



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