

La violenza necessaria

Andrea Papi*

Ciò che ci proponiamo è cercare di capire come possano essere utili alla trasformazione sociale sia l'azione violenta sia quella nonviolenta. Preciso subito che non nutro preconcetti di tipo moralistico né verso l'una né verso l'altra. Le mie riflessioni sono animate da volontà di ricerca e ispirate a uno spirito spregiudicato.

Affinchè l'esposizione non debba inavvertitamente incorrere in ambiguità che possano dar adito a polemiche devianti, per cominciare ritengo utile esporre il significato che attribuisco alle parole intorno alle quali si svolge la nostra riflessione. Ha ragione Pontara [6] quando sostiene che si possono attribuire più significati alla parola violenza. Cioè, se ho ben capito, che la violenza possa essere vista da diverse visuali, ed egli lascia liberi di interderla come a ognuno aggrada. Personalmente preferisco rendere più specifico cosa intendo quando uso la parola violenza, perchè l'esposizione ne guadagna in comprensione e più difficilmente si dà adito a cattive interpretazioni. Per violenza intendo atto del violare, imposizione di una o più costrizioni che impediscano totalmente o in parte la libertà di altri individui; qualsiasi violazione, dovuta a sopruso attraverso la forza, sia di tipo fisico, sia morale, sia psicologico, sia di qualsiasi altro tipo. C'è violenza quando uno o più individui sono costretti a subire contro la propria volontà la forza e la volontà altrui.

* Militante anarchico; è stato redattore del mensile romagnolo «La Questione Sociale».

Violenza quindi come atto, staccato nel suo manifestarsi da ragioni di tipo morale. Sarà la scelta etica individuale a giudicarla giusta o ingiusta, ma la violenza non comprende di per sé né la giustizia né l'ingiustizia.

Ne consegue che nonviolenza, intesa nel senso specifico di negazione della violenza, implica ed indica il rifiuto netto e totale della violenza. Il che è abbastanza diverso dal satyagraha gandhiano, cioè il metodo nonviolento propugnato da Gandhi in India. Se non erro, tradotto letteralmente satyagraha significa forza-verità, cioè forza che proviene dall'attenersi alla verità. Gandhi scelse questo termine perchè gli interessava sottolineare un rifiuto consapevolmente morale della violenza, ma soprattutto da una volontà di azione contro la violenza del nemico. Infatti rifiutava la concezione della resistenza passiva e concepiva la sua nonviolenza di satyagraha come un momento di lotta estremamente attivo. A mio modo di vedere la sua nonviolenza non può essere concepita come reazione passiva, ma è essenzialmente momento di attacco.

Per trasformazione sociale si intende un cambiamento alle radici dei principi che sorreggono l'assetto sociale esistente. Per l'anarchico, la scelta di una società diversa da quella che combatte non può essere generica. Non un qualsiasi cambiamento, anche se profondo. L'anarchico visualizza e propone un tipo di società non semplicemente trasformata, ma direi l'opposto di quella che violentemente ci viene imposta. Rifiuto della gerarchia, dell'organizzazione militare, del lavoro sottoposto e salariato, di ogni tipo di potere, sia esso dittatoriale o delegato, di oscurantismi religiosi, di ogni forma di coazione. Propone forme organizzative basate su rapporti federativi e l'accordo liberamente raggiunto secondo coscienza e volontà, in alternativa al corpo legislativo. La trasformazione sociale, per un anarchico, ha quindi un significato particolare, definito nella sostanza e nei principi.

Violenza e nonviolenza come scelte di lotta sono così finalizzate a una trasformazione sociale di un certo tipo, che si allaccia a ben definite scelte etiche. Il momento fondamentale da cui partire è la scelta della liberazione, perchè l'anarchico lotta per liberarsi dal gioco dell'oppressore. Si tratta di ricercare come violenza e nonviolenza possano essere utili alla liberazione per i fini sopraddetti, oppure al contrario risultino inefficaci o, al limite, dannosi. Secondo noi la scelta

etica di fondo non si identifica nell'uso o meno della violenza, ma nella possibilità di realizzare la liberazione o no. Dunque, se la violenza è uno strumento utile a tale scopo, l'anarchico trova che sia moralmente giusto adoperarlo. Lo stesso discorso vale per la nonviolenza.

Nel suo libro *Educazione e Libertà*, Marcello Bernardi scrive: «propongo di definire la violenza come la trascrizione operativa dell'aggressività. Quando io sono spinto all'azione da impulsi aggressivi, i miei atti sono atti violenti» [1, p. 98]. Più avanti sostiene che l'aggressività «è un elemento ineliminabile della personalità umana; la sua traduzione in azioni, cioè la violenza, è parimenti inevitabile». Bernardi fa questo discorso in relazione ai rapporti educativi fra adulto e bambino, ma penso che il suo approccio sia generalmente valido. La violenza è una manifestazione conseguente degli impulsi aggressivi. L'aggressività fa parte della struttura psichica dell'essere umano ed è una manifestazione da cui è impossibile prescindere, perchè è un modo di rapportarsi nelle relazioni sociali. Il problema che ritengo reale rispetto alla violenza allora è: quali sono le possibilità di controllo che l'essere umano può esercitare sull'impulso aggressivo ad essere violento?

Non vogliamo qui addentrarci in un discorso di tipo psicoanalitico, perchè richiederebbe troppo tempo e ci fuorvierebbe facilmente rispetto al problema che ci interessa analizzare. Dal momento che si parla di impulsi aggressivi come base della produzione di violenza, non è possibile prescindere, anche soltanto per prenderne atto, dalle manifestazioni del profondo interiore della psiche umana. E bisogna prendere atto che gli impulsi prendono corpo là dove risiede il profondo interiore, meglio conosciuto come inconscio. Ci troviamo cioè di fronte a meccanismi non razionali, come lo sono il desiderio sessuale, le passioni e tutto quel bagaglio di spinte interiori che determinano in modo estremamente rilevante i nostri comportamenti quotidiani. In altre parole la violenza, come manifestazione di impulsi che provengono dal profondo, al pari di tutte le altre manifestazioni consimili, è un elemento imprescindibile del comportamento sociale, quindi nell'affrontare i conflitti.

Si conferma così il problema è quello di identificare come esercitare un controllo sugli impulsi e sulle manifestazioni, per essere in grado di esercitare una vera e propria scelta ri-

spetto alle risposte e alle azioni di tipo violento che sorgono in situazioni di conflitto, con tutte le implicazioni etiche che comporta una scelta. Questo partendo dalla considerazione sopra descritta che la violenza, manifestazione dell'impulso aggressivo, fa parte in modo imprescindibile della struttura psichica dell'individuo. La dimensione del controllo mi permette di indirizzare gli impulsi aggressivi, da cui non posso prescindere, in modo tale che le manifestazioni di tali impulsi diventino utili a raggiungere gli scopi che mi sono prefisso. Allora mi è possibile applicare all'atto che ne consegue il giudizio (e non può che essere un giudizio di valore), per stabilire se la mia azione è giusta o ingiusta.

Mi sembra importante aprire una breve parentesi. Ritengo indispensabile la determinazione di giudizio su ciò che è giusto e che è ingiusto, perchè è strettamente dipendente dalle scelte morali dalle quali si misurano i comportamenti. Così, dal momento che i fini prescelti sono legati alla trasformazione sociale in senso anarchico, come sopra descritto, anche il giudizio di valore rispetto alle manifestazioni violente degli impulsi aggressivi, si allaccia al raggiungimento di questi fini. Allora un'azione violenta contro un sopruso, contro l'oppressione sociale, contro le sopraffazioni di potere, assume una valenza di giustizia. Mentre un atto violento che sancisce il sopruso, che impone con la forza la volontà di pochi sulle moltitudini, le violenze militari e tutto ciò che concerne la conservazione di poteri contro i quali combatto, assume invece la valenza di ingiustizia. L'azione violenta viene dunque commisurata secondo il criterio di partenza che vuole la liberazione. All'interno di questa dualità di scelta bisogna poi vedere se l'azione è stata efficace oppure no. Ma è un problema che vedremo in seguito.

