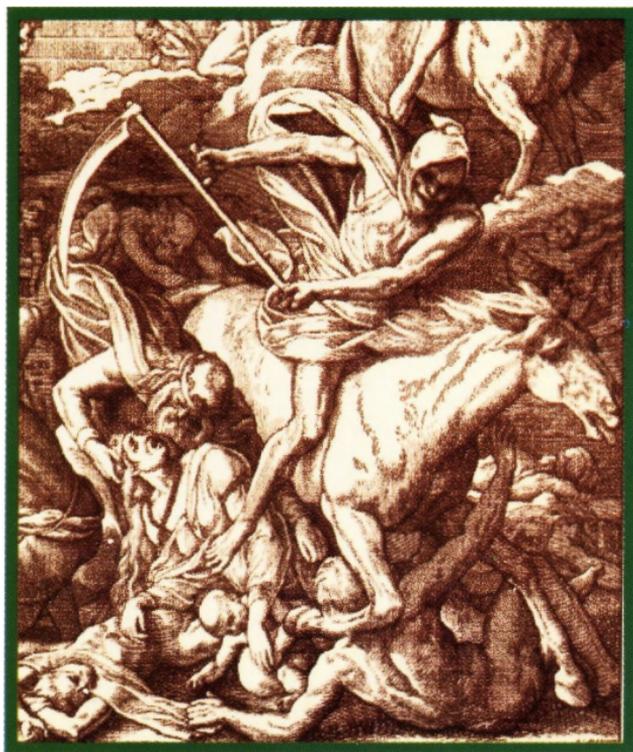


Massimo Introvigne



Idee che uccidono

Jonestown
Waco
il Tempio Solare

Collana *Per una nuova evangelizzazione*

Proprietà riservata

© 1995 by, Mimep-Docete srl
via Papa Giovanni XXIII, 2
20060 Pessano (Milano)
Tel. e Fax 02/950.40.75

ISBN 88-86242-10-7

Massimo Introvigne

Idee che uccidono

Jonestown, Waco, il Tempio Solare

Mimep-Docete

INDICE

Prefazione di Marco Invernizzi..... p. 7

Introduzione

- a. I nuovi movimenti religiosi..... p. 11
- b. I movimenti anti-sette..... p. 13
- c. Il problema delle armi da fuoco
negli Stati Uniti..... p. 14

I. Jonestown

- 1. Il «movimento anti-sette» e il mito
della «setta del suicidio»..... p. 17
- 2. Jim Jones e il Tempio del Popolo..... p. 23
- 3. Alcune conclusioni..... p. 33

II. Waco

- 1. La premessa: la storia dei Branch Davidians. p. 37
- 2. Il fatto..... p. 47
- 3. Le interpretazioni..... p. 52
 - a. Il paragone con Jonestown..... p. 52
 - b. C'è un colpevole?..... p. 53

III. Il Tempio Solare

- 1. La corrente neo-templare..... p. 63
 - a. I gradi «templari» all'interno della massoneria..... p. 63
 - b. Le origini del neo-templarismo autonomo..... p. 68
 - c. Il movimento neo-templare dal 1838 al 1970..... p. 71

d. Gli ordini neo-templari dopo il 1970:	
scismi, esoterismi e servizi segreti.....	p. 74
e. Julien Origas e l'Ordine Rinnovato del Tempio....	p. 79
2. Luc Jouret e il Tempio Solare.....	p. 83
3. La tragedia.....	p. 96
4. Elementi per una interpretazione	p. 99
IV. Una conclusione.....	p. 109
Orientamenti bibliografici	p. 121
Nota bio-bibliografica.....	p. 125

Prefazione

Potrebbe sorprendere un libro dedicato ai nuovi movimenti religiosi pubblicato in una collana dedicata alla nuova evangelizzazione. Credo dunque di dovere qualche spiegazione.

Nell'intendimento del Santo Padre Giovanni Paolo II, la nuova evangelizzazione prevede una autoevangelizzazione delle comunità ecclesiali per rendere possibile un apostolato fecondo nel mondo contemporaneo. E l'autoevangelizzazione delle comunità ecclesiali può essere favorita dai fatti storici e dalle considerazioni che Massimo Introvigne svolge a proposito dei tre inquietanti avvenimenti descritti in queste pagine, che tanta risonanza hanno avuto sui mezzi di comunicazione. Infatti, uno dei messaggi più importanti contenuti nell'opera di Massimo Introvigne consiste nel ricordare che i nuovi movimenti religiosi - soprattutto quando attecchiscono in ambienti cristiani - nascono dall'«assenza» di una comunità cristiana consapevole di essere stata radunata dalla Verità incarnata in una Persona, e quindi di essere strumento della salvezza dell'uomo.

Di conseguenza, i nuovi movimenti religiosi, che pur rappresentano una grave sfida per la fede cri-

stiana, non possono essere combattuti ricorrendo, o anche semplicemente plaudendo, alla repressione operata da uno Stato agnostico e impregnato di relativismo, ma «sostituendo una religiosità inadeguata, spesso semplice maschera di ideologie, con la religione vera...», come scrive lo stesso Introvigne concludendo questa sua opera.

Allora, i cattolici con responsabilità pastorali dovrebbero ricordare che, dopo la preghiera, il primo e principale antidoto alla nascita e alla diffusione delle nuove realtà religiose si trova nello studio e nella spiegazione delle verità fondamentali del cristianesimo, utilizzando soprattutto quell'autentico dono della Provvidenza che è il Catechismo della Chiesa Cattolica.

Ritengo che queste pagine, oltre a informare adeguatamente su fenomeni importanti, contribuiscano a risvegliare nei cattolici il desiderio di una maggiore e migliore formazione dottrinale e, quindi, svolgano un servizio per l'autoevangelizzazione delle comunità cristiane.

Marco Invernizzi

Introduzione

I tragici avvenimenti che si sono verificati dapprima a Waco, in Texas, fra il 28 febbraio e il 19 aprile 1993, quindi in Svizzera e in Canada nei giorni 4-5 ottobre 1994, con il suicidio-omicidio di 53 membri del movimento denominato Tempio Solare, hanno riportato sulle prime pagine dei giornali di tutto il mondo il problema dei nuovi movimenti religiosi, impropriamente chiamati «sette» o «culti»¹. Il CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), di cui chi scrive è direttore, ha seguito giorno per giorno gli avvenimenti di Waco e del Tempio Solare e li ha discussi in una serie di incontri internazionali a cui hanno partecipato i maggiori esperti del settore. Un collaboratore del CESNUR, il dottor James R. Lewis, direttore della rivista *Syzygy* (pubblicata dal Center for Academic Publication di Stanford, in California, e patrocinata dal CESNUR insieme con altre istituzioni), ha trascorso diversi giorni a Waco durante gli avvenimenti del 1993. Il segretario del comitato scientifico internazionale del CESNUR,

¹Sui problemi terminologici cfr. il mio *Nel paese del punto esclamativo: «sette», «culti», «pseudo-religioni» o «nuove religioni»?», in *Studia Missionalia*, vol. 41 (1992), numero speciale su *Religious Sects and Movements*, pp. 1-26.*

Jean-François Mayer, era stato autore dell'unico studio sul Tempio Solare pubblicato prima della tragedia e, dopo gli eventi dell'ottobre 1994, ha ufficialmente collaborato con le autorità svizzere incaricate di fare luce sui fatti. Giacché - per dire il meno - la stampa internazionale, e quella italiana in particolare, si sono espresse sulle vicende di Waco e del Tempio Solare in modo gravemente impreciso - accostandole anche a una terza tragedia, in realtà molto diversa, quella di Jonestown del 1978 - mi è sembrato opportuno intervenire brevemente sulle premesse, sui fatti e sulle interpretazioni di questi avvenimenti in una serie di articoli della rivista *Cristianità*, organo ufficiale di Alleanza Cattolica, una associazione che da molti anni dedica una particolare attenzione al mondo dei nuovi movimenti religiosi ². Questo volume raccoglie, rielaborandoli e - dove necessario - aggiornandoli, i miei interventi su *Cristianità* dedicati rispettivamente a Jonestown, a Waco e al Tempio Solare, con alcune premesse introduttive - indispensabili per capire di che cosa esattamente si stia parlando - e con alcune osservazioni conclusive. Ho ritenuto di riassumere più brevemente i fatti di Jonestown del 1978, certamente più noti, senza tuttavia rinunciare a metterne in luce gli elementi essenziali. Prima di affrontare i tre episodi, è necessario

² Cfr. i miei *Il suicidio della Guyana fra mito e storia*, in *Cristianità*, anno XVI, n. 162, ottobre 1988, pp. 8-11; *Che cosa è veramente accaduto a Waco*, *ibid.*, anno XXI, n. 217, maggio 1993, pp. 3-9. *La tragedia del Tempio Solare: il suicidio di una Rivoluzione*, *ibid.*, anno XXII, n. 235, novembre 1994, pp. 5-16.

fare cenno almeno a tre elementi di sfondo, due di rilievo internazionale e uno specificamente nord-americano.

a. I nuovi movimenti religiosi

Negli Stati Uniti e in Canada (paesi a cui tutte e tre le tragedie di cui mi occupo sono legate, dal momento che la maggioranza dei morti nella vicenda del Tempio Solare erano canadesi) sono attivi più di 1500 diversi nuovi movimenti religiosi; nel mondo i movimenti religiosi «nuovi» sono oltre ventimila³. Le spiegazioni della loro proliferazione offerte dagli storici, dai sociologi e dagli psicologi della religione sono molteplici. Senza riassumere qui un dibattito estremamente articolato⁴, sarà sufficiente sottolineare anzitutto che *non* costituisce una spiegazione adeguata della nascita e del perdurare nel tempo dei nuovi movimenti religiosi la presunta «follia» dei capi e dei seguaci. Se si dà alla parola «follia» un senso tecnico riconoscibile dalla scienza psichiatrica non si può non concludere che la presenza di «folli» nei nuovi movimenti religiosi non è più alta che nella popolazione in generale, a meno di adottare un pregiudizio pseudoscientifico di tipo positivistico e chiamare «folle» chiunque professi idee religiose considerate inaccettabili dal «mondo moderno» o dalla maggioranza socia-

³ Cfr. J. GORDON MELTON, *Encyclopedia of American Religions*, 4a ed., Gale, Detroit 1993.

⁴ Per un'introduzione generale cfr. il mio *La questione della nuova religiosità*, Cristianità, Piacenza 1993.

le ⁵. Quanto alle relazioni fra i capi e gli adepti dei nuovi movimenti religiosi, i processi psico-sociali all'opera sono a loro volta complessi e la metafora del «lavaggio del cervello» non ne rende affatto ragione in modo adeguato. Applicata a movimenti religiosi, la teoria del «lavaggio del cervello» è stata dichiarata, dopo un lungo studio, «*non scientifica*» dall'American Psychological Association, forse la più autorevole organizzazione professionale del mondo nel campo della psicologia e della psichiatria ⁶. Risolvere quindi tutti i problemi relativi alle tragedie di Jonestown, Waco o del Tempio Solare parlando del «*profeta pazzo*» a proposito di ciascuno dei *leader*, o dichiarando tranquillamente - ignorando tutte le critiche scientifiche che hanno demolito queste teorie - che, per esempio, «*David Koresh aveva reclutato un numero imprecisato di giovani sottoponendoli poi al lavaggio del cervello*» ⁷ non solo non aiuta a comprendere che cosa è successo ma contribuisce a diffondere nell'opinione pubblica stereotipi pseudo-scientifici e dannosi⁸. Del resto, su ventimila nuovi movimenti religiosi pre-

⁵ Cfr. sul punto l'opera di un eminente psichiatra americano: MARC GALANTER, *Culti. Psicologia delle sette contemporanee*, tr. it., SugarCo, Carnago (Varese) 1993.

⁶ BOARD OF SOCIAL AND ETHICAL RESPONSIBILITY, AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, *Memo* al comitato DIMPAC, 11 maggio 1987.

⁷ R.E., *Birra, mitra, rock'n'roll. Così nasce il "martirio"*, in *Corriere della Sera*, 20 aprile 1993.

⁸ Per una eccellente messa a punto su questi temi cfr. EILEEN BARKER, *I nuovi movimenti religiosi. Un'introduzione pratica*, ed. it., Mondadori, Milano 1992.

senti nel mondo solo un centinaio sono stati accusati di comportamenti illegali o violenti; se anche si volesse elevare il numero a duecento, si tratterebbe sempre soltanto dell'uno per cento dei nuovi movimenti religiosi (il che significa che per il *novantanove per cento* tali movimenti - benché certamente discutibili, da un punto di vista cattolico, sotto il profilo teologico e culturale - non sono mai stati accusati di comportamenti illegali o violenti).

b. I movimenti anti-sette

La scena americana - e ormai anche quella europea - è pure caratterizzata dalla presenza di piccoli ma aggressivi movimenti «anti-sette» e «contro le sette». Mentre i movimenti «contro le sette» denunciano le «sette» partendo da una prospettiva di carattere religioso, i movimenti «anti-sette» hanno una impostazione laicista e attaccano le «sette» in quanto vivono la religione con una intensità che sarebbe inaccettabile nel mondo moderno. Ultimamente, per i movimenti «anti-sette», le «sette» sono nocive in quanto espressione di un «fanatismo religioso» che dovrebbe essere limitato, con apposite leggi, dallo Stato moderno, che dovrebbe fissare in modo rigoroso i limiti quantitativi entro i quali l'intensità dell'esperienza religiosa può essere tollerata. Molti movimenti «anti-sette» - anche se non tutti - favoriscono la cosiddetta «deprogrammazione», una pratica (considerata illegale dalla maggioranza dei tribunali americani che hanno avuto occasione di occu-

parsene) che consiste nel rapire l'adepto maggiorenne di una «setta» - in genere su incarico dei suoi genitori o di altri parenti - e nel tenerlo quindi rinchiuso contro la sua volontà in un luogo dove i «deprogramatori» (che non sono medici né psichiatri ma in genere ex-membri di «sette» che svolgono questa attività a scopo di lucro) lo «bombardano» con pressioni psicologiche (e spesso anche con violenze fisiche) finché il «deprogrammato» dichiara di essersi convinto ad abbandonare la «setta»⁹.

c. Il problema delle armi da fuoco negli Stati Uniti

La legislazione sulle armi da fuoco negli Stati Uniti era considerata - prima delle modifiche introdotte nel 1994 dal presidente Bill Clinton, del resto impopolari presso molti settori della popolazione americana - fra le più liberali del mondo; in gran parte - nonostante le modifiche - resta tale ancora oggi. La legge riconosce a ogni cittadino maggiorenne il diritto di portare armi senza bisogno di particolari autorizzazioni. Numerosi esponenti del Partito democratico hanno proposto negli ultimi anni modifiche radicali alla legislazione americana sul punto, ma queste proposte (avversate in genere dal Partito

⁹ Sulla deprogrammazione cfr. E. BARKER, *op.cit.* Sulla distinzione fra movimenti «anti-sette» e «contro le sette» cfr. i miei *La questione della nuova religiosità*, cit., e *Il movimento «anti-sette» laico e il movimento «contro le sette» religioso: strani compagni di viaggio o futuri nemici?*, in *Cristianità*, anno XXI, n. 217, cit., pp. 15-21.

repubblicano, che vi vede anche un tentativo di distruggere gruppi civili di difesa territoriale considerati di idee conservatrici) sono sempre state respinte, fino a quando - come accennato - il presidente Clinton è riuscito a farne votare una versione «diluita» nel 1994. L'idea secondo cui la libertà di portare armi è una libertà fondamentale che non può essere messa in discussione dallo Stato sembra profondamente radicata nella psicologia sociale statunitense fin dai tempi della guerra di indipendenza e della Frontiera. Naturalmente non tutti i tipi di armi sono permessi ai privati: la legge vieta l'acquisto di diverse categorie di armi (per esempio le mitragliatrici) e punisce (sia pure in modo non particolarmente severo) la modifica di armi in libera vendita per trasformarle in armi più rapide o letali. Le violazioni alle leggi sulle armi sono combattute da un corpo speciale di pubblica sicurezza chiamato Bureau of Alcohol Tobacco and Firearms («Ufficio per l'alcool, il tabacco e le armi da fuoco», ATF), paragonabile per certi versi alla nostra Guardia di Finanza (si occupa infatti anche di contrabbando) e da non confondere né con le polizie locali né con la polizia federale (Federal Bureau of Investigation, «Ufficio federale di investigazione», FBI). Come chi scrive sa anche per esperienza personale, numerosissimi gruppi religiosi statunitensi (come del resto i loro avversari dei movimenti «anti-sette») ritenendosi a torto o a ragione minacciati fanno largo uso della facoltà di portare armi consentita dalla legge degli Stati Uniti. In parte per influsso degli Stati Uniti, anche in Canada movi-

menti religiosi minoritari si dotano facilmente di riserve di armi, anche se la legislazione canadese è, sul punto, meno permissiva. Questa problematica non può essere ignorata nell'esame delle tre tragedie a cui è dedicato questo studio.

I. Jonestown

1. Il «movimento anti-sette» e il mito della «setta del suicidio»

I «nuovi movimenti religiosi» - chiamati comunemente «sette» o «culti», senza che, come accennato, ci si renda ben conto dei complessi problemi di terminologia che queste etichette comportano ¹⁰ - hanno conosciuto negli ultimi anni una tumultuosa crescita, destando un diffuso allarme sociale, talora effettivamente giustificato da pratiche discutibili. Tuttavia, mentre la critica delle «sette» può dare a prima vista l'impressione di essere un fenomeno unitario, in realtà, come pure ho accennato, ma come giova in questa sede ripetere e approfondire, non è affatto così, e l'osservatore più attento non può non notare l'intreccio fra due movimenti *diversi*, che nascono da origini contrapposte, hanno interessi divergenti e le cui contraddizioni talora esplodono. Da un lato vi è la critica verso le «nuove religioni» da

¹⁰ Per una discussione, cfr. il mio *Prospettive generali e problemi di terminologia*, in MASSIMO INTROVIGNE, JEAN-FRANÇOIS MAYER ed ERNESTO ZUCCHINI, *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990, pp. 13-39.

parte delle Chiese e delle comunità religiose tradizionali, in particolare della Chiesa cattolica, che formula un giudizio di carattere prevalentemente *dottrinale*, presupponendo l'esistenza anche in campo religioso di criteri di verità e di valori sulla cui base i nuovi movimenti religiosi possono essere esaminati e valutati. A questa critica di origine religiosa delle «sette» e dei «culti» si oppone - piuttosto che affiancarsi - l'*anti-cult movement*, il «movimento anti-sette» di origine prevalentemente laicista, che attacca come «settario» chiunque non accetti il relativismo moderno e si ostini a credere che esista, anche a proposito della religione, una verità, e che prende spunto dall'allarme sociale suscitato dalle nuove religioni per proporre in realtà una critica di tutte le esperienze religiose «forti», avvengano queste nell'ambito di religioni maggioritarie o minoritarie. Occorre stare bene attenti a non confondere le due prospettive, che comportano anche conseguenze divergenti sul piano degli interventi concreti. Mentre per la critica delle nuove religioni condotta in nome di verità e di valori la battaglia contro gli errori dei nuovi gruppi religiosi è - fatti salvi i casi liminali di violazioni di principi di diritto naturale - anzitutto una battaglia culturale, un confronto dottrinale anche serrato e polemico, il movimento anti-sette di origine laicista chiede «leggi speciali», che vietino qualunque esperienza religiosa più «forte» del consueto. Giacché per il movimento anti-sette - come ha scritto Alain Woodrow, uno dei suoi più noti *leader* in Europa - «a priori non c'è nessuna ragione per mostrarsi più indulgenti verso le

*Chiese che verso le sette»*¹¹, le leggi speciali - nello Stato moderno, laico e secolarizzato, che rinuncia *per principio* a ogni valutazione dottrinale - colpiranno qualunque esperienza religiosa che sembri più «forte»

¹¹ Così, sulla rivista della francese ADFI, l'Associazione per la Difesa della Famiglia e dell'Individuo, ALAIN WOODROW, *Les Eglises sont-elles des sectes?*, in *BULLES. Bulletin de Liaison pour l'Étude des Sectes*, n. 10, 2° trimestre 1986, p. 6. Applicata alla Chiesa cattolica, l'analisi di A. Woodrow lo porta a rintracciare numerosi elementi «settari», come l'idea di costituire «*la sola vera Chiesa*», certe pratiche ascetiche, «*il catechismo imparato a memoria*» e simili, anche se molti di questi elementi sarebbero scomparsi «*dopo l'ultimo concilio*» (*ibid.*, pp. 6-8). Se volgarizzatori come A. Woodrow si esprimono in maniera forzatamente rozza, è più interessante notare che idee simili vengono sostenute in modo più articolato da uno dei «pensatoi» del laicismo europeo, l'Institut d'Étude des Religions et de la Laïcité dell'Università Libera di Bruxelles, i cui legami con la massoneria belga sono tra l'altro espliciti e dichiarati. In un convegno del 1985, organizzato da tale istituto, si proponeva di costituire un *genus* «integrismo» al cui interno avrebbero dovuto trovare posto come *species* da una parte le nuove religioni o «sette», dall'altra tutti gli atteggiamenti «forti» delle Chiese e comunità maggioritarie; si evocava l'ayatollah Ruhollah Khomeini, ma anche - in esplicito - realtà come Comunione e Liberazione e l'Opus Dei: cfr. gli atti del convegno, *Les Integrismes*, a cura di Jacques Lemaire e di Jacques Marx, in *La Pensée et les Hommes*, anno XXIX (nuova serie), n. 2 (1985-1986). Una delle animatrici dell'Istituto di Bruxelles - e del convegno del 1985 - aveva concluso, in un suo precedente libro sulle «sette», che fra queste e la Chiesa cattolica esiste forse solo «una differenza di grado e di dosaggio» e che, «legalmente, la linea di demarcazione fra la conversione e il lavaggio del cervello è difficile da tracciare» (MICHÈLE MAT-HASQUIN, *Les sectes contemporaines*, 2a ed., Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1983, p. 94).

del consueto, «vecchia» o «nuova» che sia ¹². Da questo punto di vista i cristiani che si preoccupano - giustamente - della crescente diffusione delle nuove religioni faranno bene a esercitare la prudenza e a chiedersi se nel movimento anti-sette non rischino di trovare non tanto un pregevole anche se occasionale alleato quanto piuttosto un fomite di infiltrazione, di confusione e di pericolo.

Il mese di novembre del 1988 ha visto una delle più massicce campagne degli ultimi anni per la diffusione delle tesi del movimento anti-sette, in occasione del decimo anniversario del tragico suicidio della Guyana in cui, il 18 novembre 1978, perirono oltre novecento membri del gruppo noto come Peoples Temple, «Tempio del Popolo». Le rievocazioni di Jonestown si sono ripetute nel 1993 in occasione dell'episodio di Waco, e nel 1994 dopo la tragedia del Tempio Solare. *L'anti-cult movement* proclama a gran voce che il Tempio del Popolo, la «setta del suicidio» ¹³, costituisce la prova concreta e tragica di come le esperienze religiose «settarie» e il «lavaggio

¹² Oltre a un buon numero di attacchi e di inchieste, in vari paesi, diretti contro l'Opus Dei, su cui cfr. il mio *L'Opus Dei e il movimento anti-sette*, in *Cristianità*, anno XXII, n. 229, maggio 1994, pp. 3-12, è da segnalare la notizia - riportata da *il Giornale* (9-1-1988 e 16-1-1988) - secondo cui anche in Italia alcuni magistrati avevano aperto un'indagine preliminare per accertare se le norme che regolano la vita delle suore carmelitane non contrastino con «i diritti della persona».

¹³ Per riprendere il titolo di un libro pubblicato da due giornalisti che erano stati attivi nella campagna contro il Tempio del Popolo all'indomani degli avvenimenti del 1978 e

del cervello» da parte dei capi dei «culti»¹⁴ spingano alla perdita della ragione, fino alla violenza e al suicidio. La tragedia della Guyana non costituisce forse la riprova - per dirla con il moderno «pensiero debole» - che la pretesa «forte» e «settaria» di possedere la verità rende violenti contro sé stessi e contro gli altri, mentre solo un sano scetticismo preserva da quei

tradotto anche in italiano: MARSHALL KILDUFF e RON JAVERS, *Guyana: la setta del suicidio. La vera storia del Tempio del Popolo e dell'orgia suicida*, tr. it., Sperling & Kupfer, Milano 1978. Titolo a parte, il libro - nato come *instant book* e debolissimo dal punto di vista interpretativo - offre peraltro varie informazioni utili. Più completa - ma sempre senza pretese di andare al di là di un resoconto meramente giornalistico - è l'opera di TIM REITERMAN e JOHN JACOBS, *Raven. The Untold Story of the Rev. Jim Jones and his People*, E.P. Dutton, New York 1982. La posizione di un ex collaboratore di Jim Jones trasformatosi in attivista del movimento anti-sette è esposta da MARK LANE, *The Strongest Poison*, Hawthorn Books, New York 1980. Un punto di vista simile, in forma di romanzo, viene presentato da SHIVA NAIPAUL, *Journey to Nowhere. A New World Tragedy*, Penguin, Londra 1982.

¹⁴ Per una serrata critica della tesi del «lavaggio del cervello», cfr., fra gli altri, alcuni degli studi contenuti nelle raccolte di HERBERT RICHARDSON (a cura di), *New Religions & Mental Health. Understanding the Issues*, The Edwin Mellen Press, New York-Toronto 1980, e di DAVID G. BROMLEY e JOHN T. RICHARDSON (a cura di), *The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*, The Edwin Mellen Press, New York-Toronto 1983. Per una critica dell'applicazione della metafora del «lavaggio del cervello» al caso della Guyana cfr. JUDITH MARY WEIGHTMAN, *Making Sense of the Jonestown Suicides. A Sociological History of Peoples Temple*, The Edwin Mellen Press, New York-Toronto 1983.

«sogni della ragione» che possono produrre soltanto mostri? La tesi viene ripetuta fino alla noia, e una delle maggiori organizzazioni anti-sette, il CAN - Cult Awareness Network, «Organizzazione per la consapevolezza nei confronti dei culti» - ha perfino patrocinato negli Stati Uniti una proposta di legge - presentata al Congresso dal deputato democratico della California Tom Lantos - perché la settimana dal 13 al 19 novembre sia ufficialmente designata come «Cult Awareness Week», nella prospettiva di una «giornata di lotta contro le sette» da inserire poi nel calendario come ricorrenza annuale. Diventa quindi interessante chiedersi *che cosa* è veramente successo nel novembre del 1978 in Guyana, sulla scorta di una letteratura ormai abbondante - anche se, purtroppo, poco nota al grande pubblico - , che ha messo ampiamente in luce tutti o quasi tutti i risvolti della straordinaria storia del Tempio del Popolo e del suo fondatore Jim Jones ¹⁵.

¹⁵ Oltre a J. M. WEIGHTMAN, *op. cit.*, e a REBECCA MOORE, *A Sympathetic History of Jonestown. The Moore Family Involvement in Peoples Temple*, The Edwin Mellen Press, Lewiston (New York)-Queenston (Ontario) 1985 - dove l'autrice, sorella di due vittime della tragedia del 1978, offre una serie di importanti elementi di carattere anche generale -, l'opera fondamentale è quella di JOHN R. HALL, *Gone from the Promised Land. Jonestown in American Cultural History*, Transaction Books, New Brunswick (New Jersey) - Oxford 1987. L'autore, professore di sociologia all'Università del Missouri-Columbia, ha potuto lavorare su gran parte dei documenti originali e in particolare sulle varie note autobiografiche scritte o dettate al magnetofono da Jim Jones. Di orientamento *liberal*, il professor J. R. Hall - che ha dedicato

2. Jim Jones e il Tempio del Popolo

James Warren «Jim» Jones (1931-1978) nasce a Crete, nell'Indiana, il 13 maggio 1931, e cresce influenzato dalle idee religiose della madre, che non credeva in un «Dio celeste» ma si rivolgeva al «mondo degli spiriti»¹⁶. Avido lettore di giornali, già nella prima adolescenza «si innamora di Stalin e dei sovietici» e «inizia a leggere letteratura comunista»¹⁷. Ben presto comincia a frequentare riunioni del Partito Comunista degli Stati Uniti, il che lo pone in contrasto

all'argomento anche vari articoli - manifesta una paradossale simpatia per Jim Jones, di cui pure non condivide le tesi più estreme. Anche questo lo rende una fonte poco sospetta di anticomunismo preconcetto che ho pertanto usato a preferenza delle altre disponibili, verificando quando possibile i suoi dati presso la Biblioteca del Congresso a Washington, dove si possono fra l'altro consultare i rapporti della commissione d'inchiesta del Congresso sul suicidio della Guyana. Lavorando sulla stessa documentazione apporta importanti aggiornamenti e conferme fattuali alla tesi di J.R. Hall (anche se l'interpretazione è talora diversa) l'opera del sociologo italiano ENRICO POZZI, *Il carisma malato. Il People's Temple e il suicidio collettivo di Jonestown*, Liguori Editore, Napoli 1992. Una collezione indispensabile di documenti - che attestano tra l'altro la permanenza del vincolo istituzionale con i Discepoli di Cristo fino al 1978, l'anno stesso della tragedia - è quella di J. GORDON MELTON (a cura di), *The Peoples Temple and Jim Jones. Broadening our Perspective*, Garland, New York-Londra 1990. Un'interpretazione interessante, ma non sempre accettabile, è quella di DAVID CHIDESTER, *Salvation and Suicide. An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis 1988

¹⁶ J. R. HALL, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

con la moglie Marceline, «Marcie», scandalizzata dalle sue aperte professioni di marxismo e da un ateismo spinto fino alla bestemmia. Jim Jones racconta che un giorno, ai limiti della sopportazione, la moglie - che sta guidando la loro automobile - gli dice, minacciando di rompere il matrimonio: «*O cambi la tua ideologia o scendi da questa macchina*». Senza dire una parola, il giovane marxista scende dall'automobile; qualche minuto più tardi, la moglie torna a prenderlo, iniziando una svolta che la porta a condividere l'ideologia del marito. Dopo aver studiato sociologia all'Università dell'Indiana - conseguirà poi, con fatica, una laurea alla Butler University -, Jim Jones vorrebbe iscriversi al Partito Comunista, ma i dirigenti hanno per lui un suggerimento diverso: «*Non diventare un membro del Partito: lavora per il Partito*»; «*Come posso dimostrare il mio marxismo?*», si chiede allora Jim Jones, e la risposta che - come racconterà - gli nasce spontanea è: «*Infiltra una Chiesa*»¹⁸. La scelta - un'opera di infiltrazione *consapevole* e non lo sviluppo di un'esperienza religiosa - è straordinariamente accorta, in un'epoca in cui da una parte i predicatori sollevano certamente più entusiasmo dei marxisti - tanto più nell'Indiana scossa dalla predicazione del profeta guaritore William Marrion Branham (1909-1965)¹⁹ -, dall'altra un certo numero di denominazioni religiose - sempre più interessate a cause umanitarie e

¹⁸ *Ibid.*, pp. 16-17.

¹⁹ Per una biografia con cenni bibliografici, cfr. la voce *Branham, William Marrion* in J. GORDON MELTON, *Biographical Dictionary of American Cult and Sect Leaders*, Garland, New

a opere «sociali», dove si parla poco di Dio e molto dei «poveri» - sembrano offrire un terreno favorevole all'infiltrazione che Jim Jones progetta. Perché il progetto abbia successo, Jim Jones si rende conto di dover sviluppare quello che le folle protestanti cercano nei predicatori: i «doni di guarigione», che dal canto suo attribuisce a pura suggestione. Studia i battisti, dicendosi che «*se questi figli di buona donna possono farlo, allora ci devo riuscire anch'io*»²⁰; poi, in breve tempo, entra nel «circuito» dei predicatori pentecostali e si crea una congregazione a Indianapolis. L'operazione può essere correttamente letta come «*un inganno fondato sull'uso della religione per promuovere il socialismo*»²¹; tuttavia Jim Jones respingerà sempre le accuse di dissimulazione dichiarando che, se «*nei primi anni presentavo il cristianesimo da un punto di vista comunalistico, con un accenno solo intermittente alle mie vedute marxiste*», ben presto «*non c'è stata una sola persona che sia venuta alle mie riunioni senza sentirmi dire a un certo punto che ero un comunista*»²². Nella sua fase pentecostale - oltre a inscenare qualche «guarigione» - Jim Jones predica soprattutto l'integrazione razziale, «*usando i diritti dei neri come grido di richiamo per un movi-*

York - Londra 1986, pp. 38-41; cfr. pure C. DOUGLAS WEAVER, *The Healer - Prophet, William Marrion Branham: A Study of the Prophetic in American Pentecostalism*, Mercer University Press, Macon (Georgia) 1987

²⁰ J. R. HALL, *op. cit.*, p. 18.

²¹ *Ibid.*, p. 144.

²² *Ibid.*, p. 26.

mento di agitazione comunista diretto a promuovere una società collettivistica»²³. Nonostante il favore che la causa dei diritti civili dei neri incontra in una parte del mondo protestante, un certo numero di dirigenti pentecostali comincia tuttavia a insospettirsi di fronte a questo strano «reverendo» che non crede in un Dio trascendente e che indica la Bibbia, normalmente rilegata in nero, gridando: «*Quel libro nero è il tuo nemico!*»²⁴.

Preparandosi a uscire dal mondo pentecostale, Jim Jones fonda nel 1955 un'organizzazione indipendente chiamata Wings of Deliverance, «Ali della Liberazione», che presto cambierà il suo nome in Tempio del Popolo. Nel 1960 sarà accolta all'interno di una rispettata denominazione del mondo protestante americano, i Discepoli di Cristo, nella quale rimarrà fino alla tragedia della Guyana come «movimento» dotato di larga autonomia, e i cui dirigenti «progressi-

²³ *Ibid.*, p. 25. L'uso della bandiera dei diritti civili per i neri avrebbe dovuto servire da supporto anche all'ambizioso tentativo di Jim Jones di impadronirsi del seguito del celebre Father Divine (1877-1965), il predicatore nero che proclamava di essere Dio e che pure si era a lungo battuto per l'integrazione razziale. Il tentativo fallisce: il dinamismo messianico-religioso del movimento di Father Divine si dimostra più impermeabile all'infiltrazione di Jim Jones di ambienti che, in tesi, avrebbero dovuto essere più agguerriti, almeno sul piano culturale. Sull'episodio, cfr. - per un resoconto di prima mano - l'opera di MOTHER DIVINE, moglie di Father Divine e attuale leader del suo movimento, *The Peace Mission Movement*, Imperial Press, Philadelphia 1982, pp. 137-142; e - per un'analisi nel quadro di uno studio storico-sociologico su Father Divine - ROBERT WEISBROT, *Father Divine*, 2 ed., Beacon Press, Boston 1984, pp. 218-219.

²⁴ J. R. HALL, *op. cit.*, p. 30.

sti» continueranno a credere che Jim Jones sia solo un cristiano «d'avanguardia» perseguitato da pregiudizi conservatori. Nella convinzione che «*i gloriosi fini del socialismo giustificano i mezzi*»²⁵, il Tempio del Popolo - protetto dall'affiliazione ai Discepoli di Cristo - continua a usare la religione come veicolo per diffondere il marxismo, con un minimo di dissimulazione, giustificata con il rischio di difendersi da possibili violenze fisiche degli anticomunisti²⁶, che crea tuttavia una barriera tutt'altro che insuperabile per chiunque si dia la pena di esaminare il movimento da vicino, tanto che John R. Hall, il maggiore studioso di esso, parla di «"segreta" adesione al comunismo», scrivendo «segreta» fra virgolette²⁷. Benché Jim Jones si autodefinisca «un marxista» nel senso «crudo» del termine, e il movimento appaia «congelato in un orientamento leninista-stalinista»²⁸, in un «accostamento stalinista al bolscevismo»²⁹, il Tempio del Popolo conosce un successo che rivela l'influsso profondo in ambito protestante americano, a partire dagli anni Sessanta, di idee simili a quelle che in ambiente cattolico saranno presentate sotto il nome di «teologia della liberazione».

Nel 1965 Jim Jones trasferisce il Tempio del Popolo - già caratterizzato dalla vita in comuni di molti suoi membri - in California, dove si lega all'a-

²⁵ *Ibid.*, p. 145.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 145.

²⁷ *Ibid.*, p. 138.

²⁸ *Ibid.*, pp. 26-27.

²⁹ *Ibid.*, p. 100.

la sinistra del Partito Democratico. Diventa così amico di Rosalynn Carter moglie del futuro presidente degli Stati Uniti Jimmy Carter, e di altre influenti personalità grazie alle quali riceverà aiuti economici e una carica pubblica nel 1976, quella di responsabile della Commissione per gli Alloggi nell'amministrazione di San Francisco guidata da George Moscone, il sindaco omosessuale eletto da una coalizione di radicali di tutti i generi dopo una campagna attivamente sostenuta anche dal Tempio del Popolo. Il movimento di Jim Jones è ormai noto per il suo radicalismo politico; meno conosciute - perché tenute all'interno delle comuni - sono idee come quelle secondo cui «*la via socialista comporta la condivisione dei mariti e delle mogli*»³⁰ - lo stesso Jim Jones sviluppa, sembra, *decine* di relazioni sia eterosessuali che omosessuali -, o secondo cui la minaccia «reazionaria» richiede che si accumulino armi e si stringano legami con gruppi terroristici come le Pantere Nere e i Simbionesi. Sarà, tuttavia, proprio il protagonismo politico a determinare le reazioni più dure contro il Tempio del Popolo. Il Partito Repubblicano della California - dove sta emergendo l'astro nazionale di Ronald Reagan - lancia alla scoperta dei segreti del movimento di Jim Jones i suoi giornalisti più aggressivi, e coglie al volo l'occasione di allearsi con un gruppo di genitori che lamentano l'impegno a tempo pieno dei loro figli nel Tempio del Popolo, e che si riuniranno in

³⁰ *Ibid.*, p. 127.

un'associazione, i Concerned Relatives, «Parenti Preoccupati», che troverà ampia ospitalità nell'ambito del movimento anti-sette e ne adotterà stile e linguaggio. L'offensiva giornalistica e le minacce tipiche del movimento anti-sette - progetti di «de-programmazione», cioè di rapimento dei figli maggiorenni dalle sedi del Tempio del Popolo, da parte di incaricati dei genitori, seguito da una «terapia» per indurli a lasciare il movimento, e richiesta di interventi legislativi e giudiziari - provocano un'enorme preoccupazione in Jim Jones, che ha da nascondere molto di più delle pratiche religiose talora discutibili di qualche «setta» stabilita in California: dai depositi di armi ai contatti ormai regolari con il governo di Cuba. Così, nel 1977, Jim Jones, con una buona parte dei suoi seguaci, si trasferisce in Guyana, dove - con il favore del governo locale, socialista anche se non comunista - già dal 1973 esisteva una colonia sperimentale, lontana dalle città e difficilmente accessibile, che si trasforma con l'arrivo del *leader* in Jonestown.

Nella giungla della Guyana, il Tempio del Popolo - benché ufficialmente sempre affiliato ai Discepoli di Cristo - smantella anche le ultime quinte «religiose» e si presenta per quello che è: un esperimento di monachesimo all'interno del comunismo. La comune nella giungla è un «*monastero della Rivoluzione*»³¹, peraltro meno separato dal movimento

³¹ Così GIOVANNI CANTONI, *L'apogeo della Rivoluzione: il suicidio della Guyana*, conferenza inedita del 9-3-

comunista mondiale di quanto non si creda, se è vero che «*i membri del Tempio si incontravano quasi settimanalmente con Feodor Timofeyev all'Ambasciata Sovietica*» di Georgetown, che a sua volta si recava in visita a Jonestown, e mantenevano relazioni ugualmente strette con le ambasciate della Corea del Nord, della Jugoslavia e di Cuba, nonostante che il personale di quest'ultima si mostrasse talora infastidito dalle pretese di Jim Jones di essere «*più avanti*» di Fidel Castro nella costruzione del comunismo ³². A Jonestown non esiste neppure una cappella, sostituita da una sala di riunioni; in compenso non manca nessuna caratteristica di una micro-società sovietica rigorosa, dove un sistema di altoparlanti diffonde ossessivamente *Radio Cuba* o brani del bollettino delle Pantere Nere; dove tutti sorvegliano tutti attraverso un sistema di «*Comitati per la difesa della Rivoluzione*», che anticipano quelli del Nicaragua sandino-comunista; dove si organizzano periodiche «*purghe*» contro presunti «*trotzkisti*» e ci si prepara a difendere in armi

1979, dove si anticipava una lettura del fenomeno in termini poi ampiamente confermati dai documenti venuti alla luce negli anni seguenti.

³² Cfr. R. MOORE, *op. cit.*, pp. 165-166; in occasione della visita del diplomatico sovietico, Jim Jones compone anche un inno il cui ritornello suona: «*Siamo comunisti. Siamo comunisti oggi. Siamo comunisti oggi e ne siamo felici*» (*ibid.*, p. 166). A poco a poco, documenti considerati riservati dalle autorità americane vengono alla luce, e mostrano sempre di più un'inquietante presenza di «consiglieri» sovietici a Jonestown anche nei giorni immediatamente precedenti alla tragedia finale.

la città attraverso un corpo scelto chiamato - con riferimento forse non casuale ad avvenimenti di quegli anni in Italia - «*Brigata Rossa*»³³.

Un GULag, forse, ma - come hanno dimostrato, nonostante molte opinioni contemporanee in contrario, lo studio dei documenti e le testimonianze dei superstiti - un GULag per larga parte *volontario*, giacché nessuno - o pochissimi - vi era trattenuto contro la sua volontà. La tesi contraria veniva invece sostenuta a gran voce dai Concerned Relatives e dal movimento anti-sette, che continuavano a invocare interventi a Jonestown. Quando queste richieste trovano il sostegno di un deputato della California, Leo Ryan, le autorità americane concordano con il governo della Guyana e il Tempio del Popolo almeno una missione esplorativa a Jonestown, a cui partecipano lo stesso Leo Ryan e un piccolo gruppo di Concerned Relatives e di giornalisti. Il 17 novembre 1978, la delegazione guidata da Leo Ryan arriva a Jonestown: ne riceve all'inizio un'impressione non del tutto negativa, constata che solo tre o quattro persone vogliono andarsene e si stupisce - peraltro incredibilmente, visto che informazioni sulle dottrine di Jim Jones erano ormai ampiamente disponibili - solo delle reiterate dichiarazioni secondo cui «*qui nessuno crede in Dio*»³⁴. Ma la visita prende una svolta tragica quando, il 18 novembre, un membro della comu-

³³ Cfr. J. R. HALL, *op. cit.*, pp. 235-243; per la denominazione «*Brigata Rossa*», cfr. *ibid.*, p. 285.

³⁴ *Ibid.*, p. 275.

nità, un certo Don Sly, tenta di accoltellare Leo Ryan. Benché il deputato esca incolume dall'attentato e prometta che l'incidente non cambierà radicalmente le cose, Jim Jones comincia a convincersi che è invece imminente un attacco armato a Jonestown, che segnerà la fine della comune. Quando, nel pomeriggio, il deputato si appresta a ripartire dal vicino aeroporto di Port Kaituma con il suo seguito e i pochi che hanno deciso di lasciare Jonestown, la Brigata Rossa - non si saprà mai su ordine di chi - apre il fuoco, lasciando sulla pista cinque morti, fra cui lo stesso Leo Ryan. Quando la notizia arriva a Jonestown, inizia una tragica assemblea di cui è rimasta una registrazione su cassetta. Qualcuno propone la fuga verso l'Unione Sovietica, ma Jim Jones chiede: «*Pensate che la Russia ci voglia con questa macchia?*», concludendo che, dopo l'omicidio di Leo Ryan, resta solo un'alternativa, già programmata e perfino messa in scena in una serie di precedenti prove, cioè «*un suicidio di massa per la gloria del socialismo*»³⁵. Dopo essersi sincerato che tutti coloro che hanno proprietà le abbiano lasciate in eredità, come ha fatto lo stesso Jim Jones a nome del Tempio del Popolo, al Partito Comunista dell'Unione Sovietica - tali eredità si disperderanno poi nei mille rivoli delle azioni legali intentate dai congiunti delle vittime -, e avere inviato tre seguaci con la cassa di Jonestown verso l'ambasciata sovietica³⁶, il *leader* del Tempio del Popolo

³⁵ *Ibid*, p. 246.

³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 280-281.

dà il via al suicidio di massa, facendo bere prima ai bambini e poi agli adulti un letale miscuglio di cianuro, sedativi e dolcificante. Molti dettano al registratore un ultimo messaggio; così, una giovane donna esclama: «*È stato un piacere camminare con tutti voi nella lotta rivoluzionaria. Non vorrei andare per nessuna strada diversa dal dare la mia vita per il socialismo e il comunismo*»; l'ultimo messaggio, mentre il nastro del registratore sta per finire, è di Jim Jones: «*Non ci siamo suicidati. Abbiamo compiuto un atto di suicidio rivoluzionario per protestare contro le condizioni di un mondo inumano*»³⁷. Il mattino successivo si conteranno oltre novecento morti, certamente non tutti suicidi, giacché molti appariranno uccisi da pallottole - compreso lo stesso Jim Jones -, non si sa se perché il veleno era finito o perché avevano cambiato idea. Quanto a Jim Jones, per cui la rivoluzione sessuale era inseparabile dalla rivoluzione comunista, qualcuno ricorderà un brano di un discorso da lui precedentemente tenuto ai suoi seguaci: «*L'ultimo orgasmo che mi piacerà avere sarà la morte, se potrò portarvi tutti con me*»³⁸.

3. Alcune conclusioni

A oltre quindici anni di distanza, l'America e il mondo non sono ancora riusciti a «*dare un senso ai sui-*

³⁷ *Ibid.*, p. 287.

³⁸ *Ibid.*, p. 135.

*cidi di Jonestown»*³⁹. Certamente dietro avvenimenti di questo genere si celano misteri profondi, nascosti nel cuore degli uomini e che rimandano al *mysterium iniquitatis*. Alcune conclusioni - in attesa di ulteriori riflessioni - si possono forse tuttavia già formulare.

1. Il Tempio del Popolo *non* era una «setta» o un «culto» nel senso abituale e religioso del termine. L'argomento formale secondo cui non si trattava di un gruppo indipendente, ma di un movimento all'interno della rispettata denominazione protestante dei Discepoli di Cristo, mai sconosciuto da questa prima della tragedia del 1978, diventa perfino secondario se si riflette sull'essenziale: quale «setta» o «culto» religioso si proclama - come emerge da *tutti* i docu-

³⁹ Per riprendere il titolo dell'opera citata della sociologa J.M. Weightman. Forse il «senso» non è stato trovato perché le indagini, pure pregevoli, condotte in chiave storico-sociologica non hanno battuto la pista - di carattere più direttamente filosofico - del significato del suicidio come momento teorico-pratico culminante di una «metafisica della Rivoluzione», intesa come adorazione filosofica del divenire. Uno dei vertici di questa metafisica è rappresentato, appunto, dal marxismo: si vedano, per esempio, le celebri affermazioni di Friedrich Engels secondo cui «*la vita consiste anzitutto precisamente nel fatto che un essere, in ogni istante, è sé stesso ed è anche un altro. Quindi la vita è del pari una contraddizione presente nelle cose e nei fenomeni stessi, contraddizione che continuamente si risolve, e non appena la contraddizione cessa, cessa anche la vita*» (*Antidühring*, in KARL MARX e FRIEDRICH ENGELS, *Opere complete*, trad. it., vol. XXV, Editori Riuniti Roma 1974, p. 115). Cfr. anche ALFREDO MANTOVANO, *Il suicidio come esito coerente del parossismo rivoluzionario*, in *Cristianità*, anno XI, n. 101-104, novembre-dicembre 1983, pp. 7-17.

menti del Tempio Popolo - ateo e marxista, indica nella Bibbia «*il nemico*», incita ad abbandonare ogni pratica anche vagamente spirituale? Nulla vieta di mantenere il termine «setta», ma solo dando a questa parola un significato diverso da quello comune, per comprendervi anche - se non soprattutto - i seguaci di ideologie politiche fondate su premesse sottratte alla discussione. In questo senso la letteratura contro-rivoluzionaria parla della «setta socialcomunista», e appunto una setta socialcomunista era il movimento di Jim Jones.

