

4. Vuoi provarci con me?

4.1 Comunità religiose

Nei tre capitoli precedenti ho mostrato come, a partire dal disagio che ognuno prova nei confronti del mondo di cui fa parte, il quale ha sempre qualcosa di insoddisfacente, siano state elaborate risposte variegata, in parte del tutto fantastiche, come il Paese di Cuccagna e l'età dell'oro, in parte, per quanto si resti nell'ambito della teoria, con l'ambizione di essere ipotesi di cose che possono dare l'impressione di esistere davvero, come le città ideali o le utopie. Proprio queste "impressioni di realizzabilità" hanno fatto sì che qualcuno – molti, per certi versi – abbia pensato di dare davvero vita a comunità "perfette". Mi sembra opportuno delinearne sommariamente la storia, approfondendo qualche esperienza particolarmente significativa.

Si sbaglierebbe a pensare che queste comunità siano cosa moderna: ne troviamo esempi molto antichi, con caratteristiche costanti almeno nell'essenziale. Un tema ricorrente, per esempio, è la messa in discussione del sistema parentale esistente all'epoca: è noto che quello attualmente praticato in buona parte del mondo, basato sulla famiglia nucleare, non è certo l'unico con cui gli uomini si sono organizzati nelle loro relazioni più strette, nonostante i pareri autorevoli che ogni tanto si sen-

tono¹, e spesso le comunità contestano l'esistente e si propongono di sostituirvi qualcos'altro, per organizzare la riproduzione, la proprietà, la produzione e altri aspetti della vita. In altri tempi, poteva essere la famiglia patriarcale o qualcosa di simile, come sembra fosse stato per le classi elevate dell'antica Roma e di buona parte delle società medievali europee, in cui vi erano, sotto l'autorità almeno nominale di un *pater familias*, molti mariti, molte mogli, servi e serve, più o meno liberi, più o meno coniugati², schiavi e schiave. Le comunità di allora, in cui gruppi omogenei cercavano la perfezione, si sforzavano di esplorare modelli alternativi. Di qui – anche se non solo di qui – comunità che pongono al centro della loro esistenza esigenze di natura spirituale e, spesso, proprio esplicitamente religiosa. Non si deve pensare di avere di fronte un modello unico: ci sono comunità gerarchiche, comunità partecipate e “democratiche”, tutte le possibili varianti fra i due poli, che vanno dal capo assoluto all'anarchia. Una grande varietà.

In genere, si noti, una comunità nasce riconoscendosi in una regola per così dire esogena, che può avere ispirazione spirituale, militare, religiosa, sociale; con la rivoluzione industriale nascono comunità che cercano di realizzare società perfette e città ideali sulla base di teorie per così dire endogene: la regola è la stessa della comunità; ce ne occuperemo in seguito. Ma il tema, si è visto, è assai più antico, coincide forse con la storia dell'uomo. Si può ricordare che nell'Estremo Oriente è attestata la presenza in India di comunità monastiche (*ashram*) a

¹ Per avere un'informazione sufficientemente ampia e articolata sulla straordinaria varietà di modi con cui gli uomini hanno creato relazioni parentali, con forme che talora possono sembrare persino stravaganti e irrazionali, crf. il brillante saggio di Francesco Remotti, *Contro natura. Una lettera al papa*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

² Spesso esistevano diversi tipi di contratti di matrimonio; per esempio, a Roma erano tre o quattro.

partire dal VII secolo a.C., e di analoghi conventi taoisti in Cina un paio di secoli dopo; per i monasteri buddisti del Tibet bisogna aspettare un paio di secoli. Anche in Occidente, qualche secolo prima dell'era volgare, si trovano cose del genere; un esempio ne sono i monaci pagani dediti al culto di Iside¹ oppure gli Esseni di religione ebraica.

Ci è più familiare, poiché è più documentato, il mondo delle comunità cristiane: la nuova religione dà origine a gruppi di monaci che svolgono a vario titolo una vita comunitaria². Con molte varianti: i “Padri del Deserto” che seguirono l'esempio di eremiti come sant'Antonio, i cui legami interpersonali sono apparentemente generici, se non assenti, sono cosa diversa dalla tradizione cenobitica e monasteriale promossa da san Pacomio, che diede origine alle grandi regole monastiche, prima fra tutte quella di sant'Agostino. Va osservato che le prime comunità cristiane sono state ritenute a lungo un modello di organizzazione sociale alternativa; è vero che ne sappiamo abbastanza poco, ma forse proprio per questa mancanza di notizie esaustive riformatori e utopisti si sono spesso richiamati ai loro valori, o meglio hanno sostenuto che i *propri* valori erano gli stessi delle comunità antiche, attribuendo, con elegante sofisma, il moderno all'antico. Tutto questo finì con le riforme di Costantino, che dichiarò il cristianesimo religione di stato, costringendolo dunque dentro le regole “ufficiali” di una politica

¹ Se ne trova testimonianza, un po' più tardi, nelle *Metamorfosi* di Lucio Apuleio.

² Il fatto che siano “eremiti” o “anacoreti” farebbe pensare che si tratti di esperienze individuali; quando però si consideri la cosa con più attenzione, si vede che l'isolamento non è totale, e che gli asceti si riferiscono quasi sempre a una regola che li pone in comunicazione più o meno diretta con altri monaci. D'altro canto, esperienze di vita del tutto individuali sono innaturali e percepite, anche da chi sceglie questa strada estrema, come negative. Si possono, per studiare tali aspetti, leggere utilmente le molte storie relative ai “padri del deserto”, che hanno iniziato nell'Egitto dei primi secoli dell'era volgare questo tipo di esperienza.

di potenza; ma non mancarono coloro che, in posizione almeno in qualche misura alternativa, continuarono a proporre soluzioni diverse. È il caso delle comunità benedettine, che attraversarono tutto il medioevo barbarico e dettero un grande contributo alla sopravvivenza della cultura classica.

Le comunità monastiche di questo tipo contestano radicalmente le strutture sociali correnti, basate sulla famiglia e sui suoi contenuti economici: trascurano il tema della riproduzione – sono gruppi interamente maschili, per lo più, seguiti da altri unicamente femminili – e negano la trasmissione ereditaria della ricchezza; affermano, con i benedettini, il primato e la necessità del lavoro, contro il valore tradizionale dell'*otium*. Certo, a un certo punto seguirono la stessa strada del resto della società, affermarono il loro potere come gli altri poteri mondani; ma mantennero sempre una sorta di alterità rispetto agli schemi sociali convenzionali.

Facendo un salto di molti secoli, nel basso medioevo cristiano troviamo tutto un pullulare di comunità su base religiosa, con caratteristiche in parte nuove rispetto agli ordini più antichi, che in buona parte sopravvivono; quelli di formazione più recente spesso contestano la Chiesa e si propongono di rinnovare la vita cristiana, in modo più aderente agli insegnamenti di Gesù. Sovente propongono il ritorno alle supposte modalità di vita dei primi cristiani, o almeno così dicono, dal momento che appare assai difficile averne una conoscenza relativamente chiara e sicura; se ne dà in genere una ricostruzione stereotipa e di maniera, ben poco basata sui testi. Il fenomeno, studiatissimo, dà origine alle cosiddette sette ereticali, interessanti perché in molti casi si configurano come comunità vere e proprie, composte di famiglie e comunque non monastiche, che si propongono di cambiare insieme la religione e la società in un senso

che sarà detto più tardi socialista o comunistico. Elen-
cando un po' alla rinfusa, senza far troppo caso alla pur
cospicue differenze teologiche, liturgiche, di dottrina so-
ciale, possiamo ricordare i valdesi, i fratelli del libero
spirito, i patarini, i càtari noti anche come albigesì, i se-
guaci di fra' Dolcino. Ai margini della religione e anche
della società, perseguitati spesso crudelmente, furono
tutti, tranne i valdesi, destinati a scomparire. Restò però
la loro eredità: che si tradusse in una prima fase in
gruppi che confluirono nelle regole degli ordini mendi-
canti, francescani e domenicani, che, secondo la tradi-
zione cristiana, fondarono comunità rigorosamente di-
stinte sulla base del genere, maschili o femminili. A lun-
go termine, l'eredità delle sette ereticali si farà sentire, e
lo vedremo, in un quadro completamente mutato, dopo
la riforma protestante. C'erano comunque altre e più
bellicose comunità: gli ordini monastico-cavallereschi,
dai Templari ai Cavalieri di Malta a quelli del Santo Se-
polcro¹. Si tratta, come si vede, di un mondo variegato,
in rapporto spesso conflittuale con il potere ufficiale, in
cui appare abbastanza chiara la volontà di dare al mon-
do un ordine diverso, o quanto meno di spendere la pro-
pria vita in un modo che ora diremmo "alternativo".

