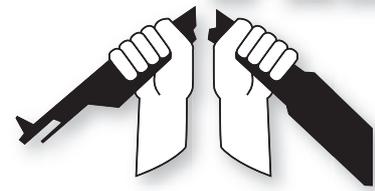


Con
un saggio
sull'economia gandhiana

Azione. nonviolenta

Redazione via Spagna 8 - 37123 Verona - € 3,00
Numero 1 - Gennaio / Febbraio 2008



Rivista mensile fondata da Aldo Capitini nel 1964

1-2
08

**Giornalismo
e nonviolenza**



**Cercare la verità nella forza delle parole
Trovare la forza nella verità delle parole**

Azione. nonviolenta



Rivista mensile del Movimento Nonviolento
di formazione, informazione e dibattito sulle tematiche
della nonviolenza in Italia e nel mondo.

1908-2008. Un secolo fa, il futuro

Termina qui la serie di stelloncini mensili "Un secolo fa, il futuro", con cui abbiamo voluto accompagnare, per tutto il 2007, il percorso tra il lancio della prima campagna di Gandhi, l'11 settembre 1906, e la comparsa di una parola, l'11 gennaio 1908, così importante per il secolo trascorso e per i futuri.



Gennaio 1908

a cura di Luca Giusti

ALCUNI TERMINI INGLESI. Patriottismo è anche rispettare la propria lingua, parlarla bene, usando al suo interno meno parole straniere. Nell'attesa di trovare equivalenti accettabili in Gujarati, abbiamo fin qui usato quello che si poteva trovare tra i termini inglesi. Riportiamo qui sotto, all'attenzione dei nostri lettori, alcuni di questi termini. Chi troverà degli equivalenti accettabili in Gujarati, vedrà il proprio nome pubblicato sul giornale e riceverà dieci copie del libricino che abbiamo pubblicato sulla nuova legge, che potrà far circolare tra i suoi amici. Il libro non è offerto come incitamento, ma per onorare il vincitore e diffondere informazione su questa riprovevole legge.

I termini in questione sono: Passive Resistance; Passive Resister, Cartoon; Civil Disobedience. Ci sono anche altre parole ma penseremo ad esse un'altra volta.

Facciamo notare che non vogliamo traduzioni di questi termini Inglesi, ma termini dalle connotazioni equivalenti. Non ci saranno obiezioni se le parole sono derivate da Sanskrit o Urdu.

[Dal Gujarati] Indian Opinion, 28-12-1907

PASSIVE RESISTANCE. Il direttore ha invitato [i lettori a inviare suggerimenti per] un equivalente Gujarati di "passive resistance". Ho ricevuto una proposta che, sebbene non renda l'originale in tutte le sue connotazioni, non mi sembra vada male. La parola è sadagraha e per il momento la userò, anche se penso che satyagraha sia meglio di sadagraha.

"Resistenza" significa opposizione determinata a qualcosa. Il lettore lo ha reso come agraha. Agraha in una giusta causa è sat o satya agraha. Il lettore perciò ha reso "passive resistance" come fermezza in una buona causa. Dato che la frase non esaurisce la connotazione della parola "passive", noi useremo satyagraha finché non è possibile individuare una parola che meriti il premio. Satyagraha quindi è al momento un orientamento di massima.

[Dal Gujarati] Indian Opinion, 11-1-1908

Direzione, Redazione, Amministrazione

Via Spagna, 8 - 37123 Verona (Italy)
Tel. (+39) 045 8009803
Fax (+39) 045 8009212
E-mail: redazione@nonviolenti.org
www.nonviolenti.org

Editore

Movimento Nonviolento
(Associazione di Promozione Sociale)
Codice fiscale 93100500235
Partita Iva 02878130232

Direttore

Mao Valpiana

Amministrazione

Marco Brandini

Hanno collaborato alla redazione di questo numero:

Elena Buccoliero, Luca Giusti, Pasquale Pugliese, Enrico Pompeo, Paolo Macina, Sergio Albesano, Paolo Predieri, Maria G. Di Rienzo, Claudia Pallottino, Elisabetta Albesano, Mauro Biani (disegni), Nanni Salio, Rocco Altieri, Fulvio Cesare Manara, Andrea Trentini, Carlo Gulitosa, Alessandro Marescotti, Giacomo Alessandrini.

Impaginazione e stampa

(su carta riciclata)



a cura di Coperco s.c. - via Albere 19 - 37138 Verona
tel. 045 8102065 - fax 045 8102064 - info@coperco.it

Direttore responsabile

Pietro Pinna

Abbonamento annuo

€ 29,00 da versare sul conto corrente postale 10250363
intestato ad Azione Nonviolenta, oppure per bonifico bancario
utilizzare il Codice IBAN: IT 34 0 07601 11700 000010250363.
Nella causale specificare "Abbonamento ad AN".

Iscrizioni al Movimento Nonviolento

Per iscriversi o versare contributi al Movimento Nonviolento utilizzare il conto corrente postale 18745455
intestato a Movimento Nonviolento - oppure per bonifico bancario utilizzare il Codice IBAN: IT 35 U 07601 11700 000018745455. Nella causale specificare "Contributo di adesione al MN"

ISSN: 1125-7229

Associato all'USPI, Unione Stampa Periodica Italiana

Iscrizione Registro Nazionale della Stampa n. 3091 vol. 31
foglio 721 del 4/4/1991

Registrazione del Tribunale di Verona n. 818 del 7/7/1988

Spedizione in abbonamento postale. Poste Italiane s.p.a.

- DL 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1,

comma 2, DCB VERONA. Tassa pagata/Taxe perçue.

Pubblicazione mensile, anno XLV, gennaio-febbraio 2008.

Un numero arretrato € 4,00

comprese le spese di spedizione.

Chiuso in tipografia il 15 gennaio 2008

Tiratura in 2000 copie.

In copertina: Gandhi giornalista

Giornalismo e nonviolenza.

La forza delle parole



L'iconografia gandhiana solitamente ci mostra il Mahatma come un marciatore alla testa dei suoi, un digiunatore a letto, un asceta in preghiera, un oratore davanti a folle enormi, un prigioniero dietro le sbarre; nei filmati d'epoca lo vediamo spesso in viaggio in India o in Inghilterra; le fotografie ufficiali lo ritraggono con il Vicerè o con le nipoti. Raramente lo vediamo con la penna in mano, intento a scrivere. Eppure Gandhi, oltre che avvocato, politico, santo, fu soprattutto un giornalista. I cento volumi dei "Collected works of Mahatma Gandhi" ci confermano che Gandhi scrisse moltissimo. Uno dei motivi per cui ringraziava chi lo incarcerava era che le quattro pareti bianche intorno gli consentivano di concentrarsi esclusivamente su preghiera e scrittura, i due pilastri della sua vita. *"Non può esservi posto per la menzogna nei miei scritti, perché è mia incrollabile fede che non vi è altra religione che la Verità"*. Dunque per Gandhi "giornalismo e nonviolenza" sono un binomio indissolubile. È lui stesso a raccontarcelo: *"Mi sono dedicato al giornalismo (...) per appoggiare quella che ho creduto essere la missione della mia vita. Sono ansioso, anzi impaziente, di dimostrare che non vi è rimedio ai molti mali della vita salvo che nella nonviolenza"*. Le "regole" di Gandhi, per scrivere in spirito di verità, sono semplici e chiare: *"ogni parola è oggetto di meditazione e ponderazione, non una è scritta con voluta esagerazione o semplicemente per far piacere a qualcuno... per essere coerente con la mia fede non posso scrivere con ira o malizia, non posso scrivere oziosamente, o per eccitare la passione... Spesso la mia vanità detta un'espressione brillante, o l'ira un aggettivo duro. È una prova terribile ma un buon esercizio strappare queste erbacce."*

La scrittura di Gandhi ha uno stile asciutto e lineare. Con parole semplici arriva alla profondità del suo pensiero. Sapeva di rivolgersi a gente in gran parte ancora analfabeta, che avrebbe sentito leggere quegli articoli durante le assemblee serali di villaggio. Il suo doveva essere insieme un giornalismo militante ed educativo. Doveva elevare un popolo, e mobilitarlo. Il giornale doveva essere letto e compreso da tutti. Gandhi mira perciò, nella scelta dei temi e del vocabolario usato, a stabilire un intimo legame fra il direttore ed i lettori: *"Settimana dopo settimana ho messo tutta la mia anima in quelle colonne"*.

Naturalmente i giornali fondati da Gandhi non avevano scopo di lucro, ma egli si oc-

cupava di tutti gli aspetti editoriali, anche quello economico. Nella sua autobiografia, parlando di *Indian Opinion*, ci racconta: *"Non pensavo di dover investire del denaro in questo giornale, ma presto mi accorsi che non avrebbe potuto continuare ad esistere senza il mio aiuto economico (...) sospendere a questo punto sarebbe stato una vera perdita, oltre che una disgrazia. Così continuai ad immettervi il mio denaro, sinché alla fine vi riversai tutti i miei risparmi: ricordo che in un certo periodo ci rimettevo 75 sterline al mese"*.

Egli, come in tutti gli aspetti della sua vita spirituale e materiale, cerca di avvicinarsi alla perfezione anche nel giornalismo: *"Il lettore scorre le pagine di Young India discretamente rifinite e talvolta, con Romain Rolland, è propenso a dire "che vecchio perfetto dev'essere!". Bene, sappia il mondo che questa perfezione è coltivata ansiosamente e piamente ... e il lettore sappia che quando questa perfezione sarà diventata perfettamente naturale, vale a dire quando io sarò diventato incapace di male e nulla di duro o altezzoso occuperà, sia pure momentaneamente, il mondo del mio pensiero, allora e soltanto allora la mia nonviolenza muoverà tutti i cuori del mondo. Non ho proposto a me e al lettore una prova o un ideale impossibile. È privilegio e diritto innato dell'uomo. Abbiamo perduto il paradiso solo per riconquistarlo"*.

* * *

Oggi l'informazione è in crisi. I giornali sono strumenti di potere e manipolazione, asserviti al lucro degli editori che vivono di contributi statali e pubblicità. La libertà di stampa è soffocata dal mercato. *Azione nonviolenta* ha sempre rifiutato questa logica, e grazie solo alla fiducia e al consenso dei suoi lettori ha mantenuto la propria indipendenza e dignità, al servizio della nonviolenza. Con questo numero, rinnovato nella grafica, la nostra rivista entra nel suo quarantacinquesimo anno di vita. Lo facciamo con un monografico dedicato al giornalismo nonviolento inaugurato cento anni fa dal giornalista Gandhi, che ha inventato la parola Satyagraha per definire il suo movimento e poterne scrivere per farlo conoscere a tutto il mondo. A quel giornalismo ci ispiriamo. La nonviolenza, oggi come ieri, è forza della verità, è parola che entra nella storia.

Dal trasmettere al comunicare:

l'informazione nonviolenta nella vita di tutti i giorni

di Nanni Salio*

*In Cina, Birmania
e prima ancora
nell'URSS, la
comunicazione libera
viene impedita*

Molti di noi ricordano lo spot televisivo realizzato da Spik Lee per la Telecom, in cui si vede Gandhi che parla a una immensa folla. Dal suo discorso è stato tratto il seguente messaggio, peraltro lievemente ma significativamente modificato: *"Se volete dare un messaggio, deve essere un messaggio di amore, deve essere un messaggio*

di verità. Voglio catturare i vostri cuori. Fate battere i vostri cuori all'unisono con quello che dico. Ieri un amico mi ha chiesto se credessi davvero in un mondo unito. Come potrei fare altrimenti? Certo che credo in un mondo unito". In questo testo sono state omesse due semplici paroline. Il messaggio era

infatti rivolto *"all'Occidente"*, che allora (2 aprile 1947) si presentava ancora con il volto opprimente del colonialismo inglese. Lo spot si conclude con la domanda: *"Se avesse potuto comunicare così, oggi che mondo sarebbe?"*

È noto che Gandhi, come altri grandi leader nonviolenti, in particolare Martin Luther King, aveva sviluppato una grande capacità di comunicazione. Sapeva parlare nel linguaggio semplice e chiaro delle popolazioni rurali indiane povere, aveva fondato vari giornali sui quali scriveva regolarmente e curava personalmente una corrispondenza così intensa da fare invidia alle nostre sofisticatissime tecnologie informatiche.

Oggi siamo nel pieno di un paradosso dell'informazione. Siamo sommersi da una quantità immensa di informazioni e notizie, tanto da sentirci sovraccaricati sino allo stress da informazione, ma nello stesso tempo faticiamo ad avere una informazione qualificata. Gran parte delle nostre informazioni sono in realtà manipolate e costituiscono un formidabile ostacolo nella ricerca della verità, sulla quale si basa l'etica della nonviolenza.

In ogni situazione di conflitto, assistiamo

al tentativo da parte di chi detiene il potere politico, economico, militare, culturale e mediatico di impedire alla controparte di comunicare efficacemente. In Cina come in Birmania, e prima ancora nell'URSS della guerra fredda, la comunicazione libera viene impedita oscurando siti internet, requisendo libri, opuscoli e materiale di propaganda.

Se questa è la strategia seguita tuttora nei paesi dittatoriali, in quelli democratici avviene l'operazione simmetrica già descritta: un sovraccarico, una ridondanza dell'informazione per cui si può leggere e sentire tutto e il contrario di tutto. Nel primo caso si oscura, nel secondo si crea una cortina fumogena, una nebbia che avvolge la realtà rendendo difficile capire cosa sta succedendo, un processo che in modo efficace è stato chiamato *"The fog of war"* (dal bellissimo film di Errol Morris, *La guerra secondo Robert McNamara*).

Ma che cos'è che vorremmo e dovremmo sapere? Proverò a rispondere a questa domanda individuando alcuni punti significativi.

1. Per conoscere occorre partire dalla triade: teorie, fatti, valori.
2. Per quanto riguarda le teorie, dobbiamo costantemente mantenere viva una curiosità intellettuale per continuare la ricerca. Occorrono dei buoni maestri. Ne abbiamo più di uno e nel campo della ricerca per la pace è indispensabile partire dall'immensa mole di lavori di Johan Galtung e della rete Transcend (www.transcend.org)

3. Per i fatti, oltre a qualche buon quotidiano italiano, *Il Manifesto* innanzi tutto, è bene avere dei buoni giornalisti di riferimento. Per esempio Robert Fisk, John Pilger, Giulietto Chiesa, e altri ancora, ciascuno dei quali ha una sua specifica specializzazione. Siti particolarmente utili sono quelli di www.antiwar.com e www.transnational.org. Ma è necessario anche avere qualche nozione di base di *Peace Journalism*. E per questo si vedano i lavori di Jack Lynch e altri, in www.peacejournalism.org. Un buon servizio lo stanno facendo anche Arcoiris, www.arcoiris.tv, per quanto riguarda la parte video, e PeaceLink, www.peacelink.it. Ma il lavoro di scavo nelle notizie, nei fatti, è incessante. Esistono da tempo newsletters, siti e blog dedicati esplicitamente a singoli paesi: Tibet, Birmania, Sri Lanka, ecc. che permettono di seguire l'evoluzione di molti conflitti, senza attendere che i grandi media se ne occupino, quando è troppo tardi. Ma questo immenso lavoro suscita altri interrogativi: la maggior parte delle persone non è in grado di seguire costantemente tutti gli eventi e si sentono angosciati di fronte all'ampiezza di tale compito. È pertanto sempre più necessario avere dei buoni centri di documentazione che raccolgano e sistematizzino le informazioni. Su questo piano, siamo ancora molto carenti. Si moltiplicano a dismisura piccole iniziative, riviste di una miriade di associazioni e ONG, un enorme dispendio di carta e di energie, a un livello sempre molto al di sotto di quanto sarebbe necessario per ottenere una informazione più adeguata. Se inoltre allarghiamo lo sguardo ai problemi ecologici ed economici, ci accorgiamo di quanto a maggior ragione sarebbe importante unificare i nostri sforzi per raggiungere livelli migliori di servizio.

4. Infine, per quanto riguarda il sistema di valori di riferimento, è bene tornare a Gandhi e a ciò che lo spot televisivo non ha detto: qual era la natura del suo messaggio? È lui stesso a rispondere quando afferma. *"La mia vita è il mio messaggio"* Non basta proclamare un sistema di valori etici condivisibile, ma occorre anche impegnarsi con coerenza nel tradurli in pratica ogni giorno. E questo è ciò che la semplice informazione non riesce facilmente a rendere visibile. È la differenza, sottolineata con forza da Danilo Dolci, tra il "trasmettere e il comunicare". La

trasmissione è prevalentemente verbale, intellettuale; la comunicazione agisce anche su altri canali emozionali, non verbali, corporei ed è molto più efficace. Di fronte ai dubbi e alle incertezze che ci assalgono quando osserviamo gli eventi del mondo reale, quando siamo presi dallo sconforto, occorre avere chiari e mantenere ben saldi i principi della nonviolenza e guardare oltre il presente, a un futuro possibile e desiderabile.

Ancora una volta, Gandhi ci aiuta a superare questo scoglio, lasciandoci il suo "talismano": *"Ti darò un talismano. Ogni volta che sei nel dubbio o quando il tuo io ti sovrasta, fai questa prova: richiama il viso dell'uomo più debole e più povero che puoi avere visto e domandati se il passo che hai in mente di fare sarà di qualche utilità per lui. Ne otterrà qualcosa? Gli restituirà il controllo sulla vita e sul suo destino? In altre parole, condurrà all'autogoverno milioni di persone affamate nel corpo e nello spirito? Allora vedrai i tuoi dubbi e il tuo io dissolversi"*.

Parola scritta come azione nonviolenta

Alcune corrispondenze

tra nascita dei mass media e del satyagraha

di Luca Giusti*

Da metà Ottocento, una serie di acquisizioni tecnologiche nei precocemente industrializzati paesi anglosassoni consolida una nuova idea di giornale stampato a cui per la prima volta si può applicare la categoria di *mass media*; in grado di agire un nuovo potere -il quinto- che non si limita a formare nei tempi lunghi i fondamenti culturali (come fanno da sempre i poteri forti) ma è in grado di riadattarli agilmente condizionando le azioni dei cittadini come un potere esecutivo.

Londra 1888: il "piacere" del quotidiano

"In India non avevo mai letto giornali. Ma qui riuscii a coltivare il piacere ("liking") per questi attraverso la lettura. Sfogliavo spesso The Daily News, The Daily Telegraph e The Pall Mall Gazette. E ciò mi richiedeva un'ora".

In questi anni Gandhi (d'ora in poi G.) è a Londra per studiare giurisprudenza inglese e, da giovane aspirante "english gentlemen"¹, si concede ai molti stimoli della capitale dell'Impero, tra cui un'ora di lettura quotidiani. Qualche decennio dopo dirà: *"Il seme di tutto quello che feci dopo fu gettato a Londra"*; ciò sembra valere anche per il ruolo che questo nuovo tipo di medium svolge nella società inglese.

Durban 1894: una strana coincidenza

*"Alla festa di addio data da Dada Abdulla, qualcuno mi mise in mano una copia del Natal Mercury. (...) Il governo locale stava per introdurre una legge per togliere il suffragio agli Indiani, cosa che poteva soltanto essere l'inizio della fine di quei pochi piccoli diritti di cui allora godevano"*².

A conferma di quanto appena detto si evidenzia come la reazione dei presenti alla lettura del trafiletto sia molto diversa:

- **gli autorevoli grandi commercianti** dicono che non saprebbero da dove iniziare per pronunciarsi su una simile

novità legislativa, visto che sui giornali consultano solo i valori di mercato e demandano agli avvocati europei di guardare e ascoltare per loro.

- **il giovane Gandhi**³ valuta a tal punto il peso di quel semplice trafiletto da rinunciare al suo rientro in India e a stende in quella stessa notte una petizione che sarà firmata da diecimila Indiani, spingendo il Segretario di stato per le colonie a mettere un veto, avviando quel lavoro di formazione dell'opinione pubblica e di dialettica sociale che lo occuperà per i successivi due decenni.

Phoenix 1904: Opinione Indiana

*"Indian Opinion fu certamente la più utile e potente arma nelle nostre mani"*⁴

Senza i giornali un movimento come Satyagraha non sarebbe stato possibile

Il numero inaugurale di *Indian Opinion* apparve il 4 giugno 1903 e, a partire dall'ottobre 1904, G. si assunse la piena responsabilità del giornale, che solitamente consisteva in quattro fogli (sedici pagine) ripiegati in formato tabloid pubblicati ogni sabato in 4 lingue. Col tempo il giornale raggiunse percentuali di penetrazione presso la comunità indiana immigrata da vero mass media, capace di orientare verso azioni concrete e collettive i lettori che lo attendono ogni fine settimana. G. affida al giornale un ruolo che va ben oltre la semplice informazione, perseguendo con grande metodicità:

1. empowerment della propria parte (oppressi asiatici): rafforzamento dell'autoconsapevolezza degli oppressi: *"Furono compiuti passi per salvare la comunità dall'abitudine all'esagerazione. Vennero sempre fatti dei tentativi di portare all'attenzione dei suoi membri i loro stessi difetti. Qualunque forza ci fosse negli argomenti degli Europei, fu debitamente riconosciuta"*. Un lavoro che G. realizza anzitutto a partire da sé: *"I miei giornali erano per me un training round in self-restraint e un mezzo per studiare la natura umana in*

Note

1. "La mia vita per la libertà" Edizioni Newton Compton cap 14 "My choiche" e 15 "Playing the english gentlemen"

2. "Satyagraha In Sudafrica", cap. VI "Un esame delle prime lotte", recentemente tradotto in italiano (Quaderni Satyagraha, edizioni Lef) con il titolo "Una guerra senza violenza"

3. "La mia vita per la libertà" Cap. 14

4. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi, The Publications Division - Ministry of Information and Broadcasting - Government of India, 1958- 1984

tutte le sue ombre e variazioni". La costruzione di un'indipendenza, di un equilibrio interiore che riteneva un prerequisito necessario alla costruzione di spazi di autodeterminazione fuori di sé. "Senza di essi il lettore non può rendersi conto di come il *satyagraha* spontaneamente germogliò all'improvviso". Grande attenzione mette nel valorizzare i benché minimi segni proattivi dei propri compagni: dal semplice intervento a un'assemblea, ai segni di coraggio, generosità, religiosità... espressi in un impulso istantaneo o in un'intera vita. Intense commemorazioni di chi muore o magari è rientra in India o emigrata altrove a creare una coesione di gruppo al di là del rientro immediato. Valorizza le doti della comunità indiana, riconducendole alla grandezza di una civiltà e di una tradizione spirituale che pretendeva fosse riconosciuta da un Impero di cui si dichiarava parte attiva.

2. riconoscimento della controparte (oppressori boeri): pubblica e invia a giornali lettere aperte alle controparti con reciproco riconoscimento per innalzare il livello qualitativo del confronto dalla misurazione quantitativa della forza economica o numerica ai principi fondanti delle relative culture; il tutto reso più credibile da, altrettanto puntuali, specifiche e circostanziate critiche.

