

AZIONE NONVIOLENTA



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

ANNO XI - FEBBRAIO-MARZO-APRILE 1974 - L. 150

06100 Perugia, Casella Postale 201

Il referendum anti-divorzio non è democrazia

La « grande prova » si approssima e le cose da dire sarebbero molte, ma anche molto semplici, forse ovvie e lapalissiane. Purtroppo quella d'imbrogliare le idee è forse l'arte più antica e più facile e gl'imbrogliatori hanno buon gioco agendo sul terreno della naturale inerzia delle masse. Allo scopo di rafforzare la « ragione democratica », che dovrebbe stare al disopra delle parti, non sarà disutile puntualizzare alcune considerazioni.

1. Le motivazioni del referendum da parte degli antidivorzisti, relative al mantenimento dell'indissolubilità del matrimonio, o sono di natura religiosa e come tali valgono solo per coloro che le accettano, o sono di natura politica, e come tali sono altrettante menzogne fatte d'ipocrisia e di malafede. Infatti, col referendum non si offre al cittadi-

no l'alternativa divorzio sí-divorzio no (che esiste già), ma al contrario esso fa riferimento all'alternativa: o libera scelta o indissolubilità coatta.

2. Un argomento degli antidivorzisti è che la possibilità di divorziare renda precaria l'unione coniugale, per cui, per prevenire lo sfacelo della famiglia sarebbe necessario evitare quella possibilità imponendo a tutti la formula unica dell'indissolubilità. C'è, in tale motivazione, un'assoluta analogia col discorso di chi disprezza la libertà di pensiero e la democrazia come possibilità di scelte rispettivamente intellettuali e politiche, e vagheggia l'imposizione di un'unica ideologia e del partito unico. Considerando l'argomento in sé, solo un'immensa ipocrisia può assegnare alla famiglia indissolubile quegli attributi carismatici di cui ci si riempie la bocca, sapendo tutti bene quanto l'effettiva realtà sia ben più modesta e penosa e precaria, una realtà fatta di inibizioni, di frustrazioni, di menzogne, di fughe, di rimorsi, di calcoli, di sotterfugi, di vizi solitari, di compensi clandestini, di prestazioni mercenarie, di rancori e di complicazioni delittuose.

3. La logica del referendum antidivorzio è la logica che nega la natura essenziale della democrazia, natura che si ritrova appunto nella scelta individuale e nella pluralità delle possibili scelte, almeno relativamente alle scelte che riguardano i diritti naturali che preesistono allo stesso Stato e che, in pratica, esigono il dovere della reciprocità, cioè il mutuo appoggio, ma niente più di questo — reciprocità che, appunto, si realizza solo in una democrazia autentica.

4. Un referendum abrogativo del divorzio è tanto assurdo quanto lo sarebbe un referendum abrogativo della

libertà di pensare e del metodo democratico. Esso è, pertanto, un espediente degno di chi, per fini di potere o per compensazione di frustrazioni di tipo psicoanalitico, sostiene il *baliatico clericale* del cittadino. Il fatto è così enorme che gli stessi promotori del referendum cercano di camuffarlo esortando ad un confronto « civile » invece che a uno scontro religioso. Ma l'iniziativa antidivorzista è di più: è una crociata!

5. Il ricorso antidivorzista al referendum popolare è infine, per i credenti, una contraddizione in termini. Infatti, è come mettere ai voti dell'uomo della strada l'approvazione di un ordine divino! Si smaschera qui che il vero scopo del referendum non è quello di lasciare l'ultima parola alla cosiddetta sovranità popolare, bensì di utilizzare il pregiudizio religioso, cioè di giocare l'ultima carta del fanatismo contro il diritto operante del divorzio.

Fuor di questo imbroglio, morale e politico, perpetrato con un falso richiamo al metodo democratico e alla sovranità popolare, vengono avanzate preoccupazioni di tipo umano che, valide in sé, nulla peraltro hanno a che vedere con la pretesa all'indissolubilità matrimoniale. Due ne citiamo, a conclusione: la protezione dei figli, la salvaguardia degli affetti coniugali. E osserviamo:

a) In tanti secoli di regime d'indissolubilità, i figli hanno sofferto forse più di tutti e per colpa di quegli stessi che ora soltanto, per paura del dopo-divorzio, li hanno scoperti. Il problema della protezione del minore non si risolve con l'indissolubilità forzata come non lo si risolve col divorzio (ma infinitamente meglio fa, per la tutela dei figli, l'attuale legge sul divorzio ci- ➤

SOMMARIO

« Il referendum anti-divorzio non è democrazia » (C.R. Viola).

« Il Concordato come violenza giuridica » (C.R. Viola).

« Dibattito precongressuale » (sezione bresciana e gruppo nonviolento napoletano).

« Il posto dell'arte nel movimento rivoluzionario » (G. Pisto).

« Sciopero operaio e borghese » (G. Giampietro).

« Un'alternativa: la Difesa Civile ».

« Violenza o resistenza aggressiva nonviolenta? » (P. Moulton).

« Quale storia insegnare? ».

Recensioni di « Teoria e pratica della nonviolenza » (L. Schippa e A. Drago).

vile, rispetto agli « annullamenti facili » del divorzio canonico della Sacra Rota, che nulla prevede in proposito). Ben oltre la sfera familiare, è questo un problema sociale e di comunità di ordine globale. Vi è in causa l'intero modo di essere civile, che soltanto potrà dirsi tale e sopravvivere nella misura in cui saprà passare dall'età individualistica (o del conflitto) a quella comunitaria (o della collaborazione organica). Qui si colloca il problema dei figli. Tacciare i divorzisti di crudeltà

verso i figli non ha che il senso di scaricare sui primi, in via indiretta, i delitti commessi contro l'infanzia da una società che, per lo sfruttamento dei minori (ancora tutt'altro che cancellato), per le sevizie morali e materiali inflitti loro in casa, in chiesa, a scuola, e per la costante pratica della guerra (« infanticidio differito », come la definisce Gaston Bouthoul), può ben dirsi, tuttora, infanticida.

b) La solidità e la « poesia » degli affetti non hanno bisogno del crisma del-

l'indissolubilità; anzi, come con altre parole dice Bertrand Russell, l'amicizia la tenerezza e l'abnegazione tra i coniugi fioriscono tanto meglio quanto più gli « attori » sono liberi dal condizionamento tradizionale dei pregiudizi, della gelosia e dei calcoli venali, che fanno tuttora di tanti matrimoni un affare e un contratto di servitù, e dell'« uso » del coniuge una questione di proprietà, di prestigio e di potere.

Carmelo R. Viola

Il Concordato come violenza giuridica

La legge Fortuna-Baslini ha restituito allo Stato una piccola parte di quella somma di competenze che gli erano state sottratte attraverso i famigerati Patti del Laterano, stipulati l'11 febbraio 1929 tra la Santa Sede e la dittatura fascista. Prima di allora vigevano le Guarentigie (legge 13 maggio 1871), seguite alla fine del potere temporale (20 settembre 1870) ed ispirate pressappoco al cavouriano « Libera Chiesa in libero Stato ».

I Patti comprendono il Trattato, il Concordato e la Convenzione Finanziaria. Essi sono stati inseriti di peso nella Costituzione della Repubblica sotto la fattispecie dell'articolo 7, l'elemento più paradossale della Costituente e che Benedetto Croce, che era stato l'unica voce senatoriale di condanna dei Patti, ebbe a definire una « mostruosità giuridica ». Circa la « costituzionalità » di tale articolo si è detto e scritto molto, ma la controversia è, in fondo, oziosa, servendo solo a provocare le più sottili disquisizioni che ci fanno perdere di vista *le cose che contano*. E' ovvio che ogni articolo costituzionale è... costituzionale in quanto parte della Costituzione, ma è altrettanto ovvio che quest'ultima non è necessariamente un contesto armonico e quindi può trovarsi in conflitto con se stessa, tant'è vero che più volte la Corte costituzionale si è occupata di eccezioni di... illegittimità costituzionale. Per esempio, a proposito della preminenza della religione cattolica, prevista dai Patti ed in evidente contrasto con l'art. 8 che riconosce « tutte le confessioni religiose (...) egualmente libere davanti alla legge ». La Corte Costituzionale se ne uscì con una sentenza *alogica* che suona pressappoco così: tutte le confessioni religiose sono uguali, ma quella cattolica è... più uguale delle altre!

Ciò che c'interessa nel caso specifico è il Concordato (il quale, per la verità, dovrebbe essere *nullo per sé*, per una ragione giuridica elementare: perché stipulato nel nome di un soggetto giuridico *inesistente*: la « Santissima Trinità »). E' con l'art. 34 che il potere laico (Stato) aveva rinunciato alla propria competenza sul matrimonio a favore del diritto canonico che considera quest'ultimo un sacramento e quindi indissolubile. Prima della legge Fortuna-Baslini il cittadino italiano non poteva divorziare nemmeno se aveva contratto matrimonio col solo rito civile; dopo, ogni cittadino può divorziare anche se è ricorso direttamente al rito concordatario. Il Parlamento, con la legge Fortuna-Baslini, ha « ritoccato » la Costituzione, anche se si preferisce parlare di ordinaria attività legislativa, e la Corte Costituzionale ha assolto tale « ritocco » con formula piena. Il divorzio è quindi costituzionale anche se dissente dal Concordato.

Le disquisizioni puntigliose, dicevo, fanno perdere di vista le cose che contano che, nel nostro caso, sono più o meno queste:

1) Il Concordato, come l'insieme dei Patti, è *violenza tradotta in legge*: dietro l'apparente abdicazione dell'autorità civile si nasconde, nella realtà, un patto di mutuo ferreo appoggio tra Stato fascista e Chiesa in funzione dell'esercizio del potere dell'uno e dell'altra a totale carico del... cittadino, ridotto a « due volte suddito ». Il Concordato si qualifica politicamente ancora da sé come *prodotto storico* (anche se « costituzionalizzato » per un macroscopico errore di tattica del PCI). E lo qualifica la stessa Chiesa quando, mentre tenta di rifarsi una verginità antifascista, dicendo di avere *subito* il fascismo (quindi, anche i Patti), difende il Concordato come la cosa più preziosa dopo il (perduto) potere temporale. Infatti, chi difende i Patti del Laterano, difende il parto più mostruoso del connubio tra regime musulmano e curia papale. Ciò dovrebbe dirci qualcosa sulla quintessenza della... antifascista DC.

2) Il Parlamento, votando la legge Fortuna-Baslini nonostante l'art. 7 della Costituzione, non ha soltanto esercitato il diritto di sovranità e, quanto meno, d'indipendenza, nei riguardi del Vaticano (che è uno Stato estero!) ma, in pari tempo, ha guarito una grave *mutolazione* del diritto civile. Infatti, se il compito di questo è di tradurre in termini di funzionalità pratica e sociale i diritti naturali (di esistere, di pensare, di lavorare, ecc.), come esiste una legislazione attuativa del diritto *naturale* di unirsi in matrimonio, del pari non potrebbe non esistere una legislazione attuativa del diritto *naturale* di sciogliere il vincolo coniugale. La legge non inventa ma scopre. La regolamentazione del matrimonio non è che un rituale convenzionale che ha lo scopo di rendere la facoltà di sposarsi di ciascuno, utile, o non nociva, alla pari facoltà di tutti gli altri. La legge ha una ragione di convenienza sociale o non ne ha nessuna che non sia gratuita. Al limite, ed a riprova di siffatta affermazione, se la vita di ciascuno non potes-

se comunque nuocere alla vita altrui, non ci sarebbe alcuna necessità della legge. Come il matrimonio, il divorzio è nella natura prima che nella legge. E se è vero che la quintessenza della violenza è il nocimento all'esistenza altrui, i Patti lateranensi sono violenza giuridica non tanto per la qualità dei loro autori quanto perché conculcano dei diritti naturali essenziali dell'individuo, come quello, appunto, del divorzio.

3) Per lo stesso motivo, l'attuale referendum, in quanto tende a cancellare il diritto naturale del divorzio sotto la fattispecie della legge Fortuna-Baslini, sarebbe non pertinente al caso. Come non si metterebbe ai voti il diritto di sposare, parimenti non si dovrebbe potere mettere ai voti il diritto di divorziare. Del resto, perfino da parte di sacerdoti illuminati si sottolinea l'errore di volere imporre l'indissolubilità anche a coloro che non ci credono, sia pure in forza di una maggioranza popolare.

4) Questo referendum ha solo lo scopo disperato di salvare in extremis uno dei *punti focali* del Concordato. Ma nella peggiore delle ipotesi, esso non potrebbe che rimandare di alcuni anni un nuovo iter parlamentare per la riedizione della legge sul divorzio. In ogni caso, esso costerà all'economia pubblica molti miliardi di lire, il che ci prova come l'austerità va a farsi benedire quando è in causa il potere, specie quello clericale.

5) Il senso del *vero* progresso è quello segnato dalla nonviolenza: permettere ai nostri simili di realizzarsi secondo i diritti naturali è, per converso, la quintessenza della nonviolenza stessa. Per questo, l'opposizione al Concordato e, nel caso in ispecie, la difesa del divorzio (anche attraverso il referendum) sono elementi di una precisa contestazione morale prima che scelte politiche e rientrano, pertanto, negli impegni specifici di noi nonviolenti.

Carmelo R. Viola

Gli abbonati di « Azione Nonviolenta » avranno già ricevuto il giornale « Satyagraha » (numero di marzo) che reca il sottotitolo « Notiziario di Azione Nonviolenta ». In esso è spiegato che il Comitato di Coordinamento del Movimento Nonviolento ha deciso di dare un nuovo assetto alla stampa di « Azione Nonviolenta », che per la sua uscita irregolare mal soddisfaceva il servizio di una informazione tempestiva. Per questa ragione si è ritenuto opportuno di togliere da essa il settore delle notizie, trasferendolo a « Satyagraha », che reso gemello di « Azione Nonviolenta », da bollettino della sezione torinese del Movimento è stato trasformato in giornale di informazione a livello nazionale, con effettiva periodicità mensile. « Azione Nonviolenta » continuerà naturalmente ad uscire come per il passato, a Perugia, quale rivista di contenuto teorico.

DIBATTITO PRECONGRESSUALE

Il 7° congresso del Movimento Nonviolento si terrà a Firenze, presso il Centro Evangelico di Cultura, Via Manzoni 21, sabato 29 e domenica 30 giugno.

I partecipanti, ad evitare difficoltà nella ricerca dell'alloggio fatta all'ultimo momento, possono scrivere a noi per la prenotazione, indicando il tipo di sistemazione desiderata: in albergo, ostello, o sacco a pelo.

Invitiamo ogni aderente a mandarci altri scritti per il dibattito preparatorio del congresso, che ha il titolo: «Strategia e organizzazione del Movimento Nonviolento».

STRATEGIA

Nell'attuale situazione politica, sotto la spinta di scandali sempre meno soffocati (Watergate, intercettazioni telefoniche, Rosa dei Venti, caso Spagnuolo, petrolio) sono in crisi di credibilità le basi stesse dei regimi di democrazia formale ed emergono sempre più chiaramente le ragioni che la determinano. Tre sono a nostro avviso i punti in cui si possono sintetizzare tali ragioni:

1. Il potere politico così come viene gestito al vertice, dal governo, dai partiti e in parte anche dai sindacati, dimostra sia l'impossibilità a questi livelli di recepire le richieste della base che dice di rappresentare, sia l'incapacità di un reale controllo sulle forze economico-finanziarie del capitale. Basti per esemplificare, il continuo aumento dei prezzi di tutti i generi di consumo, le continue crisi di governo e le riforme sempre promesse e mai attuate.

2. Questa incapacità di controllo va sempre più aumentando anche a causa della continua concentrazione del potere economico-finanziario nelle mani di poche società multinazionali, dei grandi monopoli con interessi ovviamente capitalistici, e cioè di profitto, di sfruttamento e di sopraffazione.

3. Un altro fattore allarmante è dato dai nuovi sviluppi nei rapporti tra gli apparati militari, economico-industriale e politico. L'esercito da braccio del sistema, da pilastro del potere va diventando la necessaria valvola che regola l'equilibrio economico capitalistico: è nell'industria militare che il capitale trova, sia nel campo della ricerca che in quello della produzione, sempre maggiori spazi per la facilità con cui in questo settore ogni prodotto nasce già vecchio, con la prospettiva comunque di essere rapidamente sostituito. Avallatori di questa tendenza ci sembrano anche i partiti della sinistra, quando rinnegando ogni loro tradizione, parlano della necessità di un'intensa partecipazione e collaborazione con le forze militari. Basti vedere il recente convegno del P.C.I. sulle Forze Armate a Roma e le dichiarazioni di De Martino sull'Avanti.

In un quadro così delineato, di fronte all'incapacità delle attuali strutture democratico-rappresentative a modificare o comunque incidere sull'attuale realtà, ci chiediamo quali possibilità, quali prospettive ci si presentano.

Diamo naturalmente per scontata la scelta di classe, allargata ad una solidarietà più ampia che include gli oppressi, gli emarginati, i dissidenti, i «diversi». Tale scelta di classe pertanto è necessariamente legata all'impostazione nonviolenta, sia «come scelta di metodi d'azione omogenei con il fine che ci si propone» (L. Negro, «Azione Nonviolenta», nov.-dic. '73), sia perché «senza un

supporto spirituale fondato sul rispetto assoluto della vita umana e, nel limite del possibile, anche di quella subumana, qualsiasi tentativo di liberazione sociale è destinato al fallimento o a risolversi in nuove forme di potere dell'uomo sull'uomo» (M. Moramarco, «Azione Nonviolenta», gen. 1974).

Brevemente stabilito ciò, i nostri obiettivi immediati diventano: l'antiautoritarismo in ogni sua forma, il potere dal basso, l'autogestione.

A tal fine è fondamentale il lavoro di informazione, di coscientizzazione finalizzato alla possibilità che ciascun individuo ha di incidere nella realtà, impegnandosi in prima persona, assumendosi le proprie responsabilità. Nello stesso tempo creare tale coscienza è il primo passo per liberare l'individuo dalle deleghe e dai rappresentanti, strumenti fondamentali dell'attuale forma di democrazia.

Momento essenziale di questa strategia è l'obiezione di coscienza: «L'obiettore si riprende quel diritto di coscienza di cui è stato privato come suddito di uno stato sovrano» (C. Viola, «Azione Nonviolenta», gen. '74). Questo lavoro si concretizza comunitariamente e organizzativamente con i due aspetti della proposta nonviolenta, il primo tendente ad esautorare le attuali forme di potere, dissociandosi o scontrandosi con esse (noncollaborazione, boicottaggio, disobbedienza civile); il secondo che prevede la creazione di strutture, di modi alternativi omogenei con il fine propostoci (strutture di potere dal basso e di autogestione).

Anche in Italia notiamo l'affermarsi di iniziative di autogestione, di cooperazione e di potere dal basso, che si collocano nell'ambito della strategia del superamento del potere centrale e delegato. Riteniamo che la nonviolenta potrebbe dare un contributo pregnante, dando chiara coscienza del significato politico della dissociazione dal potere, tramite la noncollaborazione, il boicottaggio, la disobbedienza civile.

Pertanto, pur ritenendo sempre attuale l'obiezione di coscienza all'esercito, proponiamo di allargarla ad altri settori della vita civile: sanità, casa, istruzione, trasporti, dove peraltro esistono già fermenti positivi. Riteniamo altresì, che la collaborazione con le varie forze politiche che operano in questo senso, se pur con impostazioni strategiche diverse dalla nostra, vada perseguita ogni qualvolta ci si trovi ad affrontare temi ed azioni di comune interesse.

ORGANIZZAZIONE

Concordiamo con L. Negro per quanto riguarda il decentramento organizzativo del Movimento e la federazione in gruppi autonomi e strettamente collegati fra loro. A tal fine sottolineiamo l'importanza di mantenere vivo e costante il Comitato di Coordinamento, strumento essenziale per esprimere organicamente il lavoro portato avanti dal Movimento.

Come gruppo sentiamo la necessità di individuare nuovi modi di comunicazione che permettano una maggiore conoscenza e approfondimento delle tematiche nonviolente; sarebbe quindi di estremo interesse e utilità che il Movimento disponesse di materiale vario da mettere a disposizione dei gruppi. Sugeriamo:

— pannelli fotografici da utilizzare per mostre nei quartieri, manifestazioni ecc.;

— bibliografia aggiornata anche su argomenti non strettamente legati alla nonviolenta; segnalazione di articoli su altre riviste;

— recensione di film utilizzabili per cineforum con schede illustrative;

— opuscoli (il Movimento ha già intrapreso questa attività con risultati estremamente soddisfacenti);

— manifesti (anche questa attività deve continuare).

Sosteniamo la proposta di M. Moramarco sull'organizzazione di gruppi di ricerca che esponano in quaderni quanto elaborato, in particolare modo sul pensiero nonviolento e l'autogestione; inoltre proponiamo un'informazione più costante e dettagliata sulle lotte condotte con il metodo nonviolento.

Dobbiamo inoltre promuovere, come è già stato fatto in passato, campi di lavoro comunitario e di studio della nonviolenta.

In previsione anche a lunga scadenza di azioni di disobbedienza civile è importante predisporre un apparato tecnico-giuridico (avvocati, magistrati, notai) in grado di sostenere l'attività.

Per quanto riguarda il giornale concordiamo e sosteniamo la recente decisione di affiancare ad Azione Nonviolenta, che rimane la rivista teorico-culturale del Movimento, un'altra pubblicazione più dinamica e tempestiva che riesca ad esprimere l'attività dei gruppi di base.

Sezione bresciana del Movimento Nonviolento

Una vigilia congressuale si pone sempre come momento di riflessione critica, sulle cose fatte e su quelle non fatte, dalla quale emergano poi in sede di congresso una precisa scelta e l'impegno per il futuro. Ciò è tanto più vero oggi che ci troviamo a dibattere il tema della strategia e dell'organizzazione del nostro movimento.

Come militanti seriamente impegnati abbiamo ovviamente l'impressione di aver fatto poco — anche se coscienti delle oggettive difficoltà della lotta e di esserci spesso battuti al di là delle nostre forze — e che possiamo e dobbiamo fare di più; ma questo slancio attivista, indispensabile per la crescita e l'affermazione di qualunque organizzazione, non è certo sufficiente a farci uscire dalla condizione di «movimento di opinione» e permetterci di incidere sempre più sulla realtà che ci circonda. E' necessario invece chiederci innanzitutto chi siamo e chi vogliamo essere: una élite di persone che, a livello personale, ha fatto una scelta di vita e, con la coscienza tranquilla di chi si mette al di fuori (e al di sopra) della mischia, va profetizzando in giro, oppure gente che si lancia quotidianamente nella lotta con tutta la forza della sua determinazione? Della gente che dinanzi allo scetticismo con cui è spesso accolta l'efficacia della nonviolenta va citando, da anni, gli esempi classici dei maestri, oppure persone che scendono seriamente in campo e cercano di far parlare i fatti e non i libri? Dei pensatori distaccati che vagheggiano i loro grandi ideali (di potere dal basso e comunità mondiali senza classi) e magari in qualche modo lottano pure per essi, o degli uomini che si

schierano a fianco di altri uomini nella risoluzione di « piccoli problemi » quotidiani quali sono il diritto alla salute, ad una casa decente, al lavoro, ad una giusta istruzione ecc.? Della gente che parla di alternativa, o della gente che tenta di costruirla concretamente?

L'osservazione, giusta, che molti ci fanno è di aver svolto esclusivamente attività antimilitarista, lasciando cadere anche le altre direttrici di azione indicate nella dichiarazione ideologico-programmatica: si è trattato di una scelta univoca che, in quanto tale, non può essere giustificata, anche se è indubbio che vi saranno state delle ragioni a spingere in tal senso. Tra esse non può esservi però quella della consistenza del Movimento: esso crescerà proprio quando, col lavoro quotidiano a fianco della gente, riusciremo ad essere concreti sulle piccole cose e quindi più credibili in generale. La stessa attività antimilitarista, sospinta da crescenti forze popolari, potrà allora essere condotta con più determinazione e con maggiore slancio.

MOVIMENTO NONVIOLENTO PER CHE COSA?

In effetti, il problema della chiarificazione ideologica non è tanto quello di uscire dall'antimilitarismo e di individuare un secondo campo d'azione a livello nazionale — perché di settori di intervento ce ne sono quanti ne vogliamo: basta guardare ai problemi delle minoranze (citiamo a caso: diritti ci-

vili e al lavoro per gli ex-detenuti, diritto alla vita per i profughi e i rifugiati politici, questione dei « riformatori » e degli istituti di rieducazione per i minorenni) per ritrovarsi con la difficoltà della scelta, e d'altra parte ci sono oggi in Italia altre forze (vedi Partito Radicale) che fanno o possono fare questo lavoro.

Si tratta piuttosto di decidere se continuare ad essere, come spesso inconsapevolmente si è stati, la « coscienza critica » della borghesia e lanciarsi quindi esclusivamente su campagne nazionali, oppure se compiere definitivamente e sul serio la scelta di classe e trovare quindi la giusta collocazione del Movimento all'interno della lotta di classe.

In altre parole, ci pare che si debba verificare se siamo ancora dei riformisti o veramente, come affermiamo, dei rivoluzionari. Nella sostanza, si tratta quindi di uscire dall'equivoco e, di fronte al bivio in cui ci troviamo, imboccare nelle parole e nei fatti la strada giusta: non abbiamo dubbi, anche alla luce della carta ideologico-programmatica, che il nostro sbocco naturale sia la seconda via. Una strada da percorrere con le altre forze rivoluzionarie, in un continuo confronto di contenuti e di metodi; una strada che ci vedrà impegnati a costruire concretamente l'alternativa — un'alternativa che passi al di fuori delle istituzioni (e non si riduca, ad esempio, solo al modo di far scuola ma, dove è possibile e sempre più,

« alla scuola ») — e che nello stesso tempo non ci impedirà certo di impegnarci, ogni volta che se ne presenti l'occasione, in campagne per diritti civili.

ORGANIZZAZIONE

L'organizzazione rispecchierà, ovviamente, la nuova realtà del Movimento, costituito da un insieme di gruppi che, nel quadro di uno stesso disegno alternativo e con le stesse scelte operative (esempio: controscuola, igiene e sanità di base, comunità, controinformazione, ovviamente antimilitarismo) operano localmente.

Con un opportuno coordinamento che permetta una effettiva collaborazione, continui interscambi tra le varie esperienze locali, periodiche verifiche, in comune, del lavoro svolto e degli strumenti di intervento, i settori qui indicati avranno poco da spartire con lo « spontaneismo » locale ma, al contrario, avranno tutta la forza e la portata politica di una azione unitaria e costituiranno certamente quei campi d'azione a livello nazionale che andiamo cercando.

Non ci pare più valido pertanto il discorso della diversità delle sigle in quanto ci troveremo di fronte a tanti gruppi che lavorano, negli stessi campi, portando avanti il discorso unitario e coerente di un movimento nonviolento rivoluzionario o, che è lo stesso, un movimento per l'alternativa nonviolenta.

Gruppo nonviolento napoletano

Il posto dell'arte nel movimento rivoluzionario

L'estetica non è mai stata per me un modo di prendere le distanze nei confronti della politica, anzi è tutto l'opposto.

Non vi è insegnamento più rivoluzionario, più sovversivo, di quello di insegnare agli uomini a comportarsi, nei confronti della realtà e di un dato ordine sociale, come si comporta un artista nei confronti dell'opera che ha creato.

Essere rivoluzionari significa affrontare il mondo dal punto di vista del creatore. Per questo l'atteggiamento di un regime politico verso gli artisti è una delle pietre di paragone per giudicare il suo carattere rivoluzionario: è capace di accettare che il creatore eserciti la sua funzione critica, profetica, nei confronti dell'ordine stabilito?

L'azione rivoluzionaria è un impegno senza limiti: essa rinnega se stessa quando pretende di fissarsi in un ordine definitivo.

(ROGER GARAUDY, in: *Danzare la vita*)

Aprirci ai problemi dell'arte per considerarli finalmente sul piano dell'esistenza e non su quello dello « spettacolo », convincerci di quanto il problema dell'estetica, dell'arte come compresenza (per usare un termine caro a Capitini) e come processo creativo rivoluzionario permanente dell'uomo attraverso l'uomo non siano « argomentazioni diversive », « oppio » o « alienazione » da lasciare al tempo libero dei borghesi, potrebbe apparire impresa non facile e perfet-

tamente inutile in un mondo che con tutta evidenza proprio di queste cose ha fatto una « religione » (ben lungi dall'essere scomparsa o riferibile soltanto ad un fatto culturale di un certo periodo storico).

Il capitalismo stesso, molto bene, riesce ad integrare l'arte nel suo sistema economico, anzi oggi più che mai viviamo in un momento in cui l'arte è totalmente mercificata, il Bello ridotto a valore economico, e l'artista a semplice pedina di un gioco che ha per fine il profitto; non ci deve dunque stupire se ad esempio sono proprio gli Stati Uniti il paese in cui l'arte è oggi più florida. Ma tutto ciò ha una spiegazione.

