



*Alessandro Bresolin*  
Albert Camus e lo Spirito  
della Cooperazione

Traduzione ed Introduzione di Enrico Voccia

Testo Originale

*Camus et l'Esprit Coopératif*





*Enrico Voccia*

## Albert Camus. La Sfortuna di un Autore

IL TITOLO NON È PER NULLA PARADOSSALE: ALBERT CAMUS È CERTO UN AUTORE MOLTO NOTO, ENORMEMENTE LETTO E TRADOTTO IN DECINE DI LINGUE, LA CUI FORTUNA LETTERARIA, A TRE GENERAZIONI DI DISTANZA DALLA SUA TRAGICA MORTE, NON SEMBRA AFFATTO DECLINARE. SI PUÒ ANZI ORAMAI DIRE, CON UNA CERTA SICUREZZA, CHE IL SUO NOME È ENTRATO NELLA RISTRETTA CERCHIA DEI CLASSICI DELLA LETTERATURA. IN UN ALTRO SENSO, PERÒ, SI PUÒ PARADOSSALMENTE PARLARE DI UNA SPECIE DI SUA MALASORTE CRITICA E DI UNA ENORME RIMOZIONE DI MOLTI ASPETTI DELLA SUA PRODUZIONE INTELLETTUALE – PARTICOLARMENTE DEL SUO PENSIERO POLITICO E FILOSOFICO, LA CUI CONOSCENZA, D’ALTRONDE, SAREBBE NECESSARIA PER COMPRENDERE IN PIENO ANCHE LA SUA STESSA PRODUZIONE LETTERARIA. NON SOLO: ANCHE ALCUNE TEMATICHE DELLA SUA PRODUZIONE POLITICO-FILOSOFICA – SI PENSI ALL’ATTUALITÀ DI UN SUO TEMA QUALE IL “PENSIERO MERIDIANO” – SPESSO VENGONO INTERPRETATE IN MANIERA DEL TUTTO AVULSA DALLA MATRICE ORIGINARIA DEL PENSIERO CHE LE HA PRODOTTE. IN PARTICOLARE, IL TESTO CHE MAGGIORMENTE SUBISCE QUESTO PROCESSO È *L’UOMO IN RIVOLTA* CHE – SI VEDA L’INTRODUZIONE ITALIANA ALLA SUA TRADUZIONE – SEMBRA POSSA ESSERE PUBBLICATO SOLO SE ACCOMPAGNATO DA UNA QUALCHE PREMESSA CHE NE PRENDA LE DISTANZE. LA COSA PUÒ ESSERE SPIEGATA ATTRAVERSO LA PROFONDA *INATTUALITÀ* – E QUI L’USO DI QUESTO TERMINE È DAVVERO PRECISO – DEL SUO PERCORSO UMANO, TEORETICO E POLITICO.



Innanzitutto, si tratta dell'unico pensatore del Novecento espresso dal proletariato in senso stretto – figlio di operai, orfano giovanissimo con una madre analfabeta, poté studiare solo grazie all'aiuto economico dei suoi insegnanti – e non rinnegò mai le sue origini. Era considerato, persino dall'ambiente *gauchiste*, una sorta di *parvenue* del pensiero a causa delle sue abitudini di vita: ai caffè letterari frequentati dalla borghesia colta preferiva i bar dei quartieri proletari dove giocare a briscola, alle accademie universitarie le riunioni sindacali, ai concerti di musica classica gli incontri di calcio o di boxe. Tutto ciò venne tollerato finché egli restava all'interno del *mainstream* culturale dell'ambiente intellettuale borghese, sia pure di "sinistra"; divenne occasione di spocchiose maldicenze dette talvolta in modo esplicito – si pensi all'accusa sartriana di essere una sorta di autodidatta, di assai scarso spessore filosofico – più spesso a mezza voce, ma insistentemente, quando, con la pubblicazione de *L'Uomo in Rivolta*, se ne distaccò. Poi, partito da una posizione di matrice nietzscheana ne *Il Mito di Sisifo*, giunse ad una critica di quello che oggi si direbbe il "pensiero debole" ed irrazionalista, producendo nell'opera maggiore una prospettiva morale "cartesiana" di tipo fondazionalistico. Nietzsche, lo storicismo hegel-marxista, l'esistenzialismo – insomma le correnti che stanno per divenire dominanti nel pensiero della seconda metà del Novecento – vengono sottoposte ad una critica razionalistica e spietata che, sia detto per inciso, mostrano un pensatore niente affatto sprovveduto in campo filosofico.

Infine, come se ciò non bastasse, partito da posizioni marxiste, a partire da *L'Uomo in Rivolta* si avvicinò sempre più all'anarchismo, ad una visione libertaria del socialismo e della lotta di classe. Il tutto in un clima culturale dominante internazionale che, già quand'era in vita e parti-

colarmente dopo la sua morte, faceva il percorso esattamente inverso e che, ancora oggi, in una situazione all'apparenza del tutto mutata, sembra non volergli perdonare la sua indipendenza di pensiero. Di quest'ultimo aspetto della sua "sfortuna" restano un notevole numero di articoli che egli scrisse dal 1949 al 1960 sulla stampa anarchica di lingua francese e spagnola (*Défense de L'Homme, La Révolution Proletarienne, Le Libertaire, Témoins, Le Monde Libertaire, Liberté, Reconstruire...*). Articoli pressoché inediti fino a pochissimo tempo fa in lingua italiana e che mostrano un percorso umano e politico che porta lo scrittore francese, che ne *L'Uomo in Rivolta* ancora cercava una sorta di mediazione tra l'anarchismo e l'estrema sinistra della socialdemocrazia, a riconoscersi sempre più nel movimento anarchico. Se si scorrono cronologicamente i testi sopracitati, infatti, si vede Camus partire da un "voi libertari" per approdare al "nostro movimento". Su ognuno di questi aspetti, la cultura borghese – anche nelle sue versioni di "sinistra" – ha sempre gettato un velo. Albert Camus era – ed è – decisamente per essa un autore scomodo.

