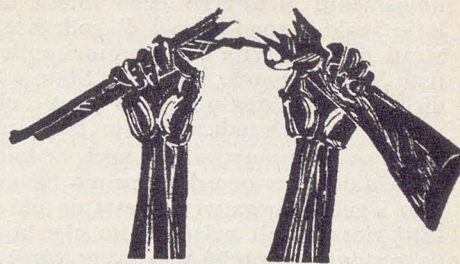


# AZIONE NONVIOLENTA



Mensile del MOVIMENTO NONVIOLENTO PER LA PACE affiliato alla War Resisters' International

ANNO XI - NOVEMBRE-DICEMBRE 1974 - L. 150

06100 Perugia, Casella Postale 201

## Disobbedienza civile e nonviolenza

Noi sappiamo che la *disobbedienza civile* appartiene in modo specifico alla concezione nonviolenta, che di essa fa una delle sue più tipiche forme di lotta socio-politica (tale è, per fare un esempio conosciuto e praticato in Italia, l'obiezione di coscienza, oppure il non pagamento della percentuale di tasse destinate alle spese militari). A questa forma di lotta si è recentemente ricorsi — non da forze e in uno spirito dichiaratamente nonviolenti — con le iniziative d'autoriduzione delle tariffe di trasporti pubblici ed elettriche, attuate dall'agosto scorso a Torino, Milano e altre città d'Italia ad opera di migliaia di lavoratori sostenuti da quadri sindacali locali; e a queste iniziative è stato applicato, come è noto, quel termine di « disobbedienza civile » richiamato dalla posizione nonviolenta. Non è da escludere che un tale riferimento sia stato sollecitato dall'ampia pubblicizzazione delle iniziative radicali e nonviolente per i diritti civili svoltisi nell'estate; abbiamo infatti riscontrato che molte espressioni, divenute correnti nel dibattito sviluppatosi intorno a quell'azione estiva, sono state riprese testualmente da parte di protagonisti e commentatori della disobbedienza civile per le tariffe; e addirittura un giornalista (Stefano Rodotà, su *Il Giorno* del 24 settembre) iniziava un articolo su di essa con questo esplicito riferimento: « La disobbedienza civile è dunque arrivata anche in Italia in un momento particolarmente favorevole alle forme di lotta ispirate alla nonviolenza ».

Non vogliamo ora qui discorrere del valore

che questa forma di lotta, assolutamente nuova per il sindacalismo italiano, possa rappresentare per esso e per il generale mondo operaio, una volta allargata ed estesa ad altri possibili campi (discorso del resto non semplice, per un lato, e comunque per altro lato quasi del tutto ipotetico, vista la nessuna disposizione dell'attuale dirigenza centrale sindacale a forme extralegali di lotta); e neppure fare un'analisi delle specifiche iniziative per l'autoriduzione tariffaria, anche perché già largamente documentate nella stampa più varia. Riteniamo invece più appropriato mettere in rilievo gli aspetti e problemi di carattere generale emersi nel dibattito suscitato da quelle iniziative di d.c. (*disobbedienza civile* - così sempre nel corso di questo articolo, salvo nelle citazioni); e inoltre, tenuto conto dei diversi interrogativi e interpretazioni derivatine e del riferimento al dato nonviolento che questa forma di lotta ha comportato, consideriamo utile fornire una illustrazione di quanto elaborato su di essa dal pensiero nonviolento, onde contribuire a chiarire la esatta connotazione e portata della d.c. dal punto di vista della nonviolenza.

\* \* \*

Conviene innanzitutto precisare l'ambito di applicazione della d.c. Per la nonviolenza, essa concerne l'infrazione deliberata e aperta di una legge ingiusta, allo scopo di abolirla o migliorarla.

Per una più esatta comprensione, devono essere osservati molto bene i due termini dell'espressione: *disobbedienza*, con cui viene posto l'accento sull'esigenza di uscire dal quadro legale quando esso è chiaramente inconciliabile con la consapevolezza morale e razionale; *civile*, che fa rilevare il carattere positivo della disobbedienza intesa a superare la legge infranta.

Già questa definizione viene ad allontanare il primo malinteso, che consiste nel confondere la d.c. con una disobbedienza qualsiasi, non giustificata cioè da validi motivi o, peggio ancora, determinata da fini egoistici. Così in una conferenza stampa del 25 settembre il segretario generale della CGIL Lama, pur contrario alla forma di lotta in se stessa, rovesciava le accuse mosse ai lavoratori che in quei giorni stavano attuando la d.c. tariffaria, affermando a giustificazione

che essa era una risposta alla effettiva disobbedienza civile degli evasori fiscali, degli esportatori di valuta e di quanti godevano forme ingiustificate di parassitismo e di privilegio. E Giorgio Galli (*Panorama*, 3-10), giustificando la d.c. sulla base di quello che egli additava come il principio dal quale è nato lo Stato liberale, lo Stato di diritto, e cioè 'No taxation without control - Nessuna tassa senza controllarne l'uso', scriveva: « La disobbedienza civile è un canale alternativo di comportamenti collettivi in un sistema politico che blocca le istituzioni e riduce la democrazia ai discorsi domenicali dei ministri ».

Ma anche da parte avversa, e sia pure al fine di condannare l'iniziativa operaia in corso, si è fatto omaggio a quella forma di lotta; così ad esempio Daniello Bartoli osservava (*La Nazione*, 22-9): « La disobbedienza civile che viene invocata per giustificare questa campagna appartiene alla storia universale, ma fu adottata per scopi assai diversi e con metodi assai più chiari e coraggiosi. Soprattutto la praticò l'apostolo dell'indipendenza indiana, il Mahatma Gandhi, che era pacifista e predicava la non violenza ». Rilevava peraltro equilibratamente Stefano Rodotà (*Il Giorno*, 24-9): « Un giudizio di queste e altre forme di disobbedienza civile è certamente difficile. Ma non si può fare a meno di sottolineare, anche in questa occasione, una vecchia e ritornante debolezza di tanta parte della nostra cultura, pronta ad estasiarsi di fronte a certe forme di iniziativa o di impegno quando si manifestano sotto altri cieli, salvo poi a ritirarsi preoccupata o sdegnata se lo stesso capita nel nostro Paese. Quanti tra coloro che plaudirono agli americani che detraevano dalle tasse la percentuale presumibile delle spese di guerra per il Vietnam non si stracciano oggi le vesti di fronte a quanto è accaduto a Milano? ».

Alla considerazione circa la serietà della d.c., si è anche unita fin dall'inizio quella della sua potenziale grande efficacia. Scriveva sempre Rodotà nell'articolo citato: « Essa non può essere liquidata come un fatto marginale o folkloristico. Si vede con chiarezza come questi metodi possano avere una forza di pressione sulle istituzioni non meno grande dell'agitazione violenta ». E *Unità Prole-*

### SOMMARIO

« Disobbedienza civile e nonviolenza » (A. Barbagianni - P. Pinna).

« Riflessioni sul significato dell'azione di resistenza » (E. McAlister).

« I Cristiani per il socialismo » (A. Drago).

« Politica della LOC » (P. Pinna).

« Per ritrovare la via » (I. Illich).



taria del 14-10: «Queste lotte sono un prolungamento all'esterno della difesa del salario reale e sono capaci di collegare vasti strati di proletari e di lavoratori anticapitalisti, in uno scontro, contro lo Stato e il suo diritto, con lo stesso metodo diretto che caratterizza le rivendicazioni in fabbrica».

Ma su un interrogativo, anzi su una fondamentale obiezione di principio hanno battuto i giudizi negativi espressi da più parti, tutti riassumibili nel concetto che la d.c. è da respingere perché può avere come risultato «il crollo dello Stato e la disgregazione della società», venendo essa ad insidiarne la base e la condizione primaria costituite appunto dal rispetto della legalità. Bisogna fuggire da ogni azione di d.c. quand'anche i suoi motivi fossero validissimi, poiché la rottura della legalità comporta un effetto generale negativo assolutamente superiore al vantaggio portato dalla particolare azione di contestazione. Per quanti mali possa contenere una legge, essa sarebbe pur sempre da preferire ad una sua violazione, per il discredito e il collasso che ne può derivare all'intero ordine legale.

\* \* \*

Sui due problemi nodali posti dalla d.c. — la sua giustificazione, e il suo rapporto col complessivo ordine giuridico —, vediamo ora il pensiero di alcuni noti nonviolenti, iniziando dallo scrittore americano HENRY D. THOREAU (1817-1862) autore del saggio intitolato appunto «Sul dovere della disobbedienza civile».

«Le leggi ingiuste esistono: saremo felici di obbedirvi? o tenteremo di emendarle, e nel frattempo obbediremo — fintantoché non avremo avuto successo? o piuttosto non le trasgrediremo subito, e all'improvviso? Sotto un governo come il nostro, di solito si pensa che si deve attendere il momento in cui si sarà persuasa la maggioranza a emendarle. E si è dell'opinione che, se ci si opponesse alle leggi, il rimedio sarebbe ancor peggiore del male. Ma è colpa dello stesso governo, se il rimedio è effettivamente peggiore del male. E' il governo che lo rende tale. Perché non è più pronto a prevenire tutto ciò, e provvedere a delle riforme? Perché non protegge la sua saggia minoranza? Perché grida e si oppone ancor prima d'essere ferito? Perché non incoraggia i suoi cittadini a star pronti a indicargli i suoi errori, e a fare meglio di quanto vorrebbe facessero? Perché continua a crocifiggere Cristo, scomunicare Copernico e Lutero, e dichiara ribelli Washington e Franklin?»

«Se l'ingiustizia è una conseguenza dell'attrito necessario della macchina del governo, si può anche lasciar correre: forse l'attrito scomparirà — certo la macchina si consumerà. Se l'ingiustizia ha una molla, una puleggia, una corda o una manovella solo per sé, allora forse ci si può chiedere se il rimedio non sia peggiore del male. Ma se è di tal natura da spingerci a compiere qualche ingiustizia nei riguardi d'un altro, bene, allora io dico: "S'infanga la legge". Che la nostra vita faccia da controattrito, e fermi la macchina! Ciò che io debbo fare, comunque, è di procurare di non prestarmi all'ingiustizia che condanna.»

Thoreau rovescia del tutto il punto di vista: se anche effetti negativi sorgono dalla d.c., la vera causa di essi non è la d.c., ma lo stesso Stato, per la sua resistenza a porre in atto il rimedio indicato; ed esso è colpevole due volte (la prima per l'ingiustizia, l'«illegalità» della legge, la seconda per la reazione a ciò che vuol esser solo la cura del male), e assurdo è quindi che tenti di rovesciare la seconda colpa, tutta sua, su ciò che è diretto soltanto a correggere la prima.

Ecco altri due punti di vista nonviolenti:

JEAN MARIE MULLER (da: «Significato e strategia della lotta nonviolenta»):

«Se da sinistra siamo accusati di disinnescare la rivoluzione e di smobilizzare le energie e le volontà mobilitate per la lotta della giustizia, da destra invece siamo accusati di rimettere in discussione la legalità e l'ordine stabilito e di preparare la strada ad una rivoluzione che non sarebbe affatto nonviolenta.

«E' vero che la nonviolenza preconizza la disobbedienza alle leggi, ma non la preconizza a sproposito. In ogni società le leggi hanno una loro funzione; la funzione della legge è insieme quella di mantenere l'ordine e di promuovere la giustizia; essa perciò deve difendere i diritti dei più poveri contro i privilegi dei più ricchi. C'è da dire poi che le leggi non sono stabilite una volta per tutte: bisogna costantemente rimetterle in discussione per migliorarle. Quando la legge non adempie più alla sua funzione, anzi, al contrario, viene a difendere maggiormente gli interessi dei privilegiati, dei ricchi e dei potenti contro, invece, gli interessi dei deboli, quando la legge copre e garantisce l'ingiustizia, non soltanto è un diritto, ma è un dovere disobbedire ad essa.

«Non si tratta evidentemente di predicare la disobbedienza alla legge in maniera sistematica, si tratta semplicemente di non predicare sistematicamente l'obbedienza alla legge.»

ALDO CAPITINI (da «Azione Nonviolenta», agosto-settembre 1968):

«Che fa la nonviolenza davanti alla legge? La scruta per intenderla, per integrarla con l'animo, per migliorarla, per ridurne la violenza. La legge, come decisione razionale, che riguarda azioni da comandare o da impedire, non può essere respinta senz'altro per sostituirla con la naturale istintività individualistica umana. La legge è una conquista della ragione, e spesso merita di essere aiutata. Ma il nonviolento l'aiuta a modo suo. L'accetta quando è molto buona. Consiglia di sostituire progressivamente alla esclusiva fiducia nei mezzi coercitivi, lo sviluppo di mezzi educativi e di controllo cooperante di tutti. Fa campagne per sostituire leggi migliori, quando le attuali sono insoddisfacenti e sbagliate (...) porta eventuali piani di non collaborazione e perfino, in casi estremi, di disobbedienza civile, che servono a bloccare iniziative autoritarie dall'alto (...). Errato è insegnare a ubbidire sempre alle leggi, come se non esistesse la coscienza e la ragione» (che spingono a far sì che le leggi — aggiunge Capitini — abbiano l'orientamento di realizzare la nonviolenza come apertura all'esistenza, alla libertà, allo sviluppo di tutti).

\* \* \*

Tutti i passi citati chiariscono che non c'è da parte nonviolenta un ripudio preconizzato, metodico dell'ordine legale in quanto tale (com'è invece nella posizione anarchica), di cui sa riconoscere, pur nei suoi limiti e condizionamenti, un portato di valore. Ed anzi, proprio intendendo che parte essenziale del progresso umano è quella del progresso nell'equiparazione dei diritti-doveri espressa dall'ordine legale, la d.c. nonviolenta, anche se esteriormente sembra negare tale ordine contrastandolo in qualche sua parte, intrinsecamente intende servirlo, ponendosi come un contributo al «legislatore» (cioè alla società di tutti) per l'affermazione di leggi sempre più giuste.

Dato pur atto di ciò — ossia del rispetto nonviolento dell'ordine legale e della sua intenzione di servirlo e incrementarlo pur nell'atto contingente di d.c. —, sorge l'accusa di incoerenza e la contestazione di quell'atto che oggettivamente esautorava l'autorità della legge da cui dipende la pratica esplicazione dei diritti-doveri che regolano la società. Occorre quindi far prevalere l'esigenza generale dell'obbedienza assoluta alla legge, come bene maggiore o minor male, rispetto all'esigenza particolare della d.c., lasciando la

soddisfazione di quest'ultima esigenza al metodo legalitario del sistema democratico della maggioranza.