In un primo momento i borghesi hanno creduto e temuto che i cosiddetti « artisti » potessero essere dei pericolosi rivoluzionari, tant'è vero che alcune volte nella storia si sono preoccupati. Ma in realtà, il più delle volte, gli artisti non si dimostrarono altro che dei rivoluzionari da salotto, che miravano piuttosto al successo mondano dell'arte, successo basato sul fatto che si tendeva non tanto a far apprezzare la singola opera d'arte per ciò che poteva significare, quanto piuttosto il « linguaggio » in cui questa veniva formulata che era trattato appunto come se fosse esso stesso un'opera d'arte. E quanti sono, ancora oggi, gli artisti che si pongono seriamente il problema di rovesciare o trasformare l'ordine costituito? Quanti sono ancora coloro che limitano la loro « rivoluzione » a battaglie di formule incapaci nella sostanza di uscire dall'ormai vecchio ma non superato fenomeno del « formali-

simo »? Proprio in riferimento al formalismo, il Fisher ci ammonisce che si « tratta non tanto di un problema dei mezzi d'espressione artistica (giacché nulla si può obiettare contro gli esperimenti compiuti con mezzi di espressione nuovi), quanto del problema più profondo e generale del "formalismo" come manifestazione di una forza sociale non più adeguata ai tempi, come sintomo indicante che una classe dominante è sopravvissuta a se stessa ».

Ecco perché i borghesi, a poco a poco, resisi conto di questi fatti, hanno cominciato ad interessarsi sempre più ad un'arte che rimetteva in causa soltanto le forme (rivoluzionarie finché si vuole) prescindendo da ogni contenuto.

La pittura, così come la poesia, la musica, il teatro d'avanguardia o qualunque altra manifestazione artistica, hanno oggi sostanzialmente cessato (salvo rare eccezioni) di mettere paura al mondo borghese, che riesce viceversa, con successo, a considerare tali manifestazioni alla stregua di giochi di società, conversazioni per pranzi mondani, quando non, naturalmente, occasione di colossali investimenti.

Proprio perché l'arte in genere, con tutte le sue deformazioni (dal culto dell'artista, ad una vera e propria « religione » sul piano della economia capitalista) si è progressivamente integrata nella vita sociale borghese, diventando in pratica l'appannaggio di una ben precisa classe sociale, noi non abbiamo motivo di stupirci se la classe operaia ad esempio, nella grande maggioranza, si è te-

nuta e si tiene molto giudiziosamente a distanza da quest'Arte che non risponde in alcun modo alle sue aspirazioni.

* * *

Ma qual'è allora il posto dell'arte?, della pratica dell'arte, rispetto alle altre forme della realtà? Molti artisti contemporanei oggi si pongono drammaticamente questo problema, tanto da arrivare talora al rifiuto stesso dell'arte. Ma il problema non è tanto quello di rifiutare o dichiarare morto un modo di concepire e intendere tradizionalmente l'arte o più semplicemente di respingere l'arte, quanto piuttosto di cambiarla, di ricuperarla per «trasformarla» dimostrando, tanto per cominciare, come già nella storia stessa delle manifestazioni artistiche non ci sia una tradizione unitaria, per cui rimane ampio spazio per chiunque intenda affrontare seriamente questi problemi. «Vogliamo una storia dell'arte rinnovata, critica, marxista?; si tratta appunto di farla, di educare chi la farà, e non di invocarla!».

Ben lungi dal fanatismo di certi discepoli dell'arte, che arrivano al punto di considerare senza orrore (ad es.) il bombardamento degli aerei di Hitler durante la guerra civile spagnola sull'antica cittadina basca Guernica, poiché avrebbe dato a Picasso l'occasione di dipingere un "capolavoro" immortale (i morti si dimenticano, ma i capolavori restano), ben lungi da qualsiasi concezione "idealista" o "romantica", vorrei soltanto sottolineare gli aspetti di alcuni fra i problemi sollevati dall'arte, quelli che mi sembrano fra i più stimolanti e che nessun movimento rivoluzionario, specie se nonviolento, dovrebbe accantonare.

Quando Garaudy afferma che la rivoluzione è anche un fatto di estetica e che l'elaborazione di un'estetica non è un lusso, tanto meno per il marxismo, non parla come artista ma come militante politico; non vuole fare affermazioni teoriche, ma scendere invece nel concreto dei problemi. L'estetica, infatti, è molto più dell'estetica, poiché essa ci insegna a rivivere attraverso le cosiddette "opere d'arte" l'atto specificamente umano dell'uomo grazie al quale l'uomo supera, con il lavoro creativo, con l'iniziativa storica, il proprio limite, il suo passato, le sue contraddizioni, le sue alienazioni. L'estetica, questa «pedagogia dell'entusiasmo», è la scienza e l'arte di cogliere il momento della nascita del nuovo, l'arte di inventare. E proprio qui, oggi e subito, soprattutto in un'epoca in cui si corre permanentemente il rischio di abbandonarsi ai miraggi di una crescita per la crescita, in questa società chiamata impropriamente (da molti) «società dei consumi», ma che è invece *società senza fini*, ecco allora come e perché proprio una educazione estetica, a cominciare dai nostri bambini, dovrebbe svolgere un ruolo di capitale importanza, quello di permettere cioè a ciascuno di vivere, in una «reale presenza», tutti gli atti creatori del passato, di essere insomma in qualche modo partecipi della creazione continua dell'uomo da parte dell'uomo. Dovrebbe essere proprio l'educazione estetica (riflettano gli educatori) ad insegnarci come l'arte sia innanzitutto ricerca e invenzione dei fini, come soltanto l'arte, la "vera" arte, in ogni epoca sia lo strumento capace di «sostituire il possibile al reale».

* * *

Essenzialmente l'arte è prospettiva: essa è, proprio in quanto proiezione del possibile umano, la migliore iniziazione alla invenzione dei fini, nella consapevolezza che la speranza di un domani migliore è già oggi una realtà possibile. I falsi profeti della «morte dell'uomo» i quali, nel nome di uno strumentalismo astratto e dottrinario, definiscono l'uomo come «una marionetta messa in scena dalle strutture», teorizzano in realtà su quanto è già passato dell'uomo e sulle sue vecchie sconfitte. Lasciamo che i

morti seppelliscano i morti. Tiriamoci piuttosto su le maniche! Proprio coloro che si richiamano ai principi libertari e socialisti nonviolenti dovrebbero, *primi fra tutti*, non soltanto accettare ma assumersi pienamente in prima persona questo compito profetico della più alta funzione dell'arte: il suo compito cioè critico di negazione e anticipazione, di rendere presente ciò che è assente, rendere visibile l'invisibile, come un fermento di trascendenza e di superamento di ciò che è; affinché si comprenda finalmente una volta per tutte che l'arte non canta affatto i «paradisi perduti» ma al contrario, con le sue incancellabili speranze che sa suscitare, e rendendocene ad un tempo consapevoli, *rende più intollerabili* ancora le alienazioni presenti. Ecco che l'arte è dunque per l'uomo null'altro che un invito *permanente* a superarsi, un incessante richiamo alla propria trascendenza.

Soltanto coloro che siano in grado di assumersi responsabilmente e in prima persona questo compito profetico possono autenticamente e coerentemente chiamarsi libertari, o socialisti, o nonviolenti. Marx stesso ha tenuto a precisare che «se il socialismo non farà certo di ogni uomo un Raffaello o un Mozart, esso dovrà però permettere ad ogni bambino, ad ogni uomo, che recano in sé un Raffaello o un Mozart, di realizzarsi pienamente».

Un'educazione estetica non astratta, ma sempre risalente dalla struttura al significato, insegnandoci a leggere l'opera d'arte, ci permetterebbe infine di creare un dialogo (com-presenza capitiniana) con i maggiori creatori del passato e ci permetterebbe di capire la sfida che le loro opere ci lanciano. Ognuna di esse infatti, traccia e testimonianza di un creativo atto di superamento e di trascendenza del dato, ci lancia una sfida, ci insegna ad essere altro da quello che siamo stati fino ad ora; è come se essa ci gridasse: sii libero come me e scopri l'uomo, cioè il creatore che è in te!

Questo potrebbe essere il ruolo della bellezza che ci rende creatori. Questo potrebbe essere il ruolo ricoperto dalla educazione estetica: favorire la formazione dell'uomo nuovo che dobbiamo imparare a diventare. Visto e considerato che vorremmo essere tutti i "militanti" della rivolta contro ogni forma di alienazione. La creazione è appunto esattamente il contrario della alienazione, e si cessa di essere alienati proprio e soltanto nella misura in cui si è capaci di essere creatori. «L'atto creatore non può mai essere un diversivo perché esso è un atto specificamente umano, anzi è l'atto umano per eccellenza e in tutti i campi, sia che si tratti della scoperta scientifica, dell'opera d'arte o dell'impegno rivoluzionario».

Il punto di partenza dello stesso marxismo, lo sappiamo tutti, è proprio l'atto creatore dell'uomo, *ma è anche il suo punto di arrivo* (bisognerebbe non dimenticarselo nella frenesia della "rivoluzione"): fare cioè di ogni uomo un uomo, ossia un "creatore", un poeta. Ed è proprio a questo punto che il problema assume un'altra insospettata importanza, perché direttamente esso collega e coinvolge anche il problema e il concetto stesso di *lavoro*, dell'atto umano del lavoro (che non perdiamo mai occasione, fra l'altro, di ricordarci quanto esso sia in certe situazioni alienante). Ma è proprio qui, in questa *inseparabile dimensione*, che va collocata la creazione artistica, ossia proprio nello sviluppo dell'atto umano del lavoro, cioè, come già detto, della continua «creazione dell'uomo attraverso l'uomo». Non vuole questo essere un ennesimo gioco di parole, ma una affermazione di principio e cioè che l'arte, *nata dal lavoro*, non necessariamente si separa da esso. L'oggetto stesso che l'uomo produce può presentare un doppio «uso»: il suo uso immediato, come prodotto suscettibile di soddisfare un bisogno determinato, e il suo uso più general-

mente umano, come oggetto cioè che rinvia all'uomo la propria immagine, in quanto oggettivazione del potere creatore dell'uomo stesso.

* * *

E' semplicemente falso il principio secondo cui il lavoro sarebbe necessariamente sottoposto sempre e comunque a strette esigenze vitali servili mentre la creazione artistica sarebbe pura libertà (da lasciare magari al tempo libero di qualche piccolo borghese confuso che trovi così compenso alle proprie frustrazioni), come pure sono puerili tutte le concezioni idealistiche astratte o formali della bellezza, che, imponendo la dicotomia tra invenzione e lavoro, impoveriscono in ultima analisi sia la nozione di lavoro, riducendola alla realizzazione di fini strettamente e immediatamente utilitari, sia la nozione di arte che sarebbe un'attività gratuita e un gioco.

Nella frenesia dunque di voler a tutti i costi «apparire» buoni compagni rivoluzionari, anziché sforzarsi autenticamente di «esserlo» in tutti i sensi e a tutti i livelli, troppo facilmente si liquidano come falsi certi problemi, ancora prima di averci riflettuto sopra. Ignorare gli interrogativi posti dall'arte (o considerarli come marginali) significa fare esattamente il gioco della società capitalistica che si vorrebbe contestare (anche qui la passività sarebbe complicità). E' infatti proprio e soprattutto in questa società in cui regna l'antagonismo e lo sfruttamento di classe che si opera una scissione nell'atto *primitivamente unico* del lavoro. Quando il lavoratore non realizza più i suoi propri "fini" ma quelli che gli vengono assegnati dal proprietario dei mezzi di produzione, quando il suo lavoro viene così mutilato della dimensione strettamente umana, quando il lavoratore viene parimenti privato del "prodotto" del suo lavoro (assegnato invece al proprietario dei mezzi di produzione) e della scelta dei "mezzi" stessi per realizzare il suo lavoro (che vengono invece imposti dalla volontà del padrone e dalla macchina), allora è vero che tale lavoro *alienato* non possiede più il carattere di una creazione strettamente umana e che il lavoro di creazione artistica, separato dai suoi agganci concreti, apparirà come un gioco gratuito o come un dono del cielo, e contemporaneamente sarà condannato a entrare nel circolo delle merci e a subire l'alienazione sotto un'altra forma. «La storia delle arti nella nostra epoca s'identifica con l'arena nella quale si svolge la lotta dei maggiori artisti proprio contro questo *sdoppiamento*, contro questo sradicamento degli uomini dalla terra, dalla lotta cioè per mantenere ciò che, nel loro lavoro, conserva un carattere specificatamente umano: la coscienza di un possibile diverso dalla realtà data» (Garaudy).

Certo che l'uomo oggi è alienato dalle istituzioni e dalle cose che ha creato!, e l'estetica allora, come pedagogia della creazione, dovrebbe proprio essere alla radice non soltanto dell'educazione intellettuale ma anche e soprattutto dell'*educazione politica* dei nostri bambini e di noi stessi, poiché è proprio in un mondo alienato che anche l'arte rischia di essere integrata nell'apparato strumentale che lega strettamente l'uomo a un ordine prestabilito. Se nei paesi capitalistici infatti una siffatta integrazione si compie attraverso la commercializzazione, anzi una vera e propria industria dell'arte, nei paesi cosiddetti "socialisti" essa si compie attraverso la concezione utilitaristica e propagandistica che pretende di ridurre la società e l'uomo ad un unico modello già realizzato, o meglio già cosificato.

Tant'è che Marcuse ha scritto che uno dei criteri decisivi per misurare il *grado di apertura* di un regime è proprio il suo atteggiamento verso la creazione artistica.

Giovanni Pistoia

Un'alternativa: la Difesa Civile

Il ritardo nella soluzione del problema politico fondamentale del nostro tempo, cioè il superamento degli Stati nazionali sovrani (ritardo che è già costato all'umanità due spaventose guerre mondiali), fa sì che nella mente di ciascun popolo rimanga radicato il criterio della difesa della propria singola comunità attraverso la preparazione militare. Il ripudio dei mezzi armati quale viene professato dai sostenitori della nonviolenza, si scontra col timore generale di lasciare sguarnita, una volta privi di armi, questa legittima esigenza di tutela della propria identità, dei propri valori e interessi.

Per poter dare una risposta positiva a questo timore, si viene sviluppando da parte dei nonviolenti (sostenuti anche da altri non preminentemente impegnati alla nonviolenza, ma pur consci della tragica inadeguatezza delle armi) la riflessione e la proposizione di una alternativa concreta alla preparazione della difesa militare, alternativa che prende il nome di difesa civile o difesa popolare nonviolenta. Nel presentare il presente scritto, ricordiamo che un precedente articolo sul tema in questione è stato pubblicato nel n. gennaio-febbraio '72 di « Azione Nonviolenta », col titolo « Difesa armata o difesa popolare nonviolenta? ».