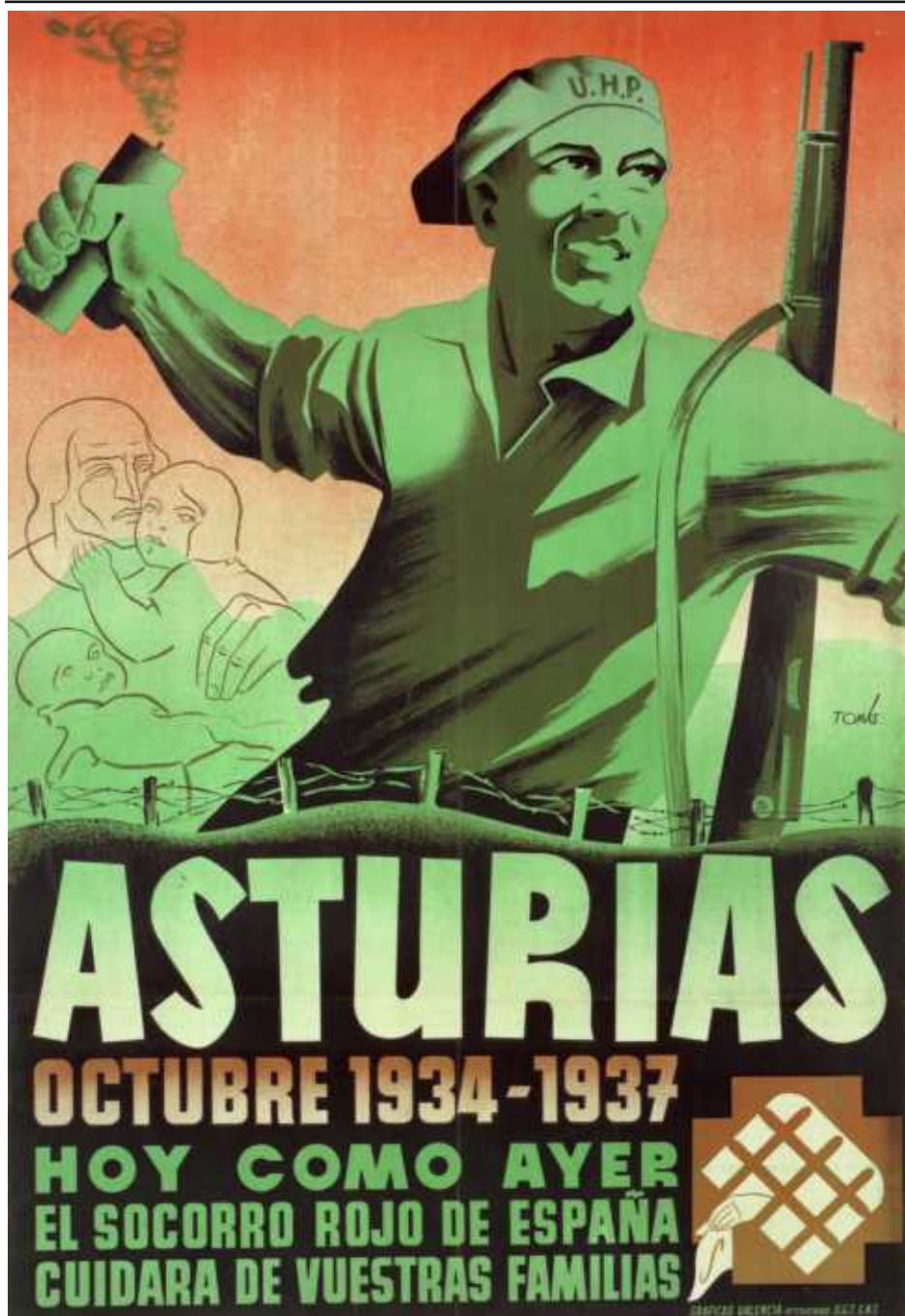
Fin qui quello che scrivevo in *Umanità Nova* del 18 febbraio 2015, presentando le mie traduzioni dei testi camusiani pubblicati sulle riviste anarchiche del secondo dopoguerra. Ora ho il piacere di tradurre questo testo di Alessandro Bresolin che fa luce su di un aspetto della evoluzione del pensiero di Albert Camus verso un socialismo libertario che, negli anni, si fece sempre più prossimo all'anarchismo in senso stretto.

Le esperienze cooperative e del "non profit", oggi, sono quello che sono: tutti sappiamo però come esse, all'inizio, fossero tutt'altro: un tentativo di vivere rapporti sociali ed economici altri dal presente, tendendo, al massimo possibile, gli

interstizi liberi dei rapporti capitalistici di produzione. Il che, dopo la parentesi della “Grande Guerra dei Trent’Anni del Novecento” – una categoria storiografica il cui debito verso il celebre inizio de *L’Uomo in Rivolta* resta ancora inespreso – ed i notevoli rapporti di forza che le Resistenze avevano messi in atto, portò le idealità socialiste e libertarie alla base dell’originario movimento cooperativistico a mettere in atto, in tutto il cosiddetto “mondo occidentale”, una non piccola serie di esperienze, alcune delle quali di notevole radicalità.

Il lavoro di Alessandro Bresolin apre le nostre prospettive su di un mondo lontano – come ne *Il Bandito ed il Campione* di Francesco De Gregori, in cui si narra “un incrocio di destini in una strana storia | di cui nei giorni nostri si è persa la memoria | una storia d’altri tempi, di prima del motore”. Un mondo sconfitto ma fatto anche di speranze e realizzazioni che ha incrociato sin da giovanissimo l’immaginario di Camus contribuendo a formare, in qualche modo, la sua anima. Un mondo che Alessandro Bresolin ci restituisce con capacità di narratore, oltre che di saggista. Buona Letteratura.





**Alessandro Bresolin**

## Albert Camus e lo Spirito della Cooperazione\*

**«Non ho nulla da odiare», rispose Binder,  
«c'è una lotta contro lo spirito 'hooligan'\*\*  
e per l'unificazione delle razze in una co-  
munità di lavoro, di pace, di progresso.  
Questo è l'essenziale!»**

ISTRATI, Panait  
*La famiglia Perlmutter, 1927*

### ***Rivolta nelle Asturie: dalla Politica al Teatro***

In una forte difesa dell'indipendenza dell'artista «di fronte a qualunque predicazzo sociale», Camus scriveva nel 1953:

Che può fare l'artista nel mondo d'oggi? Non gli si chiede né di scrivere sulle cooperative né, al contrario, di nascondere in se stesso le sofferenze sofferte dagli altri nella storia. (...) In quanto artisti forse non abbiamo necessità di intervenire nelle cose secolari. In quanto uomini, però, sì.[1]

Camus, in quanto uomo, si era occupato a più riprese di quelle cooperative di cui parla. Si può anche dire che assai precocemente aveva sviluppato uno spirito cooperativo, nel suo atteggiamento nei confronti della vita, del lavoro e della politica. Non era un'economista e non aveva la presunzione di esserlo. Aveva però quanto meno una visione chiara del mondo del lavoro e di come avrebbe potuto organizzarsi. Il suo pensiero ed il suo impegno politico sostenengono di continuo la condivisione dell'esperienza del lavoro. Si ritrova nei suoi testi una riflessione ed una termino-

\* Il testo "Camus et l'Esprit Coopératif" è stato pubblicato in *Albert Camus: Carte Blanche*, atti delle giornate del 10 e 11 ottobre 2014 organizzate a Lourmarin dall'associazione «Rencontres Méditerranéennes Albert Camus», Le Pontet, Éditions Barthélemy, 2017, p. 129-148. Con l'autorizzazione de *Rencontres Méditerranéennes Albert Camus*.

\*\* In inglese nel testo.

logia che ci aiutano a comprendere ed a declinare la particolarità del pensiero di Camus: cooperative, comunità del lavoro, formazione e cultura, solidarietà, socializzazione, collettivismo.

Se la prima forma di collettivo che Camus conobbe fu il calcio, la forma espressiva dove ha potuto misurarsi con un lavoro creativo collettivo fu il teatro, che si presta molto bene ad una forma di lavoro solidale e di gruppo, il che è naturale, poiché «nella comunicazione teatrale, quando viene rappresentata, all'IO dell'autore occorre aggiungere l'IO degli attori, del regista, dello scenografo, ecc., componenti un IO collettivo.»[2]

Nel 1935, dopo aver messo in scena *I Tempi del Disprezzo*, tratto dal romanzo d'André Malraux, la Compagnia del Teatro del Lavoro redigeva *Rivolta nelle Asturie*, un'opera collettiva, strutturata in maniera sperimentale ed ispirata dai fatti avvenuti nell'ottobre 1934 in Spagna. Il testo fu scritto da Camus, Jeanne-Paule Sicard, Yves Bourgeois et Alfred Poinant. Quest'opera teatrale, come ha scritto lo stesso Camus, era un «saggio di creazione collettiva, dicevamo. Era vero. Il suo solo valore veniva da questo.» Come ricorda Jeanne-Paule Sicard, *Rivolta nelle Asturie*

appare come l'espressione di un momento in cui Camus, che non smette d'interrogarsi sulla maniera di lottare contro la miseria umana, ricercando

una formula di un arte «collettivista» e popolare in accordo con la sua dottrina politica, che allora credeva fosse il comunismo – un comunismo abbastanza libero dalla terminologia marxista. Di qui l'espressione ed in tentativo: «Saggio di creazione collettiva.»[3]