Una vera e propria esplosione di movimenti comuni-
tari si ha con la riforma protestante, alla quale si ac-
compagna un gran numero di tentativi di riforma socia-
le. Già nel 1420 circa, dunque come premessa a quei
movimenti, in Boemia era nata la setta dei Taboriti, dal
nome della città di Tabor, trasformata in un esperimen-
to comunistico, e qualcosa del genere fu promosso anche
dai seguaci del grande riformatore Jan Hus, mandato
sul rogo in occasione del Concilio di Costanza nel 1415.
Dopo la riforma propriamente detta, troviamo innanzi

¹ Se allarghiamo l'orizzonte al mondo islamico, vi troviamo qualcosa del genere
nella più o meno antica setta terroristica degli Assassini.

tutto gli anabattisti, che diedero pure vita a società comuniste duramente represses dai luterani (l'esperimento più noto fu quello di Münster, brutalmente rovesciato nel 1535); gli utteriti, dal nome del fondatore Jakob Hutter, morto sul rogo nel 1536, che professavano idee analoghe a quelle degli anabattisti; i Diggers britannici, che fecero tentativi simili al tempo della prima rivoluzione inglese, accentrando in direzione comunitaria le istanze riformatrici dei puritani. Queste sono solo alcune fra le maggiori esperienze comunitarie riformate: ben presto i loro aderenti, perseguitati in Europa, fuggirono in America, dove hanno lasciato traccia sulle basi stesse della cultura che portò agli Stati Uniti. Continuarono a svilupparsi esperienze comunitarie, per esempio nel 1693 nacque il gruppo degli Amish, che esistono tutt'ora, noti al grande pubblico perché le loro usanze sono mostrate in qualche film di successo.

Proprio in America questi modi nuovi di vivere diedero origine a un vero e proprio festival di comunità. Val forse la pena ricordare gli Shakers, che mettono in dubbio il matrimonio monogamico per ricercare un modello di famiglia differente, progetto che ebbe un seguito in altre organizzazioni comunitarie; troviamo altri gruppi religiosi, come gli avventisti del Settimo giorno e i mormoni, tutt'ora esistenti sia pure con caratteristiche un po' mutate; soprattutto troviamo alcuni socialisti utopisti europei, come Robert Owen, che aveva cercato di condurre un esperimento su base cooperativa in Inghilterra, trasferendosi in America in seguito al fallimento e riprovare con la colonia di New Harmony, ed Étienne Cabet che, con i suoi seguaci tenta di fondare laggiù l'Icaria immaginata nella sua utopia. Alcuni di questi progetti sono influenzati dal pensiero di Fourier, altri da istanze di natura religiosa; spesso si assiste a una qualche commistione delle due cose. Non staremo a indagare le decine se non centinaia di esperienze che sono state

effettuate nel XIX secolo, e ci soffermeremo su alcune, più significative a mio avviso, che mi sembra riassumono la problematica e anche i suoi criteri ispiratori.

4.2 Brook Farm

Il primo di questi gruppi, noto come Brook Farm dal luogo poco distante da Boston dove andarono a impiantarsi i suoi aderenti, fu fondato da George Ripley, un giornalista che era anche ministro del culto, qualcosa come un pastore, che professava la fede unitaria. L'unitarismo è la credenza che in Dio ci sia un'unica persona, in contrasto con il più corrente trinitarismo. Ciò comporta la conseguenza che Gesù fu sì un grande uomo, un grande profeta, forse persino un essere soprannaturale, ma che non partecipava alla natura divina. Gli unitari rifiutano anche diversi altri punti dottrinali della tradizione corrente, fra cui quelli sul senso soteriologico del peccato originale e della predestinazione; in tempi recenti, viene anche respinta la tesi che la Bibbia sia esente da errori. Questa lettura "liberale" della Riforma fu fondata nella Polonia del XVI secolo da due predicatori italiani, Fausto e Lelio Socini, per svilupparsi poi in Inghilterra e in America. Le loro idee, condivise da importanti intellettuali americani come Ralph Waldo Emerson, sono il contesto in cui nasce Brook Farm; accanto a Ripley, al tempo della fondazione, troviamo la moglie, Sophia Peabody Ripley, donna di notevole energia e cultura, Charles A. Dana, che lavorò a diffondere il pensiero di Fourier, il già citato Emerson, che restò peraltro un po' a margine della comunità vera e propria, lo scrittore Nathanael Hawthorne, Margaret Fuller, di cui sono note l'azione contro la "particolare istituzione"

della schiavitù e la simpatia per il pensiero e l'azione di Giuseppe Mazzini¹.

L'organizzazione di Brook Farm richiama un po' quella di una società per azioni. Per entrarci, bisognava pagare, quindi ci si trasferiva. Arrivarono ad avere un massimo di 70-80 membri, per la maggior parte contadini, artigiani, insegnanti: una delle attività più importanti di Brook Farm fu proprio la scuola. Diedero vita a un istituto con un po' tutti i gradi, esclusa l'università, che ebbe discreto successo². L'importanza data nel gruppo alla cultura è testimoniata dalla pubblicazione di una rivista settimanale, *The Herbinger (Il precursore)*.

Ripley fu influenzato da Fourier, la cui idea fondamentale era che il lavoro, così come è concepito nella civiltà moderna, è noioso, per cui bisogna alternare diverse occupazioni. Questo principio fu applicato più o meno alla lettera, in un quadro molto idealistico: le idee "ufficiali" della Farm rifiutavano la schiavitù, erano contro il commercio senza limiti, contro il lavoro non retribuito, contro il vizio e la violenza. Si trattava insomma di una compagnia di brave persone.

C'è un documento interessante che ci permette di ricostruire dall'interno il piccolo mondo di Brook Farm: un libro di memorie pubblicato cinquant'anni dopo³ da un certo Codman. Quando visse nella comunità di Ripley,

¹ Fuller, venuta in Europa nel 1846 come corrispondente di un giornale statunitense, ebbe modo di conoscere Mazzini e Garibaldi durante la difesa della Repubblica Romana nel 1849; si sposò in Italia con il conte Ossoli, dal quale ebbe un figlio; ripartita nel 1850 per gli Stati Uniti, morì quarantenne nel naufragio della nave che la trasportava.

² La scuola era basata su relazioni molto libere fra docenti e allievi, con una disciplina mai punitiva, tesa a instillare nei discenti il senso di responsabilità individuale e del lavoro intellettuale; ad esso era affiancato e alternato quello manuale.

³ John Thomas Codman, *Brook Farm: Historic and Personal Memoirs*, Boston, Arena, 1894.

costui era un ragazzo di diciassette anni; vi rimase fino a ventitrè, e ne conservò la memoria con molta precisione, riferendone con partecipazione e insieme con una prospettiva per noi interessante. L'ambiente, intanto, è allegro, non c'è seriosità o repressione; i partecipanti si danno in modo democratico una "costituzione", c'è libertà di opinione e di religione, è vietato fare qualunque cosa che possa essere percepita come negativa nei confronti degli altri, c'è libertà economica. Di contro, le impostazioni generali appaiono piuttosto fumose, forse perché derivano da *The social Destiny of Man*, libro di un autore vicino a Brook Farm, Albert Brisbane, a sua volta ispirato al solito Fourier, letto probabilmente in modo più simpatetico che approfondito. Troviamo le serie armoniche, l'attrazione, l'armonia passionale: concetti molto astratti, che avrebbero dovuto permettere di organizzare una società "perfetta".

Come nella teoria di Fourier, a Brook Farm non viene messo in dubbio il principio della proprietà privata: non si tratta di un esperimento socialista; piuttosto opera un progetto cooperativo, per cui si mettono insieme delle quote per formare una società, un'associazione di mutua assistenza, basata di fatto su idee utilitariste. Codman dà una descrizione vivida di come vi fossero applicati i principi fourieristi: i partecipanti dovevano lavorare, e il lavoro veniva praticato nelle diverse "serie", parola che a Brook Farm aveva il significato all'incirca di "reparto di una struttura produttiva". I mandriani, per esempio, si occupano della cura del bestiame, con dei gruppi al loro interno, per esempio i mungitori. Tutte le serie sono organizzate a questo modo, e allora nei campi avremo aratori, incubatori (che curano i giovani alberi, gli innesti, le gemme), piantatori, diserbatori, zappatori e così via. Ogni gruppo aveva un capo, che segnava quante ore di lavoro venivano prestate da ciascuno nel gruppo. Si poteva passare a volontà da un gruppo all'altro, secondo

l'idea di Fourier che un lavoro è noioso quando dura a lungo. L'insieme produceva un'organizzazione piuttosto macchinosa, che ricorda un po' le "banche del tempo" venute di moda qualche anno fa: ci procuriamo un grande registro nel quale si prenderà nota del tempo che ognuno dedica a qualche attività a favore degli altri; alla fine tutti devono aver lavorato lo stesso numero di ore.

