



Citation: Bonichi, F. (2025). *Community organizing* di S.D. Alinsky: pratiche di gestione del conflitto sociale all'interno delle democrazie liberali. *Società Mutamento Politica* 16(31): 167-178. doi: 10.36253/smp-16665

© 2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

***Community organizing* di S.D. Alinsky: pratiche di gestione del conflitto sociale all'interno delle democrazie liberali**

FRANCA BONICHI

Abstract. In recent years, several countries governed by liberal democracies – including Italy – have witnessed the emergence of significant “bottom-up” political initiatives aimed at challenging dominant power structures and advocating for their social redistribution. Many of these initiatives have drawn, either directly or indirectly, on the radical-democratic current of community organizing, founded by sociologist Saul David Alinsky, who was trained in the Chicago School of the 1930s. After years of obscurity, Alinsky’s name resurfaced in public debate, particularly during the election campaigns of Barack Obama and Hillary Clinton – albeit with different connotations. While Clinton’s undergraduate thesis on Alinsky was portrayed as a ‘communist’ precedent from which she sought to distance herself, Obama on several occasions referred to his formative experience as a young community organizer in Chicago, claiming the relevance and effectiveness of such practices, even within the context of an electoral campaign. Community organizing, then – as I will seek to illustrate in these pages – appears to retain significant contemporary relevance, not only as a political practice to counter oligarchic tendencies within our societies, but also as an analytical lens through which to reconsider the profound crisis affecting the political, cultural, and organizational paradigms of liberal democracies.

Keywords: community organizing, social conflict, grassroots mobilization, participatory democracy, political empowerment.

*Il grido dei poveri non è mai stato
‘dateci i vostri cuori’, ma sempre
‘tenetevi lontani’; non chiedono
amore ma uno spazio vitale.
(S.D. Alinsky)*

1. SAUL DAVID ALINSKY (1909-1972)

Trattando di questo tema è d’obbligo partire dall’opera e dal pensiero di Saul David Alinsky che proprio del *community organizing* contemporaneo è stato il fondatore. Ovviamente in questa sede non mi propongo una ricostruzione esaustiva della biografia di questo autore¹ e neppure una organica

¹ Non intendo presentare qui una ricostruzione organica ed esaustiva della biografia di Alinsky, ma limitarmi ad alcune note che possano essere di utile contesto per comprendere meglio la sua

esposizione del suo pensiero e della sua azione quanto piuttosto una riflessione su alcuni temi da lui trattati, sia a livello pratico che teorico, che mi pare contengano ancora una notevole rilevanza per la nostra esperienza contemporanea.

Particolarmente significativo appare il contesto accademico e sociale in cui è avvenuta la sua formazione, la Chicago degli anni Trenta del secolo scorso. Il tessuto sociale della città subisce infatti in quegli anni importanti trasformazioni per effetto di un massiccio processo di urbanizzazione e per la presenza di consistenti flussi migratori che rendono necessari nuovi strumenti di ricerca e di intervento sociale. Si determina così un particolare *milieu* culturale, non solo fortemente caratterizzato dalla presenza della prestigiosa Università in cui avevano insegnato personalità come John Dewey, ma in cui si afferma il giornalismo di inchiesta e di denuncia e assume rilevanza l'intervento sociale organizzato di Jane Adams che per la prima volta mette in discussione l'approccio filantropico borghese con cui venivano trattate fino ad allora povertà ed emarginazione.

Nel 1926 Alinsky si iscrive al Dipartimento di sociologia dell'Università di Chicago e studia con Ernest Burgess e Robert E. Park. Una esperienza fondante rispetto alla sua biografia perché, come è noto, in quegli anni questo Dipartimento diventa un vero e proprio laboratorio in cui si mettono a punto nuovi concetti e nuove tecniche di ricerca. A Chicago la formazione di Alinsky può quindi avvalersi non solo di nuovi strumenti di ricerca sociologica che vedono il coinvolgimento diretto del ricercatore, ma al tempo stesso di un nuovo approccio alle politiche pubbliche fondato su una conoscenza analitica dei settori di intervento ed insieme orientato alla denuncia e alla mobilitazione politica.

Alinsky all'interno di questo contesto costruisce una sua teoria e pratica dell'azione collettiva di cui si possono cogliere i primi elementi già nella sua partecipazione a diversi progetti sulla criminalità. Significativo in particolare è il suo contributo al *Chicago Area Project* finalizzato alla prevenzione della criminalità giovanile che costituisce non solo una conferma di quanto acquisito dai suoi maestri della scuola di Chicago, per cui crimine e disagio sociale andavano imputati alla "disorganizzazione sociale" piuttosto che a cause razziali o ereditarie, ma anche una opportunità di utilizzare tutto un repertorio di strumenti e pratiche innovative (alcune con chiaro riferimento a quelle di *social community survey* apprese da Burgess) che ricorreranno poi in tutta la sua attività sociale. Pratiche quali il coinvolgimento diretto degli

operatori nella vita delle bande giovanili, il reclutamento e la formazione di attivisti locali, la collaborazione con l'associazionismo del territorio, l'organizzazione di nuove associazioni in cui la popolazione potesse definire e poi gestire un programma di intervento su specifici problemi.

Sulla scorta di questa esperienza Alinsky nel 1939 istituisce, insieme a Joseph Meegan il *Back of Yards Neighborhood Council* (BYNC), una coalizione di associazioni e di abitanti, nell'area *Stockyards* di Chicago, quella resa famosa dal romanzo di Upton Sinclair del 1905, *The Jungle*.

Il Comitato promotore di BYNC è composto da una pluralità di attori, dalle chiese cattoliche, alle organizzazioni sindacali, ai commercianti a singoli abitanti.

Per Alinsky l'obiettivo da conseguire era la creazione di una forte, riconoscibile organizzazione locale in uno dei quartieri operai più etnicamente diversificati d'America, facendo leva sugli attori esistenti, le istituzioni religiose, prima di tutto, che nell'ambito del community organizing saranno successivamente definite 'organizzazioni ancora', assieme ad altri soggetti territoriali, e sulla costruzione di un'agenda che fosse rappresentativa di istanze e bisogni percepiti a cavallo delle 'trincee' etniche che strutturavano ma al tempo stesso disarticolavano, la vita locale. (Coppola e Diletti 2020)

Negli anni Quaranta BYNC organizzerà campagne di notevole successo attraverso mobilitazioni volte a risanare le abitazioni, a riequilibrare prezzi e salari, a garantire servizi scolastici e sanitari, a far sparire gli usurai. In dieci anni il quartiere non sembra più lo stesso tanto da far guadagnare a BYNC il riconoscimento del Governatore dell'Illinois, Adlai Stevenson, per aver «trasformato il malcontento sparso e senza voce in una protesta unita». L'attività di BYNC non si limita però ad affrontare i problemi del territorio, ma nel 1946 dà il suo sostegno allo sciopero degli *United Packinghouse Workers*, lavoratori del settore alimentare, aderenti alla confederazione sindacale (CIO) dei lavoratori dell'industria, determinando una convergenza tra chiesa e mondo sindacale assolutamente inconsueta in quegli anni. La sistematizzazione e la ricostruzione delle attività di BYNC costituirà la materia principale di uno dei due testi più importanti di A. *Recall for Radicals!*, pubblicato nel 1946 e recentemente tradotto in italiano.

Sulla spinta di quanto realizzato con BYNC, Alinsky nel 1940, col sostegno del vescovo cattolico Bernard James Sheil, dell'editore del *Chicago Sun-Times* e del proprietario di un grande magazzino Marshall Field, fonda *Industrial Areas Foundation* (IAF). Questa organizzazione intende impegnarsi a livello nazionale soprattutto

azione politica e il suo pensiero. Per un approfondimento sulla biografia di Alinsky il riferimento più importante resta quello di Horwit S.D. *Let them call me a Rebel*, New York, 1989.

nell'ambito della formazione di *social organizer* e di raccolta fondi per campagne di *organizing*. IAF in un periodo, a cavallo tra gli anni Cinquanta e Settanta, opererà con successo dando vita ad organizzazioni e formando attivisti che avranno un ruolo importante nelle mobilitazioni sociali e sindacali di quegli anni. L'ambito di intervento va da campagne per la registrazione elettorale degli elettori messicani (California 1947) alla formazione della prima generazione di dirigenti della *United Farm Workers*, il sindacato contadino di Cesar Chavez e Dolores Huerta.

Negli anni successivi Alinsky contribuisce a costituire *TWO (The Woodlawn Organisation)*, che operava per la difesa dei diritti civili in un quartiere afro-americano di una area marginale di Chicago. Un'associazione di associazioni, come altre organizzazioni IAF, che concorse notevolmente a dar voce a questa comunità anche attraverso la formazione di leader e militanti che poi diventeranno importanti a livello nazionale come Arthur Brazier, in seguito portavoce del movimento *Black Power*.

Nel 1964 sostiene con successo *Rochester Race Riot*, una importante lotta a Rochester contro Eastman Kodak (il cui unico contributo alle relazioni razziali, scherzava Alinsky, era stata l'invenzione della pellicola a colori!) ed altre imprese della città in cui la maggior parte degli operai erano afro-americani che svolgevano lavori sotto pagati, non qualificati e che vivevano in alloggi degradati. Qui Alinsky invitato ad aiutare la comunità nera ad organizzarsi si trova di fatto ad operare con *FIGHT*, un gruppo in cui insieme alle chiese della zona, sono attivi anche leaders neri per i diritti civili.

Alinsky negli anni Sessanta ottiene riconoscimenti importanti. Viene ricevuto da Paolo VI e stabilisce un rapporto di amicizia con Jacques Maritain, il maggior esponente del pensiero cattolico-democratico di quegli anni. È in contatto con Martin Luther King e con i movimenti giovanili degli anni Sessanta con i quali però si trova spesso in disaccordo, specie sul piano ideologico. Analoghe difficoltà caratterizzano i suoi rapporti con il movimento delle *Black Panthers* cui non rimprovera tanto la radicalità, quanto piuttosto la tendenza ad un auto segregazionismo che contrastava con la sua concezione di comunità che, proprio dalle relazioni anche inter-razziali, avrebbe dovuto trarre la sua forza.

Anche dopo la morte di A. gli attivisti del C.O hanno continuato a portare avanti le loro battaglie impegnandosi in campagne di massa per i diritti civili (in particolare per la registrazione al voto delle minoranze) e per i diritti di welfare (Schutz e Miller 2015). Negli ultimi anni anche le campagne per la sindacalizzazione di lavoratori immigrati impegnati nel terziario dei servizi,

come quelle sostenute da *Service Employees International Union*, insieme a nuove forme di sindacalismo territoriale (come quelle sperimentate a Los Angeles), si sono ispirate direttamente alle tecniche organizzative di C.O.

2. ALCUNE PAROLE-CHIAVE

In coerenza con l'approccio pratico utilizzato da Alinsky e poi da quanti hanno fatto riferimento a *community organizing*, ho pensato di presentare quelli che a mio parere sono i capisaldi di questa corrente di pensiero sotto forma di un piccolo, essenziale glossario. L'intenzione è quella di sottolinearne il carattere pratico (Alinsky si riferisce alle sue 'osservazioni' suggerendo di considerarle come facenti parte del taccuino di un *organizer*²) e allo stesso tempo di cercare di sistematizzare notazioni e riflessioni che spesso si trovano disperse e non sempre esposte in maniera organica.

2.1 Popolo

Opportunamente i curatori della recente edizione italiana di *Recall for Radicals* annoverano tra le questioni più significative sollevate da Alinsky «il ritorno dell'importanza del 'numero' come dimensione irrinunciabile della pratica democratica» (Coppola e Diletti: 40). In effetti in molte occasioni A. dichiara, anche con enfasi che «the masses of people were are the substance of society» e come la democrazia sia destinata ad estinguersi senza il supporto di una attiva partecipazione popolare.

In coerenza con questa convinzione A. mette in luce i limiti di una concezione solo procedurale dei sistemi democratici che assegna ai cittadini unicamente il ruolo di elettori e nota come la sfiducia nelle masse che caratterizza i leaders di ogni schieramento sia in netta opposizione con quell'ethos democratico su cui lo Stato americano si è fondato.

The past, the glorious past with all of its comfortable familiarity, was rooted in a general surrender of everyday democratic rights and responsibility of the people. It was founded on masses of people who were and still are denied the opportunity to participate; who are frustrated at every turn and who have been so long that they have lost their voices (Alinsky 2020:193)

² «L'importanza di molte di queste osservazioni, frutto del lavoro sul campo, non può essere sottostimata, ma allo stesso tempo esse non si prestano facilmente a essere suddivise in capitoli. Si addicono piuttosto a quello cui si potrebbe pensare come al taccuino di un organizzatore» (Alinsky 2020: 250)

Non si tratta però solo di dichiarazioni di principio, le masse cui Alinsky fa riferimento sono soggetti concreti, conosciuti da vicino, perché tutta la sua opera appare di fatto orientata a 'guardare dentro le masse' del suo tempo, a documentarne le condizioni di vita, le aspirazioni e ad individuare le difficoltà che si frappongono alla realizzazione di una autentica partecipazione popolare.

Un tema questo che conserva anche ai giorni d'oggi, una significativa attualità, come notano i curatori della recente traduzione italiana, dal momento che consente di avviare una riflessione sulla progressiva svalorizzazione della partecipazione collettiva avvenuta negli ultimi decenni nelle organizzazioni politiche e della società civile dei paesi a capitalismo avanzato e sugli effetti di questo processo rispetto alla vita democratica. All'interno di queste realtà il coinvolgimento attivo degli associati, la loro organizzazione sembra infatti aver lasciato il posto alla professionalizzazione delle funzioni interne, quali l'attività di *lobbying*, la raccolta fondi, la comunicazione. Un processo che in un primo periodo pareva soddisfare, sia esigenze di maggior efficacia dell'azione delle associazioni, sia quelle di una partecipazione meno ideologica e identitaria degli associati. In anni recenti questo modello di "professionismo della società civile" sembra però rivelare significative inadeguatezze rispetto ai problemi emersi all'interno delle società neoliberali che il susseguirsi di crisi economiche hanno contribuito a definire o a riacutizzare. La riscoperta a livello internazionale di *community organizing* può essere pertanto interpretato come un tentativo di risposta rispetto a nuove domande non solo di salari adeguati e servizi, ma anche ad un bisogno di partecipazione collettiva che la frammentazione sociale e la dimensione multiculturale ha reso sempre più pressante.

Se indubbiamente *community organizing* può essere considerata una corrente di pensiero e di azione votata alla partecipazione popolare è meno chiaro però chi sia il soggetto cui si fa riferimento. Questi 'molti' vengono infatti individuati facendo ricorso a vari termini e locuzioni: popolo, *little people*, gente, gente comune, lavoratori, poveri, persone comuni, esseri umani, non organizzati, etc.

Il testo in cui A. cerca di precisare maggiormente questo tema è probabilmente *Rules for Radicals* (1971), in cui si legge: «L'umanità è stata ed è divisa in tre parti: i ricchi, i poveri e quelli che hanno poco e vogliono di più». In cima a questa piramide trovano posto i ricchi, «con il potere, i soldi, il cibo, la sicurezza e il lusso» (*Ibidem*: 39). I 'poveri del mondo' sono individuati per le loro condizioni di vita: «sulla scena mondiale sono i più numerosi. Sono accomunati da un destino di miseria, di

case cadenti, malattia, ignoranza, debole peso politico e disperazione». Ma anche descritti antropologicamente:

*Rappresentano un ammasso di ceneri fredde di rassegnazione e fatalismo, ma dentro sono tizzoni incandescenti di speranza che possono essere alimentati dai mezzi per ottenere il potere. Una volta che la febbre comincia, la fiamma segue. Non hanno altro posto dove andare se non verso l'alto. Odiano la classe dirigente dei ricchi, con la sua opulenza arrogante, la sua polizia. i suoi tribunali e le sue chiese. La giustizia, la moralità, la legge e l'ordine sono semplici parole usate dai ricchi per giustificare e mantenere lo status quo. Il potere dei poveri risiede unicamente nel loro numero (*Ibidem*)*

Tra ricchi e poveri c'è la classe media. «Personalità sdoppiate», in bilico tra la conservazione dello *status quo* per difendere quello che hanno e la ricerca di un cambiamento che faccia avere loro di più.

Come è facile osservare si tratta di una visione dicotomica della società che non può non richiamare il classico approccio elitista al tema del potere. In coerenza con questa tradizione di pensiero il riferimento alla dimensione aritmetica e quindi alla potenza che il numero conferisce alle masse popolari sottintende infatti un elemento di "omologazione" e allo stesso tempo di "eteronomia". Il numero non solo registra e quindi 'conta' una uguaglianza di condizione, ma allo stesso tempo, escludendo dalla conta chi uguale non è, rende visibile una differenziazione, una giustapposizione, per cui le masse risultano definite in contrapposizione alle élites.

Una rappresentazione dicotomica della opposizione sociale che, è fin troppo ovvio sottolineare, non può che rivelarsi schematica e riduttiva ed in ogni caso inadeguata se proposta per analizzare in modo approfondito l'antagonismo sociale all'interno delle nostre complesse società a capitalismo avanzato. Non è sempre facile, infatti, cogliere appartenenze e connotati sociali comuni nella vasta costellazione dei gruppi antagonisti e quindi individuare con sicurezza gli aggregati sociali cui vecchi e nuovi *winners* e *losers* fanno riferimento. Allo stesso tempo però si potrebbe ipotizzare come questa schematicità di analisi e questa indeterminatezza semantica possa risolversi anche in una risorsa, consentendoci di cogliere un particolare aspetto della crisi che le nostre democrazie stanno attraversando. Il fatto, cioè, che 'i molti', l'attore collettivo principale che ha sostenuto la concretezza operativa della cultura democratica e ne ha legittimato storicamente il quadro istituzionale di rappresentanza e di governo, abbia perso progressivamente identità di appartenenza sociale e soggettività politica. All'interno di questo quadro il numero (il fatto di essere in 'molti') potrebbe infatti essere assunto come una sorta di 'rozzo'

indicatore di una condizione comune di subalterneità sociale e politica. Una condizione in cui l'elemento unificante più significativo sembra quello di trovarsi dalla stessa parte rispetto ad una linea di frattura che continua ad attraversare anche le nostre società, dividendole tra un 'alto' ed un 'basso'. E questo un po' paradossalmente anche quando il potere si rende 'astratto' nei meccanismi finanziari e nelle logiche di mercato e la condizione di subordinati si frantuma, si differenzia e diventa 'invisibile' nel sottosviluppo e nell'emarginazione. Una condizione comune che tuttavia non è sempre facile definire facendo riferimento alle tradizionali appartenenze sociali e utilizzando il classico repertorio lessicale che parla di classe operaia, di massa, di popolo e che quindi sconta una difficoltà anche terminologica ad essere propriamente denominata.

Un problema definitorio che in ogni caso non sembra coinvolgere, e tanto meno preoccupare, gli attivisti di *community organisation* vecchi e nuovi che individuano proprio i *dispossed* nella concretezza della loro condizione di vita (di cui hanno una conoscenza diretta), nell'estremo disagio, prodotto da precarie condizioni economiche e culturali ma anche nell'assenza di prospettiva di cambiamento e di nessuna possibilità di rappresentanza politica. Una situazione anche paradossale, non solo perché clamorosamente collide con l'ethos democratico su cui è fondato lo Stato americano, ma anche perché non tiene conto che questi 'molti' potrebbero far valere, anche in modo eversivo, il potere che il numero conferisce loro. Una potenza che può essere agita anche all'interno di discorsi diversi e che, ed A. non ha difficoltà ad ammetterlo, potrebbe persino costituire un rischio e una minaccia per la stabilità dei regimi democratici (un esempio drammatico e recente l'assalto a Capitol Hill del 6 gennaio 2021). Più precisamente rispondendo alle accuse che gli sono state rivolte relativamente al fatto che il potere del popolo potrebbe portare all'affermarsi di regimi totalitari e fascisti, A. nota, con un argomento che sarebbe piaciuto ad Hannah Arendt, come questa possibilità si concretizzerebbe solo quando il potere delle masse si esprimesse come una sorta di 'potenza dell'inerzia', così come era successo in Europa negli anni tra le due guerre.

Questo giudizio non moralistico, né ideologico nei confronti delle masse popolari legittima, sia per A. che per i suoi epigoni contemporanei, il progetto di emancipazione di *community organisation* la cui missione principale è proprio un impegno metodico e paziente contro l'indifferenza e l'apatia (Gecan 2014). Solo una cittadinanza democratica, forgiata attraverso processi di informazione e di educazione può infatti costituire l'unica difesa efficace rispetto ai rischi involutivi sempre presenti anche all'in-

terno di sistemi democratici maturi e, potremmo aggiungere, proprio 'restituendo lo scettro al principe' contrastare anche le derive populiste contemporanee.

2.2 Conflitto

Si è già notato quanto nella formazione di A. sia stato importante il contatto nella Chicago degli anni Trenta, con il movimento *Settlement House* di Jane Adams che rompe con il tradizionale modo filantropico-borghese di affrontare i temi della povertà e dell'emarginazione. Una presa di distanza che caratterizza non solo l'opera di A., ma che costituisce una peculiarità degli interventi sociali anche attuali di C.O. che pongono al centro della loro azione sociale l'inevitabilità del conflitto sociale e la conseguente necessità della costituzione di una struttura organizzativa (*community organisation*) per gestire con successo questo conflitto.

In *Recall for Radicals!* un intero capitolo è dedicato a *Conflict Tactics* e inizia precisando che a *people organisation* non può che costituirsi come a *conflict group* in quanto solo una decisa lotta per i diritti negati a tanta parte dei cittadini può rimuovere le cause che sono alla base di una condizione tanto generalizzata di sofferenza e infelicità.

Its sole reason for coming into being is to wage war against all evils who cause suffering and unhappiness. A People's Organisation is the banding together of large numbers of men and women to fight for those rights which insure a decent way of life. Most of this constant conflict will take place in orderly and conventionally approved legal procedures, but in all fights there came time when 'the low spoke too softly to be heard in such noise of war' (Alinsky 2020: 198)

Il motivo della radicalità di questo conflitto è da ricercare nel carattere strutturale dei mali che affliggono le masse popolari per cui richiedere assistenza sanitaria, migliori scuole, migliori salari, lottare contro la discriminazione razziale significa lottare contro lo status quo in nome della democrazia e della giustizia sociale. La posta in gioco è quindi politica e consiste nel restituire il potere ai cittadini contro le logiche di potere del liberismo capitalista e contro la burocratizzazione statale.

La natura del conflitto cui A. si riferisce si precisa nella parte di *Recall for radical* dedicato al programma. Se la funzione di una organizzazione è quella di diventare forte e potente per realizzare i propri fini è indispensabile che questa possa definire un programma *broad, deep and all-inclusive* (Ivi: 56). Questo precisamente significa che i problemi che riguardano una comunità attengono ad ogni aspetto della vita per cui non si deve cadere nel duplice errore di affrontarli come indipendenti gli uni

dagli altri e quindi di non cogliere la relazione funzionale esistente tra una comunità e la scena sociale più ampia. Molti problemi di natura locale e contingente altro non sono infatti che manifestazioni di agglomerati di conflitti, pressioni, tensioni che riguardano l'intero ordine sociale. Un esempio significativo è quello che A. attinge dalla sua esperienza di 'criminologo' a Chicago quando gli era apparso ben chiaro come la criminalità non potesse essere considerata come un fenomeno isolato ma piuttosto come un problema più generale di disorganizzazione sociale nel suo insieme. Intervenire sul crimine, o sui problemi del disagio giovanile, significava allora affrontare con coraggio e spirito militante questioni strutturali (*basic issues*) come opportunità lavorative, sicurezza economica, alloggio, salute. Questioni fondamentali rispetto alle quali è indispensabile acquisire la consapevolezza che queste sono parte di conflitti sociali più generali e strutturali quali *the concept of guaranteed income and welfare, private and governmental housing, public healthcare and private medical treatment* ed altri ancora (Ivi: 58). Un intervento sociale, che come quelli 'convenzionali', non prenda in considerazione questa relazione, secondo A., è destinato al fallimento e conseguentemente a perdere credibilità. L'esempio riportato è quello dei programmi sociali rivolti alle comunità-slum che invece di porre rimedio a quei problemi di fondo che contribuiscono alla rovina economica dello slum e dei suoi abitanti, hanno principalmente lo scopo di far adattare gli abitanti alle loro difficili condizioni di vita. Questi operatori si presentano alla gente dello slum *under the aegis of benevolence and goodness, not to organize the people, not to help them rebel and fight their way out of the muck. No! They come to get these people 'adjusted'; adjusted so they will live in hell and like it too* (Ivi: 59). Una forma di tradimento sociale (*social treason*) perpetrata in nome della carità che non solo non risolve i problemi ma contribuisce a creare disillusione e apatia. La soluzione sarebbe procurare a queste persone un buon lavoro dignitoso ma il lavoro è un problema fondamentale e *the fight for jobs leads one into the most merciless of arenas, the struggle of capital and labor the fight for life*. I consigli di quartiere tradizionali non possono e non vogliono estirpare i problemi alla radice e pertanto ripiegano su interventi migliorativi irrilevanti e superficiali. A questo proposito A. apre scenari che sembrano presi da un film di Ken Loach quando denuncia l'assurdità di rivolgersi a persone disoccupate, le cui famiglie affogano nella disperazione più cupa, e non offrire loro lavoro e sicurezza ma *supervised recreation, handicraft classes and character building*. E sprezzantemente aggiunge in riferimento ai corsi per la riqualificazione professionale: *To train men for a job*

when is no job is like dressing up a cadaver in a full-dress suit; in the end you still have a cadaver (Ibidem).

Non solo. A. prende esplicitamente le distanze dal modo con cui i *liberal* americani organizzano tipicamente le loro proteste (*conventional liberal protests*) sostenendo senza mezzi termini come un impegno sociale davvero efficace significhi essere coinvolti in una vera e propria *eternal war* e non possa ridursi ad *a philanthropic plaything or a social service's ameliorative gesture* (Ivi: 135).

Con un linguaggio sprezzantemente ironico liquida le *liberal protest* come una forma di dibattito culturale attraverso cui ci si limita all'indignazione, alla riprovazione del comportamento immorale dell'avversario, ed infine all'approvazione di una mozione. I liberali possono al massimo manifestare solidarietà e simpatia per le lotte per la casa, per la sicurezza economica e per altri problemi sociali ma non impegnarsi a fondo per vincere, per ottenere risultati perché queste proteste di fatto non sono loro, non sono per la difesa dei loro diritti.

Nel conflitto contro la sofferenza sociale non valgono regole di *fair play* perché l'avversario agisce contro queste regole, come contro 'le cosiddette regole dell'etica'. L'unica speranza per una P.O per uscire da una pesante situazione di degrado e di sfruttamento è affidata ad un progetto politico (nel senso etimologico di lotta per il potere) per il quale una comunità deve cercare con coraggio, determinazione, efficacia di organizzarsi.

The People Organisation does not lives comfortably and serenely in a ivory tower where is not only can discuss controversial issues but actually possesses the choice of whether or not to take a hand in the controversy...shing forces, clash lives in a world of hard reality..in the middle of smashing forces, clashing struggle people s, sweeping cross-currents, ripping passions, conflicts, confusion, seeming chaos, the hot and the cold, the squalor and the drama, which people prosaically refer to as life and students describe as 'society' (Ibidem)

Quanto sinteticamente ricostruito mi pare ci offra l'opportunità per riflettere sul fatto che il tema del conflitto sociale, anche nella sua accezione meno inquietante di conflittualità democratica (con tutte le pratiche a questo connesse), sia divenuto del tutto marginale all'interno del discorso politico di campo progressista.

Un mutamento significativo rispetto al passato, colto anche da alcuni analisti (Zolo 2000; Fassin 2018), secondo cui ad una politica, sostenuta da un forte senso di riscatto collettivo e da una visione della storia intesa come continuo progresso materiale e sociale, sembra essersi progressivamente sostituita una politica «morale», che si manifesta più come testimonianza che come

disponibilità ad agire e che ha convertito le grandi passioni collettive in buoni comportamenti personali. Una impostazione di pensiero e di azione secondo cui l'impegno politico appare caratterizzarsi ai giorni d'oggi più come una presa di posizione privata, anche se agita in pubblico, che come comportamento collettivo su un progetto condiviso di cambiamento. Un'azione politica che d'altra parte sembra ricevere la sua motivazione principale da un uso politico di valori e sentimenti morali come la sacralità della vita umana, la compassione e l'empatia verso la sofferenza, la benevolenza, la solidarietà. Una trasformazione significativa di prospettiva che si manifesta anche nel lessico utilizzato per cui si parla di fragilità piuttosto che di disuguaglianza e sfruttamento, di trauma piuttosto che di violenza, di resilienza più che di resistenza³.

Idea fondante di questo tipo di visione è quella di "umanità"⁴ che presuppone che l'eguaglianza dei diritti sia naturale e che si precisa nella convinzione che tutte le vite siano ugualmente sacre e tutte le sofferenze meritino di essere alleviate. Una convinzione moralmente inattaccabile, soprattutto se contrapposta al cinismo e all'indifferenza che hanno ispirato le politiche securitarie che a partire dai primi anni 2000 hanno caratterizzato lo spazio pubblico. Non è però difficile notare come questo approccio produca un particolare sguardo per cui l'attenzione risulta spostarsi dalle strutture sociali responsabili di quella sofferenza e rivolgersi ad un soggetto-costruito in termini morali nel quale è possibile riconoscersi sulla base di una comunità morale, la presunta unità del genere umano. Questa logica umanitaria, ed è questo forse l'aspetto più interessante, agisce allora, anche se in modo inintenzionale, per privare gli eventi (le migrazioni, la miseria, la fame, la guerra...) di ogni specificità storica e politica e quindi finisce per considerare l'ordine politico all'interno del quale questi si compiono come una "semplice cornice". Si può pertanto produrre il risultato di una sorta di oscuramento delle cause strutturali di disuguaglianza e di sfruttamento dei fenomeni oggetto di intervento che risultano ridotte al ruolo di variabili indipendenti su cui non vale la pena o (nel migliore dei casi) non è possibile intervenire.

Un uso politico di sentimenti morali che si manifesta anche nelle forme che assume la rappresentazione dell'avversario politico, in modo sempre più ricorrente definito attraverso la contrapposizione tra bene e male. In questo nuovo quadro il nemico politico, soprattutto quello più estremo (ed in questi anni soprattutto sulla scena politica interna e internazionale ne sono apparse varie versioni) non viene più rappresentato come colui la cui azione politica è orientata da una visione del mondo e della società inconciliabile e alternativa rispetto a quella "legittima", ma dal fatto di restare prigioniero di pulsioni talmente intolleranti e basse da metterne persino in dubbio la umanità. Si potrebbe quindi sostenere che nelle raffigurazioni odierne della inimicizia radicale, che pure continuano a far parte della comunicazione politica, non esista più il nemico politico, ma esista solo il reprobato morale, il fuorilegge. Risulta infatti oscurata, o posta in secondo piano, quella situazione di potenziale/latente conflitto, nell'ambito di una particolare contrapposizione di interessi, di definizione di identità, di opposizione sui criteri di allocazione delle risorse, che individua la specificità della politica.

Dalla lezione di Saul Alinsky, così come dalle pratiche di C.O contemporanee, scaturiscono esperienze in netta controtendenza rispetto a questa impostazione per cui proprio attraverso la politicizzazione dei problemi si sono prodotti risultati significativi, a livello locale ma anche nazionale. È quanto è avvenuto in anni recenti, sia negli Stati Uniti che in Spagna, dove si sono sviluppate campagne marcatamente politiche su temi quali lo sfruttamento sul lavoro, la condizione dei migranti, le questioni abitative, la precarizzazione sociale. Una politicizzazione della condizione sociale che non può che riportarci l'eco dei movimenti italiani ed europei degli anni Settanta e di quelli più recenti del social forum.

2.3 Comunità

La nozione di comunità, come è fin troppo ovvio sottolineare, occupa una posizione centrale nella pratica e nella teoria del C.O e forse proprio alla sua valorizzazione si deve il rinnovato interesse per questo approccio.

Se infatti l'orientamento verso la minimizzazione del pubblico nei discorsi e nelle azioni della politica dimostrava già segni di crisi, nei lunghi mesi della pandemia si sono percepiti limiti e fragilità dell'approccio neo-liberista e quindi si è resa più urgente la necessità di superare una visione che faceva dell'individualismo e della competizione i suoi tratti più salienti.

All'interno di questo mutamento di prospettiva, anche se parziale, la nozione comunità ha assunto una nuova rilevanza per cui la troviamo richiamata nei con-

³ Emblematiche, a questo proposito, le variazioni intervenute all'interno del campo semantico della parola "solidarietà" che dà valore forte del movimento operaio (solidarietà di classe) è trasmigrata in ambito assistenziale assumendo significati per lo più riconducibile al termine religioso di "misericordia".

⁴ Umanità nella doppia accezione che si può ricavare dalla traduzione dei termini inglesi di *mankind* e *humaneness*. Quindi umanità come insieme di uomini e donne, carattere che li distingue dagli altri esseri viventi (appartenenza all'umanità), ma anche come sentimento morale nei confronti degli esseri umani (dar prova di umanità).

testi più vari (politici, sindacali, culturali, dei servizi, formativi, virtuali, energetici, commerciali...) e qualche volta anche un po' improbabili. Un termine cui si associa spesso un significato generico e comunque polisemico il cui tratto più unificante può forse essere individuato nel voler proporre una opzione opposta all'individualismo, egocentrismo, narcisismo, competitività imperanti.

L'approccio di A., ma anche delle recenti esperienze di C.O., ci offrono l'opportunità di riflettere su questa nozione e di coglierne un possibile utilizzo nell'ambito del discorso politico contemporaneo.

Procederemo inizialmente per 'negazione' chiarendo cosa *non* è la comunità cui A. e i suoi epigoni fanno riferimento.

Innanzitutto, non si tratta di una comunità etnica, il legame che unisce i suoi membri non è la nascita, non presuppone uguaglianza di razza, lingua, religione. «La gente d'America è la gente del mondo. Gli americani sono arrivati da tutti gli angoli della terra» (Alinsky 2020: 6). Questa è una questione decisiva della pratica e della riflessione di A.: l'azione collettiva implica il superamento delle appartenenze etniche, di una logica 'segregazionista' e deve proprio la sua efficacia alla capacità di organizzare solidarietà ampie ed inclusive.

Questa convinzione trova conferma già nella prime campagne di A. e nel tentativo spesso riuscito di superare l'ordine politico urbano della Chicago degli anni '30, dominato da coalizioni di potere che intrattenevano con i gruppi sociali subordinati relazioni clientelari realizzate prevalentemente su base etnica. Un tema che si rivelerà cruciale anche negli ultimi anni della sua vita e che marcherà la sua lontananza da movimenti come il *Black Power* di cui A. criticherà proprio la strategia autosegregazionista. Una convinzione che continua a caratterizzare i movimenti che fanno riferimento a CO, come si può leggere anche in un documento recente.

Il community organizing fa propri i principi di multiethnicità e di interreligiosità, ponendosi l'obiettivo primario di unire gruppi che solitamente tra loro non dialogano, di unire persone che solitamente tra loro non si relazionano, ma che magari si trovano ad affrontare gli stessi problemi sul medesimo territorio. (Inwinski 2016)

Detto tutto questo non si deve pensare che la comunità cui fa riferimento A. possa essere assimilata ad una "comunità di pratica", nel significato che gli viene attribuito ad esempio da Etienne Wenger che studia i vantaggi di un processo di apprendimento condiviso e partecipato (Wenger 2006). Una comunità di persone quindi che svolgono delle attività in comune durante un certo arco di tempo e imparano a farlo meglio quando interagiscono regolarmente. Come le nuove "comunità della

cura" sorte in anni recenti anche in Italia, costituite da gruppi di persone (*caregiver*) unite dal fatto di prendersi cura di qualcuno o di qualcosa in sostituzione di servizi o di interventi pubblici adeguati.

La comunità cui fa riferimento A. è una presenza più strutturata perché è radicata all'interno di un determinato territorio. Può essere considerata quindi una sorta di "comunità di territorio" che fa dell'occupare un determinato spazio urbano un elemento importante di aggregazione. Qui si frequentano le chiese e le scuole, i mercati e i grandi magazzini, le industrie dove si lavora, le case popolari dove si vive. Qui si precisano bisogni e problemi comuni. Una comunità che non solo vive determinate relazioni, ma ha comunque una sua storia, sue tradizioni, anche tradizioni di lotte sociali.

In *Radicali, all'azione!* Un intero capitolo è dedicato alle tradizioni e alle istituzioni comunitarie con severi moniti rivolti agli *organizers* a non dar vita ad un *outsider movement* ma al contrario a considerare il fatto che la costruzione di una organizzazione di quartiere non può che trarre «linfa vitale dalle radici stesse della comunità» (Alinsky 2020: 179). Una organizzazione di quartiere dovrebbe quindi all'inizio configurarsi come una rete delle associazioni presenti su un determinato territorio con lo scopo primario di dar vita a relazioni cooperative e di abbattere le barriere etniche ed ideologiche che separavano i vari gruppi.

A livello locale sono infatti maggiormente possibili conoscenze personali più approfondite e franche discussioni attraverso cui possa risultare più evidente la vicinanza di condizioni e interessi.

Un progetto che sembra trovare una eco in alcune pratiche che si sono affermate in anni recenti come le cooperative di comunità che si stanno realizzando anche in alcuni nostri territori come quelli montani, o in nuove forme di *welfare*, appunto, di comunità. Collettività di persone che si riconoscono in un'idea, in un interesse, in una storia comune. Bruno Latour direbbe che questi diversi pubblici sono quelli che hanno in comune un "*matter of concern*": un tema di interesse che sta a cuore a tutti loro.

Queste nuove comunità non mi sembrano però del tutto sovrapponibili con quelle cui A. fa riferimento che sono una rete di associazioni che hanno però uno scopo politico esplicitamente dichiarato, «un programma di difesa dei diritti fondamentali dei poveri» (Ivi: 5). Quindi una organizzazione politica, anche se informale, che si prefigge di rappresentare e difendere gli interessi di una comunità nei confronti del sistema di potere e che pertanto può configurarsi più come «una collettività di interessi che di persone fisiche» (Ivi: 128).

Una nozione, quella di interesse, declinata da A. e dai suoi epigoni in modo anche originale in quanto fa riferimento anche ad una particolare forma di legame sociale, caratterizzato dalla partecipazione e dall'organizzazione necessaria per difendere quegli interessi e risolvere quei problemi. Ed è proprio alle strategie e alle tattiche da seguire è dedicato tanto spazio non solo nei libri di A. ma anche da parte di chi, anche attualmente si ispira alla C.O., costituendo questo impegno una vera e propria *conditio sine qua no* per una comunità che intenda veramente costituirsi come tale (Chambers 2014).

Problemi come quelli del lavoro, di redditi più alti, di sicurezza economica di casa, salute che rappresentano questioni sociali strutturali, una sorta di microcosmo di più vasti conflitti, non possono essere affrontati e risolti attraverso strategie assistenziali e/o filantropiche ma devono essere oggetto di azioni politiche specifiche. Ne consegue quindi una necessaria politicizzazione delle questioni sociali e l'inevitabilità del conflitto in cui le comunità non possono che essere coinvolte per cercare di soddisfare i loro bisogni.

Questo modello di comunità, come 'strumento di emancipazione', per essere ancora chiarito mi pare possa essere utilmente messo a confronto con alcune esperienze che sono sorte negli anni Sessanta-Settanta nel territorio fiorentino e di cui quella della Comunità dell' Isolotto costituisce forse l'esempio più conosciuto. Aggregazioni che si costruiscono sull'onda dell'alluvione del 1966, che attivano reti sociali tra soggetti anche tradizionalmente in conflitto tra loro, come le parrocchie e le case del popolo, e che fanno della partecipazione popolare la loro cifra distintiva. Comunità di quartiere che affrontano i problemi dei loro territori operando una decisa politicizzazione di questioni, tradizionalmente estranee all'azione politica e considerate di pertinenza esclusiva della sfera privata come quelle della casa, della scuola, dell'assetto del territorio, dei servizi sociali. Un 'pensare globale e un agire locale', richiamato ancora a Firenze dagli attivisti del *Social Forum* che non sarebbe dispiaciuto ad A.

2.4 Militanza

In *Rules for Radicals* A. chiarisce, senza mezzi termini e con qualche supponenza, lo scopo della sua organizzazione affermando che, come il *Principe* di Machiavelli fu scritto per insegnare ai ricchi a detenere il potere, così le sue opere hanno lo scopo di aiutare i poveri ad ottenere una loro rivincita sui ricchi:

Tratteremo del modo in cui si crea l'organizzazione di massa e ci si impadronisce del potere per consegnarlo in mano al

popolo; parleremo del modo in cui si può realizzare il sogno democratico di uguaglianza, di giustizia, di pace, di cooperazione, di pari e piene opportunità per l'istruzione, per un impiego utile, per la salute e per tutte quelle circostanze in cui l'uomo ha la possibilità di vivere dei valori che diano senso alla vita (Ivi: 25)

All'interno di questo progetto, senza dubbio impegnativo, risulta cruciale il ruolo e quindi anche la formazione dell'*organizer*, tema al quale A. nei suoi scritti dedica molto spazio e che costituisce, anche ai giorni d'oggi, la parte del suo pensiero più utilizzata. A. in diverse occasioni sottolinea come quello dell'*organizer* sia un ruolo che preveda necessariamente l'acquisizione di specifiche competenze tecniche e di particolari capacità organizzative ma che si caratterizzi principalmente per l'adesione a determinate convinzioni, a precisi valori. Requisito principale di questa militanza è infatti credere nella gente: «Se la gente ha il potere di agire, nel lungo periodo essa potrà, nella maggioranza dei casi, prendere rette decisioni. L'alternativa a ciò sarebbe il governo di una élite, sia essa una dittatura o una qualche forma di aristocrazia politica» (Alinsky 2018: 33).

Questa convinzione non si limita però ad essere dichiarazione di principio, ma deve tradursi in un preciso orientamento della pratica politica. Già a partire dalle prime pagine di *Recall for Radicals!*, in cui A. affronta il problema dell'organizzazione e parla della necessità di predisporre un programma, ammonisce gli organizzatori circa la necessità assoluta che questo non possa e non debba venire da nessun altro se non dai gruppi sociali coinvolti. In caso contrario si tratterebbe di una vera e propria azione autoritaria.

Non sarebbe un programma democratico, ma bensì un testamento monumentale della mancanza di fiducia nell'abilità e nell'intelligenza delle masse di giungere con le proprie forze alla soluzione per risolvere i problemi che le affliggono. Non si tratterebbe di un programma comunitario e le persone avrebbero ben poco a che vedere col programma (Ivi: 142)

Nello stesso modo, da tutta l'esperienza di C.O. viene messa in evidenza l'ineludibile necessità di creare una leadership locale.

Una organizzazione di quartiere deve radicarsi tra gli stessi cittadini: se dovessimo immaginarcela come fosse un albero, i leaders autoctoni sarebbero le radici e le persone la terra in cui queste affondano. Per attecchire al terreno e ricavarne nutrimento l'albero deve essere sostenuto dalle sue radici (Alinsky 2020: 42).

Molte pagine degli scritti di A. e dei suoi epigoni sono dedicati a questo tema ed in particolare alla selezione e alla formazione di questa leadership. Progetti di cui non sono taciute le difficoltà ma di cui, negli anni è stata confermata l'assoluta necessità.

Anche il miglior organizzatore esterno, uno che metta in pratica il suo credo democratico, uno che riponga fiducia assoluta nelle persone e nella loro leadership non potrà costruire una organizzazione, una struttura finita. Potrà agire da stimolo...Potrà svolgere un ruolo chiave nel gettarne le fondamenta, ma solo le persone e i loro leader potranno costruire una organizzazione di quartiere (Ivi: 164).

È bene comunque sottolineare come questa convinzione, pur così importante, non abbia alla base un fondamento ideologico. A. scrive molte pagine contro le ideologie e in molte occasioni sostiene la necessità che i militanti siano persone aperte, flessibili, recettive rispetto ai cambiamenti sociali. Credere nella gente, prima che essere un valore democratico, all'interno dell'esperienza del C.O si configura piuttosto come una necessità funzionale, ha a che fare con l'efficacia del progetto. Solo chi vive in quei quartieri, chi subisce quelle condizioni di lavoro, chi soffre i mille modi della marginalità sociale, ha le migliori conoscenze e competenze per identificare, bisogni, interessi e proposte di soluzione.

Potremmo notare come il ruolo dell'*organizer* si caratterizzi quindi per realizzare una relazione bidirezionale rispetto ai gruppi sociali da attivare per cui non può essere assimilato ad un militante tradizionale (di un partito, di un sindacato) ma neanche ad un tecnocrate. Suo compito non è quello di costruire potere per sé quanto piuttosto quello di attivare un metodo che permetta la politicizzazione di interessi comuni tanto da trasformare le proprie condizioni di vita⁵.

Questa particolare capacità di "sentire" i problemi che A. attribuisce alla gente comune sembra richiamare quanto Antonio Gramsci scrive a proposito della dialettica virtuosa che si dovrebbe strutturare tra "elemento popolare" e intellettuali; "perché il primo "sente" ma non sempre comprende o sa mentre i secondi sanno ma non sempre comprendono e specialmente non "sentono".

Ma cosa intende Gramsci per "sentire"? Precisa innanzitutto che non si tratta solo di appassionarsi all'oggetto del sapere, anche l'intellettuale pedante infat-

ti può essere appassionato. Il problema consiste invece nel non essere distaccato dalla popolazione, nel sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica, collegandole ad una superiore visione del mondo.

Il "sapere" non si fa politica senza questa passione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione [...] Se il rapporto tra intellettuali e popolo-nazione, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati è dato da una adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente ma in modo vivente) solo allora il rapporto è di rappresentanza e avviene lo scambio di elementi individuali tra governanti e governati, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che sola è la forza sociale, si crea il "blocco storico" (Gramsci 1971: 135-136)

È bene comunque chiarire come questo atteggiamento pur richiamando il "sentire" non debba essere confuso come una propensione filantropica o paternalistica – «se l'organizzatore inizia col dichiarare il suo amore per la gente, finisce immediatamente per allontanare tutti» (Alinsky 2020: 109) – ma piuttosto faccia riferimento alla necessità che i militanti si dispongano in una posizione di vicinanza e di ascolto, sia per legittimare il loro ruolo, sia per conferire efficacia alle loro iniziative. Un progetto comunque, come si legge in tante testimonianze e rapporti redatti da attivisti di CO, non certo facile. A. ammette infatti in diverse occasioni come non sia sempre entusiasmante il contatto con persone a basso reddito e nota come questa frustrazione derivi dal fatto che «noi spesso fantastichiamo sui poveri»:

Troppi liberal e radicali hanno una immagine eccessivamente romantica dei poveri; pensano come sia cool un abitante d'una baraccopoli pervasa dalla povertà e lo prendono come paragone di giustizia e si aspettano che lui si comporti come un angelo nell'attimo stesso in cui le sue catene vengono rimosse. La povertà è brutta, cattiva e degradante, e il fatto che quelli che non hanno vivono nella disperazione, discriminazione e privazione non li dota automaticamente di alcuna speciale qualità di carità, giustizia, saggezza, pietà e purezza morale. [...] Ma ciò non significa che devi lasciarli lì a marcire. Devi solo continuare a lottare (Tozzo 2015: 118-119)

È solo quando le persone hanno l'opportunità di agire e di cambiare la loro condizione che iniziano a pensare seriamente ai loro problemi. È qui che mostrano le loro capacità, si pongono le domande giuste, creano uno speciale parere professionale e si sforzano di trovare delle risposte. «A questo punto ci si comincia a rendere conto che credere nella gente non è solo un mito romantico» (Alinsky 2018: 115).

⁵ Richard Sennet propone A. come esponente di una netta frattura storica che si è venuta aprendo sin dal XIX secolo, tra la sinistra "politica" e la sinistra "sociale". La prima con un orientamento verticistico, una organizzazione centralizzata e tendente a proporre modelli uniformi di pensiero e di azione; la seconda che cerca di accogliere voci contrastanti e mettere insieme persone diverse, ponendo al centro la costruzione di legami (Sennet 201: 63-64).

Un compito quindi di cui A non sottovaluta le difficoltà ma ineludibile all'interno di un sistema democratico. Sottovalutarlo significa esporsi al rischio, certamente non lontano dalla nostra esperienza contemporanea, che le masse popolari vengano abbandonate alla "passione cieca e al settarismo" e possano diventare facile preda di vecchi e nuovi autoritarismi.

Molte cose ci sarebbero da aggiungere che forse sarebbe utile anche oggi considerare. Colpisce in particolare modo, leggendo anche i resoconti di esperienze più recenti che fanno riferimento a C.O l'insistenza nel sottolineare il fatto che l'*organizer* per essere tale non solo deve essere 'vocato' ma come debba forgiare questa sua vocazione sottoponendosi ad una severa disciplina. Svolgendo questo ruolo non c'è infatti spazio per lo scoraggiamento o la frustrazione perchè la persistenza (*persistence*) dell'azione è un requisito indispensabile per il successo. Non si deve credere però che questa militanza si caratterizzi per un ottuso dogmatismo rispetto ad un partito preso. L'altro requisito fondamentale che la connota è infatti la flessibilità (*flexibility*), ovvero la capacità di adattare alla situazione relazioni e strategie. Una capacità in grado di produrre anche modalità di disobbedienza civile e di protesta, assolutamente creative e non convenzionali.

Cosa ricavare oggi dall'esperienza di C.O?

Innanzitutto, credo che per chi faccia ricerca e si impegni in politica in area progressista sia incoraggiante leggere di esperienze che hanno avuto successo, che hanno prodotto significativi cambiamenti nell'affermazione dei diritti civili e nel contrasto alle disuguaglianze sociali. Serva a ricordarci, come sostenuto nel discorso di fine anno 2024 del Presidente della Repubblica Sergio Mattarella che «La speranza siamo noi. Il nostro impegno. La nostra libertà, le nostre scelte».

Inoltre, da questo tipo di esperienze ci giungono alcuni elementi di riflessione che non sono certo da sottovalutare rispetto alla crisi in cui versano le democrazie contemporanee, segnatamente rispetto alla partecipazione popolare.

Tra i tanti, mi limito a richiamare la rilevanza attribuita al conflitto, alla convinzione del carattere inevitabilmente conflittuale che ogni rivendicazione viene ad assumere quando si prefigga di affrontare in modo efficace questioni relative al disagio e alle disuguaglianze sociali. Un conflitto non cercato per motivazioni ideologiche ma che si rende necessario a causa del carattere strutturale dei mali che continuano ad affliggere le masse popolari. Una *eternal war* per cui, all'interno del modo neoliberista di produrre e di distribuire le risorse, lottare per l'assistenza sanitaria, la scuola pubblica, migliori salari, abitazioni dignitose, contro la discriminazione razziale significa, prima o poi, entrare in conflitto

con gli assetti dominanti di potere. *Tertium non datur*. Non sono efficaci, pur essendo moralmente apprezzabili, gli interventi filantropici, né quelle politiche sociali di inclusione che di fatto conseguono l'unico fine di fare adattare le persone alle loro dure condizioni di esistenza.

In coerenza con questo approccio conflittuale nelle esperienze di C.O possiamo individuare anche un monito, non troppo implicito, ad uscire dalla "trappola della culturizzazione della politica", intendendo con questa locuzione una preminenza che i partiti di centro-sinistra in Europa e oltremare hanno accordato già da diversi anni a questioni come l'identità etnica, culturale, religiosa o sessuale, (implementando sensibilità ed istituzioni a questa conformi) rispetto alle politiche redistributive. Un orientamento, molto discusso e non condiviso da quanti, come Nancy Fraser, che imputano proprio al neoliberismo progressista la responsabilità del fatto che le politiche identitarie non solo non riescano a contrastare, ma al contrario rischino di favorire la produzione di ineguaglianze sociali e di individualismo. Questo perché, più o meno direttamente e consapevolmente, viene messo in discussione il programma politico ed etnico dell'universalismo borghese, l'istituzione di un sistema legale impersonale che prescinde dalle singole appartenenze e mantiene sullo sfondo le questioni identitarie. Per cui denigrare l'impersonalità della legge, sulla scorta delle politiche identitarie, contribuirebbe a favorire la frammentazione neoliberista e una nuova "feudalizzazione" della società.

Connesso a questo approccio è quella che potremmo definire come una visione elitista dei rapporti di potere. Con questo non voglio certo affermare che A. si lasci coinvolgere nella *querelle* tra elitisti democratici e antielitisti che pure ha caratterizzato il dibattito pubblico americano, e non solo, a partire dagli anni '50 del secolo scorso. A. non studia le *élites* e i loro rapporti e neppure gli effetti di queste presenze sulla democrazia americana. È piuttosto interessato a vedere cosa succede nell'altro polo di questa relazione di potere, nelle masse. Uno sguardo non comune e soprattutto non ideologico nel senso che le sue analisi sulla condizione e le caratteristiche del popolo, spesso anche impietose, non sono utilizzate per legittimare il potere delle *élites*. L'attenzione verso le condizioni di vita dei *dispossessed*, sia quelle materiali, sia quelle 'antropologiche' (apatia, sfiducia, passività, regressione) costituisce una lente per valutare la buona salute di un sistema democratico e soprattutto per saggiare l'efficacia, dal punto di vista della legittimazione e del consenso, dei suoi valori fondanti. Se infatti i valori liberal democratici di libertà, autonomia, giustizia sociale, partecipazione, pace non inverano le politiche, rischiano di essere percepiti come fastidiosa retorica,

utile solo a legittimare le *élites* che presidiano le diverse articolazioni del potere. In particolare, la sfiducia nelle forme collettive di protezione sociale, a favore di forme esclusive (prima gli italiani, gli americani...), rendono drammaticamente evidente la fragilità di una legittimazione democratica che con gli anni si è fondata sempre più sul concetto di interesse: la democrazia conviene perché garantisce un certo livello di welfare.

La cronaca, non solo americana, anche in tempi recenti, continua a fornirci prove di questo tipo di disaffezione che dalle *élites* passa anche alle stesse istituzioni e nel rifugio del presente, della propria condizione identitaria, cerca quel senso che “le magnifiche sorti e progressive” democratiche non riescono più a fornire.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Horwit S.D. (1989), *Let them call me a Rebel*, Alfred A. Knopf, New York.
- Coppola A. e Diletti M. (2020), *Introduzione Comfort the afflicted and affitti the comfortable*, in S. Alinsky, *Radicali, all'azione! Organizzare i senza-potere*, Edizioni dell'asilo, Roma.
- Schutz A. e Miller M. (eds.) (2015), *People power. The Community Organizing Tradition of Saul Alinsky*, Vanderbilt University Press, Nashville.
- Alinsky S. (2020), *Radicali all'azione! Organizzare i senza-potere*, Edizioni dell'asilo, Roma.
- Alinsky S. (2018), *Le idee dei Radicali*, Nuova editrice Palomar, Bari.
- Gecan M. (2014), *Going Public. An Organizer's Guide to Citizen Action*, Anchor Books, New York.
- Zolo D. (2000), *Chi dice Umanità*, Einaudi, Torino.
- Fassin D. (2018), *Ragione umanitaria. Una storia morale del tempo presente*, Derive-Approdi, Roma.
- Inwinki N. (2016) *Il community organizing come forma di empowerment dei cittadini*, LABSS, Laboratorio sulla solidarietà, 30 maggio 2016.
- Wengler E. (2006), *Commmunità di pratica. Apprendimento, significato, identità*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Chambers E.T (2014), *Roots for Radicals. Organizing for Power, Action, and Justic*, Bloomsbury, New York.
- Gramsci A. (1971), *Il materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma.
- Tozzo D. (2015), «Intervista di Eric Nordena a Saul David Alinsky per Play Boy» (1972) in Id., *Saul Alinsky, Rivoluzionario Democratico*, Edizioni Efestò, Roma, pp. 118-9.
- Sennet R (2014), *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano.