa.

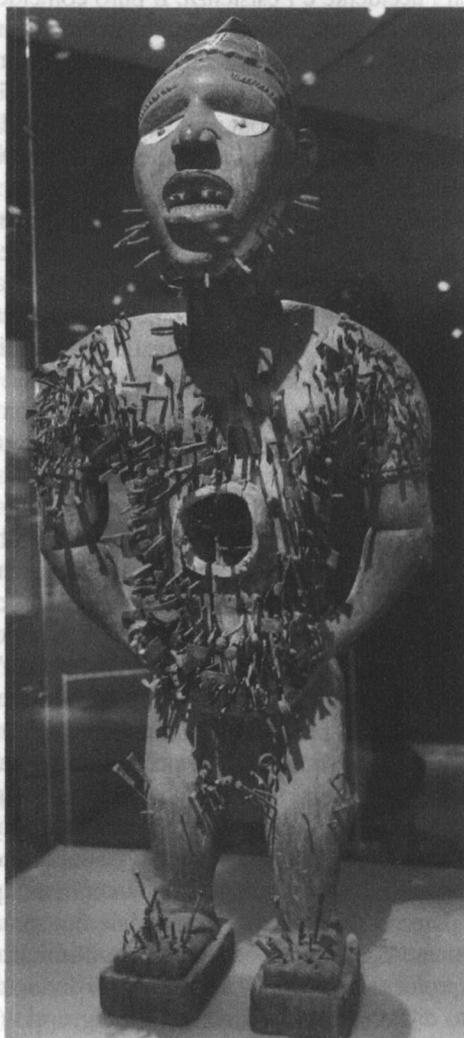
Il riferimento qui è il saggio di V. Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, e in particolare lo stupendo capitolo iniziale (“*Métaphysique de la pureté*”). Non potendo riassumerne qui la densità, elenchiamo almeno alcune delle proprietà intrinseche della purezza. Il puro è estraneo al campo della individuazione (“la pureté est une qualité morale qui ne tolère pas le Je” – p. 8). Il puro basta integralmente a se stesso e si colloca fuori dal bisogno: “le pur au sens métémpirique est d'abord, comme les êtres empiriquement purs, celui qui n'est rien que soi-même, et qui n'est pas en même temps un autre que soi” – p. 12. Perfetto e compiuto, il puro non ha motivo di muoversi o di agire, non ha bisogno dello spazio e non necessita del tempo. Mai aggettivo o attributo, solo sostantivo, il puro è sempre solo essenza di se stesso. Il puro non ha colore, in quanto è

trasparenza e diafano. Il puro è ineffabile e indescrivibile, si situa fuori dal logos e dalla parola (*infans*). Tautologico, il puro non ha elementi né composti: totalmente semplice, rimane perciò non decomponibile, irriducibile, inanalizzabile. Privo di ibrido e di altro da sé, non conosce il dinamismo del divenire o la possibilità della Storia. Il suo luogo è l'origine, l'inizio assoluto, là dove non si ha il contagio del molteplice. "L'homme est un être essentiellement pur qui est devenu accidentellement impur": il puro coincide con l'essenza e l'Essere, l'impuro con l'accidente e l'esistenza. Il puro coincide con l'innocenza assoluta, lo zero, il cerchio perfetto della notte bianca di Jonestown, ciò che sta persino a monte dell'Uno: "Une arithmétique simpliste et linéaire nous invite à imaginer avant le Plusieurs la Dualité, avant la Dualité l'Unité, et au-delà même de l'Unité tout unie, le Zéro tout rond, tout vide, tout limpide de l'innocence" (p. 44). Il puro appartiene all'indiviso e all'indivisibile, a ciò che non può diventare Due se non franando nell'impuro.

Questo Puro è la forma della Potenza (chi è più potente del Puro?) e del divino, ma anche della Morte: "la pureté ressemble à la Mort, qui est elle aussi une sorte de pureté, et qui est à notre être comme le rien est au tout" (p. 8). La Morte come trionfo finale sul tempo e sulla morte stessa, ma al costo ironico della morte: per non morire più bisogna morire. La quiete illimitata del "sentimento oceanico" in cui l'Io si dissolve esige la dissoluzione dell'Io, il suo appagamento nell'Essere. Secondo un verso stupendo che non riesco a smettere di citare, "Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change" (S. Mallarmé, *Le tombeau d'Edgar Allan Poe*).

