



Università degli Studi di Sassari

Dottorato di Ricerca in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo

Curriculum di Scienze dell'Uomo
XXXII Ciclo

**QUALIFICAZIONE GIURIDICA E ANALISI STRUTTURALE DELLE
COMUNITÀ INTENZIONALI: IL CASO DI DAMANHUR TRA
SOCIOLOGIA, ANTROPOLOGIA GIURIDICA E DIRITTO COMPARATO**

Area 12 Scienze Giuridiche IUS/02 DIRITTO PRIVATO COMPARATO
Area 14 Scienze Politiche Sociali SPS/07 SOCIOLOGIA GENERALE
SPS/12 SOCIOLOGIA GIURIDICA, DELLA DEVIANZA E DEL MUTAMENTO
SOCIALE

Tesi di dottorato del

Dr. Salvatore Piliu

Tutor

Chiar.mo Prof. Raimondo Zucca

Co-Tutor

Chiar.mo Prof. Luigi Nonne

Anno Accademico 2019/2020

INDICE SOMMARIO

INTRODUZIONE

1. Oggetto, scopo dell'indagine e piano di lavoro
2. Il metodo dell'indagine sociologica e giuridica

PARTE PRIMA

LE COMUNITÀ INTENZIONALI

CAPITOLO I

Le comunità intenzionali: analisi antropologica, sociologica e strutturale

1. Nozione di comunità
 - 1.1. *Gemeinschaft-Gesellschaft* nel pensiero di Ferdinand Tönnies
 - 1.2. Max Weber e il concetto di comunità
 - 1.3. Brevi riferimenti al pensiero di Émile Durkheim
 - 1.4. Talcott Parsons e la nozione di comunità
 - 1.5. Adriano Olivetti e la comunità concreta: riflessione sul concetto di comunità in Italia nella seconda metà del '900
2. Il declino del concetto di comunità nelle scienze sociali e le nuove problematiche
3. Comunità intesa come comunità locale
4. Le comunità intenzionali
 - 4.1. Radici storiche delle comunità intenzionali
 - 4.2. Le comunità intenzionali: definizione
5. Tipologie di comunità intenzionali: inquadramento generale

2

- 5.1. Il *cohousing*;
- 5.2. Il *social housing*;
- 5.3. Comunità intenzionali «esclusive»: le *gated communities*
- 5.4. Le comunità intenzionali sostenibili o ecovillaggi
- 6. Le reti delle esperienze comunitarie
- 7. Considerazioni conclusive. La risposta comunitaria: una nuova forma di società?

CAPITOLO II

Ubi societas ibi ius: comunità intenzionali e diritto

- 1. Premessa. Le comunità intenzionali e il diritto
- 2. Il diritto muto nel pensiero di Rodolfo Sacco: il passaggio dalla pratica alla regola
- 3. Il diritto interno delle comunità intenzionali: tipologie di regolamentazione giuridica.
- 4. Inquadramento delle comunità intenzionali nell'ordinamento giuridico italiano: lo stato della dottrina, disciplina normativa e prospettive di giuridificazione
 - 4.1. Le comunità intenzionali: inquadramento giuridico prospettato dalla dottrina in Italia
 - 4.2. Le comunità come realtà da giuridificare: brevi note sulla teoria del Ferrara
 - 4.3 Le comunità come «leve»: le teorie dei giuristi cattolici
 - 4.4. Le comunità: teorie della dottrina alla fine del '900
 - 4.5. Le comunità: prospettive di inquadramento giuridico nelle teorie della dottrina italiana del II millennio
 - 4.6. Regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali: principi costituzionali

4.7. Regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali: riferimenti normativi nel sistema giuridico italiano

4.8. Modelli giuridici organizzativi di comunità intenzionali: la comunità come ente no profit

4.9. Modelli giuridici organizzativi di comunità intenzionali: la comunità come società cooperativa

4.10. Modelli giuridici organizzativi di comunità intenzionali: altre tipologie di struttura organizzativa possibili

4.11. L'assenza di forma e la comunità come famiglia

4.12. Le proposte di legge: regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali in Italia: il desiderio di giuridificazione espresso nei progetti di legge Melandri e Busco

4.13. Le proposte di legge delle associazioni di rappresentanza

4.14. *Excursus* normativo in tema di incentivazione alla coabitazione e alla solidarietà

5. Analisi comparativa in tema di regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali nei sistemi di *civil law* e in quelli *common law*

5.1. Comunità intenzionali nel diritto dell'Unione Europea

5.2. Comunità intenzionali nei sistemi di *civil law*: il caso della Francia

5.3. Comunità intenzionali nei sistemi di *civil law*: il caso dei Paesi dell'America Latina con specifico riferimento al Brasile

5.4. Comunità intenzionali nei sistemi di *common law*

6. Considerazioni conclusive. Le comunità intenzionali: ordinamenti giuridici o ordinamenti sociali?

PARTE II
LA COMUNITÀ INTENZIONALE DI DAMANHUR

CAPITOLO I

Storia e struttura organizzativa della comunità intenzionale Damanhur

1. Premessa.
2. La fondazione della comunità e la figura del fondatore.
 - 2.1. Il fondatore: breve nota biografica e filosofia di vita
 - 2.2. La fondazione di Damanhur: breve storia delle origini
 - 2.3. La costruzione del Tempio o dei Templi dell'Umanità e la loro "scoperta": dalla comunità chiusa all'apertura verso l'esterno
 - 2.4. L'*animus* ecologico di Damanhur
3. Configurazione geopolitica e sociale di Damanhur.
 - 3.1 Il territorio
 - 3.2. L'organizzazione politica: le fasi di evoluzione e l'assetto attuale
 - 3.3 La composizione sociale: in cittadini di Damanhur
 - 3.3. L'organizzazione sociale: i cittadini di Damanhur e il *welfare*
4. L'economia di Damanhur: i flussi finanziari, le fonti di reddito e la moneta.
 - 4.1. La moneta: istituzione e funzione del Credito Damanhuriano.
5. Damanhur come modello comunitario proiettato verso il futuro: considerazioni conclusive.

CAPITOLO II
Damanhur e il diritto

1. Il diritto ‘spontaneo’ di Damanhur: la Carta Costituzionale.
 - 1.1. La Carta costituzionale di Damanhur.
2. Regolamentazione giuridica di diritto pubblico.
 - 2.1 Potere esecutivo.
 - 2.2. Potere legislativo.
 - 2.3. Potere giudiziario.
 - 2.4.Cittadinanza: divenire cittadini a Damanhur.
 - 2.5. Lingua e bandiera.
 - 2.6. Moneta.
 - 2.7. Considerazioni conclusive.
3. Regolamentazione giuridica di diritto privato.
 - 3.1. Diritto di famiglia.
 - 3.2. Diritti reali.
 - 3.3.Diritto del lavoro.
4. I contenziosi con lo stato italiano.

ALLEGATI

Interviste realizzate a Damanhur

1. Il diritto pubblico e la struttura costituzionale di Damanhur (intervista a Coboldo Melo)
2. Il diritto privato a Damanhur (intervista a Stambecco Pesco)

BIBLIOGRAFIA

SITOGRAFIA

INTRODUZIONE

Sommario: 1. Oggetto, scopo dell'indagine e piano di lavoro – 2. Il metodo dell'indagine sociologica e giuridica.

1. Oggetto, scopo dell'indagine e piano di lavoro

Il progetto di ricerca che sta alla base di questa tesi si pone come obiettivo principale quello di studiare dal punto di vista della sociologia giuridica e del diritto il fenomeno delle comunità intenzionali, con specifico riferimento al caso della Comunità di Damanhur, situata in Piemonte.

Damanhur è senza alcun dubbio la più importante comunità intenzionale del continente europeo, e rappresenta un modello sociale, economico e giuridico del tutto particolare nel panorama delle esperienze comunitarie.

Procederò pertanto ad analizzare dal punto di vista sociologico e giuridico questo nuovo fenomeno, oramai globalizzato, delle comunità umane intenzionali, con l'intento di comprendere se queste nuove tipologie di aggregazione di individui possano essere considerate come forme alternative di collettività organizzate produttive di modelli giuridici differenti rispetto a quelli tradizionali, ovvero capaci di dar vita a nuovi ordinamenti giuridici, partendo dall'assunto *ubi societas, ibi ius*.

I sociologi utilizzano l'espressione "comunità intenzionali" per distinguerle dalle "comunità di fatto", cioè quelle che si formano spontaneamente.

Le comunità intenzionali sono sorte e sorgono al fine di affermare l'esistenza di un modello sociale, giuridico, economico e di valori, che rivendica la piena dignità della propria esperienza.

Spesso le comunità intenzionali sono eco-villaggi, e coincidono con comunità particolarmente sensibili alla tutela dell'ambiente, altre volte hanno anche una spiccata connotazione religiosa e spirituale, e normalmente si reggono su regole

giuridiche ben definite che disciplinano i rapporti intersoggettivi tra i componenti delle comunità stesse.

Si tratta di regole giuridiche che il più delle volte risultano essere ben strutturate e organizzate per tematiche: regole che vanno a costituire il “Diritto” di quella specifica comunità intenzionale. Come sostenuto da Rodolfo Sacco, padre fondatore in Italia della disciplina di studio del Diritto comparato e dell’Antropologia giuridica, è possibile individuare alcune fasi di formazione di un “diritto spontaneo” che si attesta all’interno di un ordinamento legale già costituito su base statale e che va a regolare i rapporti fra soggetti di una collettività organizzata (nel caso di studio la comunità intenzionale): una situazione in cui da un c.d. “diritto muto”¹, di tipo consuetudinario, si passa mediante un meccanismo di trasformazione in “diritto scritto” mediante la verbalizzazione della regola², dando vita così al c.d. diritto vigente all’interno della comunità intenzionale.

La parte generale della ricerca riguarderà lo studio delle comunità intenzionali dal punto di vista della sociologia, dell’antropologia e del fenomeno giuridico. L’inquadramento dello studio si baserà pertanto sullo stretto connubio tra le discipline sociologiche, antropologiche e giuridiche al fine di cogliere al meglio anche le problematiche sollevate dal multiculturalismo, dalla globalizzazione, e dalle spinte alla unificazione internazionale del diritto.

Passerò poi ad individuare le principali problematiche giuridiche in senso tecnico: le modalità di formazione del diritto interno della comunità, il passaggio dal c.d. diritto “muto” al diritto scritto; le sue fonti di produzione delle norme nonché le differenti forme strutturali dell’ordinamento giuridico interno delle comunità intenzionali; i problemi di riconoscimento delle comunità intenzionali da parte degli Stati in cui sono sorte; i rapporti tra organizzazione giuridica interna delle comunità intenzionali e il diritto nazionale dello Stato di appartenenza della comunità intenzionale stessa. Altra problematica di carattere generale sarà quella di

¹ R. SACCO, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Bologna, 2015.

² R. SACCO, *Antropologia giuridica*, Bologna 2007, pp. 175 ss.

approfondire l'impatto dell'ordinamento delle comunità intenzionali in rapporto al sistema giuridico dello Stato di appartenenza: se appare come una rottura del sistema giuridico realizzata mediante ciò che Carbonnier definisce come pluralismo giuridico³.

La parte speciale dell'indagine sarà interamente dedicata all'analisi sociologica, antropologica, economica e giuridica della comunità intenzionale di Damanhur, sorta nel 1975 in Italia.

Damanhur è nata su ispirazione di Falco Tarassaco, al secolo Oberto Airaudi (1950-2013), il quale l'ha creata sotto la forma strutturale di Federazione di Comunità spirituali, sulla base dei principi ispiratori di solidarietà, condivisione, amore reciproco e rispetto per l'ambiente, tanto da ottenere nel 2005 il riconoscimento come modello di società sostenibile dal Global Human Settlements Forum delle Nazioni Unite (ONU).

Oltre ad analizzare la filosofia ispiratrice di Damanhur, mi prefiggo di esaminare anche la composizione sociale dei cittadini della comunità, nonché la struttura sociale e l'organizzazione politica di questa comunità.

Si passerà poi allo studio della struttura organizzativa dal punto di vista giuridico, l'ordinamento giuridico interno di Damanhur (in cui spicca anche l'emanazione di una Carta Costituzionale di diritti) sia dal punto di vista del diritto pubblico (assetto costituzionale della comunità e struttura degli "organi di governo") e sia da quello del diritto privato (si pensi ad es. alla forme di proprietà collettiva, ai rapporti di tipo familiare e la gestione delle risorse economiche, e ai rapporti di lavoro).

Ampio spazio verrà dato alla problematica del riconoscimento di Damanhur da parte dello Stato Italiano, e ai rapporti tra il diritto interno di Damanhur e quello italiano. Inoltre, saranno oggetto di analisi anche le sentenze giurisprudenziali italiane a proposito di alcune problematiche giuridiche sorte a Damanhur.

³ Cfr. J. CARBONNIER, *Sociologia giuridica*, Torino 2012, pp. 335 ss.

Oggetto di studio sarà anche l'organizzazione economica della comunità e la gestione interna dei flussi economici.

2. Il metodo dell'indagine sociologica e giuridica

Come è noto, la ricerca nelle discipline delle scienze sociali ha lo scopo di approfondire la conoscenza di fenomeni nuovi o poco chiari⁴.

Vi sono tre scopi della ricerca che possono essere sintetizzati nei seguenti punti:

a) descrivere un fenomeno sociale nuovo considerato rilevante: la ricerca in questo caso deve rappresentare una fotografia della realtà che si avvale dell'uso di grafici, tabelle, statistiche che permettono di quantificare il fenomeno e di andare oltre la percezione del senso comune;

b) spiegare la realtà, ovvero rispondere agli interrogativi che sorgono dall'analisi dei fatti e dei comportamenti sociali;

c) individuare le correlazioni tra fenomeni sociali diversi e approfondirli allo scopo di stabilire eventuali nessi di causa-effetto tra di loro (collegamenti tra due variabili, per cui al variare di una varia anche l'altra).

La ricerca è normalmente costituita da due fasi che si possono così evidenziare:

1) Fase ideativa, che comprende la scelta del problema su cui sarà condotta la ricerca, la definizione delle ipotesi e la formulazione del disegno di ricerca;

2) Fase di attività pratica, che consiste nella vera e propria indagine empirica costituita dalla raccolta dei dati secondo il metodo prescelto, dall'analisi dei dati e, infine, dall'interpretazione dei risultati.

⁴ Per la metodologia della ricerca sociologica e della sociologia e antropologia giuridica, e sulla nascita della sociologia del diritto e antropologia giuridica vedi in particolare R. TREVES, *Sociologia del diritto*, Torino 1987, pp. 5 ss.; R. SACCO, *Antropologia giuridica*, cit., pp. 13 ss.; A. MARRADI, *Metodologia delle scienze sociali*, Bologna 2007, pp. 79-204; J. CARBONNIER, *Sociologia giuridica*, cit., pp. 139 ss.

La ricerca viene comunemente definita come un meccanismo circolare perché dall'interpretazione dei risultati possono nascere nuovi problemi e ambiti di ricerca, per cui è possibile affermare che la ricerca non ha mai fine.

Per quanto riguarda la fase ideativa, lo svolgimento della ricerca avviene secondo tre noti passaggi:

1) la scelta del problema: il ricercatore sceglie il fenomeno da studiare e analizza tutta la letteratura scientifica disponibile sull'argomento per evitare di ripetere una ricerca già fatta in precedenza e valutare le informazioni già raccolte.

2) la definizione dell'ipotesi: l'ipotesi è un'affermazione formulata dal ricercatore che deve essere verificata con la ricerca stessa. L'ipotesi è monovariata quando riguarda una sola variabile, multivariata o relazionale quando riguarda due o più variabili;

3) la formulazione del piano di ricerca, dove il ricercatore sceglie il metodo adeguato per raggiungere gli scopi della ricerca stessa e stabilisce l'ampiezza del campione (parte di popolazione su cui viene fatta la ricerca) da studiare.

L'attività pratica è il vero e proprio lavoro sul campo del ricercatore. Lo svolgimento della ricerca avviene secondo tre fasi: a) la raccolta di dati necessari a verificare l'ipotesi; a questo scopo il sociologo si serve di diverse tecniche di indagine che si suddividono in: vari tipi di osservazione, i metodi di inchiesta (intervista e questionari strutturati), intervista libera, storie di vita e analisi dei documenti; b) analisi dei dati: il sociologo, dopo aver utilizzato le tecniche di indagine, analizza i dati attraverso tecniche statistiche e strumenti informatici; c) interpretazione dei risultati: il ricercatore interpreta i risultati e quindi controlla se le ipotesi iniziali sono state verificate.

Inoltre, va evidenziato che i metodi di ricerca si dividono in:

1) Qualitativi (osservazione partecipante, intervista libera non strutturata, storie di vita), utilizzati per analizzare aspetti qualitativi della società e consentono un'approfondita conoscenza dei fenomeni sociali; essi producono resoconti, analisi approfondite, descrizioni e valutazioni della realtà sociale e cercano di spiegare come

e perché accadono determinati fenomeni; hanno il pregio di dare un'analisi approfondita di pochi casi particolari ma rilevanti, però hanno il difetto di essere metodi lunghi e costosi;

2) Quantitativi (intervista e questionario strutturati), utilizzati per descrivere i fenomeni sociali attraverso tabelle e statistiche numeriche o attraverso rappresentazioni grafiche. Essi sono veloci nell'esecuzione e costituiscono una sorta di fotografia di ampie quote di popolazione: ci dicono quanto e quante volte un determinato fenomeno sociale si presenta (indagine più vasta che approfondita); hanno il pregio di monitorare ampie fette di popolazione in tempi rapidi e con costi contenuti, ma hanno il difetto di fornire un'analisi non molto approfondita del fenomeno.

L'osservazione è quel metodo che permette la registrazione del comportamento non verbale, che si suddivide in osservazione partecipante, dove l'osservatore si mescola con i soggetti che studia (metodo molto utilizzato in antropologia) e il pregio è quello di consentire uno studio approfondito e dettagliato del fenomeno senza modificare la situazione osservata; e osservazione non partecipante, dove l'osservatore si distacca dai soggetti osservati o non manifesta la sua presenza, il suo pregio è quello di tenere sotto controllo le variabili prescelte; questo secondo tipo di osservazione può essere condotta sul campo o in laboratorio: nel primo caso il ricercatore osserva il comportamento del campione in una situazione di vita quotidiana, nel secondo caso il ricercatore osserva il comportamento del campione in laboratori provvisti di specchi unidirezionali e di strumenti di registrazione⁵.

Questi due tipi di osservazione hanno però dei limiti in comune: la difficoltà nello stabilire rapporti di causa-effetto tra le due variabili (in quanto queste possono essere influenzate da diversi fenomeni), e le dimensioni ristrette del campione preso in esame.

⁵ Cfr. J. CARBONNIER, *Sociologia giuridica*, cit., pp. 176 ss.

L'inchiesta serve per conoscere comportamenti e opinioni di molte persone e si serve di tre strumenti: il questionario, l'intervista e le storie di vita.

1) Il questionario è un insieme di domande strutturate (scelta multipla, vero/falso, ecc) o aperte, anonime, che permette di raccogliere in tempi brevi una grande quantità di informazioni e di elaborarle statisticamente.

2) L'intervista è più flessibile rispetto al questionario, anche in questo caso abbiamo una serie di domande che vengono poste ad un campione di persone. Nella conduzione del colloquio l'intervistatore può essere direttivo o non direttivo: nel primo caso pretende risposte precise e lascia poca libertà all'intervistato, invece, nel secondo caso, mette a proprio agio l'intervistato dandogli la possibilità di parlare liberamente. L'intervista ha il difetto di richiedere tempi di realizzazione piuttosto lunghi e si rivolge ad un campione piuttosto ristretto.

3) Le storie di vita sono dei resoconti di vicende biografiche individuali realizzati grazie alle interviste non direttive: il soggetto viene incoraggiato a raccontare la propria vita o parti di essa che permettano al ricercatore di raccogliere informazioni su un determinato fenomeno sociale.

L'analisi dei documenti è un altro metodo di indagine utilizzato dal sociologo. La testimonianza che ha lo scopo di trasmettere e conservare informazioni prende il nome di documento. Vi sono quattro tipi di documenti: a). personali (lettere, diari);

b) pubblici (pagelle e registri scolastici); c) statistici (pubblicazioni curate da enti specializzati); d) scientifici (studi svolti all'interno delle scienze sociali).

L'esame dei documenti, come è noto, possiede il vantaggio della praticità, che permette al ricercatore di risparmiare il tempo invece che basarsi sull'osservazione e lo svantaggio di non permettere di cogliere la situazione sociale nella sua immediatezza come accade registrando le reazioni delle persone rilevate nei questionari e nelle interviste.

Sulla base di questa sintetica premessa metodologica, inerente ai principi basilari della tecnica della ricerca nell'ambito della sociologia e antropologia, che attualmente viene esteso anche ai rispettivi campi di indagine della sociologie e

antropologia giuridica, per lo svolgimento della attività di ricerca che intraprenderò al fine di sviluppare il tema generale e il caso di specie, unirò specificamente i due metodi di indagine qualitativa e quantitativa, realizzando un percorso di ricerca di tipo quali-quantitativo.

In questo modo cercherò di realizzare la descrizione della realtà sociale con lo scopo di cercare di spiegare come e perché accadono determinati fenomeni nelle comunità intenzionali e in Damanhur; che unirò all'osservazione diretta della realtà fattuale dei soggiorni sul campo che, di volta in volta, su specifiche questioni, saranno integrati dalla realizzazione interviste e compilazione di questionari da sottoporre ai membri della comunità intenzionale.

Pertanto, oltre allo studio di documenti e testi di riferimento inerenti all'oggetto dell'indagine, nonché all'analisi dei testi normativi e delle sentenze inerenti ai contenziosi in cui Damanhur e i suoi rappresentanti hanno avuto il ruolo di convenuti in giudizio, la ricerca sul campo, che necessariamente comporterà alcuni periodi di permanenza nella comunità intenzionale, coinciderà con l'osservazione diretta del fenomeno comunitario. Durante i periodi di soggiorno nella comunità sarà possibile verificare *de visu* l'organizzazione e la struttura della comunità, l'effettiva applicazione delle norme giuridiche di diritto interno per la risoluzione di conflitti di interessi intersoggettivi, ed infine procedere all'acquisizione di informazioni e dati attraverso la realizzazione di interviste aperte su tematiche generali o specifiche, o di *black-talk*, da effettuarsi con il coinvolgimento dei cittadini e dei rappresentanti delle strutture apicali della comunità.

I dati così acquisiti saranno oggetto di valutazione ed uso ai fini della ricerca, con l'ulteriore intento di elaborare delle conclusioni sugli aspetti giuridici e sociali delle comunità intenzionali, e se quest'ultime possano realmente rappresentare un modello sociale e giuridico da perseguire per l'organizzazione delle società del futuro.

PARTE PRIMA

LE COMUNITÀ INTENZIONALI

CAPITOLO I

Le comunità intenzionali: analisi antropologica, sociologica e strutturale

Sommario. 1. Nozione di comunità: 1.1. *Gemeinschaft-Gesellschaft* nel pensiero di Ferdinand Tönnies; 1.2. Max Weber e il concetto di comunità; 1.3. Brevi riferimenti al pensiero di Émile Durkheim; 1.4. Talcott Parsons e la nozione di comunità; 1.5. Adriano Olivetti e la comunità concreta: riflessione sul concetto di comunità in Italia nella metà del '900 – 2. Il declino del concetto di comunità nelle scienze sociali e le nuove problematiche – 3. Comunità intesa come comunità locale – 4. Le comunità intenzionali: 4.1. Radici storiche delle comunità intenzionali; 4.2 Le comunità intenzionali: definizione – 5. Tipologie di comunità intenzionali: inquadramento generale; 5.1. Il *cohousing*; 5.2. Il *social housing*; 5.3. Comunità intenzionali «esclusive»: le *gated communities*; 5.4. Le comunità intenzionali sostenibili o ecovillaggi – 6. Le reti delle esperienze comunitarie – 7. Considerazioni conclusive. La risposta comunitaria: una nuova forma di società?

1. *Nozione di comunità*

Il sostantivo ‘comunità’, deriva dal termine latino *communis*, ed oltre ad appartenere al linguaggio corrente, il suo uso si riscontra anche nel lessico specifico e tecnico di differenti discipline come il diritto, la filosofia, la scienza politica, l’antropologia e la sociologia.

Il termine *comunità* può essere ricondotto anche a *communitas* e quindi a *koinonia*. Nel termine *koinonia*, denotazione e connotazione convergono nel significare una unione (*koinè*), laddove il singolo non ha un’esistenza indipendente dal tutto che la comunità rappresenta, il suo destino è definito all'interno dello spazio di possibilità perimetrato dalla comunità di appartenenza.

La parola *communitas*, invece, può avere un significato divergente rispetto a *koinonia* se si tematizza in maniera radicale il connotato di *munus*, nel suo collegamento al prefisso *cum*. Se, infatti, è il *munus* a unire, il significato della comunità non starà tanto nell'appartenenza identitaria, quanto piuttosto nella reciprocità dell’obbligo donativo; la relazione comunitaria, dunque, è un ‘dare-darsi’.

Nell'ambito delle scienze sociali il sostantivo comunità è impiegato con due accezioni.

Nella sociologia classica infatti con esso si qualifica un tipo specifico di relazioni sociali poste alla base di collettività che coinvolgono l'individuo nella sua totalità: pertanto, il termine ricomprende sia le piccole comunità di villaggio e sia la più ampia comunità nazionale, racchiudendo entità come la famiglia, ma anche qualsiasi altra unità sociale in condizioni di alta integrazione, arrivando da ultimo a definire la forma tipica della società tradizionale che ha preceduto quella moderna⁶.

Nella sociologia contemporanea, invece, il significato di comunità coincide con quello di comunità locale⁷.

Mi ripropongo in questa sede, nei successivi sotto-paragrafi, di ricostruire i filoni di pensiero in merito alla nozione di comunità nell'ambito delle scienze sociologiche, con l'intento di dare un quadro compiuto in merito all'evoluzione di tale concetto.

1.1. *Gemeinschaft-Gesellschaft* nel pensiero di Ferdinand Tönnies

L'uso del concetto di comunità nelle scienze sociali risale, in forma definita, a Ferdinand Tönnies⁸, il quale, alla fine del secolo scorso, elabora il concetto di comunità-società (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) come strumento fondamentale per la comprensione del cambiamento sociale. Tönnies rappresenta uno degli esponenti di un multiforme indirizzo filosofico che manifestava una reazione all'epoca dell'illuminismo e dell'economia politica, condizionato dal romanticismo, attraverso

⁶ Tra tutti rinvio a F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887 (tr. it.: *Comunità e società*, Milano 1963). In questa sede, farò riferimento alla citazione delle pagine della traduzione dell'opera in lingua italiana.

⁷ Vedi in particolare T. PARSONS, *The social system*, Glencoe, Ill., 1951, pp. 97 ss. (tr. it.: *Il sistema sociale*, Milano 1965); ID., *The system of modern societies*, Englewood Cliffs, N. J., 1971 (tr. it.: *Sistemi di società*, Bologna 1973)

⁸ Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità e società*, cit., pp. 45 ss.

la “riscoperta della comunità”⁹. Non era in discussione l’emergere di relazioni sociali più convenzionali, impersonali, basate sul calcolo, ma la diversa valutazione di questi caratteri, che venivano criticati nei loro effetti negativi, in riferimento a ciò che nel processo di trasformazione sembrava si stesse perdendo.

Il tentativo di chiarimento concettuale e di costruzione tipologica di Tönnies muove dal linguaggio corrente, nel quale comunità e società sono caratteristicamente distinte. Così, si usa correntemente l'espressione comunità domestica, o comunità di vita, per indicare il matrimonio, mentre “società di vita sarebbe una contraddizione in termini”; il giovane “viene messo in guardia contro la cattiva società; ma parlare di ‘cattiva comunità’ è contrario al senso della lingua”. Si parla di “comunità di luogo, di costume, di fede - ma [di] società di profitto, di viaggio, delle scienze”. In sostanza, “ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva [...] viene intesa come vita in comunità; la società è invece il pubblico, è il mondo. In comunità con i suoi una persona si trova dalla nascita, legata a essi nel bene e nel male, mentre si va in società come in terra straniera”¹⁰.

I suddetti impieghi linguistici possono essere meglio definiti in termini sociologici. Le “relazioni tra volontà umane”¹¹ - afferma Tönnies - danno luogo ad “associazioni” che possono essere concepite “o come vita reale e organica - e questa è l'essenza della comunità - o come formazione ideale e meccanica - e questo è il concetto della società”. La comunità deve quindi essere intesa “come un organismo vivente, e la società, invece, come un aggregato e prodotto meccanico”¹². In base a ciò, la comunità si definisce per rapporti sociali più direttamente connessi alla “vita vegetativa”, ha dunque le sue radici nei rapporti di discendenza e si ritrova in associazioni più vicine a tali rapporti. La comunità di sangue, che si esprime in modo essenziale nei rapporti madre-bambino, uomo-donna come coniugi, e tra fratelli, è dunque la forma primaria di comunità, che trova la sua “unità e perfezione” nel

⁹ Cfr. R. A. NISBET, *The sociological tradition*, New York 1966 (tr. it.: *La tradizione sociologica*, Firenze 1977)

¹⁰ F. TÖNNIES, *Comunità*, cit., pp. 45-46.

¹¹ F. TÖNNIES, *Comunità*, cit., p. 45.

¹² F. TÖNNIES, *Comunità*, cit., p. 47.

rapporto padre-figli; ma si danno pure comunità di luogo e comunità di spirito. Ne risultano dunque tre forme originarie di comunità: la parentela, il vicinato, l'amicizia, e quest'ultima è "la forma propriamente umana e più elevata di comunità"¹³. I rapporti di amicizia hanno "in misura minima un carattere organico e intrinsecamente necessario: essi sono i meno istintivi, e sono condizionati dall'abitudine meno che i rapporti di vicinato"; essendo di natura mentale, "appaiono [...] fondati sul caso e sulla libera scelta"¹⁴.

Per Tönnies il tratto sociale caratteristico della comunità, in tutte le sue forme, è la comprensione del fatto che appare come "un modo di sentire comune e reciproco, associativo, che costituisce la volontà propria di una comunità"¹⁵. Comprensione, nel senso di *consensus*, indica comunità di sentire e volontà spontanea di collaborazione. Essa è per sua natura non contrattuale e tacita, "perché il suo contenuto è inesprimibile, infinito, incomprensibile"; non può essere costruita, ma fiorisce "da germi dati, quando le [...] condizioni sono favorevoli"¹⁶. Differenti posizioni sociali all'interno della comunità sono definite come riconoscimento di particolari "dignità", di differenze di età, di forza e di saggezza. Il modo di sentire proprio della comunità è così indicato da termini come tenerezza, reverenza, benevolenza, rispetto. Partendo da questa matrice concettuale, Tönnies delinea successivamente l'articolazione delle forme comunitarie essenziali e uno schema interpretativo dello sviluppo storico, che in questa sede però non sono rilevanti. È invece importante osservare che nella sua costruzione i concetti di comunità e società non sono separabili, dal momento che sono costruiti per opposizione, come elementi di un unico schema interpretativo. "La teoria della società - scrive Tönnies - muove dalla costruzione di una cerchia di uomini che, come nella comunità, vivono e abitano pacificamente l'uno accanto all'altro, ma che sono non già essenzialmente legati, bensì essenzialmente separati, rimanendo separati nonostante tutti i legami, mentre là rimangono legati nonostante

¹³ Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità*, cit., p. 57.

¹⁴ F. TÖNNIES, *Comunità*, cit., p. 58.

¹⁵ F. TÖNNIES, *Comunità*, cit., p. 62.

¹⁶ *Op.cit.*, p. 65.

tutte le separazioni. Di conseguenza, qui non si svolgono attività che possano derivare da un'unità a priori esistente necessariamente, e che quindi esprimano anche la volontà e lo spirito di questa unità nell'individuo, in quanto compiute per mezzo suo, realizzandosi tanto per gli associati con l'individuo quanto per l'individuo stesso. Piuttosto, in questo ambito ognuno sta per conto proprio e in uno stato di tensione contro tutti gli altri"¹⁷. In questo lungo brano è importante perché si possono riscontrare i fondamenti della polarizzazione sui quali Tönnies costruisce i due tipi opposti; l'opposizione è osservata dal punto di vista della società, vale a dire, per Tönnies, dal punto di vista del cambiamento sociale: emancipazione dell'individuo rispetto a qualunque forma di aggregazione a lui precedente (in particolare la famiglia), carattere convenzionale e contrattuale di ogni rapporto, stato di tensione nelle relazioni interindividuali come situazione normale. Se questa opposizione esprime le tensioni alla base della modernizzazione, l'emergere dei caratteri societari tende anche a produrre, secondo Tönnies, divisione di interessi e conflitto endemico, difficoltà di adattamento personale, riduzione ad apparenza dei valori morali, sottomissione dei molti alla discrezionalità non più eticamente controllata dei pochi.

Le definizioni e la teoria di Tönnies sono state influenzate dal pensiero di filosofi, giuristi, storici - contemporanei e precedenti - ai quali rivolgevano l'attenzione i fondatori della sociologia. Lo stesso Tönnies ricorda in modo particolare Marx, senza peraltro citarne esplicitamente i lavori più vicini alla problematica della comunità, vale a dire gli studi sulle società precapitalistiche¹⁸.

1.2. Max Weber e il concetto di comunità

Gli studi di Tönnies in tema di comunità hanno sicuramente influenzato il pensiero di altri importanti studiosi, fra i quali va ricordato principalmente Max Weber.

¹⁷ F. TÖNNIES, *Comunità*, cit., p. 83.

¹⁸ K. MARX, F. ENGELS, V.I. LENIN, *Sur les sociétés précapitalistes*, (a cura di M. GODELIER), Paris 1970 (tr. it.: *Sulle società precapitalistiche*, Milano 1970).

L'importanza dell'opera di Max Weber, in merito all'oggetto di questa indagine, risiede non solo nel fatto che egli utilizza largamente il concetto di comunità, ma soprattutto nel fatto che lo inserisce all'interno di un sistema concettuale sociologico molto articolato¹⁹.

Il concetto di comunità è collocato al livello delle relazioni sociali, una categoria sociologica appena più complessa dell'agire sociale e a sua volta base per lo sviluppo di ulteriori categorie. È nota la tipologia weberiana dell'agire sociale dotato di senso, che è l'oggetto dell'analisi sociologica. Esso può essere determinato: a) in modo razionale rispetto allo scopo; b) in modo razionale rispetto al valore; c) affettivamente; d) tradizionalmente.

Per relazione sociale Weber intende "un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità"²⁰. Una relazione sociale è definita comunità "se, e nella misura in cui, la disposizione dell'agire sociale poggia [...] su una comune appartenenza, soggettivamente sentita (affettiva o tradizionale) dagli individui che ad essa partecipano". È invece definita associazione "se, e nella misura in cui, la disposizione dell'agire sociale poggia su una identità di interessi, oppure su un legame di interessi motivato razionalmente (rispetto al valore o allo scopo)"²¹. La coppia comunità-associazione richiama, per esplicita ammissione, la dicotomia di Tönnies, ma lo stesso Weber avverte che l'uso non è esattamente corrispondente.

In effetti, se osserviamo l'uso del concetto di comunità e le tipologie di comunità sviluppate da Weber, si avverte subito un maggior interesse alla combinazione dei tipi di relazione e alla varietà di forme intermedie tra le due polari.

Esiste certo in Weber una maggiore consapevolezza metodologica, dovuta alla piena elaborazione del concetto di 'tipo ideale', relativo alla natura meramente strumentale e astratta di ogni concetto sociologico. Ma i suoi concetti e le sue

¹⁹ Cfr. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922 (tr. it.: *Economia e società*, 4 voll., Milano 1961). In questo contesto, saranno citate le pagine dell'edizione italiana dell'opera di Weber.

²⁰ M. WEBER, *Economia*, cit., I, p. 23.

²¹ M. WEBER, *Economia*, cit., I, p. 38.

tipologie sono anche espressi ed elaborati più chiaramente, in modo da prestarsi alla complicazione empirica. Così, "una comunità può riposare su ogni specie di fondamento affettivo o emotivo, o anche tradizionale - per esempio una confraternita ispirata, una relazione erotica, un rapporto di reverenza, una comunità 'nazionale', una truppa tenuta insieme da legami di cameratismo [...]. La grande maggioranza delle relazioni sociali ha però in parte il carattere di una comunità, e in parte il carattere di un'associazione. Una relazione sociale, per quanto sia razionale rispetto allo scopo, e freddamente creata per attuare un certo fine (ad esempio la clientela), può far nascere valori di sentimento che procedono oltre lo scopo arbitrariamente posto. In tal senso inclina [...] qualsiasi associazione che vada al di là dell'agire attuale di un'unione di scopo, che instauri quindi relazioni sociali di lunga durata tra le medesime persone, e che non sia fin dal principio limitata a particolari prestazioni oggettive: di questo genere sono, ad esempio, l'associazione nello stesso reparto dell'esercito, nella stessa classe scolastica, nello stesso ufficio, nella stessa officina. In modo analogo una relazione sociale, il cui senso normale sia quello di una comunità, può viceversa essere orientata [...] in maniera totalmente o parzialmente razionale rispetto allo scopo. Per esempio è molto diversa la misura in cui un gruppo familiare è, dai partecipanti, sentito come comunità oppure utilizzato come associazione"²².

Il ricorso al concetto di comunità è dunque in Weber più problematico; collocato al livello delle relazioni sociali, esso, pur individuando elementi della società tradizionale, non impegna immediatamente l'interpretazione complessiva di un tipo di società. Ne deriva un suo uso, per così dire, più freddo: in Weber i riferimenti alle comunità tradizionali non lasciano spazio a idealizzazioni di sorta; trattando del vicinato, per esempio, egli osserva che il vicino è il tipico prestatore di soccorso, e come tale "portatore della 'fratellanza' in un senso spogliato da ogni sentimentalismo, prevalentemente etico-economico"²³. Ne deriva poi anche la

²² M. WEBER, *Economia*, cit., I, p. 39.

²³ M. WEBER, *Economia*, cit., I, p. 365.

possibilità di definire efficacemente oggetti difficili, in modi che possono anche sembrare delle contraddizioni in termini, come è il caso delle comunità economiche.

Da notare, infine, che la tendenza a riferimenti più specializzati, e dunque parziali, del concetto è anche confermata dall'uso non casuale di differenti derivati della radice *gemein*, che per difficoltà di traduzione sono di solito appiattiti in italiano con l'unico termine comunità.

Sullo sfondo dell'uso del concetto di comunità opposto a quello di associazione sta l'interpretazione che Weber dà del cambiamento sociale come processo di razionalizzazione. Processo di razionalizzazione significa l'emergere progressivo di orientamenti e azioni razionali nonché di strutture e fenomeni su questi fondati, come la burocrazia o il capitalismo moderno.

Il problema profondo di Weber è quello del destino dell'uomo in un mondo tendenzialmente sempre più razionalizzato; da ciò una preoccupazione e un'attenzione costanti allo spazio dei valori, degli affetti e di tutto ciò che non è razionalizzabile, anche nella società moderna. È questa tensione a spingere verso la ricerca di concetti precisi e sfaccettati, capaci di differenziare e ricombinare, come sono appunto la tipologia dell'azione e i concetti da questa derivati.

I sociologi della comunità studiano il processo di modernizzazione, quel processo, cioè, attraverso il quale emerge progressivamente nel mondo la società contemporanea, con caratteri riconosciuti come storicamente peculiari. Per interpretare questo processo essi hanno prodotto schemi che spesso assumevano la forma di una coppia di tipi polari: potremmo ricordarne diversi, oltre quelli di Tönnies, Maine²⁴ e Weber, più o meno simili ed efficaci. Questi schemi esprimono

²⁴ Altro punto di riferimento essenziale è l'opera di Henry J. Sumner Maine. L'Autore, nelle sue opere *Ancient law* e *Village communities in East and West*, ha elaborato un'altra classica definizione del cambiamento sociale, basata sulla coppia *status*-contratto. La comparsa di rapporti giuridici basati sul libero contratto, che ne sostituiscono altri fondati su vincoli tradizionali, è generalizzata da Sumner Maine nell'idea di un cambiamento in questo senso dell'insieme dei rapporti sociali e dunque del tipo di società. Cfr. H.J.S. MAINE, *Ancient law: its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*, London 1861 (tr. it.: *Società primitiva e diritto antico*, Faenza 1986); ID., *Village communities in East and West*, London 1871.

grandi visioni storico-analitiche e rimarranno a lungo fonti di ipotesi interpretative e serbatoi concettuali.

Tuttavia la complessità dei processi storici, le forme diverse e nuove che emergeranno dalla modernizzazione, così come la necessità di individuare gli ostacoli e i blocchi ricorrenti in contesti specifici, esasperano la difficoltà già segnalata di concettualizzare i tipi sociali "che stanno nel mezzo" o i problemi relativi alla permanenza di un tipo all'interno del tipo opposto, o infine il gioco fra condizioni originarie e scelte di trasformazione.

1.3. Brevi riferimenti al pensiero di Émile Durkheim

Anche Émile Durkheim²⁵ si occupa dell'idea di comunità, e al pari di Tönnies e Weber. L'A. utilizza ugualmente 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

²⁵ É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris 1893 (tr. it.: *La divisione del lavoro sociale*, Milano 1962).

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 potrebbe definirsi di tipo evolucionistico, 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»²⁶ 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 collante²⁷.

1.4. Talcott Parsons e la nozione di comunità

Talcott Parsons, riflettendo sulla coppia comunità-società di Tönnies, alla luce anche delle rielaborazioni di Weber, individua le difficoltà di una semplice tipologia bipolare a comprendere situazioni differenziate.

Costruendo il concetto di comunità (e in modo speculare quello di società), Tönnies aveva rilevato una quantità di caratteri che necessariamente si affiancavano l'uno all'altro nella definizione del tipo. In realtà, questi caratteri possono essere tenuti distinti e ridefiniti come variabili analitiche più sottili, con l'esito complessivo di ottenere uno strumento più versatile.

Il punto di avvio di Parsons, sul piano empirico, fu la difficoltà di comprendere, con la semplice coppia comunità-società, le professioni e in particolare la professione medica. Elementi 'societari', come il carattere razionale e universalistico della scienza, si accompagnano in essa a orientamenti 'comunitari' verso il paziente, la cui salute il medico deve servire in modo disinteressato. All'interno delle professioni si devono poi poter comprendere le differenze fra quella medica e le altre, così come si deve dar conto delle differenze fra le professioni, i

²⁶ A. SPREAFICO, *Comunità*, in AA. VV., *Per leggere la società*, (a cura di G. Bettini Lattes), Firenze, 2003, p. 62.

²⁷ F. BERTI, *Per una sociologia della comunità*, Milano 2005, p. 12

pubblici servizi e il mondo degli affari. Parsons finirà per stabilire - a un alto livello di astrazione - caratteri simili per i differenti ruoli delle diverse occupazioni, professionali e non, ma lo strumento che si sarà costruito gli consentirà anche di analizzare importanti differenze interne. Le differenze devono poter essere viste sia in riferimento alle relazioni sociali (per esempio, la relazione medico-paziente), in termini di aspettative di ruolo definite all'interno di un sistema sociale, sia anche con riferimento al sistema culturale e ai modelli normativi che questo prescrive, sia infine con riferimento al sistema della personalità, vale a dire ai bisogni e alle motivazioni dei soggetti.

Lo strumento elaborato è la tipologia dei "dilemmi di scelta" che si presentano all'individuo, ai quali questi fa fronte con modalità radicate nel processo di socializzazione e rafforzate dai meccanismi del controllo sociale. Esistono varie versioni dei dilemmi di scelta. Lo schema originario comprende cinque dilemmi, ovvero variabili strutturali (*pattern variables*). Nel seguire i propri schemi di interazione un individuo (o una collettività) può comportarsi secondo le seguenti alternative²⁸.

1) Affettività - neutralità affettiva, a seconda che scelga una gratificazione immediata o eserciti un autocontrollo in base a considerazioni più ampie sulle conseguenze del proprio comportamento.

2) Orientamento verso l'io - orientamento verso la collettività, e cioè il perseguimento del proprio interesse oppure la considerazione degli interessi collettivi dei gruppi ai quali si appartiene (questa variabile sarà poi tralasciata in studi successivi).

3) Universalismo - particolarismo, a seconda che si valutino o meno persone e relazioni sulla base di criteri generalizzati e standardizzati.

4) Acquisizione - ascrizione: la prima modalità riguarda le prestazioni di un soggetto, la seconda caratteri e rapporti basati su qualità e appartenenze date; nel primo caso è rilevante ciò che uno 'fa', nel secondo ciò che uno 'è'.

²⁸ T. PARSONS, *The social system*, cit., pp. 65 ss..

5) Specificità - diffusione: rispettivamente rapporti e aspettative di ruolo dal contenuto limitato oppure indefinito.

Allo stesso modo dei classici, Parsons utilizza la sua tipologia per interpretare il processo di modernizzazione sullo sfondo dell'idea generale di una tendenziale razionalizzazione dei comportamenti e delle strutture. Le *pattern variables* sono così entrate nel vocabolario corrente di questo tipo di studi, ma sono state anche criticate da diversi punti di vista: questo è avvenuto soprattutto in relazione a un loro uso meccanico, che non è in grado di riconoscere, per esempio, la persistenza dei particolarismi anche nelle strutture universalistiche del mondo moderno o l'importanza dell'ascrizione nella società acquisitiva. Lo stesso Parsons ha favorito un uso poco problematico dello strumento, specie quando, successivamente alla loro elaborazione, si sforzò di utilizzare le variabili strutturali nella costruzione di un modello funzionalista della società, fondato sulla definizione di imperativi funzionali del sistema. Forse anche per questo, nel linguaggio sociologico corrente le variabili vengono spesso usate senza riferimento all'insieme del quadro teorico nel quale sono nate. Esse rappresentano comunque la versione più moderna e sofisticata della coppia analitica comunità-società.

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 fanno (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'iscrizione, 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 societaria²⁹ 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»³⁰ 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»³¹ è l'unica via possibile per mantenere la coesione.

1.5. Adriano Olivetti e la comunità concreta: riflessione sul concetto di comunità in Italia nella metà del '900

Per quanto riguarda la riflessione sul concetto di comunità in Italia nella metà del secolo scorso, vale la pena di soffermarsi sul pensiero di Adriano Olivetti, in quanto, come avremo modo di verificare nella parte speciale della tesi, risulta

²⁹ Ponendosi il problema di distinguere differenti sottosistemi della società, il sociologo americano definisce quello principale come una "comunità societaria" che ha come funzione l'integrazione; in tale sottosistema Parsons individua degli "obblighi di lealtà nei confronti della collettività societaria, sia per il complesso dei suoi membri, che per le varie categorie, diversificate per il loro status e ruolo, che si ritrovano all'interno della società" (vedi T. PARSONS, *Sistemi di società*, p. 28), e vede la sua base nell'influenza, che consiste "nella capacità di ottenere le decisioni desiderate da parte di altre unità sociali senza offrire loro alcunché di valore in cambio o minacciarle di conseguenze deleterie [...] nel presupposto che le due parti abbiano un interesse specifico a rispettare l'interesse collettivo e la loro solidarietà" (ibid., p. 31).

³⁰ F. BERTI, *op. cit.*, p. 44.

³¹ F. BERTI, *op. cit.*, p. 45.

funzionale per l'idea di comunità intenzionale che ha dato vita all'esperienza di Damanhur.

Come è noto, Adriano Olivetti è stato un imprenditore³² e - proprio attraverso la sua attività imprenditoriale - ha posto le basi per una concezione assai 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»³³. 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»³⁴ ovvero tale da consentire che i compiti di tutti siano gestibili

³² Adriano Olivetti(1901-1960) è stato ingegnere e imprenditore nonché Presidente della famosa società Olivetti. È stato anche Presidente dell'Istituto nazionale di urbanistica, membro del Consiglio superiore dei lavori pubblici e dell'Accademia delle scienze di Torino. Antifascista, andò in esilio in Svizzera e ritornò in Italia dopo la caduta del regime. In Svizzera conobbe Altiero Spinelli e divenne sostenitore del federalismo europeo. È stato il fondatore del movimento comunitario e della rivista *Comunità*, deputato nel Parlamento italiano nel 1958 come esponente del Movimento Comunità.

³³ A. OLIVETTI, *L'idea di una comunità concreta*, Cremona 1953, p. 3.

³⁴ A. OLIVETTI, *L'idea di una comunità concreta*, cit., p. 4.

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 esplicarli mediante contatti diretti»³⁵.

La comunità sostituisce il governo prefettizio, avendo poi compiti di «controllo, di legittimità e di merito sulle deliberazioni comunali»³⁶ 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 possesso di azioni nelle fabbriche di medie e grandi dimensioni, così da poter controllare direttamente le nomine e la proprietà³⁷. 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»³⁸ fra lo Stato (che prende il nome di Stato federale della Comunità di Italia) e l'individuo³⁹.

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.

³⁵ A. OLIVETTI, *op. cit.*, p. 4.

³⁶ A. OLIVETTI, *op. cit.*, p. 9.

³⁷ Cfr. E. RENZI, *Comunità concreta. Le opere e il pensiero di Adriano Olivetti*, Roma 2008.

³⁸ A. OLIVETTI, *L'ordine politico delle comunità dello Stato secondo le leggi dello spirito*, Roma 1946, p. 17.

³⁹ 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 esplicare la propria umanità e spiritualità.

2. *Il declino del concetto di comunità nelle scienze sociali e le nuove problematiche*

Come già accennato in precedenza, la crisi del concetto di comunità non ha significato l'abbandono di questioni che venivano poste attraverso il suo uso. La conservazione di tali questioni in problematiche differenziate, non necessariamente collegate, ma spesso con riferimenti comuni e fra loro intrecciate, non ha comportato però la ricomposizione unitaria, in un disegno evidente, degli esiti delle ricerche.

Queste problematiche parziali possono trovarsi all'interno di quadri concettuali più ampi o configurarsi come teorie di medio raggio, possono costituirsi tagliando trasversalmente differenti ambiti teorici, come un modo nuovo di vederne particolari aspetti, possono rispondere a esigenze teoriche o essere sollecitate da questioni di ricerca empirica; in alcuni casi sono ben definite e isolabili, in altri sono più provvisorie e imprecise. Al riguardo si possono individuare tre esempi di quelle problematiche in cui, si potrebbe dire, si è dissolto il concetto di comunità.

1) Spesso ci si riferisce alla condizione dell'individuo nella società contemporanea dicendo che sperimenta una perdita di identità: è un modo di indicare una condizione di vita 'societaria', opposta a una precedente condizione di integrazione 'comunitaria'.

2) Un recente filone di ricerca ha studiato l'importanza, nell'economia contemporanea, di quella sua parte che non è istituzionalizzata in un sistema di azione autonomo e non viene dunque neppure contabilizzata: l'economia nascosta non di mercato segnala la sopravvivenza nella società moderna del principio di reciprocità.

3) La teoria della scelta razionale, ma anche lo studio dei processi di sviluppo economico, dei fenomeni organizzativi, delle relazioni interpersonali, in sociologia e in psicologia, hanno incontrato un tema comune che, reso esplicito, tende a far emergere una problematica autonoma: la fiducia come requisito che rende possibili relazioni e strutture sociali. Identità, reciprocità, fiducia sono parole che appartengono al vocabolario della comunità, ma che oggi sono usate senza riferimento al vecchio

concetto. Svilupperemo qui di seguito questi tre temi evidenziandone la natura e i rapporti con il concetto di comunità.