Consapevole di tale dissidio, da parte nonviolenta viene posta la più diligente attenzione e il massimo scrupolo al ricorso della d.c.; ed infatti, nell'ordine dei vari momenti e tecniche del metodo nonviolento di lotta, la tecnica della d.c. viene tra gli ultimi posti, da usarsi soltanto dopo aver esperito ogni altra forma di contestazione legale, ed offrendo in ogni momento ogni prova e mezzo atti a dimostrare l'intenzione non egoistica dell'atto di rifiuto e a possibilmente compensarne il danno (così ad esempio accettando la pena per l'infrazione, o offrendo di fornire una prestazione alternativa). Leggiamo al riguardo altri due passi, di Capitini e Muller (il primo in «Elementi di un'esperienza religiosa», il secondo nello scritto citato):

CAPITINI: «Se la legge esteriore discorda da quella intima, che appare, dopo un esame attento e specialmente in questioni importanti, assolutamente superiore, bisogna seguire quella intima, quella di cui si è convinti. Non c'è nulla da trascurare: o si collabora o non si collabora; ma si ha il diritto e il dovere di non collaborare solo quando si sa con che cosa si collaborerebbe e quale legge si sosterrrebbe al posto di quella che trionfa. In tal modo la noncollaborazione è avviamento alla legge di domani, è offrire nuovi elementi al legislatore, è collaborazione con la storia, non è stupido ribellismo per gusto irrazionale di dir di no. E' sempre avvenuto così: altrimenti nessuna legge, nessuna direttiva sarebbe mai stata sostituita con una migliore. Tanto più che colui che non intende collaborare, non si reca su di una montagna, ma resta a contatto del legislatore, si sottopone alle sanzioni, spiega i suoi motivi, dà prova che la sua azione non è ispirata dal fine di sottrarsi ad un peso.»

MULLER: «La legge della maggioranza non può imporsi a noi su dei problemi di coscienza. Alla legge della maggioranza ci sottomettiamo soltanto su problemi di ordine puramente tecnico, ciò è ragionevole, anche perché su tali problemi le nostre non sono convinzioni ma soltanto opinioni. Su problemi che impegnano invece la nostra responsabilità morale, non ci è possibile rimetterci in maniera pura e semplice alla legge della maggioranza. E' a questo punto che la nonviolenza preconizza la disobbedienza civile. Questa possibilità di disobbedire alla legge è necessaria all'equilibrio stesso della democrazia.»

Il problema di questo contrasto tra l'azione immediata per una legge più giusta e la ferrea risposta della legalità in atto (problema antico quanto la storia: Antigone, Socrate, Gesù Cristo...) resta irrisolto, drammaticamente fin qui insanabile. Non ci proponiamo certo noi qui di darvi soluzione. Ma vogliamo segnalare una osservazione fatta da Stefano Rodotà (sempre su *Il Giorno* del 24 settembre scorso) che ci sembra atta a indicarne la strada: «Ancora una volta, forse, di fronte ai conflitti collettivi (ma noi diremmo anche individuali, nei casi dove sono in gioco ragioni di coscienza - n.d.r.) i nostri strumenti giuridici, concepiti in un'ottica individualistica, rivelano la loro inadeguatezza; e, se risulteranno inutilizzabili, non dovrà parlarsi di una sconfitta del diritto, ma della necessità di un suo rinnovamento». Un nuovo diritto cioè — tradurremmo noi — che faccia posto all'ipotesi della liceità del principio della d.c., nient'affatto assurda come possa sembrare.

Si veda infatti come lo sviluppo dell'ordine legale continuamente implichi l'inglobamento di atteggiamenti prima considerati illegali (così ad esempio si è fatto oggi posto allo sciopero considerato una volta quale brutale azione sabotatrice). A rigore, lo stesso legislatore dovrebbe essere considerato un



«disobbediente civile» perché viene a incrementare la legge esistente. Poiché questo stesso scopo è presente nella d.c., nulla quindi impedirebbe, in via di principio, un suo riconoscimento come prassi normale della vita democratica. Il problema si porrebbe soltanto in via pratica, nell'individuazione cioè delle modalità e garanzie che ne assicurino la portata costruttiva e di valore generale. Una estensione, in conclusione, della legalità da attuarsi proprio a ragione di quell'ordine legale che voglia essere effettivamente all'altezza della sua funzione, cioè al servizio di tutti.

\* \* \*

A conclusione di questa che vuol essere una semplice scorsa ai presupposti teorici nonviolenti sulla d.c., vogliamo fornire una indicazione sommaria delle condizioni essenziali che, prese congiuntamente, valgono a caratterizzare un'azione qualsivoglia di lotta sociale come genuinamente nonviolenta.

1. ASTENSIONE DALL'USO E DALLA MINACCIA DELLA VIOLENZA. Poiché della violenza si danno le più diverse accezioni, fino a farle assumere un ambito così lato che se ne perde ogni contorno impedendo quindi di darvi una risposta precisa, va precisato che nel nostro contesto di discorso politico assumiamo il termine nella seguente accezione ristretta: violenza è l'intenzionale lesione della integrità fisica o morale della persona, dei fondamentali requisiti della sua esistenza e della sua qualità di uomo. (Nella Dichiarazione del nostro Movimento Nonviolento, nel definire il nostro ripudio della violenza noi lo abbiamo articolato nei termini di «ripudio dell'uccisione e della lesione fisica, dell'odio e della menzogna, dell'impedimento del dialogo e della libertà di informazione e di critica»).

2. RISPETTO DELLA VERITÀ. Sue esigenze concrete sono:

a) *l'obiettività*. Consiste nel cercare di appurare nel modo più obiettivo possibile la natura e le cause del conflitto, senza sopprimere o distorcere dati che in quella situazione non sono a nostro favore, sforzandosi di pervenire ad una descrizione della situazione tale da poter essere accettata come corretta anche dall'avversario. Ciò comporta il cercare di porsi dal punto di vista di questi, cercare di capire i motivi che lo muovono, e più in generale cercare di capire quale sia la sua percezione della situazione conflittuale;

b) *l'imparzialità*. Strettamente connessa con la precedente esigenza, essa concerne lo sforzo per immedesimarsi negli interessi dell'oppositore nel senso di accordare ad essi una rilevanza uguale a quella dei nostri propri interessi, di misurarli e trattarli con lo stesso metro e alla stessa stregua dei nostri;

c) *la correttezza e la lealtà*. Consistono nel non porre obiettivi e richieste più estesi di quelli che in realtà si mira a perseguire, o nel non aggiungere agli obiettivi definiti all'inizio della lotta altre richieste per il solo fatto di avere guadagnato forza o di voler sfruttare un indebolimento che fosse sopravvenuto all'avversario (come ad esempio a seguito di un diverso conflitto in cui questi si fosse improvvisamente venuto a trovare con altri);

d) *l'agire aperto*. L'esigenza della verità richiede che non si operi nella clandestinità, e che inoltre si renda di pubblica conoscenza gli obiettivi per cui ci si batte, invitando al dibattito su di essi e con la disposizione a modificarli e anche abbandonarli ove si venga persuasi della loro ingiustificatezza.

3. DISPOSIZIONE AL SACRIFICIO. Dei sacrifici derivanti a causa del conflitto, il nonviolento deve essere disposto ad assumersi una parte finanche maggiore di quella che ne deriva all'oppositore; non soltanto, ma il nonviolento cercherà di ridurre il più possibile le sofferenze che la sua lotta può comportare per l'avversario. Ciò perché nella lotta nonvio-

lenta non vi è la più lontana idea di recar danni o molestie personali all'avversario: ciò che si cerca è soltanto di dirimere, col minimo di sofferenze, il punto di conflitto.

4. DISPOSIZIONE COSTANTE AL COMPROMESSO (là dove ovviamente non siano in gioco questioni di principio). Tra le diverse ragioni date da Gandhi circa questo punto vi è quella, connessa al concetto di verità, secondo cui non si può mai essere del tutto sicuri di essere completamente nel vero. Come chiunque altro, anche il nonviolento non può mai essere del tutto assicurato di discernere senza errore la giustizia né di attribuire senza sbagliarsi la responsabilità. (Va qui sottolineato questo lato bello dell'azione nonviolenta, la quale senza creare l'irreparabile, permette ad ogni momento del conflitto di riconoscere eventualmente lacune o errori o esagerazioni e di cogliere possibilità di onorevole accomodamento; mentre invece l'azione violenta scatena un processo esasperato e irreversibile, e anche quando gli errori commessi fossero riconosciuti sarebbe troppo tardi una volta creato l'irreparabile.) Un'altra ragione della disposizione al compromesso è che nella lotta nonviolenta si cerca sempre di creare dei ponti di comunicazione con l'avversario, di non metterlo con le spalle al muro, di non inasprire la lotta senza essersi prima sforzati di cogliere ogni occasione di compromesso onorevole, lasciando ad un tempo successivo e ad una migliore conoscenza reciproca così instaurata di raggiungere soluzioni più soddisfacenti.

5. GRADUALITÀ. Questa condizione postula che non si ricorra alla lotta diretta prima di aver esaurito tutti gli altri mezzi istituzionali di risoluzione del conflitto, quali l'arbitrato, il negoziato, l'appello all'autorità costituita, l'appello all'opinione pubblica, la petizione, e simili. E inoltre che anche l'azione diretta vera e propria inizi con le forme più blande di contestazione, quali l'agitazione, la dimostrazione, il digiuno, ecc., passando poi ove fosse necessario a forme più decise quali il picchettaggio, il boicottaggio, lo sciopero, e così via alle forme più radicali, l'occupazione, la disobbedienza civile, l'usurpazione civile (gestione diretta di servizi o settori produttivi), la formazione di organi di governo pa-

rallelo (le funzioni istituzionali vengono sottratte al governo in carica).

Potremmo arrestarci alle suddette condizioni, come sufficienti a garantire una qualificazione nonviolenta, se ci limitassimo a considerare la semplice azione diretta, da chiunque condotta, di risoluzione di un conflitto (che potremmo definire «negativa», nel senso che è un'attività volta semplicemente a rimuovere gli ostacoli che si frappongono alla costruzione della situazione nuova, liberata). Ma nel quadro della generale prospettiva propria della nonviolenta, occorre far luogo ad un'ultima condizione, di essenziale importanza, quella del programma costruttivo, cioè un impegno di lavoro volto a realizzare fin dove è possibile, qui ed ora, i nuovi modi di vita sociale per i quali ci si batte.

Il programma costruttivo è la parte positiva della nonviolenta, la sperimentazione e la prefigurazione del nuovo ordine che si vuole realizzare, sintetizzato nel concetto del «potere di tutti» (esempi concreti: consigli di gestione dei lavoratori, degli ammalati e degli assistiti negli ospedali e negli enti di assistenza, comitati di quartiere, cooperative, comunità, scuole alternative, servizi di assistenza, ecc.). Senza quest'ultima condizione, la stessa azione diretta di contestazione risulterebbe sterile, ed anzi sbagliata perché semplicemente sconetterebbe senza offrire una soluzione concreta alla situazione contestata.

L'impegno al programma costruttivo, che mette in atto la realtà di valore per cui si lotta, è la verifica esterna della interiore ed essenziale esigenza etica della nonviolenta, che è quella di attuare un comportamento corrispondente alla verità, tale cioè da eliminare il doloroso (e dannoso) dissidio morale e razionale negli individui tra i valori in cui credono e la loro pratica di vita. Così, la disobbedienza civile postulata dalla nonviolenta trova questa ulteriore ed essenziale giustificazione: che all'effetto di liberazione esterna e collettiva da una situazione conflittuale, unisce quella della personale liberazione interna dal conflitto con la verità.

Pietro Pinna - Amato Barbagianni

#### Dichiarazione rilasciata a L'ESPRESSO del 29 settembre 1974 in riferimento alla disobbedienza civile per l'autoriduzione sulle tariffe.

*I sindacati, i partiti, l'opinione pubblica non capiscono? Non credo. Semmai v'è paura. Dinanzi all'iniziativa dei compagni di Milano, un'interrogativo (che è anche per ora l'unica risposta della quale si è capaci) s'affaccia: «a dove s'arriverebbe se...». Ma si provi ad applicare questo criterio di valutazione allo sciopero tradizionale: dove si arriverebbe se tutti scioperassero e nello stesso tempo?*

*Perché mai lo sciopero dal lavoro del lavoratore dovrebbe essere arma democratica, lecita e efficace e non esserlo invece lo sciopero fiscale del contribuente, lo sciopero dagli acquisti del consumatore, lo sciopero dal pagamento dei servizi pubblici o privati resi inaccessibili o non forniti, lo sciopero elettorale del cittadino, lo sciopero generale d'una comunità aggredita nella sua indipendenza e nella sua esistenza?*

*Non pagare l'intera tariffa del biglietto di trasporto, l'intero affitto di casa, le tasse comunali perché la città non fornisce servizi essenziali, le imposte corrispondenti al bilancio della cosiddetta difesa nazionale che serve per essere spiati, discriminati, assassinati o assassini, tutto questo è reato? E' probabile. Ci si processi, allora, uno per*

*uno. Malgrado la giustizia di regime sarà una occasione di ricerca della verità, della responsabilità di queste situazioni.*

*L'arsenale nonviolento di lotta è appena esplorato. L'uso scientifico della legalità borghese ne fa esplodere la contraddizione fondamentale: quella fra idealità che solo, ormai, il nuovo "terzo stato" proletario o proletarizzato può accogliere e affermare, e il potere che i partiti borghesi e interclassisti esercitano da rinnegati, nella direzione opposta, per serbarlo.*

*Disobbedire agli ordini ingiusti, violare provocatoriamente la legge incostituzionale, elevare obiezione di coscienza contro pretese di comportamenti moralmente intollerabili, autogestire liberamente e responsabilmente i perimetri sociali, economici e politici nei quali viviamo, prefigurare la società nonviolenta, laica, libertaria, socialista anche nei metodi, nei mezzi, sono stati finora le armi di difesa e di attacco delle minoranze radicali. Ma forse la principale ragione per le quali le abbiamo praticate e scelte è perché siano accolte e fatte proprie dalle grandi maggioranze senza potere, dalla gente. E' una scelta vincente. Ci vorranno decenni, ma cominciamo ad essere, finalmente, sulla strada giusta.*

Marco Pannella



## Riflessioni sul significato dell'azione di resistenza

Nel giorno di Natale la nostra comunità di Jonah House, unitamente alla Comunità per la Nonviolenza Creativa in Washington e ad alcune persone dei Gruppi di Sviluppo Comunitario con cui noi lavoriamo, inscenò un assalto alla Casa Bianca di Richard Nixon. Rappresentammo passi scelti di un'opera morale del 16° secolo intitolata « Erode e i Re » e celebrammo una liturgia commemorante le festività congiunte del Natale e del Massacro degli Innocenti, cercando di portare a Nixon, odierno surrogato di Erode, simboli dell'innocente che egli ha massacrato.