Jean Marié Muller, teorico e attivista della nonviolenza, si rende conto dell'importanza di riconoscere l'aggressività come elemento imprescindibile. Nell'opuscolo *Significato della nonviolenza* scrive: «Senza aggressività io non potrei nè costruire la mia personalità, nè salvaguardarla. Senza aggressività non ci potrebbe essere ne rispetto per se stessi, ne amore per gli altri» [5, p. 10]. E sostanzialmente identifica nell'aggressività la molla fondamentale che spinge alla lotta, quindi anche la scelta nonviolenta. Gandhi stesso più volte sottolinea che se si fosse costretti a scegliere tra sottomissione e violenza, tra cordardia e violenza, allora sarebbe necessario sce-

gliere la violenza. La nonviolenza attiva dunque, per manifestarsi, essendo un momento di lotta, deve attingere dai medesimi impulsi da cui prende corpo la violenza. Così vediamo che sia la ribellione violenta che quella nonviolenta sono manifestazioni, direi opposte, che provengono dalla stessa madre, l'aggressività. Secondo i nonviolenti il controllo che dovrebbe esercitarsi sull'impulso aggressivo dovrebbe portare sempre a manifestazioni di tipo nonviolento. Sempre Muller sostiene: «Se la nonviolenza è possibile, essa è preferibile» [5, p. 27].

Il divario di fondo sta qui. I nonviolenti sostengono che è sempre possibile nei conflitti sociali scegliere la nonviolenza, il satyagraha. Non solo, ma che il satyagraha ha forse più probabilità di successo della rivolta violenta. Gli anarchici invece partono dal presupposto che la liberazione deve essere totale. Il punto di riferimento sostanziale è l'abbattimento delle strutture di oppressione. Gli anarchici sostengono che una società in cui si realizza lo stato di anarchia considera aberrazioni la violenza e la sopraffazione. Ma per giungere a realizzare questa società è necessario combattere il sistema attuale con ogni mezzo, anche quello violento. È illuminante a questo proposito la posizione di Errico Malatesta che definiva la lotta violenta una triste necessità e la giustificava soltanto sul piano della difesa, oltre la quale avviene sopruso, perché la libertà è basata sul libero accordo e non sulla sopraffazione.

A questo punto vorrei chiarire alcune riflessioni sulla cosiddetta nonviolenza. La nonviolenza che oggi viene messa in campo nasce dall'esperienza gandhiana. Lo stesso Pontara, alla fine della sua introduzione all'antologia *Teoria e pratica della nonviolenza* sostiene che questo metodo di lotta «è nato con Gandhi. Quantunque esso sia stato dopo di lui e sulle sue orme più volte impiegato, è in gran parte qualcosa di nuovo, e sul quale in realtà sappiamo ancora assai poco» [3, p. CXXIII]. Poco più avanti sostiene: «E se è vero che in base alle scarse conoscenze che tuttora abbiamo dei modi in cui il satyagraha opera, e di fronte alla realtà che ci circonda, coloro che optano per la nonviolenza fanno oggi un profondo atto di fede». E quindi un metodo giovane, la cui sperimentazione profonda finora si è vista soltanto nella lotta di liberazione nazionale che portò l'India all'indipendenza dall'Inghilterra nel 1947.

L'esperienza gandhiana affossa le precedenti posizioni nonviolente di ispirazione borghese o prettamente mistiche. Si pone in modo dirompente come azione di lotta costruttiva, non più come resistenza passiva. Propugna la non collaborazione, l'obiezione di coscienza, la disobbedienza civile. Non è quindi semplicemente un rifiuto della violenza, per non sporcarsi le mani, ma scelta responsabile, direi di attacco, che affronta tutti i rischi connessi alla scelta fatta. È dunque essenzialmente un metodo di lotta. Ma è un metodo di lotta con precise implicazioni di etica individuale. Il suo presupposto di fondo è il rifiuto netto di ogni risposta che implica violenza nei confronti del nemico. Dietro la scelta del satyagraha ci deve essere la chiara consapevolezza del sacrificio. Tende a disarmare l'avversario, accettando su di sé la violenza che ti scarica addosso, senza dare occasione perché questa aumenti rispondendo con altrettanta violenza; sconcertandolo quindi. Richiede l'assoluta non-menzogna, totale con sincerità, nessuna segretezza. Tra le altre motivazioni ha quella pedagogica di disarmare moralmente l'avversario con la propria fermezza etica, cercando di convincerlo alle proprie ragioni.