Il termine identità - come quello di comunità - fa parte del linguaggio corrente e di quello di diverse discipline. Il suo uso nelle scienze sociali, e in particolare in sociologia, si è diffuso specie nell'ambito di studi teorici e di ricerche motivate da un problema classico: la difficoltà di adattamento dell'individuo a situazioni di incertezza e di variabilità tipiche dei contesti sociali moderni. Si tratta dunque di un problema che, in un modo o nell'altro, è stato affrontato in molti studi teorici della società contemporanea. D'altro canto, il concetto si presta anche a definire aspetti che non riguardano specificamente problemi di integrazione personale, ma modi di essere collettivi, rapporti interpersonali di particolare significato, come rivela l'uso dell'espressione 'identità collettiva'. Queste circostanze hanno favorito lo sviluppo di una riflessione sociologica sull'identità, che considera l'uso del concetto all'interno di differenti schemi teorici e valuta comparativamente i risultati e le potenzialità degli strumenti analitici. Si costituisce così una problematica dell'identità, che sostanzialmente riguarda i modi in cui gli individui definiscono la propria situazione e si collocano all'interno di un campo simbolico, tracciando dei confini; come essi stabiliscono modi di selezionare e ordinare le proprie preferenze; come mantengono nel tempo i confini e le differenze fra sé e il mondo, trovando il senso della continuità del proprio essere sociale. Questi aspetti possono essere considerati in relazione a costanti antropologiche, oppure analizzati in relazione alle specifiche tendenze alla complessità strutturale delle società contemporanee. Possono poi riguardare, come si è detto, processi individuali o soggetti collettivi⁴⁰.

Ai nostri fini importa osservare che il problema dell'identità riecheggia chiaramente problemi che già la coppia comunità-società a suo modo evocava.

Si potrebbe anche essere tentati di dire che il concetto di identità, riferito alla condizione di integrazione dell'individuo nel contesto sociale, riprende una dimensione particolare del concetto di comunità. Ma il riferimento è solo allusivo e

⁴⁰ L. SCIOLLA, (a cura di), *Identità: percorsi di analisi in sociologia*, Torino 1983.

sostanzialmente scorretto. Ci siamo, anzi, imbattuti in un buon esempio di come il vecchio concetto di comunità, per lo meno nelle versioni più semplici, come quella di Tönnies, sia costituzionalmente incapace di affrontare, pur evocandoli, problemi moderni come quello dell'identità: il concetto di comunità, infatti, esclude per definizione che l'individuo possa porsi in modo autonomo rispetto al tutto organico del quale fa parte. Ciò significa, a rigore, che non si è perduta nessuna identità, perché la condizione esistenziale precedente, evocata dal concetto di comunità, per essere descritta non ha bisogno del concetto di identità.

La problematica dell'identità può essere connessa alla teoria della comunità in un altro senso, più metodologico. Il riferimento all'identità può infatti essere fatto valere come critica agli approcci utilitaristici, con la stessa intenzione, cioè, dalla quale era mosso il discorso sulla comunità, in una prospettiva in cui 'identità' è usato in opposizione a 'interesse'. In questi termini è stato per esempio possibile criticare le teorie utilitaristiche della politica, fondate sull'assunto che gli attori politici (chi va a votare, o i militanti di un partito) agiscano per perseguire determinati interessi. È però anche possibile pensare che l'azione politica sia essenzialmente orientata a fondare e a riconoscere come valide determinate immagini e prospettive di lungo periodo relative a possibili fini alternativi, ovvero che sia orientata a costituire e conservare specifiche identità collettive. Un'impostazione di questo genere, secondo la quale "per spiegare l'azione politica, a una logica dell'utilità va sostituita una logica dell'identificazione"⁴¹, è in grado di rendere conto di tendenze empiriche che teorie utilitaristiche non sono in grado di spiegare, come per esempio le differenze fra partiti con le stesse basi di classe, o le lunghe persistenze di una geografia elettorale nonostante radicali cambiamenti delle strutture economiche e istituzionali.

Con riferimento all'economia contemporanea si è posto di recente un problema empirico, che ha interessanti dimensioni teoriche: quello di valutare l'economia che sfugge alla contabilità nazionale.

⁴¹ A. PIZZORNO, *Sulla razionalità della scelta democratica*, in "Stato e mercato", 1983, VII, pp. 3-46.

Il problema ha presto assunto risvolti teorici perché la valutazione in questione richiede una definizione preliminare di ciò che deve essere contato. In alcuni casi la scelta è facile (l'evasione fiscale, per esempio), ma in altri ci si imbatte nella sopravvivenza, all'interno dell'economia moderna, di relazioni economiche di tipo tradizionale, basate su regole di produzione e di allocazione non specificamente economiche: la produzione di beni e servizi in famiglia, le produzioni per l'autoconsumo di un gruppo di amici, i servizi volontari, e così via. La questione è complicata dal fatto che spesso aspetti formali e aspetti informali dell'economia sono intrecciati fra loro in relazioni dalle strutture complesse, come è il caso, per esempio, della produzione per il mercato su base familiare. In termini di teoria dello sviluppo si riscontra allora che il processo di differenziazione strutturale dell'economia all'interno del sistema sociale è meno avanzato di quanto la teoria stessa non faccia prevedere.

Una forte spinta verso processi economici informali può oggi apparire, per motivi che possono essere analizzati, anche come una tendenza alla dedifferenziazione strutturale, alla ricomparsa di ruoli meno specifici e di relazioni più particolaristiche⁴².

Sembra dunque di osservare il ritorno di aspetti della comunità nel punto più imprevedibile: l'economia. Anche in questo caso, tuttavia, impegnare il concetto di comunità è rischioso, perché introduce nell'analisi elementi riferiti a un modello complessivo che, come tale, non corrisponde certamente alla realtà. Dovendo lavorare con strumenti più sottili, torna certo utile, per classificare diversi aspetti del processo, lo schema delle *pattern variables*: minore specificità, maggiore particolarismo nelle relazioni economiche. In generale, però, anche la definizione sociologica del problema e il modo di affrontarlo devono trovare una forma che non impacci l'analisi e consenta di progredire. Data questa situazione, un modo utile di procedere consiste nel collocare la problematica a livello dei meccanismi di regolazione dell'azione

⁴² Cfr. L. GALLINO, *Doppio lavoro ed economia informale: verso la futura società premoderna*, in *Occupati e bioccupati* (a cura di L. Gallino), Bologna 1982.

economica, individuando tipologie che comprendano il meccanismo della reciprocità, nel senso dato a questo termine da Karl Polanyi.

Questo meccanismo riguarda le relazioni il cui contenuto economico non è esplicitato e valutato dagli attori come tale, e che sono regolate da norme culturalmente sancite. L'antropologo Marshall D. Sahlins distingue due forme fondamentali di reciprocità: la reciprocità generalizzata - che vige all'interno di ristrette cerchie parentali e implica prestazioni reciproche diffuse, non definite nelle quantità e nei tempi della restituzione - e la reciprocità bilanciata, valida in cerchie più allargate come il villaggio e la tribù, che implica rigide definizioni dei tempi e dei modi della restituzione, con relative sanzioni.

Alternativo alla reciprocità è il meccanismo del mercato, che negli schemi della reciprocità è definito come reciprocità negativa. La reciprocità stabilisce schemi di relazioni che si mantengono nel tempo; il mercato, che regola l'economia attraverso la formazione dei prezzi, nella sua forma pura definisce relazioni che si esauriscono con il compimento di un solo atto. Mentre una teoria semplice dello sviluppo suppone una progressiva erosione dell'area della reciprocità da parte della regolazione di mercato, la ricerca recente mostra, al di là della questione dell'economia informale e in termini generali, la necessità di considerare l'articolazione di più meccanismi regolativi, compreso quello della reciprocità, per comprendere i processi di istituzionalizzazione e di stabilizzazione dell'economia⁴³.

Anche 'fiducia' è una parola del vocabolario corrente legata al concetto di comunità e presente in molte teorie sociologiche e psicologiche. Essa rimanda a contenuti incerti e sfuggenti, che toccano però aspetti essenziali del vivere sociale e pertanto non possono essere evitati neppure da quei modelli teorici che si formano all'insegna di una rigorosa autolimitazione di campo e sono orientati a esiti formali, come è il caso della teoria della scelta razionale. Riferimenti espliciti al tema della fiducia si trovano all'interno di grandi schemi teorici della società, come quelli di

⁴³ Al riguardo, rinvio a A. BAGNASCO, C. TRIGILIA, *Società e politica nelle aree di piccola impresa: il caso di Bassano*, Venezia 1984, per un'applicazione di questa prospettiva nello studio di una comunità locale.

Parsons o di Niklas Luhmann, ma si incontrano anche in economia, dove, per esempio, Fred Hirsch definisce la fiducia come la condizione in cui sono presenti aspettative di reciprocità sul lungo periodo, e in ultima analisi come "bene pubblico", vantaggioso per l'insieme dei partecipanti al mercato; si trovano anche nelle moderne teorie organizzative dell'impresa, dove si valuta la diminuzione dei costi di transazione quando le parti "possono fidarsi l'una dell'altra" e non si comportano in modo opportunistico⁴⁴; nella scienza politica e nella sociologia politica, infine, li si ritrova in numerose ricerche sulle aspettative dei cittadini. In sintesi, in particolare per gli usi della sociologia, la fiducia può essere definita come "un'aspettativa di esperienze con valenze positive per l'attore, maturata sotto condizioni di incertezza ma in presenza di un carico cognitivo e/o emotivo tale da permettere di superare la soglia della mera speranza"⁴⁵. Possiamo dunque distinguere nel concetto fra dimensioni cognitive, relative alla completezza e correttezza della comunicazione, e normative, relative alla possibilità che vengano rispettate norme esplicite o implicite. La fiducia può poi essere considerata a livello delle relazioni interpersonali, o come proprietà di un sistema sociale. L'esito della fiducia è spesso visto come disponibilità a giochi cooperativi. L'uso del concetto nei differenti ambiti teorici e gli enunciati che a tale uso sono collegati determinano il formarsi di una problematica dello stesso tipo di quella, già vista, dell'identità. Le due problematiche, del resto, hanno importanti punti di contatto.

È evidente che le assonanze del concetto di fiducia con quello di comunità sono radicate nelle caratteristiche di stabilità delle aspettative intersoggettive, nelle dimensioni non razionali dell'azione, nei legami non contrattuali fra le persone, che appartengono appunto ai due mondi concettuali. Resta il fatto che per capire i caratteri e le condizioni della fiducia nella società contemporanea abbiamo bisogno di una teoria della società, non della teoria della comunità. Il riferimento classico più

⁴⁴ Vedi R. BUTLER, *A transactional approach to organizing efficiency*, in "Administration and society", 1982, X, pp. 323-362 (tr. it.: *L'efficienza organizzativa nei mercati, nelle gerarchie e nei collettivi*, in *Organizzazione e mercato*, a cura di R. C. D. Nacamulli e A. Rugiadini, Bologna 1985, pp. 323 ss.

⁴⁵ A. MUTTI, *La fiducia*, in "Rassegna italiana di sociologia", 1987, XXVIII, pp. 230 ss.

ricco per la riflessione sulla fiducia è certamente Georg Simmel⁴⁶. Il suo progetto scientifico mirava alla comprensione delle condizioni che rendono possibile la società, nonostante tendenze alla complessità strutturale e alla dissociazione individuale. Per questo progetto egli ha cercato forme costanti di relazione, mettendo a fuoco microstrutture sociali, come le coppie e le triadi, e studiando fenomeni come la fiducia, l'amicizia, la fedeltà, o anche la menzogna e il conflitto, e mostrando di questi ultimi gli effetti di stabilizzazione oltre che di rottura. Si può dunque considerare Simmel anche un sociologo della comunità, ma egli non insiste né sulla parola né nel tentativo di costruirne un modello complessivo: le forme invarianti che individua appartengono alla 'società' contemporanea quanto alla 'comunità', e non sono specifiche della seconda.

3. *Comunità intesa come comunità locale*

La comunità di luogo, della quale parlava Tönnies⁴⁷, si ritrova nel concetto di comunità locale, cioè nell'accezione più diffusa in sociologia e in antropologia.

Naturalmente, anche in riferimento all'analisi di fenomeni sociali localizzati si pongono gli stessi problemi nell'uso del concetto di comunità che abbiamo già visto.

Identità, reciprocità, fiducia - i termini delle nuove problematiche - sembrano facilmente definire fenomeni di corto raggio territoriale. Lo studio localizzato di questi fenomeni, che di per sé non sono locali, costituisce allora un primo e significativo campo di ricerca empirica, che rientra fra quelli solitamente definiti 'studi di comunità'. Tuttavia, se l'analisi delle relazioni sociali chiama in causa variabili di contesto che incidono sul loro modo di essere, gli studi in questione tendono a scivolare verso quelli che sono più propriamente i tradizionali studi sulla comunità locale. Si tratta di quel filone di ricerca che ha per oggetto la struttura delle società locali, considerate nel loro insieme come totalità sociali significative.

⁴⁶ Cfr. G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900 (tr. it.: *Filosofia del denaro*, Torino 1984).

⁴⁷ Cfr. F. TÖNNIES, *Comunità*, cit., pp. 39 ss.

Anche questa prospettiva è un'eredità della vecchia problematica della comunità, sostanzialmente ridefinita. La prospettiva della totalità sociale deriva infatti dall'idea di insieme organico, propria della comunità. Gli studi sulla comunità locale possono mantenere l'intenzione di costruire modelli sociali complessivi, ma escludendo immagini organiciste della società locale. Ciò pone una serie di questioni dal punto di vista metodologico, la prima e più banale delle quali è quella dei confini: in una società moderna gli attori della più piccola comunità sono inseriti in reti di relazioni esterne (economiche, politiche, culturali) che tendono a superare la comunità locale, in quanto contesto significativo di interazione. E tuttavia si può andare da un minimo di significato della comunità locale per la definizione dell'interazione sociale a interazioni ricche e complesse centrate su un asse territoriale di organizzazione sociale. Questo richiama una seconda questione: quella delle dimensioni. Le aspettative e le strategie dei soggetti su base territoriale, così come le relazioni di fiducia e di reciprocità, sono con più probabilità componenti del quadro sociale di una piccola comunità. D'altro canto, la città è da sempre considerata il luogo tipico della società, della separazione, della moltiplicazione dei ruoli, della crisi di identità: studiare la città è di fatto studiare la società. E tuttavia, se l'oggetto urbano appare così complesso e frammentato da sollecitare studi focalizzati su aspetti differenziati e molto particolari, quando proviamo a tracciare il profilo sociologico di una città - o consideriamo certi fenomeni in connessione con certe caratteristiche della società locale - facciamo lo stesso genere di operazione di quando ricostruiamo la struttura di una piccola comunità; anche se, così facendo, ci allontaniamo ancora di più dalle premesse comunitarie dell'analisi localizzata e abbiamo bisogno di altri strumenti.

Gli studi di comunità sono stati spesso compresi fra gli studi sociografici⁴⁸. 'Sociografia' è il nome della disciplina che segna l'emergere della ricerca empirica in sociologia, con diversi temi, metodologie e interessi conoscitivi. Gli studi sociografici

⁴⁸ Cfr. M. JAHODA, P.F. LAZARFELD, H. ZEISEL, *Die Arbeitslosen von Marienthal*, Leipzig 1933 (tr. it.: *I disoccupati di Marienthal*, Roma 1986).

si caratterizzano come studi clinici di sintesi, interessati all'insieme dei rapporti sociali di una situazione concreta, secondo un'intenzione (più simile a quella della storia) che avvicina sociologi e antropologi. A ciò si associa la tendenza a utilizzare, a seconda delle necessità, strumenti di analisi delle diverse specializzazioni disciplinari delle scienze sociali e a usare insieme, a seconda dei casi, più tecniche di ricerca: l'uso e il trattamento di statistiche come l'osservazione partecipante, l'analisi del contenuto di documenti come la *survey* o le storie di vita. Gli studi di comunità sono quel particolare tipo di studi sociografici che inseriscono l'osservazione clinica orientata a un determinato problema nel contesto di un ambito sociale territoriale. Il riferimento territoriale può andare dall'esame delle connessioni fra un insieme di fatti sotto osservazione e alcuni aspetti di una società locale ritenuti pertinenti, sino alla ricostruzione di un modello semplificato della struttura sociale localizzata⁴⁹.

Tuttavia è difficile distinguere se l'ambito originario di questo tipo di studi, ai suoi inizi, sia da considerarsi sociologico o antropologico. La prefazione a *Middletown* di Robert S. e Helen M. Lynd, considerato oggi un classico della sociologia, fu scritta dall'antropologo Clark Wissler, noto per le sue ricerche sugli indiani dell'America settentrionale; in quella occasione egli definì *Middletown* "un tentativo sperimentale di affrontare lo studio di una comunità americana secondo i metodi dell'antropologia sociale".

Una prima indagine fu svolta dai Lynd all'inizio degli anni venti, ma i risultati furono pubblicati solo nel 1929, dopo un lungo lavoro di sistemazione. L'impianto teorico era molto semplice, ma efficace; la ricerca dei dati partiva dalla rilevazione di sei azioni fondamentali: guadagnarsi da vivere, farsi una casa, educare i figli, impiegare il tempo libero, impegnarsi in pratiche religiose, impegnarsi in pratiche comunitarie. Orientati da questo schema, e attraverso una paziente raccolta diretta di dati e informazioni, i ricercatori stesero alla fine un rapporto che metteva gli

⁴⁹ Per esemplificare questo secondo tipo di indagine non si può non fare riferimento alle ricerche che Robert S. e Helen M. Lynd (R.S. LYND, H.M. LYND, *Middletown*, New York 1929 [tr. it.: *Middletown*, vol. I, Milano 1970]) realizzarono a Muncie (una città di medie dimensioni dell'Indiana, da loro chiamata *Middletown*), per l'influenza che esse esercitarono sui lavori sociologici successivi.

Americani di fronte a un'immagine di se stessi assai diversa da quelle ideologiche dell'*American dream*. A distanza di un decennio i ricercatori tornarono a Middletown, che stava uscendo dalla grande depressione dei primi anni trenta. Il secondo rapporto mise in luce con maggiore efficacia le dinamiche di classe e fu più attento ai fenomeni di potere, ma confermò una sostanziale stabilità sociale e culturale⁵⁰.

Scegliere una città di medie dimensioni per capire aspetti importanti della società americana fu certo una scelta felice, seguita poi da altri ricercatori⁵¹. È invece un equivoco pensare che una situazione del genere sia una 'media' della situazione americana: non si tratta infatti di differenze quantitative, a seconda delle dimensioni delle città, ma di differenze qualitative. Da questo punto di vista, un'eventuale teoria delle comunità locali dovrebbe poter fornire modelli formali di comunità, al di là della variabilità concreta che è oggetto degli studi clinici. Un tentativo interessante in questa direzione possono essere considerati gli studi sul potere nella comunità, terreno comune per sociologi e politologi. Iniziati con le ricerche di Floyd A. Hunter⁵² e di Robert A. Dahl⁵³, questi studi si propongono di individuare le relazioni esistenti fra tre categorie di variabili: 1) le caratteristiche di base della comunità (demografiche, economiche, ecc.); 2) le caratteristiche della leadership e della struttura dei processi decisionali; 3) le decisioni concrete prese⁵⁴. I tipi di strutture decisionali (variabili del tipo 2) esprimono in sintesi i modelli politici della comunità locale: si definiscono così strutture monolitiche, politiche, pluralistiche, a partecipazione di massa⁵⁵. Questi studi costituiscono un insieme distinto all'interno degli studi di comunità, e riescono a esprimere proposizioni formali sui fenomeni politici locali, generalizzando attraverso la comparazione di molte ricerche. Tuttavia è

⁵⁰ R.S. LYND, H.M. LYND, *Middletown in transition*, New York 1937 (tr. it.: *Middletown*, vol. II, Milano 1974).

⁵¹ W.L. WARNER, P.S. LUNT, *The social life of a modern community*, New Haven 1941; W.L. WARNER, P.S. LUNT, *The status system of a modern community*, New Haven 1942.

⁵² Vedi F. A. HUNTER, *Community power structure*, Chapel Hill 1953.

⁵³ Cfr. R. A. DAHL, *Who governs?*, New Haven 1961.

⁵⁴ Al riguardo rinvio a T.N. CLARK, (a cura di), *Community structure and decisionmaking. Comparative analysis*, San Francisco 1968.

⁵⁵ T.N. CLARK, (a cura di), *Community*, cit., pp. 37 ss.

evidente che questo può avvenire solo a costo di una radicale semplificazione della realtà presa in considerazione, e dunque su immagini povere delle comunità studiate; procedere in questa direzione significa muoversi lungo il cammino generalmente battuto dalla ricerca empirica, allontanandosi dalla sociografia.

L'avvio del processo di sviluppo⁵⁶ (e, più di recente, i cambiamenti tecnologici e di mercato che hanno mutato la geografia dell'economia hanno sollecitato ricerche sui rapporti economia-società a livello locale⁵⁷.

Un cammino non molto diverso hanno seguito anche le ricerche specificamente antropologiche. Da quando gli interessi degli antropologi si sono risolutamente orientati allo studio empirico delle società occidentali contemporanee⁵⁸ sono state svolte ricerche locali su aspetti specifici come la famiglia, l'economia, la politica⁵⁹. I rapporti con gli studi politologici ed economici, e la vicinanza di interessi fra sociologi e antropologi, hanno fornito strumenti aggiornati alla ricerca localizzata e contribuito a che gli studi di comunità non fossero relegati in un'area indistinta di studi semplicemente descrittivi.

Di recente, specie in Inghilterra, ci si è interrogati sul rinnovamento degli studi di comunità e sul ritorno di interesse per lo studio empirico del vicinato, delle reti di relazione, delle relazioni di amicizia, di quei fenomeni cioè di per sé non locali,

⁵⁶ Cfr. A. ANFOSSI, M. TALAMO,, F. INDOVINA, *Ragusa: una comunità in transizione*, Torino 1959. Anfossi e altri, 1959; v. Pizzorno, 1960.

⁵⁷ Esempi di questo tipo di studi si riscontrano in vari paesi europei: per l'Inghilterra si rinvia alla ricerca di R.E. PAHL, *Division of labour*, Oxford 1984, a proposito della vita quotidiana e le strategie familiari nell'isola di Sheppey; per l'Italia sono invece rilevanti gli studi locali sullo sviluppo dell'economia di piccola impresa di A. ARDIGÒ, P.P. DONATI, *Famiglia e industrializzazione*, Milano 1976; e di A. Bagnasco, C. TRIGILIA, *Società e politica*, cit.; per la Francia la ricerca di Bernard Ganne (B. GANNE, *Gens du cuir, gens du papier: transformations d'Annonay depuis les années 1920*, Paris 1983) in merito alla crisi dei vecchi insediamenti industriali e la differenziazione del tessuto produttivo ad Annonay, nell'Ardèche. Anche queste ricerche sono spesso orientate da interessi centrati su specifici problemi, esterni alla problematica della comunità in senso stretto.

⁵⁸ Vedi in particolare C.M. ARENSBERG, *American communities*, in "American anthropologist", 1955, LVII, pp. 1143-1162.

⁵⁹ Si vedano nello specifico gli studi di: A. BLOK, *The mafia of a Sicilian village, 1860-1960*, Oxford 1974 (tr. it.: *La mafia di un villaggio siciliano*, Torino 1986); J. BOISSEVAIN, *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*, Oxford 1974; J. DAVIS, *People of Mediterranean*, London 1977 (tr. it.: *Antropologia delle società mediterranee*, Torino 1980).

che appartengono alle nuove problematiche teoriche della comunità⁶⁰. Osservare che tali fenomeni debbono essere studiati senza ipostatizzare lo spazio, non significa però che lo studio dell'organizzazione spaziale della società debba essere abbandonato. Queste discussioni, come i problemi e le differenziazioni degli studi di comunità sopra segnalati, piuttosto che segni di crisi sono invece indicatori di vitalità.

4. *Le comunità intenzionali*

Le comunità intenzionali sono quei gruppi umani — più o meno circoscritti — che decidono di essere comunità a partire dall'intenzione di realizzare qualcosa in cui credono i loro membri: un ideale religioso, politico o anche, semplicemente, esistenziale.

Nel loro essere intenzionali differiscono dalle comunità spontanee: villaggi, paesi, municipalità.

Esaminando nella storia scopriamo che si possono trovare esempi di comunità intenzionali a partire dall'era precristiana (un buon esempio in questo senso è rappresentato dalle comunità essene, balzate agli onori delle cronache con la scoperta dei rotoli del Mar Morto). Da allora comunità intenzionali non sono mai mancate, ai margini (senza che il concetto di marginalità abbia qui alcuna connotazione negativa) del *mainstream* di ogni società grossomodo democratica.

Pertanto, prima di dedicare l'attenzione alle comunità intenzionali e agli elementi costitutivi che le caratterizzano, cercherò di ricostruire l'esistenza di tale fenomeno nella storia.

4.1. Radici storiche delle comunità intenzionali

⁶⁰ Cfr. M. BULMER, *The rejuvenation of community studies. Neighbours, networks and policy*, in "The sociological review", 1985, XXXIII, pp. 430-448.

Nella storia dell'umanità sono stati diversi i tentativi di creare delle strutture sociali che si proponessero come alternative ai pilastri fondamentali di quei paradigmi culturali dominanti che si sono presentati in diversi contesti e aree geografiche.

Un'intenzione comune legata ad un progetto e la visione condivisa di una possibile migliore società hanno nei secoli motivato migliaia di uomini e donne alla costruzione cognitiva e materiale di realtà socio-economiche e religiose discostanti dall'universo culturale egemone.

La prima comunità intenzionale documentata risale al VI secolo a.C. quando a Crotona, in quel nuovo mondo come dovevano apparire le coste disabitate dell'Italia meridionale, alcune centinaia di persone si stringono attorno alla carismatica figura di Pitagora. Alla scuola di Homakoeion, per un arco di tempo di circa ottant'anni, si è vissuto, lavorato e si sono consumati assieme i pasti (la dieta era vegetariana) in assenza di proprietà privata, nella dedizione alla matematica, all'astronomia, alla musica e alla filosofia. Pratiche mistiche ed intellettuali erano vissute come strumento e via nella ricerca di una società ideale. Secondo Eva Cantarella, ad Homakoeion si sarebbe assistito ad un recupero del principio femminile, attraverso il ritorno dei culti ctonici, aspetti dai quali la patria greca si stava allontanando⁶¹.

Dopo la scoperta dei cosiddetti “rotoli del mar Morto”, avvenuta a Qumran nel 1947, si è potuto risalire più dettagliatamente alla vita di una comunità, setta monastica ebraica, di circa quattromila persone che, nel II sec. a.C., intenzionalmente condividevano le loro case, suddividendo equamente i frutti della produzione agricola e artigianale.

Secondo William Metcalf, noto studioso del fenomeno comunitario, con esperienze di vita in comunità intenzionali e non, gli Esseni avrebbero costituito il primo vero esperimento utopico o di vita alternativa di cui si abbia notizia⁶². Preferivano vivere appartati, lontani dalla principale corrente religiosa avente sede in Gerusalemme, ed evitare distrazioni e tentazioni che il mondo potesse presentare,

⁶¹ J.J. BACHOFEN, *Il potere femminile. Storia e teoria*, (a cura di E. Cantarella), Milano 1977, p. 14.

⁶² W. METCALF, *Dropping out and staying in: recruitment, socialization and commitment endangerment within contemporary alternative lifestyles*, Brisbane 1986, p. 92.

dedicandosi così alla ricerca di purezza e conoscenza. La loro vita era regolata dalla meticolosa osservanza delle leggi sancite nei libri del Deuteronomio e del Levitico⁶³.

Secondo Barbara Thiering, Gesù Cristo sarebbe vissuto in una comunità essena e ciò avrebbe influenzato gli sviluppi della prima cristianità⁶⁴.

Metcalf sostiene che in seguito alla morte di Cristo abbia preso forma uno stile di vita comunitario precorritore di numerose comunità anarchiche cristiane esistenti ancora oggi. Secondo l'autore, i primi gruppi di cristiani, per i quali vigeva la condivisione dei beni, potevano ritenersi movimenti contro-culturali del tempo, essendo in diretta opposizione all'egemonia materialistica dell'impero romano⁶⁵.

L'indebolirsi e il venir meno di queste comuni anarchiche fu il risultato, paradossalmente, dello spettacolare successo politico della Chiesa cristiana - molti esempi nella storia dimostrano che all'inclusione, culturale, sociale e/o economica, di un'ideologia potenzialmente rivoluzionaria nella corrente dominante del pensiero politico, può seguire un affievolimento nel potere della stessa nel conseguire adepti e quindi nel suo peso nel più generale rapporto di forze⁶⁶.

Seppure osteggiato, lo stile di vita comunitario dei primi cristiani sopravvive fino a sfociare nel monachesimo del IV secolo, caratterizzato per lo più dalla proprietà collettiva, lo sviluppo consapevole di un'atmosfera familiare, il lavoro in comune, la condivisione dei pasti, nonché rituali di preghiere e canti.

Il Medio Evo vede la nascita e il diffondersi di diversi gruppi "eretici", ideatori di forme di vita comunitaria volte a riscoprire un cristianesimo "più autentico", più vicino, nelle intenzioni, a quello delle origini. In Francia e in Italia, tra l'XI e il XII secolo, fioriscono catari e valdesi e, nell'Europa centrale del XIII secolo, i *Brethen of the Free Spirit*: di propensione millenaristica, il prossimo regno di Cristo

⁶³ Cfr. T.L. LONG, "Utopia", in K. Christensen and D. Levinson, et. al. (eds), *The encyclopedia of community: from the village to the virtual world*, Thousand Oaks 2003, p. 1438.

⁶⁴ Vedi B. THIERING, *Jesus the man*, Sidney 1992.

⁶⁵ Si intendono come contro culturali atteggiamenti e comportamenti che coscientemente si discostano e talvolta si oppongono apertamente ai dettami fondamentali di una cultura egemone e/o dominante.

⁶⁶ R. CONNELL, *Ruling class, ruling culture*, Press, Cambridge 1977.

si sarebbe concretizzato visibilmente su questa Terra ed essi ne sarebbero stati i primi artefici nonché i primi redenti.

La corrente anabattista di matrice protestante radicale, il cui nucleo ebbe probabilmente origine in Sassonia, è stata ispiratrice di diversi gruppi “contro culturali” che, dal XVI secolo, continuano ad esistere fino ai nostri giorni. Molti di questi gruppi trovarono nel nuovo continente il rifugio a crudeli e spietate persecuzioni da parte delle classi politiche e religiose europee egemoni, per le quali essi apparivano fondamentalmente un pericolo al mantenimento dell'ordine sociale. Mennoniti - dal fondatore Menno Simons (1496-1561), oggi più di un milione di individui – Hutteriti - emigrati negli Stati Uniti, nell'attuale Pennsylvania, sulla scia del “santo esperimento” dell'inglese William Penn⁶⁷, contano oggi qualche decina di migliaia di persone - ed Amish - 5000 all'inizio del XX secolo, oggi circa 180.000⁶⁸ - rappresentano l'attualità del successo dell'utopia anabattista. Gli Amish, rifacendosi alla tradizionale comunanza dei beni di matrice anabattista, costituiscono inoltre un'evidente rottura con la cultura individualista e materialista della società statunitense⁶⁹.

Il XIX e i primi anni del XX secolo vedono l'apparire di numerose comunità utopiste, di stampo religioso e anarchico-socialista, tentativi di messa in pratica della visione di alcuni intellettuali nella “ricerca illuminata” della perfezione societaria: non tanto “oasi di salvezza” per credenti eletti, ma veri e propri esperimenti sociali, modelli per il resto dell'umanità, nella convinzione, rivoluzionaria per l'epoca, che la realtà sociale, lungi dall'essere necessità determinata da natura o volontà divina, fosse

⁶⁷ William Penn (1644-1718), spinto dal bisogno di sottrarre alle ostilità e persecuzioni gli aderenti alla propria congregazione religiosa, quella dei Quakeri, riesce ad ottenere da re Carlo II la concessione a colonizzare un vasto territorio nel Nuovo Mondo – territorio che diverrà la colonia britannica di Pennsylvania. Penn, autorità assoluta sul territorio, instaura un governo fondato sulla separazione dei poteri e sulla libertà religiosa, cosa che avrebbe favorito l'immigrazione da altri paesi europei, specie dalla Germania.

⁶⁸ La popolazione Amish, pur non essendo prevista alcuna attività di proselitismo, raddoppia ogni 20 anni. Ciò sarebbe dovuto da una parte alle caratteristiche famiglie numerose e dall'altra al successo nel trattenere nelle comunità circa l'85% della figliolanza (Vedi al riguardo D. KRAYBILL, in K. Christensen e D. Levinson, cit., 2003, p. 42).

⁶⁹ D. KRAYBILL, *op. cit.*, pp. 42 s.

il prodotto dell'interazione delle diverse forze sociali⁷⁰. Sono circa centotrenta le comunità utopiste che germogliano nell'America del XIX secolo, piccole (solo per dimensioni, non tanto per obiettivi) utopie che cercavano la realizzazione all'interno di quella più “grande utopia” e quegli spazi “infiniti” che rappresentavano il “Nuovo Mondo”. Ispiratori sono soprattutto Robert Owen (1771-1858), Charles Fourier (1772-1858), John Humphrey Noyes, ma anche Joseph Proudhon (1809-1865) ed Etienne Cabet (1771-1855)⁷¹. Le moderne, secolari utopie si propongono come precise tipologie comunitarie alternative alla 'tirannia' dello Stato e del capitale: vere e proprie società liberate dal malessere creato come una conseguenza della prima industrializzazione.

Il filone comunitario di ispirazione oweniana si colloca tra il 1825 e il 1827; nel 1826 sono già undici le sperimentazioni, e tutte falliranno dopo pochi anni. Tra queste, una è forse più degna di menzione: New Harmony, dimora per pietisti e socialisti, si rivela ben presto oasi economica e culturale di frontiera. Diviene promotrice delle prime pubblicazioni filosofiche dello stato ospitante – Indiana - e la biblioteca, coi suoi 360 volumi, arriva a possedere una delle più estese collezioni della parte occidentale del continente. Secondo Owen - che arrivato a Washington nel 1826 afferma di essere “venuto [...] per introdurre un sistema sociale completamente nuovo; per mutare un sistema ignorante ed egoista in un sistema illuminato che unirà tutti gli individui e rimuoverà i motivi della lotta tra loro”⁷² - scienza, tecnologia e mutua cooperazione avrebbero assicurato abbondanza e prosperità in una società in cui si rivendicava l'uguaglianza dei sessi e la laicizzazione della vita pubblica.

⁷⁰ Vedi W. METCALF, D. CHRISTIAN, *op. ult.cit.*, 2003, p. 673.

⁷¹ A tale proposito, Martin Buber, filosofo, teologo e pedagogista austriaco naturalizzato israeliano (1878-1965), scrive che i socialisti utopisti avrebbero saputo individuare il “male radicale” del capitalismo nella disintegrazione atomistica della società. La società capitalista, a differenza delle realtà locali e “genuine”, sarebbe “strutturalmente povera” e destinata ad acuirsi come tale. Martin Buber ritiene che Joseph Proudhon, nella sua visione di comunità confederate alternativa allo stato al fine di garantire da una parte libertà individuale e dall'altra ordine sociale fu il primo che realmente avvertì l'esigenza di una ristrutturazione vera della società. Cfr. V. PAZE, *Il comunitarismo*, Bari 2004, p. 44.

⁷² Successivamente, dopo aver lanciato l'esperienza New Harmony, analogamente si esprimerà Tyler Alice Felt. Cfr. G. e D. FRANCESCATO, *Famiglie aperte: la comune. Analisi sociopsicologica delle comuni nord americane con una nota sulle comuni italiane*, Milano 1980, p. 17.

A New Harmony, essenzialmente, venivano rifiutati i fondamenti socio-culturali dell'ordine americano: la religione, il matrimonio e, ancor 'peggio', la proprietà privata⁷³.

Charles Fourier, a differenza di Owen, concepisce le sue falangi come una sorta di "società per azioni", rivelando in questo modo una visione più liberale rispetto all'impostazione più comunista oweniana⁷⁴. Secondo una visione utopica di stampo più pastorale che industriale⁷⁵, le falangi di Fourier erano comunità di 1620 individui, due per ogni tipo possibile di personalità⁷⁶, che, dalla selezione dell'occupazione, alla gestione del tempo libero, alla scelta dei compagni e delle compagne, si organizzavano cercando di assecondare le naturali inclinazioni di ognuno. Quello contemporaneo era visto come uno stadio imperfetto verso una società ideale chiamata Armonia. La maggior parte delle comunità fourieriste (ventiquattro secondo Kathryn Tomasek) sorsero negli Stati Uniti tra il 1842 e il 1847; quasi la totalità, tuttavia, sopravvissero solo un anno o due, afflitte da debiti e dai disaccordi interni.

I 'perfezionisti' di Oneida, guidati dal carisma di John Humphrey Noyes, si stabiliscono nello stato di New York nel 1848 per dare vita, nelle loro intenzioni, non tanto ad un esperimento, ma al modello del futuro regno di Dio, non nascosto tra le improbabili nuvole dell'aldilà ma saldamente ancorato su questa Terra⁷⁷.

Tutti i beni erano di proprietà della comunità (anche i vestiti); cadeva la divisione dei ruoli nella gestione del lavoro; essendo l'accento posto sulla comunità, da una parte veniva scoraggiato qualsiasi tipo di rapporto esclusivo tra uomini e donne come tra genitori e figli e dall'altra vigeva una pratica di "matrimonio

⁷³ R. CREAGH, *Laboratori di utopia*, Milano 1987.

⁷⁴ Le comunità di Fourier non avrebbero eliminato le differenze di classe, ma avrebbero garantito un livello minimo di supporto materiale per ogni membro (cfr. K. TOMASEK in K. Christensen and D. Levinson, et. al. (eds), cit., 2003, p. 507; G. e D. FRANCESCATO, cit., 1980, p. 20).

⁷⁵ K. TOMASEK, *ivi*, p. 507.

⁷⁶ Gli 810 tipi di personalità possibili erano calcolati da Fourier secondo quello che egli stesso, nel 1799, definì "il calcolo dell'attrazione passionale", una scienza sull'interazione umana paragonabile al lavoro di Newton in fisica e Leibniz in matematica.

⁷⁷ D. e G. FRANCESCATO, *ivi*, p. 21.

complesso" secondo la quale ogni uomo poteva accoppiarsi con ciascuna donna consenziente - la strada da percorrere era sempre quella del perfezionamento spirituale -; dal 1869, viene incoraggiata la 'stirpicoltura', o riproduzione selettiva - da una comunità che si riteneva 'superiore' dovevano discendere i migliori individui possibili.

Oneida ha una vita più lunga rispetto agli esperimenti oweniani e fourieristi: si scioglie nel 1881 trasformandosi in una compagnia per azioni che si rivelerà ben presto una fiorente impresa commerciale.

Secondo Grazia e Donata Francescato, ciò che in ultima istanza provoca il declino delle comunità intenzionali americane del diciottesimo e diciannovesimo secolo non sono tanto gli insuccessi finanziari, quanto piuttosto la mancata affermazione di queste ultime come modello da seguire per l'intera società. Dalla loro posizione di cittadelle, tali realtà si ritenevano delle precorritrici, e senz'altro delle avanguardie a cui la società civile avrebbe giocoforza dovuto rivolgersi con l'inasprirsi delle contraddizioni apportate dal nuovo sistema capitalistico. Certo, tra gli esploratori dell'utopia si assisteva ad un miglioramento delle condizioni di salute e nutrizionali, ad una maggiore attenzione verso la cura dei bambini, all'estensione del livello di scolarizzazione, ad una certa emancipazione del ruolo femminile e ad un miglioramento delle condizioni sociali in generale - cosa sicuramente stridente se confrontata con l'insalubre povertà e miseria in cui versava la maggior parte della nuova classe proletaria dei paesi-fabbrica della rivoluzione industriale soprattutto nel vecchio continente. Ma la storia non ha dato loro ragione. I valori, gli stili, i modelli dominanti - la strategia espansionistica, la conquista della proprietà privata e, per le comunità religiose, il progressivo processo di secolarizzazione - si sono rivelati troppo attraenti ed infine vincenti.

Scrivono le Francescato: "il recupero del *commonwealth* cristiano, del "collettivo" del bene comune, non poteva che fallire all'interno di un sistema che aveva nettamente scelto il polo opposto." Non è un caso che i Santi, i Cittadini del Regno dei Cieli sulla Terra - così si autodefinivano gli abitanti di Oneida - si

trasformassero in produttori di posateria di lusso⁷⁸. D'altra parte, secoli indietro, non dissimile fu il caso del movimento comunitario cristiano, che con la secolarizzazione della prima chiesa cristiana si “rinchiuse” nei monasteri; analogie si possono ulteriormente trovare nei cambiamenti radicali e nell'affievolirsi dell'uguaglianza comunitaria nei monasteri in seguito alla penetrante secolarizzazione e all'aumentata affluenza di beni materiali⁷⁹.

Per quanto riguarda il Vecchio Continente, l'avvento dei regimi totalitari a cavallo delle due guerre mondiali (fascismo, nazismo, franchismo, stalinismo) frenò l'evolversi di qualsiasi spinta in senso comunitario e socialista/utopistico.

Uno degli aspetti del movimento contro culturale - dal background prima beat e poi hippie- che si sviluppa negli anni '60 a partire dagli Stati Uniti, è l'enfasi di molti giovani sulla necessità del "ritorno alla natura", vissuto per lo più come un "ritorno a casa"⁸⁰, un "ritorno alla condizione originaria".

Gli anni '60 registrano la più grande ondata di attività comunitaria nella storia americana: sono più di duemila le comuni che sorgono in questi anni in trentaquattro stati⁸¹. I giovani che vi aderiscono, per lo più "bianchi e di classe media"⁸² cercano “semplicità, riconnessione con la natura, il conseguimento di un'esistenza significativa e spiritualmente orientata, spesso con l'aiuto di sostanze stupefacenti per espandere la mente; e tutto questo al fine di contrastare il prevalere di avidità, alienazione, violenza e guerra”⁸³.

Spesso scontenti per l'incapacità delle istituzioni facenti capo alla cultura egemone di conseguire obiettivi per loro fondamentali⁸⁴, i nuovi hippie cercano e

⁷⁸ D. e G. FRANCESCATO, *op. cit.*, p. 3739.

⁷⁹ W. METCALF, *cit.*, 1986, p. 93.

⁸⁰ Molte delle comuni che sorgono in quegli anni si autodefiniscono col termine di *house* – D. e G. FRANCESCATO, *op. cit.*, p. 67.

⁸¹ S. C. ROBERT, *Dynamic Utopia. Establishing intentional communities as a new social movement*, Bergin & Garvey, Westport, Connecticut, 1997, p. 45.

⁸² P. HEELAS, *The new age movement*, Oxford 1996, p. 61.

⁸³ S. C. ROBERT, *op. cit.*, p. 45.

⁸⁴ Durante l'intervista ad un attivista (J.) in un progetto finlandese di volontariato a sfondo umanitario, solidale e comunitarista, emerge che “era compito dello Stato prendersi cura dei problemi dello sviluppo, ma alcune persone credettero di poter farlo in modo migliore e a minor costi”. Cfr. C.

fondano comuni (così chiamate perché solitamente i membri possiedono la proprietà in comune⁸⁵) per costruire e creare cooperazione, armonia, uguaglianza di genere, produzione e consumo di alimenti biologici. L'essere "alternativi" viene demarcato anche esteticamente - solitamente portano i capelli lunghi, gingilli e vestiti sgargianti -, oltre che nel comportamento – viene prediletta la musica rock, si sperimentano marijuana e droghe psichedeliche, e i nuovi "trasgressori" vengono spesso additati in seguito a (veri o presunti) comportamenti sessuali non convenzionali. Una delle novità nel nuovo stile contro-culturale consiste nella ricerca interiore ed esistenziale, caratteristica che, come vedremo in seguito, accomunerà anche molte delle esperienze comunitarie che seguiranno. Sicuramente i valori guida, a differenza delle comunità intenzionali precedenti, sono di tipo post-materialista⁸⁶: al primo posto si pone l'obiettivo della crescita personale (e poi collettiva invece della 'materiale' crescita economica osannata dalla "vecchia cultura". Secondo Alberto Melucci, gli aderenti a questi nuovi valori, "*do not fight for material goals or to increase their participation to the system. They fight for symbolic and cultural stakes, for a different meaning and orientation of social action*"⁸⁷. Come giustamente sostenuto dal Melucci, le comunità intenzionali che esistono ai nostri giorni sorgono da queste diversificate radici. Come scrive William Metcalf, citando D. Christian, le comunità intenzionali si presentano in diverse forme e misure, offrendo un straordinario ventaglio per quel che riguarda i valori di riferimento comuni - che possono essere di tipo sociale, economico, spirituale, politico e/o ecologico⁸⁸.

SPADA, *Il gruppo Estelle. Analisi di un esperimento sociale, cit.*, 2000, p. 47. A detta di J., molti dei suoi amici hippie avevano scelto la via della politica ed erano entrati nel partito finlandese dei Verdi (*Vihreä Liitto*), credendo in questo modo di poter meglio concretizzare i propri orientamenti e valori. J. aveva invece ritenuto di meglio riuscire a portare il proprio contributo alla società impegnandosi nel volontariato come attività principale della propria vita.

⁸⁵ M. S. CUMMINGS, "*Intentional communities and mainstream politics*", in K. CHRISTENSEN e D. LEVINSON, 2003, p. 698.

⁸⁶ R. INGLEHART, *Culture shift in advanced industrial society*, Princeton University Press, 1990.

⁸⁷ A. MELUCCI, "Symbolic challenge of contemporary movements", in *Social Research*, 52 (4), 1985, p. 797.

⁸⁸ W. METCALF, D. CHRISTIAN, cit., 2003, p. 670

4.2. *Le comunità intenzionali: definizione*

Dopo aver tratteggiato una storia sommaria delle comunità intenzionali nelle varie epoche, cercherò ora di delineare il concetto più attuale di comunità intenzionale come risulta dagli studi delle scienze sociali.

Per quanto attiene, invece, alla definizione giuridica di comunità intenzionale, rinvio fin d'ora a ciò che mi propongo di sviluppare nel secondo capitolo di questa parte generale della tesi, dedicato alle specifiche problematiche giuridiche delle comunità intenzionali, nonché la definizione elaborata nei progetti di legge predisposti nel 2010 e 2014 dai parlamentari Melandri e Busco.

In seno alla nozione di comunità, analizzata nei paragrafi precedenti nella sua valenza nelle discipline delle scienze sociali, si inserisce la concezione di 'comunità intenzionale', che va a definire un fenomeno globale che racchiude in sé differenti realtà come le comunità intenzionali ecosostenibili (o ecoreversibili), gli ecovillaggi, il *cohousing* e i condomini solidali.

Per la *Fellowship for Intentional Communities -FIC-* il concetto di Comunità Intenzionale coincide con “un gruppo di persone che hanno scelto di lavorare insieme con l'obiettivo di un ideale o una visione comune”, e vi rientrano senza alcun dubbio gli ecovillaggi, che rappresentano una realtà sempre più diffusa nel mondo.

Di recente il sociologo Manuel Olivares, che ha studiato il fenomeno comunitario in Italia e nel mondo, ha formulato una definizione di comunità intenzionale che viene così espressa: «un gruppo di persone più o meno coinvolte in uno stesso percorso esistenziale, “spirituale”, politico che hanno maturato l'intenzione di condividere, a diversi livelli, spazi (in città ma, il più delle volte, in campagna), beni di vario genere e denaro»⁸⁹. Olivares specifica inoltre altre caratteristiche, ovvero che le comunità intenzionali possono coinvolgere poche unità,

⁸⁹ In altro contesto Olivares scrive che: “Le comunità intenzionali sono quei gruppi umani — più o meno circoscritti — che decidono di essere comunità a partire dall'intenzione di realizzare qualcosa in cui credono i loro membri: un ideale religioso, politico o anche, semplicemente, esistenziale”. Cfr. M. OLIVARES, *Comuni, comunità ed ecovillaggi*, London, 2010, pp. 10 ss.

poche decine o poche centinaia di persone. Quando si raggiungono le diverse centinaia o le migliaia di persone, secondo Olivares, è più opportuno parlare di federazioni di comunità⁹⁰. È il caso, ad esempio, della famosa città sostenibile Auroville⁹¹, nell'India del sud, che arriva ad avere quasi duemila abitanti ma è poi organizzata in diverse, più piccole, comunità, o della Federazione di Comunità di Damanhur, in Piemonte, caso di studio di questa tesi, che sarà oggetto di approfondimento nella parte speciale della ricerca. In tal modo la “dimensione a misura d'uomo”⁹², sostiene Olivares, è sempre garantita, dando la possibilità di recuperare quel senso di comunità la cui perdita, nella disumana società, preoccupava tanto Tönnies.

Vista la molteplicità di esperienze, è comunque difficile tracciarne un profilo che possa esaustivamente appartenere a tutti i progetti comunitari inquadrabili nella categoria delle comunità intenzionali.

Rimanendo pertanto in termini generici, a mio avviso però è possibile affermare che nelle Comunità Intenzionali sono presenti sicuramente tre aspetti indispensabili e tra loro sinergici:

- 1) la condivisione di uno stesso progetto di vita, che spesso ha riflessi anche in ambito lavorativo;
- 2) un'organizzazione interna, in grado di sviluppare meccanismi solidaristici e di aiuto reciproco;
- 3) l'adozione di stili di vita sostenibili, che consentono un ridotto impatto ambientale.

Per la sussistenza d'una comunità in senso proprio devono essere presenti legami saldi e duraturi, tali da creare un'identità degli appartenenti, che hanno esperienze comuni, ideali, tradizioni e/o costumi condivisi.

⁹⁰ Cfr. M. OLIVARES, *Comuni, comunità ed ecovillaggi*, cit., pp. 15 ss.

⁹¹ Su Auroville, rinvio a: 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, 2013, pp. 131 ss.

⁹² M. OLIVARES, *Comuni, comunità ed ecovillaggi*, cit., pp. 15 ss.

La comunità possiede un quadro ideologico, beni materiali e simbolici comuni. Essa ha come caratteri obiettivi visibili dall'esterno, il luogo geografico, il luogo d'attività comune, ricreazionale, spirituale, di studio, un lessico comune esclusivo o solo in parte condiviso con la società, lessico che talvolta diventa segreto (argot, gergo, codice, linguaggio iniziatico). Non di rado è il cambio di nome o di appellativo del partecipante che rafforza il legame con la comunità intenzionale (come evidenzierò anche per Damanhur a proposito di linguaggio e nome)⁹³.

La prossimità spaziale è fattore essenziale per creare un'identità comunitaria, garantendo comunicazione verbale e non verbale. Nelle comunità l'individuo gode di una rete di protezione che rassicura e fortifica l'individuo (l'unione fa la forza), ma può limitare e condizionare, fino a soffocare l'aderente. Nel rapporto con la società il singolo è esposto all'aggressività altrui, ma allo stesso tempo è libero di sviluppare le sue potenzialità. Se nella società si fa riferimento principalmente ai fini dell'individuo, nella comunità prevalgono gli obiettivi condivisi e la solidarietà.

Come sostenuto da M. Del Re, "la società è retta dal diritto, la comunità da finalità comuni. Ma certamente anche la comunità ha un suo diritto interno (*ubi societas, ibi ius*; il brocardo è valido per ogni gruppo coeso)"⁹⁴.

Pertanto, per tirare le fila del discorso, la definizione di comunità intenzionale dovrà comprendere tutti gli elementi essenziali e soltanto essi, poiché sussiste la tipicità dal punto di vista giuridico della comunità quando in una associazione perdurante nel tempo, sono presenti le caratteristiche dell'identità e coesione dei partecipanti, della durata nel tempo, determinate da diversi fattori, la condivisione d'una finalità (intenzionalità), la fede comune in principi etici o spirituali, la comunanza di risorse, le comuni abitudini e modalità di vita, un condiviso livello di ricerca del benessere materiale, che possono essere così sinteticamente schematizzati:

1) Caratteristiche:

- identità e coesione dei partecipanti

⁹³ Vedi *infra*, parte II della tesi, pp. ...

⁹⁴ M. del Re, M.I. MACIOTI, *Comunità spirituali del XXI secolo Memorie, esistente, futuro. Il caso Damanhur*, Roma, 2013, p. 154.

- durata nel tempo
- 2) Fattori d'identità, coesione, durata:
 - condivisione d'una finalità (intenzionalità)
 - fede comune in certi principi etici o spirituali
 - comunanza di risorse
 - comuni abitudini e modi di vita
 - comune livello di ricerca del benessere materiale

Anche se si tratta di elementi e di fattori che presi singolarmente non sono descrittivi, quando compresenti lasciano pochissimo margine alla valutazione discrezionale. Tali elementi se presenti congiuntamente possono essere considerati validi non solo da coloro che si occupano di fornire una definizione di comunità intenzionale nell'ambito delle scienze sociali, ma anche da chi si propone di elaborarne una che possa avere una valenza anche nel campo del diritto.

Per fare un esempio al riguardo, la definizione presente nella proposta di legge Melandri⁹⁵, contiene tutti gli elementi da me evidenziati in precedenza:

Art. 2: Le comunità intenzionali sono aggregazioni di persone fisiche le quali condividono intenzionalmente un progetto di vita caratterizzato dalla ricerca etica e spirituale e fondato su forme di comunione dei beni, sulla collettività delle decisioni, sulla solidarietà e sul sostegno reciproco tra gli aderenti, attuato mediante forme di convivenza continuativa, anche legate a un determinato territorio o a momenti di valorizzazione degli usi civici.

Anche se il progetto non è confluito in legge, appare evidente che la definizione giuridica ha tenuto conto degli elementi evidenziati nell'ambito delle scienze sociali per fornire un concetto compiuto di comunità intenzionale.

5. *Tipologie di comunità intenzionali*

⁹⁵ Faccio riferimento alla proposta di legge d'iniziativa del deputato on. Giovanna Melandri, 3891, 23/11/2010.

Come scrive William Metcalf citando D. Christian, le comunità intenzionali si presentano in diverse forme e misure, offrendo un straordinario ventaglio per quel che riguarda i valori di riferimento comuni - che possono essere di tipo sociale, economico, spirituale, politico e/o ecologico⁹⁶. Ad esempio, per quanto riguarda la realtà italiana, e per quanto sia a mia conoscenza, sono presenti: realtà anarchiche come la comune di Uropia⁹⁷ nel Salento (fondata nel gennaio del 1995, ospita oggi una quindicina di persone); comunità di stampo catto-socialista come Il Forteto⁹⁸ in provincia di Firenze (costituitasi nel 1977 questa comunità di circa un centinaio di persone combina l'attività di cooperativa agricola con l'impegno nell'affido familiare per circa venti bambini); comunità più 'comunista' come la comune di Bagnaia⁹⁹ in provincia di Siena (costituitasi nel 1979, comprende oggi circa venticinque persone), la federazione delle comunità di Damanhur¹⁰⁰ in Valchiusella, in provincia di Torino, una delle maggiori comunità esoteriche occidentali comprendente circa un migliaio di aderenti, dei quali seicento residenti; l'Associazione Comunità e Famiglia (ACF)¹⁰¹, realtà che possono essere considerate come l'esito comunitario di un certo cattolicesimo sociale; ed ancora, la comunità degli elfi, un gruppo oggi di circa duecento persone dislocate in abitazioni rurali sull'appennino toscoemiliano, che ha scelto lo stretto contatto con la natura come principio guida di un vero e proprio stile di vita.

⁹⁶ Cfr. W. METCALF e D. CHRISTIAN, *op. cit.*, p. 670.

⁹⁷ A tale proposito rinvio ai seguenti siti utili per reperire notizie sulla comunità: <http://isole.ecn.org/rukola/Uropia.htm>, www.unpattotranoi.it/urupia.htm.

⁹⁸ Al riguardo, si vedano i seguenti siti: www.ilforteto.it, www.fondazioneilforteto.it

⁹⁹ Sulla comune di Bagnaia e al suo statuto, rinvio a F. GUIDOTTI, *Gli ecovillaggi in Italia*, in AA. VV., *Ecovillaggi e Cohousing*, cit., pp. 39 - 41. Vale la pena ricordare che durante un'intervista, il fondatore di Bagnaia, puntualizza che Bagnaia sia anzitutto una comune, e solo in secondo luogo, un ecovillaggio (una comune quindi che dà rilievo a questioni ecologiche).

¹⁰⁰ Su Damanhur rinvio a ciò che svilupperò nella seconda parte della tesi. Si veda, comunque, per le notizie on-line della comunità, il sito ufficiale: www.damanhur.it.

¹⁰¹ L'associazione è stata fondata nel 1988, ma l'idea nasce da Bruno ed Enrica Volpe con la prima comunità di Villapizzone a Milano alla fine degli anni Settanta. Vedi il sito: www.acieffe.com.

Le comunità possono essere di ispirazione laica, religiosa o spirituale. Possono essere organizzate secondo principi di attivismo politico, giustizia sociale o secondo valori ambientali.

Dal punto di vista politico possono presentare istanze radicali, liberali, conservatrici oppure rimanere neutrali per quanto riguarda gli schieramenti. La maggior parte delle comunità tenderebbero a rimanere estranee alla tradizionale divisione politica destra-sinistra, cercando, a differenza delle precedenti esperienze, di assumere un approccio non prettamente razionale alla gestione del quotidiano, rimanendo invece aperte alla dimensione intuitivo ed emozionale¹⁰². Sulla base di empirica condotta su un campione di 175 comunità intenzionali alle quali viene somministrato un questionario, Josefin Larsson afferma che *“'politics' in the sense of party and state politics are not central to most intentional communities, while 'politics', in the sense of power relations, more generally lies close to many a communard's heart”*¹⁰³.

Attualmente, sempre più comunità intenzionali si stanno orientando verso valori ambientalisti¹⁰⁴, a volte perseguiti con fervore religioso¹⁰⁵. Contrariamente a quanto possa essere percezione comune, diverse comunità intenzionali oggi non assumono tendenze e stili contro-culturali o opposte al paradigma dominante. Al contrario, queste operano tranquillamente in parallelo alla “società”, alcuni dei

¹⁰² Come sostenuto da G. e D. FRANCESCATO, *op. cit.*, 1980., p. 67, significativo a tale esito, è stata sicuramente l'enfasi sull'integrità dell'individuo, “il superamento della dicotomia dei sistemi di valori, il tentativo di saldare insieme il momento individuale e quello sociale”, posta dai giovani della controcultura a partire dai primi anni Sessanta.

¹⁰³ J. LARSSON, *Aiming for change. Intentional communities and ideology in function*, Örebro University, 2004, p. 52.

¹⁰⁴ Questo è vero anche per alcuni dei kibbutz israeliani, le cui motivazioni storiche sono state tutt'altro che ambientaliste. Nel 2006 il kibbutz Lotan (www.kibbutzlotan.com) – fondato nel 1983, aderente al Gen (Global Ecovillage Network) dal 2002 durante l'assemblea annuale della rete tenutasi nell'ecovillaggio danese di Svanholm (www.svanholm.dk) ha ricevuto il riconoscimento per le migliori pratiche. Nello specifico, in seguito al lavoro svolto *“in promoting ecological building, waste management and environmental education; and also for its work in promoting sustainability through the building of bridges between different ethnic groups in Israel”*. Quest'ultima parte si riferisce alle iniziative coinvolgenti israeliani (ebrei ed arabi), giovani giordani e palestinesi, e la comunità beduina in Israele.

¹⁰⁵ W. METCALF e D. CHRISTIAN, *op. cit.*, 2003, p. 670.

membri ricoprendo attività e mansioni considerate “normali”. Ad esempio, nella comune di Bagnaia, prevista comunanza dei beni mobili ed immobili e appoggiata la singola espressione di sviluppo individuale¹⁰⁶, ogni singolo membro può decidere se lavorare all'interno o all'esterno la comunità, assicurando per lo più un riscontro economico: nella comune si ritrovano quindi a vivere sotto lo stesso tetto e a condividere i pasti insegnanti e contadini, mamme a tempo pieno e studenti.

Lo stesso si può dire di Svanholm, comunità intenzionale costituitasi in Danimarca alla fine degli anni Settanta, oggi comprendente un centinaio di residenti, e anche di Findhorn, una delle comunità intenzionali meglio conosciute nel mondo (costituitasi nel 1962 in una baia a sud-est della Scozia, rappresenta oggi, coi suoi circa quattrocento abitanti, la più antica comunità intenzionale di una certa dimensione esistente nel Vecchio Continente). D'altra parte, come varie volte viene apertamente riconosciuto, il contributo economico delle entrate esterne la comunità (sia questo messo in comune o gestito individualmente) è effettivamente importante per il gruppo.

Alcune comunità intenzionali si rivelano essere in realtà più conservatrici della cultura dominante, come ad esempio certe comunità fondamentaliste cristiane. Secondo Metcalf, è facile che persone alla ricerca di comunità ad orientamento radicale o conservatore riescano in effetti a trovare ciò che corrisponde ai propri desideri; tuttavia la ricerca risulta molto più facile per coloro che desiderano confrontarsi con visioni politiche moderate, sostenibili dal punto di vista ambientale, e con un sistema di valori solidaristici e umanitari¹⁰⁷.

Alcune comunità si auto-organizzano e si autofinanziano, attraverso il lavoro dei propri membri (lavoro esterno o vendita dei prodotti alimentari e artigianali confezionati all'interno) e la promozione di varie attività culturali; in altri casi, come avviene in Danimarca, in Australia, in Nuova Zelanda e in Israele, molte comunità

¹⁰⁶ Così recita il sesto principio che, con altri cinque, esprime l'orientamento dei componenti la Comune di Bagnaia: “È riconosciuto ad ogni membro il diritto di scegliere l'attività lavorativa in cui si senta più realizzato, compatibilmente con le esigenze economiche generali”.

¹⁰⁷ Cfr. W. METCALF e D. CHRISTIAN, *op. cit.*, 2003, p. 671.

intenzionali sono promosse e finanziate dai governi. Le Chiese cristiane e altre istituzioni talvolta organizzano e sussidiano alcune forme di comunità intenzionali loro affini per orientamenti ed inclinazioni.

I condomini solidali (*cohousing*) e gli ecovillaggi rappresentano la versione più recente di comunità intenzionale. Nelle comunità *cohousing* solitamente le persone vivono in vicinati di piccole dimensioni, auto-organizzati, in una media che va dalle dodici alle quaranta famiglie; ogni nucleo è proprietario della propria abitazione e condivide invece la proprietà di aree comuni, incluso uno spazio/edificio adibito ad attività collettive (attività culturali, ricreative, condivisione dei pasti, ecc.). Sorte in Danimarca negli anni Settanta, il *cohousing* è una delle forme di comunità intenzionale che si sta espandendo più rapidamente - soprattutto in Europa, in Nord America, in Australia, Nuova Zelanda e in Giappone.

Gli ecovillaggi - talvolta ma non sempre a misura di villaggio - sono invece tentativi di creare comunità che fanno dell'ecologia e dell'attenzione all'ambiente il proprio valore fondante. Dagli anni Novanta tali comunità sono sorte soprattutto in Europa, nell'ex Unione Sovietica, nel Nord e nel Sud America, in Nuova Zelanda e in Australia. Su diversa scala, e con differenze culturali di riferimento, si definiscono ecovillaggi anche esperimenti ecologici sorti in Africa e in Asia.

La maggior parte delle comunità intenzionali sono oggi dislocate in aree rurali, spesso lontane dalle principali vie di comunicazione; molte tuttavia si trovano in contesti urbani, come avviene nel caso delle cooperative di residenza studentesche (*student housing cooperatives*)¹⁰⁸ o dei recenti fenomeni di condomini solidali (*cohousing*). D'altra parte, c'è una lunga tradizione di attivisti politici radicali residenti in comunità intenzionali urbane, anche se questo sta cambiando nella misura in cui sempre più le comunità vengono costituite da cittadini che optano per condomini solidali, la creazione di cooperative al fine di costruire/comperare comuni residenze

¹⁰⁸ Diffuse soprattutto negli Stati Uniti, sono cooperative create dalle singole università al fine di costruire/comperare residenze studentesche. Gli studenti che intendono risiedere all'interno del college vi aderiscono con una quota partecipativa, divenendo in tal modo, solo durante il proprio periodo di studi, comproprietari.

abitative¹⁰⁹, e che politicamente sono orientati in senso moderato. L'ecovillaggio di Los Angeles, in pieno contesto cittadino, è una comunità intenzionale di circa trentacinque persone e, nell'intento dei membri, una dimostrazione dei processi che danno vita ad una viva e salutare convivenza urbana, verso un minore impatto ambientale accompagnato da esempi di alta qualità di vita¹¹⁰. Una delle attività non dichiarate è quella della riappropriazione dello spazio pubblico e della strada, considerato come luogo privilegiato per l'incontro e lo scambio interpersonale.

Alcune comunità intenzionali laiche, come le comunità Yamagishi in Giappone, sono parte di più vaste organizzazioni. Comunità religiose, ad esempio Bruderhof, gli Emissaries of the Divine Light, gli Hutteriti, The family, e Hare Krishna hanno centri in diverse parti del mondo, i membri spostandosi dall'uno all'altro. A volte singole comunità che fanno riferimento allo stesso orientamento valoriale sorgono indipendentemente l'una dall'altra (è il caso della comunità Camphill come de L'Arche in Europa e in Nord America). O ancora, singole comunità intenzionali possono divenire membri di più vaste reti comunitarie, come Global Ecovillage Network (GEN)¹¹¹ in Nord America la Federation Of Egalitarian Communities (FEC)¹¹², the Fellowship for Intentional communities (FIC)¹¹³, oppure the Cohousing Network¹¹⁴.

¹⁰⁹ Secondo William Metcalf, tale opzione “*tends to be a more conservative way to establish semicomunal living arrangements*”.

¹¹⁰ Vedi a tale proposito: <http://ena.ecovillage.org/English/ecovillages/index.html>, <http://www.laecovillage.org/>.

¹¹¹ 43 www.gaia.org. Per quanto riguarda la trattazione del GEN in particolare, si veda in seguito.

¹¹² FEC è una rete di mutuo aiuto nel Nord America per una dozzina di comunità che valorizzano la condivisione delle entrate, la non violenza, un approccio partecipativo alle decisioni, e infine, pratiche ecologiche. Il sito internet è www.thefec.org.

¹¹³ FIC fornisce informazioni e coordinamento a comunità e a persone interessate in Nord America, curando la pubblicazione della rivista *Communities* e di *The Community Directory*. Organizza ogni paio d'anni incontri regionali tra comunità. I siti internet di riferimento sono www.ic.org e <http://store.ic.org>.

¹¹⁴ Cohousing Network, negli Stati Uniti, promuove e sostiene comunità in condomini solidali attraverso il coordinamento della rete, la divulgazione di informazioni ed una rivista quadrimestrale. Il sito internet: www.cohousing.org. In Canada, la Canadian Cohousing Network provvede ad un servizio simile (www.cohousing.ca).

Living routes, un'organizzazione con base in Massachusetts, propone corsi sul tema della sostenibilità; tali corsi vengono tenuti in ecovillaggi dislocati in Europa, in India e negli Stati Uniti.

L'organizzazione collabora con alcune università – partecipando ai corsi si possono ottenere crediti universitari¹¹⁵.

Communal Studies Organization (CSA), con sede negli Stati Uniti, è un gruppo di ricercatori accademici così come di membri di comunità intenzionali, interessati allo studio sia storico che contemporaneo di gruppi comunitari. Organizza una conferenza annuale solitamente in una comune storica presente negli Stati Uniti e pubblica la rivista *Communal Societies*¹¹⁶.

La Society for Utopian Studies (SUS) comprende studiosi e in genere persone interessate ai temi dell'utopismo in letteratura e in psicologia, e alla concretezza della implementazione dell'utopia nelle comunità intenzionali. SUS organizza annualmente una conferenza e pubblica la rivista scientifica *Utopian Studies*.

L'International Communal Studies Association (ICSA)¹¹⁷ comprende persone che risiedono in comunità intenzionali e persone interessate a studiare internazionalmente il fenomeno sia dal punto di vista storico che contemporaneo. Ogni tre anni ICSA organizza una conferenza in un centro universitario oppure in una vasta comunità intenzionale. La prima conferenza internazionale si tenne a Yad Tabenkin, Israele, nel maggio 1985, nel 2007 ebbe luogo in Italia presso la comunità di Damanhur, e nel 2010 presso l'Emek Yizrael College in Israele col titolo “Communities: the varied paths of communal life”.

Storicamente, la maggior parte delle comunità intenzionali hanno vita breve¹¹⁸, anche se questo non deve essere considerato come principale criterio per giudicarne il successo¹¹⁹.

¹¹⁵ Rinvio a: www.livingroutes.org.

¹¹⁶ Si veda: www.ic.org/csa.

¹¹⁷ Si rinvia al sito www.ic.org/icsa

¹¹⁸ W. METCALF e D. CHRISTIAN, *op. cit.*, 2003, p. 673.

¹¹⁹ Cfr. R. C. SCHEHR, *op. cit.* Secondo Schehr giudicare il successo di un progetto in base alla sua longevità sarebbe un atteggiamento viziato da un *commitment to positivism*: un atteggiamento che

Ciò che dà forma all'orientamento culturale-normativo di ogni singola comunità intenzionale può essere riassunto nei seguenti punti:

□ l'alchimia dell'organizzazione interna e del sistema di governo, che può essere normato formalmente (ad esempio, la comunità di Damanhur ha una propria costituzione scritta) o informalmente (la maggior parte delle comunità fanno riferimento almeno ad uno statuto associativo);

□ le modalità di finanziamento, che possono far capo sia alla diffusa economia monetaria e finanziaria, sia, all'estremità opposta, a pratiche di scambio, di baratto, di dono, e anche a richieste ad istituti di carità (per esempio, in Italia, la Caritas). Recentemente alcune comunità hanno optato per forme di autofinanziamento anche attraverso la creazione di una moneta interna. E' il caso, ad esempio, del Credito damanhuriano, dell'Eko a Findhorn e del Løn a Christiania. Le modalità di finanziamento sono solitamente strettamente correlate al sistema valoriale e normativo del gruppo;

□ le modalità di gestione dei conflitti. Secondo Josefín Larsson, la maggior parte delle comunità intenzionali dichiarano, negli intenti, di prendere le decisioni per consenso. Diverse sono tuttavia le pratiche che definiscono tale modalità (facilitazione, cerchio della parola) e diversa è la cultura normativa dei singoli gruppi;

□ le modalità di socializzazione dei nuovi membri. Alcune comunità prevedono un periodo di prova (solitamente un anno), altre organizzano dei veri e propri corsi di inserimento (è il caso della comunità scozzese di Findhorn), altre, preferendo optare per una riduzione di normazione in generale, demandano anche questo campo ad un rivendicato spontaneismo (è il caso del Popolo degli Elfi, anche se, regola non scritta per una buona convivenza è un'immedesimazione nella vita del gruppo e soprattutto la condivisione dei vari lavori che ne caratterizzano la ruralità);

□ le modalità d'interazione con la popolazione circostante, che possono essere caratterizzate da apertura, collaborazione oppure da chiusura ed ostilità;

cerca di soddisfare il bisogno di sicurezza con fissità strutturale, controllo, allontanamento della "devianza", secondo una prospettiva evolucionistica. Questo a discapito di mutamento, creatività e innovazione dal basso.

□ le modalità di interazione col governo locale e nazionale. Le comunità intenzionali sono spesso state mal viste e talvolta ferocemente osteggiate dai governi nazionali di riferimento, soprattutto nell'epoca del costituirsi e del consolidamento di quest'ultimi. Molte comunità del passato trovarono rifugio alle persecuzioni nelle Americhe, dove spesso hanno prosperato. Oggi, soprattutto in Italia, si assiste ad un'apertura di alcune comunità intenzionali (soprattutto ecovillaggi) verso un desiderio di riconoscimento giuridico del proprio status¹²⁰.

Tali punti, sicuramente non esaustivi, danno un'idea di come l'effettiva combinazione strategica adottata, consapevolmente e inconsciamente, vada a determinare il successo e la longevità delle singole comunità intenzionali, nonché la definizione, tra staticità e dinamismo, dell'orientamento normativo interno.

La maggior parte delle comunità intenzionali che sono sorte tra gli anni Sessanta e Settanta sono state fondate da giovani tra i venti e i trent'anni¹²¹; da allora, ciò è più improbabile, accadendo invece più spesso che iniziatori dei progetti sino persone tra i quaranta e i cinquant'anni¹²².

Per molte delle comunità intenzionali più radicate, man mano che la popolazione invecchia, risulta difficile attrarre nuovi membri e mantenere vivi i meccanismi comunitari; conseguentemente tali realtà si riducono progressivamente nel numero dei residenti e nel grado di comunanza tra loro.

Fino a non molto tempo fa, i mass media dipingevano le comunità intenzionali come colorate aberrazioni sociali e, pertanto, non meritevoli di seria rappresentazione; l'attenzione veniva posta su allusioni, salaci e spesso in seguito rivelatesi false, in merito a presunte mis-condotte sessuali e di altro genere - talvolta pericolosi culti. Queste raffigurazioni, in cui l'uso del termine comune appare strumentalizzato alla svalorizzazione delle varie esperienze di comunità intenzionali, continuano da oltre un centinaio d'anni, come dimostrano recenti ricerche condotte dal britannico Chris Coates e da William Metcalf.

¹²⁰ Vedi *infra*, Parte I, Cap. II della tesi.

¹²¹ Cfr. G. e D. FRANCESCATO, *op. cit.*, 1980. pp. 68-72.

¹²² Vedi W. METCALF & D. CHRISTIAN, *op. cit.*, p. 674.

Quella che Metcalf definisce come una vera e propria isteria anti-comunità intenzionale sarebbe un prevedibile e difensivo feedback di molte persone messe a confronto con reali alternative sociali, oppure l'esito di strumentalizzazioni politiche. Molti gruppi infatti sono stati perseguitati sulla base di accuse culturali, per lo più infondate: tra gli altri, è stato il caso dei primi Mormoni e di Oneida negli Stati Uniti, degli Shakers inglesi del XIX secolo, e di Federative Home in Nuova Zelanda sempre nel XIX secolo¹²³. L'interesse dei media, tuttavia, ha portato a conoscenza di un più vasto pubblico comunità intenzionali americane quali New Harmony, The Shakers, Amada, i Rappities, Oneida, Brook Farm, Icaria, ma anche gli esperimenti comunitari della controcultura del secolo scorso, e ha contribuito a diffondere il credo utopista di perfettibilità secondo il quale una nuova realtà sociale, ideale, sia effettivamente possibile qui ed ora, sulla Terra e non nei cieli¹²⁴. L'emergere negli anni Novanta dei movimenti di *cohousing* ed ecovillaggi, ha registrato un'inversione di tendenza, vedendo aumentare il numero di nuovi racconti positivi nelle maggiori testate e trasmissioni nei diversi paesi del mondo. Alcuni comunità intenzionali ben note, e, potrei dire, di successo, quali Findhorn e Damanhur, si sono dotate di apposito personale addetto alle pubbliche relazioni.

Le versioni più recenti di comunità intenzionali (*cohousing* ed ecovillaggi), pur prevedendo la comune proprietà e il comune possesso di alcuni beni, sono di gran lunga meno comunitarie rispetto ai passati modelli. Secondo Grazia e Donata Francescato, le stesse comunità utopiste di fine ottocento-primi novecento, pur costituendo, soprattutto negli Stati Uniti, delle "isole" di recupero del collettivo - il grande escluso nell'implementazione del sogno americano -, hanno risentito della dilagante cultura capitalista e del progressivo individualismo. Negli scorsi trent'anni,

¹²³ W. METCALF, op. cit., 2004, pp. 111-114. In Italia, recentemente, i membri della comunità di Ananda Assisi in provincia di Perugia, definita setta mistico-religiosa, sono stati indagati per associazione a delinquere, riduzione in schiavitù, truffa e usura. Nel 2008, dopo sette anni di indagine, il giudice dell'udienza preliminare ha assolto tutti i componenti di Ananda, emettendo sentenza di non luogo a procedere per il non sussistere dei fatti.

¹²⁴ Per un resoconto dettagliato in merito a questo fenomeno, che ha portato anche a tragici eventi, rinvio a J.R. HALL, Ph. D. SCHUYLER and S. TRINH, *Apocalypse observed: religious movements and violence in North America, Europe and Japan*, London, 2000.

anche i kibbutz israeliani hanno progressivamente mutato la loro organizzazione verso modalità meno comunitarie.

Per quanto riguarda l'approccio alla tecnologia, abbiamo, come negli altri campi, diversificate risposte. Può accadere che, nella scrittura, si faccia uso esclusivamente di matite, nella consapevolezza che ogni penna viene fabbricata da derivati del petrolio (e quindi si sceglie di rimanere estranei alle varie implicazioni che ne sono collegate, dal giro di affari internazionale alle conseguenze per la salute del pianeta)¹²⁵; oppure può accadere che si creda e quindi si investa a vari livelli nella ricerca e nello sviluppo di tecnologie che riducano l'impatto umano sulla biosfera, non disdegnando l'impegno verso un raffinamento delle prestazioni di quelli che sono considerati strumenti per il miglioramento della vita sulla Terra. Se entrambe queste tendenze, nell'opposto esito, lasciano comunque trasparire un approccio critico verso lo sviluppo tecnologico dominante, esistono anche comunità intenzionali la cui attenzione verte per lo più su altri punti, non toccando o sfiorando appena questioni di tipo ambientale.

Dopo la seconda guerra mondiale si è potuto registrare nel mondo occidentale un considerevole aumento nel numero di nuovi gruppi religiosi. Le nuove pratiche, cui questi gruppi fanno riferimento, si evidenziano perché discostanti dalle tradizionali forme cristiane; i membri aderenti a queste “nuove religioni” spesso trovano congeniale creare forme alternative di vita comunitaria¹²⁶.

Paragonandole alle precorritrici del XIX, le comunità intenzionali del XX e primi XXI secolo, tendono sì ad avere inclinazioni spirituali, ma, per lo più, non assumono posizioni dogmatiche nei confronti di alcun credo, allontanandosi anzi dalle religioni istituzionalizzate.

Paragonando le comunità odierne alle comuni hippie, oggi le comunità intenzionali tendono ad attirare membri più avanti con l'età, culturalmente sono più

¹²⁵ È il caso di una piccola comunità (meno di dieci residenti) nell'appennino emiliano, le cui generalità, secondo il desiderio di uno dei maggiori esponenti, vogliono rimanere celate.

¹²⁶ J. GORDON MELTON, “*Intentional communities and new religious movements*”, in K. CHRISTENSEN and D. LEVINSON, et al. (eds), op. cit., p. 700-701; W. METCALF, op. cit., 2004.

conformi ai dettami della cultura dominante, appaiono meno discostanti nell'abbigliamento, usano meno stupefacenti, si attengono più facilmente a costumi sessuali di tipo convenzionale, condividono simili gusti musicali col mondo esterno ed interagiscono più facilmente coi vicini. Nel complesso, i membri sono anche meglio organizzati, più inclini ad una gestione che preveda programmi strutturati, ed aperti all'inclusione di interi nuclei familiari nella più estesa famiglia che vuole essere la comunità¹²⁷.

Oggi circa centomila persone vivono in comunità intenzionali nel Nord America (circa lo 0,03% dell'intera popolazione) in circa duemila realtà, tra comunità consolidate e nuovi gruppi emergenti; gli indicatori mostrano come questo fenomeno in Usa e Canada sia in piena salute e in aumento.

In Gran Bretagna esistono circa cinquecento comunità intenzionali, in cui risiedono circa diecimila persone; secondo Chris Coates mai come ora nel Regno Unito le comunità intenzionali avrebbero dato casa e un insieme di valori ad un numero così corposo di individui.

La Germania ospiterebbe il più numeroso e diversificato movimento europeo di comunità intenzionali, molte delle quali sorte dalle spinte contro culturali e ambientaliste dei decenni scorsi e contemporanee, spesso mescolate ad istanze anarchiche, femministe e socialiste. Eurotopia: *The directory of intentional communities and ecovillages in Europe* presenta 101 realtà, anche se è corretto presumere che molte rimangano escluse dalla catalogazione.

Lo sviluppo di comunità intenzionali nell'Europa orientale e Russia, impossibile nel regime comunista – semplicemente per il fatto che, secondo le linee guida del partito, l'intera società avrebbe dovuto assumere le caratteristiche di comunità intenzionale - iniziano a svilupparsi dagli anni Novanta. Anche in questo caso il movimento, spesso in comunicazione con le controparti occidentali, è in salute e in espansione.

¹²⁷ M. S. CUNNINGS, "Intentional communities and mainstream politics" in K. CHRISTENSEN and D. LEVINSON, et al. (eds), *op. cit.*, p. 699.

Sicuramente da menzionare è il caso israeliano. Secondo l'ultimo censimento circa il 2% della popolazione (115300 persone) risiedeva in 268 kibbutzim, di gran lunga la più consistente percentuale residente in comunità intenzionali rispetto ad ogni altro paese - il più antico kibbutz (in ebraico, "gruppo"), Degania, tuttora esistente in due ramificazioni ospitanti 830 persone, fu fondato nel 1909.

Il movimento, vincente per alcuni decenni nell'influenzare le norme sociali e persino nell'essere fonte di ispirazione nel forgiare una certa linea nazionale, al suo culmine a metà degli anni Ottanta, ha iniziato successivamente ad implodere a causa di difficoltà economiche e politiche, decrescendo ad un tasso annuo dello 0.5%. Quando, nel 1948, venne costituito lo Stato di Israele, un terzo dei membri del governo e ventisei su centoventi parlamentari risiedevano nei kibbutz; oggi questo non è il caso di nessun membro della classe politica¹²⁸. In Israele esiste il *Yad Tabenkin Research and Documentarian Center of the Kibbutz Movement*, uno dei maggiori centri accademici di ricerca in merito a comunità intenzionali - l'altro è il *Center for Communal Studies*, presso l'University of Southern Indiana.

Le persone desiderose di risiedere ed effettivamente residenti in comunità intenzionali sarebbero in crescita anche in India, in cui pratiche religiose tradizionali si mescolano ad orientamenti New Age di importazione occidentale¹²⁹, e in Australia, in cui sarebbero presenti dalle 100 alle 200 comunità intenzionali.

In generale, il movimento estremamente dinamico, mutevole e ciclico delle comunità intenzionali, in questo preciso periodo storico "is growing dramatically in terms of number of people who are involved and in countries where such social experiments are found"¹³⁰.

¹²⁸ D. GAVRON, "The kibbutz awakening from utopia", in K. CHRISTENSEN and D. LEVINSON, (eds), *The Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World*, Thousand Oaks, 2003, p. 727. Secondo Daniel Gavron "not only has the kibbutz failed to foster universal egalitarianism and communal norms, it has itself succumbed to current Western materialist and individualist values".

¹²⁹ P. HEELAS, *The new age movement*, Oxford, 1996.

¹³⁰ W. METCALF, *op. cit.*, 2004, p. 115. In vari momenti molti hanno cercato di delineare una "teoria delle Comuni" che faccia luce sulle motivazioni e le dinamiche della creazione di nuclei collettivi basati su libertà ed uguaglianza sociale. Secondo Claudio Stroppa, l'esperienza storica insegnerebbe che, fatta eccezione per le comunità primitive e le comunità del villaggio, solo in casi eccezionali

5.1. Il *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 Høyer¹³¹. 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 coabitare¹³²) 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»¹³³. 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 funzionale¹³⁴ ad una

queste sembrerebbero venire fondate in casi di relativa pace e quiete, presentandosi invece come reazione a pressioni sociali e mancanza di sicurezza. Cfr. C. STROPPA, *Comunità e Utopia. Problemi di una sociologia del Kibbutz*, Milano, 1968, pp. 23-29.

¹³¹ Cfr. F. BERGAMASCO - G. CANOSSA, *Jan Gødmand Høyer, l'ideatore del cohousing*, in AA.VV., *Cohousing e condomini solidali*, op. cit.

¹³² M. LIETAERT, op. cit. p. 5.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Questo aspetto sarà approfondito successivamente.

maggior integrazione solidale tra vicini (quello che Mc Camant e Durrett¹³⁵ 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, scelgono i metodi di selezione dei *cohousingers*, 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»¹³⁶. 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

¹³⁵ K. MCCAMANT - C. DURRETT, *Cohousing: a contemporary approach to housing ourselves*, Berkley, 1994.

¹³⁶ V. BAGLIONI - F. CHIODELLI, *Esperienze di cohousing a Milano e Torino*, in AA.VV., *La città intraprendente. Comunità contrattuali e sussidiarietà orizzontale*, Roma 2012, pp. 33 - 42.

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 intenzionali¹³⁷. Il *cohousing* è la forma coabitativa che più delle altre permette di mantenere la *privacy* e probabilmente è anche la formula che trova minori difficoltà di sopravvivenza¹³⁸.

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*¹³⁹.¹²⁰

¹³⁷ 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.*

¹³⁸ Sul *cohousing*, si veda AA.VV., *Cohousing e condomini solidali*, *op. cit.*

¹³⁹ 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»).

Pienamente legittimo, ma è solo all'albore la disciplina giuridico-amministrativa che renda agevole l'esercizio del diritto a fare *cohousing*, modulando interventi specifici per le sue peculiarità, è il *Cohousing* (abitare assieme¹⁴⁰, comunità di vicinato), aggregazione che è formata da abitazioni private contigue accessoriate da spazi (coperti e scoperti) destinati all'uso comune e alla condivisione tra i *cohousers*.

Sono in comproprietà o dati dal proprietario in comodato d'uso, i beni per i servizi di uso comune (cucine, lavanderie, spazi per gli ospiti, laboratori, spazi gioco per i bambini, palestra, piscina, internet-café, biblioteca e altro). Il *cohousing* è una aggregazione di per sé non necessariamente comunitaria, ma partecipativa perché la collaborazione non richiede l'amicizia e la *loyalty* della comunità in senso proprio, ma spesso è animata dall'intento di collaborare con altri per vantaggi di carattere umano ed economico. In un certo senso questo rende più facile la costituzione, in città e/o in campagna: la diffusione del *cohousing*, modo di vivere che riduce gli sprechi e il consumo energetico.

Vi sono peraltro iniziative importanti sul piano delle amministrazioni locali. Le associazioni di *cohousing* e vari gruppi informali hanno creato la *Rete per il cohousing* che vuole coordinare le varie iniziative e sensibilizzare l'opinione pubblica, ma soprattutto vuole fare pressione a livello politico, affinché il *cohousing* venga riconosciuto ed adottato dagli organi amministrativi.

A Roma nel 2009, il Comune di Roma ha incaricato l'Associazione MIDA, specializzata in pratiche di vita sostenibile, di redigere uno studio sulla fattibilità legislativa ed economica di un *cohousing* nell'area metropolitana di Roma.

Lo studio offre suggerimenti e strumenti pratici all'amministrazione e agli addetti ai lavori per poter agire concretamente.

Abbiamo approfondito l'aspetto pratico della realizzazione e cioè le norme urbanistiche, la legislazione esistente in merito e le formule di approvvigionamento finanziario, con tanto di esempio pratico di un progetto su di un'area esistente”—

¹⁴⁰ È d'uso generale il termine inglese (coabitazione è vivere nello stesso appartamento; in inglese *Cohabitation* è la convivenza di coppia non sposata).

spiega M. Furlotti presidente dell'Associazione— Vogliamo che questa iniziativa abbia un carattere sì divulgativo, ma anche propositivo e pratico, per questo abbiamo invitato non solo i rappresentanti delle istituzioni ma anche i costruttori”. Così nel Bando del Comune di Roma per la Riqualificazione degli Immobili agricoli (PRIA, 2009) il *cohousing* è stato inserito come intervento migliorativo a livello sociale. Nell'assegnazione dei punteggi, nel caso in cui i proprietari stipulino accordo preventivo documentato con “associazioni di *cohousing*” otterranno un punto in più, ma non viene specificato cosa si intende per associazione di *cohousing*. La *comunità di vicinato* raccoglie non più di 15–30 famiglie che gestiscono con buona volontà gli spazi comuni con la gratificazione di amicizia e fiducia, con la rassicurazione e non di rado con benefici economici. Vedremo questa struttura integrata in Damanhur, con i suoi problemi *sub specie iuris*.

Il *cohousing* si sta affermando come strategia di sostegno reciproco ma ancor più come strumento contro l'insicurezza: il vicino non è più un potenziale nemico che conviene mantenere a distanza, che ci saluta con un digrigno e che in assemblea vuole danneggiarci per suo profitto.

La progettazione partecipata e la condivisione di spazi, attrezzature e risorse agevola la socializzazione e la mutualità tra gli individui (*l'altro è amico*). Le pratiche collaborative (gruppi d'acquisto, car-sharing), favoriscono il risparmio energetico e diminuiscono l'impatto ambientale della comunità.

Ovviamente per il possesso e la proprietà valgono le regole del codice civile, comprese le norme relative all'usucapione, alle responsabilità fiscali etc. che non tengono conto dello speciale legame tra i partecipanti. Il problema che viene in evidenza sul piano giuridico è quello della conciliazione tra norme interne della comunità di *cohousing* e l'istituto del diritto comune che è il condominio, per il quale il codice civile detta una serie di norme sotto il titolo *comunione* (VII del primo libro del codice civile art. 1100 e seguenti, in particolare art. 1117 e seguenti). La disciplina civilistica del condominio si applica anche al *cohousing* residualmente,

cioè a dire quando non esiste una esplicita disciplina interna derogatoria, che salvaguardi l'autonomia della comunione.

Il codice civile insomma riempie i vuoti della regolamentazione interna. Ripetiamo che nel condominio prevale il principio competitivo (che paradossalmente la vicinanza e la comproprietà rende talvolta acre e dispettoso, fino a livello parossistico tanto che le disposizioni del codice sono minuziose e la giurisprudenza ha elaborato un complesso normativo molto vasto), nel *cohousing* prevale il principio di mutualità, d'amicizia, sicché “non si fanno i conti alla lira”, curare il giardino comune è un privilegio, non un lavoro da retribuire, riparare la lavatrice è un dovere d'amicizia. Forse non è comunità quanto una associazione di collaborazione e reciproco aiuto.

Resta il problema delle norme che il codice civile definisce inderogabili: ma l'unanimità del consenso nella comunità di vicinato supera l'inderogabilità. È uno dei punti di sofferenza che solo legislativamente potrà risolversi.

5.2. Il *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»¹⁴¹.

¹⁴¹ Questa è la traduzione in italiano della definizione data dal Cecodhas, Salonicco, 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»).

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 mercato¹⁴².

Il *social housing* non è rivolto infatti alle classi più svantaggiate come l'edilizia popolare ma 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.

¹⁴² M. BALDINI - M. FEDERICI, *Il social housing in Europa*, in CAPPaper n. 49, novembre 2008, disponibile in www.capp.unimo.it, pp. 3 ss.

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 segue¹⁴³.

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 *resident*. 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»¹⁴⁴. 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

¹⁴³ 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 Europe's Observatory, Ottobre 2011.

¹⁴⁴ M. BALDINI - M. FEDERICI, *op. cit.*, p. 9.

luogo, possono essere considerati uno strumento per trainare un mercato come quello dell'edilizia che stalla da anni in una situazione di crisi profonda.

5.3. Comunità intenzionali «esclusive»: le 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 Snyder¹⁴⁵, *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* 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.

Pertanto questa è una classificazione che non va esente da critiche perché spesso «tali motivazioni risultano intrecciate»¹⁴⁶ 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.

¹⁴⁵ Cfr. E. BALKELY - M. G. SNYDER, *Fortress America. Gated communities in the United States*, Brooking Institution Press, Washington, 1997.

¹⁴⁶ F. CIULLA, *op. cit.*, p. 611.

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 giuridiche¹⁴⁷ ma in ogni caso presuppongo 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 simbolica¹⁴⁸.

Il bisogno di sicurezza prevale sul resto e la comunità rischia di essere eccessivamente chiusa, eccessivamente esclusiva. I confini - come rileva Ciulla -

¹⁴⁷ Le vedremo infra.

¹⁴⁸ F. CIULLA, *op. cit.*, p. 608.

diventano una «barriera eretta per difendersi dall'interno, una cinta muraria che isola esclude inseguendo la chimera dell'autosufficienza»¹⁴⁹.

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*¹⁵⁰, 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)¹⁵¹. Durante i miei soggiorni di ricerca in Brasile, presso l'Università di San Paolo (USP), ho avuto modo di osservare e studiare la struttura e

¹⁴⁹ F. CIULLA, *op. cit.*, p. 608.

¹⁵⁰ Per quanto attiene alla regolamentazione giuridica dei *condominios fechados* brasiliani, rinvio alla Legge n. 4591, emanata il 16 dicembre 1964, il cui disposto normativo e il testo, successivamente aggiornato ed integrato fino al 2018, è facilmente reperibile al seguente link: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/14591.htm La legge inizialmente destinata alla regolamentazione giuridica dei condomini verticali (palazzi, grattacieli o complessi di grattacieli) si applica estensivamente anche ai condomini orizzontali, costituiti da complessi di lussuose ville.

¹⁵¹ Tra gli studi dedicati ai *condominios fechados*, rinvio soprattutto a: AVVDAD, Pedro Elias, *Condomínio em edificações no novo Código Civil*, Rio de Janeiro, Renovar, 2004; BRANDÃO, Tom Alexandre, *Contribuição ao estudo das obrigações propter rem e institutos correlatos*, Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito da USP, São Paulo, 2009; BRASIL, Câmara dos Deputados, Projeto de lei – PL – n. 4.816/2009, acrescenta dispositivo à Lei n° 6.015, de 31 de dezembro de 1973, que dispõe sobre Registros Públicos e à Lei n° 10.406, de 10 de janeiro de 2002, que instituiu o Código Civil, conferindo aos condomínios edilícios a oportunidade de se constituírem como pessoas jurídicas; BRASIL, Câmara dos Deputados, Projeto de lei – PL – n. 7.983/2014, acrescenta o inciso VI ao art. 44 da Lei n° 10.406, de 10 de janeiro de 2002 (Código Civil), para incluir o condomínio como modalidade de pessoa jurídica de direito privado; KOJRANSKI, Nelson, *Condomínio Edilício – aspectos jurídicos relevantes*, 2ª ed., São Paulo, Malheiros, 2015; LEANDRO, Waldemar, *Edificações e incorporações em condomínio*, Rio de Janeiro, Alba, 1966; LIMA, Cíntia Rosa P., *Aspectos controvertidos da personalidade jurídica do condomínio edilício*, in C. CASSETTARI (Org.), *10 Anos de Vigência do Código Civil Brasileiro de 2002*, 1ª ed, São Paulo, Saraiva, 2013, pp. 478-490; LOPES, João Batista, *Condomínio*, 8ª ed., São Paulo, Revista dos Tribunais, 2003; MACHADO, Bruno Mangini de Paula, *O condomínio edilício e o condômino com reiterado comportamento antissocial*, Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito da USP, São Paulo, 2013; MAXIMILIANO, Carlos, *Condomínio*, 4ª ed., Rio de Janeiro, Forense, 1956; PAIVA, José Pedro Lamana, *Adjudicação pelo condomínio edilício: possibilidade e registro da carta*, in *Revista de Direito Imobiliário* 65 (2008), pp. 291-298; SANTOS, Flauzilino Araújo dos, *Condomínio e incorporações no registro de imóveis*, São Paulo, Mirante, 2012.

l'organizzazione dei *condominios fechados*, in particolar modo di quelli ubicati presso la città di Ribeirão Preto, sede di uno dei Campus dell'Università di San Paolo. A Ribeirão Preto, città di circa 700.000 abitanti, vi sono numerosi *condominios fechados*, i cui più importanti, che ho avuto modo di censire, sono i seguenti: Condomínio Colina Verde; Condomínio Buritis; Condomínio Alphaville 1; Condomínio Alphaville 2; Condomínio Alphaville 3; Condomínio Torino; Condomínio Vila Romana; Condomínio Carmel; Condomínio Monterrey; Condomínio Portal da Mata; Condomínio Ipê Amarelo; Condomínio Ipê Branco; Condomínio Ipê Roxo; Condomínio Quinta da Boa Vista; Condomínio Guaporé 1; Condomínio Guaporé 2; Condomínio Guaporé 3; Condomínio Garden Villa; Condomínio Country Village; Condomínio Colina do Sabiá; Condomínio Villa dei Fiori; Condomínio Estação Primavera; Condomínio Villa Verde. Si tratta di complessi di ville lussuose, o grattacieli di alto pregio (in questo caso si tratta di condomini verticali), ubicati in zone territoriali molto vaste circondate da mura di cinta alte e fortificate, con sorveglianza realizzata attraverso sistemi di videosorveglianza e mediante l'impiego di personale armato agli accessi per garantire la sicurezza e per procedere all'identificazione dei visitatori al fine di concedere l'accesso solo nel caso in cui vi sia l'esplicito assenso del proprietario. I complessi di ville, o di grattacieli, che costituiscono i *condominios fechados*, sono dotati di tutti i servizi e spazi comuni in cui svolgere attività ludiche, di fitness, relax, intrattenimento: sono città nelle città.

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 turismo e la Cascina Vione¹⁵², 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»¹⁵³ completamente avulsa dall'ambiente di riferimento.

5.4. *Le comunità intenzionali sostenibili o ecovillaggi*

¹⁵² Per approfondire, si veda il sito www.cascinavione.it

¹⁵³ F. CIULLA, *op. cit.*, p. 617.

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 aspetto¹⁵⁴. 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 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*¹⁵⁵.

Il riconoscimento terminologico ufficiale arriva tuttavia più tardi, al primo convegno del Gen, la 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».

¹⁵⁴ 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.

¹⁵⁵ R. GILMAN - D. GILMAN, *Eco-villages and sustainable communities: a Report for Gaia Trust*, The Gaia Trust, 1991.

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»¹⁵⁶.

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»¹⁵⁷.

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 rinnovabili¹⁵⁸, cercando di raggiungere la completa autosufficienza alimentare basata sulla permacultura¹⁵⁹ o sull'agricoltura biologica¹⁶⁰ o biodinamica¹⁶¹ o sinergica¹⁶² o comunque preferendo i prodotti a «chilometri zero»,

¹⁵⁶ AA. VV., *Ecovillaggi. Una soluzione per il futuro?* (a cura di G. CAPRIOLO - B. NARICI), Padova, 1999, p. 52.

¹⁵⁷ Si veda la Carta degli intenti, disponibile nel sito <http://ecovillaggi.it/>

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ 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).

¹⁶⁰ 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.

¹⁶¹ 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 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).

¹⁶² 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

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 idriche¹⁶³, 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 ecovillaggi¹⁶⁴.

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

¹⁶³ 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.

¹⁶⁴ 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 Elfi¹⁶⁵. 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 pistoiese¹⁶⁶. 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 economici¹⁶⁷, gli Elfi si sono organizzati secondo un sistema misto di economia privata e comune, rappresentata dall'esistenza di una Cassa Comune il cui contenuto

¹⁶⁵ Per uno studio specialistico del Popolo degli Elfi del Gran Burrone, rinvio tra tutti a M. CARDANO, *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Roma 1997; M. CECCHI, *Nella Valle degli Elfi*, Portiolo 2009. Per uno studio più recente vedi C. ROSELLI, *Gli Elfi di Valle dei Burrone (Pistoia). Scegliere di ritornare alla montagna ed educare alla sostenibilità. Un esempio di vita alternativa in Toscana*, in *Scienze del territorio, Rivista di studi territorialisti*, 4, 2016, *Riabitare la montagna*, pp. 187 ss.

¹⁶⁶ Cfr. M. CARDANO, *Lo specchio, la rosa e il loto*, cit., pp. 67 ss.

¹⁶⁷ Per gli aspetti economici, rinvio a M. CARDANO, *Lo specchio, la rosa e il loto*, cit., pp. 73 ss.

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 pochissimi¹⁶⁸.

L'uomo ricerca al di là e al di sopra del suo piccolo egoismo quotidiano qualcosa di trascendente, qualcosa che ci faccia pensare all'universo come ad una sinfonia ordinata nei suoni, nei colori, negli oggetti, cerca il luogo tranquillo e protetto, la sua valle, il suo giardino. E nella crisi terribile della spiritualità intesa come 'santità', come scriveva Levin, rinasce l'antica sacralità della natura, un desiderio profondo della madre buona che molti uomini non vedono soltanto nel cielo ma cercano in questo misterioso, immenso cosmo che ci circonda e che canta e danza dinanzi ai nostri sensi.

La permacultura (*permanent culture*) è una pratica integrata di progettazione e conservazione consapevole ed etica di ecosistemi produttivi che si pone come scopo la realizzazione di un ambiente sostenibile, stabile, duraturo equilibrato ed estetico. È

¹⁶⁸ Vedi C. ROSELLI, *Gli Elfi di Valle dei Burroni (Pistoia)*, cit., pp.187 ss.

un approccio olistico all'agricoltura, che tiene in considerazione le attività e i bisogni umani cercando di conciliarli con quelli della natura, attraverso la costruzione di un equilibrio fra l'ambiente naturale e l'ambiente antropizzato.

La permacultura non è orientata soltanto al profitto. Utilizza il territorio imitando i legami e le relazioni che si ritrovano in natura al fine di avere abbondanza di alimenti, fibre ed energia per coprire le esigenze locali. Si adegua agli ecosistemi che trova nel territorio, ai momenti stagionali, sul presupposto fideistico che madre terra non sbaglia e non bisogna forzarla.

Può essere praticata dal singolo che ne ha la vocazione. Ma la permacultura è spesso comunitaria coi suoi ecovillaggi — con i problemi legali del lavoro, del fisco, della proprietà.

I fondamenti ideali della permacultura sono: prendersi cura della terra; prendersi cura della gente; condividere le risorse. *Sub specie iuris*, si tratta di cooperative formalizzate o irregolari? Si tratta di imprese artigiane? Quale disciplina? Il problema è pressante perché ovviamente non si tratta di comunità economiche chiuse, dato che si svolgono attività di scambio commerciale con l'esterno.

Vedremo che in Damanhur si è resa necessaria la trasformazione (non accetta a tutti i Damanhuriani) in cooperative secondo lo schema del codice civile per le troppe difficoltà di una gestione non conforme alla legge attualmente in vigore.

6. 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 Gen (Global Ecovillages Network)¹⁶⁹. 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.

¹⁶⁹ Si veda il sito ufficiale www.gen.ecovillage.org

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 nazionale¹⁷⁰.

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 partecipi fissa a cinque persone adulte¹⁷¹.¹⁵³ 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 locali¹⁷².

Rimanendo in Italia, ancora possiamo citare il sito Cohousing.it¹⁷³, 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 delle

¹⁷⁰ Secondo una stima effettuata dal Fellowship for Intentional communities (Fic), nel mondo vi sono circa 25.000 esperienze comunitarie, di cui più della metà sono iscritte al Gen.

¹⁷¹ 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.*

¹⁷² F. GUIDOTTI, *op. cit.*, pp. 28 s..

¹⁷³ Si veda il sito www.cohousing.it.

ricerche di aree adatte e dell'individuazione e degli strumenti volti a favorire la convivenza¹⁷⁴. Da questo esperimento nasce infatti il già citato *cohousing* Bovisa 01 a Milano. O ancora, vi è il gruppo Coabitare¹⁷⁵, 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 istituzioni¹⁷⁶. Sempre nel nostro territorio, più specificatamente indirizzato a quelle comunità (anche) spirituali o religiose, non possiamo non menzionare il Conacreis¹⁷⁷, 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.

7. Considerazioni conclusive. La risposta comunitaria: una nuova forma di società?

La comunità spontanea o intenzionale — diciamo subito che la costituzione la protegge attraverso il combinato disposto di norme diverse, mentre ancora la legislazione ordinaria non ha una normativa specifica — è una risposta grupale alla “mancanza di felicità”, al GAD che affligge la persona nella società fatta soltanto di obblighi e diritti.

¹⁷⁴ Per un approfondimento, si veda il contributo di E. MANZINI - I. MARELLA, in AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, *op. cit.*, pp. 173 ss.

¹⁷⁵ Si veda a tal proposito il sito www.coabitare.org

¹⁷⁶ Si veda www.cohousing-italy.com

¹⁷⁷ Si veda www.conacreis.it

L'iniziativa comunitaria va oltre l'idea di piccole *Gemeinschaften* e si rappresenta e invoca una "utopia realizzabile per tutti", che operi una distribuzione equa delle risorse sul pianeta, combatta le emergenze ambientali determinate dall'aumento della popolazione globale e al conseguente aumento dell'impatto dell'uomo sull'equilibrio planetario. La società dunque deve trovare un modello potenzialmente estendibile a tutti gli abitanti della terra per la riduzione delle risorse utilizzate. Deve ridurre l'isolamento dei nuclei familiari. Deve facilitare l'inserimento di soggetti in difficoltà riducendo l'esclusione sociale e la povertà. Si trasformerà così il mondo in un luogo di persone che diano priorità al vivere insieme rispetto all'egocentrismo individuale e che sappiano ascoltare gli altri, prendere decisioni "partecipate" e "consensuali", conciliando punti di vista differenti senza creare fratture.