Quando tornammo dopo la settimana di Natale agli incontri con le persone dei gruppi di sviluppo comunitario, esse erano ansiose di discutere con noi l'azione e di esplorarne le implicazioni per loro stesse. Avevamo incontrato la maggior parte di questi gruppi per circa sei mesi. Gli incontri di gruppo nelle due settimane successive furono impiegati nella discussione di problemi quali: cosa significa una tale azione oggi? cosa implica il fare tali azioni? da dove deve cominciare un gruppo?

La discussione calmò il mio timore che, a causa della nostra azione di Natale e di altre che la precedettero, la nostra comunità potesse essere vista come il centro focale organizzativo di tali azioni, liberando altri dalla loro responsabilità di resistere e di organizzare la resistenza.

### NON BARATTARE LA VERITÀ CON IL SUCCESSO

La comunità di Jonah House è motivata dalla convinzione che l'azione di resistenza è un imperativo. Noi aderiamo a questa convinzione e alla tradizione di azione, contro quell'idea in voga che l'azione non può più dire niente o effettuare un cambiamento, se mai fece ciò. La tradizione è tanto vecchia quanto la società e noi ci sentiamo tratti a scoprire cosa vi rimane di apprezzabile. Ciò che è di moda è una morbosa preoccupazione del male; un cinismo su tutto ciò che è bene; una fuga egocentrica verso la patria, Gesù, i guru, la droga, le politiche riformiste come la sola cosa possibile. Noi resistiamo a questa moda in quanto distruttiva della vita. Ma noi sentiamo che il genere e la fonte dell'azione ha bisogno di essere sostanzialmente differente da quel che noi abbiamo sperimentato così a lungo. Essa deve essere fatta con integrità, pur in una situazione di contraddizione, e in un modo che contribuisca ad un tempo alla liberazione personale e sociale.

Così noi stiamo esplorando con i nostri gruppi di sviluppo comunitari un genere di resistenza che emana dal dialogo e dalla ricerca di una comunità di persone seriamente impegnate: una azione pubblica che esprima la profondità di convinzioni degli individui nell'ambito della comunità. Noi sentiamo che un'azione che una comunità configura, organizza, decide di fare, che riflette chi sono le persone in questa comunità, può avere un profondo significato sia in ciò che esprime, sia nel rafforzare il loro potere e la loro dignità come persone.

La prima considerazione nell'azione è la fedeltà alla verità così come le persone la vedono. Se un gruppo di persone diviene animato da una verità, attorno al modo come esse devono vivere, quella verità deve essere incarnata nel campo pubblico attraverso loro. Una comunità che agisce così

deve porre attenzione a non barattare la propria verità con il successo. Il successo, se significa che la verità può essere vista, sentita, interiorizzata dagli altri, è certamente desiderabile. Ma se si inizia con la fine, si rischia di essere implicati nella propaganda, negli aspetti tecnici, nel vendere e comprare, piuttosto che nella fedeltà.

La seconda considerazione è che l'azione di resistenza oggi deve essere fatta fuori da una condizione di contraddizione. Opportunismo e praticità non sono problemi. La gente oggi non si dà il lusso di aspettare il tempo giusto, la disposizione giusta, la giusta azione. Si resiste oggi nella speranza di far da catalizzatore di un esteso movimento che non esiste; si resiste oggi nella speranza che resti vivo un movimento che è già morto; si resiste per costruire in mezzo a forze congegnate al fine di disgregare; si resiste per realizzare una purezza di azione e di vita, tutto il tempo ben sapendo la violenza della propria vita e delle proprie azioni; si resiste per toccare i cuori e le menti di coloro che vedendo non vedono e udendo non odono perché i loro cuori sono induriti. Una tale condizione è tanto difficile da realizzare e assumere quanto l'ordine di Cristo di essere in questo mondo e non di questo mondo, o l'insegnamento di Gandhi di rinunciare al frutto dell'azione pur senza essere indifferente ai risultati.

La considerazione finale nell'azione di resistenza è che essa contribuisce alla liberazione umana. Infatti la pratica della resistenza è parte della dinamica nel raggiungimento della liberazione. I primi liberati dalla resistenza sono quelli che resistono — liberati nell'immaginazione, nella capacità di sentire compassione, di prendere decisioni, nel discernimento della propria illibertà. In America si può riconoscere maturità, libertà, coscienza solo fra quelli che resistono. La loro vita contrasta drammaticamente con la maggior parte degli Americani, che sono stati educati in modo tale che ne risulta uno strano e terribile comportamento come esseri umani.

### NESSUNA COMPASSIONE SENZA IMMAGINAZIONE

Nel discutere l'azione, nelle settimane scorse, ho udito persone rimarcare: « Io non ho alcuna immaginazione! » oppure: « Io non sempre so cosa vorrei fare per resistere, molto meno cosa vorrei che un gruppo facesse! ». E' come se la gente aspettasse che gli schemi per una azione o una immaginazione creativa nascano come Minerva, tutta completa (e vestita), dalla testa di Giove. Nessuno di noi è senza immaginazione; pochi di noi la esercitano a qualunque grado. Senza di essa non può esserci compassione, nessun sentimento verso le vittime, che danno il giudizio finale sulle nostre azioni e la nostra vita. La mancanza di immaginazione e conseguentemente di compassione risulta frequentemente. Una persona farà con vergogna l'ammissione che i bambini dell'Indocina, le vittime delle bombe rimangono astrazioni e che essa può essere motivata ad agire solo da persone e avvenimenti a portata di mano. Come spingere lo spirito pigro di qualcuno fuori da questa carne e tentare di metterlo dentro la pelle di sorelle e fratelli sparsi sulla terra? Ci deve essere in primo luogo uno sforzo cosciente e deliberato per mettere l'immaginazione in opera.

### LA SOLA GARANZIA DI CONSERVARE LA LIBERTÀ E' DI USARLA

Così io mi pongo contro quelli i quali dicono che un'azione non debba mai essere forzata o che debba derivare spontaneamente dalla vita della comunità. Deve essere forzata specialmente in principio affinché la resistenza esista a livello di azione e di iniziazione piuttosto che di reazione a una crisi. Rosa Parks si sentiva stanca e aveva male ai piedi il giorno che disse al conducente dell'autobus che non si sarebbe spostata nella parte posteriore dell'autobus. « Mi dolgono i piedi », disse. Non si rendeva conto di stare iniziando qualcosa. Martin Luther King e la sua gente cominciarono una campagna di disobbedienza civile alle leggi di segregazione. In risposta alla situazione causata dalla sua inconsapevole resistenza, essi lentamente, deliberatamente impiantarono una campagna di resistenza consapevole. La comunità negra selezionò le leggi a cui resistere, iniziò le azioni, forzò il confronto.

Quando una comunità determina e orchestra le sue azioni, i suoi membri stanno esercitando la loro libertà e il loro potere di prendere decisioni. La libertà è qualcosa che gli Americani presumono quale loro diritto. Come la maggior parte dei diritti, tuttavia, la sola garanzia di conservarla è di usarla. Uomini e donne che si considerano liberi non lavoreranno mai per la libertà e non si renderanno mai conto della lunghezza, larghezza e altezza della propria illibertà. Gran parte degli Americani sono come cagnolini incatenati; fintantoché ogni cosa che vogliono rimane alla loro portata, sono inconsapevoli della loro catene. Solo nell'insoddisfazione o nel conflitto scoprono le catene o i limiti in cui sono posti. La liberazione dall'illusione di libertà è un aspetto vitale e il frutto della liberazione dell'azione di resistenza.

La resistenza diventa una speranza per la gente. La speranza è più di ciò che deriva dall'affrontare l'ingiustizia e costruire la giustizia. E' la speranza di donne e uomini che dimostrano la forza e la gioia di persone con profonde convinzioni senza essere fanatiche; che stanno amando senza essere sentimentali; che sono piene di immaginazione senza essere irrealistiche; che sono prive di timore senza deprezzare la vita; che sono disciplinate senza essere sottomesse. Le persone che scoprono la loro forza, non appena appaiono sono per gli altri una speranza. Chiamano gli altri così come sé stesse alla loro responsabilità di essere liberi e creativi. Invitano altri ad agire, come loro, decentemente, umanamente e responsabilmente in una società che ha dimenticato cosa significa essere decente e umano.

Infine, un'azione concepita ed esercitata da una comunità di persone può contribuire al cambiamento sociale. Nel suo recente libro, *The politics of nonviolent action*, Gene Sharps propone la tesi che il potere politico è fragile. Esso è dipendente totalmente dall'accettazione del popolo, dalla cooperazione e dall'obbedienza. Se un significativo numero di persone ritira la sua cooperazione per un periodo abbastanza lungo di tempo, il potere politico non può funzionare più a lungo. E se questo rifiuto a cooperare è in via di conduzione nelle comunità del dialogo, dell'azione e della riflessione, si sta creando una struttura di autogoverno che può agire come la coscienza del potere politico. Può anche divenire un governo alternativo quando diventi necessario. Il processo, io sento, deve avvenire dentro una comunità di persone, dedite alla crescita umana e preoccupate del soffocamento della vita umana dentro la società contemporanea.

Elisabeth McAlister

(Abbreviato da WIN, 23 maggio 1974. Traduzione di Amato Barbagianni)



# I Cristiani per il socialismo

## IL CONGRESSO DI NAPOLI

Si è svolto a Napoli dal 1° al 4 novembre il 2° convegno dei « Cristiani per il socialismo » sul tema « Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale ».

Non si può certo dire che il convegno segni una tappa nel processo di chiarificazione della questione cattolica, o della questione meridionale: non sembra che siano venuti fuori dei contributi rilevanti, e nemmeno sui collegamenti tra i tre termini del tema. Risultati rilevanti invece sono stati: a) l'essere arrivati al secondo anno pur avendo un programma « informale » come quello di organizzare solo un convegno all'anno; b) avere avuto una platea di 2000 persone e forse più; c) l'assenza dalla tribuna di Ingrao e, in generale, dei cristiani militanti nel PCI.

Quest'ultimo fatto sembra aver spostato notevolmente l'asse portante del movimento, dato che l'anno scorso a Bologna il PCI stava addirittura per dominare le conclusioni finali. Il confronto dei commenti dell'Unità e del Manifesto di questi giorni rivela questo spostamento. Forse si comincia a rispondere alla seconda delle due domande che Marco Pannella poneva su Liberazione l'anno scorso: Quali cristiani? E per quale socialismo? Domande che sono centrali: infatti finora hanno partecipato sia preti e suore del tutto ortodossi ma desiderosi di « sapere che succede », sia « eretici » di chiara fama; hanno partecipato sia « cani sciolti » che democristiani di sinistra, e comunisti e aderenti a Lotta Continua e al Manifesto. Il convegno di Napoli sembra aver segnato lo spostamento dei « Cristiani per il socialismo » su di un'area esterna alla sinistra tradizionale.

## INTERVENTO DEI NONVIOLENTI

Il Gruppo Nonviolento di Napoli ha tentato di sollecitare il convegno sul tema dell'antimilitarismo. Questo tema certamente appartiene ai cristiani, come pure ai socialisti: fu la prima guerra mondiale a fare crollare la lotta antimilitarista di ambedue i movimenti. E questo tema appartiene sicuramente ai meridionali, i quali a centinaia di migliaia, in tempi in cui non c'era l'obiezione di coscienza, hanno preferito procurarsi lesioni volontarie e rischiare il plotone di esecuzione piuttosto che partecipare alle guerre.

Su questo tema (non citato nei documenti preparatori del convegno) il Gruppo Nonviolento Napoletano assieme a Marco Pannella, presente nei primi giorni, ha proposto di compiere una marcia sulla vicina base NATO, la più importante del Mediterraneo. Prima la dirigenza del convegno non ha nemmeno accettato di comunicare la notizia della iniziativa; il giorno dopo ha lasciato intervenire uno del gruppo che ha proposto il tema alla assemblea la quale ha manifestato la sua approvazione; l'ultimo giorno infine la dirigenza ha espresso la sua solidarietà, proclamando la giornata del 4 novembre non festa ma lutto nazionale; però non aderiva alla manifestazione. Alla fine del convegno il Gruppo Nonviolento assieme a qualcuno del convegno, 30 persone in tutto, compiva la manifestazione sotto la pioggia, scortato dalla polizia: davanti alla base NATO c'erano dodici cellulari pieni di poliziotti, più camionette e auto e il vice-questore.

In realtà tutto ciò che è impegno preciso è stato evitato dal convegno: anche don Franzoni che proponeva perlomeno un lavoro di sostegno delle comunità di base, ha ottenuto reazioni negative. Così fu anche

l'anno scorso, allorché il divorzio non venne nemmeno citato nelle relazioni finali, eppure, alcuni mesi dopo, tutti i cristiani progressisti esaltavano la « loro » vittoria nel referendum del 12 maggio.

## FORMAZIONE DEI CRISTIANI PER IL SOCIALISMO

Ma allora che significato ha un movimento come quello dei « Cristiani per il socialismo »? E' una osservazione antica e universale che la vita politica del mondo occidentale è spaccata in due tra iniziative di base al limite spontaneiste e ingenuie, e decisioni di vertice, provenienti da grosse istituzioni che sopravvivono per una delega generica e incosciente dei cittadini.

Fino a poco fa i cattolici appartenevano alla Chiesa in tutto, sia nelle questioni di fede sia nei giornali, associazioni, partiti cattolici. Con il Concilio, in tutto il mondo si è rotto questo contenitore, e i cattolici hanno terminato di essere dipendenti dalla gerarchia ecclesiastica, generalmente compromessa con il potere costituito: è l'occasione storica di una reale autonomia dei laici per un impegno di radicamento nelle masse.

In realtà si è verificato che i cattolici sono fuoriusciti in massa dalle associazioni e, specie in Italia, hanno affrontato i temi politici della liberazione dell'uomo, sia pure partendo da una ignoranza quasi totale delle tematiche e delle tradizioni dei movimenti politici già costituiti. Ma in definitiva si è rinnovata la divaricazione tra lavoro di vertice e lavoro alla base. Una grossa massa di cattolici, giovani e non, si è travasata dall'area centrista o di destra in cui l'aveva rinchiusa la gerarchia ecclesiastica, alla sinistra più o meno estrema, senza chiedere di essere riconosciuti come « speciali » perché cattolici, ma confusi in mezzo agli altri militanti dei vari partiti. La fede cristiana è scomparsa o è rimasta un fatto personale, e viene richiamata esplicitamente solo fuori della vita politica. Questo travaso è stato uno dei più grossi fenomeni della vita politica italiana del dopoguerra. Ad esempio la stragrande maggioranza dei militanti di Lotta Continua è di provenienza cattolica.

Da un'altra parte è incominciato un discorso ideologico su fede e politica, su cattolici e comunisti, su rivoluzione e amore. Come ogni discorso fatto in Europa esso è diventato subito complesso, con un linguaggio suo proprio, con posizioni sfumate e dai molteplici aspetti. Per seguirlo bisognerebbe abbonarsi a molte riviste mensili e settimanali. Il discorso è partito arretrato perché all'inizio non ha tenuto conto della battaglia di W. Dorigo (attraverso la valorosa ma defunta « Questitalia ») sull'integralismo cattolico (il collegare direttamente fede e politica, e ritenere che il collegamento fatto debba valere per tutti quelli che hanno la stessa fede); eppure quella fu l'unica chiarificazione seria tra i cattolici italiani prima del Concilio. Dopo il Concilio appunto nacquero i convegni di « Testimonianze », il dialogo cattolici-comunisti, due-tre tentativi contemporanei di collegare i gruppi spontanei, la « scelta di classe » (!) delle Acli prima e della Fuci poi, l'MPL che voleva promuovere tutto questo a livello di nuovo partito; e dopo la sconfitta di quest'ultimo, il ripensamento e la inversione della divaricazione: da una parte la militanza, singola, nascosta, è diventata militanza di gruppo, non più nascosta, da cattolici o quasi, e compie una operazione di gruppo: la fusione tra il proprio gruppo (metà MPL) e un gruppo di militanti marxisti

(metà PSIUP) per formare il PdUP; dall'altra lo spontaneismo viene proiettato a movimento nazionale con una organizzazione propria, non con impegni di lotta di base, ma su una battaglia ideologica (Cristiani per il socialismo).

## AMBIVALENZA DEI CRISTIANI PER IL SOCIALISMO

Perché questo cammino lungo e tormentato? In Francia i cattolici hanno dei processi molto più lineari anche nelle scelte politiche estreme.

E' un fatto che i discorsi su fede e politica, su cristianesimo e marxismo, sono generalmente generici. E' un fatto che il marxismo su cui i cattolici si erano gettati come la « scienza della rivoluzione del proletariato », in effetti ha necessità di essere rinnovato dalle sue fondamenta. E' un fatto che il quadro politico italiano (e mondiale) è ancora in fase di assestamento dopo il '68: allorché si stanno appena definendo le strategie del PCI, Lotta Continua, PdUP, Avanguardia Operaia, non è facile per dei cattolici che discendono dal limbo dell'associazionismo disimpegnato, derivare un discorso di impegno di lotta immediata.

Allora i tormentosi passaggi di questi anni appaiono più dei tentativi di cortocircuitare i problemi e « comunque » mantenere un movimento di massa di cristiani, che quello di chiarire i problemi teorici e di lotta. In questo senso essi sono inevitabilmente così tanto vulnerabili in contropiede da parte del Papa (si ricordi l'intervento contro le Acli del '71, e quello di pochi giorni fa contro il convegno di Napoli) e dei Vescovi. In questo senso appaiono componenti rilevanti del movimento l'ambiguità dei singoli tra partecipazione alla vita delle masse subordinate (v. gli esempi di don Lutte e di don Mazzi) e la ricerca di un potere sociale attraverso un qualsiasi partito o movimento da gestire (a seguito della frustrazione che la DC ha dato loro da quando i suoi ricambi se li sceglie tra i funzionari di partito e non più tra gli iscritti all'Azione Cattolica). Come pure appare rilevante l'ambiguità tra il servilismo di una militanza politica gerarchicamente subordinata e la capacità di giocare tutta la propria vita in una lotta giusta anche contro forze schiacciati, e infine l'ambiguità tra un integralismo di sinistra (« bisogna che tutti i cristiani evangelici siano per il proletariato e con il proletariato ») e la capacità di porsi all'origine di un rinnovamento del marxismo adeguato ai nostri tempi.

## NONVIOLENZA E CRISTIANI

Perché interessarsi dei cristiani? E perché dei cristiani per il socialismo? E' un fatto che il movimento politico in Italia non può fare a meno di confrontarsi con la questione cattolica: le masse cattoliche, il Vaticano, la D.C., la tradizione culturale cattolica formano un intreccio unico con il quale si va a finire di dover fare i conti. Né possiamo dimenticare che gran parte dei nonviolenti attuali e degli obiettori di coscienza sono se non altro di provenienza cattolica. Ma poi, se i nonviolenti vogliono diventare un movimento politico debbono confrontarsi anch'essi con i cattolici e i cristiani in genere.

Siamo in una fase di crisi del cattolicesimo (compresenza del Concilio e di tendenze reazionarie: il recente Sinodo lo testimonia), della D.C. (il referendum e la crisi di governo lo hanno mostrato ampiamente) e dei loro rapporti reciproci. Quindi i rapporti fede e



politica sono in crisi sia perché si è rotta la tradizione, sia perché non si riesce a trovare una chiara indicazione di rinnovamento (v. appunto i Cristiani per il socialismo).

I nonviolenti come gruppo politico hanno un ruolo da svolgere in questa crisi? A me sembra di sì. Purché, al solito, riusciamo a chiarire le solite domande: Quali nonviolenti? E per quale socialismo?

Infatti le masse cattoliche e i giovani cristiani, oggi, sono effettivamente cristiani solo se riescono a riscoprire un nuovo cristianesimo, aldilà della tradizione incrostata da secoli. *La nonviolenta è una via per riscoprire il senso profondo del cristianesimo*: una via molto precisa e molto stringente, che taglia drasticamente le questioni tormentose e che riduce le fumosità di una

religione intellettualistica a un preciso modello di vita: da S. Francesco a Tolstoj, da Gandhi a Lanza del Vasto ritroviamo una religione effettivamente incarnata, un cristianesimo non più fatto potere sociale, ma sacrificio gioioso della propria vita.

E d'altra parte il socialismo oggi è una cosa così generica che ci si ritrovano assieme la sinistra democristiana con tutte le sue componenti, i socialdemocratici al soldo degli USA, i socialisti libertari, i comunisti, i marxisti e i troskisti. Che cosa è il socialismo? *La nonviolenta anche qui apre una strada precisa*: l'obiezione di coscienza, l'antimilitarismo, il potere dal basso, gli organismi di base, la deistituzionalizzazione, l'autogestione indicano un certo socialismo e ne escludono molti altri.

Come si farà a capire fino in fondo le risposte alle domande di sopra? Non c'è da sforzarsi con la mente. La mente dei singoli non può percorrere i tempi, non può fare a meno della storia e della lotta: si resterebbe sempre a girare attorno a delle formule. Se invece *lotteremo* per queste chiarificazioni, otterremo le risposte, e giocheremo un ruolo effettivo sulla scena politica. Impegnamoci su questo campo: portiamo contributi alla discussione sui nostri e sui loro giornali, ed anche colleghiamoci e colleghiamoli in manifestazioni e in battaglie comuni (l'antimilitarismo, ad esempio). Allora faremo storia, e avremo le risposte per noi e per gli altri.

Antonino Drago

## Servizio civile e obiezione totale

# La politica della LOC

Nelle « Tesi per il dibattito pregressuale della LOC » elaborate dal Collettivo obiettori di Vicenza, viene affermato che la promulgazione della legge per l'obiezione di coscienza aveva suscitato tra noi « una marea di entusiasmo, tante speranze ». Può essere vero per qualcuno, novello della lunga battaglia e discussioni che avevano condotto a quella tappa; non certamente per i vecchi militanti. In questi, la considerazione di allora fu che, pur portati a reclamare una legge, era chiaro che essa avrebbe comportato un diverso grado di difficoltà nella lotta per l'obiezione di coscienza. L'atteggiamento ulteriore — si diceva — sarebbe stato non di adagiarsi sulla legge, bensì di continuare, sulla base della nuova situazione ma con la stessa decisione e finalità di sempre dell'obiezione, la lotta per i suoi obiettivi non certo attinti con quella legge. Si rilegga la Dichiarazione ideologico-programmatica della LOC: « Il successo conseguito nell'aver costretto il Parlamento ad approvare la legge "per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza", non è che il primo passo per la concreta affermazione di questo diritto. Questa legge è infatti inadeguata, repressiva, discriminatrice, punitiva, ma rappresenta una prima conquista che va utilizzata, violata, superata perché la lotta riprenda più dura, più vasta, meno costosa, e numericamente più consistente ».

Il difetto fu che, a questa conclamata istanza di ripresa della lotta più vasta e dura, corrispose invece un lungo periodo di attesa. La carenza è imputabile a fattori soggettivi e oggettivi. (Fondamentale, per il primo fattore, l'atteggiamento degli obiettori implicati al tempo della legge: provati dal carcere, l'eventualità di un ritorno in esso era da considerare « l'ultima delle ipotesi » — imprimendo questo loro orientamento alla costituenda LOC —; la remora oggettiva fu un ritardo nell'instaurazione del servizio civile).

La continuazione del lavoro politico era infatti affidato a due vie: l'accettazione del servizio civile e/o l'obiezione assoluta. Nella LOC si scelse fin dall'inizio e come esclusiva la prima via, dobbiamo dire senza un effettivo dibattito. Si diceva di voler attendere la pratica esperienza del S.C., per la verifica della scelta stessa e l'eventuale da farsi ulteriore. Così l'attività dei mesi successivi alla legge fu incentrata a contrastare le discriminazioni nel riconoscimento degli

obiettori, a propagandare la legge, ad allargare la LOC; un lavoro che chiameremo amministrativo. L'iniziativa politica, in mancanza di obiettori in carcere (a parte i testimoni di Geova) che erano stati l'elemento dinamizzante del dibattito e della mobilitazione, divenne pressoché inesistente.

Stentò inoltre ad avviarsi e concretarsi il dibattito sullo stesso S.C., di cui non si aveva nessuna idea e non si dava alcuna indicazione pratica, arrivando così al momento dell'instaurazione del S.C. senza una minima linea operativa, con poco più della ripetizione di mere formule teoriche (« apertura di nuovi fronti di lotta », « far scoppiare le contraddizioni », e simili). Il disagio, fino al senso di crisi, del momento in corso è il riflesso, e il perdurare, di un tale stato di cose.

### LA POLITICA DELLA LOC

Gli obiettori del collettivo di Vicenza richiedono un « completo mutamento di linea per una LOC nuova, antimilitarista e di classe, che non dia adito ad equivoci ». Ha un qualche fondamento questa richiesta se essa è riferita all'attuale condizione di fatto della LOC. Ma nessun adito ad equivoci avrebbe dovuto essere possibile fin dall'inizio, almeno sul piano dell'enunciazione, in rapporto alla Dichiarazione costitutiva della LOC. Citiamo ancora: « La LOC è l'organismo politico degli obiettori di coscienza antimilitaristi nonviolenti (...), per l'effettiva liberazione dell'uomo dall'autoritarismo e dalla schiavitù militare, in tutte le forme in cui si manifesta e realizza, per la costruzione di metodi di lotta non riconducibili al modello ed ai valori militari, nella prospettiva della edificazione di una società pacifica, liberata dallo sfruttamento, socialista, libertaria ». Mi sembra che questa posizione politica sia atta a soddisfare la pretesa degli obiettori più estremizzati, come vuole essere quella del collettivo di Vicenza.

La discussione, il chiarimento vanno invece portati sul campo e sui contenuti di applicazione pratica. Ritrovo nelle « Tesi » quella (indebita a mio giudizio) estensione di campo su cui per anni ci si scontrò nel movimento antimilitarista, tra coloro di noi che insistevano ad concentrare l'attività sul fatto proprio dell'obiezione e sullo specifico terreno antimilitarista, e chi invece reclamava che, a partire da una « precisa scelta di

classe », si trasferisse l'impegno nel campo diretto delle lotte proletarie (finendo questi per abbandonare ogni attività antimilitarista). Echeggiano infatti nelle « Tesi » frasi quali: « scelta di campo non generica come finora è stato ma configurata in una strategia globale di classe »; « rilancio della lotta a un livello più alto nell'ambito di uno scontro con il potere »; « cessare di essere avanguardie per ricollegarsi al più ampio schieramento di classe »; e altro di simile. Ciò che va rilevato è l'errore, per conto mio, metodologico, di azione.

Una volta detto che obiezione di coscienza e antimilitarismo vanno messi in rapporto col quadro politico globale (indirizzati quindi non soltanto contro esercito e guerra ma ogni oppressione e sfruttamento), occorre d'altro canto mantenerli *in prima istanza* nella loro specificità, non dissolvere il loro volto particolare, che altrimenti non avrebbero avuto alcuna ragione di essere in quanto tali e nella loro autonomia, ma si sarebbero espressi nelle forme e organismi più lati della lotta politica. E qual'è questa specificità?: l'opposizione assoluta agli eserciti istituzionalizzati, alla preparazione ed effettuazione della guerra, per motivi morali e politici.

L'obiettore di coscienza assume di coprire questa campo specifico di impegno, di dibattito e di mobilitazione, e ciò fa la sua propria ragione d'essere. Non si esclude l'« altro », la più generale lotta politica (e fin dove sia possibile, lo si faccia); ma intanto c'è senso a parlare di obiezione di coscienza e di antimilitarismo solo in quanto parliamo e agiamo — appunto — nel loro specifico campo. L'« altro » quindi, fintanto che vogliamo dare il nostro particolare contributo antimilitarista alla più generale lotta di liberazione, non ci dispiaccia di lasciarlo fare ad altri (forse anche meglio di noi più preparati e muniti); e questo nostro contributo particolare soltanto lo possiamo dare mantenendo integra, cioè evidente, chiara e non diluita e dispersa, la caratterizzazione delle nostre proposte e del nostro impegno. Insisto, ad evitare malintesi e polemiche a vuoto: si colleghi fin dove e quando prima possibile l'impegno antimilitarista alle istanze e alle lotte socio-politiche più varie; ma attenti a non dissolvere e dissipare questo impegno in un lavoro in cui la caratteristica antimilitarista venga a scomparire, perché di essa siamo stati noi stessi a farcene



un compito non surrogabile (altrimenti non saremmo qui a parlarne, e a lottare per esso). Ciò ci introduce alla valutazione delle due vie di azione politica della LOC che dicevamo all'inizio.

#### SERVIZIO CIVILE

Troviamo ancora nel documento vicentino: «L'obiezione di coscienza aveva senso e valore nel momento in cui poche voci "profetiche" si levavano dal deserto perché proclamavano la violenza delle istituzioni alle quali si doveva disubbidire, denunciavano i codici militari di cui si chiedeva l'abolizione, attaccavano le strutture militari che volevano convertire in strutture di pace. A parte l'idealismo giusto e sacrosanto di chi non voleva rinunciare alla speranza, quanto di ciò che chiedevamo è stato realizzato?».

Trovo discutibilissima (almeno per me, ma so per tanti altri obiettori) l'impostazione qui data, di ridurre il senso e il valore dell'obiezione di coscienza al successo esterno. Ma non entro in questo aspetto — facendo soltanto notare al riguardo, a motivo della sua implicazione militante, che là dove si faccia dipendere il proprio atteggiamento dalle vicende e dai risultati esterni, siamo portati al continuo ondeggiamento fino allo stesso venir meno delle convinzioni originarie e del corrispondente impegno.

In ogni caso, se qualcuno avesse fatto l'obiezione di coscienza in vista di risultati immediati esterni, sarebbe stato — diciamo — più che un velleitario, uno svanito. A questo riguardo, quello che — come allora — oggi e domani per chissà quanto ancora c'è da proporsi e realisticamente attendersi, non è che di continuare e allargare l'opera di testimonianza: tenere cioè viva l'istanza antimilitarista, aperto e occupato il fronte pratico di lotta, stimolare in altri la presa di coscienza e l'assunzione di questa nostra posizione. E questo — che era il compito esterno degli obiettori di prima della legge — resta tuttora un compito valido, e sempre assorbente.

Peraltro, sono sempre stato fortemente dubitoso che attraverso il S.C. fosse possibile continuare ad esprimere — di fronte al corpo sociale e tanto più di fronte al potere — tutta la radicalità antimilitarista dell'obiezione di coscienza. Scontata questa riduzione della forza di contestazione ch'era nell'obiezione prima della legge, si è supposto nei più di comunque recuperare tale forza nel S.C.: con la prospettiva, detta più sopra, di costruirvi altri fronti di lotta, di portarvi i presupposti antimilitaristi (antiautoritarismo, autogestione, ecc.), di inserirsi nelle lotte operaie e sociali in genere, e così via. Vediamo che le Tesi vicentine riprendono ed accentuano quella intenzione; ma pur in esse io scorgo per contrapposto una conferma dell'idea che il più forte motivo di disagio per gli obiettori che stanno sperimentando il S.C. dipenda proprio da queste eccessive, inattuare e perduranti pretese.

Pretese eccessive le giudico, già intanto per vari limiti soggettivi: imperfetta preparazione individuale, laborioso processo d'omogeneizzazione di un collettivo di obiettori, tempi lunghi di inserimento, naturali esigenze interne dell'Ente che tolgono spazio allo specifico lavoro politico, ecc.; e soprattutto limiti oggettivi, perché — ripeto — scarse e deludenti saranno le possibili acquisizioni di lotta politica «nel più ampio schieramento di classe», nell'arco breve e condizionato del S.C.

Questa ridotta valutazione delle possibilità antimilitariste del S.C. non deve tuttavia significare una sua assoluta disistima. Non deve cioè portare ad un suo abbandono da parte di chi non sappia realizzare l'obiezione al suo punto più teso, ossia al punto dell'obiezione assoluta, o di chi pensi d'esprimere per altre vie il suo antimilitarismo. Prima ancora di quello che nel S.C.

si possa condurre nella lotta direttamente sociale, vedo sufficienti giustificazioni ad entrarvi a partire dal fatto stesso che vi si è in qualità di obiettori di coscienza: questa sola presenza fisica, sottratta alla caserma, è un fatto di testimonianza per la gente, occasione di conoscenza per essa e di stimolo alla riflessione. Ma in più c'è l'iniziativa propria, i cui modi possono essere i più vari, in rapporto alle condizioni particolari: si può considerare ad es. se preferibile la propaganda e l'azione antimilitarista diretta, qualora si sia adeguatamente preparati, oppure vi sia l'ausilio di un gruppo locale, oppure se l'Ente di effettuazione del S.C. sia propizio perché già impegnato o sensibile all'antimilitarismo. Altrimenti si può scegliere di sviluppare preliminarmente altri rapporti, utilizzabili in occasione debita per l'inserimento del discorso antimilitarista. E comunque ciò in un certo ambito è sempre possibile farlo: parlando individualmente — la stessa qualifica di obiettore, s'è detto, stimola l'attenzione altrui e la discussione —, diffondendo letteratura e materiale, prendendo la parola in incontri pubblici, stimolando la costituzione di un gruppo o partecipando all'attività di uno già esistente.

Un complesso di attività, in conclusione, che seppur senz'altro più modesto e meno esaltante di quello teorizzato da chi suppone di poter condurre durante il S.C. un'opera quanto mai rivoluzionaria, è comunque tale da rendere discretamente soddisfacente l'impegno antimilitarista dell'obiettore.

#### OBIEZIONE TOTALE

Considero tuttavia che l'espressione dell'intera e radicale portata antimilitarista dell'obiezione sia il rifiuto dello stesso S.C. Chi ne rifugge, riprende ora — curiosamente — quegli stessi argomenti largamente usati al tempo iniziale dell'obiezione: posizione elitaria, non compresa dall'opinione pubblica, emarginante, di mera testimonianza, suicida, ecc. Sappiamo come invece il seguito dei fatti smentì quelle asserzioni. Altrettanto io credo che pur oggi l'obiezione assoluta abbia la possibilità di ripercorrere lo stesso cammino, di mostrare la sua piena giustificazione, farsi intendere e produrre un movimento di adesione e di lotta.

Abbiamo già scritto a tale riguardo che l'accettazione di una legge qualsiasi che imponga all'obiezione di coscienza un servizio alternativo, si traduce in una sminuzione della fondamentale contestazione di essa nei confronti dello Stato circa la sua indebita (e delittuosa) pretesa di coscrivere al servizio militare — al posto del quale lo stesso Stato impone un sostituto. Al rapinatore o al rapitore che facciano salva la vita, non si concede comunque l'acquisizione del diritto di chiedervi altro in cambio. Per cui l'accettazione del S.C. si risolve in una compromissione di principio e di fatto. Di principio, perché si viene a fornire un avallo di legittimità al diritto (potere usurpato) che si arroga lo Stato alla coscrizione forzata; di fatto, in quanto attraverso il meccanismo della legge esso ha sempre nelle sue mani l'assoluta possibilità di contenere il rifiuto del servizio militare in limiti tollerabili (l'esperienza degli altri Paesi è lì a dimostrarci esaurientemente come l'introduzione del S.C. non abbia minimamente scalfito il loro potenziale militare) col vantaggio sussidiario che, una volta elargita e accettata l'alternativa del S.C., lo Stato può continuare con una parvenza di buona ragione la mistificazione secondo cui coloro i quali prestano «servizio in armi alla Patria» lo stanno facendo per libera elezione.

Così, nella sua forma apparentemente paradossale, l'affermazione del collettivo di Vicenza che «l'obiezione di coscienza è stata sotterrata nel momento che la legge Marcora ha riconosciuto l'obiezione di coscienza», mette in luce una innegabile verità. Il

cui senso è che, accettata la legge, niente di sostanziale resta della drammatica, irriducibile e irrecuperabile contestazione portata a quello che tutto noi additiamo quale uno dei massimi e più pericolosi poteri dello Stato, quello della coscrizione. Qualunque servizio civile non potrà mai colmare questa perdita, compensare questo vuoto di contestazione diretta la quale è invece la ragione fondamentale, costitutiva, dell'obiezione, massima spina per il militarismo dello Stato e pietra d'inciampo, grido di contraddizione per tutti coloro — partiti di sinistra in linea — che con buona coscienza vi consentono (e che con soddisfatta coscienza hanno appunto accolto l'idea di regolare l'obiezione, d'accordo col potere di tarparla).

La recente dichiarazione collettiva del primo gruppo internazionale di obiettori totali fa questo richiamo: «La ragione per cui possiamo accettare un compromesso con l'esistenza di uno statuto legale per gli obiettori è che esso provvede una via per tutti coloro che non sono ancora pronti ad affrontare la prigione. In alcuni casi esso consente ad obiettori politicizzati di lavorare per il cambiamento politico e sociale, e quindi trarre vantaggio da tutti quei mezzi lasciati a loro disposizione per incrementare la causa per cui stanno lavorando. Nel far ciò, tuttavia, questi obiettori debbono rendersi conto dei limiti nei quali stanno operando e non riguardare il servizio civile come un fine in se stesso. Occorre infatti fare una importante distinzione tra l'"avere una buona opportunità di fare qualcosa di utile" e il "trarre vantaggio da tutte le possibilità lasciate dallo Stato agli obiettori"; e questa seconda è la considerazione che calza meglio con la realtà. (...) Accettare la legge per gli obiettori (che non è fatta per tutti) è accettare uno statuto minoritario in un contesto dove la regola normale — cioè la coscrizione militare — rimane invariata».

Chiarito il diverso livello di valutazione politica tra il S.C. e l'obiezione totale, viene la domanda per noi, circa la strategia da adottare: confliggono le due posizioni all'interno della LOC, sì da escludersi a vicenda? Non lo credo affatto. Abbiamo già visto come ci siano giustificazioni che conducono gli obiettori all'una piuttosto che all'altra scelta. Non soltanto per la LOC c'è ragione di sostenerle entrambe, ma gli stessi fatti ci inducono a far conto di queste due realtà congiunte: abbiamo già amici obiettori totali in carcere, per i quali è stato deciso un pieno appoggio. Le due posizioni, anziché in contrasto (men che meno attribuiremo un diverso valore morale a questa invece che a quella scelta), si porranno a sostegno l'un l'altra, in stimolante confronto.

Pietro Pinna

## Scuola Documenti 5

Mario Gattullo

### I DECRETI DELEGATI

*Dedicato ai problemi della gestione e dello stato giuridico del personale della scuola: contiene un'analisi ed un giudizio politico in rapporto a ciò che i decreti delegati innovano o confermano, tenendo conto dell'itinerario legislativo della legge delega, prospetta iniziative politiche per rispondere ai decreti delegati.*

Questo numero L. 600 - Abbonamento a 4 numeri L. 1.500.

Versamenti sul c.c.p. 5/27769 intestato a: Centro di documentazione, C.P. 53, 51100 Pistoia.



# PER RITROVARE LA VIA

Articolo tratto da LE NOUVEL OBSERVATEUR, che scrive a sottotitolo: «Ecco — sintetizzato da Michel Bosquet e presentato da Patrick Loriot — ciò che propone uno degli spiriti più sovversivi del secolo: Ivan Illich.»

*E' l'uomo delle roture. Colui che smonta i sistemi, scavalca le mode, fa passare di moda le avanguardie. A quarantasei anni, questo prelato, nato a Vienna da madre ebrea e da padre jugoslavo, che ha percorso a piedi l'America del Sud dopo aver studiato la cristallografia a Firenze e celebrato gli uffizi divini in un chiesa del ghetto portoricano di New York, per fondare infine un Centro Interculturale di Documentazione a Cuernavaca (Messico), appare come un nuovo profeta.*

*Progressisti cristiani (come Jean-Marie Domenach, che, per primo in Francia, gli ha aperto le colonne della sua rivista «Esprit»), propugnatori della nuova pedagogia (come Baudelot e Establet), filosofi marxisti (come Marcuse), ecologi (e persino, tra di essi, gli hippies rousseauiani del ritorno alla terra)... fino ai tecnocrati dell'economia (come Siccio Mansholt): non c'è nessuno oggi che non tenga conto del pensiero di Ivan Illich.*

*In Francia, il suo primo libro «Une société sans école», apparso solo l'anno scorso, è stato venduto in sessantamila esemplari. E' un record per un'opera difficile e che rimette radicalmente in questione ciò che i francesi si ostinano a considerare, nell'immensa maggioranza, come la sola vera vittoria socialista della loro storia: la loro scuola.*

*«L'istruzione gratuita ed obbligatoria è l'oppio dei popoli», dice in sostanza Illich. Essa non serve l'uomo poiché solo i «capitalisti del sapere» si concedono i posti chiave mentre gli altri, coloro che non sono andati a scuola o che non vi sono riusciti bene, si ritrovano privati di un vero statuto sociale e condannati a subire la disuguaglianza di una società autoriproduttrice. Al concetto di scuola-servizio pubblico assunto dallo Stato «che si incarica delle forze creatrici e immaginative, fino alla spersonalizzazione totale», egli oppone quello di educazione — somma di servizi vari e molteplici che gli uomini devono scambiarsi gli uni con gli altri, individualmente. Sono la società e la popolazione nel loro insieme che divengono «educatrici». Questa trasformazione implica una ridistribuzione di tutti gli «strumenti» educativi offerti dal progresso tecnico.*

*Oggi, forte di questa riflessione sulla scuola — e della sua realizzazione pratica nel microcosmo di Cuernavaca —, Ivan Illich si spinge più lontano nel suo progetto di riorganizzazione di una società destinata, secondo lui, all'esplosione o al naufragio. Nel testo che vi presentiamo qui, e che il suo amico Michel Bosquet ha adattato e riassunto, sulla base dei resoconti dei seminari organizzati durante gli ultimi mesi a Cuernavaca, Illich propone un'attuazione di nuovi rapporti sociali e di un nuovo stile di vita.*

*Questa nuova rivoluzione — nel senso in cui si dice: rivoluzione tecnica e rivoluzione industriale — ha per punto di partenza una ridefinizione-ridistribuzione dello «strumento». «Re-tooling society» (tale è il titolo di questa serie di conversazioni) significa, infatti, riadattamento della somma degli «strumenti».*

*«Per "strumenti", spiega Illich, io non intendo solo la chincaglieria abituale, i materiali di costruzione, i motori grandi o piccoli, ma anche le istituzioni produttrici di beni materiali e i sistemi produttori di beni immateriali come l'"educazione", i "servizi", la "pacificazione dei conflitti", le "decisioni"».*

*Ora, secondo Illich, i nostri strumenti hanno raggiunto una dimensione e una potenza tali che la loro utilizzazione implica l'irregimentazione, la dipendenza, lo sfruttamento e l'impotenza. Donde il «collasso» — crollo inevitabile — delle nostre società. La sola via d'uscita, ai suoi occhi, è la instaurazione di un'economia «conviviale», in cui ogni membro disponga di strumenti per quanto possibile sottratti al controllo degli altri e abbastanza semplici affinché chiunque possa imparare ad usarli.*