Brook Farm è tutt'altro che isolata: oltre a ricevere continue visite soprattutto dalla vicina Boston, accetta alunni di varia provenienza, e quindi mantiene rapporti con le famiglie; ci sono anche intensi scambi commerciali. Non vi è una vera e propria gerarchia, anche se alcune persone hanno di fatto funzioni direttive, perché ritenute più autorevoli: sono però costoro che si incaricano dei lavori più sgradevoli, appartenendo a un gruppo apposito, che si chiama "legione sacra", in quanto era sacro il principio del dovere che li animava. Come si vede, rispetto a Fourier che riteneva i bambini più adatti in quanto amanti del fango e della sporcizia, a questo genere di incombenze, Brook Farm assume una prospettiva più tradizionale, allontanandosi dal principio dell'attrazione passionale.

Non viene dimenticata la dimensione intellettuale in cui l'esperienza era nata, e il già ricordato *Harbinger*, giornale di Brook Farm, che si occupa di scienza, politica, letterature ed arti, indirizzandosi a tutti coloro che hanno a cuore il progresso e l'elevazione dell'umanità, in una prospettiva democratica, tollerante, contraria ai privilegi e indipendente dai partiti. La rivista propone le idee di Fourier, ma con qualche riserva:

I principi di unità universale pensati da Charles Fourier, nella loro applicazione alla società, crediamo siano fondamento di ogni progresso sociale, e faremo ogni sforzo per discutere e difendere questi prin-

cipi, *senza settarismi bigotti*, e nello spirito universale e comprensivo del loro grande scopritore¹.

Il concetto viene subito ribadito: lo scopo non è applicare Fourier, ma riformare la società; le sue sono opinioni interessanti, anzi le più interessanti, ma non le sole.

Brook Farm si era installata nel 1841 e per qualche tempo funzionò piuttosto bene. Un anno di svolta è il 1844, quando l'edificio che aveva occupato si rivela insufficiente e si comincia a costruirne uno nuovo, chiamato, con termine fourieriano, falansterio, per quanto fosse in scala assai ridotta rispetto ai progetti dell'utopista francese. I lavori vanno a rilento perché i fondi sono insufficienti; nel corso dell'inverno 1845-46 vengono persino sospesi. A primavera si pensò di riprendere, e si fa una grande festa per celebrare l'avvenimento. Durante l'allegria giornata, per sbaglio, il falansterio, che era costruito di legno, va a fuoco: l'incendio viene goduto da Codman come fosse uno spettacolo meraviglioso, ed è probabile che questo atteggiamento estetizzante fosse diffuso nella comunità; fatto sta che i pompieri arrivano in ritardo, quando ormai la costruzione si era ridotta a un mucchio di cenere. Si decide di andare avanti comunque, nonostante le evidenti difficoltà.

A questo si somma un problema di natura completamente diversa: c'è in giro una campagna di stampa, assai virulenta, contro le comunità, soprattutto quelle di ispirazione fourierista: si dice che si tratta di gente immorale, dedita al libero amore. Non era vero per Brook Farm, forse non era neanche tanto vero in generale, ma la calunnia lascia il segno: un po' per questo, un po' per le difficoltà economiche, cominciano le partenze. Di fronte a questi eventi, Ripley sostiene che il successo non po-

¹ Codman, *op.cit.*; corsivo mio.

trà mancare; assume un atteggiamento di tipo profetico: stanno uscendo dalla storia, il mondo cambierà; era però un'aspettativa profetica immotivata e alquanto fuori luogo nella fase difficile che stavano attraversando.

Nonostante l'entusiasmo, Brook Farm si spegne. Ripley si considererà responsabile del fallimento e lavorerà il resto della vita per pagare i debiti: collaborerà alla redazione di un'enciclopedia, scrivendone una quantità sterminata di voci. Una vita certo tranquilla, la sua, ma dominata da questa impresa finita male. Quali ne erano i limiti?

Un'ipotesi è che stessero proprio negli aspetti che ce la fanno apprezzare: l'eguaglianza, per esempio, era concepita in termini simbolici, nel concreto non aveva manifestazioni precise e non diventava imposizione; se tutti vestivano nello stesso modo, era perché così stavano più comodi, ma non c'era niente che impedisse di vestirsi in modo diverso – e qualcuno lo faceva. I due principi – libertà ed eguaglianza – entravano così in conflitto. Poi c'era una dimensione di scala: Fourier, più “realisticamente”, aveva parlato di gruppi formati da circa 1600 persone, come numero ottimale per far funzionare un falansterio; Brook Farm stentò a raccoglierne la ventesima parte. Persone che peraltro non formarono mai per davvero una comunità.

Se non direttamente all'interno del gruppo, il problema fu ben presto chiaro in ambienti contigui. Se ne rese conto, fra gli altri, Albert Brisbane che, pur non facendo parte della comunità, ne era stato uno degli ideologi. Per far comunità, ebbe a osservare, non è sufficiente fare quel che si è fatto a Brook Farm: il problema centrale, che lì non è stato affrontato, è quello della famiglia o, per usare le sue parole, del rapporto madre-figlio. Con grande lucidità, sostiene che i casi possono essere due: o

è giusto l'ordine sociale consolidato, basato sulla famiglia nucleare, o è giusto il nuovo sistema che si propone la comunità; vie di mezzo non sono possibili, si tratta di sostituire un ordine a un altro ordine¹. La questione viene di nuovo posta nei termini di Platone: i figli non sono della famiglia, sono di tutti, la loro educazione è fin dagli inizi una questione collettiva, sociale: lo stato ben ordinato, la società riformata, devono occuparsene direttamente.

4.3 Oneida

Non si trattava di un discorso del tutto astratto: qualcuno, portatore forse inaspettatamente di valori in primo luogo religiosi, stava andando proprio in una direzione simile a quella preconizzata da Brisbane, e nel modo più radicale. L'alfiere di questo tentativo fu John Humphrey Noyes. Nel 1821 era un ventenne inquieto, che si convertì, aderendo alle opinioni dei perfezionisti, adepti di una confessione non ortodossa, i quali pensavano che la conversione e la piena adesione alla fede portano alla liberazione altrettanto piena dal peccato: il convertito, semplicemente, non è più peccatore, per così dire *non può più* peccare. Inoltre, per quanto la cosa possa apparirci misteriosa, pensavano che il secondo avvento di Cristo sulla terra fosse già avvenuto, o forse che si trattasse di un processo in corso. Una sorta di millenarismo al contrario. Sul piano dei comportamenti, Noyes dava grande importanza all'unione sessuale, ma rifiutava la monogamia, l'idea stessa che un uomo e una donna potessero stringere un legame per tutta la vita.

¹ Brisbane non si propone la possibilità di immaginare altre forme di organizzazione parentale che peraltro, come ho già sottolineato, non solo sono possibili in astratto, ma hanno avuto e hanno moltissime realizzazioni storiche.

Questo lo portò a elaborare uno schema sociale che chiamò *matrimonio complesso*; esso è una comunità i cui membri maschi e femmine intrattengono rapporti continui senza alcun vincolo – ma neppure con le finalità sostanzialmente edonistiche che si possono trovare in Fourier¹: c'è matrimonio, nel gruppo, ma ogni uomo è contemporaneamente marito di ogni donna e viceversa. È questo, secondo l'idea perfezionista, il solo contesto ideale che può permettere la fondazione del socialismo: e come si può vedere, presuppone che il socialismo sia fondato su una base religiosa. Non può dunque darsi socialismo senza religione.

Su queste basi, Noyes e i suoi discepoli fondano nel 1841 una prima comunità a Putney nel Vermont; in questo gruppo lo Spirito di Cristo, stando al pastore, entrò nel 1847; questa convinzione, insieme con la pratica del matrimonio complesso, mise il gruppo in contrasto con le autorità locali, per cui vi fu un trasferimento a Oneida, nello stato di New York, dove prosperò per una trentina d'anni. Già all'inizio, Oneida raccolse duecento persone, che svolgevano una vita economica importante: la loro produzione più nota, che ebbe molta circolazione in quegli anni, era costituita da un tipo molto efficiente di trappole per uccelli e altri animali; un altro prodotto di buono smercio erano certi oggetti in argento. Si deve pensare che all'esperimento aderissero alcuni abili artigiani, come pure buoni mercanti, che riuscivano a piazzare bene le mercanzie in giro per gli Stati Uniti.

