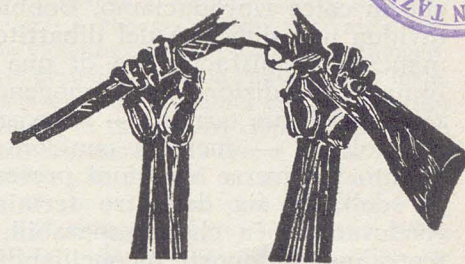


AZIONE NONVIOLENTA



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

ANNO XII - MAGGIO-GIUGNO 1975 - L. 200

06100 Perugia, Casella Postale 201

Svolto con stimolante interesse il convegno di Firenze

“Marxismo e Nonviolenza”

Nei giorni 11, 12 e 13 aprile, presso la Facoltà di Magistero di Firenze, si è svolto l'annunciato convegno « Marxismo e Nonviolenza » promosso dal Movimento Nonviolento in collaborazione con l'Istituto di Pedagogia della suddetta Facoltà. La prima giornata ha avuto per tema « Marxismo, Nonviolenza e lotte sociali in Italia », con relazioni di Domenico Sereno Regis su « Iniziative di base nei comitati di quartiere a Torino », di Antonino Drago su « Lotte per la casa a Napoli e in Italia », di Lorenzo Barbera su « Lotte contadine nel Mezzogiorno », di Pietro Pinna su « Antimilitarismo e diritti civili ». Nel secondo giorno, dal tema « Marxismo e Nonviolenza come teorie della transizione », si sono avute tre relazioni principali: di Giuliano Pontara, professore di etica all'Università di Stoccolma, studioso del pensiero di Gandhi e autore di due libri editi recentemente in Italia sulla nonviolenza, *Gandhi - Teoria e pratica della nonviolenza* pubblicato da Einaudi, e *Se il fine giustifica i mezzi* edito dal Mulino; di Nicola Badaloni, docente all'Università di Pisa ed esponente del PCI, e di Norberto Bobbio dell'Università di Torino. Alle relazioni di ciascun giorno sono seguiti molti interventi, proseguiti la mattina del terzo

giorno conclusasi con le repliche di Pontara, Badaloni e Bobbio.

Tralasciamo di fornire qui un resoconto delle varie relazioni e interventi, perché ci riserviamo di pubblicare a parte, nel più breve tempo possibile, gli atti completi del convegno, con l'aggiunta delle risposte ad un questionario che stiamo sottoponendo a personalità varie del mondo culturale, partitico e sindacale italiano. Ci soffermiamo quindi soltanto ad esporre alcune considerazioni generali sullo svolgimento e sull'esito dell'iniziativa.

In una riunione del Comitato di Coordinamento del Movimento Nonviolento, è stata fatta una valutazione del convegno. Seppure nella constatazione che esso non ha prodotto esaurienti risultati sugli specifici problemi teorico-pratici coinvolti nel tema, si è detto di potersene considerare complessivamente soddisfatti. Va tenuto presente che questa era la prima volta che nonviolenti italiani affrontavano, in modo organico e pubblico, un confronto così impegnativo, con una dottrina e una prassi quali quelle marxiste dotate del prestigio culturale e del peso politico che ognuno sa. Che la cosa si sia potuta concretare è già in sé un dato grandemente positivo, quale indice della crescita culturale e politica della nonviolenza italiana, sia in rapporto ai propri militanti, sia rispetto all'ambiente esterno presso il quale essa mostra di aver acquistato validi titoli per far sentire la sua voce e per essere debitamente riconosciuta quale genuina idea e forza politica sia pure ancor minoritaria. A questa che era una delle ipotesi del convegno, di verificare cioè e qualificare la presenza nonviolenta nel dibattito e nel movimento politico italiano, la realtà del convegno ha indubbiamente ben corrisposto, con la larga affluenza in esso di circa duecento persone, la presenza di studiosi quali N. Badaloni, N. Bobbio

e G. Pontara in veste di relatori, gli interventi di personalità come padre Ernesto Balducci, la partecipazione annunciata ma poi forzatamente sospesa di Lelio Basso, di Marco Pannella, di un rappresentante nazionale dei lavoratori metalmeccanici e d'altri, le ampie centrali esposizioni di lotte sociali avvenute e in corso in Italia sotto il segno della nonviolenza o riconducibili ad essa.

Invece — come abbiamo già detto — largamente insufficiente è risultato il convegno nei riguardi dell'effettivo dibattito. Questo non ha portato superiori acquisizioni; invece che di dibattito, si è trattato sostanzialmente di una esposizione dei particolari punti di vista dei singoli intervenuti, senza pervenire ad un momento ulteriore di sintesi, di visioni comuni o comunque ad adeguate messe a punto dei problemi in discussione e quindi a confronti puntuali. Fortemente limitante è stato da parte marxista una scarsa conoscenza delle specifiche posizioni teoriche e acquisizioni pratiche della nonviolenza; per cui si è anche teso ad assimilare l'incontro alla stregua del dialogo cattolici-comunisti degli anni '60, ben poco costruttivo se, volto soltanto a riscontrare la concordanza sui fini ultimi (l'uomo nuovo, la nuova società senza classi, libera giusta fraterna), — si lasciavano le due posizioni meramente esterne, coesistenti, l'una all'altra evitando di scavare nel profondo di esse medesime per concretare l'orientamento migliore rispondente alle esigenze del momento: in altre parole nel caso nostro, sfuggendo all'esigenza di confrontarsi sulle istanze e sulle lotte attuali, cioè sul problema della effettiva rispondenza del marxismo e della nonviolenza all'attuazione dei fini ultimi, e quindi sui metodi e i mezzi necessari per raggiungerli.

A fornire un quadro del dibattito e di alcune sue difficoltà, riteniamo utile e valido lo scritto che Norberto Bobbio

SOMMARIO

Il convegno « Marxismo e Nonviolenza ».

Opinioni sull'aborto (C. Viola; M. Moramarco; G.I.N.).

Orientamenti sul Servizio Civile degli obiettori di coscienza.

Saggio sull'autogestione - 2ª parte (M. Moramarco).

Recensione: « Descolarizzare la società » e « La convivialità », di I. Illich (L.S.).

ha preparato per la rivista *Il Ponte*, e che in calce riproduciamo. Bobbio individua una difficoltà del dibattito nel mancato soddisfacimento di una preliminare condizione, la « omogeneizzazione » dei due termini — marxismo e nonviolenza — messi a confronto, in quanto le diverse accezioni presentate sia dell'uno sia dell'altro termine li rendevano, men che comparabili, diametralmente opposti, inconciliabili, impedendo così di trovare al discorso un terreno comune, omogeneo.

Sulle difficoltà dell'andamento pratico del convegno, molto hanno influito alcuni difetti iniziali: organizzativi, di preparazione al dibattito e di impostazione dei lavori. Organizzativamente, è risultata lacunosa la gamma di rappresentanza al convegno degli interlocutori di parte marxista, cosicché — come rileva Bobbio — il dibattito è finito per consistere più che altro in un confronto di nonviolenti, in posizioni molto varie, sul marxismo; con la difficoltà, da parte dei marxisti presenti, di individuare una posizione omogenea nonviolenta a cui riferirsi nel dibattito. (Da questa constatazione, viene il suggerimento per il Movimento Nonviolento di svolgere un apposito convegno interno sul marxismo, onde definire nettamente sia la propria concezione e posizione nonviolenta, sia la propria valutazione e atteggiamento nei riguardi del marxismo). In fase di preparazione del convegno, inoltre, sarebbe stato necessario che i relatori principali avessero redatto e fatto conoscere in anticipo le proprie relazio-

ni, in modo che ciascuno fosse adeguatamente preparato alla discussione in fase congressuale, evitando così la genericità, la frammentarietà, e soprattutto l'imperizia a calarsi negli argomenti degli interlocutori. (Illuminante è a tale riguardo come Bobbio stesso, quant'altri mai attento e preciso, nel suo scritto sul convegno fiorentino non abbia debitamente acquisito una fondamentale distinzione su cui Giuliano Pontara aveva centralmente insistito, tra nonviolenza vera e propria, specifica — o ideologica e positiva — e nonviolenza generica, per cui Bobbio definisce manifestazioni di nonviolenza — senz'altra specificazione — quelle dei movimenti marxisti, che invece più propriamente — e sostanzialmente, in un dibattito del genere — devono essere indicate quali forme di semplice nonviolenza generica, di lotta non-militare).

Infine, per i lavori del convegno è risultato malagevole l'aver messo insieme, in un dibattito di poco più di due giorni e tra persone senza intesa iniziale, i due aspetti della teoria e della pratica, già tanto ampi e complessi ciascuno a sé stante; per cui, nonostante gli orientamenti forniti dai promotori, sia la trattazione dell'uno e l'altro aspetto è risultata monca, sia è venuto a mancare il raccordo tra essi.

Facendo lezione delle difficoltà e dei difetti di questo primo convegno, e cogliendo l'interesse e lo stimolo indubbi che esso ha suscitato, ci disponiamo a prepararne con migliore adeguatezza un secondo.

Commento di Norberto Bobbio

Credo che lo scopo dei promotori del convegno fosse quello di fare incontrare e magari scontrare rappresentanti del pensiero marxista e rappresentanti di gruppi nonviolenti, per discutere il problema attualissimo, appassionante, tanto teoricamente quanto praticamente impegnativo, della violenza rivoluzionaria, di cui i nonviolenti ritengono a torto o a ragione i marxisti fermi e intransigenti assertori. Bisogna subito dire che l'esigenza di questo dibattito era stata sentita fortemente dai gruppi nonviolenti i quali vi si erano preparati diligentemente pubblicando su alcuni numeri del loro giornale « Azione nonviolenta » articoli vari sull'argomento (e fra gli altri la relazione di Pontara), e accorrendo numerosi al convegno. Ho avuto l'impressione non fosse stato sentito con eguale intensità dai marxisti che dimostrarono di non essere molto informati e aggiornati sul pensiero dei loro interlocutori, e dissero cose spesso scontate (ma cose non meno scontate dissero spesso anche i nonviolenti sul marxismo). Inoltre erano pochi tanto che Badaloni nella sua replica disse che si era sentito un ospite (e francamente non gli si poteva dar torto).

Il convegno più che un incontro fra marxisti e nonviolenti finì per essere, come osservai nella mia conclusione, uno scontro all'interno dei gruppi nonviolenti pro e contro il marxismo, considerato da alcuni come compatibile, da altri come non compatibile con la dottrina della nonviolenza. Alla base di questo scontro mi pare di aver notato che ci fossero due modi diversi d'intendere rispettivamente il marxismo e la nonviolenza. Inteso come stalinismo e anche come leninismo il marxismo era incompatibile.

Diventava compatibile se inteso come socialismo umanistico o dal volto umano. (Fu citata anche la Heller e la sua concezione etica del marxismo). Quanto alla nonviolenza, se intesa come etica della coscienza non poteva non essere considerata avversa a ogni forma di etica della pura responsabilità, di cui il marxismo col suo realismo politico sarebbe il prototipo; intesa invece come prassi rivoluzionaria, avrebbe potuto essere considerata come una integrazione, magari anche un perfezionamento, in determinate circostanze storiche, in cui il metodo della violenza o è impraticabile o è non conforme allo scopo (una delle tesi fondamentali dei nonviolenti è non già che il fine giustifica i mezzi ma che il mezzo giustifica il fine) del marxismo. La tesi della « complementarietà » della nonviolenza rispetto al marxismo fu sostenuta da un intervento che era una vera e propria relazione da Antonino Drago. E poi anche da altri, come Alberto L'Abate. Ed è stata a mio parere la tesi che ha finito per emergere, e che merita di essere considerata come il punto di partenza di ulteriori discussioni (che dovrebbero essere condotte attraverso relazioni anticipate).

Ritengo peraltro che la difficoltà dell'incontro sia derivata dalla stessa natura dei concetti (« marxismo » e « nonviolenza ») che avrebbero dovuto essere messi a confronto. Nella loro accezione più comune marxismo e nonviolenza sono concetti eterogenei. Si paragonano bene cose omogenee; si paragonano male o non si possono paragonare affatto cose eterogenee. Già Roger Garaudy in un'intervista pubblicata sul numero di gennaio-febbraio di « Azione nonviolenta » ebbe ad osservare, a proposito dei movi-

menti nonviolenti, che un movimento non poteva definirsi soltanto attraverso una negazione, o soltanto proponendo un certo tipo di mezzi e non anche un certo tipo di fini e così via, facendo capire insomma che mentre il marxismo è una teoria completa, tanto dei mezzi quanto dei fini, la dottrina della nonviolenza, posto che si possa parlare di dottrina, e non sia soltanto un insieme di pratiche, non lo è. Come si possono paragonare due cose così diverse? Come ebbi occasione di dire intervenendo sulla relazione di Pontara che aveva distinto molto bene una dottrina puramente negativa della nonviolenza da una teoria positiva, che egli identificava col gandhismo, il confronto si può fare ed è fecondo solo se ci s'intende bene preliminarmente su che cosa esso debba cadere, e se i due termini del confronto siano resi omogenei l'uno all'altro. Un po' all'ingrosso vi sono due modi per rendere omogenei i due concetti di marxismo e di nonviolenza: o si considera entrambi come designanti una concezione generale della società e dell'uomo, e allora in questo caso per nonviolenza si può intendere il pensiero filosofico e politico di Gandhi, con la conseguenza che il raffronto viene fatto fra marxismo e gandhismo, ed ha un senso; oppure li si considera entrambi come forme di prassi, o di tecniche di azione rivoluzionaria, e allora in questo caso per marxismo si deve intendere leninismo (posto che si restringa il concetto di leninismo alla teoria del partito e della conquista rivoluzionaria del potere), con la conseguenza che il confronto viene fatto fra dottrina della nonviolenza come insieme di tecniche di azione di gruppo e leninismo, e anche in questo caso il confronto ha un senso. Non ho avuto l'impressione che di questa ambiguità dei termini gli intervenuti si siano sempre resi conto. Mi è parso che lo stesso Pontara che aveva messo in guardia l'uditorio dal confondere la nonviolenza negativa con la nonviolenza positiva, e che aveva richiamato l'attenzione soprattutto dei marxisti sul significato di nonviolenza positiva, che implica una concezione non solo dei mezzi ma anche dei fini, abbia poi insistito soprattutto nel presentare una dottrina dei mezzi, mostrando che la teoria della nonviolenza è prima di tutto una riflessione sul rapporto mezzi-fini, specie sull'influenza che l'uso di certi mezzi (dei mezzi violenti) ha sulla stessa attuazione del fine, quando questo « fine » venga identificato in una società libera, giusta e pacifica, da cui dovrebbe essere scomparsa una volta per sempre la violenza.

Insisto su questa distinzione fra dottrina dei fini e dottrina dei mezzi, perché, come dissi sia nella relazione iniziale sia nella conclusione, il problema interessante da discutere (e probabilmente anche più suscettibile di un qualche risultato) è quello dei mezzi piuttosto che quello dei fini. Il discorso sui fini, checché ne dicano gli uni e gli altri, rischia sempre di cadere nel vago.

Anche coloro che fanno professione di essere realisti (i marxisti per esempio), se arrischiano qualche ipotesi sulla società futura dicono cose vaghe come qualsiasi utopista. Quando si parla della società del futuro, tornano sempre le stesse parole dal suono dolce e gradevole, come libertà, liberazione, autogestione, controllo dal basso, comunità, ecc. Quanto poi a definirle nessuno se ne preoccupa. Eppure tutti sanno che la libertà negativa non è quella positiva, che l'eguaglianza formale non è quella sostanziale, e che per quel che riguarda cose bellissime come l'autogestione o il controllo dal basso, ciò che importa non è tanto di proclamarle e di caldeggiarle ma di inventare i modi (sì, proprio le tecniche) per farle funzionare a dovere una volta che siano rese possibili, in maniera ad esempio da evitare che gli elettori non abbiano libertà di scelta, gli eletti non siano sempre

gli stessi, che non vi sia una maggioranza e una minoranza, e che la minoranza non sia libera di manifestare il proprio dissenso. Non sono minuzie. Sono cose molto importanti. Sono se mai cose molto più difficili da inventare e da fare che proclamare la propria fede in una società in cui tutti siano liberi ed eguali (e chi dice di no?). Faccio qualche esempio: uno degli intervenuti enunciò una formula che sembra ovvia, cioè che i nonviolenti sono contro il potere, contro ogni forma di potere, perché sono per la libertà. Ma questa contrapposizione fra libertà e potere è così ovvia? La libertà di chi? Di tutti? Ma come fanno tutti a essere liberi? Se tutti fossero liberi, come nello stato di natura hobbesiano, nessuno sarebbe libero. Allora bisogna dire che tutti possono avere soltanto un frammento di libertà. Ma quale? e quanta? E se la libertà deve essere distribuita e regolata, chi lo decide? E poi è proprio vero che libertà e potere sono termini antitetici? Che cosa è la libertà se non potere? E' vero o non è vero che uno è tanto più libero quanto più è potente? Chi è l'unico veramente libero se non l'onnipotente? Che differenza c'è tra la formula «libertà di tutti» e la formula capitiniana «potere di tutti»? Che cosa voleva dire Capitini se non che la libertà consiste nel potere?

A proposito di valori e di fini ultimi, c'è una difficoltà ancora maggiore: una volta che non siano lasciati nel vago ma siano definiti, i valori ultimi sono praticamente, cioè nella prassi, incompatibili, nel senso preciso che l'attuazione dell'uno va a scapito dell'attuazione dell'altro. Sono, queste sì, cose ovvie, ma nessuno lo dice. Sinora a nessun sistema politico è riuscito a dare libertà senza comprimere l'eguaglianza o a sopprimere le disuguaglianze senza comprimere la libertà. Nella relazione introduttiva avevo accennato al fatto che dietro il contrasto fra marxisti e nonviolenza c'era forse anche un contrasto non dichiarato sui fini ultimi, che erano piuttosto di tipo comunitario per i primi, di tipo libertario per i secondi. Mi si è fatto osservare che il contrasto più profondo è fra libertarismo e collettivismo. Non lo escludo. Ma si osservi bene anche la differenza fra l'ideale comunitario e quello libertario. La società ideale del comunista è una società in cui la libertà primaria è quella positiva, la società ideale del libertario è una società in cui la libertà primaria è quella negativa. Mi pare che Badaloni abbia controbattuto, rispondendo direttamente alla mia osservazione, che il marxismo sfugge alla contrapposizione perché è insieme libertario e comunitario. Sarei tentato di rispondere che con un'accorta combinazione di parole, soprattutto quando si tratti di parole che hanno tanto forte significato emotivo quanto debole significato descrittivo, si può sostenere qualsiasi cosa. Ma non voglio essere ingiusto, perché può darsi non abbia capito bene. Resta il fatto che il «bisogno» (uso di proposito questo termine entrato nel linguaggio corrente di un certo marxismo) di libertà e il bisogno di comunità sono anche dal punto di vista esistenziale in contrasto fra loro, e rappresentano piuttosto due momenti in continua tensione della nostra vita morale che non due elementi di una possibile sintesi.

Per questo ho sommessamente sostenuto che anche nell'incontro fra marxisti e nonviolenti il discorso sui mezzi, sulle tecniche di azione collettiva, sarebbe stato forse più interessante, certo meno vago e più proficuo che non quello sui fini. E sarebbe stato anche il discorso attraverso il quale ci si sarebbe potuti liberare più facilmente dalle diffidenze reciproche. Per riprendere un brano della mia relazione nella quale avevo cercato di avviare il discorso su problemi più concreti, ritengo che parte della diffidenza fra movimenti marxisti e movimenti

nonviolenti dipenda da parte dei marxisti nel vedere nei movimenti nonviolenti soltanto gli aspetti di rivolta individuale e parziale, e non le campagne di nonviolenza collettiva, di cui gli stessi movimenti operai d'ispirazione marxista sono stati i grandi protagonisti; da parte dei nonviolenti nel vedere nei movimenti marxisti soprattutto la dottrina della irrinunciabilità della violenza collettiva e non l'enorme capacità di promuovere, organizzare, scatenare manifestazioni di nonviolenza collettiva, di massa. Mi ha meravigliato infatti che i marxisti, considerati in questo convegno come gli avversari della nonviolenza, non abbiano approfittato dell'occasione per rivendicare la grande tradizione di lotte nonviolente del movimento operaio, dalle varie forme di sciopero alle occupazioni di terre, dalle manifestazioni di massa alla disobbedienza civile. A differenza di Gandhi i movimenti marxisti hanno praticato la nonviolenza ma non l'hanno teorizzata; al contrario hanno spesso teorizzato la necessità della violenza, usata per lo più in forma selvaggia dai loro avversari (che naturalmente non hanno avuto bisogno di teorizzarla). La confusione in questo campo è tale che il più grande teorico dello sciopero generale, cioè di una rivoluzione nonviolenta, ha intitolato il suo libro *Riflessioni sulla violenza*. Non c'è alcun nesso necessario fra marxismo e violenza. Il marxismo è una teoria della rivoluzione sociale (e non soltanto di una rivoluzione politica), cioè di una trasformazione radicale della società capitalistica (ma si dovrebbe dire meglio di ogni possibile società e in ciò sta a mio parere il suo aspetto utopistico): una teoria della violenza solo in quanto questa sia necessaria in ultima istanza alla rivoluzione, così come, fermi restando i rapporti internazionali come rapporti fra stati sovrani e indipendenti, la guerra è necessaria in ultima istanza al ristabilimento dell'ordine internazionale. D'altra parte, in un periodo storico in cui gli strumenti della violenza istituzionale sono enormi, la sperimentazione di nuove tecniche di nonviolenza collettiva è una necessità primordiale, molto più che l'uso e l'abuso di armi facili a fare, come le bottiglie molotov, cui indulgono i gruppi minoritari e che non hanno altro effetto che quello di scatenare la belva (come accade al cattivo cacciatore). Ed era questo il terreno su cui mi pareva dovessero misurarsi marxisti e nonviolenti per trovare le basi di un discorso di comune interesse. Che la violenza delle istituzioni possa essere riscattata non dalla violenza rivoluzionaria che si propone come violenza ultima (ma non lo è), ma dall'organizzazione della nonviolenza di massa è un problema la cui discussione è appena cominciata. Per questo mi è parso strano che i marxisti abbiano mostrato una certa diffidenza nei riguardi della nonviolenza considerandola un atteggiamento individualistico, di gente che vuol salvare la propria anima e quindi non salva materialmente neppure il proprio corpo (la nonviolenza come supremo sacrificio di se stessi); e non abbiano presentato se stessi come i grandi promotori dei movimenti di massa che hanno fatto fare alla pratica della nonviolenza un salto qualitativo trasformandola da individuale in collettiva (e quindi in vera e propria forza storica).

Devo infine una breve risposta agli amici Badaloni e Pontara coi quali ho diviso la responsabilità delle relazioni introduttive. Badaloni ha cominciato la sua risposta con un amichevole rimprovero: «Bobbio è troppo pessimista». Avrei potuto ritorcere dicendo che lui, Badaloni, si era dimostrato troppo ottimista. Ma non l'ho fatto: pessimismo e ottimismo sono in fin dei conti due stati d'animo, due atteggiamenti umorali, che ciascuno di noi alterna, come i vestiti, secondo le stagioni (anche se, lo riconosco, alcuni preferiscono, in tutte le stagioni, i

vestiti neri, altri i chiari). Nella mia relazione, in cui avevo sostenuto che ci sarà violenza sino a che gli uomini riterranno che solo la violenza consenta loro di raggiungere le mete desiderate, che la violenza è un male, sì, ma è un male in taluni casi considerato necessario, in taluni altri considerato, anche se non necessario, minore, e avevo messo in dubbio che fossero stati sinora trovati mezzi alternativi, mezzi cioè che permettessero di raggiungere gli stessi obiettivi senza far ricorso alla violenza neppure come *extrema ratio*, non era in questione il contrasto fra ottimismo e pessimismo, ma se mai quello fra utopismo e realismo. La mia domanda, rivolta agli uni e agli altri, era: «E' possibile oggi far passare la dottrina della nonviolenza, per ripetere una celebre frase, dall'utopia alla scienza, o meglio dal cielo delle buone intenzioni alla terra delle buone azioni?».

Quanto a Pontara che cominciò la sua replica dicendo che tutti, e anche io, avevamo sfondato porte aperte, vorrei rispondere, scherzosamente, con una moralità in tre battute: 1. Non si devono sfondare le porte aperte. 2. Ma non bisogna neppure sfondare le porte chiuse. 3. Le porte bisogna, non sfondarle, ma aprirle (ma per aprirle, occorre, com'è noto, la chiave).

Questionario da sottoporre a personalità culturali, partitiche e sindacali italiane

1) Ritiene possibile per l'Italia una via di transizione al socialismo che non si identifichi né con la tradizionale via riformista dei paesi a capitalismo avanzato (che spesso si è limitata a razionalizzare il sistema senza trasformarlo profondamente) né con quella delle rivoluzioni armate portate avanti nei paesi del terzo mondo (che spesso danno vita a regimi dittatoriali e totalitari e non a quella nuova forma di democrazia sociale voluta da Marx, Lukacs, Gramsci, ed altri autorevoli marxisti)?

2) Nel caso risponda positivamente alla prima domanda: che posto e che importanza può avere in tale modello di transizione l'uso di tecniche o armi nonviolente aggiuntive rispetto a quelle già tradizionalmente utilizzate dal movimento operaio (scioperi e voto) come la noncollaborazione, il boicottaggio, l'occupazione, la disobbedienza civile, ed altre simili?

Nel caso risponda negativamente, come considera il diffondersi di tali forme di lotta che sembrano avere trovato un loro spazio vitale anche nel nostro paese?

3) In ambedue i casi ritiene compatibile una concezione marxista della società con una nonviolenta, con una cioè che rifiuti di utilizzare mezzi violenti (uccisione, costrizione fisica e spirituale) per la trasformazione dell'attuale società in una società socialista che a sua volta non sia basata sulla costrizione e sulla dittatura di una minoranza ma su un reale potere dal basso, una società cioè di tipo consiliare, in cui si realizzi un equilibrio tra pianificazione centralizzata e decentrata, e tra potere centrale e periferico?

4) E, più in generale, ritiene che tra «mezzi» e «fini» esista una correlazione oppure no? Ritiene cioè ancora valido il principio machiavellico che «il fine giustifica i mezzi», oppure è convinto che fini e mezzi siano strettamente interrelati e condizionati reciprocamente e che i «mezzi» debbano perciò, nel loro espletarsi, prefigurare ed anticipare il fine di cui debbono permettere il raggiungimento?

Opinioni sull'aborto

Mentre il dibattito sul problema dell'aborto si sviluppa in tutto il nostro paese, abbiamo sentito pure noi del Gruppo d'Impegno per la Nonviolenza l'esigenza di parteciparvi attivamente.

Considerare l'aborto come « attentato all'integrità della stirpe » è chiaramente da rifiutare come anche il conseguente atto punitivo di una legislazione puramente repressiva.

L'aborto, però, è stato, è e sarà una realtà ben precisa, composta da due fattori: la donna e il feto. Per la donna si parla attualmente in termini quali « diritto di gestire il proprio corpo », « libertà di disporre della propria vita ». Per il feto... non si parla, o al massimo in termini di fardello fastidioso di cui liberarsene con meno sofferenza possibile (economica, fisica, psicologica).

Se è giusto che la donna sia padrona della propria vita, è chiaramente altrettanto giusto che non lo sia di quella degli altri, anche se feto. Altri esseri viventi che non la possono neppure difendere.

E' assai comodo per la nostra coscienza non riconoscere al feto la dignità umana: significa, in termini fondamentali, non riconoscere ad un essere vivente i suoi diritti poiché ciò ci torna sconveniente. Pure per questo si cerca una sanzione legale, per delegare un problema di coscienza individuale ad un'istituzione anonima quale una legge, con la quale tutti quanto possono soffocare ancor più la propria coscienza.

Così giudichiamo se un essere umano (poiché nonostante i nostri silenzi è tale) ha diritto alla vita in base al nostro tornaconto (criterio indubbiamente edonistico ed attualissimo). Si cerca di contrabbandare un criterio edonistico, basato su una falsa libertà (quale quella di una donna in una società così repressiva e arretrata quale la nostra), facendolo apparire come conquista di libertà.

Si equivoca profondamente quindi credendo di avanzare, mentre si va verso un' inconscia accettazione di una realtà oppressiva, cioè di conservazione reazionaria.

Noi nonviolenti rifiutiamo di esaltare la soppressione di una vita più debole e i criteri che la vogliono avallare. Criteri che avvertiamo subito inscindibilmente legati a tutto ciò che rifiutiamo, la più grande menzogna che opprime i popoli da secoli: uccidere per difendersi.

Nonviolenza è il rifiuto di aiutare il più forte a sopprimere il più debole, anche se poi il più forte è oppresso da qualcun altro più minaccioso di lui. Libertà e diritto del più forte hanno molto poco in comune ed è un equivoco assai pericoloso identificarli, soprattutto per coloro che credono di avere una « coscienza democratica ».

