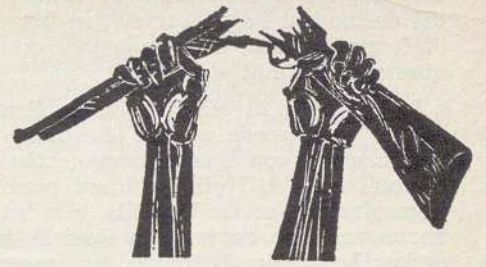


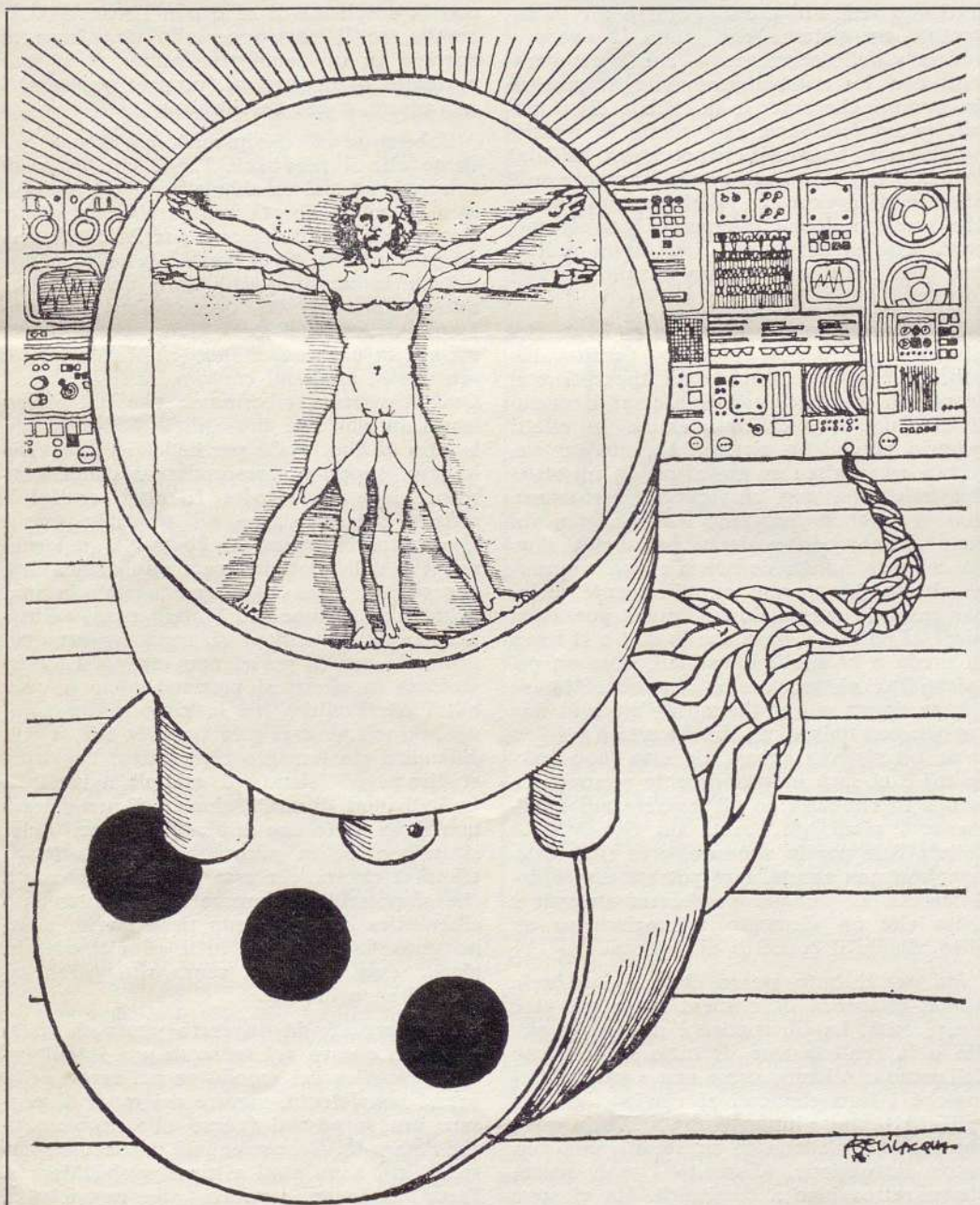
AZIONE NONVIOLENTA



Bimestrale del MOVIMENTO NONVIOLENTO affiliato alla War Resisters' International
ANNO XV - LUGLIO-AGOSTO 1978 - L. 300 06100 Perugia, Casella Postale 201

Cibernetica e nonviolenza

di RENÉ MACAIRE



« Quantunque degli uomini siano disposti a sterminarne molti altri per risolvere i problemi della società, la coscienza collettiva è sempre più contraria a queste soluzioni estreme, tanto che s'impongono (di fronte all'equilibrio del terrore) sia la nonviolenza come prassi, sia il modo di pensare cibernetico nell'affrontare i problemi ».

Sembra esatto dire che pochi spiriti sono coscienti della rivoluzione (una di più!) radicale che prepara e arreca all'umanità di domani tutto ciò che si aggira intorno alla cosa cibernetica.

Prima di parlare della cibernetica in quanto tale, vorrei con degli esempi dare un'idea dell'estensione di questa rivoluzione. In una delle sue opere, il biologo Laborit dice press'a poco questo: « Guardate il numero di automobili che vanno e vengono da tale a tal'altra città. Misurate la quantità di energia consumata (dai conducenti, in benzina, in usura, ecc.). Supponete ora che un sistema di informazione molto perfezionato faccia conoscere in ogni istante a tutti gli abitanti di queste città che un tale parte alla tale ora e un tal altro alla tal'altra ora, ecc. Da questa borsa di scambi risulterebbe che si potrebbero riempire tutte le vetture (ammesso che gli uomini vogliano trasportarsi reciprocamente, noi ci arriveremo), molto meno vetture circolerebbero e, dunque, molto meno energia ne verrebbe consumata. *L'Informatica* (uno degli aspetti della cibernetica) avrebbe preso il posto dell'*Energetica* — almeno dell'energetica nella forma che ha assunto nel XIX e XX secolo di messa in opera grossolana (*termodinamica*) delle energie captate nell'universo.

« Guardate ora una di queste piccole macchine calcolatrici che oggi pululano. In fatto di materiali: quasi nulla, sono delle piume!, ma in fatto di materia grigia...! Ci son volute migliaia e migliaia di ore di lavoro nel mondo intero per arrivare a queste miniature sapienti. Anche qui la conoscenza, l'informazione (l'informatica) rimpiazza le tonnellate di macchine contabili che noi abbiamo conosciuto — e produce molto più di esse ».

Se ora estrapolo questi due esempi, sono forse autorizzato a dire questo: non siamo su una via che ci porta, al limite, a risolvere tutti i nostri pro-

blemi attraverso la conoscenza, tramite il cervello, l'interconnessione di tutti i punti del cosmo nei nostri cervelli, in breve, con l'informatica, che, nei secoli, può realizzare questa interconnessione?

Io ho voglia di vedere l'Alaska. Bene. Ma se, per caso, grazie ad una televisione ultra-perfezionata, con una *interconnessione** di discorsi con tutti gli eschimesi possibili e immaginabili, restando nella mia camera, accadesse tutto come se io fossi là, perché andarci? rischiare il freddo, la tempesta, la fatica? Anche là l'Informatica rimpiazzerebbe l'Energetica.

Proseguiamo la nostra ricerca. Per delle ragioni che io credo pertinenti e che ho già abbozzato in *Rompere sans fuir*, mi sembra che gli uomini-in-società (o, per usare una espressione piena di significato, l'«uomo collettivo») non possano sfuggire, nel corso del loro divenire storico, a una trasformazione della loro presa sul mondo: questa presa sarà sempre più fatta di sistemi che eviteranno sempre più gli sforzi, gli spostamenti, le manutenzioni e cercheranno di ridurre al massimo l'attesa tra desiderio e realizzazione.

In altri termini la specie umana, nel suo divenire storico, sembra come costretta a marciare verso qualcosa come una presenza a se stessa totale e assoluta. Poco fa, io avevo voglia di essere in Alaska restando a casa mia. Ma diavolo, perché l'Alaska soltanto? E il Polo Sud e Nouméa? Perché il mio desiderio si fermerebbe? E se si ferma da me, perché ho del diabete o un abbassamento della libido, perché dovrebbe fermarsi nel mio vicino che non ha il diabete e si conserva robusto? E poi, è simpatico conoscere questo e quello, a Lione, a Parigi, a Tokio, a Pechino, a La Clayette; ma perché quelli soltanto? Se io ne avessi il modo, amerei parlare a Eraclito, a Platone, a Buddha, a Lucrezio, a Mosè, a Marx, a Freud, a Heidegger, a Gandhi, a Chavez. Il peggiore errore che si possa professare nell'uomo, è che egli possa arrestarsi da qualche parte.

Allora non ho forse ragione di scrivere: la specie umana nel suo divenire sembra costretta a marciare verso qualche cosa come una presenza a se stessa totale e assoluta, verso uno stato di conoscenza senza limite in cui ciascuno sarebbe conosciuto da tutti gli altri e conoscerebbe ad uno ad uno tutti gli altri e tutto il cosmo?

Ma bisogna pur rendersi conto che questa presenza dell'universo a se stesso non può essere che uno stato divino, dando a questa parola non un senso mistico ma il suo senso filosofico abituale, ossia lo stato di un essere che, essendo la pienezza di tutto ciò che è, un essere la cui natura è di essere (mentre la nostra natura è di essere un uomo e non di essere *tout court*), non conoscerebbe evidentemente nessuna pausa tra desiderio e realizzazione, la cui esistenza sarebbe desiderio indefinitamente senza misura e senza misura appagato, un essere di conseguenza che non conoscerebbe né tempo né spazio né opacità della materia, in breve un essere al 100% spirituale capace di un totale ritorno di sé su se stesso, nel quale ritorno causerebbe con una splendida danza la totalità dell'universo.

Ma chi non vede che questo stato divino lo possiede Dio, se esiste, ma non noi? Ecco perché siamo razionalmente portati a dire che la specie umana nel suo divenire storico è un mimo, è costretta a mimare questa totale presenza di sé a se stessa che noi chiamiamo Dio, presenza della totalità dell'Essere a se stesso di cui noi non possiamo essere di fatto, se esiste, che il bambino o la scimmia.

* *Interconnexion* = collegamenti di due o più circuiti elettrici. - N.d.r.

Ora, la cibernetica è nello stesso tempo (a suo modo essa è una prassi... e questa osservazione è piena di significato) lo studio e la realizzazione di questa ricerca di presenza a se stessa che è ogni coscienza umana.

Con la realizzazione di automi che si autoregolano, di apparecchi che si autoregolano (termostato, accensione elettronica, ecc.), di memorie centrali di calcolatori elettronici che non soltanto assicurano una conoscenza istantanea ma nello stesso tempo autocriticano questa conoscenza in vista di un fine, la cibernetica mette in opera nello stesso tempo nuovi esistenti e nuovi modi di pensare che mimano e ricercano quel ritorno di sé su di sé che è potenzialmente ogni coscienza.

Voi mi direte: io non vedo il rapporto che c'è tra la mia coscienza e un termostato. Ebbene, cerchiamo di vederlo. Cosa fa, per esempio, la mia coscienza davanti ad una situazione di attacco? I miei sensi le indicano una mano che tiene una pistola lungo un muro. Essa registra, si guarda mentre registra (è in questo che essa è coscienza) e nello stesso momento elabora la risposta, tanto che io mi trovo o bocconi per terra o appiccicato al muro mentre sibila la pallottola. Che fa il termostato? Vede — in effetti non vede nulla, è l'ingegnere che ha inventato un sistema che mima il «vedere-vedersi» della coscienza — che la temperatura è a 16° e istantaneamente fa passare la corrente che accende la caldaia. Esso manifesta una *feed-back*, cioè mette in relazione differenti fenomeni (temperatura, caldaia) in modo tale che l'uno reagisce sempre sull'altro e viceversa. In altri termini, senza che nessuno debba intervenire dall'esterno, trova esso stesso la soluzione a un problema, così come la coscienza davanti ad una pistola.

Ma ritorniamo nel particolare. Degli studiosi di cibernetica ci hanno fornito due concetti che ci permettono di apprendere il fenomeno *feed-back* con chiarezza: i concetti di *finitezza* e di *complessità*. In effetti proprio perché un sistema è finito un elemento retroagisce su un altro; in un sistema indefinito, non ci sarebbe retroazione, non ci sarebbe *feed-back*. Ad esempio, voi siete accanto ad una donna (o, se siete donna, accanto ad un uomo) che non conoscete affatto. Vi trovate semplicemente vicini per caso. Se questa donna emana puzza dai piedi, si pulisce il naso con le dita o si trova in preda a brontolii intestinali, siete un po' infastidito, vi spostate ed è finita. Ma, se questa donna o quest'uomo è l'altro di una coppia, non finisce qui. E' che allora voi formate un sistema chiuso, definito (non indefinito) e ci sarà inevitabilmente retroazione, azione di rimbalzo: o gli laverete amorevolmente i piedi, gli darete un fazzoletto o delle pillole per lo stomaco, o lo rimbrotterete; ma non sarete, non potrete essere, indifferente. E' dunque perché un sistema è finito che un elemento retroagisce su un altro, donde il concetto di finitezza.

Ma per il fatto stesso che c'è *feed-back*, azione reciproca di elementi su altri, vi è complessità. La cibernetica è dunque lo studio e la realizzazione di tutte le creazioni dell'uomo che hanno come una «interiorità» (poiché i loro elementi si rinviano gli uni agli altri), una «immanenza» (essi, in qualche modo, risiedono in se stessi), una perpetua retroazione, al punto che è questa stessa retroazione a costituirli. Ma vi sono dei gradi! La retroazione di un termostato non è la stessa di un cervello umano. Ad ogni tappa si passa ad un grado d'immanenza superiore, in modo tale che per quanto riguarda la coscienza umana, si può dire con verosimiglianza che essa ha il potere (anzi è questo potere, questa potenzialità) di realizzare al limite una perfetta presenza di sé a sé, una perfetta trasparenza a se

stessa, che è di un altro ordine e fa passare ad un altro mondo, diverso da quello della materia. Presenza di sé a sé che giustamente, quando si ama, permette di dare all'altro non qualcosa di sé ma se stesso (come donarmi se sono assente a me stesso?; se quando amo non mi dono, produco soltanto il godimento dell'altro e il mio, cosa che ci lascia estranei l'uno all'altro: scacco dell'amore nell'atto d'amore, cibernetica animale, non cibernetica umana).

Il cervello umano, in questa prospettiva, non è soltanto l'«ordinatore» che assicura la sopravvivenza dell'individuo, permettendogli di dare agli sforzi ed agli stimoli esterni delle risposte appropriate; è anche l'«ordinatore» dove risiede la mia coscienza, dove si mette in moto la possibilità di vedermi. Il mio cervello è lo strumento della mia presenza nel mondo, e dunque anche lo strumento della mia *soggettività*, della mia immanenza, dei miei desideri e del desiderio dei miei desideri, che è desiderio della pienezza di essere.

Quantunque il pensiero e la coscienza siano apparsi per ultimi sulla terra, si può pensare, come pensava Teilhard de Chardin e per serie ragioni, che lo psichico preceda il fisiologico, che si possa spiegare il secondo con il primo e non l'inverso, il cervello con la coscienza di sé e non l'inverso. D'altronde, se il nostro cervello non fosse al servizio di un sequestro intimo di sé che permette di donare sé (proprio *se stesso!*) nell'amore, a che servirebbe?

Ebbene, se ciò che precede è esatto, è evidente che il *feed-back*, l'in-sé che ci costituisce, lungi dal rinchiodarci in una meccanica in cui la libertà non sarebbe possibile, permette e manifesta una *possibilità di presenza a sé* che a sua volta permette e manifesta la possibilità di fare delle scelte: questo *feed-back* ci decondiziona dall'ambiente circostante, ce ne libera perché *nella misura in cui non ci sono che io davanti a me stesso, nulla mi costringe che io stesso*. Così il sistema cibernetico che noi siamo lascia in noi una possibilità di scelta, un'istanza di libertà che per definizione può dominare, superare, trascendere i condizionamenti delle nostre vite. In altri termini il sistema che noi siamo, e il tipo di pensiero che mette in opera, ci libera dai determinismi e dalle dottrine deterministiche. Ora, per questo verso — e questa sarà la mia prima conclusione —, l'intelligenza «cibernetica» (o sistemica) si trova in armonia profonda con la prassi nonviolenta. La nonviolenta in effetti si propone come la possibilità di scegliere tra la risposta-tira-pugni agli stimoli avversi e la risposta che si può chiamare giustamente cibernetica. La risposta-tira-pugni (siano gli stimoli avversi di un individuo, di una nazione o di una classe) non tiene conto che di alcuni elementi della situazione, senza preoccuparsi di tutti gli effetti di ritorno che essa genera. La risposta che si potrebbe chiamare indifferentemente cibernetica o nonviolenta tiene conto, almeno potenzialmente, di tutti gli elementi in gioco: essa non può, senza rinnegarsi, essere cieca e brutale.

Ecco perché, da un certo punto di vista, tutto ciò che va nel senso di una intelligenza cibernetica del mondo va nel senso della prassi nonviolenta, mentre dei modi di pensare ora sorpassati (penso alle problematiche deterministiche-scientiste del secolo scorso, di cui sono stati vittime anche Marx e Freud) sono in rapporto alla nonviolenta come l'acqua al fuoco.

Prima di affrontare la seconda parte di quest'articolo che vorrebbe mostrare come la cibernetica, da un altro punto di vista, ha bisogno della prassi nonviolenta, mi sembra opportuno citare Roger Garaudy (*Progetto speranza*, tr. it., Cittadella, Assisi, 1976): «Chiamiamo trascendenza il supera-

mento con cui l'uomo, in ognuno dei suoi atti creatori (sia esso un'invenzione scientifica o tecnica, una creazione artistica, l'amore, una rivoluzione o un sacrificio), fa l'esperienza vissuta di essere qualcosa di diverso e di più dell'insieme delle condizioni storiche che lo hanno generato, e che il suo avvenire non è un portato soltanto della sua eredità biologica, dei suoi condizionamenti sociologici, della sua cultura e della sua formazione. La trascendenza è insomma rottura di quel determinismo e di quelle razionalità stabilite in questo o quel momento della storia [...]. La trascendenza è anzitutto superamento» (p. 122).

Così ancora per Garaudy si tratta di «realizzare la grande necessaria inversione, relativizzando quel che si è convenuto chiamare "la scienza" per inserirla nell'insieme infinitamente più vasto di una "saggezza" in cui i nostri rapporti con la natura non siano soltanto dei rapporti di manipolazione o di conquista, ma di amore e di partecipazione; in cui i nostri rapporti con l'altro uomo e con la società non siano tanto quelli di un individualismo della giungla o di un totalitarismo da termitaio, ma di una comunità; in cui i nostri rapporti con l'avvenire non siano soltanto determinati da una semplice estrapolazione del presente e del passato, ma da una rottura, un superamento, una trascendenza, e dalla creazione di un avvenire radicalmente nuovo».

In effetti ci sarebbe disaccordo radicale tra pensiero cibernetico e prassi nonviolenta se l'insieme degli uomini rifiutasse coscientemente di lasciarsi investire dalla trascendenza-pienezza che insieme fonda i legami (il *feed-back*) umani e ne libera. Come la solidarietà umana può essere la nostra prigione o la nostra gioia, madre di un mondo concentrazionario o madre di un mondo animato dalla comunione di persone che si amano (nel linguaggio cristiano si chiama questo comunione dei santi), così la possibilità di essere presenti a tutto e di potere tutto, che si offre a noi d'ora in avanti, può essere fonte della stessa prigione o della stessa gioia.

Vorrei mettere brevemente questo punto in luce, mostrando prima di tutto che il socialismo, il cui modo di pensare potenziale è di tipo cibernetico, supera di molto, da questo punto di vista, il modo di pensare del «capitalismo liberale». Poi mostrando che, se non trasceso, questo immenso *feed-back* dell'universo socializzato potrà essere anche un'immensa e intima prigione.

E' proprio del liberalismo confidare nell'iniziativa umana; finge di non vedere che ciò che spinge la gente a prendere delle iniziative in materia di produzione e di distribuzione è l'attrattiva esercitata da falsi valori come il denaro, il potere, il successo. S'illude che con gente manovrata da questi falsi valori possa nascere una società in cui non ci sia divisione tra servi e padroni, furbi ed ingenui, sapienti e ignoranti. Tuttavia gli uomini che si dicono liberali non sono per questo dei mostri; per forza di cose essi accettano, volenti o nolenti, che la società si socializzi, cioè che molteplici perequazioni di rischi si istituzionalizzino nelle leggi e nei costumi: sicurezza sociale, assegni familiari, pensioni, indennità di disoccupazione, ecc. Soltanto che tutto questo si fa o controvoglia o a spizzico, «a vista» (a vista corta), una cosa dopo l'altra senza una visione di insieme. E quand'anche un modo di pensare cibernetico fosse messo in opera in vista di questa o quella decisione, un elemento del reale, un paraurti fondamentale del *feed-back* generale non è mai messo nel conto, ossia la necessità in cui ci si trova di portare «i ricchi» a rinunciare al loro privilegio se si vuole che la società sia un sistema di retroazioni armoniose. Questo rifiuto dottrinale di mettere in conto un aspetto fondamentale del problema politi-

co è causa delle aberrazioni nelle quali viviamo: l'inflazione, l'aumento della violenza, il sottosviluppo del Terzo Mondo, lo spreco delle spese militari, ecc.

Ciò che, al contrario, caratterizza il socialismo (e questo con Marx e dopo Marx) è la volontà di prendersi carico dell'aspetto umano del problema politico, ossia la divisione degli uomini in dominanti-dominati, privilegiati-non privilegiati, e dunque di diffidare dell'iniziativa non socializzata. Tutti sanno che il giovane Marx, come il Marx del *Capitale*, ha sempre cercato di mostrare che l'economia politica «borghese» è una mistificazione: l'economia politica borghese studia i fenomeni economici come se gli uomini che li vivono siano delle pedine, delle cose, delle mercanzie; che questa economia schiacci



«Se la spontaneità nell'apertura all'altro non anima dall'interno questo *feed-back* che è la socializzazione umana, la possibilità che ci è offerta di essere dappertutto e di potere tutto si volge in possibilità di essere visti dappertutto, di essere "uditi" dappertutto, classificati, catalogati, sorvegliati, informatizzati, obbiettivati, spiati, psichicamente alienati».

certuni, ciò non riguarda la scienza economica. Sì, ciò la riguarda, ha detto Marx, e come ha avuto ragione! Anche se in Marx l'intrusione dell'umano nell'economia si fa nel salto di una socializzazione prometeica che non può non sboccare nella città poliziesca (Russia), egli ha avuto il merito di mettere in moto il socialismo stesso, ossia la volontà di inserire i processi economici nei processi di liberazione delle strutture di classe.

Ma il tempo è passato, il mondo si è socializzato in Europa Occidentale e, con enormi scarti tra i paesi industrializzati e gli altri, un po' dappertutto si passa dalla termodinamica all'informatica; quantunque degli uomini siano disposti a sterminarne molti altri per risolvere i problemi della socie-

tà, la coscienza collettiva (un certo superio collettivo) è sempre più contraria a queste soluzioni estreme, tanto che s'impongono (di fronte all'equilibrio del terrore) sia la nonviolenza come prassi sia il modo di pensare cibernetico nell'affrontare i problemi. A meno di cadere nella dittatura, di trattare cioè duramente la realtà sociale in ciò che essa ha di umano, i responsabili, prima di ogni decisione, sono tenuti a calcolare gli effetti di ritorno delle loro decisioni coinvolgendo più gente possibile in questo studio.

Esempi: Fin qui i responsabili politici hanno voluto industrializzare; essi non avevano calcolato di dover esaminare le conseguenze ecologiche dell'industrializzazione. Si sa ormai che ciò non è più possibile. Finora dei ragionamenti semplicistici (per non investigazione di tutti gli effetti) sono stati alla base di progetti del tipo: per diminuire la disoccupazione, abbassiamo l'età della pensione; senza accorgersi che abbassare l'età della pensione senza assicurare ai pensionati le loro entrate anteriori significa togliere dal mercato delle somme importanti che diminuiscono l'attività e aumentano la disoccupazione, ecc.

Si può dire che il socialismo, nella sua visione, non può non avere un approccio totale ai problemi, e che quindi solo il tipo di pensiero sistemico o cibernetico gli è connaturale. Ogni pensiero politico che non metta in opera la prospettiva delle controreazioni prevedibili, non è di tipo socialista, ma semplicemente di tipo opportunistico o ideologico. E quando parlo di controreazioni prevedibili, voglio restare nella prospettiva di Marx stesso, ossia la prospettiva in cui il bene di ciascun uomo e il processo economico non fanno che uno.

Poiché, in conclusione, se la società umana presa in un tempo dato con le sue interazioni planetarie e con lo spiegamento del tempo con la perpetua interazione dei passati sui presenti e degli avveniri sui presenti; se la società umana è così un immenso *feed-back* che cerchiamo di controllare sempre più, noi siamo ontologicamente solidali nel tempo e nello spazio in modo tale che la ricerca inevitabile, da parte di ciascuno, di uno stato divino entra in controreazione dal suo più intimo con la ricerca degli altri.

Ecco perché, se in questo *feed-back* (non-dimeno finito e in complessificazione crescente) che è la socializzazione umana — cioè nient'altro che i legami che tesse tra gli uomini —, la spontaneità nell'apertura all'altro (che non è di sua competenza) non l'anima dall'interno, allora la possibilità che ci è offerta di essere dappertutto e di potere tutto si volge in possibilità di essere visti dappertutto, di essere «uditi» dappertutto, classificati, catalogati, sorvegliati, informatizzati, obbiettivati, spiati, psichicamente alienati.

Così come la socializzazione di cui è un aspetto, anche il potere cibernetico è a doppio taglio. Ecco perché, una volta di più, la prassi nonviolenta appare nella sua necessità tragica: o essa si farà strada e il movimento, la forza che provoca la spontaneità nel rafforzamento indefinito dei legami che gli uomini tessono tra di loro sarà per mezzo di essa manifestata, e l'ineluttabile altro sarà la mia gioia; oppure questa forza non sarà messa in opera, e l'altro sarà il mio giudice sempre ciberneticamente presente.

(trad. di Matteo Soccio)

Dibattito sul Movimento

Nonviolenti: quale collocazione?

Da circa tre anni milito nell'area nonviolenta, che ho avvicinato quando mi è successo di scegliere il servizio civile invece di quello militare, nel quale non riuscivo a identificarmi.

Se all'inizio la nonviolenza è stata per me un sottofondo scontato dell'obiezione di coscienza, lungo la strada ho incontrato la possibilità di proporre e realizzare alternative nonviolente a ogni aspetto della nostra società, dal tipo di difesa, alla scuola, alla medicina, al modello di sviluppo.

Questa prospettiva mi ha indicato i temi della nonviolenza come innata e provvidenziale applicazione dei principi che si trovano nel Vangelo e, perciò, come strada che un cristiano (nel mio caso cattolico, per tradizione di famiglia e di gente) può seguire per sviluppare un impegno rivoluzionario che venga direttamente dalla fede professata, coerente con essa e senza compromessi, distorsioni, accomodamenti o «svendite».

Ho poi visto nella mia militanza nonviolenta, che non esistono tanto veri e propri «movimenti» nonviolenti, ma piuttosto singole persone o gruppi ristretti, seriamente impegnati in attività che vengono ignorate, o al più guardate con benevola ironia, non solo dalla gran parte della gente, ma anche da chi, impegnato socialmente, non ha la possibilità o la volontà di confrontarsi seriamente con loro per una serie di motivi (proposte troppo avanzate, poca diffusione delle informazioni, pregiudizi mai affrontati, isolamento più o meno voluto).

Pesa su tutto questo il fatto che la nonviolenza sia vista generalmente (e nella maggior parte dei casi è vero) come il risultato di precedenti scelte religiose o filosofiche e, perciò, piuttosto intimistica e individualistica, lontana dalla possibilità di coinvolgere le grandi masse dei lavoratori e degli studenti, che si sentono quotidianamente alle prese con problemi almeno immediatamente più concreti.

E' evidente che la nonviolenza deve farsi valere di là da questa parziale considerazione culturale e morale che sembra interessare solo individui o minoranze, per attingere la sua piena istanza di coinvolgimento di gruppi sempre più larghi, fino a diventare una *necessità storica* che superi o, eventualmente, verifichi nei fatti la via della «conversione» personale, andando verso un progetto generale che possa essere condiviso e fatto proprio dalle masse.

Situazioni esemplari di crescita popolare comune come la scuola di Barbiana, le lotte per la casa e i centri sanitari popolari a Napoli, lo smascheramento delle speculazioni edilizie a Poggio dei Mandorli nei pressi di Brescia, l'attività di base dei Comitati di Quartiere a Torino, le lotte contadine in Sicilia (Partinico, Roccamena, Belice, Valle dello Jato), la recente opposizione della popolazione di Ameglia (La Spezia) alla costruzione di un radiofaro militare, hanno mostrato la concretezza di una nonviolenza politica di massa, ma non sono ancora sufficientemente conosciute e valutate, nonostante le indicazioni che offrono per un successivo sviluppo di queste possibilità già messe in atto.

Il cominciare a costruire lentamente, pazientemente, ma decisamente questa presenza che è implicitamente richiesta sulla scena politica, potrebbe contribuire a trasformare una carica spesso pessimista e distruttiva, in un'altra positiva e costruttiva, in modo particolare nel Movimento degli stu-

enti, che è sempre alla ricerca di una propria strada.

Il problema è capire se, per realizzare questa presenza, occorra o no rinchiudere i pochi deboli nonviolenti in incubatrici o semenzai, in modo che crescano e si moltiplichino nelle condizioni migliori, per poter uscire allo scoperto quando avranno raggiunto la maturità sufficiente a sostenere un discorso valido, in una situazione più favorevole.

C'è chi ha proposto di affidare alle disponibilità e alle capacità personali di ognuno la scelta del modo di intervenire: mentre alcuni costruiranno in condizioni ottimali comunità nonviolente che serviranno da esempio, altri si impegneranno direttamente nel sociale. Questa è senz'altro una soluzione ragionevole ma, tenuto conto dell'attuale numero di compagni nonviolenti, che non promette certo di crescere dall'oggi al domani (e anche su questo dovremmo riflettere a fondo...), mi pare che il problema sia più complesso. Per esempio: per costruire fuori della società una micro-società alternativa, un piccolo gruppo di nonviolenti po-

trebbe non condividere più i problemi immediati delle classi oppresse e si allontanerebbe sempre più dal proporre soluzioni politiche che vadano verso una società veramente di tutti; mentre, dall'altra parte, i nonviolenti impegnati nelle realtà sociali di base sarebbero spesso costretti a mediare le loro posizioni e avrebbero grosse difficoltà nello sviluppare correttamente e ampiamente proposte nonviolente qualificate.

Senza trovare una immediata risposta a questi interrogativi, direi comunque che non si dovrebbe più parlare dei «nonviolenti» come di una strana razza o tribù di idealisti fanatici, ma di nonviolenza come ipotesi di vita e di società più vicina e più naturale per tutti, da costruire assieme partendo da quanto abbiamo oggi a disposizione, che difficilmente può cambiare in breve tempo, visto che si è definito in millenni di storia.

Per questo dovremo al più presto chiarirci se, nei fatti, i movimenti dell'area nonviolenta hanno già come soggetti e come interlocutori le realtà popolari di base, oppure se sono, e rischiano di continuare ad esserlo, élites culturali che si rivolgono a minoranze più sensibili e capaci: bisogna davvero interrogarsi su dove stanno adesso i nonviolenti e dove dovrebbero stare, per non rischiare di far morire un fiore che fa tanta fatica a sbocciare.

Paolo Predieri

Lega per il disarmo dell'Italia

La Lega per il Disarmo unilaterale dell'Italia, costituita nel dicembre 1977 per iniziativa dello scrittore Carlo Cassola (cfr. *Azione Nonviolenta* di novembre-dicembre 1977), ha tenuto una seconda riunione a Firenze il 30 aprile scorso dedicata in particolare modo all'organizzazione. Sui suoi lavori riportiamo alcuni passi dal Bollettino n. 2 della Lega del giugno 1978:

«L'assemblea fiorentina ha approvato a maggioranza la modifica della originaria denominazione provvisoria in quella di «LEGA PER IL DISARMO DELL'ITALIA», più chiara e concisa. E' stata così accolta dai presenti la proposta del comitato emiliano-romagnolo, preoccupato (sulla base delle prime esperienze di proselitismo) dalle maggiori difficoltà di comprensione circa lo scopo immediato della Lega, e dalle possibili interpretazioni errate (o anche obiezioni viscerali) che la presenza nel titolo della parola "unilaterale" (pur caratterizzante e tradizionale nelle analoghe associazioni estere) potrebbe ingenerare in molte persone. Naturalmente la questione del nome è puramente... nominalistica. E' chiaro che è tratto distintivo della nostra Lega la proposta politica non di un disarmo generico, universale, simultaneo e contrattato tra gli stati armati (che costituisce l'alibi menzognero dei guerrafondai di ogni epoca e purtroppo la trappola letale in cui sono caduti molti paleopacifisti del secolo scorso), ma invece appunto un disarmo unilaterale (senza contropartita apparente, vale a dire esemplare, autonomo e incondizionato, che cioè non si autodistrugga ponendo come condizione il disarmo preliminare degli altri popoli) secondo la più moderna e realistica impostazione dei nuovi antimilitaristi dell'era atomica. La denominazione ora prescelta non nega di certo questo concetto, anzi lo contiene implicitamente; ma, al di là del suono di un vocabolo inconsueto, rimanda la chiarificazione (e l'accettazione) dell'idea alla più opportuna sede della spiegazione, del ragionamento, del dialogo».

«[...] Unitamente a tale decisione formale, la seconda assemblea fiorentina ha provveduto a delineare chiaramente un primo profilo organizzativo dell'associazione con la nomina: 1. del Comitato di coordinamento, organo centrale di raccordo, con funzioni consultive, delle varie attività svolte e delle problematiche sollevate; 2. delle Commis-

sioni di lavoro, interregionali, cui spettano le varie e già operanti funzioni esecutive della Lega [...]».

Circa l'avvenire della Lega, si chiarisce nel Bollettino: «Se i metodi di sviluppo sono aspri e di difficile praticabilità, il contenuto dello sviluppo è ben chiaro al nostro spirito. L'unico requisito ideologico irrinunciabile che si richiede a chi vuole aderire alla Lega è il rifiuto totale del militarismo; l'unica tesi, il disarmo unilaterale dello Stato italiano. Quanto più tale obiettivo appare ancora lontano nelle menti dei singoli, tanto più i fatti reali della collettività lo reclamano come indispensabile».

«Il panorama internazionale è quello che è, che neppure i giornali più spudorati riescono ormai a nascondere nella pagina «esteri». Le parate militari e le visite ufficiali dei capi di Stato, le trattative condotte da dietro gli arsenali, velano appena la realtà. L'equilibrio del terrore ingenera ogni giorno un terrore sempre più privo di equilibrio; le contrapposte forze di dissuasione persuadono incessantemente al terrore. In Italia, il cui governo ha permesso l'installazione nel territorio di circa 1.500 ordigni atomici, sale la marea della menzogna e della violenza. Stiamo già assistendo alla distruzione sistematica della natura, dei mari, dei fiumi, delle foreste, delle montagne e degli animali: ed è già la volta dell'uomo. Antichi errori ed inveterati pregiudizi, nonché la follia che — secondo un antico detto — un dio inesorabile riserva a quelli che vuol perdere, spingono un popolo intelligente e pacifico nella direzione della guerra civile prima, poi del terreno di scontro mortale delle altrui sciagurate rivalità di dominio (come tutta l'Europa del resto, sempre minacciata dal divenire ancora la valvola di sfogo finale delle tensioni mondiali). Ci lasciamo ipnotizzare dalle nostre oscure vicende, e non vogliamo sentire i tamburi di guerra che risuonano nuovamente alti in tutto il mondo. Opponiamoci a tutto ciò, giorno dopo giorno [...]».

«A chiusura della riunione, è stato dato mandato ad un folto gruppo di redazione di stilare al più presto il testo di un appello all'opinione pubblica, per essere riprodotto in forma di manifesto, di volantino o di inserto giornalistico a cura dei vari comitati regionali (o provinciali, o cittadini o comprensoriali) per una vasta, capillare diffusione in tutto il territorio».

Il fine e i mezzi

Quest'articolo di Norberto Bobbio è uscito su La Stampa del 18 giugno con il sottotitolo «La violenza ha valore morale?». Abbiamo voluto riprenderlo sul nostro giornale non solo per le idee espresse in consonanza con l'orientamento nonviolento, ma anche perché indicativo di quanto le tesi su cui insistiamo da sempre vengano ora meglio recepite e prese in considerazione nell'ambito del dibattito presente nel mondo politico e culturale più accreditato.

Bobbio non si è mai dichiarato nonviolento, anzi ha sempre detto in passato di appartenere alla schiera dei «perplexi». Oggi lo vediamo prestare sempre più attenzione alla nonviolenza, e questo rappresenta un progressivo riconoscimento della validità dei nostri principi. Bobbio è già convinto della inadeguatezza di quella concezione marxista che mira a cambiare il mondo attraverso la conquista violenta del potere; sente l'insufficienza della famosa affermazione marxiana che vede nella violenza la levatrice della Storia. E' una «frase fatta», un luogo comune, che tanti «rivoluzionari» assumono senza soffermarsi a riflettere seriamente sul rapporto che si instaura tra i fini e i mezzi. «Oggi — sottolinea Bobbio — di fronte allo scatenamento della violenza anche terroristica ogni giustificazione morale (cioè per fini morali) e politica (cioè per fini politicamente desiderabili) dell'azione violenta deve essere sottoposta alla critica più severa».

Anche le frasi celebri si trasformano a furia di essere ripetute in frasi fatte. Una di queste è l'ultima tesi di Marx su Feuerbach, secondo la quale sinora i filosofi hanno interpretato il mondo ma ora si tratta di cambiarlo. Questa tesi potrebbe essere completamente rovesciata e ne verrebbe fuori un'affermazione altrettanto plausibile: «I non-filosofi (cioè gli uomini di azione, i politici) hanno sinora cambiato il mondo ma ora si tratta di capirlo».

E infatti, che cosa significa cambiare il mondo? Non significa assolutamente nulla. O almeno non significa assolutamente nulla sino a che non si sia detto con la massima chiarezza quali siano gli obiettivi di questo cambiamento e con quali mezzi si ritenga di poterlo ottenere. Questo soltanto è certo: ogni cosa può essere cambiata in molti modi diversi e coi più diversi mezzi. Per dirla un po' alla buona, può essere cambiata in meglio e in peggio. Già, ma chi decide che cosa sia il meglio e il peggio? Per questo, dicevo, prima di cambiarlo bisognerebbe capirlo. Il che è piuttosto difficile. Anzi, il capire dove vada il mondo e in quale direzione debba andare per andare, come dicevano i credenti nel progresso indefinito, «verso il meglio», è diventato sempre più difficile.

Tanto difficile che parole consumatissime come «socialismo», «comunismo», o peggio «regno della libertà», «estinzione dello Stato» e simili, sono diventate sempre più evanescenti, e sempre meno credibili. Si dice che gli uomini hanno bisogno di credere in qualche cosa di assoluto. Non ho motivo di dubitarne, anche se la maggior parte degli «assoluti» in cui gli uomini credono e che li fanno vivere siano fatuità, «idola» delle più varie specie. Ma mi si conceda che il bisogno di credere non dovrebbe mai far dimenticare la necessità di ragionare, e la volontà di credere mai so-

verchiare la volontà di capire. Dunque non ha alcun senso dire, come dice il rivoluzionario riecheggiando il motto di Marx, che bisogna cambiare il mondo se non si dice, ripeto, quali risultati si vogliono raggiungere e con quali mezzi.

Non vorrei soffermarmi per ora sui fini anche perché è molto più facile dire quello che non si vuole, lo sfruttamento, l'alienazione, la corruzione, l'arroganza del potere, e via enumerando, che non quello che si vorrebbe mettere al posto del capitalismo, dell'imperialismo, delle multinazionali, della politica di potenza destinata a durare sino a che sopravviverà la sovranità assoluta dei grandi Stati. Siamo arrivati al punto che si è dovuto parlare, per farsi capire, di «socialismo dal volto umano». Ma come? Allora vuol dire che è possibile un socialismo dal volto disumano? Ma il volto disumano non è sempre stato, per il rivoluzionario, quello del capitalismo? Se si continua a parlare della società che si rifiuta e a lasciare in ombra quella per la cui attuazione si combatte, chi ci assicura che al capitalismo dal volto disumano non possa succedere un socialismo dal volto altrettanto disumano?

Non intendo per ora parlare dei fini. Mi sembra necessario, anzi urgente, parlare dei mezzi, anche perché dei fini sappiamo poco o nulla, mentre i mezzi, da qualche tempo a questa parte, nel nostro Paese, li abbiamo tutti quanti sotto gli occhi: primo fra tutti l'uso della violenza. Oltre alla frase fatta che il mondo deve essere cambiato, appartiene all'ideologia del rivoluzionario un'altra frase fatta, secondo cui il mondo non può essere cambiato se non con la violenza. Anche questa frase fatta è stata all'inizio una frase celebre che tutti i movimenti rivoluzionari hanno insistentemente ripetuto: «La violenza è levatrice di ogni vecchia società gravida di una società nuova». E anche questa frase celebre, diventata frase fatta, è di Marx. Da quando sono entrati sulla scena in Italia gruppi che si dichiarano rivoluzionari, la violenza è stata predicata e praticata. Ciò significa ancora una volta che violenza e rivoluzione sono non soltanto idealmente, ma anche nella prassi, indissolubilmente connesse.

Questa connessione riposa sulla convinzione che la violenza sia un mezzo perfettamente adeguato allo scopo, e in quanto adeguato, necessario; in altre parole trae validità dalla massima, cui sembra ispirarsi l'azione politica, che il fine giustifica i mezzi. Nessuno dubita in generale che la violenza di per se stessa considerata sia un male, ossia non abbia, come direbbe un filosofo della morale, un valore intrinseco; e pertanto non possa essere in quanto tale giustificata. Ma non appena venga connessa a un fine buono, ecco che immediatamente cambia di segno perché su di essa si riverbera la bontà del fine. E viene non in quanto tale ma in quanto mezzo adeguato al fine giustificata, e considerata persino moralmente retta (oltre che politicamente efficace).

Oggi, di fronte allo scatenamento della violenza anche terroristica ogni giustificazione morale (cioè per fini morali) e politica (cioè per fini politicamente desiderabili) dell'azione violenta deve essere sottoposta alla critica più severa. Non parlo della violenza della criminalità comune né della violenza controrivoluzionaria, perché, pure ammessa la perfetta adeguazione dell'una e dell'altra

allo scopo, la malvagità del fine non salva, la prima, moralmente, la seconda politicamente. Parlo della violenza che si proclama rivoluzionaria, cioè di una violenza che considera se stessa non come uno strumento per il raggiungimento di fini individuali generalmente considerati illeciti (il crimine), non come strumento per il raggiungimento di un fine collettivo di conservazione sociale, con tutte le ingiustizie e le illibertà che questo fine comporta (la controrivoluzione), ma come strumento per l'instaurazione di una società migliore, appunto, come dicevo all'inizio, riportando il motto di Marx, «per cambiare il mondo» (essendo sottinteso, «in meglio»).

Per quanto io ignori quale sia la «società migliore» che tutti i rivoluzionari hanno in mente e che generalmente, come dimostra la storia, non sono mai riusciti a realizzare, di una cosa sono assolutamente certo: una società, qualunque essa sia, per essere migliore della nostra, dovrà essere meno violenta, sino al limite della totale scomparsa della violenza (in questo senso, e solo in questo senso, si può parlare assennatamente di «estinzione dello Stato»). Credo fermamente che sino a che gli uomini non saranno riusciti a trovare il modo di rinunciare alla violenza per risolvere i loro conflitti, o in altre parole non avranno trovato il modo di convivere senza dover ricorrere alla violenza, sia questa la violenza cosiddetta delle istituzioni sia quella di coloro che tentano di abatterle, il corso della storia sarà quello che è sempre stato, una monotona, quasi ossessiva, vicenda di lacrime e di sangue. Credo fermamente che l'unico vero (ignoro se anche possibile) salto qualitativo della storia umana sia il passaggio non dal regno della necessità al regno della libertà ma dal regno della violenza a quello della nonviolenza.

Ebbene, uomini violenti anche a fin di bene, posseduti dal demone della violenza tanto da compiere con indifferenza, anzi con il totale disprezzo della vita altrui, atti terroristici, e se non proprio terroristici (se per terrorismo s'intende la strage d'innocenti per il solo fine di spargere il panico), di violenza subdola, quel che è peggio indiscriminata, come possono credere che dalla pura e semplice distruzione di vite umane possa nascere una società migliore? Che l'uso della violenza per distruggere non generi assuefazione alla violenza anche nel costruire? Che il terrore contro lo Stato e il terrore dello Stato non siano due facce della stessa medaglia? Che la esaltazione della violenza eversiva non conduca alla cinica e comoda accettazione della violenza repressiva? Insomma che la malvagità del mezzo non pregiudichi la bontà del fine?

Vorrei che questo problema fosse discusso più a fondo di quel che sia accaduto sinora, specie in un Paese come il nostro in cui libri come *Se il fine giustifichi i mezzi* di Giuliano Pontara (Bologna, Il Mulino, 1974) e *Marxismo e nonviolenza* (Ed. Lanterna, Genova, 1977) sono passati quasi inosservati. Vorrei che dopo tante sottili disquisizioni intorno alla massima così congeniale all'italica saggezza: «Il fine buono salva anche il mezzo più cattivo» si cominciasse a riflettere seriamente se non sia da raccomandare la massima opposta: «Il mezzo malvagio corrompe anche il migliore dei fini».

Norberto Bobbio



Rassegna bibliografica

Questa rassegna bibliografica intende offrire ai nostri lettori un servizio di informazione e documentazione bibliografica su tutti quei temi che si presentano nel dibattito culturale della rivista o sono oggetto di azione politica nell'ambito del Movimento Nonviolento. Questi alcuni degli argomenti che verranno trattati nei prossimi numeri: centrali nucleari, potere militare, economia e armamenti, antimilitarismo, ecologia, socialismo e democrazia, femminismo, violenza e aggressività, nonviolenza, rivoluzione, utopia, nuovo modello di sviluppo, Capinini, W. Reich, I. Illich, P. Freire, Gandhi, ecc.

I lettori, gli amici e gli editori che intendono segnalarci libri, riviste, ciclostilati che possono interessarci scrivano, inviando copia per recensione, a: Matteo Soccio, Contrà Piancoli 6, 36100 VICENZA.

Il '68: dieci anni dopo

Sono trascorsi dieci anni da quei mesi febbrili ed intensi della primavera '68, in cui i giovani e gli studenti diventarono protagonisti di lotte che sembravano destinate non solo a rivoluzionare le strutture scolastiche ed universitarie ma anche a coinvolgere nella trasformazione l'intero assetto sociale e politico.

La sfida lanciata dagli studenti si concretizzava nel rifiuto di tutti gli strumenti autoritari e repressivi su cui si reggeva il potere accademico (lezione, esame, voto, ecc.), a cui si sostituiva una intensa domanda di autentica cultura, la reinvenzione e la rifondazione dell'università, la sua ristrutturazione in « università critica ». Ma le problematiche sollevate dal movimento studentesco coinvolgevano direttamente i problemi della società globale. Uno stretto legame univa la lotta contro l'autoritarismo accademico alla lotta contro la discrezionalità del potere nelle altre istituzioni della società (famiglia, fabbrica, ecc.). Non cogliere questa reciproca correlazione, scriveva Franco Ferrarotti ne « La critica sociologica » (n. 15 - Autunno 1970, p. 170), significa perdere « necessariamente di vista il senso politico della lotta studentesca », e ridursi a « considerarla uno sgradevole episodio di azione sindacale non autorizzata ».

La fretta con cui alcuni ambienti « progressisti » hanno cercato di seppellire il movimento studentesco, di darlo per spacciato, di sottolineare che « gli studenti se ne tornano a casa », sta a dimostrare come esso rappresentasse un soggetto scomodo, da liquidare con una dichiarazione di morte prematura. Lo spirito antiautoritario e libertario del '68 era uscito infatti dalle aule universitarie per affrontare problemi politici di più vasta portata connessi con la contestazione del presente e la prefigurazione di un futuro migliore. Le manifestazioni contro l'imperialismo americano e in particolare contro la guerra nel Vietnam, le lotte di sostegno alle minoranze, agli sfruttati ed agli emarginati sollecitavano nuove forme di giustizia sociale che non potevano più essere disattese.

La rivolta degli studenti produsse inoltre profonde modificazioni nei comportamenti di massa: l'atteggiamento subalterno verso le istituzioni s'incrinò, i rapporti tra padri e figli, professori e studenti, operai e sindacati subirono profonde scosse. Alcune istituzioni (la famiglia) entrarono in una crisi profonda.

I risultati delle lotte, i contenuti dei dibattiti che animarono le assemblee studentesche, i documenti elaborati durante le occupazioni delle facoltà e nei seminari autogestiti, sono stati raccolti in alcuni libri pubblicati in quello stesso periodo o negli anni immediatamente successivi: **Documenti della rivolta universitaria**, a cura del Movimento studentesco, Bari, Laterza, 1968, pp. 415; Franco Catalano, **I movimenti studenteschi e la scuola in Italia (1938-1968)**, Milano, Il Saggiatore, 1969, p. 421; Carlo Oliva - Aloisio Rendi, **Il movimento studentesco e le sue lotte**, Milano, Feltrinelli, 1969, p. 252; **Il movimento studentesco. Storia e documenti 1968-1973**, a cura di Luisa Cortese, Milano, Bompiani, 1973, pp. 186.

Per quanto riguarda le lotte degli studenti in Francia e in Germania si possono vedere: **Documenti della rivolta studentesca francese**, a cura del Centro di informazioni universitarie,

Bari, Laterza, 1969, pp. 277; R. Dutschke, U. Bergmann, W. Lefèvre, B. Rabehl, **La ribellione degli studenti ovvero la nuova opposizione**, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 267; **Kritische universität. Documenti e programmi della contro-università degli studenti berlinesi**, Padova, Marsilio, 1968, pp. 112.

Per ricordare, a dieci anni di distanza, quello che venne definito l'« anno degli studenti », quotidiani, periodici, riviste culturali o di partito hanno dedicato all'argomento ampi servizi, articoli ed interviste ai leaders di allora.

Accanto alle pagine rievocative e di bilancio (vedi « L'Espresso », 5 febbraio 1978), si rileva la tendenza, abbastanza generalizzata, a liquidare frettolosamente il problema esprimendo su di esso convergenti giudizi negativi. Si scrive che il '68 è fallito perché non ha dato risultati concreti ed apprezzabili. Un redattore dell'« Espresso » (25 giugno 1978) avanza la tesi che « il '68 non abbia prodotto uno scossone libertario ma abbia reso più soffocante il primato della politica tradizionale ». Lo si accusa di scarsa originalità o al massimo gli si riconosce il merito di aver partorito una « sottocultura » di sinistra, o **sinistrese**. Secondo Gian Mario Bravo le agitazioni giovanili sono state dei « conati ribellistici », i cui « tentativi sono però sempre abortiti, falliti proprio perché con la rivoluzione non avevano nulla a che fare » (**Critica dell'estremismo**, Milano, Il Saggiatore, 1977, pp. 323). A suo avviso il '68 ha solo « creato l'illusione della rivoluzione » (p. 370). Sono giudizi pesanti che lasciano intravedere il bisogno di esorcizzare, di allontanare il più possibile da sé, anche a costo di bruciarlo sul piano politico e storico, un periodo, con tutti i suoi limiti, non privo di fermenti innovatori.

In un numero di « Critica sociale » (10 febbraio 1978) dedicato alla rivolta degli studenti compaiono alcuni interessanti contributi sul problema. Due, in particolare, mi sembrano degni di nota perché, pur esprimendo un giudizio critico, stimolano la nostra riflessione: quelli di B.H. Lévy e Ph. Sollers. Bernard Henri Lévy afferma che il '68 è una delle date più nere del socialismo. Egli spiega che il '68 è stato « una esplosione della vita, un fantastico movimento anarchico, un ritorno meraviglioso di libertarismo anticapitalista e antiautoritario », ma, essendo tutto ciò estraneo alla logica marxista, la sinistra ufficiale si è ben guardata dal recuperare tali istanze, anzi le ha soffocate distruggendo così le istanze libertarie del socialismo (p. 37).

Philippe Sollers sembra convergere sul giudizio di Lévy quando sottolinea che a partire dal '68 c'è stata una « marxistizzazione generale » che ha provocato un « irrigidimento dogmatico » e un « isterilimento del dibattito ». A suo avviso la marxistizzazione avvenuta nell'ultimo decennio ha soffocato le « istanze libertarie » del '68 togliendo a queste ogni forma « rivoluzionaria », creando al loro posto un deleterio « cattolico-marxismo » (p. 36).

Concorda con queste valutazioni anche uno dei protagonisti italiani di quei fatti, Aldo Ricci, il quale, in un'intervista, sottolinea che all'interno del movimento sessantottesco esistevano due anime: « una prima di tipo espressivo che si riagganciava a quella che in quegli anni si

chiamava controcultura, di diretta influenza e derivazione americana anche nel modo di agire, di vestirsi, nel taglio dei capelli; un'altra più strettamente politica, divisa tra marxist-leninisti e cattolici, che di fatto per due anni confluivano dando luogo a un'egemonia cattolico-marxista » (« Critica sociale », cit., p. 57). E' innegabile che la sinistra ufficiale, recuperando e svuotando dei propri contenuti autoritari le tematiche del '68, ha contribuito notevolmente al fallimento dell'utopia sessantottesca. Tuttavia non si può non sottoscrivere il pacato giudizio di Roberto Guiducci quando afferma che la protesta del '68 si è chiusa nella « protesta » senza diventare mai « proposta », e il suo « rigetto » non è mai riuscito a costruirsi in « progetto » (« Critica sociale », cit., p. 50).

Va invece confutata l'opinione di coloro che fanno risalire al '68 l'origine e la matrice ideologica dell'attuale terrorismo. Lo stesso Marcuse, in una recente intervista, afferma: « Il terrorismo è un fenomeno in aperto contrasto con il movimento studentesco. Il messaggio di Dutschke che parla di lunga marcia attraverso le istituzioni è esattamente l'opposto del terrorismo » (« La Repubblica », 2 agosto 1978). Considerare il '68 come un momento di incubazione del terrorismo e della violenza politica significa non riconoscere le istanze libertarie di quella rivolta. Potremmo sostenere invece che è stato proprio il soffocamento ideologico e politico di quelle istanze, da parte dell'egemonia culturale marxista e cattolica, a portare molti giovani verso la violenza e la lotta armata.

Tra i tanti libri usciti in questi mesi sull'argomento il più interessante è senz'altro quello di Aldo Ricci, **I giovani non sono piante. Da Trento 1968 a Bologna 1977: inchiesta sul protagonismo delle giovani generazioni**, Milano, Sugarco, 1978, pp. 335, L. 3.800. Concepito inizialmente come progetto di sceneggiatura per un documentario televisivo sul '68, ne conserva alcune caratteristiche che danno al libro un'impronta originale e stimolano alla lettura. Dalle sue pagine balza fuori l'immagine vera, reale, di un mondo, quello degli « orfani del '68 », che si contempla allo specchio e non si vergogna a fare l'autocritica (« eravamo degli asceti rossi » (p. 27); « il feroce moralismo acquisito a Trento » (p. 20). Non mancano gli accenti di autocommesurazione per la triste fine di quei mitici eroi: « Come eravamo? Affatto simili all'immagine artefatta e galeotta che è stata costruita e distribuita da tutti coloro ai quali faceva comodo così. L'immagine stereotipata in circolazione oggi è molto lontana da come eravamo veramente » (p. 16). Lo stesso modo con cui è scritto il libro tende a dissacrare un mito (quello del '68), nel momento stesso in cui ne fa la storia. Il linguaggio è allusivo, ironico, basato su un gioco continuo di doppi sensi e di ambiguità. Ma la novità consiste soprattutto nell'abilità con cui l'autore stabilisce dei continui parallelismi tra il '68 ed il movimento degli studenti del '77. Nel passare in rassegna i leaders di allora Ricci ha però presenti le acquisizioni del movimento degli studenti di oggi e degli indiani metropolitani: la stessa ironia beffarda e dissacrante, le stesse frasi ad effetto, i non sensi, i paradossi, ecc. Il messaggio, sembra dire allusivamente l'autore, è rimasto identico, anche se lo scontro si è radicalizzato. E' cam-

biato invece il **medium**, cioè il linguaggio, e soprattutto il valore attribuito alle parole dai protagonisti della « rivoluzione a rime baciata ».

Una « storia minima » del '68-'69 è quella che ci offre Sandro Travaglia, **Cronache 68-69 (materiali di controinformazione e fotografie)**, con prefazione di Pio Baldelli, Verona, Bertani, 1978, pp. 296, L. 6.000. Procedendo attraverso una cronaca essenziale egli mira alla comprensione storica di quegli eventi, alla registrazione delle lotte e alla rilettura di materiali umili ma importanti come volantini, manifesti di organizzazioni politiche minoritarie, canzoni di protesta, testimonianze dirette, ecc. Una serie di immagini significative sulle lotte descritte completa il volume.

Anche nel libro di AA.VV., **68-78: dalla critica alla transizione. Analisi di un decennio**, Milano, Ottaviano, 1978, pp. 176, L. 2.500, si tenta una storia politica dal '68 ad oggi, cercando di individuare i riferimenti ideologici del '68 e l'influenza su esso esercitata dalla dottrina di Marx. Giovanni Berlinguer, **Dieci anni dopo. Cronache culturali 1968-1978**, Bari, De Donato, 1978, pp. 260, L. 3.200, tende invece a ricondurre il dibattito sessantottesco all'interno della problematica comunista del rinnovamento dello stato, del rapporto cultura-politica, del ruolo degli intellettuali. Il libro ci fa conoscere il punto di vista del PCI sul '68 e le sue lotte. Sulle valutazioni comuniste del '68 si può vedere anche il numero di « La città futura », settimanale della F.G.C.I. (19 aprile 1978), dedicato a **Le idee del '68 e le lotte dei giovani**, che riporta gli interventi di un convegno sull'argomento.

Il volume di Gianni Scalia, **De Anarchia. Attorno al '68: poesia, follia, rivoluzione**, Roma, Savelli, 1978, pp. 218, L. 4.500, raccoglie saggi di critica e polemica letteraria, politica e sociale, scritti tra il '65 ed il '71. Si tratta di interventi militanti e provocatori che permettono di ricostruire, a posteriori, il dibattito politico-culturale di quegli anni. Interessante è anche la ricostruzione storica delle vicende politiche italiane degli ultimi dieci anni che emerge dalla raccolta di scritti del leader del movimento studentesco milanese Salvatore Toscano, **A partire dal 1968. Politica e movimento di massa**, Milano, Mazzotta, 1978, pp. 290, L. 5.000. Da segnalare inoltre **1968-1978. Dieci anni di invecchiamento**, a cura del Centro di Documentazione, Pistoia, 1978, pp. 80, L. 2.000; Quattrocchi - Nairn, **E quel maggio fu rivoluzione**, Milano, La Pietra, 1978, pp. 236, L. 4.000; e inoltre i primi tre numeri della rivista **Per il '68** che esce a Palermo (via Sicilia, 12) con periodicità semestrale.

Parlando del '68 non si può ignorare quel fenomeno complesso contraddistinto dal sorgere, sulle ceneri del Movimento studentesco, di una serie di gruppi e formazioni politiche che proliferarono rapidamente in tutta Italia, spesso eclissandosi con altrettanta strabillante rapidità. La cosa che colpisce di più in questi eterogenei « gruppuscoli », di cui sarebbe pressoché impossibile ricostruire una mappa esatta, è che al loro interno le istanze libertarie, che avevano ispirato la rivolta degli studenti, si persero con estrema rapidità e ad esse si sostituirono rigide schematizzazioni che ricalcarono la struttura gerarchica di partito, avendo al vertice l'indiscussa figura del leader. Questo fenomeno può essere il prodotto di quella generale « marxistizzazione » del '68, a cui si è già accennato, e della necessità di ricostruire all'interno della struttura partitica quel senso di sicurezza che la messa in discussione del principio di autorità aveva seriamente compromesso.

La prima ricostruzione d'insieme delle vicende di quell'area che si estende a sinistra del PCI e che comprende i gruppi superstiti della contestazione studentesca, il movimento dei « non garantiti », l'area dell'autonomia fino ai NAP e alle Brigate rosse, si trova in Mino Micicelli, **L'ultrasinistra in Italia 1968-1978**, Bari, Laterza, 1978, pp. 242, L. 3.500. Il libro di Patrizia Violi, **I giornali dell'estrema sinistra**, Milano, Garzanti, 1978, pp. 187, L. 1.800, studia invece le ambiguità della lingua e dell'ideologia di tre organizzazioni politiche dell'area extraparlamentare, attraverso l'analisi linguistica dei loro rispettivi quotidiani.

Ma parlare del dopo '68 significa arrivare a considerare le vicende del movimento degli studenti del '77 e degli indiani metropolitani. Sarebbe un errore considerare il '77 come un

'68 redivivo. « Il '68 è morto, W il '78 » era l'epigrafe funebre tracciata dagli indiani metropolitani bolognesi, e non si può negare che contenga una parte di verità. Innanzitutto sono mutati i protagonisti. Non si tratta più di studenti, ma, come scrive Ricci, di « sottoproletari del sud e del nord, di laureati disoccupati, di studenti senza avvenire, di giovani emarginati dal processo produttivo con bisogni elementari e reazioni disperate — dalla P. 38 all'eroina attraverso varie sfumature — di chi ormai guarda alla soddisfazione dei bisogni come ad una chimera » (cit., p. 315).

Uno degli slogan più diffusi tra questi giovani, « riprendiamoci la vita », esprime il loro bisogno reale, e sempre più generalizzato, di un lavoro, di un lavoro non alienante, di abitazioni umane, di città a misura d'uomo, di verde, di rapporti umani autentici e non nevroizzati dai modelli culturali propinati dai mass-media.

La diversità della rivolta del '77 consiste proprio nella diversità della situazione che l'ha generata ed esprime pertanto un tipo di cultura diversa, una « cultura-mosaico », prodotto tipico dei mass-media. « Il movimento di oggi — scrive ancora Ricci — è qualcosa di radicalmente diverso da quello di prima; è il prodotto della 'società dello spettacolo'. È la morte della politica, dell'ideologia » (« Critica sociale », cit., p. 57).

A questo proposito segnaliamo alcuni libri recenti. Il **dossier della nuova contestazione**, a cura di Felice Froio, Milano, Mursia, 1977, pp. 218, L. 3.000, ricostruisce la cronologia degli avvenimenti che hanno scandito la rivolta dei giovani a Roma e a Bologna nel '77: dall'aggressione fascista all'università di Roma, alla cacciata di Lama dall'università, alle polemiche che ne sono seguite e che hanno avuto un tragico epilogo il 12 marzo a Bologna. L'autore, riproponendo una serie di documenti interni al movimento, a cui era stata data scarsa pubblicizzazione, rileva che rispetto alla rivolta settantottesca quella attuale ha dato scarsa circolazione ai propri materiali. L'altro libro, di Gianfranco Bottazzi, **Dai figli dei fiori all'autonomia. I giovani nella crisi fra marginalità ed estremismo**, Bari, De Donato, 1978, pp. 216, L. 2.800, analizza il problema della disoccupazione che emargina socialmente il giovane, lo frustra nei suoi bisogni più elementari esasperandolo ed inducendolo a prese di posizione estremistiche. Alla comprensione dello stesso problema apporta un contributo il lavoro di G. Lerner, L. Manconi, M. Sinibaldi, **Uno strano movimento di strani studenti**, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 104, L. 1.300.

Adriana Chemello

SEGNALAZIONI

R. ESCARPIT, A. CANEVARO, **Scuola laica, scuola di tutti**, Milano, Ed. Emme, 1977, pp. 219, L. 3.500.

Il libro consta di due interventi sul problema della presenza clericale e delle sue conseguenze nelle strutture dell'educazione primaria in due diversi paesi: Italia e Francia. Prende il titolo dal saggio dell'Escarpit che è la traduzione del testo francese **École laïque, écoles du peuple**.

Escarpit parte dalla constatazione della difficoltà di definire con linguaggio univoco l'area della **laicità**, e di circoscrivere con linguaggio chiaro ed efficace il problema della **neutralità** dell'insegnamento. « Un insegnamento — egli scrive — non viene impartito e ricevuto nel vuoto, ma in seno ad una società che ha determinate esigenze dogmatiche (...). La scuola non resta neutrale di fronte alle verità date che costituiscono il sistema di valori su cui si basa la comunità » (p. 18). Per uscire dall'ambiguità terminologica egli preferisce allora sostituire all'idea di neutralità quella di **tolleranza** che « etimologicamente indica una sopportazione reciproca » (p. 19).

Facendo abilmente scivolare il discorso dal piano della teoria a quello della pratica politica quotidiana egli paragona l'opposizione tra cattolici e laici ai due grandi blocchi politici che dividono il mondo i quali, nonostante le ideologie opposte e incompatibili, riescono a « stabilire tra loro un codice empirico di coesistenza pacifica ».

Ma la parte più nuova del saggio di Escarpit, quella che ci fa riflettere e ci stimola ad ulteriori approfondimenti, è quella in cui egli afferma che « i termini 'laicità' o 'clericalismo' non hanno necessariamente un senso ostile o favorevole alla religione. Tutti e due invece hanno un senso politico chiarissimo: il laico è senza alcun dubbio un rivoluzionario e il clericale un conservatore (...). Laicità e clericalismo sono due prese di posizione che rimettono in discussione i valori fondamentali dei popoli, le strutture profonde della società, le istituzioni politiche degli stati » (p. 35). Ne segue logicamente che « ogni gruppo umano privilegiato, casta o nazione che sia, tende per sua natura ad essere clericale, cioè a proteggere i suoi privilegi dalle mire provenienti dalla base o dall'esterno, innalzandovi intorno una duplice barriera: delle abitudini, dei pregiudizi, dei timori e delle istituzioni conservatrici. Il clericalismo prende un carattere religioso soltanto quando una Chiesa qualsiasi accetta di diventare una di queste istituzioni e di avallare con la sua autorità la barriera psicologica » (p. 35).

E' con questa chiave di lettura che Escarpit si avventura all'interno dell'istituzione scolastica francese, ne indaga la storia, le implicazioni con il problema coloniale, la funzione storica del « chierico », l'odierno « intellettuale », che « ha un ruolo di primo piano nell'aspetto scolastico della lotta laica e questo perché il letterato, ai giorni nostri, è prima di tutto l'insegnante » (p. 45).

Andrea Canevaro, per il versante italiano, si pone il problema di « delimitare l'oggetto e sapere cosa sia esattamente il clericalismo » (p. 125). Il suo intervento è forse più erudito ma meno problematico del precedente e si limita a fare una storia del rapporto clericalismo-educazione in Italia, a partire dalla seconda metà dell'800, cogliendone le tappe salienti e le personalità più significative: dai gesuiti di « Civiltà Cattolica » (p. Taparelli D'Azeglio e p. Curci) al progressista Gioberti. Attualizzando il discorso l'autore cita nomi e personaggi attuali, quali Lorenzo Milani, Paulo Freire, Giovanni Franzoni, ma non risolve il problema in cui si dibatte l'educazione tra clericalismo e secolarizzazione.

Adriana Chemello

HELMUT GOLLWITZER, **Vivere senza armi**, Torino, Claudiana, 1978, pp. 54, L. 1.000.

« Abbiamo a che fare con una sfida apocalittica, quale la storia dell'umanità fino a oggi non ha ancora conosciuto. L'uomo ha potuto finora sopravvivere a tutte le guerre e per lo più sono sopravvissuti anche i popoli in esse coinvolti. Ciò che forse sopravviverà alla guerra atomica che ci minaccia non sarà più l'umanità che abbiamo conosciuto finora. La possibilità di questa distruttività totale è dovuta all'impiego militare della scienza; la scienza deve cessare di essere la prostituta della guerra. Anche la Chiesa, la comunità della pace di Gesù Cristo, si è pervertita abbastanza spesso a prostituta della guerra. Liberarci da questo peso del passato è la pressante urgenza di oggi ».

Con queste frasi si conclude il libro **Vivere senza armi** e ben esemplificano la duplice tensione che anima l'autore, che è un pastore protestante tedesco già noto in Italia per coraggiose prese di posizione (ad es. a proposito della Baader-Meinhof) e perché ha pubblicato, sempre presso la Claudiana, altre opere.

Parlo di duplice tensione perché in tutte le pagine di Gollwitzer è contemporaneamente presente lo sforzo di essere fedele al mondo e di essere fedele al Vangelo. Il suo discorso (e parlo di « discorso » in senso proprio, in quanto il libro è composto di due discorsi che il noto teologo ha pronunciato a Berlino rispettivamente il 9 giugno 1977 e 19 settembre 1977) prende le mosse da Nairobi. In quella città africana, nel 1975, si tenne un'assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese (il C.E.C. raccoglie fondamentalmente le chiese protestanti e ortodosse), la quale approvò un « Programma antimilitarista » che avrebbe dovuto impegnare tutti i cristiani delle chiese aderenti al C.E.C. A dire il vero questo Programma non ha avuto grande eco nelle coscienze e nelle azioni di protestanti e ortodossi.

La voce di Helmut Gollwitzer si leva, forte e appassionata, contro questa passività e incita



2ª Marcia Perugia - Assisi

Per il 24 SETTEMBRE prossimo la Fondazione Capitini e il Movimento Nonviolento hanno promosso l'effettuazione della 2ª Marcia Perugia-Assisi, dopo quella del settembre 1961 promossa da Aldo Capitini. La Marcia, aperta a tutti, è stata convocata sotto lo slogan: « Mille idee contro la guerra ». Partirà alle ore 8 dai Giardini del Frontone di Perugia.

L'iniziativa ha ricevuto fino a questo momento il patrocinio della Regione dell'Umbria e l'adesione della Provincia e del Comune di Perugia, delle federazioni regionali o provinciali dei seguenti partiti: DC, PCI, PSI, PRI, PR, nonché di numerose personalità politiche e culturali.

Oltre che richiamare alla coscienza popolare il pericolo e il danno ognora crescente degli apparati militari, la Marcia dovrà costituire un'occasione per rendersi conto del cammino che in questi ultimi 17 anni hanno percorso sia le forze della pace che quelle della guerra; ciò nel confronto dei vari orientamenti e proposte (e magari contraddizioni) delle diverse posizioni che confluiranno nella Marcia.

Aiutate la Marcia in tutti i modi che potete: con aiuti finanziari, invitando amici, scrivendone sui vostri giornali, parlandone alle radio e televisioni locali, PARTECIPANDO.

Il 23 settembre sera, vigilia della Marcia, la Sagra Musicale Umbra effettuerà un concerto in ricordo di Aldo Capitini.

Appello per la W.R.I.

La War Resisters' International (Internazionale dei Resistenti alla Guerra, a cui il Movimento Nonviolento è affiliato) attraversa un criticissimo momento finanziario. Fino all'anno scorso essa disponeva presso la sede centrale (a Bruxelles) di una segreteria di 4-5 persone, oggi si trova nella pratica impossibilità di impiegare anche una sola persona a pieno tempo, col rischio dell'arresto dell'intera attività dell'Internazionale.

Come doveroso per ogni sezione, il M.N. si è impegnato a fare lo sforzo massimo per impedire questa eventualità.

Chiediamo quindi agli iscritti e simpatizzanti di fare in modo che si possa corrispondere a questo impegno. **Attendiamo i contributi**, che possono essere versati sul c/c postale 19-2465 Movimento Nonviolento Perugia.

I cristiani a prendere sul serio il « Programma antimilitarista », il quale non è uno dei tanti appelli alla pace (ché se si trattasse solo di lanciare appelli, nessuno potrebbe rimproverare alle chiese di non aver fatto tutto quel che dovevano per evitare la prossima guerra) ma è un programma di azione che vuole riprendere l'esperienza storica di piccole minoranze radicali quali i quaccheri, i mennoniti, i valdesi (prima dell'adesione alla Riforma) ed estenderla alle grandi chiese che di fronte all'incombente pericolo rappresentato dalle guerre e dalla corsa agli armamenti (che ne è causa ed effetto assieme) devono decidersi a fare la loro improrogabile obiezione di coscienza.

Oggi la chiesa deve parlare chiaramente, dice Gollwitzer; la guerra non può più essere giustificata come **ultima ratio**. Deve dire chiaramente che la guerra non ha più alcuna **ratio**, nessun motivo ragionevole: la guerra è l'ultima **irratio**.

L'autore sviluppa in modo sintetico ma puntuale questa tesi e giunge ad una conclusione molto impegnativa e assai vicina a quella proposta da Carlo Cassola, cioè il **disarmo unilaterale**. Vi è però una differenza; mentre Cassola auspica il disarmo di una comunità nazionale, Gollwitzer propone il disarmo di una comunità religiosa, cioè dei cristiani.

A dire il vero non si tratta solo di una proposta di Gollwitzer, ma più impegnativamente di una proposta del « Programma antimilitarista » là dove esso dice: « La chiesa dovrebbe sottolineare la sua disponibilità a vivere senza la protezione delle armi ».

Nonviolenza e Marxismo

Nell'ambito delle iniziative per il 10° anniversario della morte di Aldo Capitini, si svolgerà a Perugia il 19, 20 e 21 ottobre un convegno dal titolo « Nonviolenza e marxismo nella transizione al socialismo », promosso dalla Fondazione Centro Studi Aldo Capitini col patrocinio della Regione dell'Umbria e di altri enti locali.

Relatori saranno Norberto Bobbio, Italo Mancini, Giuliano Pontara, e una quarta persona non ancora definita. Su ciascuna relazione è previsto un dibattito, e il convegno si concluderà con una giornata di dibattito generale.

Per informazioni scrivere o telefonare al Centro A. Capitini, via Villaggio S. Livia 103, Perugia; tel. 075-30.471.

E' in fin dei conti, commenta Gollwitzer, ciò che infinite volte nella storia è avvenuto. Alcuni gruppi etnici hanno dovuto vivere, sopravvivere e affermarsi senza il diritto e la possibilità di armarsi. L'esempio migliore sono gli ebrei, consegnati per 1900 anni all'arbitrio dei popoli cristianizzati. Se dunque una vita libera dalle armi è stata possibile nel passato, a maggior ragione lo deve essere nel presente visto l'estrema pazzia delle armi attuali. Questi « nuovi ebrei » siano i cristiani, capaci di affermare di fronte ai loro governi: Noi cristiani in questo paese non vogliamo essere protetti da questi strumenti di distruzione di massa. Noi rinunciamo a questa protezione omicida. Vogliamo esser disponibili a praticare la libertà della fede e dell'amore sotto ogni regime. Come un'isola liberata dalla paura in mezzo al nostro popolo, vogliamo impegnarci a dar coraggio agli uomini intorno a noi.

Il libretto, oltre ai due discorsi berlinesi dell'autore, contiene una lineare premessa dell'editore che ambienta il tema sviluppato da Gollwitzer nel nostro momento (quello della bomba N) e nel nostro paese, e si conclude con una nota di Saverio Merlo. Questa nota, a mio parere, non è omogenea alla forza, agli orizzonti, alla proposta e alla profezia di Gollwitzer. Merlo è evidentemente un uomo di cultura, conosce l'esperienza nonviolenta, la sente — essendo cristiano — più corrispondente alla profondità del suo essere; ma non riesce a districarsi dalle pastoie rappresentate da « un tipo di esercito e di soldato assolutamente nuovo » in opera nelle foreste e le paludi del terzo mondo.

Beppe Marasso

Libri in vendita presso di noi

ALDO CAPITINI:

Il messaggio di Aldo Capitini, L. 7.000.

Il potere di tutti, L. 3.500.

Religione aperta, L. 3.000.

La compresenza dei morti e dei viventi, L. 3.000.

Colloquio corale, L. 2.000.

Le tecniche della nonviolenza, L. 1.000.

Teoria della nonviolenza, L. 500.

Autori vari:

Ricordo di Aldo Capitini, L. 3.000.

M. K. GANDHI:

Teoria e pratica della nonviolenza, Lire 6.000.

J. M. MULLER:

Il vangelo della nonviolenza, L. 2.500.

Strategia della nonviolenza, L. 3.000.

Autori vari:

Marxismo e Nonviolenza, L. 3.500.

M.A.N.:

Una nonviolenza politica - Per il socialismo autogestionario, L. 2.000.

Don LORENZO MILANI:

L'obbedienza non è più una virtù, Lire 500.

Quaderni di « Azione Nonviolenta »:

Difesa armata o difesa popolare nonviolenta?, L. 500.

Il Satyagraha - Violenza e nonviolenza nei conflitti sociali, L. 500.

Sillabario n. 1 - Energia nucleare: per far che?, L. 750.

EHRENFRIED PFEIFER - ERICA RIESE

Manuale di orticoltura biodinamica, L. 2.000.

PIETRO PARODI

Giusta alimentazione e lotta contro la fame, L. 1.200.

SOMMARIO

« **Cibernetica e nonviolenza** » (R. Macaire).

« **Nonviolenti: quale collocazione?** » (P. Predieri).

« **Lega per il disarmo dell'Italia** ».

« **Il fine e i mezzi** » (N. Bobbio).

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA: **II '68: dieci anni dopo.**

AZIONE NONVIOLENTA

Casella postale 201, 06100 Perugia.

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

Responsabile: **PIETRO PINNA**

Redazione: **P. Pinna, M. Soccio.**

Abbonamento annuo: minimo L. 3.000.

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

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

Tip. Giostrelli - Perugia
Via XIV Settembre, 25 - Tel. 23.840

clott. Domenico SERENO REGIS
corso Inghilterra 17 bis
10138 TORINO