

Rojo y alegre como la revolución Hipótesis para una política fraterna y revolucionaria

*Por Lucas Juan Frère Affanni**

El presente ensayo busca recuperar la importancia del concepto de fraternidad para la izquierda anticapitalista. En primer lugar se propone desarmar la dicotomía entre los conceptos de fraternidad y lucha de clases, cuestionando el concepto de “fraternidad excluyente” a través de una lectura de la obra de Marx. Luego rastrea en ciertas tradiciones latinoamericanas, con una fuerte carga de experiencia (teología de la liberación, guevarismo, educación popular y comunitarismo indígena) la posibilidad de superar los errores del marxismo ortodoxo y encontrar nuevas pistas desde nuestro continente para pensar y construir la fraternidad desde la izquierda. Finalmente, se destaca cómo la reapropiación de esas tradiciones de lucha está dando como resultado otra forma de concebir la política revolucionaria, que en estos años se la viene denominando política prefigurativa.

El objetivo del siguiente ensayo es hacer algunos aportes a la relación entre el concepto de fraternidad y las prácticas de izquierda. Vale la pena aclarar que se referirá a la izquierda anticapitalista, es decir, aquella que coloca la lucha de clases en el centro de la comprensión del sistema capitalista y que considera que es necesaria una revolución para superarla. Podríamos referirnos aquí a izquierdas moderadas, ligadas al reformismo social-demócrata, pero se elige la izquierda anticapitalista por dos motivos: en primer lugar, por la propia experiencia militante en este espacio; en segundo lugar, porque resulta más intere-

*Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra desarrollando sus estudios de maestría en Estudios Urbanos por la Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México.

sante en tanto la “fraternidad antagonista” parece ser un gran escollo para conciliar revolución y fraternidad universal.

Nos interesa fundamentalmente aquí lo que Barreneche (Cf. Barreneche, 2010: 15) denomina fraternidad como *pregunta* y como *experiencia*. En cuanto a lo primero, se trata de hacer operativo el concepto de fraternidad. Sabemos que incluso dentro de las corrientes marxistas se defienden diferentes conceptos de libertad e igualdad. ¿Qué sucede con la fraternidad? ¿Es un principio olvidado¹ también para la izquierda? En este artículo se considera que la obra de Marx cuenta con poderosos elementos para conciliar ciertas ideas de fraternidad, igualdad y libertad.

En lo que hace a la experiencia, consideramos ciertas tradiciones de izquierda latinoamericanas y algunos elementos de la militancia actual como pistas relevantes para demostrar la posibilidad de construir relaciones sociales emancipadas en el presente con proyección al futuro.

No se pretende entonces hacer una genealogía de la idea de fraternidad para la izquierda, sino que a través de la intencionada lectura de algunos autores y prácticas del socialismo, se intentará esbozar la posibilidad de una praxis revolucionaria y fraterna. En las elecciones bibliográficas aparece, de nuevo, la vocación militante: buena parte de los autores mencionados son compañeros de esta posibilidad.

FRATERNIDAD Y LUCHA DE CLASES. EL MARXISMO.

*Hubo la historia de un golpe
sintió en su cabeza cristales molidos
y comprendió que la guerra
era la paz del futuro.*

Silvio Rodríguez, “Canción del elegido”

1. Baggio considera la fraternidad como un “principio olvidado”, queriendo expresar que, a diferencia de lo sucedido con los principios de igualdad y libertad, no se convirtió en una verdadera categoría política, capaz de guiar amplios movimientos políticos.

Sin duda la fraternidad aparece en primer lugar en la izquierda como “fraternidad de clase”. Pese a esto, no se concuerda con Baggio cuando afirma:

La otra forma de entender la fraternidad que provoca una distorsión es su interpretación como fraternidad de clase: la historia de la segunda mitad del Novecientos nos ha ofrecido casos en los cuales, en nombre de una proclamada fraternidad, algunos regímenes políticos han negado a otros la libertad o, incluso, los han invadido para reafirmar una fraternidad formal: fue el caso de Hungría y de Checoslovaquia, cuyos intentos de innovación fueron detenidos por los tanques de guerra de las naciones ‘hermanas’ (Baggio, 2006: 37).

Si bien la discusión sobre la URSS y los llamados “socialismos reales” excede las posibilidades de este ensayo, cabe señalar que la reducción de la experiencia de la fraternidad de clase a ella y a las formas jacobinas-leninistas de la izquierda es errónea. Precisamente en el presente ensayo irá apareciendo una constelación de acontecimientos y pensamientos en los que nos reconocemos muchos de los que construimos desde abajo y a la izquierda, que nos hablan de otra manera de conjugar el principio de fraternidad con la mirada clasista.

Sin embargo, no dejamos de reconocer como un primer desafío a responder la posibilidad de conciliar con la fraternidad una visión del mundo económico, político y social que parte del conflicto.

Veamos. Como complemento a la igualdad y a la libertad en sus formas burguesas, para Marx la fraternidad no es más que una ilusión que emborracha a los trabajadores, hermanándolos así con los que los explotan:

Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, [...], esto de elevarse en alas de la fantasía por encima de la lucha de clases, esta *fraternité* fue, de hecho, la consigna de la revolución de Febrero. [...] El proletariado de París se dejó llevar con deleite por esta borrachera generosa de fraternidad (Marx, 1850; edición digital).

Borrachera, fantasía; en este fragmento, Marx acerca la fraternidad a un opio de los pueblos que debe ser despreciado por un revolucionario. Pero, en realidad, haciendo una lectura más integral de Marx, su crítica a la fraternidad debe ser comprendida en los mismos términos que las críticas a la igualdad y la libertad en sus formas liberales: como una fetichización de las relaciones capitalistas, es decir, como no-igualdad y no-libertad². Es quizás en un texto de juventud, *La cuestión judía*, donde este tema aparece con mayor claridad. La libertad y la igualdad que reconoce el Estado dan cuenta únicamente de una emancipación política, pero ésta nada tiene que ver con la verdadera emancipación humana. Por el contrario, “El Estado suprime a su modo las distinciones de nacimiento, de clase, de educación y de profesión, cuando sin tomarlas en consideración proclama a cada ciudadano del pueblo igualmente partícipe de la soberanía popular” (Marx, 2005: 22).