2. Il movimento anti-sette, negli anni precedenti la tragedia di Jonestown, ha - per ignoranza o per malizia - abusivamente presentato, tramite i *mass media*, il Tempio del Popolo come un «culto» o una «setta» *religiosa*, assimilandolo alle cosiddette nuove religioni. Questa assimilazione ha forse giovato alla propaganda del movimento anti-sette, ma si deve condividere l'opinione dei più seri studiosi dell'argomento secondo cui ha fuorviato le autorità americane e ha indirettamente favorito la conclusione tragica della vicenda. Il tipo di accostamento del movimento anti-sette al Tempio del Popolo ha giocato il ruolo di un fiammifero messo vicino a un bidone di benzina: sarebbe come se qualcuno avesse posto di mandare i «deprogrammatori», cari all'*anti-cult movement*, a visitare le Brigate Rosse, e il paragone non è scelto a caso ⁴⁰.

⁴⁰ In questo senso sono d'accordo con le conclusioni dell'opera citata di J. R. Hall, che attribuisce al movimento anti-sette almeno responsabilità indiretta come «catalizzatore», il cui intervento improvvido ha fatto precipitare la tragedia di Jonestown.

3. L'errore *forse* involontario compiuto dal movimento anti-sette nel 1978 diventa evidentemente malizioso nel 1988 o nel 1995, dopo che oltre quindici anni di studi e intere biblioteche di documenti mostrano, a chiunque voglia consultarli, che il Tempio del Popolo non era un gruppo religioso, ma un movimento socialcomunista. Presentare la tragedia di Jonestown come l'apocalisse del fanatismo religioso è più che un errore: è una menzogna. Jonestown rappresenta l'apocalisse non della religione - neppure delle nuove religioni - ma dell'ideologia: dimostra precisamente che quel che spinge gli uomini verso una cultura di morte e di suicidio non è il positivo riferimento a Dio ma, al contrario, il rifiuto totale di Dio, il nichilismo del rivoluzionario che è il *pendant*, all'interno dello stesso quadro culturale della modernità, dello scetticismo del relativista.

II. Waco

1. La premessa: la storia dei Branch Davidians

Un buon numero di nuovi movimenti religiosi americani - non tutti - sono millenaristi, attendono cioè la fine del mondo per una data prossima ⁴¹, e all'interno del filone millenarista una corrente di importanza centrale è quella avventista, che origina dall'annuncio profetico di William Miller (1782-1849), un predicatore laico battista che si conquistò enorme fama predicando la fine del mondo prima per il 1843 e poi per il 1844. Dopo il mancato verificarsi di questa profezia - noto agli storici delle religioni come la «Grande Delusione» del 1844 - i seguaci di William Miller si divisero in vari gruppi da cui originano, lungo linee diverse che non vanno confuse, sia gli attuali avventisti del Settimo Giorno che gli attuali testimoni di Geova ⁴². I gruppi avventisti oggi esistenti sono tuttavia parecchie centinaia. Uno dei leader avventisti meno conosciuti - ma all'origine di una decina di movimenti contempora-

⁴¹ Cfr. sul punto il mio *Appunti per una tipologia dei millenarismi*, in *La critica sociologica*, anno 25, n. 102, estate 1992, pp. 107-119.

⁴² Si troverà un albero genealogico dei gruppi avventisti nel mio *Le nuove Religioni*, SugarCo, Milano 1989, pp. 109-138.

nei - è il bulgaro Victor Tasho Houteff (1885-1955), nato a Raikovo e allevato nella religione greco-ortodossa. Trasferitosi negli Stati Uniti nel 1907, Victor Tasho Houteff aderì agli avventisti del Settimo Giorno a Rockford, nell'Illinois, nel 1918, e si trasferì in seguito a Los Angeles. Qui divenne piuttosto attivo nella vita della sua congregazione avventista locale, la Olympic Exposition Park Seventh Day Adventist Church, dove occupò alcune cariche amministrative; nello stesso tempo, a partire dal 1929, rese pubblica una interpretazione del messaggio avventista che avrebbe finito per porlo in conflitto con le autorità della sua denominazione. Negli anni 1930-1932 pubblicò i due volumi dell'opera *The Shepherd's Rod* («La verga del pastore»), in cui sosteneva che soltanto 144.000 persone sono chiamate a fare parte in senso proprio del Regno di Gesù Cristo (una teoria accolta dai testimoni di Geova, ma non dagli avventisti del Settimo Giorno) e che prima della seconda venuta di Gesù Cristo i 144.000 eletti avrebbero dovuto riconoscersi tra loro e riunirsi in Palestina ⁴³. Queste idee erano evidentemente eterodosse per gli avventisti del Settimo Giorno e

⁴³ VICTOR T. HOUTEFF, *The Shepherd's Rod*, 2 voll., presso l'Autore, Los Angeles 1930-1932. Cfr. pure V. T. HOUTEFF, *The Great Controversy over "The Shepherds Rod"*, Universal Publishing Association, Waco (Texas) 1954. Per i gruppi che derivano da V. T. Houteff cfr. J. G. MELTON, *Encyclopedia of American Religions*, cit., pp. 565-566; e il numero di marzo 1993 di *Aware News*. Più ampie sono le ricostruzioni della storia del movimento davidiano proposte da WILLIAM R. PITTS, JR., *Davidians and Branch Davidians: 1929-1987*; e DAVID G.

nel 1934 l'opera *The Shepherd's Rod* venne condannata. Nel 1935 Victor Tasho Houteff fondò una casa editrice, la Shepherd's Rod Publishing Association, che più tardi avrebbe cambiato nome in Universal Publishing Association, e si trasferì a Waco, nel Texas, dove venne aperta una sede chiamata Mount Carmel Center. All'inizio Victor Tasho Houteff - nonostante la condanna della sua opera - considerava la sua organizzazione (chiamata anch'essa Shepherd's Rod) non una nuova denominazione ma un semplice movimento all'interno degli avventisti del Settimo Giorno (un gruppo, è bene ricordarlo, che conta oggi oltre cinque milioni di seguaci nel mondo e che aveva già dimensioni notevoli negli anni 1930). Molti seguaci di Victor Tasho Houteff continuavano infatti ad essere membri di congregazioni locali degli avventisti del Settimo Giorno. La rottura definitiva venne consumata solo negli anni 1942-1943 a causa del pacifismo radicale del gruppo di Waco che si opponeva anche al servizio civile in tempo di guerra e alla partecipazione alla guerra in servizi ausiliari, ammessi invece dalla Chiesa avventista maggioritaria. Nel 1942 venne così fondata la General Association of Davidian Seventh-day Adventists, una denominazione anche formalmente scismatica. Il centro di Waco non superò mai

BROMLEY - EDWARD D. SILVER, *The Davidian Tradition. From Patronal Clan to Prophetic Movement*, entrambi in STUART A. WRIGHT (a cura di), *Armageddon in Waco. Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict*, University of Chicago Press, Chicago 1995.

i 125 residenti, ma il movimento contava alcune migliaia di seguaci negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, in Canada e in Australia.

Alla morte di Victor Tasho Houteff nel 1955 gli successe la moglie Florence. Nonostante questa successione fosse stata indicata dallo stesso fondatore, un gruppo di davidiani non accettò Florence Houteff come nuova dirigente del movimento e fondò una denominazione scismatica, i Branch Seventh-day Adventists - che cominciarono a essere chiamati popolarmente Branch Davidians - sotto la guida di Benjamin Roden. Come spesso accade in ambienti millenaristi, Florence Houteff cercò di reagire allo sconforto causato dalla scomparsa del fondatore e dallo scisma di Benjamin Roden annunciando una data precisa: il 22 aprile 1959, il giorno in cui Dio sarebbe intervenuto personalmente per cacciare dalla Palestina sia gli arabi che gli ebrei lasciando entrare il suo popolo per fondare il «regno davidiano». Il proselitismo del gruppo di Florence Houteff - come già quello del marito - continuava a concentrarsi sugli avventisti del Settimo Giorno, suscitando la dura reazione delle autorità di questa denominazione ⁴⁴. Il 19 aprile 1959 centinaia di davidiani di tutto il mondo si riunirono a Waco attendendo la data fatidica. Non accadde nulla, ma

⁴⁴ Cfr. COMMITTEE ON DEFENSE LITERATURE OF THE GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS, *Some Teachings of the Shepherd's Rod Examined*, General Conference of Seventh-day Adventists, Washington D.C. 1956.

la data venne più volte rimandata e l'attesa si protrasse fino al 22 dicembre 1961, quando Florence Houteff dichiarò pubblicamente di essersi sbagliata e ripudiò la teologia del movimento in quanto fondata su premesse errate. L'11 marzo 1962 Florence Houteff dichiarò lo scioglimento della General Association e ne consegnò le proprietà a un tribunale perché ne disponesse nel modo che avesse ritenuto più opportuno. Non tutti i seguaci, tuttavia, accettarono la decisione di scioglimento: otto diversi gruppi proclamarono la continuazione del movimento e ne reclamarono le proprietà in battaglie legali che si protrassero per anni. Il gruppo più consistente continuò le sue attività mantenendo il nome di General Association e spostando la sua sede a Riverside, in California, e quindi a Salem, nella Carolina del Sud, dove una General Association esiste tuttora sotto la guida di Ron Adair.

La profezia di Florence Houteff e il suo fallimento determinarono anche la nascita di uno scisma moderato, che si è dottrinalmente riavvicinato alle dottrine degli avventisti del Settimo Giorno. Si tratta della Davidian Seventh-day Adventist Association, fondata da M. J. Bingham, che era stato uno stretto collaboratore di Victor Tasho Houteff, a Los Angeles nel 1961 e oggi con sede centrale nella grande comunità agricola di Basham Hill, presso Exeter, nel Missouri. Questo gruppo - oggi guidato da Jemmy E. Bingham e Jeriel Bingham - è la maggiore organizzazione davidiana attualmente esistente, con diverse

migliaia di membri e comunità in venticinque paesi oltre agli Stati Uniti. Altri gruppi di davidiani esistono a New York, in California, in Texas, in Canada, in Australia, in Nuova Zelanda e in Inghilterra. È importante non confondere queste diverse organizzazioni davidiane con i Branch Davidians protagonisti della tragedia di Waco, anche se è vero che questi ultimi esercitarono il loro proselitismo sia (secondo la tradizione davidiana) fra gli avventisti del Settimo Giorno, sia fra le denominazioni davidiane concorrenti, particolarmente in Australia.

Accanto al gruppo di Salem e a quello di Exeter ha continuato la sua attività anche il gruppo nato dallo scisma di Benjamin Roden che, come si è visto, aveva rifiutato di riconoscere Florence Houteff come legittimo successore del marito Victor. Questo gruppo, più piccolo, si organizzò in un *ranch* nei dintorni di Waco e continuò le sue attività fino alla morte di Benjamin Roden nel 1978. Imitando Victor Houteff, anche Benjamin Roden designò come proprio successore la moglie, Lois. Quest'ultima morì nel 1986 e nei due anni successivi si sviluppò una lotta per la successione fra suo figlio, George Roden, e Vernon Wayne Howell, nato nel 1959 a Houston (Texas), che aveva cambiato il suo nome in David Koresh già prima di aderire ai Branch Davidians ⁴⁵ all'atto di intraprendere una

⁴⁵ Userò d'ora in poi il nome popolare di Branch Davidians, attribuito alla fazione fondata da Benjamin Roden fin dalle origini negli anni 1955-1956, anche se il nome ufficiale è

carriera come musicista desideroso di proporre un «rock cristiano». Il 3 novembre 1987 i gruppi guidati da George Roden e Vernon Wayne Howell si affrontarono con le armi in pugno e alcuni colpi

Branch Seventh-day Adventists. Sulla storia dei Branch Davidians e di David Koresh la fonte più attendibile è l'*op.cit.* curata da S. A. WRIGHT; scritta prima, più "a caldo" e senza avere a disposizione alcuni dei documenti utilizzati per il volume curato da Wright, e criticata per un certo tono "militante" che esprime l'indignazione degli ambienti accademici nei confronti del movimento "anti-sette", l'opera di JAMES R. LEWIS (a cura di), *From the Ashes. Making Sense of Waco*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1994, contiene comunque molte informazioni preziose e commenti di buon senso. Il punto di vista del movimento "anti-sette" è esposto nella sua integralità negli *instant books* di MARC BREault (un ex adepto che ha avuto un ruolo importante nell'attacco del CAN e dei deprogramatori contro i Branch Davidians), con MARTIN KING, *Inside the Cult. A Member's Chilling Exclusive Account of Madness and Depravity in David Koresh's Compound*, Penguin, New York-Londra 1993; e di TIM MADIGAN, *See no Evil. Blind Devotion and Bloodshed in David Koresh's Holy War*, The Summit Group, Fort Worth (Texas) 1993 (con prefazione del deprogramatore Rick Ross). Di gran lunga migliore e più informato, fra gli *instant books*, è il testo di BRAD BAILEY - BOB DARDEN, *Mad Man in Waco. The Complete Story of the Davidian Cult, David Koresh, and the Waco Massacre*, WRS Publishing, Waco (Texas) 1993. È interessante notare che il movimento "contro le sette" protestante si è diviso fra chi ha attaccato soprattutto il governo e chi ha preferito insistere sulla malizia delle "sette"; quest'ultimo punto di vista prevale nell'opera di KENNETH R. SAMPLES - ERWIN M. DE CASTRO - RICHARD ABANES - ROBERT J. LYLE, *Prophets of the Apocalypse. David Koresh and Other American Messiahs*, Baker Books, Grand Rapids (Michigan) 1994. Un discorso a parte merita il testo di CARL HOYT HAUS - MADLYN LEWIS HAMBLIN, *In the Wake of Waco: Why Were Adventists Among the Victims?*,

vennero esplosi. George Roden con una minoranza di seguaci lasciò il *ranch* di Waco, non senza raccontare prima la sua versione dell'incidente alla

Review and Herald, Hagerstown (Maryland) 1993, che esprime un punto di vista avventista. La Chiesa Avventista del Settimo Giorno, per la prima volta nella sua storia, ha assunto dopo la tragedia di Waco una grande società di pubbliche relazioni a cui ha affidato il compito di promuovere una campagna per separare il più possibile l'immagine degli avventisti del Settimo Giorno da quella dei Branch Davidians presentando la connessione fra i due movimenti come remota e minima. Certamente la Chiesa Avventista del Settimo Giorno ha ragione quando insiste nello spiegare alla stampa che i Branch Davidians non sono "avventisti" nel senso di "avventisti del Settimo Giorno"; i Branch Davidians sono lo scisma di uno scisma, ormai lontano nel tempo, dalla comunità avventista maggioritaria. Tuttavia la gestione del dopo-Waco in termini soprattutto di pubbliche relazioni ha suscitato le critiche all'interno della comunità avventista sia dei conservatori (che protestano perché è stato "demonizzato" David Koresh mentre nessuna critica è stata riservata all'amministrazione Clinton e alla sua pessima gestione dell'episodio) sia dei *liberal*, che hanno chiesto - da riviste come *Spectrum* e *Adventist Today* - una più meditata discussione sul perché un certo numero di avventisti (del Settimo Giorno) siano stati sedotti da David Koresh - i cui seguaci, dopo tutto, erano in maggioranza ex avventisti o venivano da famiglie avventiste - e si sono domandati se la Chiesa Avventista non avrebbe potuto svolgere un ruolo di mediazione scongiurando la tragedia anziché concentrarsi su una campagna di pubbliche relazioni tesa a prendere le distanze dai Branch Davidians. Per l'interessante dibattito su Waco all'interno della Chiesa Avventista cfr. RONALD LAWSON, *Seventh-day Adventist Responses to Branch Davidian Notoriety. Patterns of Diversity within a Sect Reducing Tension with Society*, relazione presentata al congresso annuale dell'Association for the Sociology of Religion, Los Angeles (California), 4-6 agosto 1994.

stampa. Vernon Wayne Howell - alias David Koresh - fu arrestato dallo sceriffo della contea (non oppose la minima resistenza all'arresto), processato nel 1988 e assolto, non avendo potuto l'accusa provare né che avesse sparato personalmente contro George Roden e i suoi seguaci né che, aggredito dai suoi oppositori che avevano estratto per primi le armi, non si trovasse in stato di legittima difesa. Tornato nel *ranch* dopo l'assoluzione, David Koresh fece causa a un certo numero di giornali per calunnia e ottenne somme piuttosto significative a titolo di transazione ⁴⁶. Questa vicenda, comprensibilmente, non era destinata a favorire i buoni rapporti fra la stampa e i Branch Davidians; per contro, rafforzò l'autorità carismatica di David Koresh fra i suoi seguaci e alcuni iniziarono a considerarlo la seconda venuta di Gesù Cristo annunciata nell'Apocalisse (intervistato da studiosi, David Koresh ha talora almeno indirettamente ammesso, talora apertamente negato questa identificazione) ⁴⁷.

Nel 1992 entra in scena Rick Ross, definito dall'organizzazione anti-sette CAN «*uno dei sei migliori deprogramatori degli Stati Uniti*». Rick Ross non ha alcuna esperienza psichiatrica o psicologica, ma ha un passato di «guardia del corpo» di diverse personalità e anche di ladro: nel 1975 è stato condannato a Phoenix, in Arizona, con una sentenza

⁴⁶ Cfr. *The Houston Chronicle*, 1 marzo 1993.

⁴⁷ *Aware News*, marzo 1993, p. 2.

definitiva per furto di gioielli. Collabora regolarmente con il CAN e - come numerosi esponenti di questa organizzazione anti-sette - fa parte di organismi del mondo ebraico americano che svolgono attività di *lobby* contro le «sette»; in particolare, è membro di due comitati della Union of American Hebrew Congregations e di una commissione dell'organizzazione ebraica, con sede a Washington, B'nai B'rith International ⁴⁸. Rick Ross si vanta nel 1992 di avere «deprogrammato» un membro dei Branch Davidians e di avere scoperto che all'interno del *ranch* di Waco si abusa dei bambini, anche sessualmente, e si detengono armi il cui possesso è illecito. Rick Ross, sostenuto da alcuni organi di stampa e dal CAN, riesce a interessare alle sue accuse anzitutto i servizi sociali della contea, che nel 1992 e 1993 visitano ripetutamente il *ranch* e concludono che non ci sono prove di alcun abuso di minori. Vengono trovate prove della pratica della poligamia, tecnicamente vietata dalle leggi americane ma di fatto tollerata almeno a partire dagli anni 1950 presso decine di gruppi religiosi e non religiosi diversi che operano negli Stati Uniti alla luce del sole. La poligamia viene praticata da David Koresh - che intende costituire con le sue mogli e i suoi figli una «Casa di David» destinata a svolgere un ruolo cru-

⁴⁸ Cfr. *ibid.*; agenzie Reuter e EIRNS, 2 marzo 1993. Per l'atteggiamento particolare di alcuni ambienti ebraici americani a proposito della questione delle «sette» e le sue radici dottrinali e storiche cfr. il mio *La questione della nuova religiosità*, cit., pp. 14-16, nota 11.

ziale negli avvenimenti apocalittici che prevede come imminenti - prendendo come mogli anche adepti minorenni; questo tipo di violazione delle leggi è peraltro molto comune nelle zone rurali degli Stati Uniti, e di fatto viene raramente perseguita. I servizi sociali texani decidono pertanto di non avviare alcuna azione legale contro i Branch Davidians. Sembra che Rick Ross abbia maggior successo con l'ATF, il corpo di pubblica sicurezza che si occupa di violazioni delle leggi sulle armi da fuoco, che agli inizi del 1993 decide di intervenire contro i Branch Davidians ⁴⁹.

2. Il fatto

Gli avvenimenti che si sono svolti a Waco dal 28 febbraio al 19 aprile 1993 sono noti, e sarà quindi sufficiente qualche rapida notazione. L'incidente cruciale è quello del 28 febbraio: tutto il resto è venuto come tragica conseguenza. Come ha scritto un quotidiano pure considerato molto vicino all'attuale amministrazione Clinton, *«perfino quello che ha fatto l'FBI il 19 aprile sembra moderato se paragonato all'assalto del 28 febbraio al centro dei Branch Davidians da parte di agenti del Bureau of Alcohol, Tobacco and Firearms, in cui una sparatoria di dub-*

⁴⁹ Cfr. l'intervista di Rick Ross alla *National Public Radio*, 2 marzo 1993; *Aware News*, marzo 1993; *Koresh and Prophet Bringing on New Jonestowns - or Just More Cult Wars?*, in *Religion Watch*, anno 8, n. 6, aprile 1993, pp. 2-3.

bie origini lasciò sul terreno morti quattro agenti e sei membri della setta. Il Congresso ha in programma un'indagine sull'incidente. Le domande più importanti non riguardano la sua conclusione spettacolare del 19 aprile. Riguardano l'inizio, due mesi prima» ⁵⁰. È necessario sottolineare che - qualunque sia la verità sul comportamento sessuale di David Koresh e dei suoi seguaci - il Bureau of Alcohol, Tobacco and Firearms (ATF), che ha condotto l'attacco del 28 febbraio, non si occupa di moralità pubblica, non si occupa di abuso di minori e naturalmente non si occupa di «lavaggio del cervello». Se avesse sospettato l'esistenza di crimini diversi l'ATF non sarebbe dovuto intervenire ma rivolgersi all'FBI o ad altri corpi di polizia. L'ATF è intervenuto soltanto per l'unica violazione di sua competenza: la manipolazione di armi, trasformate in armi automatiche vietate dopo l'acquisto. Questo reato - ironicamente - non è mai stato completamente provato: l'unico teste - e l'unico «esperto» consultato dall'ATF - prima della tragedia era il deprogrammatore Rick Ross, mentre sulle prove presentate dall'ATF al processo del 1994 (che pure in parte hanno convinto la giuria che qualche violazione delle leggi sulle armi c'era stata) rimangono seri dubbi. Accusare un'agenzia governativa di «fabbricare» le prove in un processo è grave, ma la stampa americana ha osservato che l'ATF - di cui, dopo il disastro di Waco, era stato

⁵⁰ *Standoff Ends in Flames; Questions Still Smolder*, in *USA Today*, 21 aprile 1993.

chiesto perfino lo scioglimento - lottava per la sua stessa sopravvivenza. In ogni caso la manipolazione di armi per renderle più pericolose non è un reato punito con pene particolarmente gravi nel Texas. Anche secondo un articolo di *Newsweek* - pure tutt'altro che ostile all'ATF - sembra che armi «truccate» del tipo di quelle di cui sarebbero stati in possesso i Branch Davidians vengano regolarmente vendute nei negozi di armi di Waco ⁵¹. Per accertare la verità su questo reato poco più che contravvenzionale l'ATF - dopo avere fatto entrare un suo infiltrato all'interno del centro dei Branch Davidians - ha attaccato il centro alle otto e mezza del mattino di domenica 28 febbraio con «più di cento agenti in assetto di guerra» con blindati ed elicotteri ⁵². Qualunque autentico esperto di nuovi movimenti religiosi millenaristi avrebbe potuto prevedere facilmente l'esito di un attacco di questo genere contro un gruppo che considera vicina l'ora della fine del mondo. Sentendo giunto finalmente l'inizio di eventi apocalittici, i davidiani hanno coinvolto gli agenti dell'ATF in una sparatoria e il risultato è stato di dieci morti. L'assedio - con l'intervento dell'FBI - diventava inevitabile: ormai non si trattava più di ipotetica detenzione di armi illegali, ma di omicidio. E tuttavia le domande rimangono. Perché l'ATF non si è rivolto alla polizia della contea, che nel 1987 aveva

⁵¹ Cfr. *Thy Kingdom Come*, in *Newsweek*, anno 121, n. 11, 15 marzo 1993, pp. 52-55.