Camus aveva dunque una visione dell'arte strettamente legata al politico ed il teatro che proponeva cercava di essere popolare e didattico. La rappresentazione di *Rivolta nelle Asturie* fu proibita dal sindaco d'estrema destra di Algeri, ma pubblicata nel 1936 da Edmond Charlot. La censura delle autorità mostra e giustifica da sola l'urgenza percepita di lavorare su questi avvenimenti spagnoli, da contestualizzare nel quadro della lotta politica dell'epoca in un momento dove l'Europa si divideva radicalmente tra destra nazi-fascisteggiante ed anti-fascismo. Ciò che era accaduto nelle Asturie non era una semplice insurrezione di operai delle miniere. Le insurrezioni del 1932-33 e la rivolta asturiana del 1934 furono avvenimenti estremamente importanti nella storia del socialismo e dell'anarchismo spagnoli, che condussero alla nascita dell'effimera Repubblica Socialista Asturiana.

Nel febbraio del 1934 fu fondata la *Uñón Hermanos Proletarios* (UHP), un'alleanza inizialmente formata dalla *Federación Socialista Asturiana*, dall'*Uñión General de Trabajadores* (UGT) e



da sezioni locali della CNT. Solo a settembre il Partito Comunista di Spagna chiese di entrare nell'U.H.P. La Repubblica Socialista Asturiana fu istituita ad Oviedo il 5 ottobre 1934 in risposta alla deriva fascista del governo di Robles ed all'ingresso nel governo della *Confederación Española de Derechas Autonomas* (CEDA), considerato dalle forze di sinistra come un partito fascista. I ribelli delle Asturie, con alla testa i minatori, chiesero l'abolizione del sistema repubblicano imposto dalla costituzione del 1931 e la sua sostituzione con un sistema socialista. Diversi settori economici, dai trasporti all'agricoltura, furono oggetto di vaste socializzazioni con l'obiettivo di una loro gestione collettivista.

Il governo affidò ai generali Francisco Franco e Manuel Goded il comando delle truppe marocchine e della Legione Straniera, che riportò l'ordine nella provincia con brutale violenza. La repressione provocò almeno 1.000 morti tra gli Asturiani e le *Casas del Pueblo* furono trasformate in prigioni e luoghi di tortura.

La Repubblica Socialista Asturiana resistette dal 5 al 18 ottobre 1934, dunque fu sconfitta in due settimane. È comunque considerata l'esperienza più significativa del collettivismo in Europa dopo la Comune di Parigi nel 1870-1871. Soprattutto, è il preludio alla fondazione della Repubblica Popolare Spagnola nel 1936.

Questi elementi ed eventi sono parte integrante della visione camusiana di



una nuova cultura mediterranea e, allo stesso tempo, di un collettivismo mediterraneo. Nella conferenza inaugurale tenutasi alla Casa della Cultura di Algeri l'8 febbraio 1937, mentre chiariva la differenza tra la causa di un regionalismo mediterraneo e l'idea di una superiorità della cultura mediterranea e persino di un nazionalismo mediterraneo, Camus collega la causa di una nuova unità politica con l'«internazionalismo», che «al momento sta cercando di dargli il suo vero senso e la sua vocazione.»[4]

C'è qui un nucleo ideale che riprenderà ne *L'Uomo in Rivolta*. La specificità del Mediterraneo si manifesta tra l'altro in una visione personale del socialismo, predominante nei paesi rivieraschi, diversa dal marxismo statalista e centralizzatore. Ancora militante nel Partito Comunista, come ripeterà nel dopoguerra, Camus sta già facendo di questo socialismo collettivista, autonomista e federalista, la sua causa:

Un collettivismo mediterraneo sarà diverso da un collettivismo russo in senso stretto. La sorte del collettivismo non si gioca in Russia: si gioca nel bacino del Mediterraneo ed attualmente in Spagna.[5]

Pochi mesi dopo, lasciando il Partito Comunista, Camus non può fare a meno della ricerca dell'Io collettivo teatrale e così, con la stessa squadra collettiva che aveva lavorato al Tea-

tro del Lavoro, fondò una compagnia indipendente, il Teatro della Squadra – dove il nome si riferisce a una concezione collettiva di lavoro. Camus ed il suo gruppo si allontanano dal teatro di propaganda e rappresentano opere come *Il Ritorno del Figliol Prodigo* di André Gide, *I Fratelli Karamazov* di Dostoevskij o *La Nave della Tenacia* di Charles Vildrac. Lo spirito che anima il gruppo è comunitario e simile a quello che si trova nel calcio:

La squadra è stata fondata come una squadra di calcio, vale a dire che tutti avevano la parola, a turno: non era una direzione arbitraria di Camus che la guidava. Ha fatto parlare i suoi attori, ha diretto, lasciandoci liberi di esprimerci uno dopo l'altro. Da questa bozza, ha quindi fatto un passo molto chiaro, un disegno di circolazione e messa in scena che ci lasciava del tutto liberi. (...) Il principio della Squadra era di non dare alcun nome all'attore, giocavamo in anonimato. Nessuno di noi aveva il suo nome citato né sul programma né sul manifesto: era il principio stesso della Squadra.[6]

## Il Movimento Cooperativo come Modello per la Cabilia

Negli anni Trenta del XX secolo la cooperazione aveva già una lunga storia in Francia e in Europa, risalente all'inizio del XIX secolo. Si era af-



fermato come una reazione alle teorie economiche classiche e dominanti, che parlavano di «leggi economiche naturali» che non potevano essere modificate e, quindi, alle devastazioni sociali della prima industrializzazione, al pauperismo della classe lavoratrice. Le dottrine economiche fisiocratiche di Turgot, Quesnay e Mercier de la Riviere, come quelle di Adam Smith, Malthus e Ricardo, portarono al «lasciar fare» liberale. L'economia doveva limitarsi a non alterare le sue leggi «naturali» ed esporre le modalità della formazione della ricchezza ed il modo in cui essa era distribuita e consumata. Gli economisti classici hanno quindi studiato la società in generale, con uno sguardo dall'alto, in forma anonima, dove nelle loro teorie l'individuo non aveva importanza.

È contro queste teorie che si affermarono le tendenze socialiste o dell'economia sociale di Babeuf, Owen, Saint-Simon e Fourier. Nel 1814 Robert Owen organizzò la prima cooperativa di consumo nella sua fabbrica modello di New Lanark e, a metà del secolo, il modello cooperativistico si stava gradualmente diffondendo in tutto il mondo in diverse forme: cooperative di consumatori, di consumo e produzione, di produzione, di lavoro, di costruzione, di credito. Nel corso del diciannovesimo secolo, l'ascesa di questo modello economico è strettamente legata allo sviluppo delle richieste sociali per migliori condizioni di lavoro e di vita. Verso la fine del secolo, tra il capitalismo liberale dominante e l'affermazione del marxismo rivoluzionario, è radicata la visione di un'economia sociale basata

sulla solidarietà, sull'educazione morale degli individui e sulla loro responsabilità collettiva, grazie alle associazioni dei lavoratori e dai sindacati, principalmente di ispirazione cristiana e socialista.