A mio avviso dietro la proposta gandhiana del satyagraha, non ci sta solo la proposta di un metodo nuovo la lotta. A monte dell'elaborazione del satyagraha, c'è una chiara scelta ascetico-religiosa che, ovviamente, non è estendibile a livello di massa, perché presuppone fede e conoscenze di tipo elitario. Non è possibile vedere i metodi gandhiani staccati dalla filosofia esistenziale individuale che li presuppone, cioè semplicemente come tecniche di lotta.

Leggendo ciò che egli ha scritto, ci si rende conto che aveva una conoscenza profonda delle varie tradizioni di elevazione ascetica spirituale antiche, egli dice, come le montagne. Il voto al sacrificio che egli più volte dimostrò di possedere e che è parte integrante del satyagraha del lui proposto, non può essere disgiunto, se non si vuol cadere nella superficialità, dal suo voto di castità che, se non erro, fece intorno ai trenta anni. Tutta la sua vita è una proposta di correzione, attraverso forme di disciplina interiore, degli impulsi della carne, per congiungersi con dio. Il suo problema non può essere confuso col controllo degli impulsi come si diceva all'inizio, perché è un problema che tende all'eliminazione dell'impulso, all'annichilimento del desiderio. La sua

stessa concezione religiosa mostra la sua conoscenza approfondita delle tradizioni esoteriche. Egli viene dalla tradizione induista, ma trova parecchi punti in comune con le altre tradizioni: cristiana, maomettana, buddista, potremmo aggiungere tantrista, taoista e così via. Dal suo discorso affiora che la verità è una e che le differenze religiose sono solo diverse tecniche ascetiche per giungere allo stesso obiettivo. Egli dice: «La verità è dio. Dio è perché la verità è. La ricerca della verità è ricerca di dio... Perfino gli atei che hanno preteso di non credere in dio hanno creduto nella verità. Il loro trucco è stato di dare a dio un nome diverso non un nome nuovo... Tutte le religioni sono vere; tutte le religioni contengono qualche errore; tutte le religioni mi sono altrettanto care che il mio induismo [2, cap. II]. E potremmo continuare.

Dietro il metodo gandhiano c'è una profonda conoscenza esoterica e una pratica conseguente che lo porterà com'egli dice, ad essere dio stesso. Il metodo scelto, altamente mistico è espresso nelle sue stesse parole: «Anche se per la mia debolezza cado mille volte, non perdo la fede, ma spero di vedere la luce quando la carne sarà stata completamente soggiogata, come un giorno dovrà essere». L'originalità di Gandhi non sta in questa via elitaria verso una presunta immortalità dell'anima che si deve staccare dal corpo. Questa vita concepita in ascesi è antica come il mondo. La sua originalità sta nell'aver trasportato sul piano della lotta sociale questo metodo, di essere riuscito a dargli un spessore di masse che si muovono su obiettivi tipicamente elitari. Riesce a proporre una unificazione tra etica individuale, etica dei rapporti interindividuali e politica.

Rimanendo nel campo delle tradizioni esoteriche probabilmente egli stesso sapeva che la tecnica da lui proposta non è l'unica. Al contrario ci sono tradizioni che usano la violenza e la guerra come momento di ascesi e sono tradizioni millenarie cui Gandhi, come egli stesso dice, è legato: «tutte le religioni mi sono altrettanto care che il mio induismo». Anche secondo le tradizioni guerriere si deve raggiungere l'elevazione spirituale, il superamento del corpo, solo che ciò viene fatto attraverso lo scontro diretto armato. L'ascesi avviene nel combattimento. Ciò che diventa universale dunque, in questo tipo di messaggi, non è il metodo scelto, che ha una valenza rispetto all'individuo che lo mette

in pratica, ma l'obiettivo che è il culmine dell'ascesi, l'estasi eterna, la luce ecc. Quello che ci interessa mettere in luce è che il problema da cui parte Gandhi è un problema di elevazione spirituale individuale. La liberazione sociale diventa secondaria rispetto a questo obiettivo, in quanto acquista senso solo se tale obiettivo viene realizzato.

È dunque perlomeno riduttivo da parte di coloro che estrapolano soltanto le tecniche di lotta, non curarsi minimamente di tutta la parte spirituale che fa da sostrato alla teoria delle lotte nonviolente. Ovviamente permangono non poche perplessità per chi non è interessato alle implicazioni di tipo ascetico, ma cerca di trarre insegnamento dell'esperienza di una lotta che, se pur molto limitatamente qualche risultato l'ha ottenuto o, perlomeno, ha creato una base importante di riflessione per la conduzione delle lotte contro i poteri e per la libertà degli oppressi.

Da una parte ciò che riguarda la non collaborazione, il sabotaggio, l'obiezione dà spunti interessanti in cui si possono riconoscere, a mio avviso, tutti coloro che vogliono lottare contro un qualsiasi potere, al di là delle differenze ideologiche. Del resto sono tecniche di lotta niente affatto nuove. Ciò che è nuovo è il contesto satyagraha in cui vengono inserite. Dall'altra parte c'è tutta una serie di comportamenti, richiesti da satyagraha come essenziali, in cui non è facile riconoscersi, proprio perché manca quel punto di partenza ascetico sopramenzionato. Momento primo è la disposizione al sacrificio, se non addirittura al martirio. Resistere a un nemico armato e incarognito, con la forza ostinata di una ferma disobbedienza ai suoi ordini, sapendo già in partenza che può costarti anche la vita, pone una serie di interrogativi. Quale scopo può avere una simile scelta, collocata in una visione di lotta? Se è sorretta da una concezione di elevazione spirituale attraverso la mortificazione della carne, come appunto è in Gandhi, essa ha un senso esistenziale elitario mistico, nobile e rispettabile finché si vuole, ma molto discutibile dal punto di vista dei risultati materiali cui deve tendere una lotta.

Innanzitutto non è liberante. Mi si potrebbe obiettare che i suoi effetti — come risultato di tante azioni consimili — possono risultare nei tempi lunghi, perché l'avversario si troverebbe disequilibrato a pestare sempre persone inermi. Rispondo semplicemente che ciò può essere, come però può

anche essere (e secondo me più facilmente) il contrario, il mondo è pieno di esempi di genocidi efferati, di carneficine gratuite da parte di militari che probabilmente non si sentono assolutamente commossi dal sangue inerme, ma eccitati e stimolati nei loro istinti sadici. Ineffaci si stanno dimostrando anche le campagne di controinformazione che non sono certamente in grado di fermare i livelli di distruzione attualmente in atto nel mondo. L'idea stessa poi di accettare senza reagire anche la morte, mi sembra sia poco? costruttiva. Questo ovviamente nell'ambito di una lotta, come sono poi tutte le lotte sociali, che non abbia aspirazioni di martirio ascetico.

Un esempio in proposito, che mi sembra probante, lo tratto dalla biografia di William Shirer. Mi riferisco allo scontro grave e sanguinoso che si ebbe alle saline di Dharasana nel 1930. Un gruppo di seguaci di Gandhi tentarono un attacco alle saline governative di Dharasana, nell'ambito della campagna del sale. Queste erano difese da quattrocento uomini della polizia. I satyagrahi avanzarono decisi e disarmati contro i poliziotti che li tempestarono di colpi con i loro lathi rivestiti d'acciaio. L'inviato speciale della United Press, che assistette alla scena, riporta: «Non uno degli uomini alzò una mano per parare i colpi. Caddero come birilli. Da dove mi trovavo udivo il suono tremendo dei randelli sulle teste non protette... Quelli caduti a terra giacevano privi di sensi o si torcevano con il cranio fratturato e le spalle spezzate... Quelli ancora incolumi, senza rompere i ranghi, continuarono silenziosamente ad avanzare finché furono tutti abbattuti [7, pg. 109]. Trecentoventi feriti gravi, alcuni con coma celebrale e due morti col cranio a pezzi. Shirer dice che la polizia inglese fu sputtanata agli occhi del mondo per la sua brutalità. Ma io chiedo: dove si trova l'utilità di un simile martirio che dal mio punto di vista è esclusivamente gratuito? Al di là degli effetti sulla opinione pubblica mondiale sempre relativi, gli indiani ottennero solo umiliazione e bastonate e le saline rimsero in mano agli inglesi. Altri esempi consimili si trovano nella lotta dei satyagrahi, perché uno dei punti qualificanti del loro metodo è la disposizione al sacrificio, in alcuni casi al martirio. Al di là dell'elevazione morale, sempre rispettabile, penso che i risultati sul piano della lotta siano nulli.

L'India divenne indipendente non certo per episodi consi-

mili, ma per il sabotaggio organizzato a livello di massa e la non collaborazione. Strumenti certo non violenti, ma a mio modo di vedere non specifici del satyagraha. Se andiamo poi a vedere ciò che è avvenuto politicamente una volta raggiunta l'indipendenza dal governo britannico, penso che il bilancio, rispetto non dico alle aspettative di un anarchico (ché il discorso è ovvio) ma di Gandhi stesso e del movimento satyagraha, sia abbastanza magro.

Ora vorrei fare alcune considerazioni sul rapporto che intercorre tra due entità che si scontrano in relazione al discorso violenza. Mettiamo che A sia l'aggressore e B sia l'agredito. A riversa su B la sua aggressività usandogli violenza. Il comportamento di B può essere duplice. O B si ribella all'aggressione e si difende da A usando la violenza necessaria a rendere innocuo l'avversario. Oppure B è un seguace del satyagraha, allora con fermezza accetta la violenza e soccombe. L'eventualità che A si trovi psicologicamente disarmato di fronte alla non risposta di B e desista dal suo comportamento aggressivo è possibile, ma è una possibilità che ha poche probabilità di avvenire, soprattutto se considerata nell'ambito dei conflitti sociali. L'aggressore A che attacca, lo fa con la determinazione di colpire e sottomettere con la forza l'avversario B. Se B non reagisce e accetta la violenza per non esercitarla, lascia perciò campo libero ad A di imporre la sua forza e la sua volontà. Rispetto all'agredito B la violenza non viene comunque eliminata. Nel caso che A decida di esercitarla per difendersi, trasforma una forza ingiusta in una forza giusta, perché il fine per cui viene adoperata serve alla sua liberazione. Nel caso che accetti di subirla e soccomba non la usa, rimane santo ma soccombe. Permette cioè alla violenza di esercitare una ingiusta difesa, rende più forte l'aggressore A, che trova campo libero per imporre ingiustamente la sua volontà. Non abbiamo quindi eliminato la violenza, lasciandole fra l'altro l'unica aberante prerogativa di essere tiranna, senza nemmeno tentare di elevarla a dignità di ribellione contro l'ingiustizia.

Ecco che nella lotta di emancipazione sociale acquista dignità e senso di giustizia l'uso della violenza come strumento di liberazione, come mezzo per rendere incapace di nuocere i nemici dell'emancipazione. L'insurrezione popolare è un momento epico e sacrosanto della ribellione di massa, in cui la violenza giunge al suo culmine. È una fase in cui si

scatenano istinti ancestrali di rivolta contro una sottomissione millenaria, una vera e propria forza della natura. E gli anarchici stanno dalla parte degli insorti, non soltanto col cuore e col proprio intelletto, ma con la partecipazione diretta, perché considerano importante ogni momento in cui ci si ribella ai tiranni, in qualsiasi forma avvenga, purché non sia diretta dall'alto da forze che hanno l'intenzione di imporsi con un nuovo potere.

Ma al di là dei momenti epici, ritengo utile fare alcune considerazioni sull'uso della violenza, come possibilità di difesa dai soprusi e dalle imposizioni del potere. Non sempre l'uso della violenza è appropriato, anche se muove da ragioni giustissime e sacrosante. Anzi l'uso indiscriminato e non ben valutato della violenza può portare molti più danni di quel che ci si possa attendere. Accettare uno scontro sapendo in partenza di essere sconfitti è deleterio, perché l'avversario, imbalanzito ancor di più dalla vittoria, con molta facilità eserciterà sullo sconfitto il sadismo tipico dei potenti. Esercitare violenza per il puro gusto della rivalsa e della vendetta è nocivo per la causa in nome della quale si combatte e spinge chi assiste verso sentimenti conservatori. Anche se l'obiettivo per cui ti batti è giusto, la violenza che usi non dovrebbe mai essere superiore alla necessità. Se, vittorioso, ti lascerai trasportare dall'euforia ed eccederai in atti di vendetta e di rivalsa, allora la violenza non sarà più motivata dalla necessità della ribellione e della difesa, ma sconfinerà irrimediabilmente in quella del sopruso, cioè del potere che hai combattuto.

L'uso della violenza ha senso per gli anarchici se serve unicamente alla liberazione. Altri usi della violenza sconfinano in campi contrari all'anarchia. Ecco allora che quando l'uso della violenza non è chiaro nei suoi scopi e nelle sue possibilità, almeno dal mio punto di vista, è meglio usare tecniche nonviolente di opposizione. Ma intendiamoci bene, senza la predisposizione ascetica al sacrificio, che in troppi casi hanno dimostrato i seguaci del satyagraha. Non ha senso esporsi ai soprusi e ai sadismi di chi fa dell'uso della violenza un mestiere. Così le tecniche violente, come quello nonviolente, vanno comunque ben valutate negli scopi e nelle possibilità. Non ci sono preclusioni per l'anarchico, ove sia chiaro che ciò che si fa serve alla liberazione, per costruire una società basata sulla libertà più completa possibile nei

rapporti sociali.

L'anarchia è una società ideale in cui la violenza è abolita come dato di fatto e come mentalità. Essendo basata sulla libertà e sul libero accordo non può considerare la violenza che come una aberrazione. La violenza è il sostrato di ogni potere e il potere, essendo contrario a una società libera autogestita, si impone con la forza delle armi e delle leggi stabilite da un numero ristretto di privilegiati che le impongono a tutti gli altri. Quindi gli anarchici sono per principio e per cuore contrari alla violenza. Ma la società anarchica non è possibile fino a quando permane l'attuale organizzazione di potere. Uno degli strumenti principali per abbattere il potere è l'uso della violenza liberatrice, con tutte le accortezze necessarie per non rimanere intrappolati. Così gli anarchici giustificano l'uso della violenza come momento indispensabile a liberarsi dei violenti per principio e per cuore, cioè i potenti.

Vorrei concludere citando un pezzo di Errico Malatesta, molto chiaro e nel quale mi riconosco pienamente: «Noi consideriamo la violenza necessaria e doverosa per la difesa ma solo per la difesa. E, s'intende, non solo per la difesa contro l'attacco fisico, diretto, immediato, ma contro tutte quelle istituzioni che per mezzo della violenza tengono la gente in schiavitù. Noi siamo contro il fascismo e vorremmo che lo si debellasse opponendo alla sua violenza una violenza maggiore. E siamo soprattutto contro il governo che è la violenza permanente. Ma la nostra violenza deve essere resistenza di uomini contro bruti, e non lotta feroce di bestie contro bestie. Tutta la violenza necessaria per vincere; ma niente di più o di peggio» («Umanità Nova», 21 ottobre 1922) [4, p. 18].

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- [1] BERNARDI G., *Educazione e libertà*, De Vecchi, Milano, 1980.
- [2] GANDHI M.K., *Antiche come le montagne*, Comunità, Milano, 1979.
- [3] GANDHI M.K., *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino, 1973.
- [4] MALATESTA E., *Scritti scelti*, R.L., Napoli, 1947.
- [5] MULLER J.M., *Il significato della nonviolenza*, Edizioni del Movimento Nonviolento, Perugia, 1980.

[6] PONTARA G., *Definizione di violenza e nonviolenza nei conflitti sociali* in AA.VV., *Marxismo e nonviolenza*, Lanterna, Genova, 1977.

[7] SHIRER W., *Mahatma Gandhi*, Frassinelli, Milano, 1983.