¹ A ben vedere, ciò che non piace a Noyes è l'idea che possa esserci fra un uomo e una donna, o anche fra un genitore e un figlio, e insomma in ogni contesto umano, un amore esclusivo, che va invece riservato a Dio. La pratica del matrimonio complesso serve dunque per allontanare l'ipotesi perniciosa che questo amore trovi qualche possibilità di realizzazione. Più che libero amore, è uno strumento per liberare l'uomo dall'amore.

A questa attività partecipano, più o meno in una posizione di parità, anche le donne: che, a giudicare dalle non molte immagini che ci sono pervenute, tendono molto a mascolinizzarsi: portano abiti di foggia maschile, si tagliano i capelli corti, forse per motivi di praticità sul lavoro che condividono con gli uomini. La comunità era organizzata in 48 dipartimenti, ognuno occupato in un ambito specifico, governati da 21 comitati più o meno democratici. La logica del matrimonio complesso, contrariamente a quello che si potrebbe pensare e che all'epoca pensavano i benpensanti americani, era l'opposto del libero amore: le relazioni non erano autonome, ma, pur variando partner con periodicità, la scelta di esso spettava alla comunità, non al singolo. Ciò era soprattutto sentito come importante, e siamo ancora alla logica di Platone, per quanto riguarda le relazioni che potevano avere una finalità riproduttiva¹. I bambini rimanevano con la madre fino a che non imparavano a camminare, poi venivano affidati alla comunità, che aveva asili nido e istituti appositi.

Fra le pratiche più tipiche di Oneida è quella delle "sessioni di critica" (*criticism sessions*). Si trattava di riunioni in cui l'operato di un membro della comunità veniva sottoposto al vaglio di un gruppo di altri dieci-quinici membri, e si procedeva a un lavoro di critica e autocritica. Se ne è discusso molto: era un metodo per ottenere l'autocoscienza, e dunque di fatto un processo di liberazione, oppure di un progetto di controllo sociale basato sul lavaggio del cervello? Certo, procedimenti di questo genere non sono un'invenzione di Noyes, e sono stati applicati in diversi contesti; si tratta di una pratica con funzione psicagogica, che può essere usata, e molto

¹ Allo scopo di evitare la sovrappopolazione, inevitabile con una pratica sessuale diffusa come quella che si auspicava ad Oneida, Noyes "inventò" delle pratiche contraccettive, non si sa quanto effettivamente praticate né quanto efficienti.

spesso lo è, in ambiti psicoterapeutici per avere risultati positivi. Si può anche attuare in ambienti non terapeutici, sempre come strumento per ottenere maggiore coesione in una comunità, maggior autostima dell'individuo, miglioramento delle relazioni interpersonali. Ci sono però casi in cui simili attività portano a risultati negativi, addirittura tragici. Resta aperto il problema di come queste sedute fossero vissute a Oneida: dato l'insieme delle testimonianze che ci sono pervenute sulla comunità si direbbe che gli aspetti positivi prevalgano.

S'è detto che Oneida sopravvisse per una trentina d'anni: cominciarono ad esserci delle forze centrifughe, che allontanarono molti aderenti dalla comunità; sorsero dei conflitti; Noyes, ormai anziano, giudicò impossibile andare avanti e se ne andò in Canada ad aspettare la morte. I membri riuniti decisero di trasformare la comunità in una società per azioni, che continuò a fabbricare le trappole e l'argenteria. Questa azienda esiste ancora, si occupa anche di turismo e vende la memoria dell'antico esperimento comunitario. Perché avvenne questa dissoluzione? L'ipotesi più probabile è che Oneida si sia trovata a fare i conti con un problema impreveduto: l'individualismo. Come mai, dopo tanto tempo dalla fondazione?

Un'ipotesi appare piuttosto credibile: la prima generazione di Oneida era fatta di uomini e donne che arrivavano motivati, e quindi trovavano assai soddisfacente la vita che vi si conduceva. Poi, però, cominciarono a fare figli: quando questi furono abbastanza grandi, nonostante il tentativo di perpetuare i valori fondanti attraverso l'educazione, i diversi temperamenti individuali, accompagnati dalla conoscenza di modi altri di vivere, visti all'esterno, fecero sì che prevalessero ideologie difformi da quelle della comunità.

Ci sono ulteriori punti problematici. La presenza del “femminismo” di cui si diceva presentava dei limiti: è vero che le donne avevano una funzione importante, anche di direzione; i capi effettivi, però, erano tutti rigorosamente maschi. Un'altra difficoltà fu che la comunità non era autosufficiente per quanto riguardava la popolazione: era troppo piccola, tanto da essere persino costretta ad assumere lavoratori provenienti dal suo esterno, e questo portò a tentazioni impreviste: si registrano, per esempio, casi di oneidisti che si innamorano di operaie che vengono da fuori. Questo mette in crisi il meccanismo del matrimonio complesso, la cui scommessa era che si poteva eliminare l'amore dal panorama umano¹. Anna Violante² osserva che il limite vero dell'ideologia di Noyes è che egli nega le emozioni, situandosi in una prospettiva opposta a quella di Fourier. Il matrimonio complesso, in cui le relazioni debbono essere approvate dal collettivo e si cambia partner ogni settimana, è fatto per evitare l'insorgere di degenerazioni sentimentali; le relazioni sessuali vengono separate dalla procreazione, in modo che non vi sia nemmeno la passione madre-figlio che impensieriva Brisbane; la vita quotidiana veniva rigorosamente organizzata in tutti i suoi passaggi, dal momento che in un qualunque “vuoto” si poteva insinuare la maligna passione; si doveva ricercare l'autocontrollo, attraverso la discussione, l'autosservazione, quelle pratiche vagamente inquisitorie che abbiamo chiamato “sessioni di critica”.

L'idea di fondo è sempre quella religiosa: infatti, nessuna passione può essere così forte da mettere in crisi tutte le altre, come è una fede. Il richiamo profondo,

¹ In questo ricorda il libero amore degli Shakers, costruito in modo tale da diventare praticamente impossibile. Noyes lo credeva licenzioso, ma in realtà era un sistema per favorire l'astinenza.

² Anna Violante, *Self-expression through self-dominion*, in <http://www.library.vanderbilt.edu/Quaderno/Quaderno1/quaderno1.html>

l'esempio che si vuole seguire, è quello dei primi cristiani: epoca e ambiente al quale molti di questi sperimentatori guardano come a una vera e propria età dell'oro. Con questa idea ben si sposa la teoria secondo cui Cristo era tornato sulla terra, inosservato stavolta, e che una delle sue epifanie si era avuta proprio tra i perfezionisti.

Comunque sia, le idee di Noyes ebbero proseliti, suscitavano entusiasmi e dibattito: fra le altre cose che lo attestano, si può ricordare un libricino di Henry J. Seymour¹, membro della comunità fin dalla prima ora, che risponde per punto per punto alle obiezioni che venivano poste al pastore Noyes. Per esempio, si accusavano gli oneidisti di voler praticare il controllo delle nascite. Certo, risponde Seymour, la riproduzione incontrollata porta le donne ad essere semplicemente macchine per fare figli, negandone la fondamentale libertà umana; e poi, il mancato controllo delle nascite genera sovrappopolazione, la sovrappopolazione genera povertà e carestia, dunque morte: non controllare le nascite significa uccidere. Posizione talmente radicale e talmente logica che in qualche ambiente può ancora sembrare scandalosa, eppure talmente razionale da essere persino ovvia. Forse, ad affascinare allora, era questo candore di fede mescolato alla lucida analisi razionale di stampo illuminista.

L'altra idea, che Seymour chiama *stirpicoltura*², forse la condividiamo meno, ma ha le sue radici "scientifiche": perché non utilizzare nella riproduzione umana le medesime tecniche impiegate per ottenere cavalli di un certo tipo? in fondo, per uno spirito religioso come è quello imperante a Oneida, tutto quello che sta nella Bibbia è vero; ed è abbastanza facile vedere che in essa sta scritto tutto e il contrario di tutto, e difendere una qualunque

¹ *The Oneida Community. A Dialogue.* S.l., s.a.