Altrettanto pericoloso è servirsi di slogan pubblicitari, che servono solo a martellare l'individuo e non a risvegliarne la coscienza, il suo razioncinio.

Perché, legalizzando l'omicidio d'un feto, non legalizzare l'omicidio d'un uomo? Sono lo stessa cosa, ma l'unica differenza è che il primo non si può difendere al contrario del secondo, il quale si circonda d'una serie di misure collettive atte a difenderlo, oltre la propria forza fisica.

Non possiamo passare sotto silenzio che in questa lotta vengono sistematicamente ignorati e taciuti i diritti dei più deboli, tanto deboli da non poter far sentire la propria voce in un dibattito che decide la loro possibile sorte in nome di valori assai equivoci.

Nonviolenza è libertà e accettazione anche di possibili errori che questa può assecondare, siano essi pure dei soprusi; non ne è, però, nel modo più assoluto, agevolazione attiva o passiva e, forse, ancor peggio, canto di lode.

Nonviolenza è una tensione continua alla denuncia chiarificatrice di errori ed abusi, sopraffazioni ed ingiustizie, non da reprimere con la violenza (rientrando così in una spirale vertiginosa), ma da combattere

con i metodi e le tecniche della nonviolenza.

D'altronde proprio ponendoci in un'ottica di nonviolenza libertaria, dobbiamo rifiutare anche, condannandolo profondamente la nostra coscienza, il criterio di una legge, sia essa fascista o no, capace di disporre solo di strumenti repressivi (senza peraltro con ipocrisia mai servirsene) di fronte ad una triste realtà, quale quella di migliaia (non c'interessano qui ipotetiche cifre esatte) di donne che abortiscono rischiando la propria vita e, in caso d'insuccesso, di far nascere storpio e deforme il figlio non desiderato.

Infatti se la nostra coscienza nonviolenta ci richiede un assoluto rispetto di ogni vita, analogamente essa ci porta a non condividere la logica che vuole punito con la forza l'atto proibito dalla legge, essendo proprio in questa logica, sotto mille forme a tutti i livelli, il germe della violenza che pervade la nostra società.

E' un rischio grosso, che siamo disposti a pagare di persona, poiché convinti che l'unica strada possibile, alternativa al suicidio dell'umanità, sia questa.

La storia ci testimonia chiaramente che la violenza è una spirale che non mette fine a se stessa, che ogni struttura autoritaria non aiuta lo sviluppo dell'uomo, che solo la libertà ci ha portato (e lo vediamo nella educazione infantile in modo macroscopico) a maturare notevolmente.

Dobbiamo accettare il rischio e contemporaneamente lottare per ridurlo sempre più.

In pratica proponiamo di attuare una vasta mobilitazione delle forze democratiche volta ad ottenere:

1) istruzione sessuale pubblica e gratuita da personale specializzato nelle scuole di ogni grado, nelle fabbriche, in tutti i posti di lavoro in cui vi è una certa quantità di personale, nonché tramite altri mezzi ed organismi;

2) contraccettivi a carico delle mutue;

3) formazioni di équipes psico-mediche presso centri d'informazione sessuale permanenti, con il compito di fornire delucidazioni e analisi a coloro che di volta in volta ne abbiano bisogno;

4) abolizione della censura, quale momento repressivo e, quindi, diseducativo che potrebbe profondamente interferire nell'opera di istruzione sessuale vincolando ancora l'uomo ad una serie di tabù;

5) contemporanea abolizione delle leggi repressive l'aborto, in quanto fenomeno collegato ad una profonda e diffusa ignoranza.

Gruppo d'Impegno per la Nonviolenza (G.I.N.) - Roma

La competenza, in nome della quale la Chiesa pretende di affrontare i temi più disparati della vita civile, le viene « dall'autorità morale conferitale da Dio », ed è come dire che di competenza specifica, in quanto istituto religioso, non ne ha alcuna. Perché è contro il diritto dell'aborto? Per ragioni che poco hanno a che vedere con il rispetto della vita (una, di natura « clientelare », è che la proibizione dell'aborto alimenta il meccanismo del peccato, del senso di colpa e di penitenza, il quale tiene per l'appunto le masse nelle condizioni di migliore governabilità. Infatti, il legame più funzionale di soggezione alla Chiesa è quello di esserle debitore di espiazione. Quindi più peccati più obblighi!).

Può darsi che alcuni o molti finiscano per credere nelle « ragioni ufficiali » della Chiesa ma la ragione prima è quella del potere. Non si spiegherebbe altrimenti la disparità tra la difesa dell'« ovulo fecondato » e la non difesa dell'adulto. La protezione dell'« ovulo fecondato » sarebbe comprensibile come *limite*, per eccesso di zelo, di chi è nello stesso tempo per l'obiezione di co-

scienza, per l'abolizione della caccia e la difesa dell'animale, insomma per la tutela nonviolenta del vivente a tutti i possibili livelli. Ora, la Chiesa non è per l'obiezione di coscienza, non è per la difesa dell'animale, non è per la nonviolenza! Dunque?! Come per il divorzio, la Chiesa parla e tuona come se si trattasse di volere elevare l'aborto a costume di vita, voglio dire come se i suoi fautori volessero convincere la gente a dedicarsi, magari per gioco, alle pratiche dell'aborto, e non piuttosto di soluzioni terapeutiche poste tra un diritto individuale inalienabile e un dovere sociale imprescindibile:

a) tra il diritto inalienabile della donna di rifiutare una maternità non voluta o rischiosa;

b) e il dovere di chiunque di evitare di fare venire al mondo esseri probabilmente menomati o che saranno buttati in ambienti *infelicitanti*.

E vi sono molte altre ragioni che polverizzano le pretese della Chiesa, come queste:

1) E' un'affermazione gratuita quella secondo cui si abbia il dovere di fare vivere comunque l'« ovulo fecondato »: chi mai ci dà il diritto di fare venire al mondo esseri che non lo chiedono, magari privi di qualsiasi competenza pedagogica e nell'impossibilità di allevarli bene e di assicurare loro un avvenire salutare? L'esistenza è già una condizione drammatica, cioè di dolore, ed è comunque una parabola che si conclude col nulla. In un mondo agitato e nevrotico come il nostro, in cui sopravvivere è un'impresa e un'avventura sempre più aleatorie e tragiche, mi chiedo se non si dovrebbe sostenere invece il dovere della non procreazione (« blocco delle nascite »).

2) L'« ovulo fecondato », o comunque il feto immaturo, oggetto dell'aborto, non ha coscienza alcuna di sé: quindi, non ha senso difendere quello e non difendere la vita dell'agnello o del cane o della gallina, o, a maggior ragione, quella di « viventi adulti » come i virus e i microbi! Ne ha ancora meno quando, contemporaneamente, non si difende il diritto del giovane di rifiutarsi di andare ad ammazzare ed a farsi ammazzare.

3) L'ovulo fecondato è il risultato dell'eliminazione di innumeri spermatozoi morti nel tentativo di realizzarlo! Cioè, esso presuppone la distruzione « naturale » di milioni (sic!) di vite potenziali ciascuna avente lo stesso slancio e lo stesso « diritto » alla vita reale!

4) La Chiesa sostiene di difendere la vita fetale in quanto portatrice di un'« anima », cioè di una scintilla divina estranea a qualsiasi altra specie. A parte la gratuità dell'affermazione che, pertanto, non può avere alcun peso nel discorso scientifico, l'esistenza dell'anima nell'embrione umano deporrebbe a favore della difesa preferenziale degli animali che, privi di anima, non hanno che una sola vita (fisiologica) da vivere (e alla quale sono destinati), e della liceità dell'aborto, avendo l'anima il potere di non morire. Si chiede, infine, perché mai la stessa Chiesa non difenda la stessa anima degli individui reali, se è vero, com'è vero, che li « plagia » con la catechizzazione e sostiene quella dinamica sociale autoritario-gregaria che ci dà lo sfruttamento (quello dell'infanzia compreso) e tutta la competitività distruttiva posta tra il profitto privato e la guerra.

5) L'aborto è un intervento di emergenza per una soluzione di meno peggio. Quel che si può e si deve fare è anzitutto prevenirne le cause, le più frequenti delle quali sono quelle di una maternità non voluta o ritenuta infamante (come nel caso di ragazze o di sposate con coniuge emigrato o sterile). Ora, la Chiesa non insegna come non concepire né ancor meno come non avere vergogna della sessualità. Anzi, fa il contrario.

L'Ogino-Knaus è un difficile metodo di astinenza!

6) In regime « anti-abortista » avvengono molti più aborti — clandestini e spesso criminali — non tanto per il carattere infrazionale della legge quanto per i modi e le conseguenze e quindi molto più rischiosi per le madri e per le loro creature — di quanti non ne possano avvenire in regime di controllo demografico e di libero aborto. Questa verità basta da sola a confutare le velleità clericali e reazionarie.

L'aborto fa parte degli interventi umani tendenti a correggere le disfunzioni macroscopiche di una « natura » che mostra sempre più evidente la tendenza all'autolimitazione ed autoregolazione attraverso la conflittualità distruttiva. A meno di non accettare « questa » natura animale e irrazionale, cioè primordiale, con tutte le sue implicazioni e conseguenze, non rimane che rivendicare una natura superiore, la natura razionale-morale propria dell'UOMO e di cui l'aborto, praticato come *extrema ratio*, è un'espressione suscettibile essa stessa di moventi ed effetti criminali finché è costretta all'improvvisazione empirica ed occulta ed alla speculazione di affaristi. Per questo, liberalizzare e legalizzare l'aborto significa prevenire errori ed orrori e a tutto beneficio dell'economia del benessere comune.

Carmelo R. Viola

I casi nei quali l'aborto deve essere legalizzato attengono:

1) alla salvaguardia potenziale ed attuale della salute della gestante (aborto terapeutico);

2) a motivi eugenici e, più ancora, umanitari, qualora le indagini sul feto palesino chiari segni d'alterazioni fisiologiche irreversibili.

In tal caso il feticidio, pur sollevando dubbi angosciosi (come avviene, sul versante opposto del ciclo vitale, per la eutanasia), è inteso a cancellare non già la vita, nella completezza del suo valore, ma una tremenda croce, che presumiamo non voluta dalla veniente creatura. Questo tipo di aborto è il pur inadeguato « no », che l'Umanità è in grado di opporre allo scacco che, troppo sovente, ferree leggi materiali giuocano ai valori di autocoscienza, di libertà, di dignità, di diritto alla felicità.

L'aborto cosiddetto eugenico, dunque, non contrasta i valori — nella fattispecie, etici — del Cristianesimo, e neppure quelli della Filosofia del Rispetto per la Vita, retaggio delle correnti maestre della antica spiritualità e mirabilmente trasmessi al mondo contemporaneo nella figura e nell'opera luminosa del dott. Albert Schweitzer. L'aborto eugenico può essere un gesto d'amore.

E non si tratta — l'illusione è fin troppo scontata — di sbarazzarsi dei deformi, degli imbecilli, dei « minimi » di cui parla il Vangelo, poiché essi (che meritano la moltiplicazione all'infinito dei diritti, la pronta applicazione di schemi di riabilitazione e di inserimento) « nascono » anche nel mondo giovanile, adulto, senile, senza nessi evidenti con lo stadio fetale; si tratta, piuttosto, di non permettere che le loro tristi file, già tanto nutrite, si ingrossino con l'apporto di nuovi scacchi di questa strana natura, dionisiaca e leopardiana al contempo, corona e croce.

Sono abbastanza inconsistenti, sul piano logico, le tesi addotte dai vertici della Chiesa Cattolica, a negazione sia dell'aborto terapeutico sia dell'aborto eugenico.

Nel primo caso, si sostiene che è da preferire la morte « probabile » della madre a quella « certa » del soggetto fetale, la prima essendo morte per « evento naturale » mentre la seconda per « volizione umana ». Ciò è assurdo.

Innanzitutto, si omette di tracciare i limiti di un ambito del « naturale »; infatti, se dilatiamo il concetto fino a comprendervi l'insieme degli attributi o dei prodotti della natura, allora tutto, compresi gli impulsi omicidi, i cataclismi, le malattie, ecc., è « naturale »: il cattolico, in coerente consequenzialità, dovrebbe rigettare ogni misura che ponga freno all'evento naturale (così come rigetta l'aborto terapeutico), sman-

tellando la medicina, il diritto, ecc.; il che non avviene per ovvie ragioni.

Se, in altra ipotesi, restringiamo il significato di « naturale » al « naturale prae-ter-umano », cioè alla parte del naturale che sfugge al nostro potere di controllo, allora è falso dire che la morte di una cardiopatica, nel corso del parto, è un evento « naturale »: il decesso è ragionevolmente prevedibile ed evitabile.

Le tesi che la Chiesa Cattolica adduce a negazione dell'aborto eugenico si riducono ad una fondamentale, secondo la quale è illecito interferire nei Disegni di Dio Creatore. Si può facilmente obiettare, a questo fatalismo di stampo stoico, che, anche accettando l'assioma dell'esistenza di tali Disegni (reali per la mia coscienza religiosa, ma che non posso pretendere siano uni-

versalmente accettati, anche alla luce del dibattito scientifico in corso, tra le posizioni alla T. de Chardin e quelle alla Jacques Monod), non si comprende chi possa (e come) avocarsi la facoltà di codificarli; e, ancora, non si comprende perché non debba essere iscritta, nei Disegni del Creatore, l'Anima Razionale, quella Ragione che i Platonici reputavano la prerogativa divina dell'uomo, e che oggi reclama da noi una risposta meditata e coraggiosa alla « vexata quaestio » dell'aborto.

A conclusione di queste note, va ribadito — le femministe non si indignino — che nessuna favorevole sanzione deve trovare l'aborto, quando costituisca pretesto per eludere i doveri di una maternità, sia pure non desiderata.

Michele Moramarco

Orientamenti sul Servizio Civile degli obiettori di coscienza

Il Comitato di Coordinamento del Movimento Nonviolento, nella riunione del 3 maggio a Firenze, ha preso in esame il problema del Servizio Civile sul quale aveva deciso, nel suo congresso del giugno 1974, di impegnarsi sia con una partecipazione attiva dei suoi membri alla organizzazione degli obiettori in servizio civile, sia con la promozione di due convegni che fornissero una indicazione di lavoro agli obiettori e un metodo di confronto con le altre forze sociali con cui si entra in contatto; il primo convegno: « Nonviolenza e lavoro di quartiere » si è svolto a Firenze l'11-12 ottobre scorso con una consistente partecipazione di aderenti e simpatizzanti del Movimento ed ha trattato delle prospettive del lavoro di quartiere, dei comitati di quartiere, dei controscuola e dell'autoriduzione (v. Azione Nonviolenta, settembre-ottobre 1974); il secondo convegno: « Marxismo e Nonviolenza » si è svolto sempre a Firenze il 12-13 aprile con larga partecipazione di uditori e relatori, e che insieme con un quadro ampiamente significativo delle lotte sociali in Italia utilizzanti il metodo nonviolento, ha fornito elementi per una diversa concezione di trasformazione socialista che superi sia i limiti della rivoluzione armata sia quelli del riformismo parlamentare che non muta i rapporti strutturali dell'attuale sistema.