Le sue proprietà intrinseche fanno della Purezza il meta-organizzatore semantico e cognitivo del massacro. Indescrivibilità, ineffabilità, Narcisismo primitivo, eliminazione del tempo, autismo placentare, assenza del segno, impensabilità della separazione, della differenza e dell'ibrido, coerenza confusiva dell'oggetto puro con se stesso (sta all'interno del proprio interno), ecc. Le caratteristiche della Purezza coincidono con le proprietà dell'Unità duale. Con una differenza cruciale: l'unità duale è una, ma pur sempre ineluttabilmente due. Essa si porta dentro la presenza ineliminabile dell'ombra dell'oggetto, di un possibile altro: straniero interno (Simmel), amorfo che evoca sempre il crollo dall'informe alla forma. Aspira a una purezza monista e tautologica ($A=A$) che sente minacciata nel più profondo di se stessa. Quando per qualche motivo la minaccia cresce oltre la soglia spesso bassissima della tollerabilità, quando il potere separativo di un qualche Terzo interviene, questa aspirazione e nostalgia della purezza si scatena contro il Male fantasmatico producendo un Male infinitamente concreto e potenzialmente illimitato. La nonna/zio – l'unità duale compromessa – inventa il suo Bambino divino da far soffrire fino all'ultimo sussulto di Potenza introiettabile. L'Arcigruppo (Kaës) costruitosi

intorno all'unità duale Jones/Tempio organizza la propria distruzione reale per verificarsi potente ed evitare la propria dissoluzione fantasmatica. In questo modo l'origine si spera eternamente incontaminata, la morte si organizza come produttrice di immortalità allucinata, e il "sentimento oceanico" fantastica di aver preso possesso di ogni differenza possibile, divorandola.



Bibliografia

- W. R. Bion (1952) *Group Dynamics: a Review*, in "International Journal of Psycho-Analysis", XXXIII, 1952; ristampato in *Experiences in Groups*, Tavistock, London 1959.
- W. R. Bion (1979) *Trasformazioni*, Armando, Roma.
- W. R. Bion (1981) *Il cambiamento catastrofico*, Loescher, Torino.
- W. Burkert (1972) *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino, 1981.
- D. Buzzati (1965) *La storia del bambino-feticcio*, in *I misteri d'Italia*, Mondadori, Milano, 1978.
- Canetti E. (1960) *Massa e potere*, Rizzoli, Milano, 1972.
- L. Cavalli (1981) *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna.
- E. Durkheim (1897) *Le suicide*, Alcan, Paris.
- David El Kenz (a cura di) (2005) *Le massacre objet d'histoire*, Gallimard, Paris, 2005.
- E. Feinsod (1981) *Awake in a Nightmare. Jone- stown: the Only Eyewitness Account*, Norton, New York.
- S. Freud (1905) *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *Opere*, IV, Boringhieri, Torino, 1970, pp. 466-468.
- S. Freud (1921) *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, IX, Boringhieri, Torino, 1977.
- S. Freud (1927) *Feticismo*, *Opere*, X, Boringhieri, Torino, 1977, pp. 487-497.
- J.R. Hall (1987) *Gone From the Promised Land. Jonestown in American Cultural History*, Transaction Books, New Brunswick (N.J.).
- H. Hubert, M. Mauss (1899) *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, "Année sociologique", tome II, pages 29 à 138.
- V. Jankélévitch (1960) *Le pur et l'impur*, tr. it.: *Il puro e l'impuro*, Einaudi, Torino 2014.
- E. Jones (1923) *Essays in Applied Psycho-Analysis*, Hogarth Press, London 1974 (1951), ed. riv.
- S. Mistura (a cura di) (2001) *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino.
- E. Pozzi (1982) *Sécularisation et déboires du sacré: le suicide collectif de Jonestown*, in "Cahiers Internationaux de Sociologie", LXXII, 1982: 131-144.
- E. Pozzi (1988) *The True Believers: Biograms of Jonestown*, in "Acta Medica Romana", XXVI, 2: 190-222.
- E. Pozzi (1989) *Il carisma malato. Il Tempio del Popolo e il suicidio collettivo di Jonestown*, Liguori, Napoli.
- E. Pozzi (1990) "Il corpo del profeta: Jim Jones", in S. Bertelli, C. Grottanelli (a cura di), *Gli occhi di Alessandro*, Laboratorio di Storia 2, Il Ponte alle Grazie, Firenze 1990, pp. 184-226. http://www.enricopozzi.eu/pubblicazioni/Gliocchi_Alessandro/Jim_Jones.pdf.

- E. Pozzi (a cura di), *Narrazione di un suicidio collettivo*, *Il Corpo*, 1, 2, Marzo 1994.
- Paul-Claude Racamier (1992) *Le génie des origines*, Payot, Paris.
- J. Reston jr. (1982) *Our Father Who Art in Hell. The Life and Death of Jim Jones*, Times Books, New York.
- G. Roheim (1945) *War, Crime and the Covenant*, in "Journal of Clinical Psychopathology", Monograph Series, 1.
- M. Weber (1922) *Economia e società*, Comunità, Milano 1980.
- M. S. Yee, T.N. Layton (1981) *In My Father's House. The Story of the Layton Family and the Reverend Jim Jones*, Holt, New York