² Letteralmente il controllo della riproduzione.

tesi utilizzando argomenti tratti dalle Sacre Scritture è un esercizio ampiamente praticato nella storia e alla portata di tutti. Su queste basi, Seymour spiega che a Oneida hanno rifatto le prime comunità cristiane – quelle di cui si parla negli *Atti degli Apostoli* – e che quindi hanno letteralmente ricostruito il paradiso in terra. Il paradiso è il comunismo: anche le prime comunità cristiane lo avevano realizzato, e in questo avevano raggiunto la perfezione, la stessa che si ritrova ad Oneida.

Riguardo alla religione, Seymour solleva un altro tema interessante: essa non è fatta per dare le leggi, anzi, quella società che ha bisogno della religione per avere le sue leggi è pessima. La società umana realizza in altro modo la presenza di Dio: per esempio, diffondendo il benessere, che è la vera cura contro la guerra, la vera difesa della pace.

Tutti questi aspetti fanno guardare ad Oneida come ad uno degli esperimenti comunitari più interessanti, mosso da ideali in parte condivisibili e da qualche ossessione un po' meno sostenibile. Somiglia, al netto dell'ispirazione religiosa e dell'imitazione dei primi cristiani, senza parlare poi del matrimonio complesso ad essa peculiare, ad esperimenti come quello condotto in Italia negli anni Cinquanta da Adriano Olivetti, una specie di fabbrica-città che organizza intorno a se stessa tutta la vita, pubblica e privata, e cerca di darle una dimensione umana. Finì, immagino, perché la natura dell'uomo ha dei limiti che non favoriscono questi progetti, e perché proprio il confronto con il contesto sociale, economico e politico mette ancora più in evidenza questi limiti; val la pena occuparsene ancora, perché ha qualcosa da insegnarci anche un secolo e mezzo dopo, quanto meno in negativo.

4.4 Varie incarnazioni di Icaria

Étienne Cabet, si ricorderà, era stato autore di un libro, *Voyage en Icarie*, nel quale aveva descritto una società perfetta, in un luogo fantastico chiamato appunto Icaria. Trovò sufficiente credito e seguaci per dar corso alle proprie ipotesi e costruire diverse comunità, che regolarmente fallirono o cambiarono di natura. I luoghi scelti furono tutti negli Stati Uniti: Cabet riteneva che una comunità, laggiù, avrebbe potuto essere isolata e autosufficiente, e questo garantiva maggiori probabilità di successo. Si trattava di costruire uno stato con un'organizzazione sociale e politica migliore. Libera: nessuno avrebbe potuto imporre niente a nessun altro. Chiunque ne condividesse sinceramente i principi si poteva inserire. Ogni anno sarebbero stati eletti un presidente e quattro ministri, destinati a occuparsi di finanze, agricoltura, industria ed educazione. I nuovi membri sarebbero stati accolti col voto favorevole della maggioranza dei maschi adulti, e sarebbe stato loro chiesto di rinunciare a ogni proprietà privata.

Un gruppo di mille e cinquecento seguaci di Cabet partì per l'America nel 1848, con l'intenzione di stabilirsi in Texas, dove non riuscirono ad arrivare, perdendo quattro anni nel frattempo. Trovarono però una nuova sede molto più a nord, a Nauvoo nell'Illinois, grande centro che era stato abbandonato da una comunità mormone. I partecipanti formavano diverse centinaia di famiglie, la gran parte di origine francese, altre tedesche, svizzere, italiane, spagnole, ungheresi, svedesi, olandesi, inglesi; si era aggiunto anche qualche americano. Però il contesto statunitense era strenuamente rifiutato, al punto che la comunità pubblicava due riviste: una, la *Revue icarienne*, in francese, l'altra, *Der Kommunist*, in tedesco, nessuna in inglese.

Cabet partecipò alla prima fase, ma nel 1852 tornò in Francia per 18 mesi; al ritorno, impose una serie di regole costrittive, che fra l'altro vietavano il fumo e regolavano i discorsi sui luoghi di lavoro. Queste imposizioni risultarono impopolari, e la comunità si divise. La parte fedele a Cabet nel 1856 lasciò Nauvoo e si trasferì a St. Louis; in qualche anno la colonia di Nauvoo entrò in crisi e si sciolse.

Alcuni dei suoi membri si trasferirono in Iowa, ad Adams County, dove già da tempo gli Icariani avevano comprato un terreno. Nonostante arrivassero avendo in pratica solo le braccia, riuscirono a impiantare attività economiche redditizie, profittando anche della guerra civile per fare affari, e nel 1870 avevano ormai raggiunto la sicurezza economica. Ci fu però una nuova spaccatura, questa volta sul diritto di voto alle donne, cui erano favorevoli i "giovani icariani" e contrari i "vecchi icariani". Vinsero i vecchi e i giovani si spostarono in un luogo vicino, pure di proprietà del gruppo, per fondare una nuova comunità; durò qualche decennio, ma nel 1898 tutto si sciolse, e gli icariani rimasti si integrarono nelle società vicine.

Cabet, giunto a St. Louis con i suoi fedeli, vi morì due giorni dopo l'arrivo; nonostante ciò, fu impiantata una comunità nei dintorni; dopo varie traversie e divisioni interne essa si sciolse nel 1872; un incendio compì l'opera nel 1875, distruggendo il poco che era rimasto in piedi. Un'altra piccola colonia icariana nacque in California, durando però soltanto dal 1881 al 1886.

Gli Icariani erano organizzati su un piano di assoluta uguaglianza e di totale condivisione comunitaria. Avevano spazi separati per mangiare e dormire: i primi erano comuni, le stanze per dormire erano private, ma in edifici che le allineavano: il tutto replicava un po' lo stile

di un grande albergo. Tutte le aree sociali, come i salotti e i soggiorni erano in comune; i bambini venivano allevati in comunità. Caratteristica degli icariani è la radicale separazione in base al sesso che, fra l'altro, provocò la prima e più importante divisione: c'erano due scuole, una maschile una femminile, due infermerie; il lavoro era pure rigorosamente diviso fra i generi: gli uomini facevano i sarti, i muratori, i calzolai, i meccanici, i carpentieri; le donne si occupavano di cucina, lavanderia, stireria, lavori domestici. Nella comunità di Nauvoo c'erano una farmacia, una cucina, un forno, una macelleria, una lavanderia, una porcilaia e una segheria; dentro il loro territorio avevano anche una miniera di carbone: la comunità poteva così essere autosufficiente o quasi, mentre il sovrappiù di produzione permetteva di vendere scarpe, macinati, distillati.

Non professavano alcuna religione particolare, per quanto credessero in una sorta di principio superiore e avessero una lista di convinzioni che formavano una specie di decalogo. A diciotto anni, a ogni buon conto, i giovani icariani venivano istruiti sulle diverse religioni del mondo. Del resto, Cabet aveva scritto un libro, *Vrai Christianisme*, che serviva come testo per l'istruzione, ma non proponeva in realtà nessuna religione positiva. Gli icariani erano favorevoli al matrimonio, considerato quasi necessario; il divorzio era ammesso, ma i divorziati erano incoraggiati a risposarsi al più presto.

Le maggiori preoccupazioni erano riservate all'educazione e alla cultura. La prima, come si è visto, veniva curata dalla comunità, che sottraeva i ragazzi dal controllo della famiglia; per quanto riguarda la seconda, oltre ai giornali citati ce n'era un altro: *Colonie Icarienne*; la comunità aveva costituito una biblioteca, coi suoi 4000 volumi la più ricca di tutto l'Illinois; e vi era una intensa attività teatrale e musicale.

È indubbio che la società proposta e in parte realizzata da Cabet abbia un certo interesse, e non mancò di affascinare anche persone disincantate come il giovane Karl Marx, che ne fu influenzato nel *Manifesto* del '48, salvo poi ricredersi e criticarla aspramente, così come fece pure per Fourier; sarebbe anche possibile rintracciare altri influssi in Europa. Ma, come del resto Oneida, impresa che può per certi aspetti somigliare a quella di Icaria, il fallimento finale mostra che né la strada dell'autocritica promossa da Noyes, né quella della regolamentazione condivisa e minuta, propugnata da Cabet, riuscivano davvero a cogliere e disciplinare la complessità di un gruppo umano; quello che si può forse affermare, è che suscitavano più problemi di quanti non riuscissero a risolvere, e che fossero esperienze adatte solo a certi tipi di personalità, non estendibili a tutta una comunità.