Esto en cuanto a la igualdad. A continuación, cuestiona la separación entre la vida en la comunidad política con la vida en la sociedad civil (que podemos asociar a la separación entre la política y la economía, entre el ciudadano y el hombre), en un párrafo de sentido humanismo:

el hombre lleva, no sólo en el pensamiento (...), sino en la realidad, en la vida, una doble vida, celestial y terrestre; la vida en la comunidad política donde integra la comunidad, y la vida en la sociedad civil, donde acciona como hombre privado, ve en los demás simples medios, se rebaja a sí mismo al papel de simple mediador y se convierte en juguete de fuerzas extrañas (Marx, 2005: 23).

Podemos leer en Marx entonces una crítica a la libertad negativa, la libertad que concibe al otro como un límite, ya que consi-

2. Descarto por lo tanto aquella conocida distinción que considera que la izquierda se preocupa por los problemas de igualdad y la derecha por los de la libertad. Creo que lo que se defiende, más bien, son ideas muy diferentes de esos conceptos. Para profundizar el problema de los límites de la igualdad y la libertad en algunas elaboraciones clásicas (Locke y Hobbes), es recomendable el ensayo *De la utopía hacia la eutopía. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy* (Ramírez Rivas, 2010: 63-89).

dera al hombre aislado, fuera de su comunidad; libertad cuya mejor expresión es la propiedad privada. La verdadera libertad es aquella que se da con los otros, en un mundo donde comunidad política y sociedad civil no conforman instancias separadas.

Los conceptos ideológicos de igualdad y libertad en el plano jurídico-estatal tienen una indudable homología con las ideas de libertad e igualdad en el plano de la producción y reproducción material del capital. Allí el trabajador elige “libremente” al capitalista, que comprará su fuerza de trabajo a cambio del costo de reproducción de la vida, configurando una ilusoria relación entre iguales. Podemos leer entonces la teoría de la plusvalía como una denuncia también de la falsedad de las ideas de libertad e igualdad en este plano.

Esto reaparece en el célebre pasaje acerca del fetichismo de la mercancía en *El capital*: “Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación determinada existente entre aquellos” (Marx, 2000: 89).

Para Marx, entonces, la verdadera fraternidad entre los hombres sólo será posible en una sociedad realmente emancipada (no capitalista), de hombres libres asociados, que se relacionen entre sí como parte de una comunidad. Así podemos contestar también aquellas afirmaciones de Baggio que consideran la fraternidad de clase como “fraternidad excluyente o parcial”. Por el contrario, en la teoría marxista la fraternidad de clase y la nueva sociedad que se construirá a partir del triunfo de la clase trabajadora implican la liberación de toda la sociedad; en esto consiste la idea de clase universal:

una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece, sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar ningún título histórico sino su título humano (Marx, 1843, edición digital).

Pese a todo lo argumentado hasta aquí, en gran parte de la tradición socialista la fraternidad quedó limitada a una fraternidad parcial (o sea a una no-fraternidad), que no sólo olvidaba la vocación universalista de la revolución comunista (en su forma estalinista o de otros socialismos de estado), sino que sostuvo, antes de ésta, toda una serie de principios tácticos y estratégicos que son una negación rotunda de cualquier posibilidad de fraternidad. Nos referimos aquí a la idea leninista de “revolucionario profesional”. El partido revolucionario inserta “desde afuera” la conciencia a las masas atrasadas y que no pueden llegar a ella espontáneamente. Se reifican así dos de los pilares del capitalismo: la división entre trabajo manual e intelectual y la jerarquización del trabajo. Por un lado estarán los cuadros dirigentes y por el otro los dirigidos. Por supuesto que la propuesta leninista del centralismo democrático estaba pensada con el objetivo de tener un partido unificado pero no burocratizado, es decir, donde hubiera un alto grado de comunicación de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. Sin embargo, de hecho, se conformaron partidos autoritarios muy alejados de las realidades nacionales y con interpretaciones extrapoladas de otras realidades.

Otra concepción negadora de la tríada libertad, igualdad, fraternidad es la homologación de dictadura del proletariado a dictadura del partido. Vale la pena aclarar que el concepto de “dictadura del proletariado” Marx lo plantea de forma polémica, como oposición y desenmascaramiento de la dictadura de la burguesía que representa el Estado capitalista, aún en sus formas democráticas. Pero las “dictaduras del proletariado” que conocemos (y rechazamos) no tienen nada que ver con lo pensado por Marx: de la Comuna de París, donde vislumbra gérmenes de lo que podría ser un estado de transición, destaca precisamente sus rasgos antiautoritarios, su carácter de revolución contra el Estado (consejeros elegidos por sufragio universal, revocables, con salario igual al de los trabajadores, etc.). Si comparamos esto con la dictadura del partido en la que se convirtió tempranamente la URSS, la distancia es enorme.

LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA

Tesis VI: Articular el pasado históricamente no significa descubrir “el modo en que fue” sino apropiarse de la memoria cuando ésta destella en un momento de peligro. El materialismo histórico quiere apropiarse la imagen del pasado que, de repente, se aparece al hombre seleccionado por la historia en un momento de peligro. El peligro afecta tanto al contenido de la tradición como a sus receptores.

Benjamin, Walter, *Las tesis sobre la historia*

Para contrarrestar las concepciones de izquierda cuestionadas, serán fundamentales algunas tradiciones teórico-políticas de fuerte arraigo en América latina. Tomamos como hipótesis que en las prácticas de las organizaciones de izquierda latinoamericana el elemento de fraternidad (quizá no siempre expresada bajo este significante aunque teniendo presente la necesidad de construcción de otras relaciones sociales) tenderá a tener un mayor peso como consecuencia de la fuerte influencia de cuatro corrientes propias de Nuestra América³, y que podrían enriquecer la reflexión sobre la fraternidad desde Latinoamérica.

Estas corrientes estuvieron en constante entrecruzamiento pero son distinguibles entre sí. No deben ser pensadas única o principalmente bajo la óptica de la fraternidad; por el contrario, hay muchos elementos fuertemente reñidos con ella. Si aquí se toma esa óptica es porque se considera que son precisamente sus componentes fraternos los que nos hablan hoy, los que nos movilizan, como dice Benjamin, “apropiándonos de la memoria”. O, como dice De Sousa Santos, los que nos permiten “transformar silencios, susurros y resaltos insignificantes en preciosas señales de orientación” (citado por Ramírez Rivas, 2010: 86).

3. No le dedicamos un desarrollo especial aquí a las ideas anarquistas y libertarias, de fuerte arraigo en algunos países latinoamericanos, cuyos vínculos con la fraternidad podrían ser tema de otro ensayo.

Teología de la liberación

Si bien es alimentada por un cambio ideológico de la Iglesia católica expresado en el Concilio Vaticano II y las declaraciones de los obispos latinoamericanos, la teología de la liberación radicaliza los planteos “progresistas” y desarrollistas para considerarse revolucionaria. Es necesario aclarar que no es en Latinoamérica donde se proponen por primera vez trazar puentes entre el cristianismo y marxismo. Pero sí es aquí donde la opción preferencial por los pobres nace fundamentalmente de una práctica con gran arraigo popular (la experiencia de las pastorales) y a partir de su constitución teórico-política será una de las bases fundamentales de muchos movimientos emancipatorios (Movimiento sin Tierra en Brasil, EZLN en México, ELN en Colombia, el proceso revolucionario en Nicaragua, Comunidades eclesiales de base en Argentina, etc.). El concepto que anuda cristianismo y marxismo es el de “pecado estructural”: la pobreza va más allá de los pecados individuales y se transforma en una *situación de pecado*, un pecado social que se convierte en *pecado estructural*, que se mantiene mediante una violencia institucionalizada que rechaza al Reino de Dios.

Uno de los aportes fundamentales retomado una y otra vez por la teología de la liberación será el del “amor eficaz”, enarbolado por el revolucionario colombiano Camilo Torres:

¡No puede haber vida sobrenatural sin caridad, y sin caridad eficaz. (...) Para que haya verdadera caridad se necesita que exista un verdadero amor. (...) Por lo tanto, la caridad ineficaz no es caridad. (...) ‘Si un hermano o una hermana están desnudos, si ellos carecen del alimento diario, y uno de vosotros le dice: Id en paz, calentaos, saciaos, sin darles lo necesario para su cuerpo, ¿de qué sirve esto?’ (*Sant* 2, 15-16). (...) No hay vida sobrenatural (...) cuando faltan las obras en beneficio de nuestro prójimo (Torres, 1972: 317-318).

A partir de esta idea, de que las obras de amor deben ser eficaces, Camilo Torres defenderá la necesidad del compromiso

político e incluso del pecado de la violencia. El amor al prójimo supera así cualquier tipo de caridad en el ámbito privado para transformarse en un verdadero principio rector para una política transformadora.

Otro aporte fundamental de la teología de la liberación, profundamente vivido por los militantes, fue la importancia dada a las dimensiones subjetivas, a la prefiguración del nuevo mundo o –mejor dicho en términos cristianos– al testimonio del cielo en la tierra en las relaciones sociales que se intentaban constituir en los territorios de intervención. Esto está ligado a la valorización de la comunidad concreta;

el reino ‘está’ como comunidad, como vínculo y lazo social. Los núcleos de poder popular aparecen como espacios para resistir y vivir el cautiverio mientras se lucha por la liberación. No estamos hablando de estructuras formales, sino de espacios de construcción de la democracia más profunda (Mazzeo, 2007: 125).

El tema de la política prefigurativa lo retomaremos más adelante; aquí interesa destacar cómo este “testimonio” genera una ritualidad que se denomina “mística”. Ésta será muy importante para muchas de las organizaciones populares actuales. Como indica el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra de Brasil (MST), la mística “son las diferentes formas de motivación que buscamos para continuar luchando por una causa justa, buscando ‘aproximar’ el futuro al momento presente”; y agregan: “no alcanza con que nuestra causa sea justa. Es necesario que la justicia penetre en nosotros” (MST, 2009: 107). Esto implica una fuerte diferenciación con el marxismo ortodoxo, en tanto no separa la pasión y la alegría de la responsabilidad y el compromiso: “lo importante es suavizar lo que en otros tiempos, en nombre de ‘enriquecer’ la ciencia marxista, eliminó de ella *el sentimiento y la belleza de la lucha concreta*” (MST, 2009: 108).

Otro punto que se rescata es el poder, que no es dominación sino *diakonía-servicio* como era el liderazgo de Jesús, donde los primeros son los últimos y los últimos son los primeros.

Guevarismo

El aspecto fraterno de los escritos y de la práctica de Ernesto Guevara se vislumbra en la insistencia sobre la necesidad de una transformación de la subjetividad (que vaya de la mano, por supuesto, de las transformaciones estructurales⁴ producto de la toma del poder). Guevara obtiene su respeto predicando con el ejemplo, tratando de ser él mismo ese “hombre nuevo” que debía nacer. Así plantea:

El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero al mismo tiempo contra la enajenación (Guevara, 1963, edición digital).

No puede existir socialismo si en las conciencias no se opera un cambio que provoque una nueva actitud fraterna frente a la humanidad, tanto de índole individual, en la sociedad que se construye (...) el socialismo, como de índole mundial en relación con todos los pueblos que sufren la opresión imperialista (Guevara, 1965, edición digital).

Este aspecto que destaco de Guevara, no puede ser separado de sus crecientes críticas al modelo implantado en la URSS y sus teorías economicistas, a las cuales en *El socialismo y el hombre en Cuba* acusará de querer destruir al capitalismo con sus propios fetiches (fundamentalmente, la forma-mercancía). Es definitivamente inimaginable un devoto de los manuales soviéticos escribiendo frases ya de antología como aquella que dice: “los revolucionarios verdaderos están guiados por grandes sentimientos de amor” o “Sean capaces siempre de *sentir*, en lo más hondo, cualquier *injusticia* realizada contra cualquiera, en cualquier parte del mundo”. Cualquier semejanza de esta última

4. La idea de la praxis revolucionaria que modifican tanto las estructuras de dominación como las dimensiones de la subjetividad humana, aparecen ya claramente en Marx: “La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria” (Marx, 1845, edición digital).

con la frase evangélica “Todo lo que le hagan al más pequeño de mis hermanos, me lo hacen a mí”, es puro latinoamericanismo.

Educación popular

Existen múltiples líneas e historizaciones de la educación popular; aquí nos referimos a Paulo Freire y su herencia, de las más leídas en Nuestra América.

Influenciado por la Teología de la Liberación, Freire enfatizará en numerosas ocasiones que la gran tarea histórica y humanista de los oprimidos consiste en que con su liberación se libera también al opresor, ya que tampoco tiene una humanidad plena. La repetición de esta cuestión en numerosos textos y entrevistas da cuenta de su preocupación por pensar la fraternidad en términos universales, sin dejar de lado el antagonismo de clases. Por eso será crítico de cierta caridad realizada por los opresores (dentro de la cual incluye a sectores de su Iglesia), a la que denomina falsa generosidad. Si se quiere ser generoso, si se quiere realizar un verdadero acto de amor, se debe ser revolucionario: “la verdadera generosidad radica en la lucha por la desaparición de las razones que alimentan el falso amor” (Freire, 2002: 41). Esto incluye la posibilidad de la violencia, ya que el acto de violencia de los oprimidos que se rebelan contra la de los opresores, es también un acto de amor.

Uno de los principales conflictos que deben enfrentar los oprimidos es su propio problema existencial: el oprimido aloja en sí al opresor, constituyéndose en un ser dual, inauténtico. La búsqueda por superar esta dualidad implica una constante búsqueda de autonomía y transformación tanto personal como del sistema injusto que lo oprime. Esta búsqueda es para Freire un parto, doloroso, de donde nace el hombre nuevo que superará la contradicción oprimidos-opresores liberando a todos. Esto implica, al igual que en el guevarismo, un énfasis muy fuerte en el “poner el cuerpo”, en el asumir como praxis cotidiana la transformación del mundo.

Finalmente, debemos destacar al énfasis puesto en el diálogo como exigencia existencial que funda su pedagogía del oprimido. Sólo el verdadero diálogo (amoroso, fraterno, creyente en el otro) puede fundar una reflexión; de otra manera, la educación es adoctrinamiento y sometimiento.

Comunitarismo indígena

Entiendo aquí por comunitarismo la persistencia (con importantes modificaciones, claro) de ciertas prácticas organizativas de los pueblos indígenas, que hoy podemos detectar desde el movimiento aymara en Bolivia al neozapatismo en Chiapas. Por supuesto que cada pueblo tiene su cosmovisión y formas organizativas sumamente heterogéneas, lo cual hace imposible esencializar (y menos aún idealizar) a la comunidad. Pero de todas maneras la forma comunidad (en contraposición a la forma estado⁵) tiene algunos elementos comunes que nutren a la idea de fraternidad.

Una de las características centrales de la organización comunitaria es la inexistencia de un órgano de poder separado de ésta. Los “representantes” responden a la idea del “mandar obedeciendo” a la comunidad. Existe toda una serie de mecanismos para que el poder no se concentre, entre los que se destacan la discusión colectiva y la obligatoriedad y rotación de los cargos.

En cuanto a las relaciones de producción, las unidades son sobre todo familiares, que controlan sus propios tiempos y productos, por lo que no existe alienación ni plusvalor como en el capitalismo. Lejos de la solidaridad (o peor, caridad) tan reivindicada por los capitalistas con rostro humano, se habla aquí de “reciprocidad”, lo cual implica una fraternidad real, en tanto es una relación basada entre sujetos en pie de igualdad. La reciprocidad es una solidaridad “entre”, muy diferente de la solidaridad “con”, ya que es una relación entre sujetos activos (Lowy,

5. Para este tema, ver ZIBECHI, RAÚL, *Dispersar el poder*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006; CLASTRES, PIERRE, *La sociedad contra el estado*, Caracas, Monte Ávila, 1978.

2009). Este tipo de organización requiere por lo tanto de una densa red de relaciones personales cotidianas, donde las relaciones familiares, amistosas, vecinales no se encuentran mediatizadas ni alienadas, operando como condición de posibilidad de una verdadera fraternidad en la comunidad política.

No se trata de idealizar o ver a “buenos salvajes” en los indígenas. Por el contrario, las contradicciones se multiplican en las comunidades (como el tema del rol de las mujeres o los jóvenes), pero es indudable que éstas han sido una de las principales bases de sustento de muchos de los acontecimientos emancipatorios de América latina, y que en sus formas más democráticas, participativas y activas poseen un inagotable potencial de fraternidad.

CAMBIOS EN LA IDEA DE FRATERNIDAD ENTRE LOS MILITANTES DE IZQUIERDA

I) *Constrúyase un cielo más bien cóncavo. Píntese de verde o de café, colores terrestres y hermosos. (...) Sobre oriente inicie, lentamente, el ascenso de un sol brillante y poderoso. Reúna hombres y mujeres, hábleles despacio y con cariño, ellos empezarán a andar por sí solos. (...)*

II) *Reúna los silencios necesarios. Fórgelos con sol y mar y lluvia y polvo y noche. Con paciencia vaya afilando uno de sus extremos. Elija un traje marrón y un pañuelo rojo. Espere el amanecer y, con la lluvia por irse, marche a la gran ciudad.*

Al verlo, los tiranos huirán aterrorizados, atropellándose unos a otros. Pero... ¡no se detenga!... la lucha apenas se inicia.

Subcomandante Marcos, *Instrucciones para cambiar el mundo*

Sostengo la hipótesis de que existen una serie de características que distinguen a muchas de las actuales organizaciones sociales y políticas de izquierda latinoamericanas de sus antecesoras, sobre todo de las organizaciones armadas de los años sesenta y setenta que buscaban la toma del poder. Considero también que estos cambios se explican, en parte, por la reapro-

piación de las cuatro tradiciones de lucha anteriormente mencionadas, además de otras como las provenientes del ideario libertario.

Dos de las características fundamentales de las nuevas organizaciones son la territorialidad y la reivindicación de un sujeto de clase pero múltiple (colocando junto a la clase obrera industrial a los campesinos, los pueblos indígenas, las mujeres, etc., es decir, al conjunto de los oprimidos). Estas características las ligamos en primer lugar a los cambios operados en las formas de vida de los sectores populares a partir del neoliberalismo. Es evidente que ante la pérdida de fuerza de la clase obrera industrial, sus principales formas organizativas (el sindicato y el partido) entraran en crisis en su capacidad de convocatoria, articulación de reclamos de amplios sectores sociales y capacidad de impugnación del modelo de dominación. Se impone entonces la necesidad de organizaciones que den cuenta de las nuevas problemáticas de manera transversal y los sujetos en juego; no es casualidad la aparición de importantes movimientos urbanos que reclamen por derechos que se vuelven centrales para conjuntos amplios como el de la vivienda digna y el del trabajo. Claro que la reivindicación de un sujeto múltiple no es nueva; lejos de eso, tiene una importantísima tradición en América Latina. Quizá lo distintivo de la actualidad es que esto sea asumido como un “sentido común” en las nuevas organizaciones, no como algo no reflexionado, sino como un debate que es considerado –política y teóricamente– saldado. En el plano del nombrar, para referirnos a este sujeto múltiple solemos utilizar un término inseparable de la educación popular: *oprimidos*, que da cuenta de la superposición y preeminencia sólo situacional entre las relaciones de dominación de clase, etnia y género.

Vayamos ahora a lo territorial, donde podremos ver en juego la idea de fraternidad más claramente. En el modelo fordista la vida giraba en torno a la fábrica, no sólo en lo referido a la producción, sino también a la sociabilidad y la generación de lazos sociales que hermanaban. Por esto el barrio quedaba en un segundo plano, siempre organizado en torno a la fábrica; era el

lugar de la vida privada, donde primaba una organización del trabajo afín a las necesidades de la fábrica: durante el día sólo se encontraban las mujeres que realizaban las labores domésticas mientras el hombre “llevaba el pan” a la casa. Las organizaciones (los sindicatos sobre todo) tendrán por lo tanto un fuerte cariz patriarcal, donde la participación de las mujeres era minoritaria.

Pero con la desocupación, la precarización y la pauperización de las formas de vida, todo esto cambia: desarraigado de su lugar anterior, ahora los trabajadores tendrán que organizarse con sus vecinos para pelear por sus reivindicaciones. Pero no están solos: las que consiguen el pan de cada día a través de toda una red de solidaridades, las que se movilizan y cortan rutas son ahora las familias enteras, con especial protagonismo de las mujeres. Así, como en las comunidades indígenas, la acción política se vuelve inseparable de las relaciones cotidianas, el construir relaciones fraternas entre los vecinos se vuelve no sólo un deseo sino también una necesidad si se quieren construir organizaciones sólidas.

Uno de los objetivos de las nuevas organizaciones políticas es crear en estos territorios otras relaciones sociales. Consideramos entonces a la territorialidad como “la posibilidad de habitar el espacio cotidiano; habitar como instalarse para modificar; habitar como establecer un espacio y un tiempo propio, la oportunidad de realizar unas prácticas y fundar un sentido” (Rodríguez, 2007: 236).

Como indica Ramírez Rivas, “en los tiempos que corren, nuestros tiempos, no se trata sólo de aspirar a *utopías*. (...) Simplemente porque no han bastado. Se trata de aspirar, imaginar y realizar *eu-topías*, *buenos lugares* o *lugares de lo bueno*, donde sea posible una vida decente” (Ramírez Rivas, 2010: 84).

La revolución deja de ser concebida como un momento específico donde se toma el poder y se desplaza a los opresores, sino como un largo y contradictorio proceso donde las relaciones sociales se van regenerando en formas no-capitalistas. Por eso es que el Subcomandante Marcos señala que cuando huyen los dominadores, la lucha recién comienza.

Esta cuestión nos lleva a plantear otra, elemental. Volviendo al ya mencionado tema de la división y jerarquización del trabajo manual e intelectual, debemos situar este problema dentro de una concepción más amplia, que es la simetría entre las organizaciones que se proponían objetivos emancipatorios y las instituciones de la sociedad a la que combatían. Decían muchas organizaciones armadas de los setenta: si la burguesía tiene sus partidos, sus escuelas, su ejército, ¿por qué nosotros no vamos a tenerlos también? Se opera entonces con las mismas lógicas del sistema para combatirlo. En esta lógica, la constitución de un aparato militar paralelo al del Estado empieza a fagocitar todas la demás áreas de trabajo político, descuidando las prácticas cotidianas de construcción en barrios y fábricas.

Al homologar la violencia del sistema a la contraviolencia como respuesta popular que reviste sus mismas formas, ésta se transformó en ceguera, llegando a asesinar a compañeros por faltas menores. León Rozitchner, en una célebre polémica sobre la violencia en los años setenta, cuestiona ciertas concepciones de la izquierda de aquellos años, en un planteo que guarda muchas semejanzas con el de Freire con respecto a la violencia:

Mantener el valor de la vida como un presupuesto es el punto de partida de la eficacia ética en toda acción política. Si la muerte aparece no será porque la busquemos, ni en nosotros ni en los otros. (...) Hubiera permitido comprender la contra-violencia como una experiencia de vida y no de muerte (Rozitchner, 2006).

Esto es precisamente lo que intentan cambiar las nuevas organizaciones. En los territorios hay una vocación instituyente constante, lo que implica el desarrollo de una nueva institucionalidad que (existen importantes experiencias de creación de escuelas, centros de salud, cooperativas de trabajo, etc. por parte de los movimientos sociales) requiere de otras relaciones sociales que la sostenga. Muchas organizaciones revolucionarias tenían también una importante rama de intervención barrial, pero generalmente era una mera correa de transmisión de lo

decidido en otro lado, con los fines de llevar un programa pre-fijado a las masas. Esto no niega que se hayan dado interesantes excepciones. Por mencionar algunas, el “alternativismo” en las Fuerzas Armadas Peronistas y el Peronismo de Base (Mazzeo, 2005), la importancia dada por el PRT-ERP (Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo) a la transformación de la subjetividad en sus militantes (por influencia del guevarismo), las experiencias de los sindicatos de base, etc. Veamos lo que dice un trabajador de un astillero participante de esta última experiencia:

Durante ese tiempo fuimos distintos. O sea, distintos en nuestras vidas; distintos de como veníamos armados desde atrás, de antes. Y siempre me pareció que la respuesta adecuada era esa humanidad que habíamos logrado desplegar entre nosotros, pero que queríamos extenderla: que el mundo la hiciera suya. Creo que fue una invención nuestra. (...) Que fue una búsqueda permanente de algo parecido a la felicidad y que, para nosotros, no tenía sentido si no era compartida (citado por Mazzeo, 2005: 269).

Vemos entonces que los nuevos militantes no empiezan de un vacío, aunque haya que ajustar las cuentas con la militancia del pasado.

Otra características que debemos destacar de las nuevas organizaciones sociales es la de recuperar la posibilidad de unir democracia y socialismo. Este es un antiguo debate entre aquellos que consideran la democracia como un mero epifenómeno de las relaciones capitalistas (marxismo ortodoxo) y los que consideran la democracia directa (de base, con representaciones revocables y rotativas) como una de las características indispensables para la comunidad de productores emancipados. La posibilidad de resolver las contradicciones a la hora de tomar decisiones de una forma en la que participen todos refuerza la idea de que el conflicto y la fraternidad no son posibilidades antagónicas sino complementarias. Ahora bien, la democracia de base no se plantea sólo como un problema del estado de

transición, sino que es un problema del presente para las organizaciones políticas. Esto se expresa en la idea de “horizontalidad”, que cuestiona la “verticalidad” de las prácticas de poder hacia el interior de las organizaciones de izquierda anteriores. Se procura que la organización no se constituya en sí misma en un espacio de heteronomía, donde las decisiones las toman algunos dirigentes y los demás acatan. Pero “la horizontalidad no constituye un punto de partida sino un proyecto que hay que realizar todos los días” (Rodríguez, 2007: 110). Precisamente, considerando la horizontalidad como construcción en permanente conflicto con las tendencias a la burocratización, es que las organizaciones otorgan un peso muy grande a los espacios de autoformación. Recordemos que las vanguardias burocráticas, en tanto niegan la igualdad como punto de partida, niegan la fraternidad. La educación popular tomada por las organizaciones no es entonces una mera técnica sino, reivindicando la construcción colectiva del conocimiento para la transformación, una auténtica toma de posición política y una forma de construcción de poder popular.

Existen referentes pero, volviendo a la concepción de comunidad de los pueblos indígenas, esto no implica la reproducción de las formas del Estado, ya que los referentes no necesariamente se constituyen como un órgano separado de la asamblea. Esto implica un cambio fundamental en relación con la experiencia de la lucha armada en Argentina:

la escisión entre movimiento de base y organización de cuadros será dejada a un lado. Se apostará a ir estructurando un movimiento popular que sea, a la vez, social y político. Una organización que estructura demandas de masas con proyección estratégica. Qué forma a sus propios militantes y cuadros, aunque se los llame de otra manera (Pacheco, 2010: 264).

Hay una última cuestión que define la praxis cotidiana de los militantes. Se trata de una concepción de la vida que rechaza la constante reivindicación del sacrificio como pieza indispensable de la militancia. Por el contrario, el compromiso político

actual subraya la importancia de las pasiones y de la alegría en el presente, lo cual no implica una ceguera ni una libertad hueca que supongan un “hago lo que quiero”. Es importante que la vida no adquiera significado únicamente por la militancia, sino que se enriquezca de múltiples ámbitos con los que se dialoga. Además, ayuda esta forma de vida a evitar dogmatismos, en tanto no se discute sólo con compañeros con los que tenemos una visión particular del mundo.

Veamos lo que aconseja un “viejo militante de los setenta” a jóvenes piqueteros que lo escuchan:

A mí la militancia (...) me debe dos cosas: una es el hijo del cual quedó embarazada mi mujer y por la militancia decidimos no tenerlo. (...) La otra cosa que me debe la militancia es que mientras yo estaba en cana mi madre se muere de cáncer... No pude ir a darle el último abrazo (...). Esas fueron las dos cosas que más me dolieron... No se dan una idea de las cosas que uno pierde en la militancia tal como la entendíamos nosotros. Una locura total... nunca cometan ese error. Dedíquense un día de la semana a su vida personal. Vean a su pareja, váyanse por ahí, jodan (Levaggi, 2007: 92).

Se puede pensar: ¿es realmente fraterna una relación entre compañeros que no permite la elaboración de proyectos personales de la mano de los colectivos? ¿Es posible relacionarse de manera auténtica con el otro si la vida en clandestinidad lleva a la perpetua desconfianza?

Es interesante el planteo de Luis Mattini, dirigente del PRT-ERP en los setenta:

la militancia transcurre en dos tiempos entrelazados (...): el tiempo cronológico, o sea el tiempo mesiánico del historicismo y el tiempo-ahora de la libertad. El tiempo cronológico mesiánico es el tiempo-futuro de “espera” de la crisis revolucionaria y la libertad en la futura sociedad sin clases. El tiempo ahora es la libertad ahora, la libertad en la lucha. En el primer caso es el “deber ser” que explica y justifica el presente por el futuro. El presente no

importa, lo que importa es el futuro, que además nunca llega. (...) En el segundo caso es la pasión, como en el Che, un modo de vivir el futuro en el presente. Se adopta una forma de vida y una conducta acorde con el tipo de sociedad y de hombre que propiciamos (Mattini, 2009).

Estas palabras nos plantean la necesidad de vivir ambos tiempos: vivir sólo el tiempo de “deber ser” implica adoptar la estrategia de la espera en el presente, donde se espera la revolución socialista para comenzar a sostener relaciones más fraternas. De transformar la vida en espera a burocratizarnos, hay un paso. Además, si sólo nos guía la convicción de que se marcha inexorablemente a la victoria, no hay manera de sobreponerse a las derrotas y a los períodos de reflujo. Pero si vivimos sólo el tiempo ahora perdemos, por un lado, visión estratégica y, por el otro, perdemos la esperanza de un tiempo mejor como fuego que alimenta la pasión presente.

Debemos relacionar esta militancia que no crea frías máquinas profesionales sino personas que ponen en juego sus razones y sus pasiones, con las concepciones freireanas redescubiertas, donde se hace énfasis en los amores, los cuerpos puestos en un compromiso integral.

Defiendo entonces una ética del compromiso alegre, porque la tristeza es para los vencidos o para los burócratas. Como dicen Los Redondos, la banda de *rock* que marcó a la nueva generación militante, “*un último secuestro ¡no!, el de tu estado de ánimo*”. Aquí no podemos dejar de mencionar a HIJOS⁶:

Cabe destacar que el surgimiento de HIJOS es una bisagra para nuestra generación. Como supo decir alguna vez Esteban Rodríguez, fueron ellos los que pusieron a la militancia en otro lugar y la impregnaron de otro temperamento, pero también de otras lógicas, otros colores. Abrieron la militancia a otras experiencias, dice, y señala los ejemplos del *rock*, de las murgas y teatros y radios y revistas... (...) da en el blanco cuando señala que los

6. Hijos e hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio.

HIJOS le devolvieron la risa a la militancia (Pacheco, 2010: 223).

CONCLUSIÓN: POLÍTICA PREFIGURATIVA, POLÍTICA FRATERNA

Hay que pensar a las prácticas antes que como una gesta, como un cotidiano concreto. Y en ese cotidiano nos encontramos con (...) el dolor y la alegría. (...) El socialismo consiste en desarrollar modos de vida que respondan a nuestras necesidades vitales. Nuestra lógica es vital antes que mortal.

Rodríguez, Eduardo, *Gaya: la emoción del compromiso*

*Anduve bebiendo el buen vino rojo y alegre
como una canción,
rojo y alegre como una revolución.*

González Tuñón, Raúl, *Escrito sobre una mesa de Montparnasse*

Considero que la combinación entre la búsqueda por construir otra territorialidad con relaciones sociales fraternas e igualitarias, la construcción de instituciones de decisión donde la horizontalidad y la democracia son la base, y la ética del compromiso alegre dan como resultado (y a su vez, son resultado) de otra forma de concebir la política revolucionaria. En estos años se la viene denominando política prefigurativa: ésta implica la imposibilidad de separar medios y fines, “tiempo mesiánico” de “tiempo ahora”, utopía de eutopía. No se podrá construir otra sociedad en el futuro si hoy no concebimos sus gérmenes, que nos permite imaginarla y experimentarla en sus posibilidades y límites.

La idea de política prefigurativa encuentra antecedentes destacados en diferentes corrientes, entre las cuales sobresalen el consejismo, algunas ramas del anarquismo, y también los aportes de Rosa Luxemburgo y Antonio Gramsci⁷.

7. Véase de Gramsci artículos de juventud como “La democracia obrera” (1919) o *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.

También está indisolublemente ligada a la autonomía. Tanto en términos organizativos (como independencia de los partidos políticos, del Estado y las organizaciones de la burguesía) como en términos de visión estratégica de futuro, buscando construir con tiempos y lugares propios de los movimientos sociales. Como indica Raquel Gutierrez Aguilar: “no es lúcido ni revolucionario el combate contra alguien o algo si no es sosteniéndolo como acción *esencial y permanentemente constructiva* de autodeterminación, si no afirmamos y construimos desde el primer momento lo que aspiramos” (Gutierrez Aguilar, 2008: 80-81).

Esta práctica constructiva implica un aprendizaje y una enseñanza constantes, por lo que las organizaciones sociales consideran la política como un acto pedagógico y la pedagogía como un acto político. Sin negarle su especificidad a lo educativo, la totalidad de las prácticas de la organización se constituyen en un aprendizaje.

La defensa de la autonomía combinada con la negación de los movimientos a considerarse a sí mismos como vanguardias elevadoras de conciencia o como foco irradiador, implica considerar la articulación como estrategia de construcción de poder popular. Si no se quiere quedar encerrado en el “socialismo en un solo barrio o en una sola organización”, la articulación es elemental para potenciar la construcción de poder en los territorios y, sin fórmulas preconcebidas, construir una herramienta que avance hacia la sociedad emancipada. Porque es evidente que si no tenemos aspiraciones universales (aunque no totalitarias), por más que se ponga en cuestión las relaciones capitalistas en un territorio, tarde o temprano esos espacios serán derrotados o reabsorbidos. La fraternidad no se limita entonces a una organización o movimiento, sino que tiene proyección universal (es decir, es una verdadera fraternidad).

Quizás hoy, más que Guevara, nuestro ejemplo es Darío Santillán. Joven de la nueva generación militante de los movi-

El argentino Hernán Oviña viene desarrollando interesantes reflexiones sobre la política prefigurativa en Gramsci. De Rosa Luxemburgo recomendamos *El folleto Junius: la crisis de la socialdemocracia* (1915) y *La revolución rusa* (1918).

mientos de trabajadores desocupados, que nos habla de no separar el compromiso político de la alegría y el amar. Es esa vida fraterna la que emergió en el momento de encrucijada: huir frente a la represión policial o quedarse socorriendo a Maximiliano Kosteki. Y fue la opción amorosa de querer parar con su mano desnuda la violencia estatal la que le costó la vida.

*Yo no llevaba un arma entre las manos
sino en el franco pecho dolorido,
y el pecho es lo que me vieron armado
y en el corazón todos los peligros.
La mano que me mata no me llega
ni al límite más bajo de mi hombría
aunque me arrastren rojo en las veredas
con una flor abierta a sangre fría.
Hoy necesito un canto piquetero
que me devuelva la voz silenciada,
que me abra por la noche algún sendero
pa' que vuelva mi vida enamorada...*
(Jorge Fandermole, "Junio")

BIBLIOGRAFÍA

- BAGGIO, A. (comp.), *El principio olvidado: la fraternidad. En la Política y el Derecho*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2006.
- BARRENECHE, O. (comp.), *Estudios recientes sobre Fraternidad. De la enunciación como principio a la consolidación como perspectiva*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2010.
- BENJAMIN, W., *Sobre el concepto de historia*, edición digital (1940).
- CLASTRES, P., *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila, 1978.
- DANIEL, J., "Entrevista a Ernesto Guevara", edición digital (1963).

- FREIRE, P., *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- GONZÁLEZ, H., “En los umbrales de la emancipación”. En *Revista La Náusea* N°15, La Plata, 2002.
- GUEVARA, E., *Discurso de Argel*, edición digital (1965).
- GUEVARA, E., *El socialismo y el hombre en Cuba*, México, Ocean Sur, 2007.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, R., *¡A desordenar!*, La Paz, Textos rebeldes, 2008.
- LENIN, *¿Qué hacer?*, edición digital (1902).
- LEVAGGI, N., *El fogón de la memoria*, Buenos Aires, Editorial El colectivo, 2007.
- LÖWY, M., “Negatividad y utopía en el movimiento altermundialista”, en *Herramienta* N° 42, edición digital, 2009.
- MARX, K., *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, edición digital (1843).
- MARX, K., *El capital*, Buenos Aires, México, Siglo XXI, 2000.
- MARX, K., *La guerra civil en Francia*, Madrid, Akal, 2004 (1871).
- MARX, K., *La cuestión judía*, Buenos Aires, Nuestra América, 2005 (1843).
- MARX, K., *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, edición digital, (1850).
- MARX, K., *Tesis sobre Feurbach*, edición digital (1845).
- MATTINI, L., “La moral, la tragedia ateniense y la ética”, www.lafogata.org, 2009.
- MAZZEO, M., *El sueño de una cosa (introducción al poder popular)*, Caracas, El perro y la rana, 2007.
- MAZZEO, M., “Viejos debates, nuevos contextos” en CAMPIONE D.; RAJLAND, B.; GAMBINA, J. (coomps.), *Pensamiento y acción y por el socialismo. América Latina en el siglo XXI*, Buenos Aires, FISyP, 2005.
- MORELLO, GUSTAVO, *Cristianismo y revolución*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2003.

- MST (Sector Nacional de Formación), *Método de trabajo y organización popular*, Buenos Aires, Editorial El colectivo-Colectivo Ediciones, 2009.
- OUVIÑA, HERNÁN, “Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción del poder popular”. En AA.VV., *Reflexiones sobre poder popular*, Buenos Aires, Editorial El colectivo, 2007.
- PACHECO, M., *De Cutral-Có a Puente Pueyrredón*, Buenos Aires, Editorial El colectivo-AGTSyP, 2010.
- RAMÍREZ RIVAS, P., “De la utopía hacia la eutopía. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy” en BARRENECHE, O. (comp.), *Estudios recientes sobre fraternidad*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2010.
- RODRÍGUEZ, E., “Gaya: la emoción del compromiso”, en *Revista La Náusea* N°15, La Plata, 2002.
- RODRÍGUEZ, E., *Vida lumpen. Bestiario de la multitud*, La Plata, EDULP, 2007.
- RODRÍGUEZ, E., “Más acá del Estado, en el Estado y contra el Estado. Apuntes para la definición del poder popular”. En AA.VV., *Reflexiones sobre poder popular*, Buenos Aires, Editorial El colectivo, 2007.
- ROZITCHNER, L., “Primero hay que saber vivir. Del Vivirás materno al No matarás patriarcal”. En *Revista El Ojo Mocho*, N°20, Buenos Aires, 2006.
- TORRES, C., “La revolución, imperativo cristiano”. En TORRES, C., *Cristianismo y revolución*, México, Ediciones Era, 1972.
- ZIBECHI, R., *Dispersar el poder*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Vermelho e alegre como a revolução. Pressupostos para uma política fraterna e revolucionária

Este ensaio busca resgatar a importância do conceito de fraternidade para a esquerda anti-capitalista. Em primeiro lugar se propõe desarmar a dicotomia entre os conceitos de fraternidade e de luta de classes, questionando o conceito de "fraternidade excludente" através de uma leitura da obra de Marx. Em seguida analisa certas tradições da América Latina, com uma forte carga de experiência (teologia da libertação, guevarismo, educação popular e comunitarismo indígena) a possibilidade de superar os erros do marxismo ortodoxo e encontrar novas pistas a partir de nosso continente para pensar e construir a fraternidade a partir da esquerda. Por fim, se destaca como a reapropriação destas tradições de luta está resultando em uma outra maneira de conceber a política revolucionária, que nestes anos vem sendo denominada de política prefigurativa.

Red and cheerful like the revolution. Hypothesis for a fraternal and revolutionary politics

This essay seeks to recover the importance of the concept of fraternity for the anti-capitalist left. First of all, it proposes disarming the dichotomy between the concepts of fraternity and class struggle, questioning the concept of "exclusionary fraternity" through a reading of Marx's work. It then examines certain Latin American traditions, with a strong patrimony of experience (liberation theology, Guevarism, popular education, and indigenous communitarianism) for the possibility of overcoming the errors of orthodox Marxism and finding new approaches, born from our continent, to conceptualize and build fraternity from the left. Finally, it emphasizes how the reappropriation of those traditions of struggle is resulting in another way of conceiving revolutionary politics, which in recent years has become known as prefigurative politics.

Rosso e allegro come la rivoluzione. Ipotesi per una politica fraterna e rivoluzionaria

Questo saggio cerca di recuperare l'importanza del concetto di fraternità per la sinistra anticapitalista. In primo luogo si propone disarmare la dicotomia tra i concetti di fraternità e lotte di classi, discutendo il concetto di "fraternità escludente" attraverso una lettura dell'opera di Marx. Dopo insegue in certe tradizioni lati-

noamericane, con una forte carica di esperienza, (teologia della liberazione, "guevarismo", educazione popolare e comunitarismo indigeno) la possibilità di superare gli errori del marxismo ortodosso e trovare nuove piste dal nostro continente per pensare e costruire la fraternità dalla sinistra. Infine, risalta come la riappropriazione di quelle tradizioni di lotta sta dando come risultato un'altra forma di concepire la politica rivoluzionaria che in questi anni si va denominando politica prefigurativa.

Rouge et gai comme la révolution. Hypothèses pour une politique fraternelle et révolutionnaire

Cet essai prétend récupérer l'importance du concept de fraternité pour la gauche anticapitaliste. D'abord on propose démonter la dichotomie entre les concepts de fraternité et lutte de classes, en remettant en question le concept de "fraternité d'exclusion" à travers une lecture de l'oeuvre de Marx. Puis cet essai suit la piste de certaines traditions latino américaines, avec une forte charge d'expérience, (théologie de la libération, guevarisme, éducation populaire et communitarisme indigène) la possibilité de démonter les erreurs du marxisme orthodoxe et trouver de nouvelles pistes dès notre continent pour penser et construire la fraternité à partir de la gauche. Enfin, on fait remarquer comment la réappropriation de ces traditions donne comme résultat une autre forme de concevoir la politique révolutionnaire que, à présent, on nomme politique préfigurative.