



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DOTTORATO DI RICERCA IN
SCIENZE GIURIDICHE

CICLO XXIX

COORDINATORE Prof. Leonardo Ferrara

**Le «comunità intenzionali» tra informalità e giuridificazione:
una prospettiva comparata**

Settore Scientifico Disciplinare IUS/02

Dottorando

Dott.ssa Gaia Allori

Tutore

Prof. Alessandro Simoni

Coordinatore

Prof. Leonardo Ferrara

Anni 2013/2016

Le «comunità intenzionali» fra informalità e giuridificazione: una prospettiva comparata

Introduzione.....p. I

Capitolo I

La «comunità»: premesse teoriche

1. **Etimologia e definizioni del concetto di comunità**.....p. 1
2. **Il concetto di comunità nelle scienze sociali**.....p. 4
 - 2.1. La comunità nell'antichità: la *Koinonia* aristotelica
 - 2.2. Il Medioevo dei corpi intermedi
 - 2.3. Il 1500 e il 1600: le utopie comunitarie e la comunità simbiotica di Althusius
 - 2.4. Il 1700 e l'*anéantissement* delle comunità intermedie
 - 2.5. La comunità romantica
 - 2.6. Il socialismo utopistico
 - 2.7. Hegel e Von Stein: la comunità come strumento di sintesi e ricomposizione
 - 2.8. Marx e il concetto polivalente di comunità
 - 2.9. La comunità evoluzionista: il *contratto* di Sumner Maine e di Spencer
 - 2.10. La svolta dicotomica di Tönnies
 - 2.11. Comunità e associazione in Weber
 - 2.12. Durkheim: comunità e solidarietà meccanica
 - 2.13. La comunità in Simmel
 - 2.14. Le comunità e il pluralismo giuridico
 - 2.15. La comunità sotto la luce delle variabili di Parson
 - 2.16. Plessner e la mancata democraticità delle comunità
 - 2.17. Olivetti e la comunità concreta
 - 2.18. I *Communities studies* e la Scuola di Chicago
 - 2.19. La ricerca di comunità in Nisbet e in Kirk
 - 2.20. Gli anni '60 e '70: il comunitarismo ecologico e il movimento hippy
 - 2.21. Il neocomunitarismo
 - 2.22. Ripensare la comunità tra la scoperta di nuove problematiche e il desiderio di recupero
3. **I confini giuridici della comunità**.....p. 51

Capitolo II

Le «comunità intenzionali» moderne: presupposti concettuali e nozioni fondamentali delle nuove forme del vivere in comune

1. **L'etica della condivisione**.....p. 54
 - 1.1. La crisi e l'etica della condivisione come forma di resilienza
 - 1.2. *Sharing economy, car sharing, coworking*, i gruppi di acquisto ed altri fenomeni di condivisione
 - 1.3. Il convivialismo
 - 1.4. I beni comuni e la comunità
 - 1.5. I laboratori della sussidiarietà: la partecipazione attiva e la comunità

2. **Le forme dell'abitare condiviso: una panoramica**.....p. 77
 - 2.1. Le cause di diffusione del fenomeno: gli effetti della crisi declinati sull'abitazione
 - 2.2. Alcune considerazioni preliminari
 - 2.3. I condomini solidali
 - 2.4. I cohousing
 - 2.5. Le comunità intenzionali in senso stretto
 - 2.6. Il fenomeno del social housing
 - 2.7. Comunità intenzionali «esclusive»: l'espansione delle *gated communities*
 - 2.8. Le comunità intenzionali sostenibili o ecovillaggi
 - 2.9. Le reti delle esperienze comunitarie

Capitolo III

Le «comunità intenzionali» in assenza di giuridificazione

1. **Le comunità tra bisogno di diritto e mancanza di giuridificazione**.....p. 101
2. **I differenti profili della mancata giuridificazione**.....p. 103
 - 2.1. Profili di legittimazione esterna e rapporti con i terzi
 - 2.1.1. L'utilizzo «*off-label*» dei modelli giuridici esistenti
 - 2.2. Profili di legittimazione interna
 - 2.2.1. Regolamenti interni, statuti e costituzioni private
 - 2.3. Profili di «confine»: fuori e dentro la comunità
3. **Vicende antropologico - giuridiche della comunità: criticità fisiologiche e influenza della mancata giuridificazione**.....p. 114
 - 3.1. Premesse metodologiche
 - 3.2. La progettazione e la costruzione
 - 3.3. La ricerca di finanziamenti
 - 3.4. Modi di acquisizione dei fondi e degli edifici
 - 3.5. Strutture architettoniche delle comunità intenzionali
 - 3.6. Governo della comunità
 - 3.7. I processi decisionali
 - 3.8. L'economia comunitaria
 - 3.9. Il lavoro e le attività produttive
 - 3.10. Famiglia ed educazione
 - 3.11. Gestione dei conflitti e sistemi sanzionatori
 - 3.12. Segregazione e derive settarie
 - 3.13. L'uscita dalla comunità

Capitolo IV

La disciplina giuridica delle comunità tra diritto vigente e diritto *de jure condendo*: una panoramica comparata

1. **Premesse metodologiche**.....p. 147
2. **I rari casi di riconoscimento giuridico delle comunità**.....p. 149
 - 2.1. I Kibbutz
 - 2.2. Christiania: un percorso di legittimazione complicato
 - 2.3. Altri casi di riconoscimento
 - 2.4. Se la comunità tradizionale diventa un ecovillaggio: il caso del Senegal

| | |
|---|---------------|
| 3. Le comunità e l'ordinamento giuridico italiano: premesse dottrinali, possibilità attuali e prospettive <i>de jure condendo</i>..... | p. 158 |
| 3.1. La comunità giuridica secondo la dottrina italiana | |
| 3.1.1. Ferrara e le comunità come realtà da giuridificare | |
| 3.1.2. I giuristi cattolici e la comunità come «leve» | |
| 3.1.3. I contributi della fine del XX secolo a proposito di comunità | |
| 3.1.4. Gli apporti teorici nel XXI secolo | |
| 3.2. Fondamenti costituzionali | |
| 3.3. Possibilità nell'attuale sistema normativo italiano | |
| 3.3.1. La comunità come ente no profit | |
| 3.3.2. La comunità come società cooperativa | |
| 3.3.3. Altre forme giuridiche possibili | |
| 3.3.4. L'intenzionale assenza di forma e la comunità come famiglia | |
| 3.4. Proposte di legge | |
| 3.4.1. Proposte legislative di giuridificazione | |
| 3.4.2. Proposte di legge delle associazioni di rappresentanza | |
| 3.4.3. Normativa di incentivazione alla coabitazione e alla solidarietà | |
| 4. Le comunità e le opportunità legislative: una panoramica comparata..... | p. 185 |
| 4.1. La comunità nel diritto dell'Unione Europea | |
| 4.2. La comunità nella civil law: il caso francese | |
| 4.3. America Latina: la comunità e il diritto degli indigeni | |
| 4.4. Possibili modelli di common law | |

Capitolo V

Le «comunità intenzionali»: informalità o giuridificazione?

| | |
|--|---------------|
| 1. I risultati dell'indagine: un riepilogo..... | p. 212 |
| 2. Premesse di metodo: l'impossibilità di entrare nel merito..... | p. 216 |
| 3. Giuridificare le comunità intenzionali in una società <i>law-satured</i>..... | p. 217 |
| 4. Giuridificazione assoluta e relativa, irrilevanza giuridica e anomia..... | p. 220 |
| 5. Le ragioni della giuridificazione..... | p. 224 |
| 5.1. Possibili modelli di giuridificazione | |
| 5.2. Una nuova possibilità: le comunità come beni comuni | |
| 6. Le criticità della giuridificazione (o anche le ragioni dell'informalità)..... | p. 231 |
| 7. Identità e giuridificazione: un legame controverso..... | p. 234 |
| 8. Un diritto «leggero» e partecipato per le comunità intenzionali..... | p. 237 |
| 9. Le comunità intenzionali: ordinamenti giuridici o ordinamenti sociali?..... | p. 243 |
| <i>Bibliografia</i> | p. 247 |
| <i>Sitografia</i> | p. 264 |

Introduzione

Un argomento insolito per un giurista: come nasce l'idea

Durante il percorso del dottorato la domanda su quale sia il tema di ricerca che si è scelto di affrontare viene posta piuttosto frequentemente.

«*Mi occupo di comunità intenzionali e di ecovillaggi. In particolar modo della loro giuridificazione*» è stata la risposta di chi scrive. A questa affermazione, la reazione - anche e soprattutto degli addetti ai lavori - è stata sempre caratterizzata da un certo stupore e anche da una buona dose di scetticismo.

In effetti quello di cui tratteremo nelle pagine a seguire è un argomento quanto meno «insolito» e di sicuro non troppo indagato dal punto di vista giuridico, con i «pro» e i «contro» del caso. Se volessimo riassumerli per sommi capi, potremmo dire che gli svantaggi riguardano soprattutto le difficoltà incontrate nel reperire le fonti; i vantaggi concernono invece il fatto che non avere strade già precostituite davanti a noi ha favorito un'attività di ricerca priva di pregiudizi e di condizionamenti.

Cercheremo di spiegare i motivi che hanno condotto a questa scelta, la struttura che abbiamo conferito al lavoro, le fonti utilizzate, la metodologia di ricerca impostata. Lo faremo soffermandoci capitolo per capitolo perché ognuno di questi si è sviluppato in modo a sé stante anche se fin dal principio l'obiettivo finale era unico.

In primo luogo, vorremo spiegare come mai la scelta sia ricaduta su un argomento di questo genere, apparentemente non troppo vicino al diritto, quanto meno a quello comparato. Questa ricerca è nata un po' casualmente, a dire il vero.

Un sabato pomeriggio di qualche anno fa, dentro ad un bar, al tavolo si sedette un «personaggio» singolare, con un look estremamente trasandato e altrettanto colorato, un po' hippy potremmo dire, con capelli lunghi e cane al seguito.

Lo riconoscemmo all'istante: si trattava di un cosiddetto *Elfo*.¹

Il nome forse fa sorridere ma la comunità degli *Elfi* è conosciuta, almeno superficialmente, da tutti coloro che abitano nelle zone dell'Appennino Tosco-Emiliano: si tratta di un gruppo di persone che vivono a stretto contatto con la natura, rinunciando a tutte le comodità ed estraniandosi dalla società circostante, salvo i rari casi in cui si recano nei mercati cittadini a

¹ Si è scelto di utilizzare il termine *Elfo* in corsivo. Il nome corretto della comunità sarebbe *Popolo degli Elfi* e rimanda al mondo de *Il signore degli anelli* di Tolkien.

vendere piccoli oggetti di artigianato.

L'*Elfo* prese un bicchiere di vino e iniziò a chiacchierare. Raccontò, con grande semplicità, della vita che si conduceva al suo villaggio, della scuola interna, dei dormitori, della mancanza di elettricità e dei bagni in comune. Raccontò di come mai aveva scelto di andare ad abitare con questo gruppo di persone, di quali fossero le modalità per entrare nella comunità, di come fossero divisi i ruoli e così via. Raccontò di una sorta di sistema di vigilanza interno, di una specie di struttura di polizia.

Poi se ne andò, così come era arrivato.

Ancora non lo sapevamo ma di lì a pochi giorni avremmo scelto su cosa concentrare la ricerca del dottorato.

Peraltro questo avrebbe voluto dire ricominciare da capo e abbandonare l'argomento fino ad allora indagato, ovvero i sistemi giuridici vendicatori.

Facciamo un passo indietro.

Ci eravamo occupati già in precedenza, in occasione della stesura della tesi di laurea, della vendetta come istituto giuridico² e, in particolare, del sistema giuridico barbaricino.³ Al momento dell'incontro con l'*Elfo* eravamo impegnati ad approfondire questa tematica e, più in generale, quella concernente i sub ordinamenti giuridici coesistenti con gli ordinamenti statali, i diritti orali, i codici consuetudinari e le loro trascrizioni.

Con questo *background* alle spalle, è venuto naturale porsi un interrogativo: ma questo gruppo di persone, questa comunità, così strutturata e così organizzata, non poteva forse essere un ordinamento giuridico?

In fondo, sembrava proprio di essere in presenza di tutti gli elementi necessari per parlare di un sistema giuridico: vi erano infatti una pluralità di persone, una normazione autonoma, una struttura che imponeva regole e ne sanzionava le trasgressioni.

Da lì gli interrogativi si sono velocemente ed inevitabilmente moltiplicati.

2 Per un approfondimento sui sistemi vendicatori intesi come ordinamenti giuridici, cfr. AA. VV., *La vengeance dans les sociétés extra-occidentales. Vol. I*, (a cura di R. Verdier), Paris, Cujas, 1980 in AA. VV., *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, (a cura di R. Verdier), Paris, Cujas, 1980 - 1984.

3 Con «sistema barbaricino» si intende la comunità tradizionale di pastori che risiede nelle Barbagia, una zona montuosa interna della Sardegna nord-occidentale caratterizzata da un peculiare isolamento e da condizioni di vita particolarmente difficili. Qui vigeva, e parzialmente vige ancora, un sistema giuridico basato sull'istituto della vendetta. La vera particolarità di questo ordinamento vendicatorio sta nel fatto che, alla fine anni '50 del XX secolo, il giurista sardo Antonio Pigliaru ha effettuato una trascrizione della parte penalistica del sistema barbaricino sotto forma di codice. Cfr. A. Pigliaru., *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Nuoro, Maestrale, 2000 (ed. or. *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano, Giuffrè Editore, 1959).

La comunità degli *Elfi* non era forse un ordinamento che coesisteva con quello statale? Ma era un sistema giuridico o un mero sistema normativo non giuridico? Si trattava di un caso isolato o vi erano altre strutture similari? Esistevano leggi a tal proposito? O magari libri, indagini, ricerche?

Alla fine la questione non era così lontana da ciò che ci aveva sempre interessato, declinato però sotto una diversa prospettiva: se fino ad allora ci eravamo concentrati soprattutto sulla vendetta e sugli aspetti penalistici degli ordinamenti tradizionali, ora forse avevamo davanti un sistema (giuridico?) non tradizionale ma, al contrario, del tutto nuovo.

Le idee non erano chiare, non sapevamo bene se studiare una sola comunità specifica, più comunità oppure il fenomeno in generale, se approfondire gli aspetti penalistici a noi più familiari oppure se affrontare l'intero sistema normativo.

Era solo una bozza di un progetto - e anche decisamente confuso - ma decidemmo comunque di provare ad indagare in questo senso.

Accantonati i materiali raccolti sui sistemi vendicatori, era possibile ricominciare percorrendo una via del tutto nuova.

Quando abbiamo iniziato l'attività di ricerca non sapevamo nemmeno dove cercare esattamente e non avevamo idea di cosa avremmo potuto trovare.

Siamo partiti allora dalla strada più banale ovvero da una generica ricerca su internet lasciando perdere, almeno inizialmente, gli aspetti giuridici della questione.

Eravamo convinti che fosse importante acquisire prima una conoscenza generale del fenomeno e di tutte le sue sfaccettature.

Abbiamo così scoperto che gruppi come quello degli *Elfi* esistono ovunque nel mondo e che, oltretutto, si stanno diffondendo in modo esponenziale: ve ne sono di moltissime tipologie differenti, da quelli di stampo spirituale o religioso a quelli di ispirazione ecologica, passando per quelli fondati sulla condivisione del lavoro o sulla mera coabitazione.

É emerso poi che non solo queste comunità esistono ma che hanno anche una denominazione tecnica che mai avevamo sentito prima ovvero quella di «comunità intenzionali».

Cercando di approfondire ancora, abbiamo preso conoscenza del fatto che vi siano differenti modelli oltre alle comunità: per esempio, possono rientrare nella categoria anche i cohousing, i condomini solidali, i social housing, le *gated communities*⁴ e infine gli ecovillaggi.

É con il mondo degli ecovillaggi che si apre un'altra «porta», anche essa collegata ai

4 Abbiamo deciso di utilizzare il corsivo solo per il termine *gated communities*, in quanto non ancora entrato comunemente nel nostro vocabolario.

nostri precedenti interessi, ovvero quella concernente la tutela dell'ambiente.

Da anni impegnati, sia sotto il profilo legale che formativo, a collaborare con Legambiente, è sorto naturale approfondire l'aspetto ecosostenibile legato in modo imprescindibile a queste strutture.

Abbiamo continuato a cercare informazioni e una volta acquisita un'adeguata preparazione sugli aspetti generali, ci siamo finalmente concentrati sui profili giuridici delle comunità.

«Matton» dopo «matton», ecco come si torna al punto di partenza

Durante le ricerche, qualche inaspettato avvenimento e qualche fortunato incontro ci hanno aiutato a conferire una forma alla sostanza che stavamo cercando di analizzare.

A luglio del 2015 abbiamo trovato una locandina che pubblicizzava il Raduno nazionale della Rive, la Rete italiana degli ecovillaggi.⁵ Non eravamo sicuri che andare al Raduno non fosse una perdita di tempo e, ancora sopraffatti dai pregiudizi, temevamo che, ai fini della nostra ricerca, questa escursione sul campo potesse rivelarsi completamente inutile. Contro ogni aspettativa, quello che abbiamo trovato al convegno nazionale è stato sorprendente: c'erano infatti, tra le altre cose⁶, numerosi workshop sugli aspetti finanziari, economici e giuridici delle comunità. Nel pomeriggio poi ogni comunità presente disponeva di una sua postazione e ogni visitatore poteva parlare con i rappresentanti di ognuna. La situazione era assai insolita, sembrava di essere ad una sorta di fiera, ogni stand aveva locandine, opuscoli informativi, foto. Ne abbiamo così approfittato per avere dei chiarimenti dai componenti delle varie comunità e per cercare di capire quale fosse il punto di vista interno.

Siamo tornati a casa con un grande quantitativo di informazioni e, più che altro, con in mano gli strumenti necessari per continuare la ricerca.

Qualche mese dopo ci è capitato di partecipare come relatori ad un convegno di diritto

5 *XIX Raduno nazionale della Rete italiana villaggi ecologici*, 23 - 26 Luglio 2015, Ecovillaggio Habitat, Gambassi Terme, Firenze.

6 Il Raduno si è svolto in un ecovillaggio per cui, *in primis*, vi era anche la possibilità di «toccare con mano» come queste strutture siano costruite e come si viva al loro interno. Oltre ai workshop, vi erano altre iniziative di carattere più ludico (balli, canti) o spirituale (attività di meditazione), le quali, pur non rientrando nel nostro campo di interesse, hanno contribuito a fornirci una visione completa della vita nell'ecovillaggio.

comparato italo-sudamericano sulla sostenibilità ambientale e questo ci ha fatto porre l'attenzione sul Sud America. Abbiamo scoperto allora le peculiarità degli ecovillaggi latino-americani e con essi il fatto che, in quel contesto, i rapporti tra le comunità intenzionali e quelle tradizionali indigene siano assolutamente inscindibili.

Passo dopo passo, attraverso la lente del diritto ambientale comparato, siamo tornati nella direzione del nostro originario interesse, ovvero gli ordinamenti tradizionali e i loro diritti orali.

Sono capitate poi nei mesi successivi diverse occasioni di scambiare qualche parola nei corridoi delle università con colleghi e professori a proposito del nostro tema di ricerca. Il dato peculiare è che, durante questi colloqui, partendo dalle comunità intenzionali si finiva sempre per arrivare, in un modo o nell'altro, ai noti *commons*, ai beni comuni. Abbiamo cercato allora di approfondire anche questo suggerimento, provando a vedere se vi fossero dei nessi reali tra le due tematiche.

L'ultimo passaggio della nostra ricerca è quello che potremmo indicare come il ritorno all'antropologia giuridica.

Si è presentata infatti l'occasione, qualche mese fa, di partecipare come relatori ad un altro convegno, il cui tema era il rapporto tra spazio e norma, tra architettura e diritto. Abbiamo pensato subito che la tematica del convegno si sarebbe perfettamente adattata agli studi in corso: le forme abitative comuni, le loro strutture, le scelte architettoniche e normative coinvolgono entrambi gli universi, quello giuridico e quello spaziale.

Abbiamo ripreso allora gli studi di antropologia, notando come le riflessioni da fare a questo proposito potessero riguardare sia le comunità tradizionali che quelle intenzionali.

Ciò che è emerso da questa analisi è stato infatti il concetto di «confine». Il confine della comunità segna infatti due dimensioni separate, il «Noi» e il «Voi», il «Fuori» e il «Dentro» e demarca così due *status* giuridici differenti.

Il cerchio ci è parso concluso: eravamo tornati all'origine, molto vicini a quanto già visto durante gli studi sulla vendetta. Ci eravamo allontanati tanto da tornare poi al punto di partenza.

Passando attraverso le comunità, l'ecologia e il diritto ambientale, incontrando i *commons*, ritrovando il concetto di «confine», eravamo ripiombati nel mondo dell'informalità giuridica e del suo polo opposto, quello caratterizzato dall'eventualità di una giuridificazione.

È su questo ultimo aspetto che alla fine abbiamo deciso di focalizzare la ricerca,

sintetizzando il problema a cui si è cercato di dare una risposta nel titolo stesso della tesi: *Le «comunità intenzionali» tra giuridificazione e informalità: una prospettiva comparata*.

Così solo alla fine del percorso di ricerca abbiamo trovato quello che poi sarebbe diventato il nucleo centrale di tutto il lavoro e da lì siamo ripartiti.

Un capitolo dopo l'altro: contenuti, fonti, metodologia e criticità

Il nostro lavoro è suddiviso in cinque capitoli: i primi due sono dedicati a quelle che potrebbero essere definite come le premesse teoriche della nostra ricerca; il terzo e il quarto sono invece rivolti alla parte più propriamente giuridica; infine vi è il quinto capitolo, quello destinato alle riflessioni conclusive sul lavoro svolto.

Nel primo capitolo, intitolato *La «comunità»: premesse teoriche*, abbiamo cercato di indagare sul significato della parola «comunità». Sembrava infatti inutile studiare le «comunità intenzionali» senza capire cosa fosse, dal punto di vista teorico, una «comunità».

Siamo partiti dalle definizioni date nei dizionari e dall'etimologia della parola. Abbiamo poi proceduto con un *excursus* sugli studi a proposito del concetto di «comunità» nelle diverse discipline delle scienze sociali. Inizialmente avevamo pensato di dividere gli studi sociologici da quelli storici o antropologici e così via; considerando tuttavia che spesso le varie opere non sono inquadrabili in una «casella» esattamente definita, abbiamo preferito seguire un ordine cronologico, partendo da Aristotele e arrivando ai giorni nostri.

Nella panoramica abbiamo inserito - mantenendo il criterio diacronico - anche i casi più significativi di attuazione concreta di «comunità intenzionali» nei secoli.

Abbiamo così «incontrato» l'uomo sociale che vive nella *Koinonia* di Aristotele e il fiorire di comunità intermedie nel Medioevo; le comunità utopistiche di Bacon, Campanella, Moro. Abbiamo proseguito con l'annientamento delle comunità del 1700 e la loro rinascita durante il secolo successivo, prima sotto forma di ideale romantico di ritorno alle tradizioni, poi sotto le spoglie del socialismo utopico di Owen e Fourier. Ci siamo dunque confrontati con Hegel, con Marx e con Sumner Maine. L'autore che più ha preso spazio tuttavia è stato forse Tönnies, il quale contrappone per la prima volta società e comunità ed utilizza un metodo fatto di dicotomie, criterio ripreso poi da Durkheim e da Weber. A metà tra 1800 e

1900 emergono nuovi concetti: nasce la metropoli e cambia l'essenza stessa dell'individuo che inizia a vivere l'ambito comunitario in modo differente. Con il 1900 entra in scena il pluralismo giuridico e con esso le comunità guadagnano nuovo spazio: è il secolo della comunità di Parson e di quella «concreta» di Olivetti, del comunitarismo statunitense di prima e di seconda maniera, di Nisbet, dei movimenti hippy e del comunitarismo ecologico. Dopo l'individualismo degli anni '80, che segna una crisi profonda dell'idea comunitaria, siamo giunti fino ad un rinnovato odierno desiderio di comunità, la quale ha ritrovato oggi nuova linfa vitale.

Abbiamo infine cercato di individuare le teorizzazioni che più delle altre tracciassero i confini giuridici dell'idea di «comunità».

L'idea di fondo del capitolo primo era quello di rintracciare una definizione di «comunità» che potesse andare bene ai nostri scopi. Ebbene, non è stato possibile individuare un risultato unico: ogni autore ha valorizzato infatti aspetti differenti.

Pertanto la stesura di questo capitolo è stata non priva di difficoltà.

Intanto, la mole di materiale: abbiamo preso coscienza quasi subito che, contrariamente a quanto ci aspettavamo, gli autori che si sono occupati di questa tematica sono moltissimi ed è stato necessario quindi effettuare una selezione del materiale scovato.

La difficoltà principale è stata quindi non tanto la ricerca ma l'eliminazione di tutti i materiali non esattamente pertinenti.

Da una parte, infatti, abbiamo dovuto scartare tutti quei testi in cui si analizza la comunità⁷ sotto profili che non ci interessavano, per esempio, come «comunità terapeutica», o come «comunità di stati» o nei numerosi altri significati che può assumere questa parola.

Dall'altra parte, in alcuni autori non è palesata una teoria vera e propria sulla comunità ma questa va rintracciata «tra le righe».

Abbiamo poi eliminato tutte le monografie dedicate ad una particolare comunità, a meno che non emergessero risvolti teorici generali.

Le fonti utilizzate sono state per lo più manuali e testi dedicati all'argomento.

Ci ha colpito la grande rilevanza, all'interno del dibattito sulle comunità, di testi che si occupano del rapporto fra Chiesa e Stato e del diritto ecclesiastico in generale. Questo per due motivi: intanto il tema comunitario è sempre stato caro agli intellettuali - e anche ai giuristi - di matrice cattolica; in secondo luogo, il rapporto tra l'ordinamento ecclesiastico e quello

7 Da qui in avanti, utilizziamo «comunità» senza virgolette salvo nei casi in cui ciò risulti indispensabile ai fini della comprensione del testo.

statale ha sempre suscitato grande interesse.

Dal punto di vista del metodo, dopo aver cercato e selezionato i materiali, la fase più complessa è stata la classificazione diacronica poiché vi era da mettere in ordine cronologico autori che spesso si sovrappongono l'uno con l'altro, provando peraltro a rintracciare delle fasi storiche di differente attenzione nei confronti delle comunità.

Nel secondo capitolo - *Le «comunità intenzionali» moderne: presupposti concettuali e nozioni fondamentali delle nuove forme del vivere in comune* - abbiamo invece analizzato le premesse teoriche del mondo delle «comunità intenzionali»⁸ odierne.

La prima parte del capitolo è dedicata all'etica della condivisione. Abbiamo infatti cercato di capire i motivi di sviluppo del fenomeno della *sharing economy* e dei suoi principali prodotti come il *car sharing*, il *coworking*, i gruppi di acquisto.

Abbiamo poi focalizzato l'attenzione su alcuni profili che ad un prima apparenza potevano sembrare distanti dal nostro tema ma che invece sono connessi con il mondo comunitario, come il *convivialismo*, i *commons*, la sussidiarietà.

Terminata la parte generale sulla condivisione come metodo di resilienza, abbiamo proceduto con una panoramica sulle differenti forme dell'abitare condiviso, illustrando le caratteristiche dei condomini solidali, dei cohousing, delle comunità intenzionali (in senso stretto), dei social housing, delle *gated communities* e degli ecovillaggi.

Alla fine del capitolo, abbiamo parlato delle reti delle esperienze comunitarie, sia a livello nazionale che internazionale, proprio al fine di dimostrare non solo la rilevante interconnessione tra i vari elementi di questo fenomeno ma anche l'attenzione mediatica che esso sta ricevendo.

L'idea di base era quella di illustrare le differenti tipologie non per meri fini descrittivi ma perché il grande insieme delle comunità intenzionali comprende realtà assai diversificate fra di loro e le caratteristiche proprie di ognuna influenzano qualsiasi tipo di riflessione si voglia fare sull'organizzazione - anche normativa - delle medesime.

Per quanto riguarda le fonti, in questa parte certo non sono mancati i testi anche se spesso non è stato possibile trovare documenti tecnici ma piuttosto dissertazioni di tipo generico.

Inoltre la maggior parte della documentazione è redatta da membri delle comunità: se è vero,

8 Vale anche in questo caso la spiegazione fornita nella nota precedente.

come ci insegnano gli antropologi, che dal punto di vista interno non si può prescindere, esso pecca tuttavia di scarsa obiettività e questo comporta l'esigenza di maggior controlli sull'attendibilità delle notizie.

Ai testi abbiamo aggiunto molte informazioni tratte dai siti delle organizzazioni ufficiali delle comunità e anche quanto appreso durante il Raduno della Rive (sempre tenendo in considerazione la probabile scarsa oggettività).

Per ciò che concerne il metodo, l'aspetto più complesso è stato procedere con la classificazione. La parola «comunità intenzionale» è infatti talvolta utilizzata solo per indicare le comunità intenzionali in senso stretto in opposizione alle altre forme abitative comuni. Altre volte è utilizzata come «contenitore» dove fare rientrare tutte le altre.

Noi abbiamo scelto una soluzione di compromesso: la «comunità intenzionale», intesa in senso largo, comprende tutte le altre forme, incluse le «comunità intenzionali», viste in senso stretto.

Con il capitolo III - *Le «comunità intenzionali» in assenza di giuridificazione* - siamo entrati nel vivo della trattazione.

Durante la fase iniziale di ricerca, il dato che immediatamente ci ha più impressionato è stato quello di registrare un'assenza quasi globale di normazione delle comunità. Nessun ordinamento (salvo Israele con i suoi Kibbutz) prevede infatti una disciplina giuridica *ad hoc* per le comunità intenzionali.

Certo il fenomeno comunitario è peculiare ma forse ancor più insolito è che nella nostra società dove il diritto pervade tutte le sfere sociali e intime della persona, sia rimasto ancora qualcosa di così interamente «scoperto».

In detto contesto, non mancano le istanze di riconoscimento che peraltro si fanno sempre più insistenti anche perché la mancanza di giuridificazione è causa di una serie di criticità che la comunità si trova a dover affrontare, soprattutto quando entra in contatto con gli altri soggetti dell'ordinamento.

Proprio su queste basi abbiamo deciso di suddividere queste problematiche in base ai soggetti che ne sono coinvolti. È emerso così un gruppo di criticità esterne, ovvero che comportano il necessario coinvolgimento di soggetti estranei alla comunità, e un gruppo che invece concerne solo profili di organizzazione interna.

Quello che è venuto alla luce è che le comunità abbiano comunque bisogno del diritto,

a prescindere dall'esistenza di una giuridificazione. Di conseguenza, le comunità si regolano «prendendo in prestito» modelli già esistenti negli ordinamenti in cui vivono o, per ciò che concerne i profili interni, si auto-disciplinano.

Il resto del terzo capitolo è dedicato infatti all'analisi delle vicende antropologico-giuridiche che le comunità devono necessariamente attraversare, dalla costituzione all'organizzazione del lavoro, passando per l'educazione dei bambini. In molte di queste situazioni ciò che salta subito agli occhi è che l'assenza di diritto pesa in modo rilevante. Ogni comunità decide di reagire in modo diverso e di supplire così alle mancanze.

Per quanto riguarda le fonti, in linea di massima sono state le medesime utilizzate nel capitolo secondo con l'aggiunta in questo caso di qualche testo di natura più prettamente antropologico-giuridica.

Ai fini della trattazione le complicazioni sono state diverse: intanto, complessa è stata la riflessione sistematica che ha portato alla suddivisione fra profili interni e esterni e questa distinzione, a dire il vero, è stata per mesi davanti ai nostri occhi senza che però riuscissimo mai a metterla a fuoco. In questo ci ha aiutato l'antropologia giuridica e gli elementi che già avevamo trovato studiando i sistemi vendicatori: le regole nella e della comunità, siano esse giuridiche o meramente sociali, non solo disciplinano ma soprattutto dividono il «Dentro» dal «Fuori», il «Noi» dal «Voi», e marcare il confine della comunità vuole dire segnare due *status* differenti.

Ecco perché abbiamo scelto i «soggetti» come perno per effettuare la distinzione.

Nella seconda parte abbiamo riscontrato difficoltà di differente ordine.

In primo luogo, non è stato semplice individuare e contraddistinguere le diverse vicende anche perché spesso una si sovrapponeva all'altra creando un tutt'uno difficilmente districabile.

In secondo luogo, questo lavoro voleva essere una ricerca generale e non uno studio approfondito di una particolare comunità. Ciò comporta come conseguenza che - quando si sono analizzate le varie vicende e si è presentata la necessità di esemplificare alcune soluzioni adottate - non si è potuto che procedere a campione, senza pretesa di esaustività. Infatti, nella pratica, molti esempi utilizzati sono stati ripresi dall'ordinamento italiano ma questo solo perché è stato più semplice reperire il materiale sul fronte interno.

Con il quarto capitolo ci siamo addentrati nella parte prettamente comparatistica.

Il capitolo si intitola infatti *La disciplina giuridica delle comunità tra diritto vigente e diritto de jure condendo: una panoramica comparata* e vuole indagare dalla prospettiva del comparatista cosa accada nel mondo alle comunità intenzionali.

Abbiamo quindi dedicato una prima parte all'unica ipotesi di riconoscimento ovvero quello dei kibbutz israeliani. Poi abbiamo proseguito con quei casi che proprio riconoscimenti giuridici non sono ma che sono comunque «legittimazioni ufficiali»: si tratta di premi, di incentivi, di forme di autonomia conferiti per alcune ragioni ad una comunità piuttosto che ad un cohousing da organismi nazionali o sovranazionali.

Abbiamo poi dedicato lunga parte del capitolo all'analisi della situazione italiana: questo potrà sembrare inusuale se fatto dalla prospettiva di un comparatista ma ci è sembrato corretto partire dal nostro ordinamento per spiegare quali siano qui le possibilità attuali che hanno le comunità e le prospettive di riconoscimento giuridico che si stanno profilando nell'ordinamento.

Abbiamo quindi cominciato con una ricostruzione dottrinale, per poi passare allo stato attuale del sistema ed alle proposte di legge sulle comunità intenzionali.

Abbiamo fatto poi una breve incursione nel diritto comunitario e a seguire una panoramica dell'ordinamento francese, dell'America latina e dei modelli di common law.

Quello che emerge è che il contesto culturale e giuridico influenza molto le scelte delle comunità quando esse debbono prendere le sembianze di un struttura giuridica già esistente. In alcuni ordinamenti si preferisce ricadere nell'ambito del no profit, in altri le comunità prediligono le forme cooperative, in altri ancora quelle commerciali. In alcuni casi, si «resuscitano» strumenti giuridici che parevano dimenticati e in altri ancora le comunità scelgono forme che potremmo definire ibride, ottenute sommando più costruzioni giuridiche. Gli ostacoli incontrati nel capitolo quarto sono stati numerosi.

Il primo (e probabilmente più grande) problema è stato quello di rintracciare le fonti.

Trattandosi di un campo non giuridificato mancano le fonti ufficiali ed in generale quelle canonicamente utilizzate dal giurista, che deve così vestire i panni dell'antropologo e cercare i dati altrove.

Per quello che riguarda i possibili atti giuridici, non esistono codici, leggi, atti amministrativi. Esiste qualche disegno di legge e qualche normativa regionale ma chiaramente è possibile rintracciarli - nell'ambito di una tesi di dottorato così impostata - solo per ciò che concerne l'ordinamento italiano e in pochi altri casi.

Per quanto riguarda l'utilizzo dei modelli già esistenti è possibile reperire il materiale: è chiaro però che, anche in questo caso, abbiamo riscontrato molta disparità nella ricerca di documenti tra un paese ed un altro. Per esempio, abbiamo rintracciato larga documentazione sugli USA e pochissima sull'America latina.

Dal punto organizzativo, non abbiamo quindi potuto impostare il lavoro in modo simmetrico per tutti i paesi analizzati.

C'è stato poi il problema della tipologia delle fonti trovate: anche in questo caso spesso siamo dovuti ricorrere ad internet con il problema di verificare nuovamente l'attendibilità delle informazioni reperite. Si è cercato di far riferimento ai siti ufficiali delle reti nazionali o internazionali e ai link da loro proposti, verificandone di volta in volta la coerenza. Il ricorso alle fonti informatiche può sembrare insolito ma del resto appare inevitabile quando ci sono in gioco fenomeni ancora abbastanza sconosciuti come quello comunitario.

Il problema della natura delle fonti e della loro genuinità si è presentato in ogni capitolo ma in questo si è mostrato con più forza.

La spiegazione è semplice ed è puramente terminologica: il termine «comunità intenzionale» è infatti difficilmente traducibile.

In inglese non ci sono criticità particolari e, anzi, il termine è stato utilizzato per la prima volta proprio in un testo inglese. Per ciò che riguarda gli altri ordinamenti però la traduzione di «comunità intenzionale» spesso non esiste neppure. Si parla al massimo di comunità sostenibili o di comunità ecologiche o di ecovillaggi.

Ecco perché il risultato del capitolo quarto è stato inevitabilmente non organico: non era possibile replicare per gli altri ordinamenti la griglia di ragionamento pensata per l'Italia.

Avremmo potuto ottenere un risultato di questo genere utilizzando un altro metodo di lavoro, per esempio scegliendo di analizzare una comunità italiana e di compararla con una comunità di un altro ordinamento. Avremmo tuttavia perso altri profili della materia che più ci affascinavano.

Passiamo alle conclusioni, dedicate a risolvere il quesito di fondo dell'intera trattazione: *Le «comunità intenzionali»: informalità o giuridificazione?*

Dopo una breve sintesi dei risultati trovati, abbiamo provato ad analizzare vantaggi e svantaggi di una eventuale giuridificazione.

Non esiste peraltro una definizione giuridica univoca di giuridificazione.

Il problema della giuridificazione è raramente analizzato in quanto tale: viene naturale riferirsi a testi che trattano di bioetica e diritto poiché è nei temi sensibili come questi che la questione viene più spesso in gioco.

Ci siamo resi conto strada facendo che in effetti questo del riconoscimento giuridico è un problema generale che non vale solo per comunità intenzionali ma anche per gli altri campi del «quotidiano». Da un lato c'è un eccesso di giuridificazione, dall'altro si moltiplicano le istanze di riconoscimento di comunità etniche e culturali.

Ritornando al nostro caso, ci siamo chiesti quali modelli e quali tecniche legislative sarebbe stato possibile utilizzare.

Merita sottolineare che non è stato possibile fare un'analisi entrando nel merito perché questo avrebbe voluto dire studiare una sola ipotetica giuridificazione in un determinato ordinamento e gli effetti che questa operazione avrebbe prodotto in quello specifico contesto.

Infine abbiamo analizzato le ragioni per preferire il sistema di informalità e i peculiari profili che questa tematica assume se si analizza la questione sotto la lente del problema identitario.

Proprio sotto questo particolare aspetto, essenziale è stato anche il contatto diretto con le persone, con i membri interni delle comunità, per cercare di capire che cosa ne pensassero loro di una eventuale giuridificazione. Questi ultimi, soprattutto coloro che ricoprono le cariche dirigenziali, sono perfettamente consci dei problemi che le comunità hanno senza una legge che le disciplini e di quelli che potrebbero avere con una normativa *ad hoc*. Parlando con loro il termine che più spesso è apparso è stato «partecipazione»: in ogni caso le comunità chiedono di essere coinvolte.

Alla fine del nostro lavoro, con i dati raccolti, si è cercato di rispondere, limitatamente ai nostri mezzi, all'interrogativo che ci eravamo posti all'inizio della trattazione, cercando una soluzione di compromesso, forse l'unica possibile ogni volta che ci sono esigenze così forti da bilanciare.

Capitolo I

La «comunità»: premesse teoriche

1. Etimologia e definizioni del concetto di comunità

L'uomo è per sua natura un animale destinato a vivere in comunità, come già scriveva Aristotele¹ a proposito della fisiologica tendenza dell'individuo a vivere in gruppo.²

Ma cos'è la comunità? Cosa si indica con questo termine?

Il concetto di «comunità» ingloba una variegata moltitudine di significati e, come ci fa notare Bovero, può includere «*la famiglia, la tribù, il gruppo etnico o linguistico o culturale o religioso, ma anche i vicinati, le città e i paesi, come pure associazioni volontarie, sindacati, e movimenti vari, addirittura le università, e persino, infine, lo Stato*».³

Preso atto che con questa parola sia possibile identificare un grande insieme di significati, proviamo ad analizzarne intanto gli aspetti fondamentali.

Dal punto di vista etimologico, «comunità» proviene dal termine latino *communitas*, derivazione dell'aggettivo *commūnis* ovvero «bene comune, comunità».

Nelle lingue neolatine - ma non solo - «comune» identifica infatti «ciò che non è proprio». Nella sua più diffusa accezione, il «comune» rappresenta dunque il pubblico, ciò che è di tutti, in opposizione a tutto quello che rientra nella sfera privata. Con questo significato lo ritroviamo anche nel greco *Koinos*, nel gotico *Gemein* e nelle parole da quest'ultimo derivate come *Gemeinde*, *Gemeinschaft*, *Vergemeinschaftung*.⁴

È tuttavia possibile rintracciare anche un'altra linea etimologica ovvero quella che il filosofo Esposito utilizza per ribaltare, come vedremo in seguito, l'idea tradizionalmente collegata al concetto di comunità. Il termine potrebbe essere infatti connesso anche all'aggettivo arcaico *munis* ovvero «colui che assolve il proprio compito». Il *munus* è infatti l'obbligo, il dovere, il compito, l'ufficio, la carica ma è anche quel particolare tipo di *donum*, il quale si trascina dietro imprescindibili obblighi di reciprocità e di restituzione, creando quindi un obbligo

1 Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a.

2 W. A. Meeks, *Le origini della morale cristiana: i primi due secoli*, Milano, Vita e pensiero, pp. 27 ss (ed. or. *The origins of Christian morality. The first two centuries*, Yale University Press, 1993).

3 M. Bovero, *Quale comunità*, prefazione a V. Pazè, *Il concetto di comunità nella comunità politica filosofica contemporanea*, Bari, Laterza, 2002, p. V.

4 Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Giulio Einaudi Editore spa, 1998.

ulteriore.⁵ In questo senso, la parola può essere accostata all'aggettivo irlandese *móin* («oggetto prezioso»); alla parola lituana *maĩnas* («scambio») e all'antico slavo *měna* («cambio»)⁶. Se il *munus* comporta la necessità di ricambiare il dono ricevuto o in termini di obbligo (*onus*) o di beni e servizi (*officium*), la prospettiva si ribalta: la *communitas* è formata da un «insieme di persone unite non da una "proprietà", ma, appunto da un dovere o da un debito».⁷ Ciò che si condivide non è un avere ma piuttosto un dare, qualcosa da consegnare ad altri, un pegno, un debito.

Quali sono i contenuti della parola comunità?⁸

Intanto bisogna considerare che il concetto di comunità è utilizzato nei più svariati campi del sapere e che quindi si trovano differenti definizioni che variano in base al contesto nel quale ci muoviamo e allo specifico profilo che vogliamo, di volta in volta, mettere in rilievo.

Non sorprende allora che già negli anni cinquanta Hillery classifichi ben novantaquattro definizioni differenti di comunità, rintracciando tre caratteristiche comuni ovvero la presenza di relazioni sociali, una localizzazione geografica e l'esistenza di relazioni particolari fra i membri.⁹

Proviamo intanto a guardare le definizioni fornite dai più diffusi dizionari.

Alcune voci mettono in luce l'aspetto delle identità fra i membri e di conseguenza la comunità è formata da quelle persone che «hanno origini, tradizioni, idee, interesse comuni»¹⁰ o anche «che hanno in comune rapporti sociali, linguistici, etici»¹¹; altre volte si evidenzia piuttosto il profilo della percezione esterna, identificando allora la comunità con una «molteplicità di persone considerate come entità organica sotto il profilo sociale, politico, culturale».¹² Altre definizioni si preoccupano invece maggiormente dell'aspetto concernente il vivere in comune in senso stretto e definiscono la comunità come un «insieme di persone che vivono sullo

5 R. Esposito, *op. cit.*, p. VII ss.

6 A. Nocentini, *Comunità*, in *L'Etimologico*, Milano, Le Monnier, 2010, p. 259.

7 R. Esposito, *op. cit.*, p. XIII.

8 Da questo momento utilizzeremo il termine «comunità» senza virgoletterlo al fine di favorire una maggiore fluidità nella lettura, salvo i casi in cui risulti assolutamente necessario farlo.

9 L. Parenti, *Comunitarismo-comunitarismi: una tipologia essenziale*, in AA. VV., *Varianti di comunitarismo*, in *Sociologia e Politiche sociali*, Volume 5-2, Milano, FrancoAngeli, 2002.

10 Si veda *Dizionario Garzanti Linguistica* alla voce *comunità* (disponibile nella versione on line su <http://www.garzantilinguistica.it/ricerca/?q=comunit%C3%A0>); vedi anche *Il Sabatini-Coletti, Dizionario della Lingua italiana* che definisce la *comunità* come «comunanza, comunità di intenti, di beni» (disponibile nella versione on line http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/).

11 G. Devoto - G.C. Oli, *Comunità*, in *Dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 1971, pag. 539.

12 *Il Sabatini-Coletti, Dizionario della Lingua italiana, op. cit.*

stesso territorio»¹³ o «che convivono».¹⁴ Ancora si può mettere in rilievo il perseguimento dello scopo comune e dell'obiettivo da condividere e la comunità è allora un «complesso di persone o di ceti organizzati per il conseguimento di vantaggi comuni dal punto di vista pratico, politico, economico».¹⁵ Se ne fa uso anche nel senso di «gruppo di stati uniti da particolari trattati economici o politici»¹⁶ (valga per tutti l'esempio della Comunità europea) oppure anche per indicare, dal punto di vista amministrativo, un'entità territoriale con i suoi abitanti¹⁷ (si pensi a frasi di uso comune come «a spese della comunità»).

Se ci dirigiamo verso ambiti più specifici del sapere cambiano anche le definizioni.

Nel *Dizionario critico di filosofia*¹⁸ di Lalande, la comunità è un «gruppo sociale caratterizzato dal fatto di vivere insieme sulla base di beni comuni o risorse che non sono proprietà individuali». La definizione del Lalande si può intendere, secondo Tangheroni¹⁹, in senso lato e in senso stretto. In senso stretto, rappresenterebbe solo una tipologia comunità, quella religiosa (per esempio, un monastero) nella quale gli uomini vivono insieme utilizzando risorse comuni. In senso lato, invece, essa andrebbe intesa come un qualsiasi tipo di comunità dove si vive condividendo i beni (per esempio, lo Stato).

Dal punto di vista delle scienze biologiche, la comunità - altresì detta *biocenosi*²⁰ - è l'insieme degli organismi che condividono uno stesso ecosistema geograficamente limitato, interagendo all'interno dello stesso.

Se guardiamo infine in un dizionario giuridico troviamo invece la comunità come «ente intermedio tra l'individuo e lo stato».²¹

È evidente che, come appena detto, il significato cambia a seconda del contesto in cui

13 *Dizionario Garzanti Linguistica, op. cit.*; si veda anche *Dizionario della Lingua italiana Il Sabatini-Coletti, op. cit.*

14 *Il Sabatini-Coletti, Dizionario della Lingua italiana, op. cit.*

15 G. Devoto - G.C. Oli, *op. cit.*, p. 539.

16 *Il Sabatini-Coletti, Dizionario della Lingua italiana, op. cit.*

17 G. Devoto - G.C. Oli, *op. cit.*, p. 539.

18 A. Lalande, *Comunità*, in *Dizionario critico di filosofia rivisto dai membri e dai corrispondenti della società francese di Filosofia e pubblicato con le loro correzioni e osservazioni*, II edizione, Milano, Isedi 1975 (ed. or. *Vocabolaire technique e critique de la philosophie*, I ed., in *Bullettin de la société française de philosophie*, 1902 - 1923).

19 Vedi M. Tangheroni, *Comunità di destino, destino delle comunità*, lezione inaugurale dell'anno accademico 1998-1999 tenuta dal Prof. M. Tangheroni, Professore ordinario di Storia Medioevale e Direttore del Dipartimento di Medievalistica dell'Università di Pisa, sabato 31 ottobre 1998.

20 La *biocenosi* (o comunità) deriva dalle parole greche βίος (*bios*, vita) e κοινός (*koinosis*, comune). Con questo termine si indica la comunità delle specie presenti in un ecosistema nel quale le condizioni fisico-chimiche ed ambientali sono costanti, il cosiddetto *biotopo* (dal greco βίος, vita e τόπος, luogo). Il *biotopo*, per le sue caratteristiche, può essere definito come l'unità fondamentale dell'ambiente. L'ecosistema è formato quindi dal *biotopo* e dalla comunità che in esso vive (*biocenosi*).

21 AA. VV. *Comunità*, in *L'universale. Diritto*, Milano, Garzanti, 2003, p. 326.

si vuole utilizzare la parola ma già questo primo *excursus* evidenzia alcune caratteristiche della comunità che ritroveremo in seguito. In primo luogo, il fatto che chi è parte della medesima comunità presenta delle *caratteristiche comuni* che possono essere la religione, l'ideologia o la provenienza geografica, per esempio. In secondo luogo, vi è l'aspetto della *legittimazione* esterna ovvero della percezione che i terzi hanno della comunità. In ultimo luogo, compare l'aspetto della *condivisione dello spazio abitativo*, sia esso la casa o, più in generale, il territorio e la contestuale *condivisione di beni e risorse*.

2. Il concetto di comunità nelle scienze sociali

Gli ambiti del sapere nei quali il concetto di comunità più si sviluppa sono quello antropologico, quello sociologico - campo nel quale, più che in altri, sono stati fatti sforzi al fine di formalizzare la categoria - quello filosofico, quello economico, quello politico e, infine, quello giuridico. In sintesi, la comunità trova spazio soprattutto nelle cosiddette scienze sociali. Addirittura potremmo dire che la comunità è «una delle idee chiave delle scienze sociali, o come concetto da utilizzarsi nello studio di società umane, o come nozione ideologica che distoglie l'attenzione dalle forze potenti e diffuse che controllano la vita degli individui».²²

Ecco perché partiremo da qui per analizzarne i confini ed ecco perché in un'ottica il più possibile interdisciplinare, abbiamo scelto di procedere con una panoramica dei vari autori, senza distinguere tra sociologi, filosofi, antropologi e giuristi. Del resto, gli intellettuali che scrivono a proposito delle comunità spesso non sono inquadrabili esattamente in una categoria piuttosto che nell'altra: si tratta più che altro di analizzare il tipo di approccio che gli autori scelgono di seguire.

Proveremo a fare un *excursus* seguendo un ordine sommariamente cronologico ma l'operazione non è semplice per una serie di motivi: intanto, come detto, si ha a che fare con discipline e approcci differenti e poi occorre considerare che molte volte, dal punto di vista temporale, gli autori si sovrappongono.²³

22 C. Stroppa, *Comunità e simbolismo*, Verona, Cedam, 1997, p. 1.

23 Sarebbe forse più corretto esporre in ordine cronologico le opere, basandosi sulla data di pubblicazione. Ai nostri fini ci è parso tuttavia più utile fare una panoramica diacronica degli autori.

2.1. La comunità nell'antichità: la *Koinonia* aristotelica

L'utilizzo del termine «comunità» è presente nel pensiero occidentale da lungo tempo - verrebbe da dire da sempre - come testimonia la sua presenza nella Bibbia²⁴ e nel già citato Aristotele.

La *Koinonia* di Aristotele²⁵ comprende ogni forma associativa umana, sia quelle legate da un accordo (un patto oppure un contratto), sia invece quelle originate dal sangue o dalla nascita. Aristotele non distingue fra le varie tipologie di associazione, tanto che il termine viene tradotto nelle due equivalenti espressioni latine *societas* o *communitas*, a prescindere che siano sorrette da legami affettivi, di interesse o familiari.²⁶

Il filosofo tuttavia individua una forma di *koinonia* che, rispetto alle altre, meglio rappresenta l'ambiente ove l'uomo, animale politico e sociale per eccellenza, può davvero essere libero: si tratta della *polis*, della città ove poi - in base alle professioni e al ceto di appartenenza - si creeranno altre associazioni. La *polis* che permette agli uomini di essere liberi è una comunità nata per consentire ai cittadini di «vivere bene», facendo sì che questi convogliano interessi comuni. Del resto, secondo questa lettura, la *polis* stessa altro non è che l'estensione delle forme associative naturali e spontanee (tanto che segue le medesime regole di governo della casa).

L'uomo aristotelico è un individuo che non può fare a meno degli altri per la sua stessa sopravvivenza. Ecco perché si riunisce in comunità, ecco perché convive ed ecco perché, per farlo, ha bisogno che tutti i membri delle comunità di cui fa parte accettino le regole etiche proprie della comunità stessa, che approvino quello che si può definire un vero e proprio codice giuridico comune, come vedremo più avanti nella trattazione. La «comunità autentica» di Aristotele non è altro che un'associazione di persone unite dalla condivisione di un ideale di giustizia e «guidate da norme che trascendono i semplici interessi materiali e i cui scopi egoistici sono temperati dall'interesse per il bene comune».²⁷

24 Per un approfondimento del concetto di comunità nella Bibbia, cfr C. Bissoli, *La comunità nella Bibbia*, in AA. VV., *La Comunità tra cultura e scienza: Il concetto di comunità nelle scienze umane*, (a cura di G. Dalle Fratte), Roma, Armando Editore, 1993.

25 Cfr. A. Honneth, *Comunità. Storia concettuale in compendio*, in *Filosofia Politica*, anno XIII, n. 1, 1999.

26 T. Keirman - E. James, *Community*, in *Aristotle Dictionary*, New York, Philosophical Library, 1962. Alla voce «community» si legge: «The most perfect political community must be amongst those who are in the middle rank».

27 S. Pupo, *Il tramonto della comunità, Nisbet, Kirk e il comunitarismo romantico americano*, in *Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, anno 9, 2007.

2.2. Il Medioevo dei corpi intermedi

L'impostazione aristotelica sopravvive nella tarda antichità e durante tutto il Medioevo, pur assumendo differenti declinazioni.

Del resto, durante il Medioevo le comunità dominano la scena: dopo la caduta dell'Impero Romano, forte è l'esigenza di «*intercettare i bisogni precarizzati*». ²⁸ In un'epoca senza Stato e dove l'individuo tende a farsi sempre più fragile, è compito della famiglia, delle corporazioni, dei gruppi - connessi fra di loro da legami sacri - proteggere la vita dei cittadini. Si lascia così spazio alle comunità intermedie che vanno a formare «*tante coagulazioni identificate dalla diffusa coscienza come necessarie al singolo*». ²⁹

Il Medioevo - scrive Tangheroni - «*riconosceva la pluralità degli ordinamenti giuridici*» ³⁰ e, a tal proposito, cita il celebre testo di Grossi, *L'ordinamento giuridico medievale*, ove si ritiene che «*l'uso stesso della parola "Stato" applicata al Medioevo*» ³¹ sia «*da evitare*». ³²

Lo Stato come soggetto politico forte e unitario inizierà a delinearsi solo dal 1300 e la sua affermazione spazzerà via tutte le formazioni sociali intermedie medioevali, considerate come inutili incrostazioni dannose per lo sviluppo individuale. ³³

2.3. Il 1500 e il 1600: le utopie comunitarie e la comunità simbiotica di Althusius

Nel 1500 e nel 1600 riaffiora una «corrente neoplatonica» nella quale i cosiddetti riformatori sociali come Thomas More, Tommaso Campanella e Francis Bacon ipotizzano varie forme di *utopie* comunitarie. ³⁴

More, nella sua *L'isola di Utopia* ³⁵ racconta di una comunità basata sulla democrazia e il socialismo, sul rifiuto della proprietà privata e sul comunismo dei beni. *La città del sole* ³⁶ di

28 R. Nisbet, *Prejudices: a Philosophical Dictionary*, Cambridge, Harvard university Press, 1982, pp. 51 - 52.

29 P. Grossi, *Le comunità intermedie tra moderno e pos-moderno*, Genova, I Rombi, 2015, p. 42.

30 M. Tangheroni, *op. cit.*

31 *Ibidem.*

32 *Ibidem.*

33 Cfr. P. Grossi, *op. cit.*

34 È Platone il primo a teorizzare il contenuto sostanziale del concetto di «utopia» ma il termine viene coniato da Thomas More del 1516 (si veda la nota seguente).

35 T. More, *L'isola di Utopia*, (tit. or. *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*), 1516.

36 T. Campanella, *La città del sole*, 1602.

Campanella è una società ideale a struttura umanistica in cui tutti hanno ciò di cui hanno bisogno e *La nuova Atlantide*³⁷ di Bacon è anch'essa una comunità utopica, basata sul progresso scientifico e su principi di serena e pacifica convivenza fra gli abitanti.

Il filosofo del diritto Althusius, facendo sue le idee aristoteliche dell'uomo come animale necessariamente politico, propenso per sua stessa natura alla condivisione e alla solidarietà, conia invece il termine «comunità simbiotica» (*consosactio symbiotica*) per indicare un gruppo organico fatto da essere sociali. La vita simbiotica (ovvero la vita in comunità) non è per Althusius un prodotto del libero arbitrio dell'uomo ma solo l'unica scelta possibile. Sia che esso viva nelle comunità naturali, come la famiglia, o che stia all'interno delle comunità volontarie, formate grazie alla volontà dei simbiotici appunto, l'uomo deve vivere in gruppo, deve vivere simbioticamente con i suoi simili.

La società di Althusius, che egli chiama «comunità simbiotica integrale», è formata da una moltitudine di associazioni sviluppate a più livelli, ognuno dei quali trova la sua legittimazione dal rispetto dell'autonomia dei gradini inferiori.³⁸

2.4. Il 1700 e l'*anéantissement* delle comunità intermedie

Durante il Settecento, quel processo di liberazione dell'individuo dai «*condizionanti tessuti comunitari*»³⁹ continua a svilupparsi, giungendo al suo apice con la Rivoluzione Francese e la fine dell'Antico Regime.

Illuminismo, economicismo e razionalismo investono polemicamente l'idea stessa di comunità spostando l'attenzione sull'individuo e sullo Stato. La comunità viene relegata ai margini della vita sociale e anche, inevitabilmente, a quelli della letteratura.

Nonostante la diffusa diffidenza e lo scarso interesse nei confronti del fenomeno comunitario, il XVIII secolo non si dimentica tuttavia di lasciare rilevanti contributi.

Mentre illuminismo e individualismo⁴⁰ sono alle porte, mattoni importanti alla costruzione del concetto di comunità sono posti dagli studi di Hobbes: il precursore degli illuministi ritiene, infatti, che la natura abbia il ruolo di «*base esplicativa della*

37 F. Bacon, *La nuova Atlantide*, 1627 (pubblicato postumo).

38 Per un approfondimento su Althusius, vedi A. De Benoist, *Identità e comunità*, Napoli, Guida Editore, 2005.

39 P. Grossi, *op. cit.*, p. 42.

40 Sia Hobbes che Locke sono sostenitori dell'origine contrattualistica dello Stato ma per Locke il cittadino cede allo Stato solo una parte dei propri diritti naturali per questioni di convenienza e praticità.

socializzazione umana»⁴¹ cedendo il posto alla comunità, che cessa di essere fine o sostanza e diventa funzione.

Secondo Hobbes, le varie formazioni sociali altro non sono che fonti secondarie che formano l'ordine statale basato sul contratto (ad eccezione della famiglia che continua ad appartenere alla sfera meramente privata dell'individuo).⁴²

Un altro precursore dell'illuminismo che si occupa di comunità è Locke, per il quale ogni formazione sociale è riconducibile al contratto tra individui.⁴³

Anche Montesquie - e qui siamo già in pieno Illuminismo - ipotizza l'utilizzo delle comunità e dei corpi intermedi come limite all'eccessivo potere dello Stato. La società civile di Montesquie è appunto un insieme che va dalle piccole comunità alle nazioni intere. Cambiano le dimensioni, le istituzioni, le circostanze storiche, sociali e geografiche ma rimane, nel pensiero dell'autore, la sottomissione dell'individuo singolo al bene comune.

Per l'illuminista scozzese Hume le comunità piccole sono distrutte dalle differenze sociali le quali tendono, invece, ad irrobustire irrimediabilmente gli stati-nazioni.

Rousseau, estraneo ad ogni scuola e corrente di pensiero ma comunque dominato dalla logica dell'io e ricollegabile in qualche modo all'Illuminismo, spiega invece la nascita della società civile partendo da un *social contract*, ove i concittadini scelgono volontariamente una «convivenza giuridicamente ordinata»⁴⁴, la quale però sopravvive e diventa stabile solo se sorretta da radici culturali comuni.

È da qui che si arriva alla settecentesca *pluralità di costruzioni giuridiche* di tipo contrattualistico nelle quali - anche se non è ancora nettamente definita la distinzione tra società e comunità - iniziano a intravedersi le prime formulazioni dei due concetti, poste in essere con l'ausilio di solide basi normative.⁴⁵

Menzione a sé la merita Kant il quale si occupa di comunità introducendo un'interpretazione del concetto che tuttavia non ha poi molta fortuna.

Kant distingue - tra i differenti patti sociali che possono intercorrere fra gli uomini - quella società che si trovi in uno stato civile tale da poter costituire un corpo comune e che sia così fine a se stessa. Come scrive Ferraresi⁴⁶ nello Stato di diritto kantiano l'ideale di società si

41 A. Honneth, *op. cit.*, p. 6.

42 F. Berti, *Per una sociologia della comunità*, Milano, FrancoAngeli, 2005, p. 12 (si veda più avanti la rilettura che di Hobbes dà il filosofo Roberto Esposito in R. Esposito, *op. cit.*).

43 F. Berti, *op. cit.*, p. 12.

44 *Ibidem.*

45 Si veda più avanti la rilettura che di Rousseau dà il già citato Roberto Esposito.

46 F. Ferraresi, *Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek*, in *Filosofia Politica*, anno XIII, n. 1, 1999.

sviluppa nel senso di una comunità tra gli uomini, originata dall'unione libera degli individui e organizzata secondo la legge universale del diritto.

Del resto, per il filosofo tedesco, la comunità è la terza delle *analogie dell'esperienza* ovvero delle tre condizioni che egli aveva individuato come indispensabili ai fini della conoscenza empirica.⁴⁷ Il cosiddetto *pensiero della Comunità* rappresenta infatti l'azione reciproca e indica che le sostanze percepite come coesistenti nello spazio sono necessariamente in interazione reciproca l'una con l'altra.⁴⁸

In Kant la società deve coincidere tendenzialmente con la comunità delle libere persone, la cui costituzione è irrimediabilmente connessa alla esigenze e agli scopi morali degli individui razionali, facendo intravedere la possibilità di un ordine etico e giuridico. L'individuo non è solo il mezzo ma anche il fine stesso della libera unione e «*mentre contribuisce alla possibilità del tutto, deve a sua volta, quanto a posizione e funzione, essere determinato dall'idea del tutto*».⁴⁹

Come si nota dai pensieri degli autori brevemente esposti, durante il 1700 gli intellettuali si occupano - più che di comunità - di contratto sociale e dei relativi rapporti fra tra il nascente Stato di diritto e l'individuo.

Nonostante il clima sempre più impregnato di giusnaturalismo e individualismo fino al 1789 «*visioni e realizzazioni medievali si continuano a trascinare per inerzia*».⁵⁰

La vera svolta si ha solo con la Rivoluzione francese che rimette in gioco tutto l'assetto sociale esistente. In questo secolo, si cancella l'ordine comunitario proprio perché si è volti alla ricerca di «*semplificazione della complessità sociale*»⁵¹ e nello Stato sovrano di nuova formazione non c'è spazio per le condizioni giuridiche e sociali che fino a questo momento avevano dato ragione di esistere alle comunità. Lo Stato così come concepito dalla borghesia ha bisogno di trovare un terreno piano per attecchire e le formazioni sociali non possono infatti che ostacolare il suo sviluppo.

La Rivoluzione tende però a sottovalutare che nell'Antico Regime le comunità intermedie suppliscono a molte carenze e le loro attività sono rivolte alle fasce più deboli della popolazione. La nuova epoca invece parte da un'uguaglianza di diritti proclamata a gran voce, preoccupandosi poco di accompagnare a questa un'eguaglianza anche fattuale. Togliendo il

47 J. Losee, *Filosofia della Scienza. Un'introduzione*, Milano, Il saggiatore, 2009, pp. 108 - 114, (ed. or. *A historical introduction to the Philosophy of Science*, 1972).

48 Vedi N. Abbagnano, *Comunità*, in *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet, 1971.

49 I. Kant, *Critica del giudizio*, Torino, Utet, 1993, pp. 345 - 346. Cfr anche F. Ferraresi, *op. cit.*

50 P. Grossi, *op. cit.* p. 51.

51 M. Rosboch, *Introduzione*, in P. Grossi, *op. cit.*, p. 15.

filtro delle comunità intermedie, la società è pronta ad accogliere la proprietà, l'economia e la libera circolazione dei beni.⁵²

Visto che lo Stato monista ha come suo principale strumento la legge, è proprio attraverso l'organo legislativo che le comunità intermedie sono spazzate via o comunque svuotate di contenuto e poste «*fisicamente e legislativamente sotto il controllo dello Stato*».⁵³ La legge *Le Chapelier* del 1791 attua difatti un vero e proprio *anéantissement* delle comunità intermedie.

Da qui in poi, l'eredità della Rivoluzione viene raccolta da Napoleone che fissa le regole giuridiche proprie del nuovo ordine sociale nel Code Civil, dando il via all'epoca delle codificazioni e dell'assolutismo giuridico.

2.5. La comunità romantica

Nel nostro *excursus* storico siamo arrivati all'Ottocento ove si assiste ad una rinascita del mondo comunitario, dovuta a molteplici motivi.

In primo luogo, la società borghese nata dalla Rivoluzione appare stabile ma l'ideale dello Stato monista, della completezza del Code Civil e dell'uguaglianza dei diritti inizia a mostrare i suoi lati negativi: la nuova società tutela esclusivamente il borghese, il proprietario, il possidente. Il resto della popolazione, ormai privato dello «scudo» delle comunità intermedie, è completamente abbandonato a se stesso e il malessere sfocia in moti di rivolta spesso soffocati con la violenza. In questo clima, «è un proliferare di mutue assicuratrici, di società cooperative, di associazioni assistenziali e sindacali, di associazioni para-politiche»⁵⁴ e la Chiesa, anch'essa messa in un angolo dalla Rivoluzione, riprende vigore e ricostituisce le sue articolazioni comunitarie originarie.

In secondo luogo, occorre considerare che il concetto di comunità è fonte di rinnovato interesse anche per il mondo intellettuale. La comunità, soprattutto nelle sue dimensioni piccole e selvagge, attrae l'attenzione dell'antropologia e della sociologia, discipline che proprio in questo secolo vedono la luce. Dopo il lungo dominio dell'individualismo e del modernismo, emerge una *reazione tradizionalista* che, di volta in volta, riscopre la funzione

52 P. Grossi, *op. cit.*

53 M. Rosboch, *op. cit.*, p. 15

54 P. Grossi, *op. cit.*, p. 55.

etica della comunità (Burke), pone la famiglia patriarcale come base della società (Proudhon) oppure rivaluta la centralità delle piccole comunità locali (Haller).⁵⁵

Le dimensioni ridotte, il carattere chiuso, la tendenziale omogeneità dei membri, le relazioni sociali intense servono agli antropologi e ai sociologi per porre le basi per una concezione dicotomica di comunità e società, fino a questo momento utilizzate in modo tutto sommato intercambiabile.

Durante il romanticismo, e soprattutto nell'ambito del romanticismo tedesco, la comunità diventa una categoria a sé stante utilizzata per indicare «*la forma di vita sociale caratterizzata da un organico, intrinseco, perfetto legame fra i suoi membri*».⁵⁶ La comunità è un'entità globale sociale, caratterizzata da legami stretti e tradizioni radicate. Essa non è più l'ideale morale e razionale che regola la società ma può incarnare il culto nostalgico delle comunità medievali, può essere esaltata come «spirito del popolo» e come «comunità nazionale». La comunità sovrasta nuovamente l'individuo, è «*depositaria di un bene comune*»⁵⁷, il collettivo supera l'individuale e ne ruba la sacralità tanto faticosamente conquistata.

Dal romanticismo ereditiamo un'idea ambivalente della comunità: da una parte, la comunità è l'occasione per lo sviluppo di grandi passioni e di slancio verso l'altro e verso il gruppo; dall'altra, nasce un'idea della comunità cupa e inquietante, alla quale molti ricollegano la radice di spinte nazionaliste e sanguinarie, sfociate poi nei totalitarismi novecenteschi.

2.6. Il socialismo utopistico

In uno studio del concetto di comunità, non si può - affrontando il XIX secolo - non parlare del socialismo che, nelle sue varie forme e nelle sue ramificazioni, sposta tutta l'attenzione dall'individuo alla comunità.

In particolar modo, ci stiamo riferendo al socialismo utopistico (così come lo chiamò successivamente Marx) e alle comunità che da lì prendono origine.⁵⁸ I socialisti utopisti contrappongono alla società borghese un progetto di riforma sociale connesso ad un progetto di riforma urbana.

55 Sul punto, vedi L. Parenti, *op. cit.*, p. 13.

56 N. Abbagnano, *op. cit.*

57 S. Tramma, *Pedagogia della comunità. Criticità e prospettive educative*, Milano, FrancoAngeli, 2009, p. 44.

58 Per un approfondimento su questo tema, cfr. C. Stroppa, *Comunità e utopia. Problemi di una sociologia del kibbutz*, Bari, Edizioni Dedalo, 1970.

Cercando di risolvere la questione sociale, molti autori propongono *utopie*, ovvero scritti di natura politica nei quali si presentano modelli di società possibili. I socialisti utopisti sono convinti che la comunità, caratterizzata da uno stretto legame con la natura e con una vita di condivisione, sia l'alternativa possibile al modello capitalista e rappresenti comunque una soluzione molto più veloce rispetto all'attesa dell'intervento di un legislatore che vada a modificare l'assetto sociale.

Henri de Saint Simon ripensa ad un nuovo modello di società dove gli strumenti di produzione sono affidati a tecnici specializzati e nel quale gli scienziati sostituiscono gli ecclesiastici. Il popolo deve riunirsi in associazioni industriali, connesse fra loro e con un unico obiettivo di produzione comune. Il nuovo modello di società dovrebbe prevedere una limitazione del diritto di proprietà, l'abolizione dei diritti successori e la redistribuzione dei beni in base alle capacità di ognuno, cercando di superare gli egoismi individuali.

Robert Owen, il quale inizialmente opera solo come filantropo, sposta poi la sua attenzione su alcune dettagliate proposte operative. Egli è convinto che debbano essere create comunità di circa 1.200 persone nelle quali i membri possano vivere in un grande edificio quadrato con cucine e mense comuni ma con appartamenti familiari privati (anticipando così la filosofia che ispirerà poi il *cohousing*, si veda il capitolo II). La comunità di Owen si sarebbe dovuta occupare anche della formazione e della cura dei bambini che, trascorsi i primi anni in famiglia, sarebbero poi stati affidati al gruppo (mantenendo la possibilità per i genitori di accedere liberamente ai loro alloggi), cercando così di superare la tradizionale impostazione familiare mononucleare borghese. Il progetto di Owen prevede l'abolizione della proprietà privata, il miglioramento di vita degli operai, l'aumento dei salari, la condivisione del lavoro. Dal punto di vista gestionale, le comunità potevano essere istituite sia da singoli soggetti che da formazioni sociali pre-esistenti come contee, chiese o anche dallo Stato stesso. Owen attua concretamente il progetto nella cittadina industriale di New Lamark creando quello che viene chiamato il *Villaggio di cooperazione di New Lamark*, che egli organizza secondo i suoi ideali di comunità. Il villaggio riscuote successo ed è così apprezzato che Owen cerca di ripetere l'esperienza progettando i cosiddetti *Villages of Unions* e poi il *New Harmony* nell'Indiana, un'altra cittadina comunitaria, la quale però diventa un centro di raccolta di una serie quanto mai eterogenea di individui che, insieme ad un eccessivo atteggiamento paternalistico del fondatore, ne decretano il fallimento.⁵⁹

59 Abram Combe, un seguace di Owen, tenta - senza successo - un esperimento simile a Orbiston, presso Glasgow. Viene effettuato anche in Italia un tentativo similare con la creazione della comunità di

Nonostante l'insuccesso, l'esempio di Owen trova degli emulatori: sia negli Stati Uniti⁶⁰ che in Gran Bretagna vengono create decine di comunità che, a causa della mancanza di leadership o di problemi economici e gestionali, non si rivelano essere particolarmente durature.⁶¹

Charles Fourier mette in contrapposizione alla società utilitaristica dell'assoluta preminenza degli obiettivi individuali uno stato di *Armonia universale*, raggiungibile solo attraverso l'unione degli sforzi comuni. A tal proposito, concepisce le «*falangi*», ovvero delle comunità ideali composte da complessi residenziali chiamati «*falansteri*». In queste comunità dovrebbero vivere all'incirca 1.600 individui e la struttura sociale dovrebbe essere concepita come un complesso completamente autosufficiente, poco lontano dalla città, dove gli individui potrebbero esercitare lavori consoni alle proprie attitudini e nelle quali gli utili verrebbero divisi in modo non egualitario ma in base alle quote di capitale versato.

Proudhon critica il potere dello Stato contrapponendogli non l'individuo in quanto singolo ma l'individuo inserito in una comunità.

Per Kropotkin, invece, la nuova società deve essere composta da un insieme di cooperative caratterizzate da un obiettivo comune: comunità di consumo, comunità di produzione, comunità per il soddisfacimento di bisogni intellettuali e artistici.

Concetti simili sono quelli proposti da Landauer, il quale propone una struttura sociale organica che ha come modello sociale ideale un villaggio rurale basato su scambi egualitari, proprietà collettiva e condivisione del lavoro.

Proudhon, Landauer e gli altri seguaci del socialismo utopistico sono anche i detentori del concetto di pluralismo sociale: resosi conto dell'impossibilità di portare a termine un progetto come quello di Marx di assoluta collettivizzazione, non resta che strutturare la società in gruppi, in comunità appunto, siano esse associazioni di nuova creazione o comunità già esistenti.

Un altro autore ispirato dal socialismo utopistico è Cabet. Nel 1840, Cabet pubblica il romanzo *Voyage en Icarie*, dove viene ipotizzata una grande metropoli razionale basata su un sistema sociale di lavoro obbligatorio. Egli cerca di dare concretezza alle sue teorie in America, organizzando una spedizione di 1.500 icariani ma l'esperimento fallisce qualche

Campomaggiore.

60 Le prime comunità statunitensi sono tutte di ispirazione protestante, rette da regole rigide come la separazione netta fra i sessi, il celibato, la verginità, la non violenza e la messa in comunione dei beni.

61 Possiamo citare, per esempio, la comunità di Oneida, fondata dal predicatore radicale Noyes, il quale proponeva esperimenti come il «matrimonio complesso», ovvero permetteva agli uomini di accoppiarsi con più donne se consenzienti. Altri esperimenti interessanti sono effettuati dai comunitaristi spiritisti. O ancora possiamo citare le comunità di Warren, celebre nemico di Owen del quale critica le posizioni eccessivamente comunitariste ed eccessivamente oppressive a proposito di libertà e individualismo.

anno dopo.

Dopo la seconda metà del secolo, la nuova società nata dopo il 1848 rende palese l'irrealizzabilità del filone di pensiero utopico di Owen, Cabet e Fourier, così che le città ideali progettate dopo quella data (citiamo, per esempio, *Victoria* ideata da James Silk Buckingham e *Hygeia* pensata da Benjamin W. Richardson), pur essendo le eredi di quelle ideate dai socialisti utopici, «sono prive dei connotati politici, mentre l'accento viene posto su requisiti costruttivi e igienici»⁶² e assumono la funzione di anello di congiunzione fra le comunità utopistiche e il successivo movimento delle città-giardino.

Le altre comunità industriali modello, ispirate ancora dal socialismo utopistico, sono appunto della seconda metà del 1800.

Fra le altre, si può citare *Saltaire* (dal nome del fondatore Titus Salt nel 1851) e il «*familisterio*» creata da Jean Baptiste Godin a Guisa. Il *familisterio* è un complesso abitativo e un centro sociale e ricreativo nato intorno ad un'officina di circa 400 famiglie.

Meritano una menzione anche *Bourneville*, fondata da Cadbury nel 1879, *Port Sunlight* creata da W. Lever nel 1886 e *Kronenberg* nata nel 1873 ad Essen.

Ancora più futuristiche le descrizioni della società ideale basata sulla cooperazione di Edward Bellamy e, per terminare, la *città lineare* di Arturo Soria y Mata e la *garden city* di Ebenezer Howard che segna la fine definitiva delle teorie utopistiche sulle comunità.

2.7. Hegel e Von Stein: la comunità come strumento di sintesi e ricomposizione

Mentre il socialismo produce «utopie comunitarie», la dottrina non arresta gli studi sul concetto di comunità e se, nel secolo precedente, la parola comunità è sovrapposta a quella di società, nell'Ottocento i due concetti iniziano a prendere strade differenti, andando talvolta in direzione dicotomica, altre volte in direzione dualistica. All'interno del concetto di comunità vengono poi creati sottogruppi basati su differenti variabili.

Il primo autore che procede ad una puntuale classificazione è Hegel il quale distingue fra tre forme di socializzazione, diversificate dal grado di intensità affettiva e di unità.

In primo luogo, vi è la *famiglia*, basata sull'idea romantica di unione e caratterizzata da vincoli di affetto; in secondo luogo, vi è la *società civile*, accostata ad un modello contrattuale

62 L. Benevolo, *Storia dell'architettura moderna*, Bari, Laterza, 2010, p. 242.

di tipo moderno, fondata su relazioni di tipo economico e sulla libertà negativa dei rapporti contrattuali; in terzo luogo, troviamo lo *stato*, basato sulla *Koinonia* aristotelica e legato ad un fine sovraordinato.

Hegel costruisce un modello compiuto, attribuendo alle amministrazioni, ai ceti e alle corporazioni la funzione di «*momenti costitutivi della società*»⁶³: la comunità non è più un nostalgico retaggio del passato da recuperare ma, piuttosto, «*un ideale ricompositivo*»⁶⁴ per sintetizzare l'universale e il particolare passando dalle contraddizioni interne di una società civile.

L'eredità lasciata da Hegel viene poi rielaborata alla luce di una nuova problematica da risolvere: l'attenzione infatti si sposta sulla comprensione della struttura istituzionale della società.

Lorenz Von Stein parte dall'idea che via sia una contraddizione assoluta tra Stato e società. Lo Stato è la comunità degli uomini dove questi sviluppano la propria personalità; la società è invece il «*movimento economico*»⁶⁵ che va a costituire un ordinamento solido nel quale può realizzarsi l'interesse personale. La comunità funziona da contenitore dei due concetti di Stato e società, inglobandoli entrambi, e vive proprio grazie alla contraddizione tra i due, diventando «*espressione di una convivenza umana che [...] realizza forme spirituali sempre più complicate e consapevolmente sapute*».⁶⁶

Così, se la comunità non è un «*concetto fermo*»⁶⁷ ma contiene tutti i fenomeni della vita umana, si comprende come non abbia valore di per sé ma piuttosto come strumento di distinzione fra Stato e la società e come leva di risoluzione della loro contraddizione.^{68 69}

63 F. Ferraresi, *op. cit.*, p. 47.

64 *Ibidem*.

65 *Ivi*, p. 53.

66 *Ivi*, p. 54.

67 *Ibidem*.

68 La società di Von Stein diventa infatti, secondo un'impostazione liberale, «*la sfera nella quale gli individui vivono l'uno per l'altro, cioè la dimensione dove i contrasti di interessi della società industriale possono essere superati*». A. Honneth, *op. cit.*, p. 8.

69 A tal proposito, anche lo stesso Marx, confrontandosi con il pensiero di Hegel, si domanda «*fino a che punto la formazione del sistema economico capitalistico avesse potuto condurre ad una forma di società nella quale tutte le relazioni comunali o cooperative tra i soggetti erano state distrutte dalla concorrenza e dalla spinta al profitto*». Cfr. A. Honneth, *op. cit.* p. 8 ss.

2.8. Marx e il concetto polivalente di comunità

Siamo giunti a Marx, il quale usa più volte il termine comunità in contesti completamente differenti. Come mette in evidenza Massimiliano Tomba, in Marx «*la valenza concettuale del termine comunità deve essere indagata di volta in volta a partire dal problema politico che intende mettere a fuoco*». ⁷⁰

Proviamo a seguire un ordine cronologico nell'esposizione, senza pretese di esaurire l'argomento che si presenta particolarmente complesso.

La prima occasione nella quale il sociologo tedesco utilizza il termine comunità è un articolo pubblicato sugli *Annali franco-tedeschi* nel 1844, ovvero il famoso brano intitolato *Sulla questione ebraica*. Il testo è una critica al pensiero di Bauer sulla emancipazione degli ebrei prussiani. Secondo Bauer, infatti, l'unica via a disposizione degli ebrei per emanciparsi è quella delle creazione di uno Stato laico: l'autore parte dal concetto che la religione sia per sua natura dominata da un principio di esclusione, il quale rende impossibile la formazione di una qualsiasi comunità fra cristiani e ebrei. Nasce da qui l'esigenza di una emancipazione religiosa: per ottenere i diritti universali l'uomo deve sacrificare la fede. L'esclusione crea l'identità e questo principio dalla religione può facilmente essere traslato agli stati nazionali, dove la natura escludente viene collegata non alla religione ma al luogo di nascita o alle origini. Lo Stato allora non è universale proprio perché escludente.

Marx critica il pensiero di Bauer sostenendo che la religione non è l'espressione dello spirito della comunità ma piuttosto l'espressione della separazione dell'uomo dal suo collettivo e dalla sua comunità (*Gemeinwesen*). Secondo Marx la religione diventa un fatto di competenza esclusiva della società civile separata dalla società politica. Si distingue così la *Gemeinwesen* (la comunità intesa come il collettivo) dalla *politischen Gemeinwesen* (comunità politica).

Nella nota opera *Ideologia tedesca* Marx, invece, collega il concetto di comunità con quello di classe sociale. Secondo Marx, la comunità è composta dall'insieme di individui che si uniscono per modificare lo stato delle cose, muniti della conoscenza delle leggi che regolano il mercato. La società è suddivisa in classi, ovvero in gruppi di persone che rappresentano rapporti sociali di produzioni comuni e che hanno interessi identici. Questi ultimi sono in conflitto con altri interessi differenti e da questo prende origine la classe

⁷⁰ M. Tomba, *Les ambiguïtéas de la traduction de Gemeinwesen*, relazione presentata al convegno *Traduire et difuser les textes de Karl Marx et Friedrich Engels: approche internationales et historique*, Université de Bourgogne, Dijon, 28 maggio 2008 (titolo originale della relazione: *Les ambiguïtés de la traduction de Gemeinwesen en italien*).

sociale.

Per l'autore gli individui con interessi in comune contrapposti a quelli altrui sono definibili come comunità, le quali possono suddividersi in *comunità apparenti* e *comunità reali*.

Nelle *comunità apparenti* gli individui non hanno consapevolezza di se stessi in quanto tali ma come parte di una classe. I vincoli, i legami sociali, le norme che regolano la comunità apparente fungono da impedimento allo sviluppo della coscienza del singolo come individuo. Così la lotta di classe si concentra sul momento della produzione e l'individuo, svalorizzato dalla merce, è inconsapevole della propria identità e diventa una mera appendice del rapporto di produzione.

Nelle *comunità reali* invece il singolo si rapporta con l'altro al fine di rompere schemi precostituiti. Vi è consapevolezza individuale del proprio sé e non solo come espressione della classe di appartenenza. La lotta di classe deve essere fatta nel momento produttivo ma anche nel momento dello scambio delle merci.

Se infatti nelle *comunità apparenti* il risultato della lotta è la mera acquisizione di diritti del lavoratore e di un maggior potere di acquisto, senza fare altro che aumentare la perdita di valore dell'uomo rispetto alla merce, al contrario, la lotta nelle *comunità reali* permette agli individui di recuperare il loro valore in quanto tali.

Successivamente, nell'opera *Grundrisse*, Marx si occupa di studiare i rapporti tra individuo, comunità e natura. Qui la comunità diventa l'essenza comune dell'uomo, l'uomo è «*membro di un Gemeinwesen e ha sussistenza solo in quanto membro: la sua essenza comune è la comunità*». ⁷¹

Secondo Marx, il modo di produzione è ciò che spezza il legame tra l'uomo e la sua comunità ed egli vede nelle società pre-capitalistiche il luogo ove tale scissione non è ancora avvenuta ma inizia, per gradi, a verificarsi fino «*alla cesura definitiva*». ⁷² Tuttavia anche nella società capitalista, il rapporto tra uomo e comunità non è rotto del tutto ma è comunque profondamente cambiato: la comunità è diventata comunità di denaro e di lavoro e domina gli individui.

Nel 1858, nell'*Urtext*, Marx riformula ulteriormente il rapporto tra uomo e comunità che, in quest'ultimo caso, diventa «*il prolungamento delle sue capacità fisiche e intellettuali*». ⁷³

71 M. Tomba, *op. cit.*

72 *Ibidem.*

73 *Ibidem.*

2.9. La comunità evoluzionista: il *contratto* di Sumner Maine e di Spencer

Il giurista Henry Sumner Maine incontra il concetto di comunità durante i suoi studi, fondati sulla premessa che il progresso giuridico e sociale si basi sull'inevitabile passaggio dallo *status* al *contractus*.

Per l'autore, le società primitive sono regolate dallo *status*, ovvero dalla posizione sociale occupata dall'individuo in base alla nascita all'interno della famiglia patriarcale. In questa società, le uniche regole valide sono quelle dettate dal patriarca e la famiglia è l'unica formazione sociale esistente dalla quale nascono diritti e doveri. Lo *status* è destinato a frantumarsi lasciando il posto al *contractus* ovvero al libero accordo tra individui dal quale discendono obbligazioni reciproche. Si può sostenere che per Sumner Maine allo *status* corrisponde la comunità e al *contractus* corrisponde invece la società, nella quale la prima è destinata inevitabilmente a confluire.

Del resto, il 1800 è il secolo dell'evoluzionismo nelle scienze sociali e anche Herbert Spencer ne fa uso per spiegare il passaggio dalle società tradizionali a quelle moderne: le prime sono dunque connesse ad una socializzazione dove le reciproche pretese individuali dipendono dallo status offerto o acquisito; le seconde sono invece collegate ad un «contratto» firmato da individui liberi e consapevoli.

2.10. La svolta dicotomica di Tönnies

Siamo nel 1887 e Ferdinando Tönnies pubblica *Comunità e società*, operando una nuova concettualizzazione di entrambi i termini in chiave dicotomica.

Tönnies è fortemente ispirato dal pensiero di Sumner Maine, di Marx e di Gierke.⁷⁴ Dal primo, di cui peraltro è brillante allievo, recepisce la distinzione tra comunità e società, approdando però a differenti conclusioni.⁷⁵ Se infatti Sumner Maine mostra di preferire il libero arbitrio del *contractus* allo *status*, Tönnies ha invece una visione nostalgica della comunità. Da Marx egli riprende gli studi compiuti sulle società pre-capitalistiche, anche se mai li cita direttamente, e da Gierke prende in prestito la dottrina sulle corporazioni

74 È lo stesso Tönnies ad indicare nella Prefazione del volume l'influenza ricevuta dai tre predecessori.

75 P. De Lalla Millul, *La comunità democratica. Idee per una politica nuova*, Napoli, Volume 1, Guida Editore, 2009, p. 101.

medioevali. Un altro precursore dell'autore è considerato Comte il quale definisce la comunità come un'unità morale e il fondamento esistenziale dell'individuo, facendola così entrare di diritto nel nuovo universo della modernità.⁷⁶

*Comunità e società*⁷⁷ è un'opera «destinata a fare da battistrada a tutto un filone di critica romantica alla modernità».⁷⁸ L'autore si concentra appunto sui due concetti, ritenuti le due forme di vita associata fra gli individui, distinguendoli ma ritenendo, al medesimo tempo, impossibile una separazione perché costruiti l'uno su opposizione dell'altro.

La comunità è una vita reale ed organica caratterizzata da rapporti fondati sull'intimità, sulla confidenza e sull'esclusività. I rapporti sono fundamentalmente derivati dalla nascita e dalla discendenza. La comunità non deriva da un accordo né da un contratto ma è fondata sul *consensus*, ovvero sul comune sentire, sulla volontà comune di stare insieme e di condividere. La comunità è egualitaria e le cosiddette «*dignità*», ovvero i particolari ruoli all'interno della struttura sociale, sono dovute solamente ad aspetti anagrafici o riconducibili a motivazioni particolari.

Perché vi sia una comunità non è sufficiente che le persone condividano spazi e attività. Nello specifico, affinché si formi un vincolo di appartenenza esclusivo servono più elementi che debbono combinarsi fra loro: il possesso collettivo del terreno, la cooperazione e la collaborazione in ambito lavorativo, la presenza di norme e quindi di un ordinamento, un'organizzazione superiore che gestisca i problemi burocratici (ovvero un'amministrazione) e un sistema di simboli, culti, credenze, aspetti tradizionali che contribuiscano alla formazione di una nuova identità.

La comunità, secondo Tönnies, può essere di sangue, di luogo o di spirito.

La *comunità di sangue* è quella basata sulla nascita e la parentela e il suo luogo di elezione è la casa. La *comunità di luogo* presuppone invece la coabitazione nel medesimo luogo, appunto, e si muove all'interno del villaggio, creando rapporti di vicinato. Per concludere, vi è la *comunità di spirito*, basata sull'amicizia, sui rapporti che non hanno bisogno né di condividere luoghi né di avere sangue in comune ma che sono piuttosto fondati sulla comunanza di interessi e attività. La comunità di spirito è, secondo Tönnies, la forma più elevata di comunità e si sviluppa nella città. Si passa così da un'associazione, ovvero la famiglia, ad un'alleanza e la comunità comprende così tutto quello che rappresenta la fiducia,

76 Vedi L. Parenti, *op. cit.* p. 13.

77 F. Tönnies, *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963 (ed. or. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, O.R. Reislad, 1887).

78 V. Pazè, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Bari, Laterza, 2002, p. 3.

l'intimità, il vivere esclusivamente insieme.

Nelle società tönnesiana invece gli individui vivono in gruppo nel medesimo modo in cui questo accade all'interno delle comunità ma rimangono individualità separate. Si abbandonano le caratteristiche tipiche del mondo comunitario, la terra diventa proprietà individuale, il lavoro è sempre fatto del singolo, cessa ogni forma di condivisione. La società è basata sullo scambio e sul contratto, formato dall'incontro di volontà tra liberi individui (la cosiddetta volontà arbitraria che si differenzia dalla volontà essenziale delle comunità). «*La società è ciò che è pubblico, è il mondo*»⁷⁹ e vi si fa ingresso come in una «*terra straniera*».⁸⁰ Nessuno fa o dà niente se non ne riceve un guadagno, la logica è marcatamente utilitaristica e si può dire che ad essere in relazione siano più le prestazioni che non i singoli individui.

Da Marx, come dicevamo, l'autore riprende gli studi sui mezzi di produzioni e sulle differenti modalità nelle quali si esplica la proprietà. Tönnies è convinto che vi sia uno stretto legame fra le condizioni sociali, i modi di acquisto della proprietà e i conseguenti diritti che ne derivano. Quella delle comunità è appunto una proprietà collettiva, quella in cui la terra è indivisa e così la casa e il lavoro.

La società mette in campo invece una proprietà privata.

Alla dicotomia comunità/società, Tönnies aggiunge tutto un apparato di costruzione intellettuale composto da altre dicotomie: volontà essenziale e volontà arbitraria, sentimento e intelletto, concreto e astratto, vecchiaia e giovinezza e così via, binomi nei quali il primo termine è sempre associato ad un'idea positiva di comunità mentre il secondo è associato al concetto negativo di società.

«*Si mette l'adolescenza in guardia contro la cattiva società, ma l'espressione "cattiva società" suona come una contraddizione*»:⁸¹ il giudizio è senza possibilità di appello, la preferenza per la comunità è netta e Tönnies denuncia nella società industriale la predominanza degli aspetti pragmatici ed istituzionali «*a danno della naturalezza e dell'immediatezza del legame comunitario*».⁸²

79 V. Pazè, *op. cit.* p. 3.

80 *Ibidem.*

81 *Ibidem.*

82 AA. VV., *Tönnies*, in *Dizionario di filosofia*, Milano, Rizzoli Editori, 1976, p. 456.

2.11. Comunità e associazione in Weber

Max Weber, ampiamente influenzato da Tönnies, spiega il concetto di comunità portandolo all'interno di una nuova dicotomia e ponendolo stavolta in contrapposizione con il concetto di associazione.

Per Weber tutto si svolge sul piano delle relazioni sociali intese come «*un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità*».⁸³ Le relazioni sociali possono essere una comunità quando sono basate su di una *comune appartenenza*, soggettivamente percepita dal punto di vista tradizionale o affettivo dai membri. Possono essere comunità le confraternite, i gruppi di commilitoni, un rapporto di convenienza, una comunità nazionale e anche una relazione sentimentale o erotica. Quando invece l'agire sociale è fondato su una identità o un legame di interessi razionalmente motivato (ovvero rispetto ad uno scopo o ad un valore) siamo in presenza di un'associazione, per esempio la clientela.

Rispetto a Tönnies, vi è in Weber un uso meno manicheo dei concetti e delle distinzioni: l'autore è convinto infatti che, a prescindere dalle definizioni sociologiche, le reazioni sociali siano il più delle volte combinazioni delle due categorie e comunque siano mutevoli. Una comunità nata come tale può virare nel senso di uno scopo o un valore ben preciso ed un'associazione con identità di interessi può invece far sorgere sentimenti di affetto che vanno oltre la razionalità.

Quanto Tönnies è nostalgico, quanto Weber è «freddo». Non c'è spazio per sentimentalismi o nostalgie nei confronti delle comunità né tanto meno per nessun tipo di idealizzazione delle comunità tradizionali. Per esempio, il vicino altro non è che un prestatore di soccorso o un portatore di fratellanza.

Del resto, Weber fa coincidere il cambiamento sociale con un processo di razionalizzazione, quindi con un passaggio dalla comunità all'associazione, basata su fondamenta razionali. Ciò che lo preoccupa è lo spazio rimasto all'uomo e le sue funzioni in un mondo sempre più razionalizzato.

Le relazioni sociali, siano esse comunità o associazioni, possono essere *aperte* quando gli ordinamenti di appartenenza non prevedono limitazioni di alcun genere alla partecipazione degli individui. Sono *chiuse*, invece, le famiglie - che presentano limitazioni alla

83 M. Weber, *Economia e società*, II, Torino, Edizioni di Comunità, 1995, pp. 23 - 24 (ed. or. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922).

partecipazione su base tradizionale - oppure le relazioni sentimentali, i cui confini sono stabiliti da vincoli affettivi, o ancora i monopoli, limitati in base ad un valore. Insomma siamo davanti ad una comunità *chiusa* ogni volta che l'ordinamento impone limiti o condizioni alla partecipazione dei soggetti coinvolti.

Le comunità, soprattutto quelle che Weber chiama *emozionali*, si fondano sulla credenza di legittimità e sul carisma del capo, dotato di particolari qualità fisiche e morali e di capacità eccezionali. Dove invece il legame è uno scopo, per esempio economico, la legittimazione del leader tende ad essere meno rilevante. Ad ogni modo, gli altri membri sono meri discepoli e non c'è bisogno di creare normazioni giuridiche poiché la norma è appunto giustificata dall'autorità, più o meno intensa, del capo stesso.

2.12. Durkheim: comunità e solidarietà meccanica

Un altro autore che si occupa dell'idea di comunità è Durkheim, il quale, al pari di Tönnies e Weber, utilizza una dicotomia ma la caratterizza con sfumature differenti. La contrapposizione pensata dall'autore non è infatti tanto fra società o associazione e comunità ma piuttosto fra dimensione individuale e dimensione collettiva.

Durkheim intende, infatti, con il termine società (in senso lato) una struttura che non corrisponde alla mera sommatoria di individui ma piuttosto alla combinazione degli individui, del loro modo collettivo di agire e pensare e delle istituzioni che la compongono. La società diventa così un'entità superiore alle parti di cui è composta ed è l'unico strumento a disposizione dell'individuo per liberarsi.

Durkheim divide le società in *società tradizionali* (o *semplici*) e *società complesse* basando la differenza su un fondamento di *solidarietà meccanica* o *organica*.

Nelle società semplici (che sembrano corrispondere alle comunità nelle intenzioni durkheimiane) la solidarietà è *meccanica* ovvero basata sull'assorbimento della coscienza individuale da parte di una sorta di coscienza collettiva e comune che diventa il «faro» della comunità stessa. La comunità è coesa perché basata sull'uniformità sociale e sull'alto livello di condivisione ma l'individuo non è del tutto libero perché sottoposto ad un sistema di coercizione morale che diventa sistema di regole repressivo e prescrittivo. La morale, intesa come insieme di regole alle quali i membri del gruppo sentono di dover obbedire, disciplina i

rapporti interni ed ha una funzione includente verso l'esterno, cercando di assorbire devianze e comportamenti anomali, secondo quella che viene chiamata *socializzazione totalizzante*.

La società moderna invece è basata sulla divisione del lavoro e sulle differenti funzioni sociali che questa attribuisce agli individui. Le funzioni sono interconnesse e i ruoli complementari poiché l'individuo dipende anche dalle altre parti della società (*solidarietà organica*). A differenza di quanto accade nelle comunità, qui la personalità individuale trova molto più spazio e la società è caratterizzata di conseguenza da un alto livello di disomogeneità.

Quello che però distingue Durkheim dagli altri è che all'approccio che potremmo definire di tipo evoluzionistico, ovvero basato sulla convinzione di un inevitabile passaggio dalle società tradizionali o semplici alle società moderne, va sommata un'idea di traslazione di contenuti da uno stadio all'altro. In altre parole, invece di rilevare quanto si è perduto nei vari passaggi delle società precedenti, l'autore mette in luce, al contrario, ciò che delle strutture originarie è rimasto nelle società successive. Ed allora, per esempio, così come nel contratto residuano le premesse non contrattuali, nelle società moderne residuano gli aspetti morali di quelle precedenti. Secondo questo schema, infatti, la coscienza collettiva - motore delle comunità - si evolve e si disgrega ma non sparisce del tutto nell'epoca moderna. Rimane un livello minimo sotto il quale non può scendere, pena il dissolvimento della struttura sociale. Se tuttavia nelle comunità tradizionali, la morale porta allo svilupparsi di regole repressive (se non addirittura vendicative) nelle strutture moderne questa concezione viene sostituita dalla idea di riparazione del danno.

Durkheim non è nostalgico come Tönnies ma è consapevole che è essenziale per ogni tipo di struttura sociale dare un ordine che sia percepito dai membri: in assenza di questo, si crea una pericolosa anomia. Per ovviare a detto problema, l'autore propone una divisione del lavoro basata su criteri di equità e giustizia ma, rendendosi poi conto che non è possibile attuarla, finisce per risolvere la questione con la cosiddetta *effervescenza collettiva* ovvero i momenti di ritualità e celebrazione dell'intero gruppo. È la comunità che si riunisce, «*celebra sé stessa*»⁸⁴ attraverso riti e tradizioni che permettono di rendere sacra l'entità sociale, legittimandola e rafforzandola. Non c'è bisogno dei legami di sangue o di luogo delle comunità di Tönnies, è sufficiente scegliere un simbolo o un rito che faccia da collante.⁸⁵

84 A. Spreafico, *Comunità*, in AA. VV., *Per leggere la società*, (a cura di G. Bettini Lattes), Firenze, Firenze University Press, 2003, p. 62.

85 Cfr. F. Berti, *op. cit.*, pp. 37 ss.

2.13. La comunità in Simmel

Un altro grande pensatore che si occupa di comunità a cavallo tra 1800 e 1900 è Georg Simmel. Secondo Simmel, la società moderna ha finito per assumere una struttura unitaria perdendo l'originaria suddivisione in tante piccole comunità.

A tal proposito, egli sostiene che l'uomo sia diventato un essere maggiormente sociale, proprio perché la scomparsa delle piccole comunità dovuta alla modernità gli ha permesso di vivere un numero molto più ampio di relazioni sociali.

L'opposizione a Tönnies è assoluta: se per quest'ultimo, la *polis* è sinonimo di amicizia e buoni rapporti di vicinato dovuti proprio alla distanza ridotta, dove tradizioni e culture si ripetono costantemente, Simmel vede la metropoli come la «*quintessenza della modernità*».⁸⁶ L'urbanizzazione ha modificato, secondo il sociologo, la totalità dei rapporti intersoggettivi e delle relazioni societarie. Si sono accelerate le relazioni e c'è una tendenza sempre più intensa ad essere diffidenti nei confronti di chi è esterno alla cerchia di appartenenza. Se la città di Tönnies era la comunità perfetta per il vivere umano, la metropoli di Simmel diventa il teatro dell'individualità ove l'uomo è libero (ma non felice). Mentre la vita in campagna si muove a ritmi regolari e consuetudinari, sempre uguali a se stessi, la vita metropolitana procede secondo criteri di razionalità assoluta, è veloce, è anaffettiva. Tutto è regolato dagli affari e dal denaro che diventa l'unico valore e il livellatore sociale per eccellenza.⁸⁷

Simmel individua in questa nuova società due figure economiche: il *cinico* e il *blasè*. Il *cinico* è colui che svilisce il valore del denaro e omologa tutte le altre categorie valoriali, come l'onore, il rispetto, il talento. Ad ogni valore corrisponde un prezzo di mercato al quale questo può essere facilmente scambiato.

Il *blasè* è invece indifferente alla società stessa, non percepisce le differenze dei valori e non ha nessuna reazione agli stimoli esterni. Il *blasè* - ed è qui il nesso con la comunità - reagisce in questo modo (o meglio, non reagisce affatto) in conseguenza alla vita metropolitana. Se, infatti, all'enorme quantitativo di relazioni sociali che si intrecciano nelle metropoli, dovessero corrispondere le reazioni interiori che si hanno normalmente nelle vite di campagna, «*ciascuno di noi diverrebbe interiormente disintegrato, e finiremmo per trovarci in una condizione psichica insostenibile*».⁸⁸

86 F. Berti, *op. cit.*, pp. 29.

87 Per un approfondimento sul significato del denaro in Simmel, cfr. F. Berti, *op. cit.*, pp. 30 ss.

88 G. Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando, 1995, pp. 44 - 45.

Nella concezione di Simmel quindi non solo comunità e società non coincidono ma sono in concorrenza: la crisi della comunità è dovuta all'accrescersi delle società moderne.

Secondo l'autore peraltro la vita nelle piccole comunità è tutto fuorché sinonimo di libertà: sono proprio le dimensioni ristrette a limitare l'individuo facendolo sentire perennemente sotto controllo.

Non possiamo tralasciare un'ultima nota su Simmel. Il sociologo individua un altro soggetto degno di attenzione: lo *straniero*. Lo straniero è inteso come colui che si trova in un determinato luogo non casualmente ma per un periodo di tempo determinato e limitato. Lo straniero non fa parte della comunità ma riesce ad «*introdurre caratteristiche nuove o innovative*». ⁸⁹ Anzi, talvolta, proprio la sua estraneità alla comunità - e quindi la sua oggettività nei confronti degli altri - gli permette di assumere cariche di rilievo (per esempio funzioni giurisdizionali). Come scrive Tabboni, lo straniero, paradossalmente, appartiene al «*gruppo in base ad uno statuto che in gran parte lo esclude*». ⁹⁰

2.14. Le comunità e il pluralismo giuridico

Ci stiamo così inoltrando nel 1900, secolo destinato a ricoprire un ruolo di primo piano nella storia del concetto di comunità. Mentre la società continua, come già aveva iniziato a fare nella seconda metà del 1800, a riscoprire le sue originarie articolazioni comunitarie, alcuni importanti autori mettono le basi per una nuova concezione delle stesse.

Santi Romano apre le porte al pluralismo giuridico e vede il futuro nelle forme delle comunità intermedie che stanno riprendendo vigore a fronte di un'inevitabile crisi dello Stato e della sua compattezza. ⁹¹ Come rileva Grossi, la società si vivacizza e recupera tutta la sua complessità, fatta di «*singoli soggetti e di raggruppamenti che, a vario titolo e con diversi scopi, riuniscono questi soggetti*» ⁹² senza lasciarli «*più soli in una nudità devastante*». ⁹³

Sono le comunità infatti a dar voce alle varie classi sociali - fino a quel momento mute - ponendo problemi specifici ed esigendo altrettante specifiche risposte.

89 F. Berti, *op. cit.*, p. 35.

90 AA. VV., *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, (a cura di S. Tabboni), Milano, FrancoAngeli, 1990, p. 37. Si vedrà poi nei capitoli successivi tornare nuovamente il concetto di «straniero», nel senso di chi vive fuori dalla comunità.

91 P. Grossi, *op. cit.*, pp. 57 ss.

92 *Ivi*, p. 60.

93 *Ibidem*.

In questo particolare momento storico, anche un altro importante autore come Gurvitch incrocia il tema della comunità, stavolta legato all'idea di diritto sociale e di pluralismo giuridico.

Gurvitch è convinto che «*le forme di socialità svolgono, accanto e nell'interno dei gruppi e delle società globali in cui sono integrate, la funzione di fonti primarie del diritto*».⁹⁴ Per Gurvitch, la socialità è in continuo movimento, non ha un andamento lineare ma discontinuo ed è divisibile in *socialità spontanea* (o diretta) e *socialità organizzata* (o riflessa). La spontaneità ha diversi gradi di intensità che andiamo ad analizzare. In primo luogo, può configurarsi per *interpenetrazione* (fusione parziale del Noi) e per *interdipendenza* (rapporti con gli altri). L'interpenetrazione può, a sua volta, presentarsi in modi differenti: la *Massa*, che presenta un grado di integrazione superficiale; la *Comunità* che è una struttura intermedia; la *Comunione* che contiene il più profondo grado di integrazione. Più si espande una forma di socialità più si restringe l'altra e ciò «*mette in luce come il maggiore equilibrio si realizzi nell'ambito della forma intermedia dello stato di comunità*».⁹⁵ Poiché ogni forma sociale ha un suo diritto autonomo, «*inerente ad ogni "Noi" particolare*»⁹⁶, il diritto sociale della Comunità è quello che realizza il miglior punto di incontro: da un lato, è la forma di socialità «*più stabile ed efficace*»⁹⁷; dall'altro lato, è la fonte di diritto più sicura e certa perché l'unica in grado di «*far emergere la distanza tra le caratteristiche essenziali delle credenze giuridiche e tutte le altre*».⁹⁸

Si tratta quindi di sviluppare in concreto la teoria del pluralismo giuridico e sociale: ogni comunità sociale attiva che porta con sé un valore positivo si impone nella realtà come un fatto di diritto e da ciò nasce una regolamentazione giuridica (anche se non tutte le comunità sono in grado di costruire ordinamenti giuridici).⁹⁹ Lo Stato è così costretto a raffrontarsi con le altre comunità, con gli altri gruppi di diritto. Le comunità sono, infatti, dei gruppi separati e comunitari rispetto all'ambiente in cui vivono, connotati da particolare grado di intensità di integrazione, fondati su atti volontari - volontà di farsi comunità - e sul presupposto che «*l'uomo non sia autosufficiente*».¹⁰⁰

94 G. Gurvitch, *Sociologia del diritto*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967, p. 174

95 A. Scerbo, *Diritti sociali e pluralismo giuridico in Gurvitch*, in *Rivista di Scienze della comunicazione*, anno III, n. 1, gennaio-giugno 2011, p. 46.

96 G. Gurvitch, *op. cit.* 184

97 A. Scerbo, *op. cit.*, p. 46.

98 *Ivi*, p. 47.

99 Si veda proprio a tal proposito quanto rilevato nel capitolo V.

100 M. Tedeschi, *La comunità come concetto giuridico*, in AA. VV., *Comunità e Soggettività*, (a cura di M. Tedeschi), Cosenza, Luigi Pellegrini Editori, 2006, p. 13.

2.15. La comunità sotto la luce delle variabili di Parson

Parson rivede la teoria di Tönnies sotto una nuova luce.

Egli fa sua la distinzione tra società tradizionali, intese come società dove prevalgono i vincoli familiari e affettivi o comunque personali, e quelle moderne, viste come società dei rapporti di affari impersonali, ma inserisce una novità. Consapevole della complessità del sistema, l'autore ritiene indispensabile leggere queste due categorie utilizzando altre cinque dicotomie che riguardano i rapporti esterni e interni della società e che rappresentano i differenti problemi che l'attore si trova a dover affrontare ogni volta che si muove all'interno di una struttura sociale collettiva.

Proviamo ad analizzare le cinque coppie dicotomiche di Parson.

Intanto troviamo il binomio *acquisizione - ascrizione*: l'attore (ovvero l'individuo) può scegliere di orientarsi verso gli altri in base alle qualità degli stessi (sesso, razza, religione, idee) o in base a ciò che essi sanno fare (le prestazioni).

In seconda battuta, vi è la dicotomia tra *specificità - diffusione* nella quale l'attore deve valutare se estendere le sue relazioni sociali nei confronti dell'altro, inteso come persona singola, o nei confronti dell'intera collettività.

Proseguendo troviamo l'abbinamento *affettività - neutralità affettiva*, attraverso il quale l'attore può ottenere una gratificazione immediata ed emotiva o scegliere di esercitare l'autocontrollo analizzando le conseguenze dei propri comportamenti.

Andando ancora avanti, vi è la dicotomia *universalismo - particolarismo* che permette al soggetto di optare per regolare i propri rapporti in base a norme specifiche valevoli per il gruppo o norme generali valevoli per l'universalità.

Infine vi è la coppia *orientamento verso la collettività - orientamento verso l'io*: quest'ultima variabile è collegata al fatto che si scelga di soddisfare interessi personali oppure collettivi (ma verrà presto abbandonata da Parson perché rivelatosi eccessivamente astratta e quindi poco funzionale).

Parson ritiene che le possibili combinazioni siano moltissime e non sempre nette ma che sia possibile comunque individuarne alcune che si presentano più frequentemente.

La comunità tenderà a esprimersi scegliendo l'*acquisizione*, la *specificità*, l'*affettività* e il *particolarismo*. Al contrario strutture più complesse tenderanno ad orientarsi verso l'*ascrizione*, la *diffusione*, la *neutralità affettiva* e l'*universalismo*.

Oltre al sistema delle variabili (che rappresenta una svolta nella lettura di queste problematiche), di rilievo è anche la creazione dello schema chiamato *A.G.I.L.*, dall'acronimo delle parole che lo compongono. Secondo Parson, i problemi che ogni struttura sociale (di qualsiasi dimensione) deve porsi sono sempre i medesimi quattro. In primo luogo, l'*adattamento* (*adaptation*, da cui la lettera A) ovvero come il sistema comunitario si rapporta con l'esterno al fine del procacciamento del cibo. All'adattamento corrisponde infatti il sottosistema economico. Alla lettera G è collegato il *goal attainment* ovvero il perseguimento di obiettivi stabili (o in altre parole, il sistema politico). La lettera I riguarda l'*integrazione* (*integration*), ovvero le norme interne che regolano i rapporti tra i membri e che ne disciplinano le relazioni, anche attraverso l'utilizzo delle sanzioni. Infine vi è la lettera L che corrisponde alla *latency* ovvero al mantenimento di modelli latenti (cioè i modelli religiosi, educativi e familiari già esistenti).

Secondo Parson la *comunità societaria*, basata sull'età dei partecipanti e sulla necessità di una cultura condivisa, rappresenta il principale sottosistema della società e ad essa è demandato la funzione dell'*integrazione*. Compito della comunità societaria è proprio la creazione di un sistema di norme che siano interiorizzate dai membri della società e che presuppongano una condivisione totale di valori.

Parson è consapevole delle difficile convivenza fra *integrazione* e *differenza*: più le società sono disomogenee (per esempio, le società ad alto influsso migratorio), più la coesione sociale sarà complessa.

In Parson «*la comunità sembra perdere i suoi connotati antistrutturali e liberatori ed anzi sembra assumere una veste funzionale e istituzionalizzata*»¹⁰¹ che più che una struttura sociale la fa sembrare uno strumento appositamente pensato per mantenere viva la coesione sociale sempre a rischio di dissolvimento

L'autore basa grande parte del suo lavoro su questa idea di coesione sociale e ha fiducia sul fatto che le società moderne siano in grado di integrare i vari sottosistemi: «*la capacità di fare comunità nella complessità*»¹⁰² è l'unica via possibile per mantenere la coesione.

101 F. Berti, *op. cit.*, p. 44.

102 *Ivi*, p. 45.

2.16. Plessner e la mancata democraticità delle comunità

Helmut Plessner è uno dei fondatori dell'antropologia filosofica¹⁰³ e i suoi studi incontrano la comunità ponendosi come una forte critica alle teorie di Tönnies. Per Plessner la comunità, almeno quella tönnesiana, si collega direttamente al radicalismo sociale che altro non è che «un'opposizione all'esistente».¹⁰⁴ La comunità è qualcosa in cui si rifugiano i soggetti deboli della popolazione, «è la *Weltanschauung* innata degli impazienti, in termini sociologici delle classi inferiori, in termini biologici della gioventù».¹⁰⁵ La comunità e il radicalismo sociale sono ideologie inutili che attraggono solo i disagiati, i poveri, i giovani.

La dicotomia tra società e comunità si ripete di nuovo ma stavolta nel pensiero Plessner diventa una «sfida tra forti e deboli»¹⁰⁶: chi resiste nella società e la padroneggia, è forte; chi fugge nella comunità, opponendosi al reale, è debole. Scrive a tal proposito Plessner che «forte è chi accetta l'intero complesso costitutivo della società in nome della dignità del singolo uomo e della collettività, debole è chi abbandona la dignità in nome della fraternità nella comunità».¹⁰⁷ L'autore vede le difficoltà che incontra l'individuo nell'ordinamento societario ma ne auspica l'accettazione poiché solo la società porta al perfezionamento dell'individuo stesso.

La critica di Plessner investe così sia le concezioni proposte da Marx e da Nietzsche - ritenute incapaci di confrontarsi con la società come nuova e inevitabile struttura sociale - sia il movimento della *Jugendbewegung*¹⁰⁸ al quale l'autore rimprovera l'idealizzazione della comunità.

Dei filoni di pensiero comunitarista Plessner invece non condivide principalmente due profili.

In primo luogo, egli critica le fondamenta antidemocratiche della comunità che non può fare a meno di un capo che abbia il carisma del *leader*. Plessner riprende il concetto di carisma di Weber ma stavolta lo collega all'istanza antidemocratica sulle quali la comunità deve necessariamente fondarsi. Quanto per Weber la figura del capo è l'unica via possibile per far sopravvivere la comunità, in Plessner la comunità ha bisogno del capo perché una struttura

103 L'antropologia filosofica è quella parte di filosofia che indaga le caratteristiche che distinguono l'uomo dagli altri esseri viventi.

104 F. Berti, *op. cit.*, p. 45.

105 *Ibidem*.

106 *Ibidem*.

107 *Ivi*, p. 46

108 Il *Jugendbewegung* è il movimento della *Gioventù hitleriana*, nato nel 1926 al fine di addestrare i giovani ad essere buoni cittadini tedeschi.

acefala non potrebbe sopravvivere ma questo la allontana sempre di più dall'essere un'organizzazione democratica.

In secondo luogo, Plessner riprende il concetto di legame di sangue da Tönnies e lo contrappone ad un altro tipo di comunità, la *comunità impersonale*. Nella comunità di sangue i legami - oltre che dalla nascita - possono essere originati da riti di inizializzazione o da celebrazioni che comunque sanciscono l'entrata nel Noi comunitario. La comunità è esclusiva, i membri sono legati fra di loro affettivamente e il medesimo affetto è destinato alla figura centrale del capo. Si tratta di una comunità sostanziale che esiste senza bisogno di avere obiettivi o scopi prefissati; al contrario la *comunità impersonale* è una comunità funzionale, che nasce per risolvere problemi e criticità e con scopi bene precisi. Qui il capo c'è ma corrisponde ad un *centro materiale- impersonale* e, se viene a mancare, si deve procedere con una sostituzione.

La critica di Plessner nei confronti della comunità non è assoluta: egli ne riconosce i vantaggi e i lati positivi ma è ostile alla prospettiva comunitaria come ideologia e progetto di vita. La comunità è inevitabile perché ogni uomo vive dentro una qualche struttura comunitaria, sia essa di sangue o impersonale.

Il problema è quanto questa comunità possa estendersi: entrarvi contiene in sé il rischio inevitabile della perdita di individualità, l'abbandono dell'io a favore del Noi comunitario; dall'altra parte, si rischia di frammentare la società in tante piccole comunità autonome, riportando in auge una società divisa per ceti.

Ciò che occorre fare è trovare un equilibrio indispensabile tra Stato e comunità, tra pubblico e privato. Anzi, rileva l'autore «*lo stato è la sfera pubblica al servizio della comunità e un insieme di misure - a garanzia della comunità - al servizio della sfera pubblica*».¹⁰⁹

L'unica via per trovare un compromesso è il diritto.

2.17. Olivetti e la comunità concreta

Continuando il nostro *excursus* non possiamo dimenticarci di Adriano Olivetti. Stavolta siamo nel campo dell'economia e dell'esperienza empirica. Olivetti è infatti un

¹⁰⁹ H. Plessner, *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*, Bari-Napoli, Laterza, 2001, p. 108.

imprenditore¹¹⁰ e - proprio attraverso la sua attività imprenditoriale - mette le basi per una concezione innovativa di comunità.

Olivetti, proprietario della omonima industria di macchine da scrivere, è convinto che la fabbrica stessa possa fungere da nucleo e motore propulsore di una comunità che le si sviluppi intorno. È la fabbrica a stimolare l'ambiente circostante.

Quella che Olivetti espone nel suo *L'ordine politico delle comunità* è il progetto di una *comunità concreta*, fatta di spazio (recuperando così le idee di Tönnies), di lavoro e di una cultura il più possibile omogenea e unitaria.

La comunità di Olivetti ha una grossa base etica di stampo socialista, comunista e cristiano ma contiene anche un progetto concreto. «*L'idea fondamentale della nuova società*» - scrive Olivetti - «è di creare un comune interesse morale e materiale fra gli uomini che svolgono la loro vita sociale ed economica in un conveniente spazio geografico determinato dalla natura o dalla storia». ¹¹¹ Scopo della comunità è risolvere i conflitti che si creano tra agricoltura, industria e artigianato e restituire agli uomini una quotidianità fatta di solidarietà.

Nel primo capitolo della sua opera, Olivetti detta canoni e criteri specifici per creare queste comunità concrete. In primo luogo, la comunità ha bisogno di uno spazio fisico: deve essere, una formazione sociale a metà tra il Comune e la Provincia; i suoi abitanti devono essere compresi tra i 75 e i 150 mila; il nome sarà quello del Comune più importante all'interno del territorio designato o dell'unità produttiva maggiore (per esempio, la Comunità Fiat a Mirafiori); gli altri comuni vicini saranno inglobati come decentramento. La comunità concreta deve avere una «*misura umana*»¹¹² ovvero tale da consentire che i compiti di tutti siano gestibili attraverso contatti diretti e che sia tutto controllabile tramite il mezzo umano. Scrive infatti Olivetti, a tal proposito, che «*un organismo è armonico ed efficiente quando gli uomini preposti a determinati compiti possono spiegarli mediante contatti diretti*». ¹¹³

La comunità sostituisce il governo prefettizio, avendo poi compiti di «*controllo, di legittimità e di merito sulle deliberazioni comunali*»¹¹⁴ e ha funzioni ben delineate: urbanistica, dirigenza dell'azienda, integrazione fra la città e la campagna, politiche sociali e assistenziali. La comunità influenza l'agricoltura e l'industria sotto il profilo economico e sociale attraverso il

110 Adriano Olivetti è ingegnere e imprenditore nonché Presidente della famosa società Olivetti. Ricoprirà anche il ruolo di Presidente dell'*Istituto nazionale di urbanistica*, quello di membro del *Consiglio superiore dei lavori pubblici* e dell'Accademia delle scienze di Torino. È il creatore del movimento comunitario e della rivista *Comunità*.

111 A. Olivetti, *L'idea di una comunità concreta*, Cremona, Movimento Comunità, 1953, p. 3.

112 *Ivi*, p. 4.

113 *Ibidem*.

114 *Ivi*, p. 9.

possesso di azioni nelle fabbriche di medie e grandi dimensioni, così da poter controllare direttamente le nomine e la proprietà.¹¹⁵

Si riscopre il rapporto dell'uomo con lo spazio ma anche, precedendo di anni i movimenti ambientalisti, si recupera il contatto con la natura, contrapponendola alle grandi città *alveari*. Si costruiscono centri ricreativi e aree culturali in modo da ridare armonia e completezza alla vita dell'uomo.

In un'ottica federalista, la comunità è il «*diaframma indispensabile*»¹¹⁶ fra lo Stato (che prende il nome di Stato federale della Comunità di Italia) e l'individuo.¹¹⁷

L'idea di base, dal punto di vista organizzativo e valoriale, rimane la famiglia ed è questo modello che la comunità nel suo espandersi vuole diffondere: ecco perché, secondo Olivetti, le leggi sociali debbono essere concepite basandosi su un forte senso di giustizia e di amore verso il prossimo e applicate in modo conciliativo e tollerante.

2.18. I *Communities studies* e la Scuola di Chicago

Fino a qui abbiamo utilizzato l'impostazione della sociologia classica che intende la comunità come una particolare tipologia di relazioni sociali che coinvolgono l'individuo nella sua totalità, evocando con questa definizione sia le comunità di villaggio, sia la famiglia, sia le comunità nazionali.

Nella sociologia moderna, la comunità assume un altro significato ovvero diventa l'equivalente della comunità locale, quella che Tönnies definisce come *comunità di luogo*. Da un lato, si cerca di escludere l'idea di una comunità come un'immagine organica della società, dall'altro è tuttavia sempre viva l'intenzione di costruire modelli sociali complessivi, stavolta focalizzando su comunità territorialmente definite (e dovendo quindi affrontare nuovi problemi metodologici, come mette in luce Bagnasco¹¹⁸, ovvero quelli di prestabilire dimensioni e confini delle società da studiare).

Negli Usa si sviluppa così il filone dei *community studies* i quali scelgono come

115 Vedi E. Renzi, *Comunità concreta. Le opere e il pensiero di Adriano Olivetti*, Roma, Guida Editore, 2008.

116 A. Olivetti, *L'ordine politico delle comunità dello Stato secondo le leggi dello spirito*, Roma, Edizioni di Comunità, 1946, p. 17.

117 Olivetti riflette proprio su questo ovvero sulla necessaria differenza tra l'Individuo e la Persona. L'individuo è inteso come essere che si basa sugli elementi materiali e non secondo le leggi spirituali. La Persona ha invece una vocazione: è consapevole del compito che ogni uomo ha nella società. Solo nella comunità concreta la Persona può esplicitare la propria umanità e spiritualità.

118 A. Bagnasco, *Comunità*, in *Comunità*, n. 1, 1993.

oggetto di studio le microcomunità rurali al fine di comprendere le culture e le istituzioni delle società statali di cui sono parte (studiando, per esempio, le comunità in Cina, in India e in Marocco).

Gli *studi di comunità* si sviluppano, almeno inizialmente, all'interno degli studi sociografici¹¹⁹, e sono definibili come «un'osservazione clinica orientata ad un determinato problema nel contesto di un ambito sociale territoriale».¹²⁰ Si utilizza la ricerca sul campo, analizzando i rapporti sociali in una comunità determinata territorialmente e alternando, a seconda del tipo di esigenza scientifica da soddisfare, strumenti antropologici a strumenti sociologici e dimostrando così l'inevitabile interdisciplinarietà dell'argomento.

Fra i vari studi effettuati in quegli anni, di rilievo sono quelli compiuti dai coniugi Lynd all'inizio degli anni '20 e pubblicati poi nel 1929.¹²¹ I Lynd prendono come riferimento una comunità di medie dimensioni dell'Indiana, Muncie, chiamandola - non casualmente - Middletown. Individuando sei semplici azioni fondamentali (guadagnarsi da vivere, costruirsi una casa, educare i figli, impiegare il tempo libero, impegnarsi in pratiche religiose e attivarsi in attività comunitarie) e utilizzandole come parametri, essi ricercano e classificano dati. Attraverso questo semplice ma efficace schema di lavoro, i due ricercatori stilano un rapporto che evidenzia un'America assai diversa da quella proposta dall'*American Dream*.

Peraltro i due tornano a Middletown un decennio dopo quando l'uscita dalla grande crisi rivela loro una società parzialmente differente ma con un impianto sostanzialmente immutato.¹²²

Il metodo di Middletown fu seguito da altri come, ad esempio, Warner e Lunt.¹²³

Sempre all'interno dei cosiddetti *communities studies*, la classica opposizione dicotomica di Tönnies e di Durkheim esercita la sua influenza sugli antropologi e sociologi della Scuola di Chicago¹²⁴, i quali distinguono fundamentalmente tra *società urbane* e *folk society* (società rurali), seguendo differenti metodi di lavoro e affrontando varie problematiche.

119 Gli studi sociografici implicano l'utilizzo della ricerca empirica in sociologia. Si tratta di studi clinici di sintesi che analizzano le relazioni sociali poste in una situazione concreta con metodi sociologici e antropologici.

120 A. Bagnasco, *op. cit.* p. 12.

121 R. S. Lynd - H. M. Lybd, *Middletown*, volume I, Milano, Edizioni di Comunità, 1970 (ed. or. *Middletown*, New York, Hartcourt, Brace & World, 1929).

122 R. S. Lynd - H. M. Lynd, *Middletown*, volume II, Milano, Edizioni di Comunità, 1974 (ed. or. *Middletown in transition*, New York, Hartcourt, Brace & World, 1937)

123 W. L. Warner - P. S. Lunt, *The social life in a modern community*, New Haven, Conn., Yale university Press, 1941; W. L. Warner - P. S. Lunt, *The status system of a modern community*, New Haven, Conn., Yale university Press, 1942.

124 La scuola di Chicago (o scuola dell'ecologia sociale urbana) è la prima scuola di sociologia urbana negli Usa.

Redfield¹²⁵ nel 1955 individua gli aspetti fondamentali che deve possedere una comunità per essere definita tale: *dimensioni ridotte, confini esterni netti, omogeneità e autosufficienza economica*. L'autore utilizza un approccio di tipo evoluzionista e sistema la comunità di piccole dimensioni su una linea ideale di evoluzione che dalla comunità arriva appunto alla società sviluppata.

Nel 1961 Arensberg fa sue le caratteristiche individuate da Redfield aggiungendovi il *carattere autoriproduttivo*. La comunità diventa così un gruppo di individui capace di riprodurre tutto il suo tradizionale apparato culturale e istituzionale, così da mantenerlo per il futuro.¹²⁶

Alcuni studi antropologici sempre riconducibili alla Scuola di Chicago si concentrano invece su osservazioni prettamente empiriche, altri su determinati aspetti delle comunità (per esempio, sulla famiglia, sull'economia o sulla politica interna). A tal proposito, possiamo citare gli studi di Block¹²⁷, Boissevain¹²⁸ e Davis.¹²⁹

Un altro filone di lavoro è quello dell'analisi dei rapporti tra comunità e centri di potere, terreno comune di sociologia e politologia, ove si individuano tre tipi di variabili e le relazioni intercorrenti fra queste.

Occorre indagare infatti su quali siano le caratteristiche fondamentali (demografiche, territoriali, economiche) delle comunità, su quali siano le peculiarità della sua *leader-ship* e dei suoi processi decisionali (strutture monolitiche, politiche, pluralistiche, a partecipazioni di massa) e infine su quali decisioni e risoluzioni siano prese poi in concreto.

Analizzando le relazioni tra le differenti variabili, questa tipologia di studi, collocabile sempre all'interno degli studi sociografici, propone teorie sui vari fenomeni politici locali. Ciò però è possibile solo attraverso una radicale trasformazione degli studi di comunità, che si muovono a questo punto sempre più sulla ricerca empirica (e in questo senso possiamo citare i lavori di Hunter¹³⁰, di Dahl¹³¹ e Clark¹³²).

125 R. Redfield, *The little community and Paesant Society and Culture*, Chicago, Chicago University Press, 1955 (tr. it. *La piccola comunità e la società contadina*, Torino, Rosenberg & Seller, 1976).

126 C. M. Arensberg, *American communities*, in *American anthropologist*, 1955, LVII, pp. 1143 - 1162.

127 A. Block, *The mafia of a Sicilian village 1860-1960*, Oxford, 1974 (tr. it. *La mafia di un villaggio siciliano 1860-1960*, Torino, Einaudi, 1986).

128 J. Boissevain, *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*, Oxford, 1974.

129 J. Davis, *People of Mediterranean*, London, 1977 (tr. it. *Antropologia delle società mediterranee*, Torino, 1960).

130 F. A. Hunter, *Community power structure*, Chapel Hill, N. C., 1953.

131 R. A. Dahl, *Who governs?*, New Haven, Conn, 1961.

132 AA. VV., *Community structure and decisionmaking. Comparative analysis*, (a cura di T. N. Clark), San Francisco, 1968.

2.19. La ricerca di comunità in Nisbet e in Kirk

Negli studi di questi anni non si può non citare Robert Nisbet che nel 1953 pubblica *The Quest of Community*, opera che lo fa conoscere come uno dei più famosi ed originali sociologi statunitensi.¹³³

Nisbet utilizza lo stratagemma della dicotomia di Tönnies ma - invece che contrapporre comunità e società - contrappone comunità e Stato (da qui il titolo dell'opera tradotto in italiano, *Lo Stato e la comunità*).

Secondo l'autore, vi è nel mondo contemporaneo una rinnovata domanda di comunità causata dall'*alienazione sociale* dell'individuo ovvero dal senso di estraniamento, isolamento e insicurezza che l'individuo prova davanti ai grandi cambiamenti politici, sociali ed economici. Se dal punto di vista economico e sociale, bisogna attribuire le responsabilità di questa alienazione alla eccessiva mobilità, al caos, alla disorganizzazione delle grandi città industrializzate e alla conseguente crisi dei valori, dal punto di vista prettamente politico entra in gioco lo Stato così come concepito fino a quel momento. Secondo Nisbet, lo Stato, creato come un'illusoria sovrastruttura, ha distrutto e corroso il terreno delle piccole comunità che fino ad allora erano state fondamentali nell'intermediazione fra lo Stato stesso e l'individuo. Nisbet infatti - conviene precisarlo - non vede uno scontro fra Stato e individuo ma li concepisce piuttosto come i due elementi di un triangolo dove il terzo angolo è costituito dalla società.¹³⁴

Nisbet infatti non mette il termine società in contrapposizione con la comunità ma piuttosto lo individua come il suo contenitore. La società racchiude dentro di sé «*quel miscuglio di associazioni e di piccole comunità che funge da mediatore tra esperienze individuali, votate alla stabilità, e lo stato*».¹³⁵ Nisbet riconosce una superiorità dello società così intesa rispetto allo Stato, superiorità dovuta al fatto che la prima proviene «*direttamente da Dio*»¹³⁶ e l'altro invece emerge da una «*cosciente deliberazione umana*».¹³⁷

Il benessere di una società, secondo il sociologo statunitense, si misura infatti dallo stato di

133 R. Nisbet, *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1953 (tr. it. *La comunità e lo stato*, Milano, Edizione di Comunità, 1957).

134 Nisbet giustifica questa teoria anche dal punto di vista etimologico. Secondo l'autore infatti il termine «*sociale*» nato nel corso del 1800 indica «*famiglia, villaggio, parrocchia, città, associazione di volontariato e classe, non stato politico*». R. Nisbet, *Prejudices, A philosophical Dictionary*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 287.

135 S. Pupo, *op. cit.*

136 *Ibidem.*

137 *Ibidem.*

salute delle comunità che la compongono. Ove queste sono state distrutte (l'esempio proposto è infatti la società sovietica) la società soffre.

L'accetta di Nisbet cade su Hobbes e Rousseau, precursori del *monismo sociale* che ha messo in crisi le comunità. Il *nichilismo sociale* di Hobbes non lascia spazio a nessun tipo di comunità intermedia, le quali sono descritte addirittura come «*vermi nelle viscere dell'uomo*»¹³⁸: vengono meno la chiesa, la famiglia e qualsiasi altro tipo di relazione comunitaria, viste come entità che fomentano il dissenso, contrapponendosi così alle esigenze dello Stato. A nessun soggetto, sia collettivo che individuale, è permesso di interferire nella attività dello Stato monistico.

Secondo le analisi di Nisbet, Rousseau non è più il filosofo del comunitarismo ma piuttosto un suo acerrimo «nemico» perché proprio con il suo divieto di «*società parziali*» trasferisce tutto il potere sulle autorità centrali, gettando così i semi per lo sviluppo futuro dei regimi totalitari. La comunità alla quale si riferisce Rousseau non è infatti la comunità così come la intende Nisbet ma piuttosto la comunità politica intesa, alla maniera di Tommaso d'Aquino e di Althusius, come «*comunità di comunità, un insieme di gruppi moralmente integrati*».¹³⁹ Per Nisbet, l'individuo di Rousseau ha un solo modo per liberarsi dalla tirannide della società ovvero cedere allo Stato centrale i diritti di associazione, base della religione, della famiglia e della comunità.¹⁴⁰

Nisbet, concludendo, ripropone la comunità nella sua valenza pluralistica e, al fine stesso della sua sopravvivenza, le fornisce uno spiccato accento di autonomia: in mancanza di questa caratteristica, la comunità è destinata ad essere assorbita dallo Stato.

L'autore tentando di tipicizzare la comunità, individua alcune caratteristiche indispensabili affinché questa possa essere considerata tale. In primo luogo, la comunità deve avere una *funzione*, intesa come uno scopo, di qualsiasi genere e mutevole nel tempo, da raggiungere. In secondo luogo, detta funzione deve essere costruita come un *dogma*, pensata come qualcosa in cui avere fede a prescindere dal calcolo razionale dell'individuo. In terzo luogo, è necessario che la comunità regga non sul potere imposto dall'esterno ma sull'*autorità* basata sull'uso e sul consenso interno. In quarto luogo, è necessaria una *gerarchia* poiché è impensabile che la comunità resista senza una divisione di ruoli precisa e una struttura di

138 R. Nisbet, *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*, New York, Washington Square Press, 1982, p.189.

139 R. Nisbet, *Rousseau and The Political Community*, in *Tradition and revolt*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1999, pp. 17 - 18.

140 Cfr. S. Pupo, *op. cit.*

comando prestabilita. In quinto luogo, è indispensabile il concetto del «noi», della *solidarietà*. In sesto luogo, vi è il senso dell'*onore* che non può mai essere sacrificato per interessi personalistici o utilitaristici e infine Nisbet indica il necessario senso di superiorità, che deve essere percepito dai membri della comunità rispetto all'esterno poiché le «*comunità sono nel mondo ma si considerano come se non vi fossero*».¹⁴¹

Negli anni della produzione di Nisbet, un altro sociologo americano affronta il tema della comunità. Si tratta di Russel Amos Kirk, il quale si posiziona sulla medesima linea di pensiero di Nisbet, mettendo in luce la rinnovata ricerca della comunità, andata perduta a causa dello svincolo da questa da parte dell'individuo. Rifacendosi all'idea aristotelica della comunità di amicizia, Kirk costruisce la comunità alla stregua di un'associazione di persone volontariamente unite da affetti ed interessi.

Queste comunità sono oggi distrutte dall'interno da conflitti, da rotture sociologiche e ideologiche e da egoismi personali. Kirk addirittura individua la perdita della comunità come il principale problema etico e morale del nostro tempo e attribuisce la responsabilità di ciò a tre cause interconnesse: *industrializzazione*, *urbanizzazione* e *noia sociale*.

L'*industrializzazione* ha conferito alla società maggior ricchezza e benessere ma al tempo stesso ha prodotto, attraverso l'innovazione tecnologica, un allontanamento dalla comunità originaria, fondata su valori umanistici più che scientifici e tecnologici. Kirk è scettico anche nei confronti dell'*urbanizzazione*, la quale ha spopolato le campagne, dove il senso di comunità riusciva a proliferare e a mantenersi in modo migliore rispetto alle città dove le masse diventano proletariato. In ultimo luogo, vi è la *noia sociale*, intesa come la perdita di punti di riferimento, di scopi e di obblighi nei confronti della famiglia e della comunità stessa.

L'individuo, mai soggiogato dalla macchina, cerca nuovi stimoli al di fuori di quelli comunitari. Tutto questo non è privo di rilievo: per Kirk, la minaccia maggiore alla libertà individuale è proprio la perdita della dimensione comunitaria, la quale impedisce un'eccessiva ingerenza dello Stato e limita il pericolo dei totalitarismi. Scrive Kirk che «*ciò di cui si ha bisogno è una libertà più alta, solidamente agganciata a una comunità stabile, che rende libere le persone di raggiungere i loro ultimi traguardi spirituali e culturali*».¹⁴²

141 Cfr. S. Pupo, *op. cit.*

142 R. Kirk, *The Conservative Mind: from Burke to Santayana*, Chicago, Regnery, 1953, p. 421.

2.20. Gli anni '60 e gli anni '70: il comunitarismo ecologico e il movimento hippy

Negli anni '60 e '70 riprende vitalità sempre negli Usa una versione «*anarchica e ecologista del comunitarismo*»¹⁴³, formulata da pensatori di rilievo come Ivan Illich, Lewis Mumford, Paul Goodman e Murray Bookchin. Questi autori ridanno luce all'idea della piccola comunità, concepita come spazio «conviviale» e autogestito.¹⁴⁴

Goodman¹⁴⁵ propone delle piccole comunità strutturate su ispirazione dei Kibbutz israeliani, dove indispensabili sono la condivisione di vita e di lavoro. Bookchin¹⁴⁶ invece non intende procedere ad una ri-tribalizzazione della società ma piuttosto ad una nuova comunitarizzazione: si tratta stavolta di costruire una piccola società basata sull'accordo volontario e sulla comunanza di interessi e obiettivi e non certo sulla parentela o sul sangue.

Questi sono anche gli anni successivi al *boom* economico e alle trasformazioni sociali a questo collegate, la geografia sociale è mutata¹⁴⁷ e gli studi si concentrano sui rapporti tra economia e società a livello locale. Possiamo citare, fra gli altri, gli studi di Ganne¹⁴⁸, i lavori di Bagnasco e Trigilia¹⁴⁹ e di Donati e Ardigò¹⁵⁰ sullo sviluppo dell'economia di piccola impresa, la ricerca dell'inglese Ray E. Pahl¹⁵¹ sulla vita e le strategie familiari nell'isola di Sheppey.

Vengono abbandonate le teorie evoluzionistiche: la comunità non è più una tappa verso il traguardo finale della società ma diventa piuttosto una costruzione simbolica e ideale, che esiste e vive nella mente dei suoi membri (così scrive Cohen nella sua opera maggiore, *The Symbolic Construction of Community*¹⁵²). La comunità rinasce nel mondo moderno perché serve a fornire un bagaglio culturale e tradizionale all'individuo.

Si abbandona, almeno parzialmente, l'idea dello spazio e ci si concentra su altre problematiche: le relazioni di vicinato, di amicizia, le reti di rapporti sociali e altri profili che appartengono alla dimensione comunitaria a prescindere dalla dimensione spaziale (si noti fra

143 V. Pazé, *op. cit.*, p. 12.

144 *Ivi*, p. 13.

145 P. Goodman, *Individuo e comunità*, Milano, Eléuthera, 1995.

146 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Milano, Eléuthera, 1988 (ed. or. *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto CA, Cheshire Books, 1982).

147 Cfr. A. Bagnasco, *op. cit.*

148 B. Ganne, *Gens du cuir, gens du papier: transformations d'Annonay depuis les années 1920*, Parigi, 1983.

149 A. Bagnasco - C. Trigilia, *Società e politica nelle aree di piccola impresa: il caso di Bassano*, Venezia, 1984.

150 A. Ardigò - P.P. Donati, *Famiglia e industrializzazione*, Milano, FrancoAngeli, 1976.

151 R. E. Pahl, *Division of labour*, Oxford, 1984.

152 A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Ellis Horwood Ltd, 1985.

tanti i lavori di Bulmer¹⁵³, 1985) la quale però non è mai del tutto abbandonata.

Negli anni '60 e '70, le istanze comunitariste sfociano in progetti ed esperimenti concreti: prima in America e poi in Europa (anche se con un'impostazione differente) si sviluppa infatti il movimento hippy.

Il movimento hippy dà origine ad una moltitudine di *comuni*, spesso di ispirazione spirituale o religiosa, sulla scia del socialismo utopistico del 1800.

La comunità - che in questo caso corrisponde alla *comune* - diventa «una forma sui generis del sociale che si ha quando le relazioni fra i suoi membri assumono particolari connotazioni che enfatizzano il principio organizzatore basilare dell'aver tutto in comune». ¹⁵⁴ Si tratta, in concreto, di gruppi di persone che, a prescindere dai legami di sangue, decidono di vivere condividendo abitazioni e beni, come vedremo più approfonditamente nel secondo capitolo. Come fa notare Gorz¹⁵⁵, anche questi esperimenti non sono esenti da insuccessi: quando le dimensioni della comune aumentano e superano i limiti della convivialità, l'autorità del capo inizia a prevalere sulla libertà dei membri, mettendo così in crisi i principi comunitaristi che dovrebbero sostenerla.

2.21. Il neocomunitarismo

Tra la fine degli anni '70 e gli anni '80, nel mondo anglosassone, nasce il cosiddetto *neocomunitarismo*¹⁵⁶ destinato ad occupare un posto in prima fila nei manuali di filosofia politica.

Gli autori che vengono ricondotti a questa corrente di pensiero sono molti e assai differenti fra loro ma presentano alcune caratteristiche comuni.

L'idea di base è una critica alle due filosofie liberali dell'utilitarismo e del kantismo, soprattutto per quanto riguarda il ruolo della razionalizzazione dell'individuo. Dell'utilitarismo si critica appunto l'eccessiva razionalizzazione del soggetto agente che diventa un mero

153 M. Bulmer, *The rejuvenation of community studies. Neighbours, networks and policy in The sociological review*, 1985, XXXIII.

154 G. Campanini - P. Donati, *Le comunità familiari tra pubblico e privato*, Milano, FrancoAngeli, 1980, p. 37.

155 Cfr. A. Gorz, *Métamorphoses du travail, Quête du sens critique de la raison économique*, Parigi, Editions Galilée, 1988.

156 Occorre considerare che questi autori sono spesso indicati come *comunitaristi*. In altre pubblicazioni, il termine comunitarista serve invece ad indicare chiunque si sia occupato di comunità. Per ciò che concerne il nostro lavoro, abbiamo seguito questa impostazione, indicando con il termine *neocomunitaristi* il gruppo di studiosi anglosassoni degli anni '70 e '80.

calcolatore di costi e benefici, al fine di massimizzare l'utilità. Del kantismo, invece, viene criticato la mancata contestualizzazione storica e politica delle azioni del soggetto agente.

I neocomunitaristi, invece, leggono il concetto di razionalizzazione delle scelte dell'individuo sotto una nuova luce, ponendo il soggetto in un preciso contesto che influenza le sue decisioni, bilanciandolo con una valutazione su norme e valori che contribuiscono a formare l'identità personale e comunitaria.¹⁵⁷

Punto in comune dei neocomunitaristi è pensare la politica come finalizzata ad una *vita buona*, alla realizzazione di un *progetto di senso*, attuabile solo attraverso la comunità. La tendenza finalistica propria di ogni comunità e di ogni società non è infatti un *surplus* rispetto alle forme societarie ma - come rileva Marrone¹⁵⁸ - è un suo elemento strutturale, forse il principale.

Secondo il filosofo scozzese MacIntyre, la comunità è intesa come l'unico luogo in cui può formarsi il carattere dell'individuo e dove possono prendere vita le pratiche morali, l'unico luogo nel quale la virtù dell'uomo può essere coltivata.

La teoria di MacIntyre propone una scelta, paragonando la situazione della società attuale con quella della società romana ai tempi della caduta dell'impero. Così come i romani scelsero di non sostenere più l'*imperium* romano ma di sperimentare la costruzione di nuove comunità, la medesima strada deve essere percorsa dall'uomo moderno. Occorre infatti attivare nuove formazioni comunitarie nei quali coltivare le doti morali e intellettuali.¹⁵⁹

Altro autore simbolo del neocomunitarismo è lo statunitense Michel Sandel.

L'autore parte dalla contestazione di una delle tesi di Rawls ovvero dall'idea che la giustizia sia la prima delle virtù. Sandel sostiene invece che la giustizia è avvertita come virtù solo nelle società dove regnano i conflitti e la discordia sulla distribuzione dei beni. Nelle «*associazioni più intime o solidaristiche nelle quali i valori e gli scopi dei partecipanti coincidono abbastanza da vicino tanto che le circostanze della giustizia prevalgono ad un grado relativamente ridotto*»¹⁶⁰ questo invece non succede affatto. Queste associazioni - che possono essere famiglie, tribù, partiti e qualsiasi altro gruppo intermedio - non sentono il bisogno della giustizia o di regole giuridiche (o lo sentono solo marginalmente) perché sono comunità dove

157 Seguendo l'impostazione data da Passerin D'Entrèves, i punti fondamentali affrontati dai neocomunitaristi sono quattro: concezione della persona, concezione della comunità, natura e scopo della giustizia redistributiva, priorità del giusto sul bene. Vedi M. Passerin D'Entrèves, *Neocomunitarismo* in Enciclopedia del Novecento II, Treccani, disponibile online su www.treccani.it/enciclopedia/neocomunitarismo.

158 P. Marrone, *Quale comunità?*, in *Filosofia Politica*, anno XIII, n. 1, 1999.

159 Cfr. A. MacIntyre, *After virtue. A study in moral theory*, Indiana, 1981 (tr. it. *Dopo la virtù*, 1981).

160 V. Pazé, *op. cit.*, p. 22.

ogni membro procede ad un'assunzione diretta di responsabilità. L'autore pone infatti in relazione inversamente proporzionale la giustizia e la comunità: «più una società è bisognosa di regole per dirimere le controversie e dirimere i beni [...] meno è una comunità».¹⁶¹

Come nota la Pazé¹⁶², per Sandel le comunità non sono legate solo da un mero spirito di benevolenza e concordia. Non si tratta nemmeno di accettare un sistema di regole condiviso ma piuttosto si tratta di aderire ad un unico «patrimonio culturale e simbolico, condiviso in modo inconsapevole».¹⁶³ D'altro canto vi è sì una completa sfiducia nei confronti del diritto come fonte di autoregolamentazione¹⁶⁴ ma al contempo anche una completa sottovalutazione dei rischi di prevaricazione e arbitrio che tali comunità presentano.

A tal proposito, Sandel individua tre concezioni della comunità. In primo luogo, vi sarebbe la *comunità strumentale*, tipica del liberalismo e dell'utilitarismo, ove può esserci la cooperazione tra soggetti ma è sempre finalizzata al perseguimento di scopi privati e personali. In secondo luogo, la comunità può essere *sentimentale* (richiamando - e criticando espressamente - così la teoria di Rawls, il cosiddetto *liberalismo deontologico*¹⁶⁵). In questa tipologia di comunità la cooperazione non è solo il mezzo per raggiungere uno scopo privato ma è un valore da condividere. I sentimenti di affetto, solidarietà e amore che legano i membri della comunità sono precedenti a qualsiasi tipo di formazione sociale. Il terzo tipo di comunità è quella *costitutiva* ove Sandel aggiunge ai legami di affetto e di solidarietà tipici della comunità di secondo tipo anche l'*autocomprensione di carattere cognitivo*. Per dirla in altri termini, il senso di comunità dal quale sono legati i membri è un questione identitaria ed è la comunità stessa a descrivere quello che sono i suoi membri.¹⁶⁶ Rispetto alle *comunità sentimentali* entra in gioco una maggiore consapevolezza del proprio sé e di quello altrui. Non si tratta più di mero spirito di benevolenza o della condivisione di scopi e valori ma piuttosto di un «vocabolario di ricorso comune e da un fondo di pratiche e comprensioni tacite

161 V. Pazé, *op. cit.*, p. 23.

162 Per un approfondimento su Sandel, vedi l'intero capitolo a lui dedicato in V. Pazé, *op. cit.*

163 *Ivi*, p. 24.

164 Interessante è notare come lo stesso Rousseau nel romanzo utopistico *Julie ou la nouvelle Héloïse* pensi e descriva una comunità ideale apparentemente di eguali ma che, a ben vedere, altro non è che una società a marcato carattere paternalistico, dove non c'è bisogno di regole perché le regole sono quelle fatte assimilare dai signori. Cfr. V. Pazé, *op. cit.*

165 Il *liberalismo deontologico* di Rawls si regge su alcune fondamentali considerazioni: gli individui, i quali vanno sempre analizzati fuori dal contesto di cui fanno parte, mirano non alla società migliore ma alla società «più giusta per loro», poiché il giusto prevale sempre sul bene. Cfr. J. Rawls, *A theory of justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard university Press, 1971 (tr. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1997)

166 M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (tr. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984), p. 150.

all'interno».¹⁶⁷

Sempre nell'ambito della produzione statunitense, merita una citazione il lavoro di Walzer secondo il quale la comunità non è costitutiva solo per ciò che concerne lo sviluppo delle nostre virtù morali ma anche dal punto di vista della giustizia redistributiva.

Secondo l'autore, ogni bene sociale ha un valore ed un significato differente per la comunità e ciò influenza la redistribuzione dei beni sociali stessi. Il bene comune è l'appartenenza stessa alla comunità perché tramite essa si può stabilire il significato sociale dei beni e le differenti concezioni della giustizia che ad ogni bene sono connesse. La comunità è essa stessa un bene da redistribuire e, anzi, probabilmente è il più importante perché attraverso l'appartenenza comunitaria definiamo quali relazioni intrattenere e come collocare beni e servizi.

Possiamo citare fra gli autori di stampo neocomunitarista, per esempio, Robert Bellah¹⁶⁸, il quale pensa alla tutela dell'associazionismo e dei gruppi comunitari come al solo rimedio possibile per frenare e limitare l'individualismo e l'eccessiva atomizzazione delle società.

Interessanti sono anche le conclusioni degli studi del brasiliano Roberto Mangabeira Unger, esponente dei *Critical Legal Studies*, un filone di pensiero in guerra contro il normativismo giuridico, spesso inserito fra i neocomunitaristi. La comunità per Unger è la situazione in cui le relazioni sociali sono basate su scopi comuni, situazione della quale si riconosce l'autorità morale e nella quale gli esseri umani si considerano e si trattano reciprocamente come «*individui concreti*».¹⁶⁹ Non è sufficiente uno scopo comune ma anche che l'interazione coinvolga individui privi della maschera solitamente usata nella società.

Unger propone due differenti versioni del concetto di comunità.

La prima versione, collocabile nel 1975¹⁷⁰, si contraddistingue per il concetto dei cosiddetti *gruppi organici*, i quali cercano di superare le tradizionali dicotomie del pensiero ottocentesco (ragione/passione; dimensione individuale/dimensione collettiva). Il particolare e l'universale possono almeno parzialmente convivere dentro una comunità aperta e egualitaria. L'autore precisa che la sintesi sarà solo parziale perché l'unico luogo ove particolare e universale possono incontrarsi può essere solo una situazione ipotetica e ultraterrena.

167 M. Sandel, *op. cit.*, p. 1; M. Walzer, *Sphere of Justice: a defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, (tr. it. *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987), 1983, pp. 28 - 29.

168 Cfr. R. Bellah, *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*, Berkeley-Los Angeles 1985 (tr. it. *Le abitudini del cuore*, Roma, 1996).

169 Vedi V. Pazé, *op. cit.*, p. 30.

170 R. M. Unger, *Knowledge and Politics*, New York, Free Press, 1975 (tr. it. *Conoscenza e politica*, Bologna, Il Mulino, 1983).

Nella versione del 1987, la comunità è invece caratterizzata dal contesto formativo comprendente sia tutte le formazioni sociali umane possibili e desiderabili, sia le istituzioni, sia le pratiche sociali non istituzionalizzate. Il contesto formativo è contraddistinto dal concetto di *plasticity*, cioè è continuamente variabile e modificabile, e la comunità centrata su questo elemento è, secondo l'autore, l'unica via per ammorbidire le tensioni tra istanze riformiste e rivoluzionarie dell'età moderna. Rispetto alla teoria dei gruppi organici, qui vi è il vantaggio di aver perso la dimensione trascendente di cui detto poco sopra.

Quindi, concludendo, la comunità ideale di Unger è la comunità che consiste in un gruppo di individui tenuti insieme da legami di amicizia ma all'interno della quale devono essere redistribuiti i beni e il lavoro non solo in base al merito ma anche in base ai bisogni di ciascuno.

Sia Unger che Sandel sono accomunati da un retroterra marxista che li conduce all'aspirazione di una «società senza Stato» alla quale viene affidato il compito di combattere contro l'alienazione e lo sfruttamento tipici del capitalismo.

Negli anni '90 si sviluppa quello che potremmo definire il «neocomunitarismo di seconda generazione» il quale si ispira dunque a quello di prima maniera ma senza averne il medesimo rigore critico (e anche la critica al liberalismo permane ma in una versione assai ammorbidita).¹⁷¹ Nel 1990, infatti, un gruppo di intellettuali americani di filosofia morale e di scienze sociali si ritrovano presso la George Washington University su invito di Amitai Etzioni e del collega William Galston. Il gruppo di lavoro analizza i problemi tipici di tutte le moderne società occidentali, come l'individualismo, la caduta dell'idea di responsabilità sociale, l'anomia, la disgregazione sociale, l'aumento dei comportamenti violenti, la crisi della famiglia, la crisi dei beni comuni. La responsabilità di queste problematiche viene attribuita alla progressiva scomparsa della comunità. È da questo gruppo di studio che nasce il *Communitarian Movement* e la rivista *Communitarian Network*.

Amitai Etzioni¹⁷² nel suo manifesto al comunitarismo militante «*We, the communitarians*» propone di superare l'isolamento e l'alienazione attraverso la tutela dei gruppi e il rafforzamento dei legami tra le persone.

171 Quello che noi abbiamo chiamato il «neocomunitarismo di seconda generazione», pure se plausibilmente più povero dal punto di vista culturale, ha avuto influenza pratica anche in Inghilterra dove sulle teorie in questione ha fatto più volte leva Tony Blair.

172 Per un approfondimento su Etzioni, fra gli altri cfr. A. Etzioni, *The Spirit of community*, New York, Crown, 1993; A. Etzioni, *The New Golden Rule*, New York, Basic Books, 1995; A. Etzioni, *The community of Communities*, in *Responsive Community*, 7, 1, 1997, pp. 21 - 32; A. Etzioni, *Creating God Communities and God Societies*, in *Contemporary Sociology*, 29, 1, 2000, pp. 188 - 195.

Per Etzioni la comunità è una costruzione dinamica di due variabili continue ovvero, da un lato, la rete di relazioni affettive dotate di senso, dall'altro, un *set* condiviso di valori, costumi, tradizioni.¹⁷³

Il *communitarian setting* di Etzioni, così come ridefinito da Wagner, presenta tre caratteristiche. La prima caratteristica può essere individuata nella necessaria presenza di transazioni sociali corrispondenti alla condivisione di risorse, beni e servizi; la seconda è rappresentata dai *commons goods*; l'ultima consiste nella partecipazione volontaria e nella condivisione.

La comunità perde di nuovo il connotato puramente territoriale e diventa comunità simbolica e morale.

A Etzioni viene rimproverato il fatto di non distaccarsi da un'idea di Stato-comunità o di Stato come *comunità di comunità* con tutti i problemi gestionali che ciò comporta: come dirimere i conflitti fra comunità minori e maggiori? Come far accettare dalle comunità minori la comunità Stato? L'unica soluzione è, secondo chi critica le sue posizioni comunitariste, l'abbandono dell'idea di Stato-comunità, o meglio della comunità intesa come modello ideale anche per la sfera pubblica.

I neocomunitaristi continuano a svilupparsi negli anni seguenti, imboccando strade e ambiti differenti: c'è chi preferisce approfondire l'idea della comunità politica e dello Stato come comunità; chi, convinto che l'accostamento allo Stato snaturi l'idea stessa di comunità, si concentra sulle comunità di piccole dimensione oppure sul tema del pluralismo sociale e giuridico; chi preferisce l'analisi delle società multietniche e multiculturali o chi, ancora, si focalizza sull'eredità lasciata alla politica, sia di destra che di sinistra.

Fra i tanti che, pur non essendo inquadrabili nell'ambito del comunitarismo, ne sono in qualche modo influenzati, possiamo indicare l'antropologo scozzese Turner.¹⁷⁴

Turner utilizza nuovamente la dicotomia tra società e comunità ma stavolta l'utilizzo è molto differente da quello che ne fa Tönnies. Per l'antropologo, mentre nella *communitas* vivono e si sviluppano relazioni e rapporti tra individui concreti che si realizzano in quanto tali, nella società - intesa come una struttura - le persone (e non gli individui) sono attori della scena sociale e ognuno ha una maschera, un ruolo da ricoprire stabilito dall'appartenenza ad uno status, ad un'etnia, all'età, o a fattori culturali o politici. Nella società ci sono dei modelli

173 Vedi L. Parenti, *op. cit.*, pp. 20 ss.

174 V. Turner, *Simboli e momenti della comunità*, Brescia, Morcelliana, 1975; V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications, 1982.

culturali prestabiliti e ciò impedisce il libero sviluppo dell'individuo, il quale diventa possibile solo all'interno di piccole comunità.

Per spiegare questa dicotomia, Turner utilizza gli studi compiuti sui riti di passaggio nella società primitive, durante i quali le regole vengono momentaneamente sospese e l'iniziando è libero di trasgredire come meglio crede. Secondo l'antropologo scozzese, la medesima idea del rito di passaggio si può applicare alle fasi di «*passaggio che attraversa la società, nelle epoche di rivoluzione sociale, artistica, culturale, che vedono emergere nel seno di una società strutturata, movimenti e gruppi rivendicanti l'eguaglianza contro la gerarchia, la spontaneità contro l'organizzazione*». ¹⁷⁵ Turner utilizza come esempio il movimento del '68 visto come rito iniziatico collettivo, come ritorno ai valori comunitari ma anche come nascita di un movimento sociale spontaneo e libero.

É Turner stesso ad indicare tuttavia le maggiori criticità della comunità: in primo luogo, la comunità è per sua natura transitoria ed a un certo punto è destinata allo scioglimento o all'istituzionalizzazione; in secondo luogo, essa ha dentro di sé profonde istanze conservatrici (si pensi alla sospensione di regole durante l'iniziazione che prelude all'entrata nella comunità e alla completa accettazione delle regole comunitarie prestabilite); in ultimo luogo, si rileva il pericolo della deriva totalitaria.

Thomas Bender ¹⁷⁶, invece, abbandona la contrapposizione fra Stato e comunità e si serve dell'idea che quest'ultima sopravviva all'interno della società moderna. La comunità «è un tipo di relazione sociale» ¹⁷⁷, basata sulla confidenza e sull'intimità, che coesiste all'interno della società moderna fianco a fianco alle regole di mercato. Secondo Bender, quello che serve per distinguere una comunità è, ricordando la lezione di Weber, la «*qualità del lavoro sociale*». ¹⁷⁸

Concludendo sul neocomunitarismo, possiamo dire che, pur assumendo differenti forme, si presenta come una critica al pensiero liberale e alla sua concezione di individuo privo di ogni *dimensione di appartenenza*. Il valore messo in luce, come rileva De Benoist, è l'autonomia. L'autonomia dei neocomunitaristi non significa indipendenza intesa come capacità di vivere in modo completamente autosufficiente ma piuttosto richiama l'idea di interdipendenza tra soggetti diversi, legati da rapporti flessibili ed elastici. ¹⁷⁹

175 V. Pazé, *op. cit.*, 112.

176 T. Bender, *The community and Social Change in America*, New Brunswick, Rutgers Univeristy Press, 1978.

177 V. Pazé, *op. cit.* p. 35.

178 *Ibidem*.

179 Vedi A. De Benoist, *Comunità e decrescita. Critica della ragione mercantile. Dal sistema dei consumi globali alla civiltà dell'economia locale*, Città di Castello, Arianna Editrice, 2006, p. 218.

2.22. Ripensare la comunità tra la scoperta di nuove problematiche e il desiderio di recupero

Negli anni '80 e '90 il liberalismo impera e continua così la guerra tra quest'ultimo e le istanze comunitariste, anche sulla spinta dell'eredità lasciata dalla scuola anglosassone, tanto da condurre poi ad una nuova fioritura del concetto di comunità all'alba del XXI secolo.

Si modificano le prospettive di analisi. Definire la comunità si è rivelata un'impresa difficoltosa poiché «*tutte le definizioni contengono o implicano teorie*»¹⁸⁰ e formulare teorie sulla comunità mette in campo tutta una serie di complicazioni e contraddizioni intrinseche.

Si lasciano perdere allora i tradizionali intenti classificatori e definitivi e si considera la comunità sotto nuovi aspetti.¹⁸¹

Alcuni autori iniziano a mettere in rilievo con estrema lucidità i limiti e i pericoli della comunità, in particolar modo dell'assenza di norme che la caratterizza.

Sono anche gli anni in cui la comunità viene analizzata non più in modo dicotomico ma, anzi, nell'opposto tentativo di mettere in luce nuove connessioni con altri elementi, fino quel momento ritenuti non collegati o addirittura in contrapposizione con il concetto stesso di comunità.

Proviamo a fare una panoramica di alcuni autori, consapevoli che si tratta di studiosi assai eterogenei per formazione e pensieri.

Una lettura interessante è quella di André Gorz¹⁸², filosofo e giornalista francese. Gorz, tenendo le distanze dai comunitaristi anglosassoni, differenzia quella che lui chiama *l'integrazione funzionale* dall'*integrazione sociale*. La prima si concretizza in una condotta idonea ad uno scopo del quale spesso non si è consapevoli. È l'integrazione determinata dall'esterno (sfera dell'eteronomia) e tipica delle grandi società e delle industrie. Al contrario, l'integrazione sociale corrisponde alla condivisione di un scopo comune e alla cooperazione consapevole necessaria per raggiungerlo tipico delle comunità (sfera dell'autonomia). Gorz

180 C. Stroppa, *op. cit.* p. 7.

181 Il concetto di comunità, come abbiamo già detto, è, per sua stessa natura, destinato, in un modo o nell'altro, ad essere oggetto di interesse da parte di un grande numero di sociologici e antropologi. Di conseguenza, anche se in misura minore, già nei decenni precedenti la comunità è utilizzata per formulare teorie e riflessioni delle più varie. Fra gli altri, non possiamo non citare l'antropologo francese René Girard, famoso per la sua teoria del capro espiatorio. Egli mette in rilievo, coerentemente con i suoi studi sulla violenza e il sacro, la cosiddetta «*comunità del sacrificio*». È la comunità che si protegge dalla sua stessa violenza attraverso il sacrificio, permettendo di sacrificare il capro espiatorio ovvero un soggetto esterno alla comunità. Cfr. R. Girard, *La violence et le sacré*, Parigi, Grasset, 1972 (tr. it. *La Violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980).

182 A. Gorz, *op. cit.*

parla di *comunità microsociale*, intendendo con questo termine famiglia, associazioni e cooperative. Nell'ambito di tali piccole comunità domina la reciprocità: non si paga, si scambia, si lavora non retribuiti.

Gorz utilizza quindi anch'egli una dicotomia ma ne elimina ogni piega nostalgica: egli è convinto anzi che l'*integrazione funzionale* sia indispensabile ogni qualvolta ci sia in gioco un rapporto di lavoro, di subordinazione o di gerarchia. Come Turner, anche Gorz è dell'idea che la sostituzione delle regole con la spontaneità sociale sia un'operazione pericolosa perché portatrice di un rischio enorme di deriva totalitaria o comunque di prevaricazione. Egli ritiene che ogni volta che si superano le dimensioni conviviali della comunità, i membri siano infatti assoggettati al *leader* carismatico e questo succede sia nel caso degli Stati-nazione che nel caso delle comunità hippy. L'unico modo per assicurare libertà e uguaglianza è che la comunità si doti di un apparato di regole e sanzioni, il diritto.

In Gorz, la dimensione della fabbrica e quella dell'ufficio non possono e non debbono corrispondere alla comunità ma, al contempo, non si può prescindere dall'integrazione sociale poiché è solo negli spazi rimasti fuori dalle regole che si scopre l'appartenenza identitaria ad un gruppo. Il problema è che la società intesa come struttura tende a fare suoi gli spazi lasciati liberi dall'integrazione sociale.

Anche Marco Revelli¹⁸³ arriva ai medesimi risultati e invita a reinventare nuovi modelli di «*mutualità e aggregazione non mediata dalla circolazione delle merci o del potere*».¹⁸⁴

Sulla stessa onda di pensiero di Gorz, troviamo gli intellettuali del *Mauss*, ovvero un movimento anti-utilitarista francese nato nel 1980 e che prende il nome appunto da Marcel Mauss¹⁸⁵, in onore alla sua *teoria del dono*. Per esempio, per Alain Caillé¹⁸⁶, vi è una superiorità riconosciuta dell'individuo quando si esplica nelle formazioni sociali piuttosto che come singolo; per Godbout¹⁸⁷ la socialità è divisibile in *socialità primaria* ovvero non istituzionalizzata e *socialità secondaria* ovvero regolata dal mercato e dallo Stato.

183 M. Revelli, *Comunità. Soggetti coscienti fuori dal mercato* in *Il Manifesto, Il cerchio quadrato*, 3 aprile 1994.

184 V. Paze, *op. cit.* p. 123.

185 Il M.a.u.s.s. (Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali) nasce a Parigi nel 1981 ed è composto da un insieme assai variegato di intellettuali (economisti, giuristi, sociologi e antropologi). L'idea di creare il movimento viene alla luce in occasione di un dibattito organizzato dal Centre Thomas More sul tema del dono. Le personalità più rilevanti del M.a.u.s.s. sono Serge Latouche, Jacques Godbout, Gérard Berthoud, Jean-Luc Boilleau e Alain Caillé, animatore del movimento, direttore della rivista e autore del manifesto dell'antiutilitarismo.

186 A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991.

187 J. Godbout, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

In ogni caso tutti - Gorz, esponenti del Mauss, Revelli - sono concordi nell'indicare in questo dualismo tra forme istituzionalizzate e forme non istituzionalizzate l'impossibilità di uscire dal sistema, inteso come società. Tanto che Gorz adotta (per quanto né lui né gli altri autori a lui vicini siano soliti utilizzare il termine) una definizione di comunità estremamente ampia che abbraccia sia le comunità associative e cooperative, dove i membri decidono consapevolmente di adoperarsi per uno scopo comune, sia le comunità costitutive o originarie di Sandel. Quello che accomuna tutte queste formazioni sociali è, come detto sopra, l'assenza di normazione giuridica.

Abbiamo detto poco sopra che si iniziano a vedere nuovi profili del termine comunità e, con essi, anche nuovi sviluppi.

Di particolare interesse è il punto di osservazione del filosofo teoretico Roberto Esposito, il quale, partendo dalla ricostruzione etimologica della parola comunità, sia come *Communitas* che come *munus*, propone una sorta di «controstoria» comunitaria rileggendo Hobbes¹⁸⁸, Rousseau¹⁸⁹, Kant¹⁹⁰, Heidegger¹⁹¹ e Bataille¹⁹² sotto una nuova luce. Il risultato a cui mira Esposito è ribaltare la convinzione prevalente che comunità sia sinonimo di un bene comune

188 Vedi R. Esposito, *op. cit.*, cap. I. Secondo la ricostruzione di Esposito, Hobbes nega la questione della comunità, rilevando come l'unica cosa comune che esista fra gli uomini sia l'*uccidibilità*, ovvero il reciproco desiderio e la reciproca capacità di farsi del male a vicenda. La «*relazione tra gli uomini è di per sé distruttiva*», l'unica comunità possibile è quella del «*delitto*». Il solo rimedio che Hobbes trova a questo pericolo è la distruzione della comunità stessa e anche la costruzione dello Stato passa attraverso la dissoluzione di ogni vincolo comunitario.

189 R. Esposito, *op. cit.*, cap. II. Nella rilettura di Esposito, Rousseau identifica la comunità come una comunità della colpa originaria. Anche qui, come in Hobbes, l'origine è un delitto ma nel senso di mancanza, di assenza. Se è vero che ogni comunità esistente è fondata sulla paura, su un difetto originario, Rousseau, a differenza di Hobbes, lamenta proprio questa assenza di comunità e al tempo stesso sa che è irrealizzabile. Quello che tenta di fare Rousseau è una sorta di ricostruzione mitica della comunità stessa, riportandola all'Origine.

190 *Ivi*, cap. III. Qui Esposito si concentra sul Kant, il quale collega la nascita della comunità alla Legge, non alla volontà: «*la legge prescrive la comunità che a sua volta costituisce l'ambito di pertinenza della legge*» (*op. cit.*, pag. 57). Per Kant la comunità è impossibile ma «*l'impossibile è la comunità*»: l'unica che gli uomini possono permettersi di sperimentare, accettando la sua legge. Il *munus* comune è proprio l'impossibilità, il Niente.

191 *Ivi*, cap. IV. In questo capitolo Esposito rilegge Heidegger e collega la concezione di comunità a quella di estasi. Il filosofo ritiene che la comunità sia un qualcosa che precede la nostra condizione e e di conseguenza va accettata e riconosciuta nel nostro destino. Unica via allora è il tentativo di ricostruirla nella sua «*essenza originaria*» (*op. cit.*, p. 99). La comunità ritrova il suo futuro facendo riemergere la sua origine. Secondo Esposito, a questa idea si ricollega il nazismo di Heidegger: la convinzione di voler attribuire alla comunità un proprio soggetto, una propria storia, una propria terra.

192 *Ivi*, cap. V. La rivisitazione di Esposito va a toccare anche il filosofo Bataille. Bataille sostiene infatti che gli uomini, pur essendo davvero isolati gli uni dagli altri, non trovino verità se non dentro la comunità stessa. L'uomo nasce con dei limiti che lo separano dagli altri e che lo identificano per quello che è. Per sopravvivere deve difendere questi limiti ad ogni costo. Se da una parte, l'uomo è terrorizzato da questa eventuale perdita, dall'altra sperimenta una pulsione contraria: egli vorrebbe tornare al suo «*non essere*» nella comunità. Quindi per Bataille, come scrive Esposito «*la vita in ultima analisi non è che desiderio (di comunità), ma il desiderio (di comunità) si configura necessariamente come negazione della vita*». R. Esposito, *op. cit.* p. 125).

di appartenenza dei singoli individui che ne fanno parte. Ponendo al centro della sua analisi il significato di *munis* come obbligo e compito, l'autore arriva a sostenere che, contrariamente a quanto sostenuto fino ad allora in filosofia politica, in realtà la comunità sia il contrario di quel «*tutto*». ¹⁹³ All'opposto, la comunità diventa un insieme di persone unite da un carico da sostenere, non è più un modo di essere dell'individuo o di un ente nel quale gli individui si fondono ma piuttosto è essa stessa un «*niente*» ¹⁹⁴, una «*perdita violenta di confini*» ¹⁹⁵ e della propria identità. ¹⁹⁶

La comunità di Esposito non crea «*effetti di comunanza, di accomunamento, di comunione*» ¹⁹⁷, «*non riscalda e non protegge*» ¹⁹⁸ ma, al contrario, ci pone davanti al rischio più terribile, cioè quello di smarrire, insieme alla propria individualità anche i limiti che «*ne garantiscono l'intangibilità da parte dell'altro*». ¹⁹⁹ Esposito rivede il rapporto fra nichilismo e comunità, posti in una netta dicotomia sia dalle classiche filosofie della comunità che dai neo-comunitaristi. Per l'autore non si tratta di un rapporto dicotomico ma piuttosto egli vede nel «*niente*» il punto di contatto e di incrocio fra i due concetti. Ecco perché utilizzare la comunità per arginare il nichilismo è controproducente e contiene insito il rischio di «*scivolare improvvisamente nel niente della cosa*». ²⁰⁰

Sempre nei soliti anni, Tangheroni, professore ordinario di storia medievale dell'università di Pisa, parla di *comunità di destino* ovvero di comunità legate «*da interessi comuni, da bisogni comuni, da esigenze comuni*». ²⁰¹ La *comunità di destino* è quella che «*lega in un tessuto sociale concreto, che lega dei destini appunto*». ²⁰² Tangheroni sottolinea il pericolo in cui si trovano queste comunità, schiacciate da una parte dalla Storia, dall'altra dallo sviluppo tecnologico che avanza. Quello di Tangheroni è un invito ad un recupero di questo entità, un invito a fare lo sforzo di salvare la nostra società articolata in comunità, «*nella convinzione che queste rispondano alla natura ontologica dell'uomo*». ²⁰³

Nel 1999 Pietro Marrone nel suo scritto *Quale comunità?* ²⁰⁴ mette in luce gli aspetti

193 R. Esposito, *op. cit.*, p. XVIII.

194 *Ibidem.*

195 *Ibidem.*

196 *Ibidem.*

197 *Ivi*, p. 150.

198 *Ibidem.*

199 *Ibidem.*

200 *Ivi*, p. 151.

201 M. Tangheroni, *op. cit.*

202 *Ibidem.*

203 *Ibidem.*

204 P. Marrone, *op.cit.*, pp. 68 - 90.

principali del comunitarismo e del liberalismo e aggiunge alla comunità un'ulteriore dimensione. Egli infatti le conferisce un carattere finalistico alla comunità, definendola come un gruppo di persone aggregate da un fine comune che non equivale ai loro interessi personali. Marrone aggiunge anche il dato della *estensione temporale*: proprio perché l'elemento fondamentale è il fine comune e condiviso, sono membri della comunità sia i partecipanti attuali, sia quelli che ne hanno fatto parte, sia quelli che ne faranno parte in futuro.

Il fine comune deve essere tale da poter essere condiviso da tutti: «*l'estensione temporale è parte della comunità*»²⁰⁵ e forse - mette in rilievo l'autore - lo è anche l'idea della morte, intendendo per progetto di vita comunitario quello che non si conclude con la scomparsa dell'individuo.

Sulla scorta di Esposito, Marrone mette in luce i rapporti non così contrastanti tra liberalismo e comunitarismo. Analizzando le due correnti di pensiero da un differente punto di vista, egli mostra come l'idea di comunità non sia affatto estranea al liberalismo ma piuttosto sia «*essenziale al concetto del maggior sistema di libertà*».²⁰⁶ La conclusione di Marrone è che il sistema di tutela delle libertà e dei diritti sia indispensabile per tutelare «*anche*²⁰⁷ *il valore delle*²⁰⁸ *comunità, di quanto invece dare il primato alle comunità può offrire per difendere il valore dell'autonomia e dell'autodeterminazione personale*».²⁰⁹

Pietro Costa indaga invece sulle connessioni fra comunità e cittadinanza, ripercorrendo i rapporti tra i due concetti a partire dal Medioevo fino all'età moderna. Cittadinanza e comunità hanno in comune il concetto di appartenenza intesa come componente dell'identità politico-giuridica dell'individuo e matrice di diritti e doveri ma si scontrano sul terreno del potere: la comunità prevede infatti una logica di partecipazione e condivisione che difficilmente si attanaglia alla logica del comando e della sovranità, indispensabili auree della cittadinanza.²¹⁰

Stroppa analizza invece il concetto da un punto di vista simbolico, ponendolo in relazione con la costruzione di identità.²¹¹

Con l'approssimarsi degli anni 2000, il desiderio e la ricerca della comunità sembrano

205 P. Marrone, *op.cit.*, pp. 68 - 90 .

206 *Ibidem*.

207 Nel testo originale, la parola «anche» è in corsivo.

208 Nel testo originale, la parola «delle» è in corsivo.

209 P. Marrone, *op. cit.*

210 P. Costa, *Cittadinanza e comunità. Un «programma» di indagine storiografica fra medioevo ed età moderna*, in *Filosofia Politica*, anno XIII, 1999, n. 1.

211 Cfr. C. Stroppa, *op. cit.*

esplodere di nuovo. Gli scritti si moltiplicano, il richiamo ai concetti comunitari è sempre più frequente in ogni ambito. La crisi globale mette in ginocchio l'individualismo e il liberismo economico e spesso si cerca rifugio nelle dimensioni collettive.

Vedremo meglio questo aspetto nei prossimi capitoli. Per ora, limitiamoci ad un breve excursus sugli autori che negli ultimi anni hanno scritto a proposito di comunità.

Uno fra i più celebri è senza dubbio, Zygmunt Bauman, il filosofo della *liquidità*: secondo la sua prospettiva, nella nostra società il *fluido* è destinato a sostituire il *solido*: così, le reti sostituiranno le organizzazioni, l'effimero sostituirà il durevole, gli scambi nomadi sostituiranno i rapporti stabili e le comunità prenderanno il posto delle Nazioni.²¹²

Avvicinandosi sempre di più al presente, merita una veloce riflessione anche l'antropologo Maurice Godelier²¹³, il quale si premura nuovamente di distinguere fra i concetti di società e di comunità, considerati entrambi elementi costitutivi dell'identità. Egli spiega la distinzione con un esempio storico: gli ebrei delle diaspora, rifugiati ovunque nel mondo, costituiscono comunità poiché vivono in gruppi compatti all'interno di altre società delle quali hanno preso tradizioni, culture, usanze; gli ebrei che invece sono tornati a vivere in Israele hanno dato origini ad una nuova società rappresentata e governata da uno Stato.

Da ultimo, occorre fare un cenno all'incontro fra nuove tecnologie e comunità. Perdendo sempre più di rilievo l'elemento spaziale, la comunità diventa anche *online*. Come, già nel 1999, fa notare Fernback le comunità virtuali sono *entità di significato* le quali acquisiscono il diritto di esistere nello spazio virtuale pur non avendo a disposizione uno spazio geografico. Si aprono così ancora nuovi spazi da percorrere a proposito di comunità. Non c'è da stupirsi poiché, come scrive Stroppa, «*studiare la comunità sarà sempre necessario, finché le relazioni locali svolgeranno un ruolo di primo piano nella vita dell'uomo*».²¹⁴

3. I confini giuridici della comunità

Fino ad ora abbiamo analizzato - seppur brevemente - le varie teorie sul concetto di comunità, prendendo in considerazione politologia, filosofia, sociologia e antropologia.

212 Vedi A. De Benoist, *op. cit.*, p. 106.

213 M. Godelier, *Comunità, società e cultura. Tre chiavi per comprendere le identità in conflitto*, Milano, Jaca Book, 2010 (ed. or. *Communauté, Société, Culture*, CNRS Éditions, 2009).

214 C. Stroppa, *op. cit.*, p. 2.

Come rileva Tedeschi, «*la dimensione antropologica e giuridica della comunità, infatti, è preliminare rispetto a quella giuridica*»²¹⁵, per cui analizzare preventivamente le strade percorse dalle altre scienze sociali è parso inevitabile.

Da sempre, come abbiamo visto, le scienze sociali si sforzano di definire, limitare e circoscrivere questa tematica e anche il diritto affronta il tema delle comunità ma, sottovalutando in qualche modo i risultati ottenuti altrove, perviene ad un'accezione meno tecnica e più ampia.

Già nel Medioevo, infatti, i termini *communitas* e *gemeinshafte* circolano senza un significato giuridico preciso, comprendendo «*una varietà tipologica davvero sconcertante*».²¹⁶

Proviamo ora a focalizzare la nostra attenzione sugli aspetti prettamente giuridici del concetto, premettendo che già nell'*excursus* effettuato abbiamo incontrato alcune riflessioni specificatamente normative che merita ricordare brevemente.

Tutto questo sarà fatto con la consapevolezza che effettuare una separazione fra il diritto e le altre scienze sociali sia di per sé un'operazione forzosa (ma probabilmente indispensabile ai fini del nostro studio).

Nella *Koinonia* di Aristotele, la vita comunitaria segue un codice giuridico comune, un insieme di regole etiche necessarie alla convivenza.

Rousseau parla di «*convivenza giuridicamente ordinata*»²¹⁷ da inserirsi in un quadro di *pluralità di costruzioni giuridiche*, ponendo le basi per costruire un primo concetto giuridico di comunità.

Nell'Ottocento poi, sull'onda dell'evoluzionismo che impregna le scienze sociali, il concetto di comunità viene utilizzato in modo dicotomico con altri concetti - come la società o il *contractus* - per spiegare i vari gradi di progresso dell'umanità.

Per Gurvitch la comunità assume la forma di fonte primaria del diritto: ogni aggregazione sociale di questo tipo porta con sé un valore, imponendosi nella realtà come fatto positivo e dando vita eventualmente ad una regolamentazione giuridica.

Fino a questo momento, anche se capita spesso che qualche autore si confronti con tematiche connesse al diritto, l'approccio con il quale affrontano queste problematiche non è quasi mai di tipo giuridico.

È dalla seconda metà del XX secolo che il tema inizia ad interessare fortemente i giuristi in

215 M. Tedeschi, *La comunità come concetto giuridico*, op. cit., p. 11.

216 *Ivi*, p. 19.

217 F. Berti, op. cit., p. 12.

quanto tali.

Inizialmente questa attenzione è giustificata dall'esigenza di colmare i vuoti normativi e la generale diffidenza verso le formazioni sociali.

In un secondo momento invece, il fine ultimo è quello di distinguere fra associazioni e comunità e procedere così all'esame dei nuovi soggetti collettivi, cercando di risolvere i problemi giuridici ad essi connessi.²¹⁸

Merita notare che l'approccio giuridico è di tipo estremamente pragmatico e per questo risulta inevitabilmente connesso con le caratteristiche dei differenti sistemi giuridici nazionali.

Ecco perchè è ancora più complesso, rispetto a quanto accada nelle altre scienze sociali, trovare teorizzazioni che abbiano valenza generale.²¹⁹

218 P. Colella, *Comunità e ecumenismo*, in AA. VV., *Comunità e Soggettività*, op. cit., p. 128.

219 Ci concentremo infatti, nel capitolo IV, sulla dottrina italiana.

Capitolo II

Le «comunità intenzionali» moderne: presupposti teorici e nozioni fondamentali delle nuove forme del vivere in comune

1. L'etica della condivisione

Nel capitolo precedente abbiamo visto come, negli ultimi decenni, si sia risvegliato un forte interesse per lo studio del fenomeno comunitario da parte delle scienze sociali.

Di pari passo sono incrementati in modo esponenziale anche gli esperimenti di approccio pratico alla comunità, come se vi fosse un rinnovato e diffuso bisogno di condivisione, anche e soprattutto rispetto a ciò che riguarda lo spazio abitativo.

Questa tendenza non concerne tuttavia solo le abitazioni ma ogni aspetto della vita quotidiana. La necessità di condividere si sviluppa ad ampio raggio e coinvolge ogni fascia della popolazione, senza conoscere limiti spaziali e geografici.

Proveremo nelle pagine che seguono a illustrare i vari aspetti della condivisione e le cause che hanno condotto alla sua riscoperta.

Ci concentreremo poi specificatamente sulla condivisione abitativa e analizzeremo le varie forme in cui si presenta, mantenendo salda la consapevolezza che si tratta di un campo dove le classificazioni lasciano un grande margine di discrezionalità.¹

1.1. La crisi e l'etica della condivisione come forma di resilienza

Abbiamo detto che è in essere una diffusa tendenza alla condivisione e che questa concerne molteplici aspetti della vita quotidiana.

Preliminarmente proviamo a definire meglio il concetto di condivisione.

La condivisione non è - a dispetto di quanto si è portati a pensare - equivalente al concetto di dono.

¹ L'aleatorietà e la relatività delle classificazioni in questo ambito si vedrà più approfonditamente nel paragrafo 2.2. di questo capitolo.

Nella logica maussiana², troviamo infatti lo scambio, il dono puro e il dono. Lo *scambio* economico è inteso come logica predominante dell'*homo economicus* e come principale motore dell'utilitarismo. Nello scambio si paga un prezzo, di qualsiasi genere, per aver ricevuto qualcosa. Vi è poi il *dono puro* ovvero quello che viene effettuato per altruismo, in completa gratuità e al quale non corrisponde l'instaurarsi di nessun tipo di reciprocità. Il *dono* invece non è uno scambio in senso economico né una mera gratuità. Al pari dei rapporti di mercato, il dono crea reciprocità e un obbligo di controprestazione: se si è ricevuto qualcosa in dono ci sentiremo costretti a contraccambiare. Eppure mentre il prezzo chiude la relazione sociale, ponendo fine ad ogni tipo di interazione successiva, il contro-dono, al contrario, la relazione la crea, dando luogo ad un rapporto di intimità tra donante e donatario. Tanto che è sulla logica del dono che si reggono, per esempio, i rapporti di vassallaggio, le gerarchie e alcune piccole comunità.

La condivisione è ancora un'altra via, fuori dalla logica maussiana, ed è «*quel fare insieme che si svolge all'interno di una comunità o che costituisce la comunità e in cui si afferma e valorizza un sé relazionale diffuso*».³

La condivisione è un concetto ed un valore insito nella natura umana: si condivide già nella maternità, nella convivialità, nelle logiche legate al metodo del consenso; si condividono il dolore, la casa, il cibo, i beni collettivi.⁴

La condivisione è un concetto che assume forme e modalità di presentazione differenti in base alle dimensioni delle realtà in cui si sviluppa. Se all'interno dei piccoli gruppi quello che Belk⁵ chiama lo *sharing in* (la «condivisione nel piccolo») non solo è possibile ma è proprio fisiologico al loro stesso funzionamento, lo *sharing out* (ovvero la «condivisione su larga scala») è estremamente complicato da mettere in atto. Oggi tuttavia lo *sharing out* è sempre più diffuso ed in costante evoluzione.

Pertanto è da sottolineare come stia prendendo campo un uso eccessivamente esteso del termine «condivisione», uso che porta con sé il rischio di «annacquare» il significato, facendolo equivalere a ogni mezzo che permetta, tramite un utilizzo condiviso di qualcosa, un abbattimento dei costi.

2 Ci stiamo riferendo alla *teoria del dono* di Mauss e al movimento M.A.U.S.S. che dalle sue teorie prende forma (si veda il capitolo I).

3 M. Aria - A. Favole, *La condivisione non è un dono*, in AA. VV., *L'arte della condivisione. Per un'ecologia dei beni comuni*, Novara, Utet, 2015, p. 38.

4 Come suggeriscono Favole e Aria nel saggio citato nella nota sopra, sarebbe interessante analizzare tutti i termini che in italiano iniziano con «con» come *consenso*, *condividere*, *conviviale*, ovvero tutti quei termini che presuppongono alla loro base la logica del Noi; vedi M. Aria - A. Favole, *op. cit.*, p. 39.

5 R. Belk, *Sharing*, in *Journal of Consumer Research*, vol. 36 (5), pp. 715 - 734.

Vediamo ora di capire quali sono i motivi che hanno condotto alla rinascita della condivisione e, con essa (come vedremo dopo), della comunità (che della condivisione è forse l'espressione più completa).

Potremmo dire che alla base di tutto potrebbe esserci la crisi che ci circonda e nella cui ombra ormai viviamo da qualche anno, la quale si dispiega in varie direzioni.

Senza soffermarsi troppo sull'argomento (che richiederebbe una trattazione separata e delle conoscenze di altro genere e livello), proviamo ad individuare questi fattori di difficoltà globale e cerchiamo di capire come e quanto incidono sul nostro oggetto di studio.

In primo luogo, vi è ovviamente una crisi a livello economico che non conosce eguali da tempo. Inevitabile conseguenza è la necessità di rivedere i propri stili di vita, cercando di improntarli sul concetto di risparmio di spesa: non si tratta più di risparmiare in senso stretto, ovvero di accumulare il non speso, ma piuttosto di cercare di spendere il meno possibile. È ovvio che condividere - sia che si stia parlando di casa o di beni e servizi di altro genere - necessariamente comporta un vantaggio in questo senso e ciò rappresenta un indubbio fattore causale del ritrovato desiderio di condivisione.

In secondo luogo, vi è una profonda crisi politica con un'evidente carenza di leadership a ogni livello e una mancata coordinazione - militare, sociale ed economica - tra i paesi. Il che, oltre a peggiorare la già difficile situazione economica che stiamo attraversando, contribuisce a mantenere vivo un insostenibile clima di paura e di sfiducia.

Vi è poi la crisi del Welfare e dei servizi sociali. I cittadini, abituati (in misura ovviamente differente in base all'ordinamento giuridico di appartenenza) a ricevere una serie di servizi sociali, talvolta anche faticosamente conquistati nel passato, ne sono improvvisamente privati.

Così sempre più frequentemente vengono a mancare o a essere meno efficaci i servizi sanitari, quelli scolastici e universitari o l'assistenza sociale nei confronti delle categorie più svantaggiate.

Strettamente connessa alla crisi del Welfare, dobbiamo considerare la dissoluzione della famiglia tradizionale allargata. Fino a qualche decennio fa, le famiglie non erano mononucleari⁶ come oggi e ciò permetteva di trovare in qualche modo dei servizi sociali che

6 Sul processo di nuclearizzazione delle famiglie, si veda AA.VV. *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, (a cura di A. Sapio), Milano, FrancoAngeli, 2010. A causa della crisi della natalità, delle difficoltà economiche e lavorative, dei prezzi eccessivi del mercato immobiliare, la famiglia è passata negli ultimi decenni da essere una struttura allargata ad una di tipo nucleare, ovvero composta da un insieme di persone conviventi, costituito da una coppia, sposata o non sposata, con o senza figli oppure da un solo genitore con figli (si sta facendo riferimento alle definizioni di

potremmo definire «alternativi»⁷: le necessità relative alla cura e all'assistenza erano principalmente soddisfatte all'interno del nucleo familiare. Oggi la famiglia è mononucleare ovvero composta dai genitori, di solito entrambi impegnati in attività lavorative fuori casa, e dai figli (o, più spesso, dal figlio).

La dissoluzione del Welfare e quella della famiglia allargata tradizionale creano così un vuoto di servizi sociali che in qualche modo deve essere necessariamente colmato.

In ultimo luogo, non possiamo dimenticare la crisi ambientale ed ecologica. L'idea che prende sempre più campo (ma che stenta tuttavia a tramutarsi in realtà concreta) è che sia assolutamente necessario raggiungere quanto prima quello che è chiamato lo sviluppo sostenibile, ovvero quello sviluppo che *«lungi dall'essere una definitiva condizione di armonia, è piuttosto processo di cambiamento tale per cui lo sfruttamento delle risorse, la direzione degli investimenti, l'orientamento dello sviluppo tecnologico e i cambiamenti istituzionali siano resi coerenti con i bisogni futuri oltre che con gli attuali»*.⁸

Da questa prospettiva, si sta diffondendo sempre di più la consapevolezza di essere davanti ad una situazione drammatica: vi è stata una riduzione drastica delle risorse da sfruttare e delle fonti energetiche, siamo circondati da un alto tasso di inquinamento, la biodiversità sta scomparendo, scarseggiano il cibo e l'acqua.

In che senso la condivisione può essere d'aiuto per uscire da questo «stallo»?

È chiaro che i vari ambiti della crisi si influenzino a vicenda: ciò da un lato rende più complesso probabilmente individuarne le varie ragioni, dall'altra parte tuttavia delimita l'obiettivo finale da raggiungere che è quello di vivere cercando di spendere il meno possibile, risparmiando denaro ma al contempo anche energie e risorse, provando ad adempiere ai compiti che fino a qualche anno fa erano demandati al servizio sociale o alle famiglie allargate. Questo scopo si può raggiungere anche attraverso la condivisione dei beni, dei servizi e - perché no - dei doveri. È nella natura stessa della condivisione, infatti, condurre ad un risparmio e ad un uso più efficiente delle risorse.

famiglia fornite dall'Istat e disponibili nel sito www.3istat.it). L'instabilità coniugale comporta anche la nascita di nuclei familiari di tipo unipersonale, cioè costituiti da una sola persona.

7 Nella tradizionale famiglia non mononucleare i bisogni di assistenza e cura erano soddisfatti da membri interni.

8 Rapporto Brundtland, Commissione europea sull'ambiente, 1987. Il rapporto Brundtland (noto anche come *Our Common Future*) è un documento adottato nel 1987 dalla Commissione mondiale sull'ambiente e lo sviluppo (WCED) dove viene introdotto il concetto di «sviluppo sostenibile» per la prima volta. Lo sviluppo sostenibile è definito come *«quello sviluppo che consente alla generazione presente di soddisfare i propri bisogni senza compromettere la possibilità delle generazioni future di soddisfare i propri»*.

La condivisione diventa così (e così lo sarà la comunità) un metodo resiliente⁹ per contrastare la crisi ovvero un processo attraverso il quale individui, famiglie o gruppi, che si trovano in situazioni di difficoltà più o meno momentanee, resistono a questi eventi attivando strategie di risoluzione dei problemi (chiamate *strategie di coping*).

E' in questo clima che si sviluppano sempre di più i fenomeni di condivisione, intesa come utilizzo in comune di una risorsa o di uno spazio, tanto che esiste tutto un filone di studi (ancora non sufficientemente approfonditi) sulla cosiddetta *community resilience* per i quali eventi stressanti diventano «*elementi catalizzatori di spinte solidaristiche e coesione sociale*».¹⁰

La condivisione, il solidarismo, la cooperazione, il dono come strategie di resilienza sono diventati oggetto di vivaci dibattiti nelle scienze sociali tanto che si parla spesso di *filosofia o etica della condivisione*.

Secondo gli autori - economisti, sociologi, filosofi - che possono essere raggruppati all'interno di questo filone, l'economia non può essere separata dalle altre attività umane ed è necessariamente radicata nella società. Essi non rifiutano il sistema economico in quanto tale ma piuttosto il dogma del mercato e propongono alternative. Il rimprovero cade sul mercantilismo in generale, sulla eccessiva *deregulation*, sull'intero modello economico anglosassone (e soprattutto statunitense) che permette la speculazione finanziaria, la totale privatizzazione, la libera circolazione delle merci e - soprattutto - dei capitali. La «ricetta» proposta cerca invece di ritrovare il perduto senso del comune, della cooperazione, della solidarietà. Si prova a costruire un mercato basato sul benessere collettivo e sulla tutela dell'ambiente; si parla di beni comuni, di sviluppo sostenibile, di dono, di scambio e - ovviamente - di comunità. Si parla di condivisione appunto.

Dal punto di vista del mero aspetto pratico, le soluzioni si muovono in più direzioni. In primo luogo, si cerca di favorire lo sviluppo del mutuo aiuto e della solidarietà con esperienze concrete; in secondo luogo, si aumenta la solidità delle reti sociali; in ultimo luogo, c'è una componente attivista che propone l'agire comune per superare i dislivelli sociali e raggiungere il benessere collettivo, convertendo la condivisione in strumento di conflitto e di lotta sociale.

9 Con il termine «resiliente» in psicologia si intende la capacità di reagire positivamente ad eventi traumatici, migliorando la propria condizione. Il concetto viene utilizzato sempre più spesso dalle altre scienze sociali e applicato anche all'idea di comunità. In questo ultimo caso, ci si riferisce a contesti sociali conseguenti a gravi catastrofi naturali o dovute all'azione dell'uomo quali, ad esempio, attentati terroristici, guerre, crisi economiche o ambientali. Le comunità resilienti non solo sopravvivono ma, in queste situazioni di difficoltà, trovano le risorse per una nuova fase di sviluppo.

10 AA. VV. *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, op. cit. pp. 126.

Secondo il sociologo Fabris, in questo momento di «*costante divaricazione tra economia e società*»¹¹ stiamo assistendo ad un cambiamento «*nell'antropologia dei consumi e stili di vita*»¹², sempre più orientato nella direzione del dono, sostituendo il possesso con l'uso temporaneo, l'acquisto con il noleggio, la proprietà con l'accesso.

Fra le differenti modalità in cui la crisi si snoda, ve ne è infatti una ulteriore che prima non abbiamo nominato: la crisi valoriale. La perdita dei valori tradizionali, seguita allo sviluppo economico del dopo guerra, ha creato un vuoto che non è ancora stato colmato. Si cerca allora uno stile di vita differente che tenga conto dei nuovi bisogni emersi dalla crisi economica e si sviluppa la completa consapevolezza che qualsiasi alternativa proponibile si possa realizzare «*solo in qualche forma di comunione*».¹³

La condivisione diventa quindi non solo un'alternativa ma la sola alternativa possibile.

Il filosofo Slavoj Žižek pone questo concetto fra le nuove categorie di pensiero da utilizzare per creare una nuova dimensione sociale¹⁴ e anche il modello proposto da Braggio poggia su istanze solidaristiche e di cooperazione in ogni settore delle attività umane.¹⁵

Serge Latouche, l'ideatore dell'ormai nota teoria della *decrescita felice*¹⁶, indica la condivisione come chiave di lettura per la sua agenda delle otto "R" ovvero degli otto cambiamenti che insieme costituiscono il circolo virtuoso per arrivare ad una «*decrescita serena, conviviale e sostenibile*»¹⁷: rivalutare, riconcettualizzare, ristrutturare, ridistribuire, rilocalizzare, ridurre, riutilizzare, riciclare.

Altri studiosi si focalizzano su aspetti peculiari proponendo però di base sempre il modello della condivisione: l'economista Patel¹⁸ si occupa della tematica dal punto di vista della crisi alimentare mondiale, Rifkin invece si concentra sul profilo energetico e propone

11 G. Fabris, *La società post-crescita. Consumi e stili di vita*, Milano, Egea, 2010, p. 51.

12 *Ivi*, p. 171.

13 R. Mancini, *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, Padova, EMP, 2011, pp. 58 - 59.

14 S. Žižek, *In difesa delle cause perse*, Milano, Ponte alle Grazie, 2009; S. Žižek, *Dalla tragedia alla farsa*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010, p. 17; S. Žižek, *Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010; S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, Milano, Ponte alle Grazie, 2011.

15 Si veda A. Braggio, *Cooperare, non competere*, disponibile in ventochemuove.it, 19 novembre 2012.

16 La *decrescita felice* comprende una serie di correnti di pensiero basati sui temi della demitizzazione dello sviluppo fine a se stesso. In Italia esiste un'associazione (*Movimento per la Decrescita felice*) fondata da Pallante, esperto di risparmio energetico. La decrescita viene teorizzata da Georgescu Roegen, fondatore della bioeconomia, e poi ripresa da Latouche. L'idea base è che il nesso tra crescita economica e benessere non sia necessariamente positivo, ma che spesso all'aumento del Pil si associ un peggioramento della qualità delle vita. Si veda anche, per un approfondimento, S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Milano, Feltrinelli, 2007; S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008; S. Latouche, *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Milano, Eléuthera, 2011.

17 S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, *op.cit.*, p. 44.

18 Si veda R. Patel, *I padroni del cibo*, Feltrinelli, Milano, 2008.

una nuovo modello di società basato su una terza rivoluzione industriale di cui un pilastro¹⁹ dovrebbe essere la creazione di una rete finalizzata proprio alla condivisione dell'energia elettrica.

In questo senso, merita fare un cenno anche alla scuola dell'ecologia sociale che trova in Bookchin il suo maggior esponente.

Nel 1982 Bookchin pubblica il testo *Ecologia della libertà*²⁰ nel quale si trova la sintesi delle idee dell'ecologia sociale. Preso atto che è in corso un'enorme catastrofe ecologica, l'unica via di fuga a lungo termine è una nuova organizzazione delle strutture sociali e una politica più partecipata fondata su assemblee di vicinato o di quartiere e su altre forme associative similari.

Quella di Bookchin è una proposta che possiamo definire di tipo comunitarista e egli la espone nel libro *From Urbanization to Cities*²¹ pubblicato nel 1987 ove si legge che occorre garantire il massimo coinvolgimento dei cittadini nella amministrazione e che «non vi può essere politica senza comunità. E per comunità intendo una libera associazione di cittadini su base municipale, rinforzata nella propria autonoma capacità economica dai propri organismi di base e il sostegno confederativo di altre comunità, organizzate in reti territoriali».²²

Concludendo, pare che l'unica via possibile per superare e anzi uscire «arricchiti» dalla crisi, sia proprio la condivisione, considerata in ogni suo aspetto.²³

Tornando più specificatamente sulla nostra analisi, la condivisione altro non è allora che l'ingrediente fondamentale della costruzione comunitaria.

19 I pilastri individuati da Rifkin sarebbero cinque: scegliere definitivamente le energie rinnovabili, trasformare gli impianti edilizi in impianti di microgenerazione, applicare l'idrogeno e le altre tecnologie di immagazzinamento dell'energia; unificare le reti elettriche a livello mondiale per condividere l'energia disponibile, riconvertire i mezzi di trasporto in veicoli ibridi e elettrici. Si veda, a tal proposito, J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, Milano, Mondadori, 2010; J. Rifkin, *La Terza rivoluzione industriale*, Milano, Mondadori, 2011.

20 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Milano, Eléuthera, 1988 (ed. or. *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto CA, Cheshire Books, 1982).

21 M. Bookchin, *From Urbanization to Cities. Toward a new politics of Citizenship*, London, Cassell, 1995.

22 M. Bookchin, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, San Francisco, Sierra Club Books, 1987.

23 Dubbi su questa concezione li pongono Aria e Favole, i quali ritengono che la condivisione pur essendo un modo per uscire dalla crisi, porti con sé il rischio di ricondurre ad una forma di capitalismo in cui permangono differenze sociali ed economiche. M. Aria - A. Favole, *op. cit.*, p. 42.

1.2. *Sharing economy, car sharing, coworking, i gruppi di acquisto ed altri fenomeni di condivisione*

Assimilare l'idea che l'unica risposta davvero resiliente alla crisi (anzi alle crisi) sia un nuovo stile di vita e una nuova *forma mentis* improntata sulla necessaria condivisione, apre la porta alla cosiddetta *sharing economy*.²⁴

Il termine *sharing economy* si può tradurre con «economia della condivisione» ma non esiste una sua definizione puntuale e accettata in modo unanime dalla comunità scientifica, anche perché essa ingloba al suo interno tutta una serie di esperienze provenienti da una lunga tradizione. Ad esso poi si associano altri termini anglofoni (*peer economy, access economy, crowd economy*, per esempio) la cui traduzione è spesso complessa e difficilmente univoca e che, di conseguenza, sono utilizzati dai differenti autori in modo parzialmente intercambiabile.

Senza soffermarsi sulle implicazioni terminologiche, torniamo al nodo della questione ovvero alla *sharing economy* intesa come un modello di economia fondata sui «mercati tra pari»²⁵ e sui cosiddetti «modelli di business basati sull'accessibilità»²⁶. Un mercato, quindi, dove i cittadini hanno libero accesso alle risorse, sulla base della condivisione e della collaborazione. Questo ultimo termine è un po' il cuore della *sharing economy*, tanto che questo è sempre più spesso sostituito dal termine *collaborative economy* (traducibile con «economia collaborativa»).

Riprendendo l'impostazione data dal dossier di Nesta²⁷, basato a sua volta sugli studi²⁸ di Botsman e Rogers, l'economia condivisa è formata da quattro pilastri (consumo collaborativo, la produzione collaborativa, l'apprendimento collaborativo, la finanza collaborativa) ai quali se ne aggiunge solo da qualche tempo un quinto, la *governance*

24 L'etica della condivisione si inserisce a sua volta in un filone di pensiero che comprende tutti i fenomeni che hanno come scopo ultimo una maggior salvaguardia del pianeta e dell'umanità (per esemplificare, l'economia sociale e solidale, gli *human rights*, il mondo della cooperazione, il mutualismo, il commercio equo, i sistemi di pagamento complementari o alternativi, i sistemi di scambio locali, le associazioni di mutua assistenza, la decrescita, i movimenti di *slow food, slow town*, la rivendicazione del *buen vivir*, i diritti della natura, l'ecologia politica, gli *indignados, Occupy Wall Street*, la ricerca di indicatori di ricchezza alternativi, i movimenti sulla sobrietà, le teorie del *care*, le nuove teorie sui *commons* e così via. Si veda AA. VV., *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, Pisa, Ets, 2014. pp. 21 - 22.

25 Rapporto *Business Innovation Observatory*, 2013.

26 *Ibidem*.

27 K. Stokes - E. Clarence - L. Anderson, *Making sense out of the UK Collaborative Economy*, London, Nesta Collaborative Lab, 2014.

28 R. Botsman - R. Rogers, *What's mine is yours: the rise of collaborative consumption*, HarperCollins, New York NY, United States, 2010.

collaborativa.²⁹

Il *consumo collaborativo* nasce come modello economico negli Stati Uniti alla fine del 1900. Il termine appare per la prima volta nel 1978, quando i due ricercatori Felson e Spoeth lo inseriscono in un articolo, facendone un primo modello teorico³⁰. Nel 2007, il giornalista Algar lo riutilizza per un altro scritto ma è solo nel 2010, con l'uscita dell'opera di Rogers e Botsman *What's mine is yours: the rise of collaborative consumption*, che il termine indica non solo più modelli teorici ma anche applicazioni concrete di nuovi schemi economici.

Si tratta di pratiche di collaborazione e condivisione del consumo sulla base di piattaforme spesso virtuali nell'ambito delle quali rientrano numerosissimi casi.

Dal punto di vista dell'utilizzo dei beni in senso stretto, basta pensare a pratiche come il *bartering* (ovvero il baratto tra privati o aziende) oppure ai gruppi solidali di acquisto, i cosiddetti *Gas* o ancora a fenomeni sempre più diffusi come il *car pooling*, il *car sharing* o il *bike sharing*.³¹

La «casa» non sfugge a questa tendenza e diventa così anch'essa oggetto della *sharing economy* attraverso nuove forme di condivisione dell'abitazione (come vedremo a breve) o fenomeni ancor più recenti come il *couch surfing*³² o come il sito *Airbnb*.³³

La *produzione collaborativa* include invece l'insieme delle pratiche attraverso le quali un gruppo di persone collabora per produrre beni e servizi e sviluppare prototipi. Gli esempi più comuni sono l'*open-manufacturing* e l'*open-design*. Vi rientrano anche i cosiddetti FabLabs (*Fabrication Laboratories*), laboratori e studi attrezzati con tecnologia d'avanguardia concepiti per l'auto-fabbricazione da parte degli utenti degli oggetti più svariati. Ogni oggetto o tecnologia prodotta nei Fab labs viene messa poi a disposizione della comunità di utenti.

29 Si veda Rapporto *Dalla sharing economy all'economia collaborativa. L'impatto e le opportunità per il mondo cooperativo*, Fondazione Unipolis, 2015, disponibile in <http://www.fondazioneunipolis.org/wp-content/uploads/2015/12/Ricerca-Economia-collaborativa-e-Cooperazione.pdf>

30 M. Felson - J. L. Spaeth, *Community structure and collaborative consumption: A routine activity approach*, in *American Behavioral Scientist*, 21 (4), 1978, pp. 614 - 624.

31 Spesso confusi, i due termini hanno due significati differenti: con il *car pooling*, più soggetti viaggiano insieme nella medesima automobile, solitamente di proprietà di uno dei viaggiatori, dividendo le spese di viaggio e partecipando a quelle di manutenzione; il *car sharing* è invece una sorta di autonoleggio a tempo con postazioni site in diverse zone della città. Vi è anche un'altra soluzione, chiamata *car sharing peer-to-peer*, attraverso la quale il gruppo di persone iscritte al servizio condivide l'utilizzo di un'auto in una sorta di multiproprietà. Il *bike sharing* è come il *car sharing* ma, come si intuisce, si utilizza la bicicletta, in un'ottica ancora più ecosostenibile.

32 Con la parola *couchsurfing* (letteralmente «fare surf sui divani») si indicano in generale i fenomeni nati sulla scia del servizio gratuito di scambio di ospitalità gratuita diffuso attraverso una piattaforma virtuale lanciato nel 2003 dalla società Couchsurfing International Inc.

33 *Airbnb* è un sito finalizzato a mettere in contatto chi ricerca un alloggio per brevi periodi e chi ha spazi da affittare. Generalmente si tratta di soggetti privati.

Rientrano in questa categoria anche tutte le forme di *coworking*.³⁴

Nel campo dell'*apprendimento collaborativo* possiamo includere tutte gli esperimenti di condivisione di conoscenza, i quali spesso si muovono nel mondo virtuale. Pensiamo ai MOOC³⁵ (i corsi di formazione a distanza gratuiti), a Wikipedia (vera Bibbia della condivisione delle informazioni), alle *open source*³⁶, ai *social network* e così via.

Vi è poi la *finanza collaborativa* che comprende tutti i nuovi strumenti finanziari e i mezzi attraverso i quali i finanziatori privati scelgono i destinatari del finanziamento. Sono parte di questo insieme fenomeni come il *crowdfunding*³⁷ o il *equity-based crowdfunding*.³⁸

Abbiamo infine la *governance collaborativa*, quinto pilastro della *sharing economy*, solo recentemente aggiunto ai quattro pilastri tradizionali.³⁹ Possono essere ricompresi in questo settore le collaborazioni e i procedimenti partecipati tra i cittadini, la pubblica amministrazione, i privati e il no profit e le pratiche di gestione dei beni comuni.

Quello che è certo, a prescindere dalle classificazioni e dalle definizioni, è che la *sharing economy* propone un nuovo modello di mercato basato su forme di consumo più consapevoli e collaborative. Si tratta in sostanza di condividere attraverso un uso comune una risorsa, senza far ricorso alle tradizionali forme di compravendita, di scambio o di reciprocità, e abbattendo così i confini tra finanziatori, produttori e consumatori. A tutto questo deve aggiungersi necessariamente una piattaforma tecnologica che permetta un veloce scambio di informazioni e un abbattimento delle distanze spaziali.

La crescita dell'economia condivisa e dei suoi sottoinsiemi pare inarrestabile.

I motivi di questa diffusione sono da rintracciarsi, come abbiamo visto, nella crisi economica

34 Il *coworking* consiste nel condividere spazi di lavoro e strumentazione senza però necessariamente dover condividere anche l'attività lavorativa. Di solito sono gruppi di professionisti occupati in vari ambiti.

35 I MOOC esistono anche in lingua italiana. Per esempio, possiamo citare quelli organizzati dall'Università Ca' Foscari, quelli della piattaforma e-learning realizzata dall'Università degli Studi di Napoli Federico II o ancora quelli offerti dal Politecnico di Milano e dal sistema Trio della Regione Toscana.

36 Con il termine *open source* si indica un software di cui vengono resi pubblici e liberamente utilizzabili i codici sorgente, così che i programmatori indipendenti possano apportarvi modifiche ed estensioni tramite un sistema di licenze d'uso.

37 Con il termine *crowdfunding* si raggruppano le pratiche di finanziamento collettivo in cui finanziatori decidono di sostenere determinati progetti.

38 Il *crowd-sourced equity* consiste, secondo la definizione che ne dà la Consob, in una modalità di finanziamento che consente a società non quotate in borsa di ottenere risorse finanziarie dal pubblico a fronte di quote azionarie, reperendole su piattaforme web (anche per importi minimi). Tramite il finanziamento, l'individuo acquista un diritto di partecipazione nell'impresa. Si veda Consob, *Equity crowdfunding: cosa devi assolutamente sapere prima di investire in una «start-up innovativa» tramite portali on-line, disponibile on-line in* <http://www.consob.it/main/trasversale/risparmiatori/investor/crowdfunding/index.html#c1>.

39 Si veda ancora Rapporto *Dalla sharing economy all'economia collaborativa. L'impatto e le opportunità per il mondo cooperativo*, op. cit.

(e non solo economica) ma occorre considerare anche che è in atto un rovesciamento del modo di pensare l'economia, soprattutto se vista in rapporto alla società. Il che comporta non solo dei benefici ma anche dei rischi poiché la crescita della *sharing economy* potrebbe mettere a dura prova i vari compartimenti economici tradizionali.

Sarà dunque necessario - al fine di sfruttare al meglio queste nuove prospettive - progettare interventi di ampio respiro che coinvolgano il tessuto economico già esistente, il no profit, le amministrazioni pubbliche e i cittadini. Solo in questo modo la *sharing economy* potrà essere davvero - così come è stata definita in un articolo del Time Magazine dal suo *senior editor* Walsh - «una delle dieci idee destinate a cambiare il mondo».⁴⁰

La *sharing economy*, così genericamente intesa, si muove e si sviluppa in differenti direzioni, delle quali abbiamo fatto una brevissima panoramica al fine di avere una maggior consapevolezza dell'ampiezza del fenomeno che ci sarà utile nel proseguo della trattazione. I differenti modi di abitare che ci apprestiamo ad analizzare non sono infatti, come accennato sopra, che una parte del consumo collaborativo. Nel proseguo vedremo anche come gli altri pilastri della *sharing economy* siano utilizzati, più o meno consapevolmente, per quanto riguarda le questioni inerenti alla gestione interna di queste nuove forme abitative.

1.3. Il convivialismo

Nel 1973 Ilian Illich pubblica *La convivialità*⁴¹ proponendo la creazione di una società conviviale, ove ognuno abbia la possibilità di utilizzare gli «strumenti»⁴² che gli stanno intorno per realizzare le proprie intenzioni.

La società conviviale di Illich è una società fatta di spazi aperti, fondata su «un accordo comunitario sul profilo tecnologico di un tetto comune sotto al quale tutti i membri di una società vogliono vivere, invece di costruire piattaforme di lancio da cui solo pochi membri della società vengono spediti sulle stelle»⁴³. È un tipo di struttura sociale che vive di una «politica di auto-limitazione volontaria e comunitaria»⁴⁴, improntata sulla «ricerca dei limiti

40 B. Walsh, *10 Ideas that Will change the World*, in *Time Magazine*, Marzo 2011.

41 I. Illich, *La convivialità*, Milano, Oscar Saggi, 1978 (ed. or. *La convivialité*, Seuil, Paris 1973).

42 *Ivi*, p. 29.

43 G. Esteva, *Nuovi ambiti di comunità per riappropriarsi del comune*, traduzione dell'intervento al convegno *After the Crisis: the Thought of Ivan Illich today*, Oakland, 1-3 agosto 2013 (tit. or. *Commonism: enclosing the enclosers*), p. 10.

44 *Ibidem*.

*massimi alla produttività istituzionale e al consumo di servizi e merci, in base ai bisogni considerati, all'interno della comunità, soddisfacenti per ogni individuo».*⁴⁵

L'idea della convivialità è dimenticata per anni fino a che nel 2011 a Tokio, durante un convegno dedicato proprio ad Illich, il francese Alain Caillé (fondatore del Mauss⁴⁶), espone la teoria secondo la quale l'eredità lasciata dall'autore possa essere utilizzata per rielaborare una strategia al fine di superare la crisi politica, economica, valoriale ed ecologica. Su questa base, ma anche riprendendo le idee di Gorz, Alain Caillé, chiama a raccolta un gruppo di studiosi e intellettuali provenienti da ogni parte del mondo e questo eterogeneo gruppo di lavoro redige e pubblica nel 2013 il *Manifesto convivialista*, già tradotto in una decina di lingue.

L'uso della parola «conviviale» non è il medesimo di quello fatto da Illich ma, come spiega proprio Caillé in una recente intervista, «*il nocciolo del termine risale alla sua etimologia latina, cioè il saper vivere assieme. Ed oggi, per riprendere i termini di Marcel Mauss, è di bruciante centralità il saper vivere assieme senza massacrarsi*».⁴⁷

Nel *Manifesto* è infatti promossa l'arte del convivere, valorizzando le relazioni sociali, la cooperazione, la cura reciproca degli individui e dell'ambiente circostante. La proposta convivialista non va contro il mercato di per sé ma cerca di trovare una terza via posta tra Stato e individuo, tentando di raggiungere un punto in comune tra le differenti ideologie anti neo-liberiste. Ognuno dei sessantaquattro intellettuali firmatari (ai quali, negli anni, se ne sono aggiunti un altro centinaio) rappresenta infatti una corrente di pensiero, una rete associativa, una rete di reti assai diversificate fra di loro.⁴⁸ Ciò che li unisce è appunto il considerare come nemico comune il capitalismo finanziario ed economico e la sensazione di dover intervenire urgentemente contro questo tipo di società, dove la crescita illimitata e l'incapacità della comunità umana di valorizzare il comune, hanno condotto ad una situazione disastrosa.

Ciò che si prospetta è la creazione di una società post-crescita basata su nuovi valori che sappia reagire appunto alle varie crisi in corso e che si concretizzi appunto nel vivere insieme. Si tratta di dare forma ad una nuova ideologia politica, il convivialismo, che si mostrerà «nell'infinita miriade di iniziative intraprese in comune dai cittadini, cioè dalle donne e dagli

45 G. Esteva, *Nuovi ambiti di comunità per riappropriarsi del comune*, traduzione dell'intervento al convegno *After the Crisis: the Thought of Ivan Illich today*, Oakland, 1-3 agosto 2013 (tit. or. *Commonism: enclosing the enclosers*), p. 10.

46 Si veda quanto già detto a proposito del Mauss nel capitolo I.

47 Si veda intervista di D. Zappalà a A. Caillé, *Caillé: meglio conviviali che liberisti*, disponibile su <http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/meglio-conviviali-che-liberisti.aspx>

48 A. Caillé, *Vivere insieme contrapponendosi senza massacrarsi*, in AA. VV., *L'arte della condivisione. Per un'ecologia dei beni comuni*, op.cit., p. 71.

*uomini che si riuniscono a vari fini, nelle associazioni, se vogliamo e più generalmente nella società civile auto-organizzata».*⁴⁹ Il mercato e la ricerca di reddito non sono di per sé incompatibili con questa prospettiva se rispettano i «*postulati di comune umanità e socialità, e dal momento in cui sono coerenti con le considerazioni ecologiche»*⁵⁰.

Il testo individua preliminarmente cinque questioni da risolvere: la questione morale (che cosa gli individui possono sperare e cosa invece debbono proibirsi?); la questione politica (quali sono le comunità politiche legittime), la questione ecologica (che cosa possiamo pretendere dalla Natura e cosa possiamo concedere in cambio?) la questione economica (che quantità di ricchezza materiale possiamo produrre?) e, infine, la questione religiosa o spirituale (ovvero quella che i convivialisti chiamano la *questione del senso*).

Per rispondere a queste domande, il *Manifesto* mette in luce quattro principi.⁵¹

In primo luogo, vi è il principio della *comune umanità* che afferma che occorre rispettare l'umanità di per sé, a prescindere dalle differenze etniche, linguistiche, religiose o sociali. Vi è poi il principio della *comune socialità*, secondo cui il più grande patrimonio dell'umanità sono le relazioni sociali. Ancora troviamo il *principio di individuazione* grazie al quale ognuno, nel rispetto dei principi precedenti, può formare la propria «*individualità in divenire, sviluppando le proprie capacità, la propria potenza di essere e di agire senza nuocere a quella degli altri nella prospettiva di una libertà uguale»*⁵² e infine il *principio di opposizione controllata* che garantisce agli individui la possibilità di differenziarsi accettando e gestendo il conflitto, inteso come un componente fisiologico della natura umana.

Il problema è che ciò che contraddice questi principi e non permette così di rispondere alle cinque questioni «*è il circolo vizioso che collega fra loro - con un maggior o minor grado di prossimità e connivenza - la Hybris, la corruzione, l'esplosione delle disuguaglianze, il capitalismo finanziario e speculativo, i paradisi fiscali e la criminalità organizzata»*.⁵³

Se queste sono le premesse teoriche, la proposta concreta è quella di una migliore distribuzione delle risorse con l'introduzione di un profitto massimo e di un salario minimo; l'utilizzo delle tecnologie a servizio dell'ecologia; l'accessibilità assoluta alle risorse informatiche e telematiche. In sintesi, il convivialismo altro non è che «*l'arte di vivere*

49 A. Caillé, *Vivere insieme contrapponendosi senza massacrarsi*, in AA. VV., *L'arte della condivisione. Per un'ecologia dei beni comuni*, op.cit., p. 77.

50 AA. VV., *Manifesto convivialista*, op. cit., p. 42.

51 *Ivi*, pp. 34 ss.

52 A. Caillé, *Vivere insieme contrapponendosi senza massacrarsi*, in AA. VV., *L'arte della condivisione. Per un'ecologia dei beni comuni*, op. cit., p. 79.

53 *Ivi*, pp. 79 - 80.

insieme (con- vivere) che valorizzi la relazione e la cooperazione e che permetta di contrapporsi senza massacrarsi, prendendosi cura degli altri e della Natura»⁵⁴ o, come rileva Favole, di «un ben vivere a crescita zero»⁵⁵ basato sulla logica del dono e della reciprocità.⁵⁶

1.4. I beni comuni e la comunità

Sempre rimanendo all'interno dell'etica della condivisione, occorre fare un cenno - seppur breve - agli studi sui beni comuni, in particolar modo per quello che concerne le loro relazioni con quelli sulla comunità.

Trovare definizioni univoche è, anche in questo caso, estremamente difficoltoso perché il termine viene utilizzato da sempre in differenti ambiti.

I *commons*, come vengono più correttamente definiti nella letteratura giuridica anglosassone, corrispondono ai beni utilizzati contemporaneamente da una pluralità di individui e che presentano la caratteristica della non escludibilità, ovvero non è possibile impedirne l'utilizzo da parte di un singolo individuo senza escludere anche quello gli altri utilizzatori.⁵⁷

La storia dei *commons* prende origine nell'Inghilterra pre-normanna dove ogni unità familiare coltiva «uno o più appezzamenti di terreno lunghi e sottili (*strips*) in due o tre campi annessi al villaggio»⁵⁸ serbando così diritti comuni sulle terre incolte e i pascoli.⁵⁹

Questi diritti comuni vengono progressivamente meno di pari passo alla centralizzazione burocratica normanna. Nel 1215 infatti, insieme alla Magna Charta, viene promulgata la meno nota *Charter of Forest* che garantisce l'accesso e l'utilizzo comune delle foreste e delle risorse ivi contenute «contro le pretese di chiunque, sovrano incluso»⁶⁰ ma rimane lettera morta.

La progressiva erosione dei diritti comuni sulle terre prosegue con lo sviluppo dell'individualismo fino al loro tramonto definitivo tra il 1700 e il 1800, attraverso la pratica delle *enclosures*, ovvero le recinzioni dei campi aperti e quindi la soppressione dei

54 A. Caillé, *Vivere insieme contrapponendosi senza massacrarsi*, op. cit., pp. 78 - 79.

55 A. Favole, *La bussola dell'antropologo. Orientarsi in un mare di culture*, Roma- Bari, Laterza, 2015, p. 84.

56 Sul retroterra culturale su cui si fonda il *Manifesto* ed in particolar modo con il nesso tra questo e le teorie sul dono, si veda F. Fistetti, *Le origine storiche del convivialismo: il paradigma del dono di Marcel Mauss*, in AA. VV., *Manifesto convivalista*, op.cit., pp. 51 ss.

57 Nella definizione tradizionale sono contraddistinti dalla non escludibilità e dalla rivalità nel consumo, poichè spesso sovrasfruttati.

58 F. Valguarnera, *Accesso alla natura tra ideologia e diritto*, Torini, Giappichelli Editore, 2013, p. 1

59 Il *Domesday book* del 1086 - una sorta di catasto - registra la presenza di *commons* estremamente vasti.

60 U. Mattei, *Beni Comuni. Un manifesto*, Roma- Bari, Laterza, 2011.

commons.⁶¹ Inizialmente, più che con le norme, le recinzioni sono effettuate applicando la «legge del più forte»: si legge in Mattei che «i contadini vennero cacciati senza pietà. Le foreste chiuse. La spigolatura vietata. La raccolta di legna e quella di frutti punite come furto. L'espulsione dei contadini dalle terre trasformate in allevamenti [...] fu una vera e propria tragedia sociale».⁶² Entro la prima metà del 1800 la scelta dello Stato di favorire la proprietà privata diventa definitiva e le *enclosures* sono legittimate attraverso l'istituzione di procedure finalizzate alla privatizzazione dei *commons*. Insieme ai *commons* si estingue anche la comunità contadina fondata, fino a quel momento, «su rapporti interindividuali e con la natura [...] di tipo qualitativo e ecologico».⁶³

Dalle *enclosures* in poi⁶⁴ il matrimonio fra proprietà privata e Stato diventa quasi inattaccabile: i beni comuni vengono eliminati come categoria socio-politica e non compaiono nella quasi totalità delle costituzioni moderne (ad eccezione della costituzione ecuadoregna e di quella boliviana).

Il tema dei beni comuni, dimenticato per anni, torna in auge con un famoso articolo di Garret Hardin, *The tragedy of commons*⁶⁵. Il testo, pur occupandosi in realtà più del problema della sovrappopolazione mondiale che della gestione dei *commons*, segna l'inizio di una nuova era.

Hardin, ispirandosi alle tesi di Malthus sul rapporto tra popolazione e risorse disponibili⁶⁶, parte da alcune premesse: il mondo è sovraffollato e le risorse sono insufficienti; di conseguenza occorre che la popolazione mondiale resti sotto un determinato livello.

Questo è l'*humus* culturale in cui Hardin sviluppa la sua teoria sui beni comuni anzi sulla tragedia dei beni comuni: il bene comune, lasciato in mano alla gestione collettiva in un contesto caratterizzato dalla scarsità di risorse disponibili, soccombe davanti al conflitto inevitabile tra la tendenza dell'uomo ad utilizzare il bene per il suo massimo piacere individuale e l'agire per il benessere collettivo. «Intendere qualcosa come comune significa pensarlo come oggetto possibile di rapina arbitraria, di decisione individuale e solitaria, di

61 Interessante è vedere la difesa del sistema dei *commons* da parte degli utopisti del 1500 e del 1600, primo fra tutti Thomas More, il quale dedica ampie pagine all'argomento nel suo romanzo *Utopia*.

62 U. Mattei, *op. cit.* p. 36.

63 *Ivi*, p. 37.

64 Mattei aggiunge un altro fattore ovvero la scoperta dell'America. La madre patria applica nelle colonie (dove peraltro quello che manca non è certamente lo spazio) lo stesso tipo di ragionamento che era stato applicato sul suolo inglese. Cfr. U. Mattei, *op. cit.*, pp. 38 ss.

65 G. Hardin, *The tragedy of the commons*, in *Science*, n. 3859 (2), dicembre 1968 (tr. it. *La tragedia dei beni comuni*, in Bollettino telematico di filosofia politica, dicembre 2009).

66 Secondo le teorie di Malthus, la crescita della popolazione segue una costante progressione geometrica e quindi cresce in modo esponenziale.

appropriazione violenta»⁶⁷: la possibilità della gestione comune dei beni non è presa nemmeno in considerazione poiché destinata a fallire. Rimangono solo le due possibilità dei modelli di gestione privata o pubblica «*ad ogni modo escludenti*»⁶⁸ e la ricetta studiata da Hardin propone l'affidamento della gestione dei *commons* ad un'autorità esterna dotata di forza coercitiva e capace di impedire esiti nefasti.

L'articolo di Hardin colleziona consensi fino alla pubblicazione degli studi di Elinor Ostrom e del suo gruppo di ricerca.⁶⁹ Partendo da una forte critica al lavoro di Hardin, la Ostrom trova una terza soluzione ovvero propone la gestione comune dei *commons*. L'autrice crede innanzitutto che il modello ipotizzato nella *Tragedy of commons* non sia applicabile universalmente ma solo in determinati contesti culturali e storici. In secondo luogo, viene proposto un modello di governo di tipo democratico che preveda la partecipazione da parte dei soggetti interessati alle regole operative per la gestione del bene: i partecipanti possono cambiare le regole stesse, ne controllano il rispetto, hanno accesso, sia materiale che spaziale, ai beni, risolvono eventuali conflitti e (soprattutto) non possono subire ingerenze da parte di autorità esterne. In terzo luogo, la soluzione della Ostrom finisce per creare un insieme variegato di strumenti (prevedendo anche il diretto coinvolgimento delle agenzie pubbliche) che non si sostituiscono ai diretti interessati nel governo del bene comune ma creano le condizioni affinché questo autogoverno possa essere il più efficiente possibile.⁷⁰

Continuando il nostro velocissimo *excursus*, dobbiamo citare anche Hardt e Negri⁷¹, i quali, al contrario di Hardin, presuppongono un sistema di gestione comune. Gli autori intendono, con la parola bene comune, sia l'insieme dei beni pubblici e dei servizi legati al Welfare, sottoposti alla privatizzazione e all'accumulazione del capitale, sia il prodotto ottenuto con le trasformazioni sociali del lavoro inteso come forma di produzione e di cooperazione tra individui. In quest'ultimo caso la privatizzazione (intesa come l'espropriazione da parte del capitale) riguarda non tanto il lavoratore in quanto tale ma piuttosto il tessuto sociale creatore di valori.

Spostandoci all'interno dei confini nazionali, non possiamo non citare Stefano Rodotà,

67 L. Coccoli - G. Ficarella, *The Tragedy of commons. Guida ad una lettura critica*, in AA.VV, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, (a cura di M. R. Marella), Verona, Ombre Corte, 2012, p. 64.

68 *Ibidem*.

69 E. Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1990 (tr. it. *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia, 2006).

70 L. Nivarra, *Alcune riflessioni sul rapporto fra pubblico e comune*, in AA.VV, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, op. cit., pp. 78 ss.

71 M. Hardt, - A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli Editore, 2010.

presidente di una commissione incaricata della riforma della disciplina dei beni pubblici nel codice civile. Nel disegno di legge delega si rinviene anche la definizione normativa di bene comune. Beni comuni sono quei beni a fruizione collettiva, entro i limiti e nei modi previsti dalla legge, capaci di esprimere utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali e dello sviluppo della persone e questo li rende meritevoli di tutela soprattutto in vista di un loro utilizzo da parte delle generazioni future.⁷² Secondo il disegno di legge, i beni comuni, anche quando di proprietà dei privati, debbono essere gestiti secondo i limiti imposti dalla legge e ognuno può agire in loro tutela (salvo la riserva dello Stato per quanto riguarda la possibilità di richiesta di risarcimento danni ai privati).⁷³

Mattei propone anch'egli una gestione comune sotto la forma di democrazia partecipata, che tolga i *commons* sia dalle mani del pubblico che da quelle dei privati: «*la strada da intraprendere è quella della istituzionalizzazione [...] di un governo partecipato dei beni comuni*»⁷⁴ così da restituirli alle comunità di lavoratori e utenti previsti dall'art. 43. della nostra Costituzione.

Fatta questa breve premessa e ricostruita a grandi linee la storia dei *commons* e delle dottrine che se ne occupano⁷⁵, si intuisce intanto come i *commons* siano parte di quell'etica della condivisione di cui si parlava poco sopra quantomeno negli autori che propongono ipotesi di gestioni comuni. Qui non solo il bene è condiviso ma può esserlo anche la sua gestione. Il che ci riconduce direttamente alla problematica della comunità e della sua organizzazione come bene comune.

Cerchiamo quindi di capire in che rapporto stiano bene comune e comunità. Innanzitutto, quando si parla di bene comune occorre chiedersi quale sia la necessaria comunità di riferimento. La comunità in questo caso si definisce attraverso i legami sociali interni che regolano la fruizione del bene comune. Quello fra bene comune e comunità è un legame di tipo circolare poiché l'uno è inevitabilmente costitutivo dell'altra e viceversa. Peraltro quando la comunità gestisce il bene comune non si deve pensare che ci si riferisca solo alla comunità attuale e presente ma anche a quella futura, in una dimensione necessariamente diacronica che miri a garantire le prossime generazioni. Così l'attenzione si

72 Legislatura XVI, Disegno di legge n. 1838. Per un approfondimento sugli studi di Rodotà sui beni comuni, si veda S. Rodotà, *Il terribile diritto, Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna, Il Mulino, 2013.

73 L. Nivarra, *op. cit.*, pp. 83 ss.

74 U. Mattei, *op. cit.*, p. 106.

75 Per un approfondimento in senso critico, cfr. E. Vitale, *Contro i beni comuni. Una critica illuministica*, Roma - Bari, Laterza, 2013.

sposta dal soggetto al bene stesso.

Definire la comunità di riferimento in alcuni casi è semplice (si pensi alle proprietà collettive agrarie), in altri complicato: per esempio, riferendosi ad un bene artistico, come si individua la comunità titolare del bene comune? È una comunità determinata oppure è l'intera umanità?

Tutto questo crea una serie di difficoltà.

Intanto se non si delimita precisamente la comunità di riferimento non si può definire chi debba occuparsi della gestione comune del bene (anche perché le soluzioni gestionali e organizzative proposte su piccola scala si rivelano inidonee quando applicate ad una gestione su larga scala).

Inoltre definire il *commons* attraverso la comunità di riferimento non è privo di rischi poiché può diventare motivo di mantenimento di uno *status quo* (si vedano più avanti, per esempio, le *gated communities*). In questo caso non vi sono esternalità positive che fuoriescono dalla comunità che invece tende a mantenere per sé i vantaggi derivanti dai *commons*. Da ciò si deduce, come rileva giustamente Marella⁷⁶, che qualificare un bene come comune non necessariamente ha come conseguenza un effetto redistributivo della ricchezza ma, anzi, può avere anche un controproducente effetto conservativo.

Marella nella sua analisi individua anche un altro nesso tra comunità e *commons*, il quale trova la sua origine nel fatto che, in seguito alle trasformazioni sociali e politiche delle metropoli, lo spazio urbano può esser considerato un bene comune.

In questo caso sarà allora necessario rivedere la definizione di comunità: se infatti la comunità di riferimento è formata, per esempio, da chi vive nel quartiere o da tutti coloro che utilizzano i mezzi pubblici, non può essere intesa in senso statico ma piuttosto come flusso. Il che porta a riconsiderare anche la definizione del soggetto di diritto che in questo tipo di comunità non può essere «un'entità fissa nella sua identità»⁷⁷ ma piuttosto un «punto di incrocio di un fascio di rapporti».⁷⁸ In questa situazione esiste un altro pericolo: la metropoli, accusata di distruggere i rapporti sociali interindividuali, per gestire beni comuni costruisce nuove identità fisse e rigide creando separazioni difficilmente superabili (si pensi di nuovo alle *gated communities*).

Rimanendo in questa ottica di comunità, vi è poi sempre il rischio che la cooperazione gestionale di un *commons* invece che emancipare il soggetto interessato non faccia altro che

76 M. R. Marella, *Per un diritto dei beni comuni*, in AA. VV, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, op. cit.

77 *Ivi*, p. 23.

78 *Ibidem*.

lederlo nello sviluppo della sua libertà personale. Lo spazio urbano inteso come bene comune può essere considerato anche da un altro punto di vista ovvero non nella sua interezza ma in modo frazionato come insieme di numerose forme di proprietà collettiva (si pensi agli orti urbani). In casi come questi (e saranno proprio quelli che ci interesseranno nel seguito) l'attenzione sarà concentrata sulla gestione interna della comunità di riferimento e non sulla legittimazione o sulle esternalità positive al di fuori della comunità.⁷⁹

1.5. I laboratori della sussidiarietà: la partecipazione attiva e la comunità

Abbiamo parlato poco sopra dei beni comuni e del loro rapporto con il concetto di comunità. Il problema principale di queste risorse è - come abbiamo visto - capire chi e come debba incaricarsi di gestirli.

Se un bene non è pubblico e non è privato, può appunto appartenere solo alla comunità di riferimento e abbiamo già appurato quali siano le difficoltà che si incontrano nel circoscriverla.

Il passo successivo è capire come il bene comune (o anche il bene privato ad utilizzo comune) debba essere gestito dalla comunità.

Una delle possibilità è affidare la gestione del bene comune alla cura dei cittadini, intesi come parte della comunità di riferimento e dare così luogo a processi di partecipazione che possono essere di varia entità e toccare il loro punto di massimo sviluppo con la creazione *ex novo* di comunità.

Il concetto di partecipazione, così in voga negli anni '70 grazie al movimento operaio e studentesco, torna in auge solo dopo la metà degli anni '90, quando entrano in crisi l'individualismo e il capitalismo, ma con connotazioni differenti, sia dentro che fuori i confini nazionali. Per esempio, in Inghilterra la partecipazione prende il nome di *Community capacity building*, rinviando alla capacità dei cittadini di fare e di costruire e ponendo appunto l'accento sul fattore comunitario. In Francia e in Olanda, la partecipazione diventa coesione sociale e gestione della città dal basso. In Italia perde i connotati di carica rivoluzionaria e di conflittualità mostrati negli anni '70.

Inizia, anche in questo caso, un utilizzo veramente esteso del termine che finisce per

⁷⁹ M. R. Marella, *La difesa dell'urbans commons* in AA. VV, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, op. cit., pp. 192 ss.

ricomprendere qualsiasi tipo di contributo alla vita pubblica da parte dei cittadini, in qualunque ambito esso si manifesti, dalle «*politiche del Welfare al mondo della scuola a quello dell'attività culturale e artistica, dalla promozione della salute alla tutela dell'ambiente e alla prevenzione dei rischi*». ⁸⁰ Restringendo il campo e rendendolo funzionale ai nostri scopi, la partecipazione riguarda più strettamente temi come il coinvolgimento dei cittadini e delle comunità (già esistenti sul territorio oppure di nuova creazione), le pianificazioni territoriali, le politiche di sviluppo locale, le rigenerazioni urbane intese come riqualificazioni fisiche ma anche come «*cura della attività sociali che accompagnano la riqualificazione*». ⁸¹

Concentrando l'attenzione sulla dimensione spaziale, si pone il problema di capire quali siano le aree da destinare alla partecipazione pubblica e alla cura comunitaria.

Possiamo suddividere gli spazi in tre categorie, utilizzando il concetto di *nicchie ecologiche* intese come le regioni dell'ambiente in cui sono presenti elementi favorevoli o sfavorevoli allo sviluppo dei soggetti con particolari caratteristiche.

Si possono così distinguere tre cerchi concentrici ⁸² che vedremo di seguito. In primo luogo, vi è la cosiddetta *nicchia ecologica interna* ovvero la nicchia degli spazi privati, dove si svolge la vita intima dell'individuo. Essa comprende anche le strutture residenziali e semiresidenziali per adulti e le comunità di accoglienza per giovani. Troviamo poi la *nicchia ecologica intermedia*, nella quale rientrano i luoghi pubblici percepiti come familiari e frequentati con regolarità (si tratta di spazi aperti, come giardini o piazze, o di esercizio commerciali, di luoghi dove vengono forniti i servizi essenziali e così via). In ultimo luogo, vi è la *nicchia ecologica esterna*: sono gli spazi che il cittadino non percepisce come propri ma piuttosto come meri spazi pubblici situati sul suolo locale.

La comunità, per sua stessa natura, si muove a cavallo fra queste dimensioni cercando di coniugarle o comunque di creare ponti di collegamento.

Per capire meglio il nesso tra comunità e nicchie in cui essa opera, occorre precisare che il necessario rapporto tra partecipazione e comunità cambia a seconda della definizione di quest'ultima che intendiamo accettare.

Se partiamo da una concezione tipicamente tönnesiana ⁸³, la comunità «*non può essere*

80 D. Ciaffi - A. Mela, *La partecipazione. Dimensione, spazi, strumenti*, Roma, Carocci Editore, 2011, p. 14.

81 *Ivi*, p. 15.

82 *Ivi*, pp. 20 ss.

83 Si veda il capitolo I sulle differenti concezioni di comunità.

considerata semplicemente come uno strumento per assumere delle decisioni»⁸⁴ ma piuttosto come la «continuazione diretta e pressoché spontanea delle relazioni che già sussistono tra i membri di una comunità locale».⁸⁵ Così considerata, la partecipazione deve concretizzarsi secondo le forme e le modalità valide in ambito comunitario, tenendo conto delle consuetudini e facendo attenzione, nel caso in cui proponga nuovi tipi di intervento, a non distruggere l'universo simbolico condiviso su cui si basa la comunità. È chiaro che in questa concezione la partecipazione ha una forte carica di appartenenza identitaria rispetto al territorio nel quale si vive. La partecipazione dovrà muoversi entro un ambito spaziale delimitato, sviluppando pratiche di autogestione, e rimarrà nella nicchia ecologica di primo tipo: la comunità sarà così uno spazio di relazioni private esteso ad un complesso di relazioni sociali connaturate da un livello quasi identico di intimità e conoscenza.

Il discorso può essere ripetuto più o meno identico anche se consideriamo una concezione di comunità di tipo weberiano che, pur distinguendosi da quella tönnesiana per diversi aspetti, descrive anch'essa la comunità attraverso la prevalenza dei legami affettivi e non di quelli di interessi.

Riprendiamo invece le definizioni sociologiche anglosassoni e consideriamo la comunità come società locale dove «il desiderio di successo e lo spirito di iniziativa [...] possono essere esercitati in piena sintonia con i principi ed i valori»⁸⁶ che la sostengono. La partecipazione, anche in questo caso, è basata su un tessuto sociale già consolidato ma vi è tuttavia un ruolo più ampio dell'iniziativa singola e collettiva: non si tratta solo di condividere un territorio e dei valori comuni, ma di concretizzare questa condivisione in scelte e azioni, attraverso il confronto tra gruppi differenti, anche se uniti da forti vincoli di appartenenza. Partendo da queste premesse, un ruolo fondamentale lo assumono gli aspetti procedurali e operativi della partecipazione. Ci stiamo muovendo sempre all'interno della prima nicchia ecologica ma stavolta la partecipazione diventa fattore di aggregazione di una società civile, dotata di un capitale sociale, di istituzioni proprie e in grado di comunicare efficacemente con i livelli sovralocali.

Un ulteriore significato attribuibile al rapporto tra comunità e partecipazione può essere quello che riprende i concetti della cosiddetta *psicologia di comunità*.⁸⁷ In questo caso,

84 D. Ciaffi - A. Mela, *op. cit.*, p. 58.

85 *Ivi*, pp. 58 - 59.

86 *Ivi*, p. 60.

87 La *psicologia di comunità* è un campo di ricerca focalizzato su problematiche umane e sociali che si rivolge in modo particolare ai rapporti tra la sfera del collettivo (comunità) e quella personale (psicologica).

la comunità diventa strumento di cura di un territorio in crisi, attraverso un lavoro sul campo, l'utilizzo di modelli di ricerca partecipata, la necessaria responsabilizzazione della comunità locale nella gestione dello spazio in cui vive, evitando che questo diventi al contempo una deresponsabilizzazione degli enti locali e un disimpegno delle istituzioni.

Per capire l'entità e lo stadio di sviluppo del fenomeno della partecipazione, facciamo riferimento, a titolo di esempio, a quanto sta accadendo nel nostro ordinamento, nel quale stanno nascendo vari progetti, tutti focalizzati alla concretizzazione dei principi di sussidiarietà orizzontale espressi nella Costituzione.

Per esempio, si può fare riferimento alla istituzione dei *contratti di quartiere*⁸⁸, ovvero di quei progetti di recupero urbano promossi dai Comuni al fine di rivalutare, con la partecipazione degli abitanti, quartieri o zone particolarmente degradate o segnate da una scarsa coesione sociale. Ancora, meritano di essere citati i *Programmi complessi*, i quali si fondano sulla necessità di condivisione delle scelte di strategia politica e urbana tra cittadini, istituzioni e categorie economiche presenti sul territorio.⁸⁹ Vanno poi considerati i *Patti di programmazione negoziata*⁹⁰ i quali hanno più o meno le medesime finalità dei precedenti; i *Piani sociali di zona*⁹¹, i *progetti integrati di sviluppo locale* e i *Piani di sviluppo locale*, facenti affidamento sui fondi strutturali dell'Unione Europa.

Vi sono state dunque negli anni tutta una serie di iniziative volte a promuovere la partecipazione del singolo come tale e all'interno della comunità, spesso purtroppo contrassegnate da una scarsissima applicazione pratica (fanno eccezione i *contratti di quartiere*, dai quali sono nate esperienze interessanti a Torino e Milano).⁹²

Da ultimo, possiamo citare (perché particolarmente significativo e di rilevanza nazionale ma soprattutto perché ancora in fase di concreta applicazione) il lavoro di ricerca e di analisi del laboratorio Labsus.⁹³

Labsus nasce nel 2004, incorporando fin da subito nella sua normativa interna la cosiddetta

88 L. n. 662 del 2006 e L. n. 21 del 2001.

89 Per esempio, i *programmi di recupero urbano* ex D.M. 1.12.94 e art. 11 L. 493 del 1993; o ancora i Programmi di riqualificazione urbana ex D.M. 21.13.94. e L. 179 del 1992.

90 La definizione viene dal Decreto interministeriale n. 32 del 1995: ci si riferisce nello specifico ai *Patti territoriali* ex L. 662 del 1996 e d. l. n. 173 del 1998 e Deliberazioni Cipe 1 marzo 1997 e 11 novembre 1998, e ai *Prusst (Programmi di riqualificazione urbana e sviluppo sostenibile del territorio)* ex D. M. 8.10.1998.

91 Art 19 della L. n. 328 del 2000.

92 Si veda AA. VV. *Percorsi condivisi. Contributi per un atlante di pratiche partecipative in Italia*, (a cura di G. Allegretti - M. E. Frascaroli) Calenzano (Firenze), Alinea editrice, 2006, pp. 29 ss.

93 Cfr. AA. VV. *L'Italia dei beni comuni*, Roma, Carocci Editore, 2012. Si veda anche il sito www.labsus.org.

Carta della sussidiarietà.⁹⁴ La *Carta* è un documento emerso dalla Prima Convenzione nazionale della sussidiarietà, la quale affida la tutela dei beni comuni ad un *mix* gestionale fatto di cittadini attivi, enti e imprese, facendo leva sul tessuto sociale italiano, da sempre impegnato in numerose forme di volontariato.

Labsus, insieme alla amministrazione comunale di Bologna, è partito dall'idea di redigere un regolamento per colmare il vuoto normativo esistente tra il principio di sussidiarietà orizzontale ex art. 118, c. 4 e la sua applicazione pratica. Il regolamento è stato poi adottato da moltissimi altri comuni i quali stanno via via implementandolo attraverso la stipula dei cosiddetti *Patti di collaborazione*. I *Patti di collaborazione* non sono altro che lo strumento giuridico destinato a disciplinare i termini e le condizioni nel rispetto delle quali debbono svolgersi le esperienze di cura o di riqualificazione o ristrutturazione dei beni e degli spazi comuni urbani. Tramite i *Patti* viene data una forma ufficiale alle singole fattispecie (spesso già esistenti sotto forma di convenzioni) di collaborazione tra le amministrazioni comunali o di quartiere ed i cittadini attivi o le associazioni. Ogni Patto avrà una propria struttura e proprie caratteristiche: in parte perché chiaramente è adottato da ogni comune con l'inserimento di dettagli differenti, in parte perché le condizioni specifiche debbono essere contestualizzate. In ogni caso si potranno però rinvenire degli elementi costanti. Per esempio, come si può leggere in uno di questi Patti, ogni intervento di cura sarà effettuato «*sulla base di una programmazione condivisa e dinamica*»⁹⁵ attraverso la creazione di un tavolo di co-progettazione, che serva da occasione di confronto periodico tra i soggetti coinvolti.

In generale, i patti di collaborazione prevederanno poi metodi di partecipazione alla cura dei beni privati ad uso pubblico e dei beni pubblici da parte dei cittadini e delle associazioni, in cambio di qualche beneficio, come, ad esempio, riduzioni sugli importi delle imposte e le tasse comunali.

Esperimenti simili sono presenti anche altrove.

In Francia, per esempio, troviamo quella che è chiamata la *politique de la ville*, uno strumento che promuove le esperienze locali improntate alla partecipazione sia in orizzontale che in verticale.

In Germania, invece, esistono una serie di programmi integrati della *Soziale Stadt* (città sociale integrata) che si concretizza in un politica urbana abbastanza recente (a

94 La *Carta della sussidiarietà* è disponibile su www.labsus.org/la-carta-della-sussidiarietà

95 Il testo è ripreso dal primo Patto di collaborazione stipulato in Italia. Si tratta di quello sottoscritto dal Quartiere San Donato di Bologna con il Comitato Graf San Donato per la cura dell'area di Piazza Spadolini e dei giardini Bentivogli e Vittime di Marcinelle.

differenza di quella francese che trova i propri natali già negli anni '70) indirizzata all'integrazione sociale, allo sviluppo interdipartimentale, alla cooperazione, alla valorizzazione delle società locali, alla sostenibilità ambientale.

In Inghilterra si parla invece di progetti di *community activisme*, i quali sono finalizzati alla risistemazione dei quartieri e delle città e affiancano a queste attività anche tutta una serie di servizi sociali.⁹⁶

In territorio scozzese, nello specifico a Glasgow, possiamo segnalare l'esistenza di numerose *Housing Associations*. Si tratta di organizzazioni a base comunitaria nate per riqualificare quartieri degradati. L'idea nata negli anni '70 nasce dalla presa di coscienza che l'unico modo di ristabilire un legame fra cittadini e vita urbana, cercando di garantire a tutti un livello di vita quanto meno dignitoso, è quello di ripartire a livello locale: il che significa affidare il controllo delle questioni locali alle persone che vivono nella zona interessata, rafforzando così la comunità e gli individui che ne fanno parte. Attraverso l'elezione di comitati di gestione si riesce a riqualificare l'edilizia, fornendo la possibilità per tutti di accedere ad alloggi dignitosi e a sistemare aree degradate, come parchi giochi e piazze.⁹⁷

2. Le forme dell'abitare condiviso: una panoramica

2.1. Le cause di diffusione del fenomeno: gli effetti della crisi declinati sull'abitazione

All'inizio del capitolo, abbiamo visto come la crisi - nelle differenti forme in cui essa si presenta - conduce ad una riemersione dei valori della solidarietà, della partecipazione attiva, della condivisione dei beni.

Uno dei beni che sempre più frequentemente si condivide è l'abitazione, dando così vita a quelli che potremmo definire nuovi modi di abitare e che possono essere considerati anch'essi metodi resilienti.

Analizziamo ora brevemente i fattori che sono alla base della diffusione di questa recente

⁹⁶ D. Ciaffi - A. Mela, *op. cit.*, pp. 132 ss.

⁹⁷ Vedi R. Joiner, *Il rafforzamento della comunità e l'edilizia sociale a Glasgow: il diritto di vivere con dignità*, in AA. VV., *Città Sostenibile e Sviluppo Umano*, (a cura di L. Girard Fusco - B. Forte), Milano, FrancoAngeli, 2001.

tendenza. Nella pratica, vedremo che si tratterà di declinare le varie cause già individuate nel paragrafo 1.1 a proposito dello sviluppo dell'etica della condivisione quali elementi motivazionali utili a spiegare l'incremento di tali nuove forme di convivenza.

In primo luogo, ricollegandoci a quanto detto sulla crisi economica globale - dobbiamo considerare il fattore del risparmio. Queste strutture sociali diventano un modo per risparmiare notevolmente sul costo dell'abitazione, sia essa in affitto oppure in vendita, e sulle spese di gestione e di manutenzione ordinaria e straordinaria. Oppure, come nel caso del social housing⁹⁸, esse rappresentano l'unico modo possibile di accedere al mercato immobiliare senza dover sostenere i prezzi del mercato. O ancora, nel caso delle comunità intenzionali in senso stretto, lo stile di vita frugale che frequentemente è adottato comporta necessariamente un vantaggio economico consistente.

Il dissolvimento dello Stato sociale e del Welfare fa venire meno, come abbiamo visto, una serie di servizi essenziali (e non essenziali). I disservizi sempre più frequenti, i tagli alla spesa della sanità, dell'istruzione, dell'assistenza sociale rendono necessario l'adoperarsi per creare servizi sociali alternativi che sostituiscano l'apporto statale ormai scomparso.

La diminuzione di servizi non è causata solo dalle difficoltà in cui versa lo Stato sociale ma anche dalla fine della famiglia tradizionale allargata. Se infatti prima si poteva contare su una struttura familiare complessa i cui membri spesso coabitavano e si prestavano aiuto reciproco, oggi la famiglia è diventata mononucleare e spesso, complice la crisi economica, tutti i componenti adulti sono costretti a lavorare fuori casa. Il che comporta ovviamente una carenza di aiuto e assistenza che in qualche modo si cerca di colmare.⁹⁹

Altri elementi da tenere in considerazione sono quelli della flessibilità e della precarietà che caratterizzano il mondo del lavoro e che favoriscono la scelta del vivere in comune: spesso infatti in queste forme di residenza si intrecciano attività lavorativa e vita domestica, in alcuni casi sono previsti spazi per chi lavora da casa e all'interno avvengono scambi professionali a costo zero.¹⁰⁰

Non possiamo dimenticarci il deficit di valori, a cui abbiamo accennato, che pare contraddistinguere il nostro tempo. Indubbiamente è in atto una ricerca diffusa di diversi modi

98 Il fenomeno del social housing verrà analizzato nel paragrafo 2.6.

99 Vi sono nel Nord Europa (in Olanda per esempio se ne contano più di duecento) moltissimi cohousing o strutture di social housing riservati a persone anziane; si veda M. Brenton, *Quattro esperienze di cohousing per anziani*, in AA.VV, *Cohousing e condomini solidali*, (a cura di M. Lietaert), Firenze, Editrice Aam Terra Nuova, 2007. pp. 57 ss.

100 K. McCamant - C. Durrett, *Una risposta contemporanea a un bisogno antico*, in AA.VV, *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 25.

di vivere, una riscoperta delle origini. La ricerca della comunità e il ritorno alla vita del villaggio, ad una dimensione più a misura di uomo connaturata da legami sociali più forti e stabili, sono alcuni dei motivi che conducono alla scelta di vivere in comune.¹⁰¹

Nei casi in cui la coabitazione funzioni non solo la qualità di vita tende a migliorare perché vi è un risparmio di spesa e si hanno dei vantaggi dal punto di vista dei servizi ma anche perché la condivisione abitativa porta con sé tutta una serie di profili positivi ulteriori. Pensiamo, per esempio, alla possibilità di avere maggiore tempo libero a disposizione (causato appunto dalla presenza di servizi sociali alternativi o dal fatto che, esemplificando, i compiti saranno suddivisi in base a turni di lavoro) o all'opportunità di sperimentare convivenze intergenerazionali, le quali - con la fine della famiglia allargata - parevano destinate a scomparire.

A tutto ciò dobbiamo aggiungere le problematiche energetiche e ambientali che meritano una riflessione a sé stante e che vedremo nel paragrafo sugli ecovillaggi.

Pare evidente che condividere l'abitazione non abbia la stessa valenza di condividere un bene qualsiasi poiché significa condividere una parte (almeno) di vita.¹⁰² Significa dover mettere in piedi un'organizzazione, una gestione interna, un sistema di regole e di sanzioni, metodi decisionali e così via.¹⁰³

Queste nuove forme abitative sono caratterizzate dall'*intenzionalità* ovvero dalla volontà di condividere il luogo antropologico per antonomasia, la casa.

Questo le differenzia dalle forme comunitarie di convivenza che potremmo chiamare spontanee o tradizionali. Un villaggio indigeno¹⁰⁴ o una comunità alpina, per spiegarsi meglio, costituiscono indubbiamente forme di condivisione degli spazi abitativi (e presentano spesso problemi simili) ma non si possono definire intenzionali. Se la condivisione ha origini di sangue, di parentela, di luogo o di nascita non può definirsi certamente volontaria.

101 Sulla questioni inerenti la famiglia nelle forme di vita comunitarie, cfr. H. Kackson, *La questione dei generi*, in AA.VV, *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., pp. 35 ss.

102 Interessante vedere a tal proposito, seppur specificatamente sui cohousing, D. Leafe Christian, *La necessità di una visione in comune*, in AA.VV, *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., pp. 72 ss.. L'autrice mette in rilievo quattro componenti della visione di comunità. Troviamo allora la *visione*, ovvero l'immagine futura che ci si aspetta della comunità; la *missione o intento* che invece rappresenta la concretizzazione in termini fisici e materiali della visione (cosa si dovrebbe fare concretamente per portare a compimento la visione); i *valori* che corrispondono ai comportamenti che si ha intenzione di tenere per la vita comunitaria; gli *interessi* ovvero gli obiettivi che ci si propone; le *mete* che sono gli obiettivi raggiungibili in tempi brevi; le *aspirazioni*, le quali sono invece i desideri da raggiungere a lungo termine; la *strategia* che raggruppa tutte le decisioni da prendere in merito alla costruzione, al finanziamento e alla gestione della comunità.

103 Questi aspetti saranno analizzati nel capitolo III.

104 I rapporti tra villaggi tradizionali e ecovillaggi emergeranno, sotto diverse spoglie, nel capitolo IV.

2.2. Alcune considerazioni preliminari

Vedremo ora le principali categorie dei nuovi modi di abitare.

Occorre premettere tuttavia che si tratta di classificazioni incerte e comunque flessibili. Se si scorre la dottrina sul punto troviamo infatti decine di tassonomie differenti a seconda del punto di vista che si vuole adottare.

Per esempio, quando si parla di comunità intenzionali occorre chiarire a cosa ci stiamo riferendo. Se l'attenzione cade infatti sull'intenzionalità, cioè sulla costruzione volontaria di co-residenze e coabitazioni il termine comunità intenzionale racchiude allora ogni forma di convivenza che sia voluta, cioè non dovuta a legami di sangue o parentela o altro. Se così è, i cohousing, le comuni, le comunità, i condomini solidali e le altre forme abitative sono tutte forme di comunità intenzionali.

Altri autori invece distinguono le comunità intenzionali dalle altre forme di convivenza su base volontaristica perché ritengono che nelle comunità l'aspetto della condivisione sia assolutamente preponderante e che questo valga a distinguerle dalle altre strutture sociali.

O ancora, parte della dottrina ritiene che non vi sia alcuna differenza fra *gated community* e cohousing mentre un'altra corrente dottrina connota la prima con un'accezione negativa, la seconda attribuendole un'accezione positiva.

Andando avanti, molti autori pensano che il condominio solidale altro non sia che un condominio normale con spazi comuni dove si sviluppano alcune forme di volontariato.

Un altro concetto che comporta confusione terminologica è quello di ecovillaggio.

La parola ecovillaggio la troviamo utilizzata nei modi più disparati: a volte indica qualsiasi tipo di forma coabitativa che faccia uso di metodi ecologici; altre volte è riferito ai cohousing ecologici, altre volte ancora solo alle comunità sostenibili in senso stretto.

Alcuni autori distinguono le varie forme comunitarie in base alle dimensioni: la comunità è, in questo caso, più piccola rispetto all'ecovillaggio che invece si caratterizzerebbe per l'estensione anche territoriale.

Anche le reti e i canali ufficiali (che vedremo nel paragrafo 2.9.) non chiariscono bene questi concetti e raggruppano le strutture affidandosi, nel caso, alle auto-definizioni di ognuna.

Lietart, curatore di quella che è considerato il vero «manuale del cohousing» preferisce distinguere tra condomini, cohousing e ecovillaggi/comunità, a seconda del rapporto tra la

dimensione di vita pubblica e gli spazi privati.¹⁰⁵

Tutto questo senza considerare le difficoltà che abbiamo visto nel primo capitolo a proposito della definizione di cosa sia una comunità e di quali siano i criteri per distinguerla, soprattutto in senso giuridico.

Conviene ora specificare la nostra scelta terminologica.

Persuasi che con il termine comunità intenzionale si possa indicare ogni forma di co-residenza e coabitazione volontaria, tuttavia, per quanto riguarda questo capitolo e la classificazione che ci apprestiamo a fare, abbiamo deciso che sia più opportuno distinguere le sotto specie di comunità (cohousing, condomini solidali, social housing, *gated community*) dalle comunità intenzionali in senso stretto, indicando con questo termine le forme abitative in cui si condivide non solo gli aspetti materiali ma un intero progetto di vita.

2.3. I condomini solidali

Il condominio solidale nasce dalla combinazione tra le istanze solidaristiche e la necessità di condividere gli spazi.

Almeno apparentemente non è molto differente da un condominio «normale».

Si tratta infatti di un condominio caratterizzato dalla presenza di numerosi spazi in comune, al pari di molti altri condomini convenzionali. Capita spesso infatti che un condominio destini spazi come la lavanderia o la cantina all'utilizzo comune: ma si tratta di un uso meramente temporaneo che comporta vantaggi economici ma non implica nessun tipo di esperienza comunitaria e nessuna condivisione.¹⁰⁶

Nei condomini solidali si sviluppa al contrario una particolare esperienza abitativa e comunitaria: i vari nuclei familiari attuano differenti forme di cooperazione e di mutuo aiuto (familiare, lavorativo, domestico) e - pur continuando ad abitare in residenze private - condividono spazi, tempi e attività.

Nei condomini solidali possono esservi locali in comune come, per esempio, la lavanderia, la sala dei giochi per i bambini, la cantina, il giardino, la sala televisione. Può esserci una stanza dedicata al fai da te, un deposito dove vengono sistemati, a disposizione di tutti i condomini,

105 M. Lietaert, *Un'altra vita urbana è possibile*, in AA. VV, *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., pp. 5 - 6.

106 M. Olivares, *Comuni comunità ecovillaggi in Italia in Europa nel Mondo*, Firenze, Aam Terra Nuova, 2007.

tutti gli oggetti e gli elettrodomestici in disuso oppure un orto condominiale coltivato a turno. In altri casi troviamo addirittura una cassa comune, un servizio di baby-sitteraggio, di doposcuola o di assistenza agli anziani.

Questi condomini si trovano soprattutto negli spazi urbani e, materialmente parlando, si tratta quasi sempre di condomini già esistenti ai quali viene data una nuova impronta.

Non serve nessun tipo di condivisione valoriale o ideologica anche se poi, nella prassi, di solito i condomini solidali prendono origine dal mondo del volontariato cattolico.

La maggior parte dei condomini solidali sono parte infatti dell'associazione Mcf¹⁰⁷ (Mondo famiglia e comunità). Mcf (un tempo Acf, Associazione famiglia e comunità) nasce nel 1988 ma prende ufficialmente solo nel 2003 con lo scopo di coordinare le diverse esperienze nate dalla comunità di Villapizzone a Milano.¹⁰⁸ L'associazione raggruppa una ventina di comunità e condomini ubicati in Lombardia, Toscana, Piemonte e Friuli e cerca di far incontrare i soggetti interessati a questo tipo di esperienza, favorendo un volontariato di gruppo e non individuale. Mcf si richiama al mondo del cristianesimo, in particolar modo a quello gerosolimitano e a quanto scritto negli Atti degli Apostoli, secondo i quali i cristiani delle origini «stavano insieme e avevano tutto in comune, vendevano poi le proprietà dei beni e ne distribuivano il ricavato a tutti, secondo che ognuno ne aveva bisogno».¹⁰⁹ Il fatto che l'associazione sia legata al mondo cattolico non comporta nessuna presa di posizione rigida sulla religione né implica obblighi spirituali di sorta ai membri del condominio.

Il cuore del condominio solidale è il nucleo familiare tanto che Mcf si autodefinisce un'associazione per la promozione della famiglia e della persona. La sua struttura è articolata in comunità familiari, gruppi di condivisione, gruppi di servizio e gruppi di lavoro. Potremmo anzi sostenere che la peculiarità principale di queste strutture sociali è proprio quella di aver saputo coniugare il mondo comunitario con quello familiare, a differenza per esempio di quanto accade nelle forme comunitarie nate sull'onda dell'antifamiliarismo degli anni '60.

Le famiglie sono legate tra loro da una sorta di patto che prevede le regole minime per le convivenza. Poiché la condivisione e quindi il comunitarismo non sono molto accentuati e le abitazioni rimangono private, non c'è bisogno di particolari normative o regole gestionali interne (salvo quelle necessarie per il funzionamento del condominio in senso stretto) e la maggior parte della gestione è affidata al buon senso.

107 Si veda il sito di Mcf, www.comunitaefamiglia.org

108 Per un approfondimento si legga l'intervista a M. Tringale in AA.VV, *Cohousing e condomini solidali*, op. cit.

109 Atti degli Apostoli, 2 44 - 45.

I vari nuclei familiari non si fondono ma piuttosto vivono secondo quelli che si possono chiamare principi del vicinato solidale.

È diffuso l'utilizzo della cassa comune, dove vengono versati i proventi dei vari componenti del condominio (ma il reddito viene prodotto interamente all'esterno) e ad ogni nucleo viene dato un assegno in bianco da compilarsi in base alle proprie necessità. Ciò che non è speso da ogni famiglia viene poi riutilizzato per le necessità delle altre.

Di solito l'immobile viene reperito da Mcf e la proprietà è della Curia locale che la affida alla gestione dei condomini.

I progetti sono solitamente finalizzati al reinserimento sociale dei soggetti ai margini della società (per esempio, ragazzi con difficoltà familiari, giovani, adulti rimasti senza lavoro) ed è per questo che ad ogni nucleo familiare viene richiesta la disponibilità ad ospitare altre persone (restando ben inteso che ogni nucleo lo fa secondo le proprie possibilità). Questa combinazione fra soggetti emarginati e nuclei familiari permette di abbassare il costo sociale dei primi in modo rilevante. Le esternalità positive sono anche altre: i condomini solidali, di solito situati in zone urbane o suburbane, permettono di riqualificare quartieri degradati.

Un esempio interessante - anche in questo ultimo senso - è il già citato condominio solidale di Villapizzone a Milano, primo archetipo dei condomini solidali in Italia.¹¹⁰

Il condominio viene creato attraverso l'occupazione da parte di tre nuclei familiari di un'antica villa, fino a quel momento occupata abusivamente da soggetti disagiati e da criminali.

I membri delle famiglie svolgono quasi tutti lavori manuali, per esempio producono oggetti di artigianato con materiali di recupero, utilizzando materiali rinvenuti da sgomberi di solai e cantine; ci sono però anche membri del condominio che lavorano all'esterno e che partecipano solo ad alcune attività comuni. Col tempo Villapizzone è diventato un caposaldo per il quartiere e si distingue per l'accoglienza di persone emarginate e per l'attivazione di particolari esperienze solidali come quella del Banco alimentare¹¹¹ ed altre attività spesso organizzate sotto forma di associazione.

110 Su Villapizzone si veda l'interessante contributo di D. Passatutto - M. Carraro - S. Devivo - V. Comparin - L. Rossi Polidori, *Il condominio solidale di Villapizzone (MI): una forma più partecipata di co-housing*, disponibile in <http://viverealtrimenti.blogspot.it/2010/07/il-condominio-solidale-di-villapizzone.html>

111 Il Banco alimentare è una fondazione nata nel 1989 che si occupa della raccolta di derrate alimentari ancora commestibili ma non più commercializzabili.

2.4. I cohousing

Il cohousing nasce in Danimarca nel 1972 e, da lì, trova grande diffusione in Olanda, in Svezia (dove già dagli anni '30 esiste una forte realtà comunitaria e dove negli anni '80 è riconosciuto dal governo), in Giappone, in Canada, in Australia, negli Usa e poi in tutto il mondo, giungendo solo recentemente nell'area mediterranea.

Il primo esperimento di questo genere è considerato Skråplanet, il cohousing (*bofælleskaber*, «comunità viventi» in lingua danese) fondato nel 1964 dall'architetto Jan Gødmand Høyer.¹¹²

Oggi ben il 2 % della popolazione danese vive in cohousing, tanto per dare un'idea della dimensione del fenomeno.

Il fatto che il cohousing nasca negli stati del Nord Europa non è casuale: è infatti in questi paesi che lo Stato del Welfare e la famiglia tradizionale entrano in crisi prima che altrove e dove si affaccia negli anni 70 la precarietà e la flessibilità lavorativa.

Il cohousing (traducibile con coabitare¹¹³) sta a metà strada tra un condominio solidale e una comunità vissuta, però, con un approccio assolutamente moderno.

Lietaert lo definisce come «una particolare forma di vicinato, in cui alloggi privati e servizi in comune vengono combinati in modo da salvaguardare la privacy di ognuno e allo stesso tempo il bisogno di socialità, offrendo una risposta efficiente a alcune questioni pratiche del vivere in città come il mangiare, la gestione dei bambini ecc».¹¹⁴

Di norma vi sono delle case private di varie metrature dove abitano le singole famiglie ed un edificio comune dove invece si svolgono le attività di gruppo (la casa comune): il design e l'architettura stessa del complesso è funzionale¹¹⁵ ad una maggiore integrazione solidale tra vicini (quello che Mc Camant e Durrett¹¹⁶ chiamano *social contact design*).

Le case private sono generalmente più piccole (dal 5 al 15 % in meno) delle abitazioni tradizionali e questo sia per favorire l'incontro e l'aiuto sia per abbattere i costi, tenuto conto che il cohouser partecipa anche al costo degli spazi comuni.

I membri del cohousing sono attivi fin dalla fase della progettazione del complesso,

112 Cfr. F. Bergamasco - G. Canossa, *Jan Gødmand Høyer, l'ideatore del cohousing*, in AA.VV, *Cohousing e condomini solidali*, op. cit.

113 M. Lietaert, op. cit. p. 5

114 *Ibidem*.

115 Questo aspetto sarà approfondito nel capitolo III.

116 K. McCamant - C. Durrett, *Cohousing: a contemporary approach to housing ourselves*, Berkley, Ten Speed Press, 1994.

scelgono i metodi di selezione dei cohousers, sono coinvolti nella ricerca dei finanziamenti e nella formulazione delle regole operative interne.

Spesso il cohousing è recintato o comunque ben delimitato, il che da una parte garantisce un livello di sicurezza abbastanza elevato, soprattutto per i bambini, dall'altra parte fa somigliare questi complessi abitativi alle *gated communities* che vedremo meglio nel proseguo.

Vi sono molti servizi comuni, gestiti direttamente dai residenti. Alcuni autori parlano infatti di «*multifunzionalità comunitaria*».¹¹⁷

Non ci sono scale gerarchiche ma piuttosto ruoli e funzioni ben definiti che permettono una migliore organizzazione delle attività.

La maggior parte dei membri lavora all'esterno; all'interno del cohousing raramente si produce reddito anche perché mancano le strutture per agire in questo senso. Semplicemente si utilizzano gli spazi e si organizzano attività in comune, scambiandosi esperienze e competenze.

Il livello di condivisione può essere di varia intensità e non vi sono, come del resto anche nelle altre esperienze di coabitazione, schemi prefissati.

Come nel condominio solidale, si può approfittare di servizi sociali a costo zero o a costo molto più basso di quello di mercato, come la baby-sitter o l'assistenza agli anziani.

Dal punto di vista economico, possiamo trovare cohousing dotati di una cassa comune nella quale vengono versati i redditi esterni e poi suddivisi in base alle esigenze personali e altri dove invece la gestione economica è completamente individuale/familiare e il contributo nei confronti del gruppo è soddisfatto mediante una sorta di quota di ingresso o di versamento annuale.

Non serve una visione ideologica unica anche se spesso i residenti hanno un patrimonio valoriale unico, per esempio, per ciò che riguarda la sostenibilità ambientale, le energie rinnovabili, la riscoperta della vita comunitaria e delle tradizioni. Questo ultimo dato, oltre ad una differente struttura architettonica (ma questo non è un elemento fondante) è ciò che contraddistingue i cohousing sia dai condomini solidali che dalle comunità intenzionali.¹¹⁸

Il cohousing è la forma coabitativa che più delle altre permette di mantenere la privacy

117 V. Baglioni - F. Chiodelli, *Esperienze di cohousing a Milano e Torino* in AA.VV., *La città intraprendente. Comunità contrattuali e sussidiarietà orizzontale*, Roma, Carocci editore, 2012, pp. 33 - 42.

118 Sul punto, non tutti concordano. Per esempio, Baglioni e Chiodelli ritengono fondamentale la componente valoriale, tanto da farne una delle caratteristiche fondanti del cohousing. V. Baglioni - F. Chiodelli, *op. cit.*

e probabilmente è anche la formula che trova minori difficoltà di sopravvivenza.¹¹⁹

Nonostante ciò, se per esempio facciamo un raffronto sul territorio italiano, si nota che vi sono pochissime esperienze di cohousing (anche se in continuo aumento) rispetto invece alla numerosi realtà di condomini solidali o di comunità intenzionali.

Fra queste esperienze italiane, possiamo citare il *Cohousing Numero Zero* a Torino. Il complesso non ha (tanto per confermare quello che abbiamo ripetuto più volte, ovvero che non ci sono regole precise per la realizzazione di queste strutture abitative) la comune forma architettonica di cui abbiamo detto sopra ma è costruito dentro un palazzo dell'Ottocento, che è stato così riqualificato. Vi sono spazi comuni facilmente accessibili: un terrazzo, due corti, i locali tecnici, un laboratorio, due sale multifunzionali, spazi lavanderia, un sala del fai da te, un forno comune. Il cohousing viene disciplinato da regole interne condivise e per quanto concerne l'aspetto economico i membri lavorano all'esterno ma per incrementare i fondi comuni una parte del cohousing è stata destinata all'ospitalità alberghiera con la predisposizione di due bed and breakfast.¹²⁰

2.5. Comunità intenzionali in senso stretto

Un'altra modalità di vivere in comune è quella che prevede la coabitazione in quelle che sono chiamate comunità intenzionali.

Una comunità intenzionale è formata da gruppo di persone che hanno scelto di lavorare insieme con l'obiettivo di sviluppare un'idea o una visione comune, condividendo la terra e l'abitazione. Non è più co-residenza ma si tratta di coabitazione in senso stretto ed è ciò comporta un alto livello di condivisione.¹²¹

Anzi, probabilmente in questo caso si potrebbe parlare di convivenza ma anche di *coworking*, di *sharing economy* e così via. Insomma la condivisione è totale e riguarda tutti gli aspetti della vita quotidiana e difatti le comunità intenzionali sono di fatto le uniche e dirette eredi delle comuni hippy anni 60.

La struttura architettonica aiuta a capire la differenza con i cohousing o i condomini

119 Sul cohousing, si veda AA.VV, *Cohousing e condomini solidali*, op. cit.

120 Sul cohousing Numero Zero si veda il sito <http://www.cohousingnumerozero.org/>.

121 Si vuole intendere con «coabitazione» un livello più stretto di convivenza, nel quale si abita a 360 gradi nel medesimo alloggio. Il termine, ai nostri fini, non comprende quelle forme, come il cohousing, dove ognuno mantiene la sua abitazione privata (parliamo allora di «co-residenza»).

solidali: le comunità (non sempre, alcune sono strutturate diversamente) sono solitamente composte da uno o più grandi edifici dove possono coabitare più nuclei familiari.

La vita si svolge quasi interamente all'interno delle comunità stessa. I partecipanti non si limitano ad avere spazi in comune (che tuttavia rappresentano qui almeno il 25-30% dello spazio totale) o ad organizzare attività insieme ma lavorano nella e per la comunità, condividono cibo e servizi (spesso essenziali), cercano di raggiungere la completa autosufficienza.

Si tratta, nella maggior parte dei casi, di comunità costituite da 10 - 20 membri ma anche il numero dei partecipanti è molto flessibile poiché possiamo citare casi come il Popolo degli Elfi o Damanhur che sono composti da centinaia di persone.

Di solito sono situate in zone rurali anche in considerazione del fatto che elemento ricorrente è la ricerca di uno stile di vita a contatto con la natura.

Decidere di far parte di una comunità è una scelta radicale che ben si differenzia dal decidere di vivere in un cohousing o in un condominio solidale.

La privacy è quasi inesistente, lo stile di vita di solito estremamente frugale e difficoltoso.

La comunità non sempre riesce ad integrarsi nell'ambiente circostante ed è probabile che si isoli dal resto della società.

Elemento fondamentale e caratterizzante è l'ispirazione ideologica che può essere di tipo religiosa, spirituale, ecologica o quanto altro. Se nel condominio e nel cohousing la condivisione valoriale può essere un utile *surplus*, nella comunità diventa elemento indispensabile: la stretta convivenza, la chiusura, la totale condivisione mette a dura prova l'esistenza stessa della comunità (peraltro caratterizzate da un tasso di insuccesso altissimo) e avere una visione comune aiuta a superare i numerosi ostacoli che si presentano.

Questo è anche il motivo per cui questa tipologia di forma di co-abitazione prende il nome di comunità intenzionale: a ben vedere, tutte le forme di convivenza di cui stiamo parlando sono forme intenzionali, nel senso di volontarie, di non spontanee ma volute. In questo caso tuttavia il carattere dell'intenzionalità emerge in modo violento e spicca sugli altri elementi. Se negli altri casi le motivazioni possono essere le più svariate (risparmio di denaro, sostenibilità ambientale, tentativo di creare servizi alternativi e così via), chi entra a far parte di una comunità è spinto dalla ricerca di un nuovo tipo di vita.

La motivazione di fondo che ispira la creazione di una comunità può condurre ad una

sorta di classificazione. Possiamo distinguere, seguendo il percorso tracciato da Olivares¹²², fra comunità di matrice ideologica (in generale tutti gli ecovillaggi che vedremo in seguito); comunità del cosiddetto «comunismo dal volto umano» (per esempio, la Comune di Bagnaia); comunità laiche e tendenzialmente individualistiche (per esempio, Torri Superiore, nata allo scopo di ristrutturare un borgo antico abbandonato); comunità spirituali o religiose, le quali a loro volta possono essere suddivise in comunità cattoliche (come Nomadelfia), di matrice orientale (per esempio, la comunità di Miasto) o di matrice «gnostico-esoterica» (come Damanhur).

Lo stesso Olivares mette in guardia dalla scarsa affidabilità della sua classificazione rilevando che in effetti nella maggior parte dei casi le comunità si presentano come ibridi, mescolando differenti tipologie di motivazioni. Spesso capita infatti che una comunità si presenti per alcuni profili molto «comunitaria», per altri molto più tesa verso la gestione privatistica.

Le comunità possono essere organizzate in differenti modi, sia dal punto di vista prettamente abitativo che economico, lavorativo e finanziario.

La comune di Bagnaia¹²³, per esempio, presenta una struttura con camere private e spazi comuni, fra cui uno spazio appositamente pensato per avere momenti di intimità individuale. L'economia è a proprietà indivisa, i bisogni essenziali sono garantiti dalla comunità stessa e i residenti ricevono dei «mini-stipendi» mensili per le proprie spese.¹²⁴

La comune è organizzata come una struttura composita a tre lati, attraverso la quale la proprietà della terra è in mano all'Associazione, i residenti sono usufruttuari e la gestione economica è formalmente in mano ad una cooperativa.

Per quello che concerne il lavoro invece, i membri possono lavorare sia all'interno che all'esterno, pur destinando ogni loro introito alla Cassa comune.

La comunità è retta da un'ispirazione politica e valoriale comune che ha dato origine alla comune alla fine degli anni '70 ed è tuttora questa spinta motivazionale, seppur adattata ai tempi moderni, che regge il funzionamento della struttura.

Quella di Bagnaia è - a prescindere dal nome - una delle pochissime comuni rimaste. Le comuni infatti, intese come comuni hippy anni '60, non hanno resistito nel mondo attuale e se ne trovano pochissimi esperimenti spesso mal riusciti. A sopravvivere sono solo quelle poche

122 M. Olivares, *op. cit.*, p. 164.

123 La Comune di Bagnaia si trova nel senese.

124 F. Guidotti, *Gli ecovillaggi in Italia*, in AA. VV., *Ecovillaggi e Cohousing, Dove sono, chi li anima, come farne parte o realizzarne di nuovi*, (a cura di F. Guidotti), Firenze, Edizioni Aam Terra Nuova, 2013, pp. 36 ss.

che come Bagnaia sanno rinnovarsi.

Damanhur¹²⁵, altra famosa comunità piemontese, ha una forte ispirazione filosofica e spirituale; dal punto di vista economico presenta un'organizzazione a più livelli, senza escludere la proprietà privata. C'è una cassa comune alla quale tutti partecipano ed esiste addirittura una sorte di moneta locale con la quale i membri delle comunità possono fare compravendite con molti esercizi economici convenzionati delle località circostanti.

A Torri superiore¹²⁶, una roccaforte ristrutturata in Liguria, invece la spinta intenzionale sta nella «*volontà di riabitare il borgo abbandonato*»¹²⁷ ed è su questa base che si è organizzata anche se poi, col tempo, si è espansa (anche grazie al turismo ecosostenibile di cui ha fatto la principale fonte di reddito) ben oltre le intenzioni originarie.

2.6. Il fenomeno del social housing

Sempre più diffusi sono anche i social housing, i quali potrebbero essere intesi come una sottocategoria di cohousing.

Il Cecodhas (ovvero il Comitato europeo per la promozione de diritto alla casa) definisce il social housing come l'insieme delle «*soluzioni abitative per quei nuclei familiari i cui bisogni non possono essere soddisfatti alle condizioni di mercato e per le quali esistono regole di assegnazione*».¹²⁸

Si tratta quindi di soddisfare il bisogno abitativo - sia in termini di accesso che in termini di permanenza - in abitazioni dignitose e a prezzi accessibili, cercando di aumentare l'offerta attraverso la progettazione, la costruzione, la gestione, la vendita e l'affitto degli alloggi, definendo preventivamente i destinatari.

Merita precisare che il social housing non corrisponde al fenomeno degli alloggi sociali ma comprende invece tutto un insieme di possibilità di acquisto o di affitto, sia a titolo di privati che tramite l'istituzione di cooperative, di abitazioni a prezzi inferiori a quelli di mercato.¹²⁹

Il social housing non è rivolto infatti alle classi più svantaggiate come l'edilizia popolare ma

125 F. Guidotti, *Gli ecovillaggi in Italia*, in AA. VV., *Ecovillaggi e Cohousing*, op. cit., pp. 42 ss.

126 *Ivi*, pp. 57 ss.

127 *Ibidem*.

128 Questa è la traduzione in italiano della definizione data dal Cecodhas, Salonico, Novembre 2006 (testo originale: «*Housing for households whose needs are not met by the open market and where there are rules for allocating housing to benefiting households*»).

129 M. Baldini - M. Federici, *Il social housing in Europa*, in CAPPaper n. 49, novembre 2008, disponibile in www.capp.unimo.it, pp. 3 ss.

piuttosto agli appartenenti al ceto medio, i quali se da una parte non possono comprare o affittare una casa a prezzo di mercato, dall'altra non hanno i requisiti minimi di reddito per accedere alle graduatorie degli alloggi popolari. Si tratta spesso di nuclei familiari con un reddito globale basso, coppie giovani, anziani non abbienti, studenti.

Il social housing non è un fenomeno nuovo ma nasce nella seconda metà del 1800, con l'inizio dell'intervento pubblico nel mercato delle abitazioni. Negli anni del primo dopoguerra, il social housing conosce una fase di sviluppo per rispondere alle esigenze abitative post belliche e cercare di garantire sostegno quanto meno provvisorio alle classi medie.

Il fenomeno si concretizza però solo nel secondo dopoguerra quando gli Stati finanziano la ricostruzione, cercando di sistemare la classe lavoratrice e quella media in alloggi a prezzi accettabili.

Dagli anni '60 in poi però la domanda di alloggi a buon mercato crolla, in parte grazie al maggior benessere collettivo dovuto al boom economico, in parte a causa della pessima gestione fatta da parte delle amministrazioni pubbliche.

Conseguentemente a questa diminuzione di domanda e alle nuove priorità dei governi, dopo il 1975 gli alloggi popolari vengono drasticamente ridotti fino a raggiungere l'apice del calo negli anni '90.

Oggi invece il mercato pare essere in fase di ripresa anche per andare incontro a nuove esigenze abitative e economiche.

Nei regimi comunisti il social housing segue una strada un po' differente: fino al 1989 lo Stato gestisce stock abitativi nella logica dell'economia collettiva, senza però mai riuscire a organizzare una gestione efficiente della situazione; di seguito al Crollo del Muro si assiste ad una massiccia dismissione degli interventi pubblici, compresi quelli in campo abitativo con un incremento notevole del numero di case di proprietà.

In sintesi, ogni paese sviluppa forme differenti di social housing che risentono sia delle esigenze peculiari che della diversa evoluzione che l'ordinamento di riferimento segue.¹³⁰

Ciò che però unisce queste esperienze è che - oltre a garantire un alloggio, in vendita o in locazione, a prezzi accessibile - sono corredate da una serie di interventi per favorire l'integrazione e il mutuo aiuto fra gli abitanti. Sono infatti presenti grandi spazi comuni da condividere posti sotto la diretta gestione dei residenti.

130 Per un'analisi comparata sul social housing in Europa, cfr. M. Baldini - M. Federici, *op. cit.*; Rapporto CECODHAS Housign Europe, 2012 «*Housing Review. The nuts and bolts of European social housing systems*» Bruxelles, CECODHAS Housing Euorpe's Observatory, Ottobre 2011.

Di conseguenza è frequente che il social housing si presenti almeno apparentemente come un cohousing o un condominio solidale e che, al pari del cohousing, preveda numerosi spazi comuni e attività comuni. Tanto che frequentemente, come accade nel caso di Bovisa 01 a Milano, vengono usati i due termini in modo intercambiabile.

Spesso il social housing serve da punto di riferimento per la costruzione di una rete comune con imprese, amministrazioni e altri residenti della zona al fine di creare una «comunità sostenibile».¹³¹

Questa forma abitativa sociale ha infatti tutta una serie di ricadute positive sulla società circostante: non solo tenta di porre rimedio alla disuguaglianza abitativa, ma è un'occasione per aumentare l'interazione sociale. Inoltre, solitamente, i social housing - soprattutto quelli di nuova costruzione prevedono l'utilizzo preponderante di materiali e sistemi ecosostenibili e, in ultimo luogo, possono essere considerati uno strumento per trainare un mercato come quello dell'edilizia che stalla da anni in una situazione di crisi profonda.

2.7. Comunità intenzionali «esclusive»: l'espansione delle *gated communities*

Non possiamo dimenticarci delle sempre più note *gated communities*.

Apparentemente simili ai cohousing (e secondo alcuni anche sostanzialmente identiche), le *gated communities* sono un fenomeno nato negli Stati Uniti negli anni '60 e largamente diffuso nel mondo.

Potremmo definire la *gated community* come aree urbane residenziali delimitate utilizzando barriere e ostacoli naturali o artificiali, nella quale lo spazio pubblico viene diminuito a favore di quello privatistico, con la conseguente limitazione all'accesso pedonale e veicolare.

Le *gated communities* possono essere, secondo la classificazione fatta da Blakely e Snyder¹³², *lifestyle communities*, *prestige communities* e *security zone communities*.

Le *lifestyle communities* hanno come scopo principale la ricerca di attività ricreative da svolgersi in gruppo; le *prestige communities* sono abitate da chi cerca uno status privilegiato o vuole rafforzare il proprio potere economico e sociale, e, infine, le *security zone communities*,

¹³¹ M. Baldini - M. Federici, *op. cit.*, p. 9.

¹³² Cfr. E. Blakely - M. G. Snyder, *Fortress America. Gated communities in the United States*, Brooking Institution Press, Washington, 1997.

che invece sono funzionali alla ricerca di sicurezza e di protezione dalla delinquenza, motivazione incrementata dalla paura creata dai sempre maggiori flussi migratori e dall'aumento della piccola criminalità. Peraltro questa è una classificazione che non va esente da critiche perché spesso «*tali motivazioni risultano intrecciate*»¹³³ ed è impossibile ricondurre la scelta del residente ad una sola di quelle elencate.

Di base però vi è sempre una ricerca di esclusività residenziale e di fuga dalla città, accompagnata da una forte ricerca di sicurezza.

Le *gated communities* possono presentarsi in varie forme e non vi sono caratteristiche predefinite per contraddistinguerle.

Esse possono essere collocate all'interno o all'esterno della città e possono essere di varia grandezza (in realtà possono essere intere città, quartieri, palazzi, vie). Al loro interno troviamo degli spazi comuni (ma non è detto) come, ad esempio, la piscina o il giardino. Prevedono di solito anche servizi in comune (pensiamo al portiere o al giardiniere o al manutentore, tanto per fare qualche esempio), tesi a garantire ai residenti ogni tipo di comfort.

Le *gated community* possono avere differenti forme giuridiche¹³⁴ ma in ogni caso presuppongono l'accettazione di un sistema di regole comuni. Spesso si adotta anche un sistema di autotassazione e il ricavato viene utilizzato per la comunità stessa, secondo il principio della controprestazione.

Tuttavia ciò che davvero accomuna ogni tipologia di *gated community* è la presenza (spesso in misura massiccia) di dispositivi di sicurezza (e da qui viene l'aggettivo *gated*) come allarmi, cancelli, porte ad accesso limitato e servizi di vigilanza, oltre che di elementi di fortificazione (mura, recinzioni e così via). La sicurezza è questione di rilievo fondamentale nelle classi sociali medie e la *gated community* pare promettere una vita più sicura.

Questi sistemi di protezione sono spesso estremamente costosi, il che riduce ulteriormente il già limitato target di riferimento che possa permettersi di accedere a queste *enclaves* residenziali, ovviamente tutte destinate al ceto alto della popolazione. Paradossalmente, queste comunità potrebbero avere un effetto controproducente: il potenziale criminale potrebbe essere attratto proprio dalla segregazione e dalla ostentazione del lusso.

La barriera comunque non è solo materiale ma soprattutto è simbolica.¹³⁵ Il bisogno di sicurezza prevale sul resto e la comunità rischia di essere eccessivamente chiusa,

133 F. Ciulla, *op. cit.*, p. 611.

134 Le vedremo in seguito nel capitolo III.

135 F. Ciulla, *op. cit.*, p. 608

eccessivamente esclusiva.

I confini - come rileva Ciulla - diventano una «*barriera eretta per difendersi dall'interno, una cinta muraria che isola esclude inseguendo la chimera dell'autosufficienza*».¹³⁶

Si diceva sopra che il fenomeno nasce negli Stati Uniti e che da lì le *gated communities* si diffondono in tutto il mondo ma con rilevanti differenze numeriche.

Negli Usa i numeri sono impressionanti: otto milioni di persone vivono nelle *gated communities*, di cui mezzo milione nella sola California. Si tratta principalmente di comunità abitate da componenti dell'*upper class*, di solito di grandi dimensioni e viste dall'esterno come luogo di pregio e lusso.

Situazione quasi identica in Brasile dove esistono i *condominios fechados*, delle vere e proprie città fortificate, accessibili solo alla classe alta del paese e munite di infrastrutture proprie e di tutti i servizi necessari (tali da fare loro rasentare davvero l'autosufficienza).

In Arabia Saudita invece troviamo delle cittadelle fortificate chiamate *compounds* che però hanno uno scopo ben preciso: ospitare i lavoratori stranieri delle compagnie petrolifere del paese.

Anche in Africa sono molto diffuse, soprattutto in paesi come il Sud Africa dove si avverte un forte incremento della criminalità. Qui si costruiscono *gated communities* gestite interamente dai privati e con appositi servizi di vigilanza.

L'Europa - in particolar modo quella mediterranea - conosce da poco questo fenomeno e pare per il momento che stenti a raggiungere i livelli di sviluppo e diffusione dei paesi a anglosassoni. Esiste però in questo caso una spiegazione che potremmo definire storica e sociologica: se negli Stati Uniti la città è sempre stata vista con occhio critico e contrapposta ad una salutare vita di benessere, in Europa la città è spesso sinonimo di libertà e emancipazione.

Ecco perché forse mentre gli Usa guardano alla città come un luogo dal quale occorre proteggersi e dal quale fuggire, questo non accade invece in Europa dove essa è spesso invece la destinazione della fuga.

Questa riflessione vale per le *gated communities* ma anche per tutte le altre forme di coabitazione che in comune hanno l'allontanamento dall'ambiente urbano.

Nel nostro paese ci sono solo pochi esperimenti di questo tipo: si può citare l'Isola di Alberella (in provincia di Rovigo), piccola isola ad accesso controllato nata per favorire il

136 F. Ciulla, *op. cit.*, p. 608.

turismo e la Cascina Vione¹³⁷, un agglomerato urbano trasformato in una *gated communities* nel 2011.

Le *gated communities* sono ad ogni modo anch'esse una forma di ricerca di comunità che tuttavia contiene al suo interno, ancor più che le altre tipologie abitative analizzate, il rischio di chiusura.

Del resto, se le altre strutture sociali tendono a privilegiare lo spazio comune a svantaggio di quello privato, in questa tipologia di comunità la dimensione pubblica e collettiva è abbandonata a favore di quella privatistica, seppur vissuta insieme ad altri co-residenti. In questo caso il bisogno di comunità, spinto soprattutto dalla ricerca di sicurezza e di esclusività, porta alla creazione di una «*isola con valori e caratteristiche proprie*»¹³⁸ completamente avulsa dall'ambiente di riferimento.

2.8. Le comunità intenzionali sostenibili o ecovillaggi

Nel caso in cui la scelta di vivere in comune sia collegata a motivazioni di tipo ambientale, al carattere dell'*intenzionalità* dobbiamo aggiungere quello della *sostenibilità*. Le nuove forme abitative cambiano così aspetto.¹³⁹

Merita fare, a tal proposito, una premessa: è un errore pensare che queste strutture siano necessariamente ecologiche. Soprattutto in caso di comunità intenzionali di matrice spirituale o religiosa, il profilo ecosostenibile può anche essere del tutto assente. Tuttavia pare ovvio che così non sia nella maggior parte dei casi: vivere in spazi comuni, oltre al risparmio di denaro, comporta quasi necessariamente un risparmio dal punto di vista ambientale.

Basti pensare, a prescindere dalle motivazioni che muovono i partecipanti, ai benefici in termini ambientali prodotti dall'utilizzare un impianto di riscaldamento centralizzato, o un minor numero di elettrodomestici, un minor consumo di energia elettrica o di acqua, un minor consumo di suolo e in generale di risorse.

Se invece è presente un chiaro intento di risparmio ambientale, la situazione cambia. Possiamo avere dunque cohousing sostenibili o condomini solidali ecologici o comunità

137 Per approfondire, si veda il sito www.cascinavione.it

138 F. Ciulla, *op. cit.*, p. 617.

139 Sulle ragioni ambientali del vivere in comune, cfr. K. Schotthanson - C. Schotthanson, *Le ragioni ambientali*, e M. Kraus, *Sostenibilità ecologica*, entrambi in AA. VV, *Cohousing e condomini solidali*, *op. cit.*, pp. 44 ss.

intenzionali basate sull'ecosostenibilità. Questo ultimo caso prende il nome di ecovillaggio (tenendo conto delle premesse terminologiche e classificatorie fatte precedentemente).

Il termine ecovillaggio, tradotto dall'inglese *eco-village*, è utilizzato per la prima volta agli inizi degli anni '90 dai coniugi Gilman nel loro volume *Eco-villages and sustainable communities*.¹⁴⁰ Il riconoscimento terminologico ufficiale arriva tuttavia più tardi, al primo convegno del Gen, le rete globale degli ecovillaggi. Si ritiene che il termine ecovillaggi, per quanto affascinante, non renda giustizia a questo tipo di abitazione comunitaria che sarebbe più opportuno indicare come «comunità intenzionale sostenibile».

L'ecovillaggio è infatti la perfetta sintesi fra l'*intenzionalità* e la *sostenibilità* e può essere definito come «una comunità intenzionale e sostenibile insieme, situata in un'area rurale, urbana e suburbana e dotata di un corpo sociale e di propri organismi decisionali».¹⁴¹

Nella *Carta degli intenti* della Rete Italiana Ecovillaggi (Rive) si considera che gli ecovillaggi siano ispirati a «criteri di sostenibilità ecologica, spirituale, socioculturale ed economica, intendendo per sostenibilità l'attitudine di un gruppo umano a soddisfare i propri bisogni senza ridurre ma anzi migliorando le prospettive delle generazioni future».¹⁴²

Si tratta dunque di un insediamento abitativo in cui le attività dell'uomo sono effettuate in modo non dannoso per l'ambiente, seguendo i principi cardine dello sviluppo sostenibile.

Abitare in un ecovillaggio significa quindi scegliere uno stile di vita non solo comunitario ma completamente ecosostenibile, preferendo, per esempio, l'utilizzo di energie rinnovabili¹⁴³, cercando di raggiungere la completa autosufficienza alimentare basata sulla permacultura¹⁴⁴ o

140 R. Gilman - D. Gilman, *Eco-villages and sustainable communities: a Report for Gaia Trust*, The Gaia Trust, 1991.

141 AA. VV., *Ecovillaggi. Una soluzione per il futuro?* (a cura di G. Capriolo - B. Narici), Padova, 1999, p. 52.

142 Si veda la *Carta degli intenti*, disponibile nel sito <http://ecovillaggi.it/>

143 Frequente è l'installazione di pannelli solari o fotovoltaici o di impianti di riscaldamento a biomassa. In questo senso è utile anche predisporre le abitazioni o i campi in modo tale da orientarli verso il sole o in modo da sfruttare il più possibile la luce solare.

144 Con il termine «permacultura» si intende un approccio filosofico e pratico che può essere definito come un sistema di progettazione per realizzare e gestire una società sostenibile e nel contempo rappresenta un sistema di riferimento etico filosofico e un approccio pratico alla vita quotidiana. In conclusione è «ecologia applicata» (B. Mollison - R. M. Slay, *Introduzione alla permacultura*, Firenze, Aam Terra Nuova edizioni, 2007).

sull'agricoltura biologica¹⁴⁵ o biodinamica¹⁴⁶ o sinergica¹⁴⁷ o comunque preferendo i prodotti a «chilometri zero», limitando l'uso di elettrodomestici allo stretto indispensabile o utilizzando solo quelli a alta efficienza energetica, effettuando il compostaggio con il riciclaggio dei rifiuti organici, salvaguardando le risorse idriche¹⁴⁸, razionalizzando i metodi di trasporto (*car-sharing*, mezzi pubblici, mezzi non inquinanti), allevando direttamente gli animali destinati alla macellazione, costruendo *compost toilet*, scegliendo la bioedilizia. Altri aspetti da tenere in considerazione sono la pianificazione del terreno e l'architettura della comunità poiché per esempio il fatto di costruire i vari complessi residenziali vicini fra loro (se ve n'è più di uno) favorisce il risparmio energetico e lo sfruttamento del suolo; o anche la ricerca di economie di scala che permette di ottenere materiali ecosostenibili a prezzi bassi, o la localizzazione geografica stessa poiché, per esempio, avere un ecovillaggio ben collegato dai mezzi pubblici produce sicuramente un maggiore risparmio in termini di ambiente. Continuando, occorre cercar di costruire in piccole dimensioni o, meglio, di rinnovare e ristrutturare edifici già esistenti ed in stato di abbandono.

Non ci sono nemmeno in questo caso regole prestabilite: alcuni ecovillaggi compiono scelte più moderate e altri invece utilizzano metodi più estremi decidendo, per esempio, di rinunciare totalmente all'energia elettrica, di vivere in tende (si veda per esempio il Giardino della Gioia in Puglia, dove i residenti vivono in tende Yukka) o in capanne di legno e di altri materiali ecosostenibili.

Fra gli accorgimenti ecologici merita citarne anche uno virtuale: garantire l'accesso ai mezzi informatici e telematici permette di muoversi meno e quindi di inquinare meno.

I numeri degli ecovillaggi stupiscono e occorre comunque precisare che la stragrande maggioranza delle comunità intenzionali sono ecovillaggi.¹⁴⁹

145 Con «agricoltura biologica» si indica un sistema di coltivazione che cerca di intervenire il meno possibile sul suolo, escludendo l'utilizzo di fertilizzanti e altri prodotti di sintesi.

146 Per «agricoltura biodinamica» si intende un nuovo modo di concepire l'agricoltura basato su un'attenta analisi dell'ambiente circostante, delle fasi astrali, di ogni singola pianta e realizzato attraverso l'utilizzo di rimedi e particolari composti, ad esempio il corno letame o il corno silice. Non si sostanziano sostanze chimiche ma sostanze dinamizzate, cioè diluite in acqua e mescolate girandole nei due sensi (per un approfondimento, si veda P. Masson, *Manuale pratico di agricoltura biodinamica*, Firenze, Aam Terra Nuova edizioni, 2011).

147 L'«agricoltura sinergica» è un metodo di coltivazione ideato da E. Hazelip, la quale ha applicato al territorio europeo un tipo di agricoltura naturale ideato da Masanobu Fukuoka nella seconda metà del XX secolo. Questo metodo si concretizza nell'utilizzo di sostanze non chimiche, in una costante ricerca di rapporto spirituale con la terra. Si veda il sito www.agricolturasinergica.it

148 Per esempio, il risparmio idrico può essere effettuato attraverso la raccolta di acqua piovana, il trattamento biologico delle acque di scarico, la cura delle acque superficiali, impianti idraulici a basso flusso, latrine a compostaggio, recupero delle acque reflue.

149 Il Gen stima circa 25.000 comunità intenzionali di cui almeno 13.000 ecovillaggi nel mondo. Sono numeri incerti perché molte comunità non sono state classificate.

Tra i tanti che potremmo citare, abbiamo scelto un ecovillaggio noto per la sua longevità, le sue dimensioni e il tipo di vita particolarmente frugale. Stiamo parlando del Popolo degli Elfi. Si tratta di una grande comunità intenzionale ecosostenibile divisa in due accampamenti in due differenti zone del territorio dell'Appennino pistoiese.

L'insediamento originario è situato nella zona montana di Treppio e prende il nome di Gran Burrone (prendendo spunto, come si intuisce, dalla saga del *Signore degli Anelli*) al quale si è aggiunto un altro insediamento situato in una area geografica fra collina e pianura sul Montalbano, denominato Avalon (trovando ispirazione nelle leggende di Re Artù e della Tavola Rotonda). Non è un caso, peraltro, questa differente allocazione: una volta al mese, infatti, i componenti dei due insediamenti si incontrano e si scambiano i prodotti alimentari che sono riusciti ad ottenere dallo sfruttamento ecosostenibile della montagna in un caso e della collina in un altro.

Inizialmente tutto è cominciato con l'occupazione abusiva di alcuni ruderi abbandonati nei boschi dell'appennino pistoiese. Per anni vi sono stati problemi con i residenti della zona e con le autorità locali proprio a causa delle occupazioni e dell'appropriazione illecita degli immobili.

Pur permanendo un clima di diffidenza nei loro confronti, i problemi iniziali sono stati almeno in parte superati: gli Elfi intrattengono infatti rapporti di collaborazione con la Regione Toscana, la Comunità Montana e i comuni limitrofi per quello che riguarda la tutela del territorio, in una sorta di insolita applicazione del principio di sussidiarietà orizzontale.

Essi hanno ottenuto anche una semi-autonomia scolastica, prevedendo una scuola autogestita con la collaborazione di alcune insegnanti esterne.

Per quanto riguarda gli aspetti economici, gli Elfi si sono organizzati secondo un sistema misto di economia privata e comune, rappresentata dall'esistenza di una Cassa Comune il cui contenuto è utilizzato per i servizi e i beni principali necessari alla comunità. Frequenti sono lo scambio e il baratto.

Il medesimo sistema è applicato al lavoro che è possibile sia esterno (raramente) che interno (si tratta di agricoltura, allevamento, piccolo artigianato e una struttura mobile che vende prodotti alimentari nei vari festival che si svolgono in Europa).

La comunità è piuttosto aperta nei confronti dell'esterno: non è un problema farsi accogliere come ospiti e non vi sono nemmeno limiti all'accesso come residenti.

Dal punto di vista giuridico, gli Elfi scelgono di essere un'associazione non riconosciuta per

evitare strutture gerarchiche e obblighi di gestione eccessivamente vincolanti. Proprio l'assenza di piramidi gerarchiche, impone loro l'utilizzo di un metodo decisionale basato sul consenso: si tratta, nello specifico, di una comunità divisa in vari «cerchi» (cerchio degli anziani, cerchio della casa, cerchio della comunità) e le decisioni sono prese in riunioni dove, con il passaggio di un bastone, si passa anche la parola.

Dal punto di vista strettamente ecologico, è praticata la raccolta differenziata, il riciclo dei materiali, si usano pannelli solari, la cucina e il riscaldamento sono a legna, vi sono i compost toilet, viene raccolta l'acqua piovana, si auto-costruisce con materiali locali e di recupero e gli elettrodomestici utilizzati sono pochissimi.¹⁵⁰

2.9. Le reti delle esperienze comunitarie

Non possiamo abbandonare questo capitolo di presentazione delle nuove forme di coabitazione senza citare le reti che collegano le varie esperienze.

Questo per due ordini di motivi.

In primo luogo, le reti di connessione che si sono sviluppate garantiscono un mezzo indispensabile per il flusso di informazioni tra le varie strutture. Il passaggio di informazioni - e quindi di esperienze, di metodi, di soluzioni applicative - diventa particolarmente importante in assenza (come vedremo a breve) di un qualsivoglia riconoscimento giuridico. Potendosi e dovendosi muovere in assenza di forme precostituite e di regolamentazioni dettagliate, diventa indispensabile sapere come le varie problematiche sono risolte altrove e potendo importare così anche dall'estero nuove idee, in una sorta di esercizio involontario di comparazione e trapianto giuridico.

In secondo luogo, vedere quanti movimenti e reti siano esistenti, serve ad avere un'idea dell'estensione del fenomeno (ancora oggi sottovalutato) e apre la porta a dibattiti sull'eventualità di un riconoscimento.

Vediamo allora queste reti, sia a livello nazionale che mondiale.

La prima rete nasce, non a caso, in Danimarca nel 1991 col nome di Gaia Trust, un'associazione che raduna una quindicina di ecovillaggi danesi. Gaia Trust non è importante solo perché è la capostipite delle reti ma anche perché è al suo interno che nasce l'idea del

¹⁵⁰ Per un approfondimento sulla vita del Popolo degli Elfi, si veda M. Cecchi, *Nella Valle degli Elfi*, Portiolo (MN), Riabitare, 2009.

Gen (Global Ecovillages Network).¹⁵¹ Il Gen prende materialmente vita durante il convegno internazionale svoltosi presso la comunità di Findhorn, finanziato appunto da Gaia Trust. Scopo del Gen è riunire gli ecovillaggi sparsi ovunque nel mondo e fino a quel momento completamente isolati, fornendo loro la possibilità di comunicare, incontrarsi, scambiarsi informazioni. Il Gen raccoglie dati, ha una sua newsletter, pubblica libri, video, riviste (*Ecovillage millenium* e *Ecovillage living*), organizza incontri e convegni, gestisce dei corsi di formazione, creando delle vere e proprie figure professionali che siano in grado di costruire e gestire gli ecovillaggi. Fra le varie iniziative possiamo segnalare l'istituzione dei *Living and Learning centers*, una specie di scuola di formazione nella quale gli aspiranti comunitari possano apprendere tecniche di costruzione e di gestione degli ecovillaggi.

Altra dimostrazione della rilevanza del fenomeno è data dal fatto che il Gen organizza corsi e iniziative in collaborazione con le maggior università americane, offrendo la possibilità agli studenti di risiedere per qualche mese in un ecovillaggio.

Il Gen, nato come struttura unitaria, viene poi suddiviso in varie zone operative: Gen Oceania e Australia; Ena (che raggruppa le esperienze di tutto il continente americano); Gen Europa (che tuttavia include anche Medio oriente e Africa) e Gen sud est asiatico. L'importanza del Gen è riconosciuta ufficialmente e da anni è una Ong dell'Onu.

All'interno di quelli che potremmo chiamare i vari dipartimenti regionali, possiamo trovare ulteriori suddivisioni spesso organizzate su scala nazionale.¹⁵²

Scendendo al livello dei vari paesi, possiamo citare per esempio il Fic (*Fellowship for Intentional communities*), un importante sito che dal 1994 raccoglie tutte le forme abitative in comune del Nord America o C.A.S.A., l'associazione che riunisce gli ecovillaggi dell'America Latina.

Se ci spostiamo in Italia, si deve citare la Rive, Rete Italiana Ecovillaggi, nata nel 1996 con lo scopo di coordinare il movimento comunitario ecosostenibile in Italia.

L'associazione ha una sua rivista, Terra Nuova, e organizza anch'essa convegni e corsi di vario genere. La Rive mette insieme differenti esperienze e conta una trentina di comunità attive, delle quali alcune sono ancora in fase embrionale. Essa ha una sua *Carta degli Intenti* che, fra le altre cose, definisce l'ecovillaggio (come abbiamo visto sopra) aggiungendo, rispetto alle definizioni fornite dagli altri organismi, una soglia minima di partecipanti che

151 Si veda il sito ufficiale www.gen.ecovillage.org

152 Secondo una stima effettuata dal Fic, nel mondo vi sono circa 25.000 esperienze comunitarie, di cui più della metà sono iscritte al Gen.

fissa a cinque persone adulte.¹⁵³ Ogni esperienza comunitaria deve stabilire, secondo la Carta, delle priorità dal punto di vista della sostenibilità. Le principali attività della Rive riguardano il coordinamento a livello locale e nazionale, lo scambio di informazioni e competenze, la promozione e l'organizzazione di convegni e seminari per favorire la circolazione delle informazioni, la formazione e la preparazione alla vita comunitaria, il sostegno di nuovi progetti e il rafforzamento di rapporti con le istituzioni e gli enti locali.¹⁵⁴

Rimanendo in Italia, ancora possiamo citare il sito *Cohousing.it*¹⁵⁵, il quale viene lanciato nel 2005 allo scopo di creare una grande rete di comunicazione per coordinare tutte le persone interessate a vivere in un cohousing organizzando contemporaneamente due team di supporto che si occupano rispettivamente della ricerca di aree adatte e dell'individuazione e degli strumenti volti a favorire la convivenza.¹⁵⁶ Da questo esperimento nasce infatti il già citato cohousing Bovisa 01 a Milano. O ancora, vi è il gruppo *Coabitare*¹⁵⁷, nato a Torino nel 2006 e formato da una quarantina di persone che hanno iniziato un progetto di riflessione teorica e di realizzazione pratica di coabitazione. Il gruppo si è poi evoluto nell'associazione di promozione sociale *CoAbitare* e, insieme ad altre realtà locali, ha dato origine all'*Istituto nazionale per lo studio e la promozione del cohousing*. Fra i membri cofondatori dell'Istituto, vi è anche *Cohabitando*, un'associazione che si pone come obiettivo lo sviluppo del cohousing ma soprattutto l'emersione del fenomeno della coabitazione davanti alle istituzioni.¹⁵⁸

Sempre nel nostro territorio, più specificatamente indirizzato a quelle comunità (anche) spirituali o religiose, non possiamo non menzionare il *Conacreis*¹⁵⁹, associazione che riunisce singoli e comunità (in grande percentuale) dediti alla pratica delle discipline olistiche e all'attività di ricerca spirituale.

Concludendo a proposito delle reti che uniscono tutte le realtà che abbiamo prima analizzato, potremmo dire che in questo universo sommerso dell'abitare, non si può prescindere dal condividere anche - e forse soprattutto - le informazioni, le esperienze e le competenze raggiunte.

153 Le informazioni sul Gen e sulla Rive sono tratte da M. Olivares, *op. cit.* pp. 20 ss; Si veda anche AA. VV, *Cohousing e condomini solidali, op. cit.*

154 F. Guidotti, *op. cit.*, pp. 28 – 29.

155 Si veda il sito www.cohousing.it.

156 Per un approfondimento, si veda il contributo di E. Manzini - I. Marella, in AA. VV, *Cohousing e condomini solidali, op. cit.*, pp. 173 ss.

157 Si veda a tal proposito il sito www.coabitare.org

158 Si veda www.cohousing-italy.com

159 Si veda www.conacreis.it

Capitolo III

Le «comunità intenzionali» in assenza di giuridificazione

1. Le comunità tra bisogno di diritto e mancanza di giuridificazione

Abbiamo detto che la diffusione del fenomeno abitativo comunitario è quantitativamente e qualitativamente assai rilevante.

Ciò che stupisce in un contesto del genere è la quasi assoluta mancanza di riconoscimento giuridico delle comunità intenzionali.

In altre parole, pur essendo sempre più frequente trovare cohousing, condomini solidali e ecovillaggi in ogni ordinamento giuridico, molto raramente si trovano forme di legittimazione di queste strutture.

Alle difficoltà riscontrate da parte della dottrina (esaminate nel capitolo I) nel definire la comunità, si aggiunge una quasi completa assenza di «confidenza» dei legislatori nazionali nei confronti di questa tematica.

Questa mancata giuridificazione può ricollegarsi ad una serie di fattori causali.

Intanto, vi è un'evidente difficoltà dell'ordinamento statale nel riconoscere le concretizzazioni del pluralismo giuridico e dunque dei sub-ordinamenti che vivono all'interno dei suoi confini.

Il modello comunitario, del resto, per sua natura «valorizza il pluralismo per tendere alla complementarità ad un tempo fra le comunità, tra i gruppi e tra gli individui»¹, così mettendo in evidenza la porosità e la permeabilità dei confini dello spazio giuridico statale.

Vi è poi anche un aspetto di difficoltà tecnica che non possiamo trascurare.

È ovvio che stabilire norme di beni e servizi condivisi si rivela essere un'operazione molto più complessa che disciplinare i medesimi beni e servizi quando questi sono inseriti negli ordinari regimi di proprietà.

Nell'ambito della condivisione è già complicato stabilire i soggetti legittimati: a maggior ragione, lo è ancor di più stabilire i loro limiti, i rapporti reciproci, le relazioni con i soggetti terzi e così via.

¹ N. Rouland, *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffrè Editore, 1992, p. 197; (ed. or. *Anthropologie juridique*, Paris, Press Universitaires de France, 1988).

Se questo è vero per i beni condivisi in generale, è ancor più vero quando il bene condiviso è la casa.

Del resto, come scrive Breccia, quando si parla di questione abitativa «*gli strumenti del diritto inseguono quasi dovunque, a stento, l'accelerarsi del mutamento sociale, nel protrarsi delle zone sensibili su cui gravano le ombre e le conseguenti incertezze del passato*».²

Se poi - oltre a condividere la casa - si condividono anche gli altri aspetti della vita quotidiana, come accade nelle comunità intenzionali, la questione si fa ancora più spinosa. Qui entrano in gioco non solo aspetti peculiari di una struttura abitativa condivisa ma anche dinamiche valoriali che non si possono sottovalutare.

Ad ogni modo, qualunque siano le cause, di fatto ci troviamo davanti alla mancanza di giuridificazione di queste entità, che pure esistono e che stanno ricoprendo un ruolo di sempre maggior rilievo negli ordinamenti.³

Ovvio che ogni comunità si trovi quindi a «*misurarsi con l'assenza di normative adeguate*»⁴ e con la mancanza di strutture legali e istituti giuridici pensati specificatamente per essa.

Eppure la comunità ha bisogno del diritto e ne ha bisogno sotto vari profili.

In primo luogo, la comunità necessita del diritto per ciò che concerne i suoi rapporti con l'esterno e quindi nei momenti in cui dialoga con soggetti terzi.

In secondo luogo, essa ne necessita per regolare le dinamiche interne al gruppo.

In terzo luogo, il diritto serve per definire in modo netto gli *status* giuridici da applicare a chi è collocato «dentro» la comunità e a chi è collocato «fuori».

Cerchiamo di analizzare più approfonditamente questi tre profili e i loro rapporti con la mancanza di riconoscimento giuridico.

2 U. Breccia, *Itinerari del diritto all'abitazione*, in AA. VV., *L'esigenza abitativa. Forme di fruizione e tutele giuridiche. Atti del convegno in onore di Gianni Galli*, (a cura di A. Buceli), Firenze, 19-20 ottobre 2012, p.150.

3 Si veda a tal proposito quanto scritto nel capitolo II

4 AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, Lavis (TN), Cedam, 2011, p. 189.

2. I differenti profili della mancata giuridificazione

2.1. Profili di legittimazione esterna e rapporti con i terzi

La comunità, qualunque essa sia, è costretta a mantenere rapporti con l'esterno, soprattutto per ciò che concerne la fase iniziale della progettazione, quella della creazione e quella della costruzione della stessa.

Ciò significa che essa deve rapportarsi con una serie di soggetti che vivono nell'ordinamento statale.

Possiamo provare a elencarli in base alla loro tipologia.

La comunità ha bisogno innanzitutto di rapportarsi con le *istituzioni*, intendendo con questo non solo lo Stato al quale appartiene ma anche tutte le sue diramazioni amministrative. Dato lo strettissimo rapporto con il territorio, è naturale che i rapporti si concentrino con gli enti locali, soprattutto con quelli minori: nel nostro ordinamento, per esempio, la comunità entrerà in relazione con il Comune, con le Comunità Montane e, solo più incidentalmente, con la Regione e la Provincia.

Essa si dovrà confrontare con gli enti al fine di ottenere permessi e autorizzazioni e assolvere ad oneri burocratici e amministrativi.

Un altro soggetto istituzionale con il quale la comunità potrebbe dover avere rapporti è l'Unione Europea, nel caso in cui voglia accedere a finanziamenti e a bandi coperti dalla stessa.

Altri soggetti che interagiscono spesso con la comunità sono i *professionisti*: nel momento iniziale (ma non solo) la comunità si trova a dover affrontare una serie di problematiche burocratiche e amministrative per le quali ha bisogno di essere coadiuvata da geometri, architetti, commercialisti, consulenti del lavoro, avvocati.

Vi sono poi gli *istituti di credito* dai quali nella fase progettuale (ma anche nel proseguo della vita comunitaria) la comunità cercherà di reperire i finanziamenti necessari.

Continuando la panoramica, un'altra categoria di esterni con i quali la comunità è obbligata a confrontarsi sono i *vicini*, ovvero i residenti nelle abitazioni adiacenti al terreno o all'edificio dove si trova la comunità.

Troviamo poi i soggetti *ospiti* e i soggetti *visitatori* ovvero persone esterne alla comunità le quali per un periodo più o meno lungo permangono al suo interno.⁵

Una categoria particolarmente delicata è quella costituita dai *potenziali membri in entrata*, cioè da quei soggetti che potenzialmente potrebbero essere idonei a far parte della comunità. In questo caso entra in gioco la problematica di dover scegliere i criteri più adatti per l'ammissione, onde evitare di incrementare il rischio di fallimento del progetto comunitario.

Non possiamo poi tralasciare i *costruttori* e i *fornitori di beni e servizi*: la comunità dovrà avere a che fare con le ditte edili per la costruzione o la ristrutturazione e poi, durante la sua esistenza, dovrà rapportarsi con le imprese che le saranno indispensabili per ottenere beni e servizi (salvo l'improbabile caso di raggiungere una completa autosufficienza).

Ancora occorre citare i *successori mortis causa*. Quando si verifica il decesso di un membro della comunità, si pongono inevitabilmente questioni legate alla successione ereditaria che possono comportare differenti criticità e che spesso finiscono in tribunale.

A tal proposito, merita rilevare che, infatti, la comunità avrà a che fare anche con le *autorità giudiziarie*: accade abbastanza frequentemente che soprattutto le strutture più «chiuse» ed isolate siano coinvolte in procedimenti giudiziari, spesso di natura penale o di diritto del lavoro.

Una particolare categoria da tenere in considerazione è costituita dai *media*: maggior diffusione ha il fenomeno, maggiori sono le possibilità che le comunità siano protagoniste della cronaca, spesso per motivi legati alle vicende giudiziarie di cui al punto precedente.

Ultima categoria di soggetti terzi è rappresentata dalle *organizzazioni* nate per coadiuvare i membri nella costituzione delle comunità. Per esempio, possiamo citare la società Cohousing Venture⁶ o l'associazione Cohabitando⁷ che, oltre a promuovere questa tipologia dell'abitare, è anche membro co-fondatore dell'*Istituto nazionale per lo studio e la promozione del cohousing*:

Vedremo poi di volta in volta, come si configurano i rapporti con le differenti tipologie di terzi, contestualizzandole in alcune fasi critiche della vita comunitaria.

5 Capita piuttosto frequentemente che gli ecovillaggi siano abitati temporaneamente da volontari del WWOOF. Il WWOOF è un movimento mondiale che si occupa di mettere in contatto i volontari e i progetti rurali, promuovendo esperienze educative improntate allo scambio di fiducia reciproco. Si veda, per farsi un'idea, il sito della sezione italiana del Wwoof (www.wwoof.it).

6 Il sito web ufficiale della società è www.cohousing.it.

7 Si veda www.cohousing-italy.com.

2.1.1. L'utilizzo «*off-label*» dei modelli giuridici esistenti

Nei frequenti momenti in cui si confronta con i soggetti appena elencati, la comunità ha bisogno del diritto perché necessita di essere credibile e riconoscibile.

Partiamo dalla banale considerazione che le comunità sono soggette fin da subito a numerosi pregiudizi da parte della società dovuti allo stile di vita alternativo, alla mancanza di radici stabili, all'idea che ha di questo fenomeno l'immaginario collettivo.

Premesso questo, è chiaro che se la comunità si presenta davanti ai terzi senza una «*veste*»⁸ giuridica, i terzi tenderanno ad aumentare le loro riserve e ad agire di conseguenza. La comunità sarà davanti ai loro occhi un'entità non riconoscibile e non credibile. Non riconoscibile perché non avrà una forma giuridica conosciuta all'ordinamento di appartenenza e sarà al massimo percepita come un mero gruppo di cittadini che coabitano. Non credibile perché, senza una esteriorità giuridica, non godrà della fiducia necessaria per ottenere permessi e autorizzazioni dagli enti, finanziamenti dalle banche, fiducia da parte dei vicini.

Vi è poi anche un aspetto prettamente pratico: se la comunità non è costituita in un soggetto giuridico riconosciuto chi firma gli accordi e le convenzioni? Come si individua il soggetto responsabile in caso di concessione di un mutuo? Chi è il legale rappresentante?

Ecco perché la comunità ha davanti a sé una sola soluzione possibile, almeno momentaneamente: in mancanza di modelli prestabiliti dal legislatore, essa non può che scegliere tra quelli già esistenti nell'ordinamento di appartenenza.

Inevitabilmente questo vorrà dire dover valutare quale modello meglio si adatti alle caratteristiche stesse della comunità, quale presenti più aspetti vantaggiosi, quale sia il più versatile.

La comunità sceglierà tra le opzioni che le offre il mondo del no profit (come accade in Italia) o magari preferirà adattarsi ad un modello preso in prestito dal mondo del diritto commerciale o societario.

Utilizziamo la parola «adattarsi» perché quello che la comunità può fare è quello che ci siamo «divertiti» a definire utilizzo «*off-label*»⁹ dei modelli giuridici esistenti, riprendendo la

8 Si è scelto di utilizzare termini come «*veste*» o «*griglia*» giuridica proprio per enfatizzare l'idea che le comunità sono costrette ad assumere una forma giuridica quanto meno per mostrarsi all'esterno dei loro confini, anche se questa non rispecchia la loro natura.

9 Per uso *off-label* di farmaci si intende correntemente l'impiego di farmaci non conforme a ciò che la scheda tecnica autorizzata dal Ministero della Salute prevede. Si tratta in sostanza di prescrivere farmaci con indicazioni, modalità di somministrazione e dosaggi differenti da quelli indicati nel foglio illustrativo al fine di curare patologie differenti da quelle per i quali erano stati autorizzati.

terminologia utilizzata in ambito medico.

Così come si utilizzano i farmaci per scopi o con modalità differenti rispetto a quelle previste nei loro fogli illustrativi, anche in questo caso si tratta di adeguarsi a «griglie» legali che non sono state istituite per le comunità.

Il problema è che in questo caso spesso mal si adattano ai peculiari aspetti della vita comunitaria, con tutte le conseguenze che ciò comporta.

Vedremo infatti nel prossimo capitolo quei rari casi in cui l'ordinamento ha predisposto un modello giuridico apposito e quali scelte fanno le comunità negli ordinamenti in cui la giuridificazione è assente.

2.2. Profili di legittimazione interna

La mancata giuridificazione non è solo un problema di legittimazione davanti ai terzi: la comunità ha bisogno del diritto anche - e soprattutto - al suo interno.

Senza un codice normativo, qualsiasi conflitto nato da una delle numerose vicende giuridiche che la comunità si trova a dover affrontare nella sua esistenza diventa potenzialmente in grado di distruggere la comunità stessa.

Questo vale per le comunità intenzionali, così come vale per quelle spontanee. In ogni caso, vi è necessità di conoscere quali siano i comportamenti da tenere, quali sanzioni siano applicate in caso di infrazione, come sia regolata la proprietà, come siano disciplinati i diritti e i doveri, con che metodo vengano prese le decisioni e così via.

Per tutto questo occorre il diritto, occorre una normativa interna e che poi questa sia spontanea e tramandata solo oralmente o che sia poi stata trascritta in un codice - come accade nelle società tradizionali - o che sia creata *ex novo* con la creazione della comunità, poco importa.

Ciò che conta è che vi sia una disciplina giuridica interna.

Se il profilo esterno deve essere risolto necessariamente attraverso l'utilizzo di modelli giuridici già esistenti, l'aspetto che riguarda i rapporti tra i membri delle comunità permette una soluzione differente e autonoma.

Le comunità infatti potranno scegliere di auto-regolamentarsi dandosi norme interne, costituzioni private e statuti. Con questi strumenti regoleranno molti profili della vita

comunitaria, potendo così dare sfogo al desiderio di indipendenza e autodeterminazione che li anima. Chiaramente, i residenti dovranno rimanere nei limiti di quanto sia permesso loro dal modello giuridico scelto (se ne hanno scelto uno) e di quanto consente loro l'ordinamento di appartenenza.

Merita fare un'ultima precisazione. Ovviamente nulla impedisce alle comunità che hanno scelto una determinata «veste» legale da mostrare all'esterno di utilizzare le norme previste per quest'ultima anche per i profili interni.

2.2.1. Regolamenti interni, statuti e costituzioni private

Abbiamo detto, quindi, che le comunità si auto regolamentano, almeno per ciò che concerne l'ordinamento interno.

Se infatti non tutte le comunità chiedono un riconoscimento giuridico (ma questo lo vedremo nel capitolo V), ognuna di loro rivendica un bisogno di autonomia interna, soprattutto *«laddove non risultano sufficienti i tradizionali strumenti del contratto e dell'associazione al fine di dare regolazione a nuove tipologie relazionali volte a consentire la coordinazione etica e solidaristica di rapporti e organizzazioni cooperative»*.¹⁰

Si sviluppa così nelle comunità un processo di costituzionalizzazione - anzi di *«auto costituzionalizzazione»*¹¹ - che va a creare un nuovo regime privatistico, teso a proteggere i particolari valori e le peculiari relazioni che vivono al loro interno. Si tratta, come rileva Mario Ermini, di *«un atto spontaneo capace di regolare un sottosistema sociale organizzato sulla base di una logica autonoma di determinazione dei confini di vari modelli giuridici di attività»*.¹²

Nella pratica questo si traduce in due tipologie di atti normativi: la «costituzione» e il «regolamento interno», talvolta racchiusi in un unico atto complessivo firmato dai fondatori al momento costitutivo della comunità e accettato successivamente da tutti coloro che entrano a farne parte.

La «costituzione» o «carta costituzionale» (ma anche in questo caso non ci sono regole di denominazione ovviamente; vi sono casi infatti in cui il documento viene chiamato

10 M. Ermini, *Cohousing*, in AA. VV., *L'esigenza abitativa. Forme di fruizione e tutele giuridiche. Atti del Convegno in onore di Gianni Galli, op. cit.*, p. 250.

11 *Ivi*, p. 251.

12 *Ibidem*.

«dichiarazione di intenti» o semplicemente «carta») contiene i preamboli etici, gli elementi fondanti, l'ispirazione che guida la comunità stessa, le regole sociali da seguire. Si tratta più che altro, come rileva Zucchini, di «*principi di carattere morale*»¹³ che definiscono i tratti essenziali della comunità.

Le disposizioni inserite nelle costituzioni non sono collegate a sanzioni e non hanno valore coercitivo: il loro rispetto è rimesso alla volontà dei residenti. La costituzione viene redatta di norma al momento della creazione della comunità, talvolta con l'aiuto di «facilitatori».

A volte il documento è meramente interno, altre volte è contenuto in altri «*documenti formali associati con la forma legale*»¹⁴ scelta o nella «*letteratura promozionale*»¹⁵ (web o opuscoli). Solitamente essi non hanno forza giuridica e sono rimessi alla libera adesione da parte dei residenti; talvolta però acquistano forza legale attraverso dei contratti procedurali tra residenti o tra residenti e soggetto giuridico collettivo.¹⁶

È chiaro che trattandosi di una carta più etica che giuridica, più valoriale che organizzativa, la costituzione assume rilievo differente a seconda della tipologia di comunità che si va ad analizzare.

Per esempio, abbiamo detto nel capitolo II che i cohousing e i condomini solidali non hanno necessita di condivisione valoriale mentre per le comunità intenzionali in senso stretto questo tipo di condivisione è imprescindibile. Da ciò si desume che nelle prime strutture citate la carta non può ricoprire il medesimo valore che ricopre nelle comunità intenzionali, soprattutto in quelle dove l'ispirazione ideologica è particolarmente sentita.

Cerchiamo di comprendere meglio con qualche esempio concreto.

Una nota costituzione di una comunità è quella di Auroville in India (che analizzeremo per altri motivi anche nel prossimo capitolo), chiamata anche *La Carta di Auroville*.¹⁷

È composta di soli quattro punti, da cui appare evidente la forte connotazione ideologica della comunità. Li riportiamo di seguito.

13 M. Zucchini, *Aspetti operativi: il cohousing dal punto di vista giuridico*, in AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, (a cura di Sapio A.), Milano, FrancoAngeli, 2010, p. 220.

14 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, (a cura di M. Lietaert), Firenze, Editrice Aam Terra Nuova, 2007, p. 77.

15 *Ivi*, p. 78.

16 M. Zucchini, *Aspetti operativi: il cohousing dal punto di vista giuridico*, in AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, op. cit., pp. 219 ss.

17 AA. VV., *Ecovillaggi. Una soluzione per il futuro?*, (a cura di G. Capriolo - B. Narici); Padova, 1999, pp. 19 - 20; si veda anche AA.VV., *Gli ecovillaggi nel mondo*, in AA. VV., *Ecovillaggi e cohousing. Dove sono, chi li anima, come farne parte o realizzarne di nuovi*, (a cura di F. Guidotti), Firenze, Editrice Aam Terra Nuova, 2013, pp. 131 ss.

- *Auroville non appartiene a nessuno in particolare. Appartiene all'umanità nel suo insieme. Ma per vivere ad Auroville bisogna essere il servitore volontario della Coscienza Divina.*
- *Essa sarò il luogo dell'educazione senza fine, del progresso costante e della giovinezza senza vecchiaia.*
- *Vuole essere il ponte tra il passato e il futuro. Valendosi di tutte le scoperte esteriori ed interiori, essa vuole lanciarsi arditamente verso le realizzazioni future.*
- *Sarà il luogo di ricerche materiali e spirituali per dare un corpo vivo ad una concreta dignità umana.*

Accanto alla costituzione (o direttamente incluso in essa) troviamo spesso un ulteriore documento che esplicita la «visione della comunità» (si veda il capitolo II), la quale, secondo Stephen Brown, fondatore del Shenoa Retreat and Conference Center in California, altro non è che «*un avviso messo sul cancello di ingresso per tutti quelli che vogliono entrare*».¹⁸

Prendiamo, ancora per esemplificare, la dichiarazione di visione della comunità di Dancing Rabbit ecovillage, negli Stati Uniti.

A differenza di molte altre non si presenta sotto forma di articolato ma con una impostazione narrativa. La dichiarazione intanto palesa quali sono i suoi obiettivi etici («*creare una società delle dimensioni di una cittadina o di un villaggio, composta di individui e da comunità di varie dimensioni e con varie strutture sociali*»¹⁹), esplicita i valori di riferimento («*vivere in modo sostenibile*»²⁰), descrive le intenzioni a lungo termine («*è nostra intenzione crescere fino ad essere una cittadina autosufficiente di 500-1000 residenti*»²¹) e i progetti concreti che intende realizzare (visite, pubblicazioni accademiche, promozione dello stile di vita sostenibile, conferenze e così via).

Ragionamento di differente tenore va fatto per il regolamento interno o statuto.

Questo a differenza della carta costituzionale contiene regole giuridiche sui comportamenti sociali da tenere all'interno della comunità e la loro sostanza dipende in larga parte dalla tipologia di modello giuridico che le comunità scelgono.

Da una parte il regolamento interno risente quindi delle «griglie» imposte dalla «veste» giuridica indossata, dall'altra i co-residenti «*possono redigere una pattuizione diversa da quella normativamente prevista, purché diretta a realizzare interessi meritevoli di tutela*

18 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 78.

19 *Ivi*, 81.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

(*principio di autonomia contrattuale*)».²²

Per esempio, nel caso di cohousing e condomini solidali, nei quali si sceglie quasi sempre la forma giuridica del condominio, il regolamento rispetterà le norme inderogabili in materia.

Proprio per la diversità della struttura abitativa rispetto al condominio convenzionale, ci saranno tuttavia alcune norme inderogabili che mal si adatteranno a disciplinare la vita comunitaria. Prendendo come esempio la normativa italiana, possiamo citare fra le norme non adatte alle comunità abitativa quella che prevede la necessaria presenza di un amministratore anche per ciò che concerne le vertenze giudiziarie e amministrative (art. 1129 e art. 1131cc); quella che riguarda le regole di convocazione dell'assemblea *ex art. 67 disp. Att*; l'art. 1136 cc per il quale le decisioni debbono essere prese a maggioranza; il regime delle impugnazioni delle delibere assembleari previsto dall'art. 1137 (che insieme alla norma precedente impedisce di fatto alle comunità di assumere altri meccanismi decisionali).

Salvo le norme inderogabili, per il resto la comunità è libera di autodeterminarsi. Riprendendo l'esempio della struttura condominiale, possiamo menzionare alcuni esempi di variazione e innovazione, riprendendoli dall'elenco che fa Zucchini²³: l'inserimento di un preambolo etico all'interno del regolamento; la creazione di liste di attesa per i potenziali nuovi ingressi (lo vedremo a breve); la fissazione delle regole generali di utilizzo degli spazi condivisi (utilizzo libero, programmato a ore, programmato a turni, su prenotazione); la previsione di una sorta di consiglio simile al consiglio di condominio²⁴; la proceduralizzazione di un tentativo facoltativo di conciliazione tra residenti in caso di lite.

Vediamo, sempre per esemplificare e capire la differenza con lo stile e la sostanza delle carte costituzionali, due statuti interni.

Lo statuto della Comune di Bagnaia prevede molti articoli, i quali si preoccupano di disciplinare molti aspetti giuridici interni.

Al suo interno troviamo introdotto²⁵ intanto un regime di proprietà collettiva («*Tutte le risorse [...] sono a disposizione dei membri*»)²⁶.

L'economia - che prevede altri principi di stampo collettivista - è fondata su un'agricoltura differenziata e sostenibile, che viene riconosciuta come attività primaria della comunità.

22 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, *op. cit.*, p. 78.

23 M. Zucchini, *Aspetti operativi: il cohousing dal punto di vista giuridico*, in AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, *op. cit.*, pp. 225 - 226.

24 Introdotto dalla legge n. 220 del 2012.

25 F. Guidotti, *Gli ecovillaggi in Italia*, in AA. VV., *Ecovillaggi e Cohousing*, *op. cit.*, pp. 39 - 41.

26 *Ivi*, p. 39.

Ogni membro può scegliere l'attività lavorativa da svolgere ma comunque tutti sono tenuti a collaborare e partecipare alle attività di gestione della comunità. Il testo si preoccupa anche di ribadire l'effettiva parità dei sessi nelle attività lavorative.

Per ciò che concerne vi è la previsione dell'assemblea come unico organo deliberativo, visto che si rifiuta ogni forma di autoritarismo.

Il regolamento entra poi anche nella sfera intima dei membri: esso prevede infatti la ricerca di uno stile di vita sobrio, la creazione di una rete affettiva estesa a tutti i membri e che i rapporti interpersonali debbono essere improntati alla fiducia e all'amicizia.

Nel documento è previsto anche un obbligo di partecipazione ad almeno alcune delle attività comunitarie (pur non essendo obbligatoria la convivenza totale) mentre nulla è stabilito circa il numero massimo di membri.

Vediamo ora alcuni punti fondamentali dello statuto della comunità di Lumen.²⁷

Fra le altre cose si fa presente che la comunità è «*apartitica, asindacale e aconfessionale*».²⁸ Si esplicitano poi gli scopi culturali, scientifici, formativi e assistenziali e l'assenza di scopo di lucro.

Lo statuto elenca poi nel dettaglio la tipologia e i caratteri delle attività formative che vuole effettuare (diffusione della medicina naturale, delle arti sanitarie non mediche e della concezione olistica).

Come vediamo fra i due statuti vi è una enorme differenza.

Lo statuto della Comune di Bagnaia (la quale, come vedremo a breve, è organizzata come una cooperativa agricola e come un'associazione culturale), affianca ai numerosi contenuti etici (che lo fanno sembrare a tratti più vicino ad una carta costituzionale che ad uno statuto interno di una persona giuridica) altrettanto numerosi principi giuridici e di organizzazione economica.

Lo Statuto di Lumen è in sostanza una mera dichiarazione di intenti: nulla dice sulle norme interne, limitandosi ad effettuare una descrizione programmatica delle attività comunitarie.

Come già accennato, in assenza di regole le denominazioni che le comunità attribuiscono a questi documenti non sempre corrispondono al loro contenuto.

27 F. Guidotti, *Gli ecovillaggi in Italia*, in AA. VV., *Ecovillaggi e Cohousing*, pp. 66 - 67.

28 *Ivi*, p. 66.

2.3. Profili di «confine»: fuori e dentro la comunità

Cerchiamo di riassumere quanto detto fino ad ora.

Le comunità scelgono un modello al quale conformarsi fra quelli già esistenti nel loro sistema giuridico e così risolvono almeno parzialmente il problema della riconoscibilità davanti ai terzi.

Inoltre le comunità si auto disciplinano e si autodeterminano con norme volte a definire i rapporti tra i membri.

Vi è così un regime duale. Sommando i due aspetti, il risultato è che la «griglia» giuridica scelta e la normativa interna tracciano il confine tra due discipline differenti applicabili a due soggetti differenti.

I confini spaziali della comunità sono la linea di demarcazione, ovvero il discrimine tra chi sta «dentro» e chi sta «fuori» dalla comunità. Si creano così due (o più di due) aree dove vigono regole differenziate.

Proviamo ad immaginare la comunità come un cerchio e pensare che tutto quello che si trova al suo interno rappresenta il «Noi» comunitario ed è sottoposto ad una determinata disciplina. Al di fuori del cerchio, c'è l'esterno, si esce dalla comunità. Le regole che valgono dentro non possono certamente essere le stesse di quelle che valgono fuori. Del resto, si tratta di veri e propri *status* giuridici differenti tra chi sta fuori dalla comunità e chi è parte di essa.

Si formano così spazi che sono reali e giuridici al tempo stesso e si creano così i necessari confini.

Questo accade sia nelle comunità intenzionali che nelle comunità spontanee e, nonostante il fatto che apparentemente sembrino due universi fra loro molto distanti, possiamo fare un ragionamento valido per entrambi poiché i meccanismi antropologico-giuridici sono i medesimi. Difatti, sono proprio gli studi antropologico-giuridici a mostrarci che un parallelo è possibile.

Per esempio, pensiamo alla comunità dei pastori barbaricini in Sardegna.²⁹ In questo caso, dove peraltro il diritto orale è stato trascritto in un codice³⁰, la differenza di *status* fra il

29 Nella zona nord-orientale della Sardegna vi è una particolare area geografica e sociale, chiamata Barbagia. Terra di tradizionale cultura pastorale e comunitaria, ancora oggi presenta molti aspetti della comunità tradizionale. Vi vigeva - e vi vige ancora, almeno parzialmente - un sotto ordinamento giuridico basato sui sistemi vendicatori. Cfr. M. Pira, *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Milano, Giuffrè Editore, 1978; G. Musio, *La cultura solitaria*, Bologna, Il Mulino, 1969; A. Satta, *La Barbagia*, in *L'umana avventura*, Jaca Book, 1988.

30 Nel 1959 Antonio Pigliaru, un filosofo e giurista sardo, dopo un attento periodo di raccolta di dati e di ricerca, trascrive in un codice di 23 articoli tutto il sistema penale dell'ordinamento barbaricino,

terzo e il pastore appartenente alla comunità è netta.

L'art. 2 del codice barbaricino recita che «*la legge della vendetta obbliga tutti coloro che ad un qualsivoglia titolo vivono ed operano nella comunità*» ed è esplicativo in tal senso: alla vendetta (che è il cuore del sistema giuridico barbaricino) sono tenuti solo i membri esterni sia come soggetti attivi che come soggetti passivi. Gli ospiti, gli estranei e chi, per sua legittima scelta, vive fuori dalla comunità (per esempio, i parroci) non sono soggetti all'applicazione di queste regole.

Ancora, possiamo citare l'art. 6 che attribuisce una peculiare posizione giuridica all'ospite «*in rapporto ai doveri particolari del suo stato*»³¹: egli è esonerato dall'obbligo di vendetta e, nel caso in cui commetta un'azione criminosa, ne risponde solo a titolo personale.

Un'altra interessante riflessione proviene dagli studi dell'antropologo francese Raymond Verdier, il quale elabora una teoria generale a proposito dei metodi di gestione dei conflitti in rapporto alla vita comunitaria.

Secondo l'antropologo francese, le possibili relazioni esistenti fra due soggetti che si trovano in una situazione di conflitto sono di tre tipi, a secondo della distanza che li divide. La prima ipotesi riguarda il caso in cui i due soggetti siano appartenenti alla medesima comunità ovvero si trovino in uno spazio sociale troppo piccolo. In questo caso, l'unica soluzione attuabile è quella che presuppone l'intervento di una sanzione da parte della comunità stessa. Se invece i due soggetti stanno in uno «*espace social intermediaire*»³², in una cosiddetta relazione di avversità, sarà attuabile la vendetta. Nel caso in cui la distanza tra i due soggetti conflittuali sia troppo ampia (ovvero se questi si trovano in una relazione di ostilità), rimarrà solo che dar principio ad un atto di guerra.

Ecco due esempi di come lo spazio sociale, insieme a quello fisico, crei *status* giuridici differenti tra chi è interno e chi non lo è e di come questi *status* demarchino i confini stessi della comunità.

Non è un caso se in entrambe le citazioni si rimanga nell'ambito della gestione e risoluzione dei conflitti. In ambito comunitario la percezione del fatto contrario al diritto e del conflitto che ne segue è particolarmente forte, anche perché il conflitto mal gestito è in grado

inspirandosi alla forma del codice penale italiano. Si veda A. Pigliaru, *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Nuoro, Maestrale, 2000 (ed. or. *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano, Giuffrè Editore, 1959).

31 Art 6 Codice barbaricino: «La responsabilità di chiunque si trova nella condizione di ospite è solo personale e deriva dalle eventuali azioni od omissioni di lui, in rapporto ai doveri particolari del suo stato».

32 R. Verdier, *Le système vindicatoire. Esquisse théorique*, in AA. VV., *La vengeance*, (a cura di R. Verdier), vol. I, *op. cit.*, p. 24; tr. it.: «spazio sociale intermedio» (nostra traduzione).

di fare implodere la comunità.³³

Quella della risoluzione dei conflitti è dunque una tematica che si presta più delle altre a mostrare i confini anche giuridici della vita comunitaria, proprio per le peculiarità delle sue implicazioni.

Scriva Rodolfo Sacco a tal proposito che «*all'interno del gruppo - e soprattutto all'interno del gruppo piccolo - domina l'esigenza di salvaguardare la compattezza della comunità*»: saranno promossi quindi strumenti come la conciliazione (mediazione o arbitrato) o sanzioni «non distruttive» come il biasimo, lo scherno, il rinnegamento della parentela.

Fuori dal gruppo, dove non c'è alcuna esigenza conservativa, saranno applicate, al medesimo modo suggerito da Verdier, vendetta e guerra.³⁴

La comunità ha bisogno del diritto sia per soddisfare le esigenze connesse alla sfera esterna, sia quelle connesse all'ambito interno e, infine, ne necessita anche per tracciare i confini che separano queste due dimensioni.

3. Vicende antropologico-giuridiche della comunità: criticità fisiologiche e influenza della mancata giuridificazione

3.1. Premesse metodologiche

La comunità, dalla sua nascita alla sua dissoluzione, attraversa una serie di vicende che potremmo definire antropologico-giuridiche. Antropologiche perché, come rileva Olivares, «*le problematiche del mondo sono squisitamente umane e le ritroviamo trasfigurate nelle stesse realtà comunitarie*».³⁵ Giuridiche perché si tratta di situazioni in cui la comunità necessita del diritto. Antropologico-giuridiche perché la vita comunitaria è una sintesi riuscita di come l'antropologia veda il diritto. Per l'antropologo infatti il diritto è una generica «*pressione sociale*»³⁶ (e di conseguenza l'antidiritto è «*ciò che suscita una reazione sociale negativa*»³⁷); è l'ordine, il permesso, il divieto percepito dal soggetto; o ancora è la regola che,

33 Si veda a tal proposito il paragrafo 3.10. di questo capitolo.

34 R. Sacco, *Antropologia giuridica*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 315.

35 M. Olivares, *Comuni comunità ecovillaggi in Italia in Europa nel Mondo*, Firenze, Aam Terra Nuova, 2007, p. 165.

36 R. Sacco, *op. cit.*, p. 4.

37 *Ivi*, p. 5.

se violata, crea una «*reazione*»³⁸ all'interno della comunità.

Come accennato, la comunità si trova davanti a una moltitudine di vicende di questo tipo e molte di queste fasi, per loro stessa natura, presentano una serie di criticità fisiologiche e di ostacoli da rimuovere.

Del resto, questo è ciò che accade agli altri soggetti riconosciuti dall'ordinamento. Ciò che distingue la vicende antropologico-giuridiche della comunità, rispetto a quelle di Tizio o della società X, è che la comunità, non essendo giuridificata, si trova a doverle affrontare senza «*veste*» giuridica o con una «*veste*» che non è la sua.

La mancata giuridificazione influenza, in un modo o nell'altro, le scelte che la comunità effettua nei vari passaggi. In alcuni casi si tratterà di scelte obbligate, in altri le comunità saranno libere di trovare soluzioni alternative.

Cercheremo appunto di analizzare, senza alcuna pretesa di completezza, le differenti vicende che si presentano e di capire per ognuna di loro quanto conta l'assenza di riconoscimento giuridico e come le influenza. Vedremo poi per ogni criticità quali sono le soluzioni possibili o le più frequenti.

Trattandosi di regolazioni interne della vita comunitaria, non sarà possibile effettuare una panoramica comparata come cercheremo di fare invece nel capitolo successivo, quando saranno analizzate le forme giuridiche con cui le comunità si presentano all'esterno.

In questo capitolo saremo invece costretti a ragionare per grandi categorie per ciò che concerne le descrizioni generiche e a riprendere molti esempi dal nostro ordinamento, facendo solamente qualche accenno alle soluzioni trovate altrove.

Non trattandosi di fonti ufficiali ma di norme meramente interne spesso nemmeno trascritte e comunque non istituzionali, una ricerca dettagliata su un ecovillaggio spagnolo piuttosto che su uno statunitense sarebbe fuorviante e comunque non coerente con gli scopi del nostro lavoro, che verrebbe ad assumere così l'aspetto di uno studio propriamente antropologico (peraltro poco credibile senza una approfondita ricerca sul campo).

Fatta questa breve premessa, indispensabile per chiarire le scelte fatte all'interno della trattazione, possiamo ora procedere con l'analisi delle varie vicende comunitarie.

38 R. Sacco, *op. cit.*, p. 5.

3.2. La progettazione e la costruzione

La fase iniziale è forse una delle più delicate che si presentano in tutta la vita di una comunità: in primo luogo, perché la comunità sconta tutte le problematiche progettuali e burocratiche che può incontrare un privato cittadino ma, trattandosi sovente di edifici o terreni di grandi dimensioni e con strutture interne inusuali, spesso esse sono su scala amplificata; in secondo luogo, proprio per la natura stessa della comunità, i futuri residenti partecipano attivamente dalle fasi iniziali di progettazione fino agli effettivi lavori di costruzione o ristrutturazione, spesso svolti in autonomia.

I primi rapporti con i soggetti terzi si hanno già nella primissima fase di ideazione della struttura abitativa. La mancanza di giuridificazione fa sì che anche da questo punto di vista non ci siano regole predefinite e che si possano di conseguenza verificare situazioni di diverso tipo, che proviamo a sintetizzare.

La prima ipotesi è che vi sia una *perfetta coincidenza tra ideatori/progettatori e residenti*. In questo caso il nucleo di fondatori/ideatori decide di non incrementare, almeno inizialmente, il gruppo e ciò esclude la necessità di raffrontarsi con altri potenziali residenti.

La seconda ipotesi è quella di un *nucleo di fondatori incrementato dai membri aggregati*: i fondatori sviluppano un programma, ne studiano la fattibilità e poi cercano attraverso vari canali di informazione di reperire altri soggetti interessati. In questo caso si pone il problema di rapportarsi con i potenziali co-residenti e capire se hanno le caratteristiche idonee per entrare nel gruppo.

Diventa così fondamentale la forma giuridica con la quale i progetti di comunità si presentano, perché la scelta di un modello piuttosto che di un altro potrebbe attrarre o respingere i nuovi membri.

L'ultimo caso ipotizzabile è quello di un *nucleo di fondatori diminuito da uscite preliminari*. Non è infrequente infatti che il gruppo di fondatori si presenti nutrito ma che, con l'evolversi del progetto, molti abbandonino l'idea. A questo punto, la possibilità di doversi confrontare con i terzi emerge solo nel caso in cui, per ragioni economiche o organizzative, sia necessario reintegrare il numero originario.

Sempre muovendo i primi passi, la comunità deve rapportarsi con i professionisti, innanzi tutto architetti e geometri e altri tecnici edili, per verificare se e come il progetto sia fattibile. Anche in questo caso la mancanza di forma giuridica può creare difficoltà: chi

appone la firma? In nome di chi firma? Chi è responsabile penalmente, civilmente e dal punto di vista finanziario? Chi tiene i rapporti con i professionisti? Chi si assume la responsabilità delle prime decisioni?

È ovvio che quando c'è un forma giuridica questi problemi possano essere facilmente risolti: sarà il presidente o il legale rappresentante a svolgere questi compiti.

Occorre rilevare un altro profilo. Il tecnico incaricato di seguire il progetto dovrà confrontarsi con problematiche differenti rispetto a quelle che incontra quando lavora con i privati.

Per esempio, uno sfioramento del budget - con una conseguente necessaria riduzione della spesa - assume una veste più complessa. Nella logica comunitaria, davanti al superamento della cifra prevista, i residenti dovrebbero chiedere ai professionisti di limitare o ridurre gli spazi privati, in modo da recuperare denaro senza compromettere gli indispensabili servizi comuni.

Il progetto, una volta terminato e dopo che ne è stata appurata la fattibilità, deve chiaramente ottenere tutti i permessi e le autorizzazioni necessarie da parte dell'amministrazione. Ecco che entra in gioco un nuovo soggetto con il quale necessariamente occorrerà dialogare. In questo frangente, il fatto di non avere forma giuridica pone la comunità davanti all'ente facendola apparire molto poco credibile e altrettanto poco visibile. Per un Comune, un conto è avere davanti un gruppo eterogeneo di cittadini privi di qualsiasi «contenitore legale», un altro è doversi confrontare con un'associazione o un'altra tipologia di persona giuridica già familiare.

I medesimi problemi si ripresenteranno quando, una volta finito il progetto, i fondatori si dovranno confrontare con i costruttori edili. Capita - raramente - che siano proprio i costruttori edili a realizzare una struttura abitativa per conto proprio (accade soprattutto nell'ambito dei cohousing) e poi la pongano sul mercato in cerca di acquirenti, prospettando un progetto comunitario.

Più frequentemente, come è normale che accada visto la predominanza del carattere intenzionale, i costruttori edili si limitano a collaborare e a rispondere delle decisioni prese dal gruppo iniziale: *«l'esperienza dimostra che solo persone che cercano per se stesse nuove opzioni abitative hanno le motivazioni necessarie a tener duro durante il difficile processo di pianificazione e progettazione, senza compromettere gli obiettivi iniziali»*.³⁹

39 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., pp. 5 - 6.

3.3. La ricerca di finanziamenti

Un altro momento nel quale la mancanza di giuridificazione fa sentire i suoi effetti con prepotenza è quello dell'approvvigionamento dei finanziamenti necessari alla realizzazione o alla ristrutturazione del complesso abitativo.

In questo caso i soggetti con i quali i membri fondatori sono costretti a interfacciarsi sono gli istituti di credito e le banche. Il fatto di presentarsi senza una forma giuridica oppure con una forma giuridica non appropriata fa sì che la credibilità di cui godono le comunità in questo frangente sia molto debole.

Nel caso in cui il gruppo di fondatori si presenti in modo informale, senza alcuna forma giuridica, sarà difficile attribuire la responsabilità patrimoniale. Nel caso in cui invece la comunità abbia assunto la «veste» di una delle forme già presenti nell'ordinamento, la questione di individuare il responsabile sarebbe risolta poiché in base alla tipologia scelta si potrebbero individuare i soggetti coinvolti.

Certo è che questa tipologia di attribuzione della responsabilità, mal si confà con il progetto stesso di vita comunitaria. Per gli intenti con i quali questo si presenta, infatti, sarebbe probabilmente più opportuno avere forme collettive di responsabilità limitata.

Si potrebbe allora credere, prendendo come campioni i modelli italiani, che sia preferibile scegliere forme di società di capitali, nelle quali ogni socio fondatore possa versare una quota e rischiare solo quanto conferito, senza dover garantire solidalmente anche per gli altri.

Nella prassi, sappiamo invece che si preferiscono forme di persone giuridiche non riconosciute, non solo al fuori delle società di capitale ma anche di quelle di persone, dirigendosi verso associazioni, fondazioni e forme similari.

Il risultato è che nella maggior parte dei casi, per convincere le banche della fattibilità dei progetti, i fondatori debbano mettere «*in gioco i loro averi personali*»⁴⁰: si aprono allora una serie di problematiche relative a chi di questi debba apportare garanzie patrimoniali e in che misura esse debbano essere quantificate. Questo aspetto assume un rilievo ancora maggiore se valutiamo le conseguenze sulla vita comunitaria: come si tutela il prestatore di garanzia?

Questo profilo può essere risolto con accordi interni che possono evitare discrepanze in caso di problemi finanziari della comunità e che sono indispensabili per scongiurare il pericolo della formazione di un ordine sociale interno gerarchico basato sui differenti apporti

40 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 27.

economici e sulle differenti garanzie prestate da ciascun membro.

A queste problematiche va aggiunto che le comunità spesso si configurano come modelli di vita alternativi, con metodi e presupposti quanto meno inusuali, e ciò certamente non facilita la concessione di mutui e finanziamenti.

Differente discorso va fatto nel caso in cui i progetti comunitari riescano a trovare finanziamenti pubblici. Ciò evita loro chiaramente l'approvvigionamento di risorse presso gli istituti di credito.

In Italia non capita frequentemente che questi progetti siano finanziati dal pubblico. Molto più facile è che siano alcuni grossi investitori privati a conferire, per ragioni di filantropia o di politica di investimento sociale, il capitale necessario. Per esempio, la recentissima *Cittadella della solidarietà*, una sorta di social housing a Pistoia di recentissima costruzione, è stata sovvenzionata da una fondazione di un istituto di credito.

In altri ordinamenti è invece più facile che le strutture abitative di questo genere siano finanziate con denaro pubblico.

In Olanda, per esempio, i cohousing sono sovvenzionati dal governo, attraverso un «fenomeno tipicamente olandese»⁴¹, il *Poldermodel*. Con il termine *Poldermodel*, in sintesi, si indicano una serie di trattative e negoziati tra lavoratori, governo, sindacati, rappresentanze delle minoranze e attivisti che si protraggono senza fine e che hanno come obiettivo il raggiungimento di finalità sociali. Questo metodo del consenso è diffuso e riporta risultati soddisfacenti: gli scioperi sono rari e i sindacati soddisfatti. Inoltre i movimenti comunitari non creano problemi al governo e, al medesimo tempo, riescono ad influenzarne le scelte. Peraltro in questo modo le persone interessate a entrare in un cohousing senza avere le disponibilità finanziarie trovano un appoggio concreto. Il lato negativo è che ovviamente il *Poldermol* tiene eccessivamente a freno i movimenti sociali e questo aspetto critico è sempre più messo in rilievo da attivisti e studiosi della materia: affidarsi al metodo del consenso se, da una parte, garantisce una certa stabilità sociale, dall'altra, rende impossibile il cambiamento.⁴²

I finanziamenti pubblici sono molto comuni anche in Svezia⁴³, dove per esempio, la maggior parte delle strutture è di proprietà pubblica o di amministrazioni locali. La relazione tra poteri pubblici e strutture di coabitazione non è unilaterale: per esempio, nel cohousing svedese

41 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 136.

42 *Ivi*, pp. 134 ss.

43 *Ivi*, pp. 129 ss.

StolpłykKan, gli spazi comuni - che sono assai ampi (vengono chiamati «i 2000 metri quadri di zona giorno»⁴⁴ - sono utilizzabili anche dagli altri abitanti della zona: l'uso esclusivo dei residenti inizia solo dalle ore 18:00 in poi.

Un altro metodo è costituito da quella che è chiamata la «finanza etica». La finanza etica è una branca del mondo finanziario e creditizio che si occupa di favorire e supportare l'economia reale, investendo in attività produttive legate al territorio.

Ci sono, per esempio, sistemi di finanziamento etico che si muovono attraverso cooperative senza scopo di lucro, le quali raccolgono denaro attraverso i conferimenti di capitale da parte dei soci. I fondi raccolti servono poi per finanziare con tassi più bassi di quelli presenti sul mercato progetti in campi di promozione sociale, ecosostenibilità, decrescita e reinserimento delle fasce svantaggiate della popolazione, scelte sulla base di indici di qualità e di affidabilità. Sia i soggetti finanziatori che quelli finanziati sono soci della cooperativa in modo da favorire un rapporto diretto e improntato alla solidarietà.⁴⁵

Un altro mezzo di finanziamento può essere costituito dal gruppo di acquisto.

In Italia, abbiamo il G.A.T. (Gruppo Acquisto Terreni): si tratta di uno strumento di investimento partecipativo che si presenta sotto forma di società agricola a responsabilità limitata, in modo da ridurre al minimo il rischio dei soci. Ogni socio versa la medesima quota in modo che non vi siano disparità interne, il Gruppo Acquisto Terreni acquista un'area con i fondi raccolti e la concede in locazione ad un coltivatore o, nel nostro caso, ad una comunità di coltivatori. I soci del G.A.T. hanno un minimo di reddito garantito dalla locazione del terreno, il quale può aumentare in base alle migliorie e agli interventi strutturali fatti sullo stesso. Dal punto di vista della comunità, con questo sistema di finanziamento essa può disporre immediatamente del terreno, potendo contare su un progetto a lungo termine, poiché il G.A.T. prevede rigidi limiti in uscita per gli investitori.

Vi sono poi le Banche Etiche ovvero banche cooperative che raccolgono fondi per progetti socialmente utili. Il risparmiatore che deposita il denaro nella banca etica non ricava interesse ma «il suo guadagno consiste nella consapevolezza di sapere che i suoi soldi saranno usati per finanziare i progetti e le persone di un certo tipo».⁴⁶ Le comunità possono rientrare facilmente in questa tipologia di progetti, godendo così di finanziamenti con tassi di interesse più bassi di quelli correnti sul mercato.

44 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 131.

45 In Italia, questo strumento si chiama M.A.G. (Mutua Auto Gestione); AA. VV., *Ecovillaggi. Una soluzione per il futuro?*, op. cit., pp. 120 ss.

46 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 121.

Chiaramente tra i modi di finanziamento vanno aggiunti anche i meri conferimenti di capitale sociale o di quote da parte dei residenti, spesso versate prima di cominciare l'esperienza comunitaria. Se viene scelta una determinata forma giuridica, è ovvio che l'accantonamento di capitale sociale dovrà seguire la normativa prevista in materia.

3.4. Modi di acquisizione dei fondi e degli edifici

Un altro aspetto problematico riguarda la ricerca e la successiva acquisizione del fondo o dell'edificio necessario.

Per ciò che concerne la ricerca, chiaramente è compito dei residenti impegnarsi per trovare dei fondi o delle strutture che siano idonei al tipo di comunità che si vuole creare. Vi sono infatti differenti ipotesi: si può acquisire un fondo libero e costruire *ex novo* una comunità; si può acquistare un edificio già pronto per essere abitato in comune oppure da ristrutturare.

Le variabili sono molte e sono strettamente legate alla tipologia di struttura tanto che è impossibile trovare una regola sempre valida ma si possono comunque rintracciare delle grandi categorie.

Per i condomini solidali, per esempio, non si pongono in linea di massima problemi di acquisizione del fondo poiché si tende ad utilizzare strutture abitative già esistenti.

Per quanto riguarda invece cohousing, *gated communities* e social housing la ricerca del fondo sarà effettuata solo nel caso in cui vi sia da costruire *ex novo*. Questo accade di norma se i fondatori hanno intenzione di stabilirsi in un'area rurale mentre invece se la scelta ricade sull'area urbana sarà molto più probabile acquistare immobili da ristrutturare.

Il problema si presenta di nuovo quando si parla di ecovillaggi e comunità intenzionali. Queste strutture solitamente necessitano di un fondo ampio, situato in una zona non edificata. Non debbono esserci nelle vicinanze immediate altre residenze singole o villaggi poiché i problemi con i vicini residenti sono spesso gravosi da risolvere. Al contempo, la comunità deve essere comunque abbastanza raggiungibile: questo soprattutto nel caso in cui siano previste forme di lavoro esterno considerando anche che - se si vuole mantenere con coerenza l'impostazione eco-sostenibile- sarà improbabile che vi sia la disponibilità di molti mezzi di trasporto privato.

La scelta è influenzata poi da altri fattori come la dimensione che si ha intenzione di conferire alla comunità, la sua localizzazione, i servizi che si vogliono avere nei dintorni e così via.

Un aspetto con risvolti interessanti in questo ambito riguarda il profilo prettamente ecologico: potrebbe venire naturale pensare che sia molto più ecosostenibile costruire una comunità su un'area rurale poco abitata. Invece, se si valutano attentamente le conseguenze delle scelte di localizzazione, giungiamo a risultati opposti: costruire (anche se in modo ecosostenibile) in aree rurali provoca un impatto ambientale assai maggiore di quello prodotto edificando o ristrutturando in città. In un'area non urbana i residenti dovrebbero spostarsi in automobile, andrebbero eseguiti interventi sul territorio anche invasivi (per esempio, le fognature), occorrerebbe cementificare, si consumerebbero suolo e verde pubblico.⁴⁷

Questo per ribadire, prima di continuare con l'analisi delle vicende preliminari della vita comunitaria, che le scelte, quando c'è di mezzo una comunità, non sono mai scontate.

Una volta individuato un terreno libero, quindi, sorge il problema di come acquisirlo.

Le possibilità possono essere molteplici e chiaramente anch'esse cambiano non solo in base agli ordinamenti ai quali si fa riferimento ma anche in relazione alle normative delle varie zone e dei differenti enti locali.

Abbiamo provato a costruire delle grandi categorie giuridiche che potessero essere adatte per differenti ordinamenti.

La prima grande categoria di modi di acquisizione è costituita da quella che potremmo chiamare *occupazione abusiva*.

Questa è un'ipotesi che si verifica abbastanza frequentemente.

Spesso infatti i residenti, soprattutto nelle fasi iniziali nelle quali essi non sono pienamente consapevoli della portata del loro progetto e delle considerazioni che andrebbero fatte a medio-lungo termine, agiscono in modo assolutamente spontaneo e, una volta individuato un terreno o un edificio abbandonato, lo occupano abusivamente.

In Italia, vi è il caso del Popolo della Valle degli Elfi, un ecovillaggio insediato nell'Appennino toscano. In una prima fase, i residenti occupano dei ruderi abbandonati nel bosco e iniziano a risistemarli. Trattandosi di un'operazione abusiva questo crea delle grandi tensioni nei rapporti con la pubblica amministrazione e con il vicinato ma il clima diventa più disteso quando ci si rende conto che l'intervento della nuova comunità migliora il patrimonio locale, poiché garantisce una cura dell'ambiente naturale che altrimenti non sarebbe possibile.

47 AA. VV, *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 46.

Un altro esempio è quello danese di Christiania: anche in questo caso i residenti occupano una ex zona militare della città, dando così luogo a una comunità intenzionale.⁴⁸

Un altro grande gruppo di modi di acquisizione è costituito da quelle che sono le *titolazioni collettive di risorse territoriali*.

Capita - ancora non molto frequentemente - che gli enti pubblici attribuiscono il diritto di godimento o addirittura la proprietà di terreni (più raramente di edifici) a gruppi di aspiranti comunardi.

Sono scelte fatte per ragioni di opportunità politica e perché a volte le autorità sono consapevoli che esternalizzare la cura del territorio, soprattutto quando si tratta di terreni abbandonati, incolti e lontani dai centri urbani, sia conveniente, sia dal punto di vista economico che dal punto di vista gestionale.

Come si intuisce, questo modo di acquisizione è strettamente connesso alla tematica dei beni comuni che abbiamo analizzato nel capitolo II.

Il concetto di bene comune rimanda «*alla nozione, complessa e variegata, di proprietà collettive, di antica tradizione giuridica e dalla funzione storica importantissima, spesso designate come usi civici*».⁴⁹

Gli usi civici, i quali stanno tornando di grande attualità a fianco del crescente interesse per la tutela del territorio, sono diritti di godimento spettanti ad una collettività su terreni di proprietà di un comune, di una frazione o di privati.

Il contenuto dei medesimi è assai vario: si va dalla facoltà di alpeggio a quella di pascolo a diritto di spigolare o di raccogliere. Di fatto gli usi civici possono estendersi anche su aree private ma ai nostri fini ci interessano gli usi civici su aree pubbliche (le proprietà collettive, appunto).

Negli ordinamenti di common law gli usi civici ricoprono da sempre un ruolo importante, sia per il loro sviluppo autonomo che per contrapposizione a pratiche altrettanto radicate come le *enclosures*.⁵⁰

Del resto, la loro importanza è determinata dalla concezione anglosassone della proprietà vista come un «*bundle of rights*», un fascio di diritti, facilmente divisibile e distribuibile fra diversi soggetti. In common law, il bene comune viene inteso non come un'attribuzione di appartenenza ma piuttosto come l'attribuzione di diritti d'uso sul bene.

48 Lo vedremo in modo più approfondito nel capitolo IV.

49 M. Foroni, *Beni comuni e diritti di cittadinanza. Le nuove Costituzioni sudamericane*, Vignate (MI), Lampi di stampa, 2014, p. 51.

50 A tal proposito si rimanda al capitolo II.

Per ciò che concerne gli ordinamenti di civil law occorre fare una distinzione.

Nel diritto di origine germanica, gli usi civici sui terreni sono diffusi e spesso si ricollegano ad istituti di origine antica; negli ordinamenti di tradizione romanistica, invece, la proprietà collettiva sono sempre rimaste «comprese» fra la proprietà pubblica e la proprietà privata enfatizzata dal Codice napoleonico.⁵¹

Ad ogni modo, gli usi civici e gli strumenti simili, nati per le comunità spontanee locali, potrebbero essere «riciclati» per attribuire diritti alle comunità intenzionali e agli ecovillaggi.

In Italia, di fatto, gli usi civici sono rimasti latenti per molti anni e nessuno li ha utilizzati fino a che non si è sviluppata la prassi di permettere ai Comuni di alienare i terreni gravati dagli usi civici.

Se da una parte si è iniziato a smobilizzare questi fondi, in controtendenza, invece, sta prendendo campo un'altra idea: quella di attribuire questi terreni a cooperative agricole e ecovillaggi che potrebbero riqualificare e migliorare le zone, custodendo il territorio circostante. Detto questo non siamo in grado di quantificare quanti terreni potrebbero essere destinati a questo scopo poiché, anche dopo il procedimento di ricognizione messo in moto dalla legge n. 1766 del 1927⁵², ancora oggi non possiamo dire quanta sia la superficie sottoposta a uso civico (ma secondo alcuni studi potrebbe arrivare fino ad un sesto del territorio nazionale).

Gli usi civici potrebbero dunque rappresentare una grande opportunità per le comunità intenzionali.

Un'ulteriore categoria può essere individuata nell'insieme dei *contratti a titolo gratuito*.

Per acquisire fondi idonei alla costruzione degli ecovillaggi si potrebbe infatti utilizzare il metodo della concessione del terreno in comodato d'uso gratuito da parte del proprietario.

In alcuni casi è l'ente locale proprietario del terreno che concede lo spazio in comodato d'uso gratuito, esternalizzando così la cura dell'area in questione oppure allo scopo di condonare situazioni abusive all'interno del proprio territorio (si veda quanto detto sopra a proposito

51 M. Foroni, *op. cit.*, pp. 52 ss.

52 Dopo un periodo di altalenante fortuna degli usi civici nel nostro ordinamento, la l. n. 1766 del 1927 (seguita poi dal regolamento n. 332 del 1928 e dal n. 1070 del 1930) procede ad una ricognizione degli usi civici esistenti, ne vieta la costituzione di nuovi e ne facilita la liquidazione. I fondi gravati dagli usi civici vengono assegnati ai comuni e alle associazioni oppure concessi in enfiteusi ai residenti del posto meno abbienti. Delle liquidazione si occupano dei Commissari regionali nominati dal Csm fra i magistrati di grado non inferiore alla qualifica di Magistrato di Corte d'Appello. Al provvedimento legislativo è seguito tuttavia un lungo silenzio in dottrina sulla materia. Ad oggi, con le attribuzioni di compiti fatte alla regioni, sono gli organi regionali che se ne occupano attraverso atti amministrativi.

degli usi civici).

In altri casi invece si tratta di proprietari privati che stipulano l'accordo e che poi entrano a far parte della comunità stessa come accade, esemplificando, nell'ecovillaggio Giardino della Gioia in Puglia, ove il lotto di terreno è di proprietà di uno dei membri che lo concede in comodato d'uso agli altri coabitanti.

Talvolta invece i privati proprietari sono esterni al progetto comunitario e allora saranno spinti alla concessione del comodato al fine di risistemare un terreno e o un edificio che altrimenti andrebbe deteriorandosi.

Non possiamo poi non menzionare l'*enfiteusi*, istituto attraverso il quale il proprietario del fondo potrebbe concedere l'utilizzo del terreno alla comunità, in cambio di un canone e di un miglioramento del fondo stesso.

E continuando con la nostra classificazione, dobbiamo citare tutti quei modi di acquisizione che riportano all'istituto della *locazione*.

Si tratta di un'ipotesi meno impegnativa sotto il profilo della durata e dell'impegno economico.

In questo caso tutto si sviluppa al medesimo modo in cui si configura un contratto di locazione fra privati cittadini: è chiaro tuttavia che - in assenza di riconoscimento - rimane da stabilire (esattamente come accade nel caso dell'acquisto) con quale «veste» giuridica sia preferibile presentare la comunità.

Ancora non possiamo dimenticarci di citare tutti quelle acquisizioni che rientrano nei casi di *acquisto del singolo*.

Nel caso in cui i residenti sono infatti fortemente convinti di voler sperimentare la vita comunitaria, possono acquistare il terreno.

Alcune volte sono i singoli soggetti che acquistano differenti particelle del terreno o di edifici (o singole unità abitative nel caso del cohousing o del condominio solidale) di cui mantengono la proprietà unitamente ad un diritto di comproprietà sugli spazi comuni, dando origine così ad una struttura di tipo condominiale. È quello che succede nella comunità degli Upacchi, per esempio.

In un caso come questo, non vi sarà nessuna differenza rispetto alle ordinarie operazioni di compravendita tranne per il fatto che, agendo in gruppo, i condomini possono ottenere condizioni assolutamente più vantaggiose.

Ovviamente cambieranno le normative da applicare a seconda che si tratti dell'acquisto di un

terreno, di un immobile da costruire o di un edificio già costruito.

In questi casi può aggiungersi l'attribuzione ad un soggetto giuridico collettivo (che potrebbe essere una cooperativa, un'associazione o una fondazione) della mera gestione degli spazi pubblici, mantenendo intatta la struttura condominiale.

Un'altra possibilità potrebbe essere quella della *costruzione in cooperativa* ovvero dell'acquisto del terreno e della successiva costruzione fatta da una cooperativa che tuttavia non entra mai nella proprietà.

É possibile così portare a termine la costruzione della struttura senza l'ausilio di una società immobiliare, appaltando i lavori ad impresa edile o facendoli in auto-costruzione.

Lo scopo mutualistico è proprio quello di fornire ai soci il bene «casa».

I soci, infatti, conferiscono alla cooperativa, a modo di corrispettivo per la stipulazione dei contratti preliminari, le necessarie risorse economiche. Una volta terminata la costruzione, la cooperativa si scioglie e possono così aprirsi varie ipotesi.

Può accadere infatti che le abitazioni vengano assegnate ai singoli soci. Si dà spazio così anche in questo caso alla nascita di una struttura condominiale con un'eventuale assegnazione della proprietà della gestione degli spazi comuni ad un ente giuridico collettivo (si veda quanto rilevato poco sopra), che a questo punto potrebbe essere la medesima cooperativa che si è occupata della costruzione.

Una seconda ipotesi è quella che prevede (e sarà il caso delle comunità) che il soggetto giuridico collettivo sia proprietario di tutto il complesso, attribuendo ai residenti un diritto personale di godimento.⁵³

3.5. Strutture architettoniche delle comunità intenzionali

Un ruolo importantissimo nella costruzione della comunità, lo ricoprono le scelte architettoniche. Queste infatti sono in linea di massima funzionali alla tipologia di struttura abitativa che si vuole creare.

Ciò da due punti di vista, esterno e interno.

Per quello che concerne la dimensione esterna, la comunità ha bisogno di marcare i propri confini. Il confine è ciò che segna il «Fuori» dal «Dentro», il «Voi» dal «Noi»

⁵³ M. Ermini, *Cohousing*, in AA. VV., *L'esigenza abitativa. Forme di fruizione e tutela giuridica*, op. cit., pp. 242 ss.

comunitario.

Il punto è che debbono essere presenti delle strutture architettoniche capaci di indicare questi confini.

Esempio di questa concezione di separazione (forse in questo caso anche di segregazione) sono le *gated communities*, nelle quali la barriera non è solo un mero elemento architettonico ma è ciò che esprime lo spirito della comunità. Si tratta infatti di veri e propri muri o cancelli o comunque di recinzioni che impediscono ogni accesso dall'esterno. La *gated community* del resto nasce per motivi di sicurezza sociale e di difesa dalla criminalità e di conseguenza avere un accesso controllato è indispensabile.

La recinzione nelle *gated communities* serve anche ai fini dell'ostentazione del lusso e del benessere: ciò che è dentro (e non è visibile) è alla portata solo dei residenti.

Il cohousing è anch'esso di norma dotato di una recinzione e uno dei valori fondanti è la sicurezza interna, soprattutto per ciò che riguarda i bambini. A differenza tuttavia di quanto accade nelle *gated communities*, nei cohousing la recinzione si presenta con forme meno escludenti: queste strutture abitative presentano infatti un animo inclusivo e spesso sono aperte alla partecipazione anche solo momentanea di altre persone non residenti.

La comunità intenzionale e soprattutto l'ecovillaggio non hanno recinzioni o ne hanno di poco evidenti. Del resto in questo caso non c'è bisogno di segnare i confini della comunità: in primo luogo perché spesso è aperta, nel senso che garantisce la libera entrata e uscita dei membri, anche dal punto di vista fisico; in secondo luogo, perché la comunità ha un'identità abbastanza formata senza che sia avvertita la necessità di rimarcarla con confini spaziali precisi.

La struttura architettonica serve anche a disciplinare i rapporti interni.

Facciamo qualche esempio.

I condomini solidali mostrano di norma la medesima struttura dei condomini convenzionali ma hanno qualche spazio in comune in più indispensabile per le attività di mutuo aiuto. Si tratta infatti di comunità intenzionali fondate più sulla condivisione di attività e di aiuto che sulla condivisione di spazi.

Il cohousing, invece, si presenta solitamente con una struttura di questo genere: al centro della comunità vi è una grande «casa comune»: essa è posta in posizione centrale poiché rappresenta il cuore della vita comunitaria e deve essere raggiungibile da tutti i residenti. Questi ultimi hanno appartamenti o case disposte a raggiera rispetto alla casa

comune o comunque costruite cercando di mantenere una certa equidistanza dal centro. Gli spazi comuni sono presenti in misura maggiore che nei condomini solidali ma inferiore rispetto a quanto accade nelle comunità intenzionali in senso stretto. Le case private - o appartamenti - sono sufficientemente grandi da garantire la privacy degli abitanti ma sono comunque di dimensioni più modeste rispetto alla media delle abitazioni tradizionali.

Nella *gated communities* gli alloggi privati sono disposti invece in modo da garantire l'assoluta privacy agli abitanti: qui la dimensione comunitaria non vive di attività condivise ma, come dicevamo prima, dalla ricerca di esclusione della società esterna. Non ci sarà quindi bisogno di particolari spazi comuni, se non per i beni di lusso come, per esempio, la piscina, o il giardino o la palestra.

Discorso differente va fatto per le comunità intenzionali in senso stretto. In questo caso, l'altissimo livello di condivisione necessita di una struttura particolare. Vi sarà spesso un unico edificio abitativo poiché in questo caso, sia che esso sia suddiviso in camere private sia che preveda solo dei dormitori, si sperimenta una vera e propria coabitazione.

È attribuita di conseguenza grande importanza agli spazi comuni che debbono essere almeno il 30% della superficie complessiva poiché è in queste aree tutta la vita comunitaria si sviluppa: ci saranno grandi sale per le adunanze, per le feste, per le attività lavorative, la cucina, i bagni in comune, i locali per le attività educative e formative, l'orto e i giardini e così via.

Gli spazi privati saranno assolutamente residuali, rispecchiando così la tipologia di vita che si conduce all'interno.

Nel caso degli ecovillaggi, l'elemento della ecosostenibilità comporta l'utilizzo di soluzioni architettoniche ecologiche, incidendo anche sulla disposizione degli spazi⁵⁴. Si utilizzano infatti materiali ecologici e di recupero, tecniche di bioedilizia, energie rinnovabili, compost toilet, tecniche di raccolte delle acque piovane e via dicendo.

La struttura dell'ecovillaggio dovrà essere tale da favorire la vita comunitaria e anche il minor impatto ambientale possibile.

Emblematico in questo senso il caso del già citato Giardino della Gioia ove i residenti abitano in tende yurta.

54 Per un approfondimento, si veda M. Kraus, *Sostenibilità ecologica*, in AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit. pp., 52 ss.

3.6. Governo della comunità

Un altro aspetto abbastanza complesso e particolarmente legato al mondo giuridico è quello che concerne le forme governo delle comunità, sia nel caso in cui esse abbiano un'impostazione egualitaria, sia che siano organizzate sulla base di una gerarchia interna. Non ci sono regole precise nemmeno in questo ambito e, difatti, le comunità creano organigrammi dei più svariati, diletlandosi anche ad attribuire denominazioni «pittoresche» ai vari organi e alle varie figure istituzionali comunitarie.

La prima possibilità è quella di seguire letteralmente quanto previsto dalla normativa sulla figura giuridica scelta per presentarsi all'esterno. Tanto per capirsi, se si è preferito la forma di un'associazione, il governo interno seguirà la normativa sulla organizzazione interna dell'associazione.

All'estremo opposto, un'altra ipotesi è quella di istituire, così come ha fatto il Popolo degli Elfi, una sorta di regime anarchico.

Nella maggior parte dei casi, le comunità sono organizzate con un organo assembleare al quale partecipano tutti i membri e altri organi elettivi di governo che poi amministrano la vita comunitaria.

In altri casi assume una grande importanza la figura del leader carismatico o del socio fondatore (le due figure possono coincidere oppure no), soprattutto quando siamo nell'ambito di comunità dotata di una forte ispirazione spirituale.

Alte volte ancora sono i membri più anziani che hanno ruoli decisivi in ragione della loro esperienza.

Particolare in questo senso è l'organizzazione di Damanhur⁵⁵ che finisce per somigliare quasi ad una città. Vi è un Governo federale composto da due *Guide*, le quali vengono elette dalle *Scuola di meditazione*.⁵⁶ Le due *Guide* rimangono in carica per un lasso di tempo di sei mesi cercando di portare avanti gli obiettivi comunitari.

Ogni comunità (abbiamo detto che è federale) ha un proprio governo con un *reggente* (che sta in carica dodici mesi, al termine dei quali deve relazionare ai residenti a proposito della sua gestione) eletto dai membri della comunità e coadiuvato da un consiglio direttivo, formato dai rappresentanti dei vari nuclei familiari i cui compiti sono controllare il reggente e fare da

55 Si veda <http://www.damanhur.org/it/vivere-in-comunita/ruoli-e-istituzioni>

56 La Scuola di Meditazione è un organo frequentato da ogni damanhuriano nella quale si fa attività formativa e meditativa, attraverso lo studio delle antiche tradizioni magiche e la celebrazione della natura.

intermediari fra questo e i cittadini.

Vi è anche un organo giudiziario: si tratta del *Collegio di Giustizia*, composto da tre cittadini in carica per un anno che supervisionano sul rispetto delle regole e bilanciano gli eventuali conflitti.

3.7. I processi decisionali

Uno dei profili più rischiosi per la vita stessa della comunità è quello di stabilire in anticipo le normative relative ai processi decisionali.

Ci sono varie possibilità in base anche alla dimensione della comunità e alla tipologia di organizzazione comunitaria.

Nel caso in cui vi sia una gerarchia interna, i processi decisionali seguiranno le divisioni di potere della scala gerarchica.

È ciò che accade nella Comunità di Pignano dove il finanziatore e proprietario del terreno concede l'uso ai residenti per lo sviluppo di questo progetto di sostenibilità ecologica ma al tempo stesso individua un *core business* formato da persone di cui si fida e che in pratica prendono tutte le decisioni necessarie, poi portate in Assemblea (questa è peraltro una situazione temporanea, la comunità sta lavorando per aggiungere una struttura completamente egualitarie).

Nella stragrande maggioranza dei casi invece la struttura è egualitaria o almeno apparentemente tale per cui anche se c'è - come spesso accade - un leader, quest'ultimo dovrebbe solo ricoprire il ruolo di guida (anche se nella realtà tende ad assumere le caratteristiche del vertice gerarchico).

Vediamo le differenti ipotesi che possono presentarsi nelle comunità egualitarie.

Intanto possono esservi forme di *democrazia deliberativa*.⁵⁷

Si tratta di metodi che si adattano bene alle comunità di piccole dimensioni.

Un gruppo di persone si riunisce per parlare di un questione specifica, ognuno esprime la propria opinione, aiutato dal «facilitatore», cioè dal moderatore del dibattito. Alla fine si arriva congiuntamente ad una decisione finale, che raramente corrisponde alla prima preferenza espressa da ogni componente del gruppo.

⁵⁷ F. Sacchetti, Atti convegno *Un patto tra noi. Comunità egualitarie di tutto il mondo*, 18-19 maggio 2007, Segrate, pp. 34 ss.

La democrazia deliberativa può presentarsi in due varianti: *assemblea con votazioni a maggioranza e metodo del consenso*.

L'*assemblea con votazioni a maggioranza* rappresenta un metodo estremamente democratico ma meno «comunitario» in quanto ci saranno soggetti non soddisfatti della decisione assunta. Il voto non è un processo di confronto ma piuttosto una procedura formale. Ci si riunisce in assemblea per discutere, a volte anche in modo aggressivo, e alla fine si giunge ad una votazione.

Questo modello contiene dentro di sé il rischio di far nascere lotte interne per il potere, di creare contrapposizioni eccessivamente forti tra minoranza e maggioranza e di escludere chi non appartiene ad uno dei due schieramenti.

Inoltre la parte del gruppo non soddisfatta non parteciperà alle attività connesse a quelle che sono state votate.

È il metodo che per esempio viene utilizzato dalla comunità del Forteto.

Il *metodo del consenso*⁵⁸ è una tecnica comunicativa utilizzata dagli ecovillaggi per valorizzare le diversità ed eliminare alla radice ogni sorta di autoritarismo e di prevaricazione da parte della maggioranza.⁵⁹

Vi sono delle assemblee periodiche in cui si affrontano le differenti questioni da risolvere. La decisione viene presa con il consenso del gruppo: il che non è equivalente ad una decisione assunta all'unanimità, almeno nel senso classico che si attribuisce a questa parola. In questo caso si discute e al termine si arriva a prendere una decisione che, seppur non condivisa, è accettata da tutti (in questo senso si parla di unanimità).

Il metodo del consenso comporta il vantaggio di demistificare il leader e di far partecipare tutti i componenti alle decisioni, evitando la contrapposizione tra maggioranza e minoranza.

Il consenso ha peraltro origini antichissime, già la Duma Polacca nel 400 funzionava così anche se non ne rimane traccia scritta di alcun genere. Medesimo discorso lo potremmo fare per la comunità dei Quaccheri.

Il metodo del consenso è complicato e necessita spesso di una lunga preparazione: ci sono addirittura corsi di formazione che insegnano a gestire i metodi decisionali oppure ci si può rivolgere a figure esterne, professionalmente competenti.

58 L. Borio, *Imparare a decidere in gruppo*, in AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., pp. 100 ss. Sul metodo del consenso, si veda anche il sito dell'*International Institute for Facilitation and Consensus* (IIFAC).

59 R. Guidi, *Ecovillaggi: esperienze comunitarie tra utopia e realtà*, tesi di dottorato, Università di Pisa, Dipartimento di Scienze politiche e sociali, a.a. 2007-2008, p. 114.

Più frequentemente, il «facilitatore» è un ruolo svolto da qualche interno, di norma a rotazione: regola imprescindibile è però che non prenda parte alla discussione, limitandosi a condurre il confronto e mantenendo centrale la questione da affrontare.

Perché la riunione abbia un buon esito, deve esserci una divisione puntuale dei ruoli: ci sarà chi vigila sul tempo concesso ad ognuno (spesso chiamato «guardiano del tempo»), chi si occupa del verbale (il «guardiano delle memorie»), chi aiuta il «facilitatore» prendendo appunti visibili a tutti (lo «scriba»), chi aiuta i nuovi ingressi a integrarsi nelle riunioni («guardiano della porta»), chi si occupa del cibo e delle pulizie necessarie al termine della riunione («squadra di gestione») e chi controlla che la tensione emotiva del gruppo rimanga sotto il livello di allarme («guardiano delle vibrazioni»). A prescindere dal carattere folkloristico delle denominazioni, sono figure che ricoprono ruoli fondamentali anche quando la comunità assume la forma dell'associazione o di un'altra formazione sociale.

Il metodo del consenso presenta tuttavia una serie di difetti: intanto è estremamente lento e richiede molte riunioni proprio perché non si vota «sì» o «no» ma si discute ad oltranza; spesso le persone formate per moderare i dibattiti cambiano e occorre ripartire da capo; può verificarsi un abuso del potere di blocco che ogni partecipante ha a disposizione; vi è, infine, un'eccessiva influenza esercitata da chi ha buone capacità comunicative o oratorie.

Riprendendo un'usanza dei nativi americani, il Popolo degli Elfi e altre comunità utilizzano il *metodo del cerchio*, che rappresenta un sottoinsieme del metodo del consenso.

Un ruolo fondamentale lo gioca nuovamente lo spazio: il metodo del consenso funziona infatti più facilmente se ci si dispone a cerchio, in modo da ricreare una figura geometrica egualitaria, favorendo così la partecipazione.

Si utilizza anche un oggetto (di solito il «bastone della parola») che si passa di volta in volta insieme al diritto di parola (si parla anche di metodo del bastone, in effetti), che non ha in questo caso limitazioni di tempo. Gli interventi si avvicendano in base all'età dei relatori.

Il metodo del cerchio ha i medesimi pregi e i medesimi difetti di quello del bastone. Da una parte, la partecipazione sarà attivissima e convinta, dall'altra parte i tempi di decisioni saranno assai lunghi.

Un altro sottoinsieme è costituito dal *metodo della condivisione*.

Questo metodo è utilizzato dalla comunità cattolica praticante ACF, basata sul mutuo aiuto tradizionale tra vicini.⁶⁰

60 Si veda a tal proposito il capitolo II.

Il metodo della condivisione rispecchia questa idea: si tratta infatti di assemblee periodiche nelle quali ognuno a turno e senza limiti di tempo interviene. Non c'è contraddittorio né dibattito ma solo l'esposizione personale di ognuno.

Il problema è che presenta termini ancora più lunghi sia del metodo del consenso che di quello del bastone.

Passiamo ora ai metodi di *democrazia rappresentativa*.

Questa tipologia si adatta bene alle comunità di grandi dimensioni.

Le decisioni vengono prese da un gruppo di residenti che rappresentano gli altri.

In alcuni casi all'interno del nucleo comunitario sono effettuate delle libere elezioni degli organi decisionali.

In altri casi, invece, gli incarichi vengono effettuati a rotazione, onde evitare accumuli di potere che potrebbero essere letali per la comunità (e che di fatto costituirebbero delle strutture gerarchiche).

Altrimenti i soggetti destinati a rappresentare gli altri possono essere nominati in base ai criteri più svariati, di norma prestabiliti negli statuti. È quello che accade quando ci sono, per esempio, consigli di anziani ai quali viene lasciato il monopolio dei processi decisionali.

Dobbiamo infine aggiungere a questa carrellata tutte le *formule ibride* che possono concretizzarsi in varie combinazioni.

A Damanhur, per esempio, esiste un processo decisionale che è un *mix* di democrazia diretta e rappresentativa, nella quale alcune decisioni sono prese dagli organi elettivi e altre attraverso il metodo del consenso.

La medesima cosa accade a Findhron in Scozia: per quello che riguarda i singoli settori in cui è organizzata la comunità, le decisioni sono prese dai rispettivi responsabili; vi è poi una sorta di *management* costituito dai vari responsabili di settore; vi è infine un'assemblea che prende decisioni con il metodo del consenso.⁶¹

Anche ad Auroville in India, le decisioni settoriali sono prese all'interno di piccoli gruppi di lavoro mentre quelle comuni sono assunte col metodo assembleare.⁶²

Per completezza, dobbiamo menzionare anche i *metodi ispirati a principi spirituali o religiosi*.

Per esempio, possiamo trovare, il metodo delle costellazioni familiari, una tecnica ideata dal tedesco Bert Hellinger, basata sui principi della filosofia Reiki.

61 M. Olivares, *op. cit.*, p. 123.

62 *Ivi*, pp. 132 ss.

Molte comunità scelgono anche metodi per così dire «informali» senza stabilire una procedura ma affidando al buon senso degli abitanti i processi decisionali che così cambiano di volta in volta.

Quale che sia il metodo scelto, i processi decisionali comportano sempre una serie di criticità che possono sintetizzarsi in questo breve elenco: scarsa capacità di ascolto, tendenza alla ripetizione, mancanza di centratura del problema, eccessiva concentrazione sui dettagli, competizione, verbosità, eccessiva passività, assenza delle informazioni necessarie, tendenza a evitare alcuni argomenti, mancanza di responsabilità nell'eseguire gli incarichi assunti, polarizzazioni, tecniche manipolative, eccessivo carisma del leader. Ecco perché, dati tutti questi fattori ostativi, è buona regola stabilire le modalità dei processi decisionali fin dal principio.

3.8. L'economia comunitaria

Un altro momento fondamentale della vita comunitaria è quello economico e finanziario.

La comunità avrà bisogno infatti di regolamentare la propria gestione economica e la propria liquidità.

In questo campo, come negli altri, non esistono regole prefissate: ogni scelta è possibile e dipenderà dal grado di condivisione che si vuole raggiungere. L'aspetto economico - e la forma che a questo si vuole conferire - infatti è uno di quelli che più contraddistingue lo spirito stesso della comunità.

Proviamo ad elencare le varie opzioni, considerando che comunque il discorso si sovrappone a quanto già detto a proposito della proprietà dei beni nella fase di progettazione.

Molte più comunità di quanto si possa pensare si organizzano con una *cassa comune con retribuzione egualitaria*.

Questa è lo schema scelto dalla Comune di Bagnaia. I residenti versano ogni reddito, sia esso percepito attraverso il lavoro interno che il lavoro esterno, in una cassa comune con la quale vengono coperti i bisogni di tutti pagando le spese generali (vitto, manutenzione, spese dentistiche e mediche, abitazioni, utenze, mezzi di trasporto, spese scolastiche) e attribuendo ad ogni membro della comunità una sorta di stipendio mensile da spendere come meglio crede

e che è per tutti identico (a prescindere dal fatto che si lavori dentro o fuori e da quale sia l'apporto personale alla comunità). Chiaramente questo schema si adatta bene ad un regime di proprietà comune e indivisa degli spazi privati, di quelli pubblici e dei mezzi di produzione.

Altre strutture preferiscono invece gestire le risorse finanziarie attraverso una *cassa comune con retribuzione differenziata*.

Si tratta del medesimo meccanismo appena visto sopra ma la retribuzione è differenziata in base ad indici che possono essere legati all'età anagrafica, al tipo di lavoro svolto e così via. Di norma si accompagna ad un sistema di tassazione interna che serve per redistribuire la ricchezza.

Vi è poi la possibilità di scegliere una *gestione economica privata con versamento di quota per attività comuni*.

E' la gestione tipica dei cohousing e dei condomini solidali. Ogni nucleo⁶³ familiare gestisce la propria economia in base alle proprie possibilità ed esigenze e versa una quota che serve solamente per coprire le spese comuni.

Come sempre quando si parla di comunità, vi è poi tutta una serie di *metodi ibridi*.

Per esempio, il Popolo degli Elfi ha sistemi economici differenziati da villaggio a villaggio (è chiaro che questo può accadere solo per comunità di grandi dimensioni). Inoltre, nel complesso, gli Elfi presentano un modello ibrido, con un'economia fondata sul baratto ma al medesimo tempo prevedendo una cassa comune nella quale confluiscono i redditi acquisiti con la vendita di generi alimentari all'esterno.

Nella comunità di Damanhur ogni residente versa una quota per le attività comuni e una quota per il suo nucleo di appartenenza che viene stabilita dal nucleo stesso; esiste anche un conio locale, il Credito, che si usa non solo all'interno della comunità ma anche con gli esercizi commerciali siti nei dintorni che hanno accettato convenzioni.

Nella Città della Luce invece ognuno può prelevare dalla Cassa quanto necessita per i suoi progetti lavorativi ma solo dopo il consenso del gruppo.

Ci sono anche esperienze di condivisione totale, dove non è prevista nemmeno la cassa comune perché tutto è basato sul dono (per esempio, il Giardino della gioia).

Ancora possiamo citare Findhorn, in Scozia, dove è istituito un particolare sistema di economia locale con gli abitanti della zona (che prende il nome di LETS, *Local Exchange*

63 A Damanhur il nucleo familiare è costituito da famiglie che condividono la medesima abitazione, abbinata in base alle affinità reciproche ma anche in base alla capacità di produrre reddito. L'idea è quella di evitare eccessive disparità nelle condizioni economiche delle famiglie e di cercare quindi di favorire la convivenza di persone più facoltose con persone che lo sono meno.

Trading System), il quale permette lo scambio di beni e servizi senza uso di moneta. Come accade a Damanhur anche a Findhorn esiste dal 2002 una moneta locale, l'*Eko*, che viene scambiata alla pari con la sterlina.

Nella comunità di The Farm, negli Stati Uniti, è prevista una cassa comune e la possibilità di utilizzare dei voucher ottenibili su richiesta quando il residuo del proprio stipendio non è sufficiente a coprire le spese personali.

3.9. Il lavoro e le attività produttive

Occorre necessariamente analizzare anche il profilo relativo all'organizzazione lavorativa delle comunità.

Molte comunità, soprattutto quelle di piccole dimensioni, i cohousing e i condomini solidali non hanno strutture tali da poter garantire ai membri di poter mantenersi solo con il lavoro interno. I casi di comunità che sopravvivono esclusivamente grazie al lavoro interno sono ben poche, per ovvi motivi.

Per cui, nella maggior parte dei casi, i residenti sono occupati in ambiti lavorativi esterni e all'interno della comunità svolgono solo mansioni volontarie finalizzate alla cura dei beni comuni e all'organizzazione delle attività.

Nella maggior parte dei casi vi sono dei sistemi misti, nei quali alcuni residenti svolgono ordinarie professioni all'esterno e altri sono occupati nello svolgimento di funzioni interne.

Queste ultime possono essere o meramente finalizzate alla gestione della comunità oppure possono produrre un reddito perché finalizzate allo scambio con l'esterno.

Le prime possono essere: attività agricole /allevamento finalizzati al consumo interno; produzione alimentare destinato al consumo interno; autocostruzione e manutenzione ordinaria e straordinaria; preparazione dei pasti e dei prodotti alimentari; gestione amministrativa e finanziaria; organizzazione delle attività sociali; servizi sociali alternativi (educazione, assistenza agli anziani, baby sitteraggio, dopo-scuola); pulizie.

Le mansioni che invece sono svolte all'interno ma presuppongono un contatto con l'esterno sono così esemplificabili: attività agricole/allevamento finalizzati alla vendita; produzione alimentare destinata alla vendita (per esempio, gran parte delle risorse economiche del Popolo degli Elfi provengono dalla vendita di pizza ai festival e alle sagre);

ospitalità (per esempio, la comunità ligure di Torri Superiore vive di queste attività di accoglienza turistica); organizzazioni di corsi e seminari; artigianato; attività artistiche e culturali.

Non dobbiamo immaginare solo ipotesi di comunità di piccole dimensioni nei quali le attività produttive sono un surplus o comunque quantitativamente irrilevanti. Ci sono casi infatti che presentano strutture produttive estremamente complesse. Basta fare l'esempio di Damanhur, nella quale ci sono più di sessanta attività economiche e di servizio, come laboratori d'arte, ristoranti, un agriturismo, attività di consulenze informatiche, editoria, ricerca scientifica e imprese operanti nel settore delle bioedilizia e della bioarchitettura.⁶⁴

La giornata lavorativa all'interno delle comunità dovrebbe essere quella tradizionale di otto ore ma, in linea con lo spirito comunitario, capita frequentemente che non vi siano orari prestabiliti.

Sempre per quanto riguarda le attività lavorative interne, in alcuni casi i membri sono regolarmente stipendiati e risultano quindi lavoratori subordinati, in altri casi hanno contratti a tempo determinato, in altri ancora (la maggior parte) si tratta di contributi volontari. Anzi, la difficoltà sta proprio nel qualificare queste attività anche perché di norma si tratta di gestione generale che *«sono ripartite in maniera paritaria tra tutti i membri e che spesso si traducono in una riduzione del carico di lavoro individuale»*.⁶⁵

Accade frequentemente poi che si scelgano forme di assunzione non proprio «usuali».

La comune di Mogliazze, per esempio, è configurata come una cooperativa agricola (il che le permette di auto-sostenersi con la vendita dei suoi prodotti) nella quale i residenti sono assunti come braccianti avventizi ovvero sono soliti licenziarsi a fine anno per poi farsi riassumere e usufruire nel contempo delle coperture sanitarie e infortunistiche.

Proprio la difficoltà di distinguere le varie tipologie di attività comporta due ordini di problemi. In primo luogo, si pone un problema di qualificazione dell'attività lavorativa come subordinata o come volontaria, ipotesi che si verifica soprattutto quando qualche membro abbandona la comunità e chiede agli organi giudiziari di accertare la natura del lavoro prestato. In secondo luogo, occorre fare attenzione a non cadere in ipotesi di sfruttamento di lavoro al nero, il che comporterebbe una serie di conseguenze processuali.

Trattandosi di ipotesi che si verificano al momento in cui un membro esce dal gruppo, cercheremo di analizzarle nel paragrafo dedicato all'argomento.

64 M. Olivares, *op. cit.*, p. 41.

65 AA. VV, *Cohousing e condomini solidali, op. cit.*, p. 166.

3.10. Famiglia ed educazione

Il profilo della vita familiare ha un ruolo di primo rilievo nelle comunità intenzionali. Del resto, e non casualmente, le comuni hippy degli anni '60 nascono proprio come reazione pratica conseguente all'atteggiamento di critica nei confronti della società e della famiglia, così come era stata intesa fino ad allora, ovvero come luogo di oppressione e limitazione delle libertà personali. Le comuni familiari di quegli anni si sviluppano proprio come modello alternativo alla famiglia borghese monogamica.

Con il passare del tempo, le comunità, come abbiamo visto, perdono la vocazione antifamiliarista e nella maggior parte dei casi troviamo ripetuta l'impostazione della famiglia tradizionale, dove il nucleo è la coppia. Vige quasi ovunque una completa parità dei sessi, anche dal punto di vista di eventuali retribuzioni o incarichi interni.

Questo è indubbiamente vero per ciò che concerne i cohousing e i condomini solidali, dove l'unica peculiarità si concretizza nelle forme di assistenza e mutuo aiuto tra vicini con la conseguente ricostruzione di un nucleo familiare allargato.

Nelle comunità in senso stretto, pur essendo di norma mantenuta l'impostazione familiare classica, capita frequentemente di imbattersi in «una maggiore apertura verso l'esterno»⁶⁶, anche se il profilo sessuale è comunque vissuto in modo privato. In alcune comunità sono state fatte sperimentazioni sociali volte a superare la coppia tradizionale ma si tratta di situazioni sporadiche. Un esempio è la comunità di Zegg in Germania.

Nella Comune di Bagnai, la struttura familiare è quella tradizionale ma l'attenzione è spostata più sul singolo che sulla coppia, tanto che, per esempio, non vi sono camere matrimoniali ma camere private dove ognuno conserva il proprio spazio.

La comunità del Forteto ha un'organizzazione assolutamente particolare dal punto di vista della famiglia, impostazione che la rende da anni oggetto di un contraddittorio atteggiamento dei media, della politica e della magistratura. Vi è infatti al Forteto una netta separazione fra uomini e donne e un atteggiamento di ostacolo nei confronti dei rapporti eterosessuali e della procreazione. I bambini sono, un po' come avviene nei kibbutz israeliani, affidati alla cura della comunità e non della coppia di genitori. Peraltro la comunità si è sempre distinta per essere un centro di accoglienza di minori in difficoltà: moltissimi residenti hanno infatti minori in affidamento.

66 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 166.

Proprio il profilo concernente l'educazione dei minori, ha dato adito ad una serie di processi per abusi e manipolazioni di minori. La vicenda è arrivata perfino davanti alla Cedu.⁶⁷

Per ciò che concerne l'educazione, di norma i bambini vanno in scuole statali e della loro formazione quando sono in comunità se ne occupa il nucleo familiare.

In altri casi invece le comunità hanno organizzato strutture scolastiche interne autogestite, non autoritarie e non competitive.⁶⁸

A Damanhur esiste una scuola interna in grado di offrire un percorso formativo fino ai 13 anni di età e è frequentata da una settantina di allievi⁶⁹. A Nomadelfia, invece, i ragazzi vengono formati direttamente nella comunità e, alla fine degli studi, sostengono gli esami da privatisti nelle scuole statali. Ancora un altro esempio è costituito dalla scuola autogestita (e parzialmente riconosciuta) del Popolo degli Elfi o da Auroville che ha al suo interno due asili nido, due scuole materne, una scuola elementare e due scuole superiori.⁷⁰

3.11. Gestione dei conflitti e sistemi sanzionatori

Uno dei maggior punti di criticità è sicuramente quello relativo alla gestione e alla risoluzione dei conflitti interni.

Si tratta di una tematica cara all'antropologia giuridica e che rappresenta da sempre un punto focale nell'ambito delle comunità, siano esse tradizionali o intenzionali.

I conflitti che si sviluppano nelle comunità - soprattutto in quelle di piccole dimensioni - sono tutti potenzialmente capaci di distruggerle: ecco perché prevedere una metodologia di risoluzione diventa essenziale.

I conflitti possono essere di differenti tipologie ed interessare tutte le fasi della vita comunitaria.

Intanto possono esserci i *conflitti strutturali* ovvero i problemi che «nascono quando i fondatori non esplicitano certi processi e non prendono certe decisioni importanti fin dall'inizio».⁷¹

I conflitti strutturali creano vuoti di potere nelle comunità e possono esplodere anche ad una

67 Corte europea diritti dell'uomo, sez. Grande chambre del 13/07/2000 n. 39221.

68 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 166.

69 M. Olivares, op. cit., p. 40.

70 *Ivi*, p. 133.

71 AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit., p. 93.

certa distanza di tempo.

In quanto strutturali, questi conflitti possono essere risolti preventivamente stabilendo alcune regole fondamentali.

In primo luogo, occorrerà cristallizzare fin dall'inizio la «visione comune» che contraddistingue la comunità, in modo da evitare discussioni inutili su argomenti fuorvianti.

In secondo luogo, sarà indispensabile prestare particolare attenzione quando si stabiliscono i criteri di scelta dei membri in entrata.

In terzo luogo, bisogna decidere preventivamente il processo decisionale onde evitare squilibri di potere. Paradossalmente il metodo del consenso è quello che più degli altri crea conflitti perché spesso la sua metodologia non è compresa e applicata fino in fondo.

Un altro passo essenziale sarebbe quello di mettere per iscritto le regole principali (e qui si torna a quanto già detto sugli statuti interni) e di facilitare il più possibile i processi di comunicazione pacifica.

Oltre ai conflitti strutturali, ci sono i *conflitti interpersonali* che possono essere dovuti a divergenze di opinione o a infrazioni di regole.

Nel primo caso, non si tratta solo di stabilire chi ha ragione e chi ha torto ma di ristabilire l'equilibrio comunitario.

Nella maggioranza delle ipotesi si tratterà di mediare fra due posizioni differenti attraverso l'aiuto di un mediatore o di un «facilitatore» che sia estraneo alla vicenda.⁷²

Un'altra soluzione è quella di trasferire uno dei due soggetti in un altro insediamento ma ciò può accadere solo se la comunità ha una composizione articolata.

Differente è il discorso nel caso in cui vi sia un conflitto perché un soggetto infrange una regola. In questo caso, il conflitto nasce dall'antigiuridico e la soluzione assume la forma della sanzione.

La sanzione può essere prestabilita dalla comunità e differenziata in base alla tipologia di violazione. È quello che accade, per esempio, a Damanhur.

La pena può anche essere al contrario decisa di volta in volta dalla comunità attraverso i processi decisionali prescelti.

In altri casi ancora è previsto un organo di giustizia interna che si occupa di sanzionare ma anche di effettuare tentativi di ricomposizione dei conflitti.

Le sanzioni possono essere delle più svariate: richiami scritti, multe, lavori supplementari,

⁷² M. Cardano, *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Roma, Seam, p. 80.

risarcimento, autoanalisi pubblica, destituzione dalle cariche ricoperte, diminuzione dell'anzianità di cittadinanza e/o revoca della medesima, esclusione dall'elettorato passivo e attivo.⁷³

Una sanzione peculiare è quella dell'allontanamento del membro (o a volte dell'ospite nel caso in cui sia questo a rendersi responsabile dell'illecito) dalla comunità, onde ristabilire l'originario equilibrio.⁷⁴

Di questa procedura si occupano spesso gli anziani del villaggio, considerati più autorevoli.⁷⁵

Ancora si può spingere uno dei due soggetti ad allontanarsi temporaneamente con un «viaggio dissociativo», come è in uso nel Popolo degli Elfi.

3.12. Segregazioni e derive settarie

Uno dei pericoli maggiori in cui incorre una comunità è quello di arrivare ad una situazione di eccessiva chiusura.

Olivares definisce questo rischio con il termine «deriva settaria».

È intuitivo che si tratti di un fenomeno che si verifica raramente in strutture come cohousing o condomini solidali ed è molto più frequente invece nelle comunità intenzionali, negli ecovillaggi e in generale «*in un qualunque contesto che voglia proporsi come diverso, originale, alternativo*».⁷⁶

La comunità spesso è vissuta come «*spazio di verità, autenticità, in opposizione al resto del mondo, che marcia lungo altre coordinate*»⁷⁷: proprio per questo, il confine tra comunità e setta può essere labile, soprattutto quando la comunità ha fondamenta religiose o spirituali.

Secondo la Dott.ssa Santovecchi⁷⁸, presidente dell'Osservatorio nazionale abusi psicologici, i sintomi che possono far qualificare una comunità come setta possono essere dei più svariati: l'impossibilità da parte del membro di uscire liberamente dal gruppo, la manipolazione, il divieto di contatto coi familiari, l'obbligo di obbedienza senza possibilità di critica, la

73 Art. 24 Costituzione di Damanhur disponibile sul sito della comunità www.damanhur.org.

74 Con la sanzione dell'allontanamento si confina il soggetto fuori dalla comunità, ristabilendo l'ordine sociale. È un tipo di sanzione che rimanda, come idea di purificazione della società attraverso l'apposizione di «muri», a quella carceraria.

75 M. Cardano, *op. cit.*, p. 80.

76 M. Olivares, *op. cit.*, p. 165

77 *Ivi*, p. 165.

78 P. Santovecchi, *Relazione alla Commissione I Affari costituzionali della Presidenza del Consiglio e interni*, Camera dei deputati, 16 luglio 2007.

mancanza di libero arbitrio.

La deriva settaria può derivare da una chiusura fisica, come accade coi muri delle *gated communities*. Oppure può essere causata dalla collocazione spaziale, magari eccessivamente isolata e lontana dal resto della comunità. Ancora può trattarsi di una chiusura mentale, che conduce al totale rifiuto degli altri modi di vivere differenti da quello comunitario.

In alcuni casi, la deriva e l'isolamento sono voluti fin dal principio (deriva settaria *ex ante*), altre volte arrivano *ex post* durante l'evolversi della vita comunitaria.

Da questo fenomeno, discendono effetti assai gravi per la comunità.

In primo luogo, questo è un profilo che già di per sé contiene la forza necessaria a far implodere il gruppo.

In secondo luogo, conseguenza naturale sono i procedimenti giudiziari (e anche mediatici) collegati a condotte di presunti abusi psichici e fisici, di violenze, di costrizioni psicologiche e via dicendo. Essendo il fenomeno comunitario in crescita, molti paesi hanno approvato leggi *ad hoc* tendenti a incriminare questa tipologia di condotte.

In Italia, dove il reato di plagio è dichiarato incostituzionale dal 1981⁷⁹, si è cercato nella stesura dei capi di imputazione di eludere il problema focalizzandosi su altri generi di reati sempre connessi ad un comportamento di subordinazione da parte dei membri.

3.13. L'uscita dalla comunità

Una delle vicende più complesse dal punto di vista giuridico è quella che si presenta quando un membro vuole uscire dal gruppo comunitario, il che può accadere per due motivi: o si abbandona la comunità intenzionalmente o si verifica la morte del residente.

In entrambe le ipotesi la mancanza di forma giuridica si fa sentire e questo è dimostrato anche dal fatto che la maggior parte delle procedure giudiziarie intentate contro le comunità sono quelle che riguardano questa tematica.

Nel caso di morte del residente, si apriranno tutta una serie di questioni legate alla successione ereditaria.

I soggetti che invece escono intenzionalmente perché non «*più innamorati della*

79 Corte Costituzionale n. 96 del 1981.

comunità»⁸⁰ possono avanzare sostanzialmente due tipologie di richieste: o domandare il reintegro della somma versata, ovviamente rivalutata, oppure la qualifica del lavoro prestato all'interno come lavoro subordinato, chiedendone così la connessa retribuzione.

Per ciò che riguarda il *reintegro*, il problema è rappresentato proprio dall'approccio comunitario: col tempo e le migliorie via via effettuate, le strutture comunitarie acquistano sempre più valore e di conseguenza risulta assolutamente complesso quantificare il contributo effettivamente apportato dai singoli soggetti. Pensiamo, per esempio, ai soci fondatori che si accollano tutti i rischi iniziali accettando che altri non siano costretti a sostenerli e godano tuttavia dei medesimi benefici.

Una soluzione potrebbe essere quella di costituire una cooperativa edilizia o comunque una società che abbia delle quote in modo che si possa restituire la quota del singolo e lasciare il residuo indiviso. Si tutelerebbe così «*sia il singolo che ha contribuito e a cui spettano le relative quote, sia la comunità nella sua interezza, che può proseguire la sua esperienza, senza che il patrimonio immobiliare venga intaccato*».⁸¹

Ad ogni modo, occorre esaminare distintamente i vari casi poiché il panorama cambia nettamente a seconda che si tratti di cohousing/condomini o comunità intenzionali, in considerazione del tipo di regime di attribuzione della proprietà immobiliare che si è voluto scegliere e dell'organizzazione interna.

Vediamo ora le due ipotesi più frequenti, facendo particolare riferimento a quanto accade nel nostro ordinamento ovvero il caso in cui la singola unità abitativa sia proprietà del singolo e il caso in cui invece l'intera struttura sia di proprietà della comunità in quanto tale.

Nel caso in cui ci si trovi davanti ad una situazione in cui le *singole unità abitative sono di proprietà privata*, se il proprietario abbandona la comunità ci troveremo davanti alla necessità di effettuare un atto di vendita *inter vivos*.

Nel caso di specie, onde evitare rischi eccessivi per la comunità, possono essere poste dai regolamenti interni delle condizioni particolari che limitino la vendita.

Si cercherà intanto di evitare di subordinare l'entrata del nuovo membro al gradimento di tutti. Per esempio, di norma, nel caso del cohousing viene effettuata una lista di compratori alternativi (valida per un certo periodo di tempo) che in via preventiva firmano e accettano le condizioni di vita comunitaria. Nel caso in cui un residente decida di vendere, questi

80 AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 203. Si noti in queste pagine l'affascinante paragone tra l'uscita da una comunità e la fine di un matrimonio.

81 *Ivi*, p. 204.

compratori alternativi possono intromettersi nella compravendita in ordine cronologico di iscrizione. I compratori eventuali possono intervenire sostanzialmente in due modi, che andremo ad analizzare brevemente.

Può verificarsi l'ipotesi di un compratore titolare del *diritto di prelazione*, il quale deve essere preferito agli altri, a parità di condizioni contrattuali rispetto al terzo. Il venditore deve inviare una raccomandata a tutti i compratori della lista, indicando le principali condizioni e il prezzo. Se nel lasso di tempo prestabilito nessun compratore interviene col diritto di prelazione, si può vendere o locare l'immobile ad un terzo al medesimo prezzo.⁸²

Nel caso in cui, invece, il compratore sia munito di un *diritto di trattativa riservata*, il cedente è costretto ad inviare a tutti i firmatari della lista una raccomandata comunicando l'intenzione di vendere, senza stabilire le condizioni contrattuali. Gli acquirenti potenzialmente interessati avranno diritto ad effettuare poi la trattativa con il cedente e, come nel caso precedente, se entro il termine previsto non si arriva ad un accordo, il cedente può vendere (o locare) a terzi.⁸³

Se invece il residente decede, la problematica e le relative soluzioni che si presentano sono differenti.

Infatti, se per ciò che concerne il trasferimento tra vivi, i membri possono cautelarsi stabilendo una lista di persone già interessate all'acquisto e a quella tipologia di vita, più complesso è attuare strumenti simili con gli eredi.

Per esempio, nel nostro ordinamento, un accordo preventivo di questo genere potrebbe essere infatti *contra legem* poiché obbligherebbe il membro della comunità a dare in eredità a soggetti differenti dai suoi successori *ex lege* o per testamento: sarebbe in pratica una violazione del divieto dei patti successori ex art. 458 c.c. e di conseguenza sarebbe nullo.

Se il residente stabilisse invece per testamento la devoluzione ereditaria a soggetti già prestabiliti differente dai successori si rischierebbero azioni di riduzione a tutela della quota di legittima e ciò non garantirebbe comunque la comunità poiché, in virtù del principio di libertà testamentaria, l'atto sarebbe sempre revocabile dal testatore.

Non vi sono quindi soluzioni rassicuranti anche se qualche ipotesi è stata fatta dalla dottrina.

Per esempio, sempre rimanendo entro i confini nazionali, Zucchini scrive che sarebbe

82 M. Zucchini, *Aspetti operativi: il cohousing dal punto di vista giuridico*, in AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, op. cit., p. 227.

83 *Ibidem*.

ipotizzabile l'inserimento nello statuto di un diritto di opzione condizionato sospensivamente alla morte del socio. Ciò permetterebbe agli eredi di diventare proprietari ma, in caso di vendita, si troverebbero davanti ai soci superstiti titolari di un diritto di opzione eventualmente esercitabile. Il che non è detto che accada: anzi, questa formula permetterebbe alle comunità che non necessitano di reintegrare di disfarsi del bene.

Questa è una soluzione che Zucchini⁸⁴ prende in prestito dalle società di capitali, rilevando che sebbene questa ipotesi sia stata giudicata dalla Corte di Cassazione non contraria all'art. 458 c.c.⁸⁵ quando si verifica nelle società di capitali, la stessa clausola all'interno di una comunità residenziale non è mai stata esaminata e quindi si andrebbe incontro a rischi di procedimenti legali «*dall'esito non scontato*».⁸⁶

Veniamo ora alla seconda ipotesi, quella in cui la *proprietà dei beni immobili in capo alla comunità*.

In questo caso, in cui i residenti hanno solo un mero diritto di godimento, la soluzione è più semplice.

Anche qui però si aprono due ipotesi.

Nella prima, la proprietà è in mano ad un società immobiliare o ad un soggetto terzo al quale i residenti non concorrono in alcun modo. In questa ipotesi, sarà il soggetto proprietario a gestire l'intera vicenda pur dovendo accettare delle autolimitazioni al fine di tutelare l'integrità comunitaria, limitazioni che possono concretizzarsi in una lista di attesa o nell'ottenimento del gradimento da parte dei residenti.

La medesima cosa accade per i trasferimenti *mortis causa*.⁸⁷

Se invece i soci hanno una quota della cooperativa edilizia che è proprietaria, il problema è duplice: da una parte, occorre riassegnare l'immobile, dall'altra trasferire la quota.

Nel caso di vendita dell'immobile, possono essere adottate le soluzioni appena viste.

Nel caso di decesso, invece, si può stabilire in clausole statutarie che l'erede possa subentrare al defunto ma solo tramite l'ottenimento del gradimento da parte degli altri.

Veniamo ora alle richieste fatte dal membro uscente relativamente all'*ambito lavorativo*.

84 M. Zucchini, *Aspetti operativi: il cohousing dal punto di vista giuridico*, in AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, op. cit., p. 229.

85 Corte Cassazione civile sez. II n. 3609 del 1994.

86 M. Zucchini, *Aspetti operativi: il cohousing dal punto di vista giuridico*, in AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, op. cit., p. 229.

87 Nel nostro sistema giuridico in un caso come questo caso (ovvero in caso di morte del conduttore) succedono ex art 6 L. 392 del 1978 il coniuge, gli eredi, i parenti, gli affini abitualmente conviventi e anche i conviventi *more uxorio* dopo la sentenza della Corte Costituzionale n. 4 del 1988.

Nella prassi è abbastanza difficile dimostrare che si tratti di un lavoro subordinato mascherato da attività volontaria, poiché gli orari non sono fissi, le mansioni variano e non sono svolte da soggetti qualificati.

Se il residente uscente decide di agire per vie legali, presenterà la sua esperienza comunitaria come quella di «*un mero lavoratore subordinato, vittima di ingiustizie e mancati riconoscimenti, fondamentalmente economici*».⁸⁸

La comunità, dal suo punto di vista, evidenzierà che si tratta di aspetti che non possono essere raffrontati con quelli di un'attività lavorativa.

Se riprendiamo l'esempio di quanto accade in Italia, il pensiero dominante è che non possa dunque essere applicato l'art 2094 per una serie di motivi. In primo luogo, manca la necessaria «*alterità tra datore di lavoro e lavoratore*»⁸⁹; in secondo luogo, l'attività lavorativa «*non può essere separata dal più ampio contesto in cui si inserisce*»; in ultimo luogo, vivere in comunità attribuisce al soggetto una particolare serie di obblighi e di diritti, tali da escludere la configurazione del rapporto sulla base di uno scambio mercantile così come presupposto dall'art. 2094 cc e tale da far cercare la causa negoziale all'interno dei vincoli associativi e più precisamente nella volontà di contribuire «*affectionis vel benevolentiae causa*».⁹⁰

Dal punto di vista processuale, siamo in presenza di due esigenze contrapposte e di difficile bilanciamento. Da una parte, ci sarà la necessità di garantire la libertà e autonomia contrattuale del singolo partecipante e di tutelare i suoi eredi; dall'altra parte c'è il bisogno di assicurare la sopravvivenza nel tempo della comunità e anche una certa omogeneità del gruppo dei residenti: nessuno può garantire che il terzo erede o l'acquirente siano idonei alla vita comunitaria (o comunque che siano anche solo interessati a farne parte).

88 M. Zucchini, *Aspetti operativi: il cohousing dal punto di vista giuridico*, in AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, op. cit., p. 204.

89 *Ivi*, p. 205.

90 *Ivi*, p. 204.

Capitolo IV

Le comunità tra diritto vigente e diritto *de jure condendo*: una panoramica comparata

1. Premesse metodologiche

Le comunità intenzionali si muovono dunque in un terreno privo di giuridificazione: rimane da capire quali siano le possibilità che hanno attualmente in alcuni ordinamenti giuridici e se vi siano prospettive di riconoscimento legislativo.

Cominceremo con l'analisi di alcuni rari casi di legittimazione (abbiamo parlato infatti in precedenza di un'assenza «quasi» totale).

Come vedremo immediatamente non sarà possibile seguire un ragionamento organico e strutturato per i vari casi che andremo ad elencare: si tratta infatti di differenti gradi di riconoscimento, talvolta ufficiale, talvolta ufficioso o comunque non strettamente giuridico.

Dopodiché passeremo all'analisi del panorama italiano, tentando di capire quali siano le premesse dottrinali a proposito di comunità, quali siano le possibilità allo stato attuale e infine quali siano le proposte di giuridificazione esistenti

In ultima battuta, faremo un *excursus* della situazione in alcuni paesi di civil law e common law. Non si tratterà di una panoramica completa data l'impossibilità di passare in rassegna tutti i paesi che affrontano o stanno affrontando questa problematica.

Conviene soffermarsi brevemente sulla metodologia applicata in questo capitolo, soprattutto per quello che concerne queste ultime due parti.

La scelta di dedicare un numero cospicuo di pagine all'ordinamento italiano e di scegliere solo alcuni paesi per ciò che riguarda l'analisi comparata, non solo non è casuale ma al contrario è l'unica scelta possibile, almeno con un lavoro così impostato.¹

Se si trattasse infatti di una tematica già soggetta a giuridificazione, potremmo comparare - in modo abbastanza simmetrico - testi legislativi o giurisprudenziali e capire così i differenti modi nei quali la problematica viene affrontata.

Trattandosi tuttavia di temi non giuridificati, non esistono atti ufficiali, né sentenze a tal proposito.

¹ Uno schema di lavoro differente potrebbe essere utilizzato cambiando prospettiva, come si illustra nel capitolo V.

Ecco perché le fonti e i materiali utilizzati non sono quelli «canonici»: infatti occorre inevitabilmente fare ricorso alla ricerca sul web, ad articoli, a documenti spesso editi dalle medesime comunità. Tutto ciò comporta, innanzitutto, l'esigenza di dover procedere ad una verifica dell'attendibilità delle fonti e, in secondo luogo, non abbiamo a disposizione né il medesimo tipo né la medesima «mole» di materiale per i differenti ordinamenti.

Per i motivi appena elencati non è possibile strutturare il lavoro facendo un parallelismo tra i differenti paesi scelti.

In un simile contesto abbiamo deciso di dedicare più spazio all'Italia. L'indagine sulla situazione italiana permette infatti di avere a disposizione una quantità maggiore di documenti e di verificarne la bontà con meno ostacoli.

Non è stata tuttavia una mera scelta dovuta alla reperibilità delle fonti. Ci sembra fondamentale, proprio nella consapevolezza che la parte di lavoro in chiave comparata si presenti necessariamente disorganica, offrire almeno una «griglia» dettagliata del panorama italiano, andando ad indagare su tutti gli aspetti possibili.

Questo può essere utile infatti a comprendere l'entità del problema e le tante sfaccettature - legislative, dottrinali, costituzionali - che esso può assumere.

Prima di iniziare l'analisi, merita fare alcune ulteriori considerazioni preliminari di valenza generale.

La mancanza di modelli giuridici prestabiliti fa sì che le comunità scelgano frequentemente combinazioni di strutture differenti, dando così luogo a figure giuridiche composite, costruite su più livelli. Ci sono infatti molte altre strutture comunitarie che ritengono sia preferibile, per esempio, attribuire la proprietà del terreno o dei fabbricati a cooperative edilizie e lasciare invece l'attività comunitaria in mano ad associazioni o cooperative sociali.

Va poi messo in rilievo che in effetti il problema della giuridificazione riguarda tutte le forme di vivere comunitario ma non con il medesimo grado di intensità. Il cohousing e il condominio solidale presentano infatti una situazione più semplice da risolvere perché molti aspetti della vita dei membri si svolgono all'esterno e le residenze sono private: rimangono da disciplinare le questioni inerenti gli spazi comuni ma si tratta comunque di problematiche più facilmente riconducibili alle norme esistenti.²

2 F. Guidotti, *Aspetti giuridici e normativi*, in AA. VV., *Ecovillaggi e cohousing. Dove sono, chi li anima, come farne parte o realizzarne di nuovi*, (a cura di F. Guidotti), Firenze, Editrice Aam Terra Nuova, 2013, p. 236.

2. I rari casi di riconoscimento giuridico delle comunità

Abbiamo detto nel capitolo precedente che la mancanza di riconoscimento delle comunità intenzionali è quasi assoluta.

Vediamo quindi intanto quei pochissimi casi in cui gli ordinamenti hanno adottato modelli di riconoscimento formale per questi fenomeni, distinguendo fra quelli che rappresentano degli effettivi modelli giuridici e quelli che invece non assurgono a tale rango.

2.1. I Kibbutz

Uno dei rarissimi casi (secondo molti autori l'unico considerabile come tale) di legittimazione giuridica riguarda i Kibbutz israeliani.

Cosa sono e come funzionano i Kibbutz?

I kibbutz sono comunità collettive tipiche dello Stato di Israele, nate nel primo decennio del 1900.

Il termine «kibbutz» significa «raggruppamento» e «aggregazione»: si tratta di comunità nelle quali si condividono beni e lavoro (inizialmente infatti nasce proprio come una comunità itinerante di lavoratori).

Il kibbutz «classico» è strutturato come un piccolo villaggio, dotato di tutti i servizi: c'è l'infermeria, il garage, il parco, l'idraulico, il meccanico e così via.

Il kibbutz nasce come movimento ideologico che persegue l'eguaglianza sociale: si lavora quasi esclusivamente all'interno della struttura; si fa confluire tutto ciò che si ha nella cassa comune affinché venga redistribuito in base ai bisogni di ciascuno; la condivisione dei beni è totale.

Solitamente i kibbutz hanno un'impostazione laica ma occorre precisare che quelli a connotazione religiosa (si tratta di sedici kibbutz) conservano in modo più rigoroso lo stile di vita comunitario.

A differenza di quello che accade negli altri tipi di comunità, in questo caso la famiglia assume una particolare rilevanza.

L'educazione e la formazione sono infatti il tratto forse maggiormente caratterizzante dei Kibbutz: i bambini sono sottratti fin dai primi giorni alle cure dei genitori biologici ed è la

comunità stessa che se ne occupa attraverso alcune persone specificatamente incaricate e formate, chiamate *Metapelet*.³ I bambini passano quasi tutto il loro tempo con la *Metapelet* e solo qualche ora insieme ai genitori biologici, i quali rinunciano a qualsiasi potestà genitoriale in senso stretto: si assiste così ad un'insolita espropriazione della «*componente biologica dal sentimento di filiazione e genitorialità*».⁴

Vi è parità tra i sessi e molte delle cariche politiche centrali sono ricoperte da donne.

Dal punto di vista dell'organizzazione dobbiamo considerare che le dimensioni sono notevoli (circa 400 persone per ogni kibbutz), per cui i sistemi decisionali basti sull'unanimità o sul consenso non sono ipotizzabili. Vi sono infatti delle Commissioni elette che prendono le decisioni e le pubblicano su una rivista, dando così modo agli altri membri di conoscerle ed eventualmente di fare ricorso contro di esse.

L'evoluzione dei kibbutz segue delle tappe ben individuabili.

Nel 1910 una dozzina di giovani fondano il primo kibbutz, Degania.⁵

Da lì comincia la prima fase (che termina negli anni '40) in cui il kibbutz si sviluppa all'interno del movimento sionista, presentando una forte vocazione idealista e spirituale.

La Palestina in questi anni è ancora una società patriarcale ma già conosce forte istanze rivoluzionarie e decidere di andare a vivere in queste comunità intenzionali rientra perfettamente in questa logica di sovvertimento dell'ordine sociale.

Oltre a ciò, i kibbutz - in questi primi anni - scelgono per gli insediamenti zone desertiche o paludose, favorendo così lo sviluppo del territorio e giocando, anche in questo senso, un ruolo chiave all'interno della società, ruolo che va perduto quando Israele raggiunge gli standard qualitativi di vita del resto dell'Occidente.

La seconda fase - collocabile tra gli anni '40 e gli anni '80 - è quella di assestamento dove i kibbutz diventano una forza trainante all'interno della nuova società, sperimentando nuovi modelli organizzativi e sociali.

L'ultima fase (anni '80) è quella della crisi, la quale si sviluppa per differenti motivi: in primo luogo, l'individualismo crescente mal si conforma ai valori primari del kibbutz e tantissimi giovani nati al suo interno decidono di abbandonare la vita comunitaria; in secondo luogo, manca una gestione economica che sia in grado di adattarsi ai cambiamenti sociali; in terzo

3 Per un approfondimento sull'educazione e la famiglia nei kibbutz, cfr. A. Tagliacozzo, *I «Sabbra» del kibbutz. La socializzazione nei villaggi collettivi israeliani*, Roma, Barulli, 1975.

4 AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, (a cura di A. Sapio), Milano, FrancoAngeli, 2010, p. 64.

5 Sulle origini del kibbutz, cfr. L. Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz (1881-1920)*, Firenze, Giuntina, 1985.

luogo, un fattore determinante è l'inflazione altissima che costringe gli economisti dei kibbutz a rivolgersi al mercato azionario, decisione che spesso conduce a importanti crisi di liquidità.

Il cambiamento sociale e economico cambia la sostanza stessa del kibbutz tanto che, dai periodi di crisi in poi, possiamo distinguere due tipologie di insediamento: il kibbutz classico (che abbiamo descritto sopra) e il kibbutz privatizzato.

Il kibbutz privatizzato è, sostanzialmente, un piccolo villaggio dove ognuno vive grazie al reddito prodotto dal proprio lavoro effettuato all'esterno.

Si assiste ad una netta separazione tra l'attività economica e l'attività comunitaria, fino a questo momento indistinguibili.

Ognuno è responsabile del proprio tenore di vita che è proporzionale al reddito percepito, gli alloggi diventano proprietà dei privati e anche l'idea dell'educazione fuori dal nucleo familiare cambia (così che, per esempio, i figli dormono con i genitori e non fuori di casa).

Inoltre il kibbutz instaura oggi contatti frequenti e stabili con l'esterno, vincendo l'originaria chiusura.

Fra le due ipotesi del kibbutz classico e di quello privatizzato, ci sono tantissime soluzioni intermedie nella maggior parte delle quali sopravvive un'impostazione fortemente comunitaria almeno per ciò che riguarda i settori dell'educazione, della sanità e della solidarietà.

L'esistenza di queste tipologie di kibbutz contribuisce a rendere ancora più complesso trovare una definizione idonea per tutte anche perché attualmente sono presenti in Israele 270 Kibbutz nei quali vivono almeno 120.000 persone, corrispondenti al 2,8% della popolazione.⁶ Dati i numeri, è ovvio che i kibbutz rappresentino una grossa forza economica (e anche sotto questo profilo si distinguono dalle altre comunità che abbiamo visto) con entrate di circa 5 miliardi di Euro l'anno (di cui la grande parte viene dall'agricoltura e il resto dall'industria).⁷

Se poniamo l'accento sui differenti metodi di redistribuzione del reddito, ad oggi possiamo distinguere tre tipologie differenti di kibbutz.⁸

Intanto possiamo trovare i «*Communal kibbutz*» che vivono secondo i valori tradizionali del kibbutz classico. In questa tipologia di villaggio la divisione dei beni è assolutamente egualitaria sebbene si presti attenzione all'anzianità dei singoli e alla grandezza della famiglia (questo tipo di kibbutz rappresenta il 25% del totale).

6 I dati sono disponibili dal ufficiale dei kibbutz <http://kibbutzprogramcenter.org/about-kibbutz/>

7 Atti del convegno *Un patto tra noi, Comunità egualitarie di tutto il mondo*, Segrate, 18 - 19 - 20 - Maggio 2007, pp. 72 ss.

8 Queste informazioni sono reperibili sul sito ufficiale del Movimento dei Kibbutz, www.kibbutz.org

Andando avanti troviamo i Kibbutz che hanno adottato quello che viene chiamato «*integrated method*» (e che rappresentano circa il 3% del totale). In questo caso il reddito individuale comprende tre parti: una quota è identica per tutti i membri; una è attribuita sulla base dell'anzianità; la terza è invece proporzionale all'entità del contributo individuale corrisposto al kibbutz.

In ultimo luogo, troviamo i «*Renewed Kibbutz*» (che costituiscono ad oggi il 75% del totale). Questa tipologia di comunità cerca di adattare i valori tradizionali del kibbutz ai cambiamenti sociali in atto. Dal punto di vista della redistribuzione del reddito, si utilizza il «*Security net method*» ovvero più un soggetto produce reddito, più riceve dalla cassa comune. Una parte dei salari più consistenti è però decurtata così da poter coprire le spese comuni e incrementare i redditi più bassi ovvero quelli al di sotto del «*security net*».

Veniamo ora al punto focale del riconoscimento giuridico.

Come abbiamo detto sopra, il primo kibbutz nasce nel 1910 precedendo così la creazione dello Stato di Israele.

Lo Stato li trova quindi già presenti e attivi sul territorio e preferisce scegliere una forma di coesistenza fra due ordinamenti giuridici differenti.

Del resto il kibbutz è fortemente radicato nella società israeliana, tanto che vi sono reti di supporto per chi voglia entrarvi, procedure standardizzate e così via.

Lo Stato definisce legalmente i kibbutz, i quali vengono così iscritti nel registro nazionale delle cooperative con una legge del 1995.⁹

La legge israeliana definisce infatti il Kibbutz come «*a cooperative society that is separate settlement, organized on the basis of collective ownership of assets, self employment, equality and cooperation production, consumption and education*».¹⁰

Il kibbutz è considerato quindi una speciale cooperativa basata sulla proprietà collettiva dei beni, sul lavoro interno, su un sistema di produzione, consumo e educazione egualitaria.

Il fatto che siano riconosciuti dallo Stato permette loro una maggior visibilità e legittimazione: il che rende addirittura possibile la loro presenza all'interno dell'organo legislativo attraverso delle figure di rappresentanza parlamentare.

Non solo la legge israeliana è un esempio di come un legislatore nazionale possa riconoscere

⁹ *Cooperative societies regulations*, 1995, Jerusalem Registrar's Office.

¹⁰ G. Allori, *L'identità sostenibile: i nuovi modi di abitare l'ambiente. Una prospettiva comparata sul riconoscimento degli ecovillaggi*, in AA. VV., *Ambiente, Energie, Alimentazione. Modelli giuridici comparati per lo sviluppo sostenibile*, (a cura di G. C. Feroni, T. E. Frosini, L. Mezzetti, P. L. Petrillo), Vol. I, Tomo I, Cesefin online, 2016, pp. 293 ss.

le comunità ma essa si è anche dimostrata capace di registrare velocemente i cambiamenti del kibbutz.

Un esempio di questa attitudine è il processo conosciuto come *Beit Oren case*.¹¹

Nel 1999 otto membri del kibbutz Beit Oren si rivolgono alla High Court of Justice per ottenere la modifica della classificazione del loro insediamento da kibbutz ad un'altra tipologia di cooperativa.¹²

Gli istanti rilevano che vi sono stati all'interno del villaggio dei cambiamenti tali da non poterlo più considerare un kibbutz. L'amministrazione del kibbutz, di contro, replica che i cambiamenti sono necessari affinché l'insediamento possa essere salvato dalla crisi economico-finanziaria e demografica in cui versa. È subito chiaro che la causa è destinata ad avere effetti ulteriori a quelli previsti dalla parti tanto che lo Stato di Israele istituisce, attraverso una decisione del governo del Febbraio 2002, una *Public Committee* presieduta dal Professor Eliezer Ben Rafael e la incarica di riconoscere e disciplinare diversamente le due tipologie: il *Communal kibbutz* e il *Renewed kibbutz*.

La Commissione riflette sul fatto che sia impossibile preventivare i cambiamenti di un kibbutz e che ogni insediamento debba essere libero di autodeterminarsi come meglio crede.

Si lascia così inalterata la definizione del kibbutz tradizionale e si inserisce la definizione per il *Renewed kibbutz*, il quale viene definito come «*a cooperative society that is separate settlement, organized on the basis of collective partnership in assets, self employment, equality and cooperation production, consumption and education, that maintains mutual guarantee among its members, and whose articles of association include some or all of the following:*

1. *relative wages according to individual contribution or seniority;*
2. *allocations of apartments;*¹³
3. *allocation of production means to its members, excluding land, water and production quotas, provided that the cooperative society maintains control over the means of production and that its articles of association restrict the negotiability of allocated production means.»*

11 Supreme court of Justice appeal, No. 4639/99, *Eviatar Yorani v the Registrar of cooperative societies*

12 Si veda R. Manor, *The «Renewed Kibbutz» in Journal of Rural cooperation*, 32 (1), 2004: 37 - 50

13 Alla commissione viene affidato anche il compito di decidere sulla disciplina degli alloggi privati. A tal proposito viene raccomandato dalla commissione che solo nei kibbutz *renewed* sia possibile l'esistenza della proprietà privata degli alloggi e comunque che siano previste limitazioni per quello che riguarda la loro cessione, rendendo possibile la vendita solo ai membri del kibbutz oppure obbligando i nuovi acquirenti ad iscriversi alla cooperativa. Il kibbutz deve anche garantire che la maggior parte dei residenti siano membri.

Rispetto alla definizione tradizionale, vi sono molteplici differenze.¹⁴

In primo luogo, non si parla più di proprietà collettiva dei beni ma piuttosto di un assetto associativo nella proprietà dei beni.

In secondo luogo, si prevede la necessaria presenza di almeno qualcuno¹⁵ di questi requisiti: il reddito deve essere distribuito in base alle contribuzioni individuali o l'anzianità; gli appartamenti debbono essere di proprietà dei privati; si deve attribuire i mezzi di produzione ai membri tranne la terra, l'acqua e le quote di produzione, facendo tuttavia in modo che la cooperativa mantenga la maggioranza di queste ultime e prevedendo una serie di limiti agli atti di compravendita concernenti i medesimi mezzi.

Insomma, il riconoscimento giuridico dei kibbutz israeliani rappresenta un caso veramente peculiare.

Innanzitutto, perché è il primo caso registrato; poi, perché è un esempio di riconoscimento che non si limita a fotografare una realtà esistente ma prende atto delle evoluzioni e dei cambiamenti sociali e tenta di assimilarli in tempi relativamente veloci.

Dall'altra parte, è vero anche che l'esperienza dei kibbutz presenta tutta una serie di particolarità: in primo luogo, lo Stato li trova già operativi sul territorio, il che incide sulla decisione di procedere o meno al riconoscimento; in secondo luogo, sia per le peculiarità del territorio, sia per le caratteristiche stesse dei kibbutz, il loro modello è difficilmente esportabile altrove.

Potremmo dire, invece, che le forme di vita comunitaria caratterizzano la storia dello Stato di Israeliano: accanto ai kibbutz vi sono infatti altre forme di vita collettiva ovvero i *moshov ovdin* e i *moshov shitufim*.

Se il kibbutz rappresenta una delle più alte concretizzazioni della vita comunitaria, con una completa condivisione del lavoro e degli aspetti familiari, il *moshov ovdin* è invece un villaggio di contadini nel quale ognuno coltiva il suo lotto di terra ma può usufruire di tutta una serie di servizi cooperativi; il *moshov shiftumi* è invece una struttura comunitaria nella quale la proprietà e il lavoro sono organizzati in modo comune ma la sfera familiare rimane assolutamente privata.¹⁶

14 Le differenze sono indicate visivamente dalla nostra sottolineatura.

15 Un punto assai discusso riguarda quanti requisiti fra i tre indicati debbano avere i kibbutz per ottenere la definizione di *renewed*.

16 Per un approfondimento su Kibbutz e Moshov, cfr. A. Rasenti, *Il kibbutz e il Moshav. Forme di vita collettiva* Milano, Celuc, 1971.

2.2. Christiania: un percorso di legittimazione complicato

Quello dei kibbutz è un caso a sé stante di riconoscimento ufficiale da parte dello Stato.

Vi sono tuttavia altri esempi di riconoscimento che preferiamo indicare come «minori» perché non si tratta di inserimenti ufficiali nel tessuto legislativo di un modello valido per tutte le comunità di quella medesima tipologia, così come è stato per i kibbutz.

Nei casi che vedremo di seguito vi è sì una sorta di legittimazione attribuita però in ragione di determinate caratteristiche di una comunità o del ruolo da essa ricoperto nella società ospitante.

Uno dei casi più celebri è quello della comunità di Christiania in Danimarca.

Nel 1971 un gruppo di hippy occupa una base navale dismessa in un quartiere di Copenaghen e fonda un insediamento comunitario fondato sull'autosufficienza e sulla solidarietà.

Si coabita nei medesimi edifici, condividendo spese, beni e redditi.

La città - che prende il nome di *frastad* («città libera») - è sottoposta varie volte a tentativi di sgombero anche violento da parte delle autorità ma alla fine il governo decide di scegliere la strada della tolleranza, considerandola come una sorta di esperimento sociale e giuridico.

Christiania ha un suo sistema di norme e una propria valuta. La polizia non entra all'interno della comunità, nella quale è ammessa anche la compravendita delle sostanze stupefacenti, vietata invece nel resto del paese. In un'ottica di ecosostenibilità, le automobili non vi possono circolare.

Nel 1989 il governo di centro sinistra all'epoca insediato cede il controllo dei territori ai residenti. Christiania fuoriesce così dalla giurisdizione danese e viene approvata una legge di tutela dell'autonomia della comunità.¹⁷

Nel 2004¹⁸ tuttavia il governo di centro destra di Anders Fogh Rasmussen cambia rotta e procede con una serie di provvedimenti volti a limitare sempre più fortemente la libertà di autoregolamentazione, fino alla revoca dell'autonomia precedentemente concessa.

I residenti nel 2006 ricorrono in giudizio contro la decisione del governo, lamentando

17 LOV nr 399 af 07/06/1989 - Historisk Lov om anvendelse af Christianiaområdet disponibile in www.retsinformation.dk

18 LOV nr 431 af 09/06/2004 - Historisk Lov om ændring af lov om anvendelse af Christianiaområdet (Ændret formål og ejerskab til området m.v.) CIR nr 34 af 17/04/2008 - Gældende Cirkulære om ophævelse af cirkulære om region- og lokalplanlægning for Christiania (Til Københavns Kommune) disponibile in www.retsinformation.dk

la violazione della Carte Europea dei diritti dell'uomo. Dopo una prima sentenza del 2009 che impone la restituzione dei 35 ettari di territorio al governo danese, il 18 febbraio 2011 la Corte Suprema ha stabilito definitivamente che la zona dovesse tornare sotto il controllo delle autorità, lasciando però la possibilità per i residenti di contrattare alcune forme di autonomia e autoregolamentazione.

Il caso danese è assolutamente differente da quello israeliano, soprattutto dal punto di vista del contesto sociale e politico.

I kibbutz, come abbiamo visto sopra, precedono lo Stato che non solo li riconosce ma li integra nel tessuto normativo, intuendo le possibilità offerte da queste forme comunitarie e i vantaggi che la società israeliana avrebbe potuto trarne.

Christiania invece ha intorno a sé un ambiente difficile: è osteggiata sia dagli altri cittadini danesi che dalle autorità, le quali le riconoscono sì - a periodi alterni - forme di autodeterminazione ma che non arrivano mai ad inglobare completamente la comunità nell'ordinamento.

2.3. Altri casi di riconoscimento

Vi sono poi casi in cui alle comunità viene dato un importante riconoscimento ufficiale ma non dal punto di vista strettamente giuridico. Facciamo qualche esempio.

La comunità di Findhorn in Scozia, una delle primissime forme comunitarie intenzionali esistenti, è membro della Conferenza ONG dell'Onu.¹⁹

Vi sono anche forme di riconoscimento che potremmo definire premiali, attribuite alle comunità per la funzione sociale svolta.

Per esempio, Auroville, in India, riceve consistenti contributi statali in ragione dell'aiuto economico e sociale fornito ai vicini villaggi Tamjl. Auroville ha addirittura una rappresentanza nel Parlamento indiano e «*per contro il governo ha un proprio esponente nominato negli organi di gestione della comunità*».²⁰ Le attività di questa comunità sono riconosciute e incoraggiate dell'Unesco.

La comunità italiana di Damanhur è stata invece premiata dall'Onu nel 2006 come

19 Così come - e lo abbiamo già detto nel capitolo precedente - lo è il Gen.

20 AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, Lavis (TN), Cedam, 2011, p. 193.

modello di sostenibilità applicata.

Come abbiamo accennato sopra, questi ultimi casi rappresentano ipotesi peculiari in cui la legittimazione esterna è attribuita per motivazioni specifiche e non perché all'interno dell'ordinamento si senta l'esigenza di disciplinare il fenomeno.

Nonostante ciò, essi sono comunque la prova di come la società - rappresentata talvolta dalle autorità governative statali, talvolta dalle organizzazioni internazionali o nazionali e così via - stia iniziando a comprendere le dimensioni e la rilevanza delle forme abitative comunitarie, scollegandola definitivamente da quell'idea di utopia diffusa nell'immaginario collettivo.

2.4. Se la comunità tradizionale diventa un ecovillaggio: il caso del Senegal

Nei capitoli precedenti abbiamo distinto fra comunità tradizionali o spontanee, intese come gruppi di persone che vivono in forme comunitarie per motivi di nascita, di sangue o di parentela, e le comunità intenzionali, caratterizzate dalla volontarietà di condividere *ex novo* uno stile di vita comunitario.

Abbiamo anche detto che spesso, per motivi ontologici, le comunità intenzionali sono anche ecosostenibili.

Esistono alcune situazioni in cui queste dimensioni si intrecciano e non è più possibile distinguerle.

È il caso del Senegal, nel quale esiste da qualche anno un Ministero degli ecovillaggi (in francese «*Ministère des Ecovillages, des bassins de rétention, des Lacs artificiales e de la Pisciculture*»).

Il Ministero, oltre ad occuparsi della sostenibilità ambientale in generale, dovrebbe occuparsi della trasformazione di 14.000 villaggi tradizionali in villaggi ecosostenibili. Ecco che in questo caso il governo utilizza una comunità spontanea già esistente per promuovere un modello comunitario ecologico in grado di favorire il complesso passaggio da un'economia rurale ad un'economia moderna che si ponga come obiettivi l'autosufficienza alimentare e energetica.²¹

Un caso simile riguarda i già analizzati kibbutz. Agli inizi del 1996 infatti sette kibbutz decidono di riunirsi nell'associazione Nazionale Kibbutz verdi, nata con l'idea di promuovere

21 AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 194.

la trasformazione dei villaggi in insediamenti ecosostenibili. L'associazione collabora ufficialmente a questo scopo con il Ministero dell'ambiente israeliano. L'idea sarebbe quella di costituire in ogni comunità una commissione per l'ambiente che si occupi di salvaguardare il territorio.²²

3. Le comunità e l'ordinamento giuridico italiano: premesse dottrinali, possibilità attuali e prospettive *de jure condendo*

Passiamo ora all'analisi dell'ordinamento giuridico italiano.

In Italia come altrove non è prevista nessuna forma di riconoscimento legale da parte dello Stato.

Le comunità, gli ecovillaggi e i cohousing sono così costretti a scegliere una forma giuridica fra quelle già esistenti.

Cercheremo di fare una panoramica sulle scelte possibili e di individuare i modelli giuridici che incontrano maggiori preferenze.

Non sarà un lavoro lineare per motivi differenti.

Intanto occorre premettere che abbiamo a che fare con una normativa estremamente confusa e questo a prescindere dall'utilizzo che possono farne le comunità. Ci muoveremo prevalentemente nel mondo del no profit²³ ma non esclusivamente poiché niente vieta alle comunità di utilizzare formule appartenenti ad altre branchie del diritto. Il no profit, secondo un'interpretazione estensiva del termine, può raccogliere le associazioni, le fondazioni, i comitati, le imprese sociali e le cooperative sociali. Negli anni peraltro si sono susseguite in questa materia una serie di normative speciali che sono andate ad aggiungersi alla regolamentazione codicistica. Senza contare poi i provvedimenti prettamente tributari come, ad esempio, la legge sulle Onlus.

Le varie normative disciplinano in parte i soliti fenomeni, in parte ne prendono in considerazione aspetti differenti, creando così una sovrapposizione normativa di difficile risoluzione.²⁴

22 Si veda a tal proposito AA. VV., *Ecovillaggi. Una soluzione per il futuro del pianeta* (a cura di G. Capriolo - B. Narici), Padova, Edizioni Gb, 1999, pp. 32 - 33.

23 Sul termine «no profit» e su cosa esso contenga ci sono peraltro discordanze in dottrina.

24 Il Governo italiano è peraltro attualmente impegnato nell'adozione di una serie di decreti legislativi di attuazione della Riforma del Terzo settore, l. n. 106 del 2016, il cui contenuto potrebbe fortemente incidere sul resto. Su questo si veda quanto approfondito nel paragrafo 3.3.

3.1. La comunità giuridica secondo la dottrina italiana

Prima di procedere con l'analisi della parte legislativa, merita cercare di capire come il concetto di comunità sia stato affrontato dalla scienza giuridica italiana.

Come rileva Tedeschi, ai giuristi non interessa approfondire il concetto di comunità che deve rimanere peraltro un concetto generico e non tecnico.

Il fine non è quindi quello di fornire ulteriori classificazioni o definizioni rispetto a quelle già trovate dalle altre scienze sociali di riferimento poiché ciò che conta è «porre le comunità su un piano normativo che dovrebbe consentire maggiori articolazioni e migliori verifiche».²⁵

Proviamo a fare un breve *excursus* dei maggiori autori che si sono occupati della materia in questione.

3.1.1. Ferrara e le comunità come realtà da giuridificare

Uno dei primi autori ad occuparsi della tematica delle comunità è Ferrara, il quale compie una interessante analisi sul tema, in occasione dei suoi scritti sulle persone giuridiche.²⁶

Le comunità diventano insiemi di soggetti che perseguono un fine o un bene in comune meritevole di tutela.

Si tratta di entità che di volta in volta sfuggono ad ogni definizione formale, altrimenti sarebbero comprese in una delle differenti tipologie di persona giuridica.

Invece, nonostante la presenza di alcuni tratti in comune, non possono rientrare in nessuna delle categorie delle persone giuridiche poiché non si tratta di entità personificate, iscritte nei registri.

Le comunità non sono infatti né associazioni, né fondazioni e né istituzioni²⁷; non sono neppure associazioni non riconosciute sebbene sopravvivano a prescindere dal riconoscimento giuridico e, come queste ultime, abbiano un interesse comune e una struttura personale.²⁸

Secondo Ferrara, ciò che differenzia, dal punto di vista sostanziale, le comunità dalle altre

25 M. Tedeschi, *La comunità come concetto giuridico*, in AA. VV., *Comunità e Soggettività*, (a cura di M. Tedeschi), Cosenza, Luigi Pellegrini Editori, 2006, p. 19.

26 F. Ferrara, *Teorie delle persone giuridiche*, Napoli -Torino, 1915.

27 *Ivi*, pp. 455 ss.

28 *Ivi*, p. 990.

persone giuridiche è che mentre queste ultime sono «un'invenzione della legge»²⁹, le comunità vivono spontaneamente come «realità nuove e diverse che però debbono essere giuridicamente strutturate».³⁰

Con Ferrara si inizia a prendere coscienza del fatto che le comunità necessitano di regole e di una struttura giuridica *ad hoc* al pari delle altre formazioni già riconosciute dall'ordinamento.

3.1.2. I giuristi cattolici e le comunità come «leve»

Secondo Rescigno, i veri precursori dello studio giuridico sulle comunità sono i giuristi di stampo e ideologia cristiana³¹, che - a parere dell'autore - hanno sempre mostrato una particolare attenzione per il mondo delle formazioni sociali intermedie poiché «solo nella vita sociale l'esistenza si fa persona».³²

Essi agiscono così da tramite affinché l'istanza pluralista entri a testa alta nella nostra Costituzione.

I giuristi cattolici affrontano, negli anni cinquanta, il tema delle società intermedie (con le analisi di Santoro Passarelli, Mortati, lo stesso Rescigno, Trabucchi), tutti accomunati da un'idea di comunità che siano «in grado di agire come leve».³³

Come rileva prontamente Rescigno, per i giuristi cattolici le società intermedie non sono altro che il mezzo per raggiungere il fine del corpo mistico. Sono poste così in primo piano le comunità familiari e professionali e relegate al margine le comunità caratterizzate dalla dimensione spaziale.

A dimostrazione dell'interesse dell'ala cattolica dei giuristi, basta dare uno sguardo ai convegni e alle conferenze da loro organizzate in quegli anni. Nel 1950 si svolge a Gallarate il sesto convegno³⁴ di studi filosofici cristiani e il titolo è proprio *Persona e società*; nel 1957 invece il Convegno della UGCN³⁵ è su *Persona, società intermedia e stato*.

Sempre in questi anni, Santoro-Passarelli invita i giuristi a riprendere in mano

29 M. Tedeschi, *La comunità come concetto giuridico*, in AA. VV., *Comunità e Soggettività*, op. cit., p. 21.

30 *Ivi*, p. 22.

31 Per un approfondimento, si veda <http://www.ugci.org/>

32 M. Tedeschi, *La comunità come concetto giuridico*, in AA. VV., *Comunità e Soggettività*, op. cit., p. 32.

33 E. Balboni, *Modelli culturali istituzionali del pluralismo politico, vincoli di omogeneità statale e spazi per nuove forme giuridiche*, in AA. VV., (a cura di E. Martinengo), *Le Alpi per l'Europa. Una proposta politica*, Jaca Book, 1988, p. 558.

34 *VII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari*, Gallarate, 1951.

35 Convegno della UGCN, *Persona, società intermedia e stato*, 1957.

un'analisi più puntuale dei gruppi intermedi³⁶, mentre Mortati nel 1959 pubblica il volume *Le persone, lo stato, le comunità intermedie* nel quale l'attenzione è tutta incentrata sull'importanza dei gruppi sociali che sorgono spontaneamente dalle differenti esigenze della vita dell'uomo. Trabucchi, infine, esalta la dimensione necessariamente comunitaria dell'antropologia cattolica e mette in luce la funzione positiva della comunità la quale sopravanza i singoli, impedendone l'indipendenza, ma garantendone, al medesimo tempo e senza soffocarli, l'autonomia.³⁷

Per avere una prima ricostruzione storica e organica del concetto giuridico di comunità, dobbiamo aspettare il già citato Rescigno che nel 1966 pubblica un'interessante raccolta di saggi sulla comunità, intitolato *Persone e comunità*.³⁸

Nella ricostruzione dell'autore, la generazione a lui precedente parla della comunità come di una *realtà extracostituzionale* o addirittura *extragiuridica*: la scienza giuridica non ha interesse ad analizzarla e così viene a mancare «*il tentativo di studiare questi gruppi dall'interno e di legare l'indagine giuridica ad una più vasta ricerca, relativa allo strato sociale di queste formazioni*».³⁹

La giurisprudenza, dal canto suo, è eccessivamente formalistica e tutto ciò che non riesce ad inglobare nel diritto statale viene classificato come non giuridico.

Del resto, questo atteggiamento dello Stato e delle sue istituzioni è comprensibile: deriva infatti dalla paura nei confronti delle società intermedie ereditata dai regimi totalitari, ancora troppo recenti, e dalla loro aspirazione alla comunità intesa in senso totale.

Peraltro, rileva Rescigno, lo Stato totalitario accoglie la pluralità degli ordinamenti ma in pratica toglie ogni contenuto ai gruppi, nega al principio pluralista ogni base sociologica e ne fa una «*vuota formula giuridica*».⁴⁰

Il risultato pratico - basti l'esempio del sindacato di Stato - è quello di inglobare le comunità intermedie dentro lo Stato stesso.

L'analisi di Rescigno rappresenta invece una svolta ed il testo si contraddistingue per due grosse novità.

36 F. Santoro-Passarelli, *L'autonomia dei privati nel diritto dell'economia*, in *Il diritto dell'economia*, 1956, pp. 12-13; F. Santoro-Passarelli, *Libertà e stato*, in *Justicia*, 1956, p. 204.

37 A. Trabucchi, *Libertà delle persone*, 1957, pp. 9 - 11, ora in *Cinquant'anni nell'esperienza giuridica / scritti di Alberto Trabucchi* (a cura di G. Cian - R. Pescara), Padova, Cedam, 1988. Si veda P. Grossi, *Nobiltà del diritto: profili dei giuristi*, Milano, Giuffrè Editore, 2008, pp. 713 ss.

38 P. Rescigno, *Persona e comunità*, Vol. I, Padova, Cedam, 2006 (ed. or. *Persone e comunità*, Vol I, Bologna, 1966).

39 *Ivi*, p. 29.

40 *Ivi*, p. 40.

In primo luogo, i suoi studi sono assolutamente interdisciplinari e coinvolgono sia le altre scienze sociali che, nell'ambito del giuridico, differenti branche del sapere, dal diritto privato a quello internazionale.

In secondo luogo, l'autore mostra una particolare attenzione per la dottrina anglo-americana in tema di comunità, dottrina che era quasi sconosciuta fino a quel momento tra i giuristi italiani e che invece già riservava grande interesse nei confronti del fenomeno comunitario. Rescigno, difatti, parte dall'art. 2 della Costituzione e dal pensiero sociale-cristiano in esso incorporato per dimostrare come le società intermedie - facendo riferimento con questo termine alle «associazioni economiche a fini di cooperazione, ai sindacati professionali, ai partiti politici, alle Chiese, alle famiglie»⁴¹ - vadano a riempire il vuoto creato dalla modernità tra Stato e individuo.

«Il disegno politico costituzionale» afferma Rescigno «sembra obbedire all'esigenza di colmare il vuoto apertosi tra l'individuo e lo stato all'inizio dell'età moderna, e di riempirlo attraverso la rivalutazione dei gruppi».⁴²

La comunità si inserisce così in un contesto di pluralismo giuridico «orientato verso le forme privatistiche»⁴³ e ispirato alla comunità medievali.

Più che classificare e definire, occorre, almeno preliminarmente, conoscere, utilizzando uno studio di carattere interdisciplinare, anche perché «la natura privata delle formazioni sociali consiste in un'estrema varietà di forme, senza che queste debbano essere inquadrare in schemi fissi e immutabili».⁴⁴

La comunità di Rescigno è un centro di interessi «particolari e privati a prescindere dal fatto che ciascuno di esse sia un insieme tipicamente organizzato o meno»⁴⁵ e rientra a pieno titolo nell'universo delle società intermedie, caratterizzate da «un legame con la persona e con l'autonoma esplicitazione delle possibilità individuali».⁴⁶

Le comunità cessano di essere meri fenomeni sociali e diventano fenomeni giuridici disciplinati sia dal diritto pubblico che dal diritto privato: dal primo, poiché gli interessi particolari di cui sono portatrici possono essere condivisi dall'intera collettività; dal secondo per ciò che riguarda la disciplina delle problematiche relative alle attività interne e esterne che le comunità pongono in essere.

41 P. Rescigno, *op. cit.*, p. 7.

42 *Ivi*, p. 8.

43 *Ivi*, p. 9.

44 *Ivi*, p. 21.

45 *Ivi*, p. 46.

46 *Ivi*, p. 20.

Il pluralismo diventa così un ideale da raggiungere e rappresenta anche l'unico modo di frenare lo Stato non con i diritti degli individui ma attraverso il diritto dei gruppi.⁴⁷

3.1.3. I contributi della fine del XX secolo a proposito di comunità

Passato l'entusiasmo mostrato dai giuristi cattolici, seguono anni di scarso interesse nei confronti del tema comunitario, costellati da qualche sporadico intervento in materia.

Per esempio, nel 1979, il costituzionalista Pizzorusso sintetizza che le «*comunità rientrano tra i soggetti semipersonificati che hanno diritti e poteri di diritto privato e di diritto pubblico*»⁴⁸: l'autore vi fa rientrare tutte le *comunità allo stato diffuso*, composte da individui con interessi comuni, la cui tutela viene assunta, in mancanza di un riconoscimento giuridico e di una stabile organizzazione, «*da soggetti pubblici e privati in via permanente di fatto*».⁴⁹

Sebbene l'interesse nei confronti della tematica in questione subisca un rilevante calo, il profilo sul quale si continua ad indagare è l'inquadramento giuridico della categoria, non tanto - come dicevamo prima - per fini classificatori (che ormai sono abbandonati) ma piuttosto perché ormai è assimilata l'idea che occorra trovare (o costruire *ex novo*) una disciplina giuridica idonea per questi soggetti sociali in continua evoluzione.

3.1.4. Gli apporti teorici nel XXI secolo

Passando al periodo attuale, possiamo dire che il tema è tornato di grande interesse e, di volta in volta, al pari di quello che abbiamo visto accadere nelle altre scienze sociali, la comunità viene accostata a concetti differenti o utilizzata per descrivere altri fenomeni giuridici.

Nel 2006 esce la raccolta degli atti⁵⁰ del convegno *Comunità e soggettività*, tenutosi a Napoli

47 Sempre sul tema delle comunità intermedie, nei medesimi anni, vedi M. Giorgianni, *Il diritto privato e i suoi attuali confini*, in *Studi Temolo*, Milano, 1962, pp. 15 ss.

48 A. Pizzorusso, *Stato, cittadino e formazioni sociali. Introduzione al diritto pubblico*, Bologna, 1979, pp. 86 ss

49 *Ibidem*.

50 AA. VV., *Comunità e Soggettività*, op. cit.

l'anno prima.⁵¹ È sufficiente dare uno sguardo all'indice per rendersi conto della moltitudine di tematiche che vengono poste accanto all'idea di comunità (per esempio, il diritto multiculturale, l'ecumenismo, il particolarismo).

Tedeschi, nello specifico, si occupa (ma non è il solo) del profilo prettamente giuridico.

Per l'autore il fascino delle comunità deriva «*dalla varietà di contenuti che possono assumere*»⁵² e questo è, e nello stesso tempo, «*il loro limite*».⁵³

L'autore rileva che sta scomparendo la dimensione spaziale che fino a quel momento aveva caratterizzato il concetto di comunità ed emerge, al suo posto, il dato del *fine comune*.

La comunità ha una sua autonomia ben delineata. I membri possono entrare e uscire liberamente e appartenere a più comunità nel medesimo momento, poiché non vi è incompatibilità fra comunità differenti.

Le comunità non hanno bisogno di stretti vincoli gerarchici o di strutture democratiche ma piuttosto di vincoli di lealtà e fedeltà, concetti non familiari alla dimensione giuridica.

Non possiamo poi non citare Paolo Grossi, il quale dedica alle comunità il volume *Le comunità intermedie tra moderno e pos-moderno* che riporta la trascrizione della *lectio magistralis* tenuta nel marzo 2014 in occasione della *Winter school - L'arte della politica*.

Grossi, ripercorrendo la storia della comunità, ribadisce la scelta per il pluralismo sociale e per il personalismo, contrapposti all'individualismo. Egli ne rileva anche gli aspetti più pragmatici: accogliere pluralismo giuridico e personalismo in una società complessa e articolata come la nostra significa necessariamente far spazio ai beni comuni, a forme di responsabilità sussidiaria, a strumenti di partecipazione.

Grossi, nella sua panoramica diacronica, racconta il parallelo tra l'evoluzione delle comunità e le varie epoche della storia e del diritto. Egli ci fa notare come, per esempio, la vicenda comunitaria sia stata particolarmente sofferta nei passaggi tra medievale, moderno e pos-moderno e come questa sia «*esemplare per indicarci i diversi strati in cui il diritto si dirama e i possibili conflitti che possono generarsi da queste divaricazioni*».⁵⁴

Insomma, la comunità continua ad essere oggetto di vivaci dibattiti sia nel diritto che nelle altre scienze sociali.

51 Convegno *Comunità e soggettività*, Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Napoli Federico II - Istituto Italiano per gli studi filosofici, Napoli, 14 -16 Novembre 2005.

52 M. Tedeschi, *La comunità come concetto giuridico*, in AA. VV., *Comunità e Soggettività*, op. cit., pp. 20 - 21.

53 *Ibidem*.

54 P. Grossi, op. cit., p. 76.

3.2. Fondamenti costituzionali

Sebbene la comunità intenzionale non sia citata direttamente nel nostro testo fondamentale, vi sono alcuni articoli che possono fungere da base e da giustificazione per procedere con il riconoscimento legislativo.

In primo luogo, occorre far riferimento all'articolo 2 e alla tutela dei diritti individuali all'interno delle «formazioni sociali».

La norma richiama senza dubbio il pensiero sociale cristiano e, come abbiamo visto poco sopra, rappresenta uno dei punti di forza della tradizione giuridica cattolica. Tra le «formazioni sociali» citate dall'articolo 2 possono trovare spazio anche le comunità intenzionali, in qualunque forma esse si presentino⁵⁵, quali sedi di sviluppo della personalità individuale.⁵⁶

Proseguendo, troviamo la libertà di associazione prevista e tutelata dall'articolo 18: creare una comunità intenzionale o entrare in una già esistente fa parte del libertà del singolo di associarsi senza bisogno di autorizzazione alcuna da parte dell'autorità e, senza dubbio, il fine abitativo-comunitario certamente non è fra quelli vietati dalla legge penale. Casomai, «vietati dalla legge» saranno i *modus operandi* posti in essere per la costituzione (si pensi all'ipotesi dell'occupazione abusiva di fondi e edifici) oppure le modalità in cui prenderà forma la vita comunitaria nel suo svolgersi (e pensiamo allora alle ipotesi di manipolazione mentale o di sfruttamento del lavoro) ma non il suo fine di creare un gruppo dove condividere beni, servizi e abitazione, a prescindere dalla motivazione che spinga a farlo (sia essa ecologica, economica o spirituale).

Proseguendo nella lettura del testo costituzionale, possiamo trovare dei plausibili riferimenti anche nel titolo III dedicato ai rapporti economici.

Ecco che allora l'articolo 43, quando prevede la possibilità per le legge di riservare imprese o categorie di imprese che abbiano interesse generale e siano riferite a servizi pubblici essenziali, a fonti di energia o situazioni di monopolio, fra gli eventuali destinatari accanto a Stato e Enti pubblici colloca anche la «comunità di lavoratori e utenti». La previsione costituzionale dell'articolo 43, seppur non direttamente collegata al fenomeno abitativo, ci mostra la «comunità» (in particolar modo la comunità di lavoratori) come

55 Si veda quanto detto sopra nel paragrafo 3.1.2. sui giuristi cattolici.

56 Si veda il capitolo V nella parte dedicata alla comunità come ordinamento giuridico, nella quale brevemente si affronta il tema dei rapporti tra la teoria ordinamentale e l'art. 2 della Cost.

possibile soggetto e apre la strada ad un eventuale riconoscimento anche in ambiti differenti.

L'articolo 45 invece «spalanca» la via alle comunità intenzionali intese come forme di «cooperazione», senza fini di speculazione privata e a carattere di mutualità.⁵⁷

Andiamo poi al Titolo V e citiamo l'articolo 118.

Il comma quarto dell'articolo 118, promuove invece la sussidiarietà, intesa come «*autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati*», così intendendo che il principio in base al quale «*le società di ordine superiore dovrebbero sostenere lo sviluppo delle società minori*».⁵⁸ Viene conferita così rilevanza alle società intermedie, come le comunità intenzionali, che giocano un ruolo di raccordo tra Stato e individuo, mettendo un ulteriore tassello alla legittimazione per avviare un procedimento di giuridificazione e tutela.

3.3. Possibilità nell'attuale sistema normativo italiano

Le comunità che vogliono acquisire una forma riconosciuta in Italia hanno di base due possibilità: o entrare nel mondo del no profit o in quello delle cooperative, con i pro e i contro che ognuna di queste due ipotesi comporta.

Cerchiamo di procedere con l'analisi di entrambe le possibilità, provando ad identificarne le principali caratteristiche, i vantaggi e gli svantaggi.

Prima di proseguire, occorre aggiungere che il panorama che andiamo ad illustrare di seguito potrebbe cambiare in tempi rapidi.

Nel maggio del 2016 è stata infatti approvata in seconda lettura alla Camera la legge n. 106 del 2106 contenente la delega al Governo per la riforma del Terzo settore, dell'impresa sociale e per la disciplina del servizio civile universale. Il Governo ha 12 mesi dall'entrata in vigore della legge (3 luglio 2016) per adottare decreti legislativi in materia di riforma del Terzo settore, così dà conferire un aspetto più organico a tutta la materia.⁵⁹

57 Vi è poi l'articolo 44 della Costituzione che fissa limiti alla proprietà terriera privata, promuove la bonifica delle terre e dispone provvedimenti a favore delle zone montane. Questa disposizione, pur non parlando di comunità intenzionali, può essere posta a fondamento di normative di incentivazione dei territori dove le comunità sono solite stabilirsi (zone montane) o di favore nei confronti delle comunità che migliorano il territorio in cui vivono. Normative di questo tipo possono trovare la loro fonte di legittimazione anche nell'articolo 117 delle Costituzioni, sia a livello di competenze regionali che statali. A proposito dell'articolo 117 si veda p. 31 di questo capitolo.

58 AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 194.

59 Il testo del provvedimento e la cronostoria dell'iter legislativo sono consultabili su http://www.camera.it/leg17/522?tema=riforma_del_terzo_settore

Nel caso in cui dovesse andare a buon fine l'iter legislativo, gli esiti andrebbero probabilmente a influenzare quanto andiamo a scrivere di seguito.

Merita notare una peculiarità: prima di procedere con la redazione del disegno di legge, il Governo ha aperto delle consultazioni pubbliche sulle Linee guida della Riforma al fine di potersi confrontare con i soggetti coinvolti direttamente nel terzo settore e, al termine, ne ha pubblicato i risultati.

3.3.1. La comunità come ente no profit

Nel primo caso, di cui ci occuperemo in questo paragrafo, la comunità trova davanti a sé differenti modelli giuridici possibili di cui poter usufruire:

- associazioni (culturali o di volontariato) riconosciute (*ex* articoli 14 - 35 c.c.);
- associazioni (culturali o di volontariato) non riconosciute (*ex* articoli 36 - 42 c.c.);
- fondazioni (anche in questo caso *ex* articoli 36 - 42 c.c.);
- associazioni di promozione sociale⁶⁰ (*ex* legge n. 383 del 2000);
- Onlus (*ex* Decreto Legislativo n. 460 del 1997).⁶¹

Le associazioni riconosciute potrebbero essere idonee per quanto concerne l'aspetto delle finalità non lucrative e dell'interesse ideale che dovrebbe muoverle.

Inoltre, le associazioni sono strutture aperte e questo è particolarmente utile ai fini della gestione della vita comunitaria, ove sarebbe impossibile pensare di modificare lo statuto ad ogni nuovo ingresso o ad ogni nuova uscita.

Altro aspetto positivo è l'autonomia patrimoniale e il conseguente azzeramento dei rischi economici per i singoli membri: l'ente risponde con il suo patrimonio e ha la possibilità di accettare eredità, legati e donazioni e di acquistare immobili.

Di contro, invece, occorre considerare che le associazioni - anche quando riconosciute - non godono di grossa credibilità da parte degli istituti di credito, rendendo così più complesso il reperimento dei finanziamenti necessari.

Anche dal punto di vista del lavoro interno, ci sono problemi di compatibilità perché mentre il lavoro associativo deve essere necessariamente volontario, «*la realizzazione delle finalità*

60 L. 383 del 2000, *Disciplina delle associazioni di promozione sociale*

61 Decreto Legislativo 460 del 1997, *Riordino della disciplina tributaria degli enti non commerciali e delle organizzazioni non lucrative di utilità sociale.*

*comunitarie richiede un impegno sovente "full time"».*⁶²

Da ultimo, occorre considerare che costituire un'associazione significa necessariamente accettare una serie di limitazioni imposte dalla normativa in materia: lo statuto deve prevedere, fra gli altri elementi, le norme sull'ordinamento interno, i diritti e gli obblighi dei membri, i criteri di ammissibilità dei nuovi membri.

Merita anche rilevare che ad oggi il riconoscimento è molto più semplice rispetto al passato e questo sicuramente gioca a favore di questa possibile scelta.⁶³

Le comunità che scelgono di organizzarsi come associazioni sono moltissime e spesso preferiscono costituirsi come associazioni non riconosciute proprio perché la mancanza di riconoscimento le rende meno sottoposte ai controlli e comunque meno visibili dall'esterno.

Esemplificando, potremmo citare il Popolo degli Elfi che, proprio sulla scorta di considerazioni come queste, ha scelto di strutturarsi come associazione non riconosciuta.

Sempre rimanendo nell'ambito della associazioni non riconosciute, merita rilevare che è previsto un minor numero di requisiti necessari: permangono comunque quelli sulle norme interne e sulle condizioni di ammissibilità che, a parere di chi scrive, sono proprio gli elementi che toccano la natura più viva della comunità.

La comunità che scelga la via dell'associazione non riconosciuta potrà acquistare in proprio nome beni immobili e mobili e oggi, dopo l'abrogazione⁶⁴ agli articoli 600 e 786 del codice civile, può anche ricevere beni a titolo gratuito (che quantitativamente non sono certo irrilevanti in questa tipologia di organizzazioni).

Il grande svantaggio rispetto alle associazioni non riconosciute è la mancanza di autonomia patrimoniale perfetta, la quale, soprattutto se si parla di comunità di grandi dimensioni, può risultare come un rischio eccessivo.

Potremmo dire quindi che l'associazione (riconosciuta o non) può essere una soluzione idonea soprattutto in ragione della sua natura ma che comporta alcune limitazioni della libertà delle comunità che talvolta possono essere difficoltose da assimilare.

Una comunità può anche assumere la forma di una fondazione ma il legame imprescindibile di questa figura con il profilo patrimoniale la rende eccessivamente rigida per adattarsi bene ai profili comunitari, che per loro natura hanno invece bisogno di un certo

62 AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 199.

63 Si veda D.P.R. 361 del 2000 e l. 59 del 1977.

64 Gli articoli 600 e 786 c.c. sono stati abrogati dall'art 13, *comma 1* della legge 15 del 1997 così come sostituito dall'art. 1, *comma 1* della legge 192 del 2000. Gli articoli abrogati prevedevano che legati, eredità e donazioni fossero inefficaci se non vi fosse stato il riconoscimento entro un anno dalla data di effettuazione.

livello di flessibilità. È proprio la natura stessa di questa figura giuridica, infatti, a non risultare compatibile con quella comunitaria: nella fondazione l'elemento personalistico rimane sempre sullo sfondo sia per quanto riguarda la costituzione (che infatti può essere unilaterale) che il proseguo (il fondatore può anche esaurire il proprio compito subito dopo il momento costitutivo).

Quello della fondazione è la forma per la quale opta, per esempio, la cooperativa di Pignano (anch'essa però combina la fondazione con altre forme giuridiche).

Un'altra formula scelta frequentemente è l'Associazione di Promozione sociale⁶⁵, creazione legislativa del 2000, come per il caso delle comunità di Città della luce, di Eva o di Coricelli.

Lo *status* di associazione di promozione sociale comporta una serie di vantaggi: molte attività sono defiscalizzate, vi sono agevolazioni sugli utilizzi delle sedi e sull'ottenimento dei permessi, un accesso più facile al credito, c'è la possibilità di ricevere erogazioni liberali e di utilizzare (anche se non in misura maggioritaria) il lavoro esterno.

Le associazioni che posseggono determinati requisiti di democraticità e trasparenza possono poi ottenere lo stato di Onlus ed usufruire così di notevoli agevolazioni fiscali. Il prezzo da pagare sarà ovviamente una maggiore esposizione al controllo delle autorità.

Dobbiamo poi citare la possibilità che hanno le comunità di essere registrate come organizzazioni di volontariato *ex lege* n. 266 del 1991: quale che sia la forma giuridica assunta (quasi sempre si tratta di un'associazione), questa qualifica, che può essere conferita solo in presenza di determinati requisiti quali l'espressa mancanza di fine di lucro, l'elettività e la gratuità delle cariche associative, la democraticità della struttura, permette di ottenere agevolazioni fiscali e tributarie (anche perché acquisiscono di diritto la qualifica di Onlus).

3.3.2. La comunità come società cooperativa

Le altre possibilità offerte dall'ordinamento italiano - al di fuori del mondo del no profit - sono soprattutto quelle inerenti al mondo delle cooperative, la cui tutela abbiamo già incontrato nel dettato normativo dell'articolo 45 della Costituzione.

Le cooperative sono società e come queste svolgono dunque un'attività economica finalizzata

65 L. 383 del 2000.

alla distribuzione degli utili. Ciò che le contraddistingue dalle altre tipologie di società e che le rende assimilabili alle comunità è lo scopo mutualistico: la cooperativa deve fornire beni e servizi ai soci a prezzo inferiore di quelli rintracciabili sul mercato oppure a condizioni più vantaggiose.

Proprio per questo, la cooperativa, così come abbiamo visto per le associazioni, prevede una struttura aperta senza obbligo di modificare lo statuto per le frequenti entrate e uscite dei membri.

Le comunità che scelgono di utilizzare la forma della cooperative possono diventare, per esempio, *cooperative agricole* se la cooperazione concerne la coltivazione, la trasformazione, la conservazione e la distribuzione di prodotti (per esempio, la comunità di Utopiaggia o la comunità Il Vignole a Viterbo).

Oppure possono essere *cooperative edilizie o abitative* cioè finalizzate alla costruzione di alloggi che i soci possono ottenere sulla base di un rapporto corretto tra qualità e prezzo (è una delle forme scelte per esempio dalla comunità di Damanhur).

O ancora la comunità può scegliere di acquisire la forma di *cooperativa di produzione o di lavoro*, proponendosi come scopo quello di procurare lavoro, beni e servizi alle migliori condizioni possibili per i propri soci-lavoratori. In questo ultimo caso, la Legge n. 14 del 2001 prevede anche l'obbligatorietà di un Regolamento interno che disciplini i rapporti fra soci e cooperativa.

Facendo il punto sull'utilizzo di questa formula, possiamo dire che essa risulta particolarmente idonea perché le comunità hanno funzioni e scopi mutualistici ed in questo senso le cooperative possono assolvere bene il compito.⁶⁶

Pertanto se la comunità rientra fra le cooperative a «mutualità prevalente» ex art. 2512 c.c. può anche godere di diversi vantaggi fiscali che possono agevolarne la sopravvivenza.

Scegliere la forma della cooperativa permette inoltre di disporre di autonomia patrimoniale perfetta (ex art. 2518 c.c.).

Nonostante questo, la cooperativa presenta il problema di non essere particolarmente idonea per la gestione dei profili non economici e, anche dal punto di vista lavorativo, prevedendo quasi esclusivamente lavoro salariato, non è adatta a gestire quello comunitario.

A mezza strada⁶⁷ tra il mondo del no profit e le cooperative, possiamo inserire le *cooperative sociali* disciplinate dalla legge 381 del 1991 che, alla struttura tipica della

66 AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 200.

67 Le cooperative sociali essendo Onlus di diritto possono tuttavia essere collocate tra gli enti no profit.

cooperativa, sommano le specifiche finalità di reinserimento lavorativo di persone svantaggiate o, in alternativa, la fornitura di servizi socio-sanitari e educativi.

Un'altra tipologia che dobbiamo necessariamente citare sono le *cooperative di comunità*, oggetto di un interessante progetto promosso da Legacoop.

Si tratta di un esperimento che già esiste, in forme simili, in altri paesi.

È abbastanza complesso rintracciare una definizione di *cooperativa di comunità* anche in considerazione del fatto che si tratta di un fenomeno recente e che ad oggi manca un riconoscimento giuridico. Tuttavia Legacoop ne definisce le funzioni, sostenendo che la «*cooperativa di comunità deve avere come esplicito obiettivo quello di produrre vantaggi a favore di una comunità alla quale i soci promotori appartengono o eleggono come propria. L'obiettivo deve essere perseguito attraverso la produzione di beni e servizi per incidere in modo stabile su aspetti fondamentali della qualità della vita sociale ed economica*».⁶⁸

Le *cooperative di comunità* sono, secondo il presidente di Legacoop Lusetti, delle «*imprese in cui i cittadini si auto-organizzano, diventando allo stesso tempo produttori e fruitori di beni e servizi, sono un modello di impresa sostenibile, perché nasce dalla comunità e non ha altro scopo se non quello di migliorare la qualità della vita delle persone che la compongono, attraverso la produzione/fruizione di beni e servizi pensati da chi quella comunità la vive quotidianamente*».⁶⁹

Vi è quindi un nutrito gruppo di cooperative che presentano una vocazione diversa dai modelli fin qui visti e che cercano di mettere insieme il rapporto tra mutualità, solidarietà sociale, sussidiarietà, sostenibilità sociale ed ambientale e che ha come scopo ultimo la produzione di vantaggi a favore di una comunità territoriale definita⁷⁰. La cooperativa di comunità, nata per dare nuova vita a comunità già esistenti sul territorio, risulta essere un modello fruibile anche per le comunità intenzionali di nuova creazione.

3.3.3. Altre forme giuridiche possibili

Possiamo trovare anche delle comunità che hanno scelto di costituirsi in base a forme societarie non cooperative o legate comunque al mondo dell'impresa.

68 <http://www.legacoop.coop/cooperativedicomunita/cosa-sono/>

69 Intervista a M. Lusetti, disponibile in <http://www.legacoop.coop/quotidiano/2016/04/28/futuro-cooperative-comunita-dare-piu-forza-ai-beni-comuni/>

70 F. Bandini - R. Medei - C. Travaglini, *Territorio e persone come risorse: le cooperative di comunità*, in *Rivista Impresa Sociale*, n. 5/2015.

Per esempio, la comunità Contea degli Angeli ha scelto la forma della società in accomandita semplice che permette una differente attribuzione dei poteri e dei rischi in base alle tipologie di soci.

In alcuni casi, invece, la comunità sceglie di strutturarsi come un'azienda agricola, il che le permette di poter vendere liberamente i suoi prodotti (maggiormente ai gruppi di acquisto solidali ma non solo). In questa ipotesi, essa sceglierà modelli differenti da quello cooperativo e del no profit ma rimarrà in ambito societario.

Il problema delle forme imprenditoriali è di natura opposta a quello che hanno le associazioni.

L'impresa è infatti un'organizzazione a scopo di lucro, poco incline quindi ad adattarsi alla struttura comunitaria.

Inoltre, pur essendo vero che il lavoro comunitario è *full time* come quello imprenditoriale, non si può negare che come tipologia sia maggiormente assimilabile al volontariato puro.

In ultimo luogo, i costi applicati al lavoro all'interno di un'impresa sono pensati per favorire un processo di accumulo di ricchezza individuale e non di accrescimento comunitario.⁷¹

3.3.4. L'intenzionale assenza di forma e la comunità come famiglia

Non possiamo tralasciare un'ulteriore considerazione, destinata comunque a rimanere a margine.

Abbiamo visto sopra come le comunità, in assenza di un modello prestabilito, siano costrette a sceglierne un modello (o più di uno) fra quelli esistenti.

Questo è vero nella maggior parte dei casi ma non in modo assoluto. Vi sono infatti alcune comunità (pochissime, a dire il vero) che, potremmo dire usando un gioco di parole, «scelgono di non scegliere».

Possiamo citare la comunità Il Noceto o la comunità Upacchi, nata come cooperativa e poi, una volta sciolta, rimasta priva di forma giuridica.

In questi casi, le comunità vivono come *comunità di fatto*: la libertà è quasi assoluta ma esse sono praticamente inesistenti per l'ordinamento coi pro e i contro a questo connessi.

In questi casi, più che mai, viene in gioco il diritto familiare.

71 AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 199.

Le comunità infatti, come rilevano alcuni autori⁷², sono simili per molti versi alle famiglie tradizionali contadine (e questo è, come abbiamo detto, un motivo della loro crescente diffusione).⁷³

Riportando questo discorso ad oggi, possiamo dire che esse assomigliano alle odierne famiglie allargate e da questo possiamo dedurre che molti istituti giuridici potrebbero essere tratti dal diritto di famiglia.

Altri strumenti potrebbero invece provenire dalla normativa sull'impresa familiare, altra figura a cavallo tra i differenti mondi: per esempio, si potrebbe utilizzare fra gli altri l'istituto del diritto a ricevere assistenza dagli altri conviventi in caso di bisogno.⁷⁴

3.4. Le proposte di legge

Il tema della giuridificazione della comunità intenzionali è - forse come non ci si aspetterebbe - un tema dibattuto anche all'interno delle aule legislative.

Sebbene non via sia ancora un riconoscimento giuridico, bisogna far presente che negli ultimi anni sono stati promossi alcuni tentativi ufficiali di disciplinare il fenomeno abitativo comunitario.

In alcuni casi si è cercato di creare una «griglia» legislativa nella quale far rientrare i casi analizzati precedentemente.

In molti altri casi, si è trattato piuttosto di provvedimenti volti a favorire questa realtà, senza però conferirle un riconoscimento ufficiale.

3.4.1. Proposte legislative di giuridificazione

Il primo e più compiuto tentativo di dare una legittimazione alle comunità è la proposta di legge n. 3891 presentata in Parlamento il 23 novembre 2010 dall'onorevole Melandri durante la XVI legislatura.

La proposta è intitolata «*Riconoscimento e disciplina delle comunità intenzionali*», e palesa così

⁷² AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 201.

⁷³ Si veda a tal proposito quanto detto nel capitolo II.

⁷⁴ AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 200.

immediatamente i suoi scopi.

Nella relazione accompagnatoria preliminarmente si rileva il fatto che le comunità, pur essendo da sempre parte integrante del tessuto sociale italiano e costituendo le più antiche forme di aggregazione, non trovino collocazione nel nostro ordinamento.

Dopodiché si illustrano le molteplici esternalità positive delle comunità.

In primo luogo, le comunità possono catalizzare i bisogni del territorio in cui si trovano e provvedere ad un recupero dello stesso e delle infrastrutture in esso poste.

In secondo luogo, le comunità possono essere utili a valorizzare antichi mestieri, prodotti di eccellenza, usi e tradizioni locali altrimenti destinati a scomparire.

Dal punto di vista sanitario, la migliore qualità della vita si traduce in minor costi sociali per la sanità.

Sotto il profilo ambientale, il vivere in comune fa risparmiare energie e risorse disponibili.

Si mette poi in rilievo che la comunità può essere un baluardo nella lotta contro lo spopolamento di determinate zone e avere un ruolo di primo ordine nell'integrazione intergenerazionale.

Da ultimo, si fanno presenti i probabili effetti positivi sulla questione dell'esigenza abitativa soprattutto nelle metropoli dove gli alloggi sono pochi e a caro prezzo. A tal proposito, il testo cita direttamente due tipi particolari di comunità intenzionali: i cohousing, tipici delle società nord europee, e i condomini solidali.

Vediamo ora nello specifico il contenuto del progetto.

All'articolo 1 si sintetizzano le esternalità positive delle comunità intenzionali descritte nella relazione accompagnatoria, riconoscendone «*il valore civile e la finzione di utilità sociale*» poiché esse contribuiscono alla «*solidarietà sociale, civile, economica e culturale e di tutela dell'ambiente, nonché al perseguimento di obiettivi di ricerca etica, interiore e spirituale*», garantendo così un'attività a vantaggio della società e una contestuale riduzione della spesa pubblica.

È la prima volta in cui si parla di comunità intenzionali e si attribuisce loro una serie di funzioni: si esce dunque dall'idea utopistica o da quella ormai fondata nell'immaginario collettivo di comunità hippy completamente estraniare dal resto della società.

L'articolo 2 si preoccupa invece di definire la comunità intenzionale come «*aggregazione di persone fisiche le quali condividono intenzionalmente un progetto di vita caratterizzato dalla ricerca etica e spirituale e fondato sulla comunione dei beni, sulla collettività, sulla*

solidarietà e sul sostegno reciproco tra gli aderenti, attuato mediante una convivenza continuativa, anche legate ad un determinato territorio o a momenti di valorizzazione degli usi civici».

Il testo si fa più pregnante nell'art 3 ove sono elencati i requisiti costitutivi necessari per rientrare nelle comunità intenzionali.

Intanto per ciò che concerne la costituzione occorre la forma dell'atto pubblico.

La proposta di legge individua nelle persone fisiche i soggetti che possono fare parte della comunità mentre non si fa riferimento alla possibilità che essi siano persone giuridiche.

Al momento della costituzione il numero minimo di membri deve essere di dieci.

La comunità deve avere un progetto di vita che corrisponda alle finalità elencate nell'articolo 1 che preveda una convivenza continuativa, indicata in modo puntuale (si può configurare infatti come co-residenza o coabitazione) e lo svolgimento di attività di utilità sociale.

Infine la comunità deve reggersi su principi di uguaglianza e pari opportunità tra i membri, individuando le cariche elettive, redigendo il bilancio etico sociale, stabilendo i criteri di ammissibilità, regolando l'eventuale scioglimento della comunità.

Le novità sono molteplici: intanto il numero dei componenti che è raddoppiato rispetto a quanto previsto dalla definizione fornita della Rive⁷⁵; poi la previsione di una serie di requisiti necessari fra cui spiccano ovviamente la convivenza continuativa e i principi di pari opportunità.

Le comunità che siano in possesso dei requisiti pre-elencati e che siano attive da almeno tre anni possono chiedere l'iscrizione al *Registro nazionale delle comunità intenzionali* presso il Ministero del lavoro e delle politiche sociali (art 3).

La non obbligatorietà della registrazione ci porta a concludere che esisterebbero, al pari di quanto accade per le forme associative, comunità intenzionali riconosciute e comunità intenzionali di fatto.

Le comunità registrate acquisiscono a tutti gli effetti la personalità giuridica, diventando esse stesse titolari diritti e doveri.

A proposito del *Registro nazionale*, il testo si preoccupa anche di stabilire la normativa transitoria: entro due mesi dell'entrata in vigore della legge le comunità in possesso dei requisiti richiesti all'art 3, anche se già operanti sotto differenti forme giuridiche, possono fare richiesta per la registrazione (art. 12, II comma). Una volta ottenuta la registrazione, le

75 Si veda quanto scritto nel capitolo II.

comunità hanno un anno di tempo per trasformarsi in comunità intenzionali ai sensi della legge (art. 12, II comma).

La registrazione garantisce inoltre una serie di vantaggi normativi e fiscali equiparando le comunità alle Onlus e alle associazioni no profit.

Presso il Ministero viene istituito anche un *Osservatorio nazionale sulle comunità*, il quale, ricordando in linea di massima quanto accade ad Auroville, ha al suo interno un rappresentante delle comunità.

La proposta di legge inizia poi a disciplinare i vari aspetti delle vita in comunità come vedremo di seguito.

Dal punto di vista economico (art. 4), il testo si preoccupa di elencare le possibili risorse delle comunità: quote o contribuzioni libere dei membri; erogazioni liberali; contributi pubblici; entrate derivanti dalla fornitura di servizi nei confronti di soggetti pubblici e privati; entrate derivanti dalla cessione di beni ottenuti attraverso attività economiche svolte con prestazioni di opera commerciale, artigianale o agricolo dei membri; altre entrate originate da iniziative promozionali.

Tutte le entrate, la cui documentazione deve essere conservata per almeno tre anni, debbono essere reinvestite nella comunità e mai distribuite fra i membri.

La proprietà dei beni (art. 7) può essere privata o collettiva. In questo ultimo caso, si devono seguire le prescrizioni concernenti la materia della trascrizione dagli articoli 2659 e 2660 del codice civile e ovviamente i beni collettivi (e le eventuali rendite) debbono essere riferibili alle attività istituzionali.

Dal punto di vista contabile, la comunità deve redigere un bilancio annuale di tutte le entrate e le uscite (art 4, comma III) e un bilancio etico sociale.

Il bilancio etico-sociale nasce come strumento a disposizione della Pubblica amministrazione per impostare i rapporti coi cittadini sulla base della trasparenza. Il Ministero degli Interni lo descrive come «*l'esito di un processo con cui l'amministrazione rende conto delle scelte, delle attività, dei risultati e dell'impiego di risorse in un dato periodo, in modo da consentire ai cittadini e ai diversi interlocutori di conoscere e formulare un proprio giudizio su come l'amministrazione interpreta e realizza la sua missione istituzionale e il suo mandato*».⁷⁶

Il testo della proposta di legge fa propria la definizione generica comunemente utilizzata ovvero quella di una sorta di rendicontazione annuale sui rapporti tra la comunità e i gruppi

⁷⁶ Ministero dell'Interno, Osservatorio per la finanza e la contabilità degli enti locali, *Linee guida per la rendicontazione sociale negli enti locali*, giugno 2007, p. 3.

rappresentativi della collettività e mette così in evidenza le interconnessioni tra i fattori economici e socio-politici e le scelte operate dalla comunità stessa.

A proposito dei rapporti con le pubbliche amministrazioni, è prevista la possibilità di effettuare convenzioni finalizzate alla fornitura (e al pagamento) di servizi (art 5, I comma) e per quanto riguarda la *«costruzione o l'ampliamento di strutture edilizie-urbanistiche anche in deroga ai piani regolatori generali comunali»*.

Viene introdotta inoltre l'opportunità di ottenere la qualificazione di «area speciale» per strutture ed edifici utilizzati per le attività istituzionali *«anche finalizzati alla valorizzazione degli usi civici»* (art. 6).

I membri che lavorano all'interno hanno diritto al mantenimento in base alle condizioni economiche della comunità e comunque in misura tale da garantire il livello di esistenza previsto dagli articoli 36 della Costituzione e 230 bis c.c.

Niente vieta tuttavia di organizzare altre tipologie di lavoro diversificate (art. 7, II comma).

Dal punto di vista del carico fiscale sul lavoro, l'articolo 10 stabilisce differenti ipotesi.

Le prestazioni dei membri possono essere a titolo oneroso e quindi soggette a regime agevolato per quanto riguarda l'imposizione fiscale ai fine Irpef (in misura forfettaria del 20%) oppure a titolo gratuito dei membri sono in regime di esenzione fiscale.

Possono esservi poi le prestazioni lavorative rese da terzi in cambio di ospitalità, le quali sono soggette a regime agevolato per quanto riguarda l'Irpef (in misura forfettaria del 20%) una volta però decurtate le spese dell'ospitalità.

Per quello che concerne i rapporti interni si fa, invece, riferimento alle normative codicistiche sulla famiglia, prevedendo un obbligo di assistenza non solo economica ma anche sanitaria.

La proposta di legge si preoccupa anche di disciplinare il caso dell'eredità. Se un membro decede e non vi sono altri membri l'eredità è devoluta non allo Stato, così come previsto dall'art. 586 c.c., ma alla comunità intenzionale di appartenenza.

Per tutto ciò che non è previsto si rinvia alla normativa sulle associazioni di promozione sociale.

Il testo, affidato alla I commissione Affari costituzionali, è fermo alla prima lettura della Camera.⁷⁷

⁷⁷ La proposta di legge è assegnata alla I Commissione Affari Costituzionali in sede Referente il 21 dicembre 2010. E' richiesto il parere delle Commissioni: II Giustizia, V Bilancio, VI Finanze (ex articolo 73, comma 1-bis, del regolamento, per gli aspetti attinenti alla materia tributaria), VIII Ambiente (ex articolo 73, comma 1-bis, del regolamento), XI Lavoro e XII Affari sociali.

Il progetto di legge non va esente da critiche e alcuni temono che possa rappresentare un regime di favore nei confronti della comunità di Damanhur, da molti ritenuto essere da sempre un referente privilegiato di una parte del mondo politico.⁷⁸

A parere di chi scrive, la proposta di legge ha l'indubbio merito di avere tentato per prima un riconoscimento e di averlo fatto alla luce del sole, dichiarando i propri intenti. Si parla chiaramente di costruire un modello sociale, culturale e legale che si adatti alle centinaia di comunità presenti sul territorio.

Di contro, la proposta della Melandri è forse eccessivamente limitante nei confronti della libertà delle comunità stesse.

Premettendo, e lo vedremo meglio nell'ultimo capitolo, che il pericolo inevitabile del riconoscimento è proprio quello di colpire eccessivamente l'autodeterminazione delle comunità, le prescrizioni più pregnanti sono quelle che prevedono la forma dell'atto pubblico per la costituzione, un numero di membri che è il doppio di quello previsto dalla Rive, come dicevamo sopra, l'obbligatorietà di prevedere i criteri di ammissione e di uscita e di tenere un bilancio etico-sociale, alla stregua di un ente pubblico, senza averne però né la struttura né i medesimi obblighi di trasparenza nei confronti dei cittadini.

Una previsione non chiara è quella concernente la necessaria previsione di attività di utilità sociale. Abbiamo infatti visto che le comunità non sono necessariamente dotate di motivazioni altruistiche o solidaristiche nei confronti dell'esterno e non si comprende il perché di questa previsione che tende a farle apparire molto simili alle organizzazioni di volontariato e ne incrina inevitabilmente l'identità. Un conto è, infatti, avere esternalità positive più o meno accidentali, un altro è dover svolgere obbligatoriamente attività sociali.

Non esente da critiche è anche la norma che prevede il divieto di distribuzione degli utili, la quale escluderebbe dal novero delle comunità intenzionali quelle comunità come la Comune di Bagnaia che hanno un sistema basato su una cassa comune accompagnata tuttavia dalla distribuzione di una sorta di piccolo budget mensile da dedicare alle spese personali che non rientrano nei servizi comunitari.

Le previsioni della normativa tendono comunque a dare risposte (o almeno tentano di farlo) ai principali problemi che la comunità si trova a dover affrontare. In tal senso, è ampia la parte dedicata alle prestazioni lavorative e al regime fiscale: si vuole prevenire fenomeni di sfruttamento dei membri e le condotte di evasione o elusione fiscale.

⁷⁸ Si veda, a tal proposito, G. Del Vecchio - S. Pitrelli, *Occulto Italia*, Milano, Bur, 2011.

Un altro progetto di legge è stato presentato recentemente - il 1 aprile 2014 - dall'onorevole Busto.⁷⁹ Il provvedimento è ancora in fase di assegnazione.

Non essendo possibile momentaneamente reperire il testo, è impossibile analizzarne il contenuto. Merita comunque rilevare che il titolo è esattamente identico a quello presentato dalla Melandri nel 2010 e anche gli intenti sembrano simili. In un recentissimo intervento a tal proposito, il primo firmatario Busto infatti dichiara che scommettere sul riconoscimento giuridico significa «*investire su un nuovo modello sociale, economico e di valori che rivaluta ed arricchisce territori, spesso marginalizzati o abbandonati, riqualifica infrastrutture, recupera antichi mestieri e tradizioni*»⁸⁰, ricordando peraltro come già molte amministrazioni locali hanno riconosciuto il valore di queste strutture, promuovendo bandi e iniziative di agevolazione.

In una recente intervista rilasciata da Melo, Presidente del Conacreis, sembra di capire che il testo di legge presentato da Busto sia esattamente quello proposto dell'associazione e che analizzeremo nel paragrafo seguente.⁸¹

3.4.2. Proposte di legge delle associazioni di rappresentanza

Le associazioni che a livello nazionale riuniscono le comunità e gli ecovillaggi sono favorevoli all'eventualità di una giuridificazione.

A tal fine, le associazioni hanno elaborato delle proposte o delle linee guida per agevolare questo procedimento ed essere ascoltati su un tema che li riguarda direttamente.

La proposta della Rive è sostanzialmente identica a quella della Melandri, anche per ciò che concerne l'impostazione del testo legislativo.

Si rintraccia solo qualche piccola differenza.

In primo luogo, si utilizzano forme meno stringenti quando ci si riferisce alle comunità: si parla infatti di «organizzazioni comunitarie sociali» e di «formazioni».

In secondo luogo, vi è l'inserimento esplicito dei minori nel calcolo dei dieci membri

79 Proposta di legge C. 2250 presentata il 1 aprile 2014 «*Riconoscimento e disciplina delle comunità intenzionali*».

80 Intervento dell'onorevole M. Busto alla *Tavola rotonda Comunità intenzionali: il riconoscimento giuridico è utile?*, 30 Luglio 2016, XX Raduno RIVE disponibile in <http://ecovillaggi.it/appuntamenti/97-comunita-intenzionali-riconoscimento-giuridico.html>

81 L'intervista è disponibile in <http://www.viverealtrimenti.com/ecovillaggi-riconoscimento-giuridico-e-lavoro-intervista-a-coboldo-melo/>

necessari affinché la comunità possa definirsi tale.

Una terza differenza riguarda la tenuta del *Registro nazionale* che, a differenza di quanto previsto nella proposta della Melandri, nella quale il *Registro* si trova presso il Ministero, è qui invece affidata al Dipartimento degli Affari sociali della Presidenza del Consiglio.

Un ultimo dettaglio di differenziazione è il collegamento tra le comunità e la diminuzione della spesa pubblica. Il testo della Melandri parla di attività che fisiologicamente «*comportano risparmio della spesa pubblica*» mentre il testo proposto dalla Rive allenta il nesso e parla di attività «*con momenti di risparmio della spesa pubblica*», attribuendogli un carattere quasi accidentale.

Spunti differenti sono invece proposti dal Conacreis, il quale non formula una puntuale proposta di legge ma piuttosto si preoccupa di fornire delle linee guida al legislatore.

Il Conacreis accoglie nel complesso la proposta di legge parlamentare ma inserisce delle novità che fanno percepire facilmente la presenza di una differente *forma mentis*.

In primis, viene abbassato ad uno il numero di anni di attività necessari affinché si possa ottenere l'iscrizione nel registro. Si mette poi l'accento sull'indipendenza delle comunità prevedendo il riconoscimento di «*autonomia organizzativa e statutaria*».⁸² Sempre con questo spirito, si prevede la possibilità per i membri di una comunità di decidere sulla salute di un altro componente «*anche in sostituzione di un familiare sulla base della libera manifestazione di volontà in tal senso*».⁸³ Per quanto riguarda le attività lavorative interne, il Conacreis propone la completa esenzione fiscale per quello che concerne lo scambio lavoro/ospitalità.

L'associazione, in linea con la sua funzione di coordinamento delle comunità spirituali, chiede anche la parificazione dei luoghi di meditazione ai luoghi di culto in merito alle normative urbanistiche e di pubblica sicurezza fino ad arrivare alla possibilità di custodire all'interno della comunità le urne cinerarie.

Infine non si rimanda per quanto non previsto alla Legge 383 del 2000 sulle associazioni di promozione sociale ma piuttosto si demanda alle Regioni il compito di legiferare in materia all'interno della competenza in materia di servizi sociali. Questa previsione conferma la volontà del Conacreis di non accontentarsi di normative nate per disciplinare fenomeni differenti ma di preferire una normativa *ad hoc* pensata appositamente per le comunità.⁸⁴

82 *Linee guida per la disciplina delle comunità intenzionali* disponibile in www.conacreis.it

83 *Ibidem*.

84 In una recente intervista rilasciata da C. Melo, Presidente del Conacreis, sembra di capire che il testo di legge presentato dall'onorevole Mirko Busto sia corrispondente a quello voluto dall'associazione, disponibile in <http://www.viverealtrimenti.com/ecovillaggi-riconoscimento-giuridico-e-lavoro-intervista-a-coboldo-melo/>

3.4.3. Normativa di incentivazione alla coabitazione e alla solidarietà

Le proposte e le linee guida analizzate fino ad ora sono mirate alla creazione di una disciplina *ad hoc* per le comunità intenzionali.

Parallelamente stanno emergendo una serie di interventi legislativi che, pur non disciplinando direttamente il fenomeno comunitario, incentivano la coabitazione, la solidarietà e le forme di vita solidali.

Vi è intanto un disegno di legge, del quale ad oggi ancora non è cominciato l'esame, presentato dal senatore Marino sulla *«promozione della solidarietà interfamiliare e sulla cultura della co-residenzialità»*.⁸⁵

Nella relazione accompagnatoria, il primo firmatario mette in evidenza il ruolo suppletivo delle forme abitative solidali rispetto alla carenza di strutture familiari estese e alla conseguente mancanza di servizi.

Viene fatto esplicito riferimento ai cohousing, alle comunità spirituali, alle comunità intenzionali, agli ecovillaggi, rilevandone la grande utilità sociale e civica soprattutto nei confronti delle categorie svantaggiate, considerando il fenomeno del vivere in comune come *«preziosa realtà in grado di coniugare il diffuso bisogno di socialità con una dimensione vera di solidarietà e reciprocità, vissuta nel quotidiano dalle persone in difficoltà»*.⁸⁶

L'idea è ancora quella di fornire una cornice normativa in grado di contenere e disciplinare le varie tipologie dell'abitare, attribuendo però un ruolo molto più attivo agli enti locali; nulla invece si prevede dal punto di vista della normativa interna delle comunità.

L'impostazione è completamente differente rispetto a quella delle proposte viste fino ad ora.

In primo luogo, si chiama in causa l'articolo 117 della Costituzione per giustificare l'intervento statale in questa materia: nello specifico si fa riferimento alla lettera M del secondo comma la quale prevede la competenza esclusiva statale in materia di

85 Disegno di legge S. 85, presentata il 15 marzo del 2013, Assegnato alla 13^a Commissione permanente (Territorio, ambiente, beni ambientali) in sede referente il 23 luglio 2013. Annuncio nella seduta pom. n. 75 del 23 luglio 2013. Pareri delle commissioni 1^a (Aff. Costituzionali), 2^a (Giustizia), 5^a (Bilancio), 7^a (Pubbl. Istruzione), 10^a (Industria), 11^a (Lavoro), Questioni regionali (aggiunto il 31 ottobre 2013; annunciato nella seduta n. 134 del 5 novembre 2013).

86 Relazione accompagnatoria, Disegno di legge S. 85, presentata il 15 marzo del 2013, Assegnato alla 13^a Commissione permanente (Territorio, ambiente, beni ambientali) in sede referente il 23 luglio 2013. Annuncio nella seduta pom. n. 75 del 23 luglio 2013. Pareri delle commissioni 1^a (Aff. Costituzionali), 2^a (Giustizia), 5^a (Bilancio), 7^a (Pubbl. Istruzione), 10^a (Industria), 11^a (Lavoro), Questioni regionali (aggiunto il 31 ottobre 2013; annunciato nella seduta n. 134 del 5 novembre 2013).

«determinazione dei livelli essenziali delle prestazioni concernenti i diritti civili e sociali che devono essere garantiti su tutto il territorio nazionale» e il terzo comma quando prevede la competenza concorrente per ciò che concerne la salute dei cittadini e il governo del territorio.

Sempre nell'articolo 1, si elencano i principi ai quali lo Stato dovrebbe attenersi nel legiferare in questa materia. L'autorità statale dovrebbe necessariamente riconoscere il ruolo e la funzione sociale delle co-residenze basate sull'intenzionalità (nel testo si parla di «libera scelta» e di «aggregazione spontanea»); promuovere percorsi di formazione e agevolazione per queste forme abitative; sostenere la realizzazione di «modelli innovativi» per le strutture che presentino disponibilità di servizi interni e di spazi comuni, che siano ecosostenibili e che pongano in essere un effettivo abbattimento dei costi; promuovere le forme di social housing; agevolare la gestione condivisa dei servizi.

Il compito di mettere in pratica questi principi è demandato agli enti locali, che debbono effettuare percorsi di formazione e incentivazione; prevedere nel concreto forme di agevolazione urbanistica e legislativa, consentire l'accesso ai benefici normativi da parte delle imprese civiche; destinare gli edifici demaniali o del patrimonio disponibile alle comunità.

Una disposizione di particolare rilievo è quella che prevede la possibilità di attribuzione alle forme di co-residenzialità dei beni confiscati alla mafia.

La proposta non definisce esattamente i criteri per rientrare nelle forme sociali disciplinate dalla normativa ma demanda questo compito alle Regioni, le quali entro sei mesi dall'approvazione dovrebbero definire i requisiti minimi per rientrare nella categoria e poter così usufruire dei benefici. Inoltre le Regioni dovrebbero disciplinare le vicende interne concernenti le mutazioni di composizione dei gruppi.

Viene istituita una Conferenza Nazionale della co-residenzialità: la Presidenza del Consiglio dei Ministri dovrebbe indire, senza oneri per lo Stato, la Conferenza a cadenza almeno biennale sotto l'egida e l'organizzazione dei Ministeri per i beni e le attività culturali e per la coesione sociale. Compito della Conferenza dovrebbe essere quello di monitorare le attività degli enti locali e delle regioni in questa materia e l'elaborazione di linee guida.

Come è evidente, la proposta di Marino è ben differente da quelle precedentemente viste.

Intanto non si fa riferimento solo alle comunità intenzionali ma a tutte le forme di solidarietà, citando anche quelle più recenti, come il social housing.

C'è poi un'attenzione specifica nei confronti dei soggetti disagiati e delle famiglie in

difficoltà.

Il testo nulla prevede su eredità, donazioni, disciplina della proprietà, obblighi dei membri e così via: tutto questo viene infatti demandato al potere regionale che deve preoccuparsi di stabilire i dettagli. Probabilmente vi è la presa di coscienza da parte dei firmatari della estrema varietà delle forme di abitare solidale e di conseguenza della difficoltà di racchiuderle tutte in un unico schema legislativo. Le Regioni hanno infatti gli strumenti per elaborare normative più attente ai bisogni del territorio, ai contesti urbani e suburbani in cui le comunità si muovono e alle differenti caratteristiche delle comunità già operanti.

Sempre in questa direzione, merita rilevare che non è previsto nessun tipo di registro nazionale ma piuttosto una Conferenza che ha il mero compito di coordinare e controllare.

Un altro disegno di legge, anch'esso rimasto lettera morta, è il n. 2263 della XVI legislatura della Camera.⁸⁷ Stavolta la disciplina delle comunità intenzionali è posta all'interno di un progetto di modifica della normativa sul diritto di famiglia.

Nella relazione accompagnatoria si distingue fra intese di solidarietà e comunità intenzionali, configurati come due possibili istituti giuridici che, affiancati alle unioni libere, si inseriscono nel più ampio progetto di far venire meno «*il regime di monopolio del matrimonio*».

Le intese di solidarietà sono unioni di due o più soggetti che non implicano un'unione sessuale e che comportano pochissime conseguenze. Si tratta in sintesi di formalizzare la scelta di un percorso condiviso tra un certo numero di persone.

Differente è invece la comunità intenzionale inserita nello «*spazio esistente tra la coppia e la comunità generale*». Le comunità sono allora unioni di più persone che condividono ideali e progetti e realizzano un'unione economica e solidale formalizzata con un contratto, regolata per legge e che abbia quindi le caratteristiche della trasparenza ma soprattutto della reversibilità.

La seconda sezione del progetto di legge è poi interamente dedicato alle comunità intenzionali.

Il testo è abbastanza simile a quello presentato della Melandri (si tratta in effetti della medesima legislatura) ma con alcune rilevanti differenze.

In primo luogo, si parla (come nella proposta del Conacreis) di diritti e doveri di reciproca assistenza familiare, anche nell'ambito dell'assistenza ospedaliera, ponendo però come requisito indispensabile a questo fine la prova della comune residenza, registrata

⁸⁷ Disegno di legge di iniziativa dei senatori Poretti, Bonino, Perduca, Micheloni e Negri, comunicato alla Presidenza il 7 luglio 2010.

nell'ufficio di stato civile.

Per ciò che concerne i requisiti previsti per essere definiti come comunità intenzionali, oltre alla convivenza continuativa, alla previsione di attività di utilità sociale e all'obbligatorietà di un ordinamento interno, si prevede un numero maggiore di membri (si parla di venti persone, il doppio rispetto alla proposta della Melandri e il quadruplo rispetto alla definizione data dalla Rive). Il numero dei componenti è considerato uno dei dati di maggiore rilievo tanto che si prescrive lo scioglimento delle comunità nel caso si scenda sotto i dieci membri.

Fra le entrate si inserisce anche l'avanzo di gestione, lasciando inalterate le altre voci e comunque prevedendo il divieto di distribuire utili agli associati.

Particolare attenzione è rivolta alla disciplina utile ad evitare plagi e costrizioni dei membri della comunità.

È prevista, in modo estremamente semplificato, la modalità del recesso (confermando l'impostazione sulla base di quella del contratto) che può avvenire tramite invio di un raccomandata con ricevuta di ritorno. Se un membro esce dalla comunità, questa è costretta a conferirgli una sorta di buona uscita stabilita dagli ordinamenti interni e comunque l'interessato può, nel caso in cui questa non sia equa e proporzionale, adire il giudice ordinario.

Si fa infine rimando anche in questo caso alla normativa sull'associazione di promozione sociale ma si mette in evidenza, mostrando un certa propensione alla tutela dell'autonomia contrattuale delle comunità, che essa non deve contrastare con i regolamenti pattizi.

Punto comune fra le varie proposte legislative, è l'attribuzione di un ruolo preminente alle regioni e agli enti locali.

Del resto, se le proposte di legge statali sono rimaste per il momento inascoltate e prive di attuazione, le Regioni e gli enti si sono invece prodigati in attività di normazione, seppur indiretta, di questo fenomeno.

Un esempio, fra gli altri, è costituito dalla Legge Regionale della Emilia Romagna (non a caso, una regione caratterizzata da sempre da un tessuto sociale e storico ricco di cooperative e associazioni) n. 19 del 2014 sulla promozione e il sostegno dell'economia solidale.

Fra le varie previsioni, vi è una parte dell'articolato dedicato al cosiddetto «*abitare solidale*»

ovvero l'insieme di piani, azioni, programmi, politiche abitative e territoriali volte a declinare in forma solidale le esigenze economiche sociali, insediative, ambientali e culturali delle comunità locali. Nello specifico si prevede che la Regione debba promuovere la «*diffusione di una cultura dell'abitare caratterizzata da sostenibilità sociale, ambientale e economica*»; la ricerca e la realizzazione di progetti abitativi comuni; la mappatura delle potenzialità territoriali per l'abitare solidale; bandi per progetti di cohousing e social housing; patti di fiducia tra i differenti soggetti della rete dell'abitare solidale; l'auto-costruzione e lo sviluppo territoriale. La Regione deve inoltre sollecitare l'emanazione di una normativa sulle politiche abitative comunitarie, cercare di predisporre strumenti finanziari e risorse volte a favorire il fenomeno e operare in tal senso nel settore della finanza etica e solidale.

Tutte queste normative non statali inducono a pensare che gli enti, più vicini al territorio e quindi alle comunità, abbiano preso consapevolezza assai prima del legislatore statale della necessità di valutare quantomeno la possibilità di una giuridificazione della comunità.

4. Le comunità e le opportunità legislative: una panoramica comparata

Una volta analizzato lo stato giuridico attuale delle comunità intenzionali in Italia, conviene effettuare una panoramica su ciò che accade negli altri sistemi giuridici.

Come abbiamo brevemente già accennato poco sopra, merita rilevare come, onde evitare di estendere eccessivamente il campo di ricerca, non sarà possibile effettuare un'analisi completa.

Questo, in primo luogo, perché diventerebbe un lavoro compilativo e non è questo il nostro scopo.

Inoltre (e anche questo vale la pena precisarlo di nuovo), trattandosi di fenomeni non giuridificati, non è facile reperire fonti ufficiali ma piuttosto proposte e analisi informali, spesso effettuate dalle stesse comunità.

Abbiamo quindi dovuto effettuare una selezione che andiamo ad illustrare.

In primis, valuteremo quanto previsto nel diritto comunitario.

Rimanendo nel continente europeo, effettueremo uno studio abbastanza approfondito sull'ordinamento francese. Questo perché, innanzitutto, è un sistema giuridico che pone

particolare attenzione alle questioni abitative. In secondo luogo, è un ordinamento assai simile al nostro e caratterizzato dalle medesime radici di quello italiano ma che offre possibilità differenti alle comunità intenzionali.

Attraverseremo l'Oceano e passeremo ad analizzare velocemente ciò che accade in America Latina, dove vedremo come - nonostante la differente impostazione degli ecovillaggi - le soluzioni offerte sono invece simili a quelle italiane.

Finiremo poi con un *excursus* su quello che accade negli ordinamenti di common law, in particolare su Stati Uniti e Gran Bretagna. Questi, oltre che per il quantitativo assai rilevante di strutture abitative comuni, si caratterizzano per permettere alle comunità di scegliere fra forme giuridiche di tipo molto differente rispetto a quelle che è possibile utilizzare negli ordinamenti di civil law.

4.1. La comunità nel diritto dell'Unione Europea

Per completezza di indagine, proviamo a fare una breve panoramica di quanto accade a livello europeo.

La normativa comunitaria nulla prevede per ciò che concerne la giuridificazione delle comunità intenzionali. Anzi, facendo una ricerca sui siti e sulle banche date istituzionali, non si rinviene nessun dato né inserendo il termine «*ecovillage*» né tanto meno il termine «*intentional community*».

L'unico riferimento normativo è rintracciabile nella parola «comunità sostenibile».

Nel dicembre del 2004 si è tenuto un meeting informale tra i ministri della politica urbana degli stati membri per discutere sull'importanza strategica di creare all'interno dei confini nazionali comunità sostenibili poiché, «*nonostante la diversità geografica, la differente performance socio-economica e l'ineguale demografia*», gli ostacoli che limitano la creazione di queste comunità sono spesso i medesimi ovunque. Il risultato del meeting è stato un elenco di otto caratteristiche necessarie affinché una comunità possa essere qualificata come sostenibile corredato da un manuale di buone pratiche.

L'allegato II dell'Accordo di Bristol definisce infatti le comunità sostenibili come «*luoghi in cui la gente decide volontariamente di vivere e lavorare, ora e in futuro*». ⁸⁸ Il testo

⁸⁸ Conclusioni dell'Incontro informale tra i Ministri europei della politica urbana, Bristol, 6-7 Dicembre 2005, allegato II.

prende atto del fatto che le comunità siano inevitabilmente differenziate in base al contesto locale in cui si sviluppano e che quindi non possa essere creato un modello standard valido per tutte.

Detto questo, secondo quanto previsto dall'Accordo le comunità dovrebbero essere: *attive, inclusive e sicure; ben amministrate* (sia dal punto di vista della rappresentazione, che della partecipazione dei cittadini che, infine, sotto il profilo della leadership); *sensibili all'impatto ambientale; ben connesse* sotto il profilo dei mezzi di trasporto e comunicazione; *fiorenti a livello economico*, attraverso la previsione di un'economia diversificata e salda; *ben servite* con servizi pubblici, privati e volontari accessibili a tutti; *eque*, nel senso di capaci di comprendere chi abita nelle altre comunità nell'immediato e coloro che lo faranno nel futuro.

L'Accordo prevede anche un programma congiunto di lavoro fra la banca Europea degli Investimenti, gli stati membri e la Commissione al fine di sostenere progetti di questo genere.

Ora, dalla definizione e dai caratteri che le si vogliono attribuire, sembra che la comunità sostenibile intesa così come fa l'Accordo di Bristol sia in effetti una vera e propria comunità intenzionale.

A ben guardare invece - anche se vi sono evidenti punti in comune - ci pare che la comunità di cui parla l'Accordo sia piuttosto da interpretare come un progetto di riqualificazione urbana o sub urbana, dove le autorità creano le condizioni affinché possa instaurarsi una comunità. È intenzionale nel senso che le persone dovrebbero scegliere volontariamente di andare a vivere nella zona riqualificata, attratte dai servizi offerti e dalle infrastrutture, ma sembra venire meno quella intenzionalità, intesa nel senso più puro del termine, tipica delle «*intentional community*» e delle altre strutture residenziali che abbiamo visto, soprattutto per ciò che concerne la fase progettuale.

L'accordo di Bristol richiama infatti nell'allegato I l'*Urban Aquis* concordato ad Rotterdam nel 2004, il quale detta una serie di principi sulla politica urbana, confermando un approccio di più ampio respiro.

Inoltre avallano questa interpretazione i provvedimenti successivi approvati dalla commissione che riguardano principalmente lo sviluppo di città sostenibili e di politiche urbane ecocompatibili (uno per tutti, la Carta di Lipsia del 2007).

Per ciò che riguarda più strettamente gli ecovillaggi e le comunità intenzionali nient'altro è previsto nella normativa comunitaria.

4.2. La comunità nella civil law: il caso francese

Sempre rimanendo in ambito di ordinamenti di civil law, merita procedere con una veloce rassegna di come siano organizzate le strutture abitative collettive in Francia.⁸⁹

Qui, come altrove, non esiste un riconoscimento ufficiale per queste formazioni sociali ma l'ordinamento francese, un po' come accade per quello italiano, offre una gamma piuttosto ampia di possibilità.⁹⁰

Ciò che differenzia in modo netto il sistema italiano da quello francese è, intanto, una attenzione particolare mostrata da quest'ultimo alle questioni abitative e al diritto di abitazione, nonché a ciò che riguarda lo sviluppo del settore degli alloggi popolari.⁹¹

Inoltre, ciò che contraddistingue la Francia è la previsione - sempre nell'ottica di cui appena detto - delle «società immobiliari», una particolare tipologia di società semplici nate proprio per agevolare l'acquisto di immobili.

Proviamo ad analizzare le differenti opzioni legali di cui le comunità possono far uso.

In via preliminare, dobbiamo fare un cenno alla *Association Loi⁹² de 1901*, prevista dalla Legge del 1 luglio del 1901 concernente il «*contrat d'association*».

La legge predispone la normativa per le associazioni, prevedendo una struttura piuttosto snella e semplice⁹³, particolarmente adatta a quei gruppi che non hanno scopo di lucro.

Ogni associato firma un «*contrat d'apport associatif*» con l'associazione e conferisce del denaro in modo da dare origine ad un fondo necessario per far partire il progetto. L'associazione, poi, una volta costituitasi, procede al rimborso. Gli associati possono anche

89 Per quanto riguarda i rapporti fra diritto e gruppi di abitazione condivisa in Francia, si veda http://www.ecoravie.org/wp-content/uploads/2010/11/Statuts_Juridiques_V4.pdf; e ancora Code de la construction et de l'habitation; Code civil art 1832 ss.

90 Come già rilevato, non esistono fonti ufficiali sul tema visto che anche in Francia non vi è nessun tipo di giuridificazione. Abbiamo dovuto ricorrere quindi a guide e vademecum su come istituire una comunità intenzionale, che invece si trovano abbastanza frequentemente. Per quello che concerne i rimandi ai modelli giuridici già esistenti abbiamo fatto riferimento al sito www.legifrance.gouv.fr. Per ciò che concerne invece le possibili soluzioni giuridiche, anche ibride, e le loro peculiarità abbiamo reperito le informazioni sul sito www.habicoop.fr; si vedano anche i siti informativi delle differenti *Chambre d'Economie sociale et solidaire* presenti in Francia; si veda anche *Guide méthodologique, juridique et financier «L'accès collectif et solidaire au foncier et au bâti»*; Terre de Liens, 2007 disponibile in www.terredeliens.org; L. Lejeune, *Habiter autrement, du squat à la coopérative d'habitants: entre innovation et transformation sociale*; Institut d'Etudes Politiques de Grenoble, Université Pierre Mendès France, a.a 2008-2009 .

91 Su questo U. Breccia, *Itinerari del diritto all'abitazione* in AA. VV., *L'esigenza abitativa. Forme di fruizione e tutele giuridiche. Atti del convegno in onore di Gianni Galli, Firenze, 19 - 20 ottobre 2012*, (a cura di A. Buceli), in I quaderni della Rivista di diritto civile, Padova, Cedam, 2013. p. 149 ss.

92 Loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association.

93 Si veda l'art. 2 della Loi du 1er juillet 1901: «*Les associations de personnes pourront se former librement sans autorisation ni déclaration préalable*».

effettuare conferimenti successivi, conservando la possibilità di riappropriarsene in ogni momento.⁹⁴

Le associazioni della Association Loi possono acquisire beni immobiliari ma solo se questi sono indispensabili all'oggetto e alle attività delle medesime ed ad ogni modo possono acquisire, a titolo gratuito oppure oneroso, boschi, foreste e terreni.⁹⁵

Gli aspetti vantaggiosi sono vari: in primo luogo, la possibilità di fare atti di prenotazione sull'acquisto; inoltre gli adempimenti burocratici e amministrativi sono semplici e gli statuti non stringenti. Ecco perché spesso la scelta delle comunità intenzionali ricade su questo modello, almeno per le fasi iniziali.

Per ciò che concerne i difetti di questo modello, c'è da rilevare che scegliere questa forma associativa presenta, come al solito, il rischio di non avere una posizione che le banche ritengano affidabile.

Ad ogni modo le comunità intenzionali francesi scelgono spesso le strutture giuridiche di tipo *non cooperativo*, le quali rimangono incentrate sulla concezione individuale di proprietà.

Fra queste distinguiamo i regimi di proprietà indivisa e comproprietà e le società civili⁹⁶, che rappresentano la peculiarità di questo ordinamento.

Vi sono molti gruppi che scelgono i *regimi di comproprietà*⁹⁷ (per esempio, Le Gille Pesset a Rennes, La Salière a Grenoble, Ecolline a Vosges, Measolle nelle Ardèche e Les Rieux a Nyons).

Nella comproprietà ogni residente è proprietario di un bene e ha la possibilità di affittarlo o abitarlo ma comunque deve farsi carico della gestione delle parti comuni.⁹⁸

L'edificio è diviso in lotti e ogni lotto è composto da una parte privata e da una quota parte riguardante le zone in comune («*quantièmes*») la cui ampiezza va a determinare i carichi di spesa e di gestione. Diventa quindi abbastanza semplice la distinzione tra beni comuni e beni

94 Si veda l'art. 4 della Loi du 1er juillet 1901: «*Tout membre d'une association qui n'est pas formée pour un temps déterminé peut s'en retirer en tout temps, après paiement des cotisations échues et de l'année courante, nonobstant toute clause contraire*».

95 Si veda l'art. 11 della Loi du 1er juillet 1901: «*Ces associations peuvent faire tous les actes de la vie civile qui ne sont pas interdits par leurs statuts, mais elles ne peuvent posséder ou acquérir d'autres immeubles que ceux nécessaires au but qu'elles se proposent. Cependant, elles peuvent acquérir, à titre onéreux ou à titre gratuit, des bois, forêts ou terrains à boiser[.]Elles peuvent recevoir des dons et des legs dans les conditions prévues par l'article 910 du code civil*».

96 Le società civili possono essere identificate con le società semplici dell'ordinamento italiano.

97 Loi n. 65 - 557 du 10 juillet 1965 *fixant le statut de la copropriété des immeubles bâtis*.

98 Artt. 10-11 Loi n. 65 - 557 du 10 juillet 1965.

di proprietà.⁹⁹

La costituzione anche in questo caso è poco costosa e abbastanza semplice; tuttavia essa prevede una scrittura privata e vi è anche l'obbligo di convocare un'assemblea dei membri almeno una volta l'anno.

Gli aspetti negativi sono principalmente due.

In primo luogo, questa struttura non impedisce la speculazione sulla compravendita dei fondi ma di norma questa problematica viene risolta apponendo una clausola davanti ad un notaio con la quale viene vietato di rivendere il lotto ad un prezzo più alto di quello di acquisto.

L'altro lato negativo è che il regime fiscale ridotto (ovvero la TVA a 5,5%) è configurabile solo se gli edifici sono adibiti ad abitazione e acquistati da più di due anni: per i primi tempi, la comunità non potrà quindi usufruirne. Per ciò che concerne la divisione delle spese di costituzione e manutenzione, viene effettuata una ripartizione in base alla ricchezza dei membri.

La normativa prevederebbe la presenza di un «*syndic*», ovvero di un fiduciario, ma i residenti possono accordarsi per farne a meno, risparmiando così sulle spese di gestione.

Alcune comunità scelgono di configurarsi come *propriété indivise* acquistando in comune un bene immobile. Ciò fa sì che la struttura non possa essere suddivisa in lotti né che si possa venderne una parte se gli altri membri non sono d'accordo. È il caso per esempio di La Salière (Grenoble) prima che diventasse una comproprietà.

Il problema è che ogni decisione è presa all'unanimità e questo rende abbastanza complessa la gestione interna.

Nel caso in cui un residente voglia vendere ad un nuovo occupante la sua posizione, gli altri residenti godono di un diritto di prelazione.

La *société civile immobilière* (SCI)¹⁰⁰ è la formula che di norma viene scelta più frequentemente per questa tipologia di operazioni e che permette ad un gruppo di persone di detenere un bene immobile (edifici, locali professionali o terreni) senza limiti di superficie.

Per ciò che concerne il numero di associati il minimo previsto è di due soggetti (possono essere persone fisiche o giuridiche) mentre non è previsto un numero massimo di partecipanti.

I conferimenti dei soci possono essere sia in natura che in denaro e non è prestabilito un livello minimo di contribuzione.

⁹⁹ Si veda artt. 3 - 4 della Loi n. 65-557 du 10 juillet 1965.

¹⁰⁰ Per la SCI si veda Code civil, art. 1832 ss; Code de la Construction et de l'Habitation art. L. 211-1 ss. e R. 211-1 ss.

La responsabilità patrimoniale dei membri è illimitata e la SCI non può lanciare appelli pubblici per la sottoscrizione dell'acquisizione di un fondo.

Di solito, in questo modello vale il principio «una parte, un voto» ma lo statuto può prevedere opzioni differenti.

La SCI è particolarmente adatta ai profili comunitari per ciò che concerne la cessione di una parte. L'associato che voglia vendere deve occuparsi di trovare un altro residente che prenda il suo posto.

La società ha comunque il diritto, grazie all'inserimento nell'accordo di una apposita clausola, di rifiutare il nuovo associato e, se si tratta di una cessione a titolo oneroso, occorre l'accordo di tutti. Ad ogni modo, lo statuto può prevedere che le cessioni tra associati, congiunti, discendenti e ascendenti siano libere.

Chiaramente, questo sistema diventa eccessivamente articolato da applicare con l'aumentare del numero di residenti.

Accanto alla SCI, troviamo la *société civile immobilière de location* (SCIL).

La *société civile immobilière de location* prevede la proprietà indivisa degli spazi. Ognuno è quindi proprietario di una parte senza però avere la proprietà individuale dello spazio che abita. Le abitazioni dei singoli sono di proprietà della SCIL e di conseguenza di tutti gli associati.

In pratica, attraverso la raccolta di somme modeste da parte di più soggetti si raggiunge una somma tale da essere sufficiente a far da garanzia alle banche e che permette quindi di ottenere un prestito al fine di acquisire un immobile.

L'apporto iniziale è uguale per ogni partecipante, a prescindere dalle differenti situazioni di reddito.

In alcuni casi, viene costituita una sorta di cassa interna al fine di concedere un prestito a chi voglia partecipare e non sia nelle condizioni economiche per farlo. In questo caso, la cifra prestata potrà essere rimborsata anche attraverso delle attività lavorative interne.

Ogni residente versa poi un affitto che permette di assicurare il rimborso del prezzo sottoscritto.

Dal punto di vista patrimoniale, i membri rischiano solo l'apporto iniziale conferito.

La SCIL ha bisogno tuttavia di un grande lavoro di ricerca del consenso sotto il profilo delle idee e della coesione del gruppo.

Un altro modello che viene scelto abbastanza frequentemente (per esempio dalla comunità

Eco-logis a Strasburgo) è la *société civile immobilière d'attribution* (SCIA).¹⁰¹

Attraverso la SCIA è possibile costruire *ex novo* o acquistare un bene immobile al fine di suddividerlo fra più associati (in piena proprietà o in godimento), occuparsi della gestione dell'immobile, locarlo parzialmente o per intero.

La SCIA ha l'obbligo di ricorrere ad un contratto di promozione immobiliare nel caso in cui la società affidi la realizzazione ad un terzo.

La differenza tra la SCI e la SCIA è che mentre la SCI ha per oggetto la commercializzazione dell'immobile, la SCIA ha come scopo la sua ripartizione fra gli associati.

I vantaggi principali, oltre alle possibilità di ottenere il bene in godimento, riguardano, in primo luogo, il fatto che il capitale sociale possa essere modificato senza formalità, così come il numero di associati, e che la SCIA goda di buona credibilità davanti alle banche.

Per ciò che concerne invece i profili svantaggiosi, occorre considerare che la SCIA non nasce per essere duratura: essa è destinata a trasformarsi in una mera comproprietà. La proprietà collettiva, a differenza di quella indivisa, permette agli associati di recuperare la proprietà individuale in ogni momento.

Inoltre, non c'è modo di evitare la speculazione né tanto meno di influire in qualche modo sul prezzo, in caso in cui si decida di locare.

C'è poi da considerare che gli associati hanno responsabilità illimitata.

Inoltre l'acquisto dei terreni da parte della SCIA comporta l'applicazione di tasse più alte rispetto a quelle applicate ai privati.

Il regime di godimento si avvicina molto a quello di proprietà e spesso in questo si trasforma: è previsto infatti dalla legge che esso sia in conformità con le disposizioni della Legge del 10 luglio 1965, la quale regola la comproprietà.

Troviamo poi la *société civile immobilière d'accession progressive à la propriété* (SCIAPP).¹⁰²

Questa tipologia di abitazione è creata da un organismo HLM (Habitation à loyer moderates), il quale si occupa di alloggi popolari.

La SCIAPP detiene e gestisce un immobile, il quale deve essere l'oggetto di un apporto in natura fatto alla società stessa in vista di una sua suddivisione successiva.

Si tratta di un regime che permette di accedere in modo graduale alla proprietà senza aver

101 Si veda Code de la Construction et de l'Habitation artt. L 212-1 - L 212-13 e artt. R 212-1 - R 212-16.

102 Si veda il sito delle Chambre régionale de l'économie sociale et solidaire d'Aquitain, www.cressaquitaine.org; e anche Code de la Construction et de l'Habitation, art. L 443-6-2.

bisogno quindi di conferire un ingente apporto iniziale.

Il residente paga un canone di locazione alla società per tutta la durata dell'accesso alla proprietà (la quale dura minimo dieci anni) e ogni anno viene proposta l'acquisizione di una parte. Non è obbligatorio acquisire la proprietà e niente impedisce di rimanere dei meri locatari.

Nel caso in cui si voglia procedere con l'acquisizione, si può scegliere il momento più opportuno per farlo e avere la garanzia che si tratti di un investimento reversibile in caso di difficoltà finanziarie occorse durante il percorso di gestione.

Finché il procedimento di accesso non è terminato, ci troviamo davanti ad una proprietà collettiva. Una volta invece che il residente ha accesso alla proprietà, nasce un rapporto di comproprietà e la SCIAPP viene meno.

All'interno della comunità, ogni membro è rappresentato in base alla parti possedute e questo profilo mal si conforma alle esigenze e allo spirito della comunità.

Con la *Société par Action Simplifiée*¹⁰³ (SAS) entriamo nel mondo delle società di capitali francesi.

Non è previsto un numero minimo di soci; è stabilito invece un capitale sociale minimo di 37.000 Euro, di cui la metà deve essere effettivamente versato sul conto, l'altra metà può essere conferita in cinque anni. La SAS non può lanciare sottoscrizioni pubbliche per cui sarà necessario trovare soci fra amici e conoscenti. Del resto, il numero di soci complessivo non dovrebbe essere superiore a cento.

La SAS presenta una grande attrattiva per le comunità: avendo a disposizione una grande libertà contrattuale, essa porta con sé la possibilità di una notevole autonomia organizzativa interna. Possono essere inserite clausole volte a escludere la vendita delle azioni o legarla all'approvazione del nuovo socio o può essere previsto un arbitraggio per la risoluzione dei conflitti esterni.

Questo tipo di società è pur sempre però una società di capitali e presenta una serie di profili svantaggiosi legati a questo aspetto.

In primo luogo, la gestione della SAS è complessa e comporta una serie di spese di gestione abbastanza elevate. Per esempio, è necessario nominare un commissario che controlli i conti, la cui parcella può andare dalle 2.000 Euro alle 4.000 Euro l'anno. Occorre poi considerare che il carico fiscale sarà piuttosto elevato.

103 Code de commerce, art. L. 227-1 ss. e art. L. 244-1 ss.

Tutto ciò premesso, è chiaro che questo modello si adatta difficilmente a progetti di dimensioni ridotte.

L'altra grande categoria di strutture giuridiche che possono essere utilizzate dalle comunità intenzionali francesi contiene le *forme cooperative* che andremo di seguito ad analizzare.

Intanto troviamo la *société civile coopérative de construction* (SCCC).¹⁰⁴

Questa forma cooperativa ha per finalità la costruzione di un immobile che poi è destinato alla suddivisione tra vari residenti.

I lotti possono essere venduti come proprietà individuali oppure dati in godimento, prevedendo la detenzione delle parti sociali. La cooperativa riesce a costruire l'edificio a prezzi ribassati e ciò fa sì che anche le famiglie a basso reddito possano rientrare in questa tipologia di mercato.

I problemi sono legati al fatto che la proprietà collettiva non può dare garanzie e vi sono sempre dei rischi che riguardano l'eventualità che la comunità si dissolva. Inoltre è impossibile evitare la speculazione, salvo siano state inserite specifiche clausole in questo senso.

Le banche non accettano di buon grado questa tipologia di problematiche.

Una comunità che ha optato per questo modello è La petit maison a Rennes.

Un'altra formula possibile è quella della *Société cooperative d'intérêt collectif*¹⁰⁵ (SCIC) scelta, per esempio, dalla Comunità Toit par toi a Poitiers.

Si tratta di una cooperativa senza scopo di lucro che può assumere due forme differenti.

La prima possibilità è che essa si configuri come una SCIC SARL se ha un numero di associati che va da tre a cento. In questo caso il capitale sociale non è stabilito ma deve essere quantificato dai soci in base ad un serie di indici.

La seconda ipotesi è che la comunità si presenti come SCIC SA: è necessario che siano presenti almeno sette associati (non è previsto invece un limite massimo) e che il capitale sociale sia di almeno 18.500 Euro.

La SCIC - in tutte le sue forme - ben si presta alle attività comunitarie perché il suo scopo è quello di realizzare un progetto di sviluppo locale e territoriale, occupandosi della produzione e/o fornitura di beni e servizi di interesse collettivo.

¹⁰⁴ La SCCC è sia una cooperativa disciplinata dalla loi du 10 septembre 1947 sia una *société de construction* disciplinata dalla loi du 16 juillet 1971. La SCCC è regolata dagli artt. L 213-1 à L 213-15 et R 213-1 à R 213-179 del Code de la construction et de l'Habitation.

¹⁰⁵ Loi 2001-624 du 17 juillet 2001.

I soci possono essere suddivisi in *Collège*, ognuno dei quali dispone di un determinato numero di voti prestabilito nello statuto.

È previsto un sistema di accantonamento a riserva nella percentuale minima del 57,5% delle eccedenze nette di ogni anno. Ciò garantirebbe alle comunità un fondo di riserva per fronteggiare eventuali difficoltà. In caso di scioglimento della società, l'eccedenza positiva della gestione non può essere suddivisa fra i soci ma al contrario è destinata ad essere girata a favore di altre cooperative.

La SCIC presenta una serie di ulteriori caratteristiche: in primo luogo, ogni società può trasformarsi in una SCIC senza bisogno di creare *ex novo* una persona giuridica; in secondo luogo, per diventare associati, occorre versare una quota sociale il cui importo tuttavia è fissato dallo statuto.¹⁰⁶

In queste cooperative vige un principio di «*libera entrata, libera uscita*»: se un socio/residente esce dalla comunità ha diritto di recuperare quanto versato.

Per quanto riguarda il fatto se questa forma sociale sia idonea oppure no a fare da «griglia» per le comunità intenzionali francesi, vi sono alcuni pro e alcuni contro.

I vantaggi sono innanzitutto che la disciplina della cooperativa è funzionale ad assemblare tutta una serie di attori sociali estremamente eterogenei. Inoltre il socio che versa la quota di capitale sociale ha diritto a ricevere un interesse annuo.

L'inconveniente maggiore è che la cooperativa di interesse collettivo è legata ad un accordo con il Prefetto che occorre rinnovare ogni 5 anni.

Le *coopérative d'habitants* sono molto diffuse in Francia e anche esse possono essere utilizzate come «veste» giuridica dalle comunità (esemplificando, hanno questa forma il Village Vertical a Lione e la comunità Hespere 21 nella regione parigina).

Questa struttura giuridica è organizzata su base personale: ogni soggetto coinvolto ha diritto ad un voto a prescindere da quante quote di capitale sociale detenga. Viene meno il collegamento tra valore delle quote possedute e valore del bene, il che evita la speculazione e anche differenze all'interno della comunità.

I soci sono proprietari della quota che versano ma al tempo medesimo sono locatari dell'appartamento dove abitano, il quale, insieme a tutti gli altri edifici del complesso, rimane proprietà collettiva.

Il capitale sociale è formato dalle quote versate da ogni cooperante anche non abitante.

¹⁰⁶ Unico limite è la previsione di un minimo di 15,24 Euro.

Secondo quanto previsto dal diritto francese le cooperative debbono essere accompagnate da un'altra forma giuridica. Per esempio, alcune comunità si sono organizzate sulla base di società cooperative a responsabilità limitata.

Se si sceglie il modello della cooperativa di abitazione è possibile depositare lo statuto, il che, soprattutto nel caso di una comunità intenzionale, garantisce i membri dal rischio di violazioni interne.

Questo schema sarebbe adatto anche per il principio «una persona, un voto» e per il fatto che, tramite alcune rapide modifiche alla legge sarebbe possibile strutturare la cooperativa in modo tale da evitare la speculazione. Ad oggi questo rischio non è del tutto evitato e le quote possono essere vendute a qualsiasi prezzo.

Per ciò che concerne il trattamento fiscale, occorre notare come le cooperative di abitanti siano sottoposte alle Imposte sulle società.

Inoltre c'è un vincolo nella redistribuzione delle eccedenze eventuali in caso di vendita degli edifici sul mercato: esse non possono essere ripartite ma debbono essere destinate ad un'altra cooperativa. Questa è un'ottima spinta motivazionale per non trovare convenienza nel vendere l'immobile e cercare di rimanere in comunità.¹⁰⁷

Un altro modello utilizzabile è quello delle *cooperative de construction e de gestion*.

Per usufruire di questo modello giuridico occorre che siano esistenti alcune condizioni preliminari.

È necessario infatti che i soggetti siano idonei ad accedere al *Pass Foncier*¹⁰⁸, ovvero ad un prestito finalizzato all'acquisto della prima casa.

Il terreno di norma è pubblico e viene affidato al costruttore sotto la formula «*bail à construction*»¹⁰⁹ per circa cinquanta anni. Alla fine della costruzione, viene deciso se l'edificio e il terreno debbano rimanere pubblici o diventare privati.

La cooperativa acquista l'immobile; dopodiché il cooperante corrisponde alla cooperativa una

107 Molto importante è l'associazione Habicoop che coordina queste strutture e che propone modifiche e suggerimenti alla legislazione.

108 Il *Pass foncier* è uno strumento per facilitare l'acquisto di una casa da parte delle famiglie che vivono in condizioni economiche modeste. Il *Pass Foncier* permette ai locatari con diritto di prelazione per l'acquisto di un immobile di godere di un'imposta sul valore aggiunto ad un tasso ridotto, di un prestito a tasso zero maggiorato, di un prestito con differimento di rimborso e di un aiuto da parte delle collettività territoriali la cui entità varia in base alla composizione della famiglia e al territorio.

109 Il *bail à construction* è una concessione di terreno con un'opzione di acquisto. Essa può durare dai diciotto ai novantanove anni e, durante la fase di locazione, l'affitto può essere prossimo allo zero oppure coprire gli interessi così da permettere l'acquisizione di un capitale costante qualche anno dopo. Si può però scegliere di non esercitare mai l'opzione di acquisto e rimanere locatari con il vantaggio di rilevante riduzione sul canone. Si tratta di un potente strumento anti-speculazione.

somma per la locazione dell'appartamento. Al cooperante/residente non rimane a questo punto che sostenere le spese generali e di manutenzione.

Date le finalità di questa particolare tipologia di cooperativa, la vendita dell'appartamento è estremamente vincolata e il prezzo non può aumentare al di là del tasso di inflazione.

Il vantaggio di questa formula è che si tratta di un regime di proprietà progressiva e semi-pubblica e che prevede, come abbiamo visto, una serie di garanzie contro la speculazione immobiliare.

Essa presenta tuttavia alcuni inconvenienti: intanto la proprietà non è stabile perché a metà strada tra il pubblico e il privato ed in continua evoluzione. Inoltre è possibile usufruire dell'auto-costruzione da parte dei soci ma solo in minima proporzione (massimo sessanta ore sul cantiere).

Per finire, come accade sovente anche in Italia, in Francia è abbastanza frequente che vengano mescolati più modelli giuridici e che si creino strutture a più livelli.

Per comprendere meglio, facciamo l'esempio di Le Hameau des Buis¹¹⁰, una SCI composta da un'associazione e da una SARL che sostiene progetti etici.

In questo caso, i residenti non sono associati ma sono creditori della società. Essi fanno un prestito a vita alla società («Prête viager» o anche «Prête contre usufruit») ed in cambio hanno un diritto di godimento di un appartamento.

Si evita così la speculazione anche perché i residenti non diventano mai proprietari.

Anche dal punto di vista del funzionamento interno, questa combinazione risulta essere particolarmente idonea poiché ogni residente firma un regolamento interno e una carta etica.

La criticità è rappresentata dal fatto che si tratta di una struttura ancora da sperimentare compiutamente e momentaneamente basata sulla buona volontà degli associati.

Un'altra combinazione ipotizzabile è quella fatta dalla comunità di Les Amanins. Questo complesso residenziale si è data una struttura tripartita. In primo luogo vi è un'associazione che si occupa dell'elaborazione del progetto. In secondo luogo, vi è una SCI, pensata per l'acquisto del terreno e dell'edificio, la quale, dopo aver espletato la sua funzione, conferisce quasi interamente il suo capitale all'associazione in modo che questa diventi socio di maggioranza. In ultimo luogo, vi è una SCOP per la gestione delle attività di produzione che provvede a versare i canoni di locazione e le donazioni alla SCI (esentata dal pagare le tasse su quanto riceve).

110 http://www.habicoop.fr/IMG/pdf/Fiche_pret_contre_usufruit_VF.pdf

Un ultimo esempio è quello di Chez Louise et Michel, una rete sperimentale di gruppi abitativi autogestiti. In questo caso la combinazione di modelli prende il nome di *Le Clip*.

Troviamo così una SARL, proprietaria del bene immobile e del terreno, composta da due soci: l'associazione di abitanti e *le Clip* ovvero la testa della rete.

Gli abitanti sono locatari e gestiscono le loro abitazioni in modo autonomo, *le Clip* controlla e blocca tutte le operazioni di compravendita speculative, garantisce assistenza agli abitanti e si occupa di tenere funzionante la rete di solidarietà. Gli inconvenienti di questa combinazione riguardano il fatto che il prezzo della locazione non abbassa con la diminuzione del debito poiché i benefici sono necessariamente reinvestiti in altri progetti.

4.3. America Latina: la comunità e il diritto degli indigeni

Cerchiamo ora di vedere cosa accade in America Latina, ordinamento che presenta caratteristiche a sé stanti e che «ruba» da entrambe le famiglie giuridiche elementi e istituzioni.

Nel continente latino-americano esiste un gran numero di comunità intenzionali, per di più ecovillaggi. Sono diffuse anche le *gated communities* soprattutto nelle grandi capitali, dove si avverte un bisogno maggiore di sicurezza sociale.

In Sud America è molto attiva una ramificazione del Gen¹¹¹ che prende il nome di C.A.S.A., ovvero di *Consejo de Asentamientos Sustentables de las Américas* (Consiglio degli insediamenti sostenibili delle Americhe). L'organizzazione ha come scopo quello di coordinare e rafforzare le azioni delle reti nazionali e regionali latino-americane, occupandosi di promozione, di formazione e della diffusione di modelli sostenibili.

Vi è in America Latina una maggiore attenzione non solo a progetti di nuova creazione ma anche a quelli di recupero di comunità già esistenti. Del resto, la tradizione indigena locale è un fenomeno con la quale paesi come quelli europei non debbono confrontarsi.

Il movimento nasce nel 2012 a Llamado de la Montaña in Colombia durante l'incontro iberoamericano degli ecovillaggi. L'idea di C.A.S.A. è quella di dare vita al Gen Latino, riunendo tutti gli ecovillaggi situati in regioni di lingua spagnola delle Americhe.

L'associazione è formata da altre quattro reti nazionali organizzate (Colombia, Cile, Messico,

111 Vedi quanto detto a proposito del Gen e della sua struttura nel capitolo II.

Brasile) e coinvolge anche altri paese che, pur non avendo ancora un'organizzazione ufficiale, stanno mostrando interesse per il progetto (Costa Rica, Ecuador, Uruguay, Argentina, Bolivia, Perù, Venezuela).

C.A.S.A utilizza una terminologia più ampia di quella utilizzata dal Gen e dagli altri movimenti nazionali: non riduce il campo agli ecovillaggi ma parla genericamente di «*insediamenti sostenibili*» come di «*aquellos que practican y cultivan hábitos creativos de cuidado a los seres humanos y a la diversidad de formas de vida y entidades de la naturaleza*».¹¹²

Neppure in Sud America tuttavia possiamo trovare un riconoscimento formale di queste strutture comunitarie residenziali e, anche qui come altrove, si è costretti ad attingere alle opzioni giuridiche esistenti.

Nella maggior parte dei casi, un po' come abbiamo visto accadere in Italia e negli altri paesi di civil law, queste strutture residenziali assumono la forma di Ong, oppure di associazioni o di fondazioni.

La tendenza è comunque quella di preferire il mondo del no profit.

Citiamo, per esempio, l'ecovillaggio *Gaia*, situato vicino a Buenos Aires. *Gaia* è costituita come un'associazione no profit. Si tratta di un ecovillaggio che, pur essendo stato fondato nel 1992 e ospitando l'Istituto argentino di permacultura, è composto di strutture quasi completamente auto-costruite abusive: i controlli scarsi, soprattutto nelle zone rurali, hanno favorito questo fenomeno.

Il mondo degli ecovillaggi latini-americani presenta lacune caratteristiche peculiari. In primo luogo, vi è una forte attenzione nei confronti del mondo agricolo e della sostenibilità ambientale, da ricollegarsi probabilmente alla tipologia di territorio e di economia, prevalentemente agricola.

In secondo luogo, vi è un forte sviluppo del mondo cooperativo nell'ambito dell'edilizia e dell'auto-costruzione privata a prezzi popolari.¹¹³

In terzo luogo, come dicevamo prima, occorre considerare la vicinanza con il mondo indigeno e la connessione con il problema della sistemazione territoriale degli autoctoni, da sempre avvertito in queste zone.

Poco sopra abbiamo rilevato come non vi siano giuridificazioni degli ecovillaggi ma

112 Tr. it.: «*quelli che praticano e coltivano abitudini creative della cura per l'uomo e per la diversità delle forme di vita e l'entità della natura*». Vedi <http://www.casacontinental.org/que-es-casa/>.

113 Cfr. AA. VV., *Housing frontline. Inclusione sociale e processi di autoconstruzione e autorecupero*, Firenze Firenze University Press, (Collana Territori), 2012.

ciò non è esatto se allarghiamo solo un poco il campo di indagine. Merita infatti citare due istituti giuridici storici tipici dell'America Latina: *la cabilda indigena* e *la resguardo indigena*.

La *resguardo* è un istituto coloniale attraverso il quale l'autorità spagnola riconosceva, in una sorta di anticipazione dei beni comuni, alle popolazioni indigene appezzamenti di terreno trasformandole in proprietà collettive inalienabili. La *resguardo* sostanzialmente scompare durante il XVI e XVII secolo ma nel 1920 Simone Bolívar la reinserisce¹¹⁴ nell'ordinamento giuridico colombiano¹¹⁵, conferendo alla comunità indigena, insieme alla proprietà della terra, anche uno speciale statuto autonomo, al fine di garantire la preservazione delle tradizioni culturali.

La *cabilda* invece è una speciale entità pubblica riconosciuta giuridicamente in Argentina, formata da membri di una comunità indigena. Si tratta di un'organizzazione socio-politica elettiva tradizionale: i suoi scopi primari sono la rappresentanza legale della comunità, l'esercizio della autorità al suo interno e l'applicazione concreta delle possibilità loro riconosciute dalle leggi, dai costumi e dalle normative interne.¹¹⁶

Se è vero - come abbiamo detto - che una comunità intenzionale o un cohousing, sia di per sé, anche inconsapevolmente, ecosostenibile, questo è ancora più vero per ciò che concerne le comunità indigene. Rispetto a quelle finora esaminate, queste non presentano tuttavia la caratteristica dell'intenzionalità, proprio perché caratterizzate dalla spontaneità di appartenere alla medesima comunità autoctona, almeno fermo restando la definizione di ecovillaggio così come precedentemente indicata.¹¹⁷

Nulla vieterebbe tuttavia un tentativo di riutilizzare, riadattandoli, questi istituti anche per dare «veste» giuridica alle comunità intenzionali sostenibili. L'operazione non è molto dissimile da quella ipotizzata per gli usi civici che abbiamo visto nel paragrafo III.

In America Latina, quindi, intenzionalità e sostenibilità si mescolano in modo ancora più fisiologico che altrove ed un esempio di questa miscela è la peculiare esperienza di *Las Gaviotas*. Nel 1971, Paolo Lugari, un italiano esperto di sostenibilità ambientale, tenta un esperimento: egli sceglie una delle zone più climaticamente ostili a lui conosciute - il deserto colombiano - e vi fonda un ecovillaggio. Il suo scopo è quello di dimostrare che una comunità ecologica può resistere ovunque, anche negli ambienti più estremi.

114 Colombia, Decreto 20 maggio 1920, Art. 1.

115 Artículos 63, 246, 329 y 357 de la Constitución; Capítulo XIV de la ley 160 de 1994 y Decreto 2164 de 1995.

116 <https://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>.

117 Si pensi al citato Senegal, dove il Ministero nasce proprio per trasformare villaggi tradizionali in ecovillaggi, fondendo così le due dimensioni dell'intenzionalità e della spontaneità.

Poco dopo l'insediamento in questa terra inospitale, iniziano ad arrivare i primi contadini, attirati dalle migliori condizioni di vita e dai salari più alti rispetto a quelli del resto della Colombia.

In qualche tempo, Las Gaviotas diventa uno dei pochi esempi mondiali di villaggio completamente autosufficiente dal punto di vista energetico: vi sono installate pompe che scavano in profondità e cucine elettriche in grado di sterilizzare l'acqua; è stato effettuato un ripopolamento delle specie vegetali autoctone dalle quali viene prodotta resina (utilizzata poi come carburante); non c'è televisione, né telefono; non vi è nessun organo di polizia e nessuna amministrazione che non sia quella del villaggio.¹¹⁸

In questo caso l'intenzionalità è assai presente, al pari della sostenibilità anche se è «guidata» da una sola persona ovvero dal suo creatore: lo stesso Jorge Zapp, un famoso ingegnere di Bogotà che collabora con il progetto, lo ritiene eccessivamente «artificiale».

4.4. Possibili modelli di common law

Negli Stati Uniti il mondo delle comunità intenzionali e degli ecovillaggi è vastissimo. Del resto, l'ambiente culturale è differente da quello europeo e il terreno è più idoneo alla fioritura di migliaia di comunità. Gli Stati Uniti da sempre ospitano moltissime associazioni ambientaliste o di difesa dei diritti dell'uomo o religiose e così via.

Da sempre il privato, sia come singolo che in forma associata, tende a manifestare una generalizzata necessità di indipendenza e autonomia nei confronti del potere statale e federale. Dobbiamo poi considerare l'influenza del protestantesimo - soprattutto quello legato all'universo delle sette - la quale risulta essere assai rilevante e che è la madre di quel forte senso di appartenenza comunitaria e di costruzione identitaria.

Gioca un ruolo di rilievo anche l'assenza della famiglia patriarcale (intesa così come la si intende in Europa) con la conseguente maggior facilità di costruire comunità al fine di supplire alla mancanza di servizi da parte dell'autorità pubblica.

Di fatto questa miriade di gruppi, qualunque sia la loro impostazione e qualunque siano le motivazioni che li agitano, limitano il potere centrale, dando luogo ad una società civile diversificata e particolarmente dinamica.¹¹⁹

118 Per questi motivi è stata inserita anche nella lista Onu delle «*appropriate technologies*».

119 A. Touraine, *Dopo la crisi. Una nuova società possibile*, Armando Editore, 2012, p.101.

Altri fattori che favoriscono lo sviluppo di questi movimenti sono la familiarità al diritto non scritto e un forte *trend* nei confronti dell'attività di volontariato. Negli Stati Uniti la solidarietà sociale si presenta infatti con aspetti differenti rispetto a quanto accade in Europa.

Gli europei sono abituati a concepire la solidarietà come attività del singolo inserita all'interno della comunità di un ente già preformato: questo perché da sempre l'assistenza è stata demandata agli enti, prima a quelli cattolici e successivamente anche a quelli laici e lo spazio lasciato alle iniziative solidaristiche private è sempre stato molto esiguo.

Negli Stati Uniti troviamo invece una solidarietà *community oriented*, ovvero già predisposta in senso comunitario. Secondo il comune senso etico, le azioni di solidarietà sono poste in essere con qualsiasi mezzo: entrano in gioco l'idea del *self made man*, nuovamente la concezione del rapporto diretto con Dio tipico del protestantesimo, la convinzione che i differenti settori del mercato non interferiscano a vicenda. È eticamente accettata anche un'attività di volontariato che sia motivata da fine egoistici: ciò che conta è il risultato finale ovvero l'incremento del benessere collettivo che ne deriva.

Nonostante il rilevante numero di comunità presenti in territorio statunitense nemmeno qui vi è una normativa apposita e anche in questo caso occorre scegliere fra le opzioni legali già esistenti.¹²⁰

Si riscontra a tal proposito un ventaglio abbastanza ampio di possibilità prese sia dal mondo societario che dal mondo del *no profit*.

Prima di analizzare le varie opzioni legali, facciamo una breve panoramica di quello che negli Stati Uniti rientra nel concetto di *intentional community* (chiamate appunto «I.C.»), con l'intento di capire se esse siano equivalenti alle tipologie viste fino ad ora.¹²¹

Vi sono in primo luogo gli ecovillaggi, caratterizzati da una forte ispirazione ecologica, e i cohousing, entrambi esattamente corrispondenti a quanto descritto nel capitolo II.

Le comuni (*commune*) sono definite dal sito della F.i.c. come comunità dove la condivisione è totale. Si tratta spesso in questo contesto di piccole comunità collocate soprattutto in zone rurali e per la maggior parte lungo la costa occidentale.

Vi sono poi le *co-operative housing*, definibili come insediamenti residenziali di proprietà di una cooperativa che si occupa anche della gestione dei medesimi. I residenti condividono la l'organizzazione di queste strutture abitative, spesso sotto l'egida del governo.

120 Occorre fare una precisazione su questa parte dedicata agli Usa: in questo caso, ancor più complesso è stato ricercare ma soprattutto riordinare le fonti, considerata la struttura federale del paese. Una particolare tipologia di società può non esistere in tutti gli Stati oppure essere disciplinata diversamente.

121 Si veda il sito ufficiale della Fic www.ic.org.

All'interno di questa tipologia, si differenziano alcuni tipi di comunità che presentano vari livelli di condivisione come le *housing cooperatives* o *co-op housing* o *housing co-ops*.

Continuando con la panoramica possiamo trovare le *co-op house*: qui si tratta di case - di solito in affitto - coabitate da più persone che debbono condividere quindi un progetto di vita.

Se un membro fuoriesce, sono gli stessi residenti che cercano un sostituto che sia loro affine.

Accanto a quelle che possiamo definire come cooperative edilizie, troviamo anche le cooperative di altro genere: alimentari, di lavoro, di credito, agricole e così via. È chiaro che il termine cooperativa qui non può indicare un progetto di condivisione assoluto come in quelle viste nei paragrafi precedenti. Spesso anzi il termine viene utilizzato in modo generico per indicare piccole comunità, anche temporanee, prive di struttura giuridica.

Sempre ai fini della chiarificazione terminologica, possiamo citare i *collectives*: con questo termine, si indica un gruppo di situazioni che variano dai gruppi di lavoro informale agli accordi di cooperazione legali, ai progetti condivisi di soggiorno e residenza che siano caratterizzati da un obiettivo comune e che presentino almeno un certo grado di condivisione.

Come nel resto del mondo, anche la legislazione statunitense non prevede modelli legali appositamente pensati per le comunità intenzionali anche se tuttavia merita precisare che alcuni autori individuano un'eccezione nella normativa della *501 (d) no profits* pensata per gli *shakers* e per altri «*religious and apostolic associations*» negli anni '20.

Qui, come altrove, vi è la necessità però di scegliere tra le opzioni legali esistenti nell'ordinamento. Le problematiche la cui risoluzione necessita di una struttura legale sono le medesime che abbiamo già visto in generale ma occorre tuttavia rilevare che particolare attenzione è data al profilo tributario e fiscale, il quale è uno dei punti che maggiormente interessa i membri della comunità.

Analizziamo ora le opzioni possibili.^{122 123 124}

Partiamo dalle forme di *proprietà privata* o di *comproprietà*.

La prima possibilità che hanno le comunità intenzionali americane è la *sole proprietorship*. Si tratta di quella che noi chiameremmo impresa individuale. Applicata alle

122 Molte delle informazioni e dei dati relativi alle possibilità che hanno le comunità statunitensi sono state reperite sui dossier del sito ufficiale della Fic (si veda a tal proposito il capitolo II) e sono disponibili in www.ic.org/wiki/leg-options-intentionalcoomunities; si veda anche D. Leaf Christian, *Creating a Life Together: Practical Tools to Grow Ecovillages and Intentional Communities*, New Society Publishers, 2013.

123 Ancora altri dati sono stati reperiti da www.ice.gov.it/paesi/america/statiuniti/costituzionesocieta.pdf e <http://www.inftub.com/economia/Comparazione-normativa-tra-Sta23974.php>.

124 A. Gamba, *Le forme di controllo sulle organizzazioni 939h74j i non profit negli USA: analisi e comparazione con il sistema italiano*, in *Impresa Sociale*, n. 32, 1997.

comunità, questa è la formula più semplice anche perché così facendo si sceglie di non avere una forma giuridica specifica ma di suddividere la proprietà in vari lotti e di attribuire ogni lotto di terreno ad un singolo, che ne diventa proprietario. I singoli poi formeranno una comunità intenzionale fra vicini. Rispetto alle formule che vedremo a breve questa ha l'indubbio vantaggio di essere flessibile e priva di vincoli e probabilmente di riuscire a mantenere più alti i prezzi di mercato degli immobili, non strettamente legati alle altre abitazioni.

Il problema è che, non essendovi legami e obblighi di alcun genere, la comunità può terminare in qualsiasi momento e la proprietà passare di mano in mano. Inoltre niente garantisce che vengano rispettati gli accordi di divisione per quanto riguarda i costi di manutenzione e di gestione degli spazi comuni. Ecco perché questa formula non viene quasi mai scelta. In alcuni casi, chi la sceglie la affianca poi ad una associazione di proprietari di case.

Ci sono poi le formule di *Co-ownership* ovvero di tutte le differenti forme di comproprietà che permettono ad un insieme di persone di condividere la proprietà di terreni e edifici e di svolgere attività a scopo di lucro. Le loro caratteristiche variano da Stato a Stato.

Proseguendo troviamo le *Joint tenancy with right of survivorship*. Si tratta di due o più persone che diventano comproprietari della medesima struttura e ognuna di loro ha così i medesimi diritti e i medesimi doveri di manutenzione e di partecipazione alla spese, salvo per quanto riguarda gli interventi - seppur migliorativi - fatti senza il consenso degli altri.

Ciò che caratterizza questa forma è il «diritto di sopravvivenza»: se infatti un inquilino comune muore, il suo diritto passa direttamente agli altri comproprietari, garantendo così la continuità della comunità.

Lo svantaggio di questa formula è che invece non esistono vincoli che limitino la possibilità di vendere la propria quota ad un terzo senza il consenso degli altri.

In quest'ultimo caso la comunità si configura come allora come una *tenancy in common*, formula attraverso la quale i comproprietari sono titolari di un interesse in comune nella proprietà indivisa. Se non si prevedono clausole differenti le quote sono uguali ma può accadere che un soggetto venda ad un altro comproprietario o al terzo e in questo caso non vi sarà nessun diritto di sopravvivenza.

Lasciamo ora le ipotesi di *proprietà privata* o di *comproprietà* e vediamo le altre.

Un'altra possibilità è rappresentata dal mondo *associativo*. Le *associazioni* rappresentano di norma il primo *step* per arrivare poi alla costituzione di una forma legale più

articolata. Le comunità possono scegliere fra un'associazione registrata oppure non registrata (ma in tal caso occorrerà un grande livello di fiducia interna e si sconterà il rischio di avere meno visibilità nei confronti delle istituzioni).¹²⁵

Altre ipotesi ulteriori le troviamo nell'ambito delle *partnerships*, nelle quali i soci sono tutti ugualmente responsabili e godono tutti dei medesimi benefici.

Vi è la *Simple partnership* ovvero la forma più elementare di società nella quale due o più persone operano per un business comune (è molto vicina alla nostra società semplice, in sostanza). Ogni associato prende una percentuale dei profitti - se questi sono distribuiti - e paga i tributi su quanto ricevuto.

Questa formula è scelta abbastanza frequentemente perché presenta il grande vantaggio della semplicità della costituzione, che può essere fatta anche oralmente. Inoltre, dal punto di vista fiscale, sono tassati solo i membri e non vi è una doppia tassazione a carico della forma associativa.

Vi sono però anche profili negativi. In primo luogo, spesso nel *Partnership agreement* che viene firmato alla costituzione si stabiliscono le regole per l'organizzazione interna della comunità ma di norma questo contiene una disciplina estremamente vaga: ciò comporta che, soprattutto se cambia la composizione della comunità, l'accordo risulta spesso non più idoneo. In secondo luogo, i membri sono responsabili in via solidale per i debiti dell'associazione. Questa tipologia di struttura è quella considerata sussidiaria e residuale nel senso che quando le Corti o l'IRS non riescono a definire una comunità usano questa formula.

Proseguendo con la disamina, troviamo la *limited partnership*, la quale ricorda molto una società in accomandita semplice. Si tratta di forme non corporative composte da «*general partners*» (soci accomandatari), che gestiscono la società e sono responsabili, e «*limited partners*» (soci accomandanti) che invece contribuiscono solo finanziariamente e nei limiti della quota versata. I *generalpartners* possono essere società o persone fisiche e possono essere solo uno oppure anche molto numerosi. I *limited partners* invece non hanno alcuna potere decisionale poiché il loro è un mero apporto di denaro: essi assumono così un rischio imprenditoriale e in caso di fallimento della comunità perdono solamente la quota versata. Questo potrebbe essere un profilo utile per diversificare la responsabilità e il potere tra i soci fondatori e i nuovi ingressi.

125 M. L. Ruiu, *Le nuove forme di «vicinato intenzionale»: il Cohousing in Italia e in Inghilterra*, Tesi di dottorato in Scienze sociali - Indirizzo in Scienze della Governance e dei Sistemi Complessi, Università degli studi di Sassari, 2013.

Il problema è che queste società presentano regole diverse nei vari stati e che la loro costituzione è complessa e costosa (seppur sempre meno costosa di quella di una *corporation*).

Arriviamo dunque alle *corporations*, dotate di personalità giuridica e che corrispondono più o meno alle nostre società di capitale. Esse possono essere strutturate in differenti modi.

In primo luogo, la comunità può configurarsi come una *Standard or for profit corporations* (o società di tipo C), la quali potrebbe essere considerata corrispondente alle nostre società per azioni.

La corporazione è un ente a se stante rispetto ai soci e di conseguenza questi godono del vantaggio della responsabilità limitata. Le *corporations* debbono essere registrate e avere una serie di «*articles ODF corporations*». Questo tipo di struttura può concludere affari e firmare in nome proprio. La gestione è in mano agli azionisti. Possono essere emesse azioni ordinarie al fine di agevolare il reperimento di capitali.

Il grande svantaggio tuttavia è la doppia tassazione a carico sia del membro che della società: gli eventuali profitti sono tassati prima della distribuzione e poi di nuovo quando sono entrati a far parte del reddito del cittadino.

La *Subchapter S corporation* (Inc. o società di tipo S) è invece la struttura preferita dai piccoli business e permette di mantenere il beneficio della responsabilità limitata. Se sotto il profilo giuridico, queste società sono identiche a quelle viste poco sopra, ai fini della tassazione ci sono notevoli differenze: dal punto di vista della tassazione federale sui redditi societari, la *subchapter corporations* è assimilata alla società in nome collettivo nella quale i profitti e le perdite passano attraverso gli azionisti. Il che significa la possibilità di evitare la doppia tassazione, che colpisce solo il reddito degli azionisti e configura invece la società come fiscalmente esente. Un ulteriore vantaggio è la gestione contabile semplificata ove è prevista la possibilità di gestire costi e ricavi con il criterio della cassa e non con il più complesso criterio della competenza. Tuttavia per rientrare in questa categoria occorrono una serie di requisiti. *In primis*, vi sono requisiti numerici che possono rappresentare un problema nel caso di comunità di grandi dimensioni (consideriamo però che i coniugi contano come una sola unità e questo è un dato estremo rilevante per l'applicazione al mondo comunitario).

In secondo luogo, solo alcune entità possono essere membri della struttura societaria: singoli

individui, alcuni *trusts*, alcune società di persone e altre *S corporations* (solo nel caso in cui l'altra *S corporation* sia l'unico socio). Inoltre - e anche questo può essere un limite per i profili comunitari che spesso di mantengono attraverso rendite - l'attività economica non può derivare per più del 20% dalle entrate relative alle forme passive di reddito.

Oltre a quelli già elencati ci sono anche altri profili svantaggiosi per una comunità che scelga questa tipologia di struttura: hanno spese legali e un carico fiscale molto elevato, come quelle delle altre corporazioni. Per quello che concerne il reperimento dei capitali, esse possono emettere azioni ma solo di tipo ordinario.

Vi sono poi le *Limited liability companies*: questo tipo di società è simile alla società a responsabilità limitata italiana e, come questa, non emette azioni ma quote. Per ciò che riguarda la costituzione, le modalità previste sono abbastanza complesse e includono la stesura dell'atto costitutivo con contenuto variabile da Stato a Stato.

Il vantaggio è che la comunità scegliendo questa struttura può godere della responsabilità limitata. Alla quota di partecipazione finanziaria è legata anche la rilevanza del potere decisionale (basato sul metodo «una quota, un voto»).

Come visto per quanto riguarda le società di tipo S, i redditi non sono tassati direttamente in capo alla società ma passano attraverso gli azionisti. Rispetto a queste ultime, tuttavia esse presentano il vantaggio di avere una maggiore flessibilità fiscale e di non avere limiti quantitativi di membri (il che è un profilo di grande interesse per le comunità numerose). Inoltre non ci sono limiti riguardo alla tipologia di membri ammessi e non ci sono restrizioni sulle fonti di reddito.

Queste strutture giuridiche dispongono di una certa autonomia e flessibilità nel predisporre le modalità di rimborso per i membri che lasciano la comunità.

Tuttavia anche in questo caso gli svantaggi ci sono.

In primo luogo, la LLC non è riconosciuta in tutti gli stati e questo comporta una serie di problematiche quando le comunità (ma questo è un problema anche per le strutture non comunitarie) pongono in essere atti giuridici in stati dove non sono riconosciute. In casi come questi si rischia che la responsabilità dei soci torni ad essere illimitata.

In secondo luogo, la costituzione di queste società, essendo assimilabili a quelle di tipo C, non è di semplice esecuzione né tanto meno economica.

In terzo luogo, sembra che anche in questo caso, come in quelli visti prima, il nesso tra quota/azioni versate e potere decisionale mal si adatti alle comunità egualitarie.

La struttura preferita dalle comunità statunitensi rimane comunque quella delle *no profit corporation*, le quali sono caratterizzate dall'assenza dello scopo di lucro e dell'impossibilità di emettere quote azionarie.

Queste, come le corporazioni corporative, nascono con la registrazione dello statuto e con questa possono ottenere l'esenzione dalle imposte. Non tutte le comunità intenzionali che scelgono questa formula sono interessate ad ottenere l'esenzione fiscale: alcune infatti preferiscono mantenere l'organizzazione economica e politica ben differenziata dalle pratiche spirituali e religiose; altre scelgono di darsi una struttura composta da più *corporations*, alcune munite di esenzione fiscale e altre no. In ogni caso, le *no profit corporation* includono differenti strutture che prevedono altrettanto differenti esenzioni fiscali.

Spesso le *co-op* che abbiamo visto precedentemente sono organizzate sulla base di una *no profit corporations* (in alcuni stati esiste una legislazione a sé stante sulle *cooperative corporation*): in questi casi però l'organizzazione per essere considerata *co-op*, deve possedere una serie di requisiti (ingressi aperti, controllo democratico, nessun orientamento politico, nessun scopo di lucro e responsabilità limitata dei membri).

Dobbiamo citare anche le *Cooperatives corporations*, forme ibride che si pongono a metà strada tra la *Standard corporation* e la *no profit corporation*. Esse debbono prevedere la responsabilità limitata per i soci e una serie di requisiti di controllo e di democraticità, oltre che di limitazioni nella distribuzione degli utili; si amministrano attraverso le quote azionarie e sono differenziate poi a seconda di quanto previsto dalle legislazioni statali.

In questo gruppo possiamo trovare sia le *equity cooperative*, nella quale il valore delle azioni segue l'andamento del mercato, che le *limited Equity cooperative*, nella quale il valore delle azioni è fisso.

Dicevamo poco sopra che particolare attenzione nel mondo delle comunità intenzionali statunitensi è data all'ambito fiscale e tributario. Per comprendere le differenti esenzioni fiscali dobbiamo riferirci all'Irs. La sezione 501 dell'Irs è dedicata proprio alle organizzazioni che possono ottenere l'esenzione fiscale e le elenca alla lettera c).

Di particolare interesse ai nostri fini sono le associazioni *501 (c) (7) Social and Recreation Clubs*. Questo tipo di forma può essere assunta solo da quelle organizzazioni nelle quali non è previsto nessun tipo di redistribuzione del reddito ai membri. È molto adatta quindi a quelle comunità che sono proprietarie di terre indivisibili o nelle quali è richiesto ai membri di versare quote periodiche per vivere all'interno delle comunità.

Vi sono poi anche le esenzioni collegate alle *501 (d) Religious and apostolic associations*, ideate proprio per le comunità caratterizzate da attività spirituali e religiose e che nella sostanza poi sono come una *partnership* o una *subchapter S corporation*.

Ancora troviamo le *501 (c) (3) Educational, charitable or religious corporations* ovvero organizzazioni no profit che devono fornire servizi educativi e di carità ad un numero indefinito di persone ed essere attive sul fronte sociale. Queste ultime possono ricevere donazioni deducibili e concessioni dagli organi pubblici e dai privati.

Il problema è che l'operazione di riconoscimento dell'Irs è complessa e molte comunità non riescono a superare il vaglio dell'autorità fiscale statunitense perché per farlo è richiesto il requisito che nessun guadagno netto vada a vantaggio del singolo. Se una comunità ottiene questo status, l'Irs può decidere quali delle attività siano da tassare e quale invece siano esenti, sulla base di un principio di distinzione tra attività connesse e non connesse con l'attività principale a scopo caritatevole.

Per terminare la panoramica degli strumenti predisposti dall'Irs, dobbiamo citare anche le *501 (c) (2) Title holding corporations*, utile per gestire le proprietà di un gruppo no profit. Di solito è utilizzata congiuntamente alle *501 (c) (3)*: i redditi derivanti dalla proprietà vengono girati alle *501 c 3* che godono dell'esenzione fiscale. Ciò permette alle comunità di gestire i redditi senza incorrere in grossi problemi con il fisco e senza rischiare di dover tenere comportamenti illegali.

Non possiamo concludere il discorso, senza menzionare le possibilità residue presenti nell'ordinamento statunitense.

Le comunità intenzionali utilizzano spesso il *private land trust*, un meccanismo legale che permette loro di salvaguardare il territorio dall'utilizzo a scopi differenti da quelli comunitari e per preservarlo a vantaggio delle generazioni future. Nel *private land trust* vi è un donatore che conferisce la terra al trust, un consiglio di amministrazione che gestisce la terra e dei beneficiari che la utilizzano.

Alcune comunità utilizzano invece il *community land trust* attraverso il quale possono istituire un *trust* su un terreno creando un consiglio di amministrazione molto più forte rispetto a quello del *private land trust*. Inoltre, in questo caso la maggior parte dei membri del consiglio non fa parte degli abitanti della comunità. La componente maggioritaria esterna serve a garantire una maggiore indipendenza e autonomia rispetto agli interessi e ai conflitti che si sviluppano all'interno della comunità, garantendo così un più efficace raggiungimento

degli scopi prefissati.

Sia i *private land trust* che i *community land trust* sono organizzati quasi sempre come *no profit corporation* (talvolta con lo statuto di esenzione fiscale del 501 c 3).

Alcune comunità si organizzano come una *planned community* nella quale ogni membro delle comunità è proprietario di una parte della residenza e membro di una *no profit corporation* che è la *homeowners association*, la quale è proprietaria degli edifici comunitari e della terra che non sono di titolarità dei privati. La comunità può anche assumere la forma del condominio (*condominium*).

Più che di opzioni legali per dare una forma giuridica alle comunità, queste possibilità si configurano come modelli differenti di metodi di acquisto del terreno.

Un ultimo istituto che le comunità intenzionali trovano nell'ordinamento statunitense è l'*Housing cooperative*, una speciale tipologia di cooperativa. I membri non sono proprietari degli appartamenti ma piuttosto acquistano delle azioni della cooperativa che permettono loro di abitare negli edifici ed ognuno di loro, in base alle quote possedute, versa una cifra mensile ai fine del mantenimento della comunità.

Spostiamoci ora in territorio inglese¹²⁶, il quale ospita anch'esso un numero rilevantissimo di comunità intenzionali, esperimenti di cohousing e ecovillaggi.

I modelli applicabili sono simili a quelli statunitensi e fanno affidamento sugli investimenti privati. Andiamo brevemente ad elencarli.

Molte comunità scelgono la formula della *limited company* cioè di una società a responsabilità limitata nella quale la responsabilità del singolo risulta o ancorata al valore delle quote azionarie possedute (*Company limited*) o equamente distribuita tra i membri che acquistano un *lease*, un diritto di superficie.

Altre preferiscono invece le forme di *cooperative*, poste sotto il controllo di tutti i suoi membri.

Altre ancora scelgono le *registered charity*, le quali prevedono che invece che il riconoscimento venga effettuato dopo una richiesta alla Charity Commission. Il problema è che sono necessari tempi molto lunghi per cui è preferibile che questa soluzione sia scelta solo da comunità già costituite e comunque è un modello che esclude qualsiasi beneficio materiale ed economico.

Le comunità che prediligono suddividere la responsabilità e i benefici tra i soci

126 S. Arduini - G. Panebianco, *Le aziende senza fine di lucro in Gran Bretagna: organizzazione, controlli e fund raising*, in *Impresa Sociale*, n. 33, 1997.

potranno direzionarsi verso le *partnership*, come abbiamo visto per gli Stati Uniti.

Un'altra possibilità è quella della *commonhold association* nella quale ogni socio riveste la qualifica di proprietario della propria abitazione ma al tempo medesimo è anche membro dell'associazione che gestisce l'edificio.

Andando a concludere, troviamo la *Housing Association*. Si tratta di un'associazione no profit che attraverso un organo amministrativo gestisce e promuove la costruzione di edifici da destinare poi alle comunità per scopi caritatevoli (col divieto espresso ai componenti del direttivo di diventare residenti).

Per ciò che concerne l'Inghilterra, merita rilevare peraltro che l'Accordo di Bristol di cui abbiamo parlato sopra, nasce - non a caso - durante la Presidenza Britannica dell'Unione Europea. La Gran Bretagna, da sempre particolarmente sensibile al tema delle comunità sostenibili, recepisce anche il contenuto dell'Accordo e lo istituzionalizza nel Sustainable Communities Act del 2007. L'atto normativo si concretizza così in una serie di progetti di riqualificazione di più ampio respiro che lasciano poco all'iniziativa dei privati e che sono, al contrario, incentrati sull'intervento pubblico.

Capitolo V

Le «comunità intenzionali»: informalità o giuridificazione?

1. I risultati dell'indagine: un riepilogo

Siamo giunti al termine del nostro lavoro.

A questo punto rimane solo da cercare di rispondere ad un interrogativo: è opportuno giuridificare la comunità intenzionali oppure è preferibile lasciarle nel limbo dell'informalità?

Prima di provare a dare una risposta, merita forse riepilogare quanto fatto fino ad ora, analizzando i risultati della nostra indagine.

Siamo partiti da una preliminare analisi delle premesse teoriche del concetto di comunità, cercando di ricostruire una linea cronologica del pensiero degli intellettuali su questo concetto (capitolo I).

Nel nostro *excursus* abbiamo rilevato che la problematica della definizione e della classificazione della «comunità» è un tema che interessa trasversalmente più discipline, a partire dall'antropologia per finire alla sociologia, dalla filosofia alla storia, dall'economia politica fino al diritto.

Abbiamo notato come del termine «comunità» si sia spesso abusato e di come questo tenda inevitabilmente ad assumere molteplici significati.

Il concetto di «comunità» è utilizzato dai filosofi per concentrare l'attenzione su un gruppo di valori condivisi, da tenere in necessario conto quando si procede alla redazione di norme o principi.

In ambito politico, il termine «comunità» ha significato ambivalente e contraddittorio, come correttamente rileva Berti: per alcuni autori, la comunità rappresenta il modo di rafforzare la partecipazione alla vita sociale e democratica; per altri invece la comunità esclude quanti non sono parte fin dall'origine della democrazia stessa, rimandando al concetto di segregazione e ghettizzazione.

In sociologia, infine, il concetto è usato per indicare i legami di solidarietà che si costituiscono nei gruppi, al fine di evitare l'esclusione sociale e l'isolamento.¹

1 F. Berti, *Per una sociologia della comunità*, Milano, FrancoAngeli, 2005, p. 56.

L'uomo - animale sociale per eccellenza - si è sempre rifugiato nella comunità, in un gruppo di suoi simili dove concretizzare il senso di appartenenza e costruire la propria identità. Al medesimo tempo, egli si è sempre domandato il perché di questa sua propensione, tentando nei secoli di definire la comunità in un modo piuttosto che in un altro: non è mai riuscito, tuttavia, né a disegnare i contorni della comunità in maniera univoca, né a capire fino in fondo le ragioni di questa sua ricorrente inclinazione nei confronti della vita comunitaria. Abbiamo notato come vi sia nei secoli un *trend* altalenante che porta l'individuo ad avvicinarsi al mondo comunitario e poi ad allontanarsene di nuovo. Si sono susseguiti momenti in cui è prevalso l'individualismo più sfrenato e momenti in cui invece l'idea (e talvolta anche la sua concreta realizzazione) della comunità si è resa protagonista.

Oggi stiamo assistendo ad un ritorno sulla scena del mondo comunitario, «*tanto inevitabile quanto inaspettato*»², sia dal punto di vista teorico che pratico.

Sotto il profilo teorico, la rinascita della comunità si mostra come un necessario ripensamento dei rapporti fra individuo e società (con il pericolo che al concetto di comunità sia associata una serie ancora più numerosa di significati di quanto non sia già accaduto in passato).³

Difatti, se nella dottrina classica la «comunità» è in contrapposizione con la «società» ed in qualche modo la precede cronologicamente, nel dibattito post moderno - con il neocomunitarismo dilagante - questa prospettiva cronologica è improvvisamente invertita: «*è la comunità, o meglio le tante comunità in cui si frantuma l'archetipo tönnesiano, a succedere alla società moderna in una fase segnata da tante crisi come quella del paradigma statale o l'emergere del multiculturalismo*».⁴

Il nuovo presupposto teorico è accompagnato da una rinascita concreta. Abbiamo davanti agli occhi un fenomeno in continua espansione che vede il moltiplicarsi del numero delle pratiche di economia condivisa.

L'idea del gruppo, del dono, della condivisione - seppur rivisitato e corretto - torna prepotentemente a farsi vedere. Come abbiamo visto nel II capitolo, la *sharing economy* «esplode» con tutta la sua forza e si concretizza in pratiche sociali come il *car sharing*, il *bartering*, le *banche del tempo*, il *coworking* e via dicendo.

I motivi di questa ripresa sono differenti e si sommano l'uno all'altro: la coscienza ecologica

2 F. Berti, *op. cit.*, p. 56.

3 *Ivi*, pp. 56 ss.

4 *Ivi*, p. 57; in questo caso F. Berti fa riferimento a R. Esposito, *Nichilismo e comunità*, in *Filosofia Politica*, XIII, n. 1, 1999, p. 91.

che prende sempre più campo, il bisogno di risparmio, il cattivo stato di salute del Welfare e la dissoluzione della famiglia allargata con la conseguente necessità di costruire servizi sociali alternativi.

All'interno di questa tendenza alla condivisione, spicca poi un particolare settore che è quello appunto delle strutture abitative condivise: comunità intenzionali in senso stretto, ecovillaggi, *gated communities*, condomini solidali, cohousing e social housing.

Si tratta di gruppi di persone che cercano in sostanza di dare nuova forma alla «vita del villaggio», caratterizzata dalla condivisione dei beni, da una maggior sicurezza garantita dal gruppo, dal mutuo aiuto e dalla solidarietà.

La situazione di incertezza nella vita umana e relazionale ha infatti innescato questo rinnovato bisogno di comunità, riprendendo l'idea suggerita da Bauman.⁵

Nella società moderna, che - come rileva De Vita⁶ - è dominata dall'incertezza per il futuro, il «ricorso alla comunità si pone come una possibilità, un tentativo, in grado di rifondare la società spersonalizzata e globalizzata».⁷

Ecco allora che la condivisione come metodo di resilienza si mostra anche nei nuovi modi dell'abitare.

Queste nuove strutture abitative, che trovano le loro dirette antenate nelle comuni hippy, si possono organizzare in differenti modi ed è quello che abbiamo cercato di capire, analizzando le varie tipologie di comunità.

Ad una prima analisi, confrontando, per esempio, un cohousing svedese ed un ecovillaggio sudamericano, risaltano molto più le differenze che non le similitudini. Basti pensare alla struttura architettonica, all'organizzazione interna, al livello di privacy, alla tipologia di vita, al lavoro e così via.

Quello che tuttavia queste strutture hanno in comune è, come abbiamo già rilevato precedentemente, il profilo dell'*intenzionalità*, intesa come volontà consapevole e motivata di realizzare un progetto di vita condiviso.

Il fatto che la condivisione possa assumere livelli di intensità estremamente differenti o la considerazione che le motivazioni che spingono le comunità possano essere meramente economiche o solamente etiche, non cambiano questo elemento: l'*intenzionalità* distingue

5 Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Bari-Roma, 2009 (ed. or. *Missing Community*, Cambridge-Oxford: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd., 2000).

6 F. Berti, *op. cit.*, p. 58; Berti si riferisce all'interpretazione fatta da R. De Vita (R. De Vita, *Razionalità ed etica*, La conoscenza sociologica del limite, Milano, FrancoAngeli, 1993; R. De Vita, *Pluralismo ed etica*, Milano, FrancoAngeli, 1996, R. De Vita, *Incerteza ed identità*, Milano, FrancoAngeli, 1999).

7 F. Berti, *op. cit.*, p. 61 - 62.

tutte queste forme abitative comuni dalle comunità tradizionali o spontanee.

Si pone a questo punto il problema che abbiamo analizzato nel capitolo III: siamo davanti ad un fenomeno in continua crescita che tuttavia non presenta alcuna normazione giuridica.

Fatte salve quelle rare ipotesi di riconoscimento, vige quasi ovunque un'assenza di giuridificazione delle comunità.

Questo comporta una serie di problemi poiché inevitabilmente la comunità si trova a dover fronteggiare, nel corso della sua esistenza, situazioni e criticità che invece avrebbero necessità di essere disciplinate.

Queste situazioni (che abbiamo voluto chiamare «vicende antropologiche-giuridiche») talvolta riguardano solo i membri della comunità, talvolta coinvolgono anche i soggetti terzi. Ad ogni modo, in entrambi i casi la comunità ha bisogno del diritto: non ci sono infatti «*aggregati umani che facciano (o possano fare) a meno di regole giuridiche*»⁸ e le comunità intenzionali non fanno certamente eccezione.

Di conseguenza, in mancanza di modelli prestabiliti, la comunità non può far altro che scegliere tra le figure già esistenti nell'ordinamento giuridico nel quale essa vive.

Ciò gli permette di avere una «veste» con la quale presentarsi davanti a banche, creditori, debitori, eredi dei membri, opinione pubblica, vicinato e autorità.

Per ciò che concerne i meri rapporti tra i membri tuttavia la comunità ha davanti a sé due possibilità: da una parte, potrà applicare quanto previsto a proposito delle relazioni interne dal modello giuridico prescelto; dall'altra parte, potrà dar luogo ad una normativa autonoma, nei limiti consentiti dal proprio sistema giuridico.

Queste due soluzioni permettono certamente di risolvere - o quanto meno di eludere - larga parte delle problematiche connesse alle varie vicende che la comunità si trova a dover affrontare.

Spesso questo metodo che potremmo definire di «adattamento» si rileva però non sufficiente (la normativa interna è spesso carente e contraddittoria) e non adeguato (visto che i modelli «presi in prestito» non sono costruiti *ad hoc* per le comunità e quindi non ne tengono in considerazione gli aspetti caratterizzanti).

Quanto appena rilevato lo abbiamo vista con chiarezza nel capitolo IV, dedicato proprio alla mancanza di normative sulle comunità intenzionali in tutto il mondo.

8 T. Greco, *Diritto e legame sociale*, Torino, Giappichelli Editore, 2012, p. 1.

Abbiamo proceduto facendo una sommaria panoramica delle differenti «vesti» giuridiche adottate più frequentemente dalle comunità in alcuni ordinamenti di civil law e di common law, cercando di capire se la famiglia giuridica di appartenenza e il relativo contesto culturale influenzassero in qualche modo la scelta.

Si può notare in effetti come gli ordinamenti di common law siano maggiormente aperti nei confronti di questi corpi intermedi e che, soprattutto negli Stati Uniti, la scelta ricada non solo sull'associazionismo ma anche su alcuni modelli commerciali. Questo non accade nei sistemi di civil law dove invece le comunità molto raramente fanno riferimento ai modelli che prevedono lo scopo di lucro.

Ad ogni modo, sia che si scelgano modelli cooperativi o appartenenti al mondo del no profit oppure che si vada a cercare nell'ambito del diritto societario, emergono di volta in volta profili delle varie normative che risultano essere non idonei (nella migliore delle ipotesi) o addirittura potenzialmente in grado di mettere a rischio l'esistenza stessa delle comunità. Sembra quindi che la situazione attuale non soddisfi - almeno non completamente - le esigenze di tutela sia dei membri interni che dei terzi che con questi intrattengono rapporti giuridici.

Non può quindi che emergere una questione: sarebbe forse il caso di giuridificare queste nuove entità? O è forse preferibile lasciare le comunità intenzionali nello stato di informalità e assenza di normazione in cui versano attualmente? Quali sono i «pro» e i «contro» delle due ipotesi?

2. Premesse di metodo: l'impossibilità di entrare nel merito

Prima di proseguire con la nostra analisi, occorre, per chiarezza, fare una precisazione di metodo.

Il nostro sarà un ragionamento che procederà per grandi categorie e senza entrare nel merito di un ipotetico singolo provvedimento.

Difatti prenderemo in considerazione gli effetti generali di un'eventuale giuridificazione delle comunità intenzionali, intendendo così quelle conseguenze che si potrebbero produrre se la materia fosse disciplinata in un ordinamento giuridico qualsiasi.

Certo il discorso rischia di peccare di eccessiva astrattezza ma è l'unica conclusione possibile

ad un lavoro di ricerca così strutturato.

Lo studio dei fenomeni abitativi comunitari poteva dirigersi in molte direzioni differenti: se avessimo scelto di studiare la comunità X nell'ordinamento Y, avremmo potuto studiare le conseguenze di una giuridificazione in un determinato contesto e magari anche ipotizzare una griglia giuridica dettagliata. Esemplificando, avremmo potuto entrare nel merito di una ipotetica singola norma sulle successione nelle comunità intenzionali prodotta dall'ordinamento francese, analizzandone i contenuti e la coerenza con quel tipo di sistema giuridico.

La nostra scelta si è indirizzata, al contrario, altrove: abbiamo preferito fare una panoramica generale, prendendo alcuni paesi a campione.

Non possiamo quindi analizzare gli effetti peculiari che sarebbero prodotti da un'eventuale normazione su un determinato ordinamento ma possiamo cercare di affrontare un discorso a più ampio raggio.

Se infatti questa non è la sede adatta per valutare il merito di uno specifico eventuale provvedimento, possiamo tuttavia effettuare un'analisi sugli effetti che un'operazione volta a giuridificare l'ambito comunitario è potenzialmente in grado di produrre in ogni ordinamento.

3. Giuridificare le comunità intenzionali in una società *law-satured*

Capire se sia giusto giuridificare oppure se sia preferibile non farlo, non è un dilemma che riguarda solo questo particolare ambito costituito dalle forme abitative comunitarie.

La società moderna è «madre» di un grande paradosso: da una parte, il mito del diritto positivo che ha creato una proliferazione del giuridico, dall'altra una sempre più intensa presa di coscienza che forse la regolamentazione abbia invaso campi che sarebbe stato preferibile non disciplinare.

Ci troviamo infatti in quella che Rodotà definisce una «*law-satured society*»⁹ ovvero una «*società strapiena di diritto, di regole giuridiche dalle provenienze più diverse, imposte da poteri pubblici o potenze private, con una intensità che fa pensare, più che a una necessità, ad una inarrestabile deriva*».¹⁰

Ogni ambito della vita sociale e individuale è «invaso» dal diritto, il quale ormai interferisce

9 S. Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 9.

10 *Ivi*, p. 9.

anche nelle sfere intime dei soggetti.

Secolo dopo secolo, il diritto ha conquistato spazi sempre maggiori che, prima della sua espansione, erano regolati dalla religione, dall'etica, dagli usi sociali, dalla natura. Una volta cadute le antiche leggi, l'uomo scopre così improvvisamente «*luoghi dove l'irrompere improvviso della natura si rileva insopportabile*»¹¹ e per combattere queste voragini ha bisogno del diritto. Anzi, ha bisogno della legge che lui medesimo crea e che - a differenza delle regole sociali o etiche o naturali, immutabili ed eterne - egli può modificare a suo piacimento.

La tendenza alla regolamentazione giuridica è del resto connaturata all'uomo, poiché il diritto sistema, mette in ordine, pone all'interno di «caselle» conosciute la vita reale. Tuttavia la giuridificazione può assumere differenti significati in rapporto ai contesti in cui si esplica.

Habermas¹² individua infatti alcune fasi storiche in cui vi sono state spinte alla giuridificazione e mette in evidenza le differenti funzioni che può svolgere questa operazione. Di queste fasi tratteggiate dall'autore, le prime tre hanno valenza positiva, nel senso che assumono funzione di garanzia per le libertà del cittadino: Habermas le colloca nel momento della formazione dello Stato borghese, nel passaggio da quest'ultimo allo Stato di diritto e poi nel transito verso lo Stato democratico.

Il diritto muta e inizia, invece, a comprimere i diritti individuali e a perdere la sua valenza meramente positiva quando si giunge alla formazione dello Stato sociale¹³, il quale interviene in ogni ambito possibile e, così facendo, disciplina tutto ciò che trova sul suo passaggio.

Le istanze per regolamentare spazi che invece avrebbero dovuto essere lasciati alla coscienza individuale hanno continuato e continuano a proliferare, mettendo in luce tuttavia «*asimmetrie e scompensi fortissimi, vuoti e pieni, con un diritto invadente in troppi settori e tuttavia assente là dove se ne sente più il bisogno*».¹⁴

Così ci ritroviamo in una società dove il diritto copre quasi ogni ambito, quello che Carbonnier chiama *pangiurismo*.¹⁵

11 S. Rodotà, *op. cit.*, p. 15

12 F. Caputo, *Scienza pedagogica comunicativa: Jurgen Habermas*, Cosenza, Pellegrini Editore, 2003, p. 105. Per un approfondimento si veda J. Habermas, *Fatti e norme, Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (a cura di L. Ceppa), Napoli, Guerini e Associati, 1996 (ed. or. *Faktizität und Geltung Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992).

13 *Ivi*, p. 105.

14 S. Rodotà, *op. cit.*, p. 9.

15 J. Carbonnier, *Flessibile diritto. Per una sociologia del diritto senza rigore*, Giuffrè Editore, Milano, 1997

Eppure, come accennavamo poco sopra, molti giuristi mettono in luce da tempo le criticità di questo sistema di eccessiva normazione.

Si prende in considerazione la possibilità che il diritto si ritiri: basta citare nuovamente Carbonnier, il quale nel suo *Flessibile diritto* mette in crisi la mitizzazione del giuridico che tutto può risolvere, traendo le sue conclusioni dalla comparazione tra le società occidentali e quelle extraoccidentali e mostrando così come non necessariamente tutto il sociale debba essere coperto dalle norme giuridiche.¹⁶

Oppure il diritto può tendere ad assumere altre forme: un volume dall'eloquente titolo è *Il diritto mite*¹⁷ del costituzionalista Zagrebelsky.

Il diritto è mite, secondo l'autore, quando non è appannaggio esclusivo di nessuno, quando nessuno ne può disporre in modo esclusivo: è il diritto «senza padroni» ma non privo di sostanza, come rileva Fioravanti.¹⁸

Il diritto mite è un diritto pluridimensionale, nel senso che conosce non solo la legge dello Stato ma anche altre dimensioni, le quali ci «sono infinitamente meno note»¹⁹, perché fino ad ora mai prese in considerazione.

Ad ogni modo, nonostante le prese di distanza dal pangiurismo da parte di molti autori, nella pratica la società continua ad essere *extragiuridificata*.

Il tema della regolamentazione giuridica dell'intero mondo sociale si mostra in modo particolarmente violento per ciò che concerne alcune delicate tematiche. Ci stiamo riferendo, nello specifico, al dibattito sempre attuale sull'opportunità di legiferare su questioni come il fine vita, l'aborto, la clonazione²⁰ e su altri temi che mettono sulla bilancia coscienza e diritto.²¹

Senza entrare nel merito di questi argomenti, basti comunque tener presente come il bilanciamento fra l'esigenza di disciplinare giuridicamente e quella di lasciare ambiti di vita fuori dall'invasione del giuridico è sempre estremamente complesso e non solo in queste materie al «limite» ma anche quando in gioco ci sono tematiche più «neutre».

(ed. or. *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, Librairie Générale de droit et de jurisprudence, 1992).

16 Cfr. ancora J. Carbonnier, *op. cit.*

17 G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Leggi, diritti, giustizia*. Torino, Einaudi, 1992.

18 M. Fioravanti, recensione a G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Leggi, diritti, giustizia*. Torino, Einaudi, 1992, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico*, Giuffrè Editore, Milano, n. 23, 1994, p. 479.

19 M. Fioravanti, recensione a G. Zagrebelsky, *Il diritto mite, op. cit.*, p. 476.

20 Si veda a tal proposito, S. Rodotà, *op. cit.*

21 Sui rapporti tra giuridificazione e temi «sensibili» si veda G. Alpa, *La c.d. giuridificazione delle logiche dell'economia di mercato*, in *Rivista Trimestrale di diritto processuale civile*, fascicolo n. 53, 1999, p. 727.

Da un lato, il diritto - soprattutto nella sua forma scritta - rappresenta la garanzia, la tutela contro il potere, è «*l'arma indispensabile dell'intelligenza contro la stupidità*».²²

Il diritto previene i conflitti e, nel caso in cui non riesca a farlo, li gestisce e li risolve, così da evitare che essi distruggano la comunità. Esso non può limitarsi a fotografare il reale ma deve necessariamente avere una funzione propulsiva e creativa²³, rispondendo alle istanze di riconoscimento, quando esistono i presupposti per procedere in tal senso.

Dall'altra parte, il diritto mantiene, come rileva Rodotà, una faccia oscura, una irrefrenabile tendenza alla costrizione e, quindi, alla violenza: il diritto «*addomestica la società*»²⁴ e, dopo averlo fatto, la rinchiude in una «gabbia».

Giuridificare è sinonimo di libertà o di costrizione, dunque?

Cercheremo di verificarlo nel caso specifico delle forme abitative condivise, di quelle che abbiamo chiamato comunità intenzionali.

4. Giuridificazione assoluta e relativa, irrilevanza giuridica e anomia

Proveremo nel proseguo ad individuare pregi e difetti della giuridificazione e di quella che abbiamo chiamato «informalità», così da capire quale sia la soluzione preferibile fra le due.

Ma cosa significa esattamente «giuridificare»?

«Giuridificazione» - come rileva Teubner - è una «*brutta parola*»²⁵, tradotta brutalmente dall'inglese *Juridification* ed utilizzata spesso in modo improprio²⁶, che corrisponde ad un'operazione di produzione normativa volta a soddisfare le «*attese regolative*»²⁷ della società.

22 R. Von Jhering, *Lo scopo nel diritto (1877-1883)*, (a cura di M. Losano), Einaudi, Torino, 1972, p. 294.

23 B. Marchetti - M. Renna, *I processi di giuridificazione*, versione provvisoria della relazione al convegno *1865-2015 a 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana*, Firenze, 15 - 16 ottobre 2015, p. 23, disponibile sul sito http://www.dsg.unifi.it/upload/sub/150-anniversario/relazioni/giuridificazione_aggiornata.pdf; l'opera sarà pubblicata a breve con il titolo *I processi di giuridificazione: soggetti, tecniche, limiti* in AA. VV., *La giuridificazione* (a cura di B. Marchetti - M. Renna) nell'opera AA. VV., *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi*, (a cura di L. Ferrara e D. Sorace), Firenze, Firenze University Press.

24 S. Rodotà, *op. cit.*, p. 10.

25 G. Teubner, *Juridification. Concepts, aspects, limits and solutions*, in AA. VV., *Juridification of Social Spheres*, Berlin- New York, 1987 pp. 3-48. Teubner parla di una «*ugly word*».

26 B. Montanari, *Filosofia, diritto e metodo*, ScriptaWeb, 2005, p. 131.

27 M. Ramajoli, *La giuridificazione del settore alimentare*, in *Diritto Amministrativo*, fascicolo 4, 2015, p. 657. il contributo è frutto del lavoro effettuato nell'ambito del progetto di ricerca *1865-2015 a 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana*, curato da L. Ferrara e D. Sorace (si veda nota n. 22).

Resta e Zeno Zencovich²⁸ intendono con «giuridificazione» la sottoposizione di attività umane - in precedenza libere o disciplinate solo da regole sociali - a norme giuridiche, sia dal punto di vista delle fonti del diritto che del loro contenuto prescrittivo.

Sempre proseguendo in questa direzione, possiamo citare Montanari, secondo il quale giuridificare significa «*sottoporre a normazione formale²⁹ alcune situazioni, alcuni momenti di vita sociale, alcuni atti o comportamenti umani prima sottratti ad una tipizzazione giuridica³⁰*».³¹

Siamo in presenza quindi di un'operazione di giuridificazione ogni qualvolta il diritto entra nella sfera sociale e personale dell'individuo, costituendo un insieme di regole formali dettate da un organismo dotato di autorità, applicabili ad una determinata situazione, in un determinato tempo e in un altrettanto determinato spazio.

A cosa si riferisce Montanari quando scrive «*prima sottratti ad una tipizzazione giuridica*»?

Ecco che qui entriamo nel vivo del dibattito giuridico sul tema.^{32 33}

Come rileva Alpa, il termine è stato utilizzato con accezioni differenti. Esso può infatti indicare la mera *traduzione* in formula giuridica di fattispecie di nuova creazione (tradizionalmente nota come sussunzione o qualificazione); oppure un *intervento legislativo* su attività fino a quel momento disciplinate dall'autonomia contrattuale; o anche la processualizzazione rigida di fenomeni di natura negoziale oppure non negoziale; oppure, uno strumento di maggior *democraticità* delle decisioni, sottratte ai singoli e affidate ai rappresentanti della collettività (o comunque di una larga maggioranza).³⁴

Ai nostri fini, occorre poi distinguere tra *giuridificazione assoluta e relativa*.

Siamo in presenza di *giuridificazione assoluta* quando siamo davanti al passaggio dal mondo in cui domina «l'irrilevante giuridico» a quello del «rilevante giuridico».

Si tutelano quindi situazioni che erano prima completamente prive di tutela, trasformando

28 G. Resta - V. Zeno Zencovich, *La storia giuridificata*, in AA. VV., *Riparare Risarcire Ricordare. Un dialogo frastorici e giuristi*, (a cura di G. Resta - V. Zeno Zencovich), Napoli, 2012, pp. 11 ss.

29 La parola «normazione formale» nel testo originale si presenta in corsivo.

30 La parola «tipizzazione giuridica» nel testo originale si presenta in corsivo.

31 B. Montanari, *op. cit.*, p. 131.

32 A proposito del dibattito giuridico sul tema della giuridificazione si veda l'interessante analisi proposta da Alpa in G. Alpa, *op. cit.*, pp. 725 ss. Alpa cita, fra le altre, la presa di posizione di Teubner sull'*autopoiesi* intesa come capacità di auto-riproduzione del diritto; la teorizzazione di Luhmann sulla *cultura giuridica* come filtro per le attività di giuridificazione; gli interventi di Rebuffa e Taruffo sui costi della giuridificazione.

33 *Ivi*, p. 726.

34 Il problema di fondo è che la parola «giuridificazione» non ha, nell'ambito del giuridico, una definizione univoca. Peraltro, effettuando una ricerca sui dizionari e sui vocabolari giuridici non si riscontra nessun tipo di risultato.

interessi di fatto in interessi meritevoli di considerazione da parte dell'ordinamento: si tratta di casi rari perché nella nostra società *law satured* è difficile che vi siano campi completamente trascurati dal diritto.

Più frequentemente si è in presenza di situazioni di *giuridificazione relativa* ovvero di «*movimenti di giuridificazione*»³⁵, cioè di arricchimenti giuridici o di integrazioni di tutela di interessi già protetti: si può inglobare un ordinamento specifico nell'ordinamento generale, si può far arretrare il diritto privato a vantaggio di quello pubblico e addirittura si può «*panpubblicizzare*»³⁶ le materie già toccate dal diritto amministrativo.³⁷

Il caso delle comunità intenzionali si caratterizza proprio per essere una delle rarissime ipotesi di irrilevanza giuridica, di totale assenza nell'ordinamento (anzi, negli ordinamenti) di regolazione.

Riprendiamo la definizione di Montanari ed in particolar modo il termine «*normazione formale*» per procedere con un'ulteriore distinzione.

Sapendo che il diritto non equivale necessariamente alla legge, sarebbe naturale chiedersi se la giuridificazione comprenda anche i diritti non scritti o quelli consuetudinari.

Nel nostro caso vogliamo intendere tuttavia con la parola «giuridificazione» un'operazione di regolamentazione attraverso un diritto scritto e di provenienza legislativa.³⁸

Quando si parla di giuridificazione ci riferiamo infatti ad una legge scritta che sia applicabile a tutte le strutture abitative comunitarie presenti nell'ordinamento, escludendo consuetudini (che tuttavia non avrebbero avuto il tempo di consolidarsi, data la giovane età e l'estrema mutevolezza del fenomeno comunitario), atti normativi regionali (che finirebbero per istituire normative diverse regione per regione) e atti di enti locali (oltretutto eccessivamente coinvolti dalla «vicinanza fisica» con queste realtà e comunque destinati a procedere ad una giuridificazione caso per caso).

Abbiamo detto poche righe fa che giuridificare significa transitare dall'irrilevanza alla rilevanza giuridica e abbiamo anche messo in evidenza come le comunità intenzionali si trovino in una peculiare situazione di indifferenza.

L'irrilevanza giuridica non va tuttavia confusa con l'anomia, se a questa parola attribuiamo il significato di uno stato di mancanza di norme non solo giuridiche ma anche

35 B. Marchetti - M. Renna, *op. cit.*, p.11.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

38 A tal proposito, si veda sempre quanto evidenziato da Alpa a proposito dei vari formanti della giuridificazione: vi è un formante puramente legislativo (ed è quello che stiamo analizzando), un formante giurisprudenziale e uno dottrinale. G. Alpa, *op. cit.*, p. 728.

morali o consuetudinarie.

La comunità dispone infatti indubbiamente di norme sociali, di norme etiche e di tradizioni che le permettono di sopravvivere e proprio per questo motivo non può essere fatta rientrare in una situazione di anomia (che comunque - e anzi, a maggior ragione - potrebbe essere suscettibile di giuridificazione).

Ad una più attenta lettura, sovviene però un nuovo dubbio: possiamo davvero dire che le comunità si trovino in una situazione di irrilevanza giuridica? Non abbiamo più volte rimarcato come, anche a dispetto della sua volontà, la comunità si trovi costretta a far uso anche di norme giuridiche, sia nei rapporti interni che esterni? Non abbiamo detto che può dotarsi di normazioni autonome e prendere in prestito i modelli già esistenti nel sistema giuridico?

Tutto questo è vero ma tuttavia questi elementi - seppur giuridici - incidono su differenti aspetti.

L'irrilevanza giuridica non equivale infatti ad una mancanza totale di diritto *latu sensu* ma si riferisce ad una situazione specifica di interesse che non è tutelata in quanto tale dall'ordinamento.

Non giuridificare e lasciare nell'ambito dell'irrilevanza non significa lasciare campo libero all'a-giuridico. Piuttosto dobbiamo intendere la mancata giuridificazione come la scelta di riservare uno spazio maggiore all'autonomia dei privati, alla libertà di autoregolamentazione, alla libertà contrattuale. Si tratta in sostanza di lasciare la comunità in quella che potremmo definire una situazione di informalità giuridica.

Il che appunto non significa escludere le comunità dal giuridico ma lasciare loro la scelta di quale modello utilizzare fra quelli disponibili e di quale organizzazione giuridica interna dotarsi. Non è mancanza di diritto, ma piuttosto una retrocessione del pubblico davanti al privato.

L'informalità non equivale neppure ad una «*minore quantità di regole*»³⁹ ma semplicemente significa affidarsi eventualmente ad una regolamentazione di provenienza privata che «*quindi può divenire anche più diffusa e analitica*»⁴⁰ di quella pubblica.

Peraltro il diritto dei privati ha comunque bisogno di essere accompagnato dal diritto pubblico: da un lato, esso deve infatti sanzionare il soggetto nel caso in cui violi egli stesso le

39 S. Rodotà, *op. cit.*, p. 21.

40 *Ibidem*.

regole che ha prodotto; dall'altro lato, è «*comunque necessaria una convenzione*»⁴¹ che decreti l'estraneità della materia in oggetto alla regolazione giuridica.

Ricapitolando, le comunità intenzionali si trovano in una situazione che non è di anomia, perché dispongono di regole morali e etiche, né di rilevanza giuridica poiché non ricevono tutela dagli ordinamenti.

Possiamo dire dunque che le comunità sono nel campo dell'irrilevante giuridico inteso come informalità: esse utilizzano il diritto perché non possono farne a meno ma non hanno regole formali etero-imposte.

Da qui la necessità di una scelta: è preferibile lasciarle nell'informalità o procedere a una regolamentazione scritta?

5. Le ragioni della giuridificazione

Prendiamo intanto in considerazione l'ipotesi di giuridificare le comunità, analizzando in primo luogo per quali motivi una soluzione di questo genere sarebbe opportuna.⁴²

Creare un modello giuridico per le comunità intenzionali risolverebbe larga parte delle vicende antropologico-giuridiche che abbiamo analizzato.

Dal punto di vista dei rapporti con il mondo esterno, presentarsi con addosso una veste legale ufficialmente riconosciuta comporterebbe una serie di profili vantaggiosi.

Intanto la comunità otterrebbe una credibilità maggiore con le banche e gli altri istituti di credito, riuscendo così ad ottenere più facilmente i finanziamenti necessari.