4.5 La tragedia di Jonestown

Nel centro più oscuro degli Stati Uniti – Indianapolis: automobili, cowboys, campagne a perdifiato – un giovane ha la testa piena di idee fumose¹. Le chiama “socialismo apostolico”, ammannendole in un caratteristico miscuglio fra religione e politica, e si mette a predicarle in giro. Lo ascoltano – qualcuno disposto a prestare orecchio a ogni promessa di redenzione si trova sempre, e di più

¹ Eccone una: “Quelli che erano rimasti drogati dall’oppio della religione devono essere portati all’illuminazione [*enlightenment*: potrebbe essere “illuminismo”. N.d.R.] – socialismo”: una pura metafora travestita da filosofia della storia, e una citazione, impropria, di Marx. Si direbbe che per arrivare al socialismo occorra prima essere drogati di religione: il contrario di un percorso di liberazione, una dipendenza che ne sostituisce un’altra. A voler stabilire paralleli, si potrebbe pensare a qualcosa di simile alla cura Muccioli contro la droga. Indagare questa analogia sarebbe interessante e utile.

sotto la luce immobile del MidWest. Gli vanno dietro, e insieme mettono su una Chiesa. O una comunità. O le due cose insieme. Lui deve sentirsi maledettamente realizzato: è il capo, indiscusso e indiscutibile, di questo appassionante esperimento. Gli affari vanno bene: nei primi anni Settanta Jim Jones – così si chiama il sedicente apostolo – apre una *dépendance* a San Francisco, dove qualche tempo dopo trasferisce anche il quartier generale. È la Frisco dell'età d'oro del beat, ispirato da cultura e controcultura. La piccola setta del *Peoples Temple*¹ sembra essere una delle infinite manifestazioni che colorano il ricco panorama cittadino.

Jones, onnipotente in casa, è però, come molti leader paranoici, un ragazzino impaurito: e già nel '73, con l'aiuto del suo affiliato Timothy Stoen, pensando che un giorno o l'altro la polizia o qualche pennivendolo ficcanso lo avrebbero inguaiato, mette a punto un piano che prevede lo spostamento delle attività, in Canada o in qualche "località di missione ai Caraibi". Non era solo una fantasia: e cominciano a interessarsi alla Guyana. Jones pensa che laggiù sia in corso un tentativo di costruire uno stato socialista; negli USA invece egli crede che si stia diffondendo un fascismo strisciante: la prospettiva della fuga si impone. Così i seguaci di Jones si impadroniscono di un territorio nella giungla tropicale, poco più di quindici chilometri quadrati: terra povera, incolta, incapace di produrre.

¹ *Tempio della gente*, più che del popolo: c'è spesso in questi esperimenti un richiamo alla "gente comune", a un mondo piccolo che contrasta politica e religione "ufficiali" – un complesso di inferiorità. Qualcosa del genere avevano sviluppato posizioni come quella fascista o nazista, diffidenti e anzi ostili contro il mondo della cultura, salvo esserne anche un po' affascinate; qualcosa è sopravvissuto, in versione caricaturale e banalizzata, negli atteggiamenti di politici come Thatcher, Reagan e derivati; da noi, per esempio, è fatto a questo modo il mondo parallelo del leghismo.

Pure, cinquecento persone cominciano a trasferirsi. Sono una parte significativa del Tempio: e avviano quello che chiamano con una certa pompa *Peoples Temple Agricultural Project*, che dovrebbe portare a un “paradiso socialista”. Lavorano per costruire una città: si chiamerà, con poco sforzo di fantasia, Jonestown.

Il capo, nel frattempo, a San Francisco si è buttato in politica. Durante le elezioni comunali del 1975 appoggia il candidato democratico, George Moscone, che viene eletto e ripaga il predicatore, nominandolo *Chairman* – presidente – della Commissione per la Casa. Jones diventa così un personaggio pubblico rispettabile, anche benvenuto, in favore di opinione pubblica. Conosce gente importante, come Walter Mondale, all’epoca vicepresidente degli USA, e Rosalyn Carter, moglie del presidente. Alle sue iniziative partecipa Gerry Brown, il popolare governatore della California.

Continua ad essere aperto il capitolo Guyana: con quel governo Jones raggiunge un accordo per permettere la migrazione in massa degli appartenenti al Tempio. Jonestown cresce e diventa una specie di repubblica autonoma, da dove, una volta arrivati, è impossibile ripartire, sul modello dei paesi del comunismo reale, come URSS, Corea del Nord, Cuba, solo molto più in piccolo e quindi molto più oppressivo. I capi lavorano alacremente per avere un atteggiamento favorevole da parte delle autorità locali; viene aperto un ufficio apposito a Georgetown, la capitale; Paula Adams, un’attivista della setta, si dà da fare per sedurre l’ambasciatore della Guyana all’ONU, Laurence “Bonny” Mann: come nei migliori romanzi di spionaggio internazionale.

A San Francisco, intanto, tira brutta aria: la paura di Jones non era infondata, la stampa sta indagando su di lui. Che decide di scappare, raggiungendo i suoi adepti

ai tropici: è l'estate del '77. L'anno dopo, Jonestown oltrepassa i mille abitanti. Jones aveva promesso loro l'utopia del socialismo; si trovano invece in una specie di macchina di propaganda, dove il pezzo migliore erano i documentari forniti dall'ambasciata sovietica e i filmini su come stavano male – ed era vero – i reduci americani dal Vietnam. Studio quotidiano e interminabili discussioni serali con Jones sulla rivoluzione e i suoi nemici. E lavoro: dieci ore al giorno per sei giorni alla settimana, in condizioni difficili e con poco risultato. Le cose migliorarono un pochino a metà del '78, quando la salute di Jones peggiorò e poté occuparsi meno della comunità.

Dopo il lavoro, la sera è occupata dalle attività di indottrinamento, condotte con la volontà sistematica di manipolare le coscienze. Durante tutto il giorno e anche di notte gli altoparlanti diffondevano discorsi registrati di Jones, il cui contenuto principale era la rappresentazione degli Stati Uniti come una malvagia potenza capitalista e imperialista, e l'esaltazione di leaders "socialisti", come Kim-Il-Sung, Robert Mugabe e Josif Stalin.

La comunità non raggiunse alcuna autosufficienza per quanto riguarda il cibo: il terreno era poco adatto all'agricoltura, e si dovevano importare grandi quantità di merci. Nelle piccole residenze comuni dei jonesiani si mangiava per lo più riso, fagioli, verdure; qualche volta uova e un po' di carne. Dieta poco sana, che produsse, nel febbraio del '78, attacchi epidemici di diarrea. In teoria non vi erano carceri né altre forme di punizione personale, però si utilizzavano varie forme di sanzione, fra cui l'imprigionamento in scatole di legno da imballaggio (misuravano 1,8 x 1,2 x 0,9 metri) o, per i bambini, il confinamento durante la notte nel fondo di un pozzo. Se qualcuno tentava di scappare, veniva trattato con psicofarmaci; funzionavano pattuglie armate diurne e notturne; sembra si praticasse qualche forma di tortura. Il

Tempio, di contro, nel 1978 aveva accumulato un patrimonio stimato in 26 milioni di dollari.

Jones aveva sviluppato una vera e propria fobia ossessiva, che lo portava a vedere dappertutto cospirazioni della CIA e di altri servizi segreti tese a distruggere Jonestown. Ne parlò spesso alla comunità, suggerendo che, nel caso, c'erano quattro possibilità: cercare di scappare in Unione Sovietica; suicidarsi, rendendo così una testimonianza rivoluzionaria; restare a Jonestown per combattere contro gli attaccanti; fuggire nella giungla. Durante una delle ultime riunioni notturne della comunità, fu chiesto un voto per approvare il "suicidio rivoluzionario", e si mise in scena un'azione di finto suicidio. Ecco come è raccontata da Deborah Layton, che aderiva alla setta di Jones ma che l'abbandonò prima della fine:

A ciascuno, compresi i bambini, fu detto di mettersi sulla linea. Quando oltrepasammo la linea, ci fu dato un bicchierino di un liquido rosso da bere. Ci dissero che quel liquido era veleno, e che saremmo morti nel giro di tre quarti d'ora. Facemmo quel che ci dissero. Quando venne il momento in cui saremmo dovuti cadere morti, il rev. Jones ci spiegò che il veleno non era vero, e che era stata soltanto una prova di lealtà. Ci disse che non era lontano il tempo in cui sarebbe divenuto necessario toglierci la vita con le nostre stesse mani.

Nel 1977, due ex membri della setta, Thimoty e Grace Stoen, avevano presentato un ricorso in tribunale perché fosse loro restituito il figlioletto di cinque anni, che era rimasto nella comunità di Jones. Egli ne fu molto preoccupato, e ne parlò a lungo nella comunità, proclamando l'"assedio dei sei giorni" (*Six Days Siege*). Pensava che le autorità della Guyana volessero invadere Jonestown, nonostante le assicurazioni contrarie; fece anche una serie di passi per provvedere a un'eventuale emigrazione in massa; fra gli altri paesi che contattò c'erano l'Albania e la Corea del Nord. A Jonestown si recò a dare qualche rassicurazione l'ambasciatore sovietico, Fëdor Timofejev, col quale si mantennero contatti pressoché

settimanali, sempre avendo di mira l'esodo in Unione Sovietica.