Il movimento cooperativo crebbe in Francia nel mezzo di molte difficoltà e, negli anni ottanta del diciannovesimo secolo, prese un nuovo slancio con l'impulso decisivo di Charles Gide (zio di André Gide), protestante fondatore della Scuola di Nîmes e autore di un autorevole Trattato di Economia Politica: il movimento cooperativo era per lui una volontà collettiva e non un vincolo. Nel 1885 si riunisce a Parigi il primo congresso delle Società di Consumo per organizzare l'Unio-

ne Cooperativa sul modello inglese omonimo. Fino ai primi decenni del XX secolo, il movimento cooperativo non fa che aumentare la sua forza e necessità sociale, ad esempio in Francia, Inghilterra, Germania, Italia.

Ma al di là delle diverse forme che assume, dobbiamo anche distinguere il fenomeno associativo legato al sistema industriale e quello che riguarda il mondo rurale. Se il primo, quello urbano, ha tutto il peso e la centralità della modernità, il secondo agisce in un contesto piuttosto arretrato e frammentato. È il caso di Kabylie in Algeria, che Camus, un giovane giornalista di Algeria Repubblicana, descrisse con precisione e lucidità nel 1939 nel suo rapporto «Misery of Ka-



bylie». Come la maggior parte delle regioni dell'Algeria, Kabylie era principalmente agricola. Dopo aver analizzato e dimostrato l'ingiustizia del sistema coloniale che aveva abbandonato i Kabylesi alla miseria nella loro terra o li aveva costretti ad emigrare, Camus traccia un programma basato su tre assi per cambiare il destino di questo popolo: investimenti pubblici per creare scuole e le infrastrutture necessarie, progressiva autonomia amministrativa dei villaggi fino alla creazione di una sorta di repubblica autonoma di Kabyle, formazione professionale e sviluppo del sistema cooperativo. Camus spiega come questo avrebbe potuto essere uno slancio per lo sviluppo di questa regione. Nell'articolo del 14 giugno 1939: «Il futuro economico e sociale», descrive gli inizi di una cooperativa per la produzione di fichi secchi e come, grazie alla modernizzazione del sistema di lavoro ed all'associazione dei lavoratori, ci sarebbe un miglioramento sia nella produzione sia nelle condizioni di vita dei contadini – e questa è un'applicazione delle teorie di Charles Gide:

Di conseguenza, dopo la prima resistenza, la maggior parte dei fellah si converte a questa innovazione. Una cooperativa privata è prevista a Temda e questa sarà gestita dai produttori stessi. Questo è esattamente il futuro di Cabilia al riguardo.[7]

Successivamente, analizza il settore della produzione dell'olio di oliva:

La creazione di oleifici cooperativi incontra molti ostacoli. Alcuni amministratori non possono farlo a causa dell'opposizione dei coloni della pianura che preferiscono acquistare l'oliva a basso prezzo e non il prodotto finito a un prezzo maggiore. D'altra parte, intermediari e caporali non guardano favorevolmente a questa innovazione che segnerebbe la fine del loro regno. Ora il cabilo ha bisogno di credito. Ne trova presso gli intermediari che alla fine acquistano l'olio. Questa difficoltà può essere risolta però accoppiando le compagnie olifere cooperative ad un istituto di credito come un fondo comune societario, che svolgerà il ruolo di intermediario a beneficio della cooperativa. L'ultimo argomento che può essere opposto risiede allora nella mentalità del contadino cabilo che, si dice, farà comunque appello all'intermediario. Questo argomento, però, serve a frenare tutte le innovazioni ed è sempre stato indifendibile.[8]

Camus identifica molto bene quale era il primo nemico dell'economia contadina: l'usura. In effetti, le sue parole sono quelle che si trovano nei fondatori del sistema cooperativo in altre regioni d'Europa, ad esempio il sud dell'Italia ed anche in quel Veneto rurale che Camus conobbe durante il suo viaggio in Italia durante l'estate del 1936. Per raccontare il suo soggiorno in Veneto, Camus scelse Vicenza e non città come Venezia o Verona, entrambe molto più ricche e ricche di storia. All'epoca la regione era

agricola e la vita segnata dal ritmo delle stagioni e dei raccolti: «Qui, i giorni girano su se stessi, poiché il risveglio del giorno ha gonfiato il grido dei polli fino a stasera senza uguale, dolce e tenero, setoso dietro i cipressi e misurato a lungo dal canto delle cicale.»[9]

La freschezza setosa delle serate di settembre: Camus usa un aggettivo molto evocativo che corrisponde pienamente al luogo, perché in queste province all'epoca, oltre all'agricoltura, i tessuti ed in particolare la produzione di seta furono tra le poche attività industriali in un contesto economico, quello degli anni Trenta del Novecento, che rimase estremamente povero. L'intera campagna e la montagna veneta, infatti, dalla metà del diciannovesimo secolo alla metà del ventesimo secolo, continuarono a produrre generazioni destinate ad emigrare per sfuggire alla fame e alla pellagra. Come in altri contesti geografici, anche qui le prime fasi di una ripresa morale ed economica sono avvenute attraverso la diffusione del sistema cooperativo nell'ultimo quarto del diciannovesimo secolo. È quindi sorprendente notare come, nonostante la differenza di contesto, le parole dei primi cooperatori in Veneto siano simili a quelle usate da Camus per la Cabilia:

Va detto francamente: non è connotato al contadino il non essere onesto, non voler lavorare, rinunciare all'

istruzione agraria (...); sono piuttosto i sacerdoti, i sindaci, l'opportunismo, l'affarismo, l'usura che vogliono continuare a sfruttare coloro che lavorano questa terra alla quale devono la loro ricchezza, non sempre ottenuta onestamente.[10]

Poiché l'iniziativa personale e familiare degli abitanti del villaggio era impotente di fronte a questo circolo infernale, le terre rurali di Caisses furono fondate per uscire da esso mediante l'azione collettiva. In questo senso, l'accesso al credito era fondamentale per migliorare le condizioni materiali, morali ed intellettuali dei contadini e l'esempio del Veneto dimostra quanto Camus avesse visto chiaro:

Combattere l'usura, rivelare con la più santa delle competizioni questo nemico dei lavoratori onesti ma sfortunati, rivitalizzare le industrie stagnanti dei piccoli contadini, fornire loro il sostegno del capitale che manca, queste sono le nobili parole che la nuova istituzione deve raggiungere (...). La lenta formazione di un patrimonio collettivo sul quale ognuno ha un diritto e che non appartiene a nessuno, che cresce sempre e non si divide mai, è l'espressione di un profondo e molto elevato pensiero sociale.[11]

Così, alla vigilia della seconda guerra mondiale, Camus rilanciò a Cabilia un modello economico solidarista, adottato soprattutto con un atto asso-

ciativo di ispirazione cristiana o socialista, già sperimentato in Europa e che aveva ottenuto risultati straordinari, poiché le cooperative di produzione e di credito avevano migliorato le condizioni di vita di migliaia di persone nella maggior parte dei paesi europei ed in diversi settori: artigianale, industriale e agricolo. In Inghilterra, il sindacalismo «laburista», in Germania ed in Belgio il modello socialdemocratico, in Francia ed in Italia il socialismo e l'associazionismo cristiano, tutte queste esperienze di condivisione avevano cambiato la visione della gestione economica e della convivenza civile. Il cooperativismo divenne così una speranza per una vita migliore di là delle ideologie. In relazione a ciò, un altro esempio concreto riguarda ancora la campagna veneta, poiché è sorprendente vedere come i problemi dell'economia agricola fossero identici in Algeria come in Italia:

Uno dei soci che aveva ricevuto 170 lire per l'annullamento del mutuo che minacciava la sua piccola proprietà, ci disse: «Senza l'aiuto della Cassa Rurale, questo debito di 170 lire avrebbe mangiato anche la mia piccola capanna.» I socialisti – scrive il sindaco di Camposanmartino – definiscono la Cassa Rurale «il rifugio dei poveri». Va ricordato che in questo luogo l'imposta sui prestiti intermedi raggiungeva il 200%. Questa terribile usura è stata abolita dalla Cassa Rurale.[12]

## Il Dopoguerra: I. Socializzazione, Cooperazione Internazionale

Nel dopoguerra, l'Europa era un continente in rovina: tutto doveva essere ricostruito, economie, società e Stati. Le prospettive e le aspettative di cambiamento erano forti. Nel quotidiano *Combat*, Camus ha sostenuto le riforme che corrispondevano all'essenza di questo terzo percorso solidale, tra comunismo statalista ed il *laisser-faire* del liberalismo, perché l'intensa competizione tra interessi economici era uno dei fattori che avevano portato alla guerra. Era necessario rimettere l'individuo al centro della società e dell'economia. Così espresse questi requisiti il 1° ottobre 1944:

La nostra idea è che occorre far regnare la giustizia sul piano dell'economia e garantire la libertà sul piano della politica. Dato che siamo alle affermazioni elementari, diremo che desideriamo per la Francia un'economia collettivista ed una politica liberale. Senza l'economia collettivista che toglie al denaro i suoi privilegi per restituirli al lavoro, una politica di libertà è un inganno. Ma senza la garanzia costituzionale della libertà politica, l'economia collettivista rischia di assorbire tutta l'iniziativa e l'espressione individuale.[13]

Sempre in *Combat*, il 23 novembre 1944, Camus sottolinea la divergenza tra le due forme di socialismo, quella

della sinistra marxista, statalista ed autoritaria, e quella della sinistra che definì «libera» od anti-autoritaria:

Quest'ultimo [tipo di] socialismo tenderebbe, per precisare la sua espressione, a rivendicare una tradizione collettivista francese che ha sempre lasciato posto alla libertà della persona e che non ha preso nulla in prestito dal materialismo filosofico.[14]

Possiamo riassumere questo discorso sui due socialismi nelle figure di Marx e Proudhon. Per Marx, il capitalismo si basa sulla proprietà privata dei mezzi di produzione e per sorpassare il capitalismo occorre una proprietà collettiva, una socializzazione dei mezzi di produzione. Conosciamo però la contraddizione insita nel sistema marxista, che da un lato predica la proprietà collettiva, una società gestita in modo cooperativo e, dall'altro, svuota queste realizzazioni del loro significato dando tutto il potere al partito, con l'instaurazione di una dittatura statalista e centralista. In questa prospettiva, c'è la creazione di un capitalismo di stato, che nazionalizza la proprietà privata.

Con Proudhon, nei termini del sindacalismo rivoluzionario e secondo il pensiero socialista libertario, la socializzazione era diversa. Le piccole imprese erano collettivizzate, non nazionalizzate, trasformandosi in cooperative private. I beni e le decisioni rimanevano quindi a tutti i lavoratori dell'impresa e non allo Stato. Le gran-

di aziende, d'altra parte, non più appartenenti a singoli individui, facevano parte di una federazione politica pur rimanendo autogestite. Proudhon, dopo aver pronunciato la sua famosa frase «la proprietà è un furto», aveva specificato le sue posizioni accettando l'inevitabilità della proprietà, manifestando però la sua preoccupazione soprattutto per i suoi effetti: la rendita, i profitti e soprattutto gli interessi. La soluzione sarebbe stata l'abolizione degli interessi, le proprietà appartenenti a cooperative di lavoratori o ad associazioni volontarie di lavoratori. Questo faceva parte di un programma federalista di riforma dell'economia e della società. Questa divergenza tra i socialismi A. D. Bancel lo spiega come segue:

Cooperativismo e statalismo rivendicano a sé la solidarietà. Lo statalismo vuole dirigere la società nella solidarietà, anche con l'autorità. Il cooperativismo vuole condurlo nella solidarietà, tramite la libertà[15]

Nel febbraio del 1945, nel dopoguerra e nel bel mezzo di un dibattito sullo statalismo e la nazionalizzazione, richiesto da tutti i partiti di sinistra, Camus cercò di spiegare la posizione del gruppo *Combat*, accusato di condurre una «disgustosa opposizione». La questione sostanziale era il modo in cui ricostruire lo Stato. Comunisti e socialisti erano a favore della nazionalizzazione, che anche De Gaulle riteneva necessaria. L'appropriazione



da parte di De Gaulle della politica di nazionalizzazione, ripresa per consolidare la ricostruzione dello Stato, creò un certo imbarazzo a sinistra. Se i comunisti condividevano con De Gaulle un certo sciovinismo e se i socialisti erano silenziosi, alcuni come Camus e quelli di *Combat* richiedevano una coerenza di rottura con il passato:

Da sei mesi difendiamo lo stesso pro-

gramma senza mai deviare. Da sei mesi chiediamo un'economia di guerra e di ricostruzione che segni una rottura con il passato, le socializzazioni (e innanzitutto il credito) che mettano la produzione al servizio della comunità invece di abbandonarla agli interessi privati di cui abbiamo constatato il fallimento. Da sei mesi chiediamo la creazione di una vera democrazia popolare la cui economia sarebbe improntata alla giustizia ed il



principio politico sia liberale. Da sei mesi, consapevoli della contraddizione tra un mondo intrappolato tra un' economia ormai globalizzata e politiche ostinatamente nazionaliste, chiediamo una federazione economica mondiale, dove le materie prime, gli sbocchi commerciali ed il denaro saranno internazionalizzati e prepareranno così la federazione politica che impedirà di macellare le persone ogni venti anni.[16]

Vi era quindi la difesa di un programma e di una politica di socializzazione, non di nazionalizzazione: queste osservazioni economiche e sociali tenevano conto del fatto che il dopoguerra avrebbe accelerato il processo federativo europeo e mondiale. In un' economia globale, le socializzazioni erano certamente più adatte ad internazionalizzare i mercati, piuttosto che le nazionalizzazioni che avrebbero portato alla creazione di monopoli economici di proprietà statale. Inoltre, le socializzazioni rispondevano alla richiesta di una vera democratizzazione delle decisioni dal basso contro un nuovo ripristino dei poteri dall'alto, centralisti e burocratici che, anche in campo coloniale, non nascondevano la loro volontà di mantenere lo *status quo*. Quali misure, quindi, si dovevano prendere nel mondo del lavoro per cercare di mettere al centro sia l'individuo sia la società, senza trascurare né l'una né l'altra? Camus se lo chiede:

Quali sono oggi i mezzi per avvicinare questa unità del mondo, per realizzare questa rivoluzione internazionale, dove risorse umane, materie prime, mercati commerciali e ricchezza spirituale possono essere ridistribuiti meglio?[17]

## **Il Dopoguerra: II. Comunità del Lavoro, Comunità di Pensiero. Creare Uomini Liberi**

La risposta è fragile ma concreta ed evoca alcune esperienze che provengono dall'interno stesso della società francese:

L'unica speranza sta nel più grande dolore, quello che consiste nel riportare le cose ai loro inizi per ricostruire una società vivente all'interno di una società morente. È quindi necessario che questi uomini, uno ad uno, ristabiliscano tra loro, all'interno dei confini ed oltre di essi, un nuovo contratto sociale che li unisca secondo principi più ragionevoli. Il movimento per la pace di cui ho parlato dovrebbe essere in grado di articolarsi all'interno delle nazioni sulle comunità di lavoro[18] e, oltre i confini, sulle comunità di pensiero, la prima delle quali, secondo contratti volontari sempre più strutturati verso la modalità cooperativa, migliorerebbe la condizione del maggior numero possi-



bile di individui e la seconda cercherebbe di definire i valori di cui vivrà questo ordine internazionale, allo stesso tempo in cui lo supporterebbe in ogni occasione.[19]

Camus scrisse questo nel novembre del 1946, quando le comunità lavorative rappresentavano una forma molto avanzata di cooperativismo vicina all'autogestione che si era sviluppata in Francia negli anni '40, a partire da un esperimento originale: quello della «Cassa di Orologi Dauphiné», nota anche come «Boimondau», acronimo di BOitiers de MONTRES du DAUPhiné, fondata da Marcel Barbu nel 1941 a Valencia. Sin dall'inizio, animato da un ideale evangelico che sosteneva un cristianesimo sociale, Barbu lavora in una prospettiva comunitaria. Intende

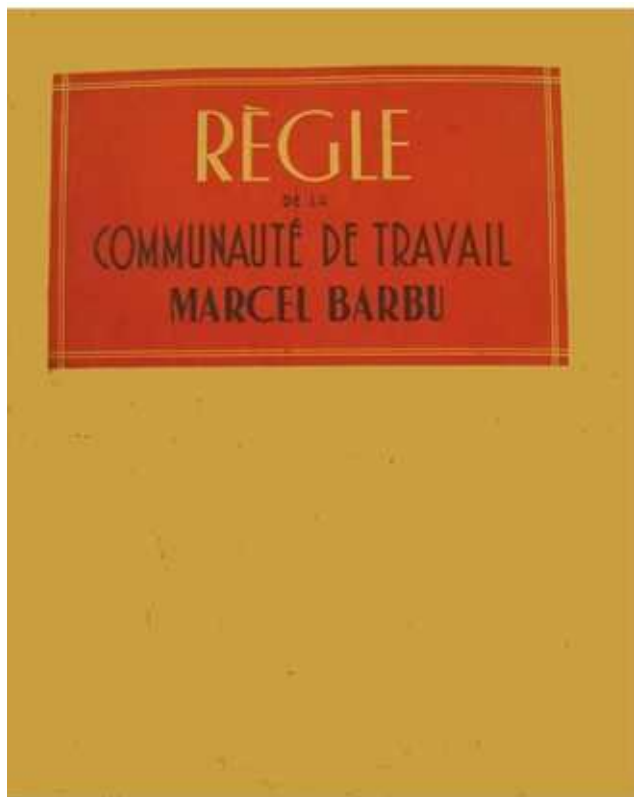
«fare uomini liberi» ed elabora le regole comunitarie in venti punti, che spiegano la diversa posizione delle comunità di lavoro rispetto all'impresa capitalista. È interessante fare conoscenza con alcune di queste regole:

1) L'impresa capitalista è un organismo il cui scopo scopo è il profitto personale del capitalista. La comunità di lavoro mira al bene comune di ciascuno dei suoi membri ed alla comunità in generale. 2) L'impresa capitalista ha come mezzi: la produzione, il lavoro professionale. La comunità di lavoro ha come mezzi: tutte le attività umane. 3) L'impresa capitalista è un centro di produzione. La comunità di lavoro è un centro di vita universale: spirituale, intellettuale, sociale, politico, economico, professionale. (...). 9)

Nell'impresa capitalista, l'uomo è apprezzato se venduto al capitalismo. Nella comunità di lavoro, gli uomini si associano liberamente con altri uomini. 10) L'impresa capitalista ha come massima regola la moralità degli affari. La comunità di lavoro ha la morale come regola minima. 11) L'impresa capitalista non è responsabile per gli uomini che impiega. La comunità di lavoro ha la totale responsabilità per il benessere dei suoi membri. (...). 16) L'impresa capitalista, il «padrone» è il nemico di classe del produttore e gli viene imposto. Nella co-

munità di lavoro, il «capo» è un compagno scelto liberamente dai suoi stessi compagni. (...). 20) L'impresa capitalista non ha limiti e può raggiungere dimensioni disumane. La comunità di lavoro ha dimensioni limitate, umane.[20]

Questa comunità vuole distinguersi sia dal capitalismo sia dal corporativismo: si forma in occasione del lavoro, ma afferma di essere un centro di vita totale e persino di avere «la responsabilità del benessere di tutti i suoi membri», in particolare perché l'ade-



sione a tutti i livelli è possibile per tutti ed è controllata da tutti. I salari sono uguali per tutti e la remunerazione delle casalinghe è fornita per la loro utilità sociale, mentre le decisioni vengono prese all'unanimità da un'assemblea generale. Tra le sue strutture, oltre ai luoghi di produzione, la Comunità di Lavoro organizzerà al più presto alloggi, una biblioteca, un ufficio studi, una cucina comune, un' infermeria ed una tipografia.

Nel 1942 Marcel Barbu rifiuta di consegnare l'elenco dei dipendenti della sua compagnia alle autorità di Vichy che chiedono di inviare lavoratori in Germania in cambio di prigionieri di guerra. Il 28 ottobre 1942, per ordine del prefetto della Drôme, fu portato a Fort Barreau (Isère), centro di internamento, quindi trasferito a St. Sulpice il 23 novembre 1942. Lì incontrò Marcel Mermoz, un attivista d'ispirazione libertaria, che in seguito divenne membro e leader della comunità Boimondau. Marcel Barbu viene rilasciato il 22 dicembre 1942 e si ritira a Combovin nel Vercors dove la comunità crea una gruppo *maquis*. Il 14 aprile 1944, alla vigilia della Liberazione, fu però nuovamente arrestato dalla Gestapo a Parigi e deportato a Buchenwald: non tornerà a Valencia fino al 26 maggio 1945.

Dopo la guerra, le elezioni per l'Assemblea costituente gli appaiono come l'occasione giusta per far progredire l'esperienza della comunità. Barbu lascia quindi la gestione della Co-

munità a Mermoz e si impegna nella lotta politica. Vuole continuare ad organizzare una nuova società, quella che chiama la «rivoluzione comunitaria». Alle elezioni, arriva secondo nella Lista Indipendente d'Azione e di Realizzazioni Repubblicane, alle spalle di Paul Deval che viene eletto. Ma all'inizio del 1946 Deval si dimise e Barbu, secondo nella lista, entrò in carica alla Camera dei deputati il 12 marzo. Si apparenta al gruppo dell'Unione dei Repubblicani Resistenti, siede su uno sgabello all'estrema sinistra della Camera e propone tre leggi sulle comunità di lavoro: «un disegno di legge sulle comunità di lavoro; un disegno di legge che istituisce un Consiglio nazionale della comunità ed una scuola quadro della comunità; un disegno di legge per consentire la trasformazione delle vecchie imprese in comunità di lavoro.»[21]

Spesso disturbato dagli altri deputati, Marcel Barbu infastidisce sia i democratici cristiani del MRP sia i comunisti ed i suoi piani non saranno adottati. Giudicando negativo il suo bilancio all'Assemblea legislativa, si dimette prima della fine del suo mandato, il 10 giugno 1946. Come abbiamo visto prima, è in questa fase propulsiva che Camus, impegnato nello sviluppo di una sinistra non marxista, prende le comunità di lavoro come modello da seguire. Così, parlando alla tavola rotonda che si è svolta il 22 ottobre 1946, dice:

C'è una comunità che è stata derisa nei giornali, a mio avviso a torto. Questa si chiama la comunità di Barbu. Avete qui l'esempio tipico di centocinquanta individui che, stanchi di aspettare che la quarta generazione trionfi nella storia, si sono riuniti ed hanno realizzato tra centocinquanta uno stato di cose in cui conducono una vita dignitosa, riconoscendosi reciprocamente nella propria dignità. C'è nello statuto della comunità Barbu che la comunità non riconosce come leggi imposte dalla situazione contingente in cui si trova a vivere se non quelle che sono conformi ai principi emanati dalle sue regole. È un segno sorprendente della volontà d'individui che si dissociano da ciò che è cattivo e riconoscono nella società ciò che c'è di buono.[22]

Affascinato da queste esperienze comunitarie, il futuro autore di *L'Hom-*

*me Révolté* le vede come un possibile modello in grado di sviluppare una società di uomini liberi che non siano sottomessi al denaro. Il principio fondante delle comunità di lavoro è quella di mettere l'organizzazione al servizio dell'uomo. Ciò giustifica le loro piccole dimensioni, poiché tutti i membri devono conoscersi. Le comunità hanno anche integrato un'organizzazione mutua e creditizia altamente sviluppata ed organizzano numerose attività: servizio sanitario, scuola materna, gruppo di acquisto, mensa, un circolo di formazione intellettuale, un cinema, seminari di formazione, rilegatura, modellistica, disegno, foto, una biblioteca, un coro, ecc.

Ciò che Camus apprezzava in queste comunità di lavoro era anche la loro concezione educativa e pedagogica. Al loro interno c'era anche la preoccupazione per lo sviluppo intellettuale



le del bambino e la sua formazione professionale. Da qui l'idea di collegare strettamente le comunità di lavoro con le comunità di pensiero, per un paese che aveva bisogno di una riforma del sistema educativo in un senso più democratico e precisamente correlato ai cambiamenti nella società e nel mercato del lavoro:

Il mondo sta cambiando e con esso gli uomini e la stessa Francia. Solo l'istruzione francese non è ancora cambiata. Ciò significa che stiamo insegnando ai bambini di questo paese a vivere e pensare in un mondo che è già scomparso.[23]

La riforma dell'educazione che egli immaginava doveva portare alla soppressione assoluta della competizione, un sistema che «ci ha fornito e ci fornirà, sempre di più, uomini che non hanno avuto il tempo di vivere e che hanno solo passioni astratte, cioè nessuna passione. Cosa vuoi che un paese se ne faccia di un uomo senza passioni?[24] In questo periodo post-bellico era necessario soprattutto rompere con le vecchie élites, anche nelle università: «Sarebbe quindi equivalente a sostituire le nostre facoltà con comunità di pensiero che centrerebbero la loro vita quotidiana attorno ad una meditazione sull'uomo.»[25]

Ma le comunità di lavoro non riuscirono mai ad assumere una scala di massa. Già nel 1946 era avvenuta una divisione tra i due Marcel che gesti-

vano Boimondau. Dopo il tempo trascorso in prigione durante la guerra e l'attività politica alla Liberazione, egli aveva perso il contatto con la comunità ed era consapevole che la maggior parte dei compagni riconosceva l'autorità di Marcel Mermoz. Sotto l'influenza di Mermoz la comunità si era evoluta dal cristianesimo sociale al socialismo. Marcel Barbu si allontanò da esso, non condividendo più gli obiettivi meramente materialistici della comunità. Lasciò i suoi diritti di proprietà ai suoi lavoratori, per intraprendere l'apertura di una nuova comunità e dare vita al Foyer Dauphinois. Una cooperativa il cui obiettivo era quello di creare una città, che avrebbe potuto riunire dalle sei alle otto comunità, ognuna composta da cento a centoventi persone, perché nella sua mente la città avrebbe potuto raggiungere il numero di mille famiglie.

Nella pluralità delle sue esperienze, Valence era quindi diventata una «culla della comunità», un riferimento per l'intero movimento delle comunità di lavoro che si sviluppò in Francia tra il 1942 ed il 1954, divenendo un gruppo di circa cinquanta imprese autogestite. Infatti, dopo la fondazione di Boimondau, le comunità di lavoro hanno vissuto una prima fase di sviluppo segnata dagli ideali della Liberazione, tra il 1945 e il 1950, svolgendo un ruolo importante nella sperimentazione dell'autogestione e nella formazione cooperativa. Dal punto di vista giuridico ed organizzativo è sta-

to creato l'Accordo Comunitario, in altre parole la Federazione delle Comunità di Lavoro. Abbiamo quindi assistito alla promozione ed alla creazione di piccoli gruppi e ad una forte coesione, militante per l'avvento di una nuova società sottoscrivendo l'ideale socialista e/o cristiano. È durante questo periodo che le comunità sono le più numerose: nel 1954 erano cinquantadue, di cui quindici nella metallurgia e nell'elettricità, undici nell'edilizia e dieci nell'arredamento.

A metà degli anni Cinquanta però la concorrenza sul mercato si fa pesante e le comunità conoscono momenti di grave crisi, non riuscendo più a mantenere il loro ideale di partenza, né la loro diversità sociale: le regole interne della comunità sono parzialmente abbandonate e la gestione collettiva diminuisce. Negli anni seguenti scompaiono diverse comunità e nel 1957 rimarranno solo ventisette.

Dopo la morte di Camus, nel 1965, Marcel Barbu prese parte alle elezioni presidenziali ed il suo programma si concentrò sullo sviluppo del sistema di comunità di lavoro e di pensiero. Si presentò come «il candidato dei cani bastonati», l'unico candidato senza partito ed il generale de Gaulle lo definì «stravagante» e «sciocco coraggioso».[26]. Viene deriso da gran parte della stampa, tranne che dal quotidiano *Combat*, che ha su di lui un'opinione piuttosto favorevole e, candidato senza speranza di vittoria, si colloca al sesto posto su sei concorrenti: agli scrutini ottiene 279 685 voti, l'1,15% dei voti espressi.

Negli anni '60 l'Accordo Comunitario si fonderà nella Confederazione Generale delle Cooperative in un processo di standardizzazione e decadrà fino alla chiusura della comunità Boimondau nel 1971. Tuttavia, questa esperienza di lavoro delle comunità testimonia nella Francia del dopo-guerra un'esperienza che a un certo punto avrebbe potuto essere il modello per esprimere un risveglio morale della società, non solo economico. In linea con il pensiero di Camus, una vita comunitaria che doveva includere la formazione intellettuale e professionale dei giovani, affermare uno stile di vita e «forgiare uomini liberi».

## Cooperativismo e Collettivismo nel Tempo

Pertanto, nella società contemporanea, il sistema cooperativo ha segnato il passo su più fronti e, nei vari paesi, ha dovuto adeguarsi alla gestione capitalistica. Per far fronte alla concorrenza, le cooperative e ciò che oggi chiamiamo il settore «no profit» ha dovuto rivedere i suoi processi organizzativi, le funzioni direttive, le forme di partecipazione dei soci, «adottando sempre di più criteri manageriali.»[27]

Alcuni Stati, come la Jugoslavia negli anni '70 e l'Algeria dopo l'indipendenza, hanno cercato di sostenere un settore economico autogestito con risultati ambivalenti, poiché il concetto



di un autogestione diretta da un mini-stero è quanto meno contraddittorio. Tuttavia, dopo questi fallimenti e dopo il declino del sistema cooperativo e della sua logica sociale, quando ritorna una crisi economica, emergono nuove esperienze, con l'idea di gestione comunitaria o anche una visione autogestionaria dell'azienda. Ciò è accaduto con la crisi in Argentina nel 2001 ed in Europa nel 2008: in entrambi i casi, ci sono state molte esperienze in cui i lavoratori hanno salvato l'azienda gestendola da soli. Questa forma di produzione è così radicata nella storia dell'economia reale che persino l'economista John Kenneth Galbraith mostra per essa grande rispetto. Nel suo testo *Storia dell'Economia* elogia Pierre Joseph Proudhon, rilevando alcune delle sue idee «che hanno avuto una grande influenza nella storia del pensiero economico» e magari con una certa sorpresa leggiamo:

La prima è la convinzione, forse istintiva, che è peculiare all'istituzione

della cooperativa – vale a dire alla proprietà operaia dei mezzi di produzione – di una certa superiorità morale di essa. Quando gli agricoltori si riuniscono per rifornirsi di fertilizzanti, petrolio e di tutto ciò che è necessario nelle loro aziende agricole e quando i consumatori si riuniscono per acquistare cibo, le parole di Proudhon sono ancora citate positivamente. Lo stesso accade quando gli operai metallurgici – questo è accaduto di recente a Weirton (West Virginia) – si riuniscono per prendere il controllo e gestire uno stabilimento in crisi.[28]

Un elogio che avrebbe trovato l'accordo di Camus, un sostenitore dei sindacati autogestionari della Spagna, dei contadini cabili, della cooperazione internazionale che avrebbe portato ad un rinnovamento dell'umanità, delle comunità di lavoro e di pensiero in Francia, in sintesi di una vita individuale e sociale che non sia sottomessa al denaro – «Ogni vita diretta al denaro è una morte», ha scritto Albert Camus nei suoi *Quaderni*.[29]

1] CAMUS, Albert, «L'artiste et son temps», in *Œuvres complètes*, Essais, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 802.

2] SEGRE, Cesare, *Teatro e Romanzo – due Tipi di Comunicazione Letteraria*, Torino, Einaudi, 1984, p. VII-VIII.

[3] Lettera del 20 juin 1960 indirizzata a Francine Camus, in *Œuvres Complètes I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 1209.

[4] CAMUS, Albert, «La culture indigène – La nouvelle culture méditerranéenne», in *Œuvres complètes*, Essais, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 1322.

5] Ibidem, p. 1325.

- [6] NÉGRONI, Jean, «Le Théâtre de l'Équipe», in *Albert Camus et l'Espagne*, Lourmarin, Rencontres Méditerranéennes Albert Camus-Édisud, 2005, p. 52.
- [7] CAMUS, Albert, *Œuvres complètes*, Essais, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 933.
- [8] CAMUS, Camus, *Œuvres complètes*, Essais, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1965, p. 934.
- [9] Ibidem, p. 61.
- [10] KELLER, A., «Le Condizioni dei Contadini nel Veneto e le Associazioni delle Casse di Anticipazione», in *Rivista Periodica dei Lavori della Regia Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Padova*, vol. XXXII (1883), IIIe et IVe trimestres, riprodotto in WOLLWMBORG, Leone, *Il Sentimento del Bene Comune – Scritti e Discorsi Scelti del Fondatore della Prima Cassa Rurale Italiana (1883-1929)*, Roma, edizioni Ecri, 2013, p. 54.
- [11] WOLLEMBORG, Leone, op. cit., p. 24.
- [12] WOLLEMBORG, Leone, «Le Casse Rurali Italiane», Discorso Letto il 17 aprile 1890 al Secondo Congresso delle Banche Popolari Francesi a Menton, op. cit., p. 94.
- [13] CAMUS, Albert, *Œuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2006 p. 539-540.
- [14] CAMUS, Albert, *Œuvres Complètes II*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2006 p. 568.
- [15] BANCEL, A. D., *Le Coopératisme*, Paris, Schleicher Frères Éditeurs, 1901, p. 248.
- [18] Su questo punto Roger Quilliot, che aveva anche letto la versione non definitiva del testo di Camus, aggiunge in una nota: «Ecco un lungo elogio della Comunità Barbu di Valencia, che operava su base cooperativa», in *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 1514.
- [19] CAMUS, Albert, «Un Nouveau Contrat Social», in *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 348.
- [20] CHAUDY, Michel, *Faire des Hommes Libres – Boimondau et les Communautés de Travail à Valence 1941-1982*, Valence, Éditions Repas, 2008, p. 45-46.
- [21] Ibidem, p. 113.
- [22] CAMUS, Albert, «Interventions à la Table Ronde de 'Civilisation'», in *Œuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2006, p. 685.
- [23] CAMUS, Albert, «Un style de vie», 26 février 1946, in *Œuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2006 p. 672.
- [24] Ibidem, p. 673.
- [25] Ibidem, p. 673.

---

26] A questo proposito, vedi «Les paroles télévisés» di Marcel Barbu, in occasione della campagna presidenziale del 1965, sul sito web dell'INA – <https://www.ina.fr/recherche/search?search=marcel+barbu> .

27] MARINI, Daniele, *Innovatori di Confine*, Padova, Marsilio-Nordesteuropa ed., 2012, p. 106.

[28] GALBRAITH, John Kenneth, *Economics in Perspective*, edizione italiana *Storia della Economia*, Milano, Rizzoli, 1990, p. 114-115.

[29] CAMUS, Albert, «Carnets» in *Œuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2006 p. 672.

Allegato al n. 22 del 2019 di *Umanità Nova* Settimanale Anarchico, fondato nel 1920. *Federazione Anarchica Italiana*, aderente all'*Internazionale delle Federazioni Anarchiche* – I.F.A.

Direttore responsabile Giorgio Sacchetti. Editrice: Associazione Umanità Nova Reggio Emilia. Aut. del tribunale di Massa in data 26.2.1976 n. 155 del registro stampa. Poste Italiane S.p.a. – spedizione in abbonamento postale D.L. 353/ 2003 (conv in L. n.46 del 27/2/2004) – cod sap 30049688 – Massa C.P.O. Iscrizione al n. 2168 del 28.5.1951 sul Registro Stampa del Tribunale di Roma. Stampa: La Cooperativa Tipolitografica, via S. Piero 13/a, 54033 Carrara.

PER CONTATTARE LA REDAZIONE: Cristina Tonsig , Casella Postale 89 PN Centro 33170 Pordenone PN Email: [uene\\_redazione@federazioneanarchica.org](mailto:uene_redazione@federazioneanarchica.org) . Cell. 348 540 9847 .

PER CONTATTARE L'AMMINISTRAZIONE (copie saggio, arretrati, variazioni di indirizzo, ecc.). Email: [amministrazioneun@federazioneanarchica.org](mailto:amministrazioneun@federazioneanarchica.org) . Indirizzo postale, indicare per esteso: Cristina Tonsig , Casella Postale 89 PN Centro 33170 Pordenone PN .

Una copia 1,5 €, arretrati 2 €. Abbonamenti: annuale 55 €, semestrale 35 €, sostenitore 80 € e oltre, estero 90 € con gadget 65 € (specificare sempre il gadget desiderato, per l'elenco visita il sito: <http://www.umanitanova.org>), in PDF da 25 € in su (indicare sempre chiaramente nome, cognome ed indirizzo mail).

Versamenti o sul CCP n° 1038394878 intestato ad “Associazione Umanità Nova” o con Paypal [amministrazioneun@federazioneanarchica.org](mailto:amministrazioneun@federazioneanarchica.org). Codice IBAN: IT10107601128000038394878 intestato ad “Associazione Umanità Nova”.

Allegato gratuito in forma digitale, liberamente stampabile e comunque riproducibile da chiunque, in tutto od in parte, purché non a scopo di lucro e senza alterarne i contenuti. Chi fosse interessato ad ottenere il file di stampa a risoluzione maggiore contatti la redazione.