Una Comunità globale disposta a mettere costantemente in discussione il proprio stile di vita alla ricerca di un modello più sobrio, che combatta l'esclusione sociale e che potenzialmente sia estendibile a tutti gli abitanti della terra.

Una Comunità che sia autonoma energeticamente e autosufficiente nel soddisfare i bisogni primari.

Vogliamo utilizzare i principi di una architettura, una agricoltura, una tecnologia rispettosa dell'uomo e dell'ambiente con l'utilizzo di fonti di energia rinnovabili, della bioarchitettura, della permacoltura, della dieta vegetariana.

Nell'immensa comunità umana di domani i punti essenziali sono: la capacità di ascolto degli altri; la capacità di rispettare tutte le persone e le opinioni; la capacità di affrontare e convivere con i conflitti in maniera costruttiva; la capacità e l'intenzione di partecipare alla vita comunitaria; la capacità di collaborare con gli altri; la capacità di prendersi delle responsabilità; la capacità di prendere decisioni "consensuali"; l'intenzione di rispettare ogni forma di vita iniziando da una dieta vegetariana.

Naturalmente è difficile pensare ad una trasformazione nel diritto in questo senso, almeno in tempi brevi.

Le risorse necessarie per la realizzazione di una comunità Intenzionale e/o di un Ecovillaggio sono costituite principalmente nel contributo diretto dei Membri Attivi. È possibile accedere a possibili finanziamenti pubblici europei.

Forse le nuove fonti di energia, la nuova ricchezza, il contatto sulla rete ormai esteso al pianeta, daranno realtà all'utopia in un mondo nuovo e solare. Avremo nuove leggi tutte ispirate al servizio reciproco. Ma questo soltanto se vincerà lo spirito comunitario

Capitolo II

Ubi societas ibi ius: comunità intenzionali e diritto

Sommario: 1. Premessa. Le comunità intenzionali e il diritto. – 2. Il diritto muto nel pensiero di Rodolfo Sacco: il passaggio dalla pratica alla regola. – 3 Il diritto interno delle comunità intenzionali: tipologie di regolamentazione giuridica. – 4. Inquadramento delle comunità intenzionali nell'ordinamento giuridico italiano: lo stato della dottrina, disciplina normativa e prospettive di giuridificazione. 4.1. Le comunità intenzionali: inquadramento giuridico prospettato dalla dottrina in Italia. - 4.2. Le comunità come realtà da giuridificare: brevi note sulla teoria del Ferrara. - 4.3 Le comunità come «leve»: le teorie dei giuristi cattolici. - 4.4. Le comunità: teorie della dottrina alla fine del '900. - 4.5. Le comunità: prospettive di inquadramento giuridico nelle teorie della dottrina italiana del II millennio. - 4.6. Regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali: principi costituzionali. - 4.7. Regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali: riferimenti normativi nel sistema giuridico italiano. - 4.8. Modelli giuridici organizzativi di comunità intenzionali: la comunità come ente no profit. - 4.9. Modelli giuridici organizzativi di comunità intenzionali: la comunità come società cooperativa. - 4.10. Modelli giuridici organizzativi di comunità intenzionali: altre tipologie di struttura organizzativa possibili. - 4.11. L'assenza di forma e la comunità come famiglia. - 4.12. Le proposte di legge. Regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali in Italia: il desiderio di giuridificazione espresso nei progetti di legge Melandri e Busco. 4.13. Le proposte di legge delle associazioni di rappresentanza. - 4.14. *Excursus* normativo in tema di incentivazione alla coabitazione e alla solidarietà – 5. Analisi comparativa in tema di regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali nei sistemi di *civil law* e in quelli *common law*. - 5.1. Comunità intenzionali nel diritto dell'Unione Europea. - 5.2. Comunità intenzionali nei sistemi di *civil law*: il caso della Francia - 5.3. Comunità intenzionali nei sistemi di *civil law*: il caso dei Paesi dell'America Latina con specifico riferimento al Brasile. - 5.4. Comunità intenzionali nei sistemi di *common law*. – 6. Considerazioni conclusive. Le comunità intenzionali: ordinamenti giuridici o ordinamenti sociali?

1. Premessa. Il diritto delle comunità intenzionali

Nel presente capitolo svilupperò le problematiche giuridiche inerenti alle comunità intenzionali con l'intento di delineare da un lato le modalità di formazione del c.d. diritto interno, qualificabile come diritto spontaneo della comunità, e dall'altro di ricostruire il quadro giuridico e/o legislativo di riferimento vigente in Italia, con uno sguardo ricognitivo rivolto ad altri sistemi di *civil law* (in Europa il caso della Francia e nell'America latina con particolare *focus* dedicato al Brasile) e a quelli di *common law* (America del nord, in con specifico riferimento al caso degli Stati Uniti d'America).

Per quanto attiene al c.d. diritto interno e/o spontaneo delle comunità intenzionali, il primo paragrafo di questo capitolo sarà precipuamente dedicato all'esame del pensiero di Rodolfo Sacco in merito ai concetti di diritto muto, di diritto spontaneo e del processo di passaggio dalla pratica alla regola che segna la nascita del diritto all'interno di una collettività organizzata, che nel caso di specie è rappresentata dalla comunità intenzionale.

Seguirà l'esame delle tipologie degli atti di normazione interna utilizzati nelle comunità intenzionali che anticiperà la seconda parte del capitolo dedicata disciplina giuridica delle comunità intenzionali nei sistemi di *civil law* e di *common law*.

2. Il diritto muto nella concezione di Rodolfo Sacco: il passaggio dalla pratica alla regola

Per cogliere al meglio l'essenza della teoria di Sacco sul diritto muto¹⁷⁸, e per apprezzare realmente le basi fondanti del ragionamento del grande Maestro su tale concetto, bisogna spogliarsi senza alcun dubbio dalle subordinazioni ideologiche del positivismo giuridico che ha influenzato le concezioni dei giuristi occidentali, appartenenti all'area del diritto continentale.

A partire dalla Rivoluzione francese, negli ultimi tre secoli, i giuristi di *civil law* sono stati condizionati dall'idea che il diritto sia unicamente quello scritto, ovvero solo quello proveniente dal potere centralizzato, di origine autoritativa e diffuso attraverso la legge dello Stato. Lo statualismo e il legalismo, roccaforti dell'«edificio costruito dalla scienza giuridica ottocentesca»¹⁷⁹, hanno offuscato l'esistenza del 'diritto non scritto', il quale, nel suo insieme, rappresenta una ingente

¹⁷⁸ Per la concezione del diritto muto nel pensiero elaborata da Sacco rinvio alle sue due opere fondamentali sul tema, in cui il grande giurista delinea il suo pensiero: R. SACCO, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macro-storia del diritto*, Il Mulino, Bologna 2007 (trad. fr.: *Anthropologie juridique. Apport à une macro-histoire du droit*, Éditions Dalloz, Paris 2008); ID., *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Il Mulino, Bologna 2015.

¹⁷⁹ R. SACCO, *Il diritto muto*, cit., p. 18.

parte della giuridicità. Le mitologie giuridiche della modernità¹⁸⁰ hanno fatto velo al diritto muto. Celebre vittima di questo tentativo di rimozione è stata la consuetudine la cui origine spontanea e non autoritativa spiega la sua dequotazione da parte di molte ideologie giuridiche scaturite da quei miti. Rodolfo Sacco, non a caso, dedica molte pagine¹⁸¹ alla riabilitazione della consuetudine, dimostrando la fallacia dei molti luoghi comuni che hanno ingiustamente contribuito a svalutarla nell'ambito della teoria generale.

Il diritto muto è il «diritto praticato e non verbalizzato»¹⁸² e, quindi, era sì diritto muto «il diritto dell'uomo privo di linguaggio articolato»¹⁸³, ma ancor oggi è diritto muto quello che non ha bisogno del linguaggio perché è diritto non scritto, non parlato né verbalizzato.

Secondo la fondamentale tesi di Sacco, infatti, esiste anche nell'attualità, dominata dalla parola verbalizzata e scritta, un «droit gestuel (diritto gestuale) ... che si manifesta senza fonte parlata, mediante l'ottemperanza silenziosa della comunità»¹⁸⁴. E dell'esistenza e del contenuto di un tale diritto noi veniamo a conoscenza, non attraverso le parole, ma constatando i comportamenti fattuali che si conformano a regole non esteriorizzate, implicite nel “saper fare” degli appartenenti a una collettività.

Inoltre, il diritto muto, oltre a non essere verbalizzato, può perfino non essere pensato (sicché l'aggettivo “muto” non è semanticamente sovrapponibile a “tacito”), perché seguito in modo inconscio. La norma del diritto muto è dunque una «norma non suffragata da un discorso pronunciato o pensato»¹⁸⁵.

La consuetudine, che del diritto muto è una parte rilevante, ancorché non esaustiva, esce molto rafforzata dall'analisi di Sacco: l'Autore dimostra in modo

¹⁸⁰ Al riguardo rinvio a P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, III ed., Giuffrè, Milano, 2007, e, più di recente, ID., *Ritorno al diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

¹⁸¹ R. SACCO, *Il diritto muto*, cit., pp. 19 ss.

¹⁸² R. SACCO, *op.cit.*, p. 9.

¹⁸³ *Ibidem*

¹⁸⁴ R. SACCO, *op.cit.*, pp. 15 s.

¹⁸⁵ R. SACCO, *op.cit.*, p. 16.

convincente che essa non è affatto priva di cedevolezza e di flessibilità e che, al contrario, «è fluida e duttile»¹⁸⁶ al punto che, pur evitando di «dirlo apertamente», alla consuetudine fa spesso massiccio ricorso la giurisprudenza¹⁸⁷.

Dal punto di vista, poi, dell'antropologo giuridico, dello storico del diritto e del comparativista, la consuetudine si rivela tuttora viva e vitale in molti sistemi giuridici, nel diritto internazionale ed anche nel diritto italiano sia privato (si accenna al segreto bancario o all'istituto della società di fatto) sia pubblico, nonostante quest'ultimo, più di ogni altro settore dell'ordinamento, appaia presidiato dal diritto scritto. Insomma, «nel reale il diritto non scritto è importantissimo»¹⁸⁸ e affiora, oltre che nella consuetudine, in quelle norme informali, che vanno sotto il nome di principi, il cui significato è in concreto decrittato dall'interprete il quale crea (non inventa) la norma muovendo dalla precomprensione del testo. Alla precomprensione concorre grandemente il diritto muto.

Nel citare Jean Carbonnier, Rodolfo Sacco ricorda che «il diritto preesiste alla sua applicazione»¹⁸⁹ e soggiunge, introducendo «uno dei due fondamenti»¹⁹⁰ dell'opera¹⁹¹, che è possibile, sebbene l'idea stenti ad essere accettata dai giuristi colti, «accedere ad un diritto e praticarlo, senza avere in mente, in qualche modo almeno embrionale, la descrizione della regola»¹⁹².

In altri termini, la pratica del diritto si attua in modo analogo alla pratica linguistica, là dove il parlante usa la lingua in modo istintivo, senza alcuna necessità di una previa e consapevole rappresentazione mentale della regola applicata. Anche nel campo del diritto si trasmette mediante la cultura, non già la conoscenza della proposizione in cui è formulabile la regola, ma la capacità di applicare correttamente quest'ultima nel caso concreto¹⁹³, in conformità a schemi giuridici latenti. Si

¹⁸⁶ R. SACCO, *op.cit.*, p. 27.

¹⁸⁷ R. SACCO, *Il diritto muto*, cit., pp. 24 ss., in particolare pp. 33-36.

¹⁸⁸ R. SACCO, *Il diritto muto*, cit., p. 42.

¹⁸⁹ J. CARBONNIER, *Droit civil*, I, PUF, Paris, 1955, pp. 63-64.

¹⁹⁰ R. SACCO, *Il diritto muto*, cit., p. 68.

¹⁹¹ L'altro fondamento è esaminato successivamente, vedi R. SACCO, *op.cit.*, pp. 121 ss.

¹⁹² R. SACCO, *Il diritto muto*, cit., p. 68.

¹⁹³ R. SACCO, *op.cit.*, p. 69.

ripropone dunque la distinzione tra un «sapere che» (il diritto consapevole dei giuristi) e un «sapere come»¹⁹⁴ (proprio di tutti gli appartenenti a una cultura).

Sacco inoltre affronta anche i rapporti tra diritto muto e teoria generale, e traccia le coordinate per una rifondazione del concetto di “diritto naturale”.

Se il diritto muto «esiste da quando esiste l’uomo, e da allora non ha mai cessato di esistere»¹⁹⁵, con l’avvento di un diritto autoritativo e verbalizzato esso ha assunto un ruolo sussidiario, ma non meno rilevante. Il diritto muto è un diritto naturale, non però nel senso roussoiano¹⁹⁶ di un mai esistito ordinamento di una originaria condizione umana virtuosa e innocente, ma in una concezione dinamica, storica, biologica e, finanche, genetica.

A tale proposito, Sacco prospetta un’idea forte, forse la più affascinante dell’intero volume (e che, a giudizio dell’Autore, costituisce il secondo fondamento dell’opera): se la consuetudine trova la sua legittimazione, non nella forza, ma nell’accettazione e nel consenso dei partecipi che ricevono la regola insieme alla cultura, la restante parte del diritto muto, quella ancora inattuata, non richiede alcuna giustificazione¹⁹⁷ perché il diritto muto è nascosto e appartiene alla precomprensione dell’interprete. Occorre allora chiedersi a quali fonti attinga tale precomprensione. Sacco ritiene che tali fonti, le stesse del diritto muto, costituiscano un insieme aperto, dal momento che «tutto ciò che può essere pensato come norma può diventare norma, diritto muto»¹⁹⁸.

Le fonti del diritto muto si rinvengono nel diritto del passato, nelle esperienze giuridiche di altri ordinamenti, nelle aspirazioni a un diritto differente e “desiderato” oppure nella dottrina giuridica che il giurista abbia interiorizzato. Non si può escludere, inoltre, che il diritto muto, oltre ad essere trasmesso con la cultura (come

¹⁹⁴ A proposito della distinzione tra *knowing that* e *knowing how* Sacco cita G. RYLE, *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago, 1949 (trad. it. *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino, 1955).

¹⁹⁵ R. SACCO, *Il diritto muto*, cit., p. 108.

¹⁹⁶ J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les homes*, Marc-Michel Rey Éditeur, République de Genève 1755.

¹⁹⁷ R. SACCO, *Il diritto muto*, cit., p. 120.

¹⁹⁸ R. SACCO, *op. cit.*, p. 124.

parte di un inconscio collettivo), sia trasmissibile anche per via genetica e che, quindi, nel DNA siano iscritte alcune regole giuridiche, osservate in modo inconsapevole. Ed è proprio per l'abbozzo di tale teoria di un innatismo giuridico, Sacco richiama le recenti acquisizioni delle neuroscienze sul funzionamento dei neuroni specchio, dell'empatia e del desiderio di imitazione.

Non v'è dubbio che, in questa prospettiva, il sintagma "diritto naturale" acquisterebbe un nuovo e rivoluzionario significato.

Altre tematiche di indubbio interesse son affrontate da Sacco a proposito delle relazioni tra il diritto muto e quello parlato.

L'Autore prende l'avvio dalla simbiosi esistente tra il diritto e la lingua e, in particolare, sottolinea il potere magico della parola che, pure nel campo del diritto, consente le concettualizzazioni e dispiega un effetto di realtà, creando un mondo trascendente diverso dal reale. La parola e lo scritto, così, oltre ad incidere sul processo cognitivo dell'uomo rivolto al diritto¹⁹⁹ (p. 139), hanno permesso la trasmissione del sapere giuridico, la formazione di professionisti del diritto e, soprattutto, la programmazione giuridica del futuro. Tanto non è né sarebbe stato in grado di fare il diritto muto che, invece, si presenta incatenato alle vicende che si svolgono nel presente. Nonostante queste diversità esiste tuttora uno spazio per il diritto muto: anzi, la capacità di "sentire" i semi del diritto muto ci consente di percepire la giuridicità, ponendo le condizioni per l'esistenza stessa della norma parlata. Inoltre il diritto muto, in ogni ordinamento, vive, accanto alla norma parlata, nei «reticolati di norme latenti, chiamate mezzi ermeneutici»²⁰⁰.

Ogni norma ha una componente muta che, a sua volta, ha fonte nella realtà biologica e culturale degli esseri umani e la creazione di ogni norma è preceduta da un seme del diritto muto, da uno stato d'animo di adesione a un valore o a un comportamento; compito del giurista è far affiorare la norma dal silenzio, come

¹⁹⁹ R. SACCO, *op. cit.*, p. 139.

²⁰⁰ R. SACCO, *op. cit.*, p. 149.

quando il giudice, nel decidere un caso che non abbia precedenti, enuncia la regola, attingendola dai semi del diritto muto che, in tal maniera, viene verbalizzato.

Che cos'è, dunque, il diritto muto, definito da Sacco «l'*alpha* del diritto»²⁰¹?

L'idea di fondo che anima la concezione di Sacco non si condensa in uno studio sulla crisi del diritto, né sull'ideologia del giurista. Non si tratta neppure di un'analisi autoreferenziale del diritto, mossa dall'intento di portare avanti una pretesa di assoluta ed incontrollata autonomia del diritto, con il rischio di favorirne una concezione avulsa dal mondo reale. Al contrario, l'idea generatrice è che la consistenza delle relazioni umane sia “naturalmente normativa”. In sostanza, come sostiene l'A. esiste un diritto non verbalizzato, spesso non conosciuto, ignorato in quanto inconscio, dunque un diritto muto, che, tuttavia, si muove e vive nelle dinamiche dei rapporti umani, capace di guidare verso soluzioni che tengano conto degli interessi della collettività, secondo un processo i cui risultati non sono portatori di verità rivelate, ma aspettano di essere messi in discussione. Ciò in quanto il diritto, prima di condensarsi in leggi ed istituti, non è altro che espressione dell'esperienza umana, da cui prende forma e sostanza, e di cui le consuetudini, la prassi convenzionale, le leggi, ne sono l'esegesi compiuta in virtù delle specifiche circostanze.

La verbalizzazione del diritto, alimentata dalla continua corsa verso la completezza e la definizione assoluta dei rapporti, non però ha estinto il diritto muto, che continua a vivere in una pluralità di regole inesprese. Infatti, più emerge ciò che le regole dicono, più si moltiplica ciò che le stesse non dicono. E il non detto, vale o conta di più di quanto detto.

Come sostenuto da Sacco è inoltre possibile individuare alcune fasi di formazione di un “diritto spontaneo” che si attesta all'interno di un ordinamento legale già costituito su base statutale e che va a regolare i rapporti fra soggetti di una collettività organizzata: una situazione in cui da un c.d. “diritto muto”²⁰², di tipo

²⁰¹ R. SACCO, *Antropologia giuridica*, cit., p. 55.

²⁰² R. SACCO, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Bologna, 2015.

consuetudinario, si passa mediante un meccanismo di trasformazione in “diritto scritto” mediante la verbalizzazione della regola²⁰³, dando vita così al c.d. diritto vigente all’interno della collettività organizzata. Tale situazione ben si adatta al caso delle comunità intenzionali, che pur non essendo costituite su base statale, appaiono come delle vere e proprie collettività organizzate, in cui si assiste alla permanenza di un diritto muto ed anche a processi di verbalizzazione delle regole giuridiche, che il più delle volte risultano essere ben strutturate e organizzate per tematiche: regole che vanno a costituire il “Diritto interno” di quella specifica comunità intenzionale.

3. Il diritto interno delle comunità intenzionali: tipologie di regolamentazione giuridica.

Come già anticipato nel paragrafo precedente, le comunità intenzionali si auto-regolamentano, almeno per ciò che concerne l'ordinamento interno.

Se infatti non tutte le comunità chiedono un riconoscimento giuridico, 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»²⁰⁴. Si sviluppa così nelle comunità un processo di costituzionalizzazione - anzi di «auto costituzionalizzazione»²⁰⁵ - 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»²⁰⁶.

Nella pratica questo si traduce in due tipologie di atti normativi: la «costituzione» e il «regolamento interno», talvolta racchiusi in un unico atto

²⁰³ R. SACCO, *Antropologia giuridica*, Bologna 2007, pp. 175 ss.

²⁰⁴ 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.

²⁰⁵ M. ERMINI, *Cohousing*, *cit.*, p. 251.

²⁰⁶ *Ibidem*

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 «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»²⁰⁷ 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»²⁰⁸ scelta o nella «letteratura promozionale»²⁰⁹ (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 collettivo²¹⁰.

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 già detto nel capitolo I che i *cohousing* e i condomini solidali non hanno necessità 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

²⁰⁷ 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 A. SAPIO), Milano, FrancoAngeli, 2010, p. 220.

²⁰⁸ AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, (a cura di M. LIETAERT), Firenze, Editrice Aam Terra Nuova, 2007, p. 77.

²⁰⁹ AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, cit., p. 78.

²¹⁰ M. ZUCCHINI, *Aspetti operativi: il cohousing dal punto di vista giuridico*, cit., pp. 219 ss.

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*²¹¹.

È composta di soli quattro punti, da cui appare evidente la forte connotazione ideologica della comunità. Li riporto qui di seguito:

«1. 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. 2. Essa sarà il luogo dell'educazione senza fine, del progresso costante e della giovinezza senza vecchiaia. 3. 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. 4. 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», 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»²¹². A tale proposito, per esemplificare, si può considerare la dichiarazione di visione della comunità di *Dancing Rabbit ecovillage*, negli Stati Uniti.

A differenze 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»²¹³), esplicita i valori di riferimento («vivere in modo sostenibile»²¹⁴), descrive

²¹¹ AA. VV., *Ecovillaggi. Una soluzione per il futuro?*, (a cura di G. CAPRIOLO - B. NARICI); Padova, 1999, pp. 19 – 20. Ma vedi anche AA.VV., *Gli ecovillaggi nel mondo*, in *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.

²¹² AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, cit., p. 78.

²¹³ AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, cit., p. 81.

²¹⁴ *Ibidem*

le intenzioni a lungo termine («è nostra intenzione crescere fino ad essere una cittadina autosufficiente di 500-1000 residenti»²¹⁵) 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 (principio di autonomia contrattuale)»²¹⁶. 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 abitative quella che prevede la necessaria presenza di un amministratore anche per ciò che concerne le vertenze giudiziarie e amministrative (art. 1129 e art. 1131 c.c.); quella che riguarda le regole di convocazione dell'assemblea ex art. 67 disp. Att.; l'art. 1136 c.c. 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

²¹⁵ *Ibidem*

²¹⁶ AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, cit., p. 78.

variazione e innovazione, riprendendoli dall'elenco che fa Zucchini²¹⁷: 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 condominio²¹⁸; 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 Bagnaiia prevede molti articoli, i quali si preoccupano di disciplinare molti aspetti giuridici interni. Al suo interno troviamo introdotto²¹⁹ intanto un regime di proprietà collettiva («Tutte le risorse [...] sono a disposizione dei membri»)²²⁰. 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.

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.

²¹⁷ M. ZUCCHINI, *Aspetti operativi: il cohousing dal punto di vista giuridico*, cit., pp. 225 s.

²¹⁸ Il consiglio è stato inserito sulla base di una disposizione normativa della legge n. 220 del 2012.

²¹⁹ F. GUIDOTTI, *Gli ecovillaggi in Italia*, in AA. VV., *Ecovillaggi e Cohousing*, op. cit., pp. 39 - 41.

²²⁰ F. GUIDOTTI, *Gli ecovillaggi in Italia*, cit., p. 39.

Passo ora ad esaminare alcuni punti fondamentali dello statuto della comunità di Lumen²²¹. Fra le altre cose si fa presente che la comunità è «apartitica, asindacale e aconfessionale»²²². 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). Si può notare che fra i due statuti vi è una enorme differenza. Lo statuto della Comune di Bagnaia (la quale 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.

4. Inquadramento delle comunità intenzionali nell'ordinamento giuridico italiano: lo stato della dottrina, disciplina normativa e prospettive di giuridificazione.

In questo paragrafo mi dedicherò all'analisi dell'inquadramento delle comunità intenzionali nell'ordinamento giuridico italiano, anche se va specificato immediatamente che 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. Cercherò, pertanto, di fare una panoramica rispetto alle scelte possibili e di individuare i modelli giuridici che incontrano maggiori preferenze. Non sarà un lavoro lineare per motivi differenti: intanto occorre

²²¹ F. GUIDOTTI, *op. cit.*, pp. 66 - 67.

²²² *Ibidem* p. 66.

premettere che abbiamo a che fare con una normativa estremamente confusa e questo a prescindere dall'utilizzo che possono farne le comunità. Sarà opportuno rivolgere l'attenzione prevalentemente nel mondo del *no profit*²²³, ma non esclusivamente, poiché niente vieta alle comunità di utilizzare formule appartenenti ad altre branche 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 risoluzione²²⁴.

4.1. *Le comunità intenzionali: inquadramento giuridico prospettato dalla dottrina in Italia.*

Prima di procedere con l'analisi della parte legislativa, merita cercare di capire come il concetto di comunità sia stato affrontato dalla dottrina 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»²²⁵. Proverò qui di seguito a fare un breve *excursus* del pensiero dei più importanti studiosi che si sono occupati di questo tema.

²²³ In merito al significato di «no profit» e a cosa includa, ci sono molte divergenze in dottrina.

²²⁴ Il Governo italiano si è espresso nel 2016 sull'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.

²²⁵ M. TEDESCHI, *La comunità come concetto giuridico*, in AA. VV., *Comunità e Soggettività*, (a cura di M. TEDESCHI), Luigi Pellegrini Editori, Cosenza 2006, p. 19.

4.2. Le comunità come realtà da giuridificare: brevi note sulla teoria del Ferrara

Tra i primi studiosi che si sono occupati del tema delle comunità vi è il Ferrara, il quale compie una interessante analisi sull'argomento, nell'ambito dei suoi studi sulle persone giuridiche²²⁶.

Secondo l'A. 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 istituzioni²²⁷; non sono neppure associazioni non riconosciute sebbene sopravvivano a prescindere dal riconoscimento giuridico e, come queste ultime, abbiano un interesse comune e una struttura personale²²⁸.²⁸ Secondo Ferrara, ciò che differenzia, dal punto di vista sostanziale, le comunità dalle altre persone giuridiche è che mentre queste ultime sono «un'invenzione della legge»²²⁹ 29, le comunità vivono spontaneamente come «realtà nuove e diverse che però debbono essere giuridicamente strutturate»²³⁰.

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.

4.3. Le comunità come «leve»: le teorie dei giuristi cattolici

²²⁶ F. FERRARA, *Teorie delle persone giuridiche*, Napoli -Torino, 1915.

²²⁷ *Ivi*, pp. 455 ss.

²²⁸ *Ivi*, p. 990.

²²⁹ M. TEDESCHI, *La comunità come concetto giuridico*, in AA. VV., *Comunità e Soggettività*, op. cit., p. 21.

²³⁰ *Ivi*, p. 22.

Secondo Pietro Rescigno, i veri precursori dello studio giuridico sulle comunità sono i giuristi di stampo e ideologia cristiana²³¹, 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»²³². Essi agiscono così da tramite affinché l'istanza pluralista entri a testa alta nella nostra Costituzione. I giuristi cattolici hanno affrontato, negli anni cinquanta del '900, 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»²³³.

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 convegno²³⁴ di studi filosofici cristiani e il titolo è proprio *Persona e società*; nel 1957 invece il Convegno della UGCN²³⁵ è su *Persona, società intermedia e stato*. Sempre in questi anni, Santoro-Passarelli invita i giuristi a riprendere in mano un'analisi più puntuale dei gruppi intermedi²³⁶, 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,

²³¹ Ulteriori notizie possono essere reperite nel sito: <http://www.ugci.org/>

²³² M. TEDESCHI, *La comunità come concetto giuridico*, cit., p. 32.

²³³ E. BALBONI, *Modelli culturali istituzionali del pluralismo politico, vincoli di omogeneità statale e spazi per nuove forme giuridiche*, in AA. VV., *Le Alpi per l'Europa. Una proposta politica*, (a cura di E. MARTINENGO), Jaca Book, Milano 1988, p. 558.

²³⁴ Si tratta del VII Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Gallarate, 1951.

²³⁵ Il Convegno della UGCN, su *Persona, società intermedia e stato*, del 1957

²³⁶ 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.

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'autonomia²³⁷.

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*²³⁸.

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»²³⁹.

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»²⁴⁰. 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.

²³⁷ 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 anche P. GROSSI, *Nobiltà del diritto: profili dei giuristi*, Giuffrè Editore, Milano, 2008, pp. 713 ss.

²³⁸ P. RESCIGNO, *Persona e comunità*, I, Cedam, Padova, 2006 (ed. or. *Persone e comunità*, I, Bologna, 1966).

²³⁹ P. RESCIGNO, *Persona e comunità*, cit., p. 29.

²⁴⁰ P. RESCIGNO, *op. cit.*, 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, infatti, 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»²⁴¹ - 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»²⁴². La comunità si inserisce così in un contesto di pluralismo giuridico «orientato verso le forme privatistiche»²⁴³ 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»²⁴⁴.

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»²⁴⁵ 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»²⁴⁶.

²⁴¹ *Ivi*, p. 7.

²⁴² *Ivi*, p. 8.

²⁴³ P. RESCIGNO, *Persona e comunità*, cit., p. 9.

²⁴⁴ P. RESCIGNO, *op. cit.*, p. 21.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 46.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 20.

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.

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 gruppi²⁴⁷.

4.4. Le comunità: teorie della dottrina alla fine del '900

Scemato l'entusiasmo mostrato dai giuristi cattolici, seguono anni di scarso interesse nei confronti del tema comunitario, caratterizzati 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»²⁴⁸: 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»²⁴⁹.

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.

²⁴⁷ A proposito della tematica delle comunità intermedie, nello stesso periodo, rinvio a M. GIORGIANNI, *Il diritto privato e i suoi attuali confini*, in Studi Temolo, Milano, 1962, pp. 15 ss.

²⁴⁸ A. PIZZORUSSO, *Stato, cittadino e formazioni sociali. Introduzione al diritto pubblico*, Bologna, 1979, pp. 86 ss.

²⁴⁹ *Ibidem*.

4.5. Le comunità: prospettive di inquadramento giuridico nelle teorie della dottrina italiana del II millennio.

Per quanto riguarda il 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 atti²⁵⁰ del convegno *Comunità e soggettività*, tenutosi a Napoli l'anno prima²⁵¹. 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»²⁵² e questo è, e nello stesso tempo, «il loro limite»²⁵³.

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 si può fare a meno di citare Paolo Grossi, il quale dedica alle comunità il volume *Le comunità intermedie tra moderno e post-moderno* che riporta la trascrizione della *lectio magistralis* tenuta nel marzo 2014 in occasione della *Winter school - L'arte della politica*.

²⁵⁰ AA. VV., *Comunità e Soggettività*, Tedeschi M. (a cura di), Luigi Pellegrini Editori, Cosenza 2006.

²⁵¹ Faccio riferimento al Convegno sul tema *Comunità e soggettività*, Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Napoli Federico II -Istituto Italiano per gli studi filosofici, Napoli, 14 -16 Novembre 2005.

²⁵² M. TEDESCHI, *La comunità come concetto giuridico*, in AA. VV., *Comunità e Soggettività*, op. cit., pp. 20 -21.

²⁵³ M. TEDESCHI, *La comunità come concetto giuridico*, cit., pp. 20 s.

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 posmoderno 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»²⁵⁴. In definitiva, appare evidente come il tema della comunità continui ad essere oggetto di vivaci dibattiti sia nel diritto che nelle altre scienze sociali.

4.6. Regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali: principi costituzionali

Benchè 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 presentino²⁵⁵, quali sedi di sviluppo della personalità individuale²⁵⁶.

Procedendo oltre, troviamo la libertà di associazione prevista e tutelata dall'articolo 18: creare una comunità intenzionale o entrare in una già esistente fa

²⁵⁴ P. GROSSI, *Le comunità intermedie tra moderno e post-moderno*, cit., p. 76

²⁵⁵ Rinvio a quanto detto *supra* nel paragrafo dedicato alle teorie dei giuristi cattolici.

²⁵⁶ Vedi *infra*, in merito alle osservazioni dedicate alla comunità come ordinamento giuridico.

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, «vietato dalla legge» sarà il *modus operandi* posto 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 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 mutualità²⁵⁷. 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»²⁵⁸. Viene conferita così rilevanza alle

²⁵⁷ Si veda anche 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 Costituzione, sia a livello di competenze regionali che statali.

²⁵⁸ AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 194.

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.

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 materia²⁵⁹.

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.

4.7. Modelli giuridici organizzativi di comunità intenzionali: la comunità come ente no profit.

Per quanto attiene ai modelli giuridici organizzativi delle comunità intenzionali, trattati in questo paragrafo, la comunità trova davanti a sé differenti modelli giuridici possibili di cui poter usufruire: a) associazioni (culturali o di

²⁵⁹ Il testo del provvedimento e la cronistoria dell'iter legislativo sono consultabili sul sito: http://www.camera.it/leg17/522?tema=riforma_del_terzo_settore.

volontariato) riconosciute (ex articoli 14 - 35 c.c.); b) associazioni (culturali o di volontariato) non riconosciute (ex articoli 36 - 42 c.c.); c) fondazioni (anche in questo caso ex articoli 36 - 42 c.c.); d) associazioni di promozione sociale²⁶⁰ (ex legge n. 383 del 2000); e) Onlus (ex Decreto Legislativo n. 460 del 1997)²⁶¹.

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 comunitarie richiede un impegno sovente "full time"»²⁶². 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 scelta²⁶³.

Le comunità che scelgono di organizzarsi come associazioni sono moltissime e spesso preferiscono costituirsi come associazioni non riconosciute proprio perché la

²⁶⁰ Vedi la l. 383 del 2000, Disciplina delle associazioni di promozione sociale.

²⁶¹ Rinvio al Decreto Legislativo 460 del 1997, Riordino della disciplina tributaria degli enti non commerciali e delle organizzazioni non lucrative di utilità sociale.

²⁶² AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit. , p. 199.

²⁶³ Al riguardo, vedi D.P.R. 361 del 2000 e l. 59 del 1977.

mancanza di riconoscimento le rende meno sottoposte ai controlli e comunque meno visibili dall'esterno. Esemplicando, 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 delle 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'abrogazione²⁶⁴ 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 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

²⁶⁴ 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.

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 sociale²⁶⁵, 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 legge 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).

4.8. Modelli giuridici organizzativi di comunità intenzionali: 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 alla distribuzione degli utili. Ciò che le contraddistingue dalle altre tipologie di società e che le rende assimilabili alle comunità è lo scopo

²⁶⁵ Si rinvia alla l. 383 del 2000.

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 delle 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 compito²⁶⁶. Peraltro 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

²⁶⁶ Cfr. AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, op. cit., p. 200.

lavoro salariato, non è adatta a gestire quello comunitario. A mezza strada²⁶⁷ 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 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»²⁶⁸. 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»²⁶⁹. 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

²⁶⁷ Le cooperative sociali essendo Onlus di diritto possono tuttavia essere collocate tra gli enti no profit.

²⁶⁸ Vedi il sito <http://www.legacoop.coop/cooperativedicomunita/cosa-sono/>

²⁶⁹ Intervista a M. Lusetti, disponibile in <http://www.legacoop.coop/quotidiano/2016/04/28/futuro-cooperativecomunita-dare-piu-forza-ai-beni-comuni/>

produzione di vantaggi a favore di una comunità territoriale definita²⁷⁰. 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.

4.9. Modelli giuridici organizzativi di comunità intenzionali: altre tipologie di struttura organizzativa 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. 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 comunitario²⁷¹.

4.10. *L'assenza di forma e la comunità come famiglia. assenza di forma e la comunità come famiglia*

²⁷⁰ F. BANDINI - R. MEDEI - C. TRAVAGLINI, *Territorio e persone come risorse: le cooperative di comunità*, in *Rivista Impresa Sociale*, 5, 2015.

²⁷¹ AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, cit., p. 199.

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.

Le comunità infatti, come rilevano alcuni autori²⁷², sono simili per molti versi alle famiglie tradizionali contadine (e questo è, come abbiamo detto, un motivo della loro crescente diffusione)²⁷³. 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 bisogno²⁷⁴.

4.11. *Le proposte di legge. Regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali in Italia: il desiderio di giuridificazione espresso nei progetti di legge Melandri e Busco.*

Il tema della giuridificazione delle 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

²⁷² AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, cit., p. 201.

²⁷³ Si veda a tale proposito quanto già detto *supra*.

²⁷⁴ AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, cit., p. 200.

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.

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 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 pubblica²⁷⁵. 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 natura»²⁷⁶. La proposta è intitolata «Riconoscimento e disciplina delle comunità intenzionali», e palesa così 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

²⁷⁵ ART. 1. (Riconoscimento e finalità). 1. La Repubblica riconosce il valore civile e la funzione di utilità sociale delle comunità intenzionali nelle quali si esprime la personalità dei cittadini e si contribuisce alla realizzazione dei valori di solidarietà sociale, civile, economica e culturale e di tutela dell'ambiente, nonché al perseguimento di obiettivi di ricerca etica, interiore e spirituale. 2. La funzione sociale delle comunità intenzionali è espressa, altresì, dallo svolgimento di compiti e di attività in favore della collettività che comportano risparmio della spesa pubblica.

²⁷⁶ ART. 2. (Definizione). 1. Le comunità intenzionali sono aggregazioni di persone fisiche le quali condividono intenzionalmente un progetto di vita caratterizzato dalla ricerca etica e spirituale e fondato su forme di comunione dei beni, sulla collettività delle decisioni, sulla solidarietà e sul sostegno reciproco tra gli aderenti, attuato mediante forme di convivenza continuativa, anche legate a un determinato territorio o a momenti di valorizzazione degli usi civici.

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 Rive²⁷⁷; 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 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.

²⁷⁷ Si rinvia a quanto già detto *supra*.

La proposta di legge inizia poi a disciplinare i vari aspetti della 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»²⁷⁸.

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 rappresentativi della collettività e mette così in evidenza le

²⁷⁸ 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.

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 alle forniture (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, si è fermato alla prima lettura della Camera²⁷⁹.

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 politico²⁸⁰.

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.

²⁷⁹ La proposta di legge è assegnata alla I Commissione Affari Costituzionali in sede Referente il 21 dicembre 2010. È 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.

²⁸⁰ Si veda, a tal proposito, G. DEL VECCHIO - S. PITRELLI, *Occulto Italia*, Bur, Milano 2011

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.

Un altro progetto di legge è stato presentato dall'onorevole Busto²⁸¹ il 1 aprile 2014 e risale alla scorsa legislatura (XVII). Merita comunque rilevare che il titolo è esattamente identico a quello presentato dalla Melandri nel 2010 e anche gli intenti sembrano simili²⁸². 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»²⁸³, ricordando peraltro come già molte amministrazioni locali hanno riconosciuto il valore di queste strutture, promuovendo

²⁸¹ Proposta di legge C. 2250 presentata il 1 aprile 2014 «Riconoscimento e disciplina delle comunità intenzionali».

²⁸² ART. 1. (Riconoscimento, finalità e definizione). 1. La Repubblica riconosce il valore civile e la funzione di utilità sociale delle organizzazioni comunitarie sociali disciplinate dalla presente legge denominate comunità intenzionali. 2. Le comunità intenzionali sono formazioni attraverso le quali, oltre ad esprimersi le personalità dei cittadini, si contribuisce alla realizzazione dei valori di solidarietà sociale, civile, economica e culturale, alla tutela dell'ambiente e al perseguimento di obiettivi di ricerca etica, interiore e spirituale. 3. La funzione sociale delle comunità intenzionali è espressa altresì dallo svolgimento di compiti e attività in favore della collettività con momenti di risparmio della spesa pubblica. 4. Le comunità intenzionali sono aggregazioni di persone fisiche le quali condividono consapevolmente un progetto di vita, caratterizzato dalla ricerca etica e spirituale e fondato su forme di comunione dei beni, collettività delle decisioni, solidarietà e sostegno reciproco tra gli aderenti, attuato mediante forme di convivenza continuativa, anche legate a un determinato territorio o a momenti di valorizzazione degli usi civici.

²⁸³ 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-comunitaintenzionali-riconoscimento-giuridico.html>

bandi e iniziative di agevolazione. In una recente intervista rilasciata da Coboldo Melo, Presidente del Conacreis, sembra di capire che il testo di legge presentato da Busto sia esattamente coincidente con quello proposto dell'associazione e che analizzeremo nel paragrafo seguente²⁸⁴.

Entrambi i progetti di legge non sono confluiti però in una approvazione da parte del Parlamento italiano, e a tutt'oggi non vi è in Italia una disciplina giuridica di riferimento.

4.12. *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 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

²⁸⁴ L'intervista è disponibile in <http://www.viverealtrimenti.com/ecovillaggi-riconoscimento-giuridico-elavoro-intervista-a-coboldo-melo/>

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»²⁸⁵.

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»²⁸⁶.

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 comunità²⁸⁷.

²⁸⁵ Linee guida per la disciplina delle comunità intenzionali disponibile in www.conacreis.it

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ 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-acoboldo-melo/>

4.13. Excursus normativo in tema 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»²⁸⁸.

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»²⁸⁹.

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.

²⁸⁸ 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).

²⁸⁹ 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).

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 «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 Camera²⁹⁰. 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

²⁹⁰ Disegno di legge di iniziativa dei senatori Poretti, Bonino, Perduca, Micheloni e Negri, comunicato alla Presidenza il 7 luglio 2010.

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 dedicata 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 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 plaghi 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 una 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 una 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.

5. *Analisi comparativa in tema di regolamentazione giuridica delle comunità intenzionali nei sistemi di civil law e in quelli common law.*

Una volta analizzato lo stato giuridico attuale delle comunità intenzionali in Italia, è bene rivolgere l'attenzione su ciò che accade negli altri sistemi giuridici, allo scopo di procedere con un'analisi comparativa.

Come ho brevemente già accennato 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 mio scopo. Inoltre, trattandosi di fenomeni non giuridificati, non è facile reperire fonti ufficiali ma piuttosto proposte e analisi informali, spesso effettuate dalle stesse comunità. Ho quindi dovuto effettuare una selezione che vado ora ad illustrare. In primis, valuterò quanto previsto nel diritto comunitario.

Rimanendo nel continente europeo, effettuerò uno studio abbastanza approfondito sull'ordinamento francese, proprio perché in Francia ho svolto la prima parte del mio percorso di dottorato di ricerca ed anche perché, quello francese, è un sistema giuridico che pone particolare attenzione alle questioni abitative. Inoltre, perché si tratta di un ordinamento assai simile al nostro, caratterizzato dalle medesime radici giuridiche di stampo romanistico come quello italiano, e che offre possibilità differenti alle comunità intenzionali.

Sposterò poi la mia attenzione alle realtà giuridiche oltre Oceano al fine di 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, ed effettuerò un *focus* sul Brasile, in cui ho svolto alcuni soggiorni di ricerca e dove ho iniziato a studiare la comunità intenzionale di Piracanga. Infine, sarà doveroso 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*.

5.1. *Comunità intenzionali nel diritto dell'Unione Europea*

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»²⁹¹.

²⁹¹ Conclusioni dell'Incontro informale tra i Ministri europei della politica urbana, Bristol, 6-7 Dicembre 2005, allegato II.

Il testo 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.

5.2. *Comunità intenzionali nei sistemi di civil law: il caso della Francia*

Sempre rimanendo in ambito di ordinamenti di *civil law*, merita procedere con una veloce rassegna di come siano organizzate le strutture abitative collettive in Francia²⁹².

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 possibilità²⁹³.

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 popolari²⁹⁴.

Inoltre, ciò che contraddistingue la Francia è la previsione - sempre nell'ottica di cui appena detto - delle «società immobiliari», una particolare tipologia di società

²⁹² 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.

²⁹³ 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 .

²⁹⁴ A tal proposito, vedi 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.

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 Loi*²⁹⁵ 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 semplice²⁹⁶, 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 costituita, procede al rimborso. Gli associati possono anche effettuare conferimenti successivi, conservando la possibilità di riappropriarsene in ogni momento²⁹⁷.

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 terreni²⁹⁸. 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.

²⁹⁵ *Loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association.*

²⁹⁶ Si veda l'art. 2 della *Loi du 1er juillet 1901*: «*Les associations de personnes pourront se former librement sans autorisation ni déclaration préalable*».

²⁹⁷ 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*».

²⁹⁸ Vedi 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*».

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 civili²⁹⁹, che rappresentano la peculiarità di questo ordinamento.

Vi sono molti gruppi che scelgono i regimi di comproprietà³⁰⁰ (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 comuni³⁰¹.

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 («*quantèmes*») la cui ampiezza va a determinare i carichi di spesa e di gestione. Diventa quindi abbastanza semplice la distinzione tra beni comuni e beni di proprietà³⁰².

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.

²⁹⁹ Le società civili possono essere identificate con le società semplici dell'ordinamento italiano.

³⁰⁰ *Loi n. 65 - 557 du 10 juillet 1965 fixant le statut de la copropriété des immeubles bâtis.*

³⁰¹ Artt. 10-11 *Loi n. 65 - 557 du 10 juillet 1965.*

³⁰² Si vedano gli artt. 3 - 4 della *Loi n. 65-557 du 10 juillet 1965.*

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 proprietà 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)³⁰³ 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.

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

³⁰³ 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.

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)³⁰⁴.

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

³⁰⁴ 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.

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)³⁰⁵.

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 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

³⁰⁵ 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.

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 alle parti possedute e questo profilo mal si conforma alle esigenze e allo spirito della comunità.

Con la *Société par Action Simplifiée*³⁰⁶ (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. Tutto ciò premesso, è chiaro che questo modello si adatta difficilmente a progetti di dimensioni ridotte. L'altra grande categoria di

³⁰⁶ *Code de commerce*, art. L. 227-1 ss. e art. L. 244-1 ss

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)*³⁰⁷.

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*³⁰⁸ (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.

³⁰⁷ 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*.

³⁰⁸ 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 statuto³⁰⁹.

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

³⁰⁹ Unico limite è la previsione di un minimo di 15,24 Euro.

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. 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 comunità³¹⁰.

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 Foncier³¹¹, 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

³¹⁰ Molto importante è l'associazione Habicoop che coordina queste strutture e che propone modifiche e suggerimenti alla legislazione.

³¹¹ 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.

construction»³¹² 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 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 semipubblica 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 Buis*³¹³, 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

³¹² 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.

³¹³ http://www.habicoop.fr/IMG/pdf/Fiche_pret_contre_usufruit_VF.pdf

sperimentare compiutamente e momentaneamente basata sulla buona volontà degli associati.

Un'altra combinazione ipotizzabile è quella fatta dalla comunità di *Les Amanins*³¹⁴. 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).

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.

5.3. Comunità intenzionali nei sistemi di civil law: il caso dei Paesi dell'America Latina con specifico riferimento al Brasile

Cerchiamo ora di vedere cosa accade in America Latina, ordinamento che presenta caratteristiche a sé stanti e che «ruba» da entrambe le famiglie giuridiche

³¹⁴ Ho avuto modo di studiare la comunità intenzionale di Les Amanins, fondata da Pierre Rabhi, padre ispiratore del Movimento del Colibri, durante il mio soggiorno in Francia presso l'Università di Rouen, dal 2015 fino al 2017. Si tratta di una comunità in cui il fondatore ha voluto mettere in pratica i principi dell'agroecologia. Si tratta di una realtà molto interessante, a cui intendo dedicarmi con uno studio più specifico nel prossimo futuro.

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 Gen³¹⁵ 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, Brasile) e coinvolge anche altri Paesi 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»³¹⁶.

Neppure in Sud America tuttavia possiamo trovare un riconoscimento formale di queste strutture comunitarie residenziali e, anche qui come altrove, si è costretti ad

³¹⁵ Vedi quanto detto a proposito del Gen e della sua struttura nel capitolo I.

³¹⁶ 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/>.

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.

Altro esempio importante riguarda l'ecovillaggio di Piracanga in Brasile, che ho avuto modo di osservare e studiare durante il mio ultimo soggiorno in Brasile, presso l'Università di San Paolo.

La comunità intenzionale di Piracanga si trova a nord, nello stato di Bahia.

La comunità, fondata 11 anni fa, si presenta come un ecovillaggio in cui vivono attualmente 200 persone, che condividono una vita comunitaria sulla base di un'economia solidale, in cui il concetto di proprietà privata non esiste e tutti i componenti della comunità dispongono dei beni comuni, mentre il turismo ecologico è la principale fonte di sostentamento della comunità. Collegata a Piracanga anche una comunità spirituale più piccola, denominata Inkiri Piracanga, dove vivono 40 persone.

La Comunità di Piracanga è nota per le tecniche costruttive degli edifici e l'innovativo sistema ecologico di gestione delle acque. Un aspetto assai interessante è che la comunità di Piracanga ha anche uno stretto collegamento con Damanhur.

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 popolari³¹⁷.

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 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 Bolivar la reinserisce³¹⁸ nell'ordinamento giuridico colombiano³¹⁹, 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 sociopolitica 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 interne³²⁰.

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.

³¹⁷ Cfr. AA. VV., *Housing frontline. Inclusione sociale e processi di autocostruzione e autorecupero*, Firenze University Press, (Collana Territori), Firenze 2012.

³¹⁸ Colombia, Decreto 20 maggio 1920, Art. 1.

³¹⁹ *Artículos* 63, 246, 329 y 357 *de la Constitución*; *Capítulo XIV* de la ley 160 de 1994 y *Decreto* 2164 de 1995.

³²⁰ <https://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>.

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 indicata³²¹.

Nulla vieterebbe tuttavia un tentativo di riutilizzare, riadattandoli, questi istituti anche per dare «veste» giuridica alle comunità intenzionali sostenibili. 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.

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 villaggio³²². 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 Bogotá che collabora con il progetto, lo ritiene eccessivamente «artificiale».

5.4. *Comunità intenzionali nei sistemi di common law*

³²¹ Si pensi al Senegal, dove il Ministero nasce proprio per trasformare villaggi tradizionali in ecovillaggi, fondendo così le due dimensioni dell'intenzionalità e della spontaneità.

³²² Per questi motivi è stata inserita anche nella lista Onu delle «appropriate technologies».

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 dinamica³²³.

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

³²³ A. TOURAINE, *Dopo la crisi. Una nuova società possibile*, Armando Editore, Roma 2012, p. 101.

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 statunitensi nemmeno qui vi è una normativa apposita e anche in questo caso occorre scegliere fra le opzioni legali già esistenti³²⁴.

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 ora³²⁵.

Vi sono in primo luogo gli ecovillaggi, caratterizzati da una forte ispirazione ecologica, e i *cohousing*, entrambi esattamente corrispondenti a quanto descritto nel capitolo I. 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.

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

³²⁴ 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.

³²⁵ Si veda il sito ufficiale della Fic www.ic.org.

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 ^{326 327 328}.

³²⁶ 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-intentionalcommunities; si veda anche D. Leafé Christian, *Creating a Life Together: Practical Tools to Grow Ecovillages and Intentional Communities*, New Society Publishers, 2013.

³²⁷ 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>.

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 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.

³²⁸ A. GAMBA, *Le forme di controllo sulle organizzazioni 939h74j i non profit negli USA: analisi e comparazione con il sistema italiano*, in *Impresa Sociale*, 32, 1997.

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)³²⁹.

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

³²⁹ 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.

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 alcune 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.

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 206 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 inglese³³⁰, 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.

³³⁰ S. ARDUINI - G. PANEBIANCO, *Le aziende senza fine di lucro in Gran Bretagna: organizzazione, controlli e fund raising*, in *Impresa Sociale*, n. 33, 1997.

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 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.

6. *Considerazioni conclusive. Le comunità intenzionali: ordinamenti giuridici o ordinamenti sociali?*

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 - ancora prima di conoscere la loro natura e le loro caratteristiche - se queste comunità potessero essere qualificate come ordinamenti giuridici a sé stanti.

Secondo la definizione fornita da Merryman, un sistema giuridico è dato da un insieme operativo di istituzioni, norme e procedure giuridiche³³¹ 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 giuridico³³².

³³¹ J. H. MERRYMAN, *The Civil Law tradition*, Stanford, Stanford University Press, 1969.

³³² 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, Milano 2010, p. 491 ss.

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»³³³ 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»³³⁴ (il cosiddetto principio di relatività³³⁵): 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»³³⁶ 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»³³⁷ 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 continua³³⁸. 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.

³³³ L. FERRARA, *L'ordinamento sportivo: meno e più della libertà privata*, op. cit., p. 2.

³³⁴ *Ivi*, p. 4.

³³⁵ Cfr. F. MODUGNO, *Legge-Ordinamento giuridico-Pluralità degli ordinamenti*, Giuffrè Editore, Milano 1985; H. L. A. HART, *Il concetto di diritto*, Torino, 2006.

³³⁶ L. FERRARA, *L'ordinamento sportivo: meno e più della libertà privata*, op. cit., p. 2.

³³⁷ *Ivi*, p. 5.

³³⁸ *Ivi*, p. 6.

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)»³³⁹.

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'ordinamento³⁴⁰.

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»³⁴¹ e non vi è «bisogno alcuno di scomodare la nozione di ordinamento»³⁴².

Se così non fosse, per tornare al caso italiano, ogni formazione sociale prevista dell'art. 2 della Costituzione, potrebbe allora configurare un ordinamento giuridico.

³³⁹ *Ivi*, p. 12.

³⁴⁰ 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. M. MODUGNO, *Legge-Ordinamento giuridico-Pluralità degli ordinamenti*, Giuffrè Editore, Milano 1985.

³⁴¹ *Ivi*, p. 14.

³⁴² *Ibidem*.

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.

PARTE II
LA COMUNITÀ INTENZIONALE DI DAMANHUR

CAPITOLO I

Storia e struttura organizzativa della comunità intenzionale di Damanhur

Sommario: 1. Premessa. – 2. La fondazione della comunità e la figura del fondatore. – 2.1. Il fondatore: breve nota biografica e filosofia di vita; 2.2. La fondazione di Damanhur: breve storia delle origini. – 2.3. La costruzione del Tempio o dei Templi dell’Umanità e la loro “scoperta”: dalla comunità chiusa all’apertura verso l’esterno. – 2.4. L’*animus* ecologico di Damanhur. – 3. Configurazione geopolitica e sociale di Damanhur. – 3.1 Il territorio – 3.1. L’organizzazione politica: le fasi di evoluzione e l’assetto attuale – 3.2 La composizione sociale: in cittadini di Damanhur. – 3.3. L’organizzazione sociale: i cittadini di Damanhur e il *welfare* – 4. L’economia di Damanhur: i flussi finanziari, le fonti di reddito e la moneta. – 4.1. La moneta: istituzione e funzione del Credito Damanhuriano. 5. Damanhur come modello comunitario proiettato verso il futuro: considerazioni conclusive.

1. Premessa

La parte speciale di questo lavoro di ricerca è dedicata alla comunità di Damanhur. La scelta di Damanhur come caso di studio è giustificata da alcuni aspetti e caratteristiche che la rendono senza alcun dubbio un esempio peculiare di prototipo di comunità intenzionale.

Nello specifico Damanhur è una comunità intenzionale con una struttura formale e giuridica ben definita, con un territorio vasto per estensione e un numero di persone residenti abbastanza alto: una collettività organizzata nel vero e proprio senso della parola.

Damanhur attualmente rappresenta la comunità intenzionale più importante del continente europeo e il suo modello organizzativo è del tutto particolare dal punto di vista sociologico, politico e giuridico. Inoltre, altra specificità di Damanhur riguarda anche la sua longevità (la comunità fu creata quarantaquattro anni fa) rispetto ad altre esperienze comunitarie degli anni ’60-’70 del Novecento che invece hanno avuto una vita assai breve. L’ubicazione della comunità in Italia, e precisamente in Piemonte nella Valchiusella, non costituisce un limite di carattere geografico-territoriale, poiché Damanhur, grazie ai collegamenti e rapporti costanti con altre Comunità Intenzionali in Europa e in altri continenti, al momento è in fase

di espansione e gemmazione, imponendosi così come modello replicabile in altre parti del mondo.

Durante lo svolgimento della mia ricerca ho avuto modo di visitare Damanhur più volte, e negli ultimi miei due soggiorni, svolti nel novembre 2018 e marzo 2019, ho avuto la possibilità di vivere all'interno della comunità, osservando *de visu* il modello organizzativo. Mi è stata così concessa l'opportunità di effettuare un vero e proprio soggiorno sul campo, avendo contatti quotidiani con i rappresentanti dei vertici apicali della comunità, i quali mi hanno rilasciato interviste, accordandomi il reperimento di materiali bibliografici e testi normativi, nonché la partecipazione ad alcuni riti propri della comunità.

Pertanto, in questo capitolo cercherò di delineare, anche sulla base della mia ricerca sul campo, la storia e la struttura logistica di Damanhur, con l'intento di ricostruire il quadro organizzativo della Comunità, con l'ulteriore scopo di far emergere le problematiche giuridiche ad esso sottese che saranno successivamente affrontate nel secondo capitolo di questa parte della tesi.

2. La fondazione della comunità e la figura del fondatore

L'idea di realizzare Damanhur risale al 1975 e la sua fondazione nel territorio piemontese si concretizza per volontà e impulso del fondatore Oberto Airaudi (Falco Tarassaco), il quale a tutt'oggi appare agli occhi dei damanhuriani come un punto fermo per l'identità della Comunità.

La visione sapiente e concreta del fondatore, affiancato fin dalle origini da altri undici co-fondatori, di età decisamente più matura rispetto a Oberto Airaudi, ha dato vita ad una società basata su valori di comunanza e condivisione, di rispetto reciproco e per l'ambiente, tanto da conquistare il prestigioso riconoscimento di

prototipo di società sostenibile da parte del *Global Human Settlements Forum* delle Nazioni Unite (ONU) nel 2005³⁴³.

Damanhur, che significa Città della Luce e riecheggia l'antica città egizia consacrata al Dio Horus, è una Federazione di Comunità spirituali, o per meglio dire una «Federazione di eco-comunità spirituali aperte al mondo»³⁴⁴.

Nelle parole del fondatore, Damanhur rappresenta «un luogo dove la gente può applicare i propri sogni, può inventare le cose e renderle reali, nel campo della ricerca ma anche sociologico, in campo legale, amministrativo. [Damanhur] ha origine da una visione, dalla fantasia trasformata in realtà, che si traduce anche in sogni notturni, certo, ma soprattutto nella capacità di rendere vivo questo sogno durante il giorno. Ognuno poi aggiunge qualcosa. Potrebbe essere interessante chiedere a ognuno cosa ci ha messo, cosa personalmente porta al sogno comune»³⁴⁵.

2.1 *Il fondatore: breve nota biografica e filosofia di vita*

Il fondatore e ispiratore della comunità, Oberto Airaudi, nacque nel 1950 a Balangero, un piccolo centro situato nelle valli di Lanzo. Figlio di un maresciallo dei carabinieri e di una insegnante del doposcuola, di diciotto anni più giovane del marito, gestori poi, al congedo del padre dall'Arma, di una degustazione di vini nel paese. Un contesto familiare abbastanza semplice, in cui Oberto Airaudi vive in contrasto con la figura paterna. Fin dall'infanzia Airaudi è consapevole della propria diversità rispetto ai suoi coetanei, e solo più tardi sarà consapevole delle proprie capacità pranoterapeutiche

A livello di istruzione scolastica, Airaudi frequenta le magistrali in un istituto salesiano e nel 1967, durante il percorso di studi pubblica, l'uno a poca distanza dall'altro, due libri: *Poesie dei Miei Sedici Anni*, per il quale ottenne il premio Città di

³⁴³ Vedi sito <http://www.damanhur.org/it>

³⁴⁴ Cfr. <http://www.damanhur.org/it>

³⁴⁵ M. MACIOTI, *Comunità spirituali del XXI secolo. Memorie, esistente, futuro. Il caso Damanhur*, Aracne, Roma 2013, p. 22.

Torino, e *Cronaca del Mio Suicidio*, il diario epistolare di un suicidio annunciato. In quegli anni inoltre approfondisce le proprie conoscenze del paranormale dedicandosi, in particolare, allo studio e alla sperimentazione dell'ipnosi.

Dopo un periodo durante il quale avvicina lavori occasionali i più diversi (dalla vendita porta a porta di enciclopedie al montaggio di acquari), diventerà titolare di un'agenzia assicurativa che gestirà per circa sette anni.

All'inizio degli anni Settanta Airaudi fa le sue prime apparizioni pubbliche a Balangero, con alcune conferenze sui fenomeni paranormali. Nello stesso periodo si dedica, in modo informale e a titolo prevalentemente gratuito, all'esercizio della pranoterapia di cui, solo più tardi, ne farà la propria professione.

Da Balangero si trasferirà poi a Torino, dove farà parte del gruppo formatosi attorno al cromoterapeuta Benedetto Lavagna, successivamente lateralizzato dal giovane Airaudi, il quale gli subentra nella gestione del circolo. Poco dopo, con un gruppo di amici fonda a Torino, nel 1975, il *Centro di Ricerche e Informazioni parapsicologiche Horus*, dedito soprattutto all'esplorazione del mondo del paranormale ma che già accoglie, *in nuce*, tutti gli interessi che condurranno poi all'«esperimento Damanhur».

Nell'anno successivo, il 1976, Airaudi fonda a Torino la propria Scuola di Pranoterapia e fa di questa attività la propria principale fonte di reddito. È tra i membri di questo enciclopedico Centro Horus che prende corpo il progetto Damanhur, il «villaggio di una tribù cittadina»³⁴⁶.

Sin dal momento della fondazione della comunità intenzionale, Airaudi ha ben chiaro in mente sia il complesso disegno sociale della comunità, sia la direzione cardine lungo la quale dar forma alla vocazione spirituale di Damanhur, espressa successivamente nell'edificazione del tempio dell'Uomo.

Questo intento ha guidato la scelta del luogo d'insediamento della comunità, posta, secondo la cosmologia horusiana, in corrispondenza di un plesso di «linee sincroniche», il sistema nervoso di Gaia, lungo il quale scorrono le energie

³⁴⁶ Cfr. Notiziario Horus,, 7-8, 1977

responsabili del governo sottile del pianeta³⁴⁷. Un reticolo energetico la cui topografia è stata ricostruita dallo stesso Airaudi, spintosi, «in doppio», viaggiando cioè con il proprio «corpo astrale», sino al centro della terra lungo questi singolari canali³⁴⁸.

Al periodo della fondazione di Damanhur risale la pubblicazione del primo e, per molti versi, più importante testo esoterico di Airaudi, *Imparare a morire*, in cui esprime in maniera determinata una critica, a tratti velata, e altre volte più esplicita, nei confronti della società e della cultura dominanti, con un approccio in cui sembrano convergere lo spirito aristocratico dei romantici e l'impeto rivoluzionario degli studenti del Sessantotto: «Io rifiuto questo tipo di società, e sto cercando di superarla creando, con dei fratelli, un villaggio “nuovo”. Perché ci possono essere dei modi nuovi di vivere, e anche di morire, e rapporti nuovi (o meglio «molto» antichi) con la natura’»³⁴⁹.

Oltre alla stesura di testi, ininterrotta fino al 2013, in cui esprime il suo pensiero e la filosofia di vita di Damanhur, Airaudi negli anni Ottanta dà libero sfogo alla sua vena artistica con la creazione della Pittura Selfica, tecnica collegata a un'antica disciplina che permette di utilizzare forme di “energia intelligente” in grado di interagire armonicamente con l'ambiente e con i suoi fruitori.³⁵⁰

Inoltre, fin dall'inizio degli anni Novanta, indirizza le proprie ricerche verso il campo di studio della Fisica spirituale, sulle quali mantiene un intenso e costante dialogo con i damanhuriani attraverso gli incontri del giovedì sera, che conduce ininterrottamente dal 1988 fino a pochi giorni prima del decesso, nel giugno del 2013.

Agli occhi di chi osserva la figura del fondatore attraverso lo studio dei suoi testi e da ciò che emerge dalle testimonianze dei damanhuriani che lo hanno conosciuto nella condivisione del «progetto Damanhur», Oberto Airaudi appare senza alcun dubbio come un vero e proprio ‘fondatore’ di comunità che sorge *ex novo* senza che vi siano precedenti insediamenti di persone già organizzati in gruppi o in

³⁴⁷ G. MANCARDI, S.PALOMBO, *Gaia. L'intelligenza che abita la terra*, 1992, p. 51

³⁴⁸ G. MANCARDI, S.PALOMBO, *Gaia*, cit., pp. 56 ss.

³⁴⁹ M. MACIOTI, *Comunità spirituali del XXI secolo*, cit., pp. 22 ss.

³⁵⁰ Cfr. <http://www.damanhur.org/it>

collettività organizzate. Airaudi, infatti, non ha ereditato un gruppo di iniziati da un predecessore; non ha avuto dietro di sé un venerato maestro spirituale che gli ha fatto da guida, come spesso è accaduto tra maestri che provengono da tradizioni hinduiste o buddhiste; ed infine, non gli è stata trasmessa una carica istituzionale da altri soggetti. Oberto Airaudi è stato quindi, indubbiamente e principalmente, una persona che ha avuto la capacità di attrarne altre, con la forza di un progetto di vita innovativo che ha saputo concretizzare fornendo fin dall'inizio basi solide alla comunità intenzionale di Damanhur, sia dal punto di vista spirituale, sia da quello patrimoniale, dotandola per quest'ultimo aspetto di un patrimonio comune di beni immobili (terreni, case, imprese ecc.), tuttora esistente ed in via di espansione continua³⁵¹.

La maggior parte degli abitanti di Damanhur si è riconosciuta, e continua a riconoscersi, nella figura del fondatore, il quale fino al 2013, anno della sua morte, ha indicato gli obiettivi delle numerose comunità che fanno capo a Damanhur, rappresentando così una figura guida centrale di riferimento. Oberto Airaudi, divenuto Falco Tarassaco dalla fondazione della comunità intenzionale, non ha mai incarnato gli usuali cliché del 'capo carismatico' o del 'leader spirituale', non ha mai assunto modi ieratici, né vesti lunghe fino ai piedi, non è mai stato preceduto da devoti, reverenti seguaci, da attese silenziose, o da canti devozionali: è stata una figura defilata caratterizzata da sobrietà di gesti, carattere schivo, e poco incline ad apparire in pubblico³⁵².

La straordinaria capacità di Falco Tarassaco è stata quella di aver elaborato una filosofia di vita che rappresenta il substrato spirituale della comunità di Damanhur e che si fonda sui principi di pensiero positivo, di valorizzazione delle diversità, di raffinamento interiore e di disponibilità al cambiamento come strategia per uscire dalle abitudini. Damanhur è un'esperienza di ricerca dei valori profondi dell'esistenza, condotta attraverso l'azione e l'esplorazione in ogni ambito³⁵³.

³⁵¹ M. MACIOTI, *Comunità spirituali del XXI secolo*, cit., pp. 33 ss.

³⁵² M. MACIOTI, *Comunità spirituali del XXI secolo*, cit., pp. 35 ss.

³⁵² Cfr. <http://www.damanhur.org/it>

³⁵³ *Ivi*

La visione del fondatore, condivisa dai cittadini di Damanhur, concepisce la vita come continua trasformazione e rinnovamento, basata sul confronto con gli altri, finalizzata all'emersione della parte più autentica dell'individuo, che collega i singoli e gli appartenenti alla comunità all'essenza divina dell'universo. Allo scopo di evidenziare l'importanza del cambiamento e del rispetto per la vita, che regolano ogni trasformazione dell'individuo, i cittadini di Damanhur adottano un nome di animale e di vegetale, usato quotidianamente nella comunità³⁵⁴.

Alla base del pensiero di Falco Tarassaco/Oberto Airaudi e dei cittadini della comunità vi è inoltre il rispetto per l'ambiente che supera la visione ecologista, in quanto viene dato riconoscimento all'esistenza di una «vita autoconsapevole e sensibile nel mondo vegetale, oltre che animale, e ricerca il contatto con le intelligenze che abitano questo universo»³⁵⁵. Un fenomeno di natura sacralizzata, per usare una espressione di Cardano, il quale afferma che a Damanhur si assiste ad una vera e propria «aperta sacralizzazione della natura»³⁵⁶.

2.2. La fondazione di Damanhur: breve storia delle origini

Il «progetto Damanhur» venne elaborato a cavallo tra il 1975 e il 1976 all'interno del circolo esoterico torinese, il Centro Horus, animato da Oberto Airaudi, già da qualche tempo impegnato nelle discipline - l'esoterismo, la parapsicologia, le medicine alternative - che poi troveranno pieno sviluppo nella comunità.

Il terreno (di ventimila metri quadri) su cui sorge Damjil, il maggiore degli insediamenti comunitari e capitale di Damanhur, fu acquistato nel 1977. I lavori di

³⁵⁴ *Ivi*

³⁵⁵ Cfr. <http://www.damanhur.org/it>

³⁵⁶ Cardano «La natura sacralizzata a Damanhur è una natura astratta, cui i damanhuriani si avvicinano non già nella quotidianità del lavoro agricolo, ma attraverso il mito, nella ritualità e soprattutto attraverso l'immaginazione magica che conduce a riconoscere il legame «sottile» che li unisce alla natura. La cornice entro cui prende forma questa disposizione verso la natura è quella della tradizione esoterica, nella combinazione dei miti dell'antica religione egiziana, con i misteri dei sacerdoti druidi e l'Oriente dei teosofi. La natura è sacra a Damanhur poiché in essa i damanhuriani riconoscono le vestigia di una divinità caduta, l'Anima-Uomo, che riuniva in sé, come un tutto, l'uomo, la natura e le «forze sottili» che la abitano».

costruzione del primo edificio, un caseggiato con undici piccoli alloggi, si protrassero sino alla metà del 1980 e, solo allora, il primo nucleo di damanhuriani poté insediarsi stabilmente tra le colline del Canavese. I lavori di edificazione, che diedero inizio al progetto Damanhur, furono realizzati dal fondatore e dai suoi amici co-fondatori, i quali, a tale scopo, impararono a fare i falegnami, i carpentieri, e gli idraulici. In questa fase di avvio della comunità iniziarono anche le prove di vita in comune e nell'attesa delle case in costruzione, la convivenza collettiva si svolse in un villaggio di tende.

Seguirà poi l'acquisto di un edificio a Vidracco che diventerà la futura Porta del sole. Contestualmente all'inizio dei lavori di edificazione delle prime abitazioni prese il via, nei pressi di del cascinale di Vidracco, la costruzione del tempio sotterraneo, condotta in segreto sino all'autunno del 1992³⁵⁷. [Macioti]. Nelle vicinanze del Tempio sorgerà poi il 'boschetto della coscienza' che sancisce i contatti profondi con l'antica Stonehenge e i suoi menhir³⁵⁸.

Nel prendere possesso di questi primi territori i damanhuriani stipularono, con gli spiriti di natura del luogo, un patto solenne, di reciproca collaborazione⁴⁷.

Dal 1980 ad oggi la comunità è cresciuta con l'acquisizione di nuovi territori e con un aumento esponenziale di cittadini, a cui sono seguiti rapidi mutamenti della propria organizzazione sociale e politica che saranno oggetto di riflessione nei prossimi paragrafi.

2.3. *La costruzione del Tempio o dei Templi dell'Umanità e la loro "scoperta": dalla comunità chiusa all'apertura verso l'esterno*

La costruzione segreta del Tempio, conosciuto con il nome di Tempio dell'Uomo o anche come complesso di Templi dell'Umanità, avviene

³⁵⁷ S. PALOMBO, *La città sotterranea*, Vidracco 1992, pp. 14-15.

³⁵⁸ M. MACIOTI, *Comunità spirituali del XXI secolo*, cit., pp. 35 ss.

contestualmente alla fondazione della comunità, e rappresenterà fin dalle origini per i damanhuriani un'ulteriore occasione di condivisione e di coesione del gruppo.

Il Tempio e la sua edificazione sotterranea, iniziata nel 1978, danno vita ad ulteriori vincoli di amicizia e solidarietà tra coloro che hanno partecipato a questa impresa inizialmente avvolta da un alone di segretezza³⁵⁹.

Dai racconti dei damanhuriani che hanno partecipato concretamente alla costruzione di quest'opera sacra, fornendo *in primis* il proprio lavoro fisico, emerge un motto di orgoglio per la realizzazione di un tempio divenuto monumentale e riconosciuto nel 1998 opera d'arte dalla Sovrintendenza delle Belle Arti, ottenendo poi nel 2001 il *Guinner World Record* che lo ha dichiarato opera ipogea più grande del mondo.

Si tratta di una costruzione sotterranea definita sacra e magica dai Damanhuriani, legata alla spiritualità e alle credenze della comunità.

Il Tempio è stato realizzato a mano³⁶⁰ in 16 anni di lavoro dagli appartenenti alla Federazione di Damanhur, scavando nel cuore della montagna, per una estensione di 850.000 m³ disposti su cinque livelli che raggiungono la profondità di 72 metri.

La testimonianza di Condor Girasole in merito al lavoro di realizzazione del Tempio appare assai significativa agli occhi di chi studia la comunità, poiché prende l'avvio dall'acquisto del cascinale di Vidracco nei pressi del quale iniziò l'opera di costruzione dell'edificio che racchiude in sé anima spirituale della comunità di Damanhur:

³⁵⁹ Cfr. *I Templi dell'Umanità* di Esperide Ananas, Val Ra Damanhur 2006: il progetto rimase riservato esclusivamente agli artisti, artigiani, muratori impegnati direttamente nella costruzione. Persino molti degli appartenenti alla comunità non ne sapevano nulla. Per i damanhuriani che condividevano il segreto, era chiaro che costruire queste grandi sale sotterranee, arricchite da dipinti, sculture, mosaici e vetrate artistiche era un'azione rivoluzionaria e allo stesso tempo essenziale, ma in Piemonte non c'erano leggi che regolamentassero costruzioni sotterranee, né autorità a cui poter chiedere il permesso. I damanhuriani si rifiutarono di abbandonare il loro grande sogno per mere ragioni burocratiche, e così il lavoro di scavo proseguì silenziosamente, giorno e notte, per i successivi sedici anni.

³⁶⁰ *I Templi dell'Umanità* di Esperide Ananas, cit., Testimonianza: La storia della loro costruzione è strettamente, secondo cui, la visione di una stella luminosa caduta sulla Terra avrebbe indicato ad Airaudi (il fondatore della comunità) di scavare la roccia a mani nude proprio in quel posto.

«Noi comprammo una baita che non era una casa particolarmente abitabile e abbiamo iniziato a sistemare l'abitazione e il territorio e abbiamo cominciato a scavare, creare questa costruzione sotterranea che è diventata uno degli elementi fondamentali della nostra realtà spirituale, è stata un'avventura interessante: intanto, perché abbiamo scavato una montagna, poi perché è tornata l'idea del gruppo unito che ha un sogno, un obiettivo. E lavora insieme.

Tutti quanti partecipavano a quest'opera e, ovviamente, ognuno faceva il proprio lavoro di giorno e poi la sera, per una o due ore, si portava avanti, tutti insieme, questa cosa. E questo lavoro proseguiva, inizialmente usavamo il piccone, la prima terra è sempre molto dolce e friabile, non c'è bisogno di particolari strumenti. Poi, successivamente, martello e scalpello, poi dopo martello elettrico, che ha permesso di accelerare i lavori; quindi abbiamo fatto una prima sala, il tempio Azzurro, se lei ha presente, è una sala con una sfera azzurra, e pensavamo che fosse una cosa enorme, infinita; poi dopo abbiamo continuato e abbiamo creato sale sempre più grandi e abbiamo creato la sala dell'Acqua che è quella con i dipinti di Falco, e poi la sala della Terra, dell'Aria e così via.

Quindi il Tempio ha incrementato la nostra unione e ha aumentato anche questo desiderio di fare le cose insieme, anche un po' riservate, ha incrementato l'attenzione verso quest'opera da difendere, un'attenzione molto alta perché stavamo facendo qualcosa che da un lato era importante e da un lato volevamo mantenerlo ancora riservato»³⁶¹.

La segretezza della realizzazione del tempio portò alla costruzione di otto sale completamente decorate con pitture, mosaici, sculture e vetrate artistiche, realizzate per celebrare la spiritualità universale: un esempio di arte sacra e laica insieme, nel quale si incontrano valori nei quali ogni essere umano può riconoscersi.

A seguito di talune rivelazioni da parte di alcuni fuoriusciti dalla Comunità, i quali mossero precise accuse nei confronti dell'organizzazione politico-sociale e spirituale di Damanhur, nel 1992 il Procuratore della Repubblica di Ivrea arrivò, con

³⁶¹ Testimonianza di Condor Girasole.

un nucleo di sessanta carabinieri, nella comunità intimando a Oberto Airaudi l'apertura del Tempio, sollevando questioni illegittimità nonché di irregolarità amministrative in merito alla realizzazione di un'opera edilizia edificata senza alcuna autorizzazione. La notizia dell'intervento delle forze dell'ordine a Damanhur fece scalpore a seguito della diffusione da parte dei media nazionali che diede vita ad un movimento di opinione nazionale ed internazionale per la salvaguardia del Tempio. Si prospettava infatti la distruzione del Tempio e in base alla legge Galasso sarebbe dovuto essere ripristinato lo stato *quo ante*. Questo momento così delicato appare ai Damanhuriani come un'occasione che si offre alla comunità per farsi conoscere, per fuoriuscire da un certo isolamento indotto dal luogo (la Valchiusella), dalle circostanze (la meta segreta della costruzione del Tempio), dalle diffidenze verso gli estranei giunti nella Valle, non solo da Torino e dintorni ma anche da luoghi ben più lontani, da parte degli abitanti dei paesi vicini.

Una volta stabilito che il Tempio non dovrà essere distrutto, a seguito della concessione del riconoscimento come opera d'arte da parte della Sovrintendenza, inizierà la nuova fase di apertura verso l'esterno di Damanhur, che diverrà una meta per molti, e il Tempio dell'Uomo costituirà un potente mezzo di comunicazione per la comunità³⁶², oltre che luogo di elezione e di espressione di arte e filosofia damanhuriane. Al suo interno vi si celebrano riti, concerti, performance.

Tale processo conseguente alla rivelazione dell'esistenza dei Templi dell'Umanità all'esterno determinerà un inevitabile mutamento di natura esogena della comunità, e segnerà definitivamente il termine della fase iniziale della comunità originaria caratterizzata che era stata caratterizzata da un 'atteggiamento di chiusura nei confronti del mondo circostante.

2.4. L'*animus* ecologico di Damanhur

³⁶² Testimonianza di Condor Girasole: [. . .] Il Tempio [. . .] è stato scoperto nel '92 e questo ha dato un'altra spinta, e abbiamo iniziato a promuoverci verso l'esterno. Nel momento in cui il Tempio è stato aperto al pubblico si è creato un momento di apertura con la necessità di farlo conoscere, di far conoscere a molti questa struttura; e questo ci ha obbligati ad aprirci molto di più e in molti hanno conosciuto noi e si sono creati molti rapporti, è stato un momento di apertura importante.

L'*animus* ecologico di Damanhur affonda le sue radici nel comunitarismo ecologista degli anni Ottanta, che si manifesta nella compresenza di entrambe le istanze critiche, la sacralizzazione della natura e il ritorno alla comunità, che, proprio perché insieme, assumono maggior radicalità (cfr. Dellavalle 1992). Per la prima volta la natura diviene il centro d'interesse del movimento comunitario che vede nelle sue ferite il segno più evidente della corruzione della società e nella sua rigenerazione - ed in essa soltanto - la rigenerazione dell'uomo (cfr. Dellavalle 1992). Damanhur, come già evidenziato in precedenza, realizza e coniuga le idee di comunità e di sacralizzazione della natura.

Damanhur ama presentarsi, raffigurarsi oggi come una «ecosocietà basata su valori etici e spirituali», che racchiude al proprio interno comunità ed ecovillaggi. Dalla visita di un ecovillaggio della comunità con Stambecco Pesco, ho percorso sentieri in legno tesi tra gli alberi, e ho avuto accesso a case costruite in modo da non danneggiare gli amici vegetali.

Attualmente i campi quotidiani nei quali si esplorano tecnologie nuove sono molti: dalle ricerche peculiari damanhuriane - quali ad esempio l'utilizzo delle Self nell'agricoltura biologica - a quelle condotte dalle comunità damanhuriane, che approfondiscono il tema del vivere con un basso impatto ambientale, attraverso l'uso di impianti di fitodepurazione per il trattamento delle acque, la bioedilizia, la produzione di energia, le caldaie a biomassa, il risparmio energetico e molto altro. Le ultime case costruite intorno a Damanhur, nei pressi, per damanhuriani o per ospiti o parenti, sono case edificate con attenzione ad aspetti ecologici.

La Comunità di Aval, ad esempio, è stata progettata e realizzata da professionisti damanhuriani come modello di casa passiva, nella quale ogni giorno si vive, si lavora, si allevano i piccoli secondo un criterio che sposa tecnologia, rispetto per l'ambiente e per il benessere delle persone.

Tutti gli insediamenti dell'area di Tentyris nascono sperimentalmente, "inventando" sistemi non solo per riadattare vecchie case ma anche per portarvi acqua, luce, servizi, senza attendere che lo faccia il Comune.

Un'altra delle Comunità si interessa di fonti energetiche alternative. Ho potuto visitarla nel mio soggiorno del 2018 con Stambecco Pesco: mi è stato riferito anche di una vendita, da parte della comunità, di energia ad una nota compagnia nazionale.

Altri esempi di ricerca damanhuriana applicata alla conservazione ambientale sono gli ettari di territorio boschivo acquistati e convertiti da ceduo ad alto fusto, la biodiversità reintrodotta dopo studi sulla flora del sottobosco, e le tante sperimentazioni nel campo dell'agricoltura biologica e della permacultura.

Non va inoltre taciuto che numerosi membri della Federazione partecipano agli interventi di protezione civile: in occasione di piogge, smottamenti, frane, da anni Damanhur accorre, lavora fianco a fianco con altri soccorritori.

L'ecologia sembra, negli ultimi anni soprattutto, uno dei tratti identitari portanti. Da tempo, non casualmente, Damanhur partecipa a una rete di comunità accomunate dall'interesse, dall'orientamento ecologico, il Conacreis: pur senza fare scelte troppo drastiche a riguardo³⁰.

Ha molte anime, quindi, Damanhur. Federazione di sognatori e aspiranti scienziati, di artisti e persone che hanno successo negli affari.

Interessate all'ecologia, ad una pedagogia intesa a favorire curiosità, capacità, doti individuali. Convinte, insieme, dell'importanza della vita comunitaria. Che vuol dire anche una vita di sacrifici: la convivenza di più nuclei familiari è la normalità, da queste parti. E in questi casi, gli spazi possono essere vissuti, in certi casi, dopo un po' di tempo, come spazi ristretti. La familiarità obbligata, la quotidiana condivisione e frequentazione, possono alla lunga essere vissute come costrittive, limitative. La concorrenza economica a sostegno delle imprese comuni, l'impegno lavorativo che ne deriva possono essere alla lunga pesanti. Schiacciati. Eppure in molti hanno trovato in queste modalità quotidiane di vita soddisfazione, realizzazione; o le hanno

vissute, le vivono come una sorta di passaggio obbligato, di complementarità rispetto ad aspetti più immediatamente gratificanti, coinvolgenti.

3. Configurazione geopolitica e sociale di Damanhur

Dopo aver delineato gli elementi caratterizzanti la fase di fondazione della Comunità, con un'analisi indirizzata verso la ricostruzione della figura del fondatore e dei principi ispiratori che diedero vita al «progetto Damanhur», nonché le tappe di creazione e la costruzione del Tempio dell'Uomo, focalizzerò la mia attenzione nei confronti della configurazione geopolitica di Damanhur.

3.1 Il territorio

La collocazione territoriale riguarda un'area geografica situata a nord del Piemonte, tra Torino e Aosta, non lontano da Ivrea e dal Parco Nazionale del Gran Paradiso, in un raggio di 15 chilometri, oltre 650 ettari di territorio comunitario, che comprende al centro la Valchiusella, una valle incontaminata in cui gli oltre seicento cittadini di Damanhur, che vi abitano, hanno dato vita a una società multilingue, aperta agli scambi con il mondo e le diverse culture dei popoli.

Gli insediamenti della Federazione comprendono aree coltivate e boschi, abitazioni private, fattorie, aziende, alcuni nuclei principali, più corposi; altri più piccoli. Vi sono anche vari insediamenti nei Boschi Pelati.

Damanhur si definisce fin dalle origini come una Nazione costituita dalla Federazione di tre comunità: Damjil, Etulte e Tentyris. Attualmente, nel definire la comunità è stata omessa la citazione al concetto di nazione e si parla semplicemente di Federazione di comunità, e le tre comunità iniziali sono state integrate da nuove comunità, tra cui quella di Aval.

Damj1, il primo e il più popolato degli insediamenti, è la capitale damanhuriana, il principale punto d'incontro per i confrantelli, ma anche il luogo nel quale la comunità si apre all'esterno, accogliendo le persone che ogni domenica vengono in visita.

Etulte, luogo del «bosco sacro» dove rivive lo spirito dei sacerdoti druidi (vedi ParPi: 89-116). Un bosco punteggiato di *mènhir*, ricamato di spirali tracciate con le pietre del luogo, reso dai damanhuriani *Nemeton*, luogo sacro, un luogo nel quale cade la barriera che separa l'uomo dalla natura (ParPi: 101).

Etulte, abitata dai monaci e dalle monache consacrati ad Horus, è anche il luogo del Tempio dell'Uomo, la cui edificazione è stata descritta nel paragrafo precedente, scavato nella terra sino a raggiungere il «punto di affioramento» delle linee sincroniche.

La terza comunità di Tentyris, invece, raccoglie le numerose abitazioni dei damanhuriani distribuite nelle frazioni montane della Valchiusella. A Tentyris, in piccola scala, i damanhuriani conducono la sperimentazione di energie alternative e di biotecnologie.

Nei primi anni del 2000 il territorio di Damanhur è stato ulteriormente ampliato mediante l'acquisizione della fabbrica della Olivetti Crea, presso Vidracco, che ha dato vita a Damanhur Crea, nuova sede congressuale dedicata ad Adriano Olivetti, sede che ospita anche laboratori artigianali e locali utilizzati dai cittadini di Damanhur con finalità lavorative (ad es. centro di terapie, centro medico etc.), e/o artistiche e culturali, come la Galleria d'arte delle Selfiche.

Il legame di Damanhur con la Olivetti è assai significativo, poiché Adriano Olivetti ed è stato il fondatore del Movimento Comunità, le cui idee ispiratrici in parte sono confluite nel progetto comunitario di Damanhur e che tuttora hanno un riconoscimento e una pregnanza tra gli abitanti del territorio della Valchiusella, anche oltre i confini territoriali di Damanhur.

3.2 *L'organizzazione politica: le fasi di evoluzione e l'assetto attuale*

Dal punto di vista politico Damanhur è una Federazione di Comunità spirituali, o per meglio dire una federazione di eco-comunità spirituali aperte al mondo.

La Federazione di comunità racchiude in sé il modello politico di Damanhur, che nella stesura della prima Carta Costituzionale appare definito addirittura come una vera e propria Nazione.

Dall'esame della storia politica della Comunità intenzionale di Damanhur è possibile individuare diverse fasi distinte che corrispondono a strutture di assetti sociali e organizzativi pensati come validi e adeguati in alcuni particolari momenti storici della vita della Comunità.

La prima fase copre gli anni immediatamente a ridosso della fondazione e vede protagonista un'organizzazione sociale particolarmente rigida, governata con mano ferma dal fondatore Airaudi e, con lui, da una cerchia ristretta di co-fondatori.

È questo il periodo del cosiddetto «governo di emergenza», presieduto da Airaudi con altri cinque ministri cooptati dallo stesso *premier*, in carica dalla fine del 1979 al giugno del 1981. Chiamato, in occasione del secondo convegno delle comunità, tenutosi a Damanhur, a raccontare di quel periodo, Airaudi ne parla come di una scelta dolorosa ma indispensabile, dalla quale dipese la stabilità e la crescita della comunità: “A Damanhur fino a due anni fa [1981] c'era un cosiddetto *Governo militare*, ritenuto indispensabile quando si crea una nuova comunità. Infatti, inizialmente non si può affrontare una vita comunitaria in maniera democratica, ma occorre un nucleo di persone che prendano decisioni per tutti e stabiliscano sistemi di vita generali ai quali tutti quanti si adeguino”. (Airaudi, in NuoCom, 52)

L'insediamento, nel giugno del 1981, del primo governo elettivo e la messa a punto di una carta costituzionale, alleggerirono, senza tuttavia eliminare, l'atmosfera «spartana» della comunità, significative in tal senso sono le disposizioni, emanate dal governo, sui rapporti sessuali, legittimi solo all'interno degli istituti del fidanzamento e del matrimonio.

La severità di questo periodo fu temperata da una singolare apertura verso le altre esperienze comunitarie che non ebbe seguito negli anni successivi. Damanhur, per tre anni consecutivi, chiamò a convegno le maggiori organizzazioni comunitarie, laiche e religiose, del panorama italiano, promuovendo una discussione e un confronto tra esperienze culturali le più diverse tra loro⁴⁹.

L'economia comunitaria, in questa prima fase, si modella su quella della società che lambisce Damanhur: prevale la proprietà privata e il mercato, mentre relativamente contenuti sono gli interventi redistributivi ad opera dei governi.

Con il 1983 ha inizio la seconda fase della storia politica di Damanhur: una stagione contrassegnata da profondi mutamenti sociali e culturali.

Nel febbraio del 1983 ha inizio il *Gioco della Vita*, una sorta di rivoluzione culturale, e il progetto denominato il *Viaggio*, che portarono a Damanhur una consistente quota di forze nuove e, al contempo, produssero rilevanti mutamenti nell'organizzazione sociale, politica ed economica della comunità⁵⁰.

Il 1983 fu anche l'anno in cui Damanhur registrò il maggior numero di nuove adesioni e, per la prima volta, superò la soglia dei cento membri⁵¹.

Con il *Gioco della Vita* ebbe inizio anche la consuetudine di assumere un nome di animale, stabilendo con ciò un legame con la «mente di razza» di quella specie e, al contempo, assumendo su di sé la responsabilità della sua protezione (ViHor, 144).

Si avviò così un processo di radicale mutamento dell'organizzazione sociale della comunità, che vide fronteggiarsi, su diverse posizioni, gli anziani e i nuovi arrivati. Con l'appoggio di Airaudi furono tuttavia questi ultimi ad avere la meglio.

Si passò così a un regime di piena comunione dei beni, accompagnato da un sensibile alleggerimento della pressione normativa esercitata sui cittadini, chiamati a una maggior partecipazione nella gestione della cosa pubblica.

Vennero abrogate le norme che regolamentavano i rapporti sessuali e, per promuovere la parità di genere, venne messa una donna a capo di ciascun nucleo.

Alla fine del 1989 lo slancio della «rivoluzione dell'83» si era esaurito: venne così ripristinata la proprietà privata, temperata però da un consistente intervento redistributivo dei governi, teso a garantire a tutti i cittadini un livello di vita adeguato. Ciò tuttavia non ebbe sensibili riflessi sull'organizzazione sociale e sull'assetto politico della comunità, ormai educata alla condivisione delle risorse economiche e alla partecipazione politica.

La terza fase della storia politica di Damanhur ha inizio nell'autunno del 1992, quando viene meno il segreto che i damanhuriani avevano condiviso e difeso sin dalla fondazione della comunità: il Tempio sotterraneo. A rendere pubblica l'esistenza del Tempio, come già delineato nel paragrafo precedente, fu la denuncia di un fuoriuscito che lasciò con malanimo la Comunità.

Il venir meno del “segreto” impose la ridefinizione dell'identità collettiva di Damanhur, ridisegnando con ciò anche il senso riposto da ciascun devoto nella propria esperienza iniziatica. Costretti a difendere, con il tempo, anche la propria identità sociale e spirituale, i damanhuriani hanno dovuto avviare su questi temi una meticolosa riflessione che ha promosso - lo documentano le mie recenti conversazioni con alcuni dei cittadini presenti - lo sviluppo di un senso critico prima sopito.

Apertura verso l'esterno e contatti condivisi con il mondo circostante sono solo alcuni degli effetti più tangibili di questa fase a cui corrispose un aumento tangibile degli appartenenti alla comunità con l'arrivo di nuovi cittadini provenienti non solo dall'Italia, ma anche dall'estero.

A mio avviso è possibile individuare l'avvio di una quarta fase di organizzazione politica che coincide con l'acquisizione ai primi anni del 2000 delle strutture della Olivetti Crea, già citate a proposito dell'espansione del territorio della Comunità, che sfocerà con mutamento della carta Costituzionale avvenuto nel 2007. La Carta costituzionale pubblicata il 17 dicembre 2007, segna il punto di arrivo di un lungo percorso politico di cambiamenti: si passerà da una Carta Costituzionale risalente al 1981 e contenente oltre 130 articoli, ad una versione, tutt'oggi in vigore,

con soli 15 articoli in cui sono raccolti i principi fondamentali su cui si basa la vita della Federazione di Comunità.

Come sostenuto da Stambecco Pesco, da me intervistato, la mia guida durante i miei soggiorni a Damanhur, «la Federazione di Comunità c'è sempre stata; circa nel 1989-'90 passiamo da una a tre comunità, non tanto perché siano nate altre comunità quanto perché quella esistente, crescendo il numero delle persone, si è divisa organizzativamente; ci sono state varie fasi, la fase delle comunità è stata la più significativa, dura fino al 2003. Inizialmente avevamo molto lo spirito di piccoli nuclei familiari proto comunitari di allora. Le famiglie erano 12 e componevano le comunità, quindi particolare attenzione al territorio centrale [Damj116] e poi cura del giardino e gestione del credito. Dal punto di vista dei rapporti era una gestione comunitaria, un po' condominiale ma nel tempo è diventata una cosa in cui la comunità stessa ha acquisito un aspetto più forte, uno spirito più coinvolgente di quanto non siano i riti o altre cose. Il contatto, l'interazione tra le persone nel tempo si è rivelata molto più fondamentale di quanto io avessi capito all'inizio, ed è stata una scoperta per tanti».

Le trasformazioni ben delineate da Stambecco Pesco hanno generato dei mutamenti a livello di organizzazione e gestione politico territoriale, per cui dalle Comunità si è passati ai Nuclei Comunità. Si è pertanto arrivati ad avere dei Nuclei Comunità che, addirittura, dal 2011 sono stati trasformati in Comunità di Regione, dove sono stati accorpati questi nuclei.

Attualmente in Damanhur ci sono nove Comunità di Regione e poi una comunità che si occupa dei Templi, una che si occupa dell'aspetto lavorativo, la comunità della Damanhur Crea, l'Astronave Damanhur Crea.

Infine nella nuova Carta costituzionale alla figura del fondatore non sono stati attribuiti incarichi politici, e sarà solo una figura di riferimento al di sopra della organizzazione della Comunità: viene così meno la complessa organizzazione gerarchica della prima costituzione che aveva al proprio vertice proprio Oberto Airaudi.

Il governo della Città, regolato dalle norme di cui si compone la costituzione di Damanhur, combina ormai istituti di democrazia rappresentativa e di democrazia diretta. La comunità è retta da un «governo federale». Ogni comunità della federazione ha un governo proprio costituito da un «reggente», eletto dai membri della comunità, cui viene affiancato il «consiglio direttivo della comunità», costituito dai rappresentanti dei nuclei di cui si compone la comunità.

I damanhuriani quando vengono iniziati alla dottrina horusiana conferiscono tutti i loro beni alla comunità; chi lascia Damanhur, tuttavia, lo fa con i soli abiti che ha indosso, così come accade in molti ordini monastici. Queste condizioni, che indubbiamente rendono difficile a chi lascia Damanhur di ricominciare una nuova vita, vengono, tuttavia, esplicitamente prefigurate a tutti coloro che chiedono di aderire alla comunità, sono parte del contratto che lega Damanhur ai suoi membri⁶¹.

Nella Federazione convivono le due anime politiche e spirituali che coincidono con la Città e la Scuola iniziatica, in un connubio di eguaglianza e gerarchia, democrazia e autocrazia fin dal momento in cui si istituì un governo elettivo in luogo di un «governo militare» delle origini. L'organizzazione sociale della comunità pertanto si basa sulla combinazione di queste due strutture di governo formalmente autonome, l'una presiede alla sfera spirituale, l'altra alla sfera temporale.

Si tratta, tuttavia, di una convivenza difficile, resa possibile, il più delle volte, dalla subordinazione delle ragioni della politica a quelle dello spirito, della *polis* al monastero³⁶³.

Attualmente ritengo che la Federazione di Comunità di Damanhur stia vivendo una nuova fase che ha preso l'avvio successivamente alla morte del fondatore Oberto Airaudi/Falco Tarassaco avvenuta nel 2013.

³⁶³ Una soluzione indubbiamente efficace, da cui è dipesa la longevità e soprattutto la solidità granitica di Damanhur, ma nella quale si coglie il principale punto di debolezza dell'esperimento Damanhur, con Quercia: «A Damanhur la forbice tra gerarchizzazione iniziatica e il movimento sociale spontaneo rischia di essere troppo aperta, e la prima lama è certo più forte e affilata della seconda.[...] uno degli aspetti che periodicamente impantana i gruppi umani damanhuriani è la loro eccessiva dipendenza dalla struttura gerarchica iniziatica. (Quercia, NE)

La costituzione del 2007 è tutt'oggi in vigore e, da come ho potuto constatare durante la mia ricerca sul campo a Damanhur, dalla morte di Falco Tarassaco si è ristabilito un nuovo equilibrio dal punto di vista politico e sociale, con una Comunità che si sta proiettando sempre di più verso l'esterno con l'intento di ampliare le collaborazioni e gemellaggi con altre comunità intenzionali nel mondo al fine di replicare il proprio modello politico e sociale ormai già ampiamente collaudato. Si veda a titolo di esempio il recente gemellaggio con la Comunità di Inkiri Piracanga ubicata in Brasile nello stato di Bahia, da me visitata nel febbraio 2019, o il progetto di gemmazione a seguito dell'acquisto di ampi territori in Ungheria, nei pressi del Lago Balaton, di cui ho avuto notizia durante i miei soggiorni di Studio presso l'Università ELTE di Budapest nel 2017 e 2018.

3.3 *La composizione sociale: in cittadini di Damanhur*

Da uno studio condotto da Mario Cardano, inerente alla composizione sociale e numero degli abitanti di Damanhur, risulta che nell'estate del 1992 vivevano a Damanhur 246 persone, 206 adulti e 40 tra bambini e adolescenti⁹⁰, mentre nel 1996 la popolazione, sempre dal censimento realizzato dall'A. era già cresciuta a 300 componenti.

Cardano ha effettuato un'indagine statistica molto interessante fornendo un quadro compiuto sulle fasce di età degli abitanti, sulla formazione culturale e scolastica, sul tipo di lavoro svolto, sulla zona di provenienza e sulle motivazioni principali che hanno indotto negli anni un gran numero di persone a chiedere la cittadinanza di Damanhur negli anni '90. La mia indagine non ha comportato un'analisi di tipo statistico su questo tipo di tematiche, anche se sarebbe sicuramente intrigante riproporre gli stessi questionari di Cardano a distanza di circa trent'anni ai cittadini di Damanhur.

A Damanhur vivono attualmente circa 600 persone: cittadini residenti nelle comunità della Federazione, cittadini "a tempo" e figli.

Altre 400 persone circa vivono nelle vicinanze, molti di loro vengono da Paesi diversi, hanno acquistato case per abitare vicino a Damanhur e fanno parte della cittadinanza cosiddetta "non residente". Vi sono cittadini di estrazioni diversissime, dal punto di vista culturale, sociale e geografico, nonché persone che hanno aderito a Damanhur molto giovani e altre che lo hanno fatto in età avanzata.

Vi sono poi coloro che rappresentano gruppo degli amici e curiosi e che a Damanhur partecipano ai momenti rituali aperti ai non iniziati: la celebrazione del solstizio e dell'equinozio. Al rito del solstizio d'estate, uno tra i più importanti della liturgia damanhuriana, prendono solitamente parte più di duecento persone che per alcune ore condividono con i damanhuriani un'esperienza di comunione con le «forze sottili» che abitano il mondo della natura.

La lingua maggiormente parlata è l'italiano, e chiunque lo desideri può partecipare ai corsi di italiano che si svolgono a ciclo continuo. In tutti i momenti d'incontro sono comunque presenti traduttori in diverse lingue, per facilitare i tanti cittadini e visitatori che arrivano dall'estero.

Anche i percorsi di arrivo a Damanhur sono alquanto differenti: molti si sono avvicinati alle comunità per le tematiche spirituali, altri per quelle ambientali, altri ancora per la ricerca e così via, scoprendo poi tutti gli aspetti dei quali si compone l'esperienza di vita comunitaria.

3.4 *L'organizzazione sociale: i cittadini di Damanhur e il welfare*

Il governo federale garantisce ai cittadini di Damanhur un insieme di servizi: l'istruzione, dall'asilo nido alla scuola media; la sanità, con un ambulatorio di pronto intervento; la protezione civile, con la squadra anti-incendio che si occupa della tutela dei boschi della zona e, da ultimo, le relazioni con gli esteri e la sicurezza. Accanto a queste istituzioni occorre ricordare il servizio di riciclaggio che organizza la raccolta differenziata dei rifiuti e, quando possibile, il loro riciclo.

Nello specifico, il composito panorama del «*welfare* damanhuriano»⁶⁰ ha avuto in passato tuttavia alcune lacune, poiché inizialmente non esisteva nella comunità nessuna istituzione che – proseguendo il gioco dell’analogia con la società più vasta - si occupasse di previdenza. Attualmente però il benessere dei cittadini della comunità si esplica sulla base dei principi di solidarietà, condivisione e laboriosità dei damanhuriani dando vita ad un sistema che sul presupposto di tali valori ha incrementato una crescita della ricchezza comune ad uso e vantaggio di tutti.

A Damanhur il sostegno verso le persone in difficoltà è d'obbligo, così come nei confronti di anziani, figli e donne in maternità. Per ogni cittadino, indipendentemente dal tipo di attività che conduce e di copertura assistenziale statale che riceve, è garantito un livello elevato di assistenza. I figli sono sostenuti nei loro studi e nei viaggi da tutta la comunità, perché l'educazione è un tema sentito e condiviso tra tutti.

Anche il sistema sanitario interno è assai articolato e permette a tutti di scegliere come curarsi: a fianco delle medicine della tradizione damanhuriana - pranoterapia, terapie dolci, medicine naturali - esiste un poliambulatorio in cui operano diversi medici, la maggioranza dei quali sono cittadini di Damanhur, e in cui vengono forniti molti servizi specialistici, rivolti sia ai damanhuriani sia all'utenza proveniente dai paesi vicini. Tutto questo dimostra che una buona comunità organizzata è un elemento di stabilità sociale che offre un notevole contributo di sussidiarietà al territorio, e che contribuisce a elevare la qualità della vita, sia per chi vi abita sia per chi ne frequenta i servizi.

4. *L'economia di Damanhur: i flussi finanziari, le fonti di reddito e la moneta*

Damanhur si pone l’obiettivo della piena autosufficienza economica (ViHor: 71). L’interpretazione damanhuriana di autosufficienza è meno estensiva e, al contempo, del tutto estranea rispetto ad altre opzioni ideologiche che animano altre esperienze comunitarie.

L'autosufficienza a Damanhur ha un significato strettamente contabile: si raggiunge questo obiettivo quando i proventi che derivano dalla vendita dei beni e dei servizi prodotti in comunità coprono per intero le spese. A questo obiettivo si lega, in via subordinata, l'aspirazione a ridurre quanto più possibile il numero di cittadini occupati al di fuori delle aziende damanhuriane, in attività che poco o nulla hanno a che fare con il progetto spirituale della comunità.

Damanhur, a tutt'oggi, non ha ancora raggiunto questo ambizioso obiettivo economico, il fatturato dell'azienda Damanhur è - dicono i damanhuriani - ancora insufficiente e questo impedisce la completa realizzazione del «programma di licenziamenti» avviato a pochi anni dalla fondazione della comunità⁶⁵.

4.2. Le fonti di reddito e i flussi finanziari

A Damanhur opera una dozzina di piccole aziende. alcune rivolte principalmente al mercato interno: l'azienda agricola, il forno, la pizzeria, il bar, la rivendita di alimentari; altre rivolte al mercato esterno: la Compagnia della Buona Terra, un'azienda per la trasformazione di prodotti alimentari, alcune botteghe artigiane, come quella di produzione di vetri d'arte, un ristorante e, buon ultimo, la Libera Università di Damanhur, che organizza su tutto il territorio corsi e *stage* sugli argomenti più vari, dalle vite precedenti ai tarocchi intuitivi, dal viaggio astrale alla programmazione neurolinguistica, ed infine gli Studi Airaudi di pranoterapia, che forma guaritori spirituali e offre servizi di cura ai propri clienti.

Per quanto attiene l'azienda agricola, è di grande rilievo la testimonianza di Formica Coriandolo, Regina Guida dal 1999 al 2006, la quale aveva caldeggiato il progetto di realizzazione mediante l'acquisto di una fattoria: «Sì, altra svolta epocale è stata l'acquisizione della fattoria nella zona di Cuceglio, anche quella è stata una grossa trasformazione, per tutta la parte legata all'autosufficienza alimentare. Sì, è stato un grande investimento perché abbiamo comprato molti ettari di terreno ed abbiamo spostato tutta la produzione, centralizzandola in un unico comune. Ne avevamo acquistati molti già in Valchiusella, con grandi disagi però, perché si

coltivavano le patate da una parte, gli ortaggi dall'altra, i capi di allevamento non riuscivano ad andare oltre un certo numero perché non avevamo una stalla abbastanza capiente, né territori agricoli accorpati a sufficienza. Prima dell'acquisto della fattoria a Cuceglia avevamo comprato tutti questi ettari in Valchiusella, scommettendo su un gruppo esiguo di persone; invece la fattoria di Cuceglia è stato un progetto sostenuto da un'intera famiglia, quindi da venti persone circa. La carne che compriamo e mangiamo nelle varie comunità deriva dai nostri allevamenti. È ovvio che, pur risentendo della crisi, il mercato ha comunque tenuto abbastanza bene. Oggi, in generale, andare bene significa andare in pari, pagarsi le spese e sopravvivere. Noi però beneficiamo di questi prodotti, verdure, carni, cereali e frutta, che hanno una qualità molto alta. Ad esempio gli animali mangiano solo biologico, mangiano quello che produciamo noi, per molti aspetti è un lusso mangiare questa carne. In casa mia si mangia carne due volte a settimana. L'investimento della fattoria è stato un grosso onere e l'abbiamo sostenuto perché abbiamo fatto uno sforzo collettivo, non solo di settore».

Pertanto, nell'azienda agricola di Damanhur si pratica un'agricoltura biologica confortata dall'aiuto di alcuni strumenti magici e dalla cooperazione degli spiriti di natura, cui abitualmente vengono offerte le primizie di ogni raccolto. Il territorio di Damjl accoglie anche una stalla tradizionale dove vengono allevate mucche da latte e da ingrasso.

I damanhuriani, come si evince dalla testimonianza di Formica Coriandolo, non sono vegetariani: la vita dei vegetali - mi fanno osservare - non è meno degna di quella degli animali, inoltre ciò che nutre l'uomo è solo il corpo di animali e vegetali, mentre la loro anima, del vitello così come del cespo d'insalata, continua a vivere reincarnandosi in un altro individuo, talvolta spiritualmente più evoluto. A questo scopo l'uccisione degli animali viene accompagnata da un «rituale di buona morte» che propizia la successiva reincarnazione (vedi DhAcq: 71).

Tutte le domeniche pomeriggio Damjl allestisce la mostra campionaria dei prodotti damanhuriani aperta ai numerosi visitatori, decisiva per il bilancio delle

botteghe artigiane di Damanhur. Le relazioni economiche tra i damanhuriani sono anch'esse basate sull'economia di mercato, corretta da alcuni interventi redistributivi ad opera del governo della comunità.

Per quanto attiene alla gestione dei flussi finanziari risulta di particolare interesse un altro stralcio della testimonianza di Formica Coriandolo: «Dal 1999 al 2006 è avvenuta una trasformazione abbastanza epocale, anche se in Damanhur le trasformazioni epocali si avvicendano spesso e conviviamo con l'idea della straordinarietà degli eventi. È nato il Consorzio Damanhur19, al quale si sono consociate tutte le realtà produttive che in quel periodo si sono configurate giuridicamente, dalla panetteria al mosaico all'idraulico, tutte le attività che prima avevano sempre funzionato all'interno della comunità, senza aver mai avuto fino ad allora la forza di affrontare il mercato esterno. Quindi sono state aperte delle aziende individuali, delle società o delle cooperative, abbiamo maturato la volontà di fare questo passo insieme.

Nel 2003 abbiamo acquistato la Damanhur Crea; nel 2004, dopo nove mesi, l'abbiamo inaugurata. La Damanhur Crea è stata acquistata da una delle nostre cooperative edilizie ed il Consorzio allora ci ha permesso di poter entrare in questo luogo con le varie attività e la configurazione giuridica adatta. Sempre in quegli anni comprammo le Buche».

La creazione di un Consorzio, ha senza alcun dubbio dato una struttura compiuta alla gestione patrimoniale di Damanhur, che vanta flussi finanziari molto ingenti che hanno consentito di volta in volta l'acquisto di territori, edifici e altri immobili di ingente valore economico. Basti pensare che la Olivetti Crea è stata acquisita per due milioni di euro nel 2003.

Un grande flusso di entrate, in progressivo aumento, come ho avuto modo di constatare proviene inoltre dagli introiti delle visite ai Templi dell'Umanità e ai luoghi significativi della comunità da parte di ospiti esterni; dai soggiorni per brevi periodi di coloro che beneficiano del programma *New Life* che prevede concessione

di cittadinanza temporanea a coloro che ne facciano richiesta, e ad altra vendita di servizi.

4.3. *La moneta: istituzione e funzione del Credito Damanhuriano*

Fin dalle origini nella Federazione di Comunità di Damanhur è stato istituito un sistema di valuta complementare, il *Credito damanhuriano*, volto a far crescere la piccola economia attraverso la circolazione di beni e servizi, con l'intento di realizzare una valuta di scambio intercomunitario internazionale non basata su logiche di profitto e sfruttamento.

Una caratteristica di Damanhur è l'integrazione del denaro nella circolazione interna con i *crediti*, operazione che viene curata da un'associazione.

Come descritto nella parte iniziale di questo paragrafo, Damanhur ha sviluppato una propria economia applicando l'idea di beni e ricchezza comuni. All'inizio, fra il 1975 e il 1979, prima ancora dell'inaugurazione del primo villaggio-comunità, il gruppo dei fondatori decise di mettere in comune i risparmi personali di ciascuno e fu così possibile acquistare i terreni e costruire le prime abitazioni. Si decise di utilizzare la moneta interna per gli acquisti e i servizi interni alla comunità e, al tempo stesso, permettere ai cittadini damanhuriani di utilizzare le vecchie lire italiane anche per l'acquisto di materiali e proseguire l'insediamento della comunità. Queste monete interne erano, appunto, i Crediti che avevano il compito di sostituire l'uso della lira all'interno della comunità. Nel frattempo, la comunità si era stabilizzata ed aveva avviato diverse attività e servizi di cui i cittadini facevano ampio utilizzo, con l'uso del Credito. Grazie a questo sistema si incrementò molto la distribuzione e la formazione della ricchezza e dei beni. La velocità di transizione e la possibilità di effettuare molti scambi interni era un'ottima garanzia per la solidità del Credito.

Con il tempo il meccanismo si perfezionò, fino ad arrivare all'attuale sistema che vede ora il valore del Credito agganciato al valore dell'Euro e prevede una serie di

regolamenti per tutti coloro che aderiscono al circuito, siano essi usufruttori, negozi o prestatori di servizi o beni, anche non damanhurani.

Il sistema dei crediti ha provocato sospetti e accuse di spossessamento degli aderenti, sia a fine di lucro, sia per condizionarli. Ciò accade effettivamente in alcuni movimenti alternativi, ove la esclusione dai rapporti monetari con l'esterno acuisce l'isolamento dell'aderente, che in pratica non può nemmeno pagare il biglietto del tram.

In realtà Falco–Airaudi fondò in definitiva il suo pensiero e la conseguente scelta in Damanhur su solide basi, non pretestuose. La sua scelta attuava la considerazione elaborata da diversi sociologi e giuristi per la quale il denaro è lo strumento fondamentale della società competitiva ma poco si concilia con lo spirito comunitario.

I fondamenti socio giuridici della scelta di istituire una moneta internasi possono agganciare alla teoria della modernità elaborata alla fine dell'800 da George Simmel³⁶⁴.

Il denaro per Simmel è strumento e segno distintivo della “vita moderna”, sorta dallo sconvolgimento illuministico, poi dalla rivoluzione, infine dall'industrializzazione. Col denaro «l'uomo moderno coglie la realtà, il fenomeno concreto, storico, percepibile, dell'universale» dentro un “flusso assoluto”; il denaro rappresenta il carattere del «moto assoluto dell'universo», il cambiamento ed il moto perpetuo, il passaggio, la “nondurata”. Il denaro instaura una «relazione del tutto nuova tra libertà e dipendenza». Il denaro (strumento e sostegno della libertà individuale, costituisce «il prodotto per eccellenza della individualità»,

«l'indipendenza della persona», «l'autonomia della sua formazione» ma, al tempo stesso, il suo “livellamento” e il suo “pareggiamento”, «la costruzione di cerchie sociali sempre più larghe».

³⁶⁴ G. SIMMEL, *Philosophie des Geld*, Lipsia 1900. Cfr. F. LEGER, *La pensée de Georg Simmel. Contribution à l'histoire des idées en Allemagne au début du XX siècle*, Parigi 1989. Sulla filosofia della vita moderna di Simmel: D. FRISBY, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel*, Cambridge–Oxford 1985. Id., *Soziologie und Moderne: Ferdinand Tönnies*.

Il denaro inoltre produce ed esprime anche «l'oggettività incomparabile» della vita: «nella tecnica, nelle organizzazioni di tutti i tipi, imprese e mestieri, le leggi proprie delle cose tendono sempre di più al dominio e a liberarsi dal colore dato dalle personalità individuali».

Anche Simmel motiva questa caratteristica della civiltà contemporanea tramite il raffronto alla cultura del Medioevo. La corporazione medievale, la gilda, non è propriamente organizzata intorno a semplici interessi o alla pura materialità, e nemmeno fondata sulla dissoluzione di tutta la dimensione personale. Essa è piuttosto una “forma di unità”, «una comunità di vita all'interno di obiettivi di carattere professionale, sociale, religioso, politico e tanti altri ancora». «Nel Medioevo l'individuo si trova inserito in un contesto di appartenenza ad una comunità o ad una terra, ad una rete feudale, ad una corporazione. La sua personalità si forma all'interno di cerchie di interessi materiali o sociali e queste ultime a loro volta riflettono il carattere delle persone che li costituiscono. L'epoca più recente ha rovinato questa omogeneità».

Il programma di Simmel si compendia in un *Grundprincip*: l'uomo, in tutto il suo essere ed in tutte le sue relazioni, è influenzato dal fatto di vivere nell'ambito di relazioni di scambio con altri uomini; ne consegue che il suo problema principale è quello di creare forme di associazione. Quanto più la razionalità emigra dalla coscienza soggettiva e si insedia in automatismi e supporti materiali (come il denaro), tanto più il singolo rischia dunque di venire svuotato delle sue precedenti prerogative.

La razionalità tende a diventare priva di senso e il senso privo di razionalità. Il trasferimento della spiritualità entro automatismi oggettivi lascia tuttavia agli individui uno spazio sempre più ampio di libertà e di indeterminatezza. Essi non si devono ora preoccupare tanto di sopravvivere, quanto di non “sottovivere”, ossia di non restare al di sotto delle proprie possibilità inesprese.

Oggi peraltro si dà un valore diverso ai crediti. Scrive una fonte damanhuriana: «Dagli anni '80 idea e realizza un sistema di valuta complementare, il Credito volto a far crescere la piccola economia attraverso la circolazione di beni e servizi, con

l'intento di realizzare una valuta di scambio intercomunitario internazionale non basata su logiche di profitto e sfruttamento».

Forse questo è un passo importante che segna il superamento di un aspetto comunitario e l'economizzazione della attività produttiva della federazione. Beninteso, oggi, denaro circolante senza troppi limiti è la moneta statale, anzi comunitaria (UE).

5. *Damanhur come modello comunitario proiettato verso il futuro: considerazioni conclusive*

Dall'analisi fin ora condotta con l'intento di comprendere la struttura della comunità nei suoi modelli sociali e politici, mutati nel tempo a seconda del momento storico di vita della comunità, strettamente agganciati alla visione comunitaria e spirituale del fondatore, è possibile ora svolgere alcune considerazioni conclusive in merito ad un modello comunitario che si proietta verso il futuro e che pur rimanendo fedele ai valori fondanti, mostra al suo interno alcune contraddizioni.

Oggi Damanhur, dopo un lungo periodo di chiusura verso l'esterno, appare come una federazione di comunità che non teme il rapporto con il mondo circostante e la sua posizione dal punto di vista giuridico appare del tutto regolarizzata, può sostenere controlli fiscali, ha intorno a sé una rete di comunità amiche, accomunate da interessi condivisi di tipo ecologico. Questo nuovo assetto è senza dubbio frutto di un enorme mutamento. Sembrano oramai finiti i tempi dell'orgoglioso isolamento, della secessione rispetto al contesto sociale di appartenenza. Della implicita protesta. Forse gli stili di vita, i progetti sono oggi diversi. Più dichiarati, più condivisi. Damanhur cioè sembra aver interiorizzato, aver percorso vie, pratiche di 'inclusione progressiva'.

Le aspettative della Federazione di comunità sono oggi, forse, meno incompatibili con il contesto (vedi aziende aperte, Tempio visitabile, partecipazione

politica, condivisione nella rete di percorsi comuni con altre comunità ecc.). E intorno a Damanhur, nei paesi limitrofi, a Torino, in genere nel contesto in cui si svolge la quotidianità dei damanhuriani, probabilmente oggi non si è più in un clima di rigetto come quello di un tempo.

Tolleranza e riconoscimenti hanno segnato gli anni più recenti, tra ambiente esterno e Damanhur, che ha cercato alleanze su vari fronti, da quello politico a quello comunitario.

Ma cercare alleanze, a mio avviso, vuol dire aprire le porte a un confronto. Vuol dire entrare nel gioco democratico.

Damanhur tuttora porta avanti propri percorsi e battaglie: per esempio, quelle ecologiche. Ma si tratta di rivendicazioni largamente condivise nell'ambiente in cui i damanhuriani si muovono. Qualche contraddizione la si può cogliere: di regola, la rivendicazione ecologica è rivolta contro la società dei consumi, contro l'ordine fondato sul profitto: eppure Damanhur partecipa al capitalismo, sia pure con avvertenze, con una sorta di 'distinguo'. Ha aziende fiorenti o che si vorrebbero tali (ma si hanno attenzioni particolari per i prodotti 'naturali'). Il profitto è certamente ricercato e perseguito: per il nuovo Tempio, opera grandiosa, sempre in evoluzione e in fase di ampliamento, servono costantemente fondi. Per far crescere la comunità, servono fondi. Per la crescita dei bambini, delle famiglie, delle imprese servono fondi.

Damanhur quindi mi sembra, oggi, essere al contempo dentro e fuori dal sistema capitalistico. Utilizza una valuta complementare, attribuisce significati di solidarietà, di condivisione di ideali al 'credito', che cerca di utilizzare in scambi commerciali, che comunque valuta oggi, in relazione, all'euro.

Si parla di una banca di Damanhur. Ed è esistita per un certo periodo anche una finanziaria etica damanhuriana.

Sarà, questo del rapporto Damanhur-economia, un rapporto interessante sicuramente da esplorare in una fase successiva di questo lavoro di ricerca: in questa sede ne accenno per il suo interesse, anche se la complessità della tematica, i suoi

aspetti contraddittori esigerebbero ben altri spazi e una specifica attenzione: mi auguro che altri porteranno avanti questo interessante discorso che vede una Damanhur in polemica con la società dei consumi ma che, contemporaneamente, sostiene le proprie imprese. Eppure forse sarebbe improprio parlare di società capitalista, poiché ancora oggi si parla della centralità dei servizi comunitari, di solidarietà, di condivisione di ideali.

Molti passi sono stati fatti, mi sembra, dai primi tempi di fondazione. Non sta a me dire se verso il meglio o meno. Ma credo che si siano vissuti, in Damanhur, mutamenti evidenti, interessanti. Forse oggi essa è meno di quanto non fosse nel passato una realtà misterica, esoterica. Che si interroga sui legami con antiche credenze, che ripropone motivi, tratti di continuità con antiche divinità da tempo oggetto essenzialmente di studi eruditi: le onde che richiamano motivi isidei oggi sono forse meno centrali. O almeno, questo sembra, a occhi estranei come i miei: ma i damanhuriani lo negano.

Oggi Damanhur appare al centro di reti di rapporti e collegamenti nazionali e internazionali.

Non è più una sorta di 'corpo estraneo'. Promette, ancora, innovazione e salti qualitativi verso mete, verso risultati più elevati.

Ma è indubbiamente meno isolata. Quindi, mi sembra essere meno radicale di un tempo. Ma forse non è così: la mia, lo ripeto, è una visione esterna. In molti oggi ancora ribadiscono l'importanza del messaggio esoterico, delle Vie misteriche, quelle che gli studiosi non hanno, per motivi di tempo, per resistenze intellettuali, voluto né potuto percorrere.

Una cosa è certa: qui non si sarebbe d'accordo con le teorizzazioni di Ferdinand Toennies, sulla sua contrapposizione comunità/società che vede la comunità come una sorta di organismo naturale, in cui la religione sarebbe dominante, laddove invece nella società civile dominerebbe la proprietà privata, la solidarietà sarebbe non più spontanea, richiesta dalle necessità ma scelta, un fatto quindi elettivo, più articolata.

La comunità, legata a un mondo del passato, ad una società agricola, preindustriale; la società, vicina al mondo industriale o come oggi si preferisce dire, postindustriale.

Damanhur si lega infatti, decisamente, alla natura. Ma riscopre i valori ecologici proprio perché simuove in una società industrializzata: la Olivetti, la Fiat hanno vissuto, si sono espanse proprio a partire dal Piemonte, da Ivrea, da Torino: le città da cui ha mosso i primi passi Damanhur.

Forse oggi Damanhur potrebbe dare più ragione all'impostazione che del concetto di comunità dà Georges Gurvitch, laddove parla, per la comunità, di una fusione che sta più o meno a metà tra quello che è il grado minimo di coesione vissuto in genere dalle masse e quello, al contrario, molto forte vissuto nella comunione. Tanto più che egli sottolinea altresì la possibilità del mutamento, anche in relazione al contesto.

Una comunità, direi, più rurale che urbana: ma le città sono vicine, vengono raggiunte quotidianamente da molti damanhuriani, per lavoro, per studio. La contrapposizione quindi sarebbe, credo, forzata. Perché vivere in Damanhur non significa rinunciare del tutto ai rapporti con la città, con la politica, né vivere rapporti caldi spontanei e naturali. Anzi: quello del vivere insieme in maniera abbastanza armonica è un impegno costante, una meta segnalata, proposta, da perseguire, che implica fatica, passi indietro.

Damanhur quindi come una tendenziale forma comunitaria che ben si colloca nell'attuale epoca legata a forme di industrializzazione avanzate, se non post-industriali.

Una Damanhur che ci aiuta ad abbandonare l'idea che la comunità sia necessariamente legata a società tradizionali, a forme ormai obsolete dello sviluppo.

Restano, certamente, molti percorsi da esplorare, tra cui quello tipico già ipotizzato dalla sociologia circa l'abbinamento comunità/emotività, emozione (ma oggi l'emozione sembra essere una meta prevalente per molti: basti tener conto degli sforzi compiuti dai media per donare emozioni al proprio pubblico, agli utenti), circa

le difficoltà, per una comunità, ad agire in modo razionale rispetto ad un certo scopo: anche qui, tutto da vedere, poiché gli scopi di Damanhur possono non essere quelli presenti tra chi Damanhur studia o di Damanhur parla o scrive. Damanhur è la dimostrazione che nuove forme di società sono possibili e realizzabili, quale passaggio importante verso la creazione di un nuovo equilibrio sociale, economico, umano e culturale. Per i damanhuriani vivere in comunità significa aprirsi al mondo, far parte di un sistema sociale e politico capace di dare risposte alle reali esigenze dei cittadini, in un'ottica di servizio verso la società.

Il riconoscimento ottenuto nel 2005 dal Global Human Settlements Forum delle Nazioni Unite (ONU), dichiara che Damanhur rappresenta un modello di società sostenibile esemplare, e testimonia l'impegno attivo dei damanhuriani nel mettere al servizio degli altri la propria esperienza. I cittadini di Damanhur hanno anche creato molte associazioni riconosciute dal Governo Italiano per la loro funzione di Promozione Sociale (A.P.S.).

In quarant'anni di storia e confronto con realtà e persone provenienti da culture diverse del mondo, vi sono state anche situazioni nelle quali essere una comunità che ricerca una forma di spiritualità non religiosa e che rappresenta un fenomeno difficilmente classificabile, è stato di ostacolo al riconoscimento dei diritti morali e civili dei damanhuriani. La linea scelta da sempre in questi casi a Damanhur è quella della disponibilità a rispondere a qualsiasi critica o pregiudizio culturale nei confronti di una realtà "diversa", invitando chiunque a venire a constatare di persona chi siamo e come viviamo, o rispondendo con puntualità ai vari dubbi e interrogativi posti.

CAPITOLO II

Damanhur e il diritto

Sommario: 1. Il diritto ‘spontaneo’ di Damanhur: la Carta Costituzionale.- 1.1. La Carta costituzionale di Damanhur. – 2. Regolamentazione giuridica di diritto pubblico. – 2.1 Potere esecutivo. - 2.2.Potere legislativo. -2.3. Potere giudiziario.- 2.4.Cittadinanza: divenire cittadini a Damanhur. – 2.5. Lingua e bandiera. – 2.6. Moneta. – 2.7. Considerazioni conclusive.- 3. Regolamentazione giuridica di diritto privato.- 3.1. Diritto di famiglia. – 3.2. Diritti reali. – 3.3.Diritto del lavoro. – 4. I contenziosi con lo stato italiano.

1. Il diritto ‘spontaneo’ di Damanhur: *la Carta Costituzionale*

Nella Federazione di comunità di Damanhur l’emersione di un ‘diritto spontaneo’, che regola in rapporti intersoggettivi degli appartenenti alla comunità, e che disciplina gli aspetti di tipo organizzativo e strutturale della comunità stessa, appare immediata, fin dalla fondazione della comunità. Appare evidente che il principio *Ubi societas, ibi ius* stia alla base del dettato normativo della comunità, principio secondo cui non è concepibile una collettività organizzata senza la presenza del diritto. In altri termini è elemento immancabile nella *societas*, sia essa comunitaria o competitiva, il sistema sanzionatorio che garantisce il rispetto delle regole, siano esse formulate in norme descrittive o siano espressioni dei principi generali.

La collettività organizzata di Damanhur ha espresso il proprio ‘diritto spontaneo’ mediante l’emanazione di una Carta Costituzionale redatta in articoli che racchiude in sé i diritti fondamentali dei residenti, nonché una serie di norme ben congeniate che disciplinano i rapporti giuridici di natura privatistica e pubblicistica.

L’ultima versione, la decima, attualmente vigente, è stata emanata nel 2007, si compone di 15 articoli ed è andata a sostituire la precedente Costituzione del 1981, molto più ampia nei contenuti, che si sviluppava in ben 130 articoli.

La Carta Costituzionale in tutte le dieci versioni che si sono susseguite nel tempo appare come legge interna e manifesto di intenti della Comunità. I vari mutamenti della costituzione possono essere giustificati anche dal fatto che

Damanhur è sempre stata una comunità in evoluzione con un forte dinamismo anche nelle forme legali che si adattavano di volta in volta ai mutamenti sociali e economici della comunità stessa.

A mio avviso, è anche possibile ipotizzare che le modificazioni della carta Costituzionale negli anni possano essere scaturite, all'adesione al pensiero del sociologo Franco Ferrarotti, rappresentante del Movimento Comunità di Adriano Olivetti, il quale ha teorizzato che «ogni Carta costituzionale scritta e perfezionista ha bisogno di emendamenti e correzioni costanti» a fine di renderla «abbastanza aperta» per ascoltare e «comprendere le domande della società».

Su questa scia di pensiero si colloca anche Giampiero Ragusa, avvocato dalla vasta esperienza a tutela di Damanhur e dei suoi, denominato Cormorano Sicomoro all'interno della comunità, il quale ritiene che la Costituzione damanhuriana è stata mutata più volte non tanto nei principi fondanti, ma nei mezzi attraverso i quali raggiungere gli scopi ideali, facendosi forza della esperienza, delle mutate condizioni alla base della società.

Per il Ragusa, si potrebbe dire che la concezione damanhuriana si avvicina di più alla teoria del “costruttivismo” giuridico: corrente di pensiero secondo cui contemporaneamente osserviamo e modifichiamo, influenziamo e veniamo influenzati, interpretiamo e creiamo; la realtà è allo stesso tempo scoperta ed inventata, osservata e costruita; noi non siamo completamente liberi, ma non siamo neanche completamente vincolati; subiamo pesanti interferenze dalla realtà, ma interveniamo pesantemente a modificarla. Ne risulta una concezione molto dinamica, anche nella formulazione di leggi interne. In buona sostanza esiste un obiettivo comune, che non è però solo il convivere, e farlo possibilmente pacificamente, ma convivere andando insieme nella stessa direzione.

L'analisi di Ragusa rispecchia sul piano giuridico la concezione ampiamente diffusa all'interno della comunità ed evidenzia la profonda frattura che gli aderenti sentono tra la natura delle leggi comunitarie e quella delle leggi statali.

In questa costruzione comune — scrive Ragusa/Cormorano — un elemento fondante è costituito dalla concezione spirituale. Una concezione che ipotizza l'esistenza di un vero e proprio eco-sistema spirituale, in cui vi è una costante commistione tra trascendenza ed immanenza. La conseguenza sul piano filosofico-giuridico è che il sistema del diritto damanhuriano può essere definito, prendendo a prestito due grandi categorie coniate dagli studi di filosofia del diritto, sia “giusnaturalista” sia “giuspositivista”.

Dal giusnaturalismo mutua il rifarsi a idee e principi in qualche modo validi e riconoscibili per tutta l'umanità, da cui dedurre poi direttive pratiche di comportamento. Tra l'altro questa corrente, che pareva superata ai primi del Novecento, non essendoci alcun accordo sui principi-base, ha trovato nuovo vigore in tempi più recenti soprattutto in campo internazionale — penso ai “crimini contro l'umanità”, alla giustificazione teorica del Tribunale Penale Internazionale — ma fa capolino in qualche modo anche nella Costituzione Italiana, all'art.2 “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo” e all'art. 29 “La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale...”.

Dal giuspositivismo mutua l'idea che le norme sono quelle che regolano praticamente la convivenza quotidiana e quindi i principi si possono indurre da queste. Per di più esse si modificano con il tempo e con il variare delle situazioni contingenti.

La definizione più comune della funzione di una norma giuridica è quella di “risolvere un possibile conflitto di interessi”, cioè stabilire quale degli interessi deve essere protetto e quale deve essere piegato. Ma in una società solidale, formata da un numero di componenti che tra loro si conoscono ed hanno rapporti di interazione, dove vi è rapporto diretto tra il singolo soggetto sociale e la istituzione che si è scelto, dove le norme sono conosciute da tutti, la norma assume un'altra funzione: quella di indirizzare ed orientare i comportamenti al fine di aumentare la qualità della vita. [...]

Laddove invece permane una più stretta connessione tra etica e diritto, le leggi sono in grado di indirizzare ed orientare i comportamenti, aumentando la qualità della vita.

Questo funziona però dove viene mantenuta una relazione diretta tra gli individui appartenenti alla collettività, e dove tra gli individui e le istituzioni c'è riconoscimento reciproco. Il sistema quindi, anche normativo, è riproducibile su società di un numero limitato di persone.

Questa “legge diversa” non può regolare la società grande, ma certo può avere forse influenza sui rapporti sociali. Comunità non significa separatismo o secessione da una convivenza più ampia, possiamo affermare che l'applicazione del nostro sistema è coerente con quella dello Stato nazionale: non si pone né in antitesi né in conflittualità rispetto ai teorici fini di quest'ultimo, che sono quelli di garantire comunque il benessere ed il convivere civile dei suoi abitanti.

Molti dei risultati raggiunti dalla comunità—tutela del territorio, riduzione dei costi sociali, ecc.—sono obiettivi che dovrebbero essere propri dello Stato: in altre parole, gli obiettivi dell'intervento della comunità sono sovrapponibili a quelli della pubblica amministrazione perché non perseguono fini di propria esclusiva utilità ma hanno di mira gli stessi risultati perseguiti dall'intervento pubblico. Ed oggi abbiamo un forte addentellato costituzionale che stabilisce un principio importante a cui ancorare le scelte normative relative alle Comunità: si tratta dell'art. 118 della Costituzione Italiana, il cui IV ed ultimo comma recita testualmente: “Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni favoriscono l'autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà”. Il principio di sussidiarietà è proprio quello che rende superfluo l'intervento pubblico laddove il fine perseguito può essere raggiunto già dall'iniziativa del privato, il quale può essere incentivato e favorito nell'interesse pubblico, con notevole risparmio, tra l'altro, di costi economici. Questa visione non è separatismo ma collaborazione e integrazione con lo Stato.

L'analisi dogmatica del giurista, che afferma la compatibilità tra società e comunità, si fonda sul postulato di uno *ius naturae* che costituisce l'*hard core*, il nucleo duro dei rapporti tra gli uomini e che è distante dall'idea positivista che la legge è soltanto uno strumento per moderare l'aggressività reciproca, l'istinto di sopraffazione, unica regola tra le specie viventi e tra gli individui compresenti; si deve dare atto che senza quella fede difficilmente si costruisce una comunità.

Un ulteriore aspetto evidenziato al riguardo da Ragus/Cormorano è il richiamo al diritto positivo, anzi alle sue norme di massimo rango, per una legittimazione positiva della struttura di Damanhur.

1.1. La Carta costituzionale di Damanhur

La Costituzione di Damanhur è precipuamente regolamentazione dei rapporti interni e manifesto di intenti, animati dalla feconda creatività del fondatore Oberto Airaudi/Falco Tarassaco, fino al 2013 guida spirituale con autorevolezza indiscussa della comunità.

Il preambolo della Costituzione contiene la *Grudnorm* programmatica.

Dalla lettura delle norme contenute nella costituzione damanhuriana si evince immediatamente che non è stata certo elaborata da esperti giuristi, ma si è formata — come accadde per i comuni medievali—senza tener conto delle funzioni amministrativa, civilistica, legislativa, che si tengono nel nostro sistema giuridico separate, assegnando ad organi diversi le competenze. Il buon senso, le conoscenze comuni, le esigenze che via via sono affiorate anche per l'aumento numerico del popolo, per la progressiva estensione delle cose da gestire, hanno portato a queste formulazioni normative non sempre chiarissime.

A titolo di esempio richiamo alcune dichiarazioni di principio di valore programmatico e alcune vere e proprie norme:

— I cittadini sono fra loro fratelli che si aiutano reciprocamente attraverso la fiducia, il rispetto, la chiarezza, l'accettazione, la solidarietà, la continua trasformazione interiore. Ognuno si impegna ad offrire agli altri ulteriori possibilità di rilancio.

— Ogni cittadino si impegna a diffondere pensieri positivi ed armonici e ad indirizzare ogni azione e pensiero alla crescita spirituale, antepoendo l'ideale all'interesse personale. Ciascuno è responsabile e consapevole di ogni proprio atto, socialmente e spiritualmente, sapendo che esso è moltiplicato e riflesso sul mondo tramite le Linee Sincroniche.

— Oppure, dalle testimonianze da me acquisite a Damanhur emerge una linea di pensiero giuridico che può essere così sintetizzato : un mondo in cui i diritti derivino dal fare il proprio dovere verso gli altri, e dal rispetto nei confronti della vita e dell'ambiente; in cui l'economia sia prosperità condivisa, rispettosa dei popoli e delle risorse, e la politica sia servizio e non menzogna e violenza; in cui non ci siano più intolleranze religiose, ma la spiritualità sia il motore al risveglio dei valori etici insiti in ogni essere umano; in cui la pace non sia assenza di guerra ma comprensione che lo scambio delle risorse umane e territoriali dà più vantaggio del conflitto.

Dalla lettura delle norme appare evidente un'impronta di forte ispirazione etica che va a connotare la Carta costituzionale per quanto attiene il profilo morale dei consociati (art. 1-8).

Ma dal punto di vista giuridico appaiono di grande rilevanza alcune norme che attengono alla organizzazione politico sociale della Comunità che si presenta come una Federazione di Comunità, in cui è possibile ottenere la cittadinanza (art. 10).

Vi sono norme che riguardano la maggiore carica direttiva delle comunità che è affidata al Re Guida eletto fra i consociati con carica temporanea (art. 11) e vi è anche un Collegio di Giustizia (art. 12) che è preposto al controllo sul rispetto delle norme dei consociati ed assume anche competenze giurisdizionali. Vi sono anche norme in

merito ai rapporti di diritto privato (proprietà e conferimenti di tipo economico finanziario, e organizzazione familiare, artt. 8 e 9).

In poche parole, una collettività organizzata con norme e poteri esecutivi, legislativi e giudiziari disciplinati *ad hoc* (artt. 13-15).

2. *Regolamentazione giuridica di diritto pubblico*

L'analisi strutturale d'ogni società mostra sempre l'esistenza di tre poteri muniti di forza impositiva, potere legislativo, giudiziario ed esecutivo. Essi possono essere unificati in un unico centro o persona (che sarà *rex, iudex, legislator*). La democrazia esige che siano separati, come in modo chiaro e distinto, proclamò Montesquieu.

Dalla lettura della Carta costituzionale di Damanhur emerge chiaramente che è molto chiara e ben distinta la separazione di poteri che affidata ad organi distinti. Procederò pertanto ad analizzare i tre distinti poteri attraverso l'esegesi delle norme costituzionali.

2.1. *Potere esecutivo*

Damanhur opera concretamente attraverso quattro organismi/istituzioni/uffici —difficile definirli *ex iure condito* — denominati Corpi, che sono Meditazione (attribuzioni: tradizione, storia e conoscenza rituale); Gioco della Vita (sperimentazione e aspetto dinamico); Tecnarco (continua trasformazione interiore confrontata con altri); Sociale (realizzazione sociale degli insegnamenti, ricerca e scoperta).

Sulla base del dettato normativo della Costituzione (art. 11)³⁶⁵ e dai miei colloqui con Coboldo Melo, una delle figure apicali della comunità dopo la scomparsa del fondatore, ai vertici della Comunità vi sono i Re Guida che rappresentano il massimo organo direttivo di Damanhur, più propriamente del Corpo Sociale. Si tratta di una carica elettiva e temporanea. L'elezione avviene all'interno del Corpo di Meditazione (uno dei quattro corpi spirituali su cui si fonda l'ordinamento di Damanhur). I Re Guida, in carica per 6 mesi, possono essere eletti non più di 6 volte consecutive, per un totale di tre anni. Hanno competenze di politica interna ed estera, seguono direttamente il patrimonio, emanano precisi provvedimenti sotto forma di delibere, e promulgano decreti per l'applicazione di principi generali. A fine mandato presentano una relazione finale la cui valutazione positiva è implicitamente legata alla rielezione per un ulteriore mandato.

2.2. *Potere legislativo*

Per quanto attiene al c.d. potere legislativo, oltre al potere esercitato dai Re Guida che, come abbiamo già visto possono emanare decreti e delibere, l'art. 13 della Costituzione prevede esplicitamente che:

“La Comunità può istituire gli organismi ed emanare le norme che ritiene necessarie al proprio funzionamento, avendo riguardo alla Tradizione e

³⁶⁵ Art. 11: Il massimo organo direttivo è rappresentato dai Re Guida. Essi coordinano i Corpi di Damanhur e garantiscono il perseguimento degli scopi ideali e delle finalità spirituali in ogni manifestazione della vita sociale. I Re Guida indirizzano le scelte ed emanano le leggi relative a materie che interessano tutta la cittadinanza. Il parere unanime da loro espresso ha carattere vincolante per qualsiasi individuo, gruppo od organo. Essi sono eletti periodicamente dagli appartenenti al Corpo di Meditazione secondo le regole determinate all'interno di esso.

ai superiori interessi dell'intera cittadinanza. Ogni cittadino si impegna, qualora si trovi sul territorio di una Comunità, a rispettarne le leggi”.

Inoltre, nell'art. 15 si ribadisce che “La disciplina delle materie riguardanti l'intera cittadinanza avviene mediante Leggi”, predisponendo anche una procedura più complessa nel caso di revisione della Costituzione che “è approvata dagli appartenenti al Corpo di Meditazione secondo le regole determinate all'interno di esso. In tutti i casi in cui sorgano questioni interpretative delle norme vigenti, la soluzione viene adottata dai Re Guida, su parere consultivo del Collegio di Giustizia, espresso secondo i principi della Tradizione”.

Viene quindi ribadito che la procedura più complessa riguarda la revisione della Costituzione, definita nel preambolo del testo della Grundnorm come “carta fondamentale che regola il Corpo Sociale formato dai cittadini di Damanhur”. Viene pertanto concepita una procedura speciale complessa che investe in via esclusiva il Corpo di Meditazione.

2.3. *Potere giudiziario*

Le funzioni inerenti al controllo sull'osservanza dell'ordinamento normativo sono esercitate dal Collegio di Giustizia, così come stabilito dall'art. 12³⁶⁶.

³⁶⁶ Art. 12. Le funzioni inerenti al controllo sull'osservanza dell'ordinamento normativo sono esercitate dal Collegio di Giustizia. Ogni cittadino è tenuto a rispettarne le decisioni. Il Collegio di Giustizia può sospendere e annullare gli atti illegittimi emanati da altri organi. Istruisce e definisce i procedimenti disciplinari per violazione di norme costituzionali.

Svolge funzioni di appello nel caso di sanzioni disciplinari emanate da altri organi nei modi e con le forme previste dalle leggi federali. Vigila sull'andamento sociale e suggerisce la elaborazione di normative adatte allo sviluppo collettivo e individuale. Le eventuali controversie tra i Cittadini e tra questi e Damanhur e i suoi Organi saranno sottoposte con esclusione di ogni altra giurisdizione alla

Anche in merito alle competenze del Collegio di Giustizia, mi sono avvalso delle testimonianze di Coboldo Melo e di Stambecco Pesco, i quali mi hanno descritto le problematiche inerenti a questo organo costituzionale e soprattutto alle numerose critiche provenienti dall'esterno che si appuntano proprio sul sistema sanzionatorio che invero è una disciplina garantista inevitabile se si vuol evitare l'arbitrio punitivo.

Il Collegio di Giustizia può sospendere e annullare gli atti illegittimi emanati da altri organi. Istruisce e definisce i procedimenti disciplinari per violazione di norme costituzionali.

Svolge funzioni di appello nel caso di sanzioni disciplinari emanate da altri organi nei modi e con le forme previste dalle leggi federali. Vigila sull'andamento sociale e suggerisce la elaborazione di normative adatte allo sviluppo collettivo e individuale. Le eventuali controversie tra i Cittadini e tra questi e Damanhur e i suoi Organi vengono sottoposte con esclusione di ogni altra giurisdizione alla competenza del Collegio di Giustizia, che giudicherà secondo equità, senza formalità di procedura e il cui giudizio sarà inappellabile.

Il Collegio è eletto periodicamente dagli appartenenti al Corpo di Meditazione, si compone di tre membri e dura in carica un anno. Esercita di fatto funzioni di arbitro e prima di emettere il verdetto assume informazioni e sente le parti in causa.

Può sanzionare attraverso richiami scritti, erogazione di multe, diminuzione di anni di cittadinanza (nel caso in cui si manifesti contrarietà a principi e a normative della comunità). Inoltre, può decidere in merito all'annullamento della cittadinanza (per i casi ancor più gravi).

competenza del Collegio di Giustizia, che giudicherà secondo equità, senza formalità di procedura e il cui giudizio sarà inappellabile. Il Collegio di Giustizia è eletto periodicamente dagli appartenenti al Corpo di Meditazione secondo le regole determinate all'interno di esso.

Ma vediamo con più attenzione le competenze e le problematiche inerenti a questo organo costituzionale.

Le eventuali controversie tra i Cittadini e tra questi e Damanhur e i suoi Organi saranno sottoposte con esclusione di ogni altra giurisdizione alla competenza del Collegio di Giustizia, che giudicherà secondo equità, senza formalità di procedura e il cui giudizio sarà inappellabile”.

Il Collegio di Giustizia può sospendere e annullare gli atti illegittimi emanati da altri organi. Istruisce e definisce i procedimenti disciplinari per violazione di norme costituzionali. Svolge funzioni di appello nel caso di sanzioni disciplinari emanate da altri organi nei modi e con le forme previste dalle leggi federali.

Vigila sull’andamento sociale e suggerisce la elaborazione di normative adatte allo sviluppo collettivo ed individuale.

Il Collegio di Giustizia damanhuriano si compone di tre persone elette una volta all’anno dai cittadini della Federazione e interviene laddove vi siano controversie o dove vi sia violazione di norme e consuetudini interne. Il giudizio è inappellabile perché fiduciario ed arbitrale.

Garanzia procedurale è l’audizione di tutte le parti e le motivazioni di ogni decisione sono pubbliche. Naturalmente, se emergono elementi nuovi, testimonianze e/o documenti che precedentemente erano smarriti, ogni caso può essere riaperto.

Il Collegio di Giustizia, se richiesto, svolge funzione di arbitro e consiglio in ogni caso di controversia in seno a Damanhur.

Le sanzioni disciplinari emesse dal C.d.G. possono andare dal richiamo scritto alla temporanea esclusione dall’elettorato attivo/passivo; più frequentemente, sono pene risarcitorie, per recuperare cioè il danno causato con la propria disattenzione alla norma comune, consistenti quindi nello svolgere mansioni straordinarie di utilità collettiva.

In casi estremi si può arrivare all’espulsione da Damanhur, che viene però decisa dai Re Guida, ovvero dallo stesso organo che aveva concesso la cittadinanza.

Viene quindi evocato il concetto di appartenere alla comunità per scelta libera: come per libera scelta puoi uscirne, così puoi esserne escluso se non coerente con quanto avevi scelto. Non risulta però che tale possibilità estrema sia mai stata applicata, se non in un caso ai primordi della comunità.

Tipologie di sanzioni:

- a) richiamo scritto;
- b) multa e/o lavoro supplementare in funzione riparatoria;
- c) obblighi temporanei;
- d) autoanalisi pubblica;
- e) destituzione da eventuali cariche ricoperte;
- f) diminuzione dell'anzianità di cittadinanza;
- g) esclusione dall'elettorato attivo e/o passivo.

Ma veniamo alla parte più significativa delle attribuzioni che il Collegio di Giustizia svolge in Damanhur: la verifica dell'attività normativa dei Re Guida e l'elaborazione di nuove proposte.

Questo è senz'altro un compito originale del C.D.G.: avere l'occhio attento allo sviluppo socio/politico della collettività in modo tale da anticipare e guidare le fasi di crescita anche attraverso la norma. Ogni nostra fase di sviluppo vede modificarsi tutta la comunità e quindi nasce l'esigenza di contenere questo balzo in una struttura che permetta il massimo risultato con il minimo sforzo.

2.4. *Cittadinanza: divenire cittadini a Damanhur*

Sempre per rimanere nell'ambito del diritto pubblico, è interessante la modalità della concessione della cittadinanza regolata dall'art. 10 della Costituzione.

Infatti, coloro che desiderano divenire Cittadini di Damanhur devono presentare una domanda scritta e motivata. Se i richiedenti possiedono i requisiti basilari per divenire Cittadini, vengono ammessi al periodo di prova, secondo

modalità concordate. Da tale momento sono tenuti a osservare le norme della Carta Costituzionale e le altre norme sociali. La “Concessione della Cittadinanza” può avvenire solo dopo che i richiedenti abbiano dimostrato la conoscenza dei principi e del patrimonio culturale della Popolazione.

L’art. 10 inoltre prevede che si cessa di appartenere alla cittadinanza per recesso o per esclusione, allorché si verificano gravi motivi o mancanze che rendano incompatibile la prosecuzione del rapporto con la Comunità.

Dai documenti interni alla Comunità e dalle interviste effettuate, ho appreso che esiste anche la concessione della cittadinanza temporanea che attualmente è prevista per una durata minima di un mese (Programma *New Life*).

A proposito della cittadinanza, è bene specificare che gli aderenti alla comunità appartengono a Damanhur secondo quattro tipologie di cittadinanza:

- cittadini residenti di livello A;
- cittadini residenti di livello B;
- cittadini non residenti di livello C;
- cittadini non residenti di livello D;

a seconda del grado di presenza in Damanhur, di solidarietà e rispetto dei principi e delle leggi indicati nella Costituzione.

Il livello è scelto dalla persona stessa. Peraltro, la ricerca di formule di convivenza via via migliori è costante e frequenti sono le variazioni nell’assetto sociale. Con un tale sviluppo Damanhur si avvia a essere una comunità di riferimento per migliaia di visitatori e simpatizzanti che sono accolti in alcune foresterie dotate di servizi informativi, esposizioni e punti di vendita.

Per poter diventare cittadini le persone partecipano ad un percorso che dura minimo sei mesi, in cui vengono trasmessi tutti gli elementi per capire e conoscere oltre quarant’anni di storia, i principi etici che sono alla base della convivenza, i sogni e le scelte collettive che hanno contribuito a realizzare il modello socio-spirituale di oggi.

Se dopo sei mesi le persone non sono certe che questo sia il tipo di realtà a cui desiderano partecipare possono lasciare il percorso, o scegliere un livello di cittadinanza diverso (ovvero che non comporta il vivere in comunità) e consono alle proprie esigenze.

Altrettanto importante è che le persone seguano il proprio sentire, se la convinzione ed il piacere di vivere in comunità vengono meno, è fondamentale facilitare il processo di cambiamento. Chi vuole andarsene, se ne ha necessità e accetta un sostegno, è quindi aiutato e sostenuto da chi resta, e spesso questo è avvenuto in modo armonico, mantenendo buoni rapporti nel tempo con chi si è allontanato.

In chiave utilitaria, l'appartenenza alla comunità è soltanto un legame determinato dallo scambio costi/benefici. Riprendo a tale proposito la sintesi di Luigi Berzano, rinviando ai suoi attenti studi della comunità Damanhur e alla sua bibliografia: “la natura di Damanhur quale sistema differenziato si nota soprattutto nelle diverse forme di cittadinanza e di appartenenza”.

Mutuando la tipologia che R. Stark e W. S. Bainbridge³⁶⁷ propongono per i nuovi movimenti, possiamo individuare in Damanhur tre forme di appartenenza a seconda dei benefici e delle risorse («fattori compensativi») che ogni forma di appartenenza promette ai suoi aderenti. La prima forma di appartenenza è quella del *cult movement*, con la quale gli aderenti si aspettano da Damanhur benefici e risorse di tipo generale (cittadinanze di livello A, B).

Questa forma rappresenta una adesione a una organizzazione stabile e strutturata. La seconda forma di appartenenza è quella del *client cult*, con la quale si richiedono a Damanhur «fattori compensativi» importanti, ma specifici e settoriali (cittadinanze di livello C, D). Essa non richiede una adesione totale e continuativa e, tutt'al più, costituisce una rete di simpatizzanti e uditori. La terza forma di appartenenza è quella dell'*audience cult* che offre «fattori compensativi» modesti e di costo modesto. Questa appartenenza costituisce una rete di clienti– consumatori o di

³⁶⁷ S. STARK, W.S BAINBRIDGE *Theory of Religion*, Rutg. Un. 1996.

simpatizzanti e uditori che si rivolgono a Damanhur per aspetti particolari. Ciò si verifica allorché attorno a una tecnica terapeutica, a un messaggio spirituale, a una opportunità economica si crea una rete di persone interessate.

I *principi fondamentali* indicano le linee base sulle quali si sviluppa il percorso di crescita individuale e collettiva: la vita quale cammino evolutivo; l'azione come scelta continua; la coerenza con le proprie scelte; la ricerca di nuove logiche per intendere la realtà; l'integrazione tra il femminile e il maschile; la creatività e continua trasformazione; l'ampliamento della sensibilità, cioè dei sensi dei molteplici corpi dell'uomo; la capacità di esercitare il dubbio e affrontare l'incertezza; l'apertura agli altri; la scoperta della propria natura divina. Questa filosofia è oggetto di meditazione e ricerca, un autentico *work in progress*, che non esclude successive elaborazioni nel tempo.

2.5 Lingua e bandiera

A) Lingua Esiste una lingua propria di Damanhur, una lingua esoterica, collegata all'aspetto rituale e spirituale della Comunità. Si tratta di una 'lingua sacra' conosciuta dal fondatore Airaudi/Falco, che ha ricercato, riconosciuto, interiorizzato e comunicato infine ai membri della comunità. Lingua basata sul linguaggio fonetico, ideogrammatico e sul movimento. Secondo l'insegnamento di Airaudi/Falco, si tratta di un linguaggio archetipico, risalente a un'epoca nella quale l'umanità era padrona di tutti i significati e i valori profondi dell'esistenza. In una interpretazione mitica, la lingua sacra è il linguaggio parlato dagli esseri umani prima di Babele, la città della torre puntata verso il cielo di cui parla la Bibbia, nel libro della Genesi.

Una lingua dimenticata, retaggio di pochi. Che accomuna gli iniziati, gli eletti. Che li distingue, li separa da chi non la conosce. Anzi, neppure la percepisce né la individua. Perché si tratta di una lingua che può essere scritta, danzata, cantata²². Ma che non si manifesta immediatamente come strumento linguistico, comunicativo.

Una lingua che resta avvolta nel velo della non conoscenza per chi non abbia la mediazione di Airaudi, di altri damanhuriani²³. Una lingua che unisce i damanhuriani, che li distingue da chi damanhuriano non è.

Si tratterebbe di una lingua che è parte della tradizione esoterica e viene tramandata verbalmente. Non ci sono testi scritti, è una lingua che si presta maggiormente ad essere scritta sulla sabbia: si scrive, si comunica e si cancella.

Scritte nell'antica lingua sacra (incomprensibile per un non damanhuriano) possono accompagnare anche la pittura: vi sono al riguardo tanti esempi nei Templi dell'Umanità. L'aver fatto rivivere un'antica lingua scomparsa, patrimonio comune dei damanhuriani, è, come si è accennato in precedenza, una delle peculiarità della comunità: una conoscenza che accomuna gli abitanti, che li distingue nettamente, che segna i confini con i non-damanhuriani

B) Bandiera. Esiste una bandiera della comunità: la bandiera di Damanhur è gialla, colore solare, positivo, vitale.

Sul fondo giallo, vi sono due quadrati incrociati, che formano una stella a otto punte. Indicano la "città difesa", che tutela i propri valori e la propria tradizione, e contemporaneamente proietta i propri pensieri verso il mondo, attraverso le punte, e che riceve i pensieri del mondo, attraverso gli angoli tra una punta e l'altra.

All'interno del doppio quadrato, vi è il simbolo dell'infinito, un otto coricato, a significare l'attenzione verso tutto ciò che esiste, senza porsi il limite del conosciuto e dello sconosciuto.

2.6. Moneta

La tematica inerente alla valuta in Damanhur è stata affrontata dal punto di vista economico finanziario a proposito dell'indagine strutturale della comunità nel primo capitolo di questa tesi. In questo contesto il ruolo della moneta invece assume un significato che contribuisce a delineare ancor meglio l'assetto della comunità come entità pubblica.

La moneta locale, come già detto in precedenza, è denominata Credito, al fine di ricordare che il denaro è solo uno strumento attraverso il quale ci si dà appunto, "credito", cioè fiducia. Questa valuta complementare viene coniata nella Comunità, e il cambio ufficiale è equivalente all'euro: 1 credito vale 1 euro.

Grazie a questo sistema di valuta, i cittadini di Damanhur vogliono nobilitare il concetto di denaro non considerandolo un fine, ma solo uno strumento funzionale per gli scambi tra persone che condividono valori ideali.

Il Credito è il sistema di valuta complementare di Damanhur e ha lo scopo di sviluppare una nuova forma d'economia basata su valori etici di cooperazione e solidarietà.

In termini tecnici, il Credito è un'unità di conto funzionale, attiva all'interno di un circuito predeterminato e predefinito.

Nel rispetto delle leggi italiane, fermi restando gli obblighi amministrativi in capo ai singoli operatori interessati, gli acquisti presso tutte le attività economiche presenti in Damanhur prevedono e privilegiano la circolazione del Credito come scambio interno.

All'arrivo a Damanhur è possibile per tutti gli ospiti e amici procedere alla conversione della propria moneta, presso il Welcome Office o negli appositi distributori dislocati nel territorio. I Crediti eventualmente non utilizzati possono essere riconvertiti in Euro in qualunque momento.

La moneta in argento da 50 Crediti, equivalente a 50 Euro, ha ottenuto il premio "Bulino d'Oro 2006", assegnato da "Red Exhibitions Italia" e dalla rivista "Graph Creative" per il pregio del design e della realizzazione.

2.7 *Considerazioni conclusive*

Per concludere, da questa prima ricognizione degli assetti pubblicitari della Federazione di comunità di Damanhur, mi pare evidente che ci troviamo in un contesto dove vale pienamente la massima latina *ubi societas, ibi ius* e che la

comunità appaia configurata non solo con le caratteristiche essenziali delle comunità intenzionali, ma soprattutto come uno Stato all'interno dello Stato, così come emerge in un rapporto di Polizia di Ivrea, volto però a screditare la Comunità.

Anche se bisogna rilevare che dei tre elementi costitutivi della concezione moderna di Stato (territorio, sovranità e popolo) Damanhur ne possiede solo due (il popolo e il territorio), poiché negli intenti dei Damanhuriani, mi è parso di comprendere durante le mie interviste, che non vi sia quello separatista di rivendica della sovranità.

3. *Regolamentazione giuridica di diritto privato*

Nella Carta costituzionale emerge anche la presenza di norme di diritto privato che tendono a disciplinare i rapporti giuridici tra gli abitanti di Damanhur.

Vi sono norme che attengono alle questioni inerenti al diritto di proprietà, al diritto di famiglia, alla parità uomo/donna fortemente sentita e promossa nella comunità; ai rapporti con i figli e alla loro educazione, alla norma costituzionale sulla programmazione delle nascite; alla natura dei rapporti di lavoro, considerati come conferimento volontario richiesto a tutti i cittadini.

Mi occuperò qui di seguito di questi aspetti privatistici del diritto in Damanhur, dedicando particolare approfondimento ad alcune specifiche tematiche.

3.1. Diritto di famiglia

La famiglia rappresenta l'unità elementare che costituisce un nucleo sociale per così dire allargato, costituito dalle famiglie che dividono la medesima abitazione.

I nuclei vengono formati considerando, con l'affinità e la simpatia reciproche dei damanhuriani, anche la loro capacità di produrre reddito. La loro composizione viene progettata avendo cura di evitare forti squilibri nelle possibilità economiche, favorendo la convivenza dei più facoltosi con coloro che lo sono meno⁶⁹.

I componenti di ciascun nucleo costituiscono una cassa comune che amministrano collegialmente affidandone la responsabilità contabile all'economista di nucleo. Tutti i nuclei hanno facoltà di accantonare i propri risparmi sino a una determinata soglia oltre la quale il denaro accumulato deve essere conferito al governo della comunità che provvede alla sua redistribuzione a beneficio dei nuclei in difficoltà. In generale lo stile di vita dei damanhuriani è sobrio, lontano tanto dal consumismo della società da cui provengono.

Secondo Cardano Damanhur è un monastero, ma lo è in un senso speciale, un «monastero per famiglie», nel quale è possibile la vita di coppia e la procreazione, regolate, l'una dal matrimonio, l'altra da un regime di programmazione delle nascite. A Damanhur il matrimonio è a termine: i damanhuriani che si sposano assumono solennemente l'impegno di tornare sulla propria decisione, di riesaminarla per confermarla o meno, dopo un periodo di tempo prestabilito, in genere tre o cinque anni, anche se attualmente, durante la mia permanenza in Damanhur ho avuto modo di apprendere che vi è la seria intenzione di ridurre la durata del matrimonio a termine per un anno. Lo scopo di questo istituto è, con le parole di Airaudi, imporre la libertà di scelta o, da un altro punto di vista, impedire che un'unione proceda per inerzia e non già per volontà unanime dei *partner*, «siamo obbligati ad esser liberi [...] il decidere continuamente abitua le persone ad essere consapevoli di quello che fanno».

La programmazione delle nascite risponde a due diverse esigenze, sociale l'una, magico-esoterica l'altra. Le coppie che desiderano avere un figlio devono chiedere ed ottenere l'autorizzazione del governo. Ogni anno il governo della comunità mette a punto un piano delle nascite redatto considerando le risorse economiche di cui Damanhur dispone (vedi QDhs: 1993, 25) e, al contempo, le opportunità di «richiamare alla vita» (Reinc: 18), di far reincarnare nei bimbi che nasceranno in comunità, degli individui utili alla crescita spirituale del «Popolo». La programmazione delle nascite è dunque innanzitutto programmazione delle reincarnazioni, governate dai damanhuriani attraverso la magia funeraria messa a punto dal fondatore della comunità.

La norma della programmazione delle nascite è prevista nella Costituzione, infatti l'art. 9 stabilisce che:

“I Cittadini damanhuriani predispongono al meglio sia spiritualmente sia socialmente l'ambiente per la nascita e la crescita dei figli e a tal fine privilegiano la programmazione delle nascite. Essi educano i figli per renderli individui autonomi e liberi, fornendo loro gli strumenti necessari a esprimere e sviluppare le caratteristiche individuali, applicando le linee pedagogiche condivise. Tutti i Cittadini residenti partecipano alla formazione dei figli, alla loro cura e al loro mantenimento.

Il “programmare” le nascite secondo il pensiero degli amici della comunità che ho intervistato rappresenterebbe inoltre il modo migliore di provvedere al nascituro, il che non andrebbe a ledere i diritti del minore, sarebbe pertanto un modo di tutelare tali diritti.

La comunità dà un senso speciale all'evento nascita, che definisce “evento sacro, espressione del potere della donna e non di dolore”.

La norma non solo prevede la programmazione delle nascite, ma fa anche riferimento al dovere giuridico di educazione e formazione dei figli, con una piena idea di parità di genere che pone la donna all'interno della famiglia al pari degli uomini. Al riguardo è significativo che a capo dei nuclei familiari dopo il periodo di ‘governo militare’ si stabilì che vi fossero solo donne.

3.2. Diritti reali

La disciplina dei diritti reali implica una riflessione in merito alle norme dedicate al diritto di proprietà e al regime di condivisione dei beni.

Fin dalle origini la comunità ha predisposto delle disposizioni in cui si stabiliva il regime stabile di comproprietà, con gestione condominiale. Tanto è vero che fin dalle prime edizioni della carta costituzionale è stato stabilito il conferimento dei beni personali dei consociati alla comunità anche per la realizzazione delle prime forme di acquisto di terreni e per l'edificazione delle case.

Attualmente la costituzione prevede una disciplina che trova questo principio nella formulazione dell'art. 8., in cui si legge che 'Il Cittadino damanhuriano provvede al mantenimento personale e contribuisce con le proprie risorse e con il proprio lavoro a sostenere la Federazione delle Comunità, in armonia con il principio di condivisione. Chi lascia la cittadinanza non avanza alcuna pretesa di carattere economico nei confronti di essa e non ha diritto a quanto in essa versato'.

Il principio di condivisione sottende il regime di comunione dei beni che passa attraverso i conferimenti delle proprietà individuali ai nuclei familiari che con un'attenta gestione provvedono poi al conferimento alla comunità

La norma finale espressa nell'ultimo comma dell'art. 8 esprime un principio regolatore in merito alla restituzione dei conferimenti dei fuoriusciti dalla comunità. Al riguardo, tale principio costituzionale è stato oggetto di aspre critiche e soprattutto di contenziosi, con azioni di rivalsa verso la comunità da chi aveva scelto di abbandonare il progetto Damanhur.

3.3 Diritto del lavoro

L'art. 4. della costituzione contiene i principi regolatori in materia, stabilendo che "Il lavoro ha valore spirituale ed è inteso come donazione di sé agli altri. Attraverso di esso ciascuno partecipa alle attività spirituali e materiali della popolazione. Il cittadino offre parte del proprio tempo in opere di interesse comune e valorizza l'ambito del volontariato e della Terrazzatura. Ogni mansione è preziosa e dignitosa al pari di tutte le altre".

La norma si è prestata ad ampie critiche e ha generato un gran numero di cause di lavoro per via della peculiarità del lavoro volontario all'interno della comunità la cui *causa iuris* è profondamente diversa da quella del lavoro dipendente della legislazione statale. Elemento cardine del *modo di essere* damanhuriano è il lavoro volontario come espressione massima della empatia e collaborazione comunitaria.

Il carattere comunitario del lavoro in Damanhur rende inapplicabile — è da sempre la tesi damanhuriana — non soltanto la normativa del lavoro subordinato (salario e assicurazioni), ma anche quella del lavoro volontario che prevede soltanto la garanzia assicurativa.

Il problema della natura e della disciplina del rapporto di lavoro volontario in comunità è stato oggetto di diverse vicende giudiziarie, un travagliato iter, che sono giunte a riconoscere dopo contrasti e incertezze con pronuncia autorevole della Corte d'Appello di Torino la peculiarità di

quel lavoro. Ma vediamo più da vicino il caso controverso e la sentenza.

Il Tribunale di Ivrea (sent. 4/2000, sez. lav.) su ricorso della Cooperativa Buona Terra di Damanhur avverso INPS conferma l'obbligo intimato dall'INPS a sanare il mancato versamento dei contributi.

I ricorrenti sostengono che i contributi non erano dovuti perché i soci avevano prestato la propria opera senza alcuna retribuzione, gratuitamente, come volontariato gratuito (previsto dall'art. 10 dello statuto della società); che il lavoro dagli stessi prestato era stato inoltre saltuario e il mantenimento garantito ai soci dalla Comunità di Damanhur non era qualificabile come retribuzione in natura stante l'autonomia tra i due soggetti giuridici e la mancanza di qualsiasi subordinazione del detto mantenimento alla prestazione di attività lavorativa; infine, che la normativa sulle singole assicurazioni sociali obbligatorie non poteva trovare applicazione nei confronti dei soci lavoratori delle società cooperative.

La sentenza in contrario motiva: “Quanto alla gratuità, cioè alla mancanza di corrispettivo, per il lavoro prestato, la cooperativa fa richiamo all'art. 10 del suo statuto. Ma questo art. 10 prevede in via di principio che il socio “si configura come lavoratore associato” e percepisce una retribuzione determinata dall'assemblea tenuto conto anche della situazione economica della cooperativa, salva la possibilità di rinuncia alla retribuzione da parte dei soci, previa valida deliberazione dell'assemblea; solo come eventualità marginale esso prevede la possibilità di “prestazione d'opera dei soci sotto forma di volontariato gratuito, per raggiungere in

modo più pieno gli scopi sociali”, stabilendo che “i soci che optano per tale forma dovranno dichiararlo all’atto della domanda di ammissione alla cooperativa.”

In concreto, come ha rilevato la sentenza di primo grado, vi sono state ripetute deliberazioni dell’assemblea di rinuncia dei soci alla ripartizione fra loro dell’utile (e quindi alla retribuzione) e di destinazione dell’utile stesso a riserve; mentre, per contro, non è stato provato che i soci al momento di presentazione della domanda di ammissione alla cooperativa abbiano formalmente optato per la prestazione della propria opera sotto forma di volontariato gratuito (la dichiarazione 10.9.90 prodotta è successiva all’ingresso dei soci nella cooperativa, ed è stata redatta ai fini della presente vertenza).

Dunque deve ritenersi, anche in applicazione del principio generale dell’art. 36 Cost., che delle diverse ipotesi previste dall’art. 10 dello statuto si sia verificata quella della rinuncia alla retribuzione e non quella del volontariato gratuito.

Per valutare la prospettiva giuridica di Damanhur, riportiamo dai motivi di impugnativa:

V. *Lavoro volontario in comunità al vaglio dei giudici* la “estensione” della previdenza opera nei confronti di “ogni cittadino che vive del proprio lavoro“, e tale “estensione” non può in ogni caso essere avulsa dalla considerazione che il soggetto debba svolgere una attività in qualche modo lucrativa. In effetti la ratio delle disposizioni che assicurano la tutela previdenziale oltre l’ambito del lavoro subordinato è ispirata a principi di protezione della prestazione del socio quale forma alternativa a quella della attività dipendente e quindi situazione a questa assimilabile e meritevole di tutela (Cass, 120/89). In questo solo senso e nei limiti delle previsioni legislative può dunque essere ravvisabile un obbligo contributivo a carico delle cooperative, salvo che — come nel caso di specie — resti esclusa un’attività in qualche modo lucrativa, dovendosi ritenere che l’attribuzione di un compenso per il lavoro prestato sia un requisito essenziale a questi fini. Come più volte sottolineato dalla Suprema Corte, attraverso l’esame del contratto, delle relative clausole e dell’atteggiarsi concreto da parte dei soggetti nel dar vita al rapporto, il tutto

interpretato nel suo complesso, si deve giungere ad individuare la comune intenzione delle parti e alla luce di essa determinare in contenuto causale del contratto.

Questa indagine non è stata svolta dal Giudice di merito, limitandosi esso a considerare la sussistenza di prestazioni che pur essendo normale elemento costitutivo del contratto di lavoro possono anche essere aspetti di fattispecie negoziali diverse appunto in base alla diversa causa. È superfluo ricordare l'esempio delle prestazioni nell'ambito della comunità familiare, che pur assumendo materialmente gli stessi profili dell'attività lavorativa, poiché sorrette da alcune diverse, non assumono le caratteristiche proprie della prestazione di lavoro.

La volontà delle parti di dare un contributo prevalentemente di carattere morale, con caratteristiche comunitarie e non societarie, con elementi propri della partecipazione senza alcun aspetto di corrispettivo, la casualità, intermittenza, non sostanziale obbligatorietà dell'attività espletata per la cooperativa, l'inquadramento dell'attività in quell'opera di ampio respiro ha finalità comunistiche (nel senso classico di questa parola, al di fuori di ogni riferimento a posizioni politiche o filosofiche), porta con sé che nella economia del negozio resta esclusa ogni funzione economico–sociale propria del contratto di lavoro.

Come risulta chiaro dallo svolgimento dei fatti, la funzione attribuita e concretamente realizzata è assai distante da quella propria del contratto di lavoro, ma è rilevante e lecita, sicché gli effetti di negozi tipici che fanno parte delle fattispecie non possono essere considerati in alcun modo determinanti il contratto di lavoro.

Il rapporto in altri termini è estraneo al tipo normativo del contratto di lavoro e trae la propria ragione di essere dall'adeguamento dello strumento giuridico ad una speciale esigenza ben lecita ed apprezzabile della vita sociale. Forse il richiamo alla struttura cooperativistica ha fatto sì che l'autorità giudiziaria applicasse appieno la disciplina della cooperativa di diritto comune ritenendo trattarsi non tanto di volontariato gratuito quanto di rinuncia alla retribuzione.

4. I contenziosi con lo stato italiano

Le cause di contenzioso che mi propongo di eseminare in questo paragrafo, oltre a quelle di cui ho già dato conto nel paragrafo precedenti in materia di diritto del lavoro, riguardano le accuse volte a Falco/Airaudi come vicenda personale legata all'evasione fiscale e poi successivamente mi occuperò dei contenziosi in merito alla costruzione dei Templi dell'Umanità.

A) Contenzioso fiscale

Airaudi ha avuto un procedimento per evasione fiscale in proprio, non come rappresentante di Damanhur, anche se le accuse hanno investito la comunità. All'inizio del 2007, la contabilità di Falco–Airaudi è stato sottoposta a verifica fiscale da parte della Guardia di Finanza di Ivrea. La verifica ebbe ad oggetto diversi elementi: posizione fiscale di Falco, amministrazione degli immobili, possesso di oggetti archeologici. Al termine delle indagini, la GdF ipotizzò un'evasione fiscale di circa 2.200.000,00 Euro (sanzione: doppio dell'importo).

Alla procura del Trib. Ivrea iniziò procedimento per dichiarazione infedele dei redditi (art. 4 D.Lgs. 74/2000 punisce con la reclusione da 1 a 3 anni, chiunque al fine di evadere le imposte sui redditi o sul valore aggiunto indica nelle dichiarazioni annuali elementi attivi inferiori a quelli effettivi e/o elementi passivi fittizi); fu disposto un sequestro conservativo di titoli e beni immobili. Falco contestò l'accertamento, che venne quantitativamente ridotto in misura sensibile, contestualmente interrompendo ogni rapporto con il professionista responsabile fino a quel momento della sua amministrazione e a suo dire responsabile degli errori; al nuovo accertamento Falco aderì, rinunciando ad ulteriori contestazioni.

Anche il Collegio di Giustizia—l'organismo damanhuriano che svolge funzione di verifica sull'osservanza dell'ordinamento normativo interno e vigila sull'andamento sociale

— svolse all'epoca un'indagine che evidenziò diverse negligenze da parte dei tenutari della contabilità contestata.

B) I templi. Grotte abusive o edifici d'arte?

La laboriosa vicenda giudiziaria relativa ai templi si conclude in senso positivo per Damanhur.

I “Templi dell'Umanità” costruiti dai damanhuriani in 20 anni, come già detto in precedenza, restarono ignorati dal pubblico sino al 1992.

I “Templi dell'Umanità” sono una struttura sotterranea costituita da stanze collegate da cunicoli. Le sale sono dedicate a Terra, Acqua, Metalli, Sfere, Specchi. Sono arricchite da metalli preziosi, da mosaici, da vetrate Tiffany illuminate a giorno, da pitture e impreziosite da disegni tutti ricchi di simbologia attinta dalle religioni mondiali. Il collegamento tra le stanze ai diversi livelli rappresenta il viaggio che ogni essere umano compie dalla nascita alla morte e ancora alla rinascita. I Templi sono quindi un vero cammino iniziatico. Ogni elemento e ogni particolare segue un codice preciso secondo un linguaggio segreto che risale a migliaia di anni fa (un damanhuriano da me intervistato mi ha detto che è la lingua di Atlantide). Ogni stanza ha una sua funzione magica. I Templi sono un laboratorio alchemico e un posto per la meditazione; il viaggio all'interno di essi vuole simbolicamente significare il viaggio all'interno del Sé.

C'è poi il Tempio aperto dove si svolgono cerimonie rituali, preghiere, esperienze medianiche, giochi, assemblee, evocazione delle forze cosmiche. Il Tempio aperto non è stato dedicato a una divinità in particolare e tutti gli dèi sono ben accolti per mettere in rilievo il clima di tolleranza del pluralismo religioso e filosofico. Tuttavia a Pan, un dio dell'antica Grecia, è riservata nel Tempio aperto un'attenzione particolare poiché indica le forze vitali della natura che ora sono compromesse dall'inquinamento ambientale.

La vicenda dei Templi dell'Umanità è stata assai importante per la legittimazione delle opere di Damanhur e ha portato al primo riconoscimento sociale e giuridico della comunità.

Il sindaco di Vidracco emetteva ordinanza 2/92 ai danni di Oberto Airaudi per lavori in assenza di concessioni ordinando la demolizione della parte dei templi già realizzata.

Ricorreva al TAR Piemonte per cure avv. Ragusa, Airaudi esponendo: “La destinazione d’uso dei manufatti è assimilabile a quella di edificio per il culto, come risulta dalla stessa ordinanza 1/92 del 2.11.92 di sospensione dei lavori.

L’atipicità delle opere in oggetto necessita di una complessa analisi delle disposizioni vigenti su scala comunale, regionale e statale per individuare a quale violazione esse possano essere assimilabili. Sia all’epoca in cui fu realizzata l’opera che secondo le previsioni attuali dello strumento urbanistico l’area era ed è classificata come generica zona agricola. All’epoca in cui furono ultimati gli scavi era vigente nel comune di Vidracco la L. R. n. 56 del 5.12.1977 modificata ed integrata dalla L. R. n. 50 del 20.5.1980.

Non trovano infatti applicazione i tipici parametri urbanistici ed edilizi di cui all’art. 4 delle N.T.A. anzi per contro, all’art. 5—indici edilizi—si stabilisce che sono esclusi dal calcolo delle superfici utili lorde tutti i locali interrati che non emergono dal piano del terreno più di mt. 1. Nel caso specifico il manufatto è completamente interrato pertanto non configura volume come precisato da P.G.R.I., in quanto lo stesso è determinato come prodotto della superficie lorda per l’altezza fuori terra.

Inoltre all’epoca in cui fu realizzato il manufatto era vigente la L.R. 56/77. Tale legge classifica all’art. 51 punto M) gli edifici per il culto come opere di urbanizzazione secondaria senza ulteriori precisazioni.

Considerato poi che l’area su cui insiste l’opera pare soggetta a vincolo idrogeologico, l’intervento dovrebbe essere soggetto all L. R. 9.8.1989 n. 45”.

Oberto Airaudi come proprietario del terreno veniva chiamato a giudizio come imputato dalla Procura della Repubblica di Ivrea per il reato p. e p. dall’art. 20, lett. c)

Legge 28 febbraio 1985 n. 47, in relazione alla Legge 8 agosto 1985 n. 431, art. 1 sub g) e 1 sexies, e RDL. 30 dicembre 1923 n. 3267, artt. 1 /LRP. 9 agosto 1989 n. 45) perché, agendo nella qualità di cui in epigrafe, in Vidracco, località Feipiano, in zona sottoposta a vincolo idrogeologico e ambientale, disponeva l'esecuzione di un'opera ipogea, della consistenza edificatoria di circa 1.200 mc., destinata a tempio di adorazione di divinità, costituita da corpi, ovvero locali a diversa destinazione, indipendenti tra loro: il più importante è il c.d. "tempio di Horus" di forma circolare e di superficie pari a 90 mq., l'altro è il tempio maschile intitolato al dio "Pan" la cui volta è sorretta da otto colonne di ceramica smaltata, tutti, ancorché strutturati su livelli di calpestio congruamente sfalsati e collegati tramite corridoi, cunicoli, botole e scale a chiocciola ed a pioli, mimetizzati da sistemi di accesso ora rudimentali (pietre simulate sulle giunture delle porte) ora sofisticati (svitamento di nottolino posto alla base di un candelabro), in assenza del prescritto titolo concessivo, da rilasciarsi da parte del sindaco previo assenso del P.G.R.P. per i vincoli speciali, di cui alla legge e Decreto citati, imposti sulla zona. In Vidracco sino al 3 luglio 1992.

Il TAR Piemonte accoglieva il ricorso presentato da Airaudi per violazioni di legge da parte del Comune.

ALLEGATI

Interviste realizzate a Damanhur

Allegato I

Intervista a Coboldo Melo sulla organizzazione politica e sul diritto pubblico in Damanhur, con particolare riferimento ai contenuti delle Carte Costituzionali di Damanhur.

Le interviste si svolgono in sequenza in un clima di lavoro rilassato e partecipe presso la sede nazionale del Conacreis (Coordinamento Nazionale delle Associazioni di Ricerca Etica, Interiore e Spirituale) presso Damanhur Crea, previo appuntamento e secondo un piano sistematico d'indagine socio-antropo-giuridica teso a delinearne i principali caratteri strutturali, analizzandone gli aspetti fondativi, di struttura sociale, le regole giuridiche che sovrintendono tutti gli aspetti della vita associata, i motori economici, i modi aggregativi di relazione e comunicazione, e quelli della spiritualità.

Nota biografica su Coboldo Melo

Coboldo Melo (Roberto Sparagio) giornalista e scrittore, è tra i fondatori di Damanhur, dove risiede sin dal 1984, ha ricoperto alcune tra le principali cariche istituzionali della Comunità, previste dalla Costituzione. Con Falco Tarassaco (Oberto Airaudi), primo fondatore e guida spirituale di Damanhur ha creato i Corsi di *Nuova socialità* e *Come creare un Comunità di successo*. Responsabile nella Damahur Welcome University del corso *Community School*. Fondatore e attuale presidente del Conacreis (Coordinamento Nazionale delle Associazioni di Ricerca Etica, Interiore e Spirituale). Autore del volume *La facce del cristallo di Damanhur. Come creare una comunità ed avere più vita nell'universo*.

Ha ispirato e coordina il movimento politico damanhuriano *Con te, per il Paese* dal 1995.

235

Salvatore Piliu, *Qualificazione giuridica e analisi strutturale delle comunità intenzionali: il caso di Damanhur tra sociologia, antropologia giuridica e diritto comparato*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo, Università degli Studi di Sassari

INTERVISTA

Coboldo che cos'è Damanhur ?

C. Damanhur è una Federazione di 26 eco-comunità spirituali nata nel 1975 – e i cui primi insediamenti abitativi risalgono al 1979 - localizzate nell'Alto Canavese in provincia di Torino nella Valchiusella, su un territorio di oltre 650 ettari ed un raggio di circa 20 chilometri.

Damanhur che rappresenta oggi un unicum in Italia tra le comunità intenzionali per le sue caratteristiche peculiari e longevità, è la più grande Comunità intenzionale d'Europa.

Nella Comunità a tutt'oggi, son stanziati oltre un migliaio di residenti: di cui circa seicento residenti a pieno titolo e oltre quattrocento stanziati nel territorio, con differenti forme di cittadinanza. Viene riconosciuta la cittadinanza infatti con diverse tipologie scelte di volta in volta dagli aderenti, in rapporto alle modalità e intensità di coinvolgimento comunitario.

Gli aderenti si suddividono in cittadini di livello A, cittadini di livello B, cittadini non residenti di livello C e cittadini non residenti di livello D in maniera differenziata quindi in relazione al grado di presenza e partecipazione, ma anche alla solidarietà ed al rispetto dei principi e delle leggi.

Qualè il significato di Damanhur?

Damanhur, il cui nome Città della Luce deriva da quello di un'antica città egizia consacrata al dio Horus, divinità solare, e contava all'inizio poche decine di persone. Per i fondatori il progetto mirava a realizzare un 'esperimento sociale volto a dimostrare che solo attraverso una vita, gioiosamente mistica e comunitaria, è possibile oggi salvare l'umanità dal disastro morale ed ecologico cui l'attuale società postindustriale sta portando il nostro mondo. Damanhur sarà la città santa del futuro, la prima porta, il primo gradino, tramite i quali si potrà accedere ai grandi spazi della mente e dello spirito'.

I damanhuriani ritengono che un progetto spirituale abbia bisogno di una struttura organizzativa ben definita e per questo motivo Damanhur ha una costituzione scritta e la socialità comprende incarichi elettivi di responsabilità, prassi di incontro e decisionali sancite da regole condivise (si veda I allegato, la Costituzione vigente di Damanhur, 17 Dicembre 2007)

Nella filosofia spirituale damanhuriana – in cui concetti e modalità di espressione hanno subito modifiche nel corso degli anni –, compaiono alcuni principi fondamentali, i cosiddetti 'quesiti' che indicano le linee guida intorno alle quali si sviluppa il percorso di crescita individuale e collettiva del Popolo damanhuriano, il concepire la vita come un'inesausto cammino evolutivo; il potenziamento dei sensi nei molteplici corpi dell'uomo; l'ampliamento delle sensibilità, l'azione come scelta continua, la ricerca di nuove logiche per intendere la realtà; l'apertura agli altri; l'integrazione tra il maschile ed il femminile; la creatività e continua trasformazione delle facoltà umane; la capacità di esercitare il dubbio e affrontare l'incertezza; la ricerca della propria natura divina. In Damanhur l'Arte è presente in tutte le sue forme della pittura, scultura, teatro, danza, musica, poesia, letterature, come

237

Salvatore Piliu, *Qualificazione giuridica e analisi strutturale delle comunità intenzionali: il caso di Damanhur tra sociologia, antropologia giuridica e diritto comparato*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo, Università degli Studi di Sassari

strumento di conoscenza e manifestazione di sé, e dell'esperienza e del sentire di tutto il popolo damanhuriano.

E dall'incontro tra arte spiritualità nacquero i Templi dell'Uomo.

Coboldo possiamo ripercorrere insieme la storia di Damanhur e quella della sua Costituzione?

C.: A partire dagli anni Settanta e dall'esperienza del centro di ricerche parapsicologiche ed esoteriche Horus di Torino nasce il progetto di comunità, che diviene realtà a partire dal 1979 con la creazione di Damanhur in Valchiussella. Il gruppo dei fondatori si propone di costruire un Villaggio eco-spirituale nel quale sperimentare una vita quotidiana che fondata sulla ricerca interiore e spirituale e una struttura microstatuale ispirata alla polis greca. All'interno del quale realizzare forme di autosufficienza anche economica, per vivere come individui liberi responsabili anche di una libertà spesa per il bene comune, con la creazione di un contesto umano che privilegiasse l'approfondimento, lo studio e la pratica delle scienze esoteriche, le forze superiori, la meditazione.

Le prime esperienze di vita comunitaria li convinsero dell'utilità di avere delle regole di convivenza e quindi ancor prima di abitare la grande casa madre di Baldissero Canavese, oggi Tamjl, capitale della federazione di comunità Damanhur, si dota di un insieme di normative particolarmente precise e centrate sulla ricerca esoterica. Una frase annotata dal fondatore Oberto Airaudi ne chiarifica l'idea: 'solo attraverso una rigorosa disciplina è possibile gettare le basi di solide fondamenta (comunitarie)'. Il primo governo del 1979 aveva quindi il compito di favorire l'insediamento dei nuovi cittadini, costruendo modalità e fasi per la migliore convivenza possibile e, assumendo l'onere di varare le regole approvate dagli stessi

fondatori, riprende come dicevo, un' idea di vita comunitaria che ricordasse proprio le Citta-Stato dell'antica Grecia. Questa prima bozza di costituzione detta delle Leggi e Regolamenti costituiva l'insieme dei principi ideali, delle norme e delle regole pratiche che sovrintesero alla nascita di comunità.

Il testo precostituzionale in questione faceva riferimento alla Scuola di Meditazione e ne descriveva gli organi istituzionali: Governatore, Consiglio, Tribunale e Ministeri dettagliando le regole di convivenza comunitaria. In questa primissima fase si pensò di utilizzare un sistema di rotazione degli incarichi istituzionali, proprio per sottolineare l'importanza delle esigenze di sviluppo comuni rispetto a quelle personali, e nella prospettiva che ciascuna mansione e status dovessero avere pari dignità e valore. Tra l'anno 1979 ed il 1981 il Villaggio era costituito da circa dodici Tribù, gruppi di persone con le proprie abitazioni, occupazioni e modelli di convivenza con livelli diversi di autonomia. La valorizzazione delle tante differenze e modelli di organizzazione sociale delle tribù rappresenterà una versione in vitro, vista retrospettivamente, della Federazione di comunità che sarebbe divenuta Damanhur.

Il 1° Settembre del 1981, settimo capodanno dalla fondazione – a Damanhur l'anno inizia il 1° settembre e termina il 31 agosto - fu completata la prima costituzione che contava oltre 137 articoli e descriveva minuziosamente principi e disposizioni generali nonché regole di comportamento. In questa fase della del 'Governo militare' ed un esecutivo dotato di poteri forti di direzione, anche di politica economica, al fine di salvaguardare la comunità e garantire un benessere egualitario, rispetto a modelli potenzialmente individualistici ed egoistici. Va detto che sin nella fase di fondazione tutte le risorse economiche vengono collettivizzate. Viene inoltre prevista la possibilità di una cittadinanza damanhuriana che contempra la possibilità di divenire cittadini senza entrare a far parte della Scuola di Meditazione, evento straordinario

in quanto in presenza di una società umana prevalentemente iniziatica. Nel 1984 la Carta costituzionale viene ancora semplificata diminuiscono le leggi in vigore ed il numero degli articoli costituzionali, viene introdotta la valuta comunitaria 'il Credito' e creato un economato generale che gestisca tutte le risorse di comunità.

La Costituzione peraltro viene innovata nel 1986 ed ancora nel 1987, riducendo gli articoli a 26, si introducono Scuola, Gioco e Sociale, indicati formalmente come i tre Corpi di damanhur cui si aggiungerà storicamente il Corpo del Tecnarcato e di Popolo come Corpo Sociale, oggi.

Si passa dall'Assemblea generale punto focale di elaborazione, discussione e decisione al Consiglio dei Cittadini una sorta di Senato, con il compito specifico di verificare la legittimità dei provvedimenti decisi dagli organismi istituzionali e vigilare sul rispetto del programma di governo.

Nel prosieguo viene istituito il Consiglio di Giustizia che assume il controllo sugli atti e sull'osservanza dell'ordinamento e definendo la separazione dei poteri, con un processo bilanciato di reciproco controllo.

Allo stesso modo si delinea in maniera chiara la necessità di riconoscere e definire nell'elaborazione costituzionale insieme ai tre Corpi citati, il Popolo sociale damanhuriano, formatosi attraverso tradizione, etica e cultura comuni a tutti i Cittadini. Altro dato di rilievo è che nel 1987, il Fondatore Oberto Airaudi (Falco Tarassaco, 1950-2013) lascia l'incarico di Governatore, rimarrà sino al 1984 in qualità di Garante del rispetto sostanziale dei principi e valori fondanti di Damanhur.

Inoltre la riflessione comunitaria individua la necessità di un segnare un importante cambiamento sociale e dal sistema di governo classico, si passa a quello delle Guide con un esecutivo più forte, inoltre si allarga la rappresentanza dei cittadini con l'elezione dei Reggenti, i rappresentanti eletti dai Nuclei, le famiglie damanhuriane. Quando dalla prima grande Comunità si definisce la seconda comunità, e poi una terza questo comporta ancora una revisione d'impianto costituzionale e si vara quindi nel 1989 la Costituzione della Nazione di Damanhur (22 articoli) che definisce il concetto di nazione, sancisce il carattere eminentemente federale e considera tutte le comunità, come entità distinte ed indipendenti, destinate a differenziarsi e caratterizzarsi ulteriormente.

Attraverso la nuova visione la Comunità passo attraverso una nuova fase passando da un modello comunitario tribale, che implicava una gestione centralizzata delle risorse economiche ad una fase di liberalizzazione anche economica nel sistema federativo, destinata ad una crescita esponenziale di nuove attività imprenditoriali.

La scoperta pubblica dei Templi dell'Umanità (una costruzione ipogea sotterranea articolata in Sale riccamente decorate con mosaici preziosi, pitture, sculture, fontane, altari e cupole avvenuta nel 1992, la cui costruzione inizia nel 1978 e che rappresenta il principale luogo di culto della filosofia damanurhiana) e la possibilità data ad un pubblico di non iniziati quindi, di frequentarli, rende necessaria un ulteriore revisione costituzionale per adattare il testo normativo ai cambiamenti in atto, e alle nuove relazioni e scambi nazionali ed internazionali, con una rete di altre comunità sparse nel mondo.

Le Guide passarono quindi a coordinare i Corpi, e all'investitura rituale del Collegio di Giustizia (in Damanhur quando il ruolo sociale è mantenuto nel tempo si ottiene, nella tradizione damanurhiana una sorta di investitura spirituale e questa, si esprime attraverso una nomina affidata alla Scuola di Meditazione) e nella federazione si elessero organi, composti prevalentemente da rappresentanze dei Gruppi. E così pure la Cittadinanza si definì in livelli diversi, a seconda dell'impegno che veniva assunto nei confronti della federazione di comunità.

Questa fase storica vede la nascita di grandi gruppi sociali, con interessi tematici trasversali chiamati Vie, che si dotano di una propria organizzazione, con programmi di sviluppo in ambito spirituale, sociale ed organizzativo.

Nel 1998, la Carta costituzionale di Damanhur venne ulteriormente semplificata portando il numero degli articoli a 21. Il Consiglio dei Cittadini viene quindi sostituito dal Senato, costituito appunto dai rappresentati delle Vie.

Le Vie spirituali oggi sono sei : Via dell'Arte e della Parola, che testimonia della Comunità di Damanhur nella comunicazione e nelle arti, la Via del Monacato e delle Coppie Esoteriche che elaborano il potenziamento delle energie personali, la Via dell'Oracolo che approfondisce il contatto con l'ecosistema spirituale, la Via della Salute, ricerca nel campo della salute e del naturale, la Via dei Cavalieri, che garantisce della sicurezza dei territori e si occupa della manutenzione di Templi, la Via dell'Arte e del Lavoro, perché il lavoro quotidiano rappresenti uno strumento di raffinamento e crescita spirituali.

Oggi in Damanhur i ruoli sociali ed istituzionali sono così ripartiti: un esecutivo composto da Tre Saggi, garanti dei principi e del rispetto della Costituzione indicati da Oberto Airaudi, coadiuvati da Tre Saggi nominati dalla Scuola di Meditazione.

I Re Guida sono invece il vertice del Corpo sociale, come governo federale delle Comunità damanhuriane, e seguono direttamente patrimonio, politica interna ed estera, utilizzando delibere relative a precisi provvedimenti e decreti per l'applicazione dei principi generali.

I Capitani-Governatori sono responsabili delle comunità di regione composte da più Nuclei e relativi territori impegnandosi su interventi e progetti, in coordinamento con i Re Guida.

Vi sono poi i Reggenti e i Capi nucleo che seguono appunto i Nuclei Comunità collaborano con i Capitani-Governatori e curano le relazioni con Re Guida.

Infine il Collegio di Giustizia che ha funzioni di arbitrato, si consulta con Saggi, Re Guida, Corpi e Cittadini per verificare il rispetto delle leggi, e l'aderenza al dettato costituzionale di tutti i provvedimenti legislativi. IL Collegio cura direttamente due importanti momenti di formazione per i neocittadini quali l'Aminé ed il New Life, rispettivamente programmi di conoscenza e di Cittadinanza a tempo riservati a coloro che intendano conoscere e sperimentare la vita comunitaria.

Nell'arco di oltre quarant'anni quindi Coboldo, avete elaborato e modificato la vostra Carta costituzionale fondamentale, perché? Da cosa nasceva quest'esigenza?

C. La Costituzione della Federazione di Damanhur vigente è la Decima, del 17 dicembre 2007. Nella Prefazione ne indicavamo la motivazione ' si sente il bisogno di un nuovo ordine, di nuove società in grado di progettare il futuro con immaginazione e saggezza e di mettere in atto politiche ispirate al rispetto della vita ed alla crescita spirituale attraverso la ricchezza delle diversità, Damanhur offre il suo contributo e opera attivamente in tal senso ' quindi il nostro fondatore Oberto Airaudi sosteneva che 'Solo le nazioni fanno l'errore della stabilità a tutti i costi. Le

243

Salvatore Piliu, *Qualificazione giuridica e analisi strutturale delle comunità intenzionali: il caso di Damanhur tra sociologia, antropologia giuridica e diritto comparato*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo, Università degli Studi di Sassari

comunità devono vivere nel cambiamento per potersi evolvere' e noi consapevoli di tale realtà abbiamo modificato la nostra Carta conseguentemente, al fine di adeguarla ai processi in atto.

Nel 2008 abbiamo promosso a Damanhur nell'ex stabilimento Olivetti di Vidracco (oggi Damanhur Crea) un convegno su questo tema. Il decano dei sociologi italiani Franco Ferrarotti, che fu deputato nella III Legislatura nel Movimento Comunità fondato da Adriano Olivetti, così si esprime 'Noi sociologi consideriamo sempre la costituzione nel suo aspetto giuridico formale ed in quello materiale cioè così com'è applicata. (...) I veri paesi democratici sono quelli senza Costituzione. Qui bisognerebbe riprendere il testo di Montesquieu L'esprit des lois, (Lo spirito delle leggi) perché la legge formale non esaurisce la sostanza del sociale e non appena finisce per essere, anche solo in parte, obsoleta, può diventare menzogna: d'altra parte è una camicia di forza che lega le capacità propulsive della vita come tale. In realtà occorre avere costituzioni che cambiano: ogni Carta costituzionale scritta e perfezionista ha bisogno di emendamenti e di correzioni costanti, bisogna essere pronti ad averla abbastanza aperta da potere ascoltare e cercare di comprendere le domande della società' quindi per concludere, i damanurhiani preferiscono il cambiamento, a partire da un testo base come la Costituzione, sempre con l'ambizione di migliorare la loro società.

Coboldo, Ti ringrazio per la tua disponibilità!

ALLEGATO II

Intervista a STAMBECCO PESCO su *Il diritto privato in Damanhur*

Nota biografica su Stambecco Pesco

Stambecco Pesco (Silvio Palombo) scrittore e ricercatore spirituale, ha ricoperto alcune tra le più importanti cariche istituzionali della Comunità, è docente nella Damanhur Welcome University e collabora con la *Scuola di Armonizzazione interiore, Guarigione spirituale e Trasformazione dei ricordi*. Ha pubblicato *Viaggio nei Templi dell'Umanità, Una visita a Damanhur, Il baule delle memorie, Le storie di damanhur. Scacco al tempo, Un Tempio nel verde, In cosa credono i Damanhuriani, Bestiario alieno, Falco Tarassaco. Il sogno, il messaggio*. Ha partecipato all'opera collettanea *Credere è reato? Libertà religiosa nello stato laico e nella società aperta* curata da Luigi Berzano.

Attualmente è uno dei Porta Voce più autorevoli della Comunità di Damanhur.

Intervista

Famiglia, educazione dei figli, concezione e struttura

Stambecco come è concepita la famiglia in Damanhur, il matrimonio e l'educazione dei figli?

S. Noi diciamo che Damanhur è un monastero, ma lo è in un senso speciale, un monastero potremo dire per famiglie, nel quale è si possibile la vita di coppia e la procreazione, regolate, l'una dal matrimonio, l'altra da un regime di

programmazione delle nascite. A Damanhur il matrimonio è a termine: i damanurhiani che si sposano assumono solennemente l'impegno di tornare sulla propria decisione, di riesaminarla per confermarla o meno, dopo un periodo di tempo prestabilito.

Vedi il nostro è un matrimonio realistico, ogni anno siamo tenuti a rinnovarlo, e se decidiamo di non farlo, è in piena coscienza e libertà.

Così ci separiamo da buoni amici, con la più grande riconoscenza per i bei momenti passati insieme.

Lo scopo di questo istituto è, per dirla con le parole di Airaudi, imporre la libertà di scelta o sotto un altro punto di vista, impedire che l'unione proceda per inerzia e non già per volontà unanime dei partner, diceva Airaudi ' Siamo obbligati ad esser liberi ... il decidere continuamente abitua le persone ad essere consapevoli di quello che fanno '.

Considera naturalmente che la presenza di Comunità è forte.

E come detto se intendiamo avere un figlio, chiediamo l'assenso della comunità, che decide se può farsi carico di un altro nascituro.

Se la risposta è positiva, viene fatta una meticolosa ricerca sui due genitori, per conoscere le loro componenti culturali, psicologiche, emozionali, genetiche.

Quindi viene esaminata in un gruppo specializzato, la mappa che ne deriva, e laddove i genitori intendano scegliere delle caratteristiche a loro gradite presenti a Damanhur nel popolo spirituale, queste potranno essere trasferite alla creatura attraverso la comune volontà di queste persone che diverranno padrini o madrine del nascituro, con un' assunzione molto ampia di responsabilità.

Le famiglie quindi vivono in appartamenti contigui e i bimbi di tali famiglie vivono assieme e riconoscono gli adulti della cellula base della società damanurhiana, i Nuclei, come genitori e genitrici, senza che si senta l'esigenza di celebrare un matrimonio plurimo. È espresso nell'articolo nove della nostra Costituzione che recita 'Tutti i cittadini residenti partecipano alla formazione dei figli, alla loro cura ed al loro mantenimento'.

Da alcuni anni esiste inoltre, per volontà comunitaria, la Casa dei Ragazzi, struttura creata allo scopo di consentire a tutti i ragazzi della Comunità di emanciparsi dalla propria famiglia e vivere in un proprio spazio 'non familiare' amministrando in autonomia le proprie risorse.

Quali sistemi educativi sono presenti all'interno della Comunità e come sono strutturati ed integrati nel modello damanurhiano?

S. In Damanhur abbiamo creato sistemi formativi che partendo dal Nido d'Infanzia proseguono con scuole parificate sino alla terza media canonica, gli insegnanti sono qualificati secondo le direttive vigenti nello Stato italiano e i programmi secondo gli standards ministeriali, sono integrati dal corpus degli insegnamenti della filosofia spirituale damanurhiana. E' singolare che spesso accada che gli studenti damanurhiani siano tra i più preparati nel momento di passaggio dalle scuole damanurhiane a quelle pubbliche.

Per quanto concerne gli studi superiori ed universitari la Federazione di Comunità di Damanhur assume tutti gli oneri che consentano agli studenti più meritevoli la prosecuzione ai livelli più elevati di istruzione e specializzazione.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi*, Ferrara L.-Sorace D. (a cura di), Firenze University Press, Firenze 2016

AA. VV., *A philosophical Dictionary*, Harvard University Press, Cambridge 1982

AA.VV., *Agenda Coscioni. Mensile di iniziativa politica e nonviolenta dell'associazione Luca Coscioni, per il congresso mondiale per la libertà di ricerca*, 6 (2008)

AA. VV., *Ambiente, Energie, Alimentazione. Modelli giuridici comparati per lo sviluppo sostenibile*, Feroni G. C.-Frosini T. E.-Mezzetti L.-Petrillo P. L. (a cura di), Vol. I, Tomo I, Cesefin online, 2016

AA. VV., *Antropologia, risorse naturali e conflitti ambientali*, Rossi A.-D'Angelo L. (a cura di), Mimesis Eterotopie, Milano-Udine 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*, Fusco Girard L.-Forte B. (a cura di), Franco Angeli, Milano 2001

AA. VV., *Cohousing e condomini solidali*, Lietaert M. (a cura di), Editrice Aam Terra Nuova, Firenze 2007

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

AA. VV., *Community Sustainability Assessment (CSA)*, developed by Global Ecovillage Network, (www.gaia.org)

AA. VV., *Comunità e Soggettività*, Tedeschi M. (a cura di), Luigi Pellegrini Editori, Cosenza 2006

AA. VV., *CIR (Corrispondenze e Informazioni Rurali)*, n. 18 (giornalino autoprodotta)

AA. VV., *CIR (Corrispondenze e Informazioni Rurali)*, n. 19

AA. VV., *CIR (Corrispondenze e Informazioni Rurali)*, n. 20

AA. VV., *CIR (Corrispondenze e Informazioni Rurali)*, n. 21

AA. VV., *Dichiarazione Universale sulla diversità culturale*, UNESCO (2002)

AA. VV., *Dizionario di filosofia*, Rizzoli Editori, Milano 1976

AA. VV., *Ecovillaggi e cohousing. Dove sono, chi li anima, come farne parte o realizzarne di nuovi*, Guidotti F. (a cura di), Editrice Aam Terra Nuova, Firenze 2013

AA. VV., *Ecovillaggi. Una soluzione per il futuro?*, Capriolo G.-Narici B. (a cura di), Edizione GB, Padova 1999

AA.VV., *Environmental law & management (Special issue: articles and commentary from the WILD LAW CONFERENCE, a UK Environmental Law Association Conference on "The principle of Earth Jurisprudence", based on the book "Wild law" by Cormac Cullinan)*, 18, 2006

AA. VV., *Famiglia, reti familiari e cohousing. Verso nuovi stili del vivere, del convivere e dell'abitare*, Sapio A. (a cura di), Franco Angeli, Milano 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 University Press (Collana Territori), Firenze 2012

AA. VV., *Il regime patrimoniale della famiglia, la comunione legale e il trust*, Cedam, Lavis (TN) 2011

AA. VV., *Juridification of Social Spheres*, Berlin-New York 1987

AA. VV., *L'arte della condivisione. Per un'ecologia dei beni comuni*, Utet, Novara 2015

AA. VV., *L'economia svelata. Dal bilancio familiare alla globalizzazione*, Latouche S. (a cura di), Edizioni Dedalo, Bari 1997 (ed. or.: *L'économie dévoilée. Du budget familial aux contraintes planétaires*, Éditions Autrement, Paris 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)*, in *I quaderni della Rivista di diritto civile*, Buceli A. (a cura di), Cedam, Padova 2013

AA. VV., *L'Italia dei beni comuni*, Arena G.-Iaione C. (a cura di), Carocci Editore, Roma 2012

AA. VV., *L'Universale, Diritto*, Garzanti Libri, Milano 2003

AA. VV., *La Comunità tra cultura e scienza: Il concetto di comunità nelle scienze umane*, Dalle Fratte G. (a cura di), Armando Editore, Roma 1993

AA. VV., *La vengeance dans les sociétés extra-occidentales. Vol. I*, Verdier R. (a cura di), Cujas, Paris 1980 in AA. VV., *La vengeance Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Verdier R. (a cura di), Cujas, Paris 1980-1984

AA. VV., *Le Alpi per l'Europa. Una proposta politica*, Martinengo E. (a cura di), Jaca Book, 1988

AA. VV., *LØSNET, International climate edition "Creating Oneness"*, 6162 (2009)

AA. VV., *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, Ets, Pisa 2014

AA. VV., *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Marella M. R. (a cura di), Ombre Corte, Verona 2012

AA. VV., *Per leggere la società*, Bettin Lattes G. (a cura di), Firenze University Press, Firenze 2003

AA. VV., *Percorsi condivisi. Contributi per un atlante di pratiche partecipative in Italia*, Allegretti G.-Frascaroli M. E. (a cura di), Alinea Editrice, Calenzano (Firenze) 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*, Pizzuti F. R. (a cura di), Edizioni giuridiche Simone, Napoli 2013

AA. VV., *Spettri del potere. Ideologia identità traduzione negli studi culturali*, Bianchi C.-Demaria C.-Nergaard S. (a cura di), Meltemi, Roma 2002

AA. VV., *Varianti di comunitarismo*, in *Sociologia e politiche sociali (Vol. 5-2-2002)*, Colozzi I. (a cura di), Franco Angeli, Milano 2002

AA. VV., *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Tabboni S. (a cura di), Franco Angeli, Milano 1990

AA. VV., *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutiones and Communities*, The University Press of Virginia, Charlottesville 1995

ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971

ABRAM D., *Conseguenze epistemologiche dell'ipotesi Gaia*, in *L'ipotesi Gaia*, Bunyard P.-Goldsmith E. (a cura di), Red edizioni, Como 1992

ADLER M., *Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America Today*, Beacon Press, Boston 1979

AIME M., *Eccessi di culture*, Einaudi Editore, Torino 2004

AIRAUDI O., *Sincronicità e linee sincroniche*, Horus, Torino 1981

ALBERT M., *Il libro dell'economia partecipativa. La vita dopo il capitalismo*, NET, Milano 2006

ALFIERI L., «*Esistono ordinamenti normativi non giuridici?*», in *I diritti nascosti. Approccio antropologico e prospettiva sociologica*, Giasanti A.-Maggioni G. (a cura di), Raffaello Cortina Editore, Milano 1995

ID., «*Il fuoco e la bestia. Commento filosofico politico al "Signore delle Mosche" di Golding*», in *Figure e simboli dell'ordine violento: percorsi fra antropologia e filosofia politica*, Alfieri L.-Bellei C. M.-Scalzo D. S (a cura di), Giappichelli, Torino 2003

ALPA G., *La c.d. giuridificazione delle logiche dell'economia di mercato*, in *Rivista Trimestrale di diritto processuale civile*, 53 (1999)

ALTHEIDE D.L.-JOHNSON J.M, *Criteria for Assessing Interpretive Validity in Qualitative Research*, in *Handbook of Qualitative Research*, Denzin N. K.-Lincoln Y. S. (eds.), Sage, London 1994

ANANAS E., *Damanzhur: Temples of Humankind*, CoSM Press, New York 2006

ARATO A., *Civil society, constitution, and legitimacy*, Rowman & Littlefield Publishers, INC., Boston 2000

ARDIGÒ A.-DONATI P., *Famiglia e industrializzazione*, Franco Angeli, Milano 1976

ARDUINI S.-PANEBIANCO G., *Le aziende senza fine di lucro in Gran Bretagna: organizzazione, controlli e fund raising*, in *Impresa Sociale*, 33 (1997)

ARESBERG C. M., *American communities*, in *American anthropologist*, 57 (1955)

ASSADOURIAN E., *“Engaging communities for a sustainable world”*, in *Christopher Flavin, State of the World. Innovations for a sustainable economy*, The Worldwatch Institute, Washington D.C. 2008

ATAPATTU SUMUDU A., *Emerging principles of international environmental law*, Transnational Publishers, Inc., Ardsley (NY) 2006

BACHOFEN J. J., *Il potere femminile. Storia e teoria*, Eva Cantarella (a cura di), Il Saggiatore, Milano 1977

ID., *Il matriarcato*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1988 (ed. or.: *Das Mutterrecht*, 1861)

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

BAGLIONI V.-CHIODELLO F., *Esperienze di cohousing a Milano e Torino*, in *La città intraprendente. Comunità contrattuali e sussidiarietà orizzontale*, AA.VV. (a cura di), Carocci editore, Roma 2012

BAGNASCO A., s.v. *Comunità*, in *Enciclopedia Treccani delle Scienze sociali*, 2 (1992)

BAGNASCO A.-TRIGILIA C., *Società e politica nelle aree di piccola impresa: il caso di Bassano*, Arsenale editrice, Venezia 1984

BAIER M., "Norms and rules governing the preparedness for oil catastrophes at sea", in *Contributions in sociology of law. Remarks from a Swedish horizon*, Hydén H. & Wickenberg P. (eds.), Lund Studies in sociology of law, 29 (2008)

BAIRD CALLICOT J., *The Metaphysical Implications of Ecology*, in «*Environmental Ethics*», 8 (1986)

BALDINI M.-FEDERICI M., *Il social housing in Europa*, in *CAPPaper*, 49, 2008

BALDWIN C., *Calling the circle. The first and future culture*, Bentam trade paperrback edition, 1998

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*, 5 (2015)

BARBETTA G. P.-MAGGIO F., *Non-profit, Il nuovo volto della società civile*, Il Mulino, Bologna 2002

BARTOLOMMEI S., *Etica e ambiente*, Guerini e Associati, Milano 1989

BAUMAN Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001

ID., *Individualmente insieme*, La ginestra, Reggio Emilia 2008

ID., *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 2014

ID., *Il demone della paura*, Laterza, Roma-Bari 2014

ID., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2014

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 (trad. it.: *Le abitudini del cuore*, Roma 1996)

BELLEY J.G., *Le pluralism juridique comme orthodoxie de la science de droit*, in *McGill Law Journal*, 26 (2011)

BELLI T., *Damanhur: analisi di un sistema socio-culturale*, Horus, Torino 1996

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

BENEVOLO L., *Storia dell'architettura moderna*, Laterza, Bari 2010

BENTHALL J., *Ecology: the shaping inquiry*, Longman, London 1972

BERGER B., *The Survival of a Counterculture. Ideological work and everyday life among rural communards*, University of California Press, Berkeley 1981

BERGER P., *The sociological Study of Sectarianism*, in «*Social Research*», 21, 1954

BERGER P.-LUCKMANN L., *The social construction of Reality*, Doubleday and Co., Garden City (New York) 1966 (trad. it.: *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1966)

BERGMAN A.K., *A norm perspective on sustainable development, working paper presented at the joint annual meeting of LSA and the Research Committee on Sociology of Law (RCSL)*, Humboldt University, Berlin 2008

EAD., "The importance of understanding norm creation process in the work toward efficient regulations", in *Contributions in sociology of law. Remarks from a Swedish horizon*, Hydén H.& Wickenberg P. (eds.), Lund Studies in sociology of law, 2008

BERGONZI M., *Inchiesta sul nuovo misticismo*, Laterza, Roma-Bari 1980

BERLINGÒ S., *L'ultimo diritto. Tensioni escatologiche nell'ordine dei sistemi*, Giappichelli Editore, Torino 1998

BERNERI M. L., *Viaggio attraverso utopia*, edizione a cura del M.A. I., Carrara 1981

BERRY T., Rights of the Earth. Recognizing the rights of all leaving beings, in *Resurgence Magazine*, 214, 2002

255

Salvatore Piliu, *Qualificazione giuridica e analisi strutturale delle comunità intenzionali: il caso di Damanhur tra sociologia, antropologia giuridica e diritto comparato*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo, Università degli Studi di Sassari

ID., *Evening thoughts. Reflecting on Earth as sacred community*, Sierra Club, San Francisco 2006

BERTI F., *Per una sociologia della comunità*, Franco Angeli, Milano 2005

BERTILSSON M., *An ancient science? On the continuing relevance of law*, in "Studies of higher education and research", Thorsten N. (ed.), Stockholm 1 (1993)

BERTUGLIA C. S.-VAIO F., *Nonlinearity, chaos and complexity. The dynamics of natural and social systems*, Oxford University Press, New York 2005

BERZANO L., *Religiosità del nuovo aeropago*, Franco Angeli, Milano 1994

ID., *Damanhur. Popolo e comunità*, ElleDiCi, Torino 1998

BETTETINI M., *La città dell'utopia: dalla città ideale alla città del terzo millennio*. Civitas europea, Libri Scheiwiller, Milano 1999

BETTINI M., *Contro le radici. Tradizioni, identità, memoria*, Il Mulino, Bologna 2011

BIANCHI C.-DEMARIA C.-NERGAARD S., *Spettri del potere. Ideologia identità traduzione negli studi culturali*, Meltemi, Roma 2002

BIRNIE P.-BOYLE A., *International Law & the Environment*, Oxford University Press, Oxford 2002

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

BOOKCHIN M., *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto (CA) 1982 (trad. it.: *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, Eleuthera, Milano 1988)

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

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

BORUTTI S., *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane*, Guerini e Associati, Milano 1991

BOSSERMANN K., *The principle of sustainability. Transforming law and governance*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire 2008

BOTSMAN R.-ROGERS R., *What's mine is yours: the rise of collaborative consumption*, HarperCollins, New York (NY) 2010

BRAGGIO A., *Cooperare, non competere* (disponibile in: ventochemuove.it, 19 novembre 2012)

BRIGHENTI A., *Realmente distinti, ma inseparabili: il diritto e l'altro*, in *Sociologia del diritto*, 2 (2003)

BRUNTLAND G. H., *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987 (trad. it.: *Il futuro di tutti noi*, Bompiani, Milano 1989)

BUENFIL A., *Arcobaleno un popolo senza confini*, Aam terra Nuova, Firenze 1989

BULMER M., *The rejuvenation of community studies. Neighbours, networks and policy*, in *The sociological review*, 23 (1985)

BYRNE D., *Complexity theory and the social sciences: an introduction*, Routledge, London 1998

CACOPARDO A., *Covando un nuovo mito*, in *La grana delle cose*, Snyder G. (a cura di), Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987

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

CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1950

ID., *Teoria della festa*, in *Il Collegio di sociologia 1937-1939*, D. Hollier (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino 1991

CAMPANELLA T., *La città del sole*, 1602

CAMPANINI G.-DONATI P., *Le comunità familiari tra pubblico e privato*, Franco Angeli, Milano 1980

257

Salvatore Piliu, *Qualificazione giuridica e analisi strutturale delle comunità intenzionali: il caso di Damanhur tra sociologia, antropologia giuridica e diritto comparato*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo, Università degli Studi di Sassari

CAPOGROSSI COLOGNESI L., *Le radici della modernità: Max Weber (1891-1909)*, La Sapienza, Roma 1996

CAPUTO F., *Scienza pedagogica comunicativa: Jurgen Habermas*, Pellegrini editore, Cosenza 2003

CARBONNIER J., *Flexible droit: textes pour une sociologie du droit sans rigueur*, Librairie generale de droit et de jurisprudence, Paris 1969 (trad. it.: *Flessibile diritto: per una sociologia del diritto senza rigore*, Giuffrè, Milano 1997)

ID., *Sociologie juridique*, Presses Universitaires de France, Paris 2004 (trad. it.: *Sociologia giuridica*, Giappichelli Editore, Torino 2012)

CARDANO M., *Gli Elfi del Gran Burrone. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Il Segnalibro, Torino 1994

ID., *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Seam, Roma 1997

ID., *L'interpretazione etnografica. Sui criteri di adozione degli asserti etnografici*, in *Interpretazione e ricerca sociologica. La costruzione dei fatti sociali nel processo di ricerca*, F. Neresini (a cura di), Quattro Venti, Urbino 1997

ID., *La ricerca etnografica*, in *La ricerca qualitativa*, L. Ricolfi (a cura di), Nuova Italia Scientifica, Roma 1997

CARMIGNANI S., *Agricoltura e ambiente. Le reciproche implicazioni*, Giappichelli editore, Torino 2012

CASTANEDA C., *Viaggio a Ixtlan*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1973

CAVALLI A., *Il tempo dei giovani*, Il Mulino, Bologna 1985

CECCHI M., *Nella Valle degli Elfi*, Riabitare, Portiolo (MN) 2009

CHELI E.-MONTECUCCO NITAMO F., *Creativi culturali. Persone nuove e nuove idee per un mondo migliore. Una panoramica delle ricerche internazionali*, Xenia, Milano 2009

CHESTERS G.-WELSH I., *Complexity and social movements. Multitudes at the edge of chaos*, Routledge, Londra 2006

258

Salvatore Piliu, *Qualificazione giuridica e analisi strutturale delle comunità intenzionali: il caso di Damanhur tra sociologia, antropologia giuridica e diritto comparato*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo, Università degli Studi di Sassari

CHIODI G. M., *La contesa tra fratelli*, Giappichelli, Torino 1992

CHRISTENSEN K.-LEVINSON D., *The encyclopedia of community: from the village to the virtual world*, Sage, Thousand Oaks 2003

CIAFFI D.-MELA A., *La partecipazione. Dimensione, spazi, strumenti*, Carroci Editore, Roma 2011

CIULLA F., «Paradisi artificiali»: trasformazioni dello spazio simbolico e naturale nelle gated communities, in *Diritto e questioni pubbliche*, 11 (2011)

CLARK T.N., *Community structure and decisionmaking. Comparative analysis*, San Francisco 1968

CLASTRES P., *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli Editore, Milano 1977 (ed. or.: *La société contre l'État*, 1974)

COCOZZA A., *Utopia e sociologia. Una critica alle società chiuse*, Armando Editore, Roma 2004

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

COHEN D., “Earth natural wealth. An audit”, in *New Scientist*, 194 (2007)

COHEN J.-ARATO A., *Civil society and political theory*, MIT Press, Cambridge 1992

CONNELL R., *Ruling class, ruling culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1977

CONWAY G., *The assessment of environmental problems*, Imperial College, London 1986

CORRELL W., *Menschen durchschauen und richtig behandeln*, MVG-Verlag, Landsberg 1984

COSTA P., *Cittadinanza e comunità. Un «programma» di indagine storiografica fra medioevo ed età moderna*, in *Filosofia Politica*, 1 (1999)

COURTENEY H., *Countdown to coherence: a spiritual journey toward a scientific theory of everything*, Watkins Publishing, London 2010

COVER R., *Nomos e narrazione. Una concezione ebraica del diritto*, Marco Goldoni (a cura di), Giappichelli Editore, Torino 2008

CREAGH R., *Laboratori di utopia*, Eleuthera, Milano 1987

CREMONESI L., *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz (1881-1920)*, Giuntina, Firenze 1985

CUCHE D., *La notion de culture dans les sciences sociales*, Éditions La Découverte, Paris 2010

CULLINAN C., "Justice for all. Human governance must be considered with universal laws", in *Resurgence*, 214 (2002)

ID., *Wild law. A manifesto for earth justice*, Green Books, Devon 2003

DAL LAGO A.-DE BIASI R., *Un certo sguardo: introduzione all'etnografia sociale*, Editori Laterza, Bari 2002

DANI A., *Le risorse naturali come beni comuni*, Edizioni Effigi, Arcidosso 2013

DAVIS J., *People of Mediterranean*, London 1977 (trad. it.: *Antropologia delle società mediterranee*, Torino 1960)

DAWSON J., *Ecovillages. New Frontiers for sustainability*, Green Books, Bristol 2006

DE BENOIST A., *Identità e comunità*, Guida Editore, Napoli 2005

ID., *Comunità e decrescita. Critica della ragione mercantile. Dal sistema dei consumi globali alla civiltà dell'economia locale*, Arianna Editrice, Città di Castello 2006

DE MARTINO E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973

DE TONI A. F.-COMELLO L., *Prede o ragni. Uomini e organizzazioni nella ragnatela della complessità*, Utet Libreria, Torino 2005

DE VITA R., *Razionalità ed etica. La conoscenza sociologica del limite*, Franco Angeli, Milano 1993

- ID., *Pluralismo ed etica*, Franco Angeli, Milano 1996
- ID., *Incertezza ed identità*, Franco Angeli, Milano 1999
- DÉJAMOUR A.- DÉJAMOUR G., *Damanhur Guide*, Déjamour Design, Torino 2006
- DEL VECCHIO G.-PITRELLI S., *Occulto Italia*, Rizzoli, Milano 2011
- DERRIDA J., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969
- DEUMIER P., *Le droit spontané*, Ed. Economica, Paris 2002
- ID., *Introduction générale au droit*, II éd., LGDJ Editions, Paris 2013
- DEVAL B.-SESSIONS G., *Ecologia profonda. Vivere come se la Natura fosse importante*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1989
- DIAMOND J., *Collapse. How societies choose to fail or survive*, Allen Lane, London 2005 (trad. it.: *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere*, Einaudi, Milano 2005)
- ID., *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies* (trad. it.: *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*), Einaudi, Torino 2014
- DIANI M., *Isole nell'arcipelago. Il movimento ecologista in Italia*, Il Mulino, Bologna 1988
- DOUGLAS M., *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1993
- DOYTCHEVA M., *Le multiculturalisme*, Éditions la Découverte, Paris 2011
- DUGUIT L., *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*, Librairie Félix Alcan, Paris 1912
- DURKHEIM E., *De la division du travail social*, Paris 1893 (trad. it.: *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1999)

EATON S. B.-SHOSTAK M.-KONNER M., *The paleolithic prescription: a program of diet and exercise and a design for living*, Harpet and Row, New York 1988

ECO U., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990

ESPOSITO R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998

ID., *Nichilismo e comunità*, in *Filosofia Politica*, 1 (1999)

ETZIONI A., *The Spirit of community*, Crown, New York 1993

ID., *The New Golden Rule*, Basic Books, New York 1995

ID., *The community of Communities*, in *Responsive Community*, 1 (1997)

ID., *Creating God Communities and God Societies*, in *Contemporary Sociology*,1 (2000)

EVE RAYMOND A.-HORSFALL S.-LEE M. E., *Chaos, complexity and sociology: myths, models and theories*, Sage, Thousand Oaks 1997

FABRIS G., *La società post-crescita. Consumi e stili di vita*, Egea, Milano 2010

FELSON M.-SPAETH J. L., *Community structure and collaborative consumption: A routine activity approach*, in *American Behavioral Scientist*, 21 (1978)

FERRARESI F., *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in MaxWeber*, Franco Angeli, Milano 2003

FERRARI V., *Lineamenti di sociologia del diritto*, Edizioni Laterza, Bari 2001

FERRAROTTI F., *Atman, il respiro del bosco*, Esperia editrice, Roma 2012

FILORAMO G., *I nuovi movimenti religiosi*, Laterza, Roma-Bari 1986

ID., *Il risveglio della gnosi, ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990

ID., *Figure della nuova sapienza. Relazione presentata al Convegno "Religioni del Libro e religiosità contemporanea"*, Torino 1992

ID., *Religione*, voce del Dizionario delle religioni, G. Filoramo (diretto da), Einaudi, Torino 1993

FIORAVANTI M., *Recensione a G. Zagrebelsky. Il diritto mite. Leggi, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino 1992 (in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico*, Giuffrè Editore, Milano, 23 (1994)

FIZZOTTI E., *Sette e nuovi movimenti religiosi*, Paoline Editoriale Libri, Roma 2007.

FORNERO G., *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea*, Utet, Torino 1991

FORONI M., *Beni comuni e diritti di cittadinanza: Le nuove Costituzioni sudamericane*, Lampi di stampa, Vignate (MI) 2014

FREGNA R., *La città di utopia*, CLUEB, Bologna 1987

FRIEDMAN T. L., *The world is flat: the globalized world in the twenty first century*, Penguin Books, London 2006

FRUGGERI L., *Diverse normalità. Psicologia sociale delle relazioni familiari*, Carocci, Roma 2005

FUKUOKA M., *Shizen noho wara ippon no kakumei*, Hukujusha editore 1975 (trad. it.: *La rivoluzione del filo di paglia. Un'introduzione all'agricoltura naturale*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1980)

GADAMER H.G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1990

GAINO A., "In questa Italia evadere il fisco diventa legittimo. Maddalena e Tinti contro il malcostume", in *La Stampa* (8 marzo 2008)

ID., "Tinti: Damanhur ci batte in giustizia. Nella comunità esoterica un sistema vincente", in *La Stampa* (8 marzo 2008)

GALEANO E., *La natura non è muta*, in *Il Manifesto* (18 aprile 2008)

GALLINO L., *La modernizzazione mancata. Tradizione, azione pubblica e cultura dell'Io*, in «*Quaderni di Sociologia*», 7 (1987)

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

GEERTZ C., *La religione come sistema culturale*, in *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987

ID., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1988

ID., *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna 1990

GILLBERG M., *From green image to green practice: normative action and self-regulation*, Sociologiska Institutionen, Lund Universitet, Lund 1999

GILMAN R.-GILMAN D., *Eco-villages and sustainable communities: a Report for Gaia Trust*, The Gaia Trust, 1991

GINEPRO R., *La via della musica. Come entrare nella dimensione creativa del suono*, Horus, Torino 1993

GIORGIANI M., *Il diritto privato e i suoi attuali confini*, in *Studi Temolo*, Milano 1962

GIRARD R., *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972 (trad. it.: *La Violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980)

GOBO G., *Le forme della riflessività: da costruito epistemologico a practical issue*, in «*Studi di sociologia*», 31 (1993)

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

GODELIER M., *Communauté, Société, Culture*, CNRS Éditions, Paris 2009 (trad. it.: *Comunità, società e cultura. Tre chiavi per comprendere le identità in conflitto*, Jaca Book, Milano 2010)

GOFFMAN E., “*The interaction order*”, in *American sociological review*, 48 (1983) (trad. it: *L'ordine dell'interazione*, Arnaldo, Roma 1998)

GOODMAN P., *Individuo e comunità*, Eléutheura, Milano 1995

GORZ A., *Métamorphoses du travail, Quête du sens critique de la raison économique*, Editions Galilée, Paris 1988

GRECO T., *Diritto e legame sociale*, Giappichelli, Torino 2012

GROSSI P., *Nobiltà del diritto: profili dei giuristi*, Giuffré Editore, Milano 2008

ID., *Le comunità intermedie tra moderno e post-moderno*, Casa Editrice Marietti, Genova 2015

GudmandHøyer J., “*Det manglende led mellem utopi og det foraeldede en familiehus*” [*The missing link between utopia and the dated single-family house*], *Information*, 26 June 1968
Haavio Ari, Approaches to man's relation to nature. Tracing the origins, in *Green Moves, political stalemates. Sociological perspectives on the environment*, edited by Annmari Kontinen, Turun Yliopisto, Turku 1996

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)

GUNDELACH P., “*New social movements in the nordic countries*”, in *Scandinavia in a new Europe*, Thomas P. Boje & Olsson Sven E. Hort (eds.), Universitetsforlaget, AS, Oslo 1993

GURVITCH G., *Sociologia del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1967

HABERMAS J., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986

ID., *Faktizität und Geltung Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992 (trad. it.: *Fatti e norme, Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Ceppa L. (a cura di), Guerini e Associati, Napoli 1996)

ID., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996 (trad. it.: *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Ceppa L. (a cura di), Feltrinelli Editore, Milano 1998)

HABERMAS J.-TAYLOR C., *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1996 (trad. it.: *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Editore, Milano 2008)

HARDIN G., *The tragedy of the commons*, in *Science*, 3859 (1968) (trad. it.: *La tragedia dei beni comuni*, in *Bollettino telematico di filosofia politica*, 12 (2009)

HARDT M.-NEGRI A., *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010

HARRISON P., *The third revolution: population, environment and a sustainable world*, Penguin Books, London-New York 1992

HEELAS P., *The new age movement*, Blackwell Publisher Ltd., Oxford 1996

HEELAS P.-WOODHEAD L., *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Oxford 2005

HIRSCH C., *L'albero*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988

HOEBEL E. A., *The law of primitive man. A study in comparative legal dynamics*, Harvard University Press, Cambridge 1954

HOLLIER D., *Il Collegio di sociologia 1937-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1991

HONNETH A., *Comunità. Storia concettuale in compendio*, in *Filosofia Politica*, 1 (1999)

HOPKINS R., *The transition handbook: from oil dependency to local resilience*, Green, Totness 2008

HUGHES DONALD J., *An environmental history of the world. Humankind's changing role in the community of life*, Routledge, London 2001

ID., *L'etica della terra nel mondo classico*, in *"L'ecologista italiano. Per custodire la terra"*, 2 (2005)

HUNSMANN M.-KAPP S., *Devenir Chercheur. Écrire une thèse en sciences sociales*, Éditions de l'EHESS, Paris 2013

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

ILLICH I., *La convivialité*, Seuil, Paris 1973 (trad. it.: *La convivialità*, Oscar Saggi, Milano 1978)

INGHILLERI P., *La buona vita. Per l'uso creativo degli oggetti nella società dell'abbondanza*, Guerini e Associati, Milano 2003

INGLEHART R., *Culture shift in advanced industrial society*, Prince town University Press, New Jersey 1990

INTROVIGNE M., *Il cappello del mago*, SugarCo, Milano 1990

INTROVIGNE M.-ZOCATELLI P., *Le religioni in Italia*, ElleDiCi, Torino 2006

JACKSON T., *Prosperity without growth. Economics for a finite planet*, Earthscan, London 2009

JÄRVIKOSKI T., "Sociology and nature", in *Green Moves, political stalemates. Sociological perspectives on the environment*, Annmari Konttinen (edited by), Turun Yliopisto, Turku 1996

JESI F., *Bachofen*, Bollati Boringhieri, Torino 2005

JONAS H., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 1991

JUNG C.G., *La sincronicità*, Bollati Boringhieri, Torino 1980

KANT I., *Critica del giudizio*, Bosi A. (a cura di), Utet, Torino 1993

KEIRMAN T.-JAMES E., *Aristotle Dictionary*, Philosophical Library, New York 1962

KIEL L. DOUGLAS-EUEL ELLIOTT, *Chaos theory in the social sciences: foundations and applications*, University of Michigan press, Ann Arbor 1996

- KIRK R., *The Conservative Mind: from Burke to Santayama*, Regnery, Chicago 1953
- KISS A.-SHELTON D., *Guide to international environment*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 2007
- KOESTLER A., *Le radici del caso*, Editrice Astrolabio Ubaldini, Roma 1972
- KÖNIG R., *Grundformen der Gesellschaft: Die Gemeinde*, Rowoholt, Hamburg 1958
- KORTEN DAVID C., *The great turning: from empire to earth community*, Berret Koehler Kumarian Press, San Francisco 2006
- KRISHNAN K., *Utopianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1991
- KUHN T., *The structure of scientific revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962 (trad. it.: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1979)
- KUPER A., *The reinvention of primitive society. Transformations of a myth*, Routledge, London 2005
- KYMLICKA W., *Liberalism, community, and culture*, Oxford University Press, Oxford 1991
- ID., *Multicultural citizenship*, Claredon, Oxford 1995 (trad. it.: *La cittadinanza multiculturale*, Bologna 1999)
- LABORIT H., *Éloge de la fuite*, Éditions Robert Laffont, Paris 1976
- LACAN J., *Scritti*, Einaudi, Torino 1995
- LAFONTAINE O., *Die Gesellschaft der Zukunft*, Hoffmann & Campe, Hamburg 1988
- LAGRANGE C., *Habitat groupé-Écologie, participation, convivialité*, Édition terre vivante, 2008
- LAJOIE A., *Le statut juridique des peuples autochtones au Québec et le pluralisme*, Edition Yvon Blais, Cowansville 1996

LAKATOS I., *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, Il Saggiatore, Milano 1996

LALANDE A., *Vocabolaire technique e critique de la philosophie*, I ed., in *Bullettin de la société française de philosophie, 1902-1923* (trad. it.: *Dizionario critico di filosofia rivisto dai membri e dai corrispondenti della Società francese di Filosofia e pubblicato con le loro correzione e osservazioni*, II ed., Isedi, Milano 1975).

LARSSON J., *Aiming for change. Intentional communities and ideology in function*, Örebro University, 2004

LARSSON S.-SVENSSON M., "Theory: the concept of norms", in *Social Norms and intellectual property. Online norms and the European legal development*, Larsson S.-Svensson M. (eds.), MEDIA-TRYCK, Lund 2009

ID., "Scientific method: studying social norms", in *Social Norms and intellectual property. Online norms and the European legal development*, Larsson S.-Svensson M. (eds.), MEDIA-TRYCK, Lund 2009

LATOUCHE S., *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000

ID., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli Editore, Milano 2007

ID., *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008

ID., "Obiettivo decrescita. Verso una società armoniosa", in *Seminasogni F.O.L.K. (finché ognuno li colga)*, supplemento bimestrale a *Stampa Alternativa*, 34 (2008)

ID., *Il tao della decrescita*, in *Aam Terranuova*, 237 (2009)

ID., *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice*, Eleuthera, Milano 2011

LAUSCH E., *Manipulation, Der Griff nach dem Gehirn, Methoden, Resultate, Konsequenzen der Gehirnforschung*, Rowohlt, Amburgo 1974

LE BRETON D., *Fuggire da sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016

LEAFE CHRISTIAN D., *Creating a Life Together: Practical Tools to Grow Ecovillages and Intentional Communities*, New Society Publishers, Gabriola Island 2013

LÉGER D.-HERVIEU B., *Le retour a la nature. «Au fond de la forêt... l'État»*, Edition du seuil, Paris 1979

ID., *Des communautés pour les temps difficiles*, Editions du Centurion, Paris 1983

LEOPOLD A., *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford 1949

LIENDLOFF J., *The continuum concept*, Duckworth, London 1975 (trad. it.: *Il concetto del continuum. Ritrovare il benessere perduto*, La Meridiana, Bari 2000)

LIMA A.I., *Soleri, Architettura come ecologia umana*, Jaca book, Milano 2000

LORENZ K., *Der Abbau des Menschlichen*, Piper, Munchen-Zurich 1983 (trad. it.: *Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1987)

LOSEE J., *A historical introduction to the Philosophy of Science*, Oxford University Press, 1972 (trad. it.: *Filosofia della Scienza. Un'introduzione*, Il saggiatore, Milano 2009)

LOVELOCK J., *The revenge of Gaia: why the Earth is fighting back and how we can still save humanity*, Allen Lane, Santa Barbara 2006

LYNCH O.M., *Culture and Community in Europe: Essays in honor of Conrad M. Arensberg*, Hindustan Publication Corp., New Delhi 1984

LYND R.S.-LYND H.M., *Middletown*, Hartcourt, Brace & World, New York 1929 (*Middletown, vol. I*, Edizioni Comunità, Milano 1970)

ID., *Middletown in transition*, Hartcourt, Brace & World, New York 1937 (*Middletown, vol. II*, Edizioni Comunità, Milano 1974)

LUOKA E., *International environmental law. Fairness, effectiveness and world order*, Cambridge University Press, New York 2006

LYOTARD J. F., *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, Paris 1979 (trad. it.: *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 2001)

MAC INTYRE A., *After virtue. A study in moral theory*, Indiana 1981 (trad. it.: *Dopo la virtù*, 1981)

MACDONALD R., *L'hypothèse du pluralisme juridique dans les sociétés démocratiques avancées*, in *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke*, 3 (2003)

MACH E., *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino 1982

MACIOTI M.I., *Miti e magie delle erbe*, Newton Compton, Roma 1993

EAD., *Il fascino del carisma*, Liguori Editore, Napoli 2010

MAFFESOLI M., *Il tempo delle tribù*, Guerini e Associati, Milano 2004

MAGNAGHI A., *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000

MANCARDI G., *Parlare con le piante. La comunicazione con il mondo vegetale. Dal pollice verde al bosco sacro*, Horus, Torino 1994

ID., *Comunicare con le piante. Esperienze di interscambio con il mondo vegetale*, Editoriale Olimpia, Firenze 1997

MANCINI R., *La logica del dono. Meditazioni sulla società che credeva d'essere un mercato*, EMP, Padova 2011

MANOR R., *The «Renewed Kibbutz»*, in *Journal of Rural cooperation*, 32 (2004)

MARCHETTI B.-RENNI M., *I processi di giuridificazione: soggetti, tecniche, limiti*, in AA.VV., *La giuridificazione* (Marchetti B.-Renna M. a cura di), nell'opera AA. VV., *A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Studi*, (Ferrara L.-Sorace D. a cura di), Firenze University Press, Firenze (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/150anniversario/relazioni/giuridificazione_aggiornata.pdf

MARRONE P., *Quale comunità?*, in *Filosofia Politica*, anno XIII, 1 (1999)

271

Salvatore Piliu, *Qualificazione giuridica e analisi strutturale delle comunità intenzionali: il caso di Damanhur tra sociologia, antropologia giuridica e diritto comparato*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo, Università degli Studi di Sassari

- MASSON P., *Manuale pratico di agricoltura biodinamica*, Aam Terranuova edizioni, Firenze 2011
- MATTEI U., *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2011
- MATTELART A., *Storia dell'utopia planetaria. Dalla città profetica alla città globale*, Einaudi, Torino 2003
- MAURER W., *La prima ferita. L'influenza dell'imprinting sul nostro comportamento. Un percorso di guarigione*, Aam Terranuova, Firenze 2008
- MCCAMANT K.-DURRETT C., *Cohousing: a contemporary approach to housing ourselves*, Ten Speed Press, Berkley 1994
- MEEKS W. A., *The origins of Christian morality. The first two centuries*, Yale University Press, 1993 (trad. it.: *Le origini della morale cristiana: i primi due secoli*, Vita e pensiero, Milano 2000)
- MELUCCI A., "Symbolic challenge of contemporary movements", in *Social Research*, 52 (1985)
- ID., "A strange kind of newness: what is new in new social movements?", in *New social movements: from ideology to identity*, Larana E.-Johnston H.-Gusfield J. (eds.), Temple University press, Philadelphia 1994
- ID., *Verso una sociologia riflessiva: ricerca qualitativa e cultura*, Il Mulino, Bologna 1998
- MERRIFIELD E., *Damanhur, The Story of an Extraordinary Italian Artistic and Spiritual Community*, Thorsons, London 2006
- MERRIFIELD J., *Damanhur: The Real Dream*, Thorsons, London 1998
- ID., *Damanhur, The Story of an Extraordinary Italian Artistic and Spiritual Community*, Thorsons, London 2006
- METCALF B., *Damanhur: un magico viaggio iniziatico*, in *Communities Magazine*, 103 (1999)
- METCALF W., *Dropping out and staying in: Recruitment, Socialization and Commitment Endangerment within contemporary alternative lifestyles*, Griffith University, Brisbane 1986
- Salvatore Piliu, *Qualificazione giuridica e analisi strutturale delle comunità intenzionali: il caso di Damanhur tra sociologia, antropologia giuridica e diritto comparato*, Tesi di dottorato in Archeologia, Storia e Scienze dell'Uomo, Università degli Studi di Sassari

ID., *Community living*, Findhorn Press, Forres 2004

ID., “*The wisdom of the elders. Communal conflict and conflict resolution*”, in *Creating harmony. Conflict resolution in community*, Hildur J. (ed.), Gaia Trust, Holte 2002

MINDA G., *Postmodern legal movements: law and jurisprudence at century's end*, New York University Press, London-New York 1995 (trad. it.: *Teorie postmoderne del diritto*, Il Mulino, Bologna 2001)

MODUGNO F., *Legge-Ordinamento giuridico-Pluralità degli ordinamenti*, Giuffrè Editore, Milano 1985

MOLLISON B.-SLAY R. M., *Introduzione alla permacultura*, Aam Terranuova edizioni, Firenze 2007

MONTANARI B., *Filosofia, diritto e metodo*, ScriptaWeb, Napoli 2005

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

MORETEAU O.-VANDERLINDER J., *La structure des systèmes juridiques*, Bruylant 2004 (issu du XVIème Congrès international de droit comparé tenu à Brisbane en 2002).

MORIN E., *Les sept savoirs. Nécessaires à l'éducation du futur*, Seuil Éditions, Paris 1999

MUMFORD L., *Storia dell'utopia*, Donzelli, Roma 2008

MUSIO G., *La cultura solitaria*, Il Mulino, Bologna 1969

NANCY J.L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgeois éditeur, Paris 1990 (trad. it.: *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1995)

NAPOLI P., *Indisponibilità, servizio pubblico, uso. Concetti orientativi su comune e beni comuni*, in *Politica & Società*, 3 (2013)

NIMAN MICHEAL I., *People of the Rainbow. A nomadic utopia*, The University of Tennessee Press, Knoxville 1997

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

ID., *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*, Washington Square Press, New York 1982

ID., *Prejudices: a Philosophical Dictionary*, Harvard university Press, Cambridge 1982

ID., *Rousseau and The Political Community*, in *Tradition and revolt*, Transaction Publishers, New Brunswick 1999

NOCENTINI A., *L'Etimologico*, Le Monnier, Milano 2010

ODENT M., "The early expression of the rooting reflex". *Proceedings of the 5th International Congress of Psychosomatic Obstetrics & Gynecology*, Academic Press, Rome-London 1977

ID., "L'expression précoce du réflexe de fuissement", in *Les cahiers du nouveau*, 12 (1978)

ID., "La première têtée", in *Genèse de l'homme écologique*, Epi, Paris 1979

ID., "Birth under water", *Lancet* 1983

ID., "Why laboring women don't need support", *Mothering* 1996

ID., *The Farmer and the Obstetrician*, 2002 (trad. it.: *L'agricoltore e il ginecologo. L'industrializzazione della nascita*, Il Leone Verde, Torino 2006)

ID., *La scientificazione dell'amore. L'importanza dell'amore per la sopravvivenza umana*, Feltrinelli, Milano 2008

ID., *The functions of the orgasms. The highways to transcendence*, Pinter&Martin, Great Britain 2009 (trad. it.: *La funzione degli orgasmi. Un'indagine rivoluzionaria sugli "ormoni dell'amore" che regolano accoppiamento, parto e allattamento. Un invito appassionato a vivere questi momenti cruciali come esperienze di profonda trasformazione e trascendenza*, Terra Nuova Edizioni, Firenze 2009)

OLIVARES M., *Comuni, comunità ed ecovillaggi in Italia*, Malatempora, Roma 2003

ID., *Comuni, comunità ed ecovillaggi in Italia, in Europa, nel mondo*, Malatempora-AAM Terra Nuova, Roma 2007

ID., *Comuni, comunità ed ecovillaggi*, Viverealtrimenti, London 2010

OLIVETTI A., *L'idea di una comunità concreta*, Movimento comunità, Cremona 1953

ID., *L'ordine politico delle comunità dello Stato secondo le leggi dello spirito*, Edizioni di Comunità, Roma 1946

ØREBECH P.-BOSELNAN F.-BJARUP J.-CALLIES D.-CHANOCK M.-PETERSEN H., *The role of customary law in sustainable development*, Cambridge University Press, Cambridge 2005

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

OTTO R., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea di divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1966

OWENS C., "The discourse of others: feminists and postmodernism", in *The antiaesthetic: essays on postmodern culture*, H. Foster (ed.), Bay Press, Port Townsend 1983

PAHL R. E., *Division of labour*, Oxford 1984

PALOMBELLA G., *È possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo*, Il Mulino, Bologna 2012

PALOMBO S., *La mia Damanhur. La più grande comunità spirituale italiana raccontata da chi ci vive*, Edizioni Altri Paraggi, Vidracco 2011

ID., *Tempio nel verde. Cos'è e cosa rappresenta il Tempio Bosco Sacro*, Devodama, Vidracco 2017

PALOMBO S.-CALATI F., *Viaggio nei templi dell'umanità. La straordinaria opera sotterranea dedicata alla spiritualità*, Devodama, Vidracco 2015

PANKAJ M., *Age of Anger: A History of the Present*, FSG, New York 2017

PARISOT V., *Le droit spontané*, Economica Éditions, Paris 2002

ID., *Les conflits internes de lois*, IRJS Éditions, Paris 2013

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

PASSMORE J., *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991

PATEL R., *I padroni del cibo*, Feltrinelli, Milano 2008

PAZÉ V., *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Bari 2002

EAD., *Il comunitarismo*, Laterza editori, Bari 2004

PAZÉ V.-REVELLI M., *Comunità. Soggetti coscienti fuori dal mercato*, in *Il Manifesto*, Il cerchio quadrato, 3 aprile 1994

PERUSSIA F., *Pensare verde. Psicologia e critica della ragione ecologica*, Guerini e Associati, Milano 1989

PESCO S., *La mia Damanhur. La più grande comunità spirituale italiana raccontata da chi ci vive*, Altri Paraggi Edizioni, Reggio Emilia 2011

PESSINA DASSONVILLE S., *Le statut des peuples autochtones. À la croisée des savoirs*, Éditions Karthala, Paris 2012

PIASERE L., *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Edizioni Laterza, Bari 2002

PIGLIARU A., *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina*, Maestrale, Nuoro 2000 (ed. or.: *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*, Giuffrè, Milano 1959)

- PINNA M., *Verde speranza*, in *Nat. Geogr. Italia*, 3 (2009)
- PIRA M., *La rivolta dell'oggetto. Antropologia della Sardegna*, Giuffrè Editore, Milano 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*, Laterza, Bari-Napoli 2001
- POCAR V.-RONFANI P., *La famiglia e il diritto*, Laterza, Bari 2008
- POPPER R. K., *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1977
- PORTOGHESI P., *Un architetto torinese costruisce nell'Arizona la città del sole*, in *Bolaffi Arte*, 56 (1976)
- PUPO S., *Il tramonto della comunità, Nisbet, Kirk e il comunitarismo romantico americano*, in *Dialegesthai, Rivista telematica di filosofia*, 9 (2007)
- PUTNAM D. R., *Bowling alone: the collapse and revival of American community*, Simon & Schuster, New York 2000 (trad. it.: *Capitale sociale e individualismo: crisi e rinascita della cultura civica in America*, Il Mulino, Bologna 2004)
- RABHI P., *Conscience et environnement*, Éditions du Relié, Gordes 2006
- ID., *La Part du colibri: l'espèce humaine face à son devenir*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues (Vaucluse) 2006
- ID., *Manifeste pour la Terre et l'Humanisme - Pour une insurrection des consciences*, éd. Actes Sud, Arles 2008
- ID., *Vers la sobriété heureuse*, éd. Actes Sud, Arles 2010
- ID., *L'Agroécologie, une éthique de vie, entretien avec Jacques Caplat*, éd. Actes Sud, Arles 2015
- RAMAJOLI M., *La giuridificazione del settore alimentare*, in *Diritto Amministrativo*, 4 (2015)

Rapporto Business Innovation Observatory (2013)

RASENTI A., *Il kibbutz e il Moshav. Forme di vita collettiva*, Celuc, Milano 1971

RAWLS J., *A theory of justice*, The Belknap Press of Harvard university Press, Cambridge 1971 (trad. it.: *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1997)

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

REICH W., *The function of the orgasm*, Wilhem Reich Infant Trust Fund, 1942

REMOTTI F., *Temi di antropologia giuridica*, Giappichelli editore, Torino 1982

REMOTTI F.-SCARDUELLI P.-FABIETTI U., *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Il Mulino, Bologna 1989

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

RESCIGNO P., *Persona e comunità, Saggi di diritto privato*, Cedam, Padova 1987

ID., *Persona e comunità, Saggi di diritto privato II (1966-1987)*, Cedam, Padova 1988

ID., *Persona e comunità, Saggi di diritto privato III (1988-1999)*, Cedam, Padova 1999

RESTA E., *Il diritto fraterno*, Laterza, Bari 2002

REVELLI M., *La nuova destra*, in *La destra radicale*, F. Ferraresi (a cura di), Feltrinelli, Milano 1984

RICOEUR P., "Logica ermeneutica", in "aut aut", 217-218 (1987)

RICOLFI L., *La ricerca empirica nelle scienze sociali. Una tassonomia*, in "Rassegna italiana di sociologia", 3 (1995)

RIFKIN J., *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano 2010

ID., *La Terza rivoluzione industriale*, Mondadori, Milano 2011

RODOTÀ S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006

ID., *Il terribile diritto, Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Il mulino, Bologna 2013

ROMANO S., *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze 1946

ID., *L'ordre juridique*, Dalloz, Paris 1975

ROSENBERG G., *La démocratie au service du pluralisme*, 2001, pubblicato on-line e disponibile su:
www.eurozine.com

ROSSI P., *Il concetto di cultura*, Einaudi Editore, Torino 1970

ROULAND N., *Anthropologie juridique*, Press Universitaires de France, Paris 1988 (trad. it.: *Antropologia giuridica*, Giuffrè Editore, Milano 1992)

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 Schmitt. Dalla negazione all'occupazione*, Giappichelli Editore, Torino 2008

RUSSELL B., *Marriage and Morals*, Routledge, Londra-New York 2009 (trad. it.: *Matrimonio e morale*, Longanesi, Milano 2018)

SACCHETTI F., *Atti convegno: Un patto tra noi. Comunità egualitarie di tutto il mondo (Segrate, 18-19 maggio 2007)*

SACCO R., *Antropologia giuridica. Contributo ad una macro-storia del diritto*, Il Mulino, Bologna 2007 (trad. fr.: *Anthropologie juridique. Apport à une macro-histoire du droit*, Éditions Dalloz, Paris 2008)

- ID., *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Il Mulino, Bologna 2015
- SAHLINS M. D., *La sociologia dello scambio primitivo*, in *L'antropologia economica*, E. Grendi (a cura di), Einaudi, Torino 1972
- SALIO G., *Ecologia Profonda ed ecosofia*, in *A. Naess Ecosofia*, Red edizioni, Como 1994
- SANDEL M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (trad. it.: *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984)
- SANTORO PASSARELLI F., *Libertà e stato*, in *Justicia* (1956)
- ID., *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)*
- SARTORI G., *Logica, metodo e linguaggio nelle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2011
- SATTA A., *La Barbagia*, in *L'umana avventura*, Jaca Book, Milano 1988
- SAVIDAN P., *Le multiculturalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2012
- SCAPINO M., *Ginnastica integrata I. Suoni e colori. La musica della mente i colori dell'aura 16 esercizi*, Horus, Torino 1992
- ID., *Il mistero della reincarnazione. Io sono tornato. Come e perché ricordare le vite precedenti*, Horus, Torino 1993
- SCARDUELLI P., *Antropologia del rito. Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2000
- SCERBO A., *Diritti sociali e pluralismo giuridico in Gurvitch*, in *Rivista di Scienze della comunicazione*, 1 (2011)
- SCHAMA S., *The Embarrassment of riches. An interpretation of Dutch culture in the golden age*, University of California Press, Berkeley 1987 (trad. it.: *Il disagio dell'abbondanza. La cultura olandese dell'epoca d'oro*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1988)

ID., *Landscape and memory*, Harper Collins, London 1995

SCHULTZ E.A.-LAVENDA R.H., *Cultural Anthropology: A Perspective on the Human Condition*, VII ed., Oxford University Press, Oxford 2010 (trad. it.: *Antropologia culturale*, Zanichelli Editore, Bologna, 2010)

SCIOLLA L., *Sulla scelta di conversione*, in *Ideologia e produzione di senso nella società contemporanea*, F. Crespi (a cura di), Franco Angeli, Milano 1987

SERMONTI G., *Fiabe dei fiori*, Rusconi, Milano 1992

SEVRIN J.M., *Gnosticismo*, in *Grande dizionario delle religioni*, Poupard P. (a cura di), Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1990

SIMMEL G., *La religione*, in *Saggi di sociologia della religione*, Simmel G. (a cura di), Borla, Roma 1993

ID., *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1995

SNYDER G., *La grana delle cose*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987

SOLERI P., *Space for Peace*, The Cosanti Foundation, Paradise Valley 1984

ID., *Arcosanti: An Urban Laboratory?*, The Cosanti Press, Mayer 1993

ID., *Arcology. City in the Image of Man*, The Cosanti Press, Scottsdale Cosanti 2006

ID., *Etica e invenzione umana*, Jaca book, Milano 2006

SPADA C., *Il gruppo Estelle. Analisi di un esperimento sociale*, tesi di laurea, Università di Urbino, anno accademico 1999/2000

EAD., *Essere bambini nella valle degli elfi*, tesi preparata in occasione del corso di specializzazione in "Promozione alla partecipazione dei bambini"(Università di Urbino, 2001)

EAD., *"The social construction of norms in an ecovillage setting. The talking circle"*, in *"Quaderno dei lavori 2007 (Atti del terzo seminario nazionale dell' AIS sociologia del diritto), I quaderni del CIRSDIG; working paper n. 25"*, Verga M. (a cura di), disponibile su: www.cirsdig.it

SPARAGIO R., *I segreti del sistema politico di Damanhur. Agorà comunitarie ed elisir di lunga vita sociale*, Devodama, Vidracco 2017

SPERBER D., *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano 1984

STARK R.-BAINBRIDGE W.S., *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkley 1985

STAROBINSKI J.-ROUSSEAU J.J., *La transparence et l'obstacle*, Galliamard, Paris 1971

STAUDER P., *La crisi del legame sociale*, Editrice Montefeltro, Urbino 1993

STOKES K.-CLARENCE E.-ANDERSON L., *Making sense out of the UK Collaborative Economy*, Nesta Collaborative Lab, London 2014

STROPPIA C., *Comunità e utopia: Problemi di una sociologia del kibbutz*, Edizioni Dedalo, Bari 1970

ID., *Comunità e simbolismo*, Cedam, Padova 1997

STUTZIN G., *Nature's rights. Justice require that Nature be recognized as a legal entity*, in *Resurgence Magazine*, 210 (2002)

TAGLIACOZZO A., *I «Sabbra» del kibbutz. La socializzazione nei villaggi collettivi israeliani*, Barulli, Roma 1975

TAINTER J. A., *The collapse of complex societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1988

TANGHERONI M., *Comunità di destino, destino delle comunità*, relazione della lezione inaugurale dell'anno accademico 1998-1999

TAYLOR C., *Le multiculturalisme. Différence et démocratie*, Éditions Flammarion, Paris 2009

THIERING B., *Jesus the man*, Doubleday, Sidney 1992

THOMAS K., *L'uomo e la natura. Dallo sfruttamento all'estetica dell'ambiente (1500-1800)*, Einaudi, Torino 1994

THORNTON J.-BECKWITH S., *Environmental law*, Sweet & Maxwell, London 2004

TINTI T., *La "sfida della complessità" verso il terzo millennio*, in *Novecento*, 12 (1998)

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*)

TONICELLI A.-PALOMBO S., *Visita a Damanhur. Vita quotidiana, pensiero, storia di un popolo capace di sognare*, Devodama, Vidracco 2016

TÖNNIES F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, O. R. Reislad, Leipzig 1887 (trad. it: *Comunità e società*, Edizioni di comunità, Milano 1979)

TOURAINÉ A., *Dopo la crisi. Una nuova società possibile*, Armando Editore, Roma 2012

TOYNBEE A., *"The religious background of the present ecological crisis"*, in *International Journal of Environmental Studies*, 3 (1972)

TRABUCCHI A., *Libertà delle persone, 1957*, ora in *Cinquant'anni nell'esperienza giuridica/scritti di Alberto Trabucchi* (Cian G.-Pescara R. a cura di), Cedam, Padova 1988

TRAMMA S., *Pedagogia della comunità. Criticità e prospettive educative*, Franco Angeli, Milano 2009

TREVES R., *Sociologia del diritto*, Einaudi Editore, Torino 1988

TURNER V., *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia 1972

ID., *Simboli e momenti della comunità*, Morcelliana, Brescia 1975

ID., *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Performing Arts journal Publications, New York 1982

UNGER R. M., *Knowledge and Politics*, Free Press, New York 1975 (trad. it.: *Conoscenza e politica*, Il Mulino, Bologna 1983)

URRY J., *Global Complexity*, Polity Press, Cambridge 2003

VALGUARNERA F., *Accesso alla natura tra ideologia e diritto*, Giappichelli Editore, Torino 2013

VERBALIS J. G.-MCCANN M.-MCHALE C. M.-STRICKER E. M., “*Oxitocin secretion in response to cholecystokinin and food: differentiation from nausea and anxiety*”, in *Science*, 232 (1986)

VIOLA F., *La politica come comunità*, in *Nuvole*, 7 (1997)

VITALE E., *Contro i beni comuni. Una critica illuministica*, Laterza, Roma-Bari 2013

VON JHERING R., *Lo scopo nel diritto (1877-1883)*, M. Losano (a cura di), Einaudi, Torino 1972

WALSH B., *10 Ideas that Will change the World*, in *Time Magazine*, 3 (2011)

WALZER M., *Sphere of Justice: a defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983 (trad. it.: *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987)

WARNER W. L.-LUNT P. S., *The social life in a modern community*, Yale University Press, New Haven 1941

ID., *The status system of a modern community*, Yale University Press, New Haven 1942

WATSON A., *Evoluzione sociale e mutamenti del diritto* (tit. orig.: *Society and Legal Change*), Giuffrè Editore, Milano 2006

WEBER M., “*Die protestantische Ethick und der Geist des Kapitalismus*”, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1904-1905 (trad. it.: “*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*”, in *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982)

ID., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920 (trad. it.: *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982)

ID., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922 (trad. it.: *Economia e società*, Comunità, Milano 1961)

ID., *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma 1993

WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi 1983

WORDSWORTH W., *The illustrated Wordsworth's guide to the lakes. (P. Bicknell ed.)*, Book Club Associates, London 1984

ZAGREBELSKY G., *Il diritto mite. Leggi, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino 1992

ZAPPALÀ D.-CAILLÉ A., *Meglio conviviali che liberisti*, disponibile su:
<http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/meglio-conviviali-che-liberisti.aspx>

ZATTINI L., *Damanzur: esperienze a confronto*, Bologna 1995-1996

ŽIŽEK S., *In difesa delle cause perse*, Ponte alle Grazie, Milano 2009

ID., *Dalla tragedia alla farsa*, Ponte alle Grazie, Milano 2010

ID., *Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano 2010

ID., *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie, Milano 2011

ZOLLA E., *La nube del telaio. Ragione e irrazionalità tra Oriente e Occidente*, Mondadori Editore, Milano 1996

SITOGRAFIA

SITO UFFICIALE DI ARCOSANTI

<https://arcosanti.org/>

SITO UFFICIALE DI DAMANHUR

<http://www.damanhur.org/it>

SITO UFFICIALE DI FINDHORN

<https://www.findhorn.org/>

SITO UFFICIALE DI LES AMANINS

<http://www.lesamanins.com/>

SITO UFFICIALE DI INKIRI PIRACANGA

<https://piracanga.com/>

SITO DEL CONACREIS

<https://www.conacreis.it/>

SITO DEL GLOBAL HUMAN SETTLEMENTS FORUM DELLE NAZIONI
UNITE

<http://www.gfhsforum.org/>

SITO DEL GLOBAL ECOVILLAGE NETWORK

<https://gen-europe.org/>

SITO DELLA RETE ITALIANA VILLAGGI ECOLOGICI

<https://ecovillaggi.it/>