Nell'estate del 1978 Jones assoldò Mark Lane e Donald Freed, noti sostenitori della teoria del complotto per l'assassinio del Presidente Kennedy, per far loro sostenere (Lane ne parlò ai residenti di Jonestown) che c'era un parallelo fra Martin Luther King e lo stesso Jones, che dunque era esposto agli attacchi dei servizi segreti. Intanto, la salute di Jones declinava: una visita medica evidenziò la presenza di un'infezione polmonare; inoltre, sembra che abusasse di calmanti e stimolanti allo stesso tempo; ciò lo aveva ridotto a non essere spesso in grado di finire una frase, neppure leggendo.

In questo clima generale e in relazione ai commenti suscitati dal caso Stoen, il primo novembre del 1978 un parlamentare californiano, Leo Ryan, annunciò che sarebbe andato a Jonestown, ed effettivamente partì il 14, con una delegazione di 18 persone. Il 17 giunse a Jonestown; due famiglie chiedono di andar via e vogliono essere scortate da Ryan e dai suoi. Jones si dice d'accordo, ma afferma che costoro avrebbero "mentito" e che in realtà volevano distruggere Jonestown. Altri cercano di aggiungersi alla lista dei partenti, assistiti da Ryan. Qualcuno parte in camion verso una vicina aviosuperficie, dove era atterrato il velivolo del deputato. È necessario risolvere il problema dell'aereo, perché ne avevano noleggiato uno da soli 19 posti. Su uno degli aerei c'era Larry Layton, un fedele di Jones, che si mise a sparare sui passeggeri; ne ferisce qualcuno, riescono a disarmarlo e a immobilizzarlo. Arriva un trattore con un carro sul quale vi sono altri seguaci di Jones, che aprono il fuoco: vengono uccisi Ryan, un operatore video, una delle donne che avevano abbandonato la setta; altri sono feriti. Il pilota di uno degli aerei riesce a ritornare a Georgetown, la capitale della Guyana.

Ryan, prima di lasciare Jonestown per l'aviosuperficie, aveva detto che si poteva esprimere un giudizio positivo sull'attività della setta, e che solo 19, una percentuale minima, erano coloro che volevano andar via. Anche Charles Krause, giornalista della *Washington Post*, che lo aveva accompagnato, era convinto che le cose non andassero così male come dicevano i "desertori": nessun segno di malnutrizione o abuso fisico, solo pochi se ne volevano andare. Ma Jones non era dello stesso avviso: si era convinto di aver fallito, e che tutto era perduto. Fece preparare dei suoi aiutanti un bidone con una miscela di sonniferi e veleni. Poi riunì un'assemblea alla quale comunicò che l'esercito stava attaccando Jonestown, con l'obiettivo di rapire i bambini per convertirli al capitalismo. Il suo discorso era stato registrato in una cassetta magnetica: il passo successivo fu l'esortazione – l'ordine – per gli adepti di compiere un "suicidio rivoluzionario", quello che stava predicando da tempo e che aveva anche messo in scena nella grottesca simulazione già ricordata; era una sorta di via di fuga in caso di fallimento; c'erano state a questo proposito anche resistenze, affrontate con mezzi vari, fra cui l'intervento di appositi "terapeuti". Qualcuno mise in campo pure l'ipotesi di una reincarnazione futura; sembra comunque che la decisione sia stata presa solo dopo che l'emigrazione di massa in Unione Sovietica si rivelò impossibile.

Pare che all'ordine di suicidio non ci sia stata opposizione, e anzi è probabile che qualcuno abbia espresso il suo apprezzamento; si trattava, dissero, di fare presto, per evitare che arrivasse l'esercito. Cominciarono a somministrare il veleno, utilizzando per i bambini piccoli una siringa cui era stato tolto l'ago. La morte arrivava nel giro di cinque minuti, dopo che chi aveva preso il veleno era stato portato lontano dal luogo della somministrazione. Non è chiaro se tutti avessero realizzato che si faceva sul serio o se qualcuno pensasse che fosse una

riedizione della “prova generale” di qualche tempo prima. Jones fu trovato morto in mezzo agli altri, a causa di un colpo di arma da fuoco, che la magistratura attribuì a un’azione suicida.

Rimasero in vita alcuni dirigenti, che avevano l’incarico di recapitare lettere e somme di denaro: sette milioni e trecentomila dollari dovevano essere trasmessi al partito comunista sovietico, per aiutare i popoli oppressi del mondo. Sopravvissero altre cinque persone: un anziano sordo non sentì l’ordine diffuso dagli altoparlanti; un altro pure anziano, capito di cosa si trattava, si nascose sotto il letto per non farsi coinvolgere; un insegnante e artigiano, si occultò sotto un edificio con la scusa di cercare uno stetoscopio; un giovane cuoco eluse la sorveglianza e scappò nella giungla, così come fece un bambino dell’apparente età di cinque anni, di cui non si è riusciti a definire l’identità. Vicino al cadavere della moglie di Jones fu trovata una lettera-testamento, nella quale si ribadiva che i suoi fondi, depositati in una banca delle Bahamas, fossero trasferiti al partito comunista russo, e non alla figlia adottiva dei Jones. Restano alcune altre brevi testimonianze scritte, tutte tese ad affermare la ragionevolezza dell’azione compiuta e la riconoscenza nei confronti di Jones, che, scrive uno, “ha reso possibile questo paradiso”. Via radio, era stato comunicato l’ordine di suicidarsi anche ai membri dell’ufficio che il Tempio aveva a Georgetown; l’ordine fu in buona parte eseguito. Il bilancio finale fu di circa 900 morti. Si potrebbe pensare che il caso di Jonestown sia stato isolato, dovuto a una concorrenza di circostanze particolari e all’incontro di personalità altrettanto singolari; purtroppo non è così, perché, sia pure in termini meno rilevanti sul piano del numero, non si è trattato di un *unicum*: qualche anno dopo, si ebbe un eccidio analogo, con una quarantina di morti, in una comunità svizzera; e si potrebbero ricordare altre vicende simili.

Chiaro che qui si tratta di degenerazioni in cui prevale l'aspetto psicopatologico, però molti elementi presenti a Jonestown appaiono anche in altri contesti, dove non hanno avuto esiti tragici ma hanno comunque comportato delle difficoltà: nei progetti icariani, per esempio, e in quello di Oneida. Non se ne ravvisano invece a Brook Farm, ma si trattò di un esperimento piuttosto superficiale, al di là delle intenzioni, ed eterogeneo rispetto alle comunità che aspiravano a una vera e propria palingenesi, come è mostrato dalla sua rapida scomparsa, dovuta, lo si è detto, a questa "morbidezza" nelle scelte ideologiche. Certo, il fatto che ipotesi di questo tipo possano degenerare fino a quelle conseguenze dà da pensare, e suggerisce che ci sia qualcosa di discutibile proprio nell'impostazione di partenza.

4.6 Lavori in corso

Per concludere, un paio di esperienze che sono attualmente funzionanti, sembra con buon successo, e che appaiono riprodurre le linee generali rispettivamente di Brook Farm e di Oneida, le quali a questo punto possono essere utilizzate come due modelli archetipici di comunità possibili. La prima è Arcosanti. Siamo in Arizona, pieno deserto, e la "città" si contrappone a Phoenix, metropoli dello stato. Fondatore è Paolo Soleri, un architetto torinese, ormai anziano (è nato nel 1919), universalmente stimato (nel 2000 gli è stato conferito il Leone d'Oro alla carriera dalla Biennale di Venezia); negli anni Cinquanta comincia ad elaborare la sua dottrina, che applica una ventina d'anni dopo, e che codifica in una specie di disciplina scientifica inventata da lui e chiamata "arcologia" (incrocio fra architettura ed ecologia). L'idea di fondo è che bisogna fare una città concentrata, per eliminare gli sprechi; i valori sono la frugalità e la

diminuzione dei consumi, lo slogan è che “piccolo è bello”. Ad Arcosanti c’è anche una dimensione produttiva – fanno campanelle di ceramica e metallo che sembra si vendano bene – e, soprattutto, educativa. In questo richiama molto Brook Farm.