*Se c'è temerità, o provocazione, in queste tesi, vi si trova anche un latente spirito evangelico: questo apolide, dal fisico di «basquetteur» peruviano, che parla otto lingue ed ama sottolineare di non aver più una lingua madre, è anche un prete cattolico. E, per comprendere meglio le sue proposte in ciò che possono avere di utopico, bisogna situarle nel contesto della storia della cristianità.*

*Bisognava che la Roma imperiale, società complessa, dotata di strumenti e di apparati istituzionali potenti, crollasse dall'interno perché, sulle sue rovine, gli embrioni della «convivialità» cristiana divenissero il modello e il seme di una nuova civiltà. Allo stesso modo, per Illich, nelle nostre società industriali, la presa del potere da parte di un'organizzazione politica non contribuirebbe a nulla se non a far funzionare un sistema barbaro sul tipo di un fascismo planetario: il nostro compito è di essere, nel XX secolo, quello che i cristiani furono nel VI. Ciò che, in un primo momento, può sembrare infrapolitico è in realtà transpolitico: non c'è salvezza nel e per il nostro sistema, ogni azione ed ogni speranza sono legate al suo «collasso». La speranza di risurrezione dell'uomo esclude ogni speranza riformista.*

*La produzione annienta più ricchezze di quante non ne renda disponibili. I trasporti fanno perdere più tempo di quel che permettano di guadagnarne. La generalizzazione dell'insegnamento scolastico distrugge la competenza naturale e generale di tutti a vantaggio di una «educazione» che è una derrata rara per essenza. La medicina crea più malattie di quante non ne guarisca.*

*Non è stato sempre così. La crisi delle*

*società occidentalizzate è legata alla crescita smisurata dei loro strumenti. Questi strumenti — con cui io intendo sia i mezzi di produzione industriale, sia gli apparati e le istituzioni di ogni specie — hanno incominciato ad asservire gli individui invece di servirli, a partire dal momento in cui la loro dimensione ha superato un certo limite. L'esempio della medicina permetterà di cogliere meglio questo capovolgimento.*

*Da una quindicina d'anni la medicina occidentale causa più danni di quelli a cui pone rimedio e crea più bisogni di quelli che è in grado di soddisfare. Fino al 1955 circa, i suoi progressi si potevano toccare con mano: faceva abbassare la mortalità infantile, preveniva e curava le malattie epidemiche, prolungava la vita dei malati incurabili, imprigionandoli in polmoni d'acciaio o provvedendoli di reni artificiali.*

*Poi, verso il 1955, si è verificata un'inversione: ci si accorse che la medicina impiegava più della metà dei suoi sforzi per rimediare a danni da essa stessa causati. Prolungando vite malate, scoprendo e creando nuove malattie, allontanando le madri, le zie e tutti i non-professionisti dal capezzale di coloro (feriti, anormali, donne incinte o agonizzanti) che avevano bisogno di cure, la medicina ha generato una domanda di cure professionali la cui espansione è molto più rapida di quella del corpo medico o paramedico.*

*Nei paesi poveri, i medici occidentali hanno propagato l'abuso dei medicinali per combattere malattie a cui le popolazioni indigene avevano imparato a far fronte. Essi hanno così provocato l'apparizione di malattie nuove contro le quali la medicina moderna è impotente altrettanto quanto quella tradizionale. Nei paesi ricchi, d'altra parte, la medicina ha fatto sorgere una razza umana, una popolazione malaticcia adatta solo ad una vita addomesticata, in condizioni cliniche ben precise.*

*Il rendimento della medicina è pertanto divenuto negativo. Ricchi e poveri sono ugualmente affetti, ad esempio, dall'abuso di antibiotici; con questa differenza, tuttavia, che i ricchi possono rivolgersi ad uno specialista per curare simili affezioni secondarie, mentre i poveri non lo possono.*

*La stessa inversione si può osservare in altri campi, quali i lavori pubblici, l'educazione, i trasporti, la posta, ecc. Un certo tipo di soluzioni, efficaci in un primo tempo, è divenuto, in un secondo tempo, una fonte di sfruttamento, di privilegi, di schiavitù e di costi crescenti per rendimenti decrescenti, cioè negativi. La posta, ad esempio, rendeva nel secolo scorso un uguale servizio ai ricchi e ai poveri, per un costo insignificante. I mezzi attuali di comunicazione conferiscono un privilegio immenso ai rari utenti di telescriventi, radiotelefonisti e servizi speciali. In materia di trasporti, la ferrovia permise dapprima alla maggioranza delle persone di viaggiare alla stessa velocità delle carrozze reali e nelle stesse agevoli condizioni. Poi si assimilò il progresso dei trasporti all'aumento della loro velocità, con*



il seguente risultato: i trasporti rapidi, facendo esplodere le città e proliferare le periferie, aumentarono le distanze invece di ridurle e facevano perdere più tempo (negli ingorghi e nei mezzi pubblici di periferia) di quanto ne facesse guadagnare.

Scuola, medicina, trasporti, alloggi..., tutti questi settori e molti altri ancora servono oggi quelli che li amministrano piuttosto che i loro utenti. La crisi di queste istituzioni e delle società di cui costituiscono l'ossatura tocca il mondo occidentale o occidentalizzato nella totalità. I sintomi della crisi sono generalmente riconosciuti e tuttavia molte persone credono ancora che la crescita della produzione permetterà di superarla.

Noi abbiamo tuttavia la prova del contrario. Non supereremo la crisi che ristabilendo « l'equilibrio della vita » minacciato dalla potenza sproporzionata degli strumenti quotidianamente messi in atto.

### Una società « conviviale »

E' necessario, lo dimostrerò in seguito, ricostruire la società per dare più spazio al contributo che gli individui e le loro organizzazioni autonome possono apportare ad un sistema economico concepito per il soddisfacimento dei bisogni che, d'altra parte, esso determina. Le istituzioni della società industriale fanno esattamente il contrario: accrescono la potenza delle macchine e relegano l'uomo al ruolo di consumatore. Mostrerò come si può invertire questa evoluzione, come si può utilizzare la scienza per conferire al lavoro umano un'efficacia senza precedenti, al fine di creare uno stile di vita che io chiamerò « conviviale » e un sistema politico che dia la priorità alla protezione, all'esplicazione e al godimento massimo di una risorsa distribuita in modo presso a poco eguale fra gli uomini: l'energia umana.

Quando gli strumenti superano una certa dimensione e una certa potenza, la loro utilizzazione implica l'irregimentazione, l'asservimento, lo sfruttamento e l'impotenza: gli individui sono messi al servizio degli strumenti. In un'economia conviviale, ogni membro deve disporre di strumenti sottratti per quanto possibile al controllo degli altri, poiché la sua attività deve essere autonoma il più possibile. E' il carattere creativo del nostro lavoro la fonte delle nostre soddisfazioni.

Per « strumenti » non intendo solamente la chincaglieria abituale, i materiali da costruzione, i motori grandi o piccoli, ma anche le istituzioni produttrici di beni materiali e i sistemi produttori di beni immateriali come « l'educazione », i « servizi », la « pacificazione dei conflitti », le « decisioni ». L'individuo è in rapporto con la società attraverso la mediazione degli strumenti che egli adopera o dai quali viene adoperato. La maggior parte degli strumenti attuali non può essere utilizzata in modo conviviale. Alcuni sono troppo grandi (ad esempio gli stabili di uffici o i mercati mondiali); altri possono essere utilizzati solo nel quadro di un programma (ad esempio i pezzi di ricambio di un'auto modello 1972 o i corsi di studio dell'università); altri ancora, molto numerosi, sono accessibili solo a persone munite di un diploma o di una licenza.

Gli strumenti di cui ha bisogno una società conviviale, al contrario, debbono essere abbastanza semplici affinché qualsiasi persona possa imparare ad usarli ed abbastanza piccoli affinché individui o gruppi di non-specialisti possano utilizzarli per fini da essi stessi liberamente stabiliti.

Certo l'acciaio o l'elettricità non potranno mai essere prodotti nel vostro giardino. Ma questo, d'altra parte, non è essenziale per la convivialità. La convivialità non esclude i grandi stabilimenti. Esige solo un equilibrio d'insieme tra il dispendio d'energia u-

mana e d'energia meccanica da una parte, e tra il totale d'energia disponibile e la quantità di cui ciascuno può disporre in modo sovrano, dall'altra. E' molto più importante, in una società conviviale, lasciare che ciascuno disponga liberamente di una quota-parte ragionevole dell'energia totale che inseguire la chimera di una ripartizione egualitaria dei beni. La proprietà esclusivamente pubblica dei mezzi di produzione conduce quasi inevitabilmente allo stalinismo; al posto di ciò, l'applicazione dei criteri che ho appena enunciato conduce quasi inevitabilmente alla realizzazione degli ideali che la maggior parte dei socialisti persegue: una società senza classi, di produttori sovrani.

Invece di dare a tutti la proprietà giuridica degli strumenti, la società nuova può garantire a ciascuno il diritto di utilizzare i mezzi di produzione esistenti. La proprietà collettiva degli strumenti, al contrario, può avere effetti diametralmente opposti: può subordinare i rapporti sociali alle esigenze degli strumenti, mettendo gli uomini al servizio delle macchine in un modo ancor più efficace del capitalismo. Tale è l'essenza dello stalinismo. Inversamente, la proprietà collettiva degli strumenti può significare che la comunità s'impegna ad utilizzare gli strumenti in modo da promuovere rapporti sociali conviviali. Ma, in tal caso, essa s'impegnerà anche a rinunciare — per quanto possibile e quale che ne sia il costo — alle unità di produzione su grande scala, per il fatto che queste grandi unità sebbene efficientissime, richiedono un tipo di organizzazione incompatibile con la convivialità. In una parola, la socializzazione degli strumenti può e deve servire a bandire gli strumenti che, per la loro dimensione, la loro potenza o la loro natura, non permettono uno stile di vita conviviale. Negli ultimi centocinquanta anni l'utilizzazione efficace della scienza sembrava esigere una specializzazione e una divisione del lavoro sempre crescenti. Per essere potenti gli strumenti dovevano essere grandi. Non è più così. La scienza permette oggi di scegliere tra due modi di produzione: il primo consiste nel formare lavoratori sempre più specializzati (lavoratori del piombo, chirurghi del cervello, attori televisivi), incaricati di svolgere il processo di produzione secondo criteri predeterminati dalla scienza; il secondo modo consiste nell'utilizzazione più estesa degli strumenti da parte del maggior numero di persone, libere di decidere esse stesse quale profitto convenga trarre dalla scienza per il bene di tutti.

### Gli strumenti post-industriali

Se il primo modo prevale, ci saranno sempre più cose utili e persone inutili. Nel secondo caso la scienza potrà fornirci strumenti grazie ai quali la medicina, la costruzione di abitazioni e l'insegnamento, ad esempio, potranno essere tolti ai professionisti come la penna è stata tolta agli scrivani durante la Riforma. La maggior parte delle malattie guaribili possono oggi essere diagnosticate e curate da profani. Solo i paesi ricchi non accettano questa verità: in essi il rituale medico dissimula alle persone la semplicità dell'atto di guarire e la fede nei progressi della scienza le rende psicologicamente incapaci di distinguere le malattie inguaribili da quelle guaribili.

Con questo non intendo dire che bisogna formare un maggior numero di semiprofessionisti subordinati gli uni agli altri, ma piuttosto che le conoscenze mediche, tra le altre, possono essere così diffuse tra la gente comune che il monopolio dei professionisti sarà definitivamente spezzato e l'amministrazione delle cure mediche cesserà di poter essere venduta alla stregua di una merce.

Questa de-specializzazione e questa ristrutturazione della società non hanno niente a che fare con una utopia pastorale. Riconoscere la complessità degli equilibri naturali che dobbiamo preservare è il contrario di un sogno arcaizzante di ritorno alla natura, e ricercare l'uso ottimale delle macchine non significa rifiutare la tecnologia ma rispettare ad un tempo la bellezza degli strumenti e le facoltà creatrici di ogni individuo. Non è solamente nel Vietnam in guerra che gli strumenti, per quanto moderni — biciclette o razzi portatili — basati sul lavoro umano sono molto più efficaci dei potenti aerei o « ordinateurs » americani. Lo stesso tipo di tecnologia semplice costituisce l'unica soluzione sensata ai problemi dei trasporti o dell'alloggio in tempo di pace. Ed ecco due esempi.

Verso la fine degli anni '30, in Messico, il 90% dei villaggi con più di 2000 abitanti erano collegati da strade in terra battuta e da vecchi camions, praticamente indistruttibili, che non superavano i 30 km orari. Questi camions stanno scomparendo: il governo dà la priorità alle strade di comunicazione rapida tra le città, strade che, nei due stati che ho studiato, non sono d'alcuna utilità a quel 99% della popolazione che non ha mai coperto più di 25 km in un'ora. La « modernizzazione » privilegia dunque un'infima minoranza di ricchi e introduce una nuova forma di disuguaglianza: non solo i poveri lavorano più duramente, essi si spostano ora meno velocemente dei ricchi, sopportano il costo opprimente (spesso molto superiore al quarto delle spese totali di un comune) dei trasporti concepiti per i ricchi. Tricicli, all'occorrenza meccanizzati, costruiti e riparati localmente, avrebbero reso servizi ben più grandi alla popolazione, per un costo molto più esiguo.

Similmente vanno le cose in fatto di alloggi. Il Messico ha di recente imposto norme costrittive all'industria edile, con la pretesa di proteggere gli inquilini d'H.L.M. Benché queste norme siano molto inferiori a quelle americane, esse sfociano in affitti il cui totale supera il salario totale dell'80% dei salariati messicani. Rifiutando ogni aiuto alle costruzioni non conformi a queste norme, lo Stato permette, di fatto, all'industria di monopolizzare le sovvenzioni pubbliche e priva di ogni aiuto l'immensa maggioranza dei messicani che costruiscono in proprio le loro case. L'unica soluzione al problema dell'alloggio sarebbe, in realtà, quella di ripartire equamente le sovvenzioni fra gli utenti, proibendo all'industria di fornire alloggi finiti: dovrebbero essere venduti solo degli elementi. Questa formula sarebbe ugualmente auspicabile per una parte almeno delle costruzioni realizzate nei paesi ricchi. La maggior parte delle persone, infatti, si sente a casa propria solo in una casa che ha almeno in parte costruito da sola. Nel 1945 nel Massachusetts, il 23% delle case familiari erano ancora costruite dai loro abitanti: nel 1970 questa proporzione non era che l'11%. E l'insoddisfazione in fatto di alloggi non ha cessato di crescere in questo periodo.