3. spostamento delle terze parti:

- **giornali:** con frequenti lettere aperte ai responsabili dei giornali, richiama l'autorità di chi agisce il quinto potere all'autorevolezza che quel potere genera. Con solo apparente ingenuità e con sincera fiducia li richiama se l'informazione si allontana dai fatti o se opinione del giornale dissimula un'opinione pubblica inesistente.
- **Politici e Impero britannico:** come coi giornali richiama a quei valori "alti" grazie ai quali l'Impero si è potuto fondare e sviluppare. G. non fu d'altronde il primo a usare i quotidiani per rafforzare un movimento nazionale di fronte all'Impero inglese; lo aveva fatto il movimento di lotta per l'indipendenza degli Stati Uniti.
- **Politici e governo indiano:** strategia di triangolazione attraverso i media tra Africa-India-Inghilterra per "imbrigliare l'Impero": "La parola "risveglio" può spaventare gli indiani. Che l'India possa essere risvegliata è, comunque, indubitabile, se la comunità Indiana [del Transvaal] sarà in grado di sostenere il confronto finale".

Johannesburg 11/1/1908: Un secolo fa... il futuro

"Come potrebbe essere meno favorevole l'opinione in Inghilterra? Quasi ogni giornale ha sostenuto la causa degli indiani. (...) È questo il potere miracoloso del *satya agraha*."⁵

Il tipo di lavoro sui media fin qui descritto produce nel tempo significativi spostamenti. *Quotidiani come The Star che erano ostili a noi alla fine stanno assumendo una posizione intermedia*⁶. Dopo i primi successi del metodo, coincidenti con i primi arresti di massa, con il conseguente diffondersi sui giornali e nella pubblica opinione del dibattito intorno al comportamento degli asiatici e con i primi riscontri da parte del governo imperiale e locale, G. sente l'esigenza di dare un nome al processo, che sta producendo evidenti risultati.

E il lavoro che G. attua nel processo a cui dà nome *Satyagraha* è proprio e anzitutto questo di verifica della coerenza tra le azioni dei politici e i presupposti su cui si sono fatti eleggere; della obiettività delle comunicazioni dei giornali alla opinione pubblica che rappresenterebbero.

Ogni volta che queste dimensioni si allontanano troppo si apre un spazio per il *satyagraha*, per l'azione di un gruppo, anche piccolo, che si espone fisicamente, si fa ponte per riavvicinare quanto i è allontanato, qualcosa che è stato travisato, E in questo caso il centro è sul valore della sofferenza volontaria, che rivela un **grande potenziale mediatico**, che offre alle terze parti che non si informano una scossa per farlo, **ancor prima di quello spirituale**, volto a cambiare la controparte agendo sul piano dell'amore per il nemico.

È forse proprio dalla consapevolezza del grande potere che queste funzioni conferivano a chi sapeva usare bene la stampa che lo straordinario uomo d'azione che G. era, dedicò una consistente parte del suo tempo a scrivere: I tre quarti di quello che pubblicò nei vari giornali che diresse per l'intera sua vita veniva dalla sua penna; si stima che scrisse più di dieci milioni di parole: una media di cinquecento al giorno per cinquant'anni.

⁵. Collected Works vol. VIII, pp. 22-24.

⁶. Johannesburg Letter [Prima del 10 gennaio 1908].

Gandhi giornalista a servizio della verità

di Rocco Altieri*

L'attività di Gandhi come giornalista si sviluppò di pari passo con il suo impegno sociale e politico: "Tramite i giornali, scrisse nella sua autobiografia, mi fu possibile ventilare le mie opinioni e aprire il mio cuore alla gente"¹.

La stragrande maggioranza dei suoi scritti, raccolti attualmente nei 100 volumi dell'opera omnia², consistono in lettere e articoli pubblicati nel corso degli anni sui giornali periodici, acquisiti in proprietà e diretti da Gandhi e dai suoi amici.

Nella sua vita il Mahatma ha composto due soli libri³, ma anche questi, scritti durante i periodi di "riposo forzato" in carcere, furono inizialmente pubblicati a puntate su un giornale in gujarati, il *Navajivan*, perché la sua preoccupazione prevalente non era fare della letteratura o dell'agiografia, ma riflettere in modo collettivo e diretto sulle campagne in corso, sui suoi esperimenti con la verità.

Si legge nella sua autobiografia: "A distanza di tempo capisco che il giornale è stato molto utile alla comunità. Non era stato creato a scopo di lucro, perciò sino a che rimase sotto la mia guida ogni cambiamento rifletteva i cambiamenti intervenuti nella mia esistenza. A quel tempo *Indian Opinion*⁴ era lo specchio in cui era riflessa la mia vita, così come oggi lo sono *Young India* e *Navajivan*. Settimana dopo settimana ho messo tutta la mia anima in queste colonne, ho fornito l'interpretazione del Satyagraha ed ho spiegato come lo si applica, secondo me. [...] Ricordo che ogni parola era oggetto di meditazione e di ponderazione, non una era scritta con voluta esagerazione o semplicemente per far piacere a qualcuno. Il giornale divenne per me un modo di esercitare l'autocontrollo e per gli amici un mezzo per tenersi in contatto con le mie idee. I critici avevano ben poco da ridire, anzi il tono del giornale li costringeva a tenere a freno la loro penna"⁵.

E così si espresse sulla libertà di stampa: "La stampa riveste un potere gigantesco, ma come un torrente lasciato scorrere li-

beramente può sommergere e devastare intere campagne e raccolti, così una pena adoperata senza freno non può portare altro che distruzione. Se il controllo viene esercitato dall'esterno risulta più dannoso addirittura della mancanza di controllo, mentre si dimostra utile solo se esercitato dall'interno. Se questo ragionamento è esatto, quanti giornali al mondo supererebbero la prova? Ma chi si prenderebbe la responsabilità di sopprimere quelli che non si sono rivelati utili? E ancora, chi potrebbe fare da arbitro in questa disputa? L'utile e l'inutile vanno di pari passo, come il male e il bene, e l'uomo deve scegliere"⁶.

Vegetarian

Le prime prove di giornalismo di Gandhi risalgono al suo soggiorno in Inghilterra, dove si era recato a compiere gli studi universitari di legge. A Londra nel 1891, all'età, quindi, di ventidue anni, Gandhi si avvicinò con entusiasmo alle attività del movimento vegetariano.

La scelta vegetariana era sentita nell'Inghilterra della fine ottocento come il "primo gradino" di un impegno di pace e di riforma dell'umanità, e così fu anche per il giovane Gandhi, che fondò a Bayswater, il quartiere londinese dove viveva, un *Vegetarian Club* di cui fu anche il segretario. Inizialmente molto timido e impacciato nel parlare in pubblico, attraverso la militanza vegetariana trovò la forza per tenere conferenze e scrivere articoli. Nella rivista *Vegetarian* tra il febbraio e il giugno 1891 contiamo ben dieci suoi articoli, compreso il resoconto di una conferenza da lui tenuta a maggio⁷. La sua attività di propaganda del vegetarianesimo si interruppe, però, nel giugno di quell'anno, quando intraprese il lungo viaggio per tornare in India. Ma anche sulla nave che lo riportava a casa, non dimenticò di scrivere due ultimi articoli che inviò al *Vegetarian* per la pubblicazione.

Indian Opinion

A Londra Gandhi si era laureato in legge e ora tornava in patria per iniziare la sua attività di avvocato. Dopo due anni gli venne proposto di andare in Sud Africa per difendere gli interessi commerciali di un ricco mercante indiano. Il 19 aprile 1893 Gandhi si imbarcò diretto a Durban, il porto principale della colonia britannica del Natal, dove giunse il 23 maggio 1893.

In Sudafrica si scontrò subito con il sistema dell'*apartheid* e scoprì le terribili di-

Note

1. M. K. GANDHI, *La mia vita per la libertà*, Roma, Newton, 1973, p. 427."

2. M. K. GANDHI, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan Trust, 1961.

3. Sono: *An Autobiography or The Story of my Experiments with Truth*, Ahmedabad, The Navajivan Trust, 1927, tradotto in italiano con il titolo *La mia vita per la libertà*, cit., e *Satyagraha in Sud-Africa*, tradotto in italiano col titolo *Una guerra senza violenza*, Firenze, Lef, 2005.

4. È il giornale dove Gandhi scrisse dal 1904 durante tutto il suo soggiorno sudafricano.

5. M. K. GANDHI, *La mia vita per la libertà*, cit., p. 261.

6. *Ibidem*, p. 262.

7. Cfr. M. K. GANDHI, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, cit., vol. I.

scriminazioni cui era costretta la comunità indiana. Tutto ciò lo portò come avvocato a diventare il difensore dei diritti umani degli immigrati.

Tra varie vicissitudini Gandhi restò in Sud Africa fino al 1914 ed è proprio durante questa sua esperienza ventennale⁸ che il Mahatma forgiò e sperimentò l'idea del *satyagraha*, utilizzando il giornalismo come suo mezzo di diffusione e di promozione.

Tutto era cominciato scrivendo lettere ai giornali per difendere i diritti degli immigrati indiani in Sud Africa. Ben presto, però, Gandhi si rese conto che, man mano che il suo impegno di difensore civico andava crescendo, c'era bisogno di qualcosa di più incisivo e libero, c'era bisogno cioè di un proprio giornale che servisse a svolgere la necessaria funzione di informazione e di formazione. Inoltre, attraverso la voce di un giornale la comunità indiana si sarebbe sentita più unita, capace di affermare le proprie rivendicazioni e la propria identità.

Con questo proposito Gandhi assunse nel 1904 la gestione di *Indian Opinion* che diventò lo strumento principale di tutta la sua lotta *satyagraha* in Sudafrica: "La resistenza nonviolenta, scrisse Gandhi, probabilmente non si sarebbe realizzata senza *Indian Opinion*. I lettori trovavano nel giornale una cronaca fedele dello sviluppo della campagna del *Satyagraha* e notizie sulle reali condizioni in cui si trovavano gli indiani in Sud Africa"⁹.

Per facilitare l'uscita tempestiva e autonoma del giornale, Gandhi installò una propria tipografia nella colonia di Phoenix, dove aveva fondato una comunità agricola, coinvolgendo nei lavori di stampa tutti i suoi migliori collaboratori, parenti e amici. Inoltre, dopo i primi tentativi utilizzando per la stampa una macchina a motore, Gandhi riuscì in seguito a rinunciare al motore a petrolio, facendo tutto il lavoro manualmente, come gli sembrava più consona a una scelta dove anche i lavori agricoli si dovevano fare a mano¹⁰.

In breve, dopo il successo ottenuto dall'uscita dei primi numeri, il "giornalismo a servizio della verità" divenne un mezzo essenziale per la mobilitazione dell'opinione pubblica.

L'11 settembre del 1906¹¹ salì alla ribalta della storia il *Satyagraha*, la prima iniziativa di disobbedienza civile che Gandhi lanciò in un teatro di Johannesburg, dove si radunarono più di 2000 immigrati indiani per decidere le azioni di opposizione al

Black Act, la legge voluta dal governo inglese che imponeva agli immigrati di portare sempre con sé un lasciapassare con le proprie impronte. Gandhi e gli indiani decisero di lottare contro questa legge discriminatoria, ma senza violenza, semplicemente decidendo di non sottostare a quella legge ingiusta.

Nei mesi successivi all'avvio della campagna di disobbedienza nei confronti del *Black Act*, su *Indian Opinion* Gandhi interpellò i lettori per trovare un nome più appropriato da dare a quella loro lotta nonviolenta, in quanto i termini fino ad allora usati di "non-resistenza al male" o "resistenza passiva" conservavano una certa ambiguità, perché non rendevano chiaramente il proposito costruttivo della nonviolenza. Fu così coniato il nuovo termine di *Satyagraha* che significa il potere della verità (*agraha*, forza, fermezza, *satya* verità).

L'obiettivo giornalistico di Gandhi non era, quindi, solo politico, ma anche e soprattutto pedagogico, perché per conquistare la libertà è necessario impegnare l'uomo nella ricerca e nella lotta per la verità. Scrisse Gandhi a questo proposito:

"Per me, [il giornalismo] divenne uno strumento per studiare la natura umana, a tutti i livelli ed in tutte le sue sfumature, dato che avevo sempre mirato a stabilire un intimo legame fra il direttore ed i lettori. Ero subissato di lettere che contenevano gli sfoghi dei miei lettori, lettere di tono amichevole, critico o amaro, a seconda dell'umore di chi scriveva. Fu per me molto educativo dover studiare, assimilare e rispondere, era come se tramite questa corrispondenza con me la comunità pensasse ad alta voce. Mi aiutò a comprendere la mia responsabilità di giornalista e ad esercitare e ad esercitare sulla comunità un'influenza grazie alla quale si poté realizzare dignitosamente e con successo la futura campagna"¹².

Uno dei primi compiti fondamentali affrontati su *Indian Opinion* fu lo sviluppo di un pensiero sociale nonviolento. Kallenbach, un amico di origine tedesca, aveva donato a Gandhi il libro di Ruskin *Unto This Last*¹³. In questo saggio Ruskin criticava l'economia moderna che si era pervertita, a suo parere, da quando si era separata dall'etica, trasformandosi in una "crematistica" cioè nell'arte di accumulare danaro. Perciò Ruskin sosteneva, appellandosi al significato originale dato alla parola da Senofonte, che l'economia dovesse tornare a interessarsi della "buona amministrazione"

8. Questa esperienza è raccontata in M. K. GANDHI, *Una guerra senza violenza*, cit.

9. M. K. GANDHI, *La mia vita per la libertà*, cit., p.261.

10. *Ibidem*, p. 275.

11. Si avvicina il primo centenario di questa data importante che segna la nascita della nonviolenza moderna.

12. pp.261-2.

13. Il libro uscì nel 1862, raccogliendo quattro saggi già pubblicati nel 1859 sulla rivista "Cornhill Magazine". L'edizione italiana più recente è: J. RUSKIN, *A quest'ultimo*, Torino, Marco Valerio Editore, 2003. Ruskin è oggi più conosciuto come critico d'arte, mentre Egli è stato anche il maggiore critico sociale dell'età vittoriana.

»» ne della casa”, cioè del soddisfacimento dei bisogni fondamentali di tutti i membri della famiglia umana, nessuno escluso, anzi prendendo a cuore la sorte degli ultimi¹⁴. Gandhi profondamente impressionato da questo libello, ne fece un riassunto e lo pubblicò a puntate, dal gennaio all’agosto del 1908 su *Indian Opinion*¹⁵, attraverso una serie di articoli intitolati *Sarvodaya*¹⁶. Utilizzando un’espressione socratica, si può dire che la pratica giornalistica di Gandhi avesse una forte valenza *maieutica*. Nei suoi giornali dava molto spazio al dialogo con i lettori, pubblicando le loro lettere, i loro quesiti e le sue risposte. È da uno di questi dialoghi con i lettori, con le risposte alle obiezioni di un lettore anarchico fautore della rivoluzione violenta, che nacque un altro importante *pamphlet*: *Hind Swaraj*, pubblicato a puntate nel 1909 sempre su *Indian Opinion*. Gandhi vi argomentò, con estrema semplicità e chiarezza, la sua critica radicale alla violenza della civiltà occidentale.

Young India e Navajivan

Alcuni anni dopo essere tornato in India, nel 1918 Gandhi acquisì da amici, il giornale *Young India*, la cui testata riecheggiava nel nome le assonanze mazziniane della *Giovane Italia*.

Attraverso la pratica costante del giornalismo Gandhi si proponeva di promuovere l’unità e la forza dell’India, perché, come ripeteva costantemente nei suoi articoli, il dominio britannico su tanti milioni di indiani era il risultato della passività e dell’arrendevolezza delle masse. Se solo gli indiani fossero diventati consapevoli della loro forza attraverso la tessitura del *Khadi* e il boicottaggio delle merci inglesi, l’impegno avrebbe avuto i giorni contati.

L’impegno di Gandhi in patria dopo la seconda guerra mondiale si rivolse innanzitutto al sostegno delle lotte sociali dei contadini e degli operai tessili, e successivamente all’organizzazione delle prime campagne di disobbedienza civile per l’indipendenza dal dominio britannico, fino all’organizzazione dell’epica marcia del sale nel 1930.

“Molte immagini di quest’uomo – scrisse più tardi Nehru – mi tornano alla mente. I suoi occhi erano spesso pieni di allegria e insieme di infinita tristezza. Ma l’immagine predominante, e al tempo stesso più significativa, è quando l’ho visto marciare col bastone in mano, verso Dandi. [...] Ecco

il pellegrino nella sua ricerca della Verità, silenzioso, pacifico, determinato e impavido. che avrebbe continuato quella ricerca e quel pellegrinaggio, incurante delle conseguenze”¹⁷.

Harijans

Nel febbraio 1933 Gandhi fondò un nuovo giornale, *Harijans*, che divenne il suo principale portavoce. *Harijan* è il nome che Gandhi diede ai più poveri, agli intoccabili, e segnò per il Mahatma una svolta nell’impegno per la riforma sociale, consapevole che non ci poteva essere vera indipendenza senza una riforma della società indiana, senza un cambiamento nella cultura e nell’immaginario delle persone. Non ci poteva essere indipendenza, né autogoverno del paese, se prima non ci si liberava dei propri pregiudizi e delle proprie passioni, se l’uomo non diventava padrone di se stesso.

Gli apparve, così, sempre più chiaro che la trasformazione politica non poteva avvenire senza una profonda riforma religiosa, eliminando l’intoccabilità e realizzando la convivenza indù-musulmana.

Gandhi riteneva che la parola più appropriata a Dio fosse *Satya* (la Verità). La ricerca della Verità può accomunare, senza distinzioni, sia quelli che si definiscono credenti nelle varie religioni, sia i non-credenti. Ciò comporta che non bisogna porre nelle religioni, al primo posto, il dogma, la pratica rituale, facendo della propria appartenenza religiosa un motivo di distinzione e di contrapposizione. Le religioni vanno intese come strade diverse che portano nella stessa direzione, come rami dello stesso albero, quello dell’*ahimsa* (nonviolenza).

La nonviolenza dovrebbe diventare secondo Gandhi il punto di incontro tra le religioni, tra l’Oriente e l’Occidente. Gesù aveva detto qualcosa di simile nell’incontro al pozzo con la Samaritana, che gli aveva obiettato: “Coma mai tu, che sei Giudeo, chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana?” (Gv. 4,9) e aveva osservato: “I nostri padri hanno adorato Dio sopra questo monte e voi dite che è Gerusalemme il luogo in cui bisogna adorare” (Gv. 4, 20). Gesù le rispose: “Credimi, donna, è giunto il momento, in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. [...] Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità.”(Giovanni 4, 21-23).

Quest’annuncio Gesù lo dava non solo ai

14. Un programma che Gandhi indicherà come *antyyodaya*.

15. Questo testo è stato tradotto e pubblicato in italiano nei *Quaderni Satyagraha*, n. 6, Pisa, Centro Gandhi, 2004, pp. 17-37.

16. *Sarvodaya* significa il benessere per tutti, nessuno escluso.

17. J. NEHRU, in D. G. TENDULKAR, *Mahatma*, vol. I, New Delhi, Government of India, 1960, p. XII.

suoi, agli ebrei, ma era rivolto per sempre a tutta l'umanità, per cui lo Spirito d'Amore si allarga a tutti e pervade tutti e parla a tutti attraverso le varie religioni. Se oggi le religioni non riconoscono questa scelta profonda di nonviolenza, se non si prosegue il percorso ecumenico di Pace avviato ad Assisi nel 1986 da Giovanni Paolo II, sarebbe meglio fare a meno delle religioni ridotte a sistemi ideologici e delle chiese strutturate su una base di manipolazione e di dominio delle coscienze, perché infine, similmente a quel sale che non dà più sapore, sarebbe meglio buttarli via, in quanto si sono trasformati in una idolatria dell'identità sociale e nazionale, in un delirio di esclusività e di onnipotenza che non può non portare alla guerra.

Gandhi amava molto l'Islam, come amava molto il Cristianesimo, però disse: non c'è bisogno che io mi converta ad un'altra religione, come non chiedo agli altri di cambiare religione. Bisogna, invece, vivere nel profondo la propria religione di origine, purificandone la prassi religiosa, secondo quello che è il comandamento vero di ogni autentica religione: la pratica dell'amore e delle solidarietà tra gli uomini¹⁸.

Gandhi amava ripetere un aneddoto di Rumi, il maestro sufi del XIII secolo, che quando gli fu chiesto dove poteva trovare Dio, rispose: "Vidi la croce e anche i cristiani, ma non trovai Dio sulla croce. Andai a cercarlo nel tempio, ma invano. Non lo vidi né ad Herat né a Kandahar. Non riuscii a trovarlo né sulla montagna né nella grotta. Alla fine, guardai nel mio cuore e lì lo trovai, solo lì e in nessun altro luogo"¹⁹.

Mazzini come ispiratore di Gandhi

Gandhi riconobbe in Mazzini il profeta della coscienza dell'uomo, in quanto nel suo secolo era stato l'inflessibile fautore di una politica ancorata ai principi etici. Gandhi vedeva, perciò, in Mazzini l'anti-machiavelli per eccellenza, perché nel suo operato non aveva mai giustificato la menzogna, l'arbitrio, l'inganno.

Il Mahatma riteneva che il fine è già nel mezzo che si utilizza, come l'albero è nel seme. Anzi, se si pensa bene, gli uomini non hanno potere sui fini, hanno potere solo sui mezzi, cioè sulle loro azioni, perché i fini, cioè il futuro, è nelle mani di Dio.

In occasione del primo centenario della nascita di Mazzini nel 1905, Gandhi volle ricordare su *Indian Opinion* la figura di Mazzini educatore e profeta di portata universale:

"L'Italia come nazione ha una esistenza recente. Prima del 1870 l'Italia era divisa in numerosi piccoli stati, ognuno con un suo insignificante governo. Prima del 1870, appariva simile all'India di oggi. Nonostante la gente parlasse la stessa lingua e avesse la stessa indole, era soggetta all'autorità di piccoli differenti stati. Oggi l'Italia è un paese europeo indipendente e il suo popolo è tenuto in grande considerazione. Tutto ciò è stato ottenuto grazie all'opera di un uomo. Il suo nome è Giuseppe Mazzini. Giuseppe Mazzini era nato a Genova il 22 giugno 1805. Egli fu un uomo di tale sincerità, bontà e amore per la patria, che in tutta Europa si fanno grandi preparativi per commemorare il centenario della sua nascita. Infatti, nonostante avesse dedicata tutta la sua vita al servizio dell'Italia, per la sua mente aperta potrebbe essere considerato cittadino di ogni paese. Fu un suo costante e ardente desiderio che ogni nazione diventasse grande e unita.

Già all'età di soli tredici anni, Mazzini mostrò una grande intelligenza. Nonostante la sua grande propensione per la scienza fosse evidente, mise da parte i suoi libri, ad eccezione di quelli sul patriottismo, e intraprese gli studi di giurisprudenza, cominciando a usare le sue conoscenze legali, gratuitamente, per aiutare i poveri. Successivamente, aderì a una organizzazione segreta con lo scopo di lavorare per l'unità dell'Italia. Quando le autorità italiane vennero a sapere di ciò, lo misero in prigione. Mentre stava in prigione, continuò a sviluppare i suoi piani per liberare il suo paese. Infine fu costretto a lasciare l'Italia. Si recò a Marsiglia e visse lì. I principi italiani, comunque, utilizzando la loro influenza, lo fecero bandire dalla città. Benché costretto a fuggire da un luogo all'altro, non si perse d'animo e continuò a inviare i suoi scritti segretamente in Italia, che progressivamente cominciarono a influenzare le menti delle persone. Negli spostamenti continui doveva assumere diversi travestimenti per eludere le spie. Benché la sua vita fosse costantemente in pericolo, non se ne preoccupò.

Infine, approdò in Inghilterra nel 1837, dove non fu perseguitato, ma visse in condizioni di estrema povertà. In Inghilterra entrò in contatto coi i maggiori leader di questo paese e chiese il loro aiuto.

Nel 1848 Mazzini ritornò con Garibaldi in Italia, e avviò l'autogoverno di uno Stato Italiano. Ma il tentativo non ebbe vita lunga. Nonostante Mazzini fosse stato obbli-

18. Cfr. M. K. GANDHI, *My Religion*, Ahmedabad, Navajivan Trust, 1955.

19. M. K. GANDHI, "Julaluddin Rumi", in *Indian Opinion* del 15 giugno 1907, ora in *La forza della Verità*, Torino, Sonda, 1986, p. 158.

»» gato di nuovo a fuggire, la sua influenza non svanì. Il seme dell'unità che aveva seminato sopravvisse e, benché Mazzini rimanesse in esilio, l'Italia diventò un regno unito nel 1870 con Vittorio Emanuele come re. Mazzini fu felice di vedere il suo paese unito, ma, poiché non gli fu permesso di rientrare nel paese legalmente, egli vi tornò in incognito. Una volta quando la polizia si recò per arrestarlo, aprì la porta come se fosse il portiere e li trasse in inganno. Questo grande uomo morì nel marzo del 1873. Gli avversari di un tempo ora si dichiarano suoi amici. La gente ha dovuto riconoscere la verità del suo operato. Ottantamila persone si riunirono al corteo del suo funerale. Fu sepolto nel luogo più

20. M. K. GANDHI, "Joseph Mazzini: a Remarkable Career", in *Indian Opinion* del 22-7-1905, ora in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol.V, cit., pp. 27-28.

alto di Genova. Oggi l'Italia e l'Europa intera venerano la memoria di quest' uomo. In Italia è considerato uno dei più grandi uomini. Era un uomo pio e religioso, completamente privo di orgoglio ed egoismo. La povertà fu il suo ornamento. Considerò la sofferenza degli altri come fosse la sua. Ci sono pochi esempi al mondo dove un singolo uomo ha determinato la rinascita del suo paese con la sola forza della mente e la sua estrema devozione alla causa, durata tutta la sua vita. Tale fu l'unicità di Mazzini"²⁰.

* *Direttore dei "Quaderni Satyagraha", Pisa.*

Dalla resistenza passiva alla forza della verità

III – Ottobre-Dicembre 1907

Dopo la scadenza del 31 Agosto, il governo aveva prorogato il termine per la registrazione di un altro mese, e poi successivamente di un altro mese ancora, giungendo infine a determinare come termine ultimo il 30 novembre. Allo scadere di questa data però si erano sottoposti alla registrazione solo 511 persone su una popolazione di più di 13.000...

Gandhi impegnato sul fronte legale nella difesa di immigrati indiani

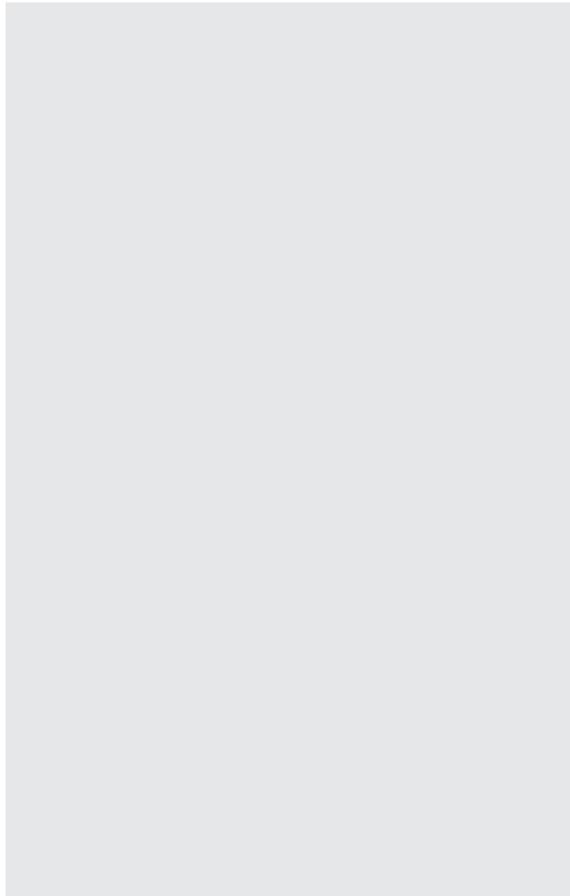
Il numero dei sottoscrittori di *Indian Opinion*, il settimanale edito da Gandhi, si triplicò, da poco più di un migliaio a più di tremila-cinquecento... E moltissime copie erano lette in gruppo,

la domenica mattina. Questo periodico era divenuto l'organo della lotta ed era consultato attentamente anche dai funzionari del governo, al fine di tenere d'occhio ogni passo del movimento.

Proseguiva intensamente anche la campagna di informazione (con lettere a "The Star, al "The Transvaal Leader") così come

il lancio di petizioni e richieste direttamente al Governo ed alle sue istituzioni (come a Sir Wedderburton, presidente della "British Committee of the Indian National Congress", o al Segretario per le Colonie, o allo stesso Viceré delle Indie o al Generale Smuts in persona). Lo stesso si può dire dei grandi incontri di massa, in cui il movimento degli indiani sudafricani mostrava entusiasmo, perseveranza e desiderio di dedicarsi disinteressatamente ad un "servizio patriottico".

Gandhi era impegnato anche sul fronte legale nella difesa di immigrati indiani processati per i picchetti intesi a l'accesso alla registrazione di altri indiani (cfr., ad es., CWMG, VII, p. 357-358).



Il picchettaggio degli Uffici per la Registrazione era stato organizzato sistematicamente, e si richiedeva che venisse condotto liberamente e pacificamente, senza alcuna manifestazione di violenza, fin dal linguaggio usato, per non parlare della coercizione fisica.

L'8 novembre avvenne il primo arresto secondo i termini dell'*Asiatic Act*: quello di Ram Sundar. Al suo processo partecipò Gandhi come legale dell'incriminato, che si concluse con una sentenza che gli assegnava un mese di carcere (cfr. *Satyagraha in South Africa*, cap. XVIII).

L'*Immigration Bill* ebbe l'avallo della corona il 26 dicembre: il generale Smuts, fermamente convinto che l'opposizione alla registrazione fosse orchestrata e diretta da Gandhi e dal suo stretto gruppo di collaboratori, decise di incriminarli e di stare a vedere quale effetto avrebbe avuto sulla comunità degli indiani la loro condanna.

Il venerdì 27 dicembre Gandhi venne convocato al Commissariato di Polizia, dove gli fu comunicato che era stato ordinato il suo arresto e quello di altre ventiquattro persone, tra cui il signor Quinn, leader degli immigrati di origine cinese. Gandhi promise che sia lui che gli altri si sarebbe-

ro presentati di fronte al giudice all'indomani, alle dieci di mattina, e il commissario lo rilasciò sulla parola.

Quel venerdì sera stesso si tenne un affollato incontro presso la sala conferenze della *Hamidia Islamic Society* per discutere questa nuova fase della lotta. C'erano naturalmente anche Gandhi e i suoi compagni in stato di arresto ma liberi sulla parola. Gandhi vi tenne un discorso molto deciso ed importante (cfr Tendulkar, 86-87, e CWMG VII, pp. 448-59).

Il 28 dicembre mattina Gandhi e i suoi compagni si presentarono alla corte.

È abbastanza noto il resoconto dell'arresto e dell'udienza con il giudice Jordan, che avvenne quel giorno (Tendulkar, 87-88, CWMG VII, pp. 463-464). Il giudice, constatata la decisione degli arrestati di manifestare apertamente la loro disobbedienza per motivi di coscienza alla legge, emise una sentenza di espulsione dal Transvaal, e che avrebbe dovuto essere messa in atto nel giro di 48 ore.

Questa fase della lotta in cui dalla possibilità di una dura repressione si passava alla sua messa in atto sembrava a Gandhi una prova cruciale. Si sarebbe potuto constatare se le "braccia dell'Impero" avrebbero protetto i deboli indiani dai bianchi più forti oppure se avrebbe rafforzato la mano del tiranno per distruggere il debole e il fragile (cfr. CWMG VII, p. 88). Era anche un metodo assai efficace per mettere alla prova la realtà, la diffusione e la forza dei sentimenti e delle decisioni degli indiani stessi.

Quello stesso giorno, il 28 dicembre, veniva lanciato sul numero di *Indian Opinion* il concorso per l'identificazione di termini indici per sostituire quelli inglesi di "Passive Resistance" e "Civil Disobedience" e derivati.

Alla fine dell'anno Gandhi scrive che un numero crescente di quotidiani e periodici controllati dagli europei bianchi avevano espresso parole di condanna per gli atti del governo, e si erano pronunciati apertamente a favore del successo degli indiani (CWMG, VII, p. 445).

Naturalmente, Gandhi e i suoi compagni avevano deciso di resistere anche all'ordine di espulsione. Non era certo la condanna a rappresentare l'oggetto del loro timore. Anzi, era proprio per resistere, a costo di dover subire anche una carcerazione, che tutto era iniziato, l'11 settembre del 1906.

Fonti di riferimento

The Collected Works of Mahatma Gandhi, New Delhi, The Publications Division - Ministry of Information and Broadcasting - Government of India, 1958- 1984, vol. VII.
D. G. Tendulkar, *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, Vol. I, 1869-1920, New Delhi, The Publications Division - Ministry of Information and Broadcasting - Government of India, II ed. 1960 (rist. 1988), pp. 81-93.

Un concorso per inventare la parola “satyāgraha”

La “nascita” del Satyāgraha IV - Gennaio 1908

Note

1. *Some English Terms*, in «Indian Opinion» 28 dicembre 1907, CWMG, VII, 455.

2. Gandhi documenta le risposte al concorso per il nuovo nome in *Johannesburg Letter – Passive Resistance*, (prima del 10 gennaio 1908), in «Indian Opinion» 11 gennaio 1908, CWMG, VIII, pp. 22-23, e in *Gujarati Equivalents for Passive Resistance*, in «Indian Opinion» 7 marzo 1908, CWMG, VIII, pp. 131-132.

3. «Dico che la resistenza passiva offerta dalla comunità degli indiani è “cosiddetta” perché, a mio modo di vedere, essa in realtà non è affatto una resistenza, ma una politica di sofferenza comune (a *policy of communal suffering*)», *Lettera al “Rand Daily Mail”* del 1 luglio 1907 CWMG VII, p. 67.

4. Nei CWMG l'espressione “passive resistance” appare 1059 volte (stando alla “revised edition”): di queste occorrenze solo

Dopo quasi un anno e mezzo dall'inizio della campagna, come si è detto, venne deciso di indire un bando di concorso per trovare corrispondenti di alcuni termini inglesi nelle lingue indiane. Il bando venne pubblicato sul numero del 28 dicembre 1907 di “Indian Opinion”¹.

Gandhi e i suoi compagni erano alla ricerca di termini che rendessero al meglio in una delle lingue indiche (*hindi, gujarati* o anche *urdu*) alcune parole inglesi utilizzate in connessione allo sviluppo della campagna, non tanto badando alla *traduzione*, quanto alla corretta *connotazione* del termine stesso.

Dopo pochi giorni Gandhi era già in grado di fornire ai lettori del suo periodico un primo rendiconto dell'andamento del concorso: infatti erano già pervenute proposte, tra cui quella di suo nipote Maganlal, che aveva proposto il termine “sadagraha” (fermezza in /adesione a / forza di una buona causa), proposta che poi Gandhi corresse e integrò: fu così che si giunse infine alla “invenzione” del termine *satyāgraha*².

In realtà, Gandhi *non* aveva già avviato una articolata riflessione critica sull'utilizzo dei termini inglesi “Passive Resistance” e “Civil Disobedience”, che era stato adottato immediatamente dall'inizio della campagna.

Se si studiano i testi dei *Collected Works*, si ha piena evidenza che alla data del gennaio 1908 erano solo due le indicazioni “critiche” suggerite da Gandhi a proposito. In primo luogo, l'espressione “resistenza passiva” non sembrava rappresentare appieno il metodo di lotta adottato dagli Indiani Sudafricani perché non esprimeva, a parere di Gandhi, la natura di “sofferenza volontaria” che la lotta stessa degli indiani aveva voluto assumere³. In secondo luogo, una motivazione meno diretta e non di natura semantica era relativa al fatto che tale espressione, assieme ad altre, era ricavata da una lingua straniera, e dalla lingua dei colonializzatori, per di più.

In quei sedici mesi la parola “resistenza

passiva” era stata utilizzata prevalentemente in modo positivo per esprimere il metodo di lotta del movimento degli Indiani.

Sono proprio prevalenti le occorrenze del termine “passive resistance” in cui esso appare come un positivo metodo di lotta per una giusta causa, un metodo riconosciuto e legittimo per ottenere giustizia, e per raddrizzare i torti subiti, come una politica di non-sottomissione alle violenze subite, come un metodo per non soffocare il proprio senso morale nella lotta, una maniera di esercitare pressione in modo onesto e pulito, l'unica e sola “arma di difesa” contro quello che veniva considerato un attacco alla libertà e all'onore della comunità indiana sudafricana.

Sarà solo negli anni a venire che Gandhi andrà sviluppando una più articolata riflessione al fine di distinguere in modo critico tra *satyāgraha* e resistenza passiva⁴. La “scoperta” di questo “scarto” tra la decisione per l'azione, la prassi e l'elaborazione di un linguaggio e di un “sistema concettuale” (una “dottrina” nel senso gandhiano) che denota e connota l'esperienza gandhiana è molto significativa anche per noi. E si conferma con precisione, studiando appunto le testimonianze e le fonti di quei primi sedici mesi di lotta.

Le parole e la comprensione delle “dottrine” specifiche sono venute alla luce gradatamente, in seguito allo svolgimento della dinamica dell'azione, e lo stesso si deve dire della loro elaborazione critica. Esse *non* hanno quindi costituito la risorsa *fondante* per l'origine dell'esperienza gandhiana.

È come se sotto la spinta della forza del vissuto (la lotta e la dinamica della stessa) si sia elaborato lentamente e progressivamente un nuovo “sapere esperienziale”. La connessione tra i vissuti della comunità indiana in lotta e le parole disponibili (come appunto “passive resistance” o “civil disobedience”) è stata letta in modo critico solo a posteriori, ossia sulla spinta dello stesso vissuto. La consapevolezza della natura

del proprio "metodo" e delle sue caratteristiche è stata maturata mentre le azioni e la lotta erano in corso, anzi, in gran parte in seguito ad esse.

È stata questa un' *esplorazione esperienziale* piuttosto che la semplice "applicazione" di teorie assunte altrove. Quanto Gandhi conosceva della resistenza passiva e della disobbedienza civile ha interagito con il suo vissuto ed ha generato una ricerca nuova, messa in opera prima sul piano dell'essere e dell'agire, e in seguito anche in un pensiero nuovo che cercasse di comprendere meglio e in modo più articolato le nuove possibilità di lotta di cui si stava facendo appunto esperienza.

Ciò è testimoniato in ultima istanza anche dall'uso che Gandhi fece nei suoi scritti delle parole riferite al campo semantico della "nonviolenza". Gandhi comincia ad utilizzare l'espressione "satyāgraha" progressivamente, dalla sua scoperta nel gennaio 1908 in poi, mentre solo dal suo rientro in India comincerà ad utilizzare frequentemente anche il termine *ahimsā*. C'è evidenza appunto che i termini che noi riteniamo oggi relativi alla concezione della "nonviolenza di principio", come appunto *ahimsā*, siano emersi solo in seguito all'elaborazione ed alla riflessione sull'esperienza di lotta nonviolenta e sulla decisione di lasciarsi coinvolgere in essa radicalmente.

Il punto centrale di questa "conversione" sembra chiaramente consistere nella decisione concreta e fattiva di *capovolgere le modalità della lotta* nel conflitto, rifiutando di infliggere sofferenze agli altri (agli "avversari") ed *accettando* invece di *soffrire in prima persona*, di soffrire per il bene comune, di soffrire accettando le conseguenze imposte dalla giustizia a chi ha violato la legge, accettando quindi di sottomettersi volontariamente a condizioni anche estreme, come la carcerazione, la violenza fisica diretta, l'esilio, la perdita dei propri mezzi di sussistenza, ecc. È questo, chiaramente, per Gandhi, fin dal principio, lo "spirito" della loro lotta.

E tutto questo, indubitabilmente, rappresenta una *nuova* (per quanto antica) e rivoluzionaria consapevolezza di una forza *altra* rispetto alla violenza, che ancora abbiamo da conoscere ed esplorare, prima di tutto, come ci insegna Gandhi, nella nostra stessa esperienza.

Il contesto della "scoperta" del termine

Come s'è visto, il bando del "concorso" per il reperimento di termini indici venne pub-

blicato nello stesso giorno in cui Gandhi era stato convocato dal giudice per produrre il proprio documento di registrazione, il 28 dicembre 1907. Al termine di quella udienza, in quello stesso giorno, fu intimato ai "resistenti" di lasciare il Transvaal entro 48 ore.

Gandhi ed i suoi compagni proseguirono però la loro lotta, rifiutandosi di ottemperare all'ordine di lasciare il Transvaal.

Il primo gennaio del 1908 entrò in vigore il *Transvaal Immigrants' Restriction Act*, con il quale si imponevano misure coercitive contro l'immigrazione e gli immigrati asiatici.

Il giorno in cui apparvero in *Indian Opinion* i primi risultati del "concorso" era il giorno successivo al processo che aveva condotto Gandhi al suo primo arresto ed alla sua prima esperienza del carcere. Il 10 gennaio 1908 infatti Gandhi era stato convocato in Tribunale per rispondere della sua disobbedienza al mandato di espulsione. Il processo si era concluso con la condanna a due mesi di carcere.

Il resto del mese di gennaio 1908 Gandhi lo avrebbe passato in carcere. Ma venne liberato prima della intera decorrenza della pena, su decisione del generale Smuts, che dichiarava di accettare finalmente le proposte dei resistenti: il 30 gennaio infatti è la data dell'incontro fra il carcerato Gandhi e il generale, cui era stato condotto in catene, sotto la scorta del sovrintendente di polizia di Johannesburg. Da quell'incontro Gandhi uscì libero.

Il "compromesso" sottoscritto da Gandhi riguardava la registrazione volontaria da parte degli indiani del Transvaal, cui essi si sarebbero sottoposti liberamente in cambio del ritiro di tutte le misure coercitive e repressive previste dalla legge.

Il 31 gennaio vennero rilasciati tutti i satyāgrahi.

Proprio in seguito alla sua liberazione, però, Gandhi avrebbe dovuto fare diretta esperienza di una reazione violenta da parte di alcuni dei suoi stessi compagni di lotta, che non comprendevano il suo "compromesso" e lo accusavano in sostanza di essersi lasciato corrompere da Smuts.

Il 10 febbraio 1908, infatti, giorno in cui aveva inizio la possibilità della registrazione volontaria, Gandhi subì una pesante aggressione violenta da parte di un gruppo di Pathan, guidati da Mir Alam Khan, mentre si recava appunto all'ufficio per esplicare le pratiche della registrazione stessa. Per rimettersi dalle conseguenze della pe-

un 10% sono relative al periodo che stiamo studiando, ossia all'età compresa tra l'11 settembre 1906 e il 30 gennaio 1908. Si vede che Gandhi ha continuato ad utilizzare il termine "passive resistance" anche dopo l'invenzione della nuova parola satyāgraha. Cfr. Fulvio C. Manara, *Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi*, Milano, UNICOPLI, 2006, pp. 109-118.

Fonti di riferimento

The Collected Works of Mahatma Gandhi, New Delhi, The Publications Division - Ministry of Information and Broadcasting - Government of India, 1958- 1984, vol. VII ed VIII.

D. G. Tendulkar, *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, Vol. I, 1869-1920, New Delhi, The Publications Division - Ministry of Information and Broadcasting - Government of India, II ed. 1960 (rist. 1988), pp. 81-93.

Fulvio C. Manara, "Johannesburg, 11 settembre 1906: il problema delle origini del satyāgraha", in *L'11 settembre di Gandhi. La luce sconfigge la tenebra*, a cura di R. Altieri, Firenze, LEF, 2007, pp. 29-46.

»» sante aggressione fisica subita, ebbe bisogno di una lunga convalescenza, a cui pensò dapprima il suo amico e compagno Joseph Doke, che lo ospitò a casa sua per una decina di giorni, e poi grazie all'accoglienza di Henry Polak, nella sua abitazione nei sobborghi di Johannesburg: si sarebbe ripreso completamente solo agli inizi di aprile.

Dal suo letto di convalescente, lo stesso giorno dell'assalto, Gandhi chiese di potersi registrare ugualmente, cosa che fu prontamente realizzata. L'ufficiale che gli portò i documenti osservò Gandhi imprimere le proprie impronte digitali dal letto in cui era disteso, e dicono che non poté trattenere le lacrime.

Lo stesso giorno, il ferito chiese anche che i suoi assalitori fossero rilasciati e perdonati. E scrisse un breve messaggio alla comunità: «Spero di tornare al mio dovere al più presto. Coloro che hanno commesso questa azione non sapevano quel che stavano facendo. Essi pensavano che quel che volevo fare fosse sbagliato. Hanno pensato di riaggiustare le cose nell'unica maniera che conoscevano. Chiedo, comunque, che non si prenda alcuna misura nei loro confronti. Vedendo che l'aggressione è stata messa in opera da un mussulmano, o da mussulmani, gli hindu probabilmente si sentirebbero colpiti. Piuttosto che lasciar scorrere il sangue oggi cementiamo le due comunità indissolubilmente. Aggressione o non aggressione, il mio parere resta lo stesso. La grande maggioranza degli asiatici devono fornire le proprie impronte digitali. La promessa di ritirare la legge in cambio di una registrazione volontaria è stata fatta, ed è sacro dovere di qualsiasi buon indiano aiutare il governo delle colonie il più possibile» (Tendulkar, p. 92).

Ma gli europei insistettero affinché i Pathan che avevano assalito Gandhi fossero processati: così Mir Alam e uno dei suoi compagni vennero condannati a tre mesi di lavori forzati.

Le incomprensioni e le differenze all'interno dello stesso movimento dei resistenti erano chiare a Gandhi, che in un articolo dal titolo "Il trionfo della verità", due giorni prima dell'aggressione, aveva scritto: «Non pretendiamo che ogni indiano abbia aderito alla verità nel corso della lotta. Né pretendiamo che nessuno abbia pensato ai suoi propri interessi durante la campagna stessa. Noi, invece, sosteniamo che questa è stata una lotta in vista della verità, e che molti dei leader hanno lottato con scrupoloso rispetto della verità. Ecco perché ab-

biamo ottenuto un così stupefacente risultato. La Verità è Dio, o Dio non è altro che la Verità» (*Indian Opinion*, 8-2-1908).

In realtà, il satyāgraha era solo rinviato: agli inizi dell'estate sarebbe stato rilanciato di nuovo, di fronte all'atteggiamento del generale Smuts di totale infedeltà alle promesse fatte nel compromesso stesso.

Fulvio C. Manara

Un concorso a premi

Alcuni termini inglesi

Rispettare il nostro proprio linguaggio, parlarlo bene ed usare in esso il minimo possibile di parole straniere — ecco un altro aspetto del patriottismo. Abbiamo usato alcuni termini inglesi così come sono, dal momento che non possiamo trovare termini esattamente corrispondenti in gujarati. Alcuni di questi termini sono richiamati più sotto, e li richiamiamo all'attenzione dei nostri lettori. Pubblicheremo in questo giornale il nome della persona che fornisce equivalenti in gujarati che possano essere ritenuti accettabili. Doneremo a questa persona anche dieci copie dell'opuscolo che abbiamo pubblicato sulla nuova legge, e che egli potrà far circolare tra i suoi amici. Il libro non è offerto per invogliare il lettore, ma per onorare colui che lo ricevesse e diffondere informazione sulla legge nociva. Speriamo che i nostri lettori si prenderanno la briga di suggerire equivalenti adeguati non in vista del premio, quanto piuttosto a motivo del loro patriottismo. I seguenti sono i termini in questione:

Resistenza passiva [**Passive Resistance**]; Resistente passivo [**Passive Resister**]; Vignetta [**Cartoon**]¹; Disobbedienza civile [**Civil Disobedience**].

Ci sono anche altre parole, ma ad esse penseremo in un altro momento. Si noti che non è richiesta una traduzione di questi termini inglesi, ma termini con connotazioni equivalenti. Non ci saranno obiezioni se le parole sono derivate dal sanscrito o dall'urdu.

Indian Opinion, 28-12-1907
Some English Terms (CWMG VII, 455)

1. Su parecchi quotidiani apparivano molto frequentemente anche vignette più o meno satiriche relative alle azioni del movimento degli indiani del Transvaal, o di Gandhi stesso, che altrettanto spesso egli illustrava e commentava ai lettori di Indian Opinion.

In risposta alla nostra offerta¹ di un premio per i migliori equivalenti gujarati per certe parole inglesi, abbiamo ricevuto alcune proposte, la maggior parte delle quali, siamo però spiacenti, sono prive di utilità. Solo quattro persone si sono prese la briga di proporre suggerimenti, e ciò sembrerebbe indicare che i nostri lettori hanno scarso interesse al linguaggio utilizzato in *Indian Opinion* o al gujarati. Uno di essi dice che "resistenza passiva" può essere reso con *pratyupaya*. Spiega la parola dicendo che essa rende la condizione di essere passivi a qualsiasi evento e di prendere tutte le misure possibili. La parola e la spiegazione sono entrambe inutili. *Pratyupaya* significa contromisura. Opporre il bene al male sarebbe *pratyupaya*, ma lo sarebbe pure l'uso della forza per risolvere un problema. La resistenza passiva significa resistenza al male con una forza interiore invece che con la forza fisica. La spiegazione offerta tradisce l'ignoranza. Un resistente passivo non può rimanere passivo a qualsiasi accadimento. In altre parole, egli metterà la sua forza interiore contro qualsiasi male. Un altro equivalente che è stato ricevuto è *kashtadhin prativartan*². Qui la parola *prati* è superflua e magari controproducente. Tradisce una ignoranza del linguaggio. *Kashtadhin vartan* porta in sé una suggestione del significato di resistenza passiva. Ma è una parola lunga, e non trasmette tutto il pieno significato. Il terzo termine è *dridha pratipaksha*³. Come *pratyupaya*, anche questa non può essere usata per significare che ci affidiamo alla resistenza passiva. La persona che l'ha proposta ha anche mandato un suggerimento per tradurre "disobbedienza civile". Sembra però che l'abbia mandata senza pensarci molto. La parola suggerita è *satyanadar*. Il significato è qui esattamente il contrario. Questa espressione significa "disobbedienza alla verità", che è, resistenza alla verità.⁴ La disobbedienza civile è una disobbedienza alla non-verità, e diviene "civile" se è "veritiera" nelle sue modalità. La parola [civile] include anche il significato di passiva. Abbiamo perciò solo una parola disponibile per noi al momento, e quella è *satyagraha*. La persona⁵ che l'ha suggerita non vuole che sia pubblicato il suo nome, né desidera il premio. Non che ciò comporti un disdegno del premio stesso, ma essendo a suo modo connessa con questo giornale, non vuole le sia attribuito.

Abbiamo steso questi commenti con un intento. Coloro che hanno mandato suggerimenti

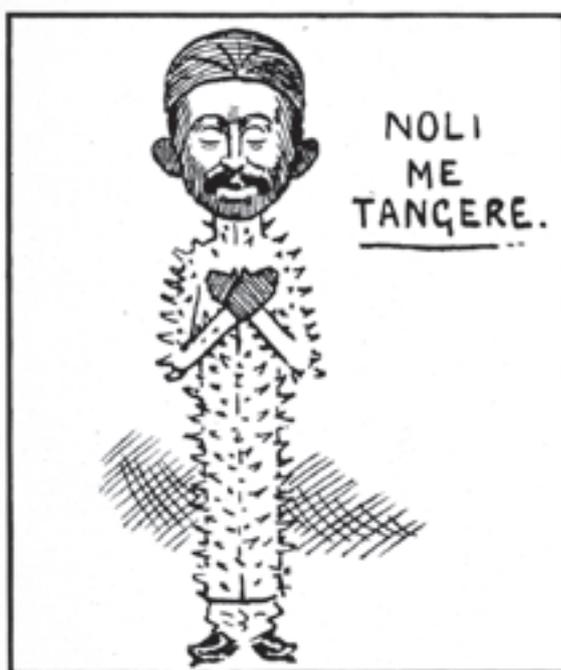
Vincitore del concorso

Equivalenti gujarati

per resistenza passiva, ecc.

per la competizione avrebbero dovuto avere una cura maggiore ed un pensiero più attento ai significati delle parole che hanno coniato. Era anche necessario da parte loro comprendere il significato della resistenza passiva. Proporre una qualsiasi parola che sia venuta in mente è un insulto al proprio stesso linguaggio; ed anche attirare il ridicolo su di sé. Inoltre, agendo in questo modo [senza pensarci] per affrontare questo problema del trovare un equivalente per "resistenza passiva", violiamo il principio stesso che sottostà al nostro movimento, che abbiamo chiamato *satyagraha*. Come possiamo fare una cosa del genere? Speriamo che in futuro queste persone, così come i nostri lettori, ci mettano più impegno nelle loro imprese, così da guadagnare un riconoscimento sia per sé stessi che per il compito che si sono assunti.

Indian Opinion, 7-3-1908
CWMG VIII, pp. 131-132



"TOUGH ME NOT": A CONTEMPORARY CARTOON

Note

1. V. CWMG VII, p. 455.
2. *Prativartan* = resistenza; *kashtadhin prativartan* = resistenza attraverso la sottomissione a dure prove.
3. *Dridha pratipaksha* = fermezza nella resistenza.
4. Il corrispondente forse ha voluto intendere con essa "disprezzo veritiero" delle leggi, usando "satya" come un aggettivo. Letteralmente, comunque, potrebbe significare, come Gandhi sostiene, "disobbedienza alla verità".
5. Questa persona era Maganlal Gandhi; egli aveva suggerito *Sadagraha* come equivalente per resistenza passiva, che Gandhi cambiò in *satyagraha*. V. *Satyagraha in South Africa*, cap. XII.

Lettera da Johannesburg^{1*,2}

[Prima del 10 gennaio 1908]

Resistenza passiva

L'editore ha invitato [i lettori a fornire suggerimenti per] equivalenti gujarati di "resistenza passiva" [*passive resistance*]. Ne ho ricevuto uno che non è male, anche se non rende l'originale in tutte le sue connotazioni. Lo userò, in ogni caso, al momento. La parola è *sadagraha*. Penso che *satyagraha* sia meglio di *sadagraha*. "Resistenza" significa opposizione determinata ad alcunché. Il corrispondente l'ha reso con *agraha*³. *Agraha* in una causa giusta è *sat* o *satya*⁴ *agraha*. Il corrispondente quindi ha reso "resistenza passiva" come fermezza in una buona causa. Sebbene la frase non esaurisca la connotazione della parola "passiva",

potremo usare *satyagraha* finché non sia disponibile una parola che meriti il premio. Il *satyagraha*, quindi, è al suo culmine ora. Il *satyagrahi*⁵ indiano sta ottenendo pubblicità ovunque. Non solo; vediamo che tutti parlano in nostro favore. S'è detto che la faccenda coinvolge nella sua interezza l'Impero Britannico. In Sudafrica, i giornali come *The Friend* di Bloemfontein, *The Transvaal Leader*, *Pretoria News*, *The Cape Times*, *The Natal Mercury*, ecc., suggeriscono apertamente al governo che è necessario emendare la legge, e giungere ad un accordo con gli indiani. Tutti dicono che se il governo non giungerà ad un accordo, ciò costituirebbe un'ingiustizia per l'Impero Britannico e risveglierà gli indiani. La parola "risveglio" può spaventare gli indiani. Che l'India possa essere risvegliata è, comunque, indubitabile, se la comunità Indiana [del Transvaal] sarà in grado di sostenere il confronto finale.

Quotidiani come *The Star* che erano ostili a noi alla fine stanno assumendo una posizione intermedia. Essi rispettano il coraggio degli indiani, riconoscendo in essi qualità insospettate di brillante valore.

Uno dopo l'altro, vari corrispondenti si esprimono in nostro favore sulle colonne dei lettori dei quotidiani di Johannesburg. Tra di

loro ci sono persone importanti che affermano che il governo locale è destinato a trovare un accordo. C'è un sentimento crescente nel clero secondo il quale i sentimenti religiosi degli indiani non devono essere urtati.

In Inghilterra

Come potrebbe essere meno favorevole l'opinione in Inghilterra? Quasi ogni giornale ha sostenuto la causa degli indiani. Il signor Ritch ha suscitato entusiasmo in tutta l'Inghilterra. Le opinioni espresse lassù sono spedite via cavo qua dalla Reuter. *The Times* interpella il governo imperiale a fare tutto ciò che è in suo potere per assicurare giustizia agli indiani. È questo il potere miracoloso del *satya agraha*. Mentre scrivo, mi sembra di sentire un sussurro nelle mie orecchie, che dice che Dio è sempre amico e protettore della verità. Il nostro successo nel condurre questa campagna a questo punto è un trionfo della verità. Se dovessimo fallire ora, ciò non comporterà alcuna diminuzione del potere della verità. È solo a causa della nostra non-verità, insincerità e disunione che possiamo perdere, semmai. Queste indicazioni, comunque, non mirano alla sconfitta. La comunità degli indiani sta dispiegando una forza sottile. Si tengono incontri uno dietro l'altro. Centinaia di persone, che vi partecipano, continuano a ripetere che esse affronteranno la prigione e la deportazione, ma non si sottometeranno all'Atto. Non posso credere che tutti questi uomini si stiano comportando come Ram Sundar a suo tempo.

[...]

CWMG VIII, pp, 22-24.



Note

1. Tr. it. di F. C. Manara.

2. Letteralmente, il titolo era "News-letter". Questi dispacci erano pubblicati settimanalmente in *Indian Opinion* a firma "Dalla nostra rappresentanza a Johannesburg". Il primo dispaccio era apparso il 3 marzo 1906.

3. Fermezza, insistenza.

4. Verità.

5. Colui che offre *satyagraha*.



Buone pratiche di internet per la nonviolenza

di *Andrea Trentini**

Internet consente lo scambio libero di conoscenza, opinioni, sentimenti, emozioni. Basta entrare nel più usato motore di ricerca e digitare 'nonviolenza' per essere catapultati in un elenco con più di 240mila pagine che affrontano il tema sotto le diverse angolature. Lo strumento della rete diventa quindi centrale nell'attività di promozione di una cultura viva della nonviolenza, in quanto l'orizzontalità dello scambio in rete permette di collegare agli importanti contenuti veicolati anche la forma nonviolenta della partecipazione diretta attraverso il crescere di mailinglist, forum, blog e strumenti che mettano in connessione le persone attive della società.

Esempio positivo di questa crescita è il progetto web lanciato dal musicista e attivista Peter Gabriel che nel 1992 fondò Witness, un'organizzazione internazionale per denunciare abusi e violenze con l'ausilio della tecnologia. Sul sito The Hub (hub.witness.org) è possibile caricare i filmati denunciando i misfatti al mondo intero. A incoraggiare gli utenti c'è la garanzia dell'anonimato (l'indirizzo Ip rimane sconosciuto). Ma a questo segue la domanda su quanto sarà affidabile e credibile il materiale caricato. Anche se ha il sostegno di Amnesty International, Human Rights Watch e B'Tselem, il sito 'The Hub' non si assume la responsabilità dell'autenticità dei contenuti.

Un buon esempio di internet in ottica nonviolenta è la rete internazionale di Oneworld.net – piattaforma internazionale che raccoglie una decina di siti in diverse nazioni nel mondo con l'obiettivo di diventare megafono delle organizzazioni per i diritti umani. In Italia il progetto Unimondo è stato per vari anni punto di riferimento per oltre duecento organizzazioni aderenti al network e siti di ultra-informazione.

Non sempre l'attivismo informatico ha lavorato nell'ottica del lanciare ponti o dall'introdurre distinzioni nel gruppo avversario come invitava a fare Gandhi. Per superare queste difficoltà è necessaria una

formazione alla comunicazione nonviolenta, occorre cioè passare dal livello della riflessione teorica - per quanto critica e approfondita, al livello di una comunicazione aperta ed efficace.

L'esperienza del portale gestito dall'associazione Peacelink dimostra come si possono mettere in pratica le tecniche della comunicazione nonviolenta. PeaceLink, non è solo una fonte di informazione alternativa, ma una comunità virtuale, orizzontale e omnicratica. I promotori di Peacelink sottolineano come la qualità di questa informazione è proporzionale alla qualità e all'intensità dei rapporti umani, che l'associazione cerca di alimentare e ravvivare con periodici incontri "dal vivo".

L'associazione Peacelink ha maturato un percorso che ha portato a sviluppare Phpeace, un software per l'aggiornamento facile di siti internet adatto a tutte le realtà di volontariato e di informazione sociale. Lo sviluppo di Phpeace è iniziato nel 2003 e all'epoca il software era solo una collezione di script in PHP per automatizzare la pubblicazione di alcune sezioni del sito.

Il recente boom delle reti sociali nell'uso di software 'generated content' sta contribuendo a ridurre la violenza strutturale e culturale del modello di comunicazione uno a molti dei media tradizionali. L'uso di internet da parte dei soggetti della società civile è aumentato sicuramente in quantità ma non sempre in qualità. Nei molti interventi liberi impigliati nella rete emergono spesso letture parziali dei problemi che non rendono facile individuarne conseguenti forme di attivazione nonviolenta.

Al fine di avere una reale comunicazione democratica, l'Associazione *Megachip* con portavoce il giornalista Giulietto Chiesa richiama l'importanza su tre punti essenziali: da un lato un'attività politico-culturale, a tutto campo, per aiutare l'Italia democratica a rendersi conto dell'immensa importanza dei media per lo sviluppo della democrazia e per un nuovo modo di vivere e consumare. Dall'altro per svolgere un'attività pedagogica, diretta e indiretta, verso giovani, insegnanti, genitori, educatori in generale, volta ad alfabetizzarli ai

Nonviolenza e Internet. Gandhi oggi avrebbe un suo blog?

**Oltre vent'anni fa la grande intuizione:
utilizzare anche Internet come capacità
di connessione per la pace...**

Gubitosa: L'intuizione di utilizzare le tecnologie come strumento efficace di azione diretta nonviolenta non nasce vent'anni fa e non nasce con internet. Molti dei più grandi testimoni della nonviolenza attiva hanno utilizzato intenzionalmente le tecnologie del loro tempo per raggiungere persone che altrimenti sarebbero rimaste lontane e immerse in un dominio che

prima ancora di essere militare, come ben ci ha insegnato la pedagogia degli oppressi di Freire, è un dominio culturale, che assoggetta le coscienze prima ancora che le persone. Da questo punto di vista sarebbe molto utile e interessante recuperare la memoria delle "tecnologie amiche" che hanno sostenuto le lotte nonviolente nel

corso della storia. Gandhi ha contagiato la sua persuasione nonviolenta a giornalisti dell'epoca che hanno trasformato la carta stampata in uno degli strumenti di liberazione dell'India, Martin Luther King ha inciso il suo "I have a dream" su dischi a 45 giri, Danilo Dolci ha fondato nel marzo '70 la prima "radio libera" italiana per dare voce ai terremotati del Belice, Aldo Capitini ha utilizzato come strumenti di comunicazione la rivista "Azione Nonviolenta" e la fortissima simbologia della bandiera arcobaleno, che di fatto ha impedito la partecipazione dell'Italia ai bombardamenti sull'Iraq del 2003. Queste sono state le tappe che hanno seminato il terreno per la più grande manifestazione pacifista della storia, quel 15 febbraio 2003 organizzato in pochissime settimane grazie alle tecnologie telematiche.

Marescotti: PeaceLink è nata nel 1991, ossia 17 anni fa. Nel 1982 è invece nata la

"colomba che entra nel computer", ossia il simbolo di PeaceLink. Allora nell'Arci di Taranto avviai un'esperienza di alfabetizzazione informatica che cercava di esplorare le potenzialità sociali degli home computer.

Internet non c'era assolutamente e con i Commodore 64 non si poteva certo "navigare". Vivevamo in piena guerra fredda. Non era emerso Gorbaciov.

Esisteva il rischio serio che il confronto nucleare portasse ad esiti imprevedibili, magari involontari ma esiziali. C'era la probabilità che i computer, introdotti nelle reti di comando, potessero avviare una "risposta nucleare" per errore, per un fatale inganno. Si erano già verificati dei casi preoccupanti, come un meteorite scambiato per un missile nucleare sovietico. Erano già partiti in volo i bombardieri "per errore" a causa di una simulazione di attacco di un sottomarino sovietico scambiata per realtà all'interno del Norad. Nel 1983 uscì il film Wargames, centrato su una guerra per errore informatico. Un giorno disegnai la "colomba che entra nel computer" e decisi di fare un volantino. Il volantino fu distribuito ad una festa dell'Unità, fu mandato a tutte le testate giornalistiche nazionali. Poi quando fondammo PeaceLink... ritornò quella colomba che entra nel computer, simbolo di una tecnologia al servizio della pace e non della distruzione.

Alessandroni: La pace era sicuramente capacità di connessione all'internet. Fino a cinque/dieci anni fa tutto era accessibile e chi aveva nuove idee era felice di mostrare al mondo come ci era riuscito.

**Che bilancio fate di vent'anni di Internet e PeaceLink?
In particolare alla luce della nonviolenza?**

Gubitosa: L'esperienza di PeaceLink ci ha insegnato che poche persone, con una forte motivazione e un uso intelligente delle tecnologie, possono contrastare le strutture di potere e di violenza con una efficacia che continua a sorprenderci. Tre fotografie di un impianto siderurgico, un documento pubblico (ma sconosciuto) fatto circolare

*Chiacchierata
collettiva con gli
amici di Peacelink:
Carlo Gubitosa,
Alessandro Marescotti,
Giacomo Alessandroni*

tra i cittadini, la divulgazione delle misure di sicurezza (inadeguatissime) previste in caso di incidenti a sottomarini nucleari hanno condizionato l'agenda dei media e della politica a livello locale e nazionale. Oggi PeaceLink sta affrontando una denuncia penale proprio per il successo di queste battaglie culturali nonviolente: abbiamo preso dei dati pubblici sull'inquinamento da mercurio da parte dell'Ilva e li abbiamo divulgati a beneficio di chi non era riuscito a scovarli in rete. L'Ilva ci ha denunciato per "procurato allarme", nonostante i dati diffusi in rete siano delle stime effettuate dalla stessa Ilva. Questo ci ha riconfermato che la forza più temuta dai poteri industriali (ma anche da quelli militari e politici) non è la forza pubblica delle istituzioni, nè la forza dei numeri nelle piazze, nè tantomeno la forza dei mezzi di informazione, ma quella "forza della verità" conosciuta anche come satyagraha, il potere della comunicazione nonviolenta. Da questo punto di vista penso che il problema più grave dell'informazione in Italia non sia la cultura del berlusconismo, ma la cultura del leaderismo che spinge tantissime persone alla delega su questioni fondamentali come la pace, i diritti umani, la comunicazione. Da questo punto di vista il più grande successo delle tecnologie della comunicazione è quello di averci fatto riscoprire il potere della parola e della scrittura, depassivizzando molte persone che si limitavano a leggere e ad ascoltare.

Marescotti: Credo che la tecnologia non sia neutra, che diverrà sempre più terreno di scontro politico. Se sapremo appropriarci della tecnologia avremo più potere: è la strategia dell'empowerment mediante le tecnologie. "Empowering people" (dare potere alla gente) è uno slogan della Acer che appare mentre si accendono i videoproiettori Acer. Io mi stupisco che tale slogan sia sfuggito alla società civile per finire in una pubblicità commerciale.

La nonviolenza deve dotarsi di tecnologie nonviolente e alternative rispetto alle tecnologie militari. Le tecnologie moltiplicano l'efficienza e noi dobbiamo puntare all'efficienza informativa per massimizzare l'efficacia della nonviolenza. "Tecnologie della pace" contro "tecnologie della guerra": questo è un tema che diventerà cruciale, specie con la diffusione delle connessioni satellitari che permetteranno di testimoniare e documentare azioni nonviolente mediante testi, immagini e video in tempo reale. La

tecnologia sarà terreno di riprogettazione delle strategie e dei mezzi: pensiamo a Linux e al software libero. Anche questa è strategia nonviolenta.

Alessandroni: Oggi il web è diventato un mondo chiuso, circolano meno le idee e – quando circolano – sono addomesticate. Un esempio sin troppo facile è Google: pur di avere accesso al mercato cinese ha realizzato filtri geografici, così se io cerco "Piazza Tiananmen" ottengo tutte le informazioni relative ai tragici giorni tra il 15 aprile ed il 4 giugno 1989; se faccio la stessa ricerca in Cina ottengo solo informazioni turistiche...se tutto va bene.

Come vedete la situazione dell'editoria nonviolenta in Italia? In libreria sono esauriti testi che noi riteniamo fondamentali editi non più di vent'anni fa da grandi case editrici, che non vengono ristampati.

Gubitosa: In Italia non esiste una editoria nonviolenta. Esistono lodevoli case editrici che hanno pubblicato per un legittimo scopo di lucro testi sulla nonviolenza, ma al di là di iniziative che si rivolgono ad una nicchia di lettori già informati non si intravedono all'orizzonte progetti editoriali che abbiano al centro della loro azione un radicale cambiamento culturale del paese anzichè la quadratura dei bilanci annuali. Parliamoci chiaro, far quadrare i bilanci è importante per dare lavoro onesto e pulito a tante piccole case editrici che stentano a sopravvivere schiacciate da colossi come Mondadori e Feltrinelli, ma tutto questo non è sufficiente per parlare di "editoria nonviolenta", e già da tempo si sta ragionando su iniziative capaci di ritagliare degli spazi culturali fuori dal mercato, pro-

»» prio perchè le logiche del mercato puniscono titoli validi ma obsoleti. Non ci sarebbe bisogno di grandi risorse: per mettere in piedi una casa editrice nonviolenta basterebbe prendere alcuni testi ancora validi, condividerli in rete (così si fanno pubblicità da soli) e spedirli in forma cartacea a chi ne fa richiesta. Da tempo sto cullando il sogno di realizzare qualcosa del genere: ad esempio mi piacerebbe fare una edizione aggiornata della "Rivoluzione aperta" di Capitini, ma il terreno dei diritti d'autore è più spinoso di quanto non si creda: il problema non sono solamente le case editrici che condannano all'oblio testi fuori catalogo, ma anche la difficoltà di ottenere il permesso per ripubblicare questi testi.

Alessandroni: La sensibilità è certamente aumentata nel corso degli anni, restano però problemi di enorme miopia da parte di editori come Terre di mezzo: non si può pretendere di vendere l'Annuario Geopolitico della Pace a 18 euro quando un saggio di Enzo Biagi o Paolo Barnard costa la metà. Molti testi sono andati a ruba. Marianella e i suoi fratelli [edito da Feltrinelli] è introvabile, esauritissimo. Però non viene ristampato, anche se ne ignoro le ragioni. L'ho cercato per mare e monti, finché il buon Peppe Sini mi ha detto "d'accordo, ci vediamo ad Assisi e ti porto le fotocopie". Chissà se è reato fotocopiare un libro esaurito che non viene ristampato...

Quali priorità vedete in una possibile iniziativa su questo terreno dei nonviolenti italiani?

Gubitosa: Una grandiosa azione di disobbedienza civile sarebbe quella di pubblicare in rete testi fondamentali sulla nonviolenza, anche coperti da copyright, che ormai non sono più disponibili in commercio. Il diritto di leggere queste opere è preminente rispetto al diritto degli editori di continuare a tenerle nel cassetto. Un altro fondamentale terreno di azione è quello della comunicazione multimediale. Linguaggi potentissimi come quello del cinema e della pubblicità sono abbandonati a chi li sfrutta per fini commerciali, mentre potrebbero essere strumenti efficaci per gettare i semi della cultura nonviolenta nelle giovani generazioni. Un bel progetto potrebbe essere il coinvolgimento di giovani attori e videomaker in un progetto che possa recuperare la memoria delle lotte nonviolente in Italia, ad esempio un bel film sullo "sciopero al contrario" di Danilo Dolci o sul processo a Pietro Pinna

per obiezione di coscienza [Ndr: sul caso Pinna esiste il bel documentario del regista Bruno Di Marcello "La mia obiezione di coscienza"]. I ragazzi potrebbero regalarci la loro tecnica e la loro padronanza delle tecnologie di montaggio e di ripresa, noi potremmo regalare loro un orizzonte di utopie realizzabili ben più ampio di quello disegnato dalla cultura dominante.

Alessandroni: è fondamentale conoscersi, sapere cosa stiamo pensando e facendo. Diversamente si rischia di fare più volte lo stesso lavoro. Non è difficile: abbiamo la tecnologia. Di più: oggi scrivere sull'internet costa meno che scrivere sui muri, è una cosa che deve obbligarci a riflettere. Occorre però uno stile condiviso, un modo di lavorare che renda facile trovare le informazioni che interessano. Diversamente l'internet è come un'immensa biblioteca dove qualcuno si è divertito nel mettere tutto in disordine. E non si può andare a piangere da Google ogni volta che non si trova un'informazione: così si dà troppo potere ad una sola azienda.

Vi pare che il recente boom in internet delle reti sociali, o dei blog personali, riduca la violenza culturale che il modello di comunicazione uno-a-molti dei media tradizionali invece implicava? Insomma, meglio internet della televisione?

Gubitosa: siamo ancora in una fase iniziale, caratterizzata da un grande rumore di fondo, dove la trasmissione uno-a-molti della stagione televisiva sta cedendo il passo a forme più frammentate di comunicazione uno-a-pochi, vale a dire una miriade di blog personali dove un singolo individuo scrive a beneficio di un pubblico molto ristretto. La speranza è che questa fase sia solo una transizione verso un modello "multi-a-molti", dove la solitudine del blogger e il suo ego cedono il passo a forme di "intercreatività", cioè di creazione interattiva di contenuti da parte di gruppi organizzati di persone e non di singoli. Questo termine è stato coniato da Tim Berners-Lee, l'ideatore del World Wide Web, che sin da subito ha inserito nel suo software strumenti per la creazione e condivisione di ipertesti. Iniziative come la wikipedia sono solo uno dei tanti esempi di intercreatività dove il nome del singolo contributore conta meno dell'impatto culturale della creazione collettiva. Anche all'interno dell'associazione PeaceLink abbiamo sviluppato un software orientato all'attività dei gruppi organizzati e delle organizzazioni no-profit. Si chiama

PhPeace, è un sistema libero e gratuito di gestione dei contenuti ed è a disposizione di tutte le redazioni e comunità locali che vogliono sfruttarlo per innescare processi di cambiamento.

Marescotti: La diffusione di un mezzo nuovo di comunicazione non è garanzia di riduzione della violenza e dell'omologazione. Il modello di comunicazione multi-a-molti rischia anzi di diventare un mezzo in mano alle multinazionali per farsi propaganda gratis per mezzo delle reti sociali. Il passaparola contagioso e uniforme della comunicazione sociale multi-a-molti ha portato i ragazzi a possedere all'80% scarpe Nike, cellulari Nokia e chat Hatmail della Microsoft.

Pertanto o sapremo entrare nel processo portando delle novità come società civile, oppure le reti sociali su Internet saranno un enorme frullatore in cui circoleranno i modelli culturali dominanti in forma personalizzata e quindi ancora più flessibile e pericolosa.

Alessandroni: Dipende da come si usano questi mezzi e se vengono usati bene. Oggi sembrerebbe che tutti gli adolescenti non facciano altro che inserire filmati su YouTube, fare i prepotenti e – nel pochissimo tempo libero che gli rimane – si annoino a morte sfasciando cabine telefoniche. Ma non tutti sono così: ci sono ragazzi che dopo un'assemblea scolastica ci hanno fermato nei corridoi, parlando sottovoce per non essere sentiti e chiedendo come si faceva a fare donazioni per progetti umanitari nelle zone di guerra.

La stampa nonviolenta (da Indian Opinion ad Azione nonviolenta) ha sempre rinunciato alla pubblicità. Cosa pensate del rapporto in internet fra pubblicità, informazione, no-profit, lucro?

Gubitosa: Se si parla di rapporto tra la rete e la pubblicità, io penso che ogni contenuto pubblicitario, anche il più gradevole e divertente, sia comunque una forma di violenza all'attenzione, e che in quanto tale vada evitata. Questa violenza colpisce in maniera più grave soprattutto i minori, che tutti difendono a parole ma che nessuno tutela dai condizionamenti culturali, alimentari e ideologici della pubblicità. Purtroppo anche ai più alti livelli dell'ordine dei giornalisti è ormai diffusa la credenza che senza pubblicità non si va da nessuna parte. Io sono un eretico rispetto a questa affermazione che molti accettano come ve-

rità di fede, e anche per questo nel 2000 ho creato per PeaceLink il marchio "banner-free", un anti-banner che garantisce i visitatori del sito rispetto alla totale assenza di condizionamenti e introiti pubblicitari sulle nostre pagine. Dal momento che i libri si vendono ancora, e fortunatamente non sono zeppi di pubblicità come i giornali, credo che possano ancora esistere degli spazi per fare informazione, giornalismo, riviste e comunicazione televisiva senza dover dipendere economicamente dall'inserzionista. La pubblicità può essere la salvezza per un progetto di comunicazione nonviolenta, se impariamo a usarne con efficacia il linguaggio e le tecniche, ma può diventare anche la condanna di una rivista, nel momento in cui le energie vengono concentrate sulla raccolta pubblicitaria anziché sul progetto culturale e politico della rivista e sul rapporto con i lettori, attori imprescindibili nella costruzione di questo progetto.

Marescotti: Ritengo che su Internet sia importante rifiutare la pubblicità. Su PeaceLink lo facciamo. E invitiamo a non usare blog e siti commerciali per diffondere l'informazione nonviolenta. Potrebbe accadere il paradosso (e accade) che accanto alla pagina web che pubblichiamo contro la guerra spunti la pubblicità della rivista sugli aerei da guerra. Ci sono sistemi "intelligenti" (mica tanto) che correlano la pubblicità con le parole più citate nella pagina web che creiamo nei blog commerciali. Su PeaceLink questo non accade mai. Accade paradossalmente nei meet-up di Beppe Grillo.

Alessandroni: Noi di PeaceLink abbiamo rinunciato alla pubblicità sin dal primo giorno. È una scelta non da poco [10.000 visitatori al giorno equivalgono a parecchi soldini], ma è il prezzo della libertà. Così non dobbiamo preoccuparci se puntiamo il dito contro il cattivo di turno: non è di certo un nostro finanziatore e sicuramente non si cade in contraddizione.

Certo, il no-profit non è una scelta semplice, raramente paga, ma lascia le mani libere, non ti lega e – alla fine della giornata – potrai sempre dire: "oggi ho scritto quello che pensavo io".

Ritengo che su Internet sia importante rifiutare la pubblicità. Su PeaceLink lo facciamo

La vera economia.

Esperienze e riflessioni gandhiane sul "modello di sviluppo"

di Fulvio Cesare Manara

Una scienza, per essere veramente scienza, deve essere in grado di affrontare i fini più ampi, per soddisfare la fame del corpo, della mente e dell'anima¹

Negli scritti gandhiani non appare mai l'espressione "modello di sviluppo" (*development model* o *development pattern*). Esplorando i CWMG [Ndr: la raccolta completa degli scritti di Gandhi] però appare chiaro che Gandhi si rende conto dei paradigmi e dei "modelli" su cui è costruita quella che lui chiama "civiltà moderna". Così egli può ben essere ricordato come uno degli esponenti di un pensiero critico sullo sviluppo economico moderno, industriale e capitalistico, e sul modello di civilizzazione ad esso connesso.

Ma, oltre che per la sua opera critica e di "demolizione/decostruzione" dei grandi miti dell'economicismo, Gandhi può essere ricordato anche come l'esploratore di una particolare "alternativa" al modello di sviluppo economicistico. Nei suoi scritti e con le sue esperienze — con i suoi "esperimenti con la verità" — egli senz'altro esplora altri "modelli" possibili, sia sul piano esperienziale e della prassi, sia sul piano dei "principi" e del pensiero. Nella sua opera, intesa come l'insieme delle sue parole e delle sue azioni, possiamo trovare un pensiero vivo, e, se non delle dottrine sistematizzate, certo svariati assiomi, principi e concetti fondamentali che orientano appunto in direzione di "un'altra economia"².

Sono molte le strade che si potrebbero seguire nella ricerca sull'eredità che abbiamo ricevuto da Gandhi in merito a ciò che noi chiamiamo "modelli di sviluppo". Sono in gioco la sua concezione dell'economia, del progresso, dello sviluppo, la sua stessa nozione di scienza, il suo

modo di pensare e di apprendere dall'esperienza, in definitiva. Non potendo qui mirare ad una sintesi, che richiederebbe ben altri spazi e tempi, ed in larga misura è forse a tutt'oggi difficile³, in queste brevissime note propongo alcuni particolari, piccoli approfondimenti, o aperture. Prima di tutto, scelgo di partire dalla nozione di economia, per muovere verso quella di sviluppo, anziché procedere nella direzione contraria⁴. Dopo un rapido accenno alla "pars destruens" del pensiero economico gandhiano, richiamerò i passi dell'opera gandhiana in cui egli ci parla della "vera economia"; fornirò quindi una rapida panoramica di alcuni dei paradigmi fondamentali della "economia politica gandhiana" che possiamo desumere dalle sue opere, individuando poi i principi dell'economia nonviolenta secondo Gandhi; richiamando infine alcune riflessioni sulla pratica del *khadi* come via per la vera conversione alla nonviolenza; e concludendo con una riflessione attorno ad un paio di "consigli" gandhiani.

La critica della civiltà moderna

Fin dal tempo di *Hind Swaraj*⁵, Gandhi ha rappresentato indubbiamente uno dei referenti critici del sistema economico moderno ed occidentale.

Hind Swaraj è un opuscolo che meriterebbe una rinnovata attenzione, a cominciare da una

³ Ho avviato una prima rapida esplorazione di queste tematiche in *Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi*, Milano, UNICOPLI, 2006, cap. 8, "Economia e distribuzione delle risorse nel pensiero gandhiano" pp. 229-272. Sono convinto che ci sia ancora scarsa conoscenza dell'opera gandhiana relativamente alla sua concezione tanto dello sviluppo come dell'economia, e della loro interrelazione. Questo piccolo contributo vuole solo guardarsi tanto dalle generalizzazioni, quanto dalle semplificazioni, e dai riduzionismi.

⁴ Per una semplice questione quantitativa: l'indagine su come G. parla di "sviluppo" comporterebbe un lavoro molto più complesso, che credo debba essere ancora svolto, in modo critico e sistematico. La parola "development", da sola, compare nei CWMG più di ottocento volte, quella di "progress" più di tremilacinquecento.

⁵ *L'autogoverno dell'India*: scritto originariamente in Gujarati, mentre era a bordo del *Kildonan Castle*, di ritorno da Londra, e pubblicato in «Indian Opinion», 11 e 18 dicembre 1909. Ora in CWMG, X, pp. 6-68, ed anche in Raghavan Iyer (cur.), *The Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, vol. I, *Civilization, Politics and Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1986, ed. it. a cura di F.C. Manara, *La forza della verità. Scritti etici e politici*, vol. I, *Civiltà, politica e religione*, Torino, Sonda, 1991, pp. 199-256. Una prima traduzione italiana era apparsa per i tipi del Movimento Nonviolento col titolo *Civiltà occidentale e rinascita dell'India*, Perugia, 1984.

¹ «A science to be science must afford the fullest scope for satisfying the hunger of body, mind and soul», in *What is Khadi Science?*, in «Harijan», 16 gennaio 1937, in *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi, The Publications Division - Ministry of Information and Broadcasting - Government of India, 1958-1984, vol. LXIV, p. 249. Di seguito in questo saggio faremo riferimento a questa raccolta con l'acronimo CWMG.

² Non si dimentichi che due dei quattro termini con cui sintetizziamo schematicamente il pensiero gandhiano hanno una chiara connotazione economica ed economico-sociale: e sono i termini di *Swadeshi* e di *Sarvodaya*. In ogni caso, non si pensi che cercando nel suo lascito i soli aspetti "concreti" ed esperienziali possiamo aggirare la trasformazione di pensiero e di orientamento teoretico che egli ci fa compiere...

analisi delle sue fonti⁶, così come nella sua lettura e nella comprensione dei suoi messaggi⁷, e infine nel seguire le posizioni connesse che Gandhi stesso assumerà nel proseguo della sua esperienza⁸.

In quel *pamphlet* egli non si limita a riflettere sulle questioni dell'*Home Rule* (autogoverno) per l'India, ma si chiede cosa sia veramente la civiltà. E mentre ne definisce i tratti per lui autentici e significativi, espone anche una dura critica nei confronti della civiltà delle macchine, della civiltà industriale, del progresso tecnologico, ossia contro quella che lui definisce la "satanica" "civiltà moderna".

Secondo quanto Gandhi sostiene in *Hind Swaraj*, questa civiltà moderna non tiene conto né della morale né della religione, perché si basa su una immoralità più o meno manifesta, in quanto persegue unicamente il benessere materiale. Essa è una vera e propria intossicazione, non solo per i popoli colonizzati, ma anche per gli stessi popoli colonizzatori (gli inglesi stessi sono stati colpiti da questa "malattia"). La "civiltà moderna", con le sue ferrovie, i suoi ospedali, i suoi avvocati e medici, con l'industrializzazione, con un modello di sviluppo basato sul dominio della tecnologia e del macchinismo è una nuova forma di schiavitù, e si distruggerà da sola.

Nel Cap. VI Gandhi si concentra su una definizione del problema, e riprende l'idea della civilizzazione basata sulla tecnoscienza come "malattia"⁹. In sostanza, la sua analisi critica verte su quello che in termini odierni descriveremmo come "l'insufficienza degli indicatori di sviluppo basati solo sul benessere materiale". Nel ca-

pitolo dedicato alla nozione di *civilization* vengono elencati una serie di indicatori, dall'abitazione all'abbigliamento, dalle armi ai metodi di coltivazione in agricoltura, dalla scrittura di libri ai mezzi di trasporto. E si conclude ipotizzando una "disumanizzazione" nella descrizione di uno scenario ipotetico di una società ipertecnologica che avrà reso l'uomo obsoleto:

L'uomo non avrà più bisogno di mani e piedi. Si premerà un bottone e gli abiti saranno a portata di mano. Si premerà un altro bottone e arriverà il giornale. Un terzo e un'automobile sarà pronta che aspetta. Ci sarà una gran varietà di cibi pronti raffinati. Tutto sarà fatto da macchinari¹⁰.

La mancanza su cui maggiormente Gandhi pone l'accento in questo scritto (cui si richiamerà successivamente in modo costante) è l'assenza di una "spinta morale": è quella che definisce anche come "irreligione"¹¹.

La critica gandhiana pone in discussione non solamente il colonialismo imperialistico, ma lo stesso modello dinamico ad esso soggiacente, ossia il capitalismo industriale, fondato sul libero meccanismo del mercato e sul motivo del profitto.

Non solo, la sua critica apre in una direzione ancor più radicale: essa punta infatti a mettere in discussione la razionalità stessa sottesa al sistema economico moderno. Gandhi infatti, come vedremo, affronta e tenta di "smontare" i paradigmi profondi dello stesso sapere economico su cui il capitalismo sembra fondarsi e trovare giustificazione. Egli è alla ricerca di un modo altro di *pensare* l'economia, ed è orientato verso un'altra idea di ragione, una ragione che rifiuta tanto la riduzione a razionalismo totalizzante quanto quella a soggettivismo relativistico¹².

Non si tratta quindi semplicemente di contrapporre l'Oriente all'Occidente, bensì di affrontare una critica serrata e radicale del modello di sviluppo da cui l'occidente è stato travolto, della civiltà sorta dall'industrializzazione e di riflettere sulle possibili alternative. Gandhi in questo testo propone insistentemente come "pendant" alternativo alla civiltà moderna proprio l'"antica civiltà indiana", da lui esposta in termini idealizzati e comunque in costante contrappunto proprio con i caratteri negativi della civiltà moderna¹³.

6. Meriterebbero infatti una più approfondita attenzione le fonti di *Hind Swaraj* stesso, che si estendono ad un numero di autori occidentali, critici essi stessi della civiltà industriale, alcuni noti ed importanti come Ruskin e Carpenter, Tolstoj e Taylor, altri meno, come Sherard e Nordau. Gandhi stesso ci fornisce un elenco di "testimonianze fondamentali di uomini eminenti" e rinvia ai loro scritti nell'Appendice di questo *pamphlet*, in *La forza della verità*, cit., p. 253. Cfr. almeno A. J. Parel, *The Origins of Hind Swaraj*, in Judith M. Brown, Martin Prozesky (ed.), *Gandhi and South Africa. Principles and Politics*, New York, St. Martin's Press, 1996, pp.35-67.

7. Cfr. ad es. N. Prasad, (a cura di.), *Hind Swaraj: A Fresh Look* - New Delhi, Gandhi Peace Foundation, 1985; Rudolf C. Heredia, *Interpreting Gandhi's Hind Swaraj*, in «Economic and Political Weekly» June 12, 1999; R. P. Misra, *Rediscovering Gandhi*, Vol. I. *Hind Swaraj: Gandhi's Challenge to Modern Civilization*, New Delhi, Concept Pub., 2007.

8. Lo stesso Raghavan Iyer nel compilare il primo volume della nota antologia *The Moral and Political Writings...*, cit., e precisamente nella IV parte, fa seguire al testo del *pamphlet* una selezione di testi gandhiani in cui egli riflette e ritorna su H.S. stesso (cfr. §§ 2 e 3).

9. Mutuando questo giudizio da Carpenter, di cui cita *Civilization: Its Cause and Cure*. Su Edward Carpenter (1844-1929) cfr. almeno PC. Bori - G. Sofri, *Gandhi e Tolstoj*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 29. La sua opera *Civilization, its Cause and Cure* è fra quelle di cui Gandhi raccomanda a più riprese la lettura all'interno di *Hind Swaraj: v. La forza...*, vol. I, cit. (ad es. a p. 210 e p. 253).

10. *Hind Swaraj*, in *La forza...* cit., p. 211.

11. Egli definisce infatti la "vera civiltà" come "quella forma di condotta che indica all'uomo il cammino del dovere" (cap. XIII). Nel corso della sua esperienza avrà modo di richiamare molti altri elementi che oggi consideriamo significativi per la definizione di un "indice di sviluppo umano" o per la "misurazione dell'*empowerment*", come la conoscenza, l'educazione, e quelli che definiremmo "beni immateriali", o anche "beni relazionali".

12. Cfr. Rudolf C. Heredia, *Interpreting Gandhi's Hind Swaraj*, in «Economic and Political Weekly», June, 12, 1999. V. anche più oltre, § *La vera economia*.

13. Cfr. *Ibidem*. Non è rilevante se questo profilo dell'India



»»» Così egli si oppone decisamente all'idea che l'industrializzazione dell'India sia una strada in grado di condurre l'India stessa a sconfiggere il fenomeno della povertà di massa. Prende le distanze da altri *leaders* del suo popolo, quali erano stati in passato Ranade o Gokhale, e quale sarà in seguito lo stesso Nehru. Queste prese di posizione di Gandhi stupirono parecchi fra i suoi contemporanei¹⁴. Gli argomenti che egli suggerì a sostegno di questa posizione erano di origine etica (e spirituale) ma anche di tipo economico. La posizione che egli esprime in *Hind Swaraj* a molti sembrò fondata su una specie di "fondamentalismo religioso" piuttosto che su argomentazioni razionali, ed i primi critici presero spunto proprio da questo: ad esempio, sulla sua affermazione secondo cui le macchine, che sono il simbolo principale della civiltà moderna, «rappresentano un grande peccato» e «sono un male»¹⁵. Ma in seguito Gandhi sviluppò e riprese altre argomentazioni, a sostegno delle sue tesi, anche in parte rivedendone alcune punte che sembravano a molti apertamente ingenui, semplicistiche o estremistiche. In Gandhi, in ogni caso, è chiara la consapevolezza che il sistema di sviluppo moderno dominante in occidente e proiettato ormai su scala planetaria, quello che lui chiamava la "civiltà moderna" è un sistema di violenza e di morte. Perché esso si fonda sulla distruttività nei confronti della natura e sulla violenza nei confronti di altri esseri umani. Si fonda sulla rapina e sullo sfruttamento. La rapina dei beni della natura, che sono a disposizione di tutti. Lo sfruttamento degli altri uomini, che è violento perché opera nella stessa direzione dell'atto della violenza fisica: esso rende infatti l'uomo una cosa e l'ambiente una "risorsa" invece che un mondo vivo. E Gandhi ritiene che tutto questo venga aggravato dall'espansione del dominio della tecnologia sull'umano (egli è molto insistente nella sua critica al macchinismo)¹⁶.

che G. disegna non corrisponde affatto all'India reale, o gli corrisponde in modo imperfetto e discutibile. Il problema è che egli attraverso questa immagine dell'India identifica una "alternativa", intesa in modo radicale e globale, al mondo della civiltà moderna.

14. In una intervista che ebbe con lui Charlie Chaplin si disse "confuso" dall'aperto orrore che Gandhi manifestava nei confronti delle macchine. Aldous Huxley, e con lui anche molti esponenti del pensiero marxista, denunciarono queste idee gandhiane come un desiderio di portare indietro l'umanità dall'età delle macchine a quella della pietra. V. Ajit Kumar Dasgupta, *Gandhi's Economic Thought*, London - New York, Routledge, 1996, p.67.

15. *Hind Swaraj*, in *La forza...* cit., p. 246 e 248. Sull'approccio gandhiano alla razionalità si v. R.C. Heredia, cit.

16. Cfr. Ajit K. DASGUPTA, *Gandhi's Economic Thought*, Routledge, London, 1996, cap. 4, pp. 64-87. Come ci fa notare Dasgupta, ad es., Gandhi in seguito mutò il suo giudizio di condanna delle macchine e dell'industrializzazione: cfr. il cap. 4 di *Gandhi's Economic ...*, cit., pp. 64-87. Non seguiremo per filo e per segno qui, come s'è detto, un'analisi di questi sviluppi del pensiero economico gandhiano, che è

Il suo contributo ci orienta verso una demolizione/decostruzione dei grandi miti dell'economicismo, come l'inseguimento dell'abbondanza e dell'accumulazione intesi in senso puramente materiale, la competizione che soffoca le esistenze dei vulnerabili e fragili, il mito del PIL fondato sull'assurda universalizzazione del principio per cui le esportazioni debbono essere sempre maggiori dell'importazione¹⁷.

In generale, l'immagine dell'India futura, che abbia conquistato definitivamente ed integralmente il suo *Swaraj*, non poteva per Gandhi che essere in netta alternativa rispetto ad un'India modernizzata, urbanizzata, in cui i villaggi sarebbero stati ancor più decentrati e dipendenti dai grandi centri urbani, in cui anche il potere politico, di conseguenza, sarebbe stato sempre più allontanato dalla popolazione dei villaggi. Una alternativa preferibile era ai suoi occhi un sistema di produzione di massa, ma centrato sull'auto-impiego (*self-employment*) nelle industrie di villaggio. Moltiplicare la produzione individuale un milione di volte avrebbe infatti garantito, allo stesso modo, una produzione di massa su una enorme scala¹⁸. Gandhi descrive il suo ideale come una «produzione di massa nelle stesse case della gente». Ed ecco che fiorirà su questa base uno dei progetti centrali del "Programma Costruttivo", il *Khadi*: l'abito interamente fatto a mano, fin dal tessuto, fin dalla filatura casalinga del cotone (assai famoso il *charka*, l'arcolajo, assurto a vero e proprio simbolo di autosufficienza e autoimpiego). E ancora l'idea dello sviluppo della piccola industria di villaggio e la promozione dell'artigianato locale. Ma anche il diritto delle donne di forgiarsi il loro destino, di tornare ad essere protagoniste del modello di sviluppo dei villaggi¹⁹.

Lo stesso concetto gandhiano di *Sarvodaya* si fonda sulla critica del modello di sviluppo occidentale, capitalistico, centrato sul mercato e viene presentato per esserne alternativa fattibile²⁰.

LA VERA ECONOMIA. Fondamenti e paradigmi dell'economia gandhiana

Il punto centrale della riflessione gandhiana sul "modello di sviluppo" è quindi la ricerca della "vera economia", che è l'altra faccia della sua

pur significativa e necessaria, rimandando ad ulteriori lavori, per ragioni di spazio prima di tutto.

17. Romesh Diwan - Sushila Gidwani, *Elements in Gandhian Economics*, in Mark Lutz - Romesh Diwan, (a cura di) *Essays in Gandhian Economics*, New Delhi, Gandhian Peace Foundation, 1985, p. 68.

18. «Harijan» 02.11.1934, CWMG, XLVIII, p. 166.

19. Sul tema del "Programma Costruttivo", cfr. F. C. Manara, *Una forza...*, cit., pp. 170-179.

20. Cfr. F. C. Manara, *Una forza che dà vita...*, cit, cap xx, p. xxx-xxx. Il testo stesso di Ruskin da cui Gandhi ha preso spunto suggerisce un pensiero critico nei confronti della scienza economica, della economia politica liberistica.

contrapposizione alla falsa e cattiva economia della civiltà moderna.

Per accostarci gradatamente e chiaramente all'impresa non facile di una sintesi dei grandi principi fondanti dell'economia politica gandhiana, propongo di affidarci all'ascolto delle parole stesse di Gandhi. Queste parole non nascono, è vero, da una argomentazione sistematica e lineare. Ma esse sono in grado sicuramente di offrirci una prima prospettiva organica e generativa proprio attorno alla questione della discussione dei grandi paradigmi e modelli dell'economia. E testimoniano comunque e documentano l'emergere nel pensiero e nell'esperienza gandhiana di questi nuovi paradigmi di pensiero, e di nuovi principi fondanti, non solo per l'economia, ma anche per la nostra visione della vita e dell'uomo.

È infatti all'interno di una ampia e organica visione religioso-filosofico-spirituale che ogni pensiero economico gandhiano trova collocazione²¹. Secondo Gandhi, la vera economia si radica nel *dharma*. Non si può separare dalla religione o, se vogliamo dirlo in altri termini, dalla spiritualità:

La religione che è opposta alla vera economia non è religione, come non lo è quella che si oppone alla vera politica. L'economia priva di religione dovrebbe essere bandita, e il potere politico che non si informa allo spirito di religione è satanico. Non esiste un *dharma* indipendente dall'economia e da ogni altra attività. Sia le singole persone che la società sopravvivono attraverso il *dharma* e periscono senza di esso. L'accumulazione della ricchezza, che è il commercio, condotta attraverso mezzi veri, favorisce la crescita della società, ma il commercio condotto senza alcun riguardo per la verità la distrugge. Si possono citare molti esempi per mostrare che ciò che è guadagnato attraverso la falsità, attraverso la disonestà e mezzi distorti ha vita breve e si dimostra alla fine dannoso²².

In effetti, le scritture hindū ci insegnano che ci sono quattro scopi o traguardi nella vita: *Kama* (il piacere), *Artha* (ricchezza, abbondanza materiale/ prosperità), *Dharma* (lo scopo della vita d'ogni persona) e *Moksha* (la liberazione della persona dall'io individuale). Secondo questa tradizione, e secondo Gandhi, non è bene introdurre tra di essi una qualsiasi separazione²³.

L'economia per Gandhi non si riduce al solo economicismo. Non ci può essere autentico sviluppo se si riduce ogni cosa al solo aspetto materiale ed edonistico della vita.

21. I "principi filosofici" del pensiero gandhiano che fanno da "assiomi" della visione sociale gandhiana sono ovviamente *Satya* e *Ahimsa* (cfr. Mark Lutz, *Human Nature in Gandhian Economics: The Case of Ahimsa or "Social Affection"*, in R. Diwan - M. Lutz, *Essays...*, cit. p. 38-9). V. anche F. C. Manara, *Una forza...*, cit., pp. 74-95.

22. *Cow Protection*, in Navajivan, 6 settembre 1925, in CWMG, XXVIII, p. 158.

23. Cfr. F. C. Manara, *Una forza...* cit., pp. 258-60.

Di più: Gandhi suggerisce una "perfetta convertibilità" tra religione ed economia:

Come la religione per essere realmente valida deve poter essere ridotta in termini di economia, l'economia per essere in qualche modo valida, deve poter essere ridotta in termini di religione o spiritualità. Perciò in questo schema di religione *cum* economia non c'è alcuno spazio per lo sfruttamento, e per l'americanizzazione, come si dice in termini tecnici²⁴.

L'economia è una "scienza morale"²⁵:

La vera economia non milita mai contro i più alti principi etici, proprio come la vera etica che, per essere degna di tal nome, deve essere nello stesso tempo anche buona economia. Un'economia che inculchi l'adorazione di Mammona, e permetta al forte di ammassare ricchezze a spese del debole, è una scienza falsa e triste. Essa ha come risultato la morte. La vera economia, al contrario, si batte per la giustizia sociale, promuove equamente il bene di tutti, compresi i più deboli, ed è indispensabile a una vita decente²⁶.

Così, da quanto precede si possono cogliere quelli che possiamo considerare due chiare "premesse fondanti" del discorso gandhiano sull'economia.

(1) *L'economia, l'etica, la politica e la religione rappresentano un tutto indivisibile*. Legami profondi e non riducibili o eliminabili impediscono di separare queste diverse dimensioni dell'esperienza umana. L'economia convenzionale, se "adora Mammona", ossia persegue scopi egoistici e/o semplicemente materiali (ovvero non soddisfa il bisogno delle altre dimensioni dell'esperienza umana, ossia la mente e l'anima) genera la morte, in quanto divide e frammenta l'essere umano e la sua esperienza, e così provoca l'oppressione o la distruzione o la marginalizzazione del debole²⁷. Questa esclusione di parte del genere umano è un peccato dell'economia. Ed ecco quindi, un secondo "paradigma": (2) *L'economia è la scienza del benessere umano*. Il suo scopo è quindi quello che Gandhi chiama "sarvodaya", ossia *il bene di tutti*. L'economia non può essere disgiunta da un'esigenza di equità e di giustizia, senza le quali non può esserci vita degna per l'uomo.

24. *Speech at Y.M.C.A., Madras, 4 settembre 1927*, in «Young India» 15 settembre 1927, CWMG, CCCIV, p. 452.

25. *Speech at Gandhi Seva Sangh Meeting V, 5 marzo 1936*, in CWMG, LXII, p. 241. Cfr. Romesh Diwan - Mark Lutz, *Introduction*, in R. Diwan - M. Lutz, *Essays...*, cit. p.12.

26. *Primary Education in Bombay*, «Harijan», 09-01-1937, CWMG, LXVI, p. 168.

27. Sul fatto che esiste un "paradigma", ossia il disprezzo della debolezza, seguendo il quale in gran parte le nostre stesse società liberaldemocratiche ricalcano addirittura la "cultura nazista", cfr. Harald Ofstad, *Our Contempt for Weakness. Nazi Norms and Values — and Our Own*, Gothenburg, Almqvist & Wiksell Intern., 1989.



»» Nella ricerca di una “scienza” che non sia più “falsa e triste”, ma autentica e capace di generare cura integrale per l’esistenza umana, Gandhi afferma che *solo una ragione “purificata” potrà mostrarci la vera economia*²⁸. L’approccio di Gandhi all’economia è tutt’altro che un olismo semplicistico, una “accozzaglia di buone intenzioni”. Egli sembra chiaramente orientato a non escludere semplicisticamente la razionalità, quanto a riformarla, ed a riorientare la scienza stessa in relazione a questa “metanoia” dell’intelligenza e del sapere. Di più: sarebbe certo un errore ed una semplificazione (che peraltro sembra ricorrente) ritenere che Gandhi abbia sviluppato un pensiero anti-scientifico²⁹. È stato suggerito da alcuni interpreti di considerare come uno dei paradigmi dell’economia gandhiana proprio il concetto di razionalità³⁰. L’azione razionale autentica, infatti, secondo Gandhi, è quella purificata dalle sue degenerazioni e dai suoi falsi sviluppi. Gandhi ci indica quindi con estrema chiarezza un altro paradigma: (3) *per rifare l’economia occorre riorientare, ricostruire la scienza stessa, occorre “rifondare” i saperi su nuove basi*. Purificare la ragione significa rimetterla in sesto dopo il suo disorientamento, toglierla allo sradicamento stesso cui è stata sottoposta e in cui si è falsificata. Perché invece di divenire forza che coltiva la vita, ne progetta la distruzione.

Le nuove “basi” o i fondamenti su cui Gandhi si propone di rifondare il sapere umano sono secondo Mark Lutz gli “assiomi” della sua visione del mondo³¹.

Questa “trasformazione” della ragione e della scienza assomiglia molto a quella che al giorno d’oggi viene presentata come una *metanoia*, ad es. da Raimon Panikkar. Sempre più andiamo prendendo coscienza che non saranno piccole correzioni al nostro sistema economico-sociale a renderci possibile un futuro, che svanisce di fronte a noi (Panikkar afferma apertamente che questa

civiltà “non ha futuro”). Se è quindi passato il tempo delle riforme, forse occorre questa *metanoia* profonda, in direzione di una “nuova innocenza” che si orienti in senso sapienziale, metafisico o forse, meglio, spirituale ed esistenziale.

Questa “nuova innocenza”, in un’ottica *advaita*³², comprende sia una profonda trasformazione del pensiero che una profonda trasformazione etica ed esistenziale.

La “ricostruzione” del sapere scientifico proposta da Gandhi si connette quindi strettamente ad un “riorientamento” radicale dal punto di vista antropologico: (4) *l’homo gandhianus si contrappone all’homo oeconomicus*. Si cerca un sapere capace di soddisfare l’uomo integralmente: la vera scienza è quella che affronta i compiti più ampi e comprensivi e deve quindi riconoscere e considerare non solo i bisogni materiali del corpo, ma anche quelli della mente e quelli dell’anima³³.

Sopra tutto, va posta la massima considerazione per l’uomo, per il “fattore umano”:

Ricorderete — sostiene Gandhi — come Adam Smith, nel suo *Wealth of Nations*, dopo aver formulato certi principi regolanti i fenomeni economici, procedette col definire certi altri elementi costituenti il “fattore di disturbo”, che impedivano alle leggi dell’economia di avere libero gioco. Primo fra questi era l’“elemento umano”. Ora è proprio su questo “elemento umano” che si fonda l’intera economia del *Khadi*; mentre è l’egoismo umano, il “puro motivo economico” di Adam Smith, a costituire il “fattore di disturbo” da eliminare³⁴.

È proprio una antropologia “filosofica” *altra* rispetto a quella che designa l’*homo oeconomicus* ad emergere con chiarezza. Quest’ultimo ha una coscienza ed una consapevolezza limitate centrate o ridotte semplicemente all’Ego, è motivato solo dall’appello dei sensi e il motore principale che lo muove è il piacere. L’uomo gandhiano manifesta invece un profilo più complesso e multidimensionale, orientato al Sé ed alla sua espansione piuttosto che semplicemente all’Io, ben oltre il “piccolo sé che è l’Io stesso”³⁵.

28. Cfr. *Speech at Public Meeting Bombay*, 1 agosto 1921, in «Young India» 4 agosto 1921, CWMG, XX, p. 458-459: In un discorso in cui rifletteva sull’esperienza di uno rogo di abiti stranieri avvenuto il giorno prima, G. disse: «Non c’è liberazione per l’India senza un autentico swadeshi. Quello che abbiamo acceso ieri è un vero e necessario fuoco sacrificale. Così come per l’esterno, anche per l’interno. Per me, il fuoco esterno è il simbolo del fuoco interiore che dobbiamo accendere per bruciare ogni nostra debolezza nella mente e nel cuore. La nostra ragione purificata dovrà mostrarci la vera economia dello swadeshi. I nostri cuori purificati devono renderci forti per fronteggiare la tentazione di abbandonarsi al fascino degli abiti stranieri. Per quanto buono esso possa essere fuori dall’India, non è buono per l’India».

29. Come ci suggerisce Shambhu Prasad, occorre riscoprire e ricomprendere con maggior attenzione quel che Gandhi pensava della scienza, e il suo atteggiamento verso di essa: *Towards an Understanding of Gandhi’s Views on Science*, in «Economic and Political Review», 29 settembre 2001.

30. V. Mark Lutz, *Human Nature...* cit. ..., p. 40-41; R. Heredia, op. cit.

31. E sono strettamente connessi con i principi generali del pensiero gandhiano citati sopra, alla n.20.

32. *Advaita* significa “a-duale” — propriamente la concezione che rifiuta sia l’unità (monismo) sia il pluralismo e il dualismo tra *atman* — il sé personale — e *Brahman* — l’assoluto), espressa soprattutto nel pensiero Vedanta di Shankarāchārya. La potremmo connettere, almeno in parte, a quella che in occidente è stata definita “coscienza cosmica”. Questo approccio comporta quindi una radicale trasformazione noetica, e non solo epistemologica: comporta un modo diverso di comprendere la relazione uomo-natura rispetto a quella della scienza (o meglio, del riduzionismo scienziata) occidentale. Lungo questa pista oggi è fecondo e generativo ad es. il pensiero di Raimon Panikkar. Più avanti riprendo alcune rapide note sulla questione della trasformazione dei nostri paradigmi noetici ed epistemici cui Gandhi ci provoca.

33. V. sopra, n. 1.

34. «Harijan», 21.09.1934, CWMG, LVIII, p. 353.

35. Sulla distinzione tra *homo oeconomicus* e *homo gandhianus*.

Inoltre la vera economia è fondata sulla legge dello *swadeshi*:

Lo *Swadeshi* implica un grande e profondo significato. Non significa semplicemente l'uso di ciò che è prodotto nel proprio stesso paese. Questo è senz'altro implicito nello *swadeshi*. Ma c'è un altro significato in esso che è infinitamente più grande e molto più importante. *Swadeshi* significa affidarsi alle proprie stesse forze. Dovremmo anche sapere cosa si intende con "affidarsi alle proprie stesse forze". "Le nostre forze" significa la forza del corpo, ma anche quella della mente e quella della nostra anima. Fra tutte queste, su quale dovremmo fondarci? La risposta è semplice. L'anima è suprema, e perciò la forza dell'anima è il fondamento su cui dobbiamo costruire. La resistenza passiva o *satyagraha* è un modo di combattere che dipende da questa forza. Questa, dunque, è la sola vera chiave del successo per gli indiani³⁶.

Ed ecco quindi altri due aspetti di questi nodi fondamentali: una attenta considerazione del "fattore umano" implica (5) *lo swadeshi*, e (6) *una economia sociale decentralizzata e localizzata*. Si noti come questa direttrice si sviluppi tanto verso una attenzione alla integrità delle dimensioni dell'essere umano quanto nella direzione della vicinanza e della immediata correlazione tra queste dimensioni e il mondo immediatamente circostante. L'ideale è un'economia di comunità, centrata sulla interazione vivente, la mutua partecipazione e la cooperazione volontaria³⁷.

Come si vede, proprio attorno ai passi in cui Gandhi parla della "vera economia" egli ci svela alcune "premesse fondanti" che gli studiosi dell'economia gandhiana indicano come i paradigmi di una visione altra dell'economia stessa, e dello sviluppo umano.

Prima di proseguire in questo tentativo di illustrare come Gandhi articoli e dettagli questa sua visione con ulteriori principi più strettamente "economici", concludo l'esplorazione degli altri passi dell'opera gandhiana in cui appare l'espressione "vera economia".

La vera economia è *un'economia di giustizia*, perché «è felice solo il popolo che impara come far giustizia ed essere giusto in qualsiasi condizione di vita»³⁸.

Essa si oppone quindi a qualsiasi schiavitù o sfruttamento, sia di esseri umani che di animali, o addirittura di macchine:

Personalmente, penso che il possesso di schiavi non è affatto possibile per la vera economia, che è

³⁶ cfr. R. Diwan – M. Lutz, *Introduction*, in R. Diwan – M. Lutz, *Essays...*, cit., pp. 17-20.

³⁷ «Indian Opinion» 02.01.1909, CWMG, IX, p. 118.

³⁸ Su tutti questi punti cfr. Mark Lutz, *Human Nature in Gandhian Economics*, in R. Diwan – M. Lutz, *Essays...*, cit., pp. 39-41.

³⁹ *Sarvodaya*, VIII, in «Indian Opinion», 4 luglio 1908, CWMG, VIII, p. 339.

convertibile con la religione, siano essi esseri umani, siano bestiame, oppure macchine³⁹.

Vera economia non è quindi l'inseguimento del PIL, né "vivere secondo le leggi della domanda e dell'offerta"⁴⁰...

La vera economia propone *un uso limitato delle risorse*, sia dal punto di vista del riferimento all'ambiente immediatamente circostante (*swadeshi*) sia in relazione alla scelta di non consumare più del necessario.

Il principio del *non-possesso*⁴¹ non consiste semplicemente nella volontaria riduzione dei bisogni. Non rappresenta solo un principio negativo. Gandhi ce lo propone come una dottrina positiva. La limitazione della nostra proprietà a ciò di cui abbiamo effettivamente bisogno, infatti, è finalizzata alla scelta di spendere il resto, ossia quanto è divenuto "superfluo", per metterlo a servizio del bene e del benessere di altri. Per Gandhi questo modo di operare ed agire rappresentava un metodo positivo, e quindi desiderabile, per ridurre le ineguaglianze che sorgono dalla sperequazione delle ricchezze e dalla cattiva distribuzione delle ricchezze⁴².

La vera economia chiede una "mentalità rurale" e così permette la ricostruzione dei villaggi⁴³.

Ci troviamo di fronte a tante difficoltà, non perché la gente dei villaggi non ci capisce, ma perché noi non siamo in gradi di comprendere loro. È un peccato. Anch'io non sono stato in grado di spiegare il mio ideale in modo completo. Non abbiamo abbastanza esperienza per servire la gente. Io stesso non sono stato in grado di stabilirmi in un villaggio sinora. Ma ho fatto qualche ricerca. In Sudafrica ho vissuto in mezzo a molti abitanti di villaggi, ed ho fatto esperienza delle loro difficoltà...⁴⁴.

Gandhi insistette molto su un cambiamento strutturale fondamentale, che era messo a fuoco con il concetto di decentralizzazione. Il processo di decisione economica avrebbe dovuto ricostruire la piccola economia di villaggio come essenzialmente auto-sufficiente e capace di auto-governarsi come entità economica unitaria⁴⁵.

Ed ecco quindi l'insistenza sulle dimensioni micro-economiche, che Gandhi esplora con i suoi "esperimenti con la verità" condotti negli

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Sarvodaya*, VIII, cit., p. 337.

⁴¹ V. infra § "L'economia nonviolenta".

⁴² Cfr. A.M. Huq, *The Doctrine of Non-Possession: Its Challenge to an Acquisitive Society*, in R. Diwan – M. Lutz, *Essays...* cit., p.78, e passim.

⁴³ *Speech at Public Meeting Nagpur*, 23 febbraio 1935, in «Harijan» 1 marzo 1935, CWMG, LX, p. 256.

⁴⁴ *Speech at Gandhi Seva Sangh Meeting V*, cit., p. 238.

⁴⁵ Ciò solleva naturalmente un problema: I principi dell'economia "gandhiana" possono funzionare solo in un sistema economico complessivamente "gandhiano"? Cfr. A. M. Huq, *op. cit.* p.78.



»» *ashram*. Non possiamo sottovalutare il “messaggio della capanna di Bapu”⁴⁶. La vera economia non può produrre effetti nocivi sulla salute dell’uomo:

Davvero, l’economia che rovina la nostra salute è falsa, perché il danaro senza salute non ha alcun valore. È vera solo quell’economia che ci mette in grado di conservare la nostra salute. L’intero programma iniziale di ricostruzione dei villaggi è, perciò, finalizzato alla vera economia, perché è finalizzato alla promozione della salute e del vigore degli abitanti dei villaggi⁴⁷.

La “vera economia” opera una ricerca di nuovi mezzi e strumenti che non può mai essere distruttiva verso quelli vecchi⁴⁸. In quanti campi le buone pratiche economiche sono state dismesse per pure ragioni utilitaristiche! E l’utilitarismo, evidentemente, se ridotto al suo aspetto meramente materiale, non ha nulla a che fare con la ricerca del benessere.

L’uso gandhiano dell’espressione “vera economia”, come si vede, esprime due diversi livelli del suo “ripensamento dell’economia”: un primo, centrato sul portare all’evidenza principi fondanti e paradigmi di un modo di vedere, sentire e pensare l’economia stessa entro un pensiero olistico e comprensivo; ed un secondo, orientato a fornirci una concreta e lucida visione delle reali dinamiche e interrelazioni economiche e sociali.

Tutto questo non può che essere provocante, in un mondo in cui negli ultimi anni la “forbice” che separa il più ricco dal più povero è andata progressivamente allargandosi e divenendo sempre più allarmante, mentre i miti dell’economicismo sembrano ancora lungi dal segnare un declino o un serio ripensamento. Si sta esattamente verificando quello contro cui Gandhi ci premuniva: «Il povero diventerà più povero e il ricco più ricco; nessuno dei due sarà più felice per questo»⁴⁹. È un mondo, il nostro, in cui si continua a produrre miseria, proprio mentre a parole, ed a gran voce, si proclama la battaglia per lo sradicamento della povertà⁵⁰. Un mondo

in cui i ricchi si dispongono a combattere guerre infinite per non mettere in discussione l’irragionevole sperequazione planetaria generata della loro stessa ricchezza.

L'ECONOMIA NONVIOLENTA. I principi del pensiero economico gandhiano

Come spesso si ripete, è vero che Gandhi non ha elaborato un compiuto e sistematico “modello” economico. Nella sua opera però, come s’è visto, è possibile rintracciare un orientamento di pensiero capace di una visione “altra” rispetto a quelle dominanti nella civiltà moderna. Questa visione si rende via via più chiara e diviene sempre più consapevole ed articolata.

È vero che il suo pensiero, e quindi anche il suo pensiero economico, non è mai stato da lui espresso in forma ordinata e compiuta, appunto, “sistematica”. Alcuni autori ritengono tuttavia che le idee gandhiane in proposito presentino una piattaforma capace di delineare le basi di un intero sistema economico contrario al modello dell’economia neo-classica⁵¹.

Non è stato frequentemente notato, anzitutto, che già mentre Gandhi era ancora in vita molti si erano interessati in modo non estrinseco al suo pensiero visto dal versante economico. E Gandhi, prima di tutto, assistette ad una precoce rielaborazione dei suoi “principi e precetti” economici da parte di collaboratori ed amici. È certi che egli prestò molta attenzione a quelli fra i suoi amici e compagni di strada che si interessarono specificamente del suo modo di vedere l’economia⁵².

Un primo chiaro indicatore generale, emerso probabilmente in questi primi dialoghi con i suoi contemporanei interessati a comprendere il suo pensiero in questo campo, possiamo dire sia proprio l’affermazione che la vera economia, secondo Gandhi, è l’economia nonviolenta. L’espressione “economia nonviolenta” (*non-violent economy* o *non-violent economics*) appare poche volte nell’opera gandhiana. Ma è presente, a significare che egli accettava questo termine come espressione sintetica del suo modo di

46. V. Ivan Illich, *Il messaggio della capanna di Bapu*, in I. Illich, *Nello specchio del passato*, Milano, Boroli, 2005, pp. 66-69.

47. *Note - Economics, false and true*, «Harijan», 01-03-1935, CWMG, LX, p. 268.

48. *Notes, The Use of It All*, in «Harijan» 29 marzo 1935, CWMG, LX, p. 353.

49. *Sarvodaya*, IX, in «Indian Opinion», 18 luglio 1908, CWMG, VIII, p. 371.

50. V. Majid Rahnema, *Discorso sulla povertà*, in «Quaderni Satyagraha», n. 6 (dicembre 2004), p. 57. Le statistiche che il UNDP ci comunica sono drammatiche: 834 milioni di persone soffrono la fame nel mondo e ogni anno aumentano di 4 milioni. Il 40% circa della popolazione mondiale vive in miseria. In America Latina sono circa 205 milioni le persone che vivono in questa condizione. In Africa Subsahariana sono 47 milioni. Il mondo spende annualmente un bilione di dollari in armi, quantità 15 volte superiore alla quantità destinata agli aiuti internazionali... La media del reddito an-

nuale delle persone più ricche degli USA è di 118mila dollari; mentre la media del reddito annuale delle persone più povere della Sierra Leone è di 28 dollari.

51. Cfr. R. Diwan - S. Gidwani, *Elements...*, cit., p. 55.

52. Così successe con Richard B. Gregg (chiamato da Gandhi “Govind”), che venne incoraggiato a scrivere dell’economia prima che dell’*ahimsa* (v. *Letter to G. B. Gregg* 21 luglio 1926, CWMG, XXXI, p.176), e che quindi realizzò nel 1928 l’opera *Economics of Khaddar* (Madras, S. Ganesan, 1928), molto apprezzata da Gandhi stesso; e poi con Shri-man Narayan: scrisse la prefazione al suo volume *The Gandhian Plan of Economic Development for India*, Bombay, Padma Publications, 1944, v. CWMG, LXXVIII, p. 200. Lo stesso Gregg, poi, avrebbe ripreso la questione della “sistemizzazione” del pensiero economico gandhiano, nel suo *A Philosophy of Indian Economic Development*, Ahmedabad, Navajivan, 1958.

intendere i problemi dell'economia stessa⁵³. Per connotare di significati dell'espressione "economia nonviolenta", Mark Lutz ha tentato di riepilogare in un elenco in sette punti i principi del pensiero economico gandhiano⁵⁴, rielaborandone i concetti in maniera da permettere una più agevole comparazione alternativa a quelli del sistema economico neo-classico:

- a) una concezione nonviolenta della proprietà (ed il criterio dell'amministrazione fiduciaria – *trusteeship*);
- b) una concezione nonviolenta della produzione (quella che potremmo chiamare la ricerca di una tecnica o di una tecnologia "appropriata", dove "appropriata" significa capace di soddisfare integralmente i bisogni umani);
- c) un consumo nonviolento (ossia il non-possesso delle risorse: *aparigraha*)⁵⁵;
- d) un lavoro nonviolento (lavoro per il pane)⁵⁶;
- e) investimenti nonviolenti (la cooperazione);
- f) una distribuzione nonviolenta (equità);
- g) e infine una modalità di trasformazione e riforma nonviolenta dei sistemi economici stessi.

A questo elenco altri studiosi aggiungono altri "concetti basilari": ad es. quelli del "rifiuto dello sfruttamento", o quello dello *swadeshi*⁵⁷ — che però forse è meglio collocato a livello di paradigma più che di principio definibile.

Altri aspetti che vengono identificati come caratteristici e fondanti da parte di altri autori sono⁵⁸:

- la *semplicità* di vita, centrata sui bisogni umani fondamentali e su una visione progressiva della realizzazione morale ed etico-spirituale della vita;
- il riconoscimento del *legame* e dell'interdipendenza reciproca tra *uomo e natura*, oltre il dualismo oppositivo tipico della cultura occidentale, per una concezione che definirei, ancora una volta, *advaita*;
- il principio del *decentramento* radicale, sia

53. Stando alla versione informatizzata dei CWMG, le occorrenze di questa espressione sembra siano solo quattro, di cui due appaiono però in testi non di Gandhi, ad indicare che egli in quei contesti stava dialogando con interlocutori che condividevano appunto con lui questa espressione nuova. Cfr. anche R. Heredia, cit...

54. Mark Lutz, *Human Nature...*, cit., pp. 39-44. Egli si è apertamente confrontato con altri interpreti e studiosi: in ogni caso nessuno di essi si è proposto una sintesi vera e propria, capace di poter esaurire la ricerca. Ciò conferma che la questione è ancora aperta ed esistono aspetti su cui è necessario proseguire l'indagine.

55. Sull'*aparigraha*, cfr. F. C. Manara, *Una forza...*, cit., pp. 252-261.

56. Sul lavoro per il pane (*bread labour*), cfr. *Idem*, pp. 261-269.

57. Cfr., sempre all'interno della raccolta di saggi curata da Diwan e Lutz ripetutamente citata, i saggi di Madan Handa, Diwan-Gidwani e Sethi.

58. Cfr. in part. Madan Handa, *Gandhi and Marx: An Outline of Two Paradigms*, in R. Diwan – M. Lutz, *Essays...*, cit., p. 196. Handa fa notare che l'opposto "paradigma di violenza" è comune sia al sistema capitalista che a quello comunista. Ma v. anche Richard B. Gregg, *A Philosophy...*, cit., soprattutto nella p. II, pp. 137-185.

nella sfera del sistema (e del potere) economico che in quella del potere politico;

- il principio a-settario e transculturale: non si tratta di questioni "nazionali" ma di un problema di natura *planetaria*.

Si potrebbe anche indagare quanto Gandhi afferma quando fa ricorso al termine "progresso"⁵⁹...

In conclusione, un "paradigma di nonviolenza", quindi, che si può cogliere a partire dal più ampio contesto della sua visione antropologica, filosofica e religiosa, così come dalla ricca fioritura di principi specifici di condotta economica alternativa al sistema del puro calcolo astratto e materiale o del mercato competitivo e centralizzato. La ricerca gandhiana sul tema dello sviluppo economico può però sicuramente essere rintracciata, senza soluzione di continuità rispetto a questo orizzonte fondativo, anche nelle sue dinamiche di azione microeconomica quotidiana e locale: in sostanza, nei suoi esperimenti con la verità nella vita quotidiana.

Ritorno alla *techne*. Il *khadi*, simbolo e via di conversione alla nonviolenza

Il simbolo dell'economia nonviolenta, secondo Gandhi, è sicuramente il *charkha*, ossia l'arcolai. Esso rappresenta l'opera delle mani, il lavoro umano, la tecnica come alternativa alla tecnologia. La filatura, la tessitura, e quindi il *khadi*, ossia l'abito filato e tessuto a mano, rappresentano un sistema ed un progetto complesso ed operante a più livelli. Non comprenderemo nulla del simbolismo gandhiano se lo guardassimo con gli occhiali dell'occidente, ossia se lo considerassimo solo una questione di "visioni del mondo", qualcosa di astratto e puramente verbale, tipico della "predicazione" moralistica, o peggio ancora, riducendolo a una questione di "immagine".

Simbolo ed espressione olistica della conoscenza esperienziale vanno insieme, nella visione e nella prassi gandhiana.

Non è tanto una questione di discorsi, ovviamente, quanto di pratica: dobbiamo essere e vivere all'altezza della nostra "predicazione".

Al centro della vera economia c'è in ogni caso l'opera delle mani dell'uomo, il lavoro fisico umano:

«La vera economia è quella attraverso la quale ogni uomo ed ogni donna vivono grazie al lavoro fisico»⁶⁰.

Il *charkha* ed il *khadi* sono simbolo della nonviolenza, perché rifondano il fare umano. Esse sono

59. Cfr. ad es. il discorso che G. tenne presso la Società Economica del Muir College di Allahabad il 22 dicembre 1916, sul tema *Does Economic Progress Clash with Real Progress?*: CWMG, XIII, pp. 310-317. E naturalmente si potrebbe poi seguire quanto G. ci comunica su "progress" e "development" nel seguito della sua opera...

60. *Three Questions*, in «Hindi Navajivan» 22 giugno 1924, CWMG, XXIV, p. 282.



»» «fonte di forza» perché permettono di esprimere e recuperare energie propriamente umane, liberandone lo «sviluppo» dall'alienazione in cui lo costringe la tecnologia meccanizzata.

In un discorso alla All-India Spinners' Association (A.I.S.A.) del settembre 1944, Gandhi disse:

In Sudafrica ho scoperto che se l'India vuole sopravvivere e progredire in modo nonviolento, lo può fare solo attraverso il *charkha* — il *charkha* solo può essere simbolo di nonviolenza. Potremo attingere forza anche da altri simboli, ma quella forza non potrà mai condurci al benessere del mondo⁶¹.

La forza che sta dietro qualsiasi mia attività, inclusa la disobbedienza civile, è derivata interamente dal *charkha*, al quale ho dedicato la maggior parte della mia energia e dei miei fondi⁶².

E aggiunse:

Diciamo di essere devoti alla nonviolenza. Se è così, dobbiamo svelare nelle nostre vite la forza della nonviolenza. E finché non ne sveliamo la forza nelle nostre stesse vite, non saremo veri gandhiani⁶³.

Insisteva sulla necessità di riconoscere il «fallimento» nell'aver reso la nonviolenza «parte del nostro essere».

Tutti noi dovremmo essere convinti che il *charkha* è il simbolo dell'autosufficienza economica e nonviolenta⁶⁴.

In un'intervista al missionario americano Holmes Smith, Gandhi afferma:

Non voglio che vi accingiate a filare finché non vedete la inscindibile connessione tra la filatura o il suo equivalente e la nonviolenza. È probabile che possiate scoprire nuovi metodi di applicazione o nuovi argomenti, come fa Gregg, in supporto ai miei⁶⁵.

E quando l'interlocutore gli ribatte: «Con il *charkha* intende la nonviolenza economica?», risponde:

Non la nonviolenza economica, ma dovrei dire l'economia nonviolenta. Il *charkha* e l'opera delle mani occupano un posto speciale in una società nonviolenta, come le attività centralizzate fanno in una società costruita sul militarismo⁶⁶.

61. CWMG LXXIV, p. 63.

62. CWMG LXXIV, p. 64

63. *Ivi.*, p. 65.

64. *Ivi.*, p. 66.

65. CWMG LXXI, p. 169. Come si vede, in questo frammento Gandhi apprezza e riconosce anche la «costruzione» di un'elaborazione «sistemica» compiuta da alcuni suoi seguaci, a partire da quanto da lui avviato, in questo caso dal già menzionato Gregg, ed incoraggia anche a trovare, appunto, «nuovi argomenti» a sostegno della scelta del *khadi*.

66. CWMG LXXI, p. 169.

È chiara la consapevolezza della stretta connessione tra sistema economico organizzato e violenza, anche militare, di cui oggi possediamo ancora più evidenze. E di quella tra tecnica umanizzata e società nonviolenta.

Per rendere la nonviolenza «parte del proprio stesso essere», secondo Gandhi è necessario cominciare dalle proprie abitudini di vita, dagli stili di vita. La forza che nasce in noi se ci prendiamo cura del nostro stile di vita con l'intento di ridurne la distruttività ci permetterà anche risorse per l'azione nonviolenta nei conflitti sociali e politici. L'economia nonviolenta si realizza anche con questa trasformazione personale, e non semplicemente con riforme di governo o per vie istituzionali.

Gandhi è consapevole anche in termini strettamente economicistici dei «due buoni effetti» che il *khadi* può generare sulla società indiana: oltre ad evitare che si appesantisca la bilancia dei pagamenti con l'estero, esso permette di ridistribuire quel valore nelle case di tutti coloro che lavorano filando e tessendo⁶⁷.

Ma aggiunge:

Voglio esprimervi apertamente oggi che il messaggio del filatoio e del *khadi* è eminentemente un messaggio spirituale, ed è eminentemente un messaggio spirituale per questa terra, per il fatto che ha avuto tremende conseguenze sia economiche che politiche⁶⁸.

Premessa della scelta di filare e tessere cotone indiano in casa c'era ovviamente la decisione di non cooperare con il mercato britannico: prima di filare e tessere c'era anche il rogo dei propri abiti di fabbricazione britannica. Credo che tutto questo sia illuminante, oggi. Per orientarci verso una economia nonviolenta ci è richiesto di *dissentire* dall'economia dei consumi e del mercato, di trovare *azioni ed opere disobbedienti* verso il sistema. E di combatterlo a partire dai simboli: è noto che durante la campagna per il *khadi* venne dichiarata la «intoccabilità» dei tessuti britannici⁶⁹.

Per far comprendere autenticamente il senso di questo simbolo, e la sua portata simbolica oltre l'immagine e la metafora, faccio ricorso a una storiella narrata da Raimon Panikkar⁷⁰. Un suo amico, uno spagnolo, si era trasferito a Città del Messico per viverci, e doveva arredare la sua casa. Nello Zócalo, il cuore di quella città sin dai

67. *New Pledge*, in Navajivan, 7 agosto 1921, CWMG, XX, p. 471.

68. *Speech at Y.M.C.A. Madras*, cit. p. 451.

69. *Speech at Public Meeting Bombay*, 1 agosto 1921, cit., p. 458.

70. V. *Il sorriso del saggio*, intervista a Raimon Panikkar a cura di Werner Weick e Andrea Andriotto, TSI, 2000. Circa questo confronto tra tecnica tradizionale e tecnologia contemporanea, di cui Gandhi sembra proprio consapevole, Panikkar stesso ha riflettuto e studiato molto, si v. almeno *La nuova innocenza*, I, Bergamo, ... p. 135-36; v. anche R. Panikkar, *Ecosofia*, Assisi, Cittadella, 1993, p. 147-149.

tempi degli Aztechi, incontrò un artigiano che stava dipingendo una sedia con i colori vivissimi tipici dell'artigianato di quel paese. Chiese quindi all'artigiano il costo di quella sedia, e gli venne risposto che era di 10 pesos. Lo spagnolo disse che avrebbe voluto sei sedie uguali a quella che stava vedendo, offrendo la somma di 50 pesos. Allo sguardo perplesso e stupito dell'artigiano, chiese quanto egli avrebbe chiesto per sei sedie uguali a quella cui stava lavorando. L'artigiano rispose che avrebbe richiesto 75 pesos. Lo spagnolo provò a contrattare, giungendo anche ad offrire 60 pesos per le sei sedie, ma senza ottenere il minimo risultato. L'artigiano messicano non scendeva al di sotto della sua richiesta. Lo spagnolo rinunciò alla contrattazione e se ne andò: ma, tormentato dall'insuccesso e volendo comprendere meglio, tornò dall'artigiano e gli chiese di spiegargli perché invece di 60 pesos per sei sedie ne chiedeva addirittura 75. L'artigiano rispose: «Lei mi ha detto di volere sei sedie tutte uguali, vero?» «Proprio così», rispose lo spagnolo. E l'artigiano ribatté: «E chi mi paga per la noia di farle tutte uguali?».

La tecnica è mossa dallo spirito, commenta Panikkar, e cerca l'*optimum*. La tecnologia sostituisce lo spirito con la "ragione", il puro calcolo aritmetico, e si limita al *maximus*.

E razionalizzando la tecnica, sostituendo il "logos" allo "spirito", si finisce per dimenticare ciò che mantiene umano il lavoro delle mani dell'uomo, ossia l'ispirazione e la creatività. Siamo così abituati alle ragioni della tecnologia che trattiamo anche l'uomo come una macchina: e la cosa non può che infastidire ed annoiare un vero artigiano.

Gandhi era pienamente consapevole di questo. Ecco cosa intende quindi quando insiste sulla possibilità che abbiamo nel trovare nel lavoro manuale una via per attingere alle nostre forze più profonde ed autentiche. Queste forze sono di natura spirituale, evidentemente, ma non si attinge ad esse fuggendo dal corpo e dall'opera delle mani, quanto piuttosto cercando la più profonda armonia di cui possiamo essere espressione.

Il *khadi* ha una missione sua particolare. È parte della educazione nazionale e richiede una nuova e vera economia, almeno per l'India. [...] Cosa intendo dire quando dico che l'unica proposta di vera economia è il *khadi*? Lasciatemi porre la questione in tutta la sua ampiezza. Il *Khadi* è l'unica proposta di vera economia per i milioni di abitanti dei villaggi, finché non verrà un tempo, se mai verrà, in cui avremo trovato un sistema più adeguato per fornire lavoro e salario adeguati ad ogni persona abile di più di sedici anni, maschio o femmina, per il suo campo, la sua abitazione o anche la sua fabbrica in ciascuno dei villaggi dell'India; o finché siano costruite città sufficienti per alloggiare gli abitanti dei villaggi con il necessario *comfort* e le necessarie amenità richieste da una vita ben regolata⁷¹.

71. *Is Khadi Economically Sound?*, in «Harijan» 20 giugno

Attraverso il *khadi* passa il cuore stesso del progetto "pedagogico-sociale" di Gandhi, e il suo pensiero economico non è disgiunto da esso, ossia da questo interesse educativo. È la chiave dell'educazione alla nonviolenza, sia come compito di "educazione nazionale", estesa all'intero corpo sociale ed a tutti gli ambiti della vita comunitaria, sia in quanto rivolta alle persone nell'età dello sviluppo⁷².

Un paio di consigli gandhiani

Cosa può significare *charkha* o *khadi* per noi oggi?

Quali potranno essere le "opere" delle nostre mani attraverso le quali avviare la nostra liberazione dal sistema economico distruttivo?

Di fronte a questi semplici interrogativi, che richiedono però risposte nuove e inedite, e sicuramente ben altrimenti meditate, mi pare significativo riportare un confronto tra un giovane, impiegato nel settore ingegneristico di un'azienda, e Gandhi. Il giovane scrisse a Gandhi, raccontandogli che era stanco del suo lavoro, a causa delle ingiustizie di cui faceva esperienza nella propria stessa fabbrica, nonché dell'amaro egoismo e della durezza di cuore dei proprietari, ma che esitava ad abbandonarlo, in quanto una dozzina di persone dipendevano da lui per il proprio sostentamento. E concludeva sostenendo di ritenere ormai il suo servizio in quel contesto anche peggiore del servizio al Governo britannico, e chiedendo consiglio a Gandhi. Questi rispose sulle colonne di «Young India», come segue:

Come dice un vecchio adagio inglese, non puoi mangiare la tua torta ed averla contemporaneamente. Similmente, non puoi lasciare il tuo lavoro in una fabbrica e tuttavia conservare il tuo stipendio di un centinaio di rupie al mese. Un'attenta considerazione di tutte le professioni altamente remunerative in India ci rivela il fatto che tutte sono essenzialmente prodotti del dominio britannico in India, e sono in qualche modo connesse al mantenimento di questo dominio. Un paese in cui il reddito medio pro capite giornaliero è di sette *pice*⁷³ non può offrire salari elevati, per la semplice ragione che ciò comporterebbe aggiungere un enorme peso aggiuntivo sui milioni di lavoratori del paese che sono già quasi oppressi dalla loro povertà. Ne segue quindi che l'unico indirizzo che una persona può prendere, se vuole uscire dal

1936, CWEMG, LXIII, pp.77-78.

72. Una testimonianza su queste esperienze di educazione e formazione si trova in Lanza del Vasto, *Pellegrinaggio alle sorgenti*, Milano, Jaca Book, 1986, in part. alle pp. 126 ss., ove Lanza del Vasto racconta la sua esperienza della Scuola di Wardha, del suo apprendimento della filatura e del laboratorio di falegnameria al quale Gandhi stesso l'aveva invitato a prender parte.

73. Dall'*hindi* e *urdu paisa*, unità monetaria indiana, corrispondente a 1/4 di anna e a 1/100 di rupia.



»» sistema dello sfruttamento rappresentato dalle fabbriche, sarebbe di ridurre drasticamente il suo bilancio familiare. Questo può essere ottenuto in due modi: mediante una radicale semplificazione della propria stessa vita, e mediante la riduzione del numero di persone cui si deve fornire sostentamento. Ogni membro della famiglia cresciuto ed abile dovrebbe essere invitato a contribuire per la sua quota al mantenimento della famiglia stessa, con una onesta attività. Ci sono tanti lavori che possono essere facilmente imparati e svolti in casa, senza investimento di un grande capitale. Se non si è preparati ad affrontare nessuna di queste due vie, si farà meglio tenersi stretto l'impiego in cui si è coinvolti, e dedicarsi a un qualsiasi servizio possibile. Se si è impiegati in una fabbrica, si potrebbe provare a sviluppare uno studio attento e simpatetico delle durezze e delle miserie che sono il peso di un lavoratore di fabbrica, e di fare il possibile in quel contesto per alleviarle. Si potrebbe coltivare una esemplare purezza, onestà e dirittura di comportamento, coinvolgendo i compagni di lavoro in questi ideali. Se i dipendenti subordinati si comportano tutti rettamente, essi in questo modo creeranno una atmosfera pura che è destinata a comunicarsi ai loro padroni alla fine, permettendo di ottenere giustizia da loro per i lavoratori della fabbrica. Ogni azione in questo mondo ha qualche svantaggio ad essa connessa. È dovere e privilegio dell'uomo ridurre tale svantaggio, e, mentre si vive nel bel mezzo di tutto questo, rimanere liberi da esso per quanto possibile al fine di ottenere, appunto, tale riduzione. Per fare un esempio estremo, non ci potrebbe forse essere più grande contraddizione di termini che quella di un macellaio compassionevole. E tuttavia è possibile persino per un macellaio se in lui alberga un po' di pietà. In effetti, ho conosciuto macellai che esprimevano una gentilezza che era difficile aspettarsi da loro. Il rinomato episodio di Kaushik il macellaio nel *Mahabharata* lo testimonia. È un episodio per ogni giovane posto in una situazione simile a quella di questo corrispondente, su cui riflettere ponderatamente per assimilarlo⁷⁴.

Da questa corrispondenza gandhiana possiamo ricavare ancor oggi notevoli riflessioni. Diciamo almeno che divenire sensibili alle contraddizioni del sistema in cui siamo immersi è già una autentica via per cominciare ad uscirne, sapendo almeno guardare il mondo in modo nuovo ed orientando le nostre azioni secondo paradigmi e modelli alternativi a quello dominante. Ma questo comporta anche il grave rischio e la responsabilità di decidere per il cambiamento, operando scelte economiche costose a partire dal proprio piccolo mondo. E queste scelte, anche oggi, sono le stesse indicate da Gandhi a quel giovane. Non c'è solo la dimensione sociale e politica della questione economica: c'è, inscindibilmente

te, anche la dimensione personale ed interpersonale in gioco, quella che riguarda la vita personale, familiare e della piccola comunità.

Gandhi era consapevole che dal punto di vista di molte persone che vivono all'interno del sistema economico moderno il "vincolo" di sottomissione del sistema economico-sociale appare spesso come un tributo indiscutibile, cui dobbiamo obbedienza, cui disobbedire è assai difficile, se non impossibile. Egli richiama però l'attenzione al fatto che tale sottomissione, con le sue gratificazioni quantitativamente elevate, non è altro che l'espressione di una forma di dominio e di oppressione, e di relativo sfruttamento — quindi di disumanizzazione.

Sono anche interessanti i rinvii che Gandhi suggerisce alla "discussione" del bilancio familiare. Egli mostra che al criterio puramente quantitativo possono affiancarsi, se non per sostituirlo almeno per trasformarlo, anche criteri d'altra natura. Certo, si deve comprendere, entro la prospettiva della filosofia del limite di cui Gandhi sembra esponente, che si propone senza mezzi termini una "riduzione" del bilancio stesso, per trasformare la qualità della propria vita. Egli è chiaramente consapevole che la quantità elevata del bilancio familiare non rappresenta un bene in sé, ed è frutto di una sottomissione al sistema economico moderno e britannico. D'altra parte pensare il limite, la decrescita, la semplificazione non sono forse oggi direzioni di senso di cui ricomprendiamo le ragioni? La semplificazione della propria vita non è una proposta estrinseca e tanto meno è distruttiva: al contrario, è una possibilità di vita migliore. E torna, come si vede, l'idea del lavoro per tutti e da parte di tutti.

Inoltre, Gandhi accenna anche alla possibilità di "operare per la trasformazione dall'interno del sistema", anche se è chiaro che non è la prospettiva cui lui sembra dar maggior valore. Egli però mostra di comprendere, come si vede quando accenna all'esempio del macellaio compassionevole, che questa prospettiva è quella che chiede a volte di accettare imparare ad abitare la contraddizione, per poterla, forse, un tempo, trasformare ancor più radicalmente. Su questa strada della trasformazione micro-economica e micro-sociale, che non dimentica il suo momento "politico", mi sembra esistano vari esempi anche nel nostro paese⁷⁵.

Potremmo infine elaborare per noi stessi una domanda gandhiana, in quest'età di "globalizzazione", traslando una sua osservazione di questo testo ad un livello planetario. Quante volte compariamo il nostro reddito medio an-

74. A Poser, in «Young India» 1 agosto 1929, CWMG, XL, pp. 400-401.

75. Cito almeno le esperienze di cui sono diretto testimone, come l'operazione "Bilanci di Giustizia", o l'esperimento di mille famiglie veneziane, nel 2005, su cui v. *Cambieresti? La sfida di mille famiglie alla società dei consumi*, Milano, Altreconomia, 2006; o, infine, ma con un peso ed una consapevolezza diversi, anche le esperienze dei "GAS" (Gruppi di Acquisto Solidale).

nuale con il reddito medio pro capite mondiale⁷⁶? Quante volte pensiamo che ci situiamo già nella fascia dei “salari elevati”, e che ciò sta di fatto contribuendo ad aggiungere “un enorme peso su milioni di lavoratori” del pianeta che sono già oppressi dalla loro miseria? È molto noto, a proposito, un famoso “talismano” che Gandhi lasciò in eredità in un appunto scritto ai suoi discepoli nell’Agosto del 1947. Con questo talismano egli ci provoca ad un confronto estremo, con l’ultimo dei miseri:

Ti darò un talismano. Ogni volta che sei nel dubbio, o quando il tuo lo diventa troppo forte con te, fai questa prova: richiama il volto dell’uomo più povero e più debole che puoi aver visto, e chiediti se la decisione che stai prendendo sarà di qualche utilità per lui. Guadagnerà qualcosa grazie ad essa? Lo metterà in grado di riprendere un qualche controllo sulla sua vita e sul suo destino? In altri termini, condurrà allo swaraj milioni di persone affamate e degradate nello spirito?

Allora vedrai che tanto i tuoi dubbi quanto il tuo lo svaniranno⁷⁷.

Termino queste brevi note quindi con un semplice auspicio.

C’è davvero molto ancora da scoprire nell’opera gandhiana, per trarne ispirazione nel nostro cammino di conversione ad una “economia nonviolenta”.

Speriamo che molti si incuriosiscano a questa ricerca, ma soprattutto che si lascino attrarre dall’impegno a pensare ed operare in uno stile di vita attento alla riduzione della distruttività, ed al rispetto per ogni forma di vita e per ogni essere, in ogni momento dell’esistenza, in una dimensione autenticamente comunitaria e perciò politica. Questa conversione, infatti, non può che essere insieme personale, comunitaria, sociale e politica.

Non dobbiamo sentirci impari a questo compito: è anche questo l’insegnamento gandhiano. Dopotutto, come ci suggerisce Majid Rahnema, non dobbiamo dimenticare «che l’Era economica⁷⁸, come tutte quelle che l’hanno preceduta, non è eterna»⁷⁹.

da pagina 17

nuovi linguaggi comunicativi: un’azione che si potrebbe definire di *vaccinazione collettiva dell’homo videns*. In terzo luogo per aiutare tutti i segmenti dell’attività informatrice e comunicatrice della nostra società – giornalisti, autori, scrittori, gente dello spettacolo, attori, operatori, tecnici, pubblicitari – a rendersi conto della valenza sociale della loro opera, della necessità di uscire da visioni corporative e settoriali, da posizioni di privilegio, per diventare protagonisti di un risveglio generale della società, emancipatorio dalla manipolazione e dalla violenza”.

* *formatore e web-editor*

⁷⁶. Che agli inizi di questo millennio ammontava, secondo le stime della Banca Mondiale, a poco più di 5.100,00 dollari. Si tenga presente ovviamente che il reddito medio pro capite mondiale NON rappresenta un indicatore appropriato di sviluppo, anzi.

⁷⁷. A Note, in CWMG, LXXXIX, p. 125.

⁷⁸. Direi, meglio, l’Era dell’economicismo.

⁷⁹. Majid Rahnema, *op. cit.*, p. 61.

Scritti di Aldo Capitini

Il messaggio di Aldo Capitini, € 15,50
Tecnica della nonviolenza, € 7,75
Elementi di un'esperienza religiosa, € 9,80
Italia nonviolenta, € 6,20
Il potere di tutti, € 13,90
Vita religiosa, € 5,00
Opposizione e liberazione, € 10,00
Le ragioni della nonviolenza (a cura di M. Martini) € 16,00

Libri su Aldo Capitini

Aldo Capitini, Truini Fabrizio, € 9,30
Aldo Capitini: la sua vita il suo pensiero, Zanga Giacomo, € 13,45
Aldo Capitini: uno schedato politico, Cutini Clara, € 7,75
L'eresia di Aldo Capitini, Polito Pietro, € 14,45
Elementi dell'esperienza religiosa contemporanea, Fondazione "Centro Studi Aldo Capitini", € 6,20
La rivoluzione nonviolenta, Altieri Rocco, € 16,00
La realtà liberata, Vigilante Antonio, € 15,50
Il pensiero disarmato, Catarci Marco, € 18,00

Scritti di M. K. Gandhi

Villaggio e autonomia, € 7,25
Civiltà occidentale e rinascita dell'India, € 6,20
La forza della verità, € 31,10
Teoria e pratica della nonviolenza, € 11,80
Antiche come le montagne, € 7,40
La forza della nonviolenza, € 7,50
Chi segue il cammino della Verità non inciampa, € 7,50
La mia vita per la libertà, € 7,50
Una guerra senza violenza, € 14,00
La resistenza nonviolenta, € 9,77

Libri su M. K. Gandhi

L'insegnamento di Gandhi per un futuro equo e sostenibile, AA.VV., € 5,15
Economia gandhiana e sviluppo sostenibile, Centro Studi Sereno Regis, € 12,90
Gandhi, Yogesh Chadha, € 8,25
Riscoprire Gandhi, Giulio Girardi, € 2,58
Come Gandhi, Jurgensmeyer Mark, € 16,00
Mohandas K. Gandhi, De Santis Sergio, € 6,00
Lo sperimentatore della verità, € 6,00
Una forza che dà vita, Manara Fulvio Cesare, € 18,00

Scritti di e su G. G. Lanza Del Vasto

In fuoco e spirito, € 9,30
L'arca aveva una vigna per vela, € 14,45
Pellegrinaggio alle sorgenti, € 10,35
Vinoba o il nuovo pellegrinaggio, € 9,30
Lanza del Vasto, Anne Fougère- Claude-Henri Rocquet, € 16,00

Libri di e su Lev Tolstoj

La vera vita, € 9,30
Tolstoj verde, (contiene "Il primo gradino", "Contro la caccia" ed altri scritti), € 10,50
Tolstoj, il profeta, a cura degli Amici di Tolstoj, € 13,45
Scritti politici, € 7,00
Tolstoj e Marx, € 7,00
Lev Tolstoj, Perché vivo, € 12,80
Lev Tolstoj, il regno di Dio è in voi, € 11,00
Vita Sobria, Amici di Tolstoj e Marinella Correggia, € 3,00

Libri di e su Don Lorenzo Milani

Don Milani e la pace, Catti Giovanni, € 10,35
Dediche a Don Milani, Fiorani Liana, € 25,80
I Care, ancora, Milani don Lorenzo, € 18,05
Lettera a una professoressa, Scuola di Barbiana, € 9,30
Lettera a una professoressa, edizione 40° anniversario, Martinelli Edoardo, € 14,00
Esperienze pastorali, Milani don Lorenzo, € 18,00
Don Milani nella scrittura collettiva, F. Gesualdi, J.L. Corzo Toral, € 9,30
La parola fa eguali, € 12,00
Documento sui processi contro Don Milani, C.F.R.

Don Milani e Scuola Barbiana € 5,00
Lorenzo Milani, gli anni del privilegio, Borghini Fabrizio, € 8,00
Don Lorenzo Milani, Lazzarin Piero, € 7,50
Don Lorenzo Milani, Martinelli Edoardo, € 14,00
La ricreazione, Milani Don Lorenzo € 6,00
Lorenzo Milani, maestro cristiano, Lago Marsini Sandro, € 8,00
Fà strada ai poveri senza farti strada, G. Pecorini e A. Zanotelli, € 16,00 (Libro + DVD)

Libri di e su Alexander Langer

Il viaggiatore leggero, Alexander Langer, € 12,00
Entro il limite, la resistenza mite in Alex Langer, Dall'Olivo Roberto, € 11,35
Scritti sul Sudtirolo, Alexander Langer, € 14,98
Fare la pace, Alexander Langer, € 11,50
Più lenti, più dolci, più profondi, omaggio
La scelta della convivenza, Alexander Langer, € 6,19
Lettere dall'Italia, Alexander Langer, € 5,00
In viaggio con Alex, Fabio Levi, € 14,00

Libri di e su Abbé Pierre

Confessioni, € 8,50
Verità scomode, € 7,23
Lui è il mio prossimo, € 6,20
Una terra per gli uomini, € 9,30
Avrei voluto fare il marinaio, il missionario o il brigante, € 16,50

Libri di e su Danilo Dolci

La forza della nonviolenza, Giuseppe Barone, € 12,00
Maieutica e sviluppo planetario in D. Dolci, € 7,75
Danilo Dolci educatore, € 5,20
Danilo Dolci, una rivoluzione nonviolenta, Barone Giuseppe € 10,00

Edizioni del Movimento Nonviolento

Quaderni di Azione Nonviolenta - prezzo unitario: € 2,00
1) Difesa armata o difesa popolare nonviolenta?, Salio Giovanni
2) Il satyagraha, Pontara Giuliano
3) La resistenza contro l'occupazione tedesca, Bennet Jeremy
4) L'obbedienza non è più una virtù, Milani don Lorenzo
5) Resistenza nonviolenta in Norvegia sotto l'occupazione tedesca, Skodvin Magne
6) Teoria della nonviolenza, Capitini Aldo
7) Significato della nonviolenza, Muller J. Marie
8) Momenti e metodi dell'azione nonviolenta, Muller J. Marie
9) Manuale per l'azione diretta nonviolenta, Walker Charles
10) Paghiamo per la pace anziché per la guerra, Campagna OSM
11) Dal dovere di obbedienza al diritto di resistenza, Gallo Domenico
12) I cristiani e la pace, Basilissi don Leonardo
13) Una introduzione alla nonviolenza, Patfoort Pat
14) Lettera dal carcere di Birmingham, Luther King Martin
15) La legge della violenza e la legge dell'amore, Tolstoj Lev, € 4,00
16) Elementi di economia nonviolenta, Salio Giovanni
17) Dieci parole della nonviolenza, AA.VV.

Una nonviolenza politica, M.A.N., € 5,15
La mia obiezione di coscienza, Pinna Pietro, € 5,15
Nonviolenza in cammino, A cura del M.N., € 10,30
Le periferie della memoria, Autori Vari, € 5,15
Convertirsi alla nonviolenza?, Autori Vari, € 14,00

Altri autori

AA.VV., Al di là del "non uccidere", € 10,33
AA.VV., Invece delle armi: Obiezione di coscienza, difesa nonviolenta, corpo civile di pace europeo, € 10,30
Baker Christoph, Ozio, lentezza e nostalgia: un

decalogo mediterraneo, € 6,70
Barbarossa Imma (a cura di), La polveriera. I Balcani tra guerre umanitarie e nazionalismi, € 10,30
Bello Tonino, Dissipare l'ombra di Caino, € 1,55
Bergamaschi Paolo, Area di crisi, guerra e pace ai confini d'Europa, € 15,00
Berry Wendell, Il corpo e la terra, € 2,10
Brock-Utne Birgit, La pace è donna, € 9,30
Butturini Emilio, La pace giusta. Testimoni e maestri tra '800 e '900, € 16,00
Centro nuovo modello di Sviluppo, Guida al consumo critico, € 15,00
Centro nuovo modello di Sviluppo, Guida al vestire critico, € 15,00
Cozzo Andrea, Conflittualità nonviolenta, € 18,00
Croce Achille, I mezzi della Pace, € 12,00
Drago Antonino, Difesa popolare nonviolenta, € 22,00
Ebert Theodor, La difesa popolare nonviolenta, € 6,20
Eknath Easwaran, Badshan Khan. Il Gandhi musulmano, € 11,40
Forasacco Paola, Francesco D'Assisi, € 15,00
Galtung Johan, Pace con mezzi pacifici, € 31,00
Girardi Giampiero, Franz Jagerstatter, una testimonianza per l'oggi, € 7,00
Houwer Gerard, Jean e Hildegard Goss. La nonviolenza è la vita, € 10,30
King Martin Luther, La forza di amare, € 10,00
King Martin Luther, Il sogno della nonviolenza, € 6,00
L'Abate Alberto (a cura di), Ricerche per la pace: educazione e alternative alla difesa armata, € 11,35
L'Abate Alberto, Kosovo: una guerra annunciata, € 7,75
Melodia Davide, Introduzione al cristianesimo pacifista, € 10,00
Muller J. Marie, Strategia della nonviolenza, € 6,20
Muller J. Marie, Vincere la guerra, € 11,30
Muller J. Marie, Il principio nonviolenza, € 15,00
Patfoort Pat, Difendersi senza aggredire, € 24,00
Peyretti Enrico, Dov'è la vittoria? € 10,00
Peyretti Enrico, Esperimenti con la verità. Saggezza e politica di Gandhi, € 10,00
Pontara Giuliano, L'antibarbarie, € 22,00
Putz Erna, Franz Jagerstatter. Un contadino contro Hitler, € 13
Sharp Gene, Politica dell'azione nonviolenta. Vol.1-2-3, € 36,10
Semelin Jacques, Per uscire dalla violenza, € 6,20
Semelin Jacques, Senz'armi di fronte a Hitler, € 16,50
Semelin Jacques, La non violenza spiegata ai giovani, € 6,20
Springer Elisa, Il silenzio dei vivi, € 10,33
Toulat Jean, Combattenti della nonviolenza, € 2,00
Trevisan Alberto, Ho spezzato il mio fucile, € 10,50
Vigilante Antonio, Il pensiero nonviolento. Una introduzione, € 15,00
Vivian Giannarosa, Donne contro la guerra, € 5,20
Von Suttner Berta, Giù le armi, € 8,50
Weil Simone, Sui conflitti e sulle guerre, € 2,60
Zahn Gordon, Franz Jagerstatter, il testimone solitario, € 13,00

I nostri Video, i nostri CD

In Europa, Paolo Bergamaschi, CD Audio, € 13,00
Ascoltare Alexander Langer, CD audio, 70 min., € 7,70
Stop al razzismo, diapositive in VHS, 20 min., € 12,90
Intervista ad Adriano Sofri, VHS, 35 min., € 10,00
Una forza più potente, DVD, 172 min, libero contribuito, € 15,00
Mattoni di Pace, Comitato italiano per il decennio della nonviolenza, € 10,00

Bandiera della nonviolenza, € 6,00
Spilla del Movimento Nonviolento, due mani che spezzano il fucile, € 2,00
Adesivi della nonviolenza (soggetti vari), € 0,50
Cartolina della nonviolenza, € 0,50
Spille obiezione spese militari, € 0,75

materiale disponibile

Il materiale può essere richiesto alla redazione di Azione nonviolenta: **per posta** (via Spagna 8, 37123 Verona), **telefono** (045/8009803), **fax** (045/8009212), **e-mail** (amministrazione@nonviolenti.org).

I libri richiesti vengono inviati in contrassegno con pagamento al postino all'atto del ricevimento.

Per quantità consistenti è anche possibile chiedere i libri in "conto vendita".

Nota bene: all'importo del materiale richiesto andranno aggiunte le spese di spedizione che variano a seconda del peso e servizio scelto (pacco celere o normale)

L'ultima di Biani...



Pste Italiane spa - Spedizione in abbonamento postale - D. L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 2, DCB Verona - Tassa pagata / Taxe Perçue.

In caso di mancato recapito, restituire all'Ufficio di VR CMP
per la consegna al mittente che si impegna a pagare la tassa dovuta.
Azione Nonviolenta, via Spagna 8, 37123 Verona.