L'ESEMPIO DEI PAESI SCANDINAVI

Già durante la guerra del '40-'45, i Danesi e i Norvegesi hanno saputo opporsi efficacemente al nazismo con mezzi nonviolenti. In Danimarca, lo stesso re Cristiano fu più volte un esempio in questa resistenza che si indirizzò soprattutto alla difesa degli ebrei durante la persecuzione nazista. In Norvegia, la resistenza nonviolenta degli insegnanti di fronte al governo collaborazionista di Quisling ed alla Hird, la Gestapo norvegese, mise fine al regime delle corporazioni fasciste che Hitler voleva applicare in quel paese.

Attualmente tutti i paesi scandinavi possiedono un Istituto di Ricerche per la Pace (Peace Research) e non è per caso che l'ultima Conferenza Internazionale di Ricerca per la Pace, dedicata ai mezzi di lotta nonmilitari, si è tenuta ad Uppsala, in Svezia. Nel corso di questa Conferenza, Sven Anderson, ministro della Difesa Nazionale di Svezia, ha messo in evidenza il bisogno d'uno studio serio delle forme di difesa diverse da quelle militari.

E' da notare che simili propositi nella bocca degli uomini politici scandinavi non restano allo stadio di pii desideri, giacché in Norvegia il governo ha istituito la Scuola di Preparazione al Servizio Civile in cui gli obiettori di coscienza s'iniziano ai metodi di lotta nonviolenta, alla difesa civile, agli studi della ricerca per la pace, ecc.

NECESSITÀ D'UNA DIFESA

Se questo problema è stato talvolta trascurato dai pacifisti, nessuno negherà oggi la necessità d'una difesa per preservare le libertà, un modo di vita, rispondere all'invasione ed alla repressione che resteranno sempre possibili, gli uomini essendo quel che sono.

Ogni uomo ha in sé un potenziale aggressivo innato, ma la forma in cui s'esprime questa aggressività è trasmessa dalla società, dall'educazione. Si riconosce l'ineluttabilità dei conflitti tra gli individui e tra i gruppi; il modo di risolverli, però, è suscettibile di trasformazione: da violento, esso può divenire nonviolento.

Così la guerra è un fenomeno di gruppo in cui i fattori culturali (dunque l'apprendimento) giocano senza dubbio un ruolo più

importante dei fattori individuali. Ciò è provato dall'esistenza di società in cui non si sono mai sviluppate le caratteristiche guerresche o di altre che sono state guerriere in un momento della loro storia, e completamente pacifiche in un altro momento, benché si possa supporre che il potenziale aggressivo degli individui che le compongono sia rimasto lo stesso.

LA DIFESA CIVILE

Come si può definire la Difesa Civile e qual'è il suo ruolo nei conflitti?

« La Difesa Civile è una politica destinata a salvaguardare la libertà d'una società contro possibili pericoli interni (colpi di stato) o esterni (invasioni), fondando sulla popolazione civile le disposizioni prese per impedire le usurpazioni.

« Il principio a cui ci si rifà per impedire, con la dissuasione, tali tentativi, o per farli fallire, è quello dell'azione nonviolenta che mira, non solo a modificare la volontà dell'usurpatore, ma anche a rendere impossibile l'instaurazione e/o la conservazione del suo controllo, utilizzando la noncollaborazione di massa e la disobbedienza dei cittadini. Si tratta dunque d'adottare la tecnica dell'azione nonviolenta e di adattarla per realizzare una politica di difesa destinata in pratica a sostituire la difesa militare e la dissuasione nucleare.

« Al contrario di certi tipi di pacifismo, la difesa civile s'interessa alla forza; prima, con la tecnica della nonviolenza, applica la forza contro l'usurpatore, poi dispone della forza dell'usurpatore controllandone le fonti del potere che, in questo caso, sono intimamente legate al grado di cooperazione, di consenso e d'obbedienza dei suoi sudditi, dei suoi funzionari incaricati dell'amministrazione e della repressione, e dei civili della società che si sforza di controllare » (« Pour une Défense Civile », éd. Ad Lucem, Huy, 1972 - pagina 75).

NON DISARMO MA CAMBIO DELLE ARMI

Nel suo libro « The Strategy of Civilian Defence » (Faber and Faber, London, 1967) Adam Roberts progetta d'arrivare alla Difesa Civile per tappe; e distingue almeno quattro stadi:

1. *La ricerca* e lo studio della Difesa Civile in rapporto al paese in questione ed allo sviluppo dei concetti strategici e tattici.

2. *L'educazione* pubblica generale all'azione nonviolenta della Difesa Civile, l'addestramento intensivo di gruppi e d'individui-chiave e la messa a punto dell'organizzazione.

3. L'applicazione della Difesa Civile in *campi specifici* senza abbandonare completamente la politica di Difesa Militare.

4. L'impegno pubblico d'utilizzare la resistenza civile per resistere a tutte le minacce affrontate precedentemente con metodi militari, ossia *il compimento del processo di « cambio delle armi »*.

Va notato che non si parla qui di disarmo ma di « cambio delle armi ». Questo processo graduale risponde ad un'imperiosa necessità psicologica. Infatti « una riduzione della fiducia nei mezzi militari deve esser preceduta da una fiducia accresciuta in un altro mezzo di difesa e dall'adozione progressiva di questo mezzo » (A. Naess, p. 41 di « Pour une Défense Civile », cit.).

Giunti al termine di questo processo, quale sicurezza si può sperare?

« Il disarmo non può impedire che resti

sempre possibile l'utilizzazione della forza, perché anche nel mondo totalmente disarmato del piano sovietico uno stato potrebbe sempre invaderne un altro con delle colonne di camion carichi d'uomini armati di zappe. Ma se il disarmo degli stati s'accompagnasse all'utilizzazione di tecniche di difesa nonviolente negli stati interessati, allora i paesi aggressori rischierebbero d'esser contrastati da una forza tale da non far più sembrare loro una politica redditizia invadere e assoggettare gli altri paesi » (A. Bucham, direttore dell'Istituto di Studi Strategici di Londra, nell'introduzione di « Pour une Défense Civile » cit.).

EFFICACIA

Vi sono delle ragioni per credere che la Difesa Civile sia particolarmente efficace in una tale politica di « cambio delle armi ».

a) Efficacia in periodo di conflitto:

1. Un paese che avesse scelto la Difesa Civile godrebbe d'una simpatia reale nell'opinione pubblica internazionale, la qual cosa costituisce un fattore importante dal punto di vista della dissuasione. Un tal paese vedrebbe ridotte le probabilità d'esser invaso od occupato da una potenza straniera.

2. L'invasione d'un tal paese galvanizzerebbe la popolazione contro di essa, il che faciliterebbe delle azioni nonviolente più dure.

3. Una Difesa Civile risoluta provoca abitualmente delle simpatie e dei rifiuti d'obbedienza tra le truppe dell'aggressore, il che può essere un rischio per quest'ultimo sul piano interno.

4. Contrariamente alla difesa militare, la Difesa Civile offre alla popolazione la possibilità di proseguire la lotta dopo l'invasione del paese. Anzi, tranne l'effetto di dissuasione, è solo allora che la Difesa Civile raggiunge il massimo della forza. Invece la difesa militare è impotente in questo campo, il che porta spesso alla demoralizzazione ed all'inerzia nei paesi occupati, come si è potuto constatare durante la guerra del '40-'45.

5. La Difesa Civile è la sola valida per resistere ai colpi di stato, specialmente a quelli militari. Per definizione non esiste alcuna soluzione militare a questo problema, eccettuato il ricorso a forze militari straniere, il che è perlomeno problematico e poco realistico.

b) Efficacia a lungo termine:

L'efficacia della Difesa Civile non si limiterebbe ai soli periodi di conflitto, ma avrebbe un effetto benefico durevole tanto sulle strutture democratiche interne che sulle relazioni internazionali.

1. *Democrazia interna.* Se la dissuasione militare mira essenzialmente a mantenere lo statu quo, con l'enorme spreco di risorse e con le sue esigenze politiche riduce in realtà il grado di libertà effettiva e di democrazia delle nostre società. La Difesa Civile al contrario, implica un massimo di libertà e di democrazia e tende ad indebolire gli apparati totalitari. In tal senso essa non perpetua il conflitto, ma lo risolve. L'adozione d'un programma di difesa non-militare incoraggerebbe d'altronde profonde trasformazioni della nostra società: decentramento del potere, regionalizzazione spinta, ripartizione socio-economica più giusta, ecc.

2. *Politica estera costruttiva.* « Uno degli aspetti più urgenti delle politiche di difesa militare è la loro chiara inefficacia nella maggior parte dei campi, salvo quello, negativo,

della dissuasione. La soluzione a lungo termine dei problemi delle relazioni internazionali non ha fatto passi avanti dal 1945 ad oggi. Il fallimento della maggior parte delle proposte miranti al controllo degli affari internazionali è dovuto, credo, alla mancanza costante d'una forza sostitutiva della forza militare che potesse regolare i conflitti internazionali » (A. Roberts, p. 17 di « Pour une Défense Civile » cit.).

IL CORAGGIO DELLE POPOLAZIONI

Se è certo che i metodi nonviolenti causano meno vittime dei metodi violenti, il loro impiego non è esente da rischi o da spargimento di sangue. Il fatto di dover affrontare la violenza implica una buona dose di risoluzione e di coraggio. Questo atteggiamento è completamente differente dalla passività e dalla non-resistenza; è un atteggiamento attivo che esige, per essere efficace, qualcuna delle qualità proprie della difesa militare: abilità, energia, determinazione, disciplina e spirito di sacrificio.

A questo proposito, il generale francese Jacques de Bollardiè, attivo fautore della Difesa Civile, diceva recentemente (Combat nonviolent, gennaio 73, p. 13): « (...) E' ciò che la gente ha più difficoltà ad accettare, perché dice di non essere un eroe. Ma io ho passato trent'anni nell'esercito e posso assicurarvi che la gente spesso si comporta da eroe. Non vedo perché la gente smetterebbe di far l'eroe per una buona causa quando lo è stato per una cattiva ».

Questa convinzione è condivisa da J. Frank quando dice che le campagne nonviolente di Gandhi e di M.L. King hanno preteso dai membri del gruppo la stessa dedizione ad un ideale che esige l'eroica condotta d'una guerra; ed anche quando sottolinea che quelle campagne sono state condotte con successo da uomini comuni, da uomini « aggressivi ».

E LA N.A.T.O.?

Un'altra obiezione, proveniente questa volta dagli ambienti governativi, è quella del-

le difficoltà d'applicazione della Difesa Civile per un paese che ha concluso delle alleanze. Anche se i rappresentanti dei paesi membri dell'alleanza discutono insieme della nuova politica, difficilmente si potrà raggiungere l'unanimità!

« Tuttavia, almeno nel caso della N.A.T.O., c'è motivo di supporre che la Difesa Civile possa offrire ai problemi concernenti le alleanze una soluzione più radicale e più soddisfacente di tante altre proposte. Tra questi problemi citiamo l'incertezza riguardante l'impegno americano in Europa in caso di crisi ed il desiderio di certi paesi dell'Europa occidentale d'averne una reale indipendenza in materia di difesa. Può darsi che la Difesa Civile riesca a rispondere a questo desiderio perché potrebbe presentare il vantaggio supplementare d'esser più compatibile d'una difesa militare con il desiderio d'incoraggiare un'indipendenza ed una libertà politica più grandi nell'Europa dell'Est » (A. Roberts, « Civilian Defence », cit.).

(Traduzione da « Le fusil brisé », 1973)

Sciopero operaio e borghese

Lo sciopero è un'arma nonviolenta di giustizia, una delle più gloriose tradizioni della classe operaia. Si deve ad esso se, senza stragi e rovine, e sia pure attraverso dure lotte e sacrifici, oggi le condizioni di vita dei lavoratori sono incomparabilmente migliori che agli albori dell'era industriale. Senza lo sciopero, quanti tumulti dei Ciompi, quante rivolte dei contadini, quanti Bava Beccaris ci sarebbero stati?

Ma lo sciopero, così nobile strategia della classe proletaria, è stato adottato, ed inquinato, anche dalla classe media. In mano ai borghesi, lo sciopero diventa non più rivendicazione, ma ricatto, non più lotta unitaria ed egualitaria, ma aggressione corporativa ed egoistica.

Sappiamo da Marx che il lavoro proletario immette nel prodotto un plusvalore la cui appropriazione forma il profitto capitalistico. La sospensione del lavoro da parte dei lavoratori, equivale dunque a sospensione del profitto da parte dei capitalisti. Con lo sciopero, i proletari manifestano la volontà di riprendersi il plusvalore derivato dal loro lavoro. Tendenzialmente quindi lo sciopero proletario è un'arma rivoluzionaria.

Notiamo qui per inciso (ché l'argomento andrebbe altrimenti approfondito) che tale volontà operaia potenzialmente rivoluzionaria è di fatto usualmente battuta dal meccanismo capitalistico dei prezzi. Ma l'argomentazione anti-operaia per eccellenza, « aumento dei salari = aumento dei prezzi = spinta inflazionistica », regge solo in quanto i capitalisti non accettano mai spontaneamente di diminuire la loro appropriazione di plusvalore, e pertanto concedono ai proletari miglioramenti solo nominali, che fanno scontare tramite l'aumento dei prezzi, in grazia del principio della massimizzazione del profitto. Ma non è questo l'argomento della presente nota.

Tornando al tema, oggi scioperano con frequenza anche gli impiegati dello stato, gli erogatori di pubblici servizi. Evidentemente queste persone hanno copiato la strategia proletaria senza analizzare la differenza essenziale di condizioni.

Per lo stato (visto non nella sua definizione globale, ma solo nella sua funzione contabile) il lavoro dei suoi dipendenti non è una fonte di profitti, come per l'imprenditore privato. Anzi, commercialmente i pubblici servizi sono una perdita (che viene

compensata dalle entrate fiscali). Quindi, sospendere l'erogazione di tali servizi, per lo stato-contabile, non è una perdita, ma un risparmio.

Il disagio poi, la scomodità provocata dallo sciopero, non ricade sullo stato-contabile, e nemmeno sulle concretizzazioni fisiche di esso, cioè gli alti burocrati e i politici che dovrebbero esaudire le richieste dei dipendenti in sciopero. Il disagio ricade in massima parte sulle classi meno abbienti, proletarie. Scioperano i trasporti pubblici? I borghesi hanno la macchina. Scioperano gli ospedali? I borghesi vanno in clinica. Scioperano le poste? I borghesi telefonano. Scioperano gli enti previdenziali? I borghesi hanno il conto in banca. Scioperano gli insegnanti? I borghesi mandano i loro figli nelle scuole private, o almeno a costose lezioni private, perché continuino ad accumulare nozioni da utilizzare, fatti adulti, contro i figli dei proletari, che sono rimasti più ignoranti di loro, e quindi perpetuamente subordinati.

