

AZIONE

IL MOVIMENTO NONVIOLENTO PER LA PACE è costituito da pacifisti integrali, che rifiutano in ogni caso la guerra, la distruzione degli avversari, l'impedimento del dialogo e della libertà di informazione e di critica.

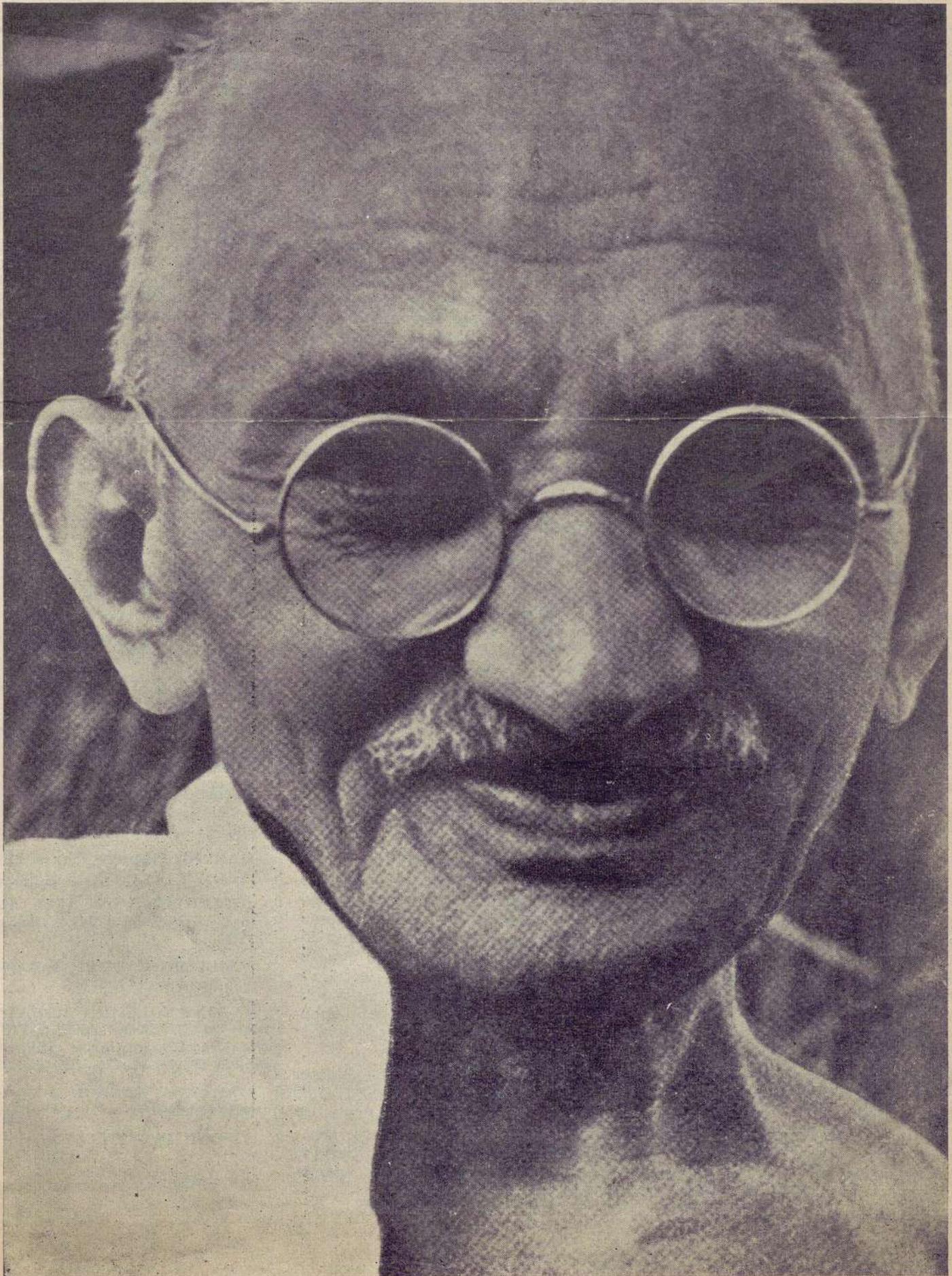
Il Movimento sostiene il disarmo unilaterale (come primo passo verso quello generale), e lotta per la trasformazione della società secondo il metodo nonviolento.

NONVIOLENTA

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

ANNO VII - N. 1 - Gennaio 1970 - L. 150

06100 Perugia, Casella Postale 201



Cenni sulla vita di Gandhi

MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI nacque il 2 ottobre 1869 sulle rive del Mare Arabico, a Porbandar, in un piccolo stato semindipendente dell'India. La sua famiglia apparteneva ad una casta non elevata, quella dei Bania o piccoli commercianti. Tuttavia, era agiata ed istruita, professava i precetti dell'Induismo secondo la setta dei Giàini, di cui il precetto è l'*ahimsà* (nonviolenza verso ogni essere).

Sposato a 13 anni con una fanciulla analfabeta della stessa età, Gandhi fu inviato a continuare i suoi studi all'Università di Londra, e nel 1891 eccolo un avvocato come si deve, in redingote, colletto inamidato e cilindro alto scintillante. Quale differenza dal... parsimonioso abbigliamento indù che fisserà in seguito il suo ritratto classico! Il soggiorno inglese fu per Gandhi ricco d'esperienze intellettuali e spirituali.

La sua epica vita di lotta e di sacrificio ebbe inizio nell'Africa del Sud, nel 1893. Fu al Natal e al Transvaal l'avvocato, il difensore dei proletari indiani laggiù oppressi, sfruttati, umiliati. Subì violenze e prigioni, ma il combattente nonviolento ebbe anche le sue vittorie, dopo 20 anni. Nel periodo africano gettò e sviluppò la nuova tattica e strategia nonviolenta, fu in corrispondenza con Tolstoj prossimo alla morte e diede il nome di Tolstoj ad una fattoria (1910).

Nel 1914 ritorna nella sua India, immenso paese tanto bisognoso di rinnovamento materiale e spirituale, di libertà ed autonomia. Sarà la « Grande Anima » (Mahatma) che darà il soffio e l'impulso vitale alla rivolta nonviolenta contro il possente impero inglese. Viaggia attraverso l'India, prende contatto e conoscenza col suo popolo, ne studia i problemi e i metodi di risoluzione. Innumeri arresti segnano per Gandhi le tappe della marcia liberatrice. Ci sarà anche il prezzo del sangue dei resistenti nonviolenti. Nel 1919 accade il massacro di Amritsar, con 379 uccisi e 1137 feriti: per ordine del gen. Dyer, la truppa sparò sugli assembrati senza preavviso.

Gandhi, già collaboratore con l'impero britannico durante la prima guerra mondiale, rompe con l'Inghilterra e passa alla disobbedienza civile su scala di massa. Congressi, conferenze, boicottaggi, scioperi, digiuni di protesta, processi sensazionali. Milioni e milioni sono pronti a seguire il *Bapu* (padre); ma vi sono anche i pericoli delle rivolte violente e Gandhi deve essere un pilota d'eccezione in quel mare in subbuglio, un diplomatico negoziatore di pace.

Del 1930 è la storica « marcia del sale », in protesta contro il monopolio che impediva agli Indù un alimento vitale. Fu una grande processione guidata da Gandhi. Cento miglia percorse concluse con l'atto

simbolico: Gandhi raccolse un po' di sale lasciato dalle onde del mare sulla spiaggia. La legge era violata, e quei pochi grammi di cloruro di sodio sottratti al monopolio diedero inizio ad una vera insurrezione, estesasi per tutta l'India, di disobbedienza civile. Seguirono ondate di arresti, quello di Gandhi compreso.

Nel 1931 Gandhi fu in Europa ove visitò in Svizzera il suo biografo Romain Rolland. Nel ritorno passò per l'Italia e a Roma parlò con Tatiana Tolstoj, la figlia maggiore del suo grande corrispondente e maestro. Seguono intanto i tristissimi avvenimenti, l'oscuramento delle coscienze, gl'imperi della barbarie totalitaria nazifascista: risultato disastroso, la seconda guerra mondiale (1939-1945). Gandhi aveva presentito il pericolo. La sua fede nella nonviolenza, la sua coscienza pacifista integrale si erano in lui rafforzate e chiarificate, certi compromessi del passato erano in lui scomparsi, il suo concetto di *ahimsà* acquistò maggiore pienezza.

Nel dicembre 1941, scrisse ad Hitler ammonendolo: fu un ingenuo? (Il governo d'allora dell'India impedì che la lettera fosse spedita). Ebbe orrore del nazismo; definì nel 1946, lo sterminio degli Ebrei « il più grande crimine del nostro tempo ». Celebre anche il suo *Appello ad ogni Britannico* (luglio 1940) che esortava gl'inglesi a « combattere il nazismo con le armi della nonviolenza ».

Gli anni dell'angoscia del feroce immane conflitto! Gandhi persegue la sua lotta, è pronto ad opporre la resistenza nonviolenta ad una minacciata invasione giapponese, un lento martirio s'insinua nell'anima del gran figlio dell'India. E' in prigione per l'ennesima ed ultima volta quando perde, nel 1944 la sua devota moglie che, anch'essa in prigione, spira con la testa appoggiata sulle sue spalle.

Nel 1947, l'India è dichiarata uno stato indipendente. Ma la contemporanea formazione dello stato del Pakistan, la divisione tra Indù e Mussulmani produssero i noti grandi sanguinosi conflitti su scala mai prima sofferta. Questa lacerazione fece crollare l'intensa aspirazione di Gandhi ad un'unione spirituale tra le comunità religiose e razziali dell'immensa India. Si sentì maggiormente solo e triste, pur continuando a lottare per la pace e la fratellanza delle stirpi. Non dimentichiamo quanto Gandhi fece per l'abolizione dell'« intoccabilità » (paria), per la elevazione della donna indiana.

La giornata del grande apostolo sta per concludersi, suggellata dal martirio: il 30 gennaio 1948, alcuni colpi di pistola lo uccidevano.

Un grande vuoto si apriva nel mondo al quale veniva trasmessa la più grande delle eredità.

Edmondo Marcucci

BIBLIOGRAFIA

L'AUTOBIOGRAFIA di Gandhi, tradotta dal gujrati in inglese da M. Desai, uscita dalla Casa di Ahmedabad in varie edizioni. Non comprende l'ultimo periodo della vita di Gandhi. In italiano uscì un'edizione ridotta da Treves (ora Garzanti) nel 1931, non più ristampata. Una traduzione francese con parti di altre opere è *La Vie de M. K. Gandhi écrite par lui-même*, Les Editions Rieder, Paris (7, Place Saint-Sulpice), 1931. C'è anche un'edizione americana dell'Autobiografia, della Beacon Press, Boston 1957, XVI-528 pp.

IL TORMENTO DELL'INDIA, Gandhi, E. T. Napoli.

PENSIERI, Gandhi, ed. La Locusta 1960.

ANTICHE COME LE MONTAGIE, Gandhi, Ed. di Comunità 1963 (pp. 317), L. 1.500.

GANDHI E IL RISORGIMENTO INDIANO, Giorgio Borsa, Milano Bompiani 1942.

LE TRATTATIVE PER L'INDIPENDENZA DELL'INDIA, Giorgio Borsa, « Il politico » 1958 n. 3 (pp. 406-446).

GANDHI, Giorgio Borsa, S.E.I. 1966 (pp. 80), L. 350.

GANDHI. LA VITA E LO SPIRITO DELL'INDIA, Bourtembourg, Nuova Accademia 1965 (pp. 260), L. 600.

RIVOLUZIONE APERTA, Aldo Capitini, Milano, Parenti 1956.

LA NONVIOLENZA OGGI, Aldo Capitini, Milano, Edizioni di Comunità, 1962, (pp. 169).

RELIGIONE APERTA, Aldo Capitini, Vicenza, Neri Pozza, 1964, (pp. 328), L. 2.000.

LE TECNICHE DELLA NONVIOLENZA, Aldo Capitini, Milano, Feltrinelli, (pp. 201), L. 600.

IL POTERE DI TUTTI, Aldo Capitini, Firenze, La Nuova Italia, 1969, (pp. 448), L. 2.000.

LA RIVOLUZIONE INDIANA, Cataluccio Francesco, Milano, Dall'Oglio, 1968.

RITORNO ALLE SORGENTI, Lanza del Vasto, Bompiani, Milano, 1940.

GANDHI INTERPELLA I CRISTIANI, Camille Drevet, ed. it. Assisi, La Cittadella, 1968.

STORIA DELL'INDIA, Michael Edwardes, Editore Laterza, 1966, (pp. 551), L. 6.000.

GANDHI, Clemente Fusero, Milano, Dall'Oglio, 1968, (pp. 620), L. 4.000.

PELLEGRINAGGIO ALLE SORGENTI, Lanza del Vasto, Bompiani, 1953 (pp. 271), L. 700.

MAHATMA GANDHI, B. R. Nanda, Milano, Mondadori, 1961.

« LEONE TOLSTOI - MAHATMA GANDHI, LA RINUNCIA DELLA VIOLENZA », Nora Bagdalin dell'Erba e Giovanni Pioli, Milano, Alaya, 1951.

MAHATMA GANDHI, R. Rolland, Sonzogno, Milano.

AZIONE NONVIOLENTA, anno II, n. 1-2, 1965.

LA LIBERTA', numero unico, 1961.

(Continua a pag. 17)

Dedichiamo il I numero dell'anno VII di Azione nonviolenta alla commemorazione di Gandhi; il 30 gennaio cade lo anniversario della sua morte.

Avevamo l'impegno coi nostri lettori e sostenitori particolari del numero speciale su Gandhi di realizzarlo entro il 1969, centenario della sua nascita. Ci scusiamo del ritardo nell'adempimento di tale impegno, e speriamo di onorare la memoria del grande maestro della nonviolenza e di contribuire alla divulgazione del suo metodo e del suo pensiero con queste pagine.

Aldo Capitini aveva elaborato il piano del numero speciale su Gandhi fin dal 1968 e per questo aveva chiesto la collaborazione di amici studiosi dell'argomento. Con la scomparsa di Capitini ci è venuto meno il suo prezioso contributo per la realizzazione del piano medesimo.

Ringraziamo vivamente quegli amici che hanno dato la loro collaborazione per questo lavoro. Gandhi è ancora poco conosciuto nel nostro paese: lo prova la scarsa bibliografia in italiano che pubblichiamo. Per questo Capitini sollecitava una larga pubblicazione di scritti sul pensiero politico e pedagogico che è ancora un progetto da realizzare. Abbiamo raccolto articoli divulgativi, traduzioni da riviste inglesi « Resurgence » e « War Resistance » (bollettino quadrimestrale della War R. I.), articoli critici e abbiamo ritenuto opportuno ripubblicare contributi di Aldo Capitini, Edmondo Maruccci, Lamberto Borghi già usciti sul numero unico « La Libertà » del 24 settembre 1961, ora esaurito.

L'insieme risulta più modesto del piano propostoci, ma speriamo di portare, anche così, il nostro contributo e di mantenere l'impegno.

LA REDAZIONE

31 Gennaio e 1 Febbraio 1970, a
Roma, LEGA PER IL RICONOSCI-
MENTO GIURIDICO DELL'O. D. C.
per informazioni circa il luogo dello
incontro rivolgersi a: Servizio Civile
Internazionale, Via Tacito 50, Roma
- Tel. 311026.

Attualità di GANDHI

Gandhi non appartiene soltanto alla India, che fu la sua patria, ma a tutta l'umanità.

Egli è stato il grande liberatore dell'India, che trovò una colonia dell'Inghilterra, ed ha lasciato una grande repubblica democratica indipendente, la Unione indiana, di 361 milioni di abitanti, e un'altra repubblica indipendente, il Pakistan, di 75 milioni di abitanti. Egli non voleva questa divisione della vecchia India; ma la popolazione, quando arrivò a liberarsi dagli inglesi, si divise per ragioni religiose, e i maomettani (o islamici) vollero fare uno Stato per conto loro, il Pakistan; fu un grande dolore per Gandhi che aveva sempre sostenuto la tolleranza fra le varie religioni. Prima della liberazione quel popolo di più di 400 milioni era una colonia degli inglesi, che avevano portato un po' di civiltà nel paese, ma lo sfruttavano e ne impedivano il pieno sviluppo economico, sociale, politico; per es. prendevano il cotone grezzo dai campi della India, lo portavano nelle fabbriche inglesi e poi vendevano il tessuto alle popolazioni indiane.

IL METODO NONVIOLENTO

Gandhi, senza odio per gli inglesi, condusse per trent'anni la lotta per la liberazione, svegliando l'immensa popolazione, andando nei villaggi, formando gruppi di volontari della nonviolenza, organizzando marce e scioperi di noncollaborazione con gli inglesi, affrontando più volte la prigione. Egli sapeva che la sua causa era giusta, era sacrosanta, era il bene, era la verità, e non voleva macchiarla con la frode e con la violenza; perciò il suo metodo era basato sulla religione della nonmenzogna e della nonviolenza, un metodo di lotta che fa bene a chi lo pratica e a chi lo riceve. Egli non si illudeva, ma sapeva benissimo che le lotte sono dure e lunghe, che nulla si ottiene senza sacrificio e senza coraggio; perciò prima di aprire una campagna di lotta formava gruppi di volontari che lavoravano insieme nel servizio sociale, rendendosi utili intorno a loro. Questo serviva a preparare le persone nella disciplina. Poi Gandhi alzava l'appello per una campagna di lotta nonviolenta, di propaganda e di disobbedienza civile.

All'inizio di una lotta Gandhi scriveva un appello per spiegare la causa e lo scopo. Egli faceva sempre le campagne apertamente; voleva che lo sapessero le moltitudini, che ci fossero altri volontari pronti a prendere il posto se i primi fossero arrestati. Diceva che se si fa una cosa apertamente, si può anche soffrire di più, ma alla fine l'azione sarà più efficace. Egli non voleva distruggere l'avversario, né stravincere, facendogli fare una brutta figura. Egli voleva soprattutto convincerlo, agire sull'animo dell'avversario mostrandogli la sua ingiustizia, e offrendogli un modo onorevole di cedere. E se l'avversario resi-

steva duramente, Gandhi diceva di contrapporre una resistenza ancor più lunga e serena, a costo di sacrifici, ma con grande fermezza nell'animo e senza nessuna paura della morte. Chi ha ragione ed è capace di soffrire, diceva Gandhi che alla fine vince.

Il metodo aveva dei gradi che andavano dalla noncollaborazione con gli avversari fino alla disubbidienza civile, a scioperi a rovescio, alla disubbidienza alle leggi ingiuste, fino al coraggio di essere battuti, come la madre di Nehru che una volta si rialzò con il volto e i capelli bianchi insanguinati sotto i colpi della polizia degli inglesi. E Gandhi temeva moltissimo che da parte del popolo indiano si scatenassero violenze, insulti, vendette, e poi ritirate di chi non aveva ben capito e non si era ben preparato nel suo metodo. Questo metodo gli piaceva perché poteva essere adoperato dalle persone senza armi, donne, giovanetti, anziani: bastava preparare bene lo spirito, che è fondamentale nel suo metodo. Per questo certe volte egli faceva lunghi digiuni per prendere su di sé gli errori fatti dai seguaci, per frenarli col proprio sacrificio, per purificare meglio la sua azione, per mettere meglio il corpo al servizio dell'idea.

Certo, gli inglesi avrebbero preferito lottare contro gruppi di armati, perché li avrebbero vinti facilmente con le proprie armi; come potevano vincere milioni e milioni di persone nonviolente? Gandhi diceva agli indiani di non uccidere i soldati inglesi, e di difendere a costo della propria vita, se occorresse, la vita delle mogli e dei bambini degli inglesi.

Diceva Gandhi che il nonviolento non conosce la paura. Chi è vigliacco, non è nonviolento; migliore è allora il soldato, perché è coraggioso; il nonviolento è coraggioso come il soldato, e, per di più, non distrugge l'avversario e vuole convincerlo con la campagna nonviolenta e con il proprio sacrificio. Per essere nonviolenti bisogna, perciò, accumulare riserve di energie spirituali. Egli ammetteva che ci fossero anche comunità spirituali (come ce ne sono oggi in India), che facessero voti come: nonmenzogna, nonviolenza, purezza, povertà, non rubare, guadagnarsi il proprio pane, umiltà, tolleranza religiosa ecc. Non si capisce il metodo gandhiano se non si vede che per Gandhi si può vincere veramente solo se si è migliori nell'animo, onesti, buoni, «provati e puri di cuore», pronti a insegnare con la parola e con l'esempio. Diceva che se uno dei volontari della nonviolenza (il metodo si chiamava *satyagraha* = forza della verità, del Bene) «è puro come il cristallo, il suo sacrificio basta perché si ottenga lo scopo desiderato».

Gandhi ha, dunque, preso la nonviolenza dall'essere atto di pochi individui, come nel passato religioso dell'Oriente e dell'Occidente, e ne ha fatto un metodo per milioni di persone. Come i

gruppi di cristiani nei primi secoli erano nonviolenti, come i gruppi dei francescani, così i gruppi gandhiani; ma questi sono stati capaci di organizzare il metodo nonviolento socialmente per grandi moltitudini; è un metodo che in questa forma si sviluppa da pochi decenni, mentre le lotte violente, le stragi, le guerre, durano da millenni; si capisce che il metodo nonviolento potrà perfezionarsi, scoprire nuovi modi, allargare i suoi esperimenti. Gandhi diceva: «Io sono un idealista pratico»; che cioè mette in pratica le idee, le sperimenta, e così pensava che gli altri potessero provare e far meglio.

Per questo il metodo della resistenza attiva nonviolenta, fatto di propaganda instancabile cercando compagni e di grandi noncollaborazioni fino al sacrificio si è diffuso nel mondo, ed oggi è attuato in tanti luoghi, e lo sarà anche più domani. Perché, invece di scatenare le stragi che possono diventare immense e sacrificare innocenti, e sviluppare nei giovani la violenza e la crudeltà, il metodo nonviolento contrasta all'imperialismo e allo sfruttamento, creando forze spirituali nei «resistenti». Tanti e tanti centri nonviolenti nel mondo insegnano e praticano un metodo che avrà la capacità di superare blocchi militari e imperi, e di affratellare tutti in una nuova realtà, oggi che il mondo, — Occidente e Oriente asiatico —, è vicino a diventare un'unità, più ancora che al tempo delle origini del cristianesimo. Mi hanno detto che in Spagna il popolo è antifranchista, ma non vorrebbe rinnovare la guerra civile. Ecco che la lotta nonviolenta, se là ci fosse una religione che la insegnasse, libererebbe la Spagna, senza rinnovare le stragi.

La religione è un affare mio personale. Lo Stato non ha nulla a che fare con essa. Lo Stato si occupa del benessere temporale, della salute, delle comunicazioni, delle relazioni con l'estero, della moneta e via dicendo, ma non della vostra o della mia religione, che è un affare privato di ciascuno.

Gandhi

LE SUE IDEE RELIGIOSE

Gandhi formò il suo metodo, imparando dalle idee religiose dell'India, specialmente nella nonviolenza (*ahimsa*), cioè rispetto di ogni essere vivente, della sua esistenza, del suo sviluppo, della sua libertà. Egli era anche vegetariano, per rispettare il più possibile la vita anche degli animali.

Ma la conoscenza delle idee di Tolstoj, il grande scrittore russo, libero religioso nonviolento e vegetariano, lo aiutò a scoprire il metodo nonviolento. Gandhi diceva: «Mazzini è mio fratello, Tolstoj è il mio maestro». Vivendo in Inghilterra conobbe meglio il cristianesimo, superando l'avversione per i missionari cristiani che aveva ascoltato in India dire che le religioni indiane erano sbagliate e solo quella dei missionari era vera: amò il «Discorso della montagna» del Vangelo, e considerava Gesù uno dei figli di Dio, ma non il solo. Le varie religioni purificate possono condurre a Dio; egli non entrava nei templi indiani, si rivolgeva a Dio con preghiere che potevano valere per induisti, cristiani, maomettani ed altri. Aveva profonda fede in Dio, e le ulti-

me sue parole quando fu colpito a morte, furono: «Mio Dio».

Egli ha scritto: «Dio è quell'indefinibile qualcosa che tutti sentiamo, ma che non conosciamo. Per me Dio è Verità e Amore, Dio è etica e moralità. E' non paura. E' fonte di luce e di vita, ed oltre tutto ciò. E' coscienza. E' anche l'ateismo dell'ateo. Trascende la parola e la ragione. E' un Dio personale per coloro che hanno bisogno del suo contatto. Egli è la più pura essenza». La preghiera per Gandhi è una purificazione di sé, un riconoscere la propria debolezza, un atto di preparazione a dividere le sofferenze degli altri dove che siano. Egli soleva tenere con i compagni preghiere all'aperto, al mattino e la sera, invocando nella riunione il Dio di tutte le religioni dei presenti.

Ogni settimana faceva un giorno di silenzio, pur lavorando attivamente. Una volta disse che il grande lavoro e gli strapazzi lo avrebbero portato alla morte, se non lo avessero ristorato due cose: il silenzio e il buon umore. Per il valore del silenzio, per la tolleranza, egli era molto vicino alla Società degli Amici (o Quaccheri), una forma di cristianesimo senza dogmi né sacerdoti né riti, esplicito nella pratica della modestia, dell'amicizia per tutti; della lealtà, della nonviolenza, della fiducia che in ogni essere umano c'è una luce divina, e nel culto del silenzioso raccoglimento.

In religione Gandhi era induista (derivante dal brahmanesimo), ma con idee molto aperte. Diceva che se la religione gli avesse comandato cose contro la ragione o il senso morale, non le avrebbe accettate. Aveva fede nel Bene che sta sotto le apparenze del mondo: questo Bene o Verità è la vera realtà, è Dio. E amava tutte le creature perché diceva che «Dio ha tanti nomi per quante creature esistono». Diceva che non bisogna pregare: «Dio, dà a lui la luce che mi hai dato»; ma così: «Dio dà a lui tutta la luce e verità di cui egli ha bisogno per il suo sviluppo». Egli non poneva dogmi, ma proponeva principi pratici, direttive di azione, da assumere volontariamente. «La verità astratta è senza valore, se non incarnata da uomini che la rappresentano provando che sono pronti a morire per lei». Quanto più siamo stati attivi per il Bene e ci siamo purificati dal mondo, tanto prima ci uniremo con Dio dopo la morte, perché «noi non siamo; Dio soltanto è».

Gandhi non si presenta come un rivelatore della verità: «Io non sono che un umile cercatore della verità (cioè del Bene da mettere in pratica), impaziente di arrivare a una spirituale liberazione dall'attuale mia esistenza». Perciò egli dice di agire intensamente, però all'opposto dell'Occidente che ha portato in Oriente non la «buona novella», ma la «cattiva novella», il capitalismo, l'imperialismo, il colonialismo, il machiavellismo in politica, l'assolutizzazione della tecnica. L'insegnamento di Gandhi è di essere sempre attivi. Il violento, se non può usare le armi e la forza, si scoraggia e non fa più nulla; il nonviolento è attivo, sereno, ha fede.

LE SUE IDEE SOCIALI

Gandhi amava la campagna, i villag-

gi (ce ne sono 750.000 in India) con una vita più sana e più pacata, aliena dai vizi delle grandi città. Perciò egli ha sostenuto un socialismo di cooperatori, decentrato, che si basasse sulle autonomie delle comunità di villaggio, diffidando della prepotenza e onnipotenza dello Stato. Teneva tanto alla libertà dell'individuo nel suo rapporto spontaneo con gli altri, e indipendente dallo autoritarismo centralistico, che è stato riconosciuto talvolta come un «libertario», un libertario che vuole essere fino in fondo amico di tutti e concepisce la sua vita come *servizio sociale*, come cooperazione amorevole.

Anche questo orientamento, di un socialismo che valorizza al massimo le comunità di campagna e decentra la autorità nelle assemblee di queste comunità, ha un grande significato attuale, di contro agli eccessi dell'urbanesimo dove il ritmo della vita si accelera artificiosamente, e dove una persona non conosce veramente l'altra.

«Sono un riformatore nato», diceva Gandhi. E non dobbiamo vederlo come un maestro infallibile, da imitare in tutto e per tutto. Molte cose possono essere in lui inaccettabili; egli stesso si correggeva, e ammetteva spesso di avere sbagliato. Conta l'orientamento verso la nonviolenza, da attuare, accrescere, migliorare, con continue aggiunte, conta l'insegnamento di rifiutare la rassegnazione e di rifiutare la violenza, scegliendo la lotta attivissima nonviolenta. Gli stessi indiani oggi non lo seguono tutti, e tanto meno le classi dirigenti: egli molto probabilmente sarebbe all'opposizione, per una riforma sociale più giusta e per tutti, a cominciare da chi sta peggio.

Le frontiere stabilite dagli stati non possono limitare il nostro aiuto attivo e amorevole verso tutti gli altri. Dio non ha mai creato queste frontiere.

Gandhi

Nel mondo di oggi, con i pericoli di una guerra spaventosa, l'insegnamento della lotta nonviolenta è più attuale che mai. Perché una guerra totale oggi può significare la distruzione totale di territori, città, musei, biblioteche, di popolazioni, di bambini, specialmente in Europa che potrebbe essere trasformata in un deserto. Non è meglio lottare col metodo gandhiano anche con il proprio sacrificio, senza uccidere, senza lanciare bombe, senza fare il deserto nel campo dei nemici? Lottare col metodo nonviolento non è più educativo per i giovani, non è più religioso?

La gente si è disorientata, e spesso ha perso interesse per le religioni, perché ha visto che esse sostenevano la guerra, praticavano la violenza, difendevano i potenti. Bisogna che la religione, *purificata, riformata, aperta*, si rifaccia il suo posto nell'animo degli uomini. Per ottenere questo la religione deve ricominciare con il metodo nonviolento, per amore di tutti, a qualsiasi costo. Gandhi ha fatto molto per migliorare la religione e per metterla seriamente in pratica.

ALDO CAPITINI

Educazione e società nel pensiero di GANDHI

Per Gandhi l'educazione ha una finalità di sviluppo personale e sociale intrinsecamente collegata. Ma il punto di partenza è l'uomo. «La considerazione suprema» — egli dice — «è l'uomo». E l'uomo, nel pensiero di Gandhi, è l'individuo nella pienezza e varietà delle sue determinazioni, non uno spirito universale in cui le differenze particolari si cancellano. In questo senso soltanto Gandhi manifesta la sua ferma credenza nell'«advaita», o, com'egli spiega «nell'essenziale unità dell'uomo e di tutto ciò che vive». L'uomo è per lui l'essere esistente nella sua concretezza. Perciò egli chiarisce il suo pensiero affermando che «l'individuo costituisce la considerazione suprema».

Lo sviluppo sociale, pertanto, trae origine da quello dell'individuo. All'educazione egli commette per fine la formazione integrale della personalità, o, come egli diceva, «un armonico sviluppo di ciò che c'è di meglio nel fanciullo e nell'uomo, come corpo, mente e spirito». Questo concetto sta a fondamento della sua concezione educativa. Esso spiega la sua insistenza contro la scuola tradizionale, volta a sviluppare unilateralmente i poteri intellettuali. «Uno sviluppo armonico e appropriato della mente», egli obiettava, «può aversi soltanto quando esso procede pari passo coll'educazione delle facoltà fisiche e spirituali del fanciullo. Esse costituiscono un tutto indivisibile».

Il rifiuto dell'educazione tradizionale fondata su un'isolata attenzione prestata alle capacità e ai contenuti conoscitivi significava nel suo pensiero il rifiuto della vecchia società, fuori dell'India e in India. Fu quella che Gandhi chiamò «la ossificazione del sistema delle caste» che condusse alla separazione del lavoro intellettuale da quello manuale. Ma colla conquista inglese alle ragioni di casta contro il riconoscimento della dignità del lavoro e di chi lavora si aggiunsero le ragioni di classe. «La coscienza di classe degli inglesi si aggiunse alla coscienza di casta degli indiani e creò una situazione in cui il solco tra i diversi ceti sociali divenne più rigido di prima». La collo-

cazione del lavoro al centro del suo sistema educativo e della nuova scuola per l'India fu il prodotto al tempo stesso di un'esigenza educativa e di un'esigenza sociale. Un'educazione che poneva in stretto rapporto lo sviluppo intellettuale e spirituale del fanciullo coll'acquisto da parte sua di abilità artigiane negava alle radici il privilegio sulla massa del popolo di ristretti gruppi resi estranei ai processi produttivi. L'«educazione di base», perciò, nella riforma scolastica attuata da Gandhi, doveva essere comune a tutti i fanciulli e le fanciulle dai sette ai quindici anni per un periodo di otto anni. E in questa educazione il lavoro manuale costituiva l'attività principale, intorno alla quale dovevano articolarsi tutte le altre. L'attuazione di una società nuova esigeva una nuova educazione. «Nai Talim», educazione nuova, fu appunto la denominazione che Gandhi dette al

E' un eterno processo di perfezione quello che l'umanità sta portando innanzi attraverso errori, cadute e vittorie da tempo immemorabile. La nuova generazione può affrettare questo processo, se vuole, e godere e creare una pace sempre più grande e una felicità per sé e per le generazioni future.

Gandhi

suo piano di trasformazione educativa. Come è stato osservato recentemente Gandhi indicava il suo concetto di ordine sociale col tempine «sarvodaya», cioè una società giusta, pacifica e democratica, e pensava che per attuare tale ordine sociale, come si esprimeva, «non esistesse per l'uomo nessuno strumento più efficace dell'educazione».

Il fine del lavoro manuale nella scuola era essenzialmente formativo, ma esso aveva anche, nel pensiero di Gandhi, uno scopo economico e sociale. Educativamente il lavoro nella nuova scuola indiana era concepito come il centro di coordinamento di tutte le altre attività che contribuiscono allo sviluppo armo-

nico della personalità, attività sociali, attività di studio, attività dirette alla formazione morale dell'individuo. Il metodo dei progetti era indicato nella «educazione di base» come dispositivo valido per conferire tale carattere educativo al lavoro in stretto rapporto colla formazione di un'atmosfera sociale nella classe. Gli alunni devono organizzarsi in gruppi per elaborare e attuare progetti di produzione nel settore agricolo e artigianale, con attività di falegnameria, di tessitura, di cucina, di costruzione. L'educazione doveva soddisfare non soltanto i bisogni conoscitivi del fanciullo, ma i molteplici suoi bisogni di base, bisogni di affetto, di stima, di comunicazione, oltre a quelli primari di nutrizione, di protezione, di abbigliamento. E' nella problematica suscitata dall'effettuazione degli sforzi necessari per dare soddisfazione a tali bisogni che l'intelligenza veniva mobilitata e incrementata. La vecchia educazione non era in grado di realizzare nel modo psicologicamente meglio fondato la sua stessa esigenza di formazione intellettuale dell'uomo.

L'educazione nuova era concepita da Gandhi come educazione per la vita, attraverso la vita e per la durata della intera vita.

Gandhi peraltro pensava che, mentre andava incontro a queste esigenze formative, la scuola del lavoro doveva tendere a sviluppare altresì il senso d'indipendenza degli alunni e a mettere in grado le scuole di villaggio di mante-

Tutti gli uomini sono uguali agli occhi di Dio. Ci sono naturalmente differenze di razza e di condizione economica, ma più alta è la condizione di un uomo, più grande è la sua responsabilità.

Gandhi

nersi da sé. Altrimenti sarebbe stata pressoché irrealizzabile l'impresa di dare una scuola agli ottocentomila villaggi dell'India. Tuttavia il lavoro scolastico avrebbe potuto contribuire a sostenere

le spese dell'istruzione nel villaggio, ma non avrebbe potuto pagarle per intero. Se si fosse mirato a questo scopo di autosufficienza totale, si sarebbe corso il ri-

Nonviolenza e viltà non vanno d'accordo. Io posso immaginare uno armato sino ai denti essere vile nel cuore. Il possesso delle armi implica un elemento di paura, se non di viltà. Ma la vera nonviolenza è impossibile senza una intrepidezza genuina.

Gandhi

schio di fare del lavoro scolastico un assorbente impegno produttivo con l'abbandono della sua principale finalità educativa. Il pericolo tuttavia si è presentato seriamente e il piano della scuola di base di Gandhi è stato sotto questo punto ripetutamente criticato. «Da principio l'autosufficienza venne intesa come mirante a fornire l'intera spesa della scuola e dell'insegnante. Oggi essa mira a dare a ogni fanciullo nella scuola di base almeno un pasto giornaliero, a mezzogiorno, e due vestiti all'anno».

L'idea dell'autosufficienza della scuola di villaggio si collegava nel pensiero di Gandhi, oltretutto a quella del conferimento della dignità al lavoro mediante la rottura del sistema intellettualistico dell'educazione tradizionale, a quella già indicata, che per lui era essenziale, di una società senza antagonismi di caste e di classi. Ma essa aveva anche una portata più specifica e non meno rilevante.

La società alla quale Gandhi aspirava era una società pluralistica e largamente articolata. La sua «democrazia dei villaggi federati» accenna a un ideale di convivenza sociale autoregolata in virtù dell'azione volontaria di uomini rieducati nella nonviolenza. «In tale stato ognuno è il proprio governante. Egli si governa in modo tale da non essere mai d'inciampo al suo vicino. Nello stato ideale perciò non c'è potere politico, perché non c'è Stato». Gandhi era contrario al centralismo statale, perché era contrario alla violenza. Già Tolstoj aveva affermato che «non si può governare senza colpa». Gandhi sviluppava questo concetto affermando che «lo Stato rappresenta la violenza in una forma concentrata e organizzata. L'individuo ha un'anima, ma lo Stato è una macchina senz'anima: non può mai essere svezato dalla violenza alla quale deve il fatto di esistere».

Di qui il suo principio che «la società fondata sulla nonviolenza può consistere soltanto di gruppi insediati nei villaggi

nei quali la collaborazione volontaria è la condizione di un'esistenza dignitosa e pacifica» (Harijian, 31-1-1940). Il suo ideale di Swaraj, di governo nazionale, egli concepì come un'approssimazione a questo stadio di democrazia senza Stato. «Esso — il vero Swaraj — nascerà non mediante l'acquisto di autorità da parte di pochi, ma mediante l'acquisto da parte di tutti della capacità di resistere alla autorità arbitraria».

L'unità politica doveva essere, pertanto, il risultato di un patto di convivenza democratica le cui norme dovevano essere il risultato delle opinioni e delle aspirazioni convergenti di tutti i consociati. L'autonomia e l'indipendenza nazionale presupponevano l'autonomia dei villaggi, e alla base di questa la capacità di autogoverno e di autodisciplina degli individui. L'educazione era con ciò nuovamente chiamata in causa per gettare le basi veracemente costitutive dell'ordine politico e sociale. I fanciulli abituati nelle loro classi a organizzare i loro progetti di lavoro e, mediante lo sforzo di attuazione di essi, a conseguire sia pure parzialmente la loro autosufficienza economica, diventavano i cittadini di un

Nella mia opinione ogni nazione è il complemento dell'altra.

Gandhi

ordine democratico rispettoso delle differenze e sollecito di quella sola vera unità che risulta dal concorso di tutti ai fini del più pieno possibile sviluppo di ciascuno.

L'accettazione delle differenze come elemento non caduco dell'unità educativa e sociale sottolineava il concetto gandhiano di pace e di tolleranza.

Gandhi sa che l'uomo moderno è giunto a un punto in cui la violenza come strumento di civiltà è pronta a distruggere la civiltà stessa. Oggi la violenza non può essere più esorcizzata. Se si ricorre ad essa, è fatale che ci conquisti e annienti. Quel che già intravedeva Omero, i cui eroi avevano recisi ad opera della spada i segni dell'umanità oltre ai moti della vita, oggi tutti possono vedere. E devono scegliere. Gandhi si è sforzato di indicare le vie della scelta come valide non solo per l'individuo, ma per l'intera società degli uomini. All'apice del suo pensiero stanno i principi di verità e amore, «Satya» e «Ahimsa». Egli fa talvolta di questo il mezzo della verità, che è l'unità di tutto in tutti, la unità divina nel mondo. Ma, appunto, l'unità è nelle cose e non fuori di esse. «Per vedere faccia a faccia l'universale e l'onnipervasivo spirito della verità si deve essere capaci di amare come se

stessi la più vile di tutte le creature». I fini mediati della nonviolenza e dell'amore divengono per Gandhi mezzi per la riorganizzazione della vita umana e non restano qualcosa di distaccato da essa. Essi diventano forme e modi di vita sociale, in cui ogni conquista di socievolezza dà già la possibilità di una fruizione del fine. Dovunque gli uomini si uniscono in modo nonviolento, ivi è «Ahimsa», ivi è «Satya».

Questo concetto della dignità di ogni essere, dell'insostituibilità di ogni individuo nell'economia dell'universo guida Gandhi alla determinazione del suo principio educativo, che è nel contempo una fondamentale regola di convivenza sociale. «La regola aurea della condotta», egli ha scritto al riguardo, «è la tolleranza reciproca. Essa si fonda sul fatto che mai saremo capaci di pensare tutti allo stesso modo, mentre riusciremo a scorgere la Verità soltanto a frammenti e da diversi angoli visuali. La coscienza non è la stessa cosa per tutti». Gandhi aggiungeva pertanto che «la diversità delle opinioni non deve mai significare ostilità». «Come seguace del Gita», scriveva guardando alla sua vita, «ho sempre cercato di considerare coloro che differiscono da me collo stesso affetto che nutro per i più vicini e più cari».

L'educazione all'ahimsa, al satya, all'amore, alla nonviolenza, alla verità, risulta da questo apprezzamento per il contributo di ciascuno e di tutti alla creazione dei valori comuni. I valori non sarebbero tali, se non significassero la capacità di partecipazione di ciascuno all'opera di rimozione delle divisioni in

Nella sua vita Gandhi passò, in tutto, 249 giorni nelle prigioni del Sud Africa e 2089 nelle prigioni dell'India.

tutti i vari aspetti della vita individuale e collettiva. E' per questo che, in fondo al suo pensiero, Gandhi non fa posto alla violenza nella società la cui realizzazione commette all'educazione, cioè allo sviluppo pieno e armonioso dell'uomo. «La vera democrazia e lo «swaraj» delle masse non si realizzeranno mai coi mezzi di falsità e di violenza, per la semplice ragione che il corollario naturale del loro impiego sarebbe quello di rimuovere ogni opposizione mediante la soppressione e lo sterminio degli avversari. E ciò non porta alla libertà individuale. La libertà individuale può esprimersi pienamente soltanto sotto un regime di ahimsa non adulterata».