La fonte principale d'ingiustizia, nella nostra epoca, è l'esistenza di strumenti che, per loro stessa natura, restringono ad un'infima minoranza la libertà di trarne pienamente profitto. Una società conviviale può essere realizzata solo se la gente comune controlla, oltre la proprietà degli strumenti, la loro natura, la loro utilizzazione e le restrizioni imposte alla loro utilizzazione. Ma non basta mostrare che una società giusta o egualitaria esige la ricostruzione conviviale degli strumenti (ivi comprese le istituzioni) e una « inversione » degli scopi politici. Bisogna anche mostrare che la via fin qui seguita è un vicolo chiuso: la crescita della produzione istituzionale — del prodotto nazionale lordo — non solo crea ormai più bisogni di quanti è in grado di soddisfarne, ma fa più male che bene, produce effetti



contrari agli scopi che si dice di voler perseguire e fa calare un'assillante minaccia sull'umanità. Per facilitare la discussione, enumererò i sei principali campi in cui la struttura dei nostri strumenti minaccia l'uomo e tende a distruggere la società nel suo insieme.

### 1. DISTRUZIONE DELL'AMBIENTE

Per preservare l'ambiente, non possiamo affidarci ai criteri definiti dalla scienza. La scienza non è stata capace di prevedere il massacro constatato da Cousteau, che, nel suo film del 1964, mostra come la metà della vita marina da lui filmata otto anni prima sia nel frattempo scomparsa. La scienza è incapace di prevedere l'effetto combinato che gli ingredienti chimici degli alimenti, gli insetticidi e le pillole contraccettive avranno sul patrimonio genetico dei nascituri. Essa ha messo sul mercato, negli Stati Uniti, dopo la seconda guerra mondiale, medicinali complessi che, per metà, furono ritirati prima della fine del loro brevetto (valido diciassette anni) perché inefficaci, meno buoni dei prodotti più semplici o perché dannosi. Per questo i cileni attualmente stanno attenti a non ammettere nel loro paese medicinali nuovi che non siano stati preliminarmente sperimentati per almeno diciassette anni su pazienti americani.

La difesa dell'ambiente è incompatibile con il livello e lo stile di consumismo distruttivo non solo dei paesi ricchi, ma anche degli strati privilegiati — tra i quali bisogna contare i minatori cileni o gli operai venezuelani del petrolio — nei paesi poveri. L'esempio del Cile permette di mostrare come certe nazioni povere potrebbero imporre al mondo nuove norme internazionali in fatto di politica ecologica. Finché il Cile continuerà a produrre rame al ritmo attuale, uno stile di vita conviviale rimarrà fuori portata per la nazione intera. Per essere competitivo il rame cileno deve essere fuso in forni americani o cecoslovacchi, e questi esigono una costosa infrastruttura: reti stradali, parchi-macchina, telecomunicazioni, linee aeree per il trasporto di tecnici per la manutenzione e di pezzi di ricambio. Lo sfruttamento delle miniere di rame pone il Cile non solo tra i profittatori della guerra del Vietnam, ma anche tra le nazioni che saccheggiano in fretta e furia risorse rare per occupare uno strapuntino nell'assemblea dei paesi ricchi.

Seguendo questa strada il Cile non diverrà mai una potenza di prim'ordine. Può divenire tale se il suo governo programma la gestione delle risorse minerarie (il 19% delle riserve mondiali di rame conosciute) nell'arco dei prossimi cento anni. Se, nelle conferenze mondiali sull'ambiente, propone tassi d'estrazione compatibili con la gestione a lungo termine delle ricchezze terrestri e con la difesa degli equilibri naturali, toglierà ogni scusa ai governi dei paesi ricchi che pretendessero di persistere nella via attuale di saccheggio del globo, obbligando nello stesso tempo gli stessi cileni a provvedere seriamente di nuovi strumenti la loro società.

### 2. IL MONOPOLIO RADICALE

C'è monopolio radicale quando il pubblico dipende, per il soddisfacimento dei bisogni, da un solo tipo di prodotto o da una sola professione. Ci troviamo di fronte ad un monopolio radicale quando le città, concepite per la circolazione delle automobili, escludono praticamente gli spostamenti in bicicletta o a piedi; quando le scuole, monopolizzando l'insegnamento (falsamente battezzato « educazione »), fanno sì che coloro che apprendono al di fuori di essi siano catalogati come « ineducati »; quando i medici, privando i malati di ogni cura che non sia stata da essi prescritta, accreditano nelle persone il senso della loro incompetenza a curare quei loro prossimi — i vecchi, i nevrotici, le donne incinte, i

malati — che non sono del tutto « normali ». Il monopolio radicale esclude le competenze naturali ed impone il consumo forzato di merci o di servizi commerciali. Questo monopolio è imposto da istituzioni che mutilano l'immaginazione sociale, spingono le persone a sentirsi incompetenti « a fare cose da se stessi », e sostituiscono il bisogno di fare con il bisogno di avere o di acquistare qualche cosa. Il monopolio radicale è un po' come la polluzione: viene scoperto solo quando il male è fatto e la società è già sfigurata da strade, scuole, ospedali, asili e istituzioni (tra cui le pompe funebri) che paralizzano l'iniziativa autonoma e pirateggiano il paesaggio sociale. Tre tipi di riforma rinforzano attualmente questa monopolizzazione istituzionale prendendosi con abusi superficiali piuttosto che con la radice del male:

a) *La difesa dei consumatori* accresce la fiducia di questi nella bontà dei prodotti istituzionali, rafforza così l'invadenza dei produttori istituzionali e aggrava la discriminazione e la frustrazione di coloro che non possono o non vogliono ricorrere a quei prodotti (si tratti di vetture, d'insegnamento scolastico o di medicine).

b) *La proprietà pubblica dei mezzi di produzione* conduce solo ad una subordinazione ancor più efficace e disciplinata degli uomini agli strumenti, se il suo scopo è la crescita della produzione istituzionale.

c) *Le cooperative* sul modello svedese, infine, permettono alle persone di determinare su quale tipo o quale marca di prodotti un'industria stabilirà il suo monopolio radicale; esse non contestano mai questo monopolio come tale né proteggono da esso i non-consumatori.

Per spezzare il monopolio radicale, bisogna innanzitutto arrestare la sua espansione, poi dare alle persone la possibilità di fare molto di più con mezzi più limitati.

### 3. LA SUPERPROGRAMMAZIONE

Se le due minacce che ho appena esposto — la distruzione della biosfera e la distruzione della cultura — non sono meglio percepite dalla gente, ciò dipende dal fatto che l'equilibrio del sapere da una parte, e l'equilibrio del potere dall'altra, sono stati rotti.

Per equilibrio del sapere intendo il rapporto tra le conoscenze che ci derivano dalla nostra integrazione in una cultura e quelle che ci vengono insegnate in modo sistematico e programmato. Noi impariamo ancora a parlare nella prima maniera (nessuno avrebbe pensato fino a poco tempo fa di parlare d'insegnamento a questo proposito) mentre lo scrivere costituisce l'oggetto di un insegnamento programmato.

Quando la dimensione e la differenziazione degli strumenti passano un certo limite, le conoscenze comunemente acquisite, trasmesse e scambiate tramite l'appartenenza ad una cultura globale e l'inserimento nella vita comune, declinano e perdono il loro valore. L'equilibrio del sapere è rotto. Il significato dei fatti sociali cessa di essere il terreno comune della vita di tutti, il mondo diventa opaco, immenso e inaccessibile. Il cittadino è in contatto superficiale con migliaia di sistemi il cui senso gli sfugge. Sa servirsi di un telefono o di un televisore, ma ignora come essi funzionano. Ciò che apprende attraverso l'esperienza visiva è limitato. L'insegnamento programmato diviene la condizione del suo comportamento corretto non solo in quanto operatore degli strumenti di produzione ma anche in quanto consumatore di beni commerciali. Il costo della « educazione » è il più gravoso spreco interno che l'industria moderna impone alla società. Ecco qualche esempio a titolo illustrativo.

Gli architetti sono riusciti ad abbassare fortemente il costo delle costruzioni, ma accettano di abitare nei loro stabili solo persone sottomesse ad una costosa scola-

rizzazione: a Caracas, per esempio, nulla, neanche la forza, è riuscita a spingere gli abitanti « ineducati » delle bidonvilles ad andare ad abitare nei superfabbricati d'H.L.M. Ford è riuscito ad abbassare il costo delle automobili, ma le ha rese così complicate, che possono ripararle solo meccanici sottoposti ad una formazione lunga e costosa. Gli agronomi sono riusciti ad aumentare il rendimento e ad abbassare il costo dei raccolti, ma i loro metodi esigono dirigenti agricoli formati in scuole costose e selettive. Dappertutto, eccetto la Cina, il costo per abitante della scolarizzazione cresce più velocemente del prodotto nazionale lordo.

L'equilibrio del sapere può essere ristabilito solo in una società in cui « la cassetta degli strumenti » ritrovi la misura umana: dove gli strumenti — ivi compresi i motori, ecc. — durino generazioni, in modo che gli individui crescano con loro e ne conoscano di padre in figlio tutti i « segreti », indipendentemente da ogni insegnamento scolastico. E' a questa condizione che l'apprendimento per esperienza diretta potrà di nuovo fare da contrappeso ad una scolarizzazione che, pretendendo di monopolizzare l'« educazione », ne ha fatto una derrata rara per definizione.

### 4. LA POLARIZZAZIONE SOCIALE

Mai come oggi strumenti di tanto grande potenza sono stati al servizio di un'élite tanto ristretta. Ogni americano può avere una pistola, ma solo la Guardia nazionale ha carri armati; molte persone hanno una macchina da scrivere ma solo alcuni possono pubblicare i loro scritti o parlare a milioni di altre persone alla televisione; l'uso dell'automobile è molto diffuso, ma gli aerei servono solo agli spostamenti dell'1% della popolazione, sempre gli stessi. Il progresso tecnologico concentra il controllo di strumenti superpotenti nelle mani di alcuni, aggravando così la dipendenza degli altri.

Questa concentrazione del potere è dissimulata da una illusione diffusa: l'aumento degli strumenti basterebbe a generare più uguaglianza; un giorno ci potranno essere case, università, aerei per tutti. E' vero invece il contrario: ci sarà un minimo soddisfacente per tutti solo se c'è un massimo che nessuno può superare.

Agli strumenti sempre più grandi corrisponde evidentemente un numero di operatori sempre più debole e sempre più privilegiato. I sovietici giustificano i loro trasporti supersonici con la necessità di economizzare questa rarissima risorsa: il tempo degli scienziati; per distendersi e fare meglio il loro lavoro, i managers sovietici hanno bisogno delle loro dacie proprio come i managers americani hanno bisogno delle « spese di rappresentanza ». La tassazione progressiva dei redditi elevati è senza effetti poiché il lavoro, ben più della vita domestica, dà ormai accesso ai privilegi più esclusivi (viaggi in jet, televisione a circuito chiuso, limousines, clubs...). L'esistenza di questi privilegi definisce tutti gli altri individui come cittadini di secondo grado cui si deve impedire in vari modi di reclamare per sé le stesse facilitazioni. L'equilibrio dei poteri è rotto quando le facilitazioni desiderate da tutti sono riservate soltanto a coloro cui si attribuisce un ruolo chiave nella produzione. L'equilibrio del potere rasenta la rottura completa quando, in una società industriale, il potere dei produttori cresce più velocemente dei controlli che possono esercitare su di essi i consumatori.

### 5. LA SVALORIZZAZIONE

La polarizzazione sociale proviene dalla grandezza eccessiva degli strumenti di produzione: le loro gigantesche proporzioni li mette fuori dalla portata di comunità a scala umana e impedisce loro di produrre in funzione di una definizione autonoma dei propri



bisogni. Questo gigantismo è anche all'origine dell'obsolescenza forzata, cioè della svalutazione a ritmi eccessivi dei prodotti « vecchi » a vantaggio dei modelli nuovi. I macchinari giganti della grande industria possono trovare un mercato ai loro flussi di merci solo innovando e « migliorando » costantemente i prodotti. Bisogna dunque svalutare i vecchi modelli e convincere le persone che il possesso dell'ultimo modello è un privilegio importante, che la loro posizione nella scala sociale dipende dalla novità dei beni che utilizzano. Ma, poiché il modello più recente è alla portata solo dei più privilegiati — e questo è vero in ogni società occidentalizzata, capitalista o socialista che sia —, il credere nella superiorità di ciò che è nuovo crea più bisogni di quanti sia possibile soddisfare: se i prodotti nuovi sono migliori, quelli di cui si serve la maggioranza delle persone non sono che « alla peggio ». L'innovazione industriale modernizza la povertà e non cessa di riprodurla. Una società che nutre la frenesia del meglio ad ogni costo diviene incapace di definire ciò che è bene per tutti. Essa spinge le persone a sentirsi frustrate per ciò che non hanno ancora e scontente di ciò che hanno.

Questa svalutazione continua che le grandi concentrazioni monopolistiche impongono alla società intera, è incompatibile con un modo di produzione conviviale. Esso potrà essere realizzato solo se gli individui e le comunità ritrovano il potere di scegliere e di modificare essi stessi il proprio stile di vita con innovazioni e cambiamenti di cui restano i soli padroni. La scelta di un modo di produzione conviviale non significa dunque né l'immobilità né il ritorno a strumenti primitivi; ma piuttosto lo sviluppo di strumenti che permettono l'innovazione autonoma agli individui e ai gruppi, e l'utilizzazione di prodotti più durevoli e più facili da riparare. Questi strumenti e questi prodotti — variati, limitati nella grandezza e nella quantità, incapaci di monopolizzare il mercato — saranno costantemente rinnovati sul piano locale e regionale: la diversità e la sorpresa saranno la regola. Gli strumenti della ricerca scientifica — alcuni dei quali possono essere di grande dimensione — cesseranno di essere riservati ai « capitalisti del sapere »: i curiosi, e non gli ortodossi, vi avranno accesso. Lungi dall'arrestare l'innovazione, la limitazione della potenza degli strumenti cambierà le loro caratteristiche e favorirà il pluralismo.

## 6. IL RENDIMENTO NEGATIVO

La crescita degli strumenti distrugge la società, la *psiche*, la natura, e, al limite, la vita stessa. Prima di raggiungere questo limite, il rendimento degli strumenti può diventare negativo: intendo dire con questo che essi operano in senso contrario agli scopi che si crede servano. L'esempio dei trasporti illustra ciò in modo particolarmente significativo.

Dovunque la velocità massima di un veicolo urbano — di qualsiasi tipo e in qualsiasi punto del mondo — superi il 50 km/h, ne deriva per l'utente medio una perdita supplementare di tempo e di denaro. Il limite al di là del quale un'elevazione della velocità dei veicoli produce un rendimento negativo (cioè una perdita di tempo) può essere molto inferiore a 50 km/h; non è mai superiore in un ambito urbano. Si pone sempre e dappertutto in un punto tra la velocità di una bicicletta e quella di un veicolo due volte più veloce.