Ecco perché questi scioperi li ho definiti corporativi ed egoistici: perché mettono gli uni contro gli altri non già sfruttati e sfruttatori, ma diverse categorie di sfruttati (o che si dicono tali), senza toccare le situazioni di privilegio (anzi, talvolta sono fatti proprio per aumentare le sperequazioni e i privilegi: vedi il comportamento dei superburocrati al tempo di Babbo Natale-Andreotti, e recentemente la minaccia di sciopero dei magistrati, su cui leggi Guido Calogero in « Panorama », 14 febbraio 1974); quando il proletario si vede senza pensione, senza tram, senza ospedale, senza scuola, senza notizie del figlio militare o di altri suoi cari lontani, odia profondamente chi gli cagiona tanti impacci. Si ha un bel dire che la causa prima non è negli scioperanti, ma nei padroni: questa (per dirla manzonianamente), è « una sottigliezza metafisica, che il popolo non ci arriva ».

Ma allora, i lavoratori statali non hanno nessun mezzo per tutelare i propri diritti? Sì che l'hanno: devono solo correggere il tiro delle loro azioni, e scegliere tra i molteplici strumenti di lotta che il pensiero nonviolento ha già trovato e che ancora troverà, i più adatti alla loro condizione.

Per quanto riguarda i servizi pubblici, non sarebbe ad esempio una forma di lotta efficace e popolare quella di erogarli (a vantag-

gio del popolo) senza riscuotere il prezzo (colpendo lo stato-contabile, e così facendo pressione sui suoi amministratori)? Far circolare tram e treni senza chiedere il biglietto, recapitare la corrispondenza anche se non affrancata, pagare stipendi e pensioni senza calcolare le trattenute, curare i malati senza presentare la parcella, e nella scuola fare assemblee con gli studenti, facendo crescere la loro coscienza democratica e critica, anziché continuare ad elargire loro le nozioni di una cultura conformista e funzionale alle esigenze delle classi dirigenti.

In pratica, non sto proponendo altro se non di valorizzare gli spunti di « sciopero a rovescio » che ci hanno insegnato Gandhi e Capitini, e dietro a loro Danilo Dolci e don Milani.

Né si tratta solo di proposte riformiste: forme di lotta del genere di quelle sopra esemplificate, a seconda dell'intensità con cui sono attuate, possono portare ad obiettivi parziali, ma anche, in prospettiva, alla integrale rivoluzione nonviolenta. Così agiva Gandhi in India, sostituendo ad ogni potere britannico (polizia, tribunali, scuole, industrie) un contro-potere nazionale che prescindeva, senza fargli violenza, dalla presenza delloccupante. Così agivano i rivoluzionari russi del 1905, che, ci informa Trotzki, avevano grande cura di far funzionare i servizi pubblici a vantaggio della rivoluzione, escludendo invece dall'uso di essi i nemici della rivoluzione stessa.

Queste considerazioni tuttavia meritano una precisazione finale: esse mi sembrano valide solo parzialmente in caso di sciopero generale. Ossia, se si tratta di uno sciopero generale breve, proclamato come prova di forza e di unità proletaria, e nulla più, mi sembra fuori luogo intralciare l'azione con sottili distinzioni. Ma se lo sciopero generale diventa qualche cosa di più, diventa una lotta lunga e dura, diventa l'anticamera della rivoluzione, o addirittura la rivoluzione stessa (come in effetti dovrebbe essere uno sciopero generale, secondo i suoi primi teorizzatori, con conseguente critica della prima ipotesi avanzata qui sopra), allora i rivoluzionari nonviolenti dovrebbero essere in prima linea (e dicendo « allora » intendo che fin da ora dobbiamo prepararci, ovviamente), a fare chiarezza, a proporre, ad esemplificare, ed attuare, la strategia e la tattica della noncollaborazione totale, che deve essere appunto considerata la forma più matura e costruttiva di sciopero generale.

Giulio Giampietro

Violenza o resistenza aggressiva nonviolenta ?

Traduciamo questo scritto da un opuscolo apparso recentemente negli Stati Uniti. L'autore è professore di Filosofia all'Adrian College, ed ha lavorato specialmente in corsi interdisciplinari, tenendo importanti seminari su «L'integrazione della Conoscenza». La seconda parte finale del saggio verrà pubblicata nel prossimo numero, corredata della bibliografia relativa.

I. PREMESSA.

Gli attentati, le rivolte, ed altre forme di spargimento di sangue, nella seconda metà degli anni '60, hanno accresciuto l'ansia degli americani.

Eppure, la violenza diffusa ed intensa non costituisce un elemento nuovo nella storia del nostro paese. Con una crudeltà sconfinante nel genocidio venne strappato agli Indiani il controllo del continente; per mezzo di una rivoluzione violenta si ottenne l'indipendenza nazionale; spargimenti di sangue caratterizzarono la marcia verso le frontiere dell'Ovest, e gli atti scalmanati dei «vigilantes»; un grave problema sociale precipitò nella selvaggia Guerra Civile. La «dialettica» lavoro-capitale, per un periodo di oltre sessant'anni, fu segnata da rivolte, dinamite, incendi, assassinii, su un fronte, e dal brutale, spietato esercizio del potere, ad opera degli ufficiali di compagnia, della polizia, sull'altro. Ci troviamo invischiati in due guerre mondiali.

In aggiunta alla violenza aperta, visibile, una valutazione realistica dell'attuale stadio di civiltà deve considerare la violenza velata, che potremmo definire «sistemica», impregnante l'intero organismo sociale, intessuta nei suoi gangli più intimi. Lev Tolstoj richiamò l'attenzione su di essa oltre 70 anni fa, ne «La Legge dell'Amore e la Legge della Violenza». Riferendosi a figure sociali rispettate, quali il giudice ed il proprietario terriero, egli osservava: «Noi non riusciamo a percepire tutti i crimini che essi commettono ogni giorno, in nome del bene pubblico» (p. 104, cfr. bibliogr.).

Ne «I dannati della terra», lo psicoanalista negro algerino Frantz Fanon descrive la violenza economica messa in atto da coloro che impoveriscono i nativi africani attraverso il controllo dei mezzi di produzione. Questo processo è sostenuto dalla violenza psicologica, mediante la quale si tende ad instillare negli oppressi la «mentalità dello schiavo».

II. SOCIODINAMICA DELLA VIOLENZA.

In larga misura, la violenza di chi detiene il potere è talmente diluita nelle istituzioni politico-sociali, che i suoi agenti hanno solo un'oscura coscienza di essa. Velata od implicita, essa diviene aperta quando il potere è minacciato. Detto nei minimi termini: la violenza è il mezzo estremo, mediante il quale i detentori del potere sociale difendono la propria collocazione.

Per quanto riguarda la violenza degli oppressi, il problema si complica. La causa più rilevante è senza dubbio la frustrazione. Le tesi sul rapporto tra l'intensità della frustrazione e l'«escalation» della violenza, delineata dallo psicologo Dollard e dal suo gruppo nel 1939, sono state confermate e sviluppate in recenti studi. Tale rapporto (frustrazione-violenza) non si riferisce meramente alla contraddizione materiale che separa ciò a cui la gente aspira da ciò che le è possibile ottenere. La frustrazione è originata spesso da un vero e proprio senso di *oltraggio morale* — «io merito, e dovrei essere in grado di raggiungere, molto di più» — e dalla convinzione che si stia compiendo un progresso inadeguato.

Posti di fronte alla frustrazione dei negri negli U.S.A. e di milioni di «emarginati» del Terzo Mondo, numerosi esponenti religiosi e teologi sono giunti ad approvare la violenza. Essi tendono a «condonarla», quando siano convinti che si tratti di una giusta causa, che un risultato favorevole sia possibile, e che nessun altro metodo sia idoneo a raggiungere la meta. E', in sostanza, la dottrina della «guerra giusta», elaborata da S. Agostino. La tendenza odierna è quella di negarne l'applicabilità alla guerra internazionale, ma di affermarla nelle lotte rivoluzionarie. Un primo esempio fu Camillo Torres, il prete rivoluzionario colombiano. Dapprima oppositore della violenza, egli giunse ad aggregarsi al movimento di guerriglia, asserendo che «Il popolo sa che i sentieri legali sono esauriti. Il popolo è in uno stato di disperazione ed è risoluto a rischiare la vita, affinché le nuove generazioni di Colombiani non restino schiave (...). Ogni sincero rivoluzionario deve riconoscere che la lotta armata è l'unica alternativa rimasta» (Goulet, p. 44, cfr. bibliogr.).

Nel Sud Africa, molti seguaci di A. Luthuli hanno rinnegato la nonviolenza e si sono raccolti in armi attorno al movimento «Spear of the Nation», poiché lunghi anni di frustrazione li hanno convinti che nessun'altra soluzione è possibile.

Durante due periodi, in particolare, della storia statunitense, anche i più sinceri nonviolenti furono tentati di giustificare la violenza: durante la Guerra Civile, quando gli abolizionisti si schierarono con gli stati del Nord, e durante la depressione economica degli anni '30, quando la violenza parve essere l'ultima risorsa dei «lavoratori comuni» e dei disoccupati.

Il nonviolento, specialmente se nutre convinzioni religiose, ha sempre di fronte un dilemma reale. La sua partecipazione alle sofferenze degli oppressi lo spinge ad impegnarsi per un cambiamento radicale. Tuttavia egli riconosce che anche l'oppressore è un figlio di Dio, «catturato» in un sistema che non è di sua invenzione. Pertanto l'oppressore non può essere trattato come una «cosa» da liquidare.

Il nonviolento crede che raramente cattivi metodi producano buoni frutti; le possibilità della violenza nell'effettuare miglioramenti a lungo termine, sono scarse. Comunque possiamo affermare, anche sulla scorta degli esempi citati, che, nella sociodinamica della violenza, la frustrazione prolungata costituisce una forza motrice indiscutibilmente enorme.

III. I «VANTAGGI» E I MALI DELLA VIOLENZA.

In taluni casi, ed entro qualche limite, la violenza può raggiungere gli scopi che i suoi agenti si prefiggono.

Dal punto di vista degli oppressi, essa può

servire almeno come un risonante mezzo di comunicazione. Essa drammatizza i bisogni, e costringe l'ordine costituito a riconoscerli. Ad esempio: le rivolte della seconda metà degli anni '60 hanno stimolato la consapevolezza del pubblico sulle condizioni di vita nei ghetti, e sulla determinazione dei negri a non tollerarle più a lungo. Così, il «Black Manifesto», con le sue implicite minacce di violenza, spinse molte comunità ecclesiali, che nel complesso lo rigettavano, a compiere passi positivi in favore della popolazione di colore.

La violenza raggiunge talora i suoi scopi immediati. Ne fa fede la Rivoluzione Americana; e come sottolinea Hannah Arendt: «La Francia non avrebbe ottenuto la più radicale legge di riforma da Napoleone ad oggi, per modificare il suo antiquato sistema educativo, senza le rivolte studentesche» (p. 30, cfr. bibliogr.).

I «vantaggi» della violenza non si limitano ai possibili mutamenti nell'ordine sociale. Frantz Fanon, Jean Paul Sartre, ed altri autori, pongono l'accento sulla auto-realizzazione personale del partecipante all'evento violento. Quando la violenza «sistemica» della società ha, per intere generazioni, frustrato un gruppo di persone, queste tendono a diventare «cose», con un carente senso della propria identità e della propria umanità. Il reagire violentemente può avere così un effetto purificante: si ottiene una «liberazione psicologica», purgandosi dalla paura, e lasciando sfogo alla rabbia repressa. Nell'atto violento, l'individuo può momentaneamente ribaltare il proprio rapporto con l'ambiente; per una volta, almeno, egli «conta qualcosa», guadagna un senso di potenza e di identità.

Anche il sentimento dell'«unità di gruppo» può essere sperimentato, nell'azione violenta. Nell'opera di Remarque «All'Ovest niente di nuovo», si avverte il cameratismo vissuto dai soldati nelle trincee. Allo stesso modo, il partecipante ad una rivolta può provare un nuovo spirito comunitario. Anche l'assurdo di «soffrire e far soffrire insieme» può, in apparenza, dare significato ad un'esistenza precedentemente monotona.

Per quanto autentici possano sembrare i sopraelencati vantaggi (in realtà è opinabile che lo siano, in quanto non sono necessariamente correlati all'azione violenta, ed i medesimi risultati di comunicazione drammatica, di «liberazione» psicologica, ecc. si ottengono, in misura ben più consistente e stabile, mediante tecniche nonviolente), i mali che la violenza incorpora e semina sopravanzano di gran lunga i possibili vantaggi.

A prescindere (per ora) da ogni considerazione etico-religiosa, ciò vale anche sul piano pratico. Studi compiuti da numerosi esperti, in vari settori, concordano sul fatto che raramente la violenza migliora una situazione, e che anzi, in linea generale, la peggiora, si tratti dell'azione di un governo contro i dissidenti, o viceversa (Graham, pp. 362, 785-788, cfr. bibliogr.). I governi «vincono» più spesso dei dissidenti, ma i «vantaggi» sono, in genere, di breve durata. I conflitti sociali riesplodono, a meno che non si sia posto rimedio alle cause prime del malcontento. Quando i dissidenti hanno successo, come nei casi di Russia, Cina e

Cuba, i risultati ultimi sono difficilmente migliori, anche dal punto di vista di chi ha sostenuto la violenza.

Qualunque sia la parte vincente, è verosimile che emergano molte caratteristiche di uno stato di polizia. I governi adottano misure repressive per prevenire ulteriori rivolte; i dissidenti, giunti al potere, fanno altrettanto, per frenare i « contro-rivoluzionari ». La « calma » e l'« ordine » sono ottenuti spianando la via al totalitarismo. Anche la ragione diviene una vittima: le emozioni di timore ed ostilità guadagnano un forte ascendente. « Ero diventato una bestia », esclamò un poliziotto del sociologo Albert Reiss, dell'Università del Michigan, durante una inchiesta sulla rivolta di Newark, nel 1967.

Quando un conflitto si prolunga o si rinnova, ognuna delle parti tende a sviluppare una ideologia di base irrazionale, per rafforzare il proprio atteggiamento (pseudo-motivazioni d'ordine etico-religioso, informazione sistematicamente calunniosa sul « nemico », ecc., N.d.T.).