LAMBERTO BORGHI

Alcune riflessioni sulle idee educative di Gandhi

I) LA RICERCA DELL'INTEGRITÀ

« Alla radice degli innumerevoli mali della nostra civiltà sta la scissione tra la parola, la fede e l'azione. E' questa la debolezza delle chiese e degli stati, dei partiti e delle persone. Negli uomini e nelle istituzioni essa crea delle personalità scisse. Gandhi tentò di colmare quella scissione... ». Con queste parole uno dei biografi di Gandhi, Louis Fischer (1), esprime quella che anche a nostro avviso è la sostanza del messaggio gandhiano, cioè la ricerca tenace e appassionata dell'integrità umana, la lotta umile e quotidiana contro le numerose alienazioni che minacciano l'uomo, siano esse determinate dalla miseria e dallo sfruttamento oppure dal sesso e dalla illusione intellettualistica.

Leggendo alcuni suoi scritti sull'educazione (2), ci è sembrato che quella sua « *quest for integrity* » costituisca il midollo di ogni sua posizione e sia stato il problema personale più profondo che lo spinse all'esperienza educativa e alla costante riflessione su di essa.

C'è in questi scritti, di conseguenza, un momento antiintellettualistico prezioso — recuperabile forse alla nostra lotta di oggi — che si manifesta nella ribellione contro una educazione non legata alla vita e all'esperienza, alla società e alla storia e il cui compito si risolve allora — per parafrasare un passo di Balzac — nel sarchiare il cuore adolescente dei fermenti più vivi e più carichi di novità. In questa sua ricerca e in questa sua ribellione si colgono numerose assonanze con scrittori occidentali che nelle loro opere denunciarono quella scissione, tipica della nostra civiltà, tra *logos* e *pragma*, tra intelletto e corpo, tra contemplazione e lavoro, tra intellettuale ed operaio.

Vi si colgono echi di Goethe (« pensare e fare, fare e pensare, questa è la somma di tutta la saggezza », affermava nel *Wilhelm Meister*), di Shelley, di Ruskin, di Thoreau e di Tolstoj, di pedagogisti quali il Rousseau e il Pestalozzi.

Le posizioni, le denunce e le esigenze di quegli scrittori sono rimaste però, in larga misura, confinate e racchiuse nelle formule e nei libri, a cui di tanto in tanto si va ad attingere magari per consolarsi della meschinità e dell'arretratezza della realtà quotidiana. Hanno subito anch'esse, almeno fino ad oggi, le conseguenze di quella scissione che s'è denunciata.

Quelle esigenze — che ci sembrano anche il meglio e quel che rimane attuale del messaggio gandhiano, al di là delle formule codificate nel *Wardha Scheme* o negli scritti sul *New Thalim* (3) — ci sembra che oggi riaffiorino, in modo diverso, da tante parti. Innanzitutto nelle parole di Don Milani e dei giovani contadini di una campagna di Mugello, spesso in tanti dibattiti del movimento studentesco e, attualmente, nelle posizioni più avanzate della classe operaia. Nella misura in cui quelle esigenze di una formazione armonica di tutto l'uomo sono avvertite e portate avanti da strati sociali sempre più larghi, possono cessare di restare appannaggio di una cultura illuminata, ma di pochi, e avviarsi a diventare la sostanza vivente di nuovi rapporti sociali.

II) CONTRO IL COLONIALISMO

Una formazione armonica dell'uomo non è possibile quando egli venga sradicato dal suo ambiente sociale e culturale, quando venga posto in conflitto con esso e immerso in una cultura estranea. La scuola e lo studio in questi casi — e alludiamo appunto alle situazioni di colonialismo culturale — sono funzionali al dominio di una forza estranea alle classi o alle nazioni subalterne e non possono quindi promuovere un loro autentico sollevamento. Al contrario, ne confondono l'identità, ne frantumano la consistenza, introducendo nel loro corpo nuove e più sottili discriminazioni. Il colonialismo culturale, sovrapponendo meccanicamente le sue tecniche e i suoi contenuti ad altre culture, non le arricchisce, né se ne arricchisce in un reciproco scambio, ma ne provoca invece la rovina e la dissoluzione. E' questo, secondo Gandhi, l'effetto del colonialismo britannico, il quale, sopra un popolo di antichissime tradizioni, cala i suoi schemi elaborati a Oxford, a Cambridge, a Edimburgh.

Quegli schemi, inoltre, riflettono la realtà, secondo Gandhi compattamente negativa, del capitalismo, del militarismo, dell'industrialismo. Ed ecco, di conseguenza, gli Indiani trasformarsi in « Europei contraffatti, in soldati e inventori di esplosivi, in prostitutori della scienza e in senza Dio. Il legame di Gandhi con l'antica civiltà indistica e con il suo nucleo centrale, l'*Ahimsa*, che significa amore e attenzione amorosa per tutte le creature nella loro irripetibile singolarità, provoca in lui una violenta reazione di rigetto contro l'anglicizzazione di ogni momento della vita del popolo indiano.

Quel legame è spesso, a nostro parere, esclusivistico e quella reazione, che spesso implica la visione di un *ritorno* alle antiche tradizioni, conduce a una visione isolazionistica della vita dell'India.

Ma veniamo alle sue puntuali critiche al colonialismo culturale. « Il più grande e visibile male dell'attuale metodo educativo... è che esso ha interrotto la continuità della nostra esistenza. Ogni solida educazione ha lo scopo di rendere una generazione capace di sostenere il peso delle generazioni precedenti e di mantenere la vita della comunità esente da rotture o disastri... L'educazione moderna non-nazionale e straniera, rende i giovani incapaci di ogni funzione utile nella vita ».

L'irruzione violenta e arbitraria della civiltà europea nella società indiana non ha solamente interrotto la continuità della storia nazionale, ma ne ha sovvertito e ne sovverte i valori fondamentali.

« Questo Governo ha reso tutto venale. Il carattere di una persona non ha più alcun valore. L'unica cosa che conta è la capacità meccanica di comprendere un manuale superficiale. Ogni professione è stata degradata a una carriera. Diventiamo avvocati, dottori e insegnanti non per servire i nostri connazionali, ma per proccacciarci denaro » (4).

L'attuale metodo educativo allontana dalle masse e mette anzi i giovani contro le masse stesse.

Al giovane « non si insegna mai ad essere orgoglioso del proprio ambiente. Più

in alto egli sale e maggiormente si allontana dalla sua casa, cosicché alla fine della sua educazione egli diventa estraneo al suo ambiente. Egli non avverte più la poesia della vita locale. Le scene del villaggio sono per lui un libro sigillato. La sua stessa civiltà gli viene presentata come sciocca, barbara, superstiziosa e inutile per ogni finalità pratica. La sua educazione ha lo scopo di staccarlo dalla sua cultura tradizionale » (5).

Abbiamo accennato a questo aspetto della battaglia educativa di Gandhi, perché crediamo che esso stia alla base dello sviluppo delle sue idee e del modo come queste si svilupparono. L'esigenza di reagire all'educazione europea lo spinse infatti a cercare un tipo alternativo di formazione, e a cercarla nelle tradizioni e nel presente dell'India povera e popolare.

« Quando i nostri ragazzi sono ammessi a scuola, essi non hanno bisogno di libri, di matite o lavagne, ma degli strumenti semplici del villaggio, di strumenti che essi possano maneggiare liberamente e remunerativamente » (6).

A questo tipo di educazione alternativa, e, per tanti aspetti, ai nostri occhi « reazionaria », egli fornisce una solida piattaforma culturale che ci richiama immediatamente al suo ideale di integrità umana.

III) L'UOMO NON E' NE' ANGELO NE' BESTIA

Un articolo pubblicato sul *Harijan* del maggio 1937 (7) sintetizza alcuni insistenti motivi delle idee gandhiane sulla educazione e sembra quasi riecheggiare certe pagine marxiste sull'idiotismo campagnolo e sulla limitatezza dell'animale cittadino nella società borghese. « Io sostengo che la vera educazione dell'intelletto può essere ottenuta soltanto attraverso un appropriato esercizio e addestramento degli organi del corpo, cioè delle mani, dei piedi, degli occhi, delle orecchie, del naso, ecc. In altre parole l'uso intelligente degli organi corporei costituisce per un bambino il mezzo migliore e più rapido per sviluppare il suo intelletto. Ma se lo sviluppo della mente e del corpo non vanno di pari passo con un corrispondente risvegliarsi dell'anima, le prime due facoltà da sole costituiranno un risultato povero e squilibrato. Un appropriato e completo sviluppo della mente può quindi realizzarsi soltanto quando esso procede *pari passu* con l'educazione delle facoltà fisiche e spirituali del bambino. Esse costituiscono un tutto indivisibile. Sarebbe quindi un grosso sbaglio supporre che esse possano essere sviluppate separatamente o indipendentemente l'una dall'altra... Prendiamo il caso dei contadini dei nostri villaggi. Dalla loro infanzia in avanti essi penano e faticano nei loro campi dalla mattina alla sera, come il bestiame in mezzo al quale vivono. La loro esistenza è un periodo noioso e senza fine di lavoro meccanico e faticoso, senza il sollievo di una scintilla di intelligenza o di più alti momenti di vita. Privati di ogni spazio per sviluppare la loro mente e la loro anima, essi sono caduti al livello delle bestie. La vita è per loro un triste groviglio attraverso il quale tirano avanti alla meglio. Dall'altro lato ciò che oggi nelle nostre

scuole e nei nostri *colleges* chiamiamo educazione, è in realtà solamente dissipazione intellettuale. L'educazione intellettuale è considerata come qualcosa del tutto distaccato dal lavoro fisico o manuale. Ma poiché il corpo deve avere qualche esercizio fisico per mantenersi in salute, in essi invano si cerca di raggiungere questo fine per mezzo di un sistema sterile e artificiale di educazione fisica, sistema che sarebbe indicibilmente ridicolo se il suo risultato non fosse tragico... Per quanto riguarda le facoltà del cuore, ad esse si permette di crescere in modo selvaggio e indisciplinato. Il risultato è la anarchia morale e spirituale. Ed esso è considerato lodevole.

Prendiamo invece il caso di un ragazzo in cui l'educazione del cuore sia curata fin dall'inizio. Supponiamo che egli sia intento a qualche occupazione utile alla sua educazione, come la filatura, la carpenteria, l'agricoltura, ecc. e che durante quel lavoro gli venga offerta una conoscenza intera e comprensiva, in riferimento alla teoria delle varie operazioni che egli deve svolgere e all'uso e alla costruzione degli strumenti che egli dovrebbe saper padroneggiare. Egli non soltanto svilupperebbe un corpo sano e bello, ma anche un intelletto solido e rigoroso che sarà non semplicemente accademico, ma fermamente radicato nell'esperienza quotidiana e in continua verifica con essa... L'uomo non è né semplice intelletto né mero corpo animale, non è cuore o anima soltanto. E' necessaria una appropriata e armoniosa combinazione di queste realtà per costruire l'uomo integrale e costituire una vera economia dell'educazione ».

IV) IL LAVORO

Gandhi vede quindi nel *lavoro* il mezzo più adeguato per sviluppare le facoltà del corpo e quelle della mente, l'educazione dell'anima accanto a quella dell'intelletto. Certo si tratta di un *lavoro non alienato*, di un lavoro che non assuma cioè quella peculiare connotazione che esso ha nella società capitalistica la quale lo ha trasformato in *merce* e, situandolo tra gli altri oggetti del processo lavorativo, lo ha alienato dal lavoratore e lo ha reso estraneo alla persona stessa che lo eroga. Quindi per Gandhi « ogni lavoro manuale non deve essere insegnato meccanicamente, come accade oggi, ma scientificamente, cioè il ragazzo dovrebbe conoscere il perché e la ragione di ogni processo ».

E' evidente che un tipo di lavoro come quello delineato da Gandhi e che è il solo ad avere valore educativo, cioè formativo di tutta la personalità umana, non può essere omogeneo ad una situazione di industrializzazione e di capitalismo. E' proprio nella discussione di questi temi fondamentali che Gandhi accentua il carattere anticapitalistico e antiindustriale del suo pensiero. In India l'industrializzazione distruggeva l'artigianato locale e con esso le antiche virtù del paese, introducendo tutti i mali e i peccati della civiltà europea (8).

Essa avrebbe portato « allo sfruttamento diretto e indiretto degli abitanti dei villaggi, non appena (si sarebbero posti) i problemi della concorrenza e del mercato ». Allora, secondo Gandhi, l'orizzonte sociale più omogeneo a un tipo di lavoro considerato come mezzo umano che producesse un « all round drawning out of the best in child and man » (9) e come

servizio sociale, non poteva essere che quello agricolo-artigiano della comunità del villaggio. Il quadro sociale entro cui si iscrivono insomma tutti i motivi indicati fin qui — e che dovrà essere per forza di cose profondamente diverso, anzi antitetico, sia al sistema capitalistico di matrice liberale sia al sistema comunista e collettivistico — è quello, per tanti versi utopistico e anche reazionario, di un tessuto di villaggi autonomi in cui cresca e si sviluppi un'industria essenzialmente di consumo. In questo quadro la scuola e il momento educativo non costituirebbero una mera appendice dell'industria; l'apprendimento del mestiere non diventerebbe il meccanico impadronirsi di una efficienza tecnica strumentalizzabile; ma sarebbero, invece, luoghi e forme di un processo di autorealizzazione. Queste le ragioni della grande campagna gandhiana per il ritorno al filatoio, alla filatura e alla tessitura a mano. Il *charka* diventerà il simbolo, quasi religioso, di questa visione gandhiana e, insieme, del movimento che riuscì a suscitare. Certo, oltre questo, esso rappresenta anche, agli occhi di Gandhi, una soluzione immediata e concreta sia « all'ozio forzato per quasi sei mesi all'anno di una schiacciante maggioranza della popolazione », sia alla conseguente cronica fame delle masse.

Nel 1936 Gandhi andò a vivere a Sevagram, un piccolo e povero villaggio nel cuore dell'India rurale (che era per lui l'India vera). In questo villaggio prese forma la prima esperienza di « basic school ». Ecco come ce la descrive Devi Prasad, un indiano che è stato collaboratore di Gandhi e che è oggi il segretario della « War Resisters' International » (10).

« In questa scuola il processo educativo era basato su qualche forma di lavoro produttivo e sull'ambiente fisico e sociale del bambino, con una minima parte di insegnamento formale.

Poiché Sevagram era un'area ove si produceva cotone, i bambini potevano partecipare all'intero processo di preparazione delle stoffe.

Piantavano i semi del cotone, seguivano la crescita delle piante, raccoglievano cotone, lo sgranavano, lo cardavano e lo sminuzzavano; filavano, aiutavano il maestro a tessere la stoffa e quindi potevano poi indossare abiti fatti con stoffa che essi stessi avevano prodotto. Durante queste attività essi imparavano l'aritmetica, osservavano la crescita delle piante, ascoltavano l'insegnante parlare delle diverse zone del mondo in cui viene coltivato il cotone; di come l'uomo primitivo imparò a fare la stoffa; della diversa lunghezza delle fibre nei diversi tipi di cotone e di come essa influisce sulla bellezza della stoffa, e di molte altre cose. Un altro tema era l'osservazione della vita vegetale ed animale. Nelle mani di un insegnante dotato di immaginazione tutto ciò offre infinite opportunità di risvegliare forti interessi nei suoi alunni, e i ragazzi imparano in modo naturale, quasi senza sforzo.

Questo non significa che non ci sia o non ci fosse bisogno di libri. Il libro diveniva tanto più utile in quanto i ragazzi ricorrevano ad esso per trovare risposta a domande che essi avevano incontrato nella vita e il fatto di leggere diventava allora tanto più interessante in quanto era legato alla loro esperienza ».

V) GANDHI COME SPECCHIO DELLA TRADIZIONE E DELLE CONTRADDIZIONI DELL'INDIA

Non possiamo, a questo punto conclusivo del nostro modesto sforzo mettere a tacere i dubbi, gli interrogativi, le perplessità che sono sorte in noi via via che leggevamo gli scritti di Gandhi sull'educazione e cercavamo di esaminare le sue posizioni di fondo.

Nell'esprimere dubbi e interrogativi bisogna certo tener presente alcune affermazioni che abbiamo apprezzato molto in Gandhi.

La prima di esse è *che non si può parlare di libertà, di Dio, di progresso a chi ha fame*. Per chi ha fame quelle parole sarebbero « semplicemente delle lettere messe insieme senza il minimo significato. Se vogliamo dare a questa gente il senso della libertà, dovremo procurare loro un lavoro ». Gandhi ha dunque bene presente il valore immenso e la priorità assoluta di un'opera di « distribuzione dei pani »: di un sollevamento *materiale* delle condizioni della società.

La seconda affermazione ci dimostra come egli non fosse un « illuminista », convinto dell'assoluto potere di liberazione delle « idee », ma comprendesse la necessità di un lungo cammino di effettiva promozione umana per realizzare una nuova società in India. « I pregiudizi, scriveva infatti sul *Times of India* del 2 giugno 1918, non possono essere eliminati con delle leggi. Essi cedono soltanto a un lavoro paziente e all'opera educativa ».

Malgrado ciò si riscontra, nelle posizioni espresse da Gandhi e nella sua pratica politica, la sottovalutazione dell'importanza e del peso del momento materiale, economico nel possibile sviluppo della India.

L'adesione all'antica tradizione indiana e induista prende spesso le tinte, come già si accennava, di un esclusivismo che lo porta a respingere in blocco l'esperienza europea, a sognare quasi — e non credo di forzare la mano — una rivincita morale di quell'antica civiltà contadina su quelle, perdute e corrotte, dell'Europa.

Questo forse gli impedisce di cogliere il carattere « ambiguo », o, se si vuole, dialettico, del capitalismo e del processo di industrializzazione, e fa sì che egli consegni a un orizzonte artigianale e precapitalistico il suo ideale di una società indiana rinnovata alle radici, condannandolo perciò stesso all'inefficacia, relegandolo nella pura utopia. Non possiamo dimenticare quando ci tocchi una valutazione dell'opera di Gandhi e del suo significato, l'attuale situazione dell'India, i suoi tremendi problemi che fanno capo alla fame e al sottosviluppo.

Ci sembra che Gandhi abbia voluto rispondere a quei problemi facendo ruotare all'indietro la ruota della storia. E' da questo punto di vista che il *charka* diventa un simbolo fragile ed ambiguo.

Ci domandiamo se sia possibile ed efficace una lotta per l'integrità dell'uomo senza affrontare e risolvere quel *primum* che è la sua stessa sopravvivenza fisica e la conquista di un minimo margine di libertà nei confronti della natura. E' una domanda che ci poniamo, cercando di assumere il punto di vista delle masse indiane.

La « basic education » praticata a Sevagram ci colpisce molto favorevolmente.

(Continua a pag. 12)

Significato del "Gramdan"

simbolo del Sarvodaya

Sia in Occidente che nella stessa India spesso si comprende male il significato della campagna per il Gramdan.

Molti non vi vedono che una esperienza indiana interessante sul tema della riforma agraria; uno sforzo per ottenere una più giusta distribuzione delle terre con un nuovo metodo, che tende a persuadere i proprietari a lasciare in eredità volontariamente la loro terra a consigli di villaggio, o a darne dei lotti ai contadini, che non hanno terre del villaggio.

In quel senso c'è una dimensione più radicale del « Bhoodan », più radicale perché prevede al contrario del Bhoodan la proprietà collettiva comune delle terre. L'interesse consiste nel metodo, e il successo dell'impresa si può giudicare dal numero dei villaggi che adottano il Gramdan, e inoltre e in modo più definitivo dagli effetti economici nella produzione agricola e dall'attenuarsi del pauperismo rurale.

Se la campagna del Gramdan non fosse che ciò sarebbe già ricca di significato.

In una economia contadina in cui regna la fame di terre il metodo di chiedere ai proprietari di rinunciare ai diritti individuali di proprietà è nuovissimo, per non dire senza precedenti.

E sebbene l'iniziativa non abbia ancora raggiunto gli obiettivi stabiliti dai suoi promotori, e non abbia sempre prodotto gli effetti economici desiderati, un osservatore obiettivo deve riconoscere che ha ottenuto un successo notevole.

Non è un risultato mediocre l'aver distribuito 400.000 ha. col metodo Bhoodan, e l'aver ottenuto circa 71.000 dichiarazioni di Gramdan entro il settembre 1968.

Se questi risultati non hanno avuto la pubblicità che meritano la colpa è di coloro che dovrebbero informare l'opinione pubblica. Se risultati analoghi fossero stati raggiunti con la violenza e la forza brutale la stampa mondiale li avrebbe strombazzati ovunque.