⁵² *Ibid.*, p. 52.

arrestato David Koresh senza che questi opponesse resistenza e i cui agenti conoscevano i davidiani, che frequentavano tranquillamente i bar locali fino al giorno prima? Una residente di Waco, che aveva bevuto té il giorno prima dell'incidente con David Koresh in un *pub*, ha dichiarato a *Newsweek* che non sembrava affatto un folle: «Era un tipo normale, e le persone che erano con lui certamente non mi sembravano vittima di un lavaggio del cervello»⁵³. E ancora: se il problema era quello di arrestare David Koresh, perché non arrestarlo per le strade di Waco per cui passeggiava tutti i giorni o al *pub* dove andava a bere il té? Se le armi erano nel *ranch*, perché dare l'assalto al *ranch*? Ma infine - e soprattutto - se si trattava solo di una violazione relativamente minore della legge sulle armi (e l'ATF non poteva occuparsi di altro) perché l'assalto in stile militare? Perché si è andati a notificare una contravvenzione con gli elicotteri e i blindati?

Dopo la sparatoria del 28 febbraio, l'assedio era inevitabile. Non era inevitabile l'assalto finale del 19 aprile, a proposito del quale si dibatterà probabilmente per anni se l'incendio che ha fatto settantacinque vittime (i morti in totale fra i seguaci di David Koresh - considerando le sparatorie precedenti - sono stati ottantacinque) sia stato causato dai mezzi d'assalto dell'FBI o dagli stessi Branch Davidians⁵⁴.

⁵³ *Ibid.*, p.55.

⁵⁴ Quest'ultima ipotesi - quella del suicidio collettivo - è in realtà la più improbabile. A due anni di distanza dai fatti

L'assalto, come poi si è saputo, è stato ordinato personalmente dal ministro della giustizia, signora Janet Reno, con l'approvazione dello stesso presidente Bill Clinton. La stampa internazionale - che pure ha scritto ogni sorta di stoltezze sulle «sette» - non si è però sbagliata nel giudicare disastroso l'ordine impartito da Washington all'FBI. «*L'errore di calcolo del presidente Clinton - ha scritto The New York Times - è stato pressoché totale. L'affare Koresh è stato gestito male dall'inizio alla fine*»⁵⁵. A Londra, *The Daily Telegraph* ha concluso impietosamente che «*gli eventi di Waco aumentano la nostra preoccupazione a proposito dell'amministrazione Clinton, che si rivela incapace di dare giudizi durante una crisi e di controllare la sua burocrazia*»⁵⁶. Ma si tratta solo di incompetenza? Oppure - come altri hanno ipotizzato - un'amministrazione poco ferma con i Serbi in politica estera e con i terroristi in politica interna voleva riconquistarsi una reputazione di fermezza a spese di un gruppo piccolo e certamente impopolare? Il ministro della giustizia, la signora Janet Reno, controversa per la sua vita privata e per il suo impegno pubblico ai limiti del fanatismo in favore degli omosessuali

viene sostenuta solo da esponenti dell'ATF e dell'FBI; è stata negata dalla maggioranza dei rapporti delle inchieste del 1993-1994 e dalla giuria nel processo di San Antonio del 1994, su cui cfr. *infra* in questo stesso capitolo. La quasi totalità della letteratura scientifica su Waco - sociologica ma anche criminologica - esclude l'ipotesi del suicidio.

⁵⁵ *The New York Times*, 21 aprile 1993.

⁵⁶ *The Daily Telegraph*, 20 aprile 1993.

e dell'aborto, voleva forse rialzare il suo prestigio con una «vittoria» a buon mercato? Quanto è veramente *liberal* l'amministrazione *liberal* di Bill Clinton?

3. Le interpretazioni

a. Il paragone con Jonestown

«Guyana quindici anni fa: un'altra tragedia, la stessa follia», titolava il *Corriere della Sera* del 20 aprile 1993, all'indomani della strage. Come abbiamo visto, nel suicidio del Tempio del Popolo avvenuto in Guyana nel novembre del 1978, i morti non furono «400», come dichiarava l'articolo del *Corriere della Sera*, ma oltre 900. Il parallelo con la strage di Jonestown è stato proposto da diversi giornali, ma è del tutto fuorviante, anche a prescindere dal fatto che è pressoché certo che quello di Waco non è stato un suicidio. Anzitutto, il Tempio del Popolo non era - come abbiamo accennato - una «setta» o un gruppo religioso autonomo ma un movimento ecclesiale, riconosciuto come tale, all'interno di una rispettata denominazione del protestantesimo maggioritario americano, i Discepoli di Cristo⁵⁷. Ma soprattutto quella che abbiamo visto caratterizzare il Tempio del

⁵⁷ Insiste giustamente su questo punto l'opera di J. G. MELTON (a cura di), *The Peoples Temple and Jim Jones. Broadening our Perspective*, cit., che riporta un'ampia serie di documenti.

Popolo era una versione estrema della «teologia della liberazione» dove il marxismo assorbiva completamente gli elementi cristiani fino a cancellarli. Alla domanda «Qual è il vostro Dio?» il Tempio del Popolo rispondeva chiaramente: «Il Comunismo»; «il Dio Onnipotente è il Socialismo» e il Dio della Bibbia è solo «un falso Dio»⁵⁸. Tra i suoi difetti, certamente numerosi, David Koresh non aveva quello di essere comunista. Forse David Koresh si considerava la nuova venuta di Gesù Cristo; certamente Jim Jones si accontentava di essere la nuova incarnazione di Lenin⁵⁹. Waco e Jonestown «la stessa follia», come ha scritto il *Corriere della Sera*? No: come è ormai scontato per la letteratura scientifica sul Tempio del Popolo, la «follia» di Jonestown era diversa, non c'entrava con la religione o le «sette» ma con il comunismo. Follia? Forse. Ma solo perché, spiegava Jim Jones, «non sono sicuro che non si debba essere malati di mente per essere comunisti»⁶⁰.

b. C'è un colpevole?

A questa domanda avrebbero dovuto rispondere i rapporti richiesti a diversi esperti nel 1993 dal governo americano - insoddisfatto delle relazioni finali presentate in chiave di auto-giustificazione dall'ATF e dal

⁵⁸ Riporto queste citazioni da E. POZZI, *op. cit.*, pp. 252, 259.

⁵⁹ «La mia ultima incarnazione è stata Vladimir Lenin in Russia», dichiarava Jim Jones: cfr. E. POZZI, *op. cit.*, p. 263.

⁶⁰ Cit. *ibid.*, p. 321.

Ministero della Giustizia ⁶¹ - e il processo a dodici Branch Davidians sopravvissuti (poi ridotti a undici, in quanto una - Katherine Schroeder - ha accettato di collaborare con l'accusa) celebrato in primo grado a San Antonio, nel Texas, nel 1994. I rapporti sono però contraddittori: il più dettagliato - della sociologa Nancy T. Ammerman, dell'Università Emory di Atlanta - attribuisce le maggiori responsabilità all'atteggiamento e al movimento anti-sette, e ha provocato la dura reazione di quest'ultimo. L'altro principale rapporto - dello psichiatra Robert Cancro, della New York University - non si allontana dalle conclusioni di Nancy T. Ammerman quanto ai fatti, ma non attacca particolarmente il movimento anti-sette e talora ne usa il linguaggio ⁶². Il processo di San Antonio ⁶³ ha avuto uno svolgimen-

⁶¹ Cfr. U.S. DEPARTMENT OF JUSTICE, *Report to the Deputy Attorney General on the Events at Waco, Texas: February 28 to April 19, 1993*, U.S. Government Printing Office, Washington D.C. 1993 (ma cfr. l'opinione radicalmente divergente da questo rapporto di uno dei membri della commissione d'inchiesta, pubblicata a parte: ALAN STONE, *Report and Recommendations Concerning the Handling of Incidents Such as the Branch Davidian Standoff in Waco, Texas*, U.S. Department of Justice, Washington D.C. 1993); e U.S. DEPARTMENT OF TREASURY, *Report of the Department of Treasury on the Bureau of Alcohol, Tobacco and Firearms Investigation of Vernon Wayne Howell, also Known as David Koresh*, U.S. Government Printing Office, Washington D.C. 1993.

⁶² I rapporti hanno provocato due prese di posizione molto dure: una contro gli accademici in un ciclostilato diffuso dai movimenti anti-sette American Family Foundation (AFF) e Cult Awareness Network (CAN) e firmato da uno dei loro avvocati, DAVID L. BARDIN, *Psychological Coercion and*

to singolare e per molti versi unico nella storia giudiziaria americana recente. Il giudice, Walter S. Smith, Jr., è un amico d'infanzia del direttore dell'FBI, William S. Sessions; quest'ultimo è stato il testimone decisivo per scagionare il giudice Smith da un'accusa di spergiuro nel 1991. Il giudice fin dall'inizio del processo non ha nascosto la sua antipatia per i Branch Davidians, e alle critiche della stampa ha risposto ordinando che parti importanti del processo venissero tenute a porte chiuse. I capi di imputazione del processo erano tre: omicidio, associazione a delinquere e possesso di armi illegali collegate a un'attività criminale. Il 26 febbraio 1994 la giuria - nonostante l'atteggiamento del giudice Smith - dichiarava tutti gli imputati innocenti dei primi due capi di imputazione (omicidio e associazione a delinquere); la portavoce dei giurati, Sarah Bain, spiegava che le prove presentate avevano convinto la giuria che gli imputati erano innocenti del-

Human Rights: Mind Control ("Brainwashing") Exists, Arent Fox Kintner Plotkin & Kahn, Washington D.C. 1994; e uno contro i movimenti anti-sette del *counselor on religious liberty* del Consiglio Nazionale delle Chiese degli Stati Uniti, DEAN M. KELLEY, *The Myth of "Mind Control"*, presso l'Autore, Washington D.C. 1994. Questa polemica mostra la riluttanza del movimento anti-sette ad abbandonare l'argomento del "lavaggio del cervello", pure ormai largamente squalificato nel mondo accademico.

⁶³ Una delle migliori relazioni sul processo - seguito anche pressoché quotidianamente dal *New York Times* e da altri giornali - è apparsa sulla *newsletter* di un'organizzazione ecologista, il Natural Rights Center: NRC STAFF, *Waco: Trial by Fire*, in *Natural Rights*, vol. 9, n. 3, autunno 1994, pp. 1-7.

l'omicidio dei loro correligionari (giacché il fuoco non era stato appiccato dai Branch Davidians ma era scoppiato accidentalmente durante l'assalto dell'FBI) ed avevano agito in stato di legittima difesa quando avevano sparato sull'ATF, la cui azione era probabilmente illegittima e comunque era stata condotta con mezzi sproporzionati. Sette imputati venivano invece giudicati colpevoli del terzo capo di imputazione (detenzione di armi illegali). La difesa poteva celebrare la sua vittoria, mentre il giudice Smith affermava che la giuria «*non aveva capito le istruzioni*» e - in modo più scorretto - che la difesa «*aveva avuto la fortuna di non avere di fronte un pubblico ministero degno di questo nome*». Stranamente la sentenza del giudice - che nella prassi giudiziaria americana assegna le pene sulla base del verdetto della giuria - tardava quattro mesi. Finalmente il 17 giugno 1994 il giudice Smith annunciava di avere trovato argomenti sufficienti per rovesciare il punto di vista della giuria (un'azione rarissima nel sistema giudiziario americano), ritenendo il terzo capo di imputazione funzionalmente collegato almeno al secondo (associazione a delinquere) e condannando così cinque imputati a quarant'anni di prigione (mentre il massimo della pena per detenzione di armi illegali, con tutte le aggravanti, è di dieci anni) e altri tre (tra cui uno dichiarato innocente dalla giuria) a pene variabili fra cinque e vent'anni. Mentre le televisioni riprendevano i giurati in lacrime, la difesa presentava appello (tuttora pendente mentre questo libro viene dato alle stampe), accanto al quale sono in corso cause civili per milioni di dollari di danni intentate dalle famiglie delle

vittime e dai Branch Davidians (che si sono nel frattempo riorganizzati) contro il presidente Bill Clinton, il ministro della giustizia Janet Reno e diverse agenzie governative. In queste cause civili l'avvocato dei Branch Davidians è Ramsey Clark, predecessore di Janet Reno come ministro della giustizia, un elemento che mostra bene i risvolti politici del caso.

Dal punto di vista tecnico quello che è avvenuto a Waco può certamente essere imputato all'imperizia insieme politica, culturale e tecnica dell'amministrazione Clinton e della burocrazia americana. Imperizia culturale, perché i veri esperti di nuovi movimenti religiosi non sono stati consultati. Imperizia tecnica, perché si è gestita la situazione intorno al *ranch* di Waco nel modo peggiore. E soprattutto imperizia politica, perché si è deciso di «mostrare i muscoli» contro avversari ritenuti «facili» senza calcolare le conseguenze. Si tratta, allora, di assolvere i Branch Davidians? Certamente no. Anche loro sono responsabili, e una certa mentalità millenarista si rivela gravida di pericoli non soltanto spirituali. Chi aspetta la fine del mondo per domani facilmente, in un momento di crisi, si comporterà come se la fine del mondo fosse già cominciata. Tuttavia, ci sono anche altri colpevoli. Si tratta del movimento anti-sette e di una certa stampa che ha accettato di farsene portavoce. Dopo il 28 febbraio e prima del 19 aprile la *newsletter* del gruppo anti-sette American Family Foundation (AFF) ha pubblicato un impressionante elenco di decine di quotidiani, periodici e stazioni televisive americane che

hanno ripreso sull'episodio di Waco le «veline» diffuse dalla stessa AFF e dal CAN. Il presidente della AFF, Herbert Rosedale, ha dichiarato di avere parlato per un'ora con il responsabile delle rubriche religiose di *Newsweek* persuadendolo a dare un certo taglio agli articoli su Waco. «*I giornalisti, gli scrittori, i produttori televisivi hanno imparato a venire da noi per avere le informazioni e sanno come trovarci*», ha commentato Herbert Rosedale. Marcia Rudin, addetta stampa della AFF (e consulente per i problemi di «sette» dell'American Jewish Committee), sarebbe intervenuta per «*aiutare*» decine di giornalisti americani a «*capire*» Waco⁶⁴. Non è impossibile che le organizzazioni anti-sette esagerino la loro importanza, ma è un fatto che - soprattutto prima del 19 aprile - i più diffusi settimanali americani, come *Time* (un bastione del movimento anti-sette) e *Newsweek*, e numerosissimi quotidiani (perfino italiani) assomigliavano in modo sorprendente gli uni agli altri e citavano gli stessi «esperti» (tra cui Herbert Rosedale e Marcia Rudin), ignorando gli specialisti accademici che pure avrebbero avuto molto da dire (tra l'altro gli esponenti del movimento anti-sette non sapevano nulla dei Branch Davidians fino alle attività del deprogrammatore Rick Ross nel 1992 e tuttora mostrano di ignorarne la storia). I giornali influenzati dal movimento anti-sette ripetono tutti lo stesso sillogismo: i Branch Davidians sono una tipica «setta»; i Branch Davidians

⁶⁴*AFF Helps Media Understand the Davidians*, in *The Cult Observer*, vol. 10, n. 2 (1993), p. 2 e p. 6.

sono pazzi e pericolosi; dunque le «sette» sono pazze e pericolose e lo Stato deve intervenire. In Italia *la Repubblica* ha fatto eco volentieri al coro, reclamando «*misure concrete contro la strumentalizzazione della fede*» definita uno dei «*fenomeni ingiustificabili in una società civile*»⁶⁵. E il tono è lo stesso su un gran numero di giornali.

La «setta» tipica, tuttavia, non esiste. I Branch Davidians sono diversi dagli scientologi, gli scientologi non sono simili ai testimoni di Geova, e sapere molte cose sui testimoni di Geova non aiuterà a capire le nuove religioni giapponesi. I nuovi movimenti religiosi sono diversissimi fra loro e, quando ne appare uno nuovo (nuovo per la grande stampa, dal momento che il movimento davidiano esiste a Waco dal 1935) occorre davvero fare la fatica di studiarlo e di riconoscerne le peculiarità. Mettere tutte le «sette» in un calderone è invece utile a chi propone leggi «anti-sette», «*misure concrete contro la strumentalizzazione della fede*» - come invoca *la Repubblica* e come hanno chiesto dopo Waco centinaia di giornali di tutto il mondo - di cui è certamente opportuno diffidare. «*Le leggi che i 'movimenti anti-sette' propongono* - come ha scritto monsignor Giuseppe Casale, Arcivescovo di Foggia-Bovino nella sua lettera pastorale del 1993 sulla nuova religiosità - *proprio perché rifiutano di esaminare le credenze e valutano i*

⁶⁵ ENNIO CARETTO, *Suicidio di massa nel fortino di Waco*, in *la Repubblica*, 20 aprile 1993.

comportamenti con criteri puramente quantitativi sono (...) pericolose, perché esiste il rischio non teorico che gli Stati moderni, largamente secolarizzati, giudichino "troppo" intense anche esperienze religiose che si situano all'interno delle "vecchie" religioni piuttosto che delle "nuove"» ⁶⁶.

Il tono con cui il movimento anti-sette ha salutato la tragedia di Waco è veramente fastidioso. Sembra quasi, con poco rispetto per i morti, un tono di giubilo, per avere trovato una nuova parabola - mentre quella di Jonestown, di cui è ormai troppo noto il carattere marxista, è sempre meno presentabile - con cui illustrare e propagandare le proprie tesi. Il movimento anti-sette crede a un grande e universale complotto delle «sette» e del «fanatismo religioso» contro il mondo moderno, la razionalità, la democrazia e la scienza. Personalmente sono molto più scettico sui «complotti» di questo genere. Se fossi meno scettico, considererei più inquietante il fatto che deprogrammati come Rick Ross ed esponenti del movimento anti-sette hanno cominciato a parlare di una possibile tragedia a Waco molti mesi prima che succedesse, quando dei Branch Davidians nessuno - tranne qualche specialista dei rami più periferici dell'avventismo - aveva neppure sentito parlare. E mi chiederei - sempre se fossi interessato ai «complotti» quanto lo sono certi movimenti anti-sette - perché i deprogrammati, il

⁶⁶ MONS. GIUSEPPE CASALE, *Nuova religiosità e nuova evangelizzazione*, lettera pastorale del 6 marzo 1993, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1993, p. 36.

CAN e una certa stampa hanno scatenato l'ATF contro i Branch Davidians, perché l'ATF si è lasciato coinvolgere e l'amministrazione Clinton si è subito schierata con l'ATF. Potrei perfino arrivare a ipotizzare che *qualcuno* avesse interesse a creare un incidente sanguinoso per rilanciare la polemica anti-sette in un momento in cui sembrava languire. Ma, come ho accennato, preferisco non inseguire i complotti. Mi limito a osservare che il movimento anti-sette cerca di sfruttare per i suoi fini ottantacinque morti, fra cui venticinque bambini, vittime di una tragedia che i deprogrammati e i loro amici hanno almeno contribuito a provocare. È questa la vera «*strumentalizzazione*» a cui ci si deve opporre con fermezza. Il cattolico sa bene che i nuovi movimenti religiosi sono pericolosi, *anzitutto* perché diffondono idee che si allontanano dalla verità e *quindi* perché *talora* alcuni di loro si comportano in modo immorale o violento. Sa anche, tuttavia, che nella lotta contro la falsa religione non può avere per alleati il laicismo e l'irreligione - di cui il movimento anti-sette è espressione quintessenziale e tipica - perché, se proporre all'uomo il miraggio di un falso rapporto con Dio è un inganno, negargli qualunque rapporto con Dio o ammetterlo solo nei limiti di quanto non è «troppo» intenso e non dà fastidio non è solo un inganno ma è un crimine. È un crimine non solo contro i diritti dell'uomo - fra cui rientra il diritto alla libertà religiosa - ma soprattutto contro i diritti di Dio, che al cattolico a cui è cara la propria fede stanno per primi a cuore.

III. Il Tempio Solare

Nei giorni 4-5 ottobre 1994 cinquantatré persone sono state trovate morte in Svizzera e in Canada; i loro corpi - in parte con segni di violenza precedente agli incendi - sono stati trovati nelle sedi, distrutte dal fuoco, di un movimento neo-templare chiamato fino al 1990-1991 Organizzazione Internazionale Cavalleresca Tradizione Solare (OICTS), o - in forma abbreviata - Tradizione Solare, e in seguito Ordine del Tempio Solare. Il movimento fa parte di una delle diverse correnti che, nel loro complesso, costituiscono il mondo dei nuovi movimenti magici moderni, la tradizione neo-templare. Queste note intendono ricostruire anzitutto la storia della corrente neo-templare, quindi quella del Tempio Solare, riportando poi i dati essenziali sulla tragedia dell'ottobre 1994 e proponendo infine alcuni parametri di interpretazione.

1. La corrente neo-templare

a. I gradi «templari» all'interno della massoneria

La corrente neo-templare non costituisce una prosecuzione dell'Ordine del Tempio, un ordine mo-

nastico-cavalleresco cattolico fondato negli anni 1118-1119 da Ugo di Payens (o Payns) e sciolto dal papa Clemente V - dopo la crudele persecuzione del re di Francia Filippo il Bello - nel 1307. Dopo la soppressione l'Ordine sopravvisse per qualche decennio fuori dalla Francia, ma al più tardi agli inizi del secolo XV i templari erano completamente scomparsi. La tesi di una loro prosecuzione segreta è stata denunciata da specialisti di storia medioevale come Régine Pernoud come «*completamente demenziale*» e legata a pretese e leggende «*uniformemente sciocche*»⁶⁷.

L'idea che i templari, ufficialmente soppressi, avessero continuato clandestinamente la loro attività fino al Settecento si diffuse anzitutto nella massoneria francese e tedesca. Passando dall'Inghilterra al continente europeo, la massoneria poteva in effetti difficilmente presentarsi come l'erede - sia pure passata attraverso un processo di reinterpretazione filosofica ed esoterica - delle corporazioni di mestiere muratorie (che comprendevano, accanto agli architetti, anche i semplici muratori): si trattava di un'origine troppo umile, che la nobiltà europea non avrebbe accettato. Venne così elaborata la leggenda di

⁶⁷ RÉGINE PERNOUD, *I Templari*, trad. it. a cura di Ugo Cantoni, Effedieffe, Milano 1993, p. 11. Per maggiori dettagli cfr. MARCO TANGHERONI, *La leggenda templare massonica e la realtà storica*, in CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), *Massoneria e religioni*, a cura di Massimo Introvigne, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1994, pp. 63-78.

cavalieri perseguitati che si erano «nascosti» nelle corporazioni inglesi e scozzesi dei liberi muratori per continuare le loro attività, e - soprattutto in Germania - questi cavalieri misteriosi vennero identificati con i templari. È questa l'origine dei gradi templari della massoneria che - nati sul continente europeo ⁶⁸, ma diffusi anche nel Regno Unito grazie all'opera di Thomas Dunckerley (1724-1795), fondatore nel 1791 di un Gran Conclave (più tardi Gran Priorato) dei Cavalieri Templari all'interno della massoneria inglese ⁶⁹ - oggi si ritrovano sia nel rito scozzese che nel rito di York, e degli attuali Encampments of Knights Templars a cui possono appartenere esclusivamente massoni e che sono diffusi nella massoneria anglo-americana ⁷⁰.

La presenza di gradi templari presso la grande maggioranza dei riti e delle obbedienze massoniche

⁶⁸ Cfr., per una storia dettagliata di tutta la questione, RENÉ LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles*, 2 voll., La Table d'Émeraude, Parigi 1987.

⁶⁹ Cfr. FREDERICK SMYTH, *Brethren in Chivalry. A Celebration of Two Hundred Years of the Great Priory of the United Religious, Military and Masonic Orders of the Temple and of St. John of Jerusalem, Palestine, Rhodes and Malta of England and Wales and Provinces Overseas 1791-1991*, Lewis Masonic, Londra 1991. Secondo Frederick Smyth è possibile che - anteriormente all'Inghilterra - la massoneria "templare" avesse raggiunto l'Irlanda, forse già negli anni 1760 (*ibid.*, p. 19).

⁷⁰ Cfr. sul punto il mio *Che cos'è la massoneria: il problema delle origini e le origini del problema*, in CESNUR, *Massoneria e religioni*, cit., pp. 13-62.

oggi diffuse nel mondo deve essere correttamente interpretata, e l'interpretazione può essere tentata a tre livelli diversi. A un primo livello - già nelle origini settecentesche - gioca certamente un ruolo la necessità di insegnare il metodo massonico attraverso un rituale affascinante, come poteva essere quello desunto - con sfarzo di costumi e di spade - dal mondo cavalleresco del Medioevo. A un secondo livello, la massoneria presenta già nel Settecento una tensione fra una «corrente fredda», razionalista e illuminista, e una «corrente calda», più interessata all'esoterismo e talora al vero e proprio occultismo: una tensione che non soltanto divide le obbedienze e le logge le une dalle altre, ma passa anche all'interno delle stesse obbedienze e logge, quando non della mentalità delle stesse persone ⁷¹. La leggenda templare esercitava un fascino sia sulla «corrente calda» che sulla «corrente fredda», ma per ragioni diverse. Nella «corrente calda» i templari del Medioevo venivano presentati - sulla scia di quelle che gli storici di oggi considerano calunnie della propaganda del re Filippo il Bello, desideroso di distruggere l'Ordine del Tempio per ragioni economiche e politiche - come esoteristi e maghi, in possesso di mirabolanti segreti. Nella «corrente fredda» i templari - falsamente, ancora una volta, quanto alla realtà della loro storia, ma come parte integrante del loro mito -

⁷¹ Cfr. sul punto il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990.

venivano invece considerati non solo come vittime di tragiche circostanze storiche, ma come ribelli alla monarchia di Francia e alla Chiesa di Roma - «al Trono e all'Altare», secondo la terminologia dell'epoca - e quindi come antesignani della protesta illuminista e, più tardi, della Rivoluzione francese.

Vi è tuttavia anche un terzo livello di interpretazione. La massoneria - come mi sono sforzato di mostrare altrove ⁷² - insegna soprattutto un metodo, la cui essenza è il relativismo. Inteso in modo non superficiale, il relativismo - togliendo la possibilità di appoggiare il cammino quotidiano della vita sulla certezza di verità assolute - fonda una condizione che, da un punto di vista esistenziale e psicologico, non è facile da vivere. Per imparare a convivere quotidianamente con il relativismo e le sue difficoltà, un momento monastico - in cui l'iniziato si trova idealmente solo con se stesso e con i suoi problemi - è pressoché necessario in un itinerario che dai primi suggerimenti relativistici salga fino a una piena comprensione del metodo massonico. Questo momento monastico nell'itinerario massonico è appunto costituito dai gradi templari, con tanto di riferimento a un vero ordine monastico del passato le cui forme vengono rievocate a consolazione dell'iniziato mentre i contenuti sono modificati e stravolti. Quando dalla confusione settecentesca la mas-

⁷² Cfr. il mio *Che cos'è la massoneria: il problema delle origini e le origini del problema*, cit.

soneria moderna emerge come un sistema - o meglio una serie di sistemi concorrenti fra loro - sufficientemente articolati e completi, diventa chiaro che il momento monastico «templare» costituisce soltanto una tappa - per quanto importante - dell'itinerario massonico. I gradi templari non sono gli ultimi, né i più alti; sono un punto di passaggio, non un punto di arrivo: dopo avere imparato - come autentico monaco del relativismo - a convivere con una condizione che non potrà mai più appoggiarsi sulla certezza delle verità assolute, l'iniziato va oltre e torna «in società», applicando il metodo massonico - ormai libero, o almeno così l'itinerario promette, dalle relative difficoltà psicologiche - a ogni sorta di problematiche culturali e sociali.

b. Le origini del neo-templarismo autonomo

Non tutti - nel momento particolarmente convulso della storia massonica costituito dagli anni della Rivoluzione francese - erano d'accordo sull'assunto (oggi pacifico nelle obbedienze e nei riti massonici maggioritari) secondo cui il complesso dei gradi templari costituiva soltanto una parte del sistema massonico e doveva quindi rimanere subordinato alla massoneria nel suo insieme e alle autorità che la dirigevano. In una loggia parigina, la loggia dei Cavalieri della Croce, si comincia a sostenere che non è affatto così: se la leggenda templare è vera, se le corporazioni britanniche dei liberi muratori sono «interessanti» solo in quanto al loro interno dal secolo XIV si sono nascosti gli eredi dell'Ordine del Tempio, ne conse-

gue che l'Ordine del Tempio è precedente alla massoneria e che dunque devono essere le organizzazioni massoniche a subordinarsi a quelle (neo-)templari e non viceversa. L'origine di questa controversia risale a un avventuriero attivo negli anni della Rivoluzione francese, il medico Bernard-Raymond Fabré-Palaprat (1773-1838), che nel 1804 dichiarò di avere scoperto - insieme con i suoi colleghi della citata loggia massonica parigina dei Cavalieri della Croce - documenti che provavano una successione ininterrotta di «Gran Maestri» templari clandestini dalla soppressione del 1307 fino al 1792 (l'anno in cui sarebbe morto - massacrato a Versailles dai giacobini - l'ultimo Gran Maestro «nascosto», il duca Louis-Hercule-Timoléon de Cossé-Brissac). Ora - caduta la monarchia con la Rivoluzione - i templari potevano riemergere dalla clandestinità, e Bernard-Raymond Fabré-Palaprat ricostruì l'Ordine del Tempio nel 1805, facendosene proclamare Gran Maestro. L'idea di un Ordine del Tempio autonomo (indipendente cioè - a differenza dei gradi templari - dalla massoneria) piacque, e interessò lo stesso Napoleone che autorizzò una solenne cerimonia nel 1808 ⁷³.

⁷³ Su Bernard-Raymond Fabré-Palaprat, il suo Ordine del Tempio e la Chiesa gioannita, cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 233-237; e - da un punto di vista scettico ma favorevole - l'opera del vescovo della Chiesa gnostica LÉONCE FABRE DES ESSARTS, *Les Hiérophantes. Études sur les fondateurs de religions depuis la Révolution jusqu' à nos jours*, Chacornac, Parigi 1905, pp. 124-153.

Nonostante Napoleone, la Chiesa cattolica, naturalmente, rimaneva ostile al neo-templarismo, e Bernard-Raymond Fabré-Palaprat dichiarò la Chiesa di Roma «decaduta» fondando al suo posto una Chiesa «esoterica» detta «gioannita», di cui più tardi egli stesso consacrò come vescovo - in virtù delle sue presunte prerogative come Gran Maestro templare - l'ex-sacerdote radicale e socialista Ferdinand-François Châtel (1795-1857). Fin dagli anni 1830 il movimento neo-templare si intreccia così con le «piccole Chiese», gruppi scismatici guidati da «vescovi» che rivendicano una consacrazione illecita ma valida di più o meno remota origine cattolica oppure ortodossa. L'intreccio, entro certi limiti, permane ancora oggi, e dove si trova un ordine neo-templare non è raro trovare una «piccola Chiesa» gestita dalle stesse persone (e viceversa). Lo stesso Luc Jouret, fondatore del Tempio Solare, era stato ordinato come sacerdote (anche se - probabilmente - non consacrato come vescovo) in una «piccola Chiesa» francese, e a questo titolo celebrava «Messe» (secondo quello che chiamava un «rito esseno», in realtà assai simile alla Messa cattolica) per i suoi seguaci.

Con Bernard Raymond Fabré-Palaprat nasce, in ogni caso, un neo-templarismo indipendente dalla massoneria, anche se composto in larga parte da «cavalieri» che sono contemporaneamente massoni. Dal punto di vista dottrinale la *querelle* non è priva di significato. Bernard-Raymond Fabré-Palaprat rivendica - come mostrano anche le sue attività nella

Chiesa gioannita - il primato del momento monastico sul momento associativo nell'itinerario degli ordini iniziatici moderni a sfondo dottrinale relativistico. I suoi avversari massonici lo accusano, naturalmente, di astrattezza e di formalismo (a che cosa serve - dopo tutto - in un quadro relativistico un'esperienza monastica, se poi non si torna ad applicare il relativismo nel «mondo»?). Ma in realtà già nelle sue prime origini il movimento neo-templare «indipendente» è legato a un tema millenaristico: la Chiesa gioannita annuncia un evento di portata cosmica, la fine della Chiesa di Pietro e l'entrata nell'epoca della Chiesa di Giovanni, e di fronte a questo evento - che non potrà non essere accompagnato da distruzioni apocalittiche seguite da una *renovatio* esoterica - il monaco, come protagonista dei tempi ultimi, è più necessario dell'organizzatore culturale o politico, il cui ruolo in un'epoca apocalittica finirà per apparire superato.

c. Il movimento neo-templare dal 1838 al 1970

Dopo la morte di Bernard-Raymond Fabré-Palapat, nel 1838 i neo-templari conobbero il loro primo scisma, dividendosi fra sostenitori e oppositori del legame fra l'Ordine del Tempio e la Chiesa gioannita di Ferdinand-François Châtel (una realtà - quest'ultima - che conta eredi, non tutti neo-templari, ancora oggi, le cui vicende esulano tuttavia dal nostro tema). I due rami - guidati rispettivamente dal conte Jules de Moreton de Chabrillan e dall'am-

miraglio William Sidney Smith - si riconciliarono nel 1841 sotto la guida di Jean-Marie Raoul. Ma ormai l'Ordine del Tempio era passato di moda e uno dei successori di Raoul - A.M.Vernois - lo mise, secondo terminologia massonica, «in sonno» nel 1871. Più tardi la «reggenza» dell'Ordine fu conferita da alcuni superstiti al poeta Joséphin Péladan (1858-1918), che tuttavia si interessava soprattutto a un altro ordine, di sua creazione, l'Ordine della Rosa+Croce Cattolica del Tempio e del Graal ⁷⁴. Siamo negli anni del risveglio occultista di fine secolo: anche l'Ordine del Tempio, con decine di altre sigle, passò nel grande calderone degli ordini occulti gestiti dagli amici-nemici Joséphin Péladan e Papus (pseudonimo di Gérard Encausse, 1865-1916). In questi anni una certa terminologia e simbologia «templari» erano di *bon ton* in tutta una serie di movimenti magici di origine diversa: troviamo così, per limitarci ad alcuni esempi tra i più importanti, un Ordo Templi Orientis (O.T.O.) fondato dall'industriale austriaco Carl Kellner (1850-1905) e più tardi reso famoso dal mago inglese

⁷⁴ Per gli eventi di questo paragrafo cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo all'occultismo*, cit., pp. 187-194. Sugli ordini esoterici fondati da Joséphin Péladan - di cui esistono propaggini ancora oggi - cfr. *ibid.*, e CHRISTOPHE BEAUFILS, *Joséphin Péladan 1858-1918. Essai sur une maladie du lyrisme*, Jérôme Millon, Grenoble 1993, mentre per la storia degli stessi ordini una testimonianza indispensabile è quella del conte LÉONCE DE LARMANDIE, *Notes de psychologie contemporaine. L'Entr'acte idéal. Histoire de la Rose+Croix*, Chacornac, Parigi 1903.

Aleister Crowley (1875-1947) nel mondo della magia cerimoniale, e un Ordo Novi Templi (ONT), creato nel 1907 da Jörg Lanz von Liebenfels (1874-1954), nel mondo della «ariosofia» di lingua tedesca, versione pangermanista e razzista di temi rosacrociani e teosofici che esercitò più tardi una certa influenza - non inesistente, ma spesso sopravvalutata - sul nazional-socialismo ⁷⁵. In tutti questi gruppi i simboli «templari» - più o meno importanti, e utilizzati accanto a simboli diversi - erano al servizio di contenuti diversi rispetto all'Ordine del Tempio fondato da Bernard-Raymond Fabré-Palaprat.

La successione dell'Ordine del Tempio di Bernard-Raymond Fabré-Palaprat passò nel Gruppo Indipendente di Studi Esoterici di Papus e più tardi nella sua branca belga, la KVMRIS, un'organizzazione particolarmente interessata alla magia sessuale ⁷⁶. In questi ambienti la tradizione neo-templare si confondeva facilmente con altre (neo-pitagorica, martinista, rosacrociana), tanto più che numerosi ordini erano gestiti dalle stesse persone. Nel 1932 l'Ordine del Tempio venne rimesso in onore dal gruppo belga con il nome di Ordine Sovrano e Militare del Tempio di

⁷⁵ Per una storia dell'ONT e delle sue influenze sul nazional-socialismo cfr. NICHOLAS GOODRICK-CLARKE, *Le radici occulte del nazismo*, trad.it., SugarCo, Carnago (Varese) 1993.

⁷⁶ Tra i rappresentanti della KVMRIS che divennero neo-templari c'era lo scandaloso cavaliere Georges Le Clément de Saint-Marcq, sulle cui idee in tema di magia sessuale cfr. il mio *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Carnago (Varese) 1993, pp. 155-160.

Gerusalemme (OSMTJ) e con Théodore Covias come «Reggente» (il numero di membri veniva considerato troppo esiguo per potere nominare un vero e proprio «Gran Maestro»). A Théodore Covias successe nel 1935 Emile-Clément Vandenberg. Nel 1942 - in piena guerra - l'Ordine del Tempio convenne di trasferire la Reggenza a un membro che risiedeva nel neutrale Portogallo, Antonio Campello Pinto de Sousa Fontes. Quest'ultimo assicurò al movimento neo-templare una notevole diffusione internazionale, aprendo «priorati» nazionali in quasi tutti i paesi dell'Occidente.

d. Gli ordini neo-templari dopo il 1970: scismi, esoterismi e servizi segreti

Nel 1970 un convento internazionale si riunì a Parigi per eleggere il successore di Antonio Campello Pinto de Sousa Fontes ⁷⁷. La maggioranza

⁷⁷ Per gli eventi descritti in questo paragrafo e nel successivo mi sono basato - oltre che su interviste personali con esponenti del *milieu* dei nuovi movimenti magici in Francia - su due opere di diverso taglio, che contengono accanto a informazioni preziose anche errori evidenti e che vanno lette con cautela: ARNAUD CHAFFANJON - BERTRAND GALIMARD FLAVIGNY, *Ordres & contre-ordres de chevalerie*, Mercure de France, Parigi 1982 (un'opera che ha lo scopo principale di distinguere gli ordini cavallereschi di autentica origine antica e nobiliare dalle contraffazioni); ANDRÉ VAN BOSBEKE, con JEAN-PIERRE DE STAERCKE, *Chevaliers du vingtième siècle. Enquête sur les sociétés occultes et les ordres de chevalerie contemporains*, EPO, Anversa 1988 (un'indagine giornalistica particolarmente interessata agli aspetti politici e finanziari del neo-templarismo contemporaneo). Entrambi i volumi citano fonti giuridiche, parlamentari e giornalistiche.

dei priorati intendeva eleggere il figlio del precedente Reggente, Fernando, ma al convento si verificò un colpo di mano e a sorpresa venne eletto il generale di origine polacca - ma cittadino francese e residente in Francia - Antoine Zdrojewski. Dal convento del 1970 comincia un intreccio poco chiaro di legami fra neo-templari, servizi segreti e politica. Il colpo di mano che aveva portato all'elezione di Antoine Zdrojewski era infatti stato reso possibile dall'entrata in massa nelle file dell'Ordine Sovrano e Militare del Tempio di Gerusalemme di esponenti del SAC (Service d'Action Civique), un organismo privato gollista a mezza strada fra un servizio segreto e una polizia parallela. Appena eletto, Antoine Zdrojewski nomina suo «chargé de mission» Charly Lascorz, membro influente del SAC, e la sede dell'OSMTJ viene installata nei locali della società ETEC (Études Techniques et Commerciales). Benché - a differenza di altre organizzazioni legittime come il Sovrano Militare Ordine di Malta - nessuna legge lo autorizzi a farlo, l'OSMTJ inizia a rilasciare «passaporti diplomatici» a nome dell'Ordine del Tempio, di cui beneficiano diversi esponenti del SAC. Nel 1972 un'incursione della polizia - che accusa l'ETEC (che la stampa considera una «copertura» per le operazioni più discrete del SAC) di varie irregolarità e di collusioni con la malavita organizzata - pone fine alle attività della società parigina; come risultato, nel 1973 Antoine Zdrojewski «mette in sonno» il priorato francese dell'OSMTJ. La storia del SAC termina con l'assassinio ad Auriol, presso Marsiglia, nel

1981, dell'ispettore di polizia Jacques Massié, responsabile locale del SAC, e della sua famiglia. Questo *affaire*, tra i più oscuri della storia francese recente, determina un processo e una commissione d'inchiesta parlamentare, che scioglie il SAC nel 1982. In occasione del processo - celebrato ad Aix-en-Provence nel 1985 - emergono la carriera di Jacques Massié nell'OSMTJ di Antoine Zdrojewski, di cui aveva apparentemente continuato le attività anche dopo lo scioglimento ufficiale del 1973, il traffico di passaporti intestati all'OSMTJ e - secondo fonti giornalistiche - contatti (peraltro mai completamente provati) fra i neo-templari legati al SAC e la P2 italiana finalizzati a un traffico d'armi.

L'elezione di Antoine Zdrojewski nel 1970 determinò peraltro uno scisma fra i neo-templari. Fernando Campello Pinto de Sousa Fontes dichiarò l'elezione invalida e si proclamò Reggente come successore del padre, determinando così la presenza in quasi tutti i paesi di almeno due ordini neo-templari (spesso con lo stesso nome di OSMTJ), uno di obbedienza Sousa Fontes e uno di obbedienza Zdrojewski. Particolarmente importante per numero di membri e relazioni internazionali era il Gran Priorato svizzero, diretto da Alfred Zappelli e riconosciuto da Fernando Campello Pinto de Sousa Fontes. Dopo l'uscita di scena di Antoine Zdrojewski nel 1973, Alfred Zappelli tentò di operare dalla Svizzera su scala internazionale e di recuperare anche i resti dell'organizzazione di Antoine Zdrojewski, instaurando un priorato francese

dipendente da quello svizzero e nominandone responsabile - secondo fonti giornalistiche - Georges Michelin (a sua volta membro del SAC). All'epoca dell'omicidio di Auriol, Alfred Zappelli emise peraltro un comunicato precisando che Jacques Massié non faceva parte ad alcun titolo del suo OSMTJ. Negli stessi anni Philip Guarino, un «faccendiere» politico americano, si presentava come responsabile di un priorato dell'OSMTJ negli Stati Uniti. Philip Guarino era nello stesso tempo - secondo la Commissione d'inchiesta sulla P2 del Parlamento italiano - il «referente» americano della loggia di Licio Gelli, ed è forse per questa ragione che in una delle perquisizioni italiane venne rinvenuto un fascicolo sull'OSMTJ. Numerosi massoni «di frangia» e «irregolari» facevano parte di un Gran Priorato italiano dell'OSMTJ, costituito - sembra - con l'autorizzazione di Alfred Zappelli ⁷⁸, che aveva come balì Pasquale Gugliotta: tra gli altri, Pietro Muscolo di Genova e Luigi Savona di Torino, dirigenti entrambi di massonerie «selvagge» e, secondo la Commissione parlamentare, alleati massonici di Licio Gelli.

Ma ormai l'OSMTJ di obbedienza Sousa Fontes-Zappelli e i residui dell'OSMTJ di Antoine Zdrojewski non erano più i due soli protagonisti della scena neo-templare. Un po' dovunque erano nati ordi-

⁷⁸ Non si trattava del primo ordine neo-templare italiano. Ne erano esistiti altri fin dal secolo scorso, più tardi entrati nell'orbita di uno dei maggiori dirigenti di nuovi movimenti magici nell'Italia del nostro secolo, Gastone Ventura (1906-1981), di cui cfr. sul punto *Templari e templarismo*, Atanòr, Roma 1984.

ni «indipendenti» che - quando non rivendicavano direttamente messaggi dei templari del Medioevo dal mondo degli spiriti - producevano alberi genealogici i cui passaggi obbligati erano Bernard-Raymond Fabrè-Palapat e Antonio Campello Pinto de Sousa Fontes. Vale la pena di citare anche due filoni che non nascono né da Antoine Zdrojewski né da Fernando Campello Pinto de Sousa Fontes. Il primo riguarda un gruppo indipendente e pittoresco fondato in Spagna da Guillermo Grau che - ritenendosi discendente dell'ultimo imperatore azteco, Moctezuma - iniziò negli anni 1960 a farsi chiamare Guillermo III de Grau-Moctezuma, rivendicando il trono del Messico e conferendo (non gratuitamente) onoreficenze, titoli cavallereschi e perfino lauree di una università (per corrispondenza) del suo «regno». Un'appassionata di esoterismo, Antonia Lopez Soler, sosteneva in quegli anni che i templari, soppressi nel 1307 in tutta Europa, avevano continuato ad esistere in Catalogna. Il preteso Moctezuma sposò con entusiasmo non solo la tesi, ma anche la studiosa, trasformando Antonia Lopez Soler nella contessa Moctezuma e proclamandosi *ipso facto* Gran Maestro di un OSMTJ-Branca Catalana, fondato già negli anni 1960 e che cominciò a erigere priorati nel mondo negli anni 1970 profittando del conflitto tra Fernando Campello Pinto de Sousa Fontes e Antoine Zdrojewski.

Una seconda linea «indipendente» deriva dalle esperienze mistico-esoteriche di un esponente della corrente più interessata all'esoterismo del mondo massonico francese, Jacques Breyer, che si sarebbero

verificate nel 1952 nel castello di Arginy (Rodano, Francia). In seguito a queste esperienze l'esoterista francese entrò in contatto con il preteso discendente di una branca templare che sarebbe sopravvissuta dal Medioevo ad oggi non in Catalogna ma addirittura in Etiopia, Maxime de Roquemaure, e fondò l'Ordine Sovrano del Tempio Solare (OSTS). Alcuni dei membri iniziali dell'OSTS sono all'origine di una delle denominazioni massoniche francesi, la Grande Loggia Nazionale di Francia «Opéra» (le cui vicende successive esulano dalla nostra storia). L'OSTS entrò in crisi nel 1964 a causa delle dimissioni di Breyer, ma fu riorganizzato due volte, nel 1966 e nel 1973⁷⁹. In quest'ordine cominciano a manifestarsi con particolare insistenza idee apocalittiche sulla fine del mondo e il ritorno in gloria del «Cristo solare».

e. Julien Origas e l'Ordine Rinnovato del Tempio

Alle idee neo-templari di tono più decisamente apocalittico si interessava anche Julien Origas (1920-1983), che frequentava anche altri ambienti esoterici, in particolare la Fondazione Saint-Germain di Marsiglia (indipendente dalla omonima Fondazione americana, che costituisce la struttura giuridica del

⁷⁹ Cfr. JEAN-PIERRE BAYARD, *La Guide des sociétés secrètes*, Philippe Lebaud, Parigi 1989, p. 43; A. CHAFFANJON - B. GALIMARD FLAVIGNY, *op.cit.*, pp. 169-171. Dall'OSTS discendono peraltro anche altri ordini contemporanei - come l'Ordre des Veilleurs du Temple in Francia, a cui corrispondono organizzazioni parallele e federate in altri paesi - che non hanno nulla a che fare con gli sviluppi descritti nel paragrafo successivo.

nuovo movimento religioso denominato Attività Religiosa I AM), guidata da una certa «Angela», che si diceva reincarnazione di Socrate e di Elisabetta I d'Inghilterra e soprattutto madre del conte di Saint-Germain, tuttora attivo - secondo idee comuni in decine di gruppi di origine teosofica - nella Grande Loggia di Agartha composta da «Maestri Ascesi», che in segreto governa il mondo. Julien Origas frequentava anche la più grande organizzazione rosacrociana, l'AMORC (Antico e Mistico Ordine della Rosa-Croce), il nuovo movimento magico fondato negli Stati Uniti da Harvey Spencer Lewis (1883-1939) ed egemone nei paesi di lingua francese, che cercava negli anni 1970 di controllare l'intera scena esoterica francofona. Così - considerato l'interesse diffuso per il martinismo - l'AMORC si era dotato al suo interno di un Ordine Martinista, per evitare che i suoi adepti cercassero le loro esperienze martiniste altrove. Verso il 1970 Raymond Bernard, allora «legato» dell'AMORC per i paesi francofoni (e oggi - ma molta acqua è passata nel frattempo sotto i ponti rosacrociani internazionali - in rotta con l'AMORC), accolse con entusiasmo l'idea di Julien Origas di creare un Ordine Rinnovato del Tempio (ORT, da non confondere con l'Ordine del Tempio Rinnovato di cui aveva fatto parte il celebre esoterista René Guénon, 1886-1951, nel primo decennio del nostro secolo) ⁸⁰. Sembra perfino che la fonda-

⁸⁰ Sull'Ordine del Tempio Rinnovato di René Guénon cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, cit., pp. 237-238.

zione dell'ORT sia stata confermata da un'apparizione a Raymond Bernard a Roma di un misterioso «Cardinale Bianco» e che Julien Origas sia stato in seguito a questo evento incoronato «re di Gerusalemme» con tanto di corona. Julien Origas era all'epoca già in contatto da anni con Alfred Zappelli e - senza confluire nell'OSMTJ di quest'ultimo - l'ORT e l'OSMTJ «svizzero» svilupparono alcune iniziative comuni, anche se presto sorsero gravi dissidi ⁸¹. Sembra pure che esistesse un «Ordine segreto» che raccoglieva membri importanti dell'ORT e di diverse branche dell'OSMTJ, sconosciuto agli altri adepti, dove avevano corso idee sulla prossima fine del mondo e sul carattere di «Maestri Ascesi» di Julien Origas e della «Angela» che guidava la Fondazione Saint-Germain (con tanto di preghiere «a Angela e a Julien» [Origas], destinati ad avere un ruolo cruciale nella prossima conflagrazione universale).

⁸¹ Fernando Campello Pinto de Sousa Fontes desiderava peraltro mantenere i Priorati dell'OSMTJ liberi da legami con gruppi controversi, temendo soprattutto una perdita di quella indipendenza rispetto alle organizzazioni massoniche su cui aveva tanto insistito Bernard-Raymond Fabré-Palaprat. Nella seconda metà degli anni 1980 sorse così un dissidio fra il Reggente portoghese e Alfred Zappelli; la maggioranza dei membri del Gran Priorato svizzero accettarono l'autorità di Fernando Campello Pinto de Sousa Fontes e si riorganizzarono nel 1988 con Joseph Clerc come priore. La branca di Joseph Clerc ha tuttora una certa consistenza, mentre ad Albert Zappelli, oggi vecchio e malato, sarebbe rimasto soltanto un pugno di seguaci (secondo un'intervista telefonica dell'autore a Joseph Clerc, del 19 ottobre 1994).

Julien Origas, per dire il meno, non godeva di buona stampa in Francia. Diversi giornalisti notavano i suoi rapporti con gruppi neo-nazisti di mezza Europa e (ancora una volta) con esponenti del SAC. Dopo pochi anni le idee politiche neo-naziste di Julien Origas e i suoi rapporti con la Fondazione Saint-Germain di Marsiglia provocarono la rottura con l'AMORC. L'ORT di Julien Origas continuò per una strada indipendente (subendo - naturalmente - diversi scismi), incorporando idee che venivano dall'OSTS di Jacques Breyer e da «Angela» sulla fine del mondo e su messaggi ricevuti in diretta dai Maestri Asceti della Grande Loggia dell'Agartha. Dopo la morte di Julien Origas nel 1983 queste idee divennero ancora più bizzarre. È appunto con l'ORT di Julien Origas che nel 1981 Luc Jouret, uno dei principali protagonisti della tragedia del Tempio Solare, entra in contatto .

Verso il 1980 si contavano in ogni caso nel mondo oltre un centinaio di ordini templari rivali; oggi sono probabilmente molti di più e ogni grande città occidentale (anche in Italia) ne alberga almeno un paio. Sarebbe un grave errore - tanto più all'indomani della tragedia dell'ottobre 1994 - confonderli fra loro. Si va da gruppi con tendenze apocalittiche a «fronti» che coprono oscuri intrighi spionistici e politici, e da organizzazioni di magia sessuale ad altre che sono poco più di club dove ci si veste da templari per coltivare soprattutto (come avviene in un paio di organizzazioni italiane) interessi di tipo conviviale e gastronomico.

2. Luc Jouret e il Tempio Solare

Luc Jouret (1947-1994) nasce a Kikwit, nel Congo Belga (oggi Zaire), da genitori belgi il 18 ottobre 1947⁸². Il timore di violenze contro i Belgi

⁸² L'unico studio scientifico su Luc Jouret e le sue attività pubblicato prima della tragedia è quello di JEAN-FRANÇOIS Mayer, *Des Templiers pour l'Ère du Verseau: les Clubs Archédia (1984-1991) et l'Ordre International Chevaleresque Tradition Solaire*, in *Mouvements Religieux*, anno XIV, n.153 (gennaio 1993), pp. 2-10 (riassunto in ID., *Les Nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, L'Age d'Homme, Losanna 1993, pp. 148-149), che ringrazio anche per una lettera personale del 14-15 dicembre 1994, che contiene ulteriori precisazioni. Un volume curioso - che conclude con una aperta propaganda a favore del Tempio Solare in vista di una possibile espansione negli Stati Uniti che di fatto non si verificò - è quello di GAETAN DELAFORGE (probabilmente uno pseudonimo), *The Templar Tradition in the Age of Aquarius*, Threshold Books, Putney (Vermont) 1987. Mi sono servito anche di un prezioso *dossier* con tutti gli articoli della stampa canadese sul Tempio Solare prima degli avvenimenti dell'ottobre 1994 preparato dal Centre d'Informations sur les Nouvelles Religions di Montréal e di una collezione, curata dal CESNUR, di articoli della stampa statunitense, svizzera e canadese successivi a tali avvenimenti, fra cui segnalo tra i più completi - quanto ai fatti, ma con circospezione quanto ai giudizi - MICHAEL MATZA, *Mix of Apocalypse and Ego Drove Cultist*, in *The Philadelphia Inquirer*, 9 ottobre 1994; ALAN RIDING, *A Preacher with a Dark Side Led Cultists to Swiss Chalets*, in *The New York Times*, 9 ottobre 1994 (a proposito del quale devo peraltro lamentare la mancata menzione della fonte di informazioni desunte quasi letteralmente dalla relazione di MASSIMO INTROVIGNE, con J. GORDON MELTON, *The Solar Temple. A Preliminary Report on the Roots of a Tragedy*, presentata al

nell'epoca della decolonizzazione convince i suoi genitori a ritornare nella madrepatria, dove Luc si iscrive alla facoltà di medicina dell'Università Libera di Bruxelles (un'università celebre per il suo anticlericalismo e alla cui fondazione concorse l'ultra-anticlericale massoneria belga). Negli anni 1970 viene schedato dalla polizia come frequentatore di un gruppuscolo comunista, la Gioventù Comunista Vallone. Nel 1974 si laurea in medicina. Nel 1976 si arruola nei paracadutisti e partecipa all'impresa di Kolwezi, in cui le truppe belghe riportano in patria dallo Zaire un gruppo di compatrioti minacciati. Le idee correnti fra i paracadutisti erano agli antipodi del comunismo di Luc Jouret; tuttavia secondo Marc Brunson - un compagno di università, oggi veterinario - il giovane medico avrebbe dichiarato all'epoca che entrare nei paracadutisti «*gli sembrava il modo migliore di infiltrare il comunismo nell'Esercito*»⁸³. Cessata l'esperienza militare, i suoi interessi si situano piuttosto sul versante delle medicine alternative: studia l'omeopatia ed è abilitato all'esercizio della medicina omeopatica (un'attività regolata dalla legge in diversi paesi francofoni) in Francia; nel 1977 si reca nelle Filippine (e secondo quanto riporterà più tardi anche «*in Cina, in Perù e*

congresso annuale della Communal Studies Association tenuto a Oneida, New York nei giorni 6-9 ottobre 1994, che era stata trasmessa al quotidiano di New York); TOM POST, con MARCUS MABRY, THEODORE STANGER, LINDA KAY e CHARLES S. LEE, *Suicide Cult*, in *Newsweek*, 17 ottobre 1994, pp. 10-15.

⁸³ T. POST et al., *art.cit.*, p. 13.

in India») ⁸⁴ per studiare le tecniche dei guaritori e medium locali. Anzi, secondo Jean-François Mayer, Luc Jouret nel corso di una lunga intervista del dicembre 1987 aveva dichiarato allo storico svizzero che la svolta decisiva verso l'omeopatia era avvenuta durante un soggiorno in India, benché contatti con medici omeopatici non fossero mancati anche prima di questo viaggio. Sarebbe diventato per breve tempo discepolo anche del guru neo-indù Krishna Macharia. All'inizio degli anni 1980 apre uno studio di omeopatia ad Annemasse, con clienti anche dalla vicina Svizzera. Il suo successo nel settore dell'omeopatia è notevole; i clienti accorrono perfino da oltreoceano e dopo qualche anno Jouret ha diversi studi in Francia, Svizzera e Canada.

Ginevra e Montréal sono, negli anni 1980, due delle città del mondo più ricche di gruppi esoterici. Luc Jouret affianca alla pratica dell'omeopatia una attività di conferenziere su diversi temi ecologici e percorre il circuito del New Age francofono. Verso il 1981 fonda il Club Amenta come organizzazione che gestisce i suoi giri di conferenze (più tardi, il nome sarà modificato in Amenta - senza «Club» - e in Atlanta). Parla nelle librerie del New Age (in Francia, in Svizzera, in Belgio, in Canada), presso gruppi occulti eclettici come la Fondazione Golden Way di Ginevra, di cui è *magna pars* Joseph Di Mambro (1924-1994),

⁸⁴ LUC JOURET, *Médecine et conscience*, Louise Courteau, Montréal 1992, p. 4.

che diventerà il suo «suggeritore» e il capo «segreto» del Tempio Solare, fondazione precedentemente chiamata La Pyramide e a sua volta «retro-struttura» dei gruppi di Luc Jouret. Più tardi, nel 1987, riuscirà anche a farsi ricevere come «conferenziere motivazionale» a pagamento da due direzioni regionali della società Hydro-Québec, l'azienda idroelettrica pubblica della Provincia del Québec, dove - oltre a farsi pagare tra il 1987 e il 1989 5.400 dollari canadesi per le sue conferenze - recluterà una quindicina di funzionari e dirigenti che lo seguiranno fino alla fine.

Amenta è solo l'involucro esterno di un vero e proprio sistema di scatole cinesi. Ai più fedeli clienti degli studi di medicina omeopatica e frequentatori delle conferenze di Luc Jouret viene proposto di aderire ad una «cerchia interna» più riservata, anche se non veramente segreta: i Club Archédia, fondati nel 1984, che comportavano già un rituale e una cerimonia di iniziazione con una simbologia che veniva dalle iniziative massonico-templari di Jacques Breyer (di cui venivano diffusi - come riferisce Jean-François Mayer - libri e anche una cassetta registrata) ⁸⁵. Ma anche i

⁸⁵ Secondo interviste del giornalista canadese Bill Marsden a ex membri del Tempio Solare (citate nel dattiloscritto di SUSAN PALMER, *Order of the Solar Temple: The Quebec Story*, novembre 1994), nel 1985 Jacques Breyer partecipava alle riunioni del Tempio Solare a Ginevra; in anni precedenti "Origas, Breyer e Di Mambro erano i tre compagni che parlavano di cose esoteriche". Nel 1987 Amenta aveva organizzato un seminario sul pensiero di Jacques Breyer (lettera di Jean-François Mayer all'autore, 14-15 dicembre 1994).

Club Archédia non costituivano la parte veramente interna dell'organizzazione di Luc Jouret. I più fidati fra i membri dei Club Archédia venivano invitati ad aderire ad una organizzazione ancora più interna e, questa volta, effettivamente segreta: l'Organizzazione Internazionale Cavalleresca Tradizione Solare (OICTS), più tardi chiamata Ordine del Tempio Solare. L'OICTS si può considerare sia uno scisma che una prosecuzione dell'ORT di Julien Origas, a cui Luc Jouret - senza che molti dei suoi amici lo sapessero - aveva aderito nel 1981. Apparentemente l'ex-comunista Luc Jouret e il neo-nazista Julien Origas si erano intesi, almeno per qualche mese, piuttosto bene. Dopo la morte di Julien Origas, Luc Jouret aveva cercato senza successo di farsi riconoscere come capo dell'ORT (incontrando la resistenza in particolare della figlia del fondatore, Catherine Origas): di qui lo scisma del 1984, e la fondazione dell'OICTS. D'altro canto alcuni dei collaboratori di Luc Jouret nei Club Archédia - come Joseph Di Mambro, co-fondatore dell'OICTS, e l'uomo d'affari di Ginevra Albert Giacobino - avevano fatto parte, secondo fonti giornalistiche, dell'Ordine Sovrano e Militare del Tempio di Gerusalemme di Alfred Zappelli ⁸⁶. Ma, secondo gli insegnamenti più interni di Luc Jouret, lo scisma che

⁸⁶ Questa informazione è peraltro contestata da Joseph Clerc, attuale Gran Priore dell'OSMTJ svizzero di obbedienza Sousa Fontes, secondo cui Joseph Di Mambro avrebbe avuto semplici rapporti di conoscenza con Alfred Zappelli senza mai diventare membro a pieno titolo dell'OSMTJ (intervista telefonica dell'autore a Joseph Clerc, 19 ottobre 1994).

aveva portato alla nascita dell'OICTS non derivava da semplici rivalità: tutto era stato voluto dai Maestri Ascesi della Grande Loggia di Agartha, che si erano rivelati nel 1981 (prima della morte di Julien Origas) comunicando un piano che doveva durare tredici anni, fino alla fine di questo mondo prevista per il 1994.

L'insegnamento dell'OICTS di Luc Jouret accentua gli elementi apocalittici dell'OSTS di Jacques Breyer e dell'ORT di Julien Origas, collegando insieme tre tradizioni relative alla fine del mondo: l'idea, tipica di alcuni gruppi del New Age, di una catastrofe ecologica (Luc Jouret insisteva, per esempio, sul carattere letale dell'alimentazione moderna); la tesi di alcuni movimenti neo-templari di una grande *renovatio* cosmica annunciata dai Maestri Ascesi della Grande Loggia di Agartha; le idee politiche su una *bagarre* internazionale finale diffuse in alcuni gruppi sia di estrema sinistra che di estrema destra con cui Luc Jouret era venuto in contatto in vari paesi. Negli anni che vanno dal 1986 al 1993 Luc Jouret avrebbe continuato a ricevere «rivelazioni» nella tradizione di Julien Origas - in particolare di quattro «oggetti sacri»: il Graal, la spada Excalibur, il candelabro a sette braccia e l'Arca dell'Alleanza - finché gli sarebbe stato rivelato che tra la fine del 1993 e l'inizio del 1994 la Terra, in previsione della fine sarebbe stata abbandonata dai suoi ultimi «guardiani»: dapprima sei «entità» nascoste nella Grande Piramide in Egitto e quindi - ma in questo caso si tratta forse di una

metafora per una esperienza interiore di tre dirigenti del Tempio - tre Maestri Asceti che avevano ricevuto una rivelazione sulla fine di questo ciclo presso la montagna di Ayers Rock in Australia (paese dove il Tempio Solare si era nel frattempo impiantato).

Fino a quando l'esistenza - dietro i vari club e gruppi Amenta, Atlanta, Archédia - di un ordine segreto con idee singolari sulla fine del mondo rimaneva sconosciuta ai più, Luc Jouret poteva continuare le tipiche attività di un conferenziere del New Age. Quando alcuni giornalisti curiosi - e gli inevitabili ex-membri delusi - cominciarono a parlare del Tempio Solare, le porte si chiusero. Nel 1991 i Club Archédia furono sciolti; diverse librerie del New Age in Europa avevano già cominciato a rifiutarsi di ospitare Luc Jouret per le sue conferenze. Rimaneva tuttavia una solida organizzazione in Canada, dove Luc Jouret e Joseph Di Mambro trascorrevano una parte importante del loro tempo a partire dal 1986 e dove era stato fondato un Club Archédia de Sciences et Tradition International. All'insegna di Atlanta e del Club Archédia canadese, Luc Jouret poteva continuare così le sue conferenze - su temi come «*La sfinge*», «*Il Cristo e l'uomo nuovo*» - nel Québec (sembra, in una occasione, perfino all'Università del Québec, a Montréal) negli anni 1991 e 1992. Per i corsi motivazionali offerti alle aziende veniva utilizzata la sigla Académie pour la recherche et la connaissance des hautes sciences (ARCHS), e il relativo materiale veniva stampato dalle Éditions Atlanta. In Canada -

dove si erano recati a vivere anche membri del Tempio Solare svizzeri, francesi e della Martinica ⁸⁷ - il sistema delle scatole cinesi continuava. La sede principale era a Sainte-Anne-de-la-Pérade, in uno storico collegio che il Tempio aveva acquistato dai Fratelli del Sacro Cuore il 26 ottobre 1984 per la somma di 235.000 dollari canadesi. Negli anni 1990 risultavano proprietarie della casa l'Association pour l'étude et la recherche en Science de vie Québec e la Société agricole 81. In effetti le conferenze di Luc Jouret avevano spesso come tema la «*scienza della vita*», e di molti mali del mondo veniva indicata come responsabile la cattiva alimentazione moderna, proponendo come alternativa i prodotti dell'agricoltura «*naturale*». La casa di Sainte-Anne-de-la-Pérade era anche il centro di una produzione di alimenti «*naturali*», in parte distribuiti tramite una panetteria «*ecologica*», la Boulangerie Aliments Naturels. Un'altra sede del Tempio venne stabilita nel 1992 a Saint-Sauveur, in una lussuosa casa della rue Lafleur acquistata per 450.000 dollari canadesi. In un'altra cittadina del Québec, Charlesbourg, esistevano una casella postale e un conto bancario. A Morin Heights, in montagna, c'erano infine due ville come residenze personali per Luc Jouret e Joseph Di Mambro (ac-

⁸⁷ Secondo le interviste di Bill Marsden citate da Susan Palmer (*op.cit.*, p. 2), «*Jouret diceva che la Francia era una potenza femminile di spiritualità e di arte, mentre l'Inghilterra era maschile, industriale e conquistatrice. Nel 1991 11 adulti vennero portati nel Québec dalla Martinica per accrescere l'energia francese in Québec*».

canto ad altre due per Camille Pilet e la signora Dominique Bellaton, anch'essi dirigenti del Tempio). La convergenza sul Canada e sulla vita comunitaria comportava una riduzione del numero degli adepti. Negli anni 1992-1993 rimaneva - rispetto a una cerchia internazionale di oltre 300 persone negli anni 1980 - solo il nucleo «duro», il centinaio di membri del Tempio Solare.

L'8 marzo 1993 inizia in Canada un episodio decisivo nella storia del Tempio Solare. Due membri del Tempio, Jean-Pierre Vinet, un ingegnere di 54 anni con il grado di capo-progetto alla Hydro-Québec, e Herman Delorme, un assicuratore di 45 anni, vengono arrestati mentre tentano di acquistare tre pistole semi-automatiche con silenziatore, armi illegali in Canada. Un poliziotto, Daniel Tougas di Cowansville, anch'egli membro del Tempio Solare, viene sospeso dalle sue funzioni con l'accusa di averli aiutati. Il 9 marzo il giudice François Doyon di Montréal rinvia a giudizio i due arrestati, concedendo loro la libertà provvisoria. Viene rinviato a giudizio anche Luc Jouret - che secondo la polizia avrebbe chiesto ai due di acquistare le armi - e contro di lui viene spiccato un mandato di cattura (mentre il *leader* del Tempio Solare è irreperibile e si trova in Europa). L'episodio attira l'attenzione della stampa canadese su quella che viene subito definita «*la setta della fine del mondo*». La moglie separata di uno dei membri - la svizzera Rose-Marie Klaus - ne approfitta per tenere una conferenza stampa, il 10 marzo, in

cui denuncia pratiche di magia sessuale e di sfruttamento economico degli adepti. Lo stesso 10 marzo a Sainte-Anne-de-la-Pérade si tiene però anche un'altra conferenza stampa. A fianco di Jean-Marie Horn, presidente della Association pour l'étude et la recherche en Science de vie Québec, e di Didier Quèze, portavoce del Tempio Solare, c'è il sindaco del paese, Gilles Devault, che dichiara che il Tempio «non ha mai creato problemi» e che anzi «ha contribuito allo sviluppo della comunità». «Setta»? Niente affatto, dichiara il sindaco: «I loro figli partecipano ai divertimenti del paese, giocano a hockey. Credo anzi che sia gente che dà un apporto molto positivo»⁸⁸. Anche i giornalisti più inclini al sensazionalismo non riescono a trovare ostilità fra gli abitanti del paese del Québec e il Tempio Solare, e riportano che «i residenti di Sainte-Anne-de-la-Pérade, incontrati ieri [10 marzo 1993] sembrano non avere nulla da rimproverare ai membri dell'Ordine»⁸⁹. Rose-Marie Klaus è considerata un'esaltata poco attendibile, e perfino il parroco don Maurice Cossette dichiara che non si tratta di cattolici ma che lascia loro fare «pubblicità per le conferenze sull'alimentazione e la salute sul bollettino parrocchiale» anche se non «quando parlano di Apocalisse»⁹⁰. Più tardi l'avvocato del

⁸⁸ Cfr. YVES BOISVERT, *L'Ordre du Temple Solaire n'a pas l'air de beaucoup déranger Sainte-Anne-de-la-Pérade*, in *La Presse* (Montréal), 11 marzo 1993.

⁸⁹ DENIS BOLDUC, *Les membres de l'Ordre nient vouloir importer des armes*, in *Le Journal de Québec*, 11 marzo 1993.

⁹⁰ Y. BOISVERT, *art. cit.*

Tempio Solare, Jacques Larochelle, fa cenno perfino a «*uno scisma*» che si sarebbe «*più o meno*» prodotto già nel 1990 e nel quale i membri canadesi si sarebbero separati da Luc Jouret; anche Herman Delorme e Jean-Pierre Vinet al momento del loro arresto avrebbero già «*lasciato l'Ordine da diversi mesi*»⁹¹. Non è a tutt'oggi chiaro se queste informazioni fossero un semplice tentativo di depistaggio o se esistessero davvero tensioni all'interno del Tempio Solare. In ogni caso il responsabile ufficiale della branca canadese nel marzo 1993, Robert Falardeau, capo divisione del Servizio fondi di ammortamento al Ministero delle Finanze del Québec, sarebbe morto nell'ottobre 1994 insieme con Luc Jouret e Joseph Di Mambro.

Qualche giorno dopo gli arresti, la stampa comincia ad attaccare con minore foga il Tempio Solare e a chiedere spiegazioni alla polizia che si trova costretta a rivelare che l'operazione contro il Tempio Solare non è nata solo dal desiderio di emulare i colleghi statunitensi, in quei giorni impegnati nell'assedio al *ranch* dei Branch Davidians a Waco. Il 23 novembre 1992 un certo «André» aveva telefonato a quattro deputati canadesi a nome di un misterioso gruppo Q-37 (così chiamato - secondo «André» - perché composto da 37 membri, tutti del Québec) annunciando il

⁹¹ NORMAN PROVENCHER, *L'Ordre du Temple Solaire se dit victime de diffamation*, in *Le Soleil*, 12 marzo 1993; MARTIN PELCHAT, *Jouret avait été écarté de l'Ordre du Temple Solaire*, in *La Presse* (Montréal), 18 marzo 1993.

prossimo assassinio del ministro degli interni del Québec, Claude Ryan, «colpevole» di una politica troppo favorevole alle rivendicazioni delle popolazioni indiane. Informatori - forse dei servizi segreti canadesi - avevano comunicato alla polizia del Québec che il gruppo Q-37 era legato al Tempio Solare e così era cominciata l'inchiesta, fino alla trappola tesa a due membri del Tempio, che avevano cercato di acquistare armi vietate da una persona che era in realtà un agente della polizia. La polizia deve però ammettere che in cinque mesi di indagine non ha trovato prove di collegamenti fra il gruppo Q-37 e il Tempio Solare (se si eccettua l'avversione di quest'ultimo per le rivendicazioni degli indiani, residuo delle idee di Julien Origas sulla supremazia della razza bianca); anzi, non ha trovato neppure prove che un gruppo Q-37 esista per davvero. Giacché la polizia del Québec è in grado di produrre poco altro - salvo un'intercettazione telefonica in cui Luc Jouret consiglia a un'adepta di allenarsi nel tiro con la pistola, consiglio giustificato dagli avvocati del *leader* del Tempio Solare con la necessità di difendersi nelle sedi svizzere, situate in luoghi isolati - al processo celebrato il 30 giugno 1993 a Montréal Herman Delorme e Jean-Pierre Vinet si dichiarano colpevoli solo dell'acquisto di armi vietate - anche in questo caso giustificato con fini difensivi -; se la cavano con la formula, prevista dal diritto locale, della «*assoluzione condizionata*» e con un'ammenda di mille dollari canadesi a testa da versare alla Croce Rossa. Il giudice Jean-Pierre Bonin giustifica la decisione spiegando che gli accusati «*hanno fino a oggi*

*subito il pregiudizio della pubblicità legata a questa vicenda, che ha avuto un'eco enorme; le persone sono state assimilate ai membri di una setta e le sette non godevano di buona stampa nel momento in cui sono avvenuti questi incidenti, principalmente a causa degli avvenimenti di Waco»*⁹². Il 15 luglio - discretamente e senza che ne siano informati i giornalisti - Luc Joutet torna a Montréal per rispondere delle stesse accuse e ottenere una «*assoluzione condizionata*» negli stessi termini di Herman Delorme e Jean-Pierre Vinet. Nel frattempo si sono preoccupate dei rapporti di loro dipendenti e funzionari con una «setta» tre istituzioni del Québec: la polizia (che fa condannare - con la condizionale - l'agente Daniel Tougas e lo sospende dal servizio), la società Hydro-Québec (che nomina una commissione di indagine, la quale accerta che 22 dipendenti hanno partecipato alle attività del Tempio Solare e 15 ne fanno parte, raccomandando che per il futuro le sedi della società non ospitino più conferenze «motivazionali» a sfondo esoterico-religioso) e il Ministero delle Finanze (che manda in congedo per una settimana il capo divisione Robert Falardeau, poi lo fa rientrare quietamente in ufficio). La tempesta sembra concludersi in un bicchier d'acqua, anche se il 17 marzo 1994 viene ritrovata a Montréal una lettera firmata «Ordine del Tempio Solare» in cui si rivendica un attentato contro un pilo-

⁹² RICHARD HÉTU - MARTIN PELCHAT, *Le Juge absout deux ex-membres de l'Ordre du temple solaire*, in *La Presse* (Montréal), 8 luglio 1993.

ne della Hydro-Québec a Saint-Basile-Le-Grand che risale al precedente 24 febbraio. La lettera è giudicata di dubbia autenticità dalla polizia perché menziona solo l'attentato di Saint-Basile-Le-Grand e non un altro attentato, commesso lo stesso giorno contro una installazione della Hydro-Québec nella riserva indiana di Kahnawake e tenuto segreto dalle autorità (ma che, evidentemente, doveva essere noto agli attentatori)⁹³. L'episodio canadese doveva tuttavia rivelarsi cruciale per la crisi finale del Tempio Solare.

3. La tragedia

Saranno necessari mesi, forse anni, per sapere come si siano svolti esattamente i fatti della prima settimana di ottobre del 1994. I loro termini essenziali sono stati largamente riportati dalla stampa di tutto il mondo. Il 30 settembre nove persone fra cui Luc Jouret cenano all' Hotel Bonivard di Veytaux (nel cantone di Vaud, in Svizzera). Il 3 ottobre Joseph Di Mambro, con altre persone, è segnalato a pranzo al ristorante Saint-Christophe di Bex (sempre nel cantone di Vaud). Il 4 ottobre un incendio distrugge la villa di Joseph Di Mambro a Morin Heights, in Canada: tra le rovine la polizia scoprirà cinque cadaveri carbonizzati, fra cui quello di un bambino; tre persone risulteranno accoltellate prima

⁹³ Cfr. BERNARD PLANTE, *L'Ordre du temple solaire serait impliqué*, in *Le Devoir*, 18 marzo 1994.

dell'incendio. A Salvan (cantone del Vallese, in Svizzera) Luc Jouret e Joseph Di Mambro chiedono a un fabbro di cambiare la serratura di un loro *chalet* e acquistano numerosi sacchi di plastica. Il 5 ottobre, all'una del mattino, scoppia un incendio alla Ferme des Rochettes presso Cheiry, nel cantone di Friburgo, una delle sedi del Tempio Solare in Svizzera e un centro di agricoltura «naturale» di proprietà di Albert Giacobino, che abbiamo già incontrato come collaboratore di Joseph Di Mambro in diverse attività esoteriche e neo-templari. La polizia scoprirà ventitré cadaveri, tra cui quello di un bambino (e quello del proprietario della fattoria, Albert Giacobino), in un locale trasformato in tempio, di cui alcuni uccisi a colpi di pistola e molti con la testa in un sacco di plastica. Lo stesso giorno alle tre del mattino tre *chalet* abitati da membri del Tempio Solare prendono fuoco pressoché simultaneamente a Les Granges sur Salvan, nel cantone del Vallese. Si troveranno venticinque cadaveri, i resti di congegni ad orologeria programmati per scatenare gli incendi (utilizzati anche a Morin Heights e a Cheiry) e la pistola che ha sparato i 52 colpi destinati alle persone trovate morte a Cheiry. Il 6 ottobre lo storico svizzero Jean-François Mayer, segretario del Comitato scientifico internazionale del CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) - che nel 1987 aveva compiuto una «osservazione partecipante» presso i Club Archédia - riceve un plico impostato a Ginevra il 5 ottobre (ma con mittente «D.Part - cioè *départ*, «dipartita») con quattro documenti che rias-

sumono l'ideologia del Tempio Solare e spiegano che cosa è accaduto nella notte, e un estratto dalla *Executive Intelligence Review* come riprodotto dalla rivista *Nexus* sul caso di Randy Weaver, un estremista di destra americano attaccato dall'ATF nel 1992 in un conflitto a fuoco che era valso molte critiche all'agenzia governativa americana già prima di Waco. Copie parziali o totali della missiva vengono inviate anche ad alcuni giornali svizzeri. L'8 ottobre ad Aubignan, in Francia, la polizia scopre in un immobile di proprietà di un membro del Tempio Solare un congegno (non attivato) capace di incendiare la casa, simile a quelli ritrovati in Svizzera e in Canada. Il 9 ottobre i passaporti di Joseph Di Mambro e di sua moglie Jocelyne (già identificati fra i morti nel rogo svizzero) vengono ricevuti a Parigi dal ministro degli Interni, Charles Pasqua: la busta indica come mittente una «Tran Sit Corp.» di Zurigo. La radio canadese annuncia che secondo una sua inchiesta Joseph Di Mambro utilizzava il Tempio Solare per attività di traffico di armi e di riciclaggio di denaro sporco, con importanti diramazioni in Australia (le cifre miliardarie di questo presunto traffico - che avrebbero dovuto corrispondere a un conto in banca australiano - verranno poi notevolmente ridimensionate dagli inquirenti). Il 13 ottobre la polizia svizzera comunica di avere identificato con certezza fra i cadaveri carbonizzati quello di Luc Jouret (che molti consideravano in fuga) e di avere pure identificato in Patrick Vuarnet - un giovane membro del Tempio Solare, figlio dell'ex olim-

pionico di sci e presidente di una multinazionale della moda, Jean Vuarnet - il «postino» che - su istruzioni di Joseph Di Mambro - aveva spedito i documenti a Jean-François Mayer e i passaporti al ministro francese Charles Pasqua.

4. Elementi per una interpretazione

Suicidio e/o omicidio? Rispondono a loro modo - se sappiamo interrogarli, al di là del *jargon* esoterico, e senza escludere che siano a loro volta disseminati di tentativi di depistaggio - i quattro documenti inviati a Jean-François Mayer (che ringrazio per averli immediatamente messi a mia disposizione). La spiegazione comprende sia un suicidio che due diversi tipi di omicidi. I documenti affermano che alcuni iniziati particolarmente evoluti sono in grado di capire che è giunta l'ora - compiuto il ciclo iniziato dalla Grande Loggia di Sirio o di Agartha nel 1981 - di passare a uno stato superiore di esistenza («*non un suicidio nel senso umano del termine*») in cui gli adepti depongono i loro corpi umani e subito ne assumono altri, invisibili, gloriosi e «solari», con cui presiedono alla dissoluzione del mondo da un'altra dimensione, sconosciuta ai profani, nella prospettiva di una *reintegratio* esoterica. Esiste poi una seconda categoria di adepti del Tempio Solare, meno evoluti, che non sono in grado di capire che è necessario «deporre» il corpo mortale per rivestire il «corpo solare». Di questi adepti

meno evoluti i documenti affermano che devono essere aiutati a compiere la loro «*transizione*» (cioè «aiutati» a morire), nel modo meno violento possibile. Infine i documenti annunciano che anche nelle fila del Tempio sono stati individuati apostati e traditori al soldo degli arcinemici del Tempio Solare, il governo del Québec e l'Opus Dei: a costoro si promette la «*giusta retribuzione*» (quindi l'omicidio, senza le cautele riservate agli adepti meno consapevoli). Secondo un sopravvissuto, Thierry Huguenin - la cui fuga all'ultimo minuto avrebbe ridotto il numero delle vittime a 53 - Luc Jouret e Joseph Di Mambro avrebbero programmato esplicitamente la morte di 54 persone per stabilire un contatto magico con lo spirito di 54 templari bruciati sul rogo nel XIV secolo.

Questo scenario sembra coerente con i diversi modi di morire delle vittime ritrovate in Svizzera e in Canada, e con i primi risultati delle indagini secondo cui due membri del Tempio, Joel Egger e la signora Dominique Bellaton, avrebbero ucciso le vittime di Morin Heights e Cheiry andando poi a suicidarsi con gli altri *leader* a Les Granges sur Salvan. Secondo il rapporto finale della polizia del Québec, diffuso il 18 novembre 1994 - e molto debole sul piano delle interpretazioni -, a Morin Heights due adepti svizzeri - Colette Genoud e Gerry Genoud - si sono suicidati, mentre i coniugi Antonio («Guy») Dutoit - che si occupava degli effetti speciali nelle cerimonie del Tempio, ottenuti con congegni elettronici - e Nicky Dutoit, con il loro bambino di tre mesi Emmanuel

sono stati pugnalati per una ragione particolare. Nicky Dutoit era infatti la governante di Emmanuelle, la figlia che Dominique Bellaton aveva avuto da Joseph Di Mambro e che era considerata nel Tempio Solare l'incarnazione del «bambino cosmico», con un ruolo unico e particolare negli avvenimenti apocalittici dei tempi ultimi. Chiamando il figlio Emmanuel i Dutoit avrebbero espresso una ribellione, un tentativo di usurpare il ruolo unico di Emmanuelle Di Mambro e di fatto avrebbero creato una incarnazione dell'Anticristo. Di qui la «necessità» di uccidere il piccolo Emmanuel Dutoit e i suoi genitori con un particolare rituale ⁹⁴.

D'altro canto, vi è una apparente contraddizione fra i tre primi documenti e il quarto. Dai primi tre documenti sembra che la tragedia sia programmata, parte del «Piano» della Grande Loggia di Sirio e preparazione alla fine di questo mondo, comunque imminente per tutti. Il quarto documento - più «politico» - presenta invece il suicidio come una protesta contro la persecuzione del governo del Québec - che

⁹⁴ Cfr. Conferenza stampa della Sûreté du Québec del 18 novembre 1994, videocassetta del Centre d'Information sur les Nouvelles Religions di Montréal; e SYLVAIN BLANCHARD, *Transit vers Sirius*, in *Le Devoir*, 19-20 novembre 1994. Secondo la Sûreté du Québec il suo intervento nel 1993 avrebbe rimandato il suicidio collettivo, che avrebbe dovuto svolgersi a Saint-Sauveur già un anno prima della tragedia. D'altro canto la "persecuzione" canadese del 1993 sembra per altri versi avere confermato le visioni apocalittiche dei dirigenti del Tempio.

accusa di «omicidio collettivo» - e paragona quello che sta per avvenire a Waco (dove - come oggi si sa - non vi fu probabilmente alcun suicidio) e ad altri episodi di repressione violenta di nuovi movimenti religiosi da parte di polizie o governi. La contraddizione è forse solo apparente, se si interpretano gli avvenimenti canadesi del 1993 come causa scatenante della tappa finale di un itinerario apocalittico che era comunque iniziato da tempo.

Dopo la tragedia dell'ottobre 1994 ha avuto largo corso sulla stampa internazionale - e verosimilmente presso l'opinione pubblica - un'interpretazione fuorviante. La vicenda del Tempio Solare è stata paragonata a episodi precedenti - da Jonestown a Waco - e messa sul conto, semplicemente, delle «sette». Dal punto di vista sociologico, vi è tuttavia una differenza che salta immediatamente agli occhi. I morti di Jonestown e di Waco (due episodi, fra l'altro, già di per sé diversissimi fra loro) erano quasi tutti persone di condizione modesta: disoccupati, operai, piccoli impiegati in difficoltà, secondo la composizione sociale tipica di molti nuovi movimenti religiosi a sfondo cristiano-apocalittico (o, nel caso di Jonestown, politico-apocalittico). Se scorriamo l'elenco dei morti identificati nei roghi in Svizzera ci accorgiamo subito che qualcosa non quadra. Leggiamo i primi nomi (alcuni già menzionati): Robert Falardeau, capo divisione al Ministero delle Finanze del Québec; Joce-Lyne Grand'Maison, giornalista del *Journal de Québec*, passata alla cronaca dopo otto anni di esperienza come redattrice della

pagina economica; Camille Pilet, già direttore internazionale delle vendite della multinazionale svizzera degli orologi Piaget, che - dopo avere lasciato la Piaget - si apprestava a lanciare una sua marca di orologi di lusso; Robert Ostiguy, sindaco di Richelieu, nel Québec; Albert Giacobino, uomo d'affari di Ginevra... La stessa Dominique Bellaton, che ha ucciso molti degli adepti riluttanti a morire e ha partecipato al massacro della famiglia Dutoit, era una signora della buona società svizzera, proprietaria di agenzie di viaggi e frequentatrice dei locali alla moda di Ginevra e di Avoriaz. Questa non è la lista tipica dei membri di una «setta» o di un nuovo movimento religioso: da questo punto di vista le comparazioni giornalistiche con i testimoni di Geova o con The Family farebbero sorridere se non si trattasse di una tragedia. L'alto funzionario, la giornalista economica, il *manager* di una multinazionale, il sindaco: sono i nomi tipici che ci si aspetta di trovare non in un nuovo movimento religioso ma in un club di servizio... o in una loggia. Questo conferma che la storia della corrente neo-templare non è un esercizio di erudizione inutile di fronte alla tragedia: la ricostruzione è indispensabile per cominciare a capire i perché.

Una interpretazione plausibile della tragedia del Tempio Solare deve correre su due piani, che tuttavia non si escludono affatto a vicenda. Il primo piano non può non prendere in esame gli strani intrecci nella storia neo-templare recente tra servizi segreti, logge massoniche più o meno «deviate» e

organizzazioni templari. Joseph Di Mambro - più anziano - ma anche Luc Jouret - più giovane - avevano frequentato per un tempo sufficiente organismi come l'Ordine Rinnovato del Tempio di Julien Origas e l'Ordine Sovrano e Militare del Tempio di Gerusalemme (in diverse delle sue branche) per essere entrati nell'orbita di influenza di realtà per le quali i legami con il SAC francese, con la loggia P2 italiana e con i servizi segreti di vari paesi sembrano documentati. L'invio dei passaporti di Joseph Di Mambro e della moglie proprio al ministro francese Charles Pasqua - presentato spesso dalla stampa francese come un uomo a suo tempo legato al SAC - è, in questa prospettiva, un fatto curioso (o, forse, un avvertimento). Ma ancora più curioso è il modo con cui informazioni che forse venivano dai servizi segreti del Canada (o di altri paesi?) hanno scatenato la polizia del Québec contro il Tempio Solare nel 1993. Sembra veramente - anche senza cedere a «teorie del complotto» - che qualcuno avesse interesse a eccitare la vena apocalittica del Tempio Solare spingendolo a gesti disperati. Questo qualcuno - se l'ipotesi è attendibile - potrebbe avere utilizzato il Tempio Solare (come altre organizzazioni neo-templari in passato, che figurano nell'albero genealogico del gruppo di Luc Jouret) per traffici di natura ambigua, così che indubbio sarebbe stato a un certo punto l'interesse a liberarsi di personaggi e testimoni divenuti scomodi, forse non tanto uccidendoli tutti quanto alimentando le tendenze apocalittiche già presenti in alcuni capi e fornendo un aiuto,

per esempio sotto forma di congegni elettronici sofisticati necessari per scatenare gli incendi finali del «Piano», certamente in omaggio alla simbologia esoterica del fuoco purificatore ma anche all'esigenza di lasciare meno tracce possibili.

Anche nell'ipotesi in cui vi sia stato un complotto di servizi «deviati», il quesito rimane: perché scegliere le persone da manovrare proprio fra i neo-templari? Non sarebbe stato più facile servirsi di uno dei tanti nuovi movimenti religiosi apocalittici composti da giovani sottoproletari, piuttosto che di una realtà che contava nelle sue fila soprattutto funzionari e dirigenti di mezza età? La risposta - valida anche a prescindere dalle ipotesi di complotto - ci riporta necessariamente alle caratteristiche essenziali del neo-templarismo. Il monaco del relativismo - tanto più nel monachesimo «autonomo» neo-templare, dove la condizione monastica non è una tappa ma è la meta - è in viaggio verso una condizione metafisica di dissoluzione. Il reale, con la sua forza, urge e quasi grida infatti contro ogni sforzo di vivere il relativismo; il reale - con la sua stessa presenza - testimonia l'esistenza della verità. Vivere per anni la condizione di monaco del relativismo è impossibile, a meno di immaginare che il reale - tra poco - finirà di tormentarci: verrà dissolto, introducendoci in un'altra dimensione o condizione, in un mondo diverso da quello che conosciamo in cui - a differenza di questo mondo fatto male - il principio di verità non sarà più iscritto nell'ordine delle cose. È questo

il significato del collegamento permanente fra una parte della tradizione neo-templare e tentazioni apocalittiche e millenariste. È questo - anche - il significato profondo dei documenti del Tempio Solare, che parlano del passaggio ad un'altra dimensione, «*non un suicidio nel senso umano del termine*».

A proposito del suicidio di Jonestown, del 18 novembre 1978, Giovanni Cantoni ebbe a parlare, in una conferenza inedita tenuta qualche mese dopo i fatti, che ho già avuto occasione di citare, del «*suicidio della Rivoluzione*», introducendo fra l'altro la nozione di «*monachesimo sovversivo*»⁹⁵. Con una intuizione che quindici anni di studi accademici sui documenti di Jonestown avrebbero confermato, Giovanni Cantoni notava allora che non si trattava di un fenomeno «*religioso*» ma della conclusione estrema di un itinerario marxista spinto fino alle sue conseguenze più logiche, come mi sono sforzato di illustrare nel secondo capitolo di questo saggio.

Jonestown, tuttavia, rappresenta il suicidio di una Rivoluzione, che nella scuola contro-rivoluzionaria cattolica si è soliti chiamare Terza Rivoluzione, la Rivoluzione social-comunista. In questa fine di ventesimo secolo - in cui nodi secolari stanno venendo al pettine - la tragedia del Tempio Solare rappresenta ora il suicidio (con elementi di omicidio, presenti peraltro come sappiamo anche a Jonestown) di un'al-

⁹⁵ Cfr. G. CANTONI, *L'apogeo della Rivoluzione: il suicidio della Guyana*, conferenza inedita cit.

tra Rivoluzione, la Seconda, connotata dal relativismo nella sua versione «pura» illuminista e non ancora nella sua versione «riformata» e aggressiva social-comunista ⁹⁶. Entrambe le tragedie si situano, fra l'altro, nel quadro di quella rivoluzione culturale *in interiore homine* che viene chiamata Quarta Rivoluzione, che forse contribuisce a spingere a gesti estremi piccoli gruppi che vivono la Seconda e la Terza Rivoluzione in modo panico e monastico. I sinistri bagliori dei roghi «elettronici» del Tempio Solare illuminano da questo punto di vista un cammino plurisecolare, e rappresentano uno dei possibili esiti, in termini insieme grandiosi e diabolici, di un itinerario estremo improntato al più assoluto relativismo.

⁹⁶ Cfr. PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, 3a ed. italiana accresciuta, Cristianità, Piacenza 1977. Nello schema presentato in quest'opera la Prima Rivoluzione è quella protestante-umanista.

IV. Una conclusione

Come abbiamo visto, il tema del rapporto tra violenza e nuovi movimenti religiosi è molto complesso. Il pubblico viene colpito da episodi particolarmente clamorosi - ne ho selezionati tre per la loro portata internazionale, ma ne esistono altri - che gli pervengono sotto forma di narrative - stampate o televisive - la cui natura politicamente negoziata e culturalmente condizionata raramente è in grado di percepire. A grandi linee, queste narrative assumono principalmente tre forme:

a) una forma antireligiosa, secondo cui episodi come quelli di Jonestown, di Waco o del Tempio Solare dimostrano che il «fanatismo religioso» costituisce un pericolo per la società e che solo una religione che non superi un certo livello quantitativo di intensità e che, dal punto di vista qualitativo, non entri in un contrasto troppo vivace con il razionalismo e con il relativismo moderni può e deve essere tollerata;

b) una forma di critica generale alle «sette», la quale afferma che non tutte le religioni sono «sette» ma che le «sette» - come questi episodi dimostrano - sono pericolose e devono essere adeguatamente controllate dagli Stati;

c) una forma di critica agli Stati e alle agenzie governative che - incapaci di comprendere le complessità del pluralismo religioso e spirituale moderno (o manipolate dai movimenti anti-sette) - eccitano l'estremismo dei gruppi più instabili e li spingono a comportamenti e a tragedie che, senza il maldestro intervento delle autorità, si potrebbero facilmente evitare.

Le prime due narrative sono quelle largamente diffuse dai grandi *media* internazionali, con diverse sfumature ma in modo raramente contrastato. La terza forma narrativa si ritrova spesso nella letteratura accademica - particolarmente quella prodotta da sociologi - a proposito degli episodi che abbiamo esaminato: benché dominante in molte università, raramente riesce a filtrare nei resoconti giornalistici e a pervenire al pubblico. Questa terza forma, comprensibilmente, viene anche diffusa dai nuovi movimenti religiosi più grandi e organizzati, che utilizzano i lavori degli accademici per le loro strategie di pubbliche relazioni. Naturalmente non si può immaginare che il cosiddetto «grande pubblico» si metta a riflettere sulle narrative che si trova di fronte nei termini della moderna sociologia della conoscenza. È necessario tuttavia che particolarmente il cattolico si abitui a non prendere per oro colato tutto quanto i *media* gli trasmettono su argomenti complessi, e ad esercitare un discernimento che tenga conto degli interessi e dei pregiudizi dei costruttori di narrative.

In realtà, nessuna delle tre forme di narrativa che ho brevemente descritto è accettabile. Che la prima - la forma antireligiosa e razionalista - debba essere rifiutata dovrebbe essere ovvio per ogni persona religiosa, e certamente per ogni cattolico, ma è meno ovvia la capacità culturale dei cattolici di articolare una risposta apologetica convincente. I cattolici infatti non sono fra le ultime vittime di una «legenda nera» che attribuisce alla religione tutti i mali e le violenze della storia. La violenza è una componente ineliminabile della storia dell'uomo; per il credente essa deriva dal peccato originale, a cui nel racconto biblico fa infatti immediatamente seguito la violenza del fratello sul fratello, l'uccisione di Abele da parte di Caino. Anche le religioni - e anche il cristianesimo - nelle loro espressioni umane *post peccatum* sono state talora contagiate dalla violenza. Costituisce tuttavia una forzatura attribuire tutte le violenze della storia, e in particolare della storia moderna e contemporanea - o anche solo una loro parte significativa - alla religione. La storia degli ultimi due secoli - dalla Rivoluzione francese in poi - è piuttosto la storia della violenza contro le religioni da parte di ideologie antireligiose, dal giacobinismo del Terrore fino al nazional-socialismo e al comunismo. Non vi è proporzione fra i milioni di martiri delle persecuzioni antireligiose moderne e il numero di morti in qualche modo provocati da una violenza «religiosa». Questa violenza, certamente, esiste, ma la categoria del «fanatismo» è del tutto inadeguata ad interpretarla. Jim Jones e i dirigenti

del Tempio Solare apparivano a coloro che li conoscevano prima delle tragedie che hanno distrutto i loro movimenti come persone del tutto normali: un pastore simpatico e politicamente progressista Jim Jones, buoni borghesi e pilastri della società i *leader* del Tempio Solare. Quanto a Waco, tutto lascia credere che si tratti di un episodio in cui la violenza *contro* un movimento religioso ha avuto un ruolo più importante rispetto alla violenza (pure non del tutto assente) *del* movimento religioso.

La seconda forma si presenta in modi diversi a seconda che sia proposta dai movimenti «anti-sette» laicisti o dai movimenti «contro le sette» religiosi. Per i primi la seconda forma è in realtà un travestimento della prima. La loro definizione di «setta» è infatti quantitativa, e riguarda ogni movimento che proponga un'esperienza religiosa più intensa di quanto il mondo moderno e post-moderno sia disposto a tollerare. La posizione dei secondi è più complessa. I movimenti «contro le sette» muovono da una prospettiva religiosa ma il desiderio di suscitare nel modo più rapido possibile una avversione del pubblico contro le «sette» li ha portati in passato a ingenuo collaborazioni con i movimenti «anti-sette» laicisti e a un uso altrettanto ingenuo di argomenti e proposte «anti-sette», in realtà pericolose per tutte le religioni, «vecchie» o «nuove». Il movimento «contro le sette» di origine protestante, in particolare, non è riuscito a sviluppare una sua analisi autonoma di Jonestown ed è rimasto a lungo subalterno alle analisi del movi-

mento «anti-sette» laicista. Con Waco le cose sono cominciate a cambiare: una parte importante del movimento «contro le sette» protestante era ormai in polemica contro i movimenti «anti-sette» e ha cercato di differenziare la sua analisi, criticando sia il ruolo del governo Clinton (del resto non particolarmente popolare presso i gruppi evangelici conservatori che formano la spina dorsale del movimento «contro le sette» americano) sia quello dei movimenti «anti-sette» in una tragedia che avrebbe potuto e dovuto essere evitata. In occasione dell'episodio del Tempio Solare - mentre i movimenti «anti-sette» si sono affrettati a sfruttare l'accaduto per i loro fini - i movimenti «contro le sette» hanno mantenuto un prudente silenzio o hanno atteso che si pronunciassero gli specialisti accademici. Il problema, peraltro, non è puramente politico o strategico. Se - come ho accennato - su ventimila nuovi movimenti religiosi meno dell'uno per cento è accusato di attività penalmente rilevanti e meno di una decina è stata coinvolta in episodi di suicidio oppure omicidio collettivo, è evidente che la critica delle «sette» - che deve essere svolta su un piano anzitutto culturale e teologico - non può fare della violenza fisica di cui le «sette» sarebbe:o responsabili il suo argomento principale. D'altro canto è innegabile che in occasione degli episodi di cui questo volume si occupa i movimenti «anti-sette» (e quelli «contro le sette» che ne sono stati influenzati) non hanno fatto una figura particolarmente brillante: in parte hanno gettato benzina sul fuoco, aggravando situazioni già potenzialmente esplosive; in

parte sono stati colti di sorpresa mostrando di ignorare completamente la storia (e nel caso del Tempio Solare perfino l'esistenza) proprio dei gruppi potenzialmente più pericolosi.

Neppure la terza forma di narrativa - proposta da una parte del mondo accademico, che esonera i movimenti religiosi da qualsiasi responsabilità per concentrarsi sulle malefatte delle agenzie governative e dei movimenti «anti-sette» - può essere accolta senza riserve. Certo, si tratta di malefatte assolutamente reali. Ma questo non significa che i movimenti religiosi coinvolti siano a loro volta senza colpa. Alcune forme di ideologia apocalittica, relativista e rivoluzionaria predispongono più di altre idee e fedi allo scontro violento con altri gruppi, con la società e talora con se stessi, fino al suicidio. Alcune forme: non tutte. Sarebbe sbagliato dire che l'attesa dei tempi ultimi, la convinzione che la fine del mondo sia imminente predisponga di per sé alla violenza. Dopo tutto, forme di premillennarismo che attendono la seconda venuta di Gesù Cristo come imminente sono condivise - secondo i sondaggi dei sociologi - dal venti per cento della popolazione americana⁹⁷. Solo piccole minoranze - a causa della qualità particolare del loro millennarismo - sono particolarmente inclini alla violenza. Ma queste minoranze esistono, e il pericolo che pongono non va sottovalutato.

⁹⁷ Cfr. PAUL BOYER, *When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) - Londra 1992.

Il rischio è che l'una o l'altra delle narrative che ho esaminato sia accettata per una sorta di pigria intellettuale, perché spiega fenomeni disparati e diversi in un modo unitario. In realtà lo studio dei nuovi movimenti religiosi è un'impresa particolarmente faticosa. I movimenti sono ventimila: possono al massimo essere distinti in grandi gruppi o famiglie ma anche all'interno di ogni gruppo le differenze rimarranno molte e profonde. Non esiste il modello unico della «setta», che pure sarebbe tanto comodo per i giornalisti, e non soltanto per loro. Tenendo conto anche di un pregevole studio di J. Gordon Melton sul tema ⁹⁸ - ma le mie conclusioni sono in parte diverse - ritengo così di potere formulare alcune tesi finali sui rapporti fra la violenza e i nuovi movimenti religiosi.

1. Episodi di violenza in relazione a nuovi movimenti religiosi sono destinati a ripetersi nei prossimi anni. Crescendo il numero di nuovi movimenti religiosi si tratta di una probabilità statistica, e pensare che questa probabilità non si realizzi significherebbe farsi delle illusioni sulla natura umana e sulla presenza della violenza nella società moderna e post-moderna in genere. La probabilità statistica di nuovi episodi di violenza non implica tuttavia la probabilità di un aumento della percentuale dei movimenti coin-

⁹⁸ J. GORDON MELTON, *Violence and the Cults*, in *Encyclopedic Handbook of Cults in America*, 2 ed., Garland, New York-Londra 1992, pp. 361-393.

volti rispetto al numero di movimenti religiosi che esistono nel mondo. Rivalità fra *leader* e contrasti con la società generano violenza in una piccola percentuale di tutte le formazioni sociali associative in cui i membri investono una parte importante della loro vita. Benché alcuni episodi colpiscano l'immaginazione popolare, la percentuale di movimenti religiosi violenti non è più alta - anzi è più bassa - rispetto ai movimenti violenti di altra natura, per esempio politici, il che smentisce la tesi laicista secondo cui il «fanatismo religioso» predisporrebbe alla violenza più di altri atteggiamenti ideologici o filosofici.

2. Vi è un serio rischio che crescano gli episodi di violenza *contro* alcuni nuovi movimenti religiosi. Waco rappresenta un esempio di violenza diretta inizialmente e principalmente contro un movimento religioso (certo a sua volta almeno in parte corresponsabile), e gli episodi che ho descritto possono innescare una spirale perversa, rafforzando i movimenti «anti-sette» e le loro campagne, che a loro volta creano le condizioni ideali per nuove esplosioni di violenza.

3. È possibile agire per ridurre il numero di episodi di violenza in cui i nuovi movimenti religiosi saranno coinvolti, ma l'azione da svolgere non è quella che comunemente si immagina. Molti pensano infatti che una azione di polizia e un controllo dello Stato sulla religione possano prevenire episodi come quelli descritti in questo volume. Non è così: a lungo il Peoples Temple, il Tempio Solare e gli stessi

Branch Davidians sono rimasti assenti dalle liste dei gruppi «pericolosi» compilate dai medesimi movimenti «anti-sette» che chiedono maggiori poteri per lo Stato nei confronti dei gruppi religiosi. Spesso i gruppi veramente violenti sono «scoperti» dagli Stati e dai movimenti «anti-sette» solo in occasione degli incidenti che li distruggono. Tuttavia anche questi gruppi piccoli e semi-sconosciuti possono essere in qualche modo avvicinati - a partire dagli studi degli accademici, che in genere li conoscono meglio degli attivisti «anti-sette», dei giornalisti e dei poliziotti - e una loro transizione verso forme sociali che presentano minori pericoli di violenza può essere negoziata. Le eccezioni non mancano. Ma molti nuovi movimenti religiosi vengono facilmente esacerbati da quanto percepiscono come persecuzione, mentre sono relativamente aperti quando viene loro offerto un dialogo che li introduca a una qualche forma di accomodamento con la società, che li rassicuri quanto alla loro sopravvivenza e nello stesso tempo ne disarmi la violenza potenziale. Naturalmente queste considerazioni non si applicano al piccolo numero di nuovi movimenti religiosi che si dedicano programmaticamente al terrorismo, alla violenza sessuale o ad altre attività criminali: ma questi movimenti costituiscono una minoranza veramente esigua.

4. Alcuni degli episodi più clamorosi riguardano gruppi che non sono in realtà nuovi movimenti religiosi o «sette», in tutti i sensi più comuni di questi termini. È questa la conclusione principale del mio

volume. Il Peoples Temple di Jonestown e il Tempio Solare - qualunque cosa affermino i movimenti «anti-sette» - non ci dicono nulla sui pericoli dei nuovi movimenti religiosi perché *non sono nuovi movimenti religiosi*. Sono forme di monachesimo rivoluzionario, nel primo caso di carattere esplicitamente e aggressivamente marxista e nel secondo improntato a un esoterismo relativista che non è propriamente «religioso» e che certamente non si ritrova nei nuovi movimenti religiosi o nelle «sette», sia che si adotti la definizione scientifica che quella meno precisa e giornalistica di questi termini. Jonestown e il Tempio Solare saranno ricordati come episodi importanti della storia del nostro secolo soprattutto - senza dimenticare la doverosa pietà per le vittime - per il loro significato simbolico e, ancor di più, metafisico. Nel rogo del Tempio Solare è bruciato il relativismo in una delle sue forme più pure. Nella giungla della Guyana le pallottole e il veleno hanno ucciso l'illusione di un marxismo portato alla perfezione sognata dai suoi fondatori. Tutto questo è estremamente significativo, ma ha pochissimo a che fare con le «sette». Quanto a Waco, qualcuno potrebbe dire che mostra i pericoli a cui si espone una fase terminale della Prima Rivoluzione nelle sue forme più estreme, dove un certo fondamentalismo si mescola con un certo tipo di millenarismo. Ma sono pericoli che generano tragedie solo quando a queste forme certo malsane di spiritualità si risponde con gli elicotteri da combattimento e con i carri armati, al servizio di oscure strategie che vanno al di là del problema delle «sette». Ab-

biamo visto del resto come nei tre episodi esaminati non tutto sia chiaro, e non manchino intrecci perversi con la politica: dai «consiglieri» sovietici a Jonestown al ruolo dei servizi segreti nel caso del Tempio Solare, passando per l'uso disinvolto che della tragedia di Waco è stato fatto per rafforzare l'immagine declinante dell'amministrazione Clinton. Anche Waco ci dice poco sui pericoli delle «sette» - anche se ci dice qualcosa - ma ci dice molto di più sui pericoli della gestione di problemi religiosi da parte di autorità di governo laiciste che, non comprendendo la mentalità religiosa, commettono (per usare ancora un'espressione cortese) errori su errori.

All'indomani della tragedia di Waco il presidente Bill Clinton, in un messaggio alla nazione, commentava tra l'altro: *«Spero veramente che altri che potrebbero essere tentati di aderire a sette (...) saranno scoraggiati dalle scene orribili che hanno visto»*⁹⁹. Questa affermazione è straordinariamente inquietante, e dà la misura di quanto il presidente di una nazione profondamente - anche se spesso stranamente - religiosa sia lontano dal comprendere i meccanismi più elementari della religione. È una affermazione che forse lascia intendere come i morti di Waco siano a loro modo vittime di una modernità incapace di mantenere la calma quando i problemi a cui si trova di fronte hanno una componente di religiosità qualitativamente forse bizzarra e deviata ma certo quantitativa-

⁹⁹ *Associated Press*, 20 aprile 1993.

vamente intensa, di quella intensità che il razionalismo avrebbe dovuto sconfiggere e che invece continuamente si ripresenta. Da questo punto di vista Jonestown, Waco e il Tempio Solare ci insegnano che nel mondo moderno e post-moderno non c'è affatto troppa religione: ce n'è troppo poca, e non sempre della migliore qualità. È certamente necessario - tanto più da un punto di vista cattolico - lottare contro le forme deviate, malsane, pericolose di religiosità che alcuni nuovi movimenti religiosi propongono e che costituiscono altrettante tappe di un processo di allontanamento dalla verità cattolica. Ma questa lotta non potrà essere condotta - come crede il pregiudizio laicista di cui i movimenti «anti-sette» e troppo spesso anche i *media* sono portatori - sopprimendo la domanda di esperienze religiose intense e profonde che permane, nonostante tutto, anche nel cuore dell'uomo moderno e post-moderno, ma offrendo a questa domanda ineliminabile, in luogo delle risposte false e pericolose, la risposta vera. Come il malato non si guarisce uccidendolo, così la fede malata che può portare alla morte non si cura e non si guarisce con un relativismo e un razionalismo che vorrebbero annientare ogni fede, ma sostituendo una religiosità inadeguata, spesso semplice maschera di ideologie, con la religione vera, con il messaggio di liberazione e di gioia che può venire soltanto dal Signore e dalla Sua buona novella che, oggi come ieri e come sempre, è la sola risposta adeguata alle domande profonde che ogni uomo e ogni donna portano nel cuore.

Orientamenti bibliografici

1. Sul problema dei nuovi movimenti religiosi e della «nuova religiosità» in genere - che fa da sfondo agli episodi esaminati nel testo - esistono un buon numero di testi in lingua italiana. Si potrà partire - per una introduzione - da MASSIMO INTROVIGNE, *La questione della nuova religiosità, Cristianità*, Piacenza 1993; EILEEN BARKER, *Nuovi movimenti religiosi. Un'introduzione pratica*, ed. it., Mondadori, Milano 1992; M. INTROVIGNE- JEAN-FRANÇOIS MAYER-DON ERNESTO ZUCCHINI, *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990. Più in particolare sui «nuovi movimenti magici» - evocati nel testo a proposito del Tempio Solare - si potranno leggere M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990; CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), *Il ritorno della magia. Una sfida per la società e per la Chiesa*, Effedieffe, Milano 1992; M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Carnago (Varese) 1993; M. INTROVIGNE, *Indagine sul satanismo. Satanisti e antisatanisti dal Seicento ai nostri giorni*, Mondadori, Milano 1994.

Particolarmente importante è la voce del magistero

cattolico sul tema. Tra i documenti più importanti vanno segnalati: CARD. FRANCIS ARINZE, *La sfida delle sette o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale. Relazione generale al Concistoro Straordinario del 1991*, tr. it. in appendice a M. INTROVIGNE, *La questione della nuova religiosità*, cit., pp. 59-93; e MONS. GIUSEPPE CASALE (arcivescovo di Foggia-Bovino), *Nuova religiosità e nuova evangelizzazione. Lettera pastorale*, del 6 marzo 1993, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1993.

2. Sui tre temi specifici del volume - Jonestown, Waco e il Tempio Solare - la letteratura di taglio non meramente giornalistico in lingua italiana è pressoché inesistente. Una eccezione è costituita dal saggio su Jonestown del sociologo ENRICO POZZI, *Il carisma malato. Il People's Temple e il suicidio collettivo di Jonestown*, Liguori Editore, Napoli 1992, le cui interpretazioni divergono talora da quanto proposto nel testo, ma che ha il merito di tenere conto della letteratura scientifica statunitense sul tema. Per le opere principali in lingua inglese o francese sui tre temi del volume si potrà fare riferimento alle note, che hanno anche un'esplicita intenzione bibliografica. Mentre manca ancora un testo-base di riferimento sul Tempio Solare, su Jonestown l'opera più importante è quella di JOHN R. HALL, *Gone from the Promised Land. Jonestown in American Cultural History*, Transaction Books, New Brunswick (New Jersey) Oxford 1987; e su Waco gli studi essenziali sono raccolti nei volumi di

STUART A. WRIGHT (a cura di), *Armageddon in Waco. Perspectives on the Branch Davidian Conflict*, University of Chicago Press, Chicago 1995, e di JAMES R. LEWIS (a cura di), *From the Ashes. Making Sense of Waco*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1994.

Nota bio-bibliografica

Massimo Introvigne nasce a Roma il 14 giugno 1955. A Roma studia filosofia alla Pontificia Università Gregoriana e a Torino consegue la laurea in giurisprudenza.

Collaboratore della cattedra di Filosofia del Diritto nell'università del capoluogo piemontese, coltiva studi di tipo filosofico-giuridico e filosofico-morale, di cui sono frutto le opere - di diverso impegno - *I due principi di giustizia nella teoria di Rawls* (Giuffrè, Milano 1983), *Pornografia e rivoluzione sessuale* (Libreria San Lorenzo, Chiavenna [Sondrio] 1983); «*Mystische*» e morale in *Wittgenstein* (Quadrivium, Genova 1984) e *Le domande dell'uomo* (Cirone, Torino 1985). Di taglio più strettamente giuridico è il volume di cui è coautore con Aldo Frignani e Anna Dassi, *Sponsorizzazione, Merchandising, Pubblicità* (UTET, Torino 1993).

Quindi, si specializza nella problematica relativa alla «nuova religiosità» contemporanea. In questo settore ha pubblicato *Il reverendo Moon e la Chiesa dell'Unificazione* (Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1987); *Il destino dell'uomo nella teologia dei Mormoni* (Quadrivium, Genova 1988); *I Testimoni di Geova. Le origini la storia la dottrina* (Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1988); *Studi scientifici recenti sul satanismo* (Quadrivium, Genova 1989); *Le nuove Religioni* (SugarCo, Milano 1989); *Le sette cristiane*.

Dai Testimoni di Geova al reverendo Moon (Mondadori, Milano 1990); *Les Témoins de Jéhovah* (Cerf, Parigi e Fides, Montréal 1990; trad. it. riveduta, *I Testimoni di Geova*, Mondadori, Milano 1991); *I nuovi culti. Dagli Hare Krishna alla Scientologia* (Mondadori, Milano 1990); *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo* (SugarCo, Milano 1990; ed. francese riveduta e ridotta, con una nuova introduzione, *La Magie. Les nouveaux mouvements magiques*, Droguet et Ardant, Parigi 1993); *Channeling - ein moderner Spiritismus* (Referat für Weltanschauungsfragen, Vienna 1990); *Les Mormons* (Brepols, Turnhout 1991; trad. it. riveduta *I Mormoni*, Interlogos, Schio [Vicenza] e Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993); *Il ritorno dello gnosticismo* (SugarCo, Carnago [Varese] 1993); *La questione della nuova religiosità. In appendice la relazione generale al Concistoro Straordinario del 1991 di S. Em. il card. Francis Arinze* (Cristianità, Piacenza 1993); *La Magie à nos portes* (Fides Montréal 1994); *Storia del New Age 1962-1992*, (Cristianità, Piacenza 1994); *Indagine sul satanismo. Satanisti e anti-satanisti dal Seicento ai nostri giorni* (Mondadori, Milano 1994).

Con Jean-François Mayer e don Ernesto Zucchini è coautore di CESNUR (CENTRO STUDI SULLE NUOVE RELIGIONI), *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti* (Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1990); con don Luigi Berzano è coautore di *La sfida infinita. La nuova religiosità nella Sicilia centrale*, Sciascia, Caltanissetta 1994; ha collaborato

e curato CESNUR, *Lo spiritismo* (Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1989); IDEM, *Le nuove rivelazioni* (Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1991); IDEM, *Il ritorno della magia. Una sfida per la società e per la Chiesa* (Effedieffe, Milano 1992); IDEM, *Tra leghe e nazionalismi, «Religione civile» e nuovi simboli politici* (Effedieffe, Milano 1993); IDEM, *La sfida della reincarnazione* (Effedieffe, Milano 1993); IDEM, *Massoneria e religioni*, (Elle Di Ci, Leumann, [Torino] 1994); e con J. F. Mayer, IDEM, *L'Europa delle nuove religioni* (Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1993); nonché con Jean-Baptiste Martin, *Le Défi magique. II. Satanisme, sorcellerie*, Presses Universitaires de Lyon, Lione 1994.

Ha curato le edizioni italiane, rivedute e annotate, di Eileen Barker. *I nuovi movimenti religiosi. Un'introduzione pratica* (Mondadori, Milano 1992); e, con Michael W. Homer, di Sir Arthur Conan Doyle, *Il ritorno delle fate* (SugarCo, Carnago [Varese] 1992). Per la casa editrice SugarCo dirige la collana *Nuove spiritualità*.

Negli anni 1991-1992 ha tenuto, con altri, un seminario di Sociologia della Religione sui nuovi movimenti religiosi presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose Giovanni Paolo II, di Foggia; dall'anno accademico 1994-1995 tiene un corso di storia e sociologia dei nuovi movimenti religiosi presso l'Ateneo Regina Apostolorum di Roma.

Esponente nazionale di Alleanza Cattolica e collaboratore di *Cristianità*, dal 1988 dirige il CESNUR, il Centro Studi sulle Nuove Religioni.

Collana *Per una nuova evangelizzazione*
diretta da Marco Invernizzi

Sezione *Problemi di storia della Chiesa*

1. PIETRO CANTONI e MARCO INVERNIZZI
*Guida introduttiva alla storia della Chiesa cat-
tolica*
2. GIANPAOLO BARRA
Il Primato di Pietro nella storia della Chiesa

Sezione *La nuova religiosità*

1. MASSIMO INTROVIGNE
*Idee che uccidono. Jonestown, Waco, il Tempio
Solare*

Finito di stampare nel mese di aprile 1995
presso la Mimep-Docete di Pessano (Mi)

Collana *Per una nuova evangelizzazione*

In copertina: «La morte», incisione di A. Caber