Molte altre istituzioni producono rendimenti negativi. Per esempio, il 90% delle cure mediche dispensate ai malati moribondi sono senza giustificazione scientifica; il loro effetto è, in generale, quello di aumentare le sofferenze e le infermità senza prolungare la vita.

Gli strumenti superano la loro dimensione ottimale quando servono a produrre illu-

sioni o divengono dei fini a se stessi, indipendentemente dai risultati. La determinazione di tale dimensione ottimale dovrebbe essere la base stessa della vita politica; essa non può essere abbandonata né alla scienza, che non possiede nessun metro di misura a questo scopo, né ai partiti politici e al sistema legislativo e giudiziario, che sono divenuti strumenti al servizio di una produzione istituzionale (industrie, scuole, sindacati, ospedali, strade...) continuamente crescente. La loro perversione è, con l'idolatria della scienza e la perversione del linguaggio comune, uno dei principali ostacoli ad una limitazione della potenza degli strumenti. Vedremo in seguito come tali ostacoli possono essere superati.

Se la potenza degli strumenti non viene rapidamente limitata, la prossima generazione vedrà abbattersi su di sé i disastri predetti dal Club di Roma. Per prevenirli, la società può ricorrere a due mezzi: il primo è una dittatura burocratica che imponga a tutti le limitazioni necessarie alla sopravvivenza. Non è del tutto escluso che, spaventate dai pericoli che le minacciano, le persone mettano la propria sorte nelle mani di tecnocrati che si incaricherebbero di mantenere la crescita della produzione al di qua del limite di distruzione della vita. Questo fascismo tecnocratico assicurerebbe ugualmente la subordinazione massima degli uomini agli strumenti, sia in quanto produttori, sia in quanto consumatori. L'uomo sopravviverebbe in condizioni che toglierebbero alla sua vita ogni valore: egli sarebbe chiuso dalla culla alla tomba in una scuola planetaria, in un ospedale planetario, che si distinguerebbero solo di nome da una prigione planetaria. E il compito principale degli ingegneri sarebbe quello di fabbricare un tipo d'uomo adatto a questa condizione.

L'altra soluzione è un sistema politico in cui le persone decidano da sé la quantità di risorse rare cui ogni membro della società ha diritto. Ma ciò supporrebbe un accordo generale quanto ai limiti da rispettare per un lungo periodo; ciò supporrebbe anche che le persone si sentissero incitate a ricercare vie nuove, grazie alle quali una proporzione crescente d'individui potrebbe soddisfare sempre meglio i suoi bisogni, consumando sempre meno risorse rare. Questa opzione politica a favore della frugalità resterà una pia illusione a meno che non vengano soddisfatte le seguenti condizioni:

- l'informazione delle persone, attraverso la ricerca pubblica, sulla natura della crisi e sui vantaggi di uno stile di vita conviviale;
- l'organizzazione, attualmente quasi impossibile, di coloro che desiderano mettere in pratica una convivialità frugale;
- la messa a punto di strumenti politici e giuridici che permettano di stabilire e di proteggere la convivialità là dove essa si instaura.

Tutto ciò può sembrare utopico oggi; ma l'aggravarsi della crisi potrebbe benissimo rendere queste proposizioni realiste ed efficaci. Per ricerca pubblica intendo una ricerca che, su iniziativa e sotto la direzione delle persone medesime e con la partecipazione delle moltitudini, esponga gli sprechi e le rovine causate dagli strumenti superpotenti, a danno, in ultima analisi, di tutti. Questo tipo di ricerca è molto differente dagli studi fatti da esperti per uno scopo definito da questi stessi esperti. Gli studi condotti da medici, per esempio, riflettono le idee dei medici sulla salute, la malattia e i bisogni della società; essi rivelano ai medici come divenire medici migliori mentre invece il pubblico vorrebbe forse sapere tutt'altra cosa: per esempio, come far a meno dei medici — preoccupazione molto diffusa negli Stati Uniti — o come mettere fine alla segregazione delle persone normali e di quelle che i medici considerano anormali, o come prevenire invece di guarire.

## La crisi

La ricerca pubblica può volgere i fanciulli di dieci anni contro i genitori che li hanno messi in un mondo che essi distruggono. Questi fanciulli sono atti a comprendere che a differenza dei loro fratelli maggiori, non hanno alcuna possibilità di acquisire una capacità di adattamento spontaneo al mondo circostante: ereditano un'atmosfera, un'idrosfera e una società inquinate dai loro genitori; o anche loro sono stati traumatizzati o privati dell'equilibrio dai medici quando erano neonati.

La ricerca pubblica permetterà anche ad alcuni individui di scoprire che esistono molte altre persone pronte a pagare un ambiente sano per i propri figli allo stesso prezzo di quello con cui altri pagano l'ospedale per la propria suocera morente. Essa svelerà un interesse comune tra coloro per i quali la bicicletta è un mezzo per aver cura dell'ambiente e coloro che l'utilizzano per guadagnare tempo. La funzione della ricerca pubblica è quella di unire tutti coloro che, in modi diversi, si ribellano al monopolio radicale delle grandi istituzioni, e di illustrare come il monopolio radicale invade la libertà degli individui e lede il dominio pubblico.

L'ostacolo principale ad una ristrutturazione della società è la potenza dei miti politici. La maggior parte delle persone hanno un bell'essere consumatori distruttivi che devastano l'ambiente naturale, solo i miti propagandati dallo Stato e i partiti politici trasformano questa maggioranza numerica in una maggioranza « politica » — pur sempre mitica — attribuendo a questa massa di individui senza voce un'opzione sulla quale essi non si sono mai pronunciati: l'opzione a favore di una crescita economica ad ogni costo. Io sostengo che la gente non si è mai pronunciata a favore di — né d'altra parte contro — questa opzione, per la buona ragione che i termini reali del problema non le sono mai stati presentati: essa non ha mai potuto scegliere tra questa società e un'altra non fondata sulla crescita. Tale scelta tuttavia s'imporrà alle persone tra non molto tempo. Ed esse sceglieranno in un senso o nell'altro secondo il modo in cui scoppierà la crisi della società attuale; e secondo che esisteranno o no nuove élites capaci di orientare e di guidare i popoli sul senso e la posta in gioco di questa crisi e dell'impegno politico che essa richiede.

Sul modo in cui la crisi scoppierà, posso fare solo le seguenti congetture. Io credo che il collasso del modo di produzione industriale sarà determinato da un avvenimento imprevisto, allo stesso modo in cui la grande depressione degli anni 1930 è stata determinata dal crollo inatteso di Wall Street. Le contraddizioni strutturali tra gli scopi e gli effetti delle principali istituzioni diverranno all'improvviso evidenti per tutti. Dall'oggi al domani, o quasi, le persone smetteranno di credere nel valore dell'educazione, della Sicurezza sociale, dei trasporti e dei *mass media*. Grandi istituzioni perderanno d'un tratto la loro legittimità, la loro rispettabilità e la reputazione di servire l'interesse generale. La cosa è già successa alla Chiesa con la Riforma, alla Monarchia con la Rivoluzione francese. L'inconcepibile è divenuto evidente dall'oggi al domani. Gli affari correnti cessano di essere correnti quando il popolo perde fiducia nella produttività dell'industria e non più solo nel denaro.

## Crescita impossibile

Per il momento, i governi credono ancora di poter trovare un rimedio ad ogni aspetto della crisi, considerando come problemi separati il crollo dei servizi pubblici, la crisi della scuola, la paralisi insopportabile dei trasporti, la disaffezione violenta dei giova-



ni, il caos delle procedure giudiziarie. Ogni rimedio esige un nuovo onere e un programma, donde nuovi sforzi per far crescere l'economia. Su questa strada, è impossibile vedere dove ci si potrà mai arrestare. Tuttavia è certo che, in un avvenire molto prossimo, gli effetti sommati di parecchi squilibri importanti renderanno virtualmente impossibile la continuazione della crescita.

L'inquietudine che questa crisi provocherà ci impedirà di vederla nel suo contesto globale. Lo Stato-nazione è divenuto l'*holding* di una molteplicità di strumenti che sono solo al servizio di se stessi, e i partiti politici non servono che ad organizzare gli attivisti per l'elezione periodica di un consiglio d'amministrazione. I partiti sostengono uno Stato il cui unico scopo è di accrescere il prodotto nazionale lordo e saranno evidentemente senza utilità al momento del crollo generale.

La catastrofe prevedibile può prendere la forma di una crisi della civiltà o della sua scomparsa, sia a causa dell'annientamento degli uomini sia a causa della loro irregimentazione concentrazionista. Dobbiamo prepararci a questa crisi: essa sarà l'occasione per una scelta di civiltà solo se l'esigenza di una società nuova viene messa in pratica da gruppi di persone per le quali il crollo delle illusioni presenti deve aprire la strada ad un modello di vita conviviale. Il raggruppamento e la preparazione di queste persone sono attualmente il compito politico primordiale. Una catastrofe infatti non fa sorgere automaticamente gruppi di questo genere: essa indebolisce soltanto le forze dominanti che hanno impedito a simili gruppi di nascere e di avere una influenza.

Per il momento, i gruppi di cui sopra esistono soltanto in modo frammentario: ci sono coloro che preferirebbero andare al lavoro in bicicletta, coloro cui piacerebbe che non ci fosse un supermercato nel loro quartiere, coloro cui piacerebbe proteggere i figli dalla pubblicità. La loro voce potrà acquistare una risonanza nuova quando la crisi della società entrerà nella fase acuta: le loro velleità potranno essere tradotte in un programma e i loro desideri divenire un modello per altri — a condizione che essi comprendano la natura profonda della crisi e siano capaci di esprimere chiaramente ciò che vogliono e ciò che non vogliono. I dirigenti di tali gruppi debbono essere preparati ad usare uno strumento irrinunciabile per definire quel che è sufficientemente buono per tutti e per ciascuno. Questo strumento, capace di assicurare la trasformazione di tutte le grandi istituzioni della società e la transizione verso una società conviviale, sarà politico e giuridico per essenza; poco importa che l'applicazione dei suoi principi direttivi si chiami « rivoluzione culturale » o « ritorno allo spirito originario della Repubblica ».

Quando io parlo di raggruppamento, di preparazione e di strumenti giuridico-politici, non penso affatto a dei partiti, ad una Chiesa, a nuovi generi di esperti, né soprattutto ad un'organizzazione suscettibile di prendere il potere in tempo di crisi. Un partito ben organizzato infatti può prendere il potere solo se la crisi può essere superata nel quadro del sistema stesso che essa corrode, con una migliore amministrazione e un

miglior controllo degli strumenti di produzione. Ora, a differenza delle crisi passate che hanno permesso a marxisti di impadronirsi del potere, la crisi prossima non sarà una crisi interna alla società industriale, ma la crisi del modo di produzione industriale stesso. Questa crisi generale può essere superata solo con una riduzione degli strumenti e del potere in seno alla società. Essa distrugge la legittimità dello Stato e toglie ogni credibilità alle domande di svi-

luppo del consumo individuale. Questa stessa crisi generale che rischia di condurre alla dittatura, alla tecnocrazia e all'ortodossia ideologica, può ugualmente permettere la ricostruzione di un processo politico basato sulla partecipazione di tutti.

Ivan Illich

Titolo originale: « Re-tooling society », C.I. D.O.C., Cuernavaca, Mexico.  
(da *Le Nouvel Observateur*, 11 settembre 1972; traduzione di Egle Mercati.)

## Publicazioni

in vendita presso di noi:

ALDO CAPITINI

*Il potere è di tutti* - L. 3.000.

*Religione aperta* - L. 2.000.

*La compresenza dei morti e dei viventi* - L. 2.000.

*Le tecniche della nonviolenza* - L. 500.

*Colloquio corale* (poesie) - L. 500.

*Teoria della nonviolenza* - L. 150.

GIOVANNI CACIOPPO

*Nonviolenza come educazione* - L. 1.500.

JEAN-MARIE MULLER

*Significato e strategia della lotta nonviolenta* - L. 300.

DON LORENZO MILANI

*L'obbedienza non è più una virtù* - L. 150.

VITTORIO POSSENTI

## FRONTIERE DELLA PACE

Problemi e proposte di una azione di minoranze profetiche e politiche per realizzare un concreto progetto di pace.

Parlare di una politica per la pace significa per l'autore parlare di democrazia, sviluppo, capitalismo, di sovranità, di governo mondiale, di educazione permanente, di giustizia, di rivoluzione, di violenza e nonviolenza, della funzione delle minoranze e così via.

Così tutti i problemi vengono ribaltati: non i mezzi militari, ma quelli squisitamente politici sono assolutamente essenziali per portare avanti l'edificazione della pace.

Le analisi si sviluppano in una dialettica permanente tra le esigenze spirituali e le realtà politiche: « Operazione molto dura, che richiede simultaneamente la memoria sovversiva dell'utopia evangelica e il rigore oggettivo dell'analisi politica » (dalla presentazione di M.D. Chenu).

Editrice Massimo, Milano, 1973, pp. 280, L. 2.500.

## Rinnovate l'abbonamento! Sosteneteci!

Ancora una volta preghiamo vivamente i lettori che non intendono proseguire l'abbonamento, di volerci debitamente segnalare: basta anche soltanto restituirci il giornale con l'indicazione « respinto ».

SCUOLA POPOLARE DI VILLACIDRO  
A CHI SERVE L'ESERCITO

Indice: Esercito e Resistenza; Come sono organizzate le forze armate italiane; La Nato e le forze armate italiane; Il bilancio militare; La politica delle armi in Italia; La funzione dell'esercito; L'obiezione di coscienza e la lotta contro l'esercito. 1974; pp. 106 (con fotografie e disegni). L. 900. c/c postale 5/27769 intestato a: Centro di documentazione, C.P. 53, 51100 Pistoia.

AZIONE NONVIOLENTA

Casella postale 201, 06100 Perugia.

Direzione, redazione, amministrazione:  
Via del Villaggio S. Livia, 103 - Perugia  
tel. 30.471

Responsabile: PIETRO PINNA

Abbonamento annuo: minimo L. 1.500

Conto corrente postale: n. 19/2465, intestato al Movimento Nonviolento.

Registrazione del Trib. di Perugia  
N. 327 del 12-3-1969.

Tip. Giostrelli - Perugia  
Via XIV Settembre, 25 - Tel. 21.990

FRANCA NICCOLINI puzza M-A-1-

Via VENARIA 85 int. 8

10168 TORINO