Ma il Gramdan non è soltanto un'iniziativa intrapresa in India per una riforma agraria, è qualcosa di più grande e di molto più importante. E' l'espressione pratica, è una parte, — soltanto una parte — del programma immediato di un movimento per una totale ricostruzione dell'ordine sociale, economico e politico non solo nell'India, ma nel mondo intero. I promotori del Gramdan si considerano — e così devono essere considerati — come l'avanguardia di un movimento mondiale per la rivoluzione sociale nonviolenta e l'edificazione di una società « Sarvodaya ».

Questo movimento per il Sarvodaya (Il benessere per tutti) aveva preso forma nello spirito di Gandhi quando si sforzava di sviluppare il concetto dell'autentico « Swaraj ». Rinacque il 18 aprile 1951 a Pochampalli, quanto Vinoba ricevette



il primo dono di terra, fu il talismano che gli fece comprendere in qual modo si poteva realizzare la rivoluzione nonviolenta indicata da Gandhi.

Negli ultimi diciotto anni costruendo sulle fondamenta poste da Gandhi, Vinoba e le alcune migliaia di seguaci (Sarva-Seva-Sangh) si sono applicati non solo ai compiti pratici del Gramdan, ma anche all'elaborazione di una filosofia sociale coerente, con un programma eccezionale, dei modi d'azione rinnovati, d'una certa concezione della natura e dei fini dello uomo.

La filosofia del Sarvodaya non è ancora completamente elaborata, poiché è una filosofia della pratica che si comprende attraverso l'azione. Ma vi si può intravedere la filosofia del futuro, se l'umanità nell'era nucleare può parlare del suo futuro. Questo giudizio può sembrare paradossale a coloro che mettono l'accento sugli aspetti tradizionali del pensiero sarvodaya e considerano il movimento come essenzialmente reazionario.

E' senz'altro vero che in un contesto indiano il Sarvodaya può prendere, a prima vista, degli andamenti retrogradi, tentando di ritornare a quel passato, forse largamente mitico delle « repubbliche di villaggio » autarchiche. Alcuni dei valori che esalta quella filosofia: comunità locali, unanimità, vita cooperativa e armoniosa sono radicati nelle strutture sociali tradizionali degli antichi villaggi indiani e della comunità unita.

In quanto capo Vinoba ha fatto proprio il modello dei Veda, figura spirituale di asceta che s'inserisce nella lunga tradizione dei Santi dell'India. Il linguaggio che egli impiega nei suoi appelli è pieno di riferimenti alle antiche scritture. Ma non si vede l'elemento centrale di tale filosofia se si considera il Sarvodaya solo un tentativo di restaurare un « mondo perduto », il mondo della tradizione rapidamente distrutta in India dal processo di ammodernamento.

Il punto centrale di quella filosofia è

la sua potenza di sintesi dell'antico e del moderno, dell'indiano e dell'occidentale. Vinoba, come Gandhi prima di lui, fonde il meglio dell'antico pensiero indiano con le intuizioni del pensiero moderno occidentale, « caricando » di nuovi significati i tradizionali concetti. Ne risulta una fusione nuova che permette al movimento di mostrare all'India una via di sviluppo che evita gli scogli del capitalismo e del comunismo. L'abilità di sintesi di Vinoba si manifesta chiaramente nel suo concetto di spiritualità scientifica. Egli insiste che scienza e spiritualità sono entrambi forme valide di conoscenza; la prima è rivolta al mondo esteriore, la seconda al mondo interiore. Per un reale progresso esse devono avanzare di pari passo.

La spiritualità senza la scienza, egli dice, maschera spesso un sottile egoismo, una futile ricerca della liberazione individuale dell'Io. D'altra parte, la scienza senza la spiritualità è cieca e distruttrice. In mancanza del principio spirituale guida, la nonviolenza, lo sviluppo rapido della scienza e della tecnologia moderna conduce soltanto a delle forme più grossolane di sfruttamento dell'uomo e della natura e minaccia il futuro stesso della umanità.

Riuscire a fare la sintesi di scienza e di spiritualità vuol dire arrivare a trascendere il livello di coscienza attuale dello uomo e raggiungere un livello superiore in cui si riconosce che i tempi della politica e della religione — nel senso antico e ancora accettato — sono attualmente finiti. Se si parte da questa posizione filosofica, non è sorprendente il sentirsi definire « reazionario » nel salutare la scoperta della potenza dell'atomo e immaginarne già le applicazioni nelle officine delle comunità agricole-industriali decentralizzate del futuro, che il movimento cerca di creare.

Nelle sue concezioni politiche il pensiero secondo Sarvodaya è anche essenzialmente moderno e progressista. Il mon-

do occidentale attuale è disilluso della politica dei vecchi partiti; i governi e le istituzioni centralizzate, i vasti apparati burocratici senza contatto con il semplice cittadino, hanno creato una insoddisfazione fondamentale.

Fra i radicali sono recentemente divise le idee di moda la democrazia di partecipazione e l'azione comunitaria. Si vede mettersi in moto una ricerca di nuove istituzioni, a livello più umano e di un nuovo stile politico.

Su questo punto, i pensatori del Sarvodaya sono in anticipo di un buon decennio, sforzandosi di sviluppare una nuova politica di popolo (Lok-niti) opposta alla vecchia politica dello Stato (Raj-niti). Se si parte dalla comunità locale alla quale partecipano da eguali tutti gli adulti, si intravede un nuovo ordine politico fondato sull'umanità e la democrazia senza partito. Questo ordine comunitario è considerato nello stesso tempo come locale e universale in quanto l'uomo futuro deve considerarsi nello stesso tempo come cittadino della sua comunità locale e cittadino del mondo. Il programma di azione del movimento è in corrispondenza della sua concezione di una politica popolare. Man mano che il popolo accetta i nuovi valori e li mette in pratica nella vita quotidiana, il potere che ha delegato ai suoi dirigenti secondo i contratti sociali e politici esistenti rifluisce verso di lui. La rivoluzione prende allora la forma di una presa di coscienza progressiva, da parte del popolo, della sua forza e delle sue possibilità, che lo porta a elaborare nuove autonome istituzioni.

Con lo sviluppo di queste istituzioni, la nuova società si costituisce sul guscio della vecchia e la politica dello Stato deperisce.

In questa formulazione, Sarvodaya, può sembrare più utopistico che reazionario. Se è utopistico l'intravedere la possibilità di una società senza Stato, in tal caso, Sarvodaya è utopistico, ma si deve notare che esso condivide questo utopismo con la dottrina anarchica e col marxismo. Ma fondamentalmente, Sarvodaya non è utopistico nel senso deteriorato, lo preserva da ciò la sua adesione accorta e risoluta al principio gandhiano dei fini e dei mezzi. Nel pensiero di Gandhi, non c'è posto per la dicotomia dei fini e dei mezzi che sottintende i mali del pensare politico dell'Occidente. I mezzi e i fini sono considerati come facenti parte di un processo continuo e sono moralmente indissociabili. Questo implica che i mezzi non sono mai dei semplici strumenti: essi sono sempre creatori di fini. Ciò che è considerato come uno scopo è concettualmente un punto di partenza, il punto di arrivo non può essere mai predetto, ma deve necessariamente restare aperto. La sola ed unica certezza è che da mezzi immorali o amorali non può risultare alcun fine morale. Con la Verità e la nonviolenza come mezzi e fini il gandhiano agisce dunque, ora (hic et nunc) secondo questi principi, per quanto gli è possibile, e raggiunge con ciò lo scopo cui mira.

I veri utopisti sono quei rivoluzionari che credono nella possibilità che sorga una società senza classi, libera, ugualitaria e cooperativa da un rovesciamento violento dell'ordine esistente, dalla lotta di una classe contro l'altra, di un fratello contro il fratello, in una guerra so-

ciali; o coloro che come i marxisti immaginano che una società senza classi sarà il risultato finale della concentrazione di tutto il potere politico, economico e sociale nelle mani dello Stato, in realtà nelle mani di una nuova classe dirigente.

Jayaprakash Narayan che fu marxista ha finito di essere utopista quando passò « dal Socialismo al Sarvodaya » e raggiunse il movimento di Vinoba. Spiegando le ragioni della sua decisione, egli ha scritto:

« Ho deciso di rompere con la politica di partito e di potere, non per disgusto o senso di frustrazione personale, ma perché mi è apparso chiaramente che la politica non potrebbe salvare quei beni che sono gli stessi antichi scopi: eguaglianza, libertà, fraternità, pace... La politica del Sarvodaya non può avere partiti né può interessarsi del potere. Il suo fine sarà piuttosto quello di vedere aboliti tutti i centri di potere. Più cresce questa nuova politica, più diminuisce la vecchia. Un vero deperimento dello Stato ».

Il principio gandhiano della fusione dei mezzi coi fini sta al centro del modo di agire sociale del Movimento, e permette di spiegare molti suoi caratteri distintivi in quanto movimento sociale. Si manifesta ad es. nell'organizzazione del « Sarva Seva Sangh » che si è sviluppato per far avanzare il Movimento.

I mezzi dell'organizzazione sono il riflesso del fine sociale desiderato: una politica e un'economia decentralizzate che riconoscono il valore essenziale degli individui e in cui le decisioni sono ottenute all'unanimità.

Sarva Seva Sangh è notevole per la relativa assenza di differenze gerarchiche e di una netta distinzione tra « capi » e « truppa » e per il modo in cui vi si prendono le decisioni — comprese le elezioni dei responsabili — all'unanimità.

Il compito dell'organizzazione è piuttosto quello di un ufficio che coordina i gruppi locali, che quello di un organismo centrale che dà degli ordini provenienti dall'alto. La democrazia comunitaria in atto si esprime, dal punto di vista della organizzazione, con l'immagine delle « radici d'erba ».

Il principio gandhiano dei mezzi e dei fini si manifesta anche nel modo in cui aderenti al movimento, il Lok Sevaks o Servitori del popolo, concepiscono il loro compito. Essi non si considerano, come fanno molti altri rivoluzionari, come gli strumenti della rivoluzione, essi non costituiscono un partito rivoluzionario, chiedendo il sostegno del popolo con la promessa di dargli l'Età dell'Oro.

La rivoluzione sociale nonviolenta è concepita come una rivoluzione del popolo, una rivoluzione che deve farsi dal basso e per mezzo del popolo e non dall'alto.

Il compito degli aderenti al Movimento è quello di aiutare, consigliare e servire il popolo, di agire come catalizzatori del cambiamento sociale; il popolo stesso ha l'iniziativa ed elabora la sua propria salvezza. Certamente, in un senso i « Lok Sevaks » costituiscono un'élite, ma si tratta di una élite morale e non di un'élite di potere.

Sono uomini e donne che hanno accettato i valori del Sarvodaya, si sono impegnati a rispettarli, ed hanno iniziato a metterli in atto nella loro propria vita. Sono uomini e donne che cercano di incarnare nel loro proprio essere le virtù cardinali della Verità, Amore e Compas-

sione. Questa attitudine è servita per identificarli come responsabili del Movimento presso le popolazioni tra le quali lavorano.

Quantunque le attività del Movimento tendano, come in altri movimenti sociali, ad essere attinte a livello degli alti strati sociali, quelle persone hanno adottato uno stile di vita paragonabile a quello delle masse indiane.

In un paese in cui la povertà è la regola, essi hanno volontariamente scelto la vita di povertà e di servizio disinteressato. Da tale identificazione il Movimento trae una forza e un'influenza che sono sproporzionate rispetto al numero dei partecipanti.

Meriterebbero di essere ricordati altri tratti distintivi del Sarvodaya: ma se ne è detto, senza dubbio, sufficientemente per far comprendere che il Movimento porta un messaggio a quanti di noi in Occidente desideriamo un cambiamento sociale completo.

E' stato detto che la nonviolenza è una idea il cui tempo è venuto. Molto certamente devono venire i tempi della nonviolenza, e subito, se la specie umana deve avere qualche speranza di sopravvivere. Si hanno dei sintomi ora deboli ora spasmodici che la rivoluzione nonviolenta lotta per nascere in molti paesi del mondo.

In India questa rivoluzione è nata e ovunque gli uomini di buona volontà debbono volgersi ad essa ed aiutarla nel suo sviluppo.

Quando Vinoba è passato di villaggio in villaggio, degli umili contadini analfabeti hanno mormorato al suo passaggio: « Il Mahatma è sempre vivo ». Mormorando quelle parole essi, forse non ne hanno compreso pienamente il senso. Nella campagna del Gramdan, e tutto ciò che essa simbolizza c'è di fatto lo spirito di Gandhi che è vivente. Questo anno del centenario di Gandhi ci dà l'occasione non solo di rendere omaggio a una grande anima, ma anche di unirci tutti a coloro che in India e anche altrove, si sforzano di realizzare il messaggio del Sarvodaya lasciatici da Gandhi.

GLOSSARIO:

BHÓODAN: Dono della terra - distribuzione uguale.

GRAMDAN: Dono di un villaggio; dono dei diritti di proprietà alla comunità del villaggio.

LOK-NITI: Politica di popolo.

RAJ-NITI: Politica dello Stato.

SARVA-SEVA-SANGH: Organizzazione per il servizio di tutti.

SARVODAYA: Filosofia di Gandhi basata sullo sviluppo completo dell'umanità.

VEDAS: Le più antiche scritture indù.

SHANTI SENA: Armata per la pace.

(Di Geoffrey Ostergaard da « War Resistance » 2° quad. 1969 - trad. di Luisa Schippa).

UNESCO

CONCORSO ITALIANO PER UNO STUDIO SU GANDHI, nel quadro delle manifestazioni previste in Italia per commemorare il centenario di Gandhi, l'Istituto Italiano del Vicino e Lontano Oriente bandisce un concorso di studio dotato del premio di L. 1.000.000.

(Da Informations UNESCO).

IDEE RELIGIOSE

« In Search of the Supreme » (Navajivan Publ. House, Ahmedabad, 1961-62, 3 voll.) è una raccolta, a cura di V.B. Kher, di pensieri di Gandhi relativi a soggetti religiosi, espressi per iscritto od oralmente in occasioni diverse e durante lungo spazio d'anni; i pensieri non sono disposti in ordine cronologico, ma raggruppati secondo argomenti. Inevitabile, anzi positivo, che nel corso di una vita tanto impegnata sia spiritualmente che praticamente, su alcuni punti Gandhi abbia mutato opinione. Egli stesso così ci avverte: « Nella ricerca della verità ho abbandonato molte idee ed ho appreso molte cose nuove. Ormai vecchio d'età non mi pare di aver finito di crescere interiormente e non credo che la crescita si interrompa con la dissoluzione della carne. Ciò che mi interessa è la prontezza ad obbedire in ogni momento al richiamo della Verità, il mio Dio, e quindi, quando qualcuno troverà contraddizione tra due miei scritti, e se ha ancora fiducia nella mia sanità, farà bene a scegliere, relativamente allo stesso argomento, l'ultimo mio scritto ».

La lettura mi ha confermato l'immagine di un Gandhi che, ricorrendo a punti di riferimento della storia europea, direi francescano e socratico.

E' umile, semplice, ascetico. Egli pone la ricerca e la testimonianza della verità, questa intesa specie in relazione al mondo spirituale ed ai valori morali, prima di qualsiasi altro impegno; da un lato Gandhi è aperto, pronto ad ascoltare e ad accettare le critiche di dubbiosi e di oppositori (che rispetta e di cui pensa il meglio), dall'altra è fermissimo nella fedeltà alla verità scoperta senza timore di sacrifici e di impopolarità.

Procede nella ricerca poggiando su esperienze personali, si tratti di esperienze religiose interiori, di pratiche ascetiche, igieniche, di dieta (a questa Gandhi attribui sempre grande importanza), di relazioni umane e di attività politica. La « Verità » — termine che tante volte ricorre nel discorso di Gandhi e ch'egli usa come sinonimo di Dio — può venir sperimentalmente colta quale risultato di condotta ascetica. Che cosa è la Verità?, si domanda Gandhi, e così risponde: « E' una questione difficile, che tuttavia io, per me, ho risolto concludendo che è ciò che dice la voce interiore. Ma allora, voi chiedete, com'è che persone diverse pensano a verità differenti e contrarie? Ebbene, visto che la mente umana opera mediante innumerevoli mezzi e che l'evoluzione della mente umana non è la stessa per tutti, ne viene che ciò che può essere vero per uno può non essere vero per un altro, e quindi coloro che hanno compiuto tali esperimenti (di ricerca della vita spirituale) sono giunti alla conclusione che nel fare questi esperimenti bisogna osservare certe condizioni. Come per condurre esperimenti scientifici è indispensabile un corso d'istruzione scientifica, nello stesso modo, per qualificare una persona a fare esperimenti nel regno spirituale, occorre una disciplina rigida e preliminare. Ognuno quindi, prima di parlare della propria voce interiore, dovrebbe rendersi conto delle proprie limitazioni. Di conseguenza noi crediamo, sulla base della esperienza, che coloro che intendono compiere una ricerca individuale della verità in quanto Dio, devono assoggettarsi a parecchi voti, come ad es. il voto di verità, il voto di **Brahmacharya** (purezza) perché non è possibile dividere l'amore per la Verità e per Dio con qualsiasi altra cosa — il voto di nonviolenza, di povertà, di non-possesso ».

Le risposte di Gandhi a coloro che gli

pongono domande relativamente a Dio, mentre riprendono il motivo secondo cui Dio è l'insieme dei valori morali, è Amore è Verità, sono fervide della certezza e dell'entusiasmo di chi, avendo vissuto esperienze mistiche, non teme contraddizioni logiche e sa che Dio è presente in ogni coscienza, anzi in ogni essere, che si manifesta sotto molte forme e per questo è senza forma, che ha molti nomi e per questo è senza nome, che è il Tutto e la parte migliore di questo tutto, che è immanente e insieme trascendente. Queste certezze conducono Gandhi ad un ecumenismo veramente universale, non contrastante del resto a quello straordinario fenomeno di sincretismo che è l'induismo.

Da tale concezione della divinità seguono anche le posizioni che ora indichiamo:

1) Gandhi nega che buddismo e giainismo siano religioni senza Dio, nega l'ateismo dello stesso ateo la cui opposizione, spesso giustificata, non sarebbe volta che ad immagini insoddisfacenti o parziali di Dio.

2) Considera validi i testi sacri di tutte le religioni, perché la rivelazione divina non può essere limitata e conclusa, ma nello stesso tempo non accoglie quanto in tali testi vi è di esclusivo, di contrario all'esperienza interiore ed alla coscienza morale in quanto esperienza e coscienza morale sono esse stesse testimonianza di Verità.

3) Con l'esempio personale e la parola Gandhi esorta allo studio dei sacri testi delle varie religioni, al rispetto ed alla tolleranza reciproca, ma è contrario all'opera di proselitismo religioso ed alla « conversione » da una ad altra religione; egli ritiene che ciascuno possa trovare quanto cerca scegliendo tra le ricchezze offertegli dalla tradizione religiosa alla quale appartiene.

4) Alle frequenti domande ed esortazioni di cristiani risponde che Gesù è uno, non l'unico, dei grandi maestri e si oppone fermamente al cristocentrismo che ritiene presuntuoso ed ispiratore di intolleranza. « Considero Gesù come un grande maestro dell'umanità, ma non come il figlio unico di Dio. L'epiteto nella sua interpretazione fisica è del tutto inaccettabile. Metaforicamente tutti siamo figli unici di Dio... ». E, ad un missionario che gli chiede se egli avverta la presenza interiore del Cristo vivente, Gandhi risponde: « Se è al Gesù storico soprannominato Cristo che vi riferite, allora devo rispondere no. Ma se Cristo è uno dei nomi di Dio, allora devo dire sì, avverto la presenza di Dio. Lo si chiami Cristo, Lo si chiami Krishna, Lo si chiami Rama ».

5) Da parte sua Gandhi ripete di avere trovato e di trovare il nutrimento spirituale di cui ha bisogno nella **Bhagavadgita** (conosciuta popolarmente con il nome di **Gita**, una parte del poema epico **Mahabharata** in cui Krishna è l'eroe divino) e si dichiara indù **sanatani** (cioè ortodosso) perché, con le sue stesse parole:

« a) Credo nei **Veda**, nelle **Upanishad**, nei **Purana** e in tutto ciò che va sotto il nome di scrittura indù, e credo quindi negli **avatar** (discese di Dio dal cielo sulla terra) e nella rinascita.

b) Credo nel **Varnashramadharma** in un senso, a mio parere, strettamente vedico, non nel suo rozzo significato attuale (**Varnashramadharma**: le norme, **dharma**, riguardanti il **Varnashrama**, cioè il sistema, sanzionato dall'induismo, delle quattro caste, basate sull'occupazione, e dei quattro stadi di vita per gli individui appartenenti alle prime tre caste).

c) Credo nella protezione delle vacche in un significato più esteso di quello popo-

lare.

d) Non sono incredulo nei riguardi del culto degli idoli». Perché Dio è uno ma, secondo Gandhi, può essere presente in ogni cosa, anche in una pietra, in un albero.

L'insistente difesa da parte di Gandhi del **Varnashramadharma** non deve sorprendere chi sa della lotta condotta da Gandhi contro le ingiustizie e per l'abolizione degli intoccabili. Occorre infatti tener presente che il **Varnashrama** non prevede l'esistenza dei « fuori casta », appunto degli intoccabili, che il sistema viene inteso da Gandhi non già quale istituzionalizzazione di privilegi, di caste e individui superiori o inferiori, ma nel senso di occupazioni e doveri tradizionali di eguale dignità morale e sociale, di servizi che, appunto perché trasmessi da padre in figlio, dovrebbero venire svolti con maggior preparazione ed efficacia. Ma poiché Gandhi ritiene che il **Varnashrama** quale attualmente osservato in India non è che la pratica corrotta dello originario **Varnashrama**, che il **Varnashrama** non esiste più (e forse non è mai esistito), tale concetto finisce con l'assumere, nel pensiero gandhiano funzione « utopistica » e diventa uno degli elementi della società « ideale », rurale e artigianale, proposta da Gandhi. Tuttavia non è chiaro come Gandhi pensasse di garantire, all'interno della famiglia e delle occupazioni tradizionali, la libertà individuale di vocazione e scelta.

Per quanto riguarda il significato della protezione della vacca così Gandhi spiega: « La protezione della vacca per me significa infinitamente di più che la pura e semplice protezione della vacca. La vacca non è che un simbolo di tutto ciò che vive. La protezione della vacca significa protezione del debole, dell'indifeso, del muto e del sordo. L'uomo diventa allora non già il signore e padrone di tutta la creazione, ma il suo servitore ». Ogni indù, sostiene Gandhi, dovrebbe estendere il braccio della sua protezione a tutti gli animali; ma se si limita, come spesso avviene, alla sola protezione della vacca, egli fa già qualcosa di valido.

Certo in tali posizioni si avverte non solo il risultato di una personale ricerca spirituale, ma anche la risposta di Gandhi alla particolare condizione storica del suo paese che richiedeva la difesa della tradizione ai fini della rinascita e dell'indipendenza e di fronte alla presenza del potere coloniale con la sua opera di seduzione e di occidentalizzazione inevitabilmente demoralizzante e disgregatrice. D'altra parte Gandhi, vissuto per molti anni in Inghilterra e nel Sud Africa e ritornato definitivamente in India a 45 anni, aveva imparato a guardare al suo paese **dal di fuori** (come Mazzini) per cui vedeva cose che i suoi connazionali non vedevano e faceva cose che gli altri non facevano. Ricordiamo solo il suo impegno per l'educazione all'osservanza delle norme igieniche, il suo esempio a favore del lavoro manuale, specie di quello più spregiato e riservato agli intoccabili, la pulizia delle latrine. Anche la concezione gandhiana della religione, per cui questa si deve manifestare innanzi tutto come pratica di vita, come azione etica e sociale, è dovuta — oltre che alla grande capacità d'invenzione religiosa di Gandhi — a contatti con correnti occidentali cristiane e laiche. La stessa nonviolenza, presente nella spiritualità religiosa indiana quale ascetica non-azione, assume, con Gandhi una nuova dimensione e si trasforma in strumento di azione volto a riformare ed a migliorare la società.

Mario Tassoni

(Continua da pag. 8)

Ma qual'è stata, e quale sarebbe attualmente, nelle reali condizioni dell'India, la sua forza, il suo dinamismo in riferimento alla promozione delle masse indiane?

Nell'India di oggi, non a caso, la « basic education » viene condotta solo in alcune scuole di Delhi e di Soona, scuole che sono per i poveri.

Ecco il lamento di una discepola di Gandhi, Asha Devi Aryanayakan (11): « 1964... l'India, come altre nazioni dell'Asia e dell'Africa, è affascinata dalla malia della "Società opulenta" ed ha accettato il tipo occidentale di educazione come l'unico mezzo atto a realizzare quella opulenza. Si sostiene che l'educazione tecnica e scientifica è il vero bisogno dell'India moderna e che l'educazione gandhiana è utile soltanto per i poveri nei villaggi o negli slums.

Noi che abbiamo fede nel *Nai thalim* accettiamo la sfida e diciamo che i poveri... costituiscono la maggioranza nell'India d'oggi... Se il programma educativo gandhiano è per i poveri esso è il vero programma dell'educazione nazionale ».

Formulata in questi termini la difesa del *Nai thalim* non è altro che una posizione del cuore e non riesce a nascondere che sulla sua base i poveri rimangono poveri. Effettivamente c'è nel programma educativo gandhiano la sottovalutazione del momento tecnico, scientifico, professionale.

Questo non esclude la giustizia di gran parte delle esigenze gandhiane e il loro carattere liberatore. Solo che quelle esigenze vanno interpretate e inserite creativamente in altri contesti (12) liberandole da quanto di arcaico e di integralista (13) spesso le soffoca.

Occorre esaminare Gandhi come portavoce delle esigenze delle masse oppresse, più che come « profeta » « di nuove ricette atte ad assicurare la felicità dell'umanità » (14). Altrimenti, nell'amplificazione retorica delle sue straordinarie frasi di eroe religioso, non si rende un buon servizio né a Gandhi né a noi stessi.

(1) Louis Fischer, *Gandhi, His Life and Message for the world*, New York, 1954, p. 40.

(2) M. K. Gandhi, *Towards New Education*, Navajvan Press, Ahmedabad, 1953.

(3) *New Thalim, Nuova educazione*.

(4) op. cit. p. 26: Non possiamo fare a meno di avvicinare queste parole a quelle di « Lettera a una professoressa » sulla scuola dell'ego e di notare la somiglianza tra le due denunce: la prima contro la cultura della nazione colonizzatrice e la seconda contro la cultura della classe dominante.

(5) op. cit. p. 34.

(6) op. cit. p. 35.

(7) op. cit. pp. 50-52.

(8) « L'occidentalizzazione del mondo è spesso la sotto-proletarizzazione, il declassamento universale, la perdita della gioia di vivere, il trionfo del rumore, del fumo, della sporcizia, la povertà delle case indigene rimpiazzata da bidonvilles e il regno della tuta » P. Chaurchard, *Biologia e Morale*, Torino, 1961, pp. 12-13 (cit. M. B. Pucci, *La Pedagogia di Gandhi nel contesto della sua concezione religiosa e politica*, tesi di laurea, Univ. degli Studi di Perugia, Facoltà di Magistero).

(9) « espressione completa della parte migliore del bambino e dell'uomo ».

(10) *Devi Prasad, Gandhi's Educational Revolution* (dattiloscritto).

(11) *Asha Devi Aryanayakan, Gandhi the teacher*, Bombay, 1966, pp. 23-24.

(12) Ad esempio, nel contesto industriale, la connotazione che Gandhi dà al lavoro pone la esigenza del superamento della sua riduzione a capitale, pur conservando la possibilità di sviluppo e la produttività che quella riduzione ha permesso; in un ambito più limitato, pone allo

ordine del giorno il problema di dare alla professione un vero contenuto scientifico, mettendola veramente al servizio della società.

(13) In Gandhi tutte le varie dimensioni dell'uomo dipendono troppo immediatamente — fino a venire quasi riassorbite — dalla dimensione religiosa, che assume così l'aspetto di realtà « totalitaria » lasciando scarsa autonomia agli altri momenti della realtà umana.

(14) Anche se leggermente impropria per il nostro discorso non ci pare inutile la citazione di questa frase di Lenin a proposito di Tolstoj (*Lenin, Lev Tolstoj specchio della rivoluzione russa*). Anzi essa è l'occasione per citare tutto il brano che la contiene e che può suggerire qualche spunto nella valutazione del gandhismo.

«... bisogna considerare — e valutare — le contraddizioni delle opinioni di Tolstoj non dal

punto di vista del movimento operaio contemporaneo e del socialismo moderno (una simile valutazione, naturalmente, è indispensabile, però insufficiente), ma dal punto di vista della protesta contro il capitalismo in ascesa, contro la rovina delle masse spogliate della terra; la protesta, appunto, che doveva essere suscitata dalla campagna patriarcale russa. Tolstoj, quale profeta che avrebbe scoperto delle nuove ricette atte ad assicurare la felicità dell'umanità, è ridicolo; ed ecco perché sono pietosi i "tolstoiani", stranieri e russi, che han voluto trasformare in dogma proprio il lato più debole della sua dottrina. Tolstoj è grande come portavoce delle idee e degli stati d'animo sviluppatasi in milioni di contadini russi, allorché in Russia giungeva la rivoluzione borghese ».

Luciano Capucelli

LA NONVIOLENZA GARANZIA DI PACE ?

1. INTRODUZIONE

Il tema che mi propongo di trattare in queste pagine è molto problematico e per questo ho preferito dare ad esse un titolo formulato in forma interrogativa: si presenta oggi la nonviolenza come una valida garanzia di pace? La domanda che qui si pone non è certo una domanda accademica: essa viene imposta con crescente insistenza dalla attuale situazione storica caratterizzata dal perfezionamento di strumenti di violenza tali da rendere praticamente impossibile distinguere un loro uso giustificato da un loro uso ingiustificato. Di fronte a questo dato di fatto, il problema di trovare delle alternative alla violenza organizzata nella risoluzione dei grandi conflitti tra gruppi nazionali, economici, razziali e religiosi si presenta in modo talmente drammatico che soltanto incoscienti o fanatici disposti a rischiare la vita di decine di milioni possono non porsi.

La necessità di elaborare delle alternative alla violenza si pone inoltre anche per il fatto che, oggi più che mai, l'uso di essa su vasta scala tende a corrompere quegli ideali e quei fini in vista dei quali essa viene giustificata. Anzitutto, l'uso della violenza su vasta scala porta sempre, immancabilmente, alla segretezza militare, alla soppressione e alla distorsione dei fatti, a chiudere le bocche di chi non è d'accordo, ecc. — tutte cose, queste, che contraddicono in modo flagrante a valori quali la libertà di informazione e di espressione, di cui amiamo tutti farci assertori. In secondo luogo, affidarsi alla violenza significa, oggi più che mai, affidare decisioni di enorme portata politica e umana ad un ristrettissimo gruppo di specialisti e di politici senza nessuna garanzia che essi rispettino e rispecchino la volontà dei popoli o dei gruppi in nome dei quali formalmente decidono. In terzo luogo, l'uso continuato della violenza tende ad abbruttire e quindi a intaccare quel tipo di personalità umana su cui una società civile si fonda. Il frequente sorgere di dittature militari o paramilitari dopo rivoluzioni o lotte violente inizialmente intraprese allo scopo di realizzare i valori

e le strutture di una società nuova e più umana fanno toccare con mano la discutibilità dell'assunto si che siffatti ideali e strutture possano essere realizzati con la violenza.

Questi argomenti contro l'uso organizzato della violenza su basi collettive valgono non soltanto nei confronti della guerra ma anche, fatte le dovute qualificazioni, nei confronti della guerriglia.

2. IL CONCETTO DI «PACE»

Alla domanda, se la nonviolenza si presenti oggi come una garanzia di pace, non si può rispondere in modo adeguato se non si incomincia col chiarire i due termini chiave « nonviolenza » e « pace ». Soltanto dopo esserci intesi sul modo in cui intendiamo qui usarli, la nostra domanda assumerà un senso più preciso, e si allontaneranno quegli equivoci, così comuni in questo tipo di discussioni, in cui troppo spesso si dibatte su cose diverse pur chiamandole con lo stesso nome.

Cominciamo quindi col chiarire in che senso intendiamo qui usare il termine pace, il quale, come i termini « democrazia », « libertà » ecc., è un termine carico di significato emotivo, altamente eulogistico, di cui in genere amiamo tutti fare ampio uso. Senonché, per poco che si analizzino i vari contesti in cui esso ricorre, si vedrà facilmente come vi siano diverse concezioni della pace e come diverse persone e gruppi si servano di questa magica parola per denotare i più diversi tipi di sistema sociale, in quanto essa, come appunto i termini « democrazia », « società libera » e simili, diventa facilmente la bandiera di tutta una ideologia. Si potrà quindi parlare di una concezione marxista della pace o della società pacifica, di una concezione liberale, di una concezione neocapitalistica ecc. Il senso in cui intendo qui usare il termine « pace », allorché pongo la domanda se la nonviolenza si presenti oggi come una garanzia di pace, è tuttavia diverso dalle concezioni enucleabili dalle varie ideologie. Per « pace » intendo qui semplicemente l'assenza della violenza diretta di gruppo organizzata su vasta scala,

nonché della minaccia di ricorrere ad essa, e il termine « società pacifica », sta quindi a denotare una società in cui il ricorso alla violenza è stato eliminato come mezzo per risolvere i grandi conflitti tra gruppi, sia che si tratti di gruppi all'interno di uno stato che di gruppi nazionali.

Occorre qui osservare, a scanso di equivoci, che una società pacifica, nel senso qui assegnato a questo termine, non è necessariamente una società priva di conflitti e di lotte e nemmeno una società giusta. Chi propone l'eliminazione della guerra e della guerriglia come tecniche di condurre i conflitti acuti tra grandi gruppi e la loro sostituzione con metodi di lotta nonviolenta, non propone certo l'accettazione passiva dello *status quo* né, tanto meno, rincorre la chimera di una società priva di conflitti (se poi un tale tipo di società sia desiderabile). Anzi, per il fatto che la nonviolenza è rifiuto e lotta contro ogni forma di violenza e sfruttamento, essa porta in sé il germe di vasti conflitti ed una carica rivoluzionaria nuova. Rifiutarla, come fanno Sartre, Marcuse e i fanatici della violenza rivoluzionaria, in base ad una fallace identificazione di essa con la mera passività, vuol dire o non aver capito, o non essersi curati di capire, oppure, nella peggiore delle ipotesi, parlare in mala fede.

3. LA NONVIOLENZA

« Realizzare la pace », ha scritto Wright Mills, « significa oggi individuare i mezzi pacifici di cambiamento, dibattere la direzione in cui debbono operare e metterli in uso. Questo, e soltanto questo è realistico, sano e pratico ». Il problema che qui ci interessa è per l'appunto indagare se la nonviolenza sia uno di questi mezzi pacifici di cambiamento. Non intendo affatto affermare che essa sia lo unico mezzo e nemmeno che essa sia oggi il mezzo più facile da usare. Per questo rispetto può darsi che il primo e più concreto passo verso la pace mondiale sia il disarmo generale. Esso non si presenta tuttavia da solo come una garanzia di pace stabile per il semplice fatto che una volta imparata l'arte del diavolo non la si dimentica più e in men che non si dica chi sa quell'arte potrà all'occorrenza rimettersi a costruire i suoi strumenti di morte. Ecco perché, a nostro avviso, la iniziativa, di per sé importantissima, del disarmo dovrebbe essere abbinata ad una iniziativa volta ad individuare nuovi e più adeguati metodi nonviolenti di risolvere quei conflitti che sino ad ora si sono condotti in modo prevalentemente violento. Ciò di cui il nostro tempo ha bisogno, ha sottolineato ancora Wright Mills, è un'immaginazione politica e morale capace di ideare nuove e più adeguate alternative alla violenza di quelle che tradizionalmente abbiamo a nostra disposizione. Colui che nel nostro secolo forse più di ogni altro ha dimostrato di possedere una tale immaginazione politica è Gandhi, il quale, più che un pensatore sistematico che ci dà una dottrina ben elaborata, fu un genio della lotta politica nonviolenta.

Nella sua vita di politico e leader del popolo indiano egli ha chiaramente dimostrato quanto sia discutibile l'assunto, così comune nel pensiero politico occidentale, che la politica sia il campo della violenza e che pertanto chi vuole seguire

la vocazione politica e partecipare efficacemente alla lotta sociale debba mettere da parte i principi etici in base ai quali regola la sua condotta individuale e accettare i mezzi violenti che alla lotta politica sarebbero connaturati. Generalmente si rifiuta la violenza nei rapporti fra individui, ma la si legittima, per questa o quella ragione, allorché si passa alla sfera dei rapporti tra grandi gruppi o classi. Basti pensare, tanto per fare qualche esempio, alla dottrina della « guerra giusta », oppure alla giustificazione della violenza fatta dal marxismo-leninismo, nonostante che esso si ispiri all'ideale di una società profondamente nonviolenta, oppure da sociologi quali Pareto e Weber. Scriveva Weber nel 1918 che « chi vuole cercare la salvezza della propria anima o di quella degli altri, non dovrebbe cercarla lungo le strade della politica, giacché la politica si pone fini diversi realizzabili soltanto per mezzo della violenza ». Gandhi ha nella sua concreta azione politica, prima ancora che nei suoi scritti, smentito la validità dell'asserzione weberiana: egli ha mostrato la possibilità di rinunciare alla violenza senza rinunciare alla lotta politica ed ha chiarito come, per conto suo, egli sia venuto alla politica proprio in forza di una profonda esigenza religiosa.

E' opportuno tenere ben distinta la nonviolenza di tipo gandhiano dal tradizionale pacifismo di marca occidentale, il quale assai spesso si è esaurito nella condanna morale della guerra e nel rifiuto individuale ad imbracciare le armi. Si pensi per esempio a Tolstoj, che nel mondo occidentale moderno è uno dei più radicali assertori della non resistenza al male. Egli afferma che piuttosto che costringere e usare violenza è meglio sottostarsi e lasciarsi uccidere, che un vero cristiano non oppone violenza a violenza, neanche se è assalito da un pazzo in quanto è meglio soffrire un'ingiustizia che commetterla. L'unica norma valida, sia nei rapporti tra individui che in quelli tra gruppi, è per Tolstoj la norma dell'amore e della sofferenza. Senonché questa norma, estesa ai conflitti tra grandi gruppi, è destinata a rimanere inoperante, giacché Tolstoj non ha nessuna alternativa efficace e realistica da offrire alla violenza. La nonviolenza di Tolstoj rimane in questo campo una nonviolenza passiva in quanto finisce col ritirarsi dalla lotta politica, considerata ancora una volta il campo della violenza e della frode, e a rifugiarsi nella contemplazione di un ideale utopistico di società nonviolenta.

E' a questo punto che Gandhi inserisce la novità del suo contributo, che non consiste dunque tanto nel rifiuto della violenza quanto nell'alternativa efficace e concreta che egli offre ad essa. A differenza di Tolstoj e di gran parte del pacifismo occidentale, Gandhi, pur rifiutando la violenza, partecipa alla lotta politica e ciò può fare in quanto egli idea e mette in opera un certo tipo di tecnica di azione sociale e politica consona ai suoi principi nonviolenti e allo stesso tempo efficace. Occorre però chiarire, a scanso di equivoci, che la nonviolenza — almeno quella di tipo gandhiano — non è una semplice tecnica adottabile da chiunque per il perseguimento di qualsiasi fine. Né, tentomeno, essa è qualcosa di così generico come un desiderio di pace o la tolleranza di ogni veduta, per più che questi

atteggiamenti siano. Quantunque Gandhi non sia, come abbiamo detto sopra, un pensatore sistematico, nelle migliaia di pagine dei suoi scritti si scorgono chiaramente le linee essenziali di una ideologia che ha i suoi fini, che si fonda su determinati principi etico-politici e su di una peculiare filosofia dei conflitti. Non è qui il luogo di sviluppare le tesi di questa filosofia; accennerò soltanto che a base di essa sta una concezione dei conflitti umani intesi come opposizioni di verità relative esprimibili e esprimendosi in termini di bisogni umani.

L'ideale gandhiano di una società nonviolenta ricorda in molti aspetti quello marxista di una società senza classi. La società che Gandhi si pone come ideale è una società che permette la completa realizzazione della personalità di ogni individuo, da cui ogni forma di violenza e sfruttamento è stata bandita, economicamente e politicamente decentralizzata, difesa da un « esercito nonviolento » costituito da volontari e per ogni rispetto permeata dagli ideali di una educazione profondamente nonviolenta. Tuttavia il rifiuto della violenza non significa per Gandhi il rifiuto di ogni forma di pressione e costrizione. Una società nonviolenta non è quindi una società anarchica. Gandhi, che oltre che politico era anche giurista, sa benissimo che nessuna società è possibile senza leggi e senza una autorità in grado di farle valere, cioè di applicare determinate sanzioni a coloro che non le osservano. Ma le leggi e le sanzioni in una società nonviolenta saranno ispirati ai principi etici della non violenza.

Quali sono dunque questi principi? Sulla base degli scritti gandhiani se ne possono formulare parecchi, e una ricostruzione sistematica dell'etica politica di Gandhi richiederebbe un volume a sé. Possiamo tuttavia accennare brevemente a tre principi che sembrano necessari (ma non sufficienti) per una adeguata caratterizzazione della concezione gandhiana. Il primo impone che, sia dai fini che si formulano che dai mezzi con i quali si intende raggiungere quei fini, sia bandita ogni forma di violenza e sfruttamento. Ciò significa, tra l'altro, non soltanto che nella lotta sociale e politica non si dovrà ricorrere a nessuna forma di violenza fisica o psichica, bensì anche che non si dovrà nemmeno ricorrere alla minaccia di usare la violenza, o comunque ad ogni azione che possa umiliare l'oppositore. Occorre, a questo punto, mettere in guardia contro la fallace obiezione - avanzata tra gli altri da Marcuse - per cui non sarebbe possibile distinguere la nonviolenza Gandhiana dalla violenza in quanto (i) la violenza coinvolgerebbe sempre un fattore coattivo e (ii) ogni forma di costrizione sarebbe necessariamente, per definizione, una forma di violenza. Ora, il primo assunto è valido soltanto sino ad un certo punto, in quanto solo alcune delle più radicali tecniche d'azione messe in opera da Gandhi si presentano con le caratteristiche della coazione. Quanto al secondo assunto, esso è chiaramente fallace ed in tutti i casi assai poco illuminante. Anzitutto, identificare la violenza con ogni forma di coazione o addirittura con ogni forma di uso effettivo del potere sembra testimoniare una confusione concettuale che lavori analitici come quelli di Bertrand Russell,

Lasswell e Kaplan, Robert A. Dahl e F. Oppenheim avrebbero dovuto chiarire. In secondo luogo, anche concedendo la legittimità della equazione costrizione violenza, non si vede come si possa esimersi dal distinguere tra varie forme di violenza e dal vedere la chiara differenza tra forme di violenza quali lo sciopero, lo sciopero generale, il boicottaggio, lo ostracismo sociale, le varie tecniche di non-collaborazione, l'invasione pacifica di basi militari, da una parte, e il mettere a ferro e fuoco una città o un territorio, dall'altra. E ciò tanto più nella misura in cui le prime forme di lotta sono allo stesso tempo caratterizzate dall'intera serie di atteggiamenti prescritti dall'etica della nonviolenza ed in particolar modo in pieno accordo con i tre principi che stiamo illustrando.

Il secondo di questi principi impone che in ogni lotta sociale e politica ci si attenga sempre il più possibile alla verità. Ciò significa, tra l'altro, che si cercherà di esaminare e capire nel modo il più obiettivo possibile, la posizione dell'oppositore, gli interessi che lo muovono, i bisogni che ha, ecc., il che è proprio il contrario di quanto succede nella propaganda di guerra, in cui l'oppositore, il nemico, è sempre dipinto con colori presi in prestito dal diavolo stesso. Attenersi alla verità significa inoltre giocare sempre con le carte scoperte, non porre richieste superiori a quelle che si giudicano ragionevoli, in una parola impostare tutta la lotta sul tentativo di persuadere l'oppositore e quindi, ovviamente, sulla disposizione ad essere persuasi del proprio eventuale errore. Ora, i mezzi della persuasione sono grosso modo due: la discussione razionale e l'appello emotivo, che può andare dalla preghiera alle forme più drammatiche di sacrificio di sé. Di per sé, la disposizione a sacrificarsi non è tipica soltanto della lotta nonviolenta. Il violento che si batte per una causa giusta è disposto al sacrificio della propria vita. La differenza sta nel fatto che, mentre chi è disposto a sacrificare se stesso con le armi in mano cerca di arrecare il maggior danno possibile all'oppositore, chi è disposto a sacrificare se stesso in modo nonviolento lo fa con lo scopo preciso di diminuire il più possibile i sacrifici che dal conflitto possono venire all'oppositore. « Accettare la sofferenza nella propria persona - ha scritto Gandhi - fa parte della essenza della nonviolenza, in quanto è l'alternativa che si è scelta al far soffrire gli altri. »

L'esser disposto a soffrire piuttosto che a far soffrire gli altri è inoltre la caratteristica che serve a distinguere la nonviolenza dalla resistenza passiva e da ciò che Gandhi chiama la nonviolenza del debole. Gandhi distingue infatti nettamente tre tipi di nonviolenza, e cioè la nonviolenza del forte, la nonviolenza del debole e la nonviolenza del codardo.

La nonviolenza del forte è proprio di colui il quale, pur essendo in grado di usare violenza, si rifiuta di farlo in qualsiasi situazione di conflitto in quanto la violenza è da lui considerata assolutamente illegittima. Si contesta cioè la validità del principio *vim vi repellere licet*, allo stesso tempo, tuttavia, che si permette lo uso di una certa misura di coazione nonviolenta quale indiscutibilmente è coinvolta in certe forme radicali di lotta nonviolenta.

La nonviolenza del debole è la posizione di chi non ricorre alla violenza perché non si sente forte abbastanza oppure per ragioni tattiche, per esempio perché in una certa situazione conflittuale il ricorso ad altre tecniche di lotta che quelle violente presenta maggiori possibilità di successo. E' questo il caso della resistenza passiva che è o incapacità di usare la violenza o il primo passo verso l'uso aperto di essa. La differenza tra questi due tipi di nonviolenza, cioè tra la nonviolenza del forte o, come Gandhi la chiama, *Satyagraha*, e la nonviolenza del debole, è messa in luce da Gandhi nel modo seguente: « La resistenza passiva può essere offerta simultaneamente ad una resistenza armata. Ma *Satyagraha* e forza bruta, essendo l'una la negazione dell'altra, non possono mai andare assieme. Nel caso della resistenza passiva c'è sempre presente l'idea di mettere la parte opposta in difficoltà allo stesso tempo che si è disposti ad accettare ogni difficoltà implicata da tale attività. Nel caso di *Satyagraha*, invece, non vi è la minima idea di fare del male all'oppositore. *Satyagraha* postula la conquista dell'avversario mercé la sofferenza nella propria persona ».

Da ultimo vi è la nonviolenza del codardo, di colui il quale rifiuta la violenza per vigliaccheria. A costui Gandhi non ha che un consiglio da dare: imbracciare le armi e battersi, in quanto nella scala gandhiana di valori la violenza sta su un gradino più alto della vigliaccheria. « La nonviolenza non può essere insegnata ad una persona che ha paura di morire e che non ha nessuna capacità di resistere », scrive Gandhi. E continua: « Un topo impotente non è nonviolento per il semplice fatto che è sempre mangiato dal gatto. Egli azzanerebbe volentieri il suo persecutore solo che lo potesse, ma invece egli cerca sempre e solo di sfuggirgli. Non lo chiamiamo, naturalmente, un codardo, perché è la natura che lo fa comportare in tal modo. Ma un uomo che, di fronte al pericolo, si comporta come un topo è giustamente chiamato un codardo. Egli chiude la violenza e l'odio nel cuore e ucciderebbe il suo nemico se potesse farlo senza correre il pericolo di lasciarci la pelle. Una tale persona è completamente estranea alla nonviolenza ».

Il terzo principio della nonviolenza impone che si imposti ogni conflitto in modo costruttivo, che si dia ad ogni lotta sociale e politica un contenuto positivo. Poiché, l'obbiettivo in una lotta nonviolenta non è la vittoria dell'oppositore ma sulla situazione, attraverso il superamento di essa in una nuova, in cui le posizioni divergenti delle parti in conflitto siano integrate, un impegno costruttivo da cui l'oppositore stesso tragga benefici, è fondamentale ad ogni lotta nonviolenta. Il programma costruttivo è l'essenza stessa della nonviolenza nel suo aspetto positivo. Esso è, nelle parole di Gandhi, « parte permanente di uno sforzo nonviolento, l'incarnazione del principio attivo della *ahimsa* (nonviolenza) ». Non accompagnata da esso ogni campagna nonviolenta è imperfetta e destinata a fallire. Gandhi è assai reciso su questo punto: « La disobbedienza civile (cioè la violazione deliberata di leggi determinate), se non è accompagnata da un programma costruttivo, è una cosa criminale e una dispersione di energie ». E ancora: « Se non è accompagnata da uno spirito di servizio, di aiuto, la disposizione

a farsi buttare in galera o a farsi mangianellare diventa una forma di violenza ».

4. LA NONVIOLENZA COME ALTERNATIVA MORALE, POLITICA ED ECONOMICA DELLA GUERRA

Chiedere se la nonviolenza, intesa come una serie di tecniche di azione sociale-politica ispirantisi ai principi sopra accennati, si presenti come una valida alternativa alla violenza organizzata di gruppo, cioè alla guerra e alla guerriglia, significa tra l'altro chiedere se essa possa svolgere le funzioni che sino ad oggi sono state svolte da queste forme di intervento armato. Vi sono naturalmente altre domande cui occorre dare una risposta affermativa per poter asserire che la nonviolenza si pone effettivamente come garanzia di pace. Può darsi, per esempio, che essa possa assai bene, in teoria, svolgere le funzioni sin qui svolte dalla guerra, ma che di fatto i gruppi non siano in grado di praticarla che in condizioni estremamente favorevoli o comunque in condizioni quali non si verificano mai o assai di rado nel caso dei conflitti che sino ad ora sono sfociati nella violenza. Tuttavia, non si può certo mettersi qui a discutere un problema così vasto e complesso come è quello del comportamento dei grandi gruppi e delle condizioni in cui essi possono dare alla propria condotta una impronta nonviolenta. Basterà qui osservare come nonviolenza si sia già in vari casi dimostrata possibile ed efficace sul piano di gruppo anche in situazioni conflittuali assai difficili e particolarmente acute.

Le funzioni fondamentali della guerra possono essere ridotte a tre: la funzione psicologica, la funzione politica e la funzione economica. Si tratta di vedere se la nonviolenza è in grado di assolverle tutte e tre in modo soddisfacente.

In un famoso saggio apparso nel 1911 con il titolo *L'equivalente morale della guerra*, il noto psicologo americano William James richiamava l'attenzione sullo aspetto positivo della guerra, cioè sul fatto che essa permette la espressione di certe qualità generalmente apprezzate, come, per esempio, il coraggio, la disciplina, ecc., nonché di bisogni, come quello di avventura e di sacrificarsi per una causa, sentiti da molte persone con forza particolare. Il James faceva quindi notare la sterilità di ogni sforzo di eliminare la guerra che non fosse abbinato ad una concreta proposta di una alternativa tale da permettere di incanalare costruttivamente le qualità e i bisogni che generalmente si esprimono nella violenza di gruppo. Siffatta alternativa, quale che fosse, egli propose di chiamarla l'alternativa morale della guerra. Le tesi di James furono, come è noto, riprese dal Dewey e, più recentemente esse sono state fatte oggetto di studio da J. C. Flugel e altri psicologi e psicologi sociali.

Mi sembra indubbio che la nonviolenza, intesa nel senso sopra chiarito, dà ampia possibilità di espressione alla maggior parte di quelle qualità e di quei bisogni che, secondo James, trovarono generalmente espressione nella guerra. Un esame approfondito delle varie campagne nonviolente sino ad ora condotte dovrebbe, per questo rispetto, allontanare ogni incertezza. La nonviolenza si presenta come una valida alternativa morale della guerra.

Individuo e comunità

Da quando Gandhi è morto, un martire per la sua causa, non sembra che la sua influenza sia cresciuta nel mondo; potrebbe anzi esser diminuita. Non parlo della sua reputazione in India, perché non ho un'intima conoscenza del clima di opinione in quel paese. Ma da una certa distanza può osservarsi soltanto confusione politica, e una volontà di portare avanti i piani per l'industrializzazione e militarizzazione che sono contrari all'insegnamento del Maestro. Mi riferisco soltanto al clima d'opinione prevalente tra le persone interessate al problema in Europa ed America, e questo si muove verso la disperazione e indifferenza più che verso un'efficace resistenza nonviolenta alle crescenti minacce della civiltà moderna. Certi gruppi di poeti e scrittori si sono ribellati contro le convenzioni sociali del nostro tempo, e spesso esprimono la loro fede in una forma e l'altra di misticismo orientale, ma il loro desiderio principale è di evitare ogni responsabilità di ordine sociale, di sfuggire alla realtà stessa, e per questa ragione spesso ricorrono allo uso di diversi tipi di stupefacenti. Essi sono lontani da ogni forma di conscia autodisciplina, e completamente ignoranti del fatto che Satyagraha è una scienza, un programma costruttivo che richiede prima di tutto il sacrificio di ogni vanità personale e di ogni forma di esibizionismo.

Ci sono, naturalmente, forti gruppi di pacifisti in Europa e in America, ma sono molto confusi nei loro principi. In astratto, essi sono contro la guerra, contro l'uso della forza come sanzione di manovre politiche. Ma quando si tratta di casi speciali, come l'attacco di Israele contro lo Egitto, essi sono pronti a condonare l'uso della forza o a ritirarsi da un lato e rallegrarsi segretamente per il successo di questa particolare operazione militare. Ci sono altri che saranno pacifisti quando si tratta di opporre l'aggressione americana in Vietnam, ma consigliano l'uso della forza per porre fine al regime di Smith in Rhodesia. Quando due gruppi, egualmente colpevoli di aggressione, sono impegnati in un conflitto, come i comunisti e noncomunisti nel Sud-Est dell'Asia, la simpatia dei pacifisti va probabilmente ai comunisti; malgrado queste simpatie non si trasmettano mai in azione, anche la firma apposta a un manifesto in favore di una parte o dell'altra è un atto di violenza, un vile atto di violenza. E' meglio combattere che tirarsi da parte ed applaudire.

La posizione più anormale in cui un pacifista può essere trascinato è la difesa delle varie organizzazioni in favore dello avvento di una qualsiasi forma di Governo Mondiale. Ogni forma di governo, come Gandhi spesso notò (e Tolstoj prima di lui) inevitabilmente si serve della sanzione della forza, e tutti i piani per un Governo Mondiale che io abbia mai visto prevedono una polizia internazionale, il cui compito sarebbe ultimamente di «imporre» le decisioni di un tribunale internazionale (o sopranazionale). Ma la

forza non diventa santificata dal fatto di essere denazionalizzata — anzi una tale forza senza radici in un luogo particolare (e probabilmente spietata) perderebbe alcune delle inibizioni che una forza nazionale ancora possiede. Nazioni (e razze) sono organiche; un Governo Mondiale, o una Polizia Internazionale, sono frabbriazioni disumane. La storia del totalitarismo mostra la progressiva disumanizzazione delle organizzazioni create dal mito dell'unità.

In generale i movimenti pacifisti di Europa e d'America sono stati valvole per nascosti motivi aggressivi, come alcuni dei loro oppositori hanno presto rilevato. Non ci si è resi conto che ciò che Gandhi chiamava Satyagraha non è soltanto, o nemmeno principalmente, una attitudine politica. E' invece un'attitudine morale e coinvolge gli uomini nella loro interezza. Ma non si tratta di uomini in astratto, o dell'uomo come specie. Dobbiamo cominciare con l'individuo, in realtà con noi stessi. Satyagraha è, infatti, il processo psicologico di individuazione come è stato descritto da Jung. Gli uomini non possono far pace con altri uomini finché non hanno fatto pace con se stessi, pace fra se stessi e il loro ambiente, che include tutti gli altri individui con cui essi vengono in contatto. Bharatan Kumarappa, nella sua nota editoriale per l'opera di Gandhi «COLLECTED WRITINGS ON NON-VIOLENT RESISTANCE» (Schocken Books, New York, 1951), scrive che «la pratica della nonviolenza nell'opera politica non è perciò soltanto una questione di proselitismo o di stabilire leghe di nazioni, ma presuppone il costruire pezzo per pezzo con pazienza e capacità un nuovo ordinamento nonviolento, sociale ed economico. Dipende, in ultima analisi, nel bandire la violenza dal cuore degli individui, e trasformarli in nuove e disciplinate personalità: io sono d'accordo, soltanto direi «prima di tutto», invece di «in ultima analisi». Il contributo di Gandhi, continua Kumarappa, è stato nell'evolvere le tecniche necessarie e nel mostrare con l'esempio come tutto questo si può mettere in pratica.

AUTODISCIPLINA

Insistere sull'autodisciplina come la prima necessità sembra un po' come una evasione ai problemi sociali che si corrispondono da tutte le parti e sono le cause immediate di ogni conflitto nel mondo. Ma non si può far diversamente: un discepolo incerto, privo di una comprensione chiara di ciò che significhi Satyagraha, può fare più male che bene nel mondo, diffondendo confusione e disperazione.

Gandhi ha sempre insistito sulla necessità di sottomettere l'individuo a un tirocinio prima che prendesse parte alla resistenza nonviolenta. Questo tirocinio sarebbe duro — più arduo che l'addestramento militare, che non tocca la vita interiore dell'uomo. Sarebbe duro come il noviziato di quei monaci e frati che fecero trionfare il Vangelo di Cristo nella Età della Fede. Quando quei monaci e frati rilassarono la loro disciplina, il vangelo di Cristo cessò di essere efficace. Satyagraha è una fede religiosa — invero una soluzione distillata delle verità essenziali impersonate in tutte le grandi religioni. Ma le religioni non si stabiliscono in un giorno, e non si stabiliscono con le prediche. Si stabiliscono con le opere — con l'esempio di individui allenati in una

disciplina comune. Questi individui dovrebbero in verità congregarsi ed avere una strategia comune, ma, come diceva Gandhi, «parlando in generale questo lavoro di pace può essere compiuto soltanto da uomini locali nelle loro diverse località». Può esser compiuto soltanto con la presenza personale e l'esempio visibile. Con questo non intendiamo deprezzare le attività di un grande organizzatore di pace come Vinoba, perché dal punto di vista mondiale, anche Vinoba è un uomo locale che lavora per la pace nella sua località, un uomo di opere e non di parole.

Le condizioni sociali nelle comunità industriali d'Europa e d'America sono così diverse da quelle prevalenti in India che ancora oggi si cerca un metodo di addestramento nell'arduo sentiero della resistenza nonviolenta, e confesso che non mi riesce di vedere un facile successo nella soluzione di questo problema. Il semplice dichiararsi pacifisti o anarchici (come ho fatto io) è un gesto ozioso, malgrado le parole e azioni di un individuo possano influenzare alcune persone. Ma molti dei metodi propugnati da Gandhi non sono applicabili alle complesse società industriali di Europa e d'America, corrotte dal desiderio sfrenato di ricchezze materiali, distratte dall'incessante ronzio della radio e televisione. Una voce in questa giungla è subito spenta dal frastuono delle macchine. L'alienazione dello individuo, questa malattia sociale, ha corrotto così profondamente il tessuto della nostra società industriale che il compito di ri-unificazione (o individuazione, poiché individuazione, come processo psicologico, è un risanarsi dell'individuo alienato), non è soltanto difficile ma essenzialmente assurdo. Ciononostante, come disse Camus, dobbiamo scegliere l'assurdo, «Vivere, è scegliere l'assurdo». Il raggiungere questa conclusione assurda è stabilire un punto di partenza. Ragionare, fare piani razionali come quelli già menzionati per un Governo Mondiale, è ignorare l'irrazionalità innata nell'uomo. Forzare l'uomo ad essere soltanto un ente razionale non è possibile né desiderabile; lo priverebbe della volontà di vivere, che non è un piano razionale, ma un impulso cieco. Gandhi riconobbe tutto questo e perciò ammise che Satyagraha «presuppone la continua presenza e guida di Dio. Il "leader" confida non nella sua propria forza ma in quella di Dio. Agisce secondo la Voce dentro di lui». Sempre Gandhi ritorna a questo motivo irrazionale. Ma le menti alienate dell'uomo occidentale non sentono (e non possono sentire) questa Voce. Le loro menti debbono essere sanate prima che essi possano comunicare con Dio, o con qualsiasi voce interiore.

Continuiamo ad usare la parola "Dio", ma è possibile che l'uomo moderno si rifiuti di usare questo linguaggio mitico. Ma imparerà a riconoscere la realtà rappresentata da questa parola nel passato. Quando egli usa espressioni come "l'inconscio", ha già ammesso la presenza dentro di lui di una voce interiore, per quanto difficile sia il comprendere questa voce. E' vero che ci sono dei materialisti che negano l'esistenza dell'inconscio, ma essi non possono spiegare l'irrazionalità della società umana, o offrire consolazione agli afflitti. Il loro materialismo li rende impotenti. Essi sono incapaci di autorealizzazione, il primo passo

necessario in ogni processo di adattamento sociale.

UNITA' INTERIORE

Sono sicuro che Gandhi, verso la fine della sua vita, arrivò a credere che l'armonia, giustizia e libertà che ci auguriamo per la comunità può esser raggiunta soltanto da individui che hanno raggiunto questa armonia nella loro mente. Trovo questa opinione confermata da Thomas Merton nella sua introduzione a *GANDHI ON NON-VIOLENCE* (New Directions, New York, 1965): « Per Gandhi, la nonviolenza non era semplicemente una tattica politica supremamente utile ed efficace nel liberare il suo popolo dal dominio straniero, così che l'India poi potesse concentrarsi nel realizzare la propria identità nazionale. Al contrario, lo spirito della nonviolenza derivò da una realizzazione interiore dell'unità spirituale in sé stesso. Tutto il concetto gandhiano di azione nonviolenta e satyagraha è incomprendibile se è pensato come un mezzo per raggiungere unità piuttosto che come il frutto dell'unità interiore già raggiunta.

« In realtà è così che possiamo spiegare l'apparente fallimento di Gandhi (che diventò a lui evidente verso la fine della sua vita). Si accorse allora che i suoi seguaci non avevano raggiunto l'unità interiore che egli aveva già realizzato in se stesso, e che il loro satyagraha era in larga parte finzione, dal momento che essi lo consideravano come un mezzo per raggiungere unità e libertà, mentre egli riteneva che esso dovesse necessariamente essere il frutto della libertà interiore.

A coloro le cui menti sono dedicate alla formazione di movimenti e sforzi collettivi di ogni genere questa può sembrare una conclusione pessimistica. Ma se fosse generalmente accettata, potrebbe essere il principio di una nuova era politica. I processi gradualmente lenti e incompleti, ristretti a individui e piccole comunità, ed è possibile che eventi catastrofici possano sorprenderci e distruggere la civiltà che vorremmo salvare. Ma d'altra parte non sarebbe la prima volta nella storia che una civiltà sia stata preservata dalla pazienza ed umiltà, la sofferenza e il sacrificio di pochi solitari individui, poche comunità isolate.

DIALOGO SILENZIOSO

Ho menzionato quattro delle virtù necessarie, ma ce ne è una quinta che le riassume tutte e che Gandhi non esitò a chiamare amore. Nell'Occidente questa parola è stata così abusata e degradata che anch'io tra altri trovo difficile usarla. Persino la parola carità, che deriva dal latino *charitas* ed è usata nella versione ufficiale del Nuovo Testamento, è adesso una parola con doppio significato, e certamente non esprime ciò che intendiamo per amore nel contesto della salvezza dell'uomo. La degradazione delle parole sacre corrisponde alla degradazione spirituale dell'uomo moderno. Un vocabolario alienato e pieno di confusione riflette una mente alienata. Ridare un vero significato a parole come amore è soltanto possibile come parte di un processo di risanamento spirituale. Nel frattempo un dialogo silenzioso può aver luogo tra i pochi, e questa relazione dialogica, come la chiamava Martin Buber, è questione non di parole, ma di mutualità, di « una esperienza di inclusione mutua anche se

astratta ». Questo può ridurre l'efficacia apparente di un movimento politico, ma la prima necessità è di imparare a diffidare delle parole, anche la parola amore, e confrontare l'un l'altro in opere.

H. Read

Nota della traduttrice

Sir Herbert Read morì il 12 giugno 1968. Soltanto due settimane prima di morire mandò questo scritto al periodico « Resurgence » come contributo al numero speciale per il centenario gandhiano. L'editore di Resurgence ne ha gentilmente permesso la traduzione per Azione nonviolenta. (Resurgence - Vol. 2, N. 2, July-August 1968).

Malena Rayner

Aspetti del messaggio gandhiano

Ci sono due modi di celebrare il centenario della nascita di un grande uomo. Togliergli dal suo piedistallo per un momento, ammirare le sue qualità e dire quanto ha fatto per l'umanità; poi dopo avere assolto questo dovere, metterlo di nuovo al suo posto, possibilmente un po' più in alto di prima e dimenticarsi di lui — o preferibilmente togliergli dal suo piedistallo per esaminare la sua vita con maggiore attenzione, sulla luce di una prospettiva più ampia e tenerlo quaggiù fra noi per darci ispirazione nell'affrontare i problemi mondiali. Se risaliamo al principio della attività pubblica di Gandhi, alle sue campagne nonviolente in Sud Africa, la prima cosa da notare è la sua convinzione che persino coloro che sembrano condizionati da una « mentalità di schiavi », possono imparare a resistere a un potere schiacciante.

E' stato detto che la cosa più importante fatta da Gandhi per gli indiani è stata di aver mostrato loro la possibilità di reggersi sui propri piedi. Gandhi era convinto che tutti, se mossi da una grande causa, erano capaci di soffrire per essa, e che era necessario convincere tutti che sarebbero stati sufficientemente forti.

La sua fede nell'uomo comune implicava anche la visione di un benessere per tutti, al servizio di tutti: questo è il significato della parola indiana « sarvodaya ». Al servizio di tutti: questo è certamente il motivo centrale della vita pubblica di Gandhi. Una democrazia maggioritaria non sembrava soddisfacente. Le maggioranze possono esercitare un potere tirannico sulle minoranze. La prova dell'umanità è per Gandhi la cura delle minoranze.

Questo punto si ricollega ad un altro: le illusioni del potere. Gandhi passò molta parte della sua vita in mezzo alla politica, ma non pensò mai che le azioni dei governi siano le cose più importanti. Si sarebbe tentati di vedere in Gandhi un anarchico, nel senso che egli considera fortunato un paese in cui gli interventi del governo centrale sono quanto più possibile limitati. Il suo « anarchismo » non significa abolizione di ogni polizia, ma concezione di una polizia di modello inglese, fatta non per terrorizzare, ma per aiutare la gente nella vita sociale. Così è anche inesatto accusare Gandhi di medievalismo; la sua attenzione alle comunità rurali come base di ogni sana economia non significa il rifiuto della civiltà industriale, ma invece la preoccupazione che ogni ruota nell'ingranaggio della civiltà sia usata al servizio della comunità umana.

Egli fu certamente l'equivalente in India dell'europeo Mazzini, che spese la sua vita implorando i suoi compatrioti di mettere i doveri prima dei diritti.

Gandhi disse e ripeté che un individuo ha dei diritti soltanto in quanto adempie i suoi doveri verso la comunità.

E questo ci porta direttamente alla que-

stione della nonviolenza. Questa parola copre un atteggiamento completamente nuovo nella vita politica.

La filosofia che ispira questo ideale di Gandhi è molto estranea alle nostre maniere tradizionali di pensare. Noi occidentali siamo quasi completamente schiavi della mentalità politica dei Romani. Noi consideriamo come assiomatiche delle idee che la tradizione indiana mette in questione. Per noi il potere è il fondamento necessario di ogni vita politica, e quindi siamo portati a considerare come virtù la ubbidienza all'autorità, la disciplina, la lealtà.

La differenza fra la tradizione culturale occidentale e quella indiana può essere illustrata dall'esempio del diverso atteggiamento assunto nella preghiera. Gli occidentali si inginocchiano a mani giunte, come vassalli di fronte al signore feudale; gli indù, e anche i cristiani indiani, stanno con il volto sollevato e le braccia aperte verso il cielo, in atteggiamento di apertura gioiosa e stupita verso il datore della vita.

Tra i valori della famiglia, della religione, della politica, non ci sono secondo Gandhi delle discordanze. L'ordine dei valori che anima un settore della vita deve animare anche gli altri. Gandhi portò nella vita politica dei valori morali, che lo facevano considerare poco realista, in quanto lo scopo da lui perseguito non era il potere puro e semplice. Questo atteggiamento si collega alla visione gandhiana della vita. Noi siamo in pericolo mortale di completa distruzione. Quindi dobbiamo cercare di essere nonviolenti. E' l'unico rimedio logico. Nonviolenti nei pensieri, nelle parole, negli atti. E nello stesso tempo coraggiosi in modo da rifiutare negli ordini della autorità ciò che c'è di male.

Vi sono molte obiezioni a questo metodo. A quelli che sono oppressi dalla dominazione violenta degli uomini bianchi, come in Africa meridionale, la proposta della nonviolenza sembra venire da uomini della classe media che temono la rivoluzione. Ma Gandhi non apparteneva a questi risultati dell'« imperialismo capitalista », era il capo del popolo che sopportava una dominazione degli occidentali. La nonviolenza non è il rifugio di quelli che non osano affrontare le prove fino a dare la loro vita. Anzi la disciplina richiesta da questo metodo è più rigida di quella militare.

D'altra parte non si può affermare che la rivoluzione violenta porti al successo. Questa infatti porta con sé la rovina della vita civile e la distruzione di molte risorse. I mezzi e il fine sono sempre in relazione tra loro.

Grande cura è stata rivolta da Gandhi all'educazione, per cui anche prima del conseguimento dell'indipendenza dell'India aveva elaborato un piano. Il fondamento dell'educazione era l'acquisizione di abilità e l'apprendimento attraverso il fare, il rispetto della personalità infantile. Se i fanciulli vivono in un'atmosfera che incoraggia le loro attività espressive, che dà loro un senso di sicurezza, sarà per loro naturale vivere in modo nonviolento. Ci sarà una diminuzione dell'aggressività e una sparizione dell'ostilità. La recente rivolta degli studenti in molti paesi dell'occidente sembra essere lontanamente ispirata da Gandhi: è il rifiuto delle basi violente della società.

Concludendo, Gandhi ci chiama ad una revisione dei valori fondamentali nelle società occidentali, che minacciano di distruggere il mondo. Oltre ad una diagnosi severa, egli ci presenta il compito di tradurre la verità e la nonviolenza in un linguaggio che significhi qualcosa di reale per gli occidentali.

(Dalla commemorazione di Horace Alexander, Londra 1969).

a cura di
M. Rayner
e M. C. Laurenzi

Un idealista pratico

Quando, con profonda reverenza, ci si accinge a parlare di questo gigante della vita moderna, si comprende tutta la verità della frase detta da Einstein a suo riguardo: «Le generazioni future stenteranno a credere che un simile essere abbia mai calcato la nostra terra». E' un genio che sintetizza in poche parole il suo sentimento verso un altro genio la cui profondità e multiforme versatilità facevano sì che egli riuscisse a trasformare gli uomini ordinari che gli si avvicinavano in eroi e martiri.

Fin da giovanissimo egli si rese conto del rapporto esistente tra etica, morale, religione e politica, e comprese anche che il vero potere nasce dalla verità e dall'amore. Su queste basi e da queste premesse, egli iniziò l'opera che, per lui, consisteva principalmente nel liberare gli uomini dai legami che essi stessi costruiscono con le loro mani, e nel corso della sua attività elaborò il principio della nonviolenza che si dimostrò al tempo stesso profondamente umano e straordinariamente efficace. Fermo, perseverante, ardito nella sua azione a favore di quello che giudicava essere il bene generale, non perse mai di vista le possibilità del momento specifico in cui operava e dimostrò che prudenza e coraggio vanno di pari passo.

Parlando di sé stesso, Gandhi disse di essere «un idealista pratico», volendo con ciò indicare che egli sapeva adottare le decisioni giuste al momento opportuno ed agire in base ad esse.

Egli fu uno dei più raffinati uomini politici che la vita moderna abbia mai conosciuto; ma questo lato è stato — in parte — oscurato dalla teoria della nonviolenza che apparve talmente nuova e diversa da quanto fino ad allora conosciuto, da oscurare l'aspetto ed il principio politico che era il movente primo delle sue azioni. Solamente, data la concezione etica che egli aveva della vita e la sua aderenza assoluta a quella che — per lui — era la verità conquistata a duro prezzo e con intime lotte interiori, egli dette anche alla politica un volto nuovo. Prima di lui, si era abituati ad aderire alla convinzione che «politica» fosse sinonimo di raggirio, di astuzia raffinata, di sopraffazione di interessi altrui a favore dei propri. Gandhi ha dimostrato che la politica può essere l'espressione più aderente e più consona della verità e può servire gli interessi di un popolo senza calpestare quelli di altri. L'esempio più nobile da lui dato in questo senso fu la sua astensione di usare la potenza del suo partito del Congresso contro la Gran Bretagna, quando essa era impegnata nella seconda guerra mondiale che avrebbe potuto portarla alla distruzione. Sarebbe bastata una sua parola perché l'India intiera si fosse ribellata apertamente e — profittando della difficile situazione militare e politica in cui «i padroni» si trovavano — avesse inferto ad essi il colpo mortale. Ma Gandhi non solo si astenne dal dire quella parola, ma condusse opera di pacificazione. Ed anche in quella occasione, il suo atteggiamento si rivelò quello di un uomo lungimirante ed estremamente abile, pur mantenendo una linea di assoluta dirittura morale.

Mentre la guerra infuriava, Gandhi si interessò della sorte degli indiani poveri, soprattutto di coloro che lavoravano nelle

piantagioni del Bihar, e fornì abbondanti prove che essi erano trattati da schiavi. Portò prove così schiaccianti che la parte più nobile degli inglesi si schierò a suo favore e lo aiutò ad ottenere le soddisfazioni delle rivendicazioni necessarie per quelle categorie.

Commentando questo trionfo — che fu una conquista politica — Gandhi ebbe a dire che ogni volta che si fa appello alla verità, essa porta al trionfo.

Le sue prime azioni per assicurare maggiore giustizia sociale furono dirette contro i proprietari delle grandi piantagioni e delle filande, e fu egli stesso a guidare la prima rivolta in India per l'emancipazione degli «intoccabili». Egli voleva che essi fossero riabilitati da quello stesso induismo che aveva peccato contro di loro e non ammetteva che la riabilitazione venisse da altre fonti. Ed in questa abile mossa politica, egli intendeva muovere i primi passi verso la conciliazione tra indù e mussulmani.

Ma egli voleva fermamente la liberazione dell'India, e nel suo famoso discorso al Congresso, nell'estate del 1942, disse agli inglesi: «Lasciate l'India! Lasciatela alla anarchia di Dio!».

Churchill lo fece arrestare, insieme ai suoi più stretti collaboratori e questo arresto suscitò nel paese un movimento di rivolta popolare, quale non era mai avvenuta dopo l'ammutinamento del 1857.

Il Movimento «Lasciate l'India» a cui Gandhi aveva dato origine si rafforzò talmente, divenne così potente e diffuso, che la Gran Bretagna decise di accordare l'indipendenza dell'India, subito dopo la fine del conflitto mondiale. Ma non era l'India sognata e voluta da Gandhi, bensì un'India dilaniata dalle lotte tra indù e maomettani che si contendevano il potere. Seguirono anni caratterizzati da scioperi, da movimenti di massa, da azioni «contestatarie» dei giovani, fino a quando non si raggiungeva la meta prefissa. Un esempio: la ben nota «Marcia del sale» con lo scopo di impedire un monopolio dannoso per i poveri. Fu elaborata e voluta da Gandhi l'azione politica mirante a convincere i grossi proprietari terrieri ad una migliore redistribuzione delle terre, a favore dei poveri. Per quella campagna, molti seguaci di Gandhi percorsero l'India a piedi e costituirono il movimento che prese il nome di «Dono della Terra». Contemporaneamente, Gandhi favorì e volle la costituzione delle «Brigate di Pace» che avevano il compito di educare le masse ad una cooperazione sociale cosciente e volontaria; cioè a dire che fosse il portato della comprensione della necessità e del valore della cooperazione tra le varie correnti. Egli riteneva che tutte le ricchezze ed i benefici elargiti dalla natura dovessero essere condivisi, ma non voleva che la conquista di questa uguaglianza fosse ottenuta con la violenza. Voleva che fosse il portato di un SERVIZIO al prossimo e che fossero gli uomini stessi ad abbattere quelle frontiere che non sono mai state poste da Dio.

Egli ebbe, anche, la visione di una unione mondiale che fosse basata sulla indipendenza di ognuno degli stati del mondo. A riguardo, egli scrisse: «...La mia fede vivente trascende il mio amore per l'India: essa non conosce frontiere geografiche. La

indipendenza di uno Stato che rimanga isolato non può essere lo scopo perseguito dalle diverse nazioni del mondo. La vera meta è una interdipendenza volontaria tra i vari stati...». E precisava che ognuno di essi avrebbe dovuto rinunciare a qualcosa, ma che il vantaggio derivante da questa sognata unione avrebbe compensato ogni rinuncia. Quindi, nelle sue aspirazioni più alte, non c'era solo il sogno dell'indipendenza della sua patria, ma quello della costituzione di una Unione Mondiale, in cui ogni stato avesse la sua funzione, il posto che gli spettava in rapporto alla sua capacità di «dare agli altri», perché non c'è limite all'estensione del nostro servizio al prossimo al di là delle frontiere...».

Probabilmente, se egli non fosse stato ucciso, avrebbe perfezionato questo suo piano di Unione Mondiale che avrebbe dovuto avere la sua base essenziale sul culto della verità e del riconoscimento dei diritti degli altri. Egli sentiva profondamente il tema del rispetto dei valori e dei diritti altrui, anche di quelli degli avversari; e lo ha dimostrato in più di una occasione, con atteggiamenti così netti che furono alla base dell'azione di quel giovane accecato dal fanatismo che non poteva perdonargli la comprensione che egli ebbe verso i problemi dei maomettani.

Tutta la vita di Gandhi potrebbe essere definita una serie di grandi tappe di una esistenza esemplare. Seguendo queste tappe, ci si accorge che questo «mistico mite» aveva in realtà una tempra fortissima di Capo politico e sociale il quale ha dato un orientamento del tutto nuovo ed originale anche alla concezione della condotta politica che ogni individuo ed ogni stato dovrebbe seguire.

Il suo ideale politico e sociale appare ai nostri occhi troppo elevato perché gli uomini possano adottarlo, ma il seme è stato gettato e non dimentichiamo che Gandhi ebbe, in vita, il potere di trasformare in eroi gli uomini comuni. Questo potere è accresciuto dalla sua morte che sta convertendo il suo messaggio in mito.

Ida Palombi

(Continua da pag. 2)

YOUNG INDIA, 1919-1922, Ganesan, Madras, 1922 due volumi (anche a New York, 1923).

YOUNG INDIA, 1922-1924, The Vikiny Press, New York, 1927.

Nonviolence in Peace and War; in due volumi, fondamentali: il primo è di 512 pp., il secondo di 393 pp. Dalla Casa Editrice di Ahmedabad si può avere per meno di tremila lire.

SATYAGRAHA (Non-violent Resistance). Ahmedabad 1951. Di pagine XVI-406 (circa mille lire). Esiste un'edizione americana: **Non-violent Resistance**, Schocken Books, New York, 1961, XVI-404 pp. Da Ahmedabad si può avere un volumetto sul Satyagraha nel Sud-Africa (dello stesso prezzo).

DELHI DIARY: Prayer Speeches from 10-9-47 to 30-1-48. Ahmedabad, 1948, 398 pp. (meno di mille lire).

Esistono volumetti molto interessanti e di costo molto modesto. Qui ne indichiamo alcuni:

Towards non-violent Socialism, Ahmedabad 1956 (173 pp.).

Women and Social Injustice, Ahmedabad (207 pp.).

Sarvodaya. Its Principles and Programme, Ahmedabad 1956 (70 pp.).

Una raccolta curata da Bandpadhava, è intitolata **My Non-violence**, Ahmedabad (373 pp.).

A cura di Giuseppe Albanese

La base etico-religiosa dell'opera di Gandhi

Per capire qual'è stata la molla intima dell'azione gandhiana, i principi che l'hanno ispirata e sorretta nella sua lunga evoluzione, l'humus da cui la sua opera di rinnovamento sociopolitico traeva continuamente la linfa della sua vitalità e della sua coerenza, bisogna rifarsi a quelle «Lettere all'Ashram» che Gandhi scrisse nel 1930 dal carcere di Yeravda. In queste poche e limpidissime pagine, Gandhi indirizza ai discepoli, che si sono riuniti in comunità (ashram) per educarsi a mettere in pratica la disciplina spirituale del Maestro, i principi basilari su cui poggia la propria ricerca della Verità. «Nonviolenza, sincerità, astensione dal furto, castità, non proprietà, lavoro manuale, inattività degli organi di gusto, coraggio, uguale rispetto per tutte le religioni, liberazione dell'animo nella sua vera realizzazione, spirito di fraternità senza esclusione: questi undici voti debbono essere osservati in spirito di umiltà».

In queste meditate pagine, Gandhi esprime né più né meno un codice etico, cui fa riscontro, nell'immediato realismo gandhiano, una prassi da attuare quotidianamente nella comunità, in cui i principi e i voti troveranno continua verifica e approfondimento. Ecco, a questo proposito, la lettera sul «guadagnarsi il pane», che propone un modello di vita attivo, in cui il lavoro sia elemento liberatore e responsabilizzante, a livello individuale e sociale: «Colui che mangia senza offrire un sacrificio, mangia del cibo rubato. Sacrificio significa, in questo caso, guadagnare il proprio pane». Ecco la lettera sull'astensione dal furto (trattenere un solo oggetto di cui non si ha stretta necessità), che sfocia nelle intense pagine sulla non proprietà: «La civiltà, nel vero senso della parola, non consiste nel moltiplicare i bisogni, ma nel ridurli volontariamente, deliberatamente». Precisi riferimenti a passi evangelici (il pane quotidiano, l'uccello che non ha tetto sul capo) sono scelti per rincalzare l'esaltazione del pauperismo, inteso come sacrificio attivo, come scelta morale e non come passiva sottomissione a situazioni economiche apparentemente irrimediabili. Dirà infatti, altrove: «Non predico la povertà volontaria ad un popolo che soffre di povertà involontaria, ma il grave problema economico nazionale potrebbe essere facilmente risolto se tutti i ricchi volessero sottomettersi alla povertà volontaria». Scelta della povertà, dunque, come limitazione dei bisogni materiali, come autodisciplina purificante, ma anche come servizio per gli altri, in quello per cui ogni lavoro può essere trasformato in offerta e mutarsi in adorazione. «Per servire gli altri volontariamente, bisogna dare tutto ciò di cui si è capaci e non far passare che in secondo piano il servizio di sé». L'offerta di sé deve essere libera da ogni ipocrisia o autocompiacenza, come dice nelle pagine sull'umiltà, che richiamano la lettera di S. Paolo sulla carità: «Coltivare l'umiltà finisce per essere coltivare l'ipocrisia... l'umile non ha coscienza della sua umiltà... Sentire che siamo qualcosa, è elevare una barriera tra Dio e noi, smettere di sentire che siamo qualcosa, è diventare uno con Dio». Torna, ancora, l'ideale attivo, che Gandhi ha assorbito dal cristianesimo occidentale: «Non bisogna confondere inerzia e umiltà, come si è fatto nell'induismo. La vera umiltà esige che si consacrino interamente al servizio

dell'umanità lo sforzo più arduo e più costante.

Per arrivare alla totale offerta e rinuncia ad ogni egoismo, occorre un duro esercizio di disciplina spirituale, che ci dia «le basi scientifiche» per l'azione: in questa prospettiva si collocano i voti di castità e controllo degli organi di gusto, sui quali Gandhi insiste come prima liberazione, in modi che risentono forse del problema della sovrappopolazione in India, e della sua fedeltà alla ricerca della Verità. «Chi ha interamente consacrato la sua attività alla ricerca della Verità, che esige un disinteresse assoluto, non ha tempo da dedicare all'occupazione egoista di generare dei figli e di dirigere una casa». Sono ancora, alla lontana, posizioni paoline e generalmente ascetiche, ma illuminate da un finissimo realismo psicologico: «E' meglio godere per mezzo del corpo che per mezzo del pensiero. E' giusto cercare di respingere i desideri sessuali, cercare di padroneggiarli; ma se in mancanza di piaceri fisici, lo spirito si avvoltola in piacere è legittimo soddisfare gli appetiti del corpo. Non ho alcun duppino in proposito».

I riferimenti all'influenza del cristianesimo su Gandhi non sono fatti a caso: egli stesso ha detto di aver dovuto molto alla lettura dei Vangeli, ed è chiaro che nel suo sincretismo religioso, così reale e vivo, Gandhi ha ammortizzato la tradizione contemplativa tollerante e nonviolenta dell'induismo, con i valori ascetici del monachesimo orientale e quelli attivi dell'occidentale. I grandi principi etici naturali, che sono alla base di ogni religione, furono da Gandhi perfettamente intuiti ed evidenziati. In realtà egli si interessa non a ciò che divide, ma a ciò che in ogni «religione» religa, cioè unisce; ne deriva l'esaltazione, tipicamente induista, dell'eguaglianza di tutte le religioni. «Non mi piace la parola tolleranza, ma non ne trovo di migliori. La tolleranza può implicare la supposizione, d'altronde gratuita, che la fede d'un altro è inferiore alla nostra... L'anima è una, ma i corpi cui dà vita sono numerosi...». Nell'Ashram era tradizione recitare insieme canti o preghiere delle varie religioni ed era una gioia, quando un amico chiedeva di sostituire con il nome del Dio in cui credeva, quello che il salmo in origine esaltava. «In realtà esistono tante religioni quanti individui... Dio stesso è l'ateismo dell'ateo».

Alla base di questa apertura fraterna verso tutti, sta la dottrina dell'ahimsa, dell'amore attivo che sorpassa il principio del non far male ad alcuno, in una visione globale dell'esistenza come servizio, in un atteggiamento di «buona volontà per tutto ciò che vive». Ne deriva la prassi della nonviolenza attiva, quale lotta al male. Ecco la lettera sulla eliminazione degli intoccabili: «Nessuno può nascere intoccabile, poiché ogni essere è una scintilla di un solo e medesimo Fuoco... E' irreligione pura e semplice, degna solo di essere estirpata».

L'asse maestro di questo arduo cammino è, per Gandhi, la ricerca della Verità, «dovere di ciascuno di noi», come realizzazione completa di sé, nell'unione con lo Essere: «La Verità è Dio» (satya=verità; sat=essere). «Dharma vuol dire religione nel senso più alto del termine e ingloba lo induismo, l'islamismo, il cristianesimo ecc., ma è loro superiore. Potete distinguerla chiamandola Verità, la Verità vivente che

impregna tutto, che sopravviverà a tutte le distruzioni a tutte le trasformazioni».

Appare chiaro, mi sembra, che la regola di vita dell'Ashram si muove in un ambito di intensa ed austera religiosità; si tratta di un'opera educativa basata sui principi etici dell'amore attivo, della purificazione di sé, del servizio agli altri, del sacrificio, che solo in un secondo momento si incanalano nella azione sociale e politica, cui Gandhi dedicò pure tante energie e ricchezze spirituali. Ma questa non era, agli occhi di Gandhi, che una verifica, una riprova della verità già accertata dei principi, cui si informa la sua azione: «La mia opera di riforma sociale non è né inferiore alla mia opera politica, né ad essa subordinata. E' perché ho visto che il mio lavoro sociale sarebbe, in certa misura, irrealizzabile senza l'aiuto di una attività politica, che ho affrontato quest'ultima; non l'ho fatto che in quanto essa poteva contribuire al mio lavoro sociale. Devo dunque confessare che l'opera di riforma sociale o di autopurificazione della nostra natura mi è cento volte più cara che l'opera che si dice puramente politica».

Milly Stracuzzi Mostardini

La loro civiltà e la nostra liberazione

Alla liberazione del suo Paese, Gandhi ha dedicato un dialogo, scritto nel 1908 e ripubblicato tal quale nel 1938, in «risposta all'insegnamento della violenza che incrudiva in India e in Africa del sud. Compresi che la violenza non poteva essere un rimedio ai mali di cui l'India soffriva, e che una civiltà come la sua chiedeva di essere protetta con un'arma di un altro tipo e più efficace». In questo dialogo con un lettore, Gandhi adombra alcune discussioni avute a Londra con operai indiani anarchici, e scrive un atto d'accusa contro la civiltà occidentale, cui contrappone la tradizione indù. Il titolo originale del dialogo è «Hind-Swaradj», indipendenza dell'India, dove il termine Swaradj, come ci spiega Lanza del Vasto nella prefazione, non ha il senso etimologicamente negativo della parola — indipendenza —, ma significa — possesso di sé — o — padronanza di sé: «questo, è secondo Gandhi, il principio della libertà, e ciò sposta immediatamente il problema dal piano sociale a quello spirituale».

Cosa imputa Gandhi alla civiltà occidentale? Il fatto di moltiplicare i bisogni dell'uomo e di renderlo schiavo di tali bisogni, infelice per la loro insoddisfazione, ansioso per la sua esistenza, sradicato dal ritmo naturale della vita, irreligioso o che ha perso di vista il suo vero scopo, che è quello di perfezionarsi moralmente.

Con quali mezzi la civiltà occidentale costringe l'uomo ad una condizione subumana di esistenza? L'urbanesimo lo strappa al suo ambiente naturale, la grande città lo umilia e lo spersonalizza, l'industrializzazione lo riduce al rango di produttore meccanico di beni di consumo, la macchina lo fa automa e ne distrugge la creatività, i bisogni fittizi gli ispirano vizi e ambizioni smodate, che lo riducono malato nel corpo e nello spirito. Da questa visione cupa, che gli ispira la Londra della civiltà industriale e dell'economia liberistica, Gandhi deriva i suoi attacchi contro la macchina «cattiva in sé», contro una società che ha fatto del benessere materiale e del denaro lo scopo primo dell'esistenza, contro i medici, gli uomini di legge, le scuole, come fonti di corruzione, come simboli di professioni, che invece di essere basate sul

servizio, sono basate ormai sull'utile. «Io non desidero sopprimere le ferrovie e gli ospedali, ma la loro scomparsa spontanea non potrebbe che rallegrarmi. Né le ferrovie né gli ospedali sono il segno del valore di una civiltà, si può dire al più che sono un male necessario. Ma non hanno mai aggiunto niente alla grandezza morale di un Paese».

Nel suo atto di accusa, Gandhi non esita ad attaccare le istituzioni politiche dell'Occidente, che pur hanno esercitato tanta attrazione su di lui, durante la giovinezza, ma che lo hanno deluso, ad un esame reale: ecco il quadro della partitocrazia e della corruzione degli uomini politici, che non sono fedeli alla loro funzione, ecco le critiche al sistema elettorale e al principio di maggioranza, che non rispetta, secondo Gandhi, il valore dell'individuo.

E' evidente che il metro di giudizio gandhiano è, ancora una volta, un metro morale, ispirato ai principi del servizio e del sacrificio di sé. Ma nella sua posizione critica confluiscono anche simpatie anarchiche, insofferenza per i complessi apparati burocratico-statali, pauperismo, rivalutazione dell'individuo, nostalgia per la tradizione indù patriarcale e contadina, desiderio di rivalutare il lavoro dei campi. Come ebbe a dire Nehru, Gandhi era più che un rappresentante delle masse contadine dell'India, egli era la personificazione idealizzata di queste popolazioni: «rimaneva un grande contadino».

«La civiltà è quel modo di vivere che mostra all'uomo dov'è il suo dovere. Conformarsi alla morale, è raggiungere il dominio di sé e delle proprie passioni». L'indipendenza cui l'India dovrà tendere, sarà dunque non tanto la libertà politica dal dominio inglese, ma consisterà nel rifiuto di lasciarsi anglicizzare, aprendo le porte alla occidentalizzazione del paese, che dovrà invece continuare a coltivare le sue antiche tradizioni, con una opera di elevazione spirituale, che gli permetta di eliminare le sue antichissime tare (superstizione, fanatismo, ingiustizie economiche). L'India assurgerà alla sua liberazione su un piano nazionale, via via che ogni indiano si allenerà all'esercizio della resistenza passiva, «metodo che consiste nel proteggere i propri diritti accettando la sofferenza», della disobbedienza civile, a contare solo sulla propria forza spirituale. «Solo il controllo dello spirito è necessario, e colui che ha saputo acquistarlo è libero come il re della foresta, ed il suo sguardo trafigge il nemico».

Siamo di fronte, è evidente, ad una presa di coscienza morale, e non intellettuale né politica, del problema dell'indipendenza nazionale.

E' interessante, tra l'altro, il paragrafo: «L'Italia e l'India». Confrontando i movimenti di liberazione nazionale nei due paesi, Gandhi sostiene che Garibaldi, Cavour e V. Emanuele hanno impedito il realizzarsi del Risorgimento come lo intendeva Mazzini, con il quale Gandhi si sente solidale. «Il disegno di Mazzini non è stato ancora realizzato in Italia. Nei suoi scritti egli ha mostrato che il dovere di ogni uomo era di imparare il dominio di sé... Per Mazzini l'Italia è ancora in schiavitù... Le classi lavoratrici di quel Paese sono sempre infelici... Quale reale beneficio ha ricavato l'Italia dal ritiro delle forze austriache?... In senso generale la condizione del popolo è rimasta la stessa di prima». Mi pare che se Gandhi ebbe chiaro il fatto che il nostro Risorgimento non fu maturato nelle coscienze della base popolare, ma fu opera di élites, che ne imposero la realtà alle masse impreparate ad accoglierla, non ebbe altrettanto presente il fatto che Mazzini fu, oltre che l'apostolo dell'educazione del popolo e del sacrificio di sé, il teorizzatore della guerriglia contro l'oppressore.

Milly Stracuzzi Mostardini

(Continua da pag. 14)

Diciassette anni dopo la pubblicazione del saggio di James, il noto pubblicista americano Walter Lippman, in un articolo meno conosciuto, ma forse non meno importante che lo scritto del suo compatriota psicologo, affermava come non bastasse proporre un equivalente morale della guerra. Intitolando il suo saggio *L'equivalente politico della guerra* egli intendeva appunto sottolineare la necessità di una alternativa politica, cioè di una alternativa capace almeno quanto la violenza di risolvere o quanto meno comporre i conflitti acuti fra gruppi. Scrive il Lippman: «L'istituzione della guerra non è soltanto un'espressione dello spirito militare. Essa è anche — e a mio avviso primariamente — una dei modi in cui si prendono e si mandano ad effetto decisioni di grande importanza umana. Se ciò è vero, allora l'abolizione della guerra dipende in primo luogo dalla ideazione e organizzazione di altri modi di decidere su quelle questioni che sino ad oggi si sono decise con la guerra».

E' difficile dire in che misura e sotto quali condizioni la nonviolenza si ponga effettivamente come una valida alternativa politica alla guerra ed alla guerriglia, anche perché i fini rispetto ai quali si giudica l'efficacia della violenza organizzata non sono necessariamente identici a quelli che si pongono nell'ambito di una concezione nonviolenta. D'altra parte è indubbio che le grandi campagne nonviolente organizzate o direttamente o indirettamente ispirate da Gandhi in Sud Africa e in India, come, più recentemente, l'azione nonviolenta in Norvegia e in Danimarca durante la seconda guerra mondiale, tanto per portare alcuni degli esempi più clamorosi, si sono svolte in situazioni conflittuali molto tese ed hanno raggiunto obiettivi politici importantissimi come, a suo tempo, la emancipazione degli indiani nel Sud Africa, la liberazione dell'India, l'indebolimento del regime di Quisling in Norvegia e la resistenza alla dominazione nazista in Danimarca.

Sulla base di questi e di altri «esperimenti nonviolenti» si può affermare che, almeno in certi tipi di situazione conflittuale, la sostituzione della guerriglia con forme di lotta nonviolenta si presenta particolarmente fattibile in quanto, nonostante le loro divergenze, questi due tipi di lotta hanno parecchi e importanti punti in comune; come hanno messo bene in luce Joan V. Bondurand nel suo articolo «Paraguerilla Strategies» apparso nel *Journal of Conflict Resolution*, (vol. VII, n. 3, 1963).

Rimane da menzionare un ultimo punto. Si vuole cioè chiedere se la nonviolenza si presenti come una *alternativa economica* alla guerra. E' noto infatti come in certi paesi, segnatamente gli Stati Uniti, l'industria bellica rappresenti un notevole fattore nell'economia nazionale. E' chiaro, quindi, che soltanto nella misura in cui la nonviolenza prenderà di petto anche la questione economica posta dallo smantellamento della industria bellica essa potrà porsi come una valida garanzia di pace stabile e duratura. E' questo il punto di cui i seguaci della nonviolenza si sono forse meno occupati. Eppure, a vederlo sul piano mondiale, è problema assai grave: si tratta nientemeno che della conversione di una industria bellica mon-

diale che, secondo calcoli recentissimi, inghiotte complessivamente 133 bilioni di dollari all'anno, in una industria di pace, senza che ne debba seguire una crisi economica e occupazionale troppo seria. A dire il vero, economisti di notevole fama come K. E. Boulding, E. Benoit, W. Leonief, S. Melman, vanno già da tempo studiando il problema con molta serietà ed hanno anche avanzato proposte concrete, tra l'altro circa la possibilità e opportunità di devolvere parte del capitale reso disponibile dal disarmo all'aiuto economico dei paesi in via di sviluppo. Le ricerche e le proposte dunque non mancano. Sulla base di esse ci sembra di poter affermare con una certa qual fiducia che una politica nonviolenta che fondasse il proprio programma costruttivo su di una vasta opera di assistenza tecnica ed economica ai paesi in via di sviluppo, rappresenterebbe anche una valida alternativa economica alla guerra.

6. CONCLUSIONE

Il discorso sopra fatto è certamente assai approssimativo, né, d'altra parte, si poteva fare diversamente, data la enorme complessità del problema e lo spazio limitato che abbiamo a disposizione. Tuttavia, mi sembra di poter almeno affermare che la nonviolenza è degna del più serio studio e della più grande attenzione da parte di tutti coloro che sono impegnati nella lotta per far progredire la società verso strutture che permettano una maggior realizzazione di giustizia, libertà e benessere, e quindi, soprattutto, dai movimenti rivoluzionari diretti a realizzare un tale tipo di società. Volgersi ciecamente alla violenza, senza prendere in seria considerazione le possibilità che offre l'alternativa nonviolenta, testimonia di un irrigidimento ideologico circa i mezzi che non soltanto mal collima con il fine che si vuole raggiungere ma è anche patentemente contrario all'apertura verso il nuovo implicita nella ideologia marxiana alla quale i movimenti rivoluzionari accennati si ispirano.

NOTA BIBLIOGRAFICA:

I brani citati nel corso del testo provengono dalle seguenti opere:

C. WRIGHT MILLS, *The Causes of World War Three*, New York, 1958. Tr. it.

M. WEBER, «Politik als Beruf», in *Gesammelte Politischen Schriften*, München, 1921.

M. K. GANDHI, *Non-violence in Peace and War*, 2 voll. Ahmedabad; varie edizioni.

W. JAMES, «The moral equivalent of war», in *Memories and Studies*, New York, 1911.

W. LIPPMAN, «The political equivalent of war» in *Atlantic Monthly*, August, 1928.

Per la caratterizzazione della nonviolenza ai paragrafi 3 e 4 mi sono stati di particolare utilità, oltre alle opere di Gandhi, i seguenti lavori:

J. V. BONDURAND, *Conquest of Violence. The Gandhian Philosophy of Action*, Princeton, New Jersey, 1958.

J. GALTUNG, A. NAESS, *Gandhis Politiske Etik*, Oslo, 1955.

A. NAESS, *Gandhi and the Atom Age*, Totowa, N.J., 1966.

A. CAPITINI, *Le tecniche della nonviolenza*, Feltrinelli, 1967.

H. J. N. HORSBURGH, *Non-violence and Aggression. A Study of Gandhi's Moral Equivalent of War*, London, 1968.

Dell'etica di Gandhi e della nonviolenza ho più ampiamente trattato nei seguenti scritti:

«L'etica di Gandhi alla luce del suo rifiuto alla violenza» *Rivista di filosofia*, Vol. LIII (1962), pp. 273-312.

«Nonviolenza e costrizione nell'etica di Gandhi», *Rivista di filosofia*, Vol. LIV, (1963), pp. 294-316.

«The Rejection of Violence in Gandhian Ethics of Conflict Resolution», *Journal of Peace Research*, 1965, No. 3, pp. 197-215.

«Etica e conflitti di gruppo», *De Homine*.

Giornata Mondiale della Pace

31 Gennaio 1970

La « War Resistance International » chiede che il ricavato dal lavoro di quella giornata venga devoluto per le attività svolte in favore della pace dal Movimento.



Il testamento del riformatore che ha riformato la sua vita per formare la nostra

ALDO CAPITINI IL POTERE DI TUTTI

Onnicrazia. Il potere è di tutti. Lettere di religione. Saggio introduttivo di Norberto Bobbio, prefazione di Pietro Pinna. pp. 450 L. 2000

LA NUOVA ITALIA

AZIONE NONVIOLENTA - Casella Postale 201 - Perugia (Italia)
Spedizione in abb. post. Gruppo IV - Aut. n. 39 del 22-4-1964 - Pubbl. inf. 70%

Sulla nonviolenza come alternativa a) morale, b) politica, c) economica della guerra, oltre agli autori citati al paragrafo 4, si vedano:

a) J. C. FLUGEL, *Man, Morals and Society*, London, 1945 (specialmente l'ultimo capitolo).

J. IRVING, D. KATZ, «The reduction of intergroup hostility: research problems and hypotheses», in *The Journal of Conflict Resolution*, III (1959), pp. 85-100.

J. D. FRANK, «Human Nature and Nonviolent Resistance», in Q. WRIGHT, W. M. EVAN, M. DEUTSCH, *Preventing World War Three*, New York, 1962.

b) C. M. CASE, *Non-violent Coercion: A Study in Methods of Social Pressure*, London, 1923.

K. SHRIDHARANI, *War Without Violence: A Study of Gandhi's Method and Its Accomplishments*, London, 1939.

S. KING-HALL, *Defense in the Nuclear Age*, London, 1958.

c) S. MELMAN, *The Peace Race*, New York, 1961, Tr. it.

E. BENOIT, K. E. BOULDING (editori), *Disarmament and The Economy*, New York, 1963.

W. LEONTIEF, «Disarmament, Foreign Aid and Economic Growth», 1964, 3-4, pp. 155-67.

E. BENOIT (editore), *Disarmament and World Economic Interdependence*, Oslo-New York, '66.

Giuliano Pontara

SOMMARIO

Cenni sulla vita di Gandhi (E. Marcucci).

Attualità di Gandhi (A. Capitini).

Educazione e società nel pensiero di Gandhi (L. Borghi).

Alcune riflessioni sulle idee educative di Gandhi (L. Capuccelli).

Significato del « Gramdan » simbolo del Sarvodaya (G. Ostergaard).

Idee religiose (M. Tassoni).

La nonviolenza garanzia di pace? (G. Pontara).

Individuo e comunità (H. Read).

Aspetti del messaggio gandhiano (H. Alexander).

Un idealista pratico (I. Palombi).

La base etico religiosa del pensiero di Gandhi - Loro civiltà e nostra liberazione (M. Stracuzzi).

Per ragioni di spazio rimandiamo al prossimo numero il rendiconto finanziario con l'elenco di coloro che hanno rinnovato l'abbonamento per il 1970.

AZIONE NONVIOLENTA

Periodico mensile del Movimento nonviolento per la pace

Abbonamento annuo: minimo L. 1.500

Direttore responsabile:

LAMBERTO BORGHI

Redazione:

Pietro Pinna - Luisa Schippa

Direzione, redazione, amministrazione:
Viale Roma 19/E, Perugia, tel. 21.177.

Indirizzo postale: Casella postale 201, 06100 Perugia.

Conto corrente postale: n. 19/2465, intestato al Movimento nonviolento per la pace.

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

Tip. Giostrelli - Perugia
Via XIV Settembre, 16 - Tel. 20-206