Alla luce di quanto accumulato come esperienze dei nonviolenti in Italia e di quelle fatte dagli obiettori durante questo primo anno di Servizio Civile, il Movimento Nonviolento ritiene di dare le seguenti indicazioni ai propri iscritti e simpatizzanti che obiettando si impegnano in quel Servizio:

1. E' prioritario utilizzare il periodo di S.C. (Servizio Civile) per il potenziamento delle organizzazioni nonviolente (Movimento Nonviolento, Movimento Internazionale della Riconciliazione, Movimento Cristiano per la Pace, ecc.), sia perché questo lavoro è uno dei migliori per la pace, sia perché questi movimenti nell'attuale situazione sono gravati oltre che dai compiti normali anche dall'impegno di sostenere e potenziare l'autogestione dei S.C. in Italia;

2. E' fondamentale che l'obiettore non vada ad isolarsi in istituzioni o città dove non ha sostegni; e che invece essi formino dei piccoli gruppi e scelgano servizi civili in quelle città dove già esiste un gruppo nonviolento, al quale poter fare sempre riferimento e presso il quale trovare sostegno nelle loro difficoltà personali e soprattutto nelle difficoltà con l'ente gestore del S.C. prescelto;

3. In via ordinaria è da escludere il lavoro in enti assistenziali, sia perché esso è privo di diretti contenuti antimilitaristi, sia perché gli enti assistenziali — salvo rare

eccezioni in cui si mostra di perseguire gli obiettivi della deistituzionalizzazione e della prevenzione — sono strettamente dipendenti dai finanziatori i quali li condizionano pesantemente e nella loro organizzazione interna e nel tipo di lavoro da svolgere;

4. E' pertanto da privilegiare un S.C. che sia un lavoro dal basso in contatto diretto con gruppi sociali che lascino maggiore libertà e spazio in rapporto alle istituzioni, e che tenda a costruire un potere dal basso antimilitarista e nonviolento: indicazioni concrete di questo lavoro sono i servizi civili nei quartieri delle grandi città e quelli nei sindacati.

Inoltre il Movimento Nonviolento invita ad impegnarsi fortemente sui seguenti obiettivi che, se disattesi, farebbero richiudere l'esperienza del S.C. in una attività molto limitata:

a) I gruppi nonviolenti, superando le difficoltà formali, organizzino corsi di formazione per obiettori, in modo che questi perdano meno tempo possibile tra la data della domanda e la data della destinazione; che essi abbiano un periodo di formazione qualificata essendogli proposta da un gruppo che è già attivo normalmente e che ha delle forti motivazioni per far riuscire bene il corso; che il corso serva a preparare efficacemente gli obiettori ai servizi civili più validi per il generale lavoro nonviolento; che il corso sia anche un momento di crescita del gruppo nonviolento in quanto, proponendo e discutendo i temi del corso, chiarisce e approfondisce i temi su cui si fonda il gruppo medesimo; che infine sia un momento di dibattito con persone e movimenti interessati all'antimilitarismo e alla nonviolenza;

b) Per questo impegno però il Movimento Nonviolento ritiene improrogabile uscire dalla attuale situazione nella quale il Ministero della Difesa dà solo la paga agli obiettori e si risparmia tutti i soldi per la necessaria organizzazione dei corsi di preparazione; non è possibile autogestire un S.C. nazionale se non ci sono adeguati finanziamenti. A tal fine occorre aprire subito e con la massima energia una vertenza con il Ministero della Difesa;

c) Proprio per mantenere uno specifico impegno antimilitarista degli obiettori in S.C., è importantissimo che gli obiettori si pongano in ogni città, anche con l'aiuto di un gruppo nonviolento, come punti di riferimento per il lavoro antimilitarista, e cioè la propaganda per la obiezione di coscienza, le varie iniziative, e anche il collegamento con gli altri gruppi che svolgono lavoro antimilitarista nelle caserme; in modo da creare una solidarietà attiva in ogni città sui temi di impegno antimilitarista.

Saggio sull'autogestione

(2ª PARTE - La
1ª parte è pubbli-
cata nel n. 1-2/75)

Esperienze storiche di tentativi d'autogestione

PREMESSA

Passiamo ora ad esaminare in breve i tentativi d'autogestione su larga scala succedutisi in questi ultimi quarant'anni. Il quadro che ne uscirà è viziato dalla carenza di fonti obiettive alle quali attingere, per cui il materiale utilizzato non è sempre verificabile, e risente spesso degli intenti apologetici degli autori. Lo abbiamo riportato, assumendo con beneficio di inventario i dati in esso contenuti.

Se eccettuamo l'esperienza del Gramdan in India, dobbiamo amaramente constatare che la tematica nonviolenta è assente negli altri tentativi d'autogestione: in Spagna l'esperienza si svolse nel mezzo di una orribile guerra civile; in Algeria, a conclusione di una rivoluzione armata; in Israele e in Jugos-

slavia, in un quadro sociale e culturale tutt'altro che nonviolento.

Va da sé, pertanto, che, pur dovendo presentare i succitati tentativi di autogestione in modo «idealizzato», non ci sentiamo di sottoscriverli incondizionatamente. Al contrario, teniamo a distinguere nettamente la nostra posizione da quelle marxiste, anarchiche o laburiste israeliane che li hanno ispirati, ribadendo che, pur tenendo conto di quelle difficili contingenze storiche, la concezione nonviolenta del mondo ed il comportamento sociale dei nonviolenti non avrebbero consentito di scendere a compromessi troppo distanti dagli assunti originari.

Tuttavia, poiché vogliamo abbinare nonviolenza e autogestione, è opportuno che estraiamo i «semi» positivi contenuti in quei tentativi.

Le "Colectividades", durante la guerra civile spagnola 1936-39

Allo scoppio della guerra civile, in centinaia di villaggi e centri rurali, i sindacati locali (Union General de Trabajadores, socialcomunista; Confederacion Nacional de Trabajo, anarco-sindacalista) convocarono assemblee popolari, proponendo la formazione delle collettività.

Data la forte presenza sindacale, la stragrande maggioranza dei contadini consultati diede l'adesione al sistema collettivista. Il movimento delle collettività agricole si sviluppò particolarmente in Aragona, nel Levante, in Castiglia; in misura minore anche in Andalusia, in Estremadura, in Catalogna (nella quale era concentrato circa il 70% della produzione industriale). Quest'ultima regione sperimentò la gestione operaia in alcuni servizi pubblici (tramviari, radio-telefonici, ospedalieri) e la parziale socializzazione delle aziende industriali. Si calcola che nel solo sistema collettivista rurale, abbiano operato oltre tre milioni di persone.

STRUTTURA E FUNZIONAMENTO DELLE COLLETTIVITA'

a) Metodi di gestione economico-amministrativa.

Gli agricoltori che, nelle assemblee, avevano deciso di associarsi, iniziarono a dividersi in gruppi di lavoro (composti da almeno 5-6 persone), il cui campo d'azione era l'intero territorio municipale. Ogni gruppo di lavoro nominava un delegato, con funzioni tecniche di coordinamento.

Nei riguardi dei piccoli proprietari la posizione dei collettivisti non sembrò essere coercitiva; coloro che rifiutavano di aderire alle collettività potevano disporre di un proprio appezzamento di terra, a patto che non impiegassero forza-lavoro salariata, cioè che fossero in grado di coltivarlo col proprio nucleo familiare. In ogni caso, molti piccoli proprietari aderirono fin dall'inizio alle collettività; altri lo fecero alcuni mesi più tardi, quando poterono constatare la superiorità

del nuovo sistema economico-sociale su quello precedente.

L'autogestione della produzione si realizzò ampiamente a livello extra-locale. Le direttive economiche di politica agraria, elaborate sulla base delle statistiche locali, venivano promulgate dai Congressi Regionali dei Contadini e dalla Assemblea Plenaria delle Federazioni Regionali Contadine. In questo senso, il movimento socialista spagnolo ci offre un esempio di pianificazione della produzione e dei consumi compiuta totalmente al di fuori della centralizzazione statale. La pianificazione è intesa come sintesi centrale della autogestione.

Per le funzioni amministrative, in ogni centro rurale veniva nominato un Consiglio Municipale, preposto alle varie branche della vita socio-culturale della zona (agricoltura, allevamento, servizi pubblici, iniziative culturali). Il Consiglio, inoltre, elaborava i dati statistici sulla base di costanti riunioni con i delegati dei gruppi di lavoro, e convocava le assemblee popolari per discutere i vari problemi locali.

Le collettività si diedero delle strutture di collegamento su basi federative. In ognuna di esse esistevano uno o più responsabili per il coordinamento con le altre collettività; abbastanza spesso avevano luogo incontri tra lavoratori di collettività diverse per affrontare problemi tecnico-economici comuni; l'insieme di un certo numero di collettività limitrofe costituiva la Federacion Comarcal, l'insieme di più Fed. Com. formava la Federacion Regional, e così via, secondo il metodo federativo. Bisogna aggiungere, inoltre, che vennero istituite apposite «Casse di Compensazione» per assistere, finanziare, potenziare produttivamente le collettività più povere.

b) Tecniche della distribuzione e del consumo.

Nelle collettività agricole la distribuzione dei beni era socializzata, a differenza delle

zone industriali, ove permaneva il commercio tradizionale.

I sindacati contadini consegnavano le derrate ad appositi «Magazzini Comunali», i nuovi centri di distribuzione che sostituirono le antiche botteghe paesane.

Per quanto riguarda la retribuzione del lavoro, nelle varie zone furono adottati sistemi diversi tra loro, ma tutti tendenti a superare una visione produttivista della retribuzione, ed a porre i bisogni dei membri delle collettività al di sopra delle quote di lavoro produttivo che essi, singolarmente, potevano compiere.

In circa duecento piccole collettività si ebbe l'applicazione del comunismo integrale. L'uso di denaro per lo scambio interno venne abolito; per i beni di sussistenza di cui la collettività disponeva in abbondanza, era possibile il libero consumo, cioè gli abitanti si recavano nei magazzini comunali e prelevavano di quei beni una quantità proporzionale unicamente ai loro bisogni; i restanti beni, la cui quantità era insufficiente o scarsa, venivano razionati il più possibile egualmente tra la popolazione, con particolare riguardo alle esigenze dei bambini, degli anziani, degli infermi.

In molte altre collettività venne adottato il «salario familiare», una forma di transizione tra il salario tradizionale e il libero consumo.

Il produttore, infatti, veniva retribuito proporzionalmente ai bisogni globali del nucleo familiare cui apparteneva. Questo metodo, comunque, implicava l'uso della moneta, e ciò destava forti preoccupazioni in molti militanti sindacali. Diego Abad de Santillan e Lazarte, cenetisti (cioè membri della C.N.T.) studiosi di problemi economici, indicarono i pericoli della tesaurizzazione, cioè della possibilità che, attraverso una accumulazione privata fondata sul risparmio, si riproponevano moduli economici capitalistici. Per ovviare a questo inconveniente, essi proposero l'istituzione del «denaro fondente», cioè di una moneta (presumibilmente emessa da una Banca Sindacale) il cui valore fosse annuale, e che ogni anno venisse sostituita, elidendo così, notevolmente, la possibilità di tesaurizzazione. Tuttavia, non fu necessario adottare questa soluzione.

Un terzo sistema di retribuzione in uso nelle collettività era quello dei «punti». Esso consisteva nell'iscrivere su una apposita tessera la quantità di beni di consumo di cui l'individuo poteva disporre, in relazione ai bisogni essenziali, all'età, alle ore di lavoro svolte.

In numerose collettività le attività artigianali e semi-industriali vennero collettivizzate. Si formarono, ad esempio, collettivi di sarti, di barbieri, ecc. Si tese a sopprimere le attività parassitarie e ad unificare e razionalizzare quelle individuali.

I servizi sociali fondamentali (casa, scuola, assistenza medica) erano gratuiti, cioè gestiti e finanziati dall'intera collettività.

POLITICA CULTURALE DELLE COLLETTIVITA'

L'obiettivo della integrazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale si poneva in termini del tutto particolari in un paese dove, negli strati popolari, l'analfabetismo era largamente diffuso. In ogni caso, anche in condizioni operative difficili (analfabetismo, esigenze immediate della produzione, stato di guerra) le collettività adottarono una serie di provvedimenti indicativi. Essi furono: istituzione di una o più scuole elemen-

tari in ogni collettività (non disgiunta dal potenziamento del settore scolastico a tutti i livelli); istituzione di corsi tecnici per i contadini; proiezione di films; rappresentazioni teatrali gratuite al termine della giornata lavorativa.

Inoltre la maggior parte delle funzioni amministrative locali (delegato di gruppo, consigliere municipale) veniva espletata parallelamente ad una attività manuale.

RISULTATI ECONOMICI IMMEDIATI

La collettivizzazione, attraverso lo sforzo associato dei produttori, e la piena utilizzazione del potenziale tecnologico (che dai latifondisti era stato spesso volutamente trascurato, e che i piccoli proprietari, per mancanza di capitali, non potevano impiegare) diede risultati produttivi soddisfacenti. La produzione del grano aumentò del 30% rispetto all'ultimo periodo pre-collettivista; in misura minore, ma pur sempre rilevante (10-20%), aumentò la produzione delle altre derrate agricole.

ECONOMIA NEL SETTORE INDUSTRIALE

Nel settore industriale non si ebbe l'auto-gestione, bensì una sorta di cogestione tra le organizzazioni sindacali ed i governi repubblicani (Centrale e Generalitat de Catalunya). Furono istituiti organismi di base, comitati operai, con funzione di gestione o di controllo, a seconda che si trattasse di azien-

de socializzate o a gestione privata. Infatti la socializzazione fu parziale; solo una parte delle aziende venne espropriata, mentre il settore distributivo-commerciale rimase quasi totalmente in mani private.

Nelle fabbriche, inoltre, a fianco degli organismi di base operavano uno o più ispettori governativi.

Il risultato più avanzato dell'economia industriale fu la drastica revisione e riduzione della struttura « categoriale » capitalistica. Rimasero infatti in vigore solo due categorie salariali (delle 8-10 del periodo pre-collettivista), senza contare, poi, che i salari più alti vennero notevolmente abbassati; il contrario avvenne per i salari più bassi.

I governi repubblicani, che tendevano alla formazione di un blocco « democratico » internazionale intorno alla Spagna repubblicana, sabotarono con tutti i mezzi a loro disposizione la collettivizzazione. Ma, mentre nelle campagne, per la relativa autonomia produttiva di queste ultime, il loro disegno non poté essere portato a compimento, nel settore industriale la manovra fu facilitata dal fatto che le aziende necessitavano continuamente di prodotti d'importazione. Essendo i centri finanziari (Banca di Valencia) controllati direttamente dai governi, le aziende, per poter importare, dovevano richiedere i fondi ad essi, i quali, evidentemente, li concedevano solo a patto che le proprie direttive fossero accettate.

I Kibbutz in Israele

Per condurre uno studio sui kibbutz israeliani e, più in generale, sulle strutture comunitarie nei primi insediamenti ebraici, è necessario risalire alla seconda « aliyà », nei primi anni del nostro secolo. Fu essa ad introdurre, con la fondazione nel 1909 delle prime due colonie operaie collettiviste, il « fattore sociale » nel processo di colonizzazione della Palestina, derivato dagli stanziamenti del Keren Kayemet Leisrael (Fondo Nazionale Ebraico).

Successivamente, la terza aliyà diede un vigoroso impulso all'opera di colonizzazione operaia, che minacciava di spegnersi dopo la dura prova del primo conflitto mondiale. Si formarono, tra le altre, l'organizzazione pionieristica Gdud Haavodà (Legione del Lavoro) e l'Histadrut, che è tuttora la centrale dei Sindacati Israeliani.

Oggi non ha senso parlare di organizzazione sociale autogestita, a proposito dello stato ebraico. Una indubbia involuzione ha avuto luogo; le prime difficoltà, a questo riguardo, nacquero negli anni '48-49, quando il lavoro salariato fu introdotto in diversi kibbutz, ed il centralismo governativo si sovrappose alle libere esperienze comunitarie, anche a causa della « stanchezza » dei vecchi pionieri e della passività politica dei nuovi arrivati.

Non conosciamo esattamente la realtà odierna dei kibbutz nel contesto dello Stato di Israele; pertanto, cercheremo di descriverne i tratti principali servendoci di dati riferiti agli anni '48-50.

STRUTTURE DELLA VITA ASSOCIATA NEI KIBBUTZ

La colonizzazione operaia in Palestina si basò su tre principi fondamentali: a) terra di proprietà nazionale; b) lavoro esclusivamente personale (nel senso del divieto di utilizzare manodopera salariata); c) cooperazione, tanto nel sistema di produzione quanto in quello di distribuzione.

Nonostante si cercasse di rispettare il più possibile tali principi, esisteva tuttavia la libertà di scegliere tra diversi modelli organizzativi, raggruppabili in due grandi tipi:

le colonie collettiviste integrali (kibbutz) e le colonie cooperative con possibilità di conduzione economica individuale (moshav). Escludiamo queste ultime dalla presente analisi, per la loro secondarietà rispetto alla esperienza kibbutziana.

L'elemento ideologico propulsivo del kibbutz era costituito dalla formula antica (la ritroviamo, con parole leggermente diverse, negli Atti degli Apostoli 2:44-45, 4:34-35): « da ciascuno secondo le sue forze, a ciascuno secondo i suoi bisogni ».

Il kibbutz era amministrato da una segreteria, eletta annualmente dall'assemblea dei soci (khaver). Esistevano, inoltre, alcune commissioni preposte alle attività comunitarie: commissione per l'andamento del lavoro, commissione culturale, ecc.

La segreteria si curava principalmente delle relazioni del kibbutz con l'esterno, acquistando tutto ciò di cui esso abbisognava, vendendo i prodotti, ecc.

L'autorità suprema, nella colonia, spettava all'Assemblea Generale, formata da tutti i lavoratori che venivano accettati come membri, dopo essere stati « in prova » per sei mesi. In ogni momento un membro poteva lasciare il kibbutz, senza però ricevere alcun indennizzo; per tutto il tempo della sua appartenenza alla colonia, il membro aveva diritto, in cambio della prestazione lavorativa, al vitto, all'alloggio, al vestiario, all'assistenza e all'educazione dei figli fino all'età

di 14 o 17 anni, a seconda delle possibilità locali. Gli anziani non idonei ad attività produttive fruivano del completo mantenimento a spese della colonia intera.

Tutti gli adulti « validi » avevano l'obbligo di lavorare, ma in generale non si adoperavano sistemi coercitivi in senso produttivistico, o sul piano delle scelte personali: ognuno manifestava le proprie attitudini ed inclinazioni, e la comunità cercava, nell'assegnazione del lavoro, di accontentarlo, nei limiti del possibile.

All'interno del kibbutz non circolava denaro; quello adoperato negli scambi inter-kibbutziani e tra i kibbutz ed i centri urbani, restava depositato in una Cassa Comune: all'uopo, veniva impiegato nell'acquisto di prodotti alimentari e di beni di largo uso, come il vestiario, le calzature, ecc., distribuiti gratuitamente a distanze di tempo periodiche.

EDUCAZIONE NEL KIBBUTZ

Nell'ambito di una organizzazione sociale nuova, i kibbutz attribuiscono una importanza decisiva alle questioni educativo-scolastiche.

Si partì, su questo fronte, dal principio di non affidare completamente i fanciulli all'educazione familiare. L'ambiente — come ha osservato G. Parca — ha infatti, nei primi anni di vita del bambino, un'influenza tale da condizionare, nei tratti generali, tutto il suo successivo sviluppo psichico. Un ambiente familiare, per quanto sereno possa essere, presenta spesso problemi particolari e situazioni specifiche che possono colpire la delicata sensibilità del bambino. Per questi ed altri motivi venne adottato, nei kibbutz, il costume di affidare gli educandi ad educatori specializzati.

Nell'educazione impartita nei kibbutz, il bambino veniva considerato non come un incosciente, da punire quando erra o rifiuta l'obbedienza, ma piuttosto come un uomo in potenza, che si trova dinanzi alla prospettiva di scegliere fra molteplici direzioni, e che bisogna indirizzare alla scoperta di quella a lui più consona; « un essere con una intensa vita interiore, che, se urtato, può irrimediabilmente chiudersi in se stesso ».

Perciò si rendeva necessario aver cura permanente dei bambini, sorvegliando l'ambiente circostante, facendo loro sperimentare la solidarietà sociale, coinvolgendoli al più presto nelle decisioni.

Per raggiungere tali obiettivi, il kibbutz prendeva in considerazione due punti fondamentali: a) l'educazione in quanto contatto dei giovani con la vita; b) l'auto-organizzazione dei giovani.

Riguardo al primo punto, si tendeva a sviluppare al massimo la vita sociale nell'ambito della scuola, anche attraverso la formazione di « Istituzioni centrali educative », nelle quali convergevano bambini di diverse colonie.

Riguardo invece al secondo punto, si ponevano i bambini di fronte alle responsabilità individuali, avvezzandoli, nel lavoro comune, alla precisa suddivisione dei tempi e dei compiti, insomma al self-government, all'autodisciplina.

India: il Gramdan

(Revisione di un articolo dell'Autore comparso su « Volontà », n. 4, 1973).

L'attuale movimento comunitario indiano trae origine dalla prima metà degli anni '50, quando Vinoba Bhave intraprese la campagna « Bhoodan » (dono della terra).

Era già in età avanzata, quando iniziò la « sua » rivoluzione. Il 18 aprile 1951, nel villaggio di Pochampally, alcuni Harijan (paria,

senza casta) si presentarono a lui dicendo di essere animati da spirito pionieristico, ma di non aver terra da lavorare. Vinoba si rivolse agli astanti e grazie, sembra, alla sua persuasiva mediazione, un ricco proprietario, Ramachandra Reddy, annunciò il dono di 100 acri delle sue terre.

Da allora in poi, Vinoba si è presentato ai proprietari terrieri tenendo loro, all'incirca, questo discorso: « Vi parlo a nome di coloro che non hanno terra da coltivare; consideratemi come un vostro figliolo, e dategli parte della vostra terra, che non coltivate personalmente o che vi produce più di quanto realmente voi abbiate bisogno. Ricordate che tutta la terra appartiene a Gopal (Dio) ».

Questo metodo di intervento sociale, ed il fatto che esso possa apportare risultati significativi, possono apparire incredibili nella dimensione visuale dell'Occidente, ma si collocano pienamente nella tradizione dell'India, dove, fin dai primordi della civiltà, la sfera morale-mentale ha goduto di un valore pari, se non superiore, a quella degli interessi mondani (ricordiamo l'importanza delle figure religiose dei sannyasin e dei sadhu, i rinuncianti, gli asceti, spesso provenienti dalle caste superiori).

Nell'Andhra Pradesh, dove iniziò la sua campagna, Vinoba ottenne la distribuzione di migliaia di acri; nel corso di una marcia a Delhi ne ottenne oltre trecentomila, e così via, in progressione, fino a che, nel 1957, Vinoba si vide costretto a dar inizio ad un'altra campagna, denominata « Gramdan » (dono del villaggio), e in realtà consistente nell'organizzazione di interi villaggi su base comunitaria.

PRINCIPI REGOLATORI E STRUTTURE DEL GRAMDAN

In occasione della costituzione in gramdan di sei distretti dello Stato di Bihar, Jaddish Tawani, stretto collaboratore di Vinoba, disse alla popolazione di un villaggio le seguenti parole: « Vinoba non è venuto ad imporre direttive, o a esercitare una dittatura paternalistica. Egli è solo un consigliere, un indicatore di strade, una parola ausiliaria. Egli chiede che i suoi collaboratori più giovani, come noi, agiscano similmente a lui: stimolare la iniziativa popolare e uniformarne gli sforzi (...). Un capo, per buono che sia, non è necessario ai nostri giorni. Se il popolo scopre la propria immensa potenzialità, può realizzare meraviglie a favore della solidarietà ».

Nei villaggi indiani, la piramide sociale è costituita, all'incirca, nel modo seguente: alla base sta una immensa schiera di contadini poveri (senza terra); vi è poi un ceto medio di piccoli proprietari; il vertice, infine, è riservato ai grandi possidenti e ai rajah (proprietari a titolo nobiliare).

Coerente con i metodi nonviolenti, il movimento vinobiano non ha mai incitato alla espropriazione con la forza. Perché un intero villaggio diventi Gramdan, è richiesto che si pronuncino favorevolmente il 75% della popolazione totale, e un numero di proprietari sufficiente a garantire la cessione di almeno il 51% delle terre coltivabili.

La decisione viene usualmente fatta precedere da un'intensa opera educativa e di contatto, tanto verso i paria quanto verso i proprietari.

La costituzione del villaggio in gramdan pone automaticamente in applicazione i seguenti provvedimenti: a) le terre cedute divengono proprietà collettiva del villaggio; b) i privati non potranno più vendere o affittare terre (soppressione della speculazione); c) il gramdan sarà dotato di un fondo comune, alimentato da tutti, ma soprattutto (attraverso una sorta di imposta progressiva) da coloro che dispongono di appezzamenti più ampi o più fertili: questo fondo costituisce la Gram Kosh, che sarà utilizzata per lo sviluppo tecnico della produzione (irrigazioni, ecc.) e per le istituzioni e le infrastrutture del villaggio (scuole, ospedali, strade, ecc.); d) per i senza terra, i proprietari rimasti dovranno cedere almeno il 5% dei propri possedimenti (o una quota superiore, che può essere stabilita dall'assem-

blea di villaggio; e) il potere decisionale supremo spetta all'Assemblea di villaggio, detta Gram Sabha. Essa nomina dei responsabili per i vari settori della vita sociale, che formano il « Comitato di Lavoro » e sono frequentemente revocabili. Le decisioni assembleari sono prese generalmente all'unanimità.

Abbiamo già accennato, in un precedente paragrafo, alla Shanti Sena, interessante esperienza legata al Gramdan. Si tratta di una organizzazione volontaria disarmata che si prefigge di: aiutare a risolvere i conflitti in seno alla comunità, garantire la sicurezza alla popolazione, organizzare un volontariato ausiliario per il lavoro agricolo e, infine, favorire lo sradicamento dei mali e dei crimini sociali per mezzo di una educazione alla nonviolenza.

Nessun altro tentativo storico di autogestione ha affrontato seriamente questo problema.

Autogestione in Jugoslavia

(Riduzione e revisione di un articolo a firma di AA.VV., apparso su « Volontà », n. 4, 1970).

L'esperienza jugoslava di autogestione ha un carattere del tutto particolare. Essa è stata instaurata da una legge promulgata da un governo che, in precedenza, si era mosso su linee di politica economica rigorosamente statalistiche.

Questa originalità pone immediatamente il problema delle cause che hanno prodotto l'esperienza; a nostro avviso esse si riducono essenzialmente a due: una economico-empirica, l'altra di politica generale.

La prima riguarda il fallimento dell'economia jugoslava a gestione statale nei primi anni del regime titoista. Il centralismo, modulo antitetico alle tradizionali istanze autonomistiche delle masse rurali slave, ebbe come immediata controparte un alto calo della produzione. La collettivizzazione forzata si scontrò con la radicale, talora drammatica, opposizione dei piccoli proprietari. Si trattava così, per i dirigenti jugoslavi, di coinvolgere attivamente le masse rurali nel ciclo di produzione sociale, anche sul piano delle scelte organizzative e delle decisioni operative.

Esiste poi il secondo fattore determinante, di ordine politico; Tito stesso ci dà la chiave del problema nel suo saggio su: « 40 anni di lotta del Partito Comunista Jugoslavo » del 1959. Da tale saggio emerge chiaramente che la svolta dell'economia jugoslava, iniziata nel 1949-50 con la creazione di strutture auto-organizzative, corrispondeva all'esigenza di ottenere l'appoggio delle masse jugoslave nel conflitto fra la direzione di Tito da una parte e lo stalinismo, con le sue appendici interne al paese, dall'altra. Si trattò, in sostanza, non di una scelta coerente, ma di una concessione accordata dai dirigenti alla classe operaia ed ai contadini, per una questione vitale: il mantenimento del potere. Le radici dell'autogestione jugoslava ne determinano le possibilità di sviluppo e, soprattutto, i limiti restrittivi.

IL FUNZIONAMENTO DELL'AUTOGESTIONE NELLE IMPRESE INDUSTRIALI

L'originalità delle imprese industriali è determinata dal fatto che la gestione operaia è completata da una gestione comunale. Il terzo fattore, lo stato, si sforza, almeno in teoria, di essere « discreto ».

Il Consiglio comunale interviene nella nomina del direttore d'impresa, controlla il bilancio comunale, partecipa alla divisione degli utili. Esso prende anche parte, in maniera indiretta, a molte altre attività: il piano di investimento, le scelte produttive, le opere sociali, ecc.

Nel gramdan i principi egualitari e libertari non sono stati applicati in modo integrale. Permangono differenze nella distribuzione della proprietà, la cui eliminazione sarà graduale e difficile, così come lo sradicamento dei pregiudizi di casta, plurimillenni.

Pur tuttavia, e questo è ciò che conta ai fini della nostra analisi, Vinoba ha saputo sviluppare lo spirito solidaristico e la volontà di auto-organizzazione in seno alle masse indiane, tradizionalmente passive, raggiungendo del resto, come emerge dalla costituzione gramdiana, risultati notevoli. La missione di Vinoba, sorretta dall'Amore e dalla Nonviolenza, non è destinata al fallimento; è un'anticipazione di un possibile domani.

Nel 1969 esistevano in India circa 96.000 gramdans, la maggior parte dei quali dislocata negli stati di Bihar, Uttar Pradesh, Tamil Nadu e Orissa.

Il comune, dunque, è il primo organo di controllo dell'impresa; più propriamente, è un organo di cogestione. Ma non è il solo. Numerosi altri comitati controllano l'insieme delle imprese: i Consigli dei Produttori, che operano a vari livelli, da quello comunale a quello federale (la Jugoslavia è una repubblica federativa); le Camere del Commercio, la cui funzione, rispetto alle imprese, è di collaborazione e coordinamento; il Fondo Nazionale d'Investimento, che presta i fondi necessari alla creazione delle imprese e concede anticipi per le innovazioni tecnologiche. Tutti questi organismi sono destinati a controllare gli « abusi di autonomia e di liberalismo », a salvaguardare « gli interessi della comunità dagli interessi particolari ».

Gli organi di gestione all'interno dell'impresa sono quattro: il collettivo operaio (assemblea del personale); il consiglio operaio (che nelle imprese con meno di 30 operai è rimpiazzato dal collettivo); il consiglio di gestione (tra quest'organo è il consiglio operaio non esistono vere e proprie differenze funzionali, le differenze sono semmai di tipo quantitativo); la direzione, generalmente affidata a tecnici e funzionari.

L'organo più originale, il consiglio operaio, conta da 15 a 120 membri. Essi sono eletti dal collettivo operaio, generalmente per un anno o, al massimo, due. È interessante notare che il regolamento aziendale impone che il 75% dei membri del Consiglio Operaio appartenga alla attività principale dell'impresa; questa soluzione è stata adottata per evitare la preponderanza di quadri tecnici. Le elezioni del C.O. erano inizialmente organizzate, coordinate e controllate dal Sindacato (che, insieme alla Lega dei Comunisti jugoslavi, è l'unico organismo formalmente extra-istituzionale ad avere voce in capitolo); successivamente, sono passate nelle mani di una « commissione elettorale » eletta dall'organo uscente. La lista elettorale è generalmente presentata dal Sindacato, ma altre possono essere ugualmente proposte, a condizione che un certo numero di firme (ovviamente variabile in proporzione alla consistenza dell'organico aziendale) la sottoscriva. Il direttore ha la responsabilità tecnica ultima, nella gestione; può assumere e licenziare operai (solo in base a motivazioni e documentazioni precise), partecipa obbligatoriamente alle riunioni del Consiglio operaio e del Consiglio di gestione. Prima della legge sull'autogestione del 1953 era nominato dal Ministero economico; in seguito, la sua elezione è stata affidata, congiunta-

mente, al Consiglio operaio e al comitato popolare del Comune. La posizione del direttore è spesso delicata, e gli abusi di fiducia sono frequenti. Il Consiglio operaio può chiedere la sua revoca (nel 1956 si sono registrati ben 536 casi).

Qualche anno fa esistevano 11.000 consigli operai, che contavano circa 220.000 membri (170.000 operai e 50.000 impiegati); si calcola che oltre 1.000.000 di lavoratori sia passato negli organi di autogestione operaia. Il numero elevato si spiega anche col fatto che in Jugoslavia il 95% (circa) della produzione industriale è socializzato.

Dopo il 1953, e soprattutto nel 1959-'60 la decentralizzazione interna dell'impresa è stata sospinta in avanti; le grandi imprese si sono suddivise in piccole unità autonome, chiamate « unità economiche » o « comunità di lavoro dei produttori » (anche le ferrovie sono divise in 160 unità); ogni unità ha il suo consiglio operaio.

Il regime degli utili e dei salari, il problema più delicato, è stato stabilito dopo ripetuti tentennamenti; anche oggi non sembra del tutto definito. All'inizio del periodo di autogestione il sistema dei salari comprendeva: salario minimo per categoria, con diritto per le imprese di distribuire certe parti del loro profitto; successivamente, l'impresa ha ottenuto il diritto di fissare il libro dei salari applicabili al suo interno, ma la massa globale da distribuire era ancora fissata secondo un determinato rapporto con la Pianificazione centrale; in una terza fase, questo rapporto fisso ha cessato di esistere, cioè la rendita netta dell'impresa è interamente a sua disposizione. Rendita netta significa rendita globale dalla quale sono detratte alcune voci: le spese per i materiali di produzione, l'ammortamento e gli interessi del capitale (cfr. sopra, a proposito del Fondo Nazionale d'Investimento), l'imposta statale sul volume degli affari ed altre. Della rendita netta, una parte va al fondo di riserva aziendale, una parte al Comune e il resto è rendita personale dei lavoratori. Per avere un'idea del sistema distributivo, diremo che nella prima metà degli anni '60 si calcolava generalmente che il 25% della rendita andasse agli organi centrali, il 35% al Comune, il 40% all'impresa.

Anche la remunerazione per ogni quota di lavoro è passata attraverso diverse tappe; all'inizio si ricercava il « tariffario » per ogni quota di lavoro, stabilito da un regolamento discusso e modificato periodicamente dal Collettivo (Assemblea) operaio, e completato, a fine d'anno, da una ripartizione dei resti. Successivamente, in modo graduale, la remunerazione individuale ha seguito la suddivisione dell'impresa in unità autonome di lavoro; così, almeno in teoria, il guadagno di ogni lavoratore è composto dal risultato ottenuto da lui, dalla sua squadra e dalla intera impresa.

Questa è, all'incirca, la struttura dell'autogestione jugoslava. Cercheremo ora di analizzarne brevemente i limiti.

Il sistema decentralistico, che abbiamo delineato, contiene germi involutivi e degenerazionali. Essi sono stati denunciati ed individuati dagli stessi intellettuali della classe dirigente jugoslava (come Kardelji), nel fenomeno dell'autarchia aziendale. Sembra, infatti, che buona parte della classe operaia jugoslava, tuttora sfiduciata verso il potere centrale, tenda ad approfittare di una situazione (il decentramento e la autogestione) che non pare essere definitiva e definita, sottraendosi agli obblighi comunitari (sul piano della ripartizione degli utili) e di controllo. Un secondo limite, decisivo, dell'esperienza di autogestione jugoslava, è la sua assoluta disorganicità. Innanzitutto essa è, in definitiva, un fatto settoriale (vedremo che nel settore agricolo l'autogestione è praticamente inesistente, come, del resto, è inesistente nel sistema di scambio e nell'apparato amministrativo nazionale); in secondo luogo

non esistono sufficienti garanzie di equiparazione dei bilanci aziendali, per cui si riproducono le fratture fra aziende ricche e aziende povere, con tutte le implicazioni relative, dato il sistema remunerativo, alla condizione operaia.

L'AGRICOLTURA JUGOSLAVA E L'AUTOGESTIONE

L'agricoltura continua ad occupare la maggioranza della popolazione attiva jugoslava, anche se ha registrato un calo progressivo del tasso di incidenza nell'assetto produttivo del paese. Prima della guerra comprendeva il 75% (circa) della popolazione, negli anni '50 il 60% circa, negli anni '60 il 50% circa.

Nell'anteguerra esistevano in Jugoslavia circa due milioni di poderi, di dimensioni infime ed in condizioni poverissime. La prima riforma agraria (agosto 1945) ha toccato circa 1.600.000 ettari (metà distribuiti a 300.000 famiglie contadine di cui 70.000 non avevano terra, l'altra metà riservata alla coltivazione collettiva). Fin dall'inizio la gestione collettiva è stata di due tipi: la fattoria di Stato, le cooperative (di produzione e di consumo). Solo queste ultime possono essere considerate strutture embrionali di autogestione.

Intorno al 1949 si intensificò la collettivizzazione forzata; così, nel 1950, operavano 7.000 collettività agricole, con oltre 2 milioni di membri. Questa esperienza (come ho detto all'inizio) si concluse con una evidente sconfitta sul piano della produttività, del-

la partecipazione effettiva, ecc. Tale sconfitta, congiunta alle difficoltà del dopoguerra, condusse a una vera e propria carestia. Un decreto del 1953 autorizzò i contadini a lasciare le collettività: da 7.000 il loro numero è passato a 116 nel 1962.

Negli anni '60 la situazione si presentava nel modo seguente: il settore privato copriva il 90% (circa) della superficie coltivabile; il settore collettivizzato il 10% (circa). Dobbiamo aggiungere a questo abnorme squilibrio, il fatto che il settore collettivizzato si divide in tre tipi:

1) Fattorie sociali: classiche fattorie di Stato, con lavoro salariato.

2) Cooperative di produzione. Queste costituiscono il modulo organizzativo più simile alla struttura dell'autogestione industriale, per quanto riguarda l'organigramma e la ripartizione degli utili.

3) Cooperative generali. Sono cooperative di consumo che hanno esteso la loro attività al campo della produzione effettuando determinati lavori per conto dei contadini. Il rapporto cooperative generali-contadini si articola nelle seguenti formule contrattuali:

1) Contratto di fornitura di prodotti e di lavoro (foraggi, aratura, semina). In questo caso il 60% dell'utile appartiene al contadino e il 40% alla cooperativa.

2) Contratto di coproduzione. Il contadino affitta la sua terra alla cooperativa e nello stesso tempo partecipa a certi lavori. In questo caso, il metodo di ripartizione è elastico e variabile.

Autogestione in Algeria

(Riduzione e revisione di un articolo a firma SABADEL, apparso su « Volontà », n. 5, 1970).

L'indipendenza algerina fu seguita da una grave crisi politica, provocata dalla disunione in seno alla direzione del Governo rivoluzionario. Essa aumentò il caos economico prodotto dalla rapida disgregazione delle strutture coloniali. L'economia algerina riposa interamente sulla « base » coloniale: l'Algeria non era altro che un mercato, in cui venivano immessi i prodotti della « madre patria » (Francia), e una fonte di materie prime; i gangli economici vitali erano nelle mani di europei. La rivoluzione algerina provoca il loro esodo massiccio, e l'economia del paese (o quanto è rimasto dopo gli anni della guerra) è lasciata disorientata in rapporto al nuovo stato politico, senza tecnici, senza quadri dirigenti. Nelle campagne l'esodo è praticamente totale, le aziende agricole sono « biens vacants » (beni vacanti). Nelle città (la cui economia era basata sull'artigianato e la produzione proto-industriale) la situazione, malgrado le selvagge distruzioni dell'O.A.S., è relativamente migliore, anche se sul piano amministrativo, per la carenza di strutture assembleari o costituzionali, il disordine è completo. E' in questo vuoto economico ed amministrativo dell'estate 1962, contemporaneo allo sbalzo della crisi politica, che nasceva l'autogestione.

Era stata prevista dai quadri del movimento di liberazione? Il programma di Tripoli (giugno 1962) si occupa poco delle strutture industriali; esso preconizza, invece, quella che viene definita la « rivoluzione agraria ». E' esaminata la possibile creazione di fattorie statali, alla cui gestione e ai cui benefici avrebbero partecipato i lavoratori ivi impiegati. In esso è contenuta, dunque, la formulazione « in nuce » dell'idea di autogestione.

Inoltre, il progetto di programma presentato dalla federazione francese del F.L.N. (Front de Liberation National) chiedeva la « collettivizzazione dei grandi mezzi di produzione ». Al momento dell'esodo dei coloni, i quali sabotavano ogni strumento di lavoro

che non potessero portare con sé, i contadini indigeni (fellah) assicurarono la continuità produttiva e la normalità dei raccolti occupando, talora disordinatamente, i « biens vacants ».

Del resto, come ha successivamente fatto notare Revolution et Travail (organo della U.G.T.A., Union Générale des Travailleurs Algériens), al di là di ogni considerazione sui limiti dell'esperienza occupazionale, l'iniziativa della base era l'unica alternativa valida all'inazione ed al caos governativi. Comunque, per un certo periodo, si susseguirono incidenti tra i contadini e i « responsabili ufficiali ». I fellah sembravano poco ligi all'attesa ed al « rispetto dei beni » richiesto da un'ordinanza di Ben Bellah del 24 agosto 1962. Ma poco dopo si avvertirono i primi sintomi della « svolta ». Il 5 ottobre, infatti, lo stesso Ben Bellah pronunciò un discorso nel quale annunciò la « campagna dell'aratura »: le terre abbandonate durante l'insurrezione dovevano essere consegnate ai fellah, i quali sarebbero stati controllati, nella gestione aziendale, da appositi prefetti statali. Due ordinanze (del 22 ottobre e del 23 novembre) riconobbero, rispettivamente, i comitati di gestione per l'agricoltura e per l'industria. Nel 1963 due decreti (22 e 28 marzo) diedero assetto giuridico-normativo alla nuova realtà economica. L'autogestione algerina era nata.

STRUTTURE DELL'AUTOGESTIONE

I decreti che ho citato non danno un quadro globale del funzionamento dell'autogestione. Essi riguardano unicamente l'impresa autoamministrata; ma l'autogestione è molto di più che una semplice collezione di imprese auto-amministrate; è necessario stabilire quali rapporti debbano intercorrere tra le imprese, sia dal punto di vista della pianificazione generale, che dal punto di vista del finanziamento. Tutto ciò non è affidato direttamente ai lavoratori, come vedremo.

L'impresa autogestita algerina (sia agricola che industriale) si fonda sui seguenti organismi:

1) Assemblea generale dei lavoratori. Il principio è il controllo diretto e totale da parte della base. Tuttavia, solo i lavoratori « permanenti » dell'impresa hanno voce in capitolo; pertanto è essenziale determinare chi è lavoratore permanente (al di fuori dello stesso discutibile carattere di tale regola) e chi non lo è. Questa questione non è di competenza dell'Assemblea e vedremo più avanti chi decide sulla qualità di lavoratore permanente. La competenza dell'Assemblea si riduce ai seguenti compiti (di ordine prevalentemente consultivo): approvazione dei conti, del regolamento interno, del piano di produzione. A questo proposito il potere decisionale è delegato agli organismi superiori.

2) Consiglio dei lavoratori. Non esiste nelle piccole imprese; è composto da 10 a 100 membri che si riuniscono mensilmente e la loro carica è triennale.

3) Comitato di gestione. Comprende da 3 a 11 membri, eletti dal Consiglio. Essi restano in carica per la durata di tre anni, con rinnovamento di 1/3 ogni anno (questa prassi vale anche per il Consiglio). Le conseguenze pratiche sono che, se l'Assemblea desiderasse cambiare il personale del Comitato di Gestione, dovrebbe impiegare 2 anni per mutare la maggioranza del Consiglio; ciò fatto, i nuovi eletti al Consiglio impiegheranno due anni per cambiare la maggioranza del Comitato, e tre per cambiarne la totalità; in tutto, da 4 a 5 anni prima che venga esercitato, finalmente, il pieno controllo della base. La non revocabilità permanente degli organi di rappresentanza introduce dunque elementi di stasi e di burocratizzazione nel sistema di autogestione. Il ruolo del Comitato di Gestione è fondamentale; esso elabora il piano di produzione ed il regolamento di organizzazione del lavoro; delibera, inoltre, in merito all'« equipaggiamento » tecnologico aziendale ed alla commercializzazione della produzione.

Infine, alla sommità dell'impresa autogestita stanno il Presidente ed il Direttore.

Il presidente, eletto ogni anno dal Comitato di Gestione, non è che il rappresentante formale e giuridico del Comitato stesso. Il direttore, invece, rappresenta lo Stato in seno all'impresa (egli è nominato e revocato dall'O.N.R.A., Ufficio Nazionale per la Riforma Agraria, per cui è sotto il controllo totale e permanente del governo). I suoi poteri sono molto ampi: innanzitutto, egli è segre-

tario dei tre organismi di base (Assemblea, Consiglio, Comitato); membro, per diritto, del Comitato di Gestione (l'organo più importante), in seno al quale stabilisce se le decisioni prese sono conformi alla legge, ai regolamenti, ecc., cioè se il Piano aziendale è o non è conforme al Piano Nazionale. Inoltre, egli rappresenta l'impresa in materia finanziaria, amministra i fondi aziendali, stabilisce la contabilità. Gli articoli 5 e 14 dei decreti 1963 affidano al Direttore il rilascio delle liste dei membri « permanenti » dell'impresa, da cui deriva il parziale controllo dell'Assemblea.

Si può dire, dal punto di vista del controllo, che l'organizzazione dell'impresa autogestita è a forma di piramide e, come avrebbe detto Lapalisse, più la piramide è appuntita e più la punta è lontana dalla base. Infatti, tutto ciò che supera il livello dell'azienda sfugge completamente al controllo dei lavoratori: dalla ripartizione degli utili, al coordinamento della produzione globale, ecc. La posizione, del resto esplicita, del governo algerino in merito a questo problema è la seguente: « Noi vogliamo organizzare i rapporti inter-industriali nel contesto nazionale... il principio è che il ruolo dello Stato deve rimanere preponderante ».

Appare evidente, dunque, che il limite massimo dell'autogestione algerina è costituito dalla sua parzialità, o, più precisamente, dalla sua « circolarità » all'interno delle singole aziende.

In agricoltura, principale settore dell'economia algerina, l'organismo onnipotente è l'O.N.R.A., che è una filiale del Ministero dell'Agricoltura, creato nel 1963 per coordinare l'autogestione agricola. Oltre a determinare la ripartizione degli utili, l'O.N.R.A. controlla i C.C.R.A. (Centri Cooperativi della Riforma Agraria), gangli essenziali dell'economia algerina, che forniscono alle aziende crediti, materiali, pascoli, sementi, ecc.

Più interessanti sono le Unioni nazionali di imprese (sviluppate principalmente in campo industriale). Eccone un esempio: l'U.R.I.B.A. (Unione delle industrie del legno in Algeria) si presenta sotto la forma di una associazione a tre livelli: la fabbrica, cellula produttiva; il Complesso, che riunisce numerose fabbriche per branche della produzione (mobili, imballaggio, ecc.); infine, l'Unione, organo supremo di gestione, che mette a disposizione dei Complessi i servizi tecnici, gli uffici di studio, ecc., tutto ciò, insomma, che difficilmente le singole imprese potrebbero permettersi.

tivo la facoltà decisionale delle industrie interessate; questa forma, che può essere applicata anche in una organizzazione privatistica dell'economia, ha tuttavia diritto di cittadinanza in un sistema autogestito. Abbiamo infatti rilevato in precedenza come istanze tipiche dell'autogestione siano il federalismo amministrativo (quartieri, comuni, regioni, ecc.) ed il federalismo economico (settori economici, unioni di categoria, ecc.).

La quarta forma di regolamentazione, l'« impresa mista », esula invece dal campo dell'autogestione, in quanto si basa sull'idea dell'assunzione, da parte di un governo centrale, della direzione e/o di una nutrita partecipazione azionaria in alcune industrie chiave, lasciando peraltro inalterato il tessuto economico generale.

Per i suoi aspetti di volontariato e di comune gestione diretta, la forma dell'« impresa cooperativa » (che non sia tale solo nominalmente, come sovente accade) ben si presta ad essere collocata nel campo dell'autogestione.

Restano da classificare la « nazionalizzazione » e la « socializzazione »: quasi sempre i due termini vengono confusi, ma il loro significato è distinto.

Per nazionalizzazione si è convenuto intendere la proprietà e la gestione statali di uno o più rami dell'economia, mentre socializzazione non implica necessariamente l'intervento statale, e accentua piuttosto il ruolo del libero associazionismo, di una rete di organismi collettivi, ecc.

La nazionalizzazione è difficilmente compatibile con l'autogestione, mentre la socializzazione trova in essa un modulo organizzativo ed un corollario. La socializzazione garantisce che la proprietà delle materie prime, dei centri di produzione, ecc., sia aperta a tutti, mentre non esclude il possesso privato-personale di beni la cui fruizione non richieda l'utilizzazione in termini di profitto del lavoro altrui; l'autogestione dà forma e compiutezza alla socializzazione.

* * *

Nel campo politico, la società nonviolenta si presenta come democrazia diretta, distinta dalla democrazia rappresentativa. Quest'ultima si struttura mediante alcuni collaudati istituti: il parlamento, i partiti politici, ecc. La democrazia diretta sperimenta nuovi elastici schemi d'organizzazione: le miriadi di consigli (economici, amministrativi, culturali), il loro confluire nelle assemblee, il loro aggregarsi in organi rappresentativi allargati e revocabili.

In quanto ai partiti, la democrazia diretta si esprime per la completa libertà di informazione e per il pluralismo, ma nega ai partiti ogni ruolo dirigente, tendendo essi a divenire « varietà dell'assolutismo », secondo la definizione datane da Proudhon.

La democrazia diretta ricerca l'unanimità nelle decisioni, evitando la formazione di maggioranze e minoranze. Ciò può apparire irrealizzabile (ed è in realtà un obiettivo arduo a raggiungersi), ma già oggi, in scala ridotta, il raggiungimento dell'unanimità è una caratteristica di diversi gruppi. Ricordiamo che all'interno della Società Religiosa degli Amici (Quaccheri), le decisioni vengono prese solo con tale prassi, e, quando insorgono divergenze, si cerca di comprenderne le radici, talora attraverso pause di meditazione silenziosa (una forma di intima esplorazione collettiva e di apertura alle influenze spirituali del gruppo), e di superarle, assorbendole in un punto di vista superiore che costituisca « il sentimento dell'assemblea ».

Ovviamente, quando proprio l'unanimità non sia possibile, la democrazia diretta parte da una quota maggioritaria di almeno il 75%, garantendo comunque alle minoranze la « libertà di sperimentazione » (vedi sotto).

(segue nell'ultima pagina)

Sintesi conclusiva della società nonviolenta

Nel campo economico, la società nonviolenta ricerca l'autogestione, che si presenta come una delle possibilità all'interno delle forme di regolamentazione sociale dell'economia.

Tale regolamentazione è apparsa universalmente necessaria dopo il prolungato fallimento del « laissez faire » in quanto a capacità di determinare un equilibrio economico non precario. La Teoria Generale di Keynes rappresentò una svolta critica in tal senso, all'interno della stessa scienza economica liberale.

Le principali, possibili forme di regolamentazione sociale dell'economia sono delineate da Albert Lauterbach nel saggio « Libertà e Pianificazione ». Si possono riassumere come segue: 1) Regolamentazione dell'iniziativa privata per settore industriale; 2) Controllo indiretto della produzione; 3)

Autoregolamentazione dei settori industriali; 4) Impresa mista; 5) Impresa cooperativa; 6) Nazionalizzazione; 7) Socializzazione.

Diamo uno sguardo ad ognuna. La « regolamentazione dell'iniziativa privata per settore industriale » vige ormai un po' ovunque; essa si limita, infatti, a un intervento statale su un certo settore (ad esempio quello dei pubblici servizi).

Lo stesso si può dire del « controllo indiretto della produzione »: manovrando i tassi di sconto o con particolari misure fiscali e creditizie, i governi possono influire sulla politica economica nazionale.

Queste due prime forme di regolamentazione appaiono del tutto estranee all'autogestione.

La terza forma di regolamentazione, « l'autoregolamentazione dei settori industriali », consiste nel sostituire all'intervento governa-

“Descolarizzare la società,” “La convivialità,”

IVAN ILLICH « Descolarizzare la società », Mondadori 1972, pp. 181, L. 1.400 - « La convivialità », Mondadori 1974, pp. 173, L. 1.800.

A oltre due secoli di distanza dal Discorso sulle scienze e sulle arti di J.J. Rousseau, critico della società del suo tempo, gli scritti di Illich ripropongono analogicamente, in forma paradossale, l'attenzione alle contraddizioni scoppianti della società contemporanea. Ai paradisi promessi all'uomo del 2000 consistenti nell'avere sempre di più: beni, servizi, velocità, corrisponderà l'essere sempre di meno: libero, capace di realizzare le sue possibilità, di collaborare con gli altri uomini e di sentirsi felice. Come accadde al suo predecessore, questo critico radicale del nostro tempo ha suscitato consensi e anatemi; la polemica continuerà perché non può concludersi né a favore né contro in senso definitivo. Certe previsioni apocalittiche sulla crisi mondiale delle istituzioni: la perdita di legittimità dello Stato, di credibilità dei partiti e la prospettiva di contrapporre a una soluzione autoritaria tecnocratica la creazione di una società conviviale per mezzo della Parola e dell'immaginazione, facoltà creatrice dell'uomo, sono eventualità sconvolgenti, da un lato, e povere di suggerimenti operativi, dall'altro.

Mi pare, tuttavia, che sarebbe giusto, onesto ed utile riflettere su quello che Illich vuol dire, da quale angolo prospettico osserva la realtà sociale e quali fini propone all'umanità. Non credo che i dissensi nascano sulla prospettiva di liberazione dell'uomo perché tutti sono d'accordo su questa finalità, almeno a parole, e nemmeno sulla contestazione di una crisi mondiale che è una crisi di civiltà, economica e sociale; il dissenso nasce sulle prospettive e gli strumenti da usare per uscire da questa crisi e sulla svalutazione proposta da Illich di ogni iniziativa riformistica dell'attuale sistema produttivo e istituzionale. E' certo che nei vari paesi del mondo, a seconda del livello di sviluppo raggiunto, le politiche e gli interventi da attuare nelle situazioni concrete saranno diversi, ma sarà utile per tutti valutare i pericoli sottolineati da Illich, onde poterli evitare.

Le istituzioni ampiamente analizzate da Illich nei due testi: « Descolarizzare la società » e « La convivialità » sono la scuola, i trasporti, la sanità. Le domande che si pone sono le seguenti: come salvare la persona umana dalla alienazione e dalle soluzioni autoritarie?; come ridare a ciascuno il senso della autonomia e del genuino sviluppo delle proprie aspirazioni e possibilità? La risposta globale è un'indicazione che consiste nel controllare i limiti o le soglie di sviluppo delle istituzioni miranti a garantire servizi e beni per tutti, perché, saltate quelle soglie, gli strumenti destinati al bene dell'umanità si ritorcono contro l'uomo stesso.

L'istituzione scuola-obbligatoria in continua espansione è considerata uno strumento non liberante, né capace di realizzare la giustizia sociale. Gli assiomi su cui Illich basa questa valutazione sono i seguenti: all'insegnamento non corrisponde l'apprendimento, il possesso di un titolo accademico non corrisponde alla realizzazione della persona e delle sue vere possibilità, i titoli scolastici sono la prima fonte di discriminazione sociale, il costo di una scolarizzazione di massa che sia veramente soddisfacente è insopportabile persino per le economie dei paesi a più alto reddito e la questione è ancora più grave per i paesi in via di sviluppo. L'istruzione obbligatoria è il frutto dello sviluppo industriale e pertanto rivela le contraddizioni dell'intero sistema produttivo la cui logica esige lo sviluppo illimitato di beni e servizi che stanno portando alla

catastrofe e non alla liberazione dell'uomo dai bisogni e dall'alienazione. Se queste affermazioni preoccupanti risultano valide, e una conferma viene dalle dimensioni mondiali del dibattito sull'istruzione e dalle incertezze nell'indicare una soluzione al problema nonché dalla crisi delle fonti di energia e dalla constatazione che il progresso nell'aumento della ricchezza dei ricchi procede proporzionalmente all'aumento della miseria dei poveri, sembra utile soffermarci a riflettere sulle indicazioni negative che offrono i libri di Illich.

La descolarizzazione della società è considerata una delle condizioni indispensabili per la creazione della « convivialità ». La società conviviale è austera, non tollera lo spreco, il consumismo, esalta la collaborazione responsabile, l'amicizia e una preparazione culturale che, accanto al possesso di strumenti formali indispensabili, elabori e sviluppi in senso libero e creativo le capacità individuali, la fantasia e il controllo politico di tutte le istituzioni esistenti. Il fattore che permette il ribaltamento di valori e costumi sociali rispetto alla società industriale è individuato in un rapporto nuovo tra l'uomo e lo strumento del suo lavoro: « l'uomo ha bisogno di uno strumento col quale lavorare, non di un'attrezzatura che lavori al suo posto »; scienza e tecnologie « conferiranno all'uomo efficacia senza precedenti » a condizione che l'uomo politicamente controlli e limiti l'uso di esse. Poiché « uno strumento incontrollabile rappresenta una minaccia insostenibile », è necessaria la consapevolezza e la partecipazione di tutti ai processi produttivi e alle scelte politiche. Per qualsiasi problema che coinvolge il destino dell'uomo si auspica il recupero delle possibilità di decidere circa i consumi, le limitazioni, le scelte, contro la tendenza corrente al « monopolio radicale » che condiziona e organizza i bisogni dell'uomo in funzione dell'apparato produttivo.

E' indispensabile una educazione che renda consapevoli della necessità di porre limiti alla procreazione e al consumo e di evitare gli sprechi. L'invito alla riduzione dei consumi privati suona impopolare e reazionario di fronte alla ideologia dominante progressista che giustamente ricorda l'ambiguità di una predica che si rivolga indiscriminatamente anche ai numerosi gruppi poveri esistenti in tutti i paesi del mondo; per questi ultimi sembra una beffa l'invito alla riduzione dei bisogni e consumi che non hanno mai raggiunto la soglia del necessario per la sopravvivenza. Queste considerazioni limitative non tolgono nulla al valore fondamentale, di principio, che una società socialista, giusta e costruita da tutti gli interessati debba abolire gli sprechi e i consumi condizionati dal sistema produttivo monopolizzatore dei gusti e desideri umani.

Secondo Illich la scarsa comprensione dei politici a questo aspetto del problema è il risultato di uno squilibrio del sapere prodotto dalla scolarizzazione obbligatoria col suo mito dei valori istituzionalizzati, confezionati e misurabili. La scuola sollecita l'educazione al mito del consumo illimitato dei servizi. Anche « per l'acquisizione del sapere, fondamentale è la struttura dello strumento: lo strumento conviviale favorisce la scoperta personale, quello industriale alimenta l'insegnamento ». Il sapere globale di una società cresce se l'elemento libero, creativo, si equilibra con l'elemento trasmesso; al momento in cui si sentisse solo il bisogno di essere educati da altri il sapere si mercifica e subisce le stesse regole dei prodotti del mercato.

La logica di mercato esige una espansione illimitata dei servizi e pertanto radio, televisione, stampa si mettono al servizio dell'istituzione scolastica. Questo ingente e costoso impiego di mezzi di cui gli uomini so-

no fruitori passivi non educa a crescere nella libertà e non permette di capire quello che dobbiamo fare e quello che dobbiamo evitare. Non è il possesso di una quantità di notizie recepite passivamente che aiuta gli uomini: « bisogna che imparino a rinunciare, il che non si apprende a scuola, che imparino a vivere entro certi limiti (...) La sopravvivenza umana dipende dalla capacità degli interessati di imparare presto da loro stessi, quello che non possono fare ». L'educazione formale così com'è può essere ridotta e con vantaggio in quanto genera assuefazione, passività, identificazione col ruolo conquistato col titolo accademico. Le cose fondamentali che si devono imparare oggi sono: l'esigenza che tutti abbiano un eguale diritto al potere, il controllo dello sviluppo tecnologico a misura dei bisogni reali, il rifiuto della polarizzazione del potere politico, il rifiuto della gestione burocratica della sopravvivenza, la liberazione dai miti dello sviluppo, la capacità di dare forma giuridico-politica corretta a tutte le richieste e manifestazioni di dissidenza alle istituzioni.

Quale significato assumono per noi le critiche suindicate e le finalità di una educazione descolarizzata? Non credo che nel nostro paese sarebbe proponibile e realizzabile l'alternativa all'attuale sistema scolastico con la proposta di « reti o trame educative » controllate dagli interessati. Nella nostra storia nazionale il tema dell'istruzione per tutti è stato una bandiera di progresso e di giustizia sociale che ha trovato oppositori i reazionari e i moderati timorosi che la cultura per le classi subalterne risultasse una miccia innescata per la rivoluzione sociale. Coloro che oggi, partiti politici o sindacati dei lavoratori, rivendicano il diritto allo studio per tutti, vanno considerati gli eredi di quei progressisti che dal Risorgimento ottocentesco ad oggi hanno creduto l'istruzione una molla di progresso sociale e di crescita civile e politica. Ai sostenitori di ieri e di oggi del diritto allo studio la lezione di Illich dice solo questo: attenti a controllare l'istituzione o lo strumento, evitiamo che la conquista del diritto a 150 ore di scuola per i lavoratori si trasformi in una corsa al diploma e basta, attenti a fare della scuola un luogo di crescita della consapevolezza dei problemi del nostro tempo, e di iniziazione a procedere senza correre il rischio di essere integrati dalle istituzioni che sono per noi uno strumento e non un fine. Del resto la scuola di Barbiana fu un'esperienza contestatrice della scuola ufficiale nei metodi e nei contenuti, il suo scopo era quello di « rendere uguali quelli che erano disuguali » anche nel possesso e nell'uso della parola, quell'esperienza fu descolarizzante e dissacrante dei falsi miti. Mentre speriamo che altri esempi e iniziative si moltiplichino, per nostro conto, chi è dentro l'istituzione ed è consapevole dei rischi che corre, può impegnarsi con spirito nuovo, critico e costruttivo nel contempo ad adoperarsi per un uso « conviviale » dei mezzi di cui dispone.

Luisa Schippa

**Rinnovate
l'abbonamento!
Sosteneteci!**

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

(segue da pag. 10)

Affrontando il problema in astratto, constatiamo che spesso la volontà di un individuo si può trovare in netto contrasto con quella di un suo simile, o di un intero gruppo. Due sono le soluzioni a questa eventualità.

La prima vede una delle due parti in causa imporre, direttamente o indirettamente (attraverso l'uso brutale della forza o il sistema maggioritario) la propria volontà all'altra. Così nasce il potere, che lotta poi per ampliarsi ed eternarsi.

Ma vi è una alternativa. Si può assumere che ogni individuo abbia il diritto-dovere, effettivo, di esplicitare liberamente la propria volontà (con il solo limite della non-offesa alla volontà altrui); partendo da tale assunto, nel caso di divergenze tra due o più parti, la soluzione è da ricercarsi nel dibattito permanente, nella discussione ragionata, che tengono conto delle esigenze di tutti. Se al termine di ripetuti tentativi di verifica comune, non avrà avuto luogo un avvicinamento tra le parti, la collettività fornirà ad ognuna di esse, ordinatamente, la possibilità di sostenere e sperimentare le proprie tesi, lasciando così alla pratica sociale il dilemma della scelta.

Nasce in questo modo il libero accordo, che, completato dal mutuo appoggio tra le parti, crea i presupposti della vera collaborazione politica.

Scendendo sul terreno storico e pratico, resta da chiedersi quale sia il rapporto intercorrente tra democrazia diretta e Stato.

E' possibile, pensiamo, correttamente scomporre lo Stato in quattro principali elementi costitutivi: l'amministrativo, il giuridico, il politico ed il militare.

Ora, dal punto di vista della democrazia diretta e della nonviolenza, gli aspetti amministrativo e giuridico possono essere accettati di buon grado, pur nella prospettiva di una loro radicale riforma; l'aspetto politico (ovvero la sanzione del potere delle classi burocratiche, tecnocratiche, imprenditoriali) e quello militare devono invece essere rigettati.

L'antistatalismo nonviolento, dunque, non è assoluto (come è invece quello anarchico tradizionale), ma circoscritto a talune precise funzioni dell'istituzione statale.

* * *

Nei campi educativo e culturale, la società nonviolenta insiste sulla relativizzazione dell'ideologia alla dimensione umana.

L'educazione dovrebbe tendere a sviluppare nell'individuo la capacità di trarre il meglio da ogni contributo culturale e spirituale, di «ricevere luce da qualsiasi parte essa giunga». Questo è Satya, la verità.

Si renderebbe necessaria, dunque, un'opera di «decondizionamento» ideologico, per ridonare vigore ed autonomia al pensiero e all'esperienza individuali, oggi troppo facilmente mortificati dai vincoli ideologici.

Con questo non si intenda che in una società nonviolenta non dovrebbero esistere «principi»; al contrario, poiché vi è una chiara distinzione tra etica e ideologia (e i «principi» appartengono alla prima), la nuova educazione dovrebbe sottolineare il primato dell'etica e del comportamento mora-

le sulle idee cristallizzate. Così facendo, essa restituirebbe l'uomo alla parte migliore di se stesso (cioè ai valori duraturi: l'amore, la comprensione, l'amicizia, la ricerca della verità), ricomponendo quella frantumazione esistenziale che i diaframmi dell'ideologia hanno provocato.

L'educazione, in una società nonviolenta, dovrebbe estendere i criteri etici a tutto il Creato, e diffondere i principi del rispetto per la Vita attraverso una più riguardosa attenzione al vegetarianismo, all'ecologia, ecc.

Ancora una volta, in conclusione, il «milieu» culturale dal quale dovrebbe sorgere una società nonviolenta si impenna sul concetto capitiniano di «apertura», poiché «chi è persuaso della nonviolenza tende alla comunità aperta, e perciò a mettere in comune il più largamente le sue iniziative di lavoro, la proprietà, non sfruttatrice, che egli possiede, la cultura (partecipando e celebrando i valori culturali con altre persone), la libertà (favorendola con altri in assemblee nonviolente per il controllo e lo sviluppo amministrativo della vita)» (A. Capitini, *Teoria della Nonviolenza*, pag. 4).

* * *

Nel campo dei rapporti internazionali, la società nonviolenta volge al superamento della «diplomazia», e all'instaurazione di rapporti incentrati sulla fiducia e sull'unità.

La Lega Internazionale per i diritti dell'Uomo e la Fondazione E.T. Moneta hanno curato un quaderno su «Una catena da infrangere: gli armamenti», nel quale si asserisce che la diplomazia non è l'aspetto pacifico dei rapporti internazionali, ma solo una subdola edulcorazione della violenza. Leggiamo a pag. 11: «L'opera diplomatica è governata puramente e semplicemente dalla legge della guerra e quando, in quella sfera, si parla (...) di superamento delle cause di frizione e di antagonismo, si toccano argomenti effettivamente considerati come marginali, nella migliore delle ipotesi, ma solitamente dialettici strumenti psicologici utili a mascherare la triste realtà di un calcolo che ha per oggetto il bilancio di ben concrete forze, la ricerca di modi non di un civile compromesso ma di un più efficace schieramento, in vista di un possibile conflitto, se non auspicato».

Se questa analisi, come crediamo, è esatta, si pone allora il problema di reinventare le relazioni internazionali, da millenni improntate all'ostilità e al sospetto, in vista dell'«apertura» anche in tale frangente. Intanto, rebus sic stantibus, ovvero di fronte alla realtà di un apparato diplomatico-militare che non può essere smantellato in un breve lasso di tempo, assumono particolare rilievo iniziative del tipo di quelle patrocinate dall'American Friends Service Committee (comitato di Servizio degli Amici Americani, una organizzazione quacchera), iniziative tese ad incrementare incontri informali tra diplomatici, specialmente giovani, per una più intima comprensione reciproca, non disgiunti da seminari di studi internazionali, nel corso dei quali si affrontano i grandi temi contemporanei. Tutto ciò andrebbe visto, lo ripetiamo, nella prospettiva di un superamento dei rapporti «diplomatici». Alle attuali rappresentanze diplomatiche dovrebbero sostituirsi centri di consul-

tazione e di collaborazione, di animazione degli inter-scambi, ecc.

La società nonviolenta dovrebbe intraprendere la risoluzione radicale del problema linguistico.

E' un dato di fatto che le differenziazioni linguistiche ostacolano la comprensione tra i popoli, e di riflesso le possibilità di una comune crescita umana.

Si parla sovente di «universalizzazione dell'inglese»; questa ipotesi ha solidi agganci con la realtà, ma non ci sembra apprezzabile da un punto di vista teorico generale. Infatti, non solo l'inglese è una lingua obiettivamente difficile (e ciò per molteplici ragioni che non val la pena enumerare in questa sede); ciò che più ci lascia perplessi, dinanzi all'ipotesi di una sua universalizzazione, è che così facendo si sancirebbe una nuova forma di colonialismo culturale (del resto l'ampia diffusione dell'inglese, oggi, è dovuta al retaggio coloniale dell'Impero Britannico e alla perdurante potenza economica anglo-americana).

Ci pare più valida l'ipotesi dell'introduzione di una lingua internazionale ausiliaria. Si sono fatte molteplici esperienze: l'Interglossa, il Neolatino, il Volapük; ma l'unica che, in qualche modo, abbia resistito agli impatti del tempo e dell'indifferenza è l'Esperanto.

Senza soffermarci sui meriti linguistici dell'Esperanto (che da qualcuno potranno essere opinati), vogliamo ricordare che l'artefice di tale lingua, Ludovico Zamenhof, ed il movimento che dall'opera sua trasse ispirazione (e la trae tuttora), l'Universale Esperanto Asocio (U.E.A.), hanno costantemente lavorato per la comprensione internazionale, subendo censure, boicottaggi e larvate persecuzioni (ma anche qualche riconoscimento, come la proposta per il Nobel Pace).

* * *

Come si è palesato fin dal primo paragrafo, il mio scopo consiste, almeno per ora, nel sollecitare la ricerca sui modi di una società nonviolenta.

Questa premessa mi ha indotto a spaziare nei campi più disparati, inibendomi la possibilità di specificare ulteriormente tematiche che meritano il massimo riguardo e di affrontarne altre, non meno decisive (sessualità, famiglia, ecc.).

Queste lacune potranno essere colmate da studi condotti con pazienza, serietà e discernimento.

Si può andare più in là, in quanto a precisazione di dati ed obiettivi, di questo primo, grezzo e generico saggio.

Un pensiero deve sempre muoverci: «Lavorate per un ordine sociale che consenta a uomini e donne di sviluppare le proprie capacità... Cercate di vincere, nei vostri cuori, le emozioni che giacciono alla radice dei conflitti... State in guardia contro l'amore per il potere; abbiate in considerazione i bisogni degli altri e rispettate le loro personalità. Mostrate una amorosa considerazione per tutte le creature di Dio (...)» (Dagli «Advices» del London Yearly Meeting per i Quaccheri).

Michele Moramarco

AZIONE NONVIOLENTA

Casella postale 201, 06100 Perugia.

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

Responsabile: **PIETRO PINNA**

Abbonamento annuo: minimo L. 2.000

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

D. Sereno Regis
c. Inghilterra 17 bis
10138 TORINO