Nella sfera dei rapporti internazionali, l'impossibilità di controllo e l'irrazionalità della violenza sono particolarmente evidenti. La guerra non può mai essere efficace più che al 50%: per ogni parte vincente, ve n'è una che perde. In genere, anche i vincitori ottengono solo una piccola porzione dei loro obiettivi originari. La tendenza della violenza a riprodursi in modo incontrollato preannuncia il disastro: quasi ogni conflitto locale può ingigantirsi in un olocausto nucleare. Ciò impone che un metodo alternativo di trattare le controversie internazionali venga adottato: la catena della violenza deve essere spezzata.

Il male forse più pernicioso che la violenza contiene, consiste nel porre un « precedente », un esempio. Quando gli Americani sostengono lo spargimento di sangue in Indocina, quando la TV a colori trasporta gli orrori e le mutilazioni nei nostri salotti, non può far meraviglia che i gruppi oppressi ricorran a gradi inferiori di violenza per rettificare le ingiustizie. Se si può uccidere per la nazione, perché non uccidere per un Harlem migliore?

Vista in questa luce, la Rivoluzione Statunitense fu una delle più tragiche catastrofi della storia umana. Includendo le battaglie tra Whigs e Tories, prima e dopo la Dichiarazione di Indipendenza, una enorme quantità di torture e stragi fu attuata in nome della libertà. Poiché la Rivoluzione ebbe successo, essa è stata onorata nella nostra storia, ed usata poi per giustificare quasi ogni genere di violenza. Le ribellioni agrarie degli anni 1790, i killers della storia delle frontiere: costoro, e molti altri, giustificarono gli spargimenti di sangue per mezzo di un « precedente »: la Rivoluzione Americana. Alcuni portavoce del Vietcong, del Nord Vietnam, di rivoluzioni contemporanee, del « Black Power », hanno citato... la Rivoluzione Americana.

La natura viziosa di questo « precedente » fu bene espressa da L. Tolstoj: « Se si ammette per una volta che gli uomini possano torturare o uccidere i propri simili, in nome dell'umanità, altri possono rivendicare lo stesso diritto di torturare e di uccidere in nome di qualche ideale » (p. 39, cfr. bibliogr.).

Il « precedente » e l'esempio, già gravi nello stimolare ulteriori atti specifici, sono ancora più insidiosi nell'acclimatare la violenza nei nostri costumi; il carattere del nostro pensare muta gradualmente: atti che una volta ci apparivano orribili divengono accettabili, i tabù contro l'uccisione diminuiscono, e il rispetto per la vita umana decade.

Questa è l'eredità avvelenata che la Rivoluzione Americana, le successive guerre e gli atti di violenza ci hanno trasmesso, e che noi aumentiamo e trasmettiamo alla posterità.

Questa constatazione ci riporta ad una

obiezione fondamentale contro la violenza, di portata più rilevante che non quelle d'ordine pratico: la violenza è moralmente ingiusta.

Si accetta ormai universalmente che alcuni tipi di violenza, quali la tortura, l'uccisione indiscriminata, il trattare le persone come « cose », siano intrinsecamente ingiusti; ma le opinioni divergono in relazione a quali atti siano « giusti » od « ingiusti », nel caso in cui, ad esempio, esistano due sole alternative, entrambi implicanti l'uccisione. E' giusto uccidere un Hitler, per salvare innumerevoli vite?, o uccidere un neonato i cui pianti potrebbero rivelare la presenza di un gruppo di inermi ad un feroce nemico? Qualcuno può affermare che tali atti non sono moralmente giustificati: secondo questa visione, la legge morale dell'universo (legge divina), il Giudizio Ultimo, faranno giustizia, ed all'uomo non resta che uniformarsi al precetto della assoluta non-uccisione, anche a rischio del sacrificio collettivo.

Molti non assumono questa posizione; essi affermano che si deve scegliere il minore tra due mali, o, per esprimerci in modo diverso, che un fine sommamente buono giustifica mezzi i quali, in se stessi, sarebbero considerati malvagi (v. es. di Hitler, ecc.). Senza tentare di risolvere qui l'intero, complesso problema del rapporto tra fini e mezzi, notiamo solo che l'uccisione è, in ogni caso, un mezzo estremamente pericoloso, ed è generalmente incerto il conseguimento dei fini per i quali è commessa. Trascurando dunque casi paradossali (quali gli « aut-aut » succitati) e singoli, possiamo affermare, sulla base della disamina svolta, che l'uccisione è, più in generale, la violenza, sono mezzi immorali e non risolutori.

IV. VIOLENZA ACQUISITA, NON INNATA - ALCUNE FORME DI RIMOZIONE.

Prima di addentrarci nell'esplorazione di possibili alternative, dobbiamo chiederci se la violenza sia o meno una componente inestirpabile della natura umana.

L'evidenza indica, come ragionevolmente vera, l'ipotesi secondo la quale l'inclinazione dell'uomo alla violenza è acquisita più che istintiva od innata.

Nel 1902, Pietro Kropotkin pubblicò l'opera pionieristica sulla simbiosi: « Il mutuo appoggio: un fattore dell'Evoluzione », votata a correggere l'unilaterale enfasi darwiniana sugli aspetti predatori dell'esistenza. Negli anni '50, Pitirim Sorokin, del « Centro Ricerche di Harvard sull'Altruismo Creativo », ne « Le vie ed il potere dell'Amore » ed in altri volumi, sottolineò il significato della simpatia e della cooperazione nell'evoluzione dell'uomo.

Più di recente, l'antropologo M.F. Ashley Montagu ha compilato numerosi volumi, nei quali giunge ad analoghe conclusioni. Nel 1968 egli pubblicò « Man and Agression », contenente saggi di quattordici esperti, i quali criticano aspramente la metodologia di Ardrey e Lorenz, e la loro opinione che l'uomo sia, in modo preminente, un animale violento per tendenze innate. Numerose ricerche attestano che i Primati pre-umani erano fondamentalmente amabili e che almeno alcune società umane hanno valorizzato la gentilezza e la pace, più che la forza e la violenza. Una schiacciante evidenza, secondo Montagu (pp. 12, 15-16, 34-35, 49, 61, cfr. bibliogr.), indica l'importanza delle attività nonviolente e cooperative nella vita dell'uomo primitivo, le « potenzialità sociali » di quest'ultimo, la sua capacità di un comportamento costruttivo.

La violenza non è istintiva, ma emerge durante il processo di socializzazione, ed è pertanto, in larga parte, un attributo culturale. Quando una società onora i portatori di violenza, nelle successive generazioni si trasmette e circola tale inclinazione. Quan-

do invece l'azione ostile non è gratificata, come accade presso gli Indiani Zuni e Hopi, essa si rileva a mala pena.

Negli ultimi decenni, in America, la gente ha « imparato » ad essere più violenta. Ma possiamo invertire questo orientamento, con l'ausilio di una autentica contro-cultura. Per fare ciò, disponiamo di due metodi principali, che non si escludono a vicenda. Il primo consiste nel ridurre i conflitti rimuovendone le cause sociali, per la massima estensione possibile. Si tratta di un rimedio ovvio, e, tuttavia, non è stato adeguatamente applicato, per quanto la sua urgenza fosse sottolineata nel « Report of The National Advisory Commission on Civil Disorders » (comunemente detto « Rapporto Kerner »).

Per quanto riguarda il secondo metodo, esso consiste nel trattare i rimanenti conflitti per mezzo di tecniche nonviolente. Nel libro « On Agression », Konrad Lorenz si auspica che « l'entusiasmo militante della gioventù » sia convogliato verso « cause » di reale valore nel mondo contemporaneo. In precedenza, nel nostro secolo, lo psicologo William James, nel famoso saggio « The Moral Equivalent of War », accettava come positive le « virtù marziali », ma affermava che esse potrebbero svilupparsi ed impiegarsi in progetti costruttivi. Questi autori, dunque, fanno riferimento ad una importante ipotesi nonviolenta: la re-direzione delle tendenze aggressive.

V. LA PRIMA ALTERNATIVA ALLA VIOLENZA.

L'uomo possiede risorse adeguate a ridurre drasticamente le frustrazioni che generano violenza.

Ovviamente, i programmi costruttivi di alternativa socio-culturale non elimineranno ogni tensione e frustrazione; occorre, pertanto, escogitare ed impiegare metodi nonviolenti idonei a dirimere i conflitti che inevitabilmente nascono.

Un approccio nonviolento di grande efficacia fu quello di John Woolman, esponente quacchero nell'America coloniale. Egli è ricordato per l'intensa opera volta a sensibilizzare i correligionari sui mali dello schiavismo. Il suo metodo era basato in primo luogo sulla persuasione « faccia a faccia »; nel carattere di Woolman erano talmente infusi l'amore e l'umiltà, che egli destava ben poco risentimento, ogniquivolta presentava il proprio messaggio. In ogni epoca e situazione, coloro che si oppongono al male possono trarre una considerevole facoltà di discernimento dalla comprensione della personalità di John Woolman, così com'è riflessa nel suo « Journal ». Qualsiasi altro metodo nonviolento si possa impiegare, l'esercitare la sorta di influenza che Woolman esercitò attraverso la forza del carattere e della persuasione, rafforzerebbe enormemente l'impatto totale contro le barriere del male.

Tuttavia, i soli metodi woolmaniani sarebbero insufficienti, nel ben più complesso mondo del tardo '900.

VI. RESISTENZA AGGRESSIVA NONVIOLENTE.

E' applicabile, oggi, una autentica alternativa, che non è stata considerata a sufficienza: la resistenza aggressiva nonviolenta, altrimenti detta « azione diretta nonviolenta ».

I critici della nonviolenza hanno sovente un'idea inadeguata delle sue possibili implicazioni. Molti, ad esempio, si riferiscono ad essa come ad un insieme di tecniche il cui impiego è « visto di buon occhio » dagli oppressori, essendo troppo innocuo per minacciare lo statu quo. Per altri, il termine nonviolenza denota unicamente non-resistenza, passività, nei confronti del male.

La resistenza aggressiva nonviolenta di cui parliamo è del tutto differente. Nel rigettare la violenza essa è, appunto, *aggressiva più che passiva, e comporta resistenza più che sottomissione.*

Martin Luther King definiva questo progetto come «una sintesi superiore»; infatti esso incorpora gli elementi più validi della persuasione da un lato, e della rivolta dall'altro, mentre manca degli aspetti carenti della prima, e di quelli violenti, immorali, non risolutivi, della seconda.

La resistenza aggressiva nonviolenta evita la deliberata distruzione fisica e morale, ma si oppone con tutto il vigore possibile al male; essa risolve il dilemma di coloro che sono fortemente spinti ad appoggiare gli oppressi, ma che, in coscienza, non possono prendere parte alla violenza.

L'azione nonviolenta necessita di progettazione ed organizzazione disciplinate ed accurate. Numerose le tecniche a disposizione: dalla persuasione razionale, a proteste, dimostrazioni, scioperi, boicottaggi, sit-in, culminando nella disobbedienza civile di massa. L'obiettivo è quello di esercitare una notevole pressione — che M.L. King definiva «potere coercitivo costruttivo».

Naturalmente, la linea di demarcazione tra l'azione nonviolenta e quella violenta non può essere sempre tracciata in modo netto. I critici potrebbero obiettare che il «potere coercitivo costruttivo» di King si distingue a fatica dalle forme più edulcorate della violenza. Si può cavillare a non finire, ed immaginare situazioni ipotetiche nelle quali l'attivista nonviolento potrebbe difficilmente essere coerente al 100%. Tutto ciò è ammissibile: nel nostro complicato mondo, di rado si può operare su «posizioni assolute». Eppure, vi è una differenza qualitativa, di fondo, tra l'approccio di M.L. King al problema della violenza, e quello, ad esempio di Frantz Fanon: nei momenti delle scelte e delle decisioni, la distinzione può essere marcata.

APPENDICE al paragrafo IV.

Nella parte di questo paragrafo dedicata alla controversa questione della genesi (se innata o sociale) della violenza, Phillips Moulton si limita a citare l'etologia e l'antropologia. Ampliamo gli orizzonti del problema alla filosofia e alla psicologia.

A) Se consideriamo l'entità-uomo, in sé, osserviamo che essa tende naturalmente: 1) al soddisfacimento dei bisogni vitali; 2) all'ampliamento della propria sfera di coscienza e di dominio sull'ambiente.

Questi due elementi istintivi non contengono, in assoluto, violenza, bensì vita, creatività, auto-elevazione. E' dal momento in cui l'uomo entra in contatto con i propri simili, mossi dagli identici impulsi, che nasce il problema della competizione in vista del meglio, con il suo corollario di aggressività e violenza. Per essere più esatti: già nella natura, di cui deve cibarsi, l'uomo incontra gli oggetti della violenza (che sono, al tempo stesso, agenti della violenza, poiché stimolano l'uomo a compierla). Ma, nel processo di socializzazione, «il dissidio della volontà di vita con se stessa» (Schweitzer) si palesa definitivamente.

Non è un caso, dunque, che un'etica saggia, quale quella taoista, invitasse l'uomo ad adattarsi sul «principio femminile», dolce, inattivo, contenendo la propria «volontà di vita», per non danneggiare gli altri esseri.

La violenza, dunque, dal punto di vista del pensiero logico, può essere considerata istintiva come reazione, nel quadro di un conflitto inter-umano o umano-naturale (e la reazione implica l'esigenza di almeno due agenti), ma non come tendenza innata individuale.

B) Anche dal punto di vista psicologico la violenza appare correlata al processo sociale. A parte il punto di vista freudiano, che afferma l'aggressività come manifestazione esterna di una fondamentale pulsione autodistruttiva (istinto di morte), notiamo che psicologi comportamentisti (Miller, Dollard, Sears, Mower), interessati all'analisi del problema, optano per la tesi secondo cui l'aggressività è una «risposta appresa».

Karl Abraham, discepolo di Freud, sostiene che le prime reazioni di amore-odio si manifestano nel bambino durante la cosiddetta fase anale dell'energia libidica, e precisamente quando si impone al bambino il

controllo delle feci, privandolo di un naturale sfogo libidico. Anche in questo caso è una «operazione esterna», una convenzione igienico-sociale a provocare la frustrazione e la relativa aggressività. Vi è anche chi risale, nelle manifestazioni aggressive della prima infanzia, al trauma causato dal parto, o alla somministrazione «coatta» di poppe, a tempi scelti dall'adulto.

Confermata la tesi (pur restando aperti a nuovi contributi) dell'aggressività come risposta alla frustrazione insita nel processo di socializzazione, vediamo quale è il rapporto aggressività-violenza. La violenza si configura come una «diramazione» specifica dell'aggressività, come aggressività incontrollata e «collocata nell'alienità». Cerchiamo di spiegarci, stralciando i seguenti passi dalla dispensa «Ansia e Aggressività» edita dalla CIBA. «L'aggressività, per essere costruttiva ed utile, deve necessariamente situarsi in un rapporto psicologico interpersonale; quando invece si colloca nell'alienità, e quindi nell'assenza di comunicazione umana, può diventare violenta e distruttiva. In altre parole, l'aggressività violenta si basa essenzialmente sulla incapacità o la impossibilità dell'individuo di identificarsi con gli altri. Storr ha fatto osservare che forse nessun pilota da bombardamento, qualora gli fosse imposto di versare una lattina di benzina su di un bimbo e dargli fuoco, ubbidirebbe all'ordine. Eppure lo stesso pilota, quando si trova a bordo di un aereo, non esita a scaricare napalm su di un villaggio, pur sapendo di infliggere morti spaventose. La distanza fisica tra lui e la gente determina una «distanza psicologica», che impedisce il verificarsi di quei processi di identificazione che in genere sono in grado di bloccare gli impulsi aggressivi di tipo violento e distruttivo».

Al termine di questa digressione, ricordando per inciso che esistono importanti meccanismi di regolazione sociale dell'aggressività (sports, spettacoli di massa, ideologie, ecc.), non ci pare erronea la seguente rappresentazione grafica della «genesì della violenza»:



APPENDICE al paragrafo V.

All'epoca di Woolman, in pieno '700, molte famiglie americane di tradizioni quacchere possedevano schiavi di colore. John Woolman (1720-1772) percorse migliaia di chilometri, visitando singoli «Friends» e adunanze locali. A tutti egli ricordava le sorgenti della Fede Quacchera, la «Luce Interiore», l'Etica di Gesù, e, con una campagna capillare, riuscì a convincere i Quaccheri proprietari di schiavi a lasciare in libertà questi ultimi, provvedendo alla loro assistenza. Fu così che l'adunanza annuale dei Quaccheri di Philadelphia, nel 1758, prima di ogni altra confessione cristiana, si espresse esplicitamente contro la schiavitù.

L'esempio di John Woolman è luminoso: il richiamo alla «Luce Interiore» (idea-forza della Fede Quacchera), la persuasione nonviolenta, la forza dell'Amore, ebbero la meglio sugli interessi egoistici. Questa è, senza dubbio, la prima alternativa alla violenza.

APPENDICE al paragrafo VI.

1) L'uso dell'espressione «resistenza aggressiva nonviolenta», è coerente all'impostazione scientifica del problema, che impone all'autore di riconoscere la componente aggressiva nell'esperienza psichica umana, e, al tempo stesso, della sua possibile «regolazione» entro gli schemi della nonviolenza.

2) Dalla pur parziale descrizione sin qui fornita dall'autore, ci sembra lecito formulare una illazione: la resistenza aggressiva nonviolenta si configura come «terza strada», in alternativa al parlamentarismo e alla rivoluzione armata.

(Traduzione, elaborazione e appendici a cura di Michele Moramarco)

Quale storia insegnare?

(Branzi estratti dal libro di Aldo Bergamaschi, «Quale storia insegnare?», Edizioni Nuova Rivista Pedagogica, Roma 1972, pp. 53, L. 800).

(...) Il fanciullo ci sembra ancora oggi — nonostante la buona volontà della pedagogia — esposto all'insegnamento della storia così come è esposto al virus del vaiolo e della poliomielite. Se il pedagogista pensa — nel timore di viaggiare verso l'utopia — che sia impossibile distruggere il virus della «Patria» e dello «Stato Nazionale» tenti almeno di vaccinare l'organismo del fanciullo; ma, in ogni caso, occorre che egli riveda l'insegnamento della storia. E' venuto, per la Pedagogia, il momento di assumersi le proprie responsabilità e di mostrare la statura della sua «autonomia». L'equivoco non giova più a nessuno. O gli «espediti» di una pedagogia che si propone di affratellare gli uomini nell'atto stesso in cui li divide irrimediabilmente o la distruzione «teoretica» di alcuni «valori» che valori non sono. O l'intervento chirurgico su chi è esposto, da secoli, alle malattie tipiche dell'insegnamento della storia; o la distribuzione di pie esortazioni, all'universalismo e al pacifismo, a chi è già intossicato di «storia patria» e di incurabile «etnocentrismo».

Alla Pedagogia, per riscattarsi, non restano che due compiti: distruggere sul piano «teoretico» due sostantivi, la «patria» e lo «Stato Nazionale»; e insegnare la «storia» come «preistoria». L'uomo s'è liberato dalla malaria quando ha capito che bisognava condurre la lotta su due fronti: sul fronte delle cause oggettive distruggendo l'anofele e sul fronte delle risonanze soggettive prevenendo l'organismo con opportuni antidoti. L'insegnamento della storia non porrebbe problemi etici rilevanti se la «storia» fosse trasmessa come pura conoscenza cronologicamente «catalogata» del passato umano e non fosse assunta come «valore» dai singoli «gruppi» umani, agitati da «idealità» e da aspirazioni represses. Anche la «storia», poniamo, del Regno di Napoli e dello Stato Pontificio non sono più un «valore» in rapporto alla «storia» dell'Italia unita e vengono ricoperte come da un velo di Maia — velo psicologico e culturale collettivamente assunto — che un ostinato behaviorista potrebbe riportare in «atto» con sottili condizionamenti pedagogici attraverso l'insegnamento della «storia»; ma la «vittoria» dell'Italia sull'Austria è insegnata ancora come un «valore» di consumo, nella maggior parte delle scuole europee, e come tale viene meticolosamente celebrato dalla educazione sociale e politica italiana.

(...) Non si tratta di «indulgere in facili e superficiali rotture con la tradizione e con il passato» — come pensa qualche pedagogista — ma di scoprire la vera radice delle discordie esistenti tra «gruppi» e tra «culture». Se poi — come qualcun altro auspica — si vuole «valutare» il passato per operare «scelte future», non resta che trasmettere il «passato» in modo assolutamente nuovo, come «preistoria» cioè o come «storia» di una «lunga alienazione».

(...) L'educazione è sì «integrazione storica» e «inserzione dell'uomo nell'umanità»; ma in quale «storia» e in quale «umanità»? In una «umanità» divisa da storie «patrie» cui l'insegnamento della storia è orientato e finalizzato! Né si tratta — come qualcuno propone — di coltivare un «sano amor di patria»; ma di dichiarare «innaturale» — innaturale come l'alcolismo e alienante come la droga — la figura teoretica dello

Stato Nazionale e il mito plurisecolare della patria. Il nazionalismo, infatti, non è tanto una deviazione quanto la necessaria derivazione del concetto di « patria » coltivato nelle coscienze come sentimento « naturale » e « sacro ». Ciò che è « naturale » — a nostro avviso — è l'unione del genere umano; « innaturale », invece, tutto ciò che a tale unione si oppone.

(...) L'atteggiamento dottrinale e pratico della *Cristianità*, nei confronti dello Stato Nazionale e dell'Unità del genere umano, ha subito delle ricorrenti flessioni epiletiche. Il Concilio Vaticano II porta le tracce di tale lacerazione. Da un lato la *Lumen Gentium* in cui la Chiesa sembra negare la consistenza ontologica dello Stato Nazionale per cui verrebbe a cadere il famoso obbligo, da parte dello Stato, di adorare Dio attraverso il « culto pubblico »; dall'altro lato la *Gaudium et Spes* in cui si parla di « giusti diritti » dei popoli e di conseguenti legittime difese. Esaminiamo, in vista del nostro assunto, il contenuto dei due documenti. Nella *Lumen Gentium* non una sola volta ricorre la parola « Stato » (forse non a caso è caduto il capitolo IX dello schema, che doveva occuparsi delle « relazioni fra la Chiesa e lo Stato »). La Chiesa sembra, cioè, aver svuotato il vecchio dualismo e aver accettato l'invito, già ereticale, di Lamennais a staccarsi dai principi e dagli Stati Nazionali storicamente configurati, per rivolgersi direttamente alla « società umana », agli uomini tutti, che dagli Stati Nazionali sono tenuti divisi e gli uni contro gli altri armati. La *Lumen Gentium* si esprime come se gli Stati Nazionali non esistessero neanche. Essa parla dei « cittadini della città umana » e tratta con il genere umano tutto, senza passare attraverso la mediazione statale.

(...) La Chiesa, dunque, sembra includere tra i suoi fini primari l'unità del genere umano e la promozione della pace universale. Ora, nessun Stato, come oggi è concepito, può perseguire questi fini se non rinunciandosi come Stato Nazionale o passando attraverso la conquista armata di tutti gli altri Stati. E proprio su questo punto si rivela assai fragile la logica della *Gaudium et Spes*. « E fintantoché esisterà il pericolo della guerra — è detto al paragrafo 79 — e non ci sarà un'autorità internazionale competente, munita di forze efficaci, una volta esaurite tutte le possibilità di un pacifico accomodamento, non si potrà negare ai governi il diritto di una legittima difesa (...) altra cosa è servirsi delle armi per difendere i giusti diritti dei popoli, ed altra cosa voler imporre il proprio dominio su altre nazioni ». Sarebbe come dire: finché ci sarà l'inquinamento atmosferico bisogna cautelarsi contro i suoi effetti. Giusto, ma il problema è appunto di vedere se l'inquinamento atmosferico è una fatalità o se viene dalle vicine ciminiere, poniamo, contro le quali non abbiamo nulla da dire. Il problema consiste nel dichiarare non conforme alla natura dell'*homo sapiens* il concetto di Stato Nazionale — il gigantesco inquinamento atmosferico che sovrasta le coscienze — per avviare i popoli verso una unità sociale che sola può togliere le premesse e le cause della guerra.

La logica del Concilio avrebbe potuto essere questa: « fintantoché ci saranno gli Stati Nazionali a sfigurare la retta convivenza dell'uomo, ci saranno le guerre. Più che preoccuparci di sapere se ci sono « giusti diritti », legittime difese, autorità cui sono stati affidati popoli da tutelare, dichiariamo inumana questa dilacerazione della convivenza e invitiamo tutte le singole coscienze a riflettere su questa mostruosa distorsione che le costringe a vivere in una perpetua alienazione ». Il capitolo sulla promozione della pace poteva ridursi a queste sole righe. Alla Chiesa e ai cristiani non resta che rifiutarsi di fare un qualsiasi discorso sulla casistica della guerra perché è un

vardage convenzionale e legato a una visione del mondo e all'accettazione di valori che il cristiano non può accettare.

Ma le guerre ci sono, replica qualcuno. Giusto, osserva il cristiano, ci sono perché c'è dell'altro che nessuno condanna. O si sta al di qua del discorso sempre, chiedendo prima conto delle cause; o si tace sulle cause e si è costretti ad accettare il discorso banale della casistica che non può non ipotizzare le guerre giuste. Il cristiano non ha che

da chiedere — seguendo un suo vecchio stile — la libertà giuridica di poter amare tutti gli uomini e di poter dialogare con loro senza l'intermediario dello Stato Nazionale, come è stato concepito fino ad oggi da tutte le culture. Questa fondamentale pacifica protesta non sradicherà, forse, la guerra; ma almeno darà alla Chiesa una dottrina coerente su di essa e ai credenti la certezza di essere su di una strada lunga da percorrere, ma che conduce a una meta.

“Teoria e pratica della nonviolenta”

di M.K. GANDHI, a cura di Giuliano Pontara (Einaudi, Torino, 1973, pp. 407, L. 4.000).

L'antologia di scritti politici gandhiani, pubblicata da Einaudi con ampia introduzione di G. Pontara, ha lo scopo di far conoscere direttamente al lettore italiano il pensiero e l'opera di Gandhi e di proporre una riflessione critica sulla carica rivoluzionaria della nonviolenta e sulla sua attualità. Il lavoro, anche nella dimensione antologica, con le indicazioni guida per il lettore, costituisce una interpretazione e ricostruzione del pensiero di Gandhi utile soprattutto per il carattere frammentario degli scritti gandhiani; infatti Gandhi non scrisse trattati etico-politici, ma articoli di giornale, contributi quotidiani, per oltre un quarto di secolo, di osservazioni, interventi e valutazioni che sono sempre il risultato di una precisa analisi della situazione del momento, pur trovando in principi generali la loro matrice ideologica.

Tale carattere degli scritti gandhiani presenta insieme coi pregi della concretezza, la difficoltà di un'elaborazione sintetica che corre il rischio di falsare o ridurre il complesso e articolato pensiero a qualche momento o aspetto particolare. L'antologia presenta ordinati in due parti distinte gli aspetti teorici e le esperienze pratiche; nella prima sono gli scritti in cui si individuano i principi fondamentali della nonviolenta: rapporto mezzi-fini, idee sociali e politiche, precisazioni sui tipi di nonviolenta, valutazioni della guerra nei diversi momenti storici vissuti da Gandhi; nella seconda parte sono raccolti scritti che illustrano la prassi nonviolenta, le tecniche adoperate, gli esperimenti tentati e portati a compimento nelle varie fasi della vita di Gandhi.

Le opinioni correnti sul gandhismo sono diverse e contrastanti, dalla esaltazione alla denigrazione: si parla di un Gandhi fachimiro, di uomo eccezionale, di eclettico, di opportunista, di fortunato politico perché si trovò a lottare contro la « civile » Inghilterra. Il ritratto che emerge dallo studio di Pontara rivela un Gandhi accorto politico, non ingenuo né intrigante, un « indomito contestatore » che fece « esperimenti con la verità », che non pretese enunciare delle assolute e indiscutibili verità e che col suo atteggiamento, idealista ed empirico nello stesso tempo, riuscì a scuotere l'intero popolo indiano, ottenendone la partecipazione massiccia nelle storiche campagne degli anni 1918, 1930 e in altri casi. È vero che Gandhi non riuscì a trasformare l'India nella sua intera classe dirigente e quindi a realizzare, contemporaneamente all'indipendenza politica, le condizioni per l'autogoverno e la pacificazione tra i gruppi, a causa della resistenza ai cambiamenti sociali e politici di quanti erano interessati a mantenere i loro privilegi. L'insuccesso di Gandhi a questo livello, ebbe un sigillo nella sua fine drammatica, e la spiegazione nella incapacità delle stesse masse da lui sensibilizzate a portare avanti costruttivamente la nonviolenta, quella dei forti o satyagraha, che richiede coraggio, perseveranza, spirito di sacrificio, dedizione illimitata alla causa proposta come fine.

Per noi studiare Gandhi non vuol dire soltanto portare un contributo alla verità storica, ma vedere quello che c'è di valido e di attuale nel suo messaggio che integri la nostra cultura ed esperienza occidentale. Infatti per secoli il pensiero etico-politico occidentale ha teorizzato la netta

separazione tra *teoria e prassi politica*, basata sulla « ragion di stato », sull'efficienza e utilità del mezzo in vista del fine da raggiungere, e *concezione etica personale*, basata sul rispetto della persona umana considerata come fine. La novità di Gandhi riguardo alla separazione di morale e politica consiste nell'adozione degli stessi criteri morali e razionali in qualunque tipo di comportamento, sia a livello privato che pubblico, e nel mettere alla prova questo criterio nei suoi esperimenti di massa, nelle campagne nonviolente. La lezione che deriva da questo punto qualificante e originale dell'esperienza gandhiana è un invito a provare l'adozione di quel metodo per la soluzione dei conflitti sociali nei quali siamo anche noi coinvolti.

I motivi ideologici alla base della nonviolenta gandhiana sono di ordine etico-religioso; la violenza è da rifiutare come male, in quanto contraddice la legge fondamentale dell'umanità, quella legge che prescrive la ricerca e la realizzazione della verità in tutte le sue forme, e la Verità è Dio. Da questo principio Gandhi deduce il dovere per ogni essere umano di ridurre la violenza, quanto più è possibile, sia nel comportamento individuale per trovare punti di contatto con l'altro, sia a livello pubblico per fornire alternative razionali e valide contro l'uso di mezzi coercitivi e distruttivi che sono disgregatori di quella unità fondamentale del genere umano.

Ma oltre alle motivazioni di principio a favore della nonviolenta (che potrebbero interessare solo chi condivide quei principi), Gandhi considera anche realisticamente l'efficacia e l'utilità della nonviolenta per risolvere i conflitti tra gli uomini. Su queste valutazioni possono incontrarsi uomini di diverse convinzioni ideologiche, purché concordino sul fine che è la realizzazione di una società libera, giusta, con uguale potere per tutti, una società senza sfruttati e sfruttatori. È opportuno ricordare alcune di queste valutazioni che sottolineano la negatività dell'uso della violenza e indirettamente la positività della nonviolenta: 1) l'uso della violenza e della guerra, sua forma totalitaria, non risolve ma accentua i conflitti; quanto è successo dopo la seconda guerra mondiale lo testimonia; 2) l'uso della violenza brutalizza l'uomo e l'uso distruttivo dell'atomica tocca il vertice della brutalizzazione; 3) la violenza porta al potere uomini di tendenze autoritarie ed è esiziale ai valori della democrazia, uguaglianza, libertà e integrità morale dell'individuo; 4) la democrazia non può, per nessun motivo, fare affidamento sugli eserciti.

Poiché nel dibattito attuale il termine di confronto del gandhismo è il marxismo, occorre precisarne le divergenze e le affinità nei mezzi e nei fini, tenendo come punto di riferimento la base teorico-pratica delle due concezioni e non paragonando una versione o realizzazione particolare del marxismo con la nonviolenta di Gandhi. Ebbene, se ci atteniamo al criterio suindicato, si può dire che Marx e Gandhi tendono ad uno stesso fine: la realizzazione di una società di liberi ed eguali. Circa i mezzi che entrambi suggeriscono la differenza fondamentale consiste nei tempi e nelle condizioni storiche; Marx vedeva nello sviluppo dell'industrializzazione e relativa crescita economica e culturale, la condizione per la conquista del potere politico da parte del proletariato e in un secondo tempo la realizzazione del socialismo. Gandhi vuole che i due processi: conquista del potere e socializzazione, maturino

contemporaneamente, come effetto della crescita umana e civile realizzata con la pratica nonviolenta.

A questo punto occorre fare un cenno alla concezione sociale politica di Gandhi che è stata variamente definita: anarchica, socialista, liberale o conservatrice; nessuno di questi aggettivi può sufficientemente qualificarla senza l'aggiunta del satyagraha. Sottolinea Pontara che Gandhi maturò il suo pensiero sociale e politico acquisendo sempre più chiaramente, dopo la prima guerra mondiale, l'esigenza della trasformazione sociale interna del suo paese insieme con l'indipendenza politica. Anzi, la trasformazione sociale dell'India, divisa in caste e con forti differenze economiche e giuridiche, verso una democrazia sociale fondata sull'uguaglianza dei diritti e delle reali possibilità di vita, fu sentita da Gandhi come la condizione base per l'autogoverno e quindi per la vera indipendenza politica del suo Paese. In questo quadro acquista significato il « programma costruttivo » della nonviolenza, l'insistente invito alle masse di esercitare la filatura e la lavorazione casalinga del cotone, come strumento di emancipazione politica ed economica (rifiuto di consumare prodotti inglesi), l'esaltazione del lavoro manuale per tutti, come educazione civile individuale e di massa.

Si comprende così l'avversione di Gandhi per l'industrializzazione capitalistica secondo i modelli occidentali che, a parer suo, avrebbe accentuato i dislivelli sociali ed economici nella popolazione indiana, arricchendo pochi e riducendo alla disoccupazione le grandi masse. Con questo non si vuol avallare l'opinione che Gandhi fosse contrario all'industrializzazione e alle macchine, poiché egli ne avversava soltanto il cattivo uso offerto dall'Occidente; le macchine devono essere usate come strumenti al servizio di tutti gli uomini e non per sfruttare e generare alienazione e consumismo.

Gandhi sentì nella sua dura realtà il conflitto esistente tra capitale e lavoro, valutò il capitalismo alla stessa stregua di Lenin nel considerare la prima guerra mondiale come una lotta dell'imperialismo per lo sfruttamento dei popoli poveri da parte dei popoli ricchi. Gandhi vuole la socializzazione dei mezzi di produzione sotto il controllo delle masse e non di una ristretta classe politica, come condizione per una società nonviolenta. Il suo socialismo è ancorato alla nonviolenza, alla trasformazione dell'uomo; il conflitto capitale-lavoro non è una necessità o una condizione ineluttabile, ma il frutto di responsabilità storiche; pertanto può essere risolto dall'uomo.

Nella seconda parte dell'antologia sono documentati gli aspetti pratici, e le tecniche ci sembrano degne di considerazione poiché alcuni esperimenti gandhiani sembrano trasferibili in situazioni diverse, ad esempio: 1) in ogni caso attendersi sempre alle verità, 2) cercare di capire le ragioni dell'avversario, essere disponibili al compromesso su ciò che non si ritiene essenziale, per aprire un dialogo con l'avversario, 3) rendere sempre pubblici gli obiettivi che si perseguono, non ricorrere mai alla clandestinità o all'attacco di sorpresa, ma cercare alleati alla propria causa e renderla popolare, 4) non allargare gli obiettivi per cui si è iniziata l'azione se nel corso di essa l'avversario si è indebolito, ma continuare a lottare se questi crea nuove difficoltà, 5) disponibilità alla sofferenza nella propria persona, perché il sacrificio può conquistare l'avversario almeno fino a disporlo al dialogo, 6) non ricorrere mai alla lotta diretta (disobbedienza civile, boicottaggio, ecc.) senza aver prima tentato i mezzi istituzionali di soluzione.

Molte di queste indicazioni sono comuni anche ai teorici della guerriglia, in special modo il coraggio, la disposizione al sacrificio, la disciplina, la ricerca di alleati nelle masse. Le differenze tra rivoluzione violenta e nonviolenta sono

nell'uso o rifiuto delle armi, nell'uso o rifiuto della segretezza e dell'attacco a sorpresa. Tali elementi di convergenza e divergenza tra i due metodi rivoluzionari ci suggeriscono alcune considerazioni generali. Il guerrigliero che usa le armi dipende anzitutto da chi glielne fornisce e il fornitore non coincide mai con lo sfruttato per la cui causa egli lotta; gli attacchi a sorpresa e la clandestinità sono a lui necessari perché i delatori e i traditori s'infiltrano facilmente tra le sue file. Il rivoluzionario nonviolento usa solo le armi della persuasione e costrizione morale, non teme delazioni e tradimenti perché i suoi obiettivi sono pubblici, non inizia un'azione se non sente la partecipazione delle persone vicine alla sua causa. Le difficoltà di persuadere chi ha il potere a cederlo o dividerlo con molti sono realtà con cui bisogna fare i conti, sarebbe ingenuo dimenticare questo e quanti hanno lottato anche rimettendoci la vita lo sapevano. Non si tratta di giudicare moralisticamente se Che Guevara, C. Torres, o Gandhi ci paiono più o meno vicini alla verità e alla giustizia, per noi il problema è un altro. Si tratta di valutare realisticamente, nelle situazioni politiche concrete, se sia più efficace e costruttivo lavorare per una educazione e una prassi nonviolenta dove le condizioni lo consentono (occorrono dei margini di libertà legali per farlo e tempi lunghi), onde evitare o ridurre al minimo gli esiti negativi della distruzione morale, psicologica e fisica della violenza.

Luisa Schippa

In Italia la pubblicazione di opere di Gandhi è limitatissima (e in vecchie edizioni ormai introvabili, con l'eccezione della breve ma valida raccolta di massime morali nelle Edizioni La Locusta, e dell'antologia più sistematica ma poco incisiva, si vorrebbe dire « neutra », a cura dell'UNESCO e pubblicata da Comunità). E' certamente sconcertante che gli scritti di una persona così importante per la vita del nostro secolo vengano talmente sottovalutati. A ciò possono contribuire diversi fattori, uno dei quali può essere il fatto che Gandhi non è un pensatore sistematico, avendo egli scritto prevalentemente per i suoi giornali, per rispondere a problemi e avvenimenti immediati, invece che per ordinare le sue idee in un sistema. Ma forse il fattore più importante è il pregiudizio che Gandhi, essendo profondamente religioso, sia stato un semplice « idealista »; egli viene quindi ignorato dai marxisti e dalla sinistra in genere; e da parte cattolica c'è il pregiudizio che la nonviolenza non sia niente di nuovo, per cui non c'è bisogno di conoscere Gandhi. (A quest'ultimo riguardo è da notare per inciso che è vero che il Vangelo già contiene la nonviolenza ma non, come diceva Gandhi stesso, i cristiani; perciò i libri e l'insegnamento di Gandhi hanno una grande importanza, per riscoprire e approfondire e mettere in atto ciò che è « antico come le montagne » ma che viene nascosto e stravolto dall'operare effettivo).

Dopo le due raccolte antologiche suddette, il tentativo attuale di Pontara è notevole: la sua antologia è molto più accurata e completa, anche al rischio di risultare massiccia. Pontara ha l'esigenza di sfuggire alla intuizione momentanea espressa da qualche scritto occasionale; perciò egli approfondisce un argomento con un lavoro paziente ed ampio, raccogliendone le varie sfaccettature sotto le quali fu considerato da Gandhi.

L'antologia vuole essere chiarificatrice. E per questo essa compie due scelte. La prima è che non sono trattati tutti gli aspetti della nonviolenza di Gandhi, ma soprattutto il suo discorso politico; e questo risponde alla esigenza attuale di tutti coloro che oggi più che mai si rivolgono alla nonviolenza. In secondo luogo, l'antologia è finalizzata al saggio introduttivo, che è ampio ed esauriente, e che pone efficacemente il pro-

blema della nonviolenza all'interno della scienza politica. Con esso si può dire che la nonviolenza è entrata nel mondo accademico.

E' importante anche indicare in che modo vi sia entrata.

1) Alcuni argomenti fondamentali della nonviolenza (la moralità, le comunità, il lavoro manuale, la cooperazione) vengono trattati di sfuggita, quasi che non ci sia una relazione diretta tra metodi di vita e tipo di lotta; in Gandhi e nella nonviolenza questo legame invece c'è e stretto; nella politica occidentale esso o non c'è o è poco importante. Perciò il libro non può rispondere alla domanda se la politica nonviolenta sia solo una acquisizione culturale o non sia prima di tutto una acquisizione morale-sociale di massa.

2) Lo sforzo del libro di trattare a fondo la politica nonviolenta, in effetti diventa parziale, anche da un punto di vista culturale, quando si appoggia non sui fatti sociali e sulle lotte effettive, ma quando passa attraverso la vita, i pensieri, le determinazioni di un uomo, sia pur eccezionale, ma pur sempre un uomo. Mentre è proprio la nonviolenza di Gandhi a porre prepotentemente l'obbligo per ogni individuo di vivere in comunità, di essere corresponsabili, di avere una economia di solidarietà e di comunità, di giungere ai grandi problemi a partire dalle questioni meno grandi. Cioè la stessa nonviolenza di Gandhi non presentava Gandhi come un individuo a sé stante, ma come una persona connessa strettamente ad un gruppo sociale o ad una situazione storica. Anche se Pontara ha il vantaggio di basarsi su testi ben circoscritti (le opere di Gandhi), però si rischia di perdere la dimensione storica e di fare una analisi più introspettiva che sociologica. E' questo il rischio costante della cultura ufficiale dell'Occidente, la quale, per essere ingenuamente oggettiva, diventa scienza a tavolino su problemi che non sempre sono quelli centrali.

3) In collegamento a quanto detto sopra, lo schema di analisi di Pontara non sembra porsi la seguente domanda preliminare ad ogni studio della nonviolenza: la cultura occidentale ha la capacità di comprendere fenomeni tipicamente alternativi alla storia occidentale, in primis, la nonviolenza stessa? La domanda non è retorica, né accademica, perché è dello stesso Gandhi. Il suo sforzo politico può essere sintetizzato proprio come un fare politica in maniera alternativa a quella occidentale: le sue critiche all'Occidente non risparmiavano nessun settore della sua organizzazione sociale. Ad esempio, non a caso, ad una certa età egli si rifiutò di continuare la professione di avvocato. E non a caso il libro di Pontara non può spiegare l'amore-odio di Gandhi per l'Inghilterra, il paese che lo aveva improntato della sua cultura e verso il quale si sentì tanto debitore da partecipare ad una sua guerra (sia pure come infermiere), ma anche quel paese che doveva essere combattuto nel suo stesso spirito per rifondare la società indiana sulla libertà, sulla autonomia, sulla semplicità della vita individuale connessa alla semplicità della vita sociale.

I problemi che restano aperti sono quindi ampi e fondamentali. Ma era inevitabile che così fosse per la relativa « novità » della problematica. Il libro di Pontara ha il merito di aver posto finalmente un punto di riferimento preciso ed approfondito alla discussione della nonviolenza.

Antonino Drago

AZIONE NONVIOLENTA

Casella postale 201, 06100 Perugia.

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

Responsabile: PIETRO PINNA

Hanno collaborato: Antonino Drago,
Giulio Giampietro, Michele Moramarco,
Giovanni Pisto, Luisa Schippa,
Carmelo R. Viola.

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

Domenico Sereno Regis
Corso Inghilterra 17 bis
10138 Torino