C’è, in città, una quota di residenti, ma la massa degli abitanti (si sta cercando di arrivare a 5000) sono partecipanti a corsi, con un *turn-over* medio di cinque settimane. I visitatori, attratti con una penetrante campagna pubblicitaria (attraverso, per esempio, la partecipazione a seminari in molti campus universitari) sono di fatto una risorsa turistica, e i turisti-corsisti contribuiscono alla vita cittadina ad esempio ripulendo e sistemando gli spazi urbani per girare un video che, spesso, è il prodotto finale del corso frequentato. L’impostazione di Soleri, al di là delle realizzazioni pratiche, è abbastanza tradizionale: propone un radicale processo di razionalizzazione, che dovrebbe produrre un altrettanto radicale abbattimento dei costi; nella sostanza, un progetto di decrescita, condotto in nome della semplicità, di una vita “autentica”, del rispetto della natura e del paesaggio. Questo conduce a conseguenze pratiche. Un esempio: dalla premessa “costruiamo tanti spazi comuni, così possiamo diminuire le spese per le abitazioni private” si fa seguire un progetto di residenze che stano in uno spazio di cinque metri e mezzo per due e mezzo (meno di 14 mq, una camera d’albergo molto piccola). È un ragionamento assolutamente consistente, ma solo sul piano logico- astratto. Capisco, e mi viene in mente che quindici giorni all’anno è bello andare in campeggio; ma pensiamo di passare tutta la vita sotto tenda o in un bungalow: la cosa cambia aspetto. Basta chiedere, per sincerarsene, a qualcuno che abbia avuto le case distrutte dal terremoto e che si sia dovuto trasferire in una baraccopoli.

C'è, negli scritti di Soleri, una parola che ritorna, ed è “soquadro”: il mondo è disordinato, e bisogna rimetterlo in ordine. È un po' quello che ai suoi tempi pensava il vecchio Ippodamo. E c'è l'altra idea, quella del *leanness*, cioè del dimagrire, applicato alla società. Cosa curiosa, questa, perché ricorda gli imperativi della moda. Per giocare con la stessa metafora, si potrebbe pensare che una dieta eccessiva è sintomo di una malattia detta anoressia; e si ha l'impressione che la cura-Soleri possa portare a una specie di anoressia sociale.

Un ultimo elemento che ricorre in Soleri e che, nel contesto, sembra fuori posto, è che, per rimettere in equilibrio produzione e consumo, egli pensa che ci voglia un'elegante idealità, basata sulla “conoscenza della trascendenza”. La formula è simpatica e accattivante, forse troppo simpatica e accattivante, ma desta qualche sospetto, in primo luogo perché appare difficile concedere che una società debba essere “elegante”, fondata cioè su principi meramente estetici: l'eleganza potrà essere un di più, nel caso la società già sia giusta, equa, distributiva per quanto possibile di felicità. E poi la trascendenza: occorre definirla, quando la si invoca, perché non è affatto un concetto scontato. Se ammettiamo che essa stia dentro di noi, allora è solo una parola per dire cose che altrimenti non si possono dire, quelle cose che non possono essere interamente ridotte a razionalità: e si incorre nella contraddizione di voler razionalizzare qualcosa sulla base di un principio irrazionale. Se pensiamo che la trascendenza sia fuori, allora ci esponiamo a ogni vento: proprio la natura della trascendenza la fa inattuabile, e in suo nome si possono dire o fare (e, ahimé, sono state dette e fatte) le cose più inverosimili. Questo è pericoloso: si ricade infatti in una comunità che funziona finché funziona il suo leader, depositario della trascendenza. Lunga vita dunque a Soleri: che sembra essere la garanzia per la tenuta di Arcosanti.

Questo richiamo alla trascendenza ci porta a occuparci di un progetto attivo a casa nostra, che opera sul modello di una comunità chiusa, come e anche di più di quella di Oneida. Si chiama Damanhur, e, nonostante il nome esotico, ha sede a Valchiusella, una località presso Ivrea. È nata a metà degli anni Settanta, per iniziativa di Oberto Airaudi, figura di leader-profeta impegnato con idee come la terapia per affrontare meglio la vita: personaggi di questo genere, se ne trovano in giro più di quanto si possa pensare. Di questa comunità, che ora sembra contare un migliaio di aderenti, con propaggini in altri paesi europei, in America, in Giappone, non si è saputo nulla fino al '92, quando si è scoperto che avevano costruito un grande tempio sotterraneo, ovviamente senza alcuna licenza edilizia, per cui si dovette provvedere a regolarizzare la situazione. Il fatto è però che nel frattempo si sono organizzati come un vero e proprio stato, con organismi direttivi almeno a parole eletti democraticamente, cosa strana per questo tipo di realtà. Fra loro usano persino una moneta propria, detta *credito*.

La loro ideologia è legata all'ambientalismo: pensano cose come "il pianeta è un essere vivente", sulla base però di una visione del mondo in cui la trascendenza, venata di mistero e occultismo¹, con radici che si affermano antichissime². Di qui l'affermazione che l'occulto e il paranormale sono cose che hanno davvero potere, l'idea

¹ Per quanto se ne può sapere, penso si tratti di una delle infinite varianti della cosiddetta cultura new-age, che è ben conosciuta anche a livello di moda, e che recupera uno sfondo pagano, in genere più celtico e anglosassone che classico, e convinzioni di natura "magica", che rivalutano ad esempio la stregoneria. A livello di massa, si trovano influenze di queste fedi per esempio nel successo della festa di Halloween, o in best seller letterari e cinematografici come *Il signore degli anelli* o *Harry Potter*.

² Damanhur, che dà il nome al gruppo, è una cittadina dell'antico Egitto, che vi porta dunque tutta la sua "magia".

che il pensiero è una forza motrice diretta, qualunque cosa ciò possa voler dire, che gli oggetti hanno dei poteri più o meno occulti e che sono dei veicoli di energia. Sul piano antropologico, afferma che ognuno ricerca un suo dio personale, cosa anche ragionevole, ma allora si tratterebbe di una trascendenza con la quale difficilmente si possono costruire regole; poi però si dice che gli uomini sono di origine divina, postulando in questo caso un dio fuori dall'uomo, che sembra difficilmente sostenibile in questo contesto. Si conclude che ricerca di Dio e ricerca di sé coincidono, un'affermazione che potrebbe essere accettata da Freud, e che però in lui assumerebbe il senso di un totale ateismo. Come si vede, c'è molta mescolanza di cose disparate, un po' di imparaticcio orecchiato in giro che non viene mai completamente digerito. Ancora: nell'universo ci sono altre intelligenze, con le quali abbiamo una comunicazione continua, perché loro ci mandano messaggi e noi ne mandiamo loro; la reincarnazione è una possibilità (dipende da noi) e reincarnandoci salveremo il mondo. Su questo coacervo di credenze hanno costruito una comunità che sembra funzionare piuttosto bene, per quanto con regole magari strane: per fare qualche esempio, quando entrano, gli adepti cambiano nome, assumendo quello di un animale e di una pianta: "Bisonte Quercia", per fare un esempio; altra curiosa istituzione di Damanhur è il matrimonio a tempo: dura tre anni ed è rinnovabile; gli aderenti sono divisi in "classi" a seconda del livello raggiunto nel processo esoterico, ma tutti lavorano, sembra con gioia, alle attività produttive. Si tratta, come ho già detto, di una comunità piuttosto chiusa, dalla quale trapelano poche notizie; in compenso, non sembra nemmeno che vi siano, come spesso accade in contesti simili, comportamenti ai limiti dell'abuso come quelli che ricorrono sui giornali per esempio a carico di organizzazioni come la Chiesa di Scientology.

Ho trovato un'unica testimonianza che sembra contraddire questa atmosfera idilliaca: un articolo sulla *Stampa* di Torino, del 28.10.09, a firma Alessandro Ballesio. Senza troppi particolari, racconta del presunto caso di una ragazza friulana che sarebbe stata plagiata da Damanhur, e che querela tutto e tutti. Impressiona la risposta di Coboldo Melo, al secolo Roberto Sparagio, portavoce della comunità, che sembra quella di un qualunque politicante di osteria o televisione: non è vero niente, sono storie senza senso, hanno tutti telefonino e computer: mostra un'adesione ai valori correnti che non ci si sarebbe certo aspettata in una setta così radicale. Poi aggiunge che tutto andrà a finire in una bolla di sapone, come è già successo negli altri casi di qualche anno prima: il che getta una luce un po' inquietante su un'esperienza che, per quanto se ne sa, è mille miglia lontano da storie tipo Jonestown e anche da quel modo di vendere turismo travestito da ecologia e nutrito di brillanti costruzioni teoriche, per di più assai *trendy*, che è, si è visto, proprio di Arcosanti.