

La fraternidad, la solidaridad y el surgimiento del asociacionismo cooperativo en Francia (1789-1948). Un análisis genealógico

Fraternity, solidarity and the emergence of cooperative associationism in France (1789-1948). A genealogical analysis

Larraitz Altuna Gabilondo

Universidad del País Vasco

RESUMEN

La solidaridad, como virtud o como valor moral, ha ocupado un lugar importante en el discurso político del movimiento obrero y cooperativo moderno. Es más, la idea moderna de la solidaridad difícilmente se podría comprender sin referencia a las formas de organización del trabajo. En el contexto de esa relación, este texto analiza la emergencia histórica de la solidaridad moderna en el ámbito del trabajo y de la fraternidad como su antecedente directo —a partir del ciclo histórico que arranca con la Revolución francesa y se clausura con la oleada revolucionaria de 1848— y la reconstrucción de sus sentidos desde una conciencia de contingencia histórica. El estudio plantea una reconstrucción genealógica de los pares solidaridad y fraternidad, a la luz de este periodo histórico de gran agitación y conmoción política y social.

PALABRAS CLAVE: fraternidad, solidaridad, asociación, historia, genealogía

ABSTRACT

Solidarity, as a virtue or moral value, has occupied an important place in the political discourse of the modern labor and cooperative movement. What is more, the modern idea of solidarity could hardly be understood without

reference to the forms of work organization. In the context of this intersection, this text analyzes the historical emergence of modern solidarity in the field of work —from the historical cycle that begins with the French Revolution and ends with the revolutionary wave of 1848— and fraternity as its direct antecedent, and the reconstruction of its meanings, from a consciousness of historical contingency. The study proposes a genealogical reconstruction of the pairs solidarity and fraternity, in the light of this historical period of great political and social upheaval.

KEY WORDS: fraternity, solidarity, association, history, genealogy

INTRODUCCIÓN

La solidaridad, como virtud o como valor moral, ha ocupado un lugar importante en el discurso político del movimiento obrero y cooperativo moderno. Es más, la solidaridad difícilmente se podría comprender sin referencia a las formas de organización del trabajo. A su vez, y de forma inversa, la democracia económica y el cooperativismo tampoco se podrían entender cabalmente sin alusión directa a la solidaridad.

Es precisamente esa vinculación la que se aborda en este artículo. Un análisis de la emergencia histórica de la solidaridad moderna en el ámbito del trabajo —a partir del ciclo histórico que arranca con la Revolución francesa de 1789 y se clausura con la oleada revolucionaria de 1848— y la reconstrucción de sus sentidos desde una conciencia de contingencia histórica.

Desde un punto de vista teórico y metodológico este trabajo de sociología histórica reconstructiva, sigue las enseñanzas de la *Teoría de la creatividad de la acción* y la *Génesis de los valores* de Hans Joas, de modo que nos aproximamos al estudio del valor de la solidaridad sometiéndolo a las dinámicas históricas e introduciendo el componente creativo en la acción colectiva.

Esta reconstrucción histórica, por tanto, no tiene por objeto realizar una revisión histórica de acontecimientos y procesos históricos, por lo demás profusamente investigados, ni entrar en debates historiográficos. Se trata, más bien, de un ensayo de sociología histórica, que desarrolla un estudio genealógico afirmativo de la solidaridad, vertebrado en torno a las luchas por la ciudadanía política y social, poniendo en relación prácticas, instituciones y valores (Joas 2015).

Siguiendo a Joas, se busca introducir lo histórico en la conformación de los

valores, porque tanto su emergencia como su alcance, no están sustraídos del curso social, no están sancionados por una instancia trascendente, sino que son dirimidos en el transcurso de las situaciones de acción social de los propios actores implicados. El concepto de creatividad y la capacidad del actor de generar novedad, se fundan en el contexto situacional, porque es a partir de cada situación problemática que los actores ponen en relación el sentido de lo útil o de lo bueno en el contexto de la propia acción. Cuando Joas introduce la creatividad en la problematización de la acción, avanza hacia una nueva comprensión de las experiencias de valoración. Así, creatividad y valor están íntimamente ligadas (Joas 2013; Sánchez Capdequi 2014).

A su vez, el componente contingente del desarrollo histórico, se concreta en el enfoque genealógico, pero, en sentido afirmativo. Porque para Joas, a diferencia de Nietzsche, ahondar en la emergencia de los valores no tiene por qué tener implicaciones disolventes, antes bien, les da sustento mostrando cómo les concedimos históricamente significado, sentido y valor (Joas, 2015). De ahí que tanto la fraternidad como la solidaridad moderna se presenten encuadrados en procesos históricos, sujetos a reformulaciones sociales en el vaivén de los grandes acontecimientos políticos y sociales que se inauguraron con la Revolución francesa y que se fueron sucediendo a lo largo del convulso siglo XIX francés. En ese curso de acción de amplio espectro, se pone especial atención en tres momentos históricos de enorme agitación, efervescencia y conmoción política y social que están cristalizados en las fechas: 1789, 1830 y 1848.

Según nuestra óptica de lectura, la fraternidad vendría a ser respecto a la ciudadanía lo que la solidaridad es respecto a la condición de trabajador, una suerte de vínculo compartido que dota de contenido a la igualdad. Los pares fraternidad y solidaridad que presiden buena parte de los discursos políticos de la época, se interpelan, se asocian, se superponen y se desvinculan en este periodo histórico de enorme transcendencia política, social y económica. Ello es así, porque, si algo se pone de relieve, es precisamente el enorme dinamismo de estos valores puestos *en acción*.

ANTECEDENTES: LA FRATERNIDAD POLÍTICA DE 1789

Antes de la Revolución francesa, el debate sobre la fraternidad se había mantenido relativamente circunscrito a un círculo acotado de autores católicos, como Étienne de la Boétie, François Fénelon o Claude Fleury (Baggio 2007). Para los intelectuales de la Ilustración, constituía una cuestión menor y la *Enciclopedia* ni siquiera la menciona (David 2004: 166; Attali 2000: 90). Sin

embargo, la fraternidad como categoría política, aparece ya en los primerísimos debates políticos de la gran revolución como referente evocador de una convivencia ideal, cuyo potencial político apenas se empieza a revelar. La noción de fraternidad —según la historiadora bretona Mona Ozouf— fue introducida a través de la iglesia patriótica, llamada así por unirse durante el proceso revolucionario al Tercer Estado. La tesis de Ozouf sobre el vínculo entre el cristianismo y la revolución es la que explicaría la aparición de la fraternidad como divisa revolucionaria, aunque con un alcance mucho menor que los principios de libertad e igualdad (Ozouf 1988).¹

La Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de agosto de 1789, no le hace mención. En descargo de esta elipsis, algunos autores hacen notar que se trata de una declaración de derechos, y la fraternidad, a diferencia de la igualdad o la libertad, no es un derecho sino un deber moral, aun cuando encierre ciertos derechos. Por otro lado, la Declaración de 1789 tampoco se puede tomar como un texto acabado, no sólo porque los propios redactores no lo dieron por terminado, sino porque fue resultado de un proceso histórico con grandes tensiones, bajo la presión de unos acontecimientos que la terminaron por desbordar.

La apertura de los Estados Generales, en mayo de 1789, y la petición de redactar listas de agravios, fue desencadenando un proceso político e institucional favorable a la redacción de una declaración de derechos. A primeros de agosto, la Asamblea votó a favor una declaración de derechos sin obligaciones. En medio de prolongadas discusiones, se acordó su redacción a un subcomité formado por cuarenta diputados.

Los diputados dedicaron seis días (20-24 y 26 de agosto) a un debate tumultuoso. Llegaron a un acuerdo sobre los 17 artículos enmendados de los 24 propuestos. Agotados por los debates sobre artículos y enmiendas, el 27 de agosto los miembros de la Asamblea votaron a favor de aplazarlos hasta después de que se redactara una nueva constitución. La cuestión nunca se reanudaría. De esta manera un tanto incierta adquirió su forma definitiva la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (Hunt (2009):133-

¹ En la misma línea, Hans Joas pone en entredicho la atmósfera anti-religiosa de la Revolución francesa. Acota la actitud belicosa de la Revolución hacia la Iglesia católica, por su vinculación privilegiada con el Antiguo Régimen, salvando de dicho ataque el sentimiento de religiosidad cristiana extendida entre la población. Joas, H. (2011): “Debemos considerar al hombre como sagrado”, *Humboldt*, nº156, Instituto Goethe.

134).

En 1790, los diputados de la Constituyente firman juramento con la expresión “permanecer unidos a todos los franceses a través de vínculos indisolubles de fraternidad” (Baggio 2007: 44). En la Constitución de 1791, como disposición adicional se institucionalizan las fiestas nacionales *para conmemorar la Revolución francesa, fomentar la fraternidad entre los ciudadanos y vincularlos a la Constitución, a la patria y a las leyes*. Esta fugaz aparición institucional de la fraternidad no se asienta, sino que se ausenta tanto en la Constitución de 1793 como en la de 1830.

En este orden de cosas, la fraternidad irrumpe en el circuito de las ideas políticas modernas, pero todavía lo hace como una virtud secundaria. Attali nos ofrece un sumario de los usos del término en los primeros años de la revolución, a los que habría que añadir los sermones de los sacerdotes patrióticos:

La reunión de los estados generales aspira a una ‘unión fraternal’ de los tres órdenes: Mirabeau ve en la toma de la Bastilla ‘el inicio de la fraternidad entre los hombres’; en 1790, La Fayette propone, en su sermón del Campo de Marte, ‘unir a todos los franceses con los lazos indisolubles de la fraternidad’; las fiestas de la federación tratan de ‘fraternizar’ es decir, de unir a todas las clases sociales y de ‘considerar a todos los pueblos como hermanos’, de establecer una especie de solidaridad defensiva contra los peligros exteriores (la patria, es etimológicamente una agrupación de hermanos) y de conjurar las amenazas de conflicto entre los más pobres, a los que las restantes facciones intentan sostener. Un artículo adicional de la Constitución de 1791 habla de fraternidad —una verdadera utopía— como del resultado esperado de las fiestas nacionales y de la educación. Robespierre evoca incluso la idea de acabar con las naciones y de ir hacia una sociedad fraternal planetaria, a la que llama la *inmensa ciudad de Filadelfia* (Attali 2000: 91).

El significado de la idea de fraternidad, se va deslizando de la universalidad cristiana de la comunidad de hermanos hacia una noción de *comunidad* políticamente definida: el vínculo fraterno interpela a la ciudadanía y a la nación. La fraternidad es vista como una responsabilidad que le obliga al sujeto a cargar con su hermano, redefinido ahora como ciudadano y compatriota. Son las fiestas, instituidas como ritos de comunión, las que buscan *sostener* la fraternidad (Ozouf 1988). La fraternidad vendría a representar:

El nuevo fundamento de la ciudadanía, es decir, el de un vínculo que abarca a

todos los ciudadanos y que ha sabido superar, a través de las ceremonias de fraternización celebradas en los límites entre poblaciones, la fragmentación feudal de la vieja Francia. Una nueva Francia es descubierta por los 'franceses' que, por primera vez, la transitan como un espacio unitario; la fraternidad les permite reencontrarse en una dimensión horizontal de relación, poniendo entre paréntesis la estructura vertical en la cual, sin embargo, todavía viven. La fraternidad es tal que no niega la paternidad todavía reconocida al rey, pero por primera vez es vivida no en el sentido de subordinación, sino como apertura a infinitas posibilidades de convivencias entre distintos (Baggio 2007: 45).

Siguiendo esta argumentación, no será hasta la muerte del padre-rey que la fraternidad “se hace republicana y democrática” (Agra 1994: 150). Frente a esta versión política de la fraternidad como vínculo voluntario, construido y conquistado circulaba todavía la antigua noción de fraternidad, como algo recibido y originario, presente —según Baggio— en sermones, cartas y publicaciones de una Iglesia patriótica, que ponía el acento en recuperar el valor de la fraternidad según los Evangelios, marcando distancia respecto de la Iglesia de la época, opulenta y poderosa. En esta concepción teológicamente más comprometida, el sentido verdadero de la fraternidad radicaba en su universalidad; una universalidad muy distinta a la del programa revolucionario jacobino, cuyo trasfondo tiene un marcado carácter emancipatorio. El sentido político de fondo de la fraternidad del partido de la Montaña era “la plena incorporación a una sociedad civil republicana de libres e iguales de todos aquellos que estaban excluidos y socialmente agrupados bajo la categoría del tercer estado” (Domènech 2004: 74). Es decir, fundamentalmente, los pequeños comerciantes y artesanos, el bajo pueblo, las clases medias burguesas, los judíos y los protestantes. Abolir privilegios y generalizar la condición de ciudadanía, como aspiración a que todos los sectores sociales civilmente subalternos se integraran en la nueva nación como personas libres e iguales. La fraternidad se asociaba con la emancipación civil y servía de catalizador de la libertad y de la igualdad (Farrés 2018). A ojos de Robespierre, derrocadas las monarquías absolutistas, la ola de hermanamiento se podría expandir hasta alcanzar a otras naciones, en una República cosmopolita que incluiría a los esclavos de las colonias.

Sin embargo, siguiendo la interpretación de Ouzuf, el curso de los acontecimientos hizo que el sueño de la fraternidad fuera cada vez más difícil de sostener. La radicalización del proceso revolucionario se reflejó en la

transposición de los lemas revolucionarios: primero fue “la nación, la ley y el rey”; después “la nación, la libertad y la igualdad”; y posteriormente, “¡libertad, igualdad, fraternidad o muerte!”. Esta última consigna, en su ambivalencia, podía significar tanto la muerte para los defensores de la tríada como para sus enemigos.² Ese escoramiento marcó la desvinculación definitiva entre dos visiones de la fraternidad; una fraternidad de concordia frente a otra de combate, por decirlo en palabras del historiador Marcel David. A partir de 1792, la “nación” se escinde y la fraternidad se disocia entre los partidarios del sufragio universal y del censitario, entre los constitucionalistas y los republicanos, entre los partidarios de la superación de la *ley de familia* y la *ley civil*, y los partidarios de su separación, entre los defensores de la propiedad privada como derecho natural y sus detractores, etc.

En una palabra, la fraternidad se partidiza. En un extremo, el vínculo se llega a reformular como hermano o enemigo, lo que se explicita en 1794 en el discurso que pronuncia Barère en nombre del Comité de Salud Pública, en uno de los banquetes patrióticos organizados en las calles de París para impulsar a la población a *fraternizar*.

El vino precioso que les ofrecen no es más que opio; quieren adormecerlos en lugar de fraternizar. Sin duda, llegará una época afortunada y nosotros nos alegraremos, en la cual los ciudadanos franceses, no formando más que una familia, podrán establecer las comidas públicas para cimentar la unión entre los republicanos y dar lecciones generales de fraternidad y de igualdad; pero ciertamente no será en el momento en el que un tribunal revolucionario juzga a los conspiradores, en el que los comités de vigilancia deben espiar a los traidores, en el que los ciudadanos deben observar a todos los enemigos de la patria, sino cuando la Revolución esté hecha por completo, los espíritus estén seguros sobre la libertad, la población depurada, las leyes sean respetadas (...). Fraternicemos entre patriotas y no cejemos en nuestro odio vigoroso contra los aristócratas (...). Durante la revolución la fraternidad debe concentrarse entre los patriotas reunidos por un interés común. Los aristócratas, aquí, no encontrarán nunca una patria y nuestros enemigos no podrán ser nuestros hermanos (Baggio 2007: 53).

Las palabras de Barère, atestiguan, en primer lugar, el cierre que sufre el

² En 1792 a todos los funcionarios de Estado se les exigió jurar por defender la libertad y la igualdad y de morir, si fuese necesario en la ejecución de la ley. Cfr. Ozouf, op. cit.

significado de la fraternidad, en torno a un “nosotros” que se bate frente a un “ellos”. En segundo lugar, la aceptación de un presente condicional y la postergación de la fraternidad en sentido abierto, expansivo, a un futuro victorioso y más afortunado. En tercer lugar, *fraternizar entre patriotas*, no es experimentar espontáneamente un sentimiento de hermandad sino sellar, de forma determinante, un acto de voluntad (Ouzuf 1988). En cuarto lugar, y asociada a esta última idea, la comunidad fraternal más que una comunidad de destino, es una comunidad electiva. En síntesis, la fraternidad eufórica y afirmativa da paso a una fraternidad de combate y sacrificio. La segunda se superpone sobre la primera, y la deja en suspenso, eventualmente hasta que lleguen tiempos mejores.

En un caso, la fraternidad se desplaza hacia la libertad y en el otro hacia la igualdad. La línea individualista gravita más sobre la libertad, mientras que la línea democrático-radical sobre la igualdad (Agra 1994). Ouzuf presta especial atención a estas divergentes representaciones de la fraternidad en la historiografía posterior a la revolución:

Paradójicamente el que no concibe la fraternidad como una herencia del cristianismo, la ve como obra de la época del sincretismo revolucionario. Los que la conciben como herencia misma del cristianismo le asignan el momento donde la Revolución rompe con el cristianismo (Ozouf 1988).

Según esta autora, Michelet, republicano y demócrata, trató de desvincular los principios de 1789 de la tradición cristiana e hizo de los episodios de la fiesta de las Federaciones, la metáfora más acabada de la fraternidad. La auténtica fraternidad se acaba con la irrupción del *terror* jacobino. Louis Blanc, socialista fraternal, exalta la etapa jacobina en un sentido socialista y cristiano, si se quiere incluso místico, y rehabilita la figura de Robespierre, como el profeta de una nueva sociedad fraternal (Ozouf 1988). Frente al individualismo de la primera etapa de la revolución que favoreció a la burguesía, los montañeses —dice Blanc— han puesto en primer lugar la fraternidad, que deberá favorecer a los débiles y a los pobres, porque plantea un derecho de subsistencia exigible al Estado, superando la idea de *la caritas* cristiana como dinámica modestamente igualadora. Lo que para Michelet es la metáfora de la unión y de la nación, para Blanc no es sino el lenguaje abstracto del formalismo. La libertad y la igualdad sólo adquieren positividad con la acción de fraternizar. Disociando su parte maldita, lo que para Blanc es la expresión más legítima de la revolución, para Michelet es la tiranía que hizo del pueblo su víctima (Jacouty 2003). En ambos

casos, la fraternidad nace del inconformismo frente a una humanidad dividida en clases, razas, estamentos, etc. Pero, para Michelet la libertad y la igualdad anteceden a la fraternidad, son su condición de posibilidad, mientras que para Blanc, la fraternidad que deviene de Dios, es la principal divisa, porque atiende a la ciudadanía en sus condiciones reales (no formales) de existencia. Y, en tal sentido, es la condición para la realización efectiva de la libertad y la igualdad.³

La fraternidad trastoca los límites entre lo religioso y lo secular. La antigua noción cristiana de fraternidad es distinta de la fraternidad política de las federaciones, como de la vertiente jacobina. El núcleo teológico del precepto *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, se reajusta en el marco del estado-nación y de la pertenencia a una comunidad de iguales que altera el sentido de pertenencia de las comunidades tradicionales. El lenguaje teológico establece un nuevo nexo con el lenguaje político. Por medio de una *inversión ideológica* (Casanova 2012) se sacralizan la patria y la nación, y la fraternidad es mucho más que un atavismo de un pasado abocado a fenecer en un mundo secular.

LA EMERGENCIA DE LA SOLIDARIDAD: EL PRIMER ASOCIACIONISMO EN TORNO A 1830

Si la Francia revolucionaria nos ha introducido en la cuestión de la génesis histórica de la noción moderna de la fraternidad, la Francia postrevolucionaria nos señala el cruce de ésta con la solidaridad⁴, y la emergencia de las primeras experiencias de asociacionismo obrero de carácter emancipatorio. Es sabido que la Revolución francesa, en su carácter de revolución burguesa, sustituyó el régimen corporativo por un régimen de “libertad de industria” a fin de favorecer

³ Esta interpretación actualmente sigue dando sus frutos. Ver Puyol, A., *El derecho a la fraternidad*, La Catarata, 2017.

⁴ El vocablo solidaridad surge en el ámbito del Derecho y en origen es un concepto concreto y operativo. Del latín *solidus*, su uso deriva de la *obligatio in solidum* —la totalidad de una suma— con la que el derecho romano designaba las *obligaciones cumulativas*, según las cuales existía la posibilidad de que en pleitos con más de un acreedor y más de un deudor, cualquier acreedor pudiera reclamar la totalidad de la prestación *in solidum*, sin que el cumplimiento íntegro hecho por uno de los deudores liberara al resto de las obligaciones contraídas (León, 1978:67-68). El derecho justiniano lo invirtió haciendo solidarias sólo las obligaciones que previamente eran pactadas, y liberando a todos por la prestación realizada por uno de ellos. Posteriormente, fue recuperado por los gremios en el tardo medievo.

la libre competencia. En marzo de 1791, con la Ley d' Allarde se suprimieron las corporaciones y las coaliciones de gremios. Tres meses más tarde, la Ley Le Chapelier prohibió cualquier asociación entre personas de un mismo oficio y cualquier coalición de trabajadores. Y, así fueron tipificadas en los códigos penales de la época (Scotto 2019).

Antes de la revolución, el sistema corporativista regulaba en gran medida el acceso a la ciudadanía social. El gremio trazaba la línea divisoria entre los incluidos y los excluidos en el sistema social. Más allá del sistema gremial, básicamente había trabajo forzado. El trabajo asalariado, aunque iba en crecimiento, era estructuralmente periférico (Castel 1977). Cada gremio regulaba las pautas de acceso, las categorías profesionales, los precios, los límites sobre el trabajo de las mujeres, las reglas de competencia, la distribución del mercado y los salarios de su oficio. Los gremios también asumían funciones de previsión social.

Las relaciones de producción en los oficios artesanales eran sociales, no sólo en lo institucional sino también en lo moral. Las corporaciones, además de ser unidades de regulación y disciplina, también eran unidades de profunda solidaridad. Este elemento de solidaridad moral se reflejaba, por ejemplo, en el hecho de que los maestros prestaban un juramento de lealtad a la corporación durante su nombramiento como tales. Pero la comunidad moral del oficio se manifestaba sobre todo en la vida religiosa de la corporación. La corporación suponía también una confraternidad establecida bajo la protección del santo patrón tradicional del oficio. Se esperaba que todos los miembros del oficio veneraran al mismo santo y celebraran su festividad en común, con una misa, una procesión y un banquete. La confraternidad también organizaba la distribución de la ayuda mutua. Cada miembro pagaba una cuota mensual a un fondo común (...) y los beneficios se pagaban a los miembros que estaban enfermos o pasaban dificultades económicas, o a sus viudas y huérfanos. Además, la confraternidad proporcionaba un funeral para los fallecidos. La corporación era, pues, una comunidad moral cuyos miembros estaban ligados entre sí 'en la enfermedad y en la salud, hasta que la muerte nos separe' (Sewell 1992b: 127).

En el periodo postrevolucionario, estas formas de solidaridad arraigadas en vínculos sociales sólidos y de responsabilidad mutua mantuvieron una base orgánica, especialmente entre los trabajadores urbanos. Pese a los dispositivos punitivos, las iniciativas concertadas entre trabajadores pervivieron bajo

esquemas como el de las sociedades de ayuda mutua o los *compagnonnages*,⁵ de manera extraoficial (Scotto 2021: 292). Sin embargo, en pleno proceso de modernización liberal, con la disolución de las formas tradicionales de organización del trabajo, fueron surgiendo *nuevas* formas de solidaridad asociadas al mundo del trabajo. Las viejas vinculaciones de patronazgo, de tutelaje, corporativas, etc. dieron paso a una sociedad de ciudadanos individuales unidos por un contrato social que garantizaba su igualdad ante la ley. Aunque bajo la Restauración napoleónica los artesanos pudieron reorganizarse de nuevo en corporaciones, los nuevos marcos legales y el desarrollo de una economía de mercado fueron alterando las relaciones sociales de la producción artesanal. Cualquier intento por restaurar las funciones de las antiguas corporaciones pasaba por reconocer dos nuevas referencias emanadas de la Revolución: El Estado y el individuo.

De hecho, durante la insurrección de 1830, la crítica a la libertad de industria abocaba las reivindicaciones corporativistas a un callejón sin salida. Los obreros, como sujeto colectivo, no estaban reconocidos en la esfera pública, en el entendido de que las regulaciones colectivas negaban al individuo su libertad de industria y emprendizaje. La libertad era un atributo de los individuos y fue en ese nuevo contexto donde se fue introduciendo la *asociación* en el lenguaje obrero. Con el discurso de la asociación los trabajadores legitimaron sus corporaciones como instituciones liberales dentro de las cuales dieron cauce a la propiedad de su trabajo y pudieron ejercer el ideal de la fraternidad (Sewell 1992a: 274).

La libertad de asociación, igual que la libertad de conciencia, de expresión, de creencias, etc. estaba inseparablemente asociada a la libertad proclamada en 1789 pero, durante estos años, su reivindicación fue novedosa, porque la Revolución francesa tan centrada en deshacer viejos vínculos jurisdiccionales, tutelas, protectorados señoriales, etc., no se planteó la libertad de asociación como una libertad fundamental (Domènech 2004).

Así, en los años treinta del siglo XIX, los trabajadores se afirmaron en el discurso liberal para trascenderlo: no sólo para regular el trabajo de los oficios, sino para crear asociaciones de productores. Por tanto, la nueva asociación como transmutación de la antigua corporación no se fundó sobre la crítica de la libertad de industria, sino a partir del ejercicio de la libertad de expresión de las voluntades asociadas de los productores (Sewell 1992b: 133).

⁵ Los *compagnonnages* agrupaban a los que no eran ni maestros ni aprendices de un oficio.

Las asociaciones de trabajadores, entre las cuales las mutualidades de obreros experimentaron un gran crecimiento en los años 20, solían estar agrupadas por oficios (Rougerie 1994: 494). Sin embargo, en 1833, algunos sectores empezaron por primera vez a hablar de una fraternización mayor que uniera a sociedades de distintos oficios. La idea de plantear la creación de vínculos de fraternidad entre los trabajadores de distintas ramas de actividad fue toda una revelación. Los obreros de oficio venían de una tradición donde la configuración de los gremios y la importancia de la cohesión interna del grupo establecían relaciones de rivalidad entre las diversas industrias.

La metáfora del Estado como asociación de individuos libres unidos por vínculos de fraternidad, podía ser reproducida en una escala menor.

Un rasgo característico del estilo 'filantrópico' de las corporaciones obreras era su uso constante del término 'fraternidad' y los derivados 'fraternal' y 'hermano' (...). La palabra fraternidad tenía obvias resonancias revolucionarias. Pero también era parte del vocabulario corporativo tradicional. Servía así perfectamente para unir el lenguaje corporativo y el revolucionario. Daba una respetabilidad revolucionaria al sentido tradicional de los oficios corporativos de solidaridad moral, y al mismo tiempo daba un contenido más específico al término revolucionario abstracto *Fraternidad*' (Sewell 1992: 285).

En este pasaje, se pone de relieve la idea de que la fraternidad atrapaba imaginaria y simbólicamente el pasado y el futuro. Evocaba un sentimiento emancipador como ideal de una sociedad inclusiva que abarcara a la persona, al ciudadano y al productor. La corporación, por su parte, aparecía como la forma organizacional de la colectividad. La tradición corporativista y de ayuda mutua dotaba de identidad a los trabajadores como pertenecientes a una industria, y la solidaridad interna formaba parte de su auto-representación como trabajadores. Y simultáneamente, el lenguaje corporativo iba adquiriendo un nuevo significado en una nueva perspectiva de formación de clase (Lanza 2006: 157).

LA GÉNESIS DE LAS ASOCIACIONES DE PRODUCTORES

En ese contexto histórico, la tendencia hacia el empoderamiento económico de los trabajadores comienza a desplegarse en este ciclo revolucionario que cursa entre julio de 1830 y abril de 1834. En medio de una fuerte depresión económica, de un desempleo masivo, y al calor de la ola de huelgas, que de forma novedosa

incluyen a toda una profesión (Rougerie 1994: 502), nacen las primeras asociaciones de productores.

Fue al principio de la década de 1830 cuando los trabajadores y socialistas desarrollaron la idea de las asociaciones de productores o las cooperativas de productores. El concepto básico, que fue propuesto ya en octubre de 1830 por el periódico obrero *L'Artisan* y después perfeccionado por el teórico socialista Philippe Buchez, suponía que los trabajadores establecieran talleres “asociativos” en los que serían copropietarios de los medios de producción. Estos talleres tendrían que ser inicialmente financiados por las contribuciones semanales regulares de los socios, y más tarde se extenderían hasta incluir a todos los miembros del oficio, absorbiendo por igual a maestros y trabajadores en una comunidad industrial unificada en la cual sería abolida la propiedad privada (Sewell 2012b: 133).

La presencia de las primeras asociaciones cooperativas data del mes de octubre de 1833, dentro de la secuencia de huelgas de los embaladores. Cuando los patrones se dieron cuenta de la apertura de talleres cooperativos, los obreros se comprometieron a cerrarlos una vez que sus reivindicaciones fueran satisfechas. La asociación cooperativa —nos dirá Alain Faure— no tenía otra ambición que dotar a la huelga de un instrumento más de resistencia. Los huelguistas ganaban autonomía económica y ejercían presión sobre los patrones. Concebida como medio adicional de presión, también fue una vía de ocupación de los obreros en huelga. En París, otros oficios siguieron el ejemplo de los embaladores. Sastres, silleros, guanteros, zapateros, impresores, etc. también abrieron pequeños talleres cooperativos.

Ciertamente, no hay ningún ejemplo anterior de una institución de este tipo, pero esta primera tentativa no alteró el carácter fundamental de la huelga. Lo esencial permaneció: plegar a los empleadores. Los silleros y los zapateros también abrieron talleres; nada indica que asignaran a la asociación cooperativa un propósito más amplio que el que le concedieron los embaladores (Faure 1974: 88, la traducción es nuestra).

El propósito de la asociación productiva era reforzar el poder de los trabajadores durante la huelga, no suplantarlo a los maestros de oficio (Sewell 1992b: 133). Sin

embargo, en el propio curso de la acción huelguística, los obreros fueron descubriendo y reformulando nuevos objetivos.

En el momento de la ruptura con la fracción dura de los maestros (29 de octubre), se abrió un establecimiento de trabajo, en el número 99 de la calle Saint Honoré: una vez más, el esfuerzo de aportar recursos suplementarios al fondo de la resistencia, supervisar y sostener a los huelguistas, cuyo número aumentó desde que el conflicto se volvió más generalizado, fue decisivo. En el transcurso de los días, con el endurecimiento de la huelga y el cierre por parte de la policía del taller de la calle Saint Honoré, se cambia el propósito. El 20 de noviembre, la sociedad de sastres advirtió a la prensa republicana su intención de establecer un “Taller nacional” que se abrió de forma permanente para los obreros sin trabajo. Este taller se convirtió entonces en una verdadera cooperativa de producción, organizada como sociedad comercial y cuya existencia no fue limitada al periodo de la huelga (Faure 1974: 87, la traducción es nuestra).

Es decir, el aumento de tensión sobre la huelga, llevó a los obreros a tomar nuevas resoluciones, que a la postre resultaron decisivas. El ejemplo de los impresores cundió en zapateros y ebanistas que también se plantearon abrir establecimientos cooperativos permanentes. Así, suprimían a los patrones como intermediarios frente al mercado, y lograban aumentar las remuneraciones de los trabajadores y presionar a la baja en los precios de venta.

El tránsito de una asociación concebida como algo temporal, dependiente de la resolución de la huelga, a una de carácter permanente fue política y económicamente capital. Permitió a aquellos trabajadores trascender un esquema enmarcado en la demanda y en la protesta, y afirmarse en un horizonte nuevo de organización del trabajo, aun cuando a los ojos de los propios trabajadores su significado era más bien in-mediató. Faure subraya que los obreros no desarrollaron explícitamente un deseo de completar la eliminación de los empleadores, ni de hacer de la asociación la única institución para la organización de la producción. Según la percepción e interpretación de los propios actores, los talleres cooperativos eran, más bien, una empresa destinada principalmente a acoger a los trabajadores desempleados del oficio. Una especie de taller de urgencia, pero eso sí, fundada y dirigida por los propios trabajadores (Faure 1974: 88). El establecimiento de talleres cooperativos era una medida distinta pero pareja a otras como el establecimiento de cajas de resistencia para los desempleados (Faure 1974: 89). En consonancia, Hunt y Sheridan señalan que las asociaciones corporativas y cooperativas representaban dos movimientos

distintos dentro de la comunidad de trabajadores. Ocasionalmente, se integraban como si solamente fueran uno, pero, habitualmente se mantenían separadas, aunque ambas adoptaran el discurso de la asociación para definir su adscripción de grupo (1986: 840).

EL SOCIALISMO FRATERNAL

En paralelo a esos movimientos se empiezan a atisbar las bases del socialismo fraternal,⁶ que fue el resultado de una transición desde el liberalismo democrático al socialismo asociacionista. El discurso socialista fraternal articula la idea de asociación (unión fraternal) en una doble dirección, política y económica. En el proceso de construcción de una sociedad democrática, el impulso por empoderar a los trabajadores dándoles poder de decisión y control sobre los medios de producción, se combina con la idea de introducir los deberes ciudadanos y las obligaciones sociales para hacer de la República una república unitaria y fraternal (Lanza 2006). La fraternidad expresa la voluntad de exceder las contradicciones constitutivas de la sociedad moderna naciente: desigualdad y heterogeneidad crecientes de la sociedad; división y conflicto político. Es el elemento clave para aceptar el individualismo moderno al tiempo que se niega su carácter egoísta y centrífugo (Lanza 2006).

La asociación obrera como vínculo moral y de participación en torno a las necesidades e intereses sociales, tiende a superponerse a la de República. Así, se va allanando el camino para una aproximación mutua, y para una alianza entre republicanos y trabajadores que va a “descansar en una estrategia cooperativa tendente a lograr la propiedad de los trabajadores de sus propias industrias” (González Amuchástegi 1989: 137).

En este sentido, el socialismo francés se fundó sobre la fraternidad y la formación de la identidad obrera (Lanza 2006: 10; Sewell 1992a). Muchos socialistas de la época buscaban “conjugar de un modo cada vez más singular dos preocupaciones: inscribirse, sin duda, en una larga tradición moral y religiosa, pero responder al mismo tiempo de un modo nuevo y pertinente a un desajuste económico y social” (Laval y Dardot 2015: 84).

Para Blanc, uno de los grandes representantes de esta corriente, el periodo socialista de la historia de la humanidad como ideal societario se haría realidad

⁶ Algunos autores lo denominan socialismo jacobino o republicano. Aquí adoptamos la terminología de Lanza que ya fue utilizada a su vez por Louis Reybaud. Ver Lanza (2006), op.cit., pp. 14-15.

una vez que el principio de la fraternidad triunfara sobre el principio individualista. El socialismo era una suerte de evangelio en acción. Buchez, el exponente teórico más conocido del socialismo fraternal, fue desarrollando una concepción de empresa como asociación de trabajadores en un marco de conciliación entre un catolicismo social y las teorías democráticas. Aspiraba a traspasar progresivamente la propiedad de los instrumentos de trabajo a los propios trabajadores por medios pacíficos y legales (Sewell 1992a; Lanza 2006; Moss 1980). Para él la asociación solidaria es una especie de providencia (Lanza 2006). En casi todos ellos, el lenguaje religioso es del todo explícito. Para Pierre Leroux, el socialismo concilia en una síntesis, la fórmula revolucionaria libertad, igualdad y fraternidad. Su noción de solidaridad representa una actualización de la noción de caridad cristiana. La solidaridad se basa en la interdependencia social y humana, es una característica antropológica del ser humano que conforma la base de la vida social. La pregunta que Leroux y Renouvier se hacen es: ¿Cómo conciliar la libertad individual con la responsabilidad colectiva que impone la interdependencia de las personas? La libertad del individuo pasa por el reconocimiento de sus vínculos necesarios con los otros miembros de la comunidad. Así, el individuo lejos de perder su libertad en la solidaridad, se hace más consciente del sentido de responsabilidad que le interpela.

El socialismo fraternal consagra la solidaridad a través del derecho al trabajo: “la fraternidad consiste en el derecho de cada a la protección de todos” (Borgetto 2009: 13). La República en nombre de la fraternidad debe reconocer a cada ciudadano el derecho al trabajo y a subsistir de su trabajo, lo cual requiere de una reforma social que establezca “talleres sociales” como cooperativas de producción y consumo (Scotto 2019: 16).

AUGE Y CAÍDA DE LA FRATERNIDAD: 1848

El triple lema —*Liberté, égalité, fraternité*— se institucionaliza de nuevo durante el ciclo revolucionario de 1848. La Segunda República francesa, encabezada por un gobierno provisional de coalición entre demócratas republicanos radicales (Ledru Rollin), republicanos moderados (Alphonse Lamartine) y socialistas (Louis Blanc) hace oficial, de manera muy fugaz, la proclama de 1789.

En un primer momento, la fraternidad llegó a ser el principio por excelencia del Estado, pero a los pocos meses, la profunda conflictividad política degeneró en una contienda civil. Una de las líneas de conflicto dentro de las filas republicanas era la siguiente: la corriente más social buscaba aplicar los principios

republicanos en la esfera económica, mientras que la corriente moderada deseaba restringirlos a la esfera política, disociando la fraternidad de la regulación del trabajo y del socialismo.

En lo que respecta al ámbito socio-económico, los años cuarenta experimentaron una progresiva elaboración teórica y difusión del asociacionismo cooperativo,⁷ cuyo crecimiento fue paralelo al movimiento republicano. Sin embargo, los diversos proyectos de reforma social no encontraron cauce real para su desarrollo. La orientación política y moral de las relaciones salariales, la negociación colectiva y su reconocimiento por parte del gobierno, la idea de un conjunto de derechos ciudadanos en tanto que trabajadores, eran fundamentos de la dimensión social del trabajo.

A comienzos de 1848, el ministerio del trabajo, solicitado por Blanc y reclamado por las movilizaciones obreras, fue rebajado a la *Comisión de Luxemburgo*; una instancia efímera, sin presupuesto propio, ni autonomía ejecutiva. Dicha comisión, fue la máxima concesión que el gobierno republicano de coalición estuvo dispuesto a hacer para regular las políticas sociales y laborales (Díez Rodríguez 2005: 183). Durante la primera sesión de la Comisión de Luxemburgo, Blanc recurrió a un discurso ambicioso y entusiasta: “Por primera vez en la historia, los trabajadores están llamados a resolver, con el Gobierno, el gran problema de su destino” (Reynaud 2011: 75).

Al día siguiente, el gobierno, bajo una fuerte efervescencia social, estableció por decreto la reducción de la jornada de trabajo, que venía siendo una de las principales demandas de los trabajadores. También se comprometió a garantizar empleo a todos los ciudadanos, reconociendo que los obreros debían asociarse entre ellos para disfrutar del beneficio de su trabajo. Las actividades de la Comisión de Luxemburgo —en la que también participó Pierre Leroux— de elaboración de un proyecto de organización del trabajo, de promoción y apoyo al asociacionismo obrero y de arbitraje sobre los conflictos laborales quedaron truncadas con su disolución en junio de 1848, una vez que el derecho al trabajo se antagonizó con el derecho a la propiedad.

Con la masacre de los obreros sublevados y la derrota de la insurrección de junio de 1848, las posiciones socialistas quedaron ampliamente deslegitimadas y la

⁷ Entre 1839 y 1845 se publicaron *Voyage a Icarie* de Cabet, *Organisation du travail* de Blanc, *Qu'est-ce que la propriété?* de Proudhon, *De l'humanité* de Pierre Leroux, *L'Évangile de peuple défendu* de Esquiros, *Théorie nouvelle d'économie sociale* de Pecqueur y *Des lois du travail et des classes ouvrières* de Gustave Dupuyode.

fraternidad prácticamente desapareció de la vida política e institucional (Lanza 2014). Las consecuencias de la derrota del *derecho al trabajo* trajeron consigo una recomposición del discurso republicano. Como experiencia subjetiva, el 48 supuso un “trauma fundacional”, por utilizar la expresión de Donzelot. Una especie de conciencia trágica sobre “el divorcio entre el ideal republicano, en adelante realizado por el sufragio universal, y la democracia social, esperanza que albergaban los trabajadores parisienses” (Castel 1977: 227).

A la par de la pérdida de influencia del socialismo fraternal, el prestigio de Proudhon, muy minoritario hasta entonces, fue en aumento. Proudhon que se había referido al 48 como “un niño nacido prematuramente”, a través de su periódico *Le Peuple*, se convirtió en el órgano del movimiento cooperativo de París (Lanza 2014).⁸ En lo inmediato, con los acontecimientos de 1848, la fraternidad se periclitó y la solidaridad inició una nueva etapa en solitario (Borgetto 2009).⁹ El severo juicio retrospectivo de Marx respecto a la Francia de 1848, dos años después de la publicación del *Manifiesto comunista*, no deja lugar a dudas.

La fórmula que correspondía con esta fantaseada superación de las relaciones entre las clases era la *fraternité*, la confraternización y la fraternidad universales. Esa cómoda abstracción de los conflictos de clase, esa sentimental nivelación de los contradictorios intereses de las clases, esa ilusoria elevación por encima de la lucha de clases, la *fraternité*, fue el verdadero santo y seña de la Revolución de febrero. Sólo por un malentendido estaban las clases divididas y Lamartine bautizó el 24 de febrero al gobierno provisional: ‘*un gouvernement qui suspende ce malentendu terrible qui existe entre les*

⁸ Ver la oposición que ejerció Proudhon sobre los planes de Blanc y las distintas visiones en torno a la economía y las asociaciones cooperativas. Allen, M. B. (1952): “P.J. Proudhon in the revolution of 1848”, *The Journal of modern history*, vol.24, nº 1, pp.1-14.

⁹ A partir de la década de los cuarenta la producción de textos que tematizan la solidaridad aumenta considerablemente. Leroux escribió sobre la idea política de la solidaridad en su escrito *De l’Humanité* de Leroux (1840), Hippolyte Renaud también en *Solidarité. Vue synthétique sur la doctrine de Charles Fourier* (1842), Bastiat en *Harmonies économiques* (1851) habla de la ley de la solidaridad, Grégoire Champseix expone en *Revue Sociale* (1847) su propia elaboración de la solidaridad, Constantin Pecquer en *Théories nouvelles d’économie sociale et politique* (1842) lo tematiza, Cabet va introduciendo el término en las nuevas ediciones de *Voyage en Icarie*. Esta enumeración de ensayos ha sido posible reconstruir gracias al artículo de Lanza, A. (2014).

différentes classes. El proletariado parisino se dispó en los goces de esa generosa embriaguez de fraternidad.¹⁰

Esta sentencia anuncia ya el nuevo marco de referencia que irá adoptando el movimiento obrero y que vendrá a relegar a un frío y desabrigado segundo plano la auto-organización obrera y el acceso al espacio público, en pos de una acción estratégica definida en términos de lucha de clases y de emancipación.

Otro observador y actor privilegiado del 48 como Tocqueville, que también se sintió contagiado por el papel de la lucha de clases en el devenir histórico, atrapó en *Recuerdos de la revolución de 1848* buena parte del espíritu de la época y el ocaso de la fraternidad.

Las teorías socialistas continuarán penetrando en el espíritu del pueblo, bajo la forma de las pasiones de la codicia y la envidia, depositando en él la simiente de revoluciones futuras, pero el partido socialista en cuanto tal, quedó vencido e impotente. Yo (...) que adoraba la libertad, desde el día siguiente de aquellas jornadas, tuve grandes temores por ella. Consideré, en el acto, el combate de junio como una crisis necesaria, pero tras cual el temperamento de la nación habría cambiado, en algún modo. El amor a la independencia iba a ser sustituido por el temor y tal vez por el aborrecimiento de las instituciones libres; después de tal abuso de la libertad, tal retroceso era inevitable. Aquel movimiento de retracción comenzó, en efecto, el 27 de junio: al principio muy lento, como imperceptible a simple vista; después rápido y luego impetuoso e irresistible. ¿Dónde se detendrá? Yo lo ignoro. Creo que nos costará gran trabajo no retroceder más del punto que habíamos llegado antes de febrero, y preveo que todos —socialistas, montañeses, republicanos y liberales— caeremos en un mismo descrédito hasta que los recuerdos particulares de la revolución de 1848 se alejen y se borren, y que el espíritu general del tiempo recobre su predominio (Tocqueville 1984: 212).

En un caso por exceso, en el otro por carencia, pero, lo cierto es que ambos testimonios de época transmiten un profundo cambio de sensibilidad. Y en definitiva, en este diálogo entre Marx y Tocqueville se evacúa toda una tradición republicana.

¹⁰ Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (primera edición, 1850), tomado de Domènech (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Editorial Crítica, Barcelona.

CONCLUSIONES

A partir de aquí se da un divorcio entre fraternidad y solidaridad. En un lapso relativamente corto de tiempo se abren nuevos capítulos históricos para la solidaridad. El imaginario de la solidaridad pasa de una forma de sociabilidad integradora, resistente y protectora de un movimiento obrero en ciernes a establecerse como doctrina contractualista y a identificarse como ideología de Estado bajo el dominio del Partido Radical francés. En ese tránsito desde una forma de agregación social como enclave a otra forma plenamente institucionalizada su significado se pluraliza mostrándonos un semblante proteico. Para el historiador J.E.S. Hayward el concepto de solidaridad es extremadamente vago e indeterminado si es utilizado sin calificativos, sin un prefijo o sufijo que le dé una orientación distintiva.¹¹ Desde una perspectiva que adopta el significado del valor sensible a la contingencia, este juicio necesitaría ser revisado. Su difusión no tiene que ver con las cualidades del término, ni las cualidades del término pierden su poder heurístico, metafórico y simbólico con su expansión. Más bien, su difusión apunta a factores socio-históricos que se vuelven sobre el mismo concepto resignificándolo en dinámicas de ida y vuelta, con un carácter no definitivo. Este despliegue complejiza los escenarios donde se convoca el acontecer de los actores y la comprensión de solidaridades que bien podrían ser múltiples, sin que sea necesario llegar a banalizar este término proteico.

En su definición más básica, la solidaridad se amplía de manera que admite en su seno una segunda y nueva acepción. La primera remite a una comunidad de intereses y de sentimientos; la segunda, a un vínculo social que une a todos los individuos previo a la voluntad e independientemente de cualquier elección.

En la edición inglesa de *1848: Historical revelations*, Louis Blanc escribe lo

¹¹ Esa vaguedad la asocia con la fortuna del vocablo a lo largo del siglo XIX ya que “se convirtió en la víctima de una multiplicidad de ingeniosos juegos de palabras y metáforas, así como de distorsiones maliciosas que tradujeron una palabra simple y técnica, sacada de la esfera de la jurisprudencia, a la vez emotiva y oscura, haciéndola influyente y difusa” (la traducción es nuestra). Para Hayward, el precio a pagar por su amplia difusión sería la vaguedad del término. Pero, no quedándose conforme, su argumentación duplica la apuesta al señalar que “fue precisamente el carácter ecléctico del concepto el que le dio una popularidad efímera y una potente influencia política (...) “la solidaridad se volvió la llave maestra de todos los problemas sociales”. Es decir, en una argumentación circular, se difundió a costa de perder sus contornos más definitorios y precisamente, gracias a eso se difundió (Hayward 159: 261-262).

siguiente sobre el término solidaridad: “I use ‘mutual responsibility’, for our french word *solidarité*, which cannot be expressed by any single word in English and which implies identity of interests combined with identity of feelings”.¹² En definitiva, apela a un sentido de responsabilidad mutua impregnado de un sentimiento de identidad colectiva. Como hemos podido observar en las páginas precedentes, esta noción de solidaridad, a muchos efectos intercambiable con la de fraternidad, aspiraba a superar la fractura de los vínculos sociales generada por las relaciones económicas capitalistas.

La segunda acepción —que también se ajusta a la adoptada en el Congreso Internacional de Educación Social de 1900— deriva de una ampliación de su significado original de interdependencia de los deudores respecto a una deuda *in solidum*, ahora sí, desvinculada de su contexto primigenio. La rápida difusión de esta segunda acepción de solidaridad corre en paralelo a la pérdida de influencia de la fraternidad cuyo descrédito es inseparable del fatal destino de la Segunda República francesa (Lanza 2009; Stjernø 2005: 53).¹³ De hecho, en el transcurso del 48 el discurso político del socialismo fraternal desapareció de escena. Si bien es cierto que algunos elementos permanecieron parcialmente operativos, éstos se recompusieron al interior de otras lógicas que modificaron su significado (Lanza 2009: 1). Marcel David trae a colación que el lema oficial del Diario Oficial de la Comuna de París de 1871 sustituyó la fraternidad por la solidaridad a consecuencia de la presión popular (1982: 23).

La visión sostenida por los socialistas fraternales, según la cual con voluntad política revolucionaria, legitimidad democrática y capacidad legislativa se podían llevar a cabo las transformaciones sociales y económicas necesarias (Díez

¹² Hemos mantenido la cita en su enunciado original para captar plenamente su fuerza. “Utilizo responsabilidad mutua, para nuestra palabra francesa *solidarité*, que no puede expresarse a través de un único vocablo en inglés, y que implica una identidad de intereses en combinación con una identidad de sentimientos”. (la traducción es nuestra) Cfr. Blanc, L., *1848: Historical Revelations*, London, Chapman and Hall, 1858, p. 162. Tomado de Lanza, A. (2014).

¹³ Sin embargo, perfectamente inscrita en la tradición político-filosófica francesa moderna, la idea de la fraternidad sigue sirviendo de inspiración de innumerables ensayos. Entre los más recientes: Michel Borgetto (1993 y 1997), Marcel David (1987 y 1992), Mona Ozouf (1988 y 1989); Maurice Blanchot (1983), Guy Lafon (1987) Jean-Luc Nancy (1993), Jacques Derrida (1993), Nicole Loraux (1997), Marie de Solemne (1998), Catherine Charlier (2003), Jacques Attali (1999), Bruno Mattei (2003), Hubert Herbreteau (2009), Regis Debray (2009), Gilles Bertrand, Catherine Brice, Gilles Montègre, (2012). Relación tomada de ediciones Nuova Città.

Rodríguez 2005:186), quedó desacreditada para buena parte de sus contemporáneos. Sin olvidar que ese descrédito fue apuntalado por el ascenso de la doctrina marxista. La asociación, que había adquirido relevancia dentro de esta tradición, tanto como modelo de sociabilidad como de organización de la producción a la hora de pensar la construcción de la república social, también pasó, en cierta medida, a la galería de la memoria implícita.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, M.B. (1952): "P.J. Proudhon in the revolution of 1848", *The Journal of modern history*, vol.24, nº 1, pp.1-14.
- ATTALI, J. (2000): *Fraternidades. Una nueva utopía*, Barcelona, Paidós.
- BAGGIO, A. M. (2007): *El principio olvidado: la fraternidad*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva.
- CASANOVA, J. V. (2012): "Lo secular, las secularizaciones y los secularismos", En Beriain y Sánchez de la Yncera (Eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp.93-124.
- CASTEL, R. (1977): *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós.
- DAVID, M. (2004): "La fraternité, modèles e contrefaçons", en Soulet Marc-Henry (Ed.), *La solidarité: exigence morale ou obligation publique?*, Res Socialis, Academic Press Friburgo, pp.163-176.
- DÍEZ RODRÍGUEZ, F. (2005): *El trabajo transfigurado. Los discursos del trabajo en la primera mitad del siglo XIX*, Valencia, Universidad de Valencia.
- DOMÈNECH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Editorial Crítica.
- FARRÉS, O. (2018): "Trazas de la fraternidad", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento nº7, pp.151-164.
- FAURE, A. (1974): "Mouvements populaires et mouvement ouvrier a Paris (1830-1834)", *Le mouvement social*, nº88, julio-septiembre, pp. 51-92.
- GONZÁLEZ AMUCHÁSTEGUI, J. (1989): "Libertad, igualdad, fraternidad en el socialismo jacobino francés (1830-1848)", *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº VI, pp.135-149.
- GUYVER, C. (2016): *The second French Republic (1848-1852). A political reinterpretation*, Londres, Palgrave-Macmillan.

- HAYWARD, J.E.S (1959): «Solidarity: The social history of an idea in nineteenth century France», *International Review of Social History*, vol. 4, issue 2, pp. 261-284.
- HUNT, L. (2010) : *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets.
- HUNT, L. y SHERIDAN, G. (1986): “Corporatism, association and the language of labor in France (1750-1850)”, *The Journal of Modern History*, vol.58, nº4, pp. 813-844.
- JACOUTY, J.F (2003): “Robespierre selon Louis Blanc. Le prophète christique de la Révolution française”, *Annales historiques de la Révolution française*, nº 331, enero-marzo, pp. 103-125.
- JOAS, H. (2015): *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*, San Martín, Argentina, Unsam edita.
- JOAS, H. (2013): *La creatividad de la acción*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- JOAS, H. (2011): “Debemos considerar al hombre como sagrado”, *Humboldt*, nº156, Instituto Goethe, pp.63-67.
- LANZA, A. (2014): “Fraternité e solidarité intorno al 1848. Trace di un approccio sociologico”, *Scienza & politica*, vol. XXVI, nº 51, pp.17-39.
- LANZA, A. (2006): *La recomposition de l'unité sociale. Etudes des tension démocratiques chez les socialistes fraternitaires (1839-1847)*, tesis doctoral, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2015): *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Colección claves contemporáneas, Barcelona, Editorial Gedisa.
- LAVILLE, J.L. (2015): *Asociarse para el bien común. Tercer sector, economía social y economía solidaria*, Barcelona, Icaria.
- LEÓN ALONSO, R. (1978): *La categoría de la obligación in solidum*, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- MOSS, B. H. (1980): *The origins of the French labor mouvement (1830-1914). The socialism of skilled workers*, California, University of California Press.
- OZOUF, M. (1988): “Fraternité” en FURET, François y OZOUF, Mona, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, Paris, 1988, pp. 731-740. Traducción española de María Alejandra Perié y Martín Alejandro Gentinetta, En: Revista Modernidades, año 1, nº 1, agosto 2005, Argentina.

- PUYOL, A. (2017): *El derecho a la fraternidad*, La Catarata, Madrid.
- REYNAUD, B. y JARRIGE, F. (2011): “La durée du travail, la norme et ses usages en 1848”, *Genèses*, nº85, pp.70-92.
- ROUGERIE, J. (1994): “Le mouvement associatif populaire comme facteur d'acculturation politique à Paris de la révolution aux années 1840 : continuité, discontinuités”, *Annales historiques de la Révolution française*, nº297, pp. 493-516.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, C. (Coord.) (2014). *El dinamismo de los valores. Crisis y creatividad en la sociedad moderna*, Barcelona, Anthropos.
- SEWELL, W.H. (1992): *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del trabajo desde el Antiguo Régimen hasta 1848*, Madrid, Taurus.
- SEWELL, W.H. (1992b): “Los artesanos, los obreros de las fábricas y la formación de la clase obrera francesa. 1830-1848”, *Historia Social*, Instituto de Historia Social de la UNED, nº 12, Invierno, Valencia, pp.119-140.
- SCOTTO, P. (2021): “Los orígenes del derecho al trabajo en Francia (1789-1848)”, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- SCOTTO, P. (2019): “Origen y significado del derecho al trabajo: entre el derecho a la existencia y el derecho a los frutos del trabajo”, *Oxímora. Revista Internacional de ética y política*, nº 14, pp. 10-21.
- STJERNÓ, S. (2005): *Solidarity in Europe. The history of an idea*, Cambridge University Press.
- TOCQUEVILLE, A. (1984): *Recuerdos de la revolución de 1848*, Madrid, Editora nacional.

Recibido: 4 de noviembre de 2021

Aceptado: 17 de octubre de 2022

Larritz Altuna Gabilondo es Doctora en Sociología por la Universidad Pública de Navarra y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Durante años trabajó en el Instituto de Estudios Cooperativos, Lanki de la Universidad de Mondragón. Desde el 2018 está vinculada a la Universidad del País Vasco. Actualmente es profesora e investigadora del Departamento de Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea.