

AZIONE NONVIOLENTA

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

ANNO XI - GENNAIO 1974 - L. 150

06100 Perugia, Casella Postale 201



PRESENTAZIONE DELLA NONVIOLENZA

INDIVIDUAZIONE STORICA DELLA NONVIOLENZA POLITICA

La nonviolenza è una teoria e una prassi politica rivoluzionaria, che lotta per la liberazione dell'umanità con mezzi alieni dalla violenza. La nonviolenza di cui parliamo è relativamente recente, e di varia ispirazione, elaborazione e conduzione. Se è vero che la nonviolenza — secondo un detto di Gandhi — è antica come le montagne (la sua esigenza di fondo, l'amore fra tutti gli uomini, è elemento essenziale delle più antiche e maggiori correnti religiose ed etiche dell'umanità), la sua attuazione peraltro è stata nei millenni confinata ad una pratica individuale o di piccole comunità o sette, e intesa essenzialmente come astensione dal male in vista soprattutto della salvezza personale in un'aldilà, e non invece come azione collettiva di liberazione dai mali della vita terrena.

La nonviolenza cui ci riferiamo riguarda questa seconda prospettiva, e quindi quel corrispondente tipo di nonviolenza il cui momento di crescita sistematica possiamo far risalire alla 2ª metà dell'Ottocento. Essa sorge non a caso, mero prodotto della intuizione o

della pratica isolate di un individuo eccezionale, ma come risposta ad una condizione ed un'esigenza obiettive, secondo cioè una precisa ragione storica. Sorge precisamente dalla nuova situazione prodottasi nel primo Ottocento dalla rivoluzione industriale e tecnologica che sviluppa nel mondo un intollerabile sistema di violenza istituzionale, col progressivo accentramento del dominio economico e politico, con guerre sempre più spaventose, ecc. E così come questa situazione di violenza istituzionalizzata va acquistando una dimensione mondiale, altrettanto la reazione e la risposta nonviolenta viene spontaneamente e sempre più intensamente a prodursi qui e là nel mondo. Spontaneamente e nei più diversi luoghi (qui è la prima grande ragione della sua forza, e della speranza in essa, nel suo sgorgare necessitato, naturale, di ineluttabile alternativa storica), e con una applicazione allargantesi ai più diversi conflitti politici e sociali.

Una semplice scorsa esemplificatoria di questo esteso ambito geografico e di azione della nonviolenza, ci mostra l'esperienza dell'India nella sua lotta di liberazione dalla dominazione coloniale inglese, quella dei negri d'America contro un'oppressione interna, e quella cecoslovacca contro un invasore (siamo autorizzati a considerare tra le attuazioni della nonviolenza anche la resistenza del popolo cecoslovacco nel 1968, perché se pur non scaturente da una preordinata riflessione e impegno nonviolenti, quella esperienza si è peraltro realizzata secondo principi e modi tipici della nonviolenza, come fu riconosciuto dall'intera opinione pubblica mondiale).

Questi tre esempi di lotta (ma si potrebbe citarne altri: del movimento di Albert Luthuli in Sud Africa contro la segregazione e lo sfruttamento razziali, di quello di Helder Camara in Brasile contro la miseria e il dispotismo, del movimento di César Chavez negli Stati Uniti a favore delle minoranze proletarie dei chicanos, dei por-

toricani, dei negri, private dei loro diritti sindacali, ecc.), ci presentano la nonviolenza impegnata in un paese sottosviluppato e feudale, l'India, con immense moltitudini non politicizzate e una forte caratterizzazione religiosa; in un paese di democrazia classica e di spirito individualistico, gli Stati Uniti, ad alto livello economico e culturale; e in un paese a direzione comunista, la Cecoslovacchia, di spiccato monolitismo ideologico e politico a stampo materialista. C'è in questo rapidissimo scorcio storico, oltre che la indicazione dell'ampio ambito operativo della nonviolenza, una prima verifica di un suo fondamentale assunto: che la nonviolenza sia un principio e un metodo validi per l'uomo dappertutto, esperibile nei più diversi luoghi e situazioni.

CARATTERIZZAZIONE DELLA NONVIOLENZA

Il principio fondamentale che caratterizza la nonviolenza e la distingue dalle altre correnti rivoluzionarie impegnate nel perseguimento dell'identico obiettivo di liberazione per tutti dall'oppressione e dallo sfruttamento, è quello della imprescindibile omogeneità fra i mezzi di lotta impiegati e il fine di libertà, uguaglianza, giustizia e fraternità che ci si propone di realizzare.

In campo politico continua a dominare il principio che « il fine giustifica i mezzi ». Così si è ricorsi e si continua a ricorrere alla violenza come al mezzo corrente e decisivo per la tutela o l'instaurazione della libertà e della giustizia. Ma intanto si condannano milioni e decine di milioni di esseri umani all'ingiustizia somma del massacro della loro vita in conflitti cruenti, e la libertà invece che estendersi è venuta paurosamente riducendosi col progressivo accentramento del potere statale dappertutto; quella violenza « buona » intesa a spiantare la cattiva

Continua in ultima pagina

SOMMARIO

« Presentazione della nonviolenza » (P.P.).

Notiziario: 1° Congresso della LOC; l'obiezione dei testimoni di Geova; ecc.

Dibattito pregressuale: « Nonviolenza globale » (M. Moramarco).

« Significato morale, politico e storico dell'obiezione di coscienza » (C. Viola).

« Il lavoro di quartiere » (A. L'Abate).

« Realtà dell'aborto » (C. Romieri).

« Teoria marxista sulla rivoluzione e la violenza » (A. Schaff).

Obiezione di coscienza IL 1° CONGRESSO DELLA LOC

La Lega degli Obiettori di Coscienza (LOC), nata in coincidenza della promulgazione della (cosiddetta) legge per l'obiezione di coscienza, ha tenuto a Napoli, il 5 e 6 gennaio, il suo 1° congresso, con la notevole partecipazione di circa 150 aderenti e simpatizzanti.

Il bilancio del primo anno di vita della LOC è nel complesso positivo. Organizzativamente essa è servita ad assicurare un punto di riferimento organico e di collegamento di obiettori vecchi e nuovi; vi sono nella LOC oltre 400 iscritti tra obiettori e sostenitori. Sul piano operativo la Lega è riuscita ad assolvere al suo primo compito immediato di ridurre per quanto possibile la portata discriminatrice e repressiva della legge-truffa, con un'opera di denuncia e di pressione che è valsa ad es. a far perdere credibilità alla commissione esaminatrice delle domande di obiezione, a determinare il ritiro delle cartoline di chiamata alle armi di molti obiettori non riconosciuti fintantoché non venga discusso il loro ricorso al Consiglio di Stato, ad evidenziare di fronte ai tribunali militari taluni assurdi meccanismi della legge.

Il congresso si è trovato a dovere specialmente discutere e decidere in merito alla chiamata per il servizio civile dei 107 obiettori finora riconosciuti, fissata per il 14 gennaio presso il corpo dei vigili del fuoco. Su questo tipo di impiego degli obiettori, era già stata data una valutazione assolutamente negativa perché non corrispondente al tipo di servizio sociale atteso. Fra la trentina di obiettori chiamati e presenti al congresso, oltre 20 si sono dichiarati pronti a rifiutare il servizio nei vigili del fuoco e a preferire piuttosto il carcere. E' avvenuto peraltro che prima del 14 gennaio il Ministero della Difesa ha revocato la chiamata di tutti i 107 obiettori, a data da destinarsi. Dopo il congresso la segreteria della LOC ha anche ottenuto di poter discutere col Ministero della Difesa, cosa fino ad allora negata.

Viene detto in una circolare del 15 febbraio:

« Dal colloquio che la segreteria della LOC ha avuto con il segretario generale della Difesa è emersa la volontà (o almeno ci è stata dichiarata) di stipulare le convenzioni con gli enti per lo svolgimento del servizio sostitutivo civile, ai sensi dell'art. 5 della legge 772.

In particolare le condizioni che vengono poste dal ministero per la dichiarazione d'idoneità dell'ente all'accoglimento di obiettori sono:

1) esistenza di un responsabile giuridico legalmente riconosciuto dell'ente, organizzazione, corpo (direttore dell'ente riconosciuto, sindaco, ecc.);

2) possibilità dell'ente di fornire vitto e alloggio all'obiettore dietro rimborso da parte del M.D. (L. 830 al giorno per il vitto più una somma da concordare per l'alloggio e vestiario);

3) programma di lavoro che prevede 7 ore lavorative più una regolazione delle ore di libertà e delle ferie simile a quelle per i militari;

4) assunzione dell'obiettore oltre l'organico stabilito per l'ente;

5) l'ente non deve indicare i nomi degli obiettori che vorrebbe assumere ma solo il loro numero. Successivamente sarà possibile influire sulla destinazione particolare ».

L'OBIEZIONE DI COSCIENZA DEI TESTIMONI DI GEOVA

Dell'obiezione di coscienza dei testimoni di Geova, l'opinione pubblica sa quasi nulla. Alienati essi stessi dal pubblicizzarne i casi, e avversi per principio a dare alla loro posizione un significato politico, restano fuori dall'attenzione e considerazione generale, apparendo non più che ombre nella dinamica e nell'incidenza del movimento di obiezione.

Eppure i testimoni di Geova, se non altro numericamente, vi hanno fin dall'inizio costituito la parte più rilevante; ed ora, nei confronti dell'opposizione alla vigente legge-truffa sull'obiezione, essi vengono a rappresentare la posizione più rigorosa, continuando a preferire la via del carcere dove sono rinchiusi a centinaia.

In tanto grave difetto di informazione e di attenzione, riteniamo quindi opportuno far conoscere per intero una recente (e rara) dichiarazione di obiezione di coscienza di un testimone di Geova, Italo Nesi attualmente detenuto nel carcere militare di Peschiera. Se ne condividano o no i contenuti, ne viene l'immagine e la lezione di una esemplare coerenza di fede religiosa e di un serissimo impegno civile, sostenuti da un animo tanto semplice e modesto quanto rigoroso e impavido.

Ai Governanti e ai Giudici di questa nazione... perché gli uomini siano fratelli.

Un testimone di Geova

Ascoltate per favore, questo non è solo il mio caso. Voi sapete che siamo molti, affolliamo già i tribunali militari di questa nazione e non solo di questa.

Geova, il Creatore dei cieli stessi, nostro Dio, è un Dio attivo; su tutta la terra Egli sta raccogliendo un « popolo pel Suo nome », persone che per Sua benignità si sono svegliate dal torpore del peccato, pericolosamente vicino alla morte... Anch'io voglio essere uno di loro.

Vivo alla luce della verità dell'Onnipotente Geova Dio; più di ogni cosa, bramo vivere come testimone della Sua gloria.

Non sono passati molti anni da che solo i miei umori, il piacere e la convenienza mi comandavano: ora non più... Amando il mio Creatore sono preparato a sopportare la Sua disciplina correttiva, insieme a prove e difficoltà da parte del mondo. Chi non sa che per amore del Cristo dobbiamo esser trascinati davanti a « governatori e re in testimonianza a loro e alle nazioni? »; perciò accettiamo questa situazione con buono spirito, ritenendo anzi un onore servire Dio pur nella restrizione.

Parliamo poco in nostra difesa e non tanto per convincerVi della buona fede che portiamo quanto per dare gloria a Dio a testimonianza del Suo Regno. Affinché Voi conosciate il nostro servizio, ci basta solo ricordarVi che siamo testimoni di Geova, cristiani; in tutto vorremmo seguire l'esempio di Gesù che « era portato proprio come una pecora allo scannatoio; e come un'agnella che dinanzi ai suoi tosatori sia divenuta muta, neanche apriva la bocca ». Ancora, sappiamo dal nostro Signore le parole: « quando vi consegneranno, non siate ansiosi di come parlerete o di ciò che dovete dire; poiché ciò che dovete dire vi sarà dato in quell'ora »; prima di quel tempo però, sento di dover confutare l'accusa che mi si fa: di non voler accettare neppure il « servizio civile » sostitutivo di quello militare, come esso è disciplinato dalla legge n. 772 del 15-12-72. Sento proprio il dovere di scriverVi perché ho quasi l'impressione che mi si voglia far passare più da sovversivo che da pacifico cristiano. Comunque vada però, tale accusa non muove a meraviglia né me né i miei fratelli: anche Cristo fu fatto passare per sedizioso e bestemmiatore; preghiamo tuttavia il Padre perché, se possibile, tale simbolico calice passi senza che lo beviamo.

A tal fine, quale piccola premessa alla mia difesa, vorrei chiedere se lo spirito che ispira la parola non debba avere la precedenza sulla parola anche se scritta: che ne dite? Io penso che più importante della parola scritta debba essere stimolato il pensiero del suo autore, o come Voi dite, è lo spirito della legge ciò che più conta; in ultimo, quando l'applicazione della legge è incerta non Vi rifate forse allo scopo che essa voleva perseguire?

Dunque, la legge n. 772 del 15-12-72 si propone di offrire un'alternativa al servizio militare, ma l'alternativa non esiste in quanto secondo l'articolo I, comma I della stessa, con essa si soddisfa all'obbligo del servizio militare. Così in effetti la legge non ha cura della neutralità dell'obiettore che essa vor-

rebbe tutelare; il cristiano tuttavia, quale figlio della pace, continuerà ancora a cercarla.

La legge vuole proporre un servizio accettabile per l'obiettore, questo è il suo spirito, ma pregiudicando fin dall'inizio, con l'art. I, comma I, ciò che si propone, fallisce nella sua stessa l'obiettivo prefissosi: ciò la rende in sé priva di ogni valore che non sia formale.

L'infermità iniziale, che come detto sopra il cristiano vi scorge, pregiudica inoltre il futuro sviluppo di un serio e accettabile « servizio civile nazionale » in quanto quello che si svilupperebbe con tali premesse non potrebbe certo fregiarsi con merito del titolo di « servizio civile ».

Non mi giudicate secondo la lettera della legge, piuttosto secondo lo spirito della medesima che chiedo sia rispettata e che voglio difendere. Con coscienza, Voi giudici come potete condannare con la lettera della legge chi è disposto a servire gli uomini secondo lo spirito della stessa legge?

Si istituisca un vero e proprio servizio civile e la legge sarà prontamente seguita da molti di quelli che oggi compaiono davanti a Voi come dei sovversivi.

Se volete creare un « servizio civile nazionale », che lo si faccia e non mettendovi l'etichetta e vuotandolo del contenuto: lo si basi sulla Costituzione, lo si introduca nella Costituzione, gli si dia la possibilità di svilupparsi meglio di quanto può fare attualmente. Così stando le cose lo spirito della legge contrasta quell'obbligo del servizio militare dal quale poi la sua lettera dipende.

Se difendo lo spirito di questa legge, perché dalla stessa legge devo esser condannato?

Rifiuto di indossare l'uniforme militare e non di prestare un vero « servizio civile » (vedere l'art. 5 capoverso 3: « ... Il Ministro per la difesa, nell'attesa dell'istituzione del Servizio civile nazionale, distacca gli ammessi... »), e credetemi: gli stessi convincimenti religiosi che mi spingono a rifiutare la prima mi costringerebbero ad accettare il secondo.

La mia avversione ripeto è solo per i metodi violenti sia che gli uomini offendano o che vogliano difendersi.

Non siamo sovversivi, ubbidiamo a tutte le leggi che sono costituite per un'opera buona! Vogliono punirci perché siamo zelanti per l'opera buona? Anche il Supremo Tribunale Militare ha riconosciuto nell'agosto del '73 che agiamo per motivi che hanno valore morale e civile. Ci puniranno perciò per la pace che vogliamo perseguire solo perché non crediamo al loro modo di fare la pace? (La Vostra coesistenza pacifica infatti è basata sul principio « dell'equilibrio delle forze » nel quale noi non crediamo perché a parer nostro è troppo insicuro e fonte di sospetti, di allarmi e forse di nuovi conflitti).

Il servizio alla pace in cui crediamo non è meno impegnato del Vostro e oggi i giorni della nostra prigionia non sono meno severi della Vostra disciplina. Che cosa chiediamo? Che non siamo trattenuti dal servire gli interessi della pace come vorremmo, da uomini liberi.

Entrambi crediamo alla pace, ma mentre Voi vi proponete di frenare l'opera malvagia anche con una difesa violenta, noi siamo costituiti per diffondere l'amore e il sacro rispetto della vita. Allora, favoriteci con l'esonazione dal servizio militare perché siamo a tal fine servitori di Dio e possiamo essere soldati solo di Cristo, il Principe della Pace.

RicordateVi inoltre, Vi prego, se avete fede in Dio, che Egli è anche il Supremo regista della Storia: così, se la nostra opera non è da Dio, terminerà, ma se lo è potreste trovarVi a combattere in effetti contro di Lui. Non pensate che queste parole dell'antico maestro di Legge Gamaliele siano sagge? La maggior parte delle autorità non lo credette, perciò governanti e tribunali condannarono Cristo, gli apostoli e innumerevoli discepoli; li imprigionarono, li crocifissero, li diedero ai leoni. Più recentemente, uomini cristiani venivano bruciati con la Bibbia al collo. Oggi però, rieccoci per continuare con baldanza la predicazione che Dio ha comandato. Che faranno: ci perseguiteranno an-

cora, come nel Malawi avviene ai nostri giorni, o vorrete farVi più saggi? Noi vogliamo vincere il male col bene, ma c'è pure una vendetta che appartiene a Dio.

Cosa voglio concludere davanti a Voi?

Mi basta averVi fatto sapere che la celata accusa di sedizione verso lo Stato, in quanto come testimone di Geova non accetto la legge sul servizio civile del 15-12-72, è falsa. E' bello servire gli uomini con ogni opera che sia buona! Anche ora li servo, mostrando loro come si è fratelli, ora, prima che tanto sangue sia di nuovo versato.

Permettetemi in ultimo un'esortazione, no, non mia, lasciate che mi riferisca al decreto di Geova, al suo secondo Salmo:

«E ora, o re, esercitate perspicacia: lasciatevi correggere o giudici della terra. Servite Geova con timore e gioite con tremore. Bacciate il Figlio affinché Egli non si adiri e voi non periate nella via, poiché la sua ira divampa facilmente. Felici tutti quelli che si rifugiano in Lui».

Con deferenza e speranza, rispettosi saluti.

LEVA - SI PREVEDE L'ABOLIZIONE DEL RINVIO PER GLI STUDENTI

71 deputati della Democrazia Cristiana hanno presentato mesi fa un progetto di legge per la riduzione del servizio militare a 12 mesi. Questa riforma dall'apparenza liberale (ma che si pone all'interno del progetto di ristrutturazione dell'esercito volto ad incrementare il numero dei militari di carriera rispetto a quello dei soldati di leva) prevede come contropartita l'abolizione del rinvio del servizio militare per gli studenti universitari, ad eccezione degli studenti iscritti alle Facoltà di Medicina, Ingegneria e Chimica che peraltro siano risultati idonei a frequentare i corsi allievi ufficiali.

Si ricorderà che una consimile prospettiva presentata in Francia circa un anno fa portò quegli studenti ad un massiccio movimento di protesta e a dure dimostrazioni in piazza. Anche in Italia si va sviluppando un'azione di sensibilizzazione e di mobilitazione per bloccare quel progetto di stroncamento del diritto degli studenti a completare i loro studi universitari senza l'interruzione dannosissima del servizio militare.

Fin troppo scoperte sono le reali finalità antidemocratiche della proposta, mascherata invece di esigenze meramente tecniche; tra le principali possiamo indicare le seguenti:

1. L'esercito viene sempre più soffrendo della presenza al suo interno di una massa di laureati che, ancor più degli altri commilitoni ventenni, sentono il peso di quella inutile perdita di tempo; che per età e strumenti culturali sono in grado di esercitare un ascendente sulle altre reclute e contribuire a trasformare il malcontento personale in presa di coscienza politica; e che creano imbarazzo e frustrazione agli ufficiali per la loro pari e talora superiore preparazione culturale. Il problema si elimina quindi alla radice arruolando gli studenti prima della loro qualificazione universitaria; meno culturalmente pericolosi, l'arruolamento a 19 anni ne consentirà anche un più facile addomesticamento.

2. Si vuol dare un grosso colpo al movimento di sinistra degli studenti, spezzando la continuità di contestazione dello studente tra la scuola media e l'università. Per «mettere la testa a posto» ai «contestatori» li si inserisce subito nella dimensione robotizzante dell'esercito; dopo un anno di lavaggio del cervello gli aspiranti universitari saranno meno disponibili politicamente e avranno più fretta di laurearsi.

3. Si vorrebbe dare una soluzione mistificata all'aspetto cruciale della crisi universitaria rappresentato dal sovraffollamento attuale delle università, riducendone l'incidenza senza bisogno di ricorrere all'impopolare imposizione del numero chiuso e senza dover dare avvio ai progetti di edilizia universitaria. Infatti la chiamata alle armi a 19 anni avrebbe come sicura conseguenza una riduzione delle iscrizioni all'università: molti studenti, distolti dalla scuola per un anno e oltre, ultimato il periodo di leva non vi si inserirebbero più perché disabituati allo studio, dimentichi di tante nozioni apprese alla media, assillati da nuovi problemi derivanti dall'età più ma-

tura, prima di tutti quello economico. Da qui un'ulteriore discriminazione classista, perché soltanto chi ha meno difficoltà economiche e culturali in famiglia si troverà più agevolato a continuare gli studi.

F. M.

Lettera aperta al P.C.I.

«Siamo due gruppi antimilitaristi, e vi scriviamo in riferimento al manifesto apparso in occasione del 4 novembre:

«Tra lavoratori / e forze armate / un legame storico / dal Risorgimento / alla Resistenza / che si rinsalda oggi / a salvaguardia / della indipendenza / del paese / nella fedeltà / alle istituzioni / democratiche / e alla Costituente / Repubblicana», a firma del Partito Comunista Italiano.

Di questo manifesto abbiamo letto con perplessità il contenuto, e con stupore la firma.

Infatti, se da una parte il contenuto ci pare molto inesatto, dall'altra ci stupisce che un partito di sinistra esprima valutazioni così palesemente in contrasto con l'atteggiamento storico del Socialismo nei confronti dell'esercito.

Vi scriviamo dunque per chiedervi delle delucidazioni sui seguenti punti, sui quali esprimiamo intanto il nostro pensiero.

1) IL LEGAME STORICO

Tra lavoratori ed esercito, in quanto forze che si sono sempre trovate, e si trovano, in conflitto tra loro, non è mai esistito né esiste alcun legame storico.

Basti citare come esempi la violenta repressione condotta dal gen. Bava Beccaris a Milano nel 1898, o le vittime della settimana rossa di Ancona del 1914, o l'azione di crumiraggio dell'esercito durante l'occupazione delle fabbriche in Torino nel 1920; e si potrebbero fare molti altri esempi, anche recentissimi.

D'altronde, già nel 1894 il XII° congresso del Partito Operaio Socialista Rivoluzionario di Digione afferma: «In tempo di pace l'esercito permanente serve da truppa di polizia e da apparato di tiro; esso soffoca nel sangue le lotte dei lavoratori delle miniere e delle fabbriche per i loro diritti. E il soldato proletario si scaglia con sorda rabbia contro i suoi fratelli in sciopero».

2) RISORGIMENTO E RESISTENZA

Nessuno di questi due momenti storici esalta l'esercito come forza popolare.

I principi ispiratori del Risorgimento furono infatti prevalentemente espressione della parte «illuminata» e radicale della borghesia. Di conseguenza, dopo la riunificazione le condizioni di sfruttamento del proletariato rimasero pressoché immutate, anzi in alcune regioni (Meridione) peggiorarono. I cinquemiladuecento morti e i cinquemila arrestati della lotta al cosiddetto brigantaggio, e la repressione contro i Fasci contadini siciliani nel 1893 mettono bene in evidenza il ruolo dell'esercito.

Visto poi che il vostro manifesto è stato pubblicato in occasione del 4 novembre, è bene ricordare che l'ultimo episodio del Risorgimento, che fu appunto la guerra del '15-'18, costò seicentomila morti; il popolo non voleva quella guerra, e moltissimi soldati si ribellarono al macello, tanto che 340.000 furono giudicati dai tribunali militari.

L'unico legame, dunque, tra esercito e popolo, fu il triste legame del sangue versato dal proletariato per interessi non suoi.

Nemmeno la Resistenza può essere chiamata in causa per dimostrare il legame tra esercito e lavoratori: infatti le formazioni partigiane avevano un carattere ben diverso da quello degli eserciti tradizionali, in particolare per quanto riguarda la struttura gerarchica e la separazione tra «militari e civili».

3) INDIPENDENZA DEL PAESE E FEDELTA' ALLE ISTITUZIONI

Vedere l'esercito come salvaguardia dell'indipendenza del paese significa chiudere gli occhi di fronte a una realtà storica, e cioè che l'esercito non è strumento di difesa, ma di offesa. Dice Karl Liebknecht nei suoi «scritti politici»:

«Il massimo interesse merita la risoluzione relativa al congresso dell'Internazionale di Parigi del 1889. Essa si occupa degli eserciti permanenti, che stigmatizza come la «ne-

gazione di ogni regime democratico e repubblicano», come l'«espressione militare del regime monarchico e oligarchico/capitalistico», come uno «strumento per colpi di stato reazionari e per l'oppressione sociale». Essa li caratterizza insieme alla politica offensiva della quale essi sono strumenti, come conseguenza e causa del sistema delle guerre di aggressione e del pericolo continuo di conflitti internazionali, e li respinge così dal punto di vista tecnico militare come per via delle loro qualità direttamente disorganizzatrici, demoralizzanti, ostili ad ogni progresso civile, e finalmente per via degli insopportabili oneri materiali che essi impongono ai popoli».

Per quanto riguarda la fedeltà alle istituzioni democratiche, è sufficiente pensare al SIFAR.

Concludendo, alla luce di quanto abbiamo sinora detto, e nel momento in cui due nazioni come il Cile e la Grecia (per citare solo i fatti più recenti) soffocano sotto la dittatura militare, ci sembra per lo meno poco corretto parlare di un esercito come salvaguardia dell'indipendenza, difensore della democrazia e alleato dei lavoratori.

Movimento Nonviolento e
Movimento Antimilitarista Int. - Torino

AOSTA - STRANA VICENDA DI MANIFESTI REGOLARMENTE AFFISSI

Nove, fra i tanti manifesti per la «Chiamata al servizio civile della classe 1955» che la L.O.C., con il giusto intento democratico di far conoscere una legge dello Stato, ha affiancato a quelli del Ministero della Difesa per la «Chiamata al servizio di leva», hanno avuto ad Aosta una strana vicenda.

Presi in consegna, dopo tutte le formalità d'uso, dall'Ufficio Comunale Affissioni con l'impegno di tenerli esposti per una settimana, sono comparsi dapprima in due soli esemplari, e nel giro di due giorni occultati sotto la più invitante (e alienante) immagine di un complesso musicale, per ingiunzione arbitraria di tutori di un ordine che non concepisce i diritti della coscienza individuale e aborre l'idea di un'alternativa al sistema vigente.

Posto di fronte alle proprie responsabilità dalla mia protesta civile ma ferma, l'Ufficio Affissioni ha ammesso che due manifesti erano stati arbitrariamente coperti, assicurando però che gli altri erano stati regolarmente esposti, in ben precise zone della città. Alla mia obiezione che nessun manifesto in realtà era visibile nei luoghi indicati, è stato replicato, con tutto candore, che il vento o le mani di bambini maleducati li avevano dispersi (!).

Infine, dopo la minaccia di un esposto e di una eventuale denuncia, i sette manifesti... rinati dal nulla (potenza delle Autorità!) e in bella vista, sono stati offerti agli sguardi certo curiosi, ma speriamo anche interessati, dei passanti aostani.

I fatti denunciano così bene la miserevole ipocrisia di chi li ha guidati, che ogni parola di commento è superflua. E può anche sembrare superfluo riferire sulle pagine di *Azione nonviolenta* un fatto di portata marginale e che vale soltanto a mettere in luce, ancora una volta, il sospetto morboso e la prontezza repressiva delle istituzioni conservatrici — sospetto e prontezza che sono sintomo non trascurabile della crisi delle democrazie formali.

Ma la nota di cronaca può assumere un certo interesse su questo giornale, se si tiene conto che i fatti si sono svolti ad Aosta, cittadina più nota, forse, come nodo del turismo e del commercio internazionali che come sede di numerose caserme e di un complesso siderurgico-estrattivo come la «Cogne»; industria questa che ebbe i suoi momenti di grande fortuna nel 1916 quando, sotto il nome di «Ansaldo-Cogne», favoriva, assieme alle industrie meccaniche, il prosperare della produzione di armi della «casamadre»; e nel ventennio fascista, quando assieme all'industria del «rayon» di Chatillon e alla filanda di Verrès, assecondava i sogni autarchici ed imperiali del duce e dei suoi ispiratori e sostenitori.

Oggi, la propaganda e le prospettive del ventennio sono oggetto risibile sulla bocca di tutti: ma non possiamo rallegrarcene, ogni volta che le vediamo riproposte, con altre

parole e con scelte e motivazioni diverse, in tutte quelle azioni che della tradizione fascista hanno rinnegato ipocritamente le forme esteriori, conservandone intatta, anzi rinnovandone, l'essenza.

Attualmente la « Società Nazionale Cogne », nei cui reparti siderurgici gli investimenti sono passati dai quasi 5 miliardi del 1966 agli 8 miliardi e mezzo circa del 1969, mentre gli effettivi sono passati dai 5.208 del 1960 ai 4.966 dell'agosto del 1970, cura fra gli altri e con rinnovato interesse il settore dei « pezzi speciali » per armamenti.

Nello stesso tempo gruppi politici ed

ambienti parrocchiali aostani, che tentano un discorso alternativo, sono oggetto di critica, di censura e di condanna, se non addirittura di vili provocazioni e dure ritorsioni. Interessi concreti legano saldamente in Valle l'economia locale e ancor più quella nazionale all'industria pesante e alle istituzioni militari. Di fronte a questi interessi cade ogni elementare rispetto dell'uomo: la silicosi è pagata con una pensione che offende, le ricchezze locali vengono metodicamente trasformate in altrettanto potere dei gruppi economici estranei alla Valle ed anche stranieri che le sfruttano, l'energia

intellettuale, le capacità individuali, le stesse inderogabili necessità di lavoro e di esperienza professionale dei giovani chiamati alla leva, vengono soffocate da un'aberrante concezione del dovere e della disciplina: sono questi i punti d'incontro per una lotta reale, che deve unire senza eccessiva preoccupazione d'« etichette » tutti coloro che, militando per il rinnovamento delle strutture sociali e della condizione dell'uomo, sentono l'esigenza di tradurre il loro essere non-violenti, marxisti o cristiani in una azione conseguente.

P.M.

Prosegue il dibattito pregressuale

Nonviolenza globale

Luca Negro ha osservato che la nonviolenza (a suo avviso elemento proveniente, in massima parte, dalla cultura orientale) deve inglobare, per riuscire a tradursi nella dimensione sociale contemporanea, la tematica ed i contenuti libertari elaborati, nell'Occidente, dall'anarchismo e da frazioni marxiste « dissidenti » (penso che egli si riferisca principalmente alle teorie cosiddette « consigliari » di Anton Pannekoek e Rosa Luxemburg). Negro omette di introdurre, nella confluenza che egli auspica, la nonviolenza cristiana, la quale pure, tanto nelle estrinsecazioni storiche (Francescanesimo, « chiese di pace » anglosassoni: Quaccheri, Church of Brethren, Unitariani, Mennoniti, ecc.), quanto negli apporti di pensiero (da Giovanni Crisostomo a Tolstoj, da Albert Schweitzer a M.L. King), costituisce un filone inestinguibile e, il che è di vitale importanza, saldamente legato alla storia occidentale. La nonviolenza cristiana, ricordiamolo, ha quasi duemila anni. In Oriente, la rintracciamo circa un mezzo millennio prima, nell'Ottuplice Sentiero del Buddha, nell'Ahimsa del Jainismo, nel Wei-wu-wei del Taoismo; si tratta, tuttavia, salvo le dovute eccezioni, di una nonviolenza di tipo *asociale e contemplativo*, ben lontana dall'ideale di « apertura agli altri », di sicura derivazione evangelica, cui Capitini ci ha abituati. *La nonviolenza sociale affonda le proprie radici nel cristianesimo delle origini*. Resta pur vero, tuttavia, come osservava Albert Schweitzer, che in tema di rispetto per ogni forma di vita (ad es. vegetarianesimo), la cultura indiana può offrire solidi spunti che ritroviamo più deboli nella cultura cristiana. Fatta questa precisazione storica, torniamo all'argomento iniziale.

Concordo, nelle linee essenziali, con la tesi di Negro sulla « saldatura » tra nonviolenza e le istanze di autogestione, ecc. Direi, però, che la nonviolenza ha già in sé, senza doverle mutare dalle ideologie socialiste e libertarie, tali istanze. Se studiamo i tratti tipici dello « Shanti Shena », animato da Vinoba Bhave (e a mio avviso dovremmo farlo, poiché si tratta del più consistente movimento nonviolento del tempo nostro), ritroviamo idee federative e di autogestione concretate nei villaggi in cui i *gramdan* (socializzazione volontaria, letteralmente « dono della terra ») ha avuto luogo. Ebbene: Vinoba si è ispirato all'induismo ed alla « tecnica » del Karma Yoga; non si è rivolto ad ovest per comprendere che il centralismo statale ed il capitalismo economico calpestanto l'umanità. Del resto basta leggere tra le righe del « Bhagavad Gita », testo devozionale dell'induismo, per rintracciare la matrice del pensiero di Vinoba; al Libro 18°, versetto 53, il Dio Krishna insegna ad Arjuna: « *Abbandonando egoismo, potere, orgoglio, lussuria, ira e possesso; così uno è atto a diventare una cosa sola con Brahma* ».

Potrà sembrare, al lettore di questo mio intervento, che io sia un « conservatore » della nonviolenza, che io voglia mantenerla « pura », ancorandola alle sorgenti tradizio-

nali e religiose. Non è così, o, almeno, il problema si pone in termini diversi. Prima di convertirmi definitivamente alla fede quacchera ed alla nonviolenza, a conclusione di una lunga crisi interiore, ho fatto parte per alcuni anni del movimento anarchico italiano, approfondendo in seno ad esso la tematica dell'autogestione, del federalismo amministrativo, delle tecniche del consumo in una società libertaria. Il frutto delle mie ricerche è condensato in alcune dispense, compilate circa due anni orsono, nelle quali sono descritte, quasi senza commenti, le principali esperienze di autogestione a partire dagli anni '30. Il materiale riguarda le « *colectividades* » libertarie durante la guerra civile spagnola 1936-'39, i Kibbutzim israeliani, il *gramdan* di Vinoba in India, le più recenti esperienze algerina e jugoslava. La conclusione alla quale sono pervenuto è la seguente: *senza un supporto spirituale fondato sul rispetto assoluto della vita umana e, nei limiti del possibile, anche di quella subumana, qualsiasi tentativo di liberazione sociale è destinato al fallimento, o a risolversi in nuove forme di potere dell'uomo sull'uomo*. Per questo mi sono rivolto alla nonviolenza di tipo religioso, che a mio avviso è il modo « scientifico », cioè *vero*, per liberarci, iniziando da noi stessi, e subito. L'anarchismo ha sviluppato una interessante critica dello Stato, ma, influenzato dalle tendenze totalizzanti della filosofia hegeliana e marxiana, ne ha fatto un mito, cioè ha proiettato all'esterno dell'uomo concreto la « polarità negativa » di quest'ultimo, trasponendola nell'astrazione vivente dello « Stato ». In parole più semplici, gli anarchici hanno dimenticato il saggio insegnamento di Ralph Waldo Emerson, secondo il quale *i re, i tiranni, i ladri, i santi, i mercanti, sono tutti dentro noi stessi*. In noi, dunque, dobbiamo distruggere le componenti violente dello « Stato » per sostituirvi la società fondata non più sulla legge della forza o sulla forza della legge, ma sulla legge dell'amore.

Da millenni le strade del mondo risuonano delle grida dei « liberatori », accompagnate, di volta in volta, dallo sferragliare dell'arma bianca, dal crepitio dei fucili, dal boato della « H »... Il punto a cui siamo pervenuti non è molto più elevato di quello dal quale partirono i nostri più remoti antenati.

Qualcosa, dunque, non ha funzionato. Questo « qualcosa », costituisce l'abisso che separa i nonviolenti da tutti gli altri, da tutti coloro i quali, in nome della Patria, della Rivoluzione Proletaria e di altri miti suggestivi, talvolta sinceramente vissuti, ma sempre maligni, hanno dimenticato L'UOMO, L'UNITA' DELLA VITA, IL BENE ED IL MALE, L'ETERNO AMORE.

Vorrei concludere il mio intervento, alquanto disordinato, fissando alcuni punti:

1) La nonviolenza non è una ideologia; essa è piuttosto un atteggiamento morale nei confronti della vita universale.

2) Il Movimento Nonviolento dovrebbe organizzare nuclei di ricerca sul pensiero non-

violento, dai primordi ad oggi, e pubblicare una collana di « quaderni » (magari ciclostilati), che raccolgano i risultati di tale ricerca.

3) La scelta del modello sociale entro il quale realizzare, tendenzialmente, le istanze nonviolente nel mondo contemporaneo, non è di facile individuazione. Abbiamo davanti a noi, tuttavia (tralasciando le innumerevoli forme « miste »), tre modelli fondamentali: l'economia di mercato (in fase di declino, dovunque), lo statalismo economico, o collettivismo burocratico (in fase di ascesa), ed infine l'autogestione, la libera federazione dei produttori e dei consumatori, della quale abbiamo pochi esempi storici, per lo più sperimentali, ed avviati in situazioni socio-culturali estremamente diverse. Propongo che nel Movimento si costituisca una commissione di studio sul tema dell'autogestione, e si pervenga ad una elaborazione critica sul tema stesso. Da parte mia, metto a completa disposizione di chi ne farà richiesta il materiale raccolto in questi anni.

4) Tolstoj scrive nella sua opera basilare « Il regno di Dio è in voi » che : « Il Cristianesimo (sinonimo di nonviolenza, per Tolstoj) nel suo vero significato distrugge lo Stato. Esso fu compreso così fin dal principio, ed è perciò che Cristo fu crocefisso (...). Solo quando i capi dello Stato accettarono il cristianesimo nominale esterno, si iniziarono ad inventare le teorie sottili, secondo cui il Cristianesimo si può conciliare con lo Stato ».

Personalmente, non sottoscriverei completamente questa affermazione tolstoiana, nella quale lo Stato è visto sic et simpliciter come la Potenza del Male (Apoc.: 13). Propongo che nel Movimento si formi una commissione di studio sul problema dello Stato, o meglio, degli Stati « storici », sulla loro origine, sul loro ruolo. Più in generale la commissione dovrebbe affrontare il problema del principio di autorità, del suo rapporto con la violenza, ecc. In questo campo, sarebbe utile consultare l'opera di Krishnamurti il quale, per quanto talora in modo semplicistico, ha dedicato molta attenzione al problema dell'autorità (pervenendo poi a conclusioni veramente individualiste e, dal punto di vista pratico, paralizzanti).

5) Il Movimento dovrebbe intensificare la collaborazione ed il processo di fusione con gli altri raggruppamenti nonviolenti (M.I.R., Movimento Cristiano per la Pace, ecc.). Inoltre il Movimento dovrebbe allacciare relazioni regolari con la Gioventù Esperantista Italiana, la quale, oltre a diffondere la lingua internazionale Esperanto, svolge ricerche e seminari sull'imperialismo linguistico-culturale, in collaborazione con il Coordinamento Organizzazioni del Servizio Volontario (C.O.S.V.).

6) Nel Movimento si dovrebbe formare una commissione per lo studio del rapporto Nonviolenza - Interpretazione marxista della storia e dell'uomo, in modo da giungere ad una esatta comprensione della profonda dicotomia intercorrente tra le due.

Michele Moramarco

Significato morale, politico e storico dell'obiezione di coscienza

(Il presente articolo raccoglie stralci di uno scritto preparato in occasione di un dibattito sull'obiezione di coscienza svoltosi a Enna nel dicembre scorso. L'autore informa di aver « cercato di considerare l'obiezione di coscienza indipendentemente dal gratuito concetto della nonviolenza a tutti i costi e in rapporto a possibili casi-limite generalizzati, visto che si tratta di due elementi (quel concetto e quei casi-limite) sfruttati dagli avversari e comunque usati in buona fede dai non convinti »).

(...) Ho sempre respinto, dapprima istintivamente, oggi con cognizione di causa, il concetto di un uomo naturalmente violento e quindi irriducibile fautore di guerra. L'uomo è violento finché cerca la salvezza (dall'ansia, dal pericolo e dal dubbio) nella potenza, e cerca la salvezza nella potenza finché è condizionato dai meccanismi inconsci di autocolpevolizzazione e di proiezione della colpa che ci descrive la psicanalisi. L'uomo che ha preso coscienza della realtà e della propria realtà, non adora più il mito della potenza e quindi della violenza e della guerra. In questo senso è vero che « la verità ci fa liberi », liberi dai condizionamenti inconsci che fanno parte dell'infanzia dell'umanità.

Comunque, veri o non veri i meccanismi descritti dalla psicanalisi, è vero che la situazione sociale è molto simile a quella di un gruppo primitivo in cui si maturano le condizioni psicologiche della guerra. Abbiamo lo Stato-padre, la patria-madre, i cittadini-figli e, immancabilmente, il nemico causa di tutti i mali. Una situazione manichea in cui tutta la ragione sta da una parte, tutto il torto dall'altra. Lo Stato-padre è sempre anche un padre odioso che vessa e opprime i cittadini-figli (e in maniera reale, non immaginaria come nell'inconscio del bambino) e i cittadini-figli lo odiano di cuore ma non lo possono attaccare direttamente senza correre gravi rischi. Così, l'odio represso (o rimosso) s'indirizza inconsciamente verso quelli che la propaganda dello Stato stesso fa machiavellicamente apparire dei nemici della patria, che è l'oggetto d'amore comune, dispensatrice di tutti i beni e meritevole di ogni sacrificio. Analogo meccanismo spiega l'antisemitismo e il fanatismo ideologico dei partiti.

Forse pochi fanno caso ad una funzione particolare dello Stato sovrano. Quando si parla di civiltà moderna si pensa allo Stato sovrano, ma non si pensa che lo Stato sovrano non ha soppressa ma ereditata e tecnicizzata la funzione di guerra dei capi-tribù e degli stregoni. I capi-tribù e gli stregoni avevano (ed hanno ove ancora ci sono) anche la funzione d'indirizzare fuori del gruppo (tribù, clan, ecc.) l'odio represso dei sudditi, i quali, attraverso la guerra, possono commettere quelle azioni di rivalsa che altrimenti sono considerate dei crimini. Lo Stato è sovrano perché si pone al disopra della comune legge morale, cioè della coscienza: è lo Stato sovrano che autorizza il cittadino a commettere l'assassinio collettivo, cioè che lo scioglie dall'imperativo morale del « non uccidere », facendogli credere che l'assassinio per ragioni politiche (cioè per amore della patria) è assolto sul piano morale. E' lo Stato sovrano che priva il cittadino della *responsabilità morale* come individuo e gli impone una *responsabilità politica* come esecutore di ordini, quali che siano (compreso quello di uccidere e di

torturare in tempo di guerra), cioè gli impone l'obbligo di eseguire degli ordini senza discuterli e di rispondere di questi non davanti alla propria coscienza bensì davanti alla legge o imperio o sovranità dello Stato. Mi riferisco in ispecie alla legge di guerra, legge che, come abbiamo visto, è posta al disopra e contro la coscienza morale. Processi come quelli di Norimberga sono semplicemente assurdi, in quanto si richiamano ad un diritto di rifiuto (di obiezione di coscienza) che gli Stati organizzatori di quei processi non ammettono nel proprio ambito. Processi del genere ci riportano ai meccanismi accennati più sopra e precisamente alla colpevolizzazione del nemico vinto per decomprimere l'ansia dei popoli vincitori. Da che mondo è mondo, il nemico vinto ha sempre torto. Lo Stato arriva all'assurdo di processare i propri cittadini per obiezione e di processare i cittadini degli altri Stati per non avere obettato (cioè per obbedienza), proprio come nel processo di Norimberga.

Eccoci ritornati al punto di partenza: all'obiezione di coscienza. Il significato morale dell'obiezione di coscienza è questo: *l'obiettore si riprende quel diritto di coscienza* di cui è stato privato come suddito di uno Stato sovrano. Stato sovrano e cittadino sovrano sono incompatibili. Lo Stato può essere solo esecutore di precisi mandati popolari. Non può esserci sovranità davanti alla legge morale del non uccidere, che è sovrana per se stessa. Se l'uccidere è, come è, un crimine, lo è in ogni caso. Fino ad oggi la guerra è stata possibile grazie al mantenimento di due morali; quella del potere e quella del suddito. Quella del potere è una falsa morale poiché ubbidisce solo ad interessi del potere stesso; quella del suddito non è che la morale di obbedienza allo Stato, la quale solo per caso coincide talvolta con la morale propriamente detta, per esempio quando lo Stato punisce l'assassinio privato. Quello che intendo sottolineare è questo: che la funzione dello Stato sovrano è di rendere lecito, sotto la fattispecie della guerra, ciò che è criminale, cioè l'assassinio collettivo comandato dallo Stato stesso.

Il valore politico dell'obiezione di coscienza è appunto la *desovranizzazione dello Stato*, cioè il privare lo Stato di un diritto (quello della sovranità di fronte e contro la legge morale) che gli viene solo da un'*appropriazione indebita*, cioè dalla forza, e che affonda le radici nel diritto primitivo di guerra. Tale sovranità è quindi un diritto gratuito, che trova riscontro solo nel principio teocratico (o del diritto di governare e punire in nome di Dio), e trasforma lo Stato democratico in uno Stato-Chiesa, cioè in una tirannia.

L'obiettore di coscienza è un desovranizzatore di fatto dello Stato: per questo il suo gesto va al di là del suo sentimento personale e delle sue giustificazioni personali. Perciò, l'obiezione di coscienza, oggi più che mai, ha un *immenso valore storico* oltretutto morale e politico.

Sappiamo che la guerra è diventata *totale* e che non c'è più nemmeno una patria da salvare: c'è un'umanità intera da salvare. Sappiamo anche che il potere, per la sua stessa natura, non rinuncerà mai alla propria sovranità sul cittadino. Perciò, l'obiezione di coscienza è la prima vera rivoluzione. Credere ancora nella patria da salvare significa essere ancora prigionieri dei

meccanismi inconsci descritti dalla psicanalisi, meccanismi fatti di fantasmi e alimentati dalle menzogne della demagogia.

(...) Vi è un'obiezione principe al diritto di obiezione: si tratta di un'obiezione che contiene una parte di verità apparente e di equivoco, e che viene mossa in buona fede ma anche sfruttata in mala fede, per esempio dalla commissione preposta al riconoscimento dell'autenticità dell'obiettore. Tale obiezione si compone di una premessa e di una domanda. La premessa è questa: l'obiezione di coscienza tende a indebolire l'apparato militare e, al limite, al disarmo. La domanda è questa: come difendere il proprio paese da un eventuale Stato aggressore? La risposta a questa obiezione è necessariamente articolata.

1) C'è un pregiudizio che fa proprio comodo a chi vuole reprimere l'obiezione di coscienza. Ed è questo: che l'obiettore, per essere tale, deve rifuggire sempre e comunque dalla violenza e dall'uso di qualsiasi arma e per qualsiasi ragione. Cioè, si è voluto assolutizzare il rifiuto della violenza per mettere l'obiettore in contraddizione con se stesso. E' bene che ci si convinca una volta per tutte che l'obiezione di coscienza è anzitutto un rifiuto di obbedienza ad obblighi ed ordini che ripugnano alla coscienza. Il fatto che la violenza ripugni alla coscienza, non significa che non ci possano essere dei casi in cui l'uso della violenza sia perfino doveroso, per esempio quando si tratta di strappare un inerme dalle mani di un bruto. Ma, sia bene inteso, a decidere dei modi d'intervento è sempre l'individuo cioè la sua coscienza, e non mai un atto esterno alla diretta responsabilità dell'individuo stesso.

2) L'obiezione di coscienza non è espressione di un rifiuto indiscriminato della violenza e non è limitata alla sola violenza militare. Tutte le persone coscientizzate, cioè moralmente responsabili, sono degli *obiettori potenziali*, ovvero possono obiettare in qualsiasi momento e per qualsiasi causa che interessi la coscienza morale. L'obiezione di coscienza è il modo con cui l'individuo esercita la propria *sovranità morale*, ovvero la propria qualità di uomo.

3) Per l'obiettore di coscienza la realtà va posta in termini assolutamente diversi da quelli tradizionali. Perciò, l'immagine del proprio paese aggredito dal nemico non ha senso. Per l'obiettore non esistono una patria sacra da un lato e un nemico cattivo dall'altro; per l'obiettore esistono dei potenti (individui o gruppi non importa) che giocano alla guerra, degli eserciti che si affrontano solo perché i potenti glielo ordinano e, infine, delle cause giuste o ingiuste, e degli individui che sono chiamati a fare delle scelte e a prendere delle decisioni davanti a quelle cause alla luce della loro esperienza e della loro coscienza. Del resto, lo scegliere la causa giusta contro la volontà di coloro che pretendono di rappresentare gli interessi della patria sacra, non è una prerogativa dell'obiettore di coscienza: tutti i rivoluzionari, dai francesi, ai russi, ai cinesi, hanno scelto la causa giusta contro i rappresentanti della patria. Le rivoluzioni francese, russa e cinese non sarebbero mai state fatte se i loro fautori non avessero scelto quella che ritenevano la causa giusta contro la Francia dei Luigi, contro la Russia degli Zar e la Cina di Chiang Kai-Shek, cioè contro quella che pretendeva di essere la patria sacra da difendere senza discutere.

4) L'obiezione di coscienza è quindi un fatto nuovo solo per metà. Con tutte le rivoluzioni ha in comune la scelta della causa giusta contro la patria del momento. Di nuovo ha il *contenuto* della causa giusta, che è il rifiuto della violenza. L'obiezione di coscienza non è che una rivoluzione di tipo nuovo, una rivoluzione che, a differenza delle altre, vuole restare fedele a se stessa, cioè non vuole conquistare alcunché con la violenza per non doverlo conservare con la violenza stessa.

5) Tutti i compagni delle sinistre dovrebbero essere d'accordo sul diritto di scegliere la causa giusta (contro la pretesa di coloro che hanno la pretesa di scegliere per tutti) senza di che nessuna rivoluzione è possibile. Il fatto che di obiettori ce ne siano così pochi tra i compagni socialisti e comunisti non esclude che al momento giusto questi scelgano la causa giusta. L'obiettore di coscienza è un rivoluzionario che vuole assumere la responsabilità diretta della sua parte di rivoluzione. Ma il fatto che nei paesi a regime marxista l'obiezione sia considerata un reato — e un reato grave — non smentisce l'obiezione rivoluzionaria (cioè la scelta rivoluzionaria di una causa diversa da quella della patria legale) ma ci prova, purtroppo, che quegli Stati, che pur sono sorti dal rifiuto rivoluzionario, contano più sulla sovranità militare dello Stato che sulla sovranità morale del cittadino: ovvero ci prova l'assenza di un vero socialismo.

6) Nelle competizioni belliche l'obiettore è un *coinvolto*, ma proprio per questo egli non può accettare la falsa realtà della patria sacra e del nemico cattivo: questo vale in senso assoluto per un eventuale conflitto atomico che non risparmierebbe nessuna patria e in cui non sopravviverebbero né vinti né vincitori. Sono due le situazioni ipotetiche del « paese aggredito dal nemico », prospettato a titolo di accusa preventiva all'obiettore: la prima è quella di un paese in armi; la seconda di un paese disarmato. Nella prima ipotesi il paese aggredito è già occupato militarmente dal proprio esercito. Ora, se è vero che un padrone vale l'altro,

anche un esercito vale l'altro. In questo caso, i compiti dell'obiettore sono di due ordini: a) portare soccorso civile alle vittime della guerra senza distinzione di colore statale; b) adoperarsi perché le ostilità cessino anche attraverso iniziative di fraternizzazione al livello di base (quelle stesse iniziative che gli Stati belligeranti puniscono proprio perché il meccanismo psicologico e machiavellico della guerra li porta a volere solo la guerra e la sconfitta del « nemico »).

7) La seconda ipotesi, quella di un paese disarmato aggredito, è assai poco probabile perché il *meccanismo psicologico della guerra* vuole che si aggredisca un paese che fa paura. (Nessuno aggredisce la Svizzera o paesi militarmente insignificanti come il Belgio o l'Olanda). Un paese disarmato non fa paura, non costituisce una minaccia, non offre pretesti di guerra. Ma supponiamo che venga aggredito ugualmente: non avendo un esercito di fronte, l'esercito invasore non avrebbe motivo di sparare un solo colpo o comunque di uccidere un solo uomo. (Nel 1936 gli africani offrirono alle truppe di Mussolini solo dei pretesti di stragi). La *vera resistenza* comincia dopo, ed è una resistenza non armata, poiché è fatta di obiezione di coscienza e di tutte le tecniche del boicottaggio e della disobbedienza civile.

8) Tuttavia, il *meccanismo dei blocchi militari contrapposti* spinge le potenze ad utilizzare quanto più territorio possono a scopo strategico. La prospettiva di un'invasione straniera del nostro paese, agitata come uno spauracchio per mettere l'obiettore in contraddizione con se stesso, è assurda, perché l'Italia è già un *paese occupato militarmente da una potenza straniera* sotto la fatispecie della NATO. Saremmo pazzi e suicidi se volessimo scacciare via la potenza militare straniera della NATO con le armi. Non ci rimarrebbe che la noncollaborazione. In caso di guerra, quel che potrebbe capitare alla nostra « patria » è di cadere sotto il dominio di un'altra potenza mondiale, la quale è considerata peggiore solo secondo l'ideologia tradizionale della patria sacra e del nemico cattivo. Anzi, a questo punto,

parlare di patria è già un nonsenso, trattandosi di una patria già occupata e non solo militarmente ma anche *economicamente*.

9) C'è una terza ipotesi: quella di un'invasione di tipo nazista, cioè da parte di forze, straniere o nostrane non importa, che volessero fare del genocidio razzista sistematico. Ebbene, in questo caso, e solo in questo caso, che è un conclamato caso-limite previsto dai limiti della nonviolenza, non bastando quest'ultima, l'obiettore può scegliere di trasformarsi in *partigiano armato* (sic!) per la difesa degli inermi. Ma, beninteso, risolto l'*episodio di emergenza*, egli tornerà alle tecniche della nonviolenza che sono le *vie di ultima istanza* della vera rivoluzione dell'uomo. Infatti, la violenza reclamata da un caso-limite può servire a risolvere solo il caso-limite stesso (l'episodio), mentre la realizzazione della rivoluzione nel tempo trova alimento solo nella nonviolenza in tutte le possibili implicazioni.

10) Ciò che l'obiezione di coscienza contesta è la guerra come istituzione di violenza e di tortura, che toglie all'uomo insieme la responsabilità e l'umanità. La guerra, come genocidio per procura o per ordine e come tortura dei prigionieri, è la più grave alienazione che trasforma l'uomo nella negazione dell'uomo. Ciò che l'obiezione di coscienza rivendica è il diritto e il dovere dell'uomo di essere responsabile e di ridurre allo stretto necessario l'uso della violenza richiesta dai casi-limite. Ciò che potrà derivarne non sarà peggiore della guerra e comunque avrà dei responsabili diretti. L'obiezione di coscienza e il conseguente disarmo degli Stati (come effetto della generalizzazione del rifiuto) è, nella peggiore delle ipotesi, la scelta del meno peggio e il punto di partenza per responsabilizzare l'individuo delle sue azioni. L'individuo responsabile, cioè obiettore, è la quintessenza di una società adulta. La rivoluzione dell'obiezione di coscienza è certamente la più difficile di quante ce ne mostri la storia, ma ciò non vuol dire che sia impossibile o che ce ne possa essere una più giusta.

Carmelo R. Viola

Il lavoro di quartiere

Nell'aprire con questo numero una rubrica sulle lotte per il "potere dal basso" a livello di quartiere e di territorio riteniamo utile riportare parte di un documento introduttivo ad un seminario svolto congiuntamente mesi fa, presso l'Università di Firenze, dagli Istituti di Sociologia e Psicologia del Magistero e quello di Urbanistica della Facoltà di Architettura.

Ci sembra che tale documento contenga alcuni punti di riflessione su cui è utile aprire una discussione anche all'interno del nostro Movimento per studiare l'opportunità e le modalità di un nostro impegno più attivo in tale tipo di iniziativa.

La parte non riportata del documento riguarda specificamente la Toscana e svolge l'ipotesi che in tale zona, data la larga diffusione di forme artigianali e l'elevata frammentazione della classe lavoratrice, il territorio rappresenti, più che in altre, un punto di aggregazione necessario e strategicamente valido.

Un primo punto da chiarire, che vuol essere anche una spiegazione del perché del seminario e della sua impostazione generale, è quello del ruolo del tecnico e dello scienziato. Il nostro punto di partenza è il rifiuto del tradizionale ruolo dei tecnici e degli scienziati, considerati come « neutrali ». La « neutralità » degli scienziati è un

meccanismo, di non secondaria importanza, attraverso il quale la classe dominante cerca di assicurarsi l'esclusività dell'uso della scienza e della tecnica, gabellando questo come « servizio neutrale alla collettività ».

Questo ci porta:

a) da una parte a rifiutare quelle posizioni di tipo romantico che, riconoscendo giustamente le implicazioni politiche del ruolo tecnico, hanno ritenuto di risolvere il problema arrivando alla stessa negazione del ruolo (si veda, ad es., *L'Istituzione Negata* di Basaglia). Quella che a noi sembra la soluzione valida non è la negazione del ruolo ma il riconoscimento dei limiti in cui esso è caduto a causa di una divisione del lavoro tale che rende impossibile qualsiasi comprensione del fenomeno nella sua globalità (sia a livello dell'uomo, sia a quello di sistema). Questo è, *in parte*, ricomponibile attraverso un approccio interdisciplinare, *necessario ma non sufficiente*, per cercare di ritrovare la globalità dei problemi esistenziali;

b) l'altro momento indispensabile è l'accentuazione della politicità del ruolo ed il collocamento della scienza, e dello scienziato, al servizio della classe oppressa come aiuto alla sua liberazione. Questo significa

che nello scontro tra classe borghese (dominante) e classe lavoratrice (dominata) noi ci poniamo al servizio di quest'ultima. Questo non deve significare affatto una mitizzazione della componente principale della classe lavoratrice, e cioè la classe operaia (il mito non è scienza), e nemmeno accettazione acritica di tutto quello che viene dalla sua parte (dalle sue organizzazioni, dai suoi partiti, ecc.). Questo comporta invece un continuo processo dialettico che deve restare però nell'ambito di una ricerca costruttiva delle strade migliori da seguire per la costruzione di una società alternativa, tenendo sempre presente che siamo dalla stessa parte della barricata e che tale dialettica non deve indebolire ma al contrario deve servire a rafforzare la classe subalterna e la sua lotta;

c) corollario, non secondario, di questa impostazione deve essere, naturalmente, un rifiuto dei tecnici e degli scienziati a salari sproporzionati, a farsi cioè pagare dal sistema per una posizione di privilegio che li distacca sempre più dalle condizioni oggettive della classe operaia. Esempio negativo di questo privilegio è la situazione dei medici ed in particolare degli ospedalieri dopo la riforma relativa. E' noto come in Italia la spesa pubblica per la sanità sia in con-

tinuo aumento ed abbia raggiunto una proporzione piuttosto rilevante della spesa pubblica globale (circa un quinto). Ma a tale incremento delle spese non è corrisposto affatto un reale miglioramento delle condizioni sanitarie delle zone e dei gruppi più poveri (si vedano gli altissimi indici di mortalità infantile, oppure la diffusione delle malattie professionali), ma solo un notevole incremento del reddito di questa categoria di « tecnici » (oltre che dei profitti delle industrie farmaceutiche). Fino a che punto questo è compatibile con una reale presa di posizione di tali tecnici a fianco della classe operaia?

* * *

Ci sembra ora opportuna qualche riflessione sul lavoro di quartiere e sulle possibilità che tale lavoro possa essere un reale strumento per la costruzione di quella società alternativa di cui abbiamo parlato prima. Dalla nostra esperienza sappiamo che quasi tutte le iniziative di lavoro di quartiere, dopo un entusiasmo iniziale, sono attualmente in crisi e si pongono il problema della validità del loro approccio. Ci sembra indispensabile che tale riflessione avvenga e che non venga troppo affrettata la soluzione di questa crisi. Vorremmo qui proporre alcune argomentazioni per la comprensione di tale fenomeno:

a) il lavoro di quartiere si è in genere sviluppato in forma spontaneistica e fuori del quadro di una strategia generale (o spesso, addirittura, sulla base di strategie contrastanti). L'inserimento nel lavoro di quartiere di figure tecniche che partano da premesse tipo quella sopraccennata può essere una spinta ad una ripresa di questo tipo di attività se, contemporaneamente, si riesce a superare la conflittualità delle varie strategie o la carenza della stessa, chiarendo le premesse di una strategia valida;

b) il lavoro di quartiere ha avuto anche, in genere, una connotazione urbana, si è cioè cercato di svilupparlo soprattutto in quartieri urbani della grande città, partendo dal presupposto che esistessero problemi comuni degli abitanti di questi quartieri (case, verde, scuola) sui quali far leva per l'integrazione ed il movimento della popolazione. Gli scarsi successi ottenuti hanno posto in discussione la validità dell'impostazione generale, discussioni che hanno spesso portato alla totale negazione della possibilità e validità di un tale tipo di lavoro. Sono da collocarsi in questo filone anche alcuni recenti contributi di sociologi urbani (si veda, ad es., *La conflittualità urbana* della Pergola). Seguendo il loro ragionamento, la crisi sarebbe dovuta alla impossibilità di fare persistere in ambiente urbano delle forme di rapporto (i cosiddetti rapporti di tipo primario) tipici di ambienti preurbani. Questi tentativi si caratterizzerebbero perciò come « reazionari » ed in conflitto con il progresso tecnico-scientifico di cui la città sarebbe un prodotto di base che, anche se porta ad una certa « alienazione » dell'uomo, gli dà anche però una maggiore libertà ed un maggiore dinamismo.

Questo ci sembra però porre alcuni quesiti cui il seminario dovrebbe rispondere, come premessa a qualsiasi strategia: 1°) Non esiste proprio alcuna alternativa tra l'accettazione acritica dello sviluppo urbano così come si è andato configurando storicamente, ed il ritorno, ugualmente acritico, a forme di vita precedenti? 2°) la limitazione del lavoro di quartiere a zone urbane o il nullo o almeno scarso collegamento con i più radi tentativi in zone rurali non è un errore strategico fondamentale?

Cercheremo qui di dare un primo abbozzo di risposta non pretendendo affatto di esaurire la discussione ma solo di dare un contributo all'avvio della medesima.

1) Quello che viene considerato general-

mente come un passo indispensabile verso la modernizzazione e lo sviluppo economico, e cioè lo sviluppo urbano, si è sviluppato così come noi lo conosciamo a causa della logica di mercato e dei principi dell'economia capitalista, nel cui quadro è avvenuto il grande sviluppo urbano-industriale degli ultimi due secoli. Marx ed Engels infatti non consideravano la città, ed il concentramento industriale che ne è il diretto antecedente, come un fatto immutabile ma come un effetto della mancanza di pianificazione in cui si sviluppava l'economia capitalista. D'altra parte vari paesi del terzo mondo che sono arrivati al socialismo in situazioni pre-industriali stanno cercando di attuare, grazie alla politica di piano, un modello di sviluppo diverso da quello occidentale basato sul concentramento industriale e urbano, basandolo invece su uno sviluppo agricolo-industriale decentrato (si veda Cina, Tanzania, Vietnam del Nord ed anche l'India).

2) Se questo è vero e se tale alternativa ha valore anche per noi, sembra piuttosto importante non limitare il lavoro di quartiere alle zone urbane emarginando quelle rurali, o a livello nazionale nelle zone industriali del centro-nord, dimenticando il mezzogiorno. In questo quadro una azione che tenda al superamento oltre che della dominanza della classe borghese su quella lavoratrice, anche della dominanza attuale della città nei riguardi della campagna e del nord sul mezzogiorno, sembra un indispensabile corollario di una lotta per il raggiungimento di una società socialista.

Uno dei mezzi di cui il capitalismo si è avvalso per perpetuare la sua dominanza è stato quello di distaccare la classe operaia dal territorio in cui essa vive, ed in particolare gli operai dai contadini, gli abitanti delle zone del centro-nord da quelli del mezzogiorno. Questo ha permesso di impedire una unificazione della classe e, nelle zone urbane a forte concentrazione, di riprendersi in modo estremamente facile ed efficiente, grazie alle speculazioni edilizie e agli alti fitti degli alloggi, i maggiori guadagni degli operai ottenuti grazie a talvolta estenuanti lotte sindacali.

Questo indica l'importanza di collegare, alla lotta sindacale nelle industrie, anche una lotta nel territorio, sia all'interno della città, sia nelle campagne, sia nelle zone industriali del nord che in quelle agricole del mezzogiorno, ed anche di ricercare sia a livello di quartiere sia a livello di territori più vasti, dei momenti in cui riconquistare la globalità della classe subalterna. In questa ottica si propone una definizione di quartiere che lo liberi dalla limitazione urbana e cioè come « un certo numero di persone che vivono nello stesso territorio ed hanno problemi esistenziali comuni ».

* * *

Un altro concetto su cui ci sembra importante fare una riflessione, in rapporto al lavoro di quartiere, è quello della « partecipazione ». Questo è sicuramente un concetto estremamente ambiguo:

a) da una parte esso ha decisamente una carica rivoluzionaria. E' noto infatti come vari studiosi (tra cui il Lipset) abbiano sostenuto come il sistema cosiddetto democratico (di democrazia formale) nel quale viviamo non sopporti un livello di partecipazione troppo elevato. Un certo tasso di apatia e di noncuranza politica è premessa indispensabile del suo mantenimento. Questo è d'altra parte confermato anche dal comportamento delle « forze dell'ordine » di fronte a certe manifestazioni pacifiche di massa. Spesso, di fronte a queste, le forze dell'ordine, non solo nel nostro paese, cercano di provocare i dimostranti per portarli ad usare violenza e metterli perciò « fuori legge », il che dimostra come la partecipazio-

ne possa a volte fare più paura della violenza perché quest'ultima è più facilmente controllabile e domabile della prima;

b) ma esiste anche l'altro lato della medaglia e la partecipazione ha anche una possibilità di essere riassorbita dal sistema: 1°) la partecipazione può infatti portare ad un incremento della produttività ed in questo essere funzionale ad uno sviluppo del sistema capitalistico; 2°) essa può inoltre servire a superare forme di burocratismo che impediscono anche al capitalismo di tipo nuovo di svilupparsi; 3°) la partecipazione può rendere il sistema più dinamico dandogli la capacità di riadattarsi in continuità (come mezzo cioè per incrementare il consenso diluendo la conflittualità in un processo continuo di riadattamento); 4°) la ripresa dell'economia ed il superamento della crisi attuale può essere inoltre legata proprio allo sviluppo di consumi pubblici che diventano sempre più la molla del sistema economico attuale (come esempio di questo si può prendere la socializzazione della medicina che ha portato come risultato, non certo secondario, l'incremento sensibilissimo dell'uso dei medicinali — grazie al fatto di non essere pagati direttamente dal malato — con sensibilissimi profitti delle industrie farmaceutiche).

Tutto questo potrebbe portare a considerare inutile o dannoso un lavoro di quartiere che abbia come scopo e come mezzo l'incremento della partecipazione dei cittadini alla risoluzione dei propri problemi. Ma, secondo noi, un ragionamento di questo genere sarebbe errato. Anche la lotta sindacale ha senz'altro lo stesso carattere di ambiguità. E' abbastanza noto infatti come essa abbia svolto e continui a svolgere anche una funzione di motore dell'economia capitalista ed abbia molto aiutato il capitale a passare da forme di capitalismo arretrato a forme più moderne di sviluppo (il cosiddetto neocapitalismo). Questo però non vuol dire affatto che è inutile lottare. Ci sembra invece anche qui confermato quanto si diceva prima, e cioè che solo legando la lotta sindacale a quella sul territorio, per renderla sempre meno settoriale e sempre più globale, si può riuscire a mettere in moto un processo che superi il livello di sopportabilità del sistema attuale e porti ad una modifica dello stesso nel senso da noi desiderato.

Alla luce delle considerazioni e degli orientamenti generali espressi, e più in particolare con riferimento alla situazione economico-sociale della Toscana, si pone la necessità di verificare in un lavoro teorico-pratico se l'ipotesi di un rilancio del lavoro di quartiere possa costituire un punto fondamentale di una strategia che si ponga come obiettivo la creazione di una società che ponga l'uomo al centro dei suoi interessi (e non il profitto).

Questo lavoro deve partire da una analisi che tenda a cogliere le ragioni fondamentali dell'attuale stato di crisi del movimento di quartiere, e quanto di nuovo sta avvenendo nel movimento di classe in rapporto ad una ripresa della lotta politico-sociale sul territorio (si vedano, in particolare, i consigli sindacali di zona). Una particolare attenzione dovrà anche essere dedicata all'analisi della metodologia operativa utilizzata nelle varie esperienze, sia in Toscana che nel resto del paese, scoprendo eventuali limiti che hanno caratterizzato il suo sviluppo.

Tutto ciò dovrà servire alla individuazione ed alla concreta messa in opera di una strategia operativa che, superando le ragioni della crisi e valorizzando ed estendendo gli elementi nuovi emergenti, attraverso una corretta metodologia di lavoro, porti ad un effettivo rilancio del movimento, verificando poi nella prassi la validità delle ipotesi emerse.

Alberto L'Abate

REALTÀ DELL'ABORTO

Una realtà in cui tutti siamo coinvolti

Aborto: una parola in ogni caso brutta, che a nessuno piace. Che nessuno vorrebbe usare; una parola a cui si ricollega un senso di orrore, di morte. Una terribile realtà. E parlare di « problema » dell'aborto forse non è tanto giusto, perché sembra sminuirne la esatta valutazione: l'aborto è una cosa — appunto — terribilmente reale, concreta, che coinvolge tutti noi in ogni momento della nostra vita. Che vede la donna quale diretta protagonista: la donna costretta a pagare, a volte con la propria vita, una condizione di soggezione, di discriminazione e di violenza.

Ed è in quanto donna che vive in prima persona questa condizione, ed in quanto nonviolenta che lotta per la liberazione da ogni forma di autoritarismo e di sfruttamento, che sento l'esigenza di portare un iniziale contributo alla conoscenza di tale realtà, al fine soprattutto di stimolare un dibattito, nella verifica e nella messa in discussione delle proprie posizioni, all'interno del nostro Movimento. Cosa questa, a mio avviso, indispensabile e non più prorogabile, oltre che per una presa di coscienza e una responsabilizzazione ormai doverose, anche per quelle proposte di lotta del Movimento di Liberazione della Donna e del Partito Radicale tese proprio a spezzare una « coalizione di omertà » ogni giorno più ipocrita e violenta. Parlo della campagna di autodenucie per procurato aborto o per complicità — alla quale finora hanno aderito circa 150 persone, donne e uomini —, e del referendum popolare abrogativo (1) di quegli articoli del codice penale più spiccatamente fascisti, compresi quindi i reati denominati « delitti contro l'integrità e la sanità della stirpe », in cui vengono a collocarsi il « delitto d'aborto » e gli altri « delitti » ad esso riconducibili.

Aborto di massa

Non si può parlare di dati certi relativi alle pratiche abortive: la clandestinità, l'illegalità non consentono statistiche precise. Ma una valutazione elaborata dall'Unesco indica in 1.200.000 gli aborti che ogni anno si fanno in Italia; per il nostro Ministero della Sanità sarebbero invece circa 850.000. Ma è chiaro che attorno a queste cifre ci sono precise scelte politiche. Nel '68, al 53° Congresso di Ostetricia e Ginecologia di Bologna, si è parlato di 3.500.000 aborti all'anno. Ciò significherebbe che per ogni donna che partorisce ve n'è una che abortisce. Naturalmente neanche sulle morti per aborto ci sono cifre ufficiali. « E' calcolabile che 40 anni di pratiche abortive abbiano ucciso più donne italiane di quanto uomini siano caduti sui fronti della seconda guerra mondiale »: così scriveva, nel '69, in « Inumane Vite », M. Luisa Zardini. Oggi, se non altro per i progressi compiuti in campo medico, i decessi per aborto sono senz'altro diminuiti rispetto agli anni precedenti. Dal 1925 al 1945 — i dati si riferiscono sempre all'Italia — si è potuto calcolare che siano morte da 400.000 a 600.000 donne. Attualmente sono forse « solo » qualche decina di migliaia. Migliaia di donne che muoiono.

Aborto di classe

Un altro morire di classe. Perché per la donna povera, la donna dei ghetti della mi-

seria e dell'ignoranza, quella per la quale avere un figlio è un lusso troppo caro, quella per cui l'aborto non è mai una libera scelta, abortire significa « arrangiarsi tutto da sola »: un auto-aborto praticato con ferri da calza, forcine per capelli, forbici, ecc.; o con mezzi « chimici » quali alcool, tintura di iodio, chinino, prezzemolo, presi in quantità rilevante. Antonina Vitale, proletaria di Palermo, tre figli e un marito invalido in attesa da anni di una pensione mai arrivata, è morta quest'anno di epatonefrite causata dall'apiolo contenuto nel prezzemolo da essa ingerito nel tentativo di interrompere la sua gravidanza. Significa ricorrere a persone equivoche, aride, « anonime », speculatrici, in luoghi squallidi e antigienici; subire pratiche rudimentali, da medioevo. « Mi misero sul tavolo della camera da pranzo con un lenzuolo sotto. Mi tenevano stretta e mi dicevano di non urlare. Io sentivo molto male, avevo il vomito... La donna che mi faceva l'aborto imprecava contro di me... »: racconta una donna di 27 anni, non sposata, disoccupata, della provincia di Bologna (2). Dalle 10 alle 100 mila lire, messe insieme a fatica, per vivere il rischio di pericolose emorragie, di infezioni croniche, di morte (3). Oppure ricorrere a quei medici che, sempre più numerosi, praticano l'aborto nei propri ambulatori. E' sempre più facile, in certe aree cittadine, avere le informazioni per rintracciarli. La spesa per questi aborti « ginecologici » va dalle 80 alle 150 mila lire per quelli senza anestesia, e oltre le 150.000 se si vuole l'anestesia. Denaro trovato in prestito e restituito a rate. Ma anche qui cure non certo eccessive, « abusi » dei medici, l'avvilimento per tutto ciò. « Dopo l'intervento abortivo possono restare in ambulatorio non più di un'ora e uscendo ricevono dal medico l'ordine di mostrare un viso non contratto, di sorridere... Anche durante l'intervento ordina di non urlare e spesso anche lui si serve del fazzoletto per tappare la bocca e non fare udire i lamenti... » (4).

Aborto funzionale al sistema

Abortire nel modo in cui vi viene costretta la massa delle donne, significa vivere con paura e vergogna una cosa orrenda, da nascondere, significa « peccare ». Ed è ovvio che nella donna scaturiscano, così, disagi e conflitti emotivi, sensi di colpa, frustrazioni. Ma è in un certo senso abbastanza mistificante parlare di « inevitabile senso di colpa correlato all'aborto » o di « effetto dell'aborto sull'integrità strutturale della personalità della donna », e via dicendo. Perché questi « traumi psichici » non possono non essere conseguenza di questo aborto, direttamente collegati al clima di trasgressione, di devianza dalle norme del codice e della società. Un sentirsi, da parte della donna, in colpa, isolata e degradata nella maniera più brutale, dunque, che non può non divenire parte integrante della sua condizione; una condizione appunto di sottomissione, di docilità, di accettazione passiva. Un sentirsi in colpa che non può non sostituirsi alla presa di coscienza, all'individuazione di responsabilità e di colpe non certo più sue ma di chi ha tutto l'interesse a mantenere questo stato di cose: una precisa condanna verso questa società che non le consente altra via che di abortire.

Aborto responsabilità del sistema

La secolare condizione di sfruttamento e di disuguaglianza dà benessere a pochi e miseria a molti. Come si può allevare serenamente un figlio quando non si ha sicurezza economica, quando si è senza reddito, o con redditi insufficienti ed insicuri? Come può la donna nubile ed economicamente non indipendente volere un figlio quando si trova contro mille schemi sociali che la condannano, relegandola in quei « pii » istituti che ben conosciamo o costringendola a soluzioni estreme quali la prostituzione o il matrimonio per forza (che equivale alla prostituzione)?

E come può avere un figlio la donna che, nonostante tutto, lo vorrebbe avere, quando viene licenziata perché non regolarmente sposata o quando viene costretta — se sposata — alla fatica quotidiana di un doppio lavoro che pesa tutto sulle sue spalle, che non è alleggerito da nessun tipo di aiuto (vedi la situazione disastrosa degli asili-nido e dei vari servizi sociali, e vedi la concezione disastrosa del maschio-padrone assoluto)?

Non esiste — e mi pare non possano esserci dubbi — un reale controllo preventivo delle nascite. L'uso che si fa della scienza non consente ancora contraccettivi perfetti (che, tra l'altro, si continuano a sperimentare sempre sulla pelle della donna, perché esclusivamente su di lei si fa ricadere la preoccupazione e la responsabilità di ciò).

Al contrario esiste ancora un certo art. 552 del codice penale che condanna « la procurata impotenza (anche temporanea) alla procreazione ».

Ed esiste ancora un completo stato — voluto — di disinformazione ed ignoranza su tale argomento e sui singoli metodi anticoncezionali in particolare. Basta rilevare a questo proposito l'uso addirittura irrilevante (ancor meno che in Spagna) che ha la cosiddetta « pillola », che può considerarsi il contraccettivo più sicuro, ma la cui vendita è ancora vietata se non come medicinale ad effetto diverso ed ostacolata dall'irresponsabilità di molti medici.

E, ancora una volta, non si può tacere il ruolo di diretta responsabilità, di colpevole, della Chiesa istituzionale cattolica. Non solo per quell'enciclica paolina « *Humanae Vitae* », il cui contenuto è stato ribadito anche in una allocuzione alla FAO (l'organizzazione mondiale che amministra la fame di due terzi dell'umanità): il netto rifiuto cioè di ogni metodo contraccettivo, esclusi la continenza (ovviamente) assoluta o periodica ed il famoso metodo « Ogino Knaus » (che ha contribuito non poco ad accrescere i figli indesiderati). Enciclica peraltro definita da certi stessi ambienti cattolici come « folle nel suo essere antistorica, antiumana, irrazionale », « rozza e superficiale sul piano scientifico, irresponsabile sul piano pastorale » (6). Non solo per questo, né per le esplicite prese di posizione intese come rifiuto, sia sul piano morale sia anche e soprattutto su quello della politica legislativa, della legalizzazione dell'aborto (un rifiuto quindi che significa pesanti pressioni ed interferenze). Ma per la funzione stessa che ha appunto l'istituzione Chiesa, ieri come oggi: braccio secolare del potere costituito; essa stessa potere che quotidianamente esplica contro di noi, a livello sociale, economico e morale.

Per i « valori » pertanto che essa instilla in noi: il rispetto dell'autorità e della gerarchia, l'accettazione passiva, l'obbedienza assoluta, la rinuncia alla propria individualità, ecc., che, trasportati sul piano sessuale, non possono che significare repressione e inibizione completa, sessuofobia, sessismo, antifemminismo (7). Il sesso è il diavolo. L'atto sessuale solo se nella sacra legalità del matrimonio, quale « dovere » dei coniugi. L'atto sessuale, quindi, santificato solo nel suo fine di produrre figli, unica maniera concessa alla donna per realizzarsi, per riscattarsi dalla sua funzione di « via del peccato ».

« Delitto » d'aborto

L'aborto in Italia — lo abbiamo visto — è un reato, previsto e regolato da articoli del codice penale, altra eredità del fascismo. L'art. 546 punisce con la reclusione da 2 a 5 anni « chiunque cagiona l'aborto di una donna col consenso di lei »; stessa pena alla donna che ha consentito all'aborto. L'articolo 547 punisce con la reclusione da 1 a 4 anni « la donna che si procura l'aborto ». L'art. 548 punisce con la reclusione da 6 mesi a 2 anni chi « istiga una donna incinta ad abortire somministrandole mezzi idonei... ». L'art. 550 prevede il caso in cui si somministrano « a una donna creduta incinta mezzi diretti a procurarle l'aborto... se dal fatto deriva una lesione personale o la morte della donna »; le pene previste sono stabilite dagli art. 582, 583 e 584.

E in base a questi articoli si denuncia-processa-condanna. A porte chiuse: altro anello di quest'ipocrita catena del silenzio (8). Denunce-processi-condanne, i cui dati relativi — anche questi — non sono certo soddisfacenti, difficilmente reperibili: nell'annuario delle statistiche giudiziarie il « reato aborto » viene catalogato tra gli « altri reati »; e nelle statistiche delle denunce presentate all'autorità giudiziaria esso è compreso nella categoria dei « reati contro la stirpe », assieme quindi ad altri reati pur se della stessa specie. Da queste ultime statistiche, comunque, si è potuto appurare che il numero delle denunce e delle condanne relative ai « reati contro la stirpe » risulta incredibilmente basso. Nel 1965, ad esempio, le denunce globali furono solo 325, e le persone incarcerate solo 101 (9). Numeri del tutto insignificanti rispetto ai milioni di aborti, rispetto all'aborto di massa che viene regolarmente praticato.

Da ciò consegue che la legge che proclama l'aborto un reato in effetti non lo punisce. Una contraddizione soltanto apparente, non certo involontariamente causata dall'ormai cronica disfunzione della nostra « giustizia » (anche se non si può far a meno di chiedersi che cosa succederebbe nelle carceri e nei vari ambienti giudiziari se realmente si punissero non proprio tutti i casi ma anche solo una percentuale di essi): il potere vuole mantenere in vita questa legge e vuole che essa sia applicata (meglio disapplicata) in questo modo.

Il numero enorme degli aborti è indubbiamente tale in Italia da incidere in maniera determinante sul tasso di natalità e sull'intero equilibrio demografico. E la pratica indiscriminata di questo aborto di massa, nella sua allucinante realtà, è per il regime una sicura, provvidenziale valvola di sicurezza di una già tesa situazione demografica. Una « provvidenza » che il regime stesso crea, avalla, e che non si propone certo di eliminare.

Ed infatti l'uso che esso fa delle sue norme penali ha una ben scarsa efficacia dissuasiva (mille volte meglio il rischio molto relativo di venir perseguite che portare a termine una gravidanza non voluta). In tal modo proteggendo non certo l'« integrità e la sanità della stirpe », né i « sacri valori della vita », ecc.; ma l'abusivismo professio-

nale, i ricatti, la speculazione (sull'aborto clandestino esiste una vera e propria industria — la cosiddetta « fabbrica degli angeli » — che può contare in media su un giro di affari di circa 300 miliardi).

Il progetto di legge Fortuna

Esiste — anche questo è noto — un progetto di legge socialista sulla legalizzazione dell'aborto, presentato (chiaramente non a caso) l'11 febbraio (10) dal « solito » on. Fortuna. Si può dire, schematicamente, che esso introduce l'ammissibilità dell'aborto quando venga attestato, da parte medica, che « la continuazione della gravidanza potrebbe causare un rischio per la vita della donna incinta » (11) o pregiudizio alla salute fisica o psichica della donna stessa, maggiore che se la gravidanza fosse interrotta », o che « vi sia un rischio che il nascituro possa soffrire anomalie fisiche e mentali » (12). E la condanna per chi cagiona l'aborto di una donna consenziente ma al di fuori dei casi previsti, per chi cagiona l'aborto di una donna senza il consenso di lei, prendendo in esame i vari casi collegati a ciò. Con l'art. 9 poi « nessuno sarà obbligato a prendere parte a una assistenza medica ammessa dalla presente legge qualora abbia nei confronti della legge stessa un'obiezione di coscienza ».

E' un progetto di legge che lo stesso Fortuna ha definito « proposta minima », « unico modo per tentare di raggiungere una posizione comune ma tollerante ».

Liberalizzazione dell'aborto

Parlare di aborto sotto il profilo della sua « liceità morale » quando si tratta della sua depenalizzazione e della sua legalizzazione significa, a mio avviso, spostare irrimediabilmente — ed è ciò che a livello istituzionale si tende volutamente a fare — tutto quanto su un terreno astratto che mistifica ed allontana dalla realtà dell'aborto e dalle altre realtà che gli stanno attorno; da ciò che fa della lotta per la liberalizzazione dell'aborto qualcosa che ha motivi e finalità che vanno certo più in là della specifica questione.

Far votare dal Parlamento, infatti, una legge che liberalizzi l'aborto è conquistare un'esigenza essenziale non solo per la donna, ma per chiunque: consentire al singolo la libertà di scelta, sconfiggendo la posizione di chi vuol sancire ed imporre per i suoi calcoli ed i suoi interessi dei principi dogmatici non da tutti accettati. Che la permissività sia un incoraggiamento all'irresponsabilità, è al contrario scontato — specie per chi crede alla nonviolenza — che essa consenta invece all'individuo autonomia, senso di responsabilità e di critica.

Dire no alla depenalizzazione dell'aborto, significa violentare ancora una volta la donna, ponendo davanti a lei — essere umano che con piena certezza è direttamente coinvolto nella gravidanza — l'insicurezza e la contraddittorietà di disquisizioni spesso solo strumentali (13). Costringendola così a continuare a subire degradazioni, ricatti, male, morte. Nei paesi dove l'aborto non è clandestino il tasso di mortalità per chi lo pratica è pressoché inesistente: è questo un fatto evidente che non si dovrebbe certo dimenticare, specie quando si parla di diritto alla vita.

Si accetta e si avalla una realtà di violenza. Non è forse violenza quella di negare alla donna — come di fatto le è negato — i più fondamentali diritti umani: determinare la propria vita riproduttiva, godere in modo completo e sereno la propria sessualità, cercare la propria realizzazione? Non è forse violenza mettere in pericolo la vita fisica e psichica di una donna? O imporle una nascita non desiderata? E non è forse violenza mettere al mondo un figlio indesiderato, con

tutto ciò che ne consegue per il suo equilibrio e la sua felicità? O mettere al mondo un figlio che si sa con certezza nascerà in miseria, « tarato », condannato a vita dietro le mura di qualche istituto-lager, visto che questa società condanna e emargina tutto ciò che è al di fuori dei binari della sua sacra legale normalità?

Una nuova maternità

Come già detto, una legge che liberalizzi l'aborto la ritengo una conquista fondamentale ed un arricchimento della presa di coscienza della donna.

Non vogliamo più subire né esercitare (e subendola la esercitiamo) violenza. Non vogliamo più essere costrette nei ruoli in cui siamo relegate, né subordinare la nostra personalità, le nostre esigenze, dimenticandoci così di possederne. Ora ci è imposto, prima di essere individui autonomi, di essere figlie, sorelle, mogli, amanti, madri. Ci è imposta una maternità che non ha alcun motivo di gioia.

Vogliamo essere madri unicamente per scelta e per amore, e non per le esigenze e gli interessi di questa società, bisognosa di mantenere il suo potere, il suo autoritarismo, i suoi condizionamenti di massa. Vogliamo una maternità libera e cosciente. E « dissacriamo » quella maternità che si pone come complemento indispensabile della nostra personalità, che si pone come necessario elemento coesivo nel rapporto uomo-donna, che mortifica ed impedisce la realizzazione nostra e dei nostri stessi figli e la molteplicità dei rapporti affettivi, che è cecità di fronte alla drammaticità dei problemi dell'esplosione demografica, della miseria e dell'ignoranza, che è egoismo di un amore esclusivo ed iperprotettivo.

« Dissacriamo » perciò la divisione dei ruoli sessuali e questo rapporto madre-figlio autoritario ed inibente. E poiché ciò, partendo dalla famiglia (prima istituzione su cui si regge il sistema), necessariamente si proietta sulle altre realtà sociali, nessuna rivoluzione, nessun cambiamento di valori potrà avvenire nella società, finché i rapporti all'interno della famiglia, e la famiglia stessa, resteranno immutati.

Cristina Romieri

(1) Il referendum sull'aborto fa parte di un « pacchetto » complessivo di 8 referendum anti-regime, da effettuarsi entro il 1975.

(2) Da: *Per il diritto di aborto*, FOLETTI-BOESI, Samonà e Savelli.

(3) Ricordiamo Rosalba Morandi, 19 anni, di Brescia, morta in ottobre per dissanguamento in seguito ad aborto praticato da una ostetrica nella casa di un'amica.

(4) Da: *Per il diritto di aborto*, cit.

(6) Da: « Il Confronto » e « Questitalia ».

(7) Solo con il Concilio di Trento la Chiesa accettò di considerare la donna come provvista di anima.

(8) Ma il 5 giugno di quest'anno il processo a Padova contro Gigliola Pierobon, 23 anni, accusata di aver abortito (quasi 7 anni fa), non è stato così: Gigliola da accusata ha voluto diventare accusatrice; ed il processo si è trasformato in un processo contro questa società. Gigliola ha ottenuto — com'è noto — il « perdono giudiziale », ma ha subito ricorso in appello, perché non basta questo « perdono giudiziale » che equivale ad una condanna.

(9) Da: *Aborto: regime sotto accusa* di MAURO MELLINI, in « La Prova Radicale », maggio-giugno-luglio 1973.

(10) Anniversario della stipulazione dei Patti Lateranensi, avvenuta nel 1929.

(11) Il cosiddetto « aborto terapeutico ».

(12) Il cosiddetto « aborto eugenetico ».

(13) Una volta anche la stessa Chiesa ufficiale — Concilio di Worms, 867 d.c. — ammetteva l'aborto prima dell'animazione del feto, che stabiliva a più di 80 giorni dal concepimento.

La teoria marxista

sulla rivoluzione e la violenza

ADAM SCHAFF

Questo scritto fu presentato alla Conferenza sulla «Violenza nella storia delle idee» tenuta all'Università di Temple (USA) nel giugno '72, e pubblicato dal Journal of the History of Ideas n. 2, 1973. Riteniamo utile riportarlo come stimolo alla considerazione del rapporto tra marxismo e nonviolenza, in riferimento al problema centrale dell'uso della violenza di cui Schaff dà qui una lucida messa a punto per quanto riguarda i testi classici marxisti e le loro interpretazioni. Il risultato dell'analisi di Schaff è che il progetto rivoluzionario marxista non pone come indispensabile alla sua attuazione il ricorso alla violenza.

L'autore — nato a Leopoli nel 1913 — è uno dei maggiori pensatori marxisti attuali; insegna filosofia all'Università di Varsavia ed è membro dell'Accademia Polacca delle Scienze. Tra le sue opere pubblicate in italiano segnaliamo: *LA FILOSOFIA DELL'UOMO*, ed. Riuniti, Roma, 1963, e *IL MARXISMO E LA PERSONA UMANA*, Feltrinelli, Milano, 2ª ed., 1973. In esse Schaff fa proprie le istanze personalistiche ed esistenzialistiche e pone le basi di una nuova antropologia marxista, su cui possa poi fondarsi una dottrina dell'umanesimo socialista.

I

L'ultimo paragrafo del *Manifesto del Partito Comunista* dice: «I comunisti sdegnano di nascondere i loro principi e i loro scopi. Essi dichiarano apertamente che il loro scopo non potrà essere raggiunto che con la caduta violenta di tutti gli ordinamenti sociali esistenti. Che la classe al potere tremi di fronte alla rivoluzione comunista. I proletari non hanno nulla da perdere se non le loro catene. Essi hanno un mondo da guadagnare».

Questa ormai classica formulazione include due affermazioni:

a) che il sistema sociale e politico esistente deve essere cambiato dalla rivoluzione;

b) che la rivoluzione sociale deve essere identificata con un rovesciamento del sistema sociale esistente mediante la violenza.

Questa idea ricorre nelle opere di Marx e di Engels tante volte che è diventato ovvio identificare il movimento dei lavoratori diretto dalla teoria marxista con un movimento che lotta per una rivoluzione sociale ottenuta per mezzo del ricorso alla violenza. Inoltre, tutto questo ha parimenti contribuito alla identificazione quasi universale del concetto di rivoluzione sociale con quello di una rivoluzione che ricorre alla violenza. Questo è stato certamente influenzato dagli esempi storici di tutte quelle sommosse sociali che si è venuto a chiamare «rivoluzioni», ma anche in tempi recenti, in larga misura, dalla immagine della rivoluzione che è stata tracciata sopra e che si accorda con la interpretazione corrente del marxismo.

Tuttavia è sufficiente studiare un po' più a fondo la teoria marxista della rivoluzione, e anche acquistare una qualche maggiore conoscenza delle affermazioni fatte in proposito dai fondatori della teoria marxista, per vedere l'erroneità di tali opinioni. Sia Marx che Engels, e più tardi Lenin, in molte occasioni parlavano di una rivoluzione *pacifica*, cioè compiuta con la lotta di classe, ma non con la violenza. Ancor più,

essi sottolineavano spesso la necessità di distinguere il concetto di rivoluzione sociale dalle vie che essa può seguire secondo le occasioni, cioè distinguendo tra una rivoluzione violenta ed una pacifica, e non identificando violenza con rivoluzione. Una piena comprensione di ciò, a parte l'aspetto teorico, ha anche importanti implicazioni pratiche e politiche, e perciò deve attrarre l'attenzione, specialmente ora, in vista delle attuali discussioni e divergenze di opinioni nel movimento internazionale dei lavoratori a proposito del miglior corso da attuare nel futuro.

II

Incominciamo con alcune chiarificazioni indispensabili del significato delle parole.

Alla luce della teoria marxista, il termine «rivoluzione sociale» può essere interpretato in un senso ampio o in un senso stretto. Nel primo caso significa un *cambiamento nella formazione sociale*, cioè — nella terminologia marxista — un cambiamento qualitativo nella base sociale e nella sovrastruttura sociale. Da un tale cambiamento qualitativo nel sistema economico, sociale e politico che è chiamato «rivoluzione sociale», sono distinti i cambiamenti quantitativi in una *data* formazione, cambiamenti che sono chiamati «riforme sociali». Questo mostra che la rivoluzione nel senso ampio è un problema di cambiamento nella *sostanza* di una data formazione sociale, indipendentemente dalla forma con cui tale cambiamento ha luogo. Teoricamente, sia il cambiamento violento che quello pacifico sono possibili: il punto importante è che ad un certo momento abbia luogo un cambiamento qualitativo (il noto «salto qualitativo» di Hegel).

Ora, il concetto di rivoluzione in senso stretto è connesso con il modo in cui avviene quel «salto»: in questo senso «rivoluzione» significa un cambiamento violento, realizzato con l'uso della violenza fisica, in quanto distinto dalla «evoluzione», che in questo senso significa uno sviluppo pacifico attraverso una graduale accumulazione di cambiamenti quantitativi. Bisogna sottolineare però che lo sviluppo, se interpretato in questo senso, cioè come cambiamenti pacifici, non è in contraddizione con il postulato della lotta di classe, ma al contrario nella interpretazione marxista del problema esso deve assumere la forma di lotta di classe. Inoltre, esso non è in contrasto con il postulato di una rivoluzione sociale in senso ampio, ma è semplicemente un caso speciale di *portare a compimento* una tale rivoluzione.

Perciò i due concetti di «rivoluzione», in senso ampio e stretto, sono associati tra loro, ma non sono affatto identici. Così, prendere l'uno per l'altro, e, a fortiori, identificarli, comporta inevitabilmente gravi difficoltà teoriche.

Dopo queste osservazioni introduttive, vediamo come la cosa fu interpretata da Marx, Engels e Lenin, poiché le loro opinioni formano ciò che nel linguaggio ufficiale continentale è chiamata «interpretazione autentica».

Consideriamo le idee fondamentali della filosofia marxista della storia, idee che sono

di essenziale importanza per il modello della rivoluzione sociale di Marx. Ogni formazione socio-economica è caratterizzata dal suo modo specifico di produzione. Il modo di produzione significa le forze produttive esistenti in un dato periodo (cioè tecnologia + adeguata conoscenza umana + materie prime) e i rapporti di produzione tra le persone, rapporti riflessi principalmente nelle leggi sulla proprietà dominanti in quel periodo. Se i rapporti di produzione sono in accordo, in un dato modo di produzione, con le forze produttive esistenti, allora una data formazione sociale si sviluppa normalmente, e i rapporti di produzione agiscono come stimolo ad un ulteriore sviluppo delle forze produttive. Ma queste ultime tendono a svilupparsi più rapidamente dei rapporti di produzione. La natura conservatrice dei rapporti di produzione è dovuta prima di tutto al fatto che essi sono legati agli interessi di particolari gruppi sociali, i quali, rispetto ai loro rapporti con le forze produttive (principalmente rapporti di proprietà), sono chiamati classi. Quando i rapporti di produzione non sono più adatti alle necessità delle forze produttive, i primi cominciano ad agire da freno sulle seconde. Questo porta ad una disfunzione di una data formazione socio-economica, disfunzione che si manifesta negli atteggiamenti delle classi sociali. Alcune di queste sono interessate a mantenere lo stato di cose esistente, per garantirsi vari privilegi, mentre altre sono interessate a cambiare lo stato delle cose e perciò a rimuovere gli ostacoli all'ulteriore sviluppo delle forze produttive. Inizia un periodo di rivoluzione, che finisce o con la vittoria di una nuova formazione socio-economica, o nella caduta di una data civiltà, la quale ultima è avvenuta più di una volta nella storia. Secondo Marx non è necessario che la lotta di classe finisca nella vittoria di una nuova formazione (la possibilità dell'*annichimento* di una civiltà fu presa in considerazione da Marx e Engels nel *Manifesto Comunista*), né è necessario che sempre culmini in una rivoluzione violenta che porti all'uso delle armi, anche se il cambiamento da una formazione ad un'altra è sempre una rivoluzione *sui generis* per quel che riguarda i rapporti di produzione caratteristici della vecchia formazione.

Esaminiamo quest'ultimo aspetto in maggior dettaglio; tale aspetto, banale se si pensa che Marx sempre sottolineò la possibilità di una transizione *pacifica al socialismo*, è tuttavia estremamente importante per la più esatta comprensione di quanto verrà detto dopo.

Marx ed Engels, specialmente nella loro giovinezza, furono sicuramente influenzati dagli elementi giacobini della rivoluzione francese e delle lotte rivoluzionarie della prima metà dell'800. Combattere sulle barricate col fucile in mano — questa era la rivoluzione secondo le idee prevalenti, e questa era la sola maniera conosciuta e possibile di fare rivoluzione. Marx, da giovane e fino alla fine della sua vita, approvò la possibilità di una rivoluzione violenta, armata, come punto culminante della lotta di classe. Come egli diceva in maniera penetrante in uno dei suoi primi lavori, l'arma della critica non può sostituire la critica

delle armi, e alla forza fisica si risponde con la forza fisica. La transizione al socialismo con una rivoluzione violenta venne sanzionata nel *Manifesto Comunista*. Marx non temeva la prospettiva di una lotta armata per il potere, e non la evitò. Ma neppure la glorificò, e nemmeno la predicò come la sola possibile via verso la vittoria. Invece, specialmente nella maturità egli ribadiva spesso che una transizione pacifica al socialismo era possibile in condizioni opportune.

Marx ed Engels ravvisarono la possibilità di una transizione pacifica al socialismo negli Stati Uniti, dove a quel tempo non esisteva un forte apparato militare e burocratico. La lettera di Marx a Kugelmann (12 aprile 1871) fa vedere che la distruzione di quell'apparato era un presupposto alla rivoluzione popolare nel continente europeo.

Nella sua *Prefazione* alla edizione inglese del *Capitale* Engels scrisse nel 1886 che Marx era «giunto alla conclusione che, almeno in Europa, l'Inghilterra è il solo paese dove la inevitabile rivoluzione sociale può essere effettuata interamente con mezzi pacifici e legali. Certo egli non dimenticò mai di aggiungere che era difficile aspettarsi che la classe dominante inglese si sottomettesse a questa rivoluzione pacifica e legale senza una sua ribellione "reazionaria"».

Il 3 luglio 1871, cioè dopo la Comune di Parigi, Marx disse nella sua intervista a *Il Mondo* che il problema della rivoluzione aveva i suoi aspetti specifici in ogni parte del mondo, che i lavoratori stavano prendendo coscienza di ciò e venivano avvicinandosi alla sua soluzione nella loro maniera propria. Per esempio, in Inghilterra la classe operaia poteva scegliere il cammino col quale raggiungere il potere politico. Là una ribellione sarebbe stata una stupidità, poiché l'obiettivo era raggiungibile più rapidamente e più sicuramente con una agitazione pacifica.

Egli parlò nello stesso senso al Congresso dell'Internazionale di Londra il 21 settembre 1871, quando disse che i lavoratori dovevano dichiarare ai governanti di ben sapere che i governi costituivano una forza armata contro il proletariato, e che essi si sarebbero sollevati contro i governi pacificamente, ogni volta che era possibile, oppure con le armi in mano, se questo fosse divenuto necessario.

La formulazione fu più forte nel discorso tenuto dopo il Congresso dell'Aia dell'Internazionale il 15 settembre 1872: un giorno i lavoratori debbono giungere a prendere il potere politico per costruire una nuova organizzazione del lavoro; essi debbono distruggere il vecchio sistema politico che lotta per mantenere le vecchie istituzioni, se non vorranno essere privati del regno dei cieli in terra, come avvenne ai primi cristiani i quali trascurarono di distruggere il sistema politico romano. Ma non si può affermare che le vie per questo scopo siano le stesse dovunque. E' necessario prendere in considerazione le istituzioni, i costumi, le tradizioni dei vari paesi. Non si può negare che ci sono paesi, come l'America, l'Inghilterra, e forse i Paesi Bassi, dove i lavoratori possono raggiungere i loro obiettivi pacificamente.

Nel 1891, nella sua critica al programma di Erfurt, Engels ammise la possibilità di uno sviluppo pacifico della rivoluzione socialista nei paesi che avevano un sistema parlamentare avanzato come l'Inghilterra, l'America e la Francia. Egli affermò che si poteva pensare che una vecchia società può cambiare in una nuova in quei paesi in cui la rappresentanza popolare ha tutto il potere nelle sue mani, e dove ogni cosa può essere ottenuta costituzionalmente se è sostenuta dalla maggioranza della popolazione; questo si riferiva a repubbliche democratiche come la Francia e l'America, e a monarchie come l'Inghilterra.

Più tardi Lenin disse (in *Stato e Rivo-*

luzione) che le condizioni per cui Marx trattava Inghilterra, Stati Uniti e Paesi Bassi come eccezioni, non esistevano più, ma egli non escludeva la possibilità di una transizione pacifica al socialismo nella nuova epoca, e addirittura si sforzò di attuare questa idea in una fase della rivoluzione russa.

Lenin nella stessa opera stabilì che una rivoluzione violenta era una necessità, poiché le condizioni eccezionali in Inghilterra e negli Stati Uniti, menzionate da Marx, erano cessate; tuttavia nella sua polemica con Otto Bauer egli ammise la possibilità di una transizione pacifica al socialismo in un paese capitalista circondato da paesi socialisti. Nel 1917 Lenin tornò spesso all'idea di una transizione pacifica al socialismo in Russia e pensò che un tal corso di eventi sarebbe stato eccezionalmente vantaggioso. Egli elaborò l'idea in «Linee-guida di Aprile» e nel suo scritto «Sugli Slogans». Successivamente egli tornò a questa idea in connessione col putsch di Kornilov e la nuova possibilità di collaborazione dei Bolscevici con i Menscevici e con i Socialisti Rivoluzionari. La sua idea fu formulata più chiaramente nello scritto «I compiti della rivoluzione» (ottobre 1917), dove affermò che la democrazia russa, i Soviet, i partiti dei Socialisti Rivoluzionari e i Menscevici avevano di fronte una possibilità estremamente rara nella storia, di assicurare uno sviluppo pacifico della rivoluzione. Se i Soviet avessero preso tutto il potere, essi avrebbero potuto in quel momento, che probabilmente era l'ultimo, assicurare lo sviluppo pacifico della rivoluzione, elezioni pacifiche dei delegati del popolo, e un pacifico confronto dei partiti nei Soviet. Questo inoltre avrebbe dato la possibilità di saggiare i programmi dei vari partiti nella pratica e di attuare il passaggio pacifico del potere da un partito ad altri partiti.

III

Senza impegnarci in analisi politiche delle ragioni per cui molti partiti comunisti di paesi avanzati hanno incluso nei loro programmi il postulato di una rivoluzione pacifica, affronterò la relazione tra quel postulato e il programma riformista. In altre parole, quei partiti comunisti che postulano una transizione pacifica al socialismo, per questo «tradiscono» il principio della rivoluzione sociale e perciò diventano riformisti?

Diciamo subito che questa obiezione è completamente infondata e basata soltanto su speculazioni verbali.

Il programma di una transizione pacifica al socialismo è basato sull'idea di cambiamenti appropriati, cioè riforme sociali. Riformismo è il nome del movimento sociale che basa il suo programma sulle riforme, perciò il programma della transizione pacifica al socialismo significa riformismo. E' vero ciò? Tutto dipende da come interpretiamo il termine «riformismo». Se lo interpretiamo in quel senso ampio suggerito in precedenza, allora è vero. Ma se noi lo interpretiamo con precisione, come un termine tecnico per così dire, come è usato nei movimenti dei lavoratori, allora non è vero, proprio perché quest'ultimo significato non contiene il programma in questione.

Nella terminologia marxista e nella storia dei movimenti dei lavoratori, il termine «riformismo» non significa semplicemente un movimento con un programma di azione basato sulle riforme sociali; invece significa un movimento con un programma basato esclusivamente sull'idea delle riforme, e che perciò esclude la possibilità e la ammissibilità di una rivoluzione sociale.

Storicamente il riformismo, come fu predicato per esempio da E. Bernstein, ripudiò la rivoluzione in favore di riforme gradualistiche all'interno del sistema capitalista, e stabilì di conseguenza che l'obiettivo finale non significa nulla, mentre il movimento è tutto. Ora, se oggi secondo la teoria marxista si

dice che è possibile passare pacificamente al socialismo purché ci siano le condizioni adatte, questo non rinnega né una rivoluzione violenta (al contrario la necessità di una tale rivoluzione è rinforzata se queste condizioni non sono soddisfatte) né l'importanza dell'obiettivo finale, cioè il comunismo (al contrario, secondo l'idea che stiamo considerando, l'obiettivo determina tutte le azioni). Perciò, per definizione non abbiamo qui una politica riformista.

C'è anche un altro punto da discutere, non meno importante del primo. Il riformismo classico è stato sostenuto prima che la rivoluzione socialista sorgesse vittoriosa in qualche paese, il che aggiungeva significato alla pretesa che le riforme sono tutto ciò che importa. Nel caso in discussione la situazione è ora *diametralmente differente*. Qui ci si riferisce alla possibilità di una transizione pacifica al socialismo non soltanto dopo la vittoria del socialismo in molti paesi, ora che il mondo è diviso in due grandi blocchi che differiscono tra loro per il proprio sistema socio-economico, ma anche come risultato di quella vittoria. E' ora fuor di dubbio che molte riforme sociali ed economiche nei paesi capitalistici non soltanto sono accelerate ma addirittura si verificano soltanto per la pressione dell'esempio esercitato dai paesi socialisti e per la rivalità tra i due sistemi. Non c'è dubbio che questo avverrà anche in futuro e che la borghesia nei paesi a capitalismo avanzato, di fronte a grossi problemi sociali ed economici, nel prendere le sue decisioni sarà guidata anche dalle considerazioni della rivalità tra i due sistemi e dalla paura delle reazioni delle masse dei propri paesi, reazioni stimolate dall'esempio dell'altro sistema. Perciò c'è una differenza essenziale tra la politica delle riforme prima della rivoluzione socialista, riforme che sono offerte invece della rivoluzione, e la politica delle riforme dopo la vittoria della rivoluzione socialista in certi paesi, una politica che è condizionata da quella rivoluzione e che tende a risolvere i suoi compiti ricorrendo ad altri metodi di azione, a seconda delle condizioni esistenti.

Infine il programma della transizione pacifica al socialismo non esclude la lotta di classe: al contrario questa ne è il presupposto, anche se vengono escluse alcune sue forme (conflitto armato) in particolari situazioni. Sarebbe ingenuo pensare che possano avvenire cambiamenti radicali, ad esempio negli Stati Uniti, senza resistenza, proteste e anche certe lotte da parte dei gruppi reazionari della borghesia. Ma sarebbe parimenti ingenuo supporre (anche alla luce della sola evoluzione del capitalismo) che la borghesia in un paese a capitalismo avanzato sia incapace di rendersi conto del proprio interesse e di agire di conseguenza per sopravvivere. Molti esempi, specialmente dopo la Rivoluzione di Ottobre, mostrano appunto il contrario. Perciò si può assumere ragionevolmente che sia negli Stati Uniti che in altri paesi si svilupperà un conflitto anche *all'interno* delle classi proprietarie, essendo in gioco la concezione dello sviluppo sociale a seconda degli interessi dei vari gruppi della borghesia. Ora la parte cosciente della classe lavoratrice deve sapere come utilizzare tali contraddizioni tra le varie classi di una data società, e anche all'interno della classe dei proprietari, al fine di divenire quella forza che stimola e accelera lo sviluppo della sovrastruttura in accordo con la evoluzione e le richieste della base in una data società. Questo dà un carattere speciale alla lotta di classe e la ingloba in un preciso significato, mobilitando così le masse a promuovere le richieste di far progredire la democratizzazione politica ed economica della vita pubblica. Questa attività non è meno difficile né meno rivoluzionaria, in certe circostanze, di una sollevazione armata.

(traduzione di Antonino Drago)

Continua dalla prima pagina

violenza avversa, ha tutto al contrario allargato il cerchio della violenza e l'ha fatta assurgere a culmini apocalittici: siamo alla bomba atomica, alla minaccia di sterminio dell'intera umanità.

Sulla questione così si pronuncia Gandhi: « Si dice che "i mezzi in fin dei conti sono mezzi". Io vorrei dire: "i mezzi in fin dei conti sono tutto". Quali i mezzi, tale il fine. Infatti ci è stata data autorità, e anche questa molto limitata, sui mezzi e non sul fine (...). La vostra convinzione che non vi sia rapporto tra mezzi e fine, è un grande errore. Per via di questo errore, anche persone che sono state considerate religiose hanno commesso crudeli delitti. Il vostro ragionamento equivale a dire che si può ottenere una rosa piantando un'erba nociva. (...) Il mezzo può essere paragonato a un seme, il fine a un albero; e tra il mezzo e il fine vi è appunto la stessa inviolabile relazione che vi è tra il seme e l'albero ». Esiste un'unica Verità e un'unica Legge — viene qui ad affermare Gandhi —: la legge — indiscussa — dell'interconnessione causa-effetto che regola il mondo fisico, è la stessa (non ancora ugualmente riconosciuta) del rapporto mezzo-fine nel mondo umano. Intelligentemente applicando nel primo campo — quello fisico — questa legge onnivale, l'uomo si è fatto padrone del mondo materiale. Ma non riconoscendo e utilizzando adeguatamente la stessa legge nel mondo umano, l'uomo continua a dibattersi in un vicolo cieco, a fare della storia un inferno di menzogna e di crudeltà, infine a farsi schiavo di sé stesso.

STRATEGIA DELLA NONVIOLENZA

La strategia nonviolenta postula due caratteristici modi essenziali. Il primo modo, « negativo », consiste nella sottrazione di ogni tipo di sostegno fornito al potere oppressore. E' il principio della noncollaborazione. Esso — come scrive Jean-Marie Muller — si basa sulla seguente analisi: la forza dell'ingiustizia nella società deriva dalla complicità che la maggioranza dei suoi membri porta a questa ingiustizia. (Aggiunge Muller una pungente nota di riguardo all'atteggiamento generale di fronte all'ingiustizia. Contrariamente a quanto ci si illude di credere — dice Muller —, di fronte all'ingiustizia la nostra prima tentazione non è affatto quella della ribellione violenta. Il più delle volte siamo invece tentati di cooperare con l'ingiustizia, perché la violenza ci appare troppo rischiosa, e perché quell'atteggiamento

di complicità salvaguarda, almeno temporaneamente, i nostri interessi personali, la nostra tranquillità e benessere).

L'alternativa che la nonviolenza pone è questa: non passività dei più e rivolta violenta (che pur non sempre è possibile) dei pochi, ma noncollaborazione del maggior numero possibile di oppressi così da esautorare, neutralizzare, esaurire le sorgenti del potere oppressore (che in sé è costituito da un'infima minoranza). Esperimentate tecniche di noncollaborazione sono il rifiuto di onorificenze e di impieghi statali o pubblici, lo sciopero, il boicottaggio, la disobbedienza civile (rifiuto del servizio militare, del pagamento delle tasse, ecc.).

Il secondo modo essenziale della strategia nonviolenta, che per quanto possibile va attuato contemporaneamente al primo, consiste nella creazione di strutture alternative in cui già si prefigurano e si sperimentano il nuovo tipo di gestione e di organizzazione sociale: consigli di autogestione operaia nelle aziende, di studenti e insegnanti nelle scuole, di ammalati negli ospedali, di assicurati nelle previdenze sociali e nelle mutue, cooperative e comunità di vario tipo, ecc. Queste libere associazioni si collegherebbero a loro volta in federazioni, anche transnazionali e mondiali, a seconda della varia scala e ambito delle necessità da soddisfare. Il necessario potere delegato riguarderebbe soltanto l'esecuzione del preciso mandato conferito, revocabile in qualsiasi momento.

E' bene ricordare — a conclusione — che ogni modo o tecnica particolare di questa strategia non va mai disgiunta dallo spirito della nonviolenza (che è « apertura all'esistenza, alla libertà, allo sviluppo di ogni essere », perfezionamento morale del singolo e incremento dell'unità di tutti). Insieme con l'evidente astensione dalla violenza fisica, l'azione nonviolenta si informa all'altrettanto irrinunciabile ripudio della menzogna, dell'odio e del disprezzo assoluto dell'avversario, dell'impedimento della libertà di informazione e di critica, con la disposizione costante ad assumere su di sé una maggior parte di sacrificio rispetto a quella che venga a sopportare l'avversario in conseguenza del contrasto. Ciò vale — tra altre cose — ad assicurare in atto le condizioni minime per quei valori basilari della dignità umana e della comunicazione tra tutti gli uomini che sono all'origine della stessa lotta, e il cui consolidamento e incremento costituiscono l'aspirazione, e la necessità, della vita di tutti.

P. P.

Indirizzi locali del Movimento Nonviolento

- BISCEGLIE (Bari):** Mauro Papagni, Via L. Papagni, 10.
BRESCIA: Sezione bresciana, Via Scalvini, 12; tel.: Claudia e Federica Capra, 302.002.
CLUSONE (Bergamo): Italo Stella, Via Baldi, 33.
CONDOVE (Torino): Gruppo Valsusino di Azione Nonviolenta (GVAN), Via Matteotti, 52; tel. 96.43.755.
FERRARA: Gastone Manzoli, Via Bagaro, 67.
FIRENZE: Alberto L'Abate, Via Mordini, 3; tel. 690.838.
MILANO: Davide Melodia, Via Eustachi, 22.
MODENA: Giovanni Quaranta, Via Pelussia, 32.
NAPOLI: Vito Cardone, Via Napoli, 101.
PADOVA: Alberto Gardin, Centro universitario, Via Zabarella, 26.
PALERMO: Giovanni Cacioppo, Via Mariano Stabile, 60; tel. 213.920; 222.980.
RALLO (Trento): Michele Valentini, Via Nazionale, 150.
RAVENNA: Raffaele Bocchini, Via Carso, 97.
ROVIGO: Gianni Meneghetti, Via A. Mario, 20-A.
SILANDRO (Bolzano): Leone Sticcotti, Via Principale, 29.
TORINO: Sezione torinese, Via Po, 12; tel.: Luca Negro, 360.930. Beppe Marasso, Via Venaria, 85/8; tel. 218.705.
VENEZIA: Cristina Romieri, S. Marco, 5134 (oppure: C.P. 92); tel.: Giuliana Grandi, 708.032.
VICENZA: Matteo Soccio, c/o Rigobello, Via Dante, 49; tel. 45.629.

Bilancio finanziario

ENTRATE (maggio-dicembre '73)	
Abbonamenti	L. 551.600
Vendita copie	» 232.470
	L. 784.070
USCITE (maggio-dicembre '73)	
Stampa	L. 1.360.000
Aiuto redazione	» 63.300
Aiuto scritturazione indirizzi	» 20.800
Francobolli	» 24.400
Spedizione in abbonamento postale	» 48.060
Trasporto giornali e mancia	» 3.700
Fotografie e giornali	» 12.000
Cartoncini per schedario	» 2.000
	L. 1.534.260
RIEPILOGO	
Totale entrate (cassa prec. 2.220.250 entrate attuali 784.070)	L. 3.004.320
Totale uscite	» 1.534.260
	In cassa al 31-12-73 L. 1.470.060

AZIONE NONVIOLENZA

Casella postale 201, 06100 Perugia.

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

Responsabile: **PIETRO PINNA**

Hanno collaborato: **Alberto L'Abate, Franco Maggi, Michele Moramarco, Cristina Romieri, Carmelo Viola.**

Abbonamento annuo: minimo L. 1.500

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

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

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

Dott Domenico Regis
Corso Inghilterra 17 bis
10139 Torino