Sempre a proposito della credibilità, la giuridificazione permetterebbe di superare i pregiudizi della società nei confronti di queste strutture comunitarie.

Ciò consentirebbe di fare uscire le comunità dall'ambito di quelle che sono considerate «sette». Del resto, denominare i fenomeni riduce immediatamente il livello di diffidenza e di timore nei confronti dei medesimi.

41 S. Rodotà, *op. cit.* p. 21.

42 Alpa mette in rilievo, nel testo sopra citato, le ragioni della giuridificazione in generale. L'autore crede che i motivi a sostegno di un'opera di regolamentazione giuridica nei settori nei quali questa è assente siano da ricondursi ad una maggior richiesta di giustizia, soprattutto da parte dei settori c.d. deboli (per esempio, l'ambiente); da una maggior consapevolezza da parte dei soggetti titolari di diritti (e particolarmente interessante dal nostro punto di vista è il riferimento specifico ai gruppi e alle associazioni); dalla ormai riconosciuta debolezza delle formule di autotutela e di autodisciplina; infine, dall'affidamento alla collettività e ai suoi rappresentanti delle decisioni di interesse collettivo; si veda G. Alpa, *op. cit.*, pp. 726 - 727.

Avere una «firma», intesa come l'attribuzione di una responsabile legale, semplificherebbe il rapporto con le autorità pubbliche (e quindi l'ottenimento di permessi), semplificando così la procedura burocratica. Per esempio, nei confronti dei contratti stipulati con i terzi sarebbe già chiaro chi deve siglare e chi, quindi, è in prima persona responsabile.

Se questo vale per il profilo civilistico della responsabilità, vale anche per quello penalistico. Se esistesse un modello di riferimento, sapremmo già, in caso di condotte penalmente rilevanti, chi è il legale rappresentante e quindi il soggetto da indagare prima e imputare poi.

Anzi, quando presenti come nel caso del nostro ordinamento, potremmo applicare probabilmente le leggi sulla responsabilità penale degli enti.

La medesima cosa si può dire per i casi di successione, dove un modello che individui con esattezza cosa succeda in caso di morte di un membro della comunità e come gestire le questioni ereditarie eviterebbe di far finire - come spesso accade - queste vicende nelle aule giudiziarie.

Questi aspetti appena visti sono quelli che le comunità, in mancanza di un modello prefissato, risolvono scegliendo tra quelli offerti dal proprio ordinamento. Per cui si tratta di problematiche affrontabili anche senza una giuridificazione. Tuttavia uno schema redatto *ad hoc* si rivelerebbe senza dubbio più adeguato e ciò semplificherebbe non poco la vita comunitaria.

Pensiamo ora agli aspetti interni.

Come abbiamo visto nel III capitolo, questi profili possono essere risolti o applicando le norme del modello prescelto o creando una normativa interna autonoma.

Nel primo caso, le norme mal si adatteranno alle dinamiche comunitarie animate da un spirito particolare. La legislazione delle persone giuridiche nasce infatti con una *ratio* completamente differente e questa lontananza di intenti è destinata ad emergere, presto o tardi.

Nella seconda ipotesi, può darsi che non sempre la comunità riesca ad auto-disciplinarsi nel miglior modo possibile.

Se da un lato, le norme mostreranno una particolare attenzione alla risoluzione di problematiche concrete poiché ideate da chi vive nella comunità, dall'altro lato, proprio perché redatte senza possedere alcuna tecnica legislativa, saranno probabilmente approssimative e poco attente alle criticità che potrebbero nascere dall'applicazione delle medesime.

Ecco perché una normativa *ad hoc* risolverebbe anche i problemi interni: vi potrebbe essere una regola prestabilita sulle gestione economica e finanziaria, sul regime di proprietà, sull'educazione dei figli e sul funzionamento dell'unità familiare e così via.

Questo faciliterebbe il regolare svolgimento della vita in comune e permetterebbe di ridurre nettamente i conflitti interni, che sono potenzialmente in grado di distruggere la comunità stessa.

Del resto, l'opera di giuridificazione potrebbe riguardare anche i metodi di governo delle comunità e i suoi organi, impedendo così la nascita di strutture antidemocratiche e gerarchiche all'interno.

Disporre di norme etero-prestabilite comporterebbe poi una serie di conseguenze collaterali vantaggiose: intanto scomparirebbero tutti i problemi legati alla scelta dei criteri in entrata che, come abbiamo visto, rappresenta un punto focale per la futura sopravvivenza della comunità.

Nel caso in cui poi le norme non fossero sufficienti a prevenire i conflitti tra i membri, il legislatore potrebbe prevedere anche un metodo di risoluzione di questi, scegliendo fra quelli che abbiamo analizzato nel capitolo III.

Effetti particolarmente positivi di una eventuale giuridificazione si mostrerebbero anche in quelle vicende particolarmente problematiche nelle quali il membro assume il ruolo di terzo (è l'ipotesi che si verifica nel caso in cui il terzo voglia uscire dalla comunità) oppure nelle quali compare un terzo a sostituire il residente (è questo invece il caso già visto delle successioni o della vendita).

Come abbiamo visto nel capitolo III, questi sono gli accadimenti che più spesso trovano sbocco in un tribunale, il quale si trova a dover decidere su casi particolarmente «spinosi», applicando normative non sempre pertinenti.

Avere una normativa *ad hoc* permetterebbe invece di avere un diritto certo a proposito di comunità intenzionali ed ecovillaggi e questo si rifletterebbe facilitando lo svolgimento dei lavori nelle aule di giustizia.

Probabilmente vi sarebbero effetti positivi anche dal punto di vista interno dell'ordinamento di appartenenza.

Il sub-ordinamento comunitario sarebbe inglobato all'interno del sistema statale e, in tal modo, con esso finirebbe per confondersi: è proprio la democrazia, infatti, ad aver introdotto una «politica dell'uguale riconoscimento che nel corso degli anni ha assunto varie forme, e

*ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi».*⁴³

Un ultimo aspetto da considerare riguarda la questione identitaria e il suo nesso con il riconoscimento giuridico.

Il rapporto tra questi due termini è destinato ad assumere significato contraddittorio e per questo motivo preferiamo dedicare a questo profilo un paragrafo a sé stante, cercando di analizzarne i legami non solo con la giuridificazione ma anche con il regime di informalità.

5.1. Possibili modelli di giuridificazione

Ipotizzando di scegliere la strada della giuridificazione, un'ulteriore specificazione da fare riguarda le tipologie possibili di questo procedimento.

Il legislatore che volesse disciplinare le comunità intenzionali avrebbe davanti a sé una serie di ipotesi.

Non conta solo decidere se giuridificare o meno, contano infatti anche le modalità. Come rileva Rodotà, *«l'accento non cade più su un modo d'intendere il limite che postula l'assenza del diritto, ma si sposta sulle modalità della regolazione giuridica»*.⁴⁴

La soluzione più immediata sarebbe quella di disporre *l'allargamento dell'ambito di applicazione di discipline già esistenti*.

Riprendendo l'esempio italiano, si potrebbe per esempio far rientrare tutte le comunità intenzionali tra i soggetti coinvolti dalla normativa sulle associazioni di promozione sociale (alle quali, non a caso, rinvia la proposta di legge Melandri) oppure sulle cooperative o ancora applicare la disciplina prevista per le associazioni, allargando l'istituto del riconoscimento. Addirittura si potrebbero selezionare più modelli utilizzabili fra quelli esistenti, garantendo così maggiori possibilità di scelta alla comunità.

Questa ipotesi sarebbe veloce e comporterebbe meno problemi di sistematicità dell'ordinamento, trattandosi di discipline già vigenti e già «rodate».

Non mancherebbero tuttavia gli aspetti critici: le comunità si troverebbero a dover scegliere fra modelli creati per disciplinare situazioni differenti, con tutti i problemi che questo può comportare.

43 J. Habermas - C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli Editore, 2008, p. 12 (ed. or. *Kampf um Anerkennung im demokratischen rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996).

44 S. Rodotà, *op. cit.*, p. 54.

Si ricreerebbe in sostanza la medesima situazione alla quale assistiamo oggi ovvero la possibilità di «prendere in prestito» schemi previsti dal proprio ordinamento ma con una ulteriore limitazione di libertà e autodeterminazione: in questo caso, le comunità sarebbero costrette a scegliere in un catalogo (nella migliore delle ipotesi in cui sia previsto l'ampliamento della disciplina di più modelli) formato da elementi già selezionati dal legislatore. Assisteremmo quindi ad una nuova diminuzione dell'offerta di possibilità rispetto alla situazione attuale.

Una soluzione differente sarebbe quella di disegnare una *nuova persona giuridica o un nuovo ente di fatto*.

Ciò comporterebbe chiaramente una serie di ulteriori problemi da affrontare.

Intanto si dovrebbe denominare la nuova figura, scegliendo su quale aspetto focalizzare l'attenzione. Nel caso del progetto di legge Melandri, per esempio, si sceglie il nome di «comunità intenzionali» ma altri legislatori avrebbero potuto preferire forme meno ambigue (abbiamo visto infatti come con il termine «comunità intenzionale» si possa indicare al medesimo tempo l'intero insieme delle strutture abitative comunitarie volontarie e, in senso stretto, solo quelle formazioni sociali impostate sull'intera condivisione). Si potrebbe anche spostare l'attenzione sull'aspetto della sostenibilità che in questo momento storico gode di particolare consenso e di attenzione mediatica, chiamando le nuove persone giuridiche «comunità sostenibili», con il rischio però di dimenticare che non necessariamente le comunità hanno questo spirito ecologico. Oppure, ancora, si potrebbe denominare i soggetti interessati come «forme abitative comunitarie», con il vantaggio di includere certamente anche cohousing e condomini solidali ma perdendo per strada anche in questo caso l'aspetto dell'intenzionalità.

Inoltre, il legislatore dovrebbe scegliere se fornire un *modello unico* o una *varietà di modelli*.

Un *modello unico* (per intendersi, una sola persona giuridica valevole per tutte le tipologie di comunità intenzionali) semplificherebbe gli aspetti burocratici e di riconoscimento, facilitando le relazioni con i terzi e le autorità, che si troverebbero ad aver a che fare sempre con la medesima tipologia di struttura, ma limiterebbe assai la libertà di scelta di queste formazioni sociali. Detta limitazione si rifletterebe poi sul processo identitario, come vedremo a breve.

La *varietà dei modelli* invece sacrificerebbe la semplificazione e la chiarificazione a

vantaggio di una maggiore «offerta» per le comunità, le quali potrebbero così scegliere il «vestito» che meglio si adatta a loro, fra alcune tipologie comunque pensate *ad hoc*. La libertà di autodeterminazione sarebbe limitata ma ne sarebbe meno danneggiato l'aspetto dell'identità, perché comunque aumenterebbero nettamente le possibilità di poter utilizzare un modello adatto, capace di esprimere i marcatori di indipendenza delle comunità stesse.

Ad un'analisi più approfondita, possiamo notare come scegliere di predisporre più schemi possa aprire la porta ad un'altra serie di interrogativi che proviamo ad analizzare qui di seguito.

Se il legislatore dovesse creare un'entità collettiva *ex novo* come si potrebbe muovere? Sarebbe più opportuno e naturale orientarsi verso il mondo degli enti di fatto, permettendo alle comunità di rimanere nell'ombra, o nella direzione delle persone giuridiche? E in questo caso sarebbe meglio preferire i modelli vicini all'associazionismo o al mondo societario? Sarebbe più appropriato dirigersi verso la struttura sociale cooperativa o ispirarsi alle società commerciali di persone o capitali?

Si tratta come sempre di bilanciare interessi contrapposti e di decidere se tutelare un particolare profilo piuttosto che un altro.

Muoversi nella direzione dell'associazionismo permetterebbe di mettere in rilievo l'aspetto personalistico, mettendo l'accento sull'assenza di lucro. Chiaramente si presenterebbe il problema della responsabilità patrimoniale, civile e penale degli associati.

Al contrario, un modello simile a quello società di capitali o anche a quello cooperativo permetterebbe di salvaguardare i membri quanto meno sotto il profilo della responsabilità patrimoniale: pensiamo infatti ad una sorta di società a responsabilità limitata, dove ogni partecipante rischia solo la quota versata e le responsabilità sono definite in modo chiaro.

Oppure il legislatore potrebbe creare una nuova figura ibrida, un po' come è stato fatto per le imprese sociali nel nostro ordinamento.

Insomma le scelte da fare sarebbero molte e probabilmente in ogni caso non sarebbe possibile soddisfare tutti gli interessi di un mondo così estremamente variegato.

5.2. Una nuova possibilità: le comunità come beni comuni

Abbiamo visto nel capitolo II come tra i vari rami dell'etica della condivisione ve ne

sia uno particolarmente dibattuto in questi ultimi anni, ovvero quello dei beni comuni.

A seconda dell'utilizzo che viene fatto delle strutture abitative comuni queste potrebbero rientrare in questo grande insieme dei *commons*.

Certo se consideriamo il carattere della non escludibilità, far rientrare tutte le comunità intenzionali nei *commons* potrebbe risultare una forzatura eccessiva. Tuttavia, se pensiamo ai social housing o alle comunità che riqualificano ambienti e edifici degradati, ponendoli poi, seppur parzialmente, a disposizione della comunità, o ancora agli ecovillaggi che spesso si accordano con gli enti locali per la tutela e la promozione dell'ambiente in cui sono situati o per la salvaguardia dell'ecosistema circostante le loro abitazioni, la possibilità di considerare la comunità come un bene comune si fa più concreta.

Insomma una larga parte delle comunità intenzionali potrebbe rientrare nella categoria dei beni comuni e di conseguenza seguirne il percorso legislativo.

Abbiamo visto nel capitolo II come si parli frequentemente di regolamentazione giuridica dei beni comuni: chi propone un regime di gestione comune da parte dei residenti, chi fa riferimento alla necessaria presenza di un'autorità esterna, chi prevede una combinazione di strumenti privatistici e pubblicistici per contemperare meglio le differenti esigenze di tutela.

Di fatto, come ben rileva Marella, il bene comune finisce (anch'esso!) per lo più senza una qualificazione giuridica idonea, cercando di inserirsi nelle pieghe lasciate tra dimensione pubblica e dimensione privata: con queste premesse, è facile capire come anche *«le pratiche del comune si producono e diffondono in una tensione costante fra informalità e bisogno di formalizzazione e di riconoscimento»*.⁴⁵

Riportando il discorso al nesso tra *commons* e comunità, non si può dunque non notare come la giuridificazione di quello che potrebbe essere il contenitore ideale (il bene comune) ha i medesimi problemi del suo ipotetico contenuto (le comunità intenzionali, appunto). Da un lato, come messo in luce da Napoli proprio a questo proposito, la *«"forma" giuridica non spegne, ingannandola, la prassi sociale, ma ne rappresenta un'articolazione di pari livello e sovente più attrezzata»*.⁴⁶ Dall'altro lato, sono evidenti anche i suoi limiti: *«il giurista avvertito fa i conti con il suo stesso disincanto verso il diritto come sistema di ingegneria sociale»* e si

45 M. R. Marella, *Lo spazio urbano e il diritto del comune*, in <http://www.euronomade.info/?p=7211>. Una versione breve di questo contributo è in corso di pubblicazione in AA. VV., *Italia '45-'45. Radici, condizioni, prospettive*, (a cura di S. Munarin - L. Velo), Donzelli, Roma, 2016.

46 P. Napoli, *Indisponibilità, servizio pubblico, uso. Concetti orientativi su comune e beni comuni*, in *Politica & società*, 2013, 403, 408; il contributo è citato in M. R. Marella, *Lo spazio urbano e il diritto del comune*, *op. cit.*

preoccupa costantemente di non demandare al politico i compiti che egli considera i propri.⁴⁷

In questo senso, spesso è proprio il confronto tra diritto e pratiche del comune che fa riflettere sulla preferibilità di seguire la strada dell'informalità rispetto a quella del riconoscimento attraverso la formalizzazione giuridica.

6. Le criticità della giuridificazione (o anche le ragioni dell'informalità)

Abbiamo visto poco sopra i profili vantaggiosi ai quali condurrebbe una giuridificazione *ad hoc* delle comunità intenzionali e delle strutture abitative comuni.

Un'eventuale regolamentazione giuridica presenterebbe però anche una lunga serie di criticità non di poco conto, che di fatto corrispondono ai motivi per cui si dovrebbe preferire lasciare le comunità nel limbo dell'irrilevanza giuridica.

In primo luogo, vi sarebbero conseguenze di rilievo sul processo di costruzione dell'identità ma a questo tema, come abbiamo già messo in evidenza, dedicheremo un paragrafo a sé stante.

Vi è poi un altro problema di rilievo consistente nel pericolo di segregazione delle comunità.

Si tratta in sostanza di ciò che già accade nelle *gated communities* dove è sempre presente il rischio di dover barattare la sicurezza con un'eccessiva chiusura.

Già di per sé le strutture abitative comuni tendono - anche per favorire il procedimento di costruzione identitaria - a erigere barriere fisiche e muri per segnare i confini comunitari.

Se poi a questo aggiungiamo una normativa *ad hoc* e quindi differente dalle discipline giuridiche già esistenti e applicabili ad altri soggetti dell'ordinamento, rischiamo di ghettizzare e segregare la comunità stessa.

Questa, una volta dotata di una normativa specifica, rischierebbe di costituire un'eccezione ingiustificata al principio di uguaglianza e di democraticità.

Peraltro questo aspetto si presenterebbe a prescindere dal fatto che un'eventuale normazione possa consistere nell'attribuzione di privilegi rispetto agli altri soggetti dell'ordinamento oppure nell'imposizione di limitazioni e costrizioni.

Come ci fa notare Greco, il diritto quando si assume l'incarico di disciplinare il legame

⁴⁷ M. R. Marella, *Lo spazio urbano e il diritto del comune*, op. cit.

sociale come in questo caso, non può che attribuire diritti e/o doveri e - «*attirando dentro il cerchio dell'ordinamento rapporti sociali che un tempo gli erano sottratti*»⁴⁸ - non può far altro che dar luogo alla «*"separazione" dei soggetti, fortificando le barriere che li dividono e "armandoli" spesso l'uno contro gli altri*». ⁴⁹

Rileva sempre a tal proposito Habermas come la «*coesistenza giuridicamente equiparata*»⁵⁰ di differenti comunità interne, non debba essere «*pagata con la frammentazione della società*». ⁵¹

Il riconoscimento dei gruppi interni, siano essi minoranze etniche o comunità intenzionali come nel nostro caso, non deve essere causa di lacerazione della società in una «*pluralità di subculture reciprocamente ostili*». ⁵²

Vero è che le diversità debbano essere riconosciute ma al tempo stesso occorre farle dialogare, creando una rete di solidarietà e di corresponsabilità.

Come fa notare Viola, queste reti vanno «*guidate verso un intreccio unitario*» perché già per sua stessa natura la nostra società civile è «*il luogo della frammentazione e della creatività*» e non quello di una cultura omogenea e indifferenziata. «*La sfida*» - e continuiamo a citare Viola - «*è quella di ipotizzare una vera e propria comunità di estranei, tutto il contrario di quella descritta da Tönnies*». ⁵³

Il riconoscimento delle comunità minori è un'operazione che può aversi solo ed esclusivamente attraverso il dialogo inserito in una dimensione pubblica e accompagnato da un'interazione sociale significativa. ⁵⁴

La comunità dotata di una normativa *ad hoc* rischierebbe di essere eccessivamente segregata, chiudendo tutti i «*pori*» dei suoi confini. Il processo di esclusione assumerebbe un tale rilievo da dar luogo a fenomeni di ghettizzazione o di gentrificazione.

Occorre tener conto tuttavia che l'autodeterminazione tanto invocata dalle comunità significa anche poter decidere dove mettere i confini, quanto alti costruire i muri, quanti canali di comunicazione lasciare aperti con il mondo esterno.

Vi sono poi alcuni ostacoli di tipo tecnico.

48 T. Greco, *Diritto e legame sociale*, Torino, Giappichelli Editore, 2012, p. 4

49 *Ibidem*.

50 F. Ferrara, *Teorie delle persone giuridiche*, Napoli -Torino, 1915 (a cura di L. Ceppa), Milano, Feltrinelli, 1998, p. 158 (ed. or. *Die Einbeziehung des anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1996).

51 *Ibidem*.

52 F. Ferrara, *Teorie delle persone giuridiche*, op. cit., p. 158.

53 F. Viola, *La politica come comunità*, in *Nuvole*, 7 (3), ottobre - dicembre, 1997, pp. 30 - 32.

54 Per un approfondimento sul rapporto tra identità e potere, cfr. AA. VV., *Spettri del potere. Ideologia identità traduzione negli studi culturali* (a cura di C. Bianchi - C. Demaria- S. Nergaard), Roma, Meltemi, 2002.

In primo luogo, una normativa *ad hoc* imposta dall'alto scontrerebbe il fatto di essere il prodotto di un legislatore che non conosce il fenomeno abitativo comunitario. Se questo è vero ogni volta che il legislatore disciplina nuovi ambiti del diritto, assume ancor più rilievo nell'ambito del fenomeno delle comunità intenzionali, proprio a causa dell'intenzionalità che le caratterizza.

Paradossalmente è meno rischioso procedere al riconoscimento giuridico di una comunità tradizionale, già presente sul territorio. In questo ultimo caso si tratterebbe di dover raccogliere norme orali, selezionarle, ricollocarle in un sistema e infine trascriverle. Oppure di fare normative *ad hoc* avendo a disposizione dati raccolti nel tempo, i quali consentirebbero di avere buone probabilità di conoscere le esigenze e gli interessi da soddisfare.

Nel caso delle comunità abitative volontarie, è proprio l'elemento dell'*intenzionalità* a rendere complessa un'operazione di legiferazione.

L'intenzionalità - come abbiamo visto - può percorrere strade differenti, può essere rivolta all'ecologia, piuttosto che alla spiritualità o alla mera esigenza di sicurezza o anche alla opportunità di poter usufruire di servizi sociali a basso costo.

Va considerato poi che si tratta di un fenomeno per lo più sconosciuto non solo al legislatore ma a tutta la società e che tende, per sua stessa natura, a rimanere nell'ombra.

Una normazione ufficiale correrebbe quindi il rischio di essere poco adatta alla comunità. Anzi, sarebbe più opportuno dire «alle comunità».

E qui nasce un ulteriore profilo problematico: le comunità, costrette ad indossare una «veste» disegnata appositamente per loro, diventerebbero l'una la copia dell'altra, replicandosi all'infinito. Eppure abbiamo visto come queste strutture, pur condividendo l'intenzionalità di vivere in comune, hanno scopi, moventi e soprattutto organizzazioni differenti.

Difficile pensare alla medesima normativa da applicare ad un cohousing, nel quale i momenti di vita in comune sono pochi e di bassa intensità, e ad un ecovillaggio, dove tutto è condiviso. Del resto, anche all'interno della medesima categoria sarebbe complicato utilizzare una sola normativa: pensiamo alle enormi differenze che ci sono tra ecovillaggi composti da pochissime persone e magari situati in posti isolati e scarsamente accessibili ed ecovillaggi che hanno strutture di ospitalità e contano decine di membri.

Pensiamo alla situazione italiana.

Come può una normativa pensata per Damanhur - simile ad una piccola città - essere idonea alla Comune di Bagnaia, dove abitano venti persone? Come può essere applicabile al Popolo

degli Elfi, anarchici e con uno stile di vita impostato sulla totale condivisione e sul rapporto con la natura, essere utilizzata per Torri Superiore, dove ogni residente ha la sua camera privata e la sua attività lavorativa esterna?

In ultimo luogo, non possiamo dimenticare un elemento estremamente rilevante: la giuridificazione non è un'operazione economicamente neutra: essa ha un costo per l'ordinamento, il quale si traduce nella predisposizione di una serie di strumenti giuridici e materiali (con conseguente uscita di flussi di risorse pubbliche) e con l'istituzione di apparati di controllo e di sanzione o con l'attribuzione di tali compiti ad organismi già esistenti (in entrambi i casi un esborso di denaro pubblico sarebbe inevitabile).⁵⁵

L'inevitabile costo del riconoscimento giuridico, in un momento di grande difficoltà dell'apparato finanziario pubblico, implicherebbe la necessità di un'operazione estremamente selettiva degli interessi da giuridificare.

7. Identità e giuridificazione: un legame controverso

Nei paragrafi che precedono abbiamo accennato al controverso rapporto fra questione identitaria all'interno delle comunità intenzionali e giuridificazione.

Il rapporto è infatti ambivalente e il processo che conduce al riconoscimento ha, al medesimo tempo, effetti negativi e positivi su quello di costruzione dell'identità comunitaria.

Se l'identità è intesa - come scrive Taylor a proposito dei gruppi minoritari (ma possiamo adattarlo al nostro ragionamento) - quale «*visione che una persona ha di quello che è, delle proprie caratteristiche fondamentali, che la definiscono come essere umano*»⁵⁶, questa è inevitabilmente «*plasmata, in parte, dal riconoscimento o, spesso, da un misconoscimento*».⁵⁷

Vediamo come.

Nella complessità della società moderna, l'identità della realtà comunitaria nasce intimamente ma si nutre di relazioni con gli altri.

Paradossalmente è proprio nella società individualista che l'istanza del riconoscimento identitario diventa sempre più forte: in una società di individui separati c'è bisogno di «*essere rassicurati sulle proprie scelte di vita*»⁵⁸ per non essere emarginati e esclusi dalla vita sociale.

55 B. Marchetti - M. Renna, *op. cit.*, p. 26.

56 J. Habermas - C. Taylor, *op. cit.*, p. 9.

57 *Ibidem*.

58 F. Viola, *op. cit.*, pp. 30 - 32.

Ecco allora che, poiché si mettono in evidenza i limiti e le criticità dell'individualismo e le «*identità etico-culturali si trovano in uno stato di insicurezza*»⁵⁹, nasce la convinzione profonda che il legame giuridico consenta ai soggetti dell'ordinamento «*una maggiore libertà di movimento e assicuri loro pertanto una autonomia più piena*».⁶⁰

Come rileva Viola, è proprio la società liberale a «*provocare quello spaesamento dell'identità che è terreno fertile per il comunitarismo*».⁶¹

Un'identità prodotta interiormente non ha difatti diritto ad un riconoscimento a priori ma deve conquistarselo attraverso uno scambio, che può - ed è questa la novità - anche fallire.

La riflessione a proposito dell'eventualità nasce esattamente nel momento stesso in cui si comprende che vi sono le condizioni perché il tentativo di farsi riconoscere cada nel nulla e l'identità inevitabilmente ne risenta.⁶²

Facciamo ora un passo in avanti. Se consideriamo l'identità come un bene fondamentale, un bene primario per l'individuo, di questa deve necessariamente occuparsi la politica e con essa la legge.

Il conflitto identitario deve allora essere risolto, accogliendo le istanze di riconoscimento delle comunità, dalla politica stessa che viene così ad assumere un doppio incarico: da una parte riconosce ciò che già è esistente, dall'altra, con il medesimo riconoscimento, contribuisce ad edificare la comunità stessa.⁶³

Fin qui abbiamo analizzato gli effetti positivi di una eventuale giuridificazione sul processo identitario.

A questo punto dobbiamo però considerare l'altra faccia della medaglia.

Nella maggior parte dei casi, un soggetto varca i confini della comunità (si veda a tal proposito quanto rilevato nel capitolo III circa il nesso tra spazio e comunità) per escludere se stesso dalla società in cui vive ed entrare a far parte di un gruppo di persone con il quale ricostituire le dinamiche proprie del «villaggio».

Nell'oltrepassare i muri (anche solo simbolici) della comunità, lo scopo è anche quello di allontanarsi dal sistema di regole che disciplinano la società stessa, siano esse morali, etiche, religiose, sociali o giuridiche, ed entrare a far parte del «*caldo cerchio*»⁶⁴ comunitario, così

59 F. Viola, *op. cit.*, pp. 30 - 32. Viola fa a sua volta riferimento a AA. VV., *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions and Communities*, The University Press of Virginia, Charlottesville, 1995.

60 T. Greco, *op. cit.*, p. 2.

61 *Ibidem*.

62 J. Habermas - C. Taylor, *op. cit.*, p. 20.

63 *Ivi*, p. 20.

64 G. Rosenberg, *La démocratie au service du pluralisme*, 2001, pubblicato on-line e disponibile su www.eurozine.com; se ne parla in Z. Bauman, *Voglia di comunità*, *op. cit.*, p. 10.

come lo definisce Rosenberg.

Dentro la comunità si cerca innanzitutto la libertà di autodeterminazione che è negata nella società, nella quale tutto è imposto dall'alto e non vi è possibilità di contraddittorio o quanto meno di partecipazione. Applicata al profilo giuridico, l'autodeterminazione è potersi dare regole che proprio perché auto-imposte sono condivise e accettate dai membri della comunità. Le regole (e torniamo di nuovo a quanto detto nel capitolo III) tracciano così i confini tra il «Noi» e il «Voi», tra il «Dentro» e il «Fuori». Così facendo le norme interne vanno a diventare un formante essenziale nel procedimento di costruzione di identità comunitario.

La disciplina imposta da poteri esterni sacrifica inevitabilmente la libertà dei residenti, decidendo al posto loro come la vita comunitaria debba essere organizzata.

Una normativa dettata dall'interno senza nessun tipo di influenza terza è, invece, una sorta di marcatore di appartenenza che - insieme ad altri - contribuisce a creare l'identità.

Come scrive Habermas, quando *«il diritto tocca questioni etico-politiche, esso altera l'integrità delle forme di vita in cui si inseriscono le condotte personali»*.⁶⁵

Riassumendo, una comunità priva del riconoscimento non vedrebbe approvata la sua identità dalla società in cui deve muoversi e sarebbe destinata a finire nel mondo dell'irrelevante non solo giuridico ma anche sociale.

Se però la comunità fosse disciplinata dall'esterno, non sarebbe libera perché priva di quei marcatori di appartenenza di cui parlavamo prima. Essa perderebbe le sue connotazioni originali, diventando la copia di altre migliaia di comunità, e dovrebbe rinunciare all'identità comunitaria che è ragione stessa del suo stesso essere e che è l'involucro nel quale il soggetto cerca di inglobare la propria identità personale.

Del resto il rapporto conflittuale tra questi due elementi è inevitabile: l'identità stessa non è che, come fa notare Bauman⁶⁶, un surrogato della comunità e a questo deve tutta l'attenzione che sta ricevendo.

In questo senso l'identità offre rifugio e fiducia ma l'inevitabile paradosso è che *«per offrire un sinonimo di sicurezza, e quindi per assolvere il suo ruolo di panacea, l'identità deve tradire la propria origine, deve negare di essere solo un surrogato e soprattutto deve evocare un fantasma delle comunità che sta rimpiazzando. L'identità sorge sulla tomba della comunità, ma fiorisce grazie alla sua promessa di resuscitare i morti»*.⁶⁷

65 J. Habermas, *op. cit.*, p. 156.

66 *Intervista a Z. Bauman*, raccolta il 30 maggio 2002 da M. Cappitti, pubblicata in Z. Bauman, *Individualmente insieme*, Reggio Emilia, La ginestra, 2008, pp. 124 ss.

67 *Ivi*, p. 125.

8. Un diritto «leggero» e partecipato per le comunità intenzionali

Giuridificazione o informalità? Il legislatore dovrebbe fornire di una legge le comunità intenzionali o sarebbe preferibile lasciarle nella loro informalità?

Abbiamo visto come entrambe le soluzioni comporterebbero problemi e comunque mal si adatterebbero al variegato universo comunitario.

Da una parte, abbiamo rilevato infatti come le forme abitative comunitarie siano molto differenti l'una dall'altra e che quindi, di conseguenza, sarebbe assai complicato trovare una forma giuridica potenzialmente in grado di soddisfare le esigenze di ognuna.

Abbiamo capito anche che quando entra in gioco la giuridificazione non si tratta solo di un problema tecnico-giuridico ma anche e soprattutto di una questione che investe inevitabilmente i formanti essenziali della comunità stessa.

Dall'altra parte, le vicende antropologico-giuridiche che la comunità si trova a dover affrontare e le criticità che emergono lasciandoglielo fare in questo stato di informalità costringono a valutare la possibilità di una regolamentazione giuridica, seppur inevitabilmente imperfetta.

Difatti, nessun ordinamento ha potuto o voluto disciplinare questo mondo, nonostante la sempre più numerosa diffusione di queste strutture abitative. Ad eccezione dei kibbutz, al massimo sono stati fatti dei tentativi, tutti caduti nel vuoto.

Allora quale potrebbe essere la soluzione? Quale potrebbe essere il compromesso accettabile? Il giusto bilanciamento tra esigenze di giuridificazione e desiderio di autodeterminazione?

Tirando le somme di quanto visto fino ad ora, riteniamo che la strada da percorrere sia quella della giuridificazione.

Le istanze di riconoscimento sono troppo insistenti e c'è sempre più un oggettivo bisogno di conferire una struttura legale a questa informe sostanza comunitaria, che continua ad insinuarsi con forza crescente negli ordinamenti.

D'altronde il problema del riconoscimento giuridico delle minoranze e dei gruppi si pone in ogni società pluralistica e «*si acutizza nelle società multiculturali*».⁶⁸ Come suggerisce Habermas, se le società sono costruite come stati di diritto, una delle vie per giungere ad una «*inclusione "sensibile alle differenze"*»⁶⁹ è proprio quella di «*assicurare autonomia culturale*,

68 J. Habermas, *op. cit.*, p. 157.

69 *Ibidem*.

*diritti relativi a certi gruppi, programmi di equiparazione giuridica».*⁷⁰

Costringere le comunità ad utilizzare le forme societarie o quelle associative o ancora le norme del condominio, obbligarle così a regole che non hanno nulla a che vedere con lo spirito che le contraddistingue, non fa altro che spingerle a eludere la legge, a preferire l'anarchia, a incrementare il processo di esclusione dalla società.

Una giuridificazione è necessaria sia per le esigenze della comunità stessa sia per quelle della società in cui vive.

Vi è poi un profilo che ci fa propendere più degli altri a favore della giuridificazione ovvero quello che concerne la tutela dei terzi coinvolti nelle dinamiche comunitarie.

Il terzo infatti si trova in una relazione con un altro soggetto - la comunità, appunto - che potremmo definire quanto meno evanescente. Eppure le conseguenze che egli subisce dall'instaurarsi del rapporto evanescenti non lo sono affatto: pensiamo a quanto abbiamo visto accadere relativamente ai fornitori, ai vicini, alle istituzioni, agli eredi di un residente, ai professionisti che seguono la comunità e così via. Proprio per questo occorre necessariamente tutelare il terzo e questo non può che essere fatto attraverso una legge *ad hoc* sulle strutture comunitarie.

Quindi, riteniamo che il legislatore dovrebbe intervenire prontamente e riconoscere legalmente le comunità intenzionali.

Con una precisazione, però.

Sulla scorta di quanto detto fino ad ora, riteniamo che la giuridificazione dovrebbe essere, per così dire, una «giuridificazione leggera» o meglio, rimanendo nell'ambito dei termini utilizzati fino ad ora, una «giuridificazione informale».

Con questa espressione intendiamo una giuridificazione che sappia limitarsi, che lasci spazi ai privati.

Il legislatore nazionale (e ripetiamo, nazionale, perché dotare le comunità di riconoscimenti regionali o legati ai singoli territori di appartenenza complicherebbe ancor maggiormente la situazione) dovrebbe approvare una legge che riconosca le comunità intenzionali, resistendo alla tentazione tuttavia di disciplinare l'intera vita comunitaria.

Le tecniche di *hard law* garantiscono la certezza del diritto e l'uniformità della sua applicazione, ma in questo caso sarebbe più opportuno utilizzare tecniche di *soft law*. Vogliamo intendere, riprendendo la definizione di Marchetti e Renna, il concetto di *soft law* in

70 J. Habermas, *op. cit.*, p. 157.

questo contesto come quello di una normazione non analitica, non dettagliata, non stringente. In sintesi un «diritto leggero», in grado di rispettare il pluralismo e la multiculturalità.^{71 72}

Non si tratta in questo caso di stabilire i principi regolatori o di predisporre una legge quadro ma piuttosto si richiede al legislatore un atteggiamento prudente, attraverso il quale selezionare gli aspetti della problematica in questione di cui occuparsi.

Ciò che intendiamo è che sarebbe forse opportuno istituire *ex lege* una nuova persona giuridica entro la quale far rientrare tutte le comunità intenzionali.

Diciamo «nuova» perché gli svantaggi rilevati nell'applicazione dei modelli già esistenti ci portano a concludere per l'assenza di una forma giuridica che possa essere considerata idonea. Diciamo «far rientrare tutte le comunità» perché, seppur astrattamente possibile, predisporre più modelli (per esempio, prevedendone uno per i cohousing, uno per gli ecovillaggi e uno per i condomini solidali) potrebbe complicare eccessivamente il quadro e probabilmente sarebbe prematuro in questa fase di ascesa del fenomeno comunitario, che ancora mostra una certa instabilità.

La previsione di più modelli necessiterebbe infatti di fondamenti teorici sicuri di cui ancora non siamo in possesso (si veda il capitolo I e II) perché sarebbe a quel punto indispensabile distinguere con certezza le varie tipologie di strutture e quindi l'attribuzione ad ognuna di caratteristiche fisse, che le rendano riconoscibili.

Quindi, siamo arrivati alla conclusione che sarebbe preferibile a nostro avviso istituire *ex novo* una sola persona giuridica in grado di comprendere tutte queste formazioni sociali.

A questo punto, occorre chiedersi: quali contenuti disciplinare? Quali aspetti regolare e quali invece lasciare alla libertà dei residenti?

Abbiamo detto poco sopra che il legislatore dovrebbe resistere alla tentazione di legiferare ogni profilo della vita comunitaria. Se lo facesse, sarebbe lui stesso a mettere in crisi le comunità, privandole della libertà e dell'identità che le contraddistinguono.

L'organo legislativo dovrebbe quindi limitarsi a denominare le comunità, a riconoscerle giuridicamente e a disciplinare solo ed esclusivamente gli aspetti che coinvolgono i soggetti terzi (società inclusa), conferendo solo poche linee guida sugli altri elementi.

71 Cfr. B. Marchetti - M. Renna, *op. cit.*; Proprio Renna e Marchetti individuano come campi di applicazione di questa interpretazione estensiva del concetto di *soft law* gli ambiti toccati dalla scienza (pensiamo alla bioetica) e, come nel nostro caso, i codici di comportamento delle formazioni sociali.

72 Per un approfondimento sull'idea di *soft law* e i suoi significati anche in senso non strettamente tecnico si veda A. Moscarini, *Diritto costituzionale e pubblico*, in *Giurisprudenza costituzionale*, fascicolo 2, 2010, p. 1895. L'autrice fa riferimento alla *soft law* come ad un contenitore di fenomeni non omogenei ma tutti «accomunati da una peculiare forma di legittimazione legata al consenso» e comunque prodotti con la partecipazione dei destinatari direttamente coinvolti.

Vi sono infatti dei profili in cui alcune tipologie di terzi sono le sole vittime dell'assenza di legge.

In primo luogo, vi sono i *terzi in quanto tali* ovvero quelli che per loro natura non possono che essere soggetti estranei alla comunità: pensiamo, per esempio, ai problemi legati alle successioni, quando l'erede completamente estraneo alla vicenda comunitaria, subentra al residente. Il medesimo discorso, sempre esemplificando, può essere fatto nei confronti dell'acquirente della quota parte della struttura o nei confronti della controparte di un qualsiasi contratto.

In questi casi, il terzo è completamente estraneo, non ha mai partecipato alla vita comunitaria né tanto meno alla formazione delle regole che la disciplinano, delle quali non è nemmeno a conoscenza.

Un'altra categoria di terzi che necessita di tutela è quella costituita dagli *ex membri*. Ci stiamo riferendo a coloro che sono residenti interni della comunità e che decidono di uscirne, nel medesimo modo in cui sono entrati. Si aprono, come abbiamo visto, in questo caso i problemi legati alla «buona uscita» e alla restituzione di quanto versato (si veda il capitolo III).

Vero è che il soggetto in questo frangente ha partecipato alla vita comunitaria e conosce le regole ma la predisposizione di norme precise da applicarsi all'uscita di questo eviterebbe di finire davanti ad un tribunale. Inoltre, finché si lascia tutto nell'informalità, non è nemmeno scontato che, a prescindere dall'aspetto economico, siano previste regole sulle modalità di una eventuale uscita.

Un'ulteriore tipologia è composta dai *minori*, i quali terzi alla fine non lo sono affatto ma che anzi sono ufficialmente membri della comunità. Tuttavia, pur essendo interni, i minori sono i soggetti che più rischiano da questa situazione di assenza di tutela.

Spesso i bambini nascono già all'interno delle comunità e quindi ne assorbono i caratteri fin dalla nascita. Occorre però che l'ordinamento garantisca loro una serie di diritti, che sono potenzialmente poco presenti in questi ambiti.

Intanto deve essere garantito loro il diritto ad una famiglia e deve essere assicurata l'educazione scolastica (le scuole interne andranno controllate e monitorate e andrà previsto per loro un procedimento di parificazione come accade per le scuole private).

Nella partecipazione dei minori alla vita comunitaria manca infatti l'elemento fondante ovvero l'intenzionalità, la volontarietà, la consapevolezza necessaria.

Il legislatore deve preoccuparsi quindi di garantire loro la libertà di scelta, quanto meno arrivati alla maggior età, e comunque una tutela certa anche nel periodo precedente. Una normazione esterna in materia di minori probabilmente allenterebbe il rischio di indottrinamento che poi è destinato a sfociare nella assenza di autodeterminazione.

Oltre ai minori, vanno poi considerati tutti quei *soggetti privi della piena capacità giuridica e di agire*, rispetto ai quali il rischio è che accettino le regole comunitarie perché soggiogati alla autorità del leader comunitario. Questo però è un tema che necessariamente risentirebbe delle normative in materia di incapacità giuridica e d'agire, valide per tutti gli altri settori dell'ordinamento.

Per concludere occorre considerare che anche la *società* va tutelata poiché la mancanza di normative adeguate porta le comunità a mettere in atto comportamenti di elusione e evasione fiscale e tributaria.

Ricapitolando gli aspetti che il legislatore dovrebbe disciplinare potrebbero essere i seguenti: forma giuridica e denominazione; successioni; regime fiscale da applicare (anche alla attività produttiva e al lavoro interno); tutela del minore all'interno della famiglia; normativa scolastica interna se presente; uscita del membro dalla comunità.

Sarebbero invece da lasciare alla forza dei privati e quindi alla completa regolamentazione interna le questioni che, pur essendo di assoluto rilievo per i membri, non producono effetti nei rapporti con i terzi. Si tratterebbe di non legiferare sugli aspetti legati ai regimi di acquisto dei terreni e degli edifici, al regime di proprietà, alla gestione economica e finanziaria, all'organizzazione del lavoro interno, alle attività comuni.

Tutto questi aspetti andrebbero auto-disciplinati sempre nei limiti di quanto concesso dall'ordinamento di appartenenza (per intendersi, la comunità non può imporre dodici ore di lavoro interno, poiché si sconfinerebbe nello sfruttamento) e quindi vi sarebbe la necessità di prevedere forme di controllo. Si potrebbe, per esempio, imporre la redazione di uno statuto interno con le regole vigenti nella comunità sui profili lasciati all'autodeterminazione. O ancora, così come previsto dalla proposta Melandri, si potrebbe dare la possibilità (oppure, perché no, l'obbligo) di iscriversi ad un registro, magari conferendo valore costitutivo all'iscrizione. Potrebbe anche essere ipotizzato una sorta di doppio consenso del membro che entra in comunità, uno sullo statuto interno e uno su quanto previsto dalla legislazione nazionale.

In sostanza, citando Berlingò, il diritto assumerebbe il compito di stabilire «*le regole*

del gioco»⁷³, contenendolo all'interno di limiti prestabiliti.

La legge sarebbe «vincolata a lasciare spazio libero alle contrapposte pretese, perché il gioco delle argomentazioni addotte da una parte e dall'altra possa condurre al punto di equilibrio migliore di una situazione data».⁷⁴

Questa soluzione di compromesso potrebbe essere in grado di bilanciare le esigenze, che a questo punto sono più di due: bisogno di riconoscimento, necessità di autodeterminazione e esigenza di tutela per i terzi.

Indubbiamente ne uscirebbe vittoriosa la questione identitaria che, come abbiamo visto, gioca su questi due livelli: paradossalmente ha bisogno della giuridificazione quando la comunità varca i suoi stessi confini e - al medesimo tempo - la sua sostanza interna è formata dai «marcatori di appartenenza» scelti in autonomia.

Si tratterebbe forse di una soluzione accettabile anche se sicuramente non riuscirebbe comunque a soddisfare pienamente le necessità di tutti i differenti tipi di comunità intenzionali.

Del resto, l'elemento che unisce tutte le comunità di questo genere è uno soltanto: *l'intenzionalità*.

E giuridificare *l'intenzionalità* è un'operazione complessa, proprio perché coinvolge direttamente la sfera intima dei partecipanti alla vita comunitaria.

Sarà quindi necessario, e qui ci avviamo a concludere, non solo che il legislatore si autolimiti, resistendo alla tentazione di giuridificare l'intero «*mondo vitale*»⁷⁵ comunitario, ma anche che prenda in considerazione le istanze e l'esperienza dei membri stessi della comunità.

Dovrà trattarsi di un procedimento eseguito attraverso la partecipazione attiva nella stesura della legge, tramite la consultazione dei diretti interessati e delle loro associazioni di rappresentanza.

Del resto, il fenomeno comunitario in tutte le sue espressioni potrebbe facilmente rientrare fra quelle che Habermas individua come le sfere di vita sociale che necessitano di un «*diritto basato sul consenso "di merito", di essere cioè supportate da una legittimazione sostanziale*».⁷⁶

73 S. Berlingò, *L'ultimo diritto. Tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Giappichelli Editore, Torino, 1998, p. 167.

74 *Ibidem*.

75 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1986, vol. II, p. 1037 (citato in G. Palombella, op. cit., p. 223).

76 G. Palombella, *E' possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo*, Bologna, Il Mulino, 2012, p. 222.

In questo complesso quadro, qualsiasi tentativo di legiferazione non autenticamente partecipata sarà inevitabilmente destinato a fallire. Questo va inteso sia nel senso di legiferare solo su ciò che indispensabile, lasciando libertà per ciò che concerne l'organizzazione interna, sia per quanto riguarda la partecipazione diretta alla formazione della legge.

La legittimazione della comunità si muoverebbe così su due binari entrambi destinati ad un unico punto di arrivo: un modello unico, idoneo, compatibile con l'ordinamento, partecipato, in grado di prevenire e di dirimere le criticità date dall'assenza di giuridificazione.

Le relazioni comunitarie interne verrebbero così reinterprete dalla normazione attraverso le «*lenti della loro propria personalità*»: il diritto conferirebbe loro una forma giuridica e le collocherebbe al loro posto nella rete dell'ordinamento, con la consapevolezza che «*solo il mondo vitale rimane il reservoir⁷⁷ del significato⁷⁸*». ⁷⁹

Questa strada non solo è quella più semplice da seguire ma probabilmente è anche l'unica possibile: il risultato di un'eventuale giuridificazione andrà poi valutato a posteriori.

Del resto, come rileva Palombella⁸⁰, alla domanda se una giuridificazione *ab externo* rappresenti nei singoli casi concreti una garanzia di tutela o, al contrario una diminuzione di libertà, si può rispondere solo ponendosi nella «*prospettiva del mondo vitale*». ⁸¹

Sarà solo da quel punto di vista che si potrà valutare se il diritto è riuscito a trovare una sua «*discreta misura*»⁸² e se avrà saputo essere «*oggetto di apprendimento, luogo dell'uomo e non del potere, strumento utile e disponibile e non imposizione insostenibile*». ⁸³

9. Le comunità intenzionali: ordinamenti giuridici o ordinamenti sociali?⁸⁴

Proviamo infine a rispondere ad un interrogativo che ci siamo posti nel momento stesso in cui abbiamo avuto i primi contatti con il mondo comunitario, quando ci siamo chiesti

77 Nel testo da cui si cita la parola «reservoir» è in corsivo.

78 Nel testo da cui si cita la parola «significato» è in corsivo.

79 G. Palombella, *op. cit.*, p. 223.

80 *Ibidem*.

81 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, *op. cit.* p. 1037 (citato in G. Palombella, *op. cit.*, p. 223).

82 S. Rodotà, *op. cit.* p. 72.

83 *Ibidem*.

84 Come rileveremo anche nel proseguo del paragrafo, la riflessione su questo non può essere risolta se non con un ulteriore e differente lavoro di ricerca che vada ad indagare anche in altre direzioni. Poiché tuttavia ci siamo posti questo interrogativo nell'Introduzione, cercheremo di dare una risposta, basandoci su quanto emerso dalla nostra analisi e utilizzando come modello di lavoro le riflessioni sull'ordinamento sportivo. Ci riserviamo comunque di approfondire la questione in altra sede.

- ancora prima di conoscere la loro natura e le loro caratteristiche - se queste comunità potessero essere qualificate come ordinamenti giuridici a sé stanti.⁸⁵

Secondo la definizione fornita da Merryman, un sistema giuridico è dato da un insieme operativo di istituzioni, norme e procedure giuridiche⁸⁶ ed in questo senso probabilmente una comunità intenzionale potrebbe essere interpretata come un ordinamento giuridico, al pari di altre comunità non statuali.

Questa concezione potrebbe trovare conferma anche alla luce delle tradizionali teorie ordinamentali poiché, almeno ad una prima lettura, la comunità intenzionale sembra possedere i classici requisiti richiesti ai fini di tale qualificazione: plurisoggettività, organizzazione e normazione. Vi è sicuramente una pluralità di soggetti coinvolti, esiste una organizzazione sociale che può essere più o meno strutturata e la vita comunitaria è regolata da norme.

Nonostante la «forte tentazione» di procedere in questo senso, siamo convinti che questa ipotesi non sia plausibile e cioè che, non solo allo stato attuale ma anche in prospettiva di una giuridificazione, non si possa intendere la comunità intenzionale come un ordinamento giuridico.

L'argomento merita probabilmente una riflessione a sé che speriamo di poter approfondire in seguito e in questa sede ci limitiamo ad una brevissima riflessione. Per rispondere a questi quesiti, assumiamo come modello di ragionamento alcune osservazioni sull'ordinamento sportivo inteso come ordinamento giuridico.⁸⁷

Vero è che si tratta di due situazioni che presentano pochi punti comuni (l'ordinamento sportivo è infatti riconosciuto e giuridificato, al contrario delle comunità) ma è altrettanto vero, come rileva Ferrara, che la riflessione sull'ordinamento sportivo può «*a pieno titolo diventare una cartina tornasole attraverso cui guardare (le) più tradizionali problematiche giuridiche*»⁸⁸ e, quindi, anche quelle concernenti le comunità.

L'ordinamento sportivo è tradizionalmente classificato come un ordinamento giuridico ma Ferrara rileva una certa pericolosità nell'utilizzare la teoria ordinamentale poiché così facendo si costringe l'interprete a confrontarsi con un «*doppio punto di vista*»⁸⁹ (il cosiddetto

85 Si veda quanto scritto a tal proposito nell'*Introduzione* a questo lavoro.

86 J. H. Merryman, *The Civil Law tradition*, Stanford, Stanford University Press, 1969.

87 L. Ferrara, *L'ordinamento sportivo: meno e più della libertà privata*, in *Diritto Pubblico*, fascicolo n. 1, gennaio - aprile 2007, Il Mulino Riviste Web. Cfr. anche L. Ferrara, *Giustizia Sportiva*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè Editore, 2010, p. 491 ss.

88 L. Ferrara, *L'ordinamento sportivo: meno e più della libertà privata*, *op. cit.*, p. 2.

89 *Ivi*, p. 4.

*principio di relatività*⁹⁰): quello interno e quello esterno allo Stato. Le due differenti prospettive (per esempio, sulla liceità di un fatto) potrebbero non coincidere e questo dato potrebbe «offuscare»⁹¹ l'angolazione interna.

Peraltro, continua l'autore, la pericolosità di qualificare l'ordinamento sportivo come giuridico è confermata dal fatto che il principio di relatività, pur essendo in linea teorica possibile in relazione ad ogni attività umana, non è certamente applicato a ognuna di queste, anche perché conferire la qualifica di ordinamento giuridico significa attribuire «*dignità [...] e legittimazione a fenomeni in potenziale contrasto*»⁹² con l'ordinamento statale, sottraendo a quest'ultimo una vasta area di intervento.

Al contrario l'ordinamento sportivo non è separato dall'ordinamento statale: le due dimensioni si intersecano e si modellano reciprocamente, in uno schema di interazione continua.⁹³

Possiamo provare ad adattare il medesimo ragionamento alle comunità.

Il fatto che nelle comunità siano presenti gli elementi fondamentali previsti dalla teoria ordinamentale classica non deve far cadere in inganno: il punto critico rimane infatti la normazione e da qui possiamo partire per dimostrare la nostra tesi.

Ad oggi, la comunità non giuridificata utilizza una disciplina giuridica che in parte è quella dello Stato di appartenenza ed in parte è autonoma.

Per ciò che concerne la prima, essa rappresenta indubbiamente un elemento che riconduce le comunità nell'alveo dell'ordinamento statale.

Vero è che esiste una seconda parte, quella appunto relativa alla «normazione propria» (statuti e regolamenti interni), e che proprio questa considerazione potrebbe farci optare per la riconduzione delle comunità all'interno della teoria ordinamentale. La normazione autonoma tuttavia può concernere solo ed esclusivamente gli aspetti che il diritto statale ritiene irrilevanti o nei quali comunque lascia ampio margine di scelta ai soggetti coinvolti: al medesimo modo di come rileva Ferrara a proposito dell'ordinamento sportivo, anche in questo caso tutta la restante regolamentazione è «*normazione dell'ordinamento generale, poiché [...] o è fonte negoziale (nella prospettiva privatistica) o è fonte del diritto (nella prospettiva pubblicistica)*».⁹⁴

90 Cfr. F. Modugno, *Legge-Ordinamento giuridico-Pluralità degli ordinamenti*, Milano Giuffrè Editore, 1985; H. L. A. Hart, *Il concetto di diritto*, Torino, 2006.

91 L. Ferrara, *L'ordinamento sportivo: meno e più della libertà privata*, op. cit., p. 2.

92 *Ivi*, p. 5.

93 *Ivi*, p. 6.

94 *Ivi*, p. 12.

Se ipotizziamo una giuridificazione delle comunità intenzionali, il risultato comunque rimane il medesimo.

Nel caso in cui infatti lo Stato decidesse di regolamentare le comunità (in qualunque modo si decidesse di farlo) non farebbe altro che «assorbirle» nell'ordinamento.⁹⁵

Del resto, sempre riprendendo Ferrara, quando si tutelano libertà inviolabili intese come proiezioni dell'individuo, come per esempio quelle legate all'ordinamento sportivo ma anche quelle concernenti il mondo comunitario, si parla di libertà che «*pre-esistono (in senso temporale e valoriale), allo stato*»⁹⁶ e non vi è «*bisogno alcuno di scomodare la nozione di ordinamento*».⁹⁷

Se così non fosse, per tornare al caso italiano, ogni formazione sociale prevista dell'art. 2 della Costituzione, potrebbe allora configurare un ordinamento giuridico.

Le comunità quindi, sebbene possano, ad una prima analisi, apparire come ordinamenti giuridici (e questa lettura è favorita dalla necessaria presenza dell'elemento spaziale, assente o comunque meno rilevante in altri ambiti del giuridico), non lo sono affatto. Si tratta più probabilmente di meri «ordinamenti sociali» che hanno bisogno del diritto e che possono essere suscettibili di giuridificazione, senza per questo assumere il rango di ordinamenti giuridici.

Del resto, la «pericolosità» della riconduzione della comunità ad ordinamento giuridico potrebbe essere scongiurata definitivamente proprio da una giuridificazione che la collochi nel sistema statale, sia nell'ipotesi in cui si legiferi su tutti gli aspetti sia in quella in cui il legislatore si limiti a regolarne solo alcuni, come nella soluzione da noi suggerita poco sopra.

Una giuridificazione frammentaria e mirata, «leggera» e non analitica, condivisa e partecipata, da una parte ingloberebbe la comunità nell'ordinamento, conferendole credibilità e forza, dall'altra la garantirebbe per ciò che concerne identità e autonomia, senza creare conflitti tra norme e senza sottrarre ingiustificatamente questo settore alla normativa dello Stato.

95 Si potrebbe pensare allora ad una eventuale formazione di un ordinamento derivato ma anche in questo senso siamo d'accordo con Ferrara nel dire che un ordinamento derivato, proprio perché tale, non è un ordinamento. L. Ferrara, *L'ordinamento sportivo: meno e più della libertà privata*, op. cit., p. 13; Cfr. F. Modugno, *Legge-Ordinamento giuridico-Pluralità degli ordinamenti*, Milano Giuffrè Editore, 1985.

96 *Ivi*, p. 14.

97 *Ibidem*.

Riferimenti bibliografici

AA. VV., *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi*, (a cura di L. Ferrara e D. Sorace), Firenze, Firenze University Press (in attesa di pubblicazione)

AA. VV., *A philosophical Dictionary*, Cambridge, Harvard University Press, 1982

AA. VV., *Ambiente, Energie, Alimentazione. Modelli giuridici comparati per lo sviluppo sostenibile*, (a cura di Feroni G. C. - Frosini T. E. - Mezzetti L. - Petrillo P. L.), Vol I , Tomo I, Cesefin online, 2016

AA. VV., *Antropologia, risorse naturali e conflitti ambientali*, (a cura di Rossi A. - D'Angelo L.), Milano, Udine, Mimesis Eterotopie, 2012

AA. VV., Atti del convegno *Un patto tra noi, Comunità egualitarie di tutto il mondo*, Segrate, 18 - 19 - 20 - Maggio 2007

AA. VV., *Città Sostenibile e Sviluppo Umano*, (a cura di Fusco Girard L. - Forte B.), Milano, FrancoAngeli, 2001

AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, (a cura di Lietaert M.), Firenze, Editrice Aam Terra Nuova, 2007

AA. VV., *Community structure and decision making. Comparative analysis*, (a cura di Clark T. N), San Francisco, 1968

AA. VV., *Comunità e Soggettività*, (a cura di Tedeschi M.), Cosenza Luigi Pellegrini Editori, 2006

AA. VV., *Dizionario di filosofia*, Milano, Rizzoli Editori, 1976

AA. VV., *Ecovillaggi e cohousing. Dove sono, chi li anima, come farne parte o realizzarne di nuovi*, (a cura di Guidotti F.), Firenze, Editrice Aam Terra Nuova, 2013

AA. VV., *Ecovillaggi. Una soluzione per il futuro?*, (a cura di Capriolo G. e Narici B.), Edizione GB, Padova, 1999

AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, (a cura di Sapio A.), Milano, FrancoAngeli, 2010

AA. VV., *Guide méthodologique, juridique et financier «L'accès collectif et solidaire au foncier et au bâti»*; Terre de Liens, 2007

AA. VV., *Housing frontline. Inclusione sociale e processi di autocostruzione e autorecupero*, Firenze, Firenze University Press (Collana Territori), 2012

AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, Lavis (TN), Cedam, 2011

AA. VV., *Juridification of Social Spheres*, Berlin- New York, 1987

AA. VV., *L'arte della condivisione. Per un'ecologia dei beni comuni*, Novara, Utet, 2015

AA. VV., *L'economia svelata. Dal bilancio familiare allaglobalizzazione*, (a cura di Latouche S.), Bari, Edizioni Dedalo, 1997 (ed. or. *L'économie dévoilée. Du budget familial aux contraintes planétaires*, Paris, éditions Autrement, 1995)

AA. VV., *L'esigenza abitativa. Forme di fruizione e tutele giuridiche. Atti del convegno in onore di Gianni Galli, Firenze, 19-20 ottobre 2012*, (a cura di Buceli A.), in *I quaderni della Rivista di diritto civile*, Padova, Cedam, 2013

AA. VV., *L'Italia dei beni comuni*, (a cura di Arena G. - Iaione C.), Roma, Carocci Editore, 2012

AA. VV., *L'Universale*, Diritto, Milano, Garzanti Libri, 2003

AA. VV., *La Comunità tra cultura e scienza: Il concetto di comunità nelle scienze umane* (a cura di Dalle Fratte G.), Roma, Armando Editore, 1993

AA. VV., *La vengeance dans les sociétés extra-occidentales. Vol. I*, (a cura di Verdier R.), Paris, Cujas, 1980 in AA. VV., *La vengeance Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, (a cura di Verdier R.), Paris, Cujas, 1980-1984

AA. VV., *Le Alpi per l'Europa. Una proposta politica*, (a cura di Martinengo E.), Jaca Book, 1988

AA. VV., *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, Pisa, Ets, 2014

AA. VV., *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, (a cura di Marella M. R.), Verona, Ombre Corte, 2012

AA. VV., *Per leggere la società*, (a cura di Bettin Lattes G.), Firenze, Firenze University Press, 2003

AA. VV., *Percorsi condivisi. Contributi per un atlante di pratiche partecipative in Italia*, (a cura di Allegretti G. - Frascaroli M. E.), Calenzano (Firenze), Alinea Editrice, 2006

AA. VV., *Rapporto Dalla sharing economy all'economia collaborativa. L'impatto e le opportunità per il mondo cooperativo*, Fondazione Unipolis, 2015, disponibile in <http://www.fondazioneunipolis.org/wp-content/uploads/2015/12/Ricerca-Economia-collaborativa-e-Cooperazione.pdf>

AA. VV., *Rapporto sullo stato sociale 2013. Crisi, istituzioni, beni comuni e welfare state* (a cura di Pizzuti F. R.), Napoli, Edizioni giuridiche Simone, 2013

AA. VV., *Spettri del potere. Ideologia identità traduzione negli studi culturali* (a cura di Bianchi C. - Demaria C.- Nergaard S.), Roma, Meltemi, 2002

AA. VV., *Varianti di comunitarismo*, (a cura di Colozzi I.), in *Sociologia e politiche sociali*, volume 5 - 2, 2002, FrancoAngeli

AA. VV., *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, (a cura di Tabboni S.), Milano, FrancoAngeli, 1990

AA. VV., *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutiones and Communities*, The University Press of Virginia, Charlottesville, 1995

Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, Torino, Utet, 1971

Aime M., *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi Editore, 2004

Alpa G., *La c.d. giuridificazione delle logiche dell'economia di mercato*, in *Rivista Trimestrale di diritto processuale civile*, fascicolo n. 53, 1999

Ardigò A. - Donati P., *Famiglia e industrializzazione*, Milano, FrancoAngeli Editore, 1976

Arduini S. - Panebianco G., *Le aziende senza fine di lucro in Gran Bretagna: organizzazione, controlli e fund raising*, in *Impresa Sociale*, n. 33, 1997

- Aresberg C. M., *American communities*, in *American anthropologist*, 1955, LVII
- Aristotele, *Politica*, I, 2, 1253a
- Atti degli Apostoli, 2 44 - 45
- Bacon F., *La nuova Atlantide*, 1627 (pubblicato postumo)
- Baglioni V. - Chiodello F., *Esperienze di cohousing a Milano e Torino*, in AA.VV., *La città intraprendente. Comunità contrattuali e sussidiarietà orizzontale*, Roma, Carocci editore, 2012
- Bagnasco A. - Trigilia C., *Società e politica nelle aree di piccola impresa: il caso di Bassano, Venezia*, Arsenale editrice, 1984
- Bagnasco A., *Comunità*, in *Comunità*, n.1/1993
- Baldini M. - Federici M., *Il social housing in Europa*, in *CAPPaper* n. 49, novembre 2008, disponibile in www.capp.unimo.it
- Balkely E. - Snyder M. G., *Fortress America. Gated communities in the United States*, Brooking Institution Press, Washington, 1997
- Bandini F. - Medei R. - Travaglini C., *Territorio e persone come risorse: e cooperative di comunità*, in *Rivista Impresa Sociale*, n. 5/2015
- Barbetta G. P. - Maggio F., *Nonprofit, Il nuovo volto della società civile*, Bologna, Il Mulino, 2002
- Bauman Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Bari- Roma, 2009, (ed. or. *Missing Community*, Cambridge-Oxford: Polity PressBlackwell Publishers Ltd., 2000)
- Bauman Z., *Individualmente insieme*, Reggio Emilia, La ginestra, 2008
- Belk R. , *Sharing*, in *Journal of Consumer Research*, vol. 36 (5)
- Bellah, R. *Habits of the heart. Individualism and commitment in American life*, Berkeley-Los Angeles, 1985 (tr. it. *Le abitudini del cuore*, Roma, 1996)
- Bender T., *The community and Social Change in America*, New Brunswick, Rutgers Univeristy

Press, 1978

Benevolo L., *Storia dell'architettura moderna*, Bari, Laterza, 2010,

Berger P. L. - Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1966 (ed. or. *The social construction of Reality*, Garden City, New York, Doubleday and Co. 1966)

Berlingò S., *L'ultimo diritto. Tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Giappichelli Editore, Torino, 1998

Berti. F., *Per una sociologia della comunità*, Milano, Franco Angeli, 2005

Bettini M., *Contro le radici. Tradizioni, identità, memoria*, Bologna, Il Mulino, 2011

Bianchi C. - Demaria C. - Nergaard S., *Spettri del potere. Ideologia identità traduzione negli studi culturali*, Meltemi, Roma, 2002

Block A., *The mafia of a Sicilian village, 1860-1960*, Oxford, 1974 (tr. it. *La mafia di un villaggio siciliano 1860-1960*, Torino, Einaudi, 1986)

Boissevain J., *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*, Oxford, 1974

Bookchin M., *From Urbanization to Cities. Toward a new politics of Citizenship*, London, Cassell, 1995

Bookchin M., *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Milano, Eleuthera, 1988 (ed. or. *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto CA, Cheshire Books, 1982)

Bookchin M., *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, San Francisco, Sierra Club Books, 1987

Botsman R. - Rogers R., *What's mine is yours: the rise of collaborative consumption*, HarperCollins, New York NY, United States, 2010

Braggio A., *Cooperare, non competere*, disponibile in ventochemuove.it, 19 novembre 2012

Bulmer M., *The rejuvenation of community studies. Neighbours, networks and policy in The*

sociological review, XXXIII,1985

Caillé A., *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991

Campanella T., *La città del sole*, 1602.

Campanini G. - Donati P., *Le comunità familiari tra pubblico e privato*, Milano, FrancoAngeli, 1980

Caputo F., *Scienza pedagogica comunicativa: Jurgen Habermas*, Cosenza, Pellegrini editore, 2003

Carbonnier J., *Flessibile diritto. Per un sociologia del diritto senza rigore*, Giuffré Editore, Milano, 1997 (ed. or. *Flexible droit. Pour une sociologie du droit sans rigueur*, Paris, Libraire Général de droit et de jurisprudence, 1992)

Cardano M., *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Seam, 1997

Carmignani S., *Agricoltura e ambiente. Le reciproche implicazioni*, Torino, Giappichelli editore, 2012

Cecchi M., *Nella Valle degli Elfi*, Portiolo (MN), Riabitare, 2009

CECODHAS Housing Europe's Observatory, *Rapporto CECODHAS Housing Europe*, 2012
«*Housing Review, The nuts and bolts of European social housing systems*», Bruxelles, ottobre 2011

Ciaffi D. - Mela A., *La partecipazione. Dimensione, spazi, strumenti*, Roma, Carroci Editore, 2011

Ciulla F., «*Paradisi artificiali*»: *trasformazioni dello spazio simbolico e naturale nelle gated communities*, in *Diritto e questioni pubbliche*, n. 11/2011

Cohen A. P. , *The Symbolic Construction of Community*, Ellis Horwood Ltd, 1985

Commissione europea sull'ambiente, *Rapporto Brundtland*, 1987.

Consob, *Equity crowdfunding: cosa devi assolutamente sapere prima di investire in una «start-up innovativa» tramite portali on-line, disponibile on-line in*
<http://www.consob.it/main/trasversale/risparmiatori/investor/crowdfunding/index.html#cl>

- Costa P., *Cittadinanza e comunità. Un «programma» di indagine storiografica fra medioevo ed età moderna*, in *Filosofia Politica*, anno 1999, n. 1, aprile
- Cremonesi L., *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz (1881-1920)*, Firenze, Giuntina, 1985
- Dahl, R. A., *Who governs?*, New Haven, Conn., 1961
- Dani A., *Le risorse naturali come beni comuni*, Arcidosso, Edizioni Effigi, 2013
- Davis J., *People of Mediterranean*, London, 1977 (tr. it. *Antropologia delle società mediterranee*, Torino, 1960)
- De Benoist A., *Comunità e decrescita, Critica della ragione mercantile. Dal sistema dei consumi globali alla civiltà dell'economia locale*, Città di Castello, Arianna Editrice, 2006
- De Benoist A., *Identità e comunità*, Napoli, Guida Editore, 2005
- De Lalla Millul P., *La comunità democratica. Idee per una politica nuova*, Volume 1, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2009
- De Vita R., *Incertezza ed identità*, Milano, FrancoAngeli, 1999
- De Vita R., *Pluralismo ed etica*, Milano, FrancoAngeli, 1996
- De Vita R., *Razionalità ed etica. La conoscenza sociologica del limite*, Milano, FrancoAngeli, 1993
- Del Vecchio G. - Pitrelli S., *Occulto Italia*, Milano, Bur, 2011
- Devoto G.- Oli G.C., *Dizionario della lingua italiana*, Firenze, Le Monnier, 1971
- Esposito R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi Editore, 1998
- Esposito R., *Nichilismo e comunità*, in *Filosofia Politica*, XIII, n. 1, 1999
- Esteva G., *Nuovi ambiti di comunità per riappropriarsi del comune*, traduzione dell'intervento al convegno *After the Crisis: the Thought of Ivan Illich today*, Oakland, 1 - 3 agosto 2013 (titolo originale: *Commonism: enclosing the enclosers*)
- Etzioni A., *Creating God Communities and God Societies*, in *Contemporary Sociology*, 29, 1, 2000

- Etzioni A., *The community of Communities*, in *Responsive Community*, 7, 1, 1997
- Etzioni A., *The New Golden Rule*, New York, Basic Books, 1995
- Etzioni A., *The Spirit of community*, New York, Crown, 1993
- Fabris G., *La società post-crescita. Consumi e stili di vita.*, Milano, Egea, 2010, Editori Laterza, 2015
- Felson M. - Spaeth J. L., *Community structure and collaborative consumption: A routine activity approach*, in *American Behavioral Scientist*, 21 (4), 1978
- Ferrara F., *Teoria delle persone giuridiche*, Napoli -Torino, 1915
- Ferrarese M. R., *Diritto sconfinato, Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Bari, Laterza, 2006
- Ferraresi F., *Figure dell'organicismo tedesco. Lineamenti di storia del concetto di comunità da Kant a Jellinek*, in *Filosofia Politica*, anno XIII, n. 1, 1999
- Fioravanti M., *Recensione a G. Zagrebelsky. Il diritto mite. Leggi, diritti, giustizia*. Torino, Einaudi, 1992, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico*, Giuffrè Editore, Milano, n. 23, 1994
- Froni M., *Beni comuni e diritti di cittadinanza: Le nuove Costituzioni sudamericane*, Vignate (MI), Lampi di stampa, 2014
- Gamba A., *Le forme di controllo sulle organizzazioni 939h74j i non profit negli USA: analisi e comparazione con il sistema italiano*, in *Impresa Sociale*, n. 32, 1997
- Ganne B., *Gens du cuir, gens du papier: transformations d'Annonay depuis les années 1920*, Parigi, 1983
- Gilman R. - Gilman D., *Eco-villages and sustainable communities: a Report for Gaia Trust*, The Gaia Trust, 1991
- Giorgianni M., *Il diritto privato e i suoi attuali confini*, in *Studi Temolo*, Milano, 1962

Girard R., *La violence et le sacré*, Parigi, Grasset, 1972 (tr. it. *La Violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980)

Godbout J., *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993

Godelier M., *Comunità, società e cultura, Tre chiavi per comprendere le identità in conflitto*, Milano, Jaca Book, 2010 (ed. or. *Communauté, Société, Culture*, CNRS Éditions, 2009)

Goodman P., *Individuo e comunità*, Milano, Eléutheura, 1995

Gorz A., *Métamorphoses du travail, Quête du sens critique de la raison économique*, Parigi, Editions Galilée, 1988

Greco T., *Diritto e legame sociale*, Torino, Giappichelli editore, 2012

Grossi P., *Le comunità intermedie tra moderno e pos-moderno*, Genova, I Rombi, Casa Editrice Marietti, 2015

Grossi P., *Nobiltà del diritto: profili dei giuristi*, Milano, Giuffré Editore, 2008

Guidi R., *Ecovillaggi: esperienze comunitaire tra utopia e realtà*, tesi di dottorato, Università di Pisa, Dipartimento di Scienze politiche e sociali, a.a. 2007-2008

Gurvitch G., *Sociologia del diritto*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967

Habermas J. - Taylor C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli Editore, 2008, (ed. or. *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996)

Habermas J., *Fatti e norme, Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (a cura di L. Ceppa), Napoli, Guerini e Associati, 1996 (ed. or. *Faktizität und Geltung Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992)

Habermas J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, (a cura di Ceppa L.), Milano, Feltrinelli, 1998 (ed. or. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1996)

- Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino, 1986
- Hardin G., *The tragedy of the commons*, in *Science*, n. 3859 (2), dicembre 1968 (tr. it. *La tragedia dei beni comuni*, in *Bollettino telematico di filosofia politica*, dicembre 2009)
- Hardt M. - Negri A., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010
- Honneth, A., *Comunità. Storia concettuale in compendio*, in *Filosofia Politica*, anno XIII, n. 1, 1999
- Hunter F. A., *Community power structure*, Chapel Hill, N. C., 1953
- Illich I., *La convivialità*, Milano, Oscar Saggi, 1978 (ed. or. *La convivialité*, Seuil, Paris 1973)
- Kant, I. *Critica del giudizio*, Torino, Utet, 1993 (a cura di A. Bosi),
- Keirman T. - James E., *Aristotle Dictionary*, New York, Philosophical Library, 1962
- Kirk R., *The Conservative Mind: from Burke to Santayama*, Chicago, Regnery, 1953
- Lagrange C., *Habitat groupé - Écologie, participation, convivialité*, Édition terre vivante, 2008
- Lalande A., *Dizionario critico di filosofia rivisto dai membri e dai corrispondenti della Società francese di Filosofia e pubblicato con le loro correzioni e osservazioni*, II edizione, Milano, Isedi 1975 (ed. or. *Vocabolaire technique e critique de la philosophie, I ed.*, in *Bullettin de la société française de philosophie*, 1902-1923).
- Latouche S., *Breve trattato sulla decrescita serena*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008
- Latouche S., *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Milano, Eleuthera, 2011
- Latouche S., *La scommessa della decrescita*, Milano Feltrinelli, 2007
- Leafe Christian D., *Creating a Life Together: Practical Tools to Grow Ecovillages and Intentional Communities*, New Society Publishers, 2013
- Lejeune L., *Habiter autrement, du squat à la coopérative d'habitants : entre innovation et transformation sociale*; Institut d'Etudes Politiques de Grenoble Université Pierre Mendès France a.a 2008-2009

Losee J., *Filosofia della Scienza. Un'introduzione*, Milano, Il saggiatore, 2009 (ed. or. *A historical introduction to the Philosophy of Science*, 1972)

Lynd R.S. - Lynd H.M, *Middletown*, volume I, Milano, Edizioni Comunità, 1970 (ed. or. *Middletown*, New York, Hartcourt, Brace & World, 1929)

Lynd R.S. - Lynd H.M, *Middletown*, volume II Milano, Edizioni Comunità, 1974 (ed. or. *Middletown in transition*, New York, Hartcourt, Brace & World, 1937)

Mac Intyre A., *After virtue. A study in moral theory*, Indiana, 1981 (tr. it. *Dopo la virtù*, 1981)

Mancini R., *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, Padova, EMP, 2011

Manor R., *The «Renewed Kibbutz»* in Journal of Rural cooperation, 32 (1), 2004

Marchetti B. - Renna M., *I processi di giuridificazione: soggetti, tecniche, limiti* in AA. VV., *La giuridificazione* (a cura di Marchetti B. - Renna M.) nell'opera AA. VV., *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi*, (a cura di Ferrara L. e Sorace D.), Firenze, Firenze University Press (in attesa di pubblicazione); versione citata Marchetti B. - Renna M., *I processi di giuridificazione*, versione provvisoria relazione convegno «1865-2015 a 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana», Firenze, 15 - 16 ottobre 2015, disponibile sul sito http://www.dsg.unifi.it/upload/sub/150-anniversario/relazioni/giuridificazione_aggiornata.pdf;

Marella M. R. , *Lo spazio urbano e il diritto del comune*, in <http://www.euronomade.info/?p=7211>

Marrone P. , *Quale comunità?*, in *Filosofia Politica*, anno XIII, n. 1, 1999

Masson P. , *Manuale pratico di agricoltura biodinamica*, Firenze, Aam Terranuova edizioni, 2011

Mattei U., *Beni comuni. Un manifesto*, Roma-Bari, Laterza, 2011

McCamant K. - Durrett C., *Cohousing: a contemporary approach to housing ourselves*, Berkley, Ten Speed Press, 1994

Meeks W. A., *Le origini della morale cristiana: i primi due secoli*, Milano, Vita e pensiero, (ed. or. *The origins of Christian morality. The first two centuries*, Yale University Press, 1993)

Modugno F., *Legge-Ordinamento giuridico-Pluralità degli ordinamenti*, Milano, Giuffrè Editore, 1985

Mollison B. - Slay R. M., *Introduzione alla permacultura*, Firenze, Aam Terranuova edizioni, 2007

Montanari B., *Filosofia, diritto e metodo*, ScriptaWeb, 2005

More T., *L'isola di Utopia*, (ed or. *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*), 1516

Musio G., *La cultura solitaria*, Bologan, Il Mulino, 1969

Napoli P., *Indisponibilità, servizio pubblico, uso. Concetti orientativi su comune e beni comuni*, in *Politica & società*, 2013

Nisbet R., *Prejudices: a Philosophical Dictionary*, Cambridge, Harvard university Press, 1982

Nisbet R., *Rousseau and The Political Community*, in *Tradition and revolt*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1999

Nisbet R., *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1953 (tr. it. *La comunità e lo stato*, Milano, Edizione di Comunità, 1957)

Nisbet R., *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*, New York, Washington Square Press, 1982

Nocentini A., *L'Etimologico*, Milano, Le Monnier, 2010

Olivares M., *Comuni comunità ecovillaggi in Italia in Europa nel Mondo*, Firenze, Aam Terra Nuova edizioni, 2007

Olivetti A., *L'idea di una comunità concreta*, Cremona, Movimento comunità, 1953

Olivetti A., *L'ordine politico delle comunità dello Stato secondo le leggi dello spirito*, Roma, Edizioni di Comunità, 1946

Ostrom E., *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1990 (tr. it. *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia, 2006)

Pahl R. E., *Division of labour*, Oxford, 1984

Palombella G., *E' possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo*, Bologna, Il Mulino, 2012

Passatutto D. - Carraro M. - Devivo S. - Comparin V. - Rossi Polidori L., *Il condominio solidale di Villapizzone (MI): una forma più partecipata di co-housing*, disponibile in <http://viverealtrimenti.blogspot.it/2010/07/il-condominio-solidale-di-villapizzone.html>

Passerin D'Entrèves M., *Neocomunitarismo* in Enciclopedia del Novecento II, Treccani, disponibile online su www.treccani.it/enciclopedia/neocomunitarismo

Patel R., *I padroni del cibo*, Feltrinelli, Milano, 2008

Pazè V. - Revelli M., *Comunità. Soggetti coscienti fuori dal mercato*, in *Il Manifesto*, Il cerchio quadrato, 3 aprile 1994

Pazè V., *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Bari, Laterza, 2002

Pigliaru A., *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Nuoro, Maestrale, 2000 (ed. or. *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Milano, Giuffrè, 1959)

Pira M., *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della sardegna*, Milano, Giuffrè Editore, 1978

Pizzorusso A., *Stato, cittadino e formazioni sociali. Introduzione al diritto pubblico*, Bologna, 1979

Plessner H., *I limiti della comunità, per una critica del radicalismo sociale*, Bari-Napoli, Laterza, 2001

Pupo S., *Il tramonto della comunità, Nisbet, Kirk e il comunitarismo romantico americano*, in *Dialegesthai*, Rivista telematica di filosofia, anno 9, 2007

Ramajoli M., *La giuridificazione del settore alimentare*, in *Diritto Amministrativo*, fascicolo 4, 2015

Rapporto Business Innovation Observatory, 2013

Rasenti A., *Il kibbutz e il Moshav. Forme di vita collettiva*, Milano, Celuc, 1971

- Rawls J., *A theory of justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard university Press, 1971 (tr. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1997)
- Redfield R., *The little community and Paesant Society and Culture*, Chicago, Chicago University Press, 1955 (tr. it. *La piccola comunità e la società contadina*, Torino, Rosenberg & Seller, 1976)
- Remotti F. - Scarduelli P. - Fabietti U., *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna, Il Mulino, 1989
- Renzi E., *Comunità concreta. Le opere e il pensiero di Adriano Olivetti*, Roma, Guida Editore, 2008
- Rescigno P., *Persona e comunità, Saggi di diritto privato III (1988-1999)*, Padova, Cedam, 1999
- Rescigno P., *Persona e comunità, Saggi di diritto privato II (1966-1987)*, Padova, Cedam, 1988
- Rescigno P., *Persona e comunità, Saggi di diritto privato*, Padova, Cedam, 1987
- Rifkin J., *La civiltà dell'empatia*, Milano, Mondadori 2010
- Rifkin J., *La Terza rivoluzione industriale*, Milano, Mondadori, 2011
- Rodotà S., *Il terribile diritto, Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna, Il mulino, 2013
- Rodotà S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, Feltrinelli, 2006
- Rosenberg G., *La démocratie au service du pluralisme*, 2001, pubblicato on-line e disponibile su www.eurozine.com
- Rouland N., *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffrè Editore, 1992 (ed. or. *Anthropologie juridique*, Paris, Press Universitaires de France, 1988)
- Ruiu M. L., *Le nuove forme di «vicinato intenzionale»: il Cohousing in Italia e in Inghilterra*, Tesi di dottorato in Scienze sociali - Indirizzo in Scienze della Governance e dei Sistemi Complessi, Università degli studi di Sassari, 2013
- Ruschi F., *Questioni di spazio: la terra, il mare e il diritto in Carl Schimmt, Dalla negazione all'occupazione*, Torino, Giappichelli Editore, 2008

- Sacchetti F., *Atti convegno Un patto tra noi. Comunità egualitarie di tutto il mondo, 18 - 19 maggio 2007*, Segrate
- Sacco R., *Antropologia giuridica*, Bologna, Il Mulino, 2007
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 (*tr. it Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1984)
- Santoro Passarelli F., *Libertà e stato*, in *Justicia*, 1956
- Santoro Passarelli F., *L'autonomia dei privati nel diritto dell'economia*, in *Il diritto dell'economia*, 1956
- Santovecchi P., *Relazione alla Commissione I Affari costituzionali della Presidenza del Consiglio e interni*, Camera dei deputati, 16 luglio 2007
- Satta A., *La Barbagia*, in *L'umana avventura*, Jaca Book, 1988
- Scerbo A., *Diritti sociali e pluralismo giuridico in Gurvitch*, in *Rivista di Scienze della comunicazione*, anno III, n. 1, gennaio-giugno 2011
- Simmel G., *La metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando, 1995
- Stokes K., Clarence E., Anderson L., *Making sense out of the UK Collaborative Economy*, London, Nesta Collaborative Lab, 2014
- Stroppa C., *Comunità e utopia: Problemi di una sociologia del kibbutz.*, Bari, Edizioni Dedalo, 1970
- Stroppa C., *Comunità e simbolismo*, Padova, Cedam, 1997
- Tagliacozzo A., *I «Sabbra» del kibbutz. La socializzazione nei villaggi collettivi israeliani*, Roma, Barulli, 1975
- Tangheroni M., *Comunità di destino, destino delle comunità*, relazione della lezione inaugurale dell'anno accademico 1998-1999
- Tomba M., *Les ambiguïtéas de la traduction de Gemeinwesen*, relazione presentata al convegno *Traduire et difuser les textes de Karl Marx et Friedrich Engels: approche internationales et*

historique, Université de Bourgogne, Dijon, 28 maggio 2008 (titolo originale della relazione: *Les ambiguïtés de la traduction de Gemeinwesen en italien*)

Tönnies F., *Comunità e società*, Milano, Edizioni di comunità, 1979 (ed. or. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, O. R. Reislad, 1887)

Touraine A., *Dopo la crisi. Una nuova società possibile*, Armando Editore, 2012

Trabucchi A., *Libertà delle persone*, 1957, ora in *Cinquant'anni nell'esperienza giuridica / scritti di Alberto Trabucchi* (a cura di Cian G. - Pescara R.), Padova, Cedam, 1988

Tramma S., *Pedagogia della comunità. Criticità e prospettive educative*, Milano, Franco Angeli, 2009

Turner V., *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts journal Publications, 1982

Turner V., *Simboli e momenti della comunità*, Brescia, Morcelliana, 1975

Unger R. M., *Knowledge and Politics*, New York, Free Press, 1975 (tr. it. *Conoscenza e politica*, Bologna, Il Mulino, 1983)

Valguarnera F., *Accesso alla natura tra ideologia e diritto*, Torino, Giappichelli Editore, 2013

Viola F., *La politica come comunità*, in *Nuvole*, 7(3), ottobre - dicembre, 1997

Vitale E., *Contro i beni comuni. Una critica illuministica*, Roma - Bari, Laterza, 2013

Von Jhering R., *Lo scopo nel diritto (1877-1883)*, a cura di M. Losano, Einaudi, Torino, 1972

Walsh B., *10 Ideas that Will change the World*, in *Time Magazine*, marzo 2011

Walzer M., *Sphere of Justice: a defence of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, (tr. it. *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1987)

Warner W. L. - Lunt P. S., *The social life in a modern community*, New Haven, Conn., Yale university Press, 1941

Warner W. L. - Lunt P. S., *The status system of a modern community*, New Haven, Conn., Yale university Press, 1942

Weber M., *Economia e società*, II, Torino, Edizione di Comunità, 1995 (ed. or. *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922)

Zagrebelsky G., *Il diritto mite. Leggi, diritti, giustizia*, Torino, Einaudi, 1992

Zappalà D. - Caillé A., *Meglio conviviali che liberisti*, disponibile su <http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/meglio-conviviali-che-liberisti.aspx>

Žižek S., *Dalla tragedia alla farsa*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010

Žižek S., *Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010

Žižek S., *In difesa delle cause perse*, Milano, Ponte alle Grazie, 2009

Žižek S., *Vivere alla fine dei tempi*, Milano, Ponte alle Grazie, 2011

Sitografia

www.3istat.it

www.casacontinental.org

www.coabitare.org

www.cohousing-italy.com

www.cohousing.it

www.cohousingnumerozero.org

www.comunitaefamiglia.org

www.conacreis.it

www.consob.it

www.cressaquitaine.org

www.dizionario.corriere.it

www.ecoravie.com

www.ecovillaggi.it

www.fondazioneunopolis.org

www.garzantilinguistica.it

www.gen.ecovillage.org

www.habicoop.fr

www.ic.org

www.ice.gov.it

www.iifac.org

www.inftub.com

www.kibbutz.org

www.kibbutzprogramcenter.org

www.labsus.org

www.legacoop.coop

www.legifrance.gouv.fr

www.mininterior.gov.co

www.retsinformation.dk

www.terredeliens.org

www.treccani.it

www.ugci.org

www.viverealtrimenti.it

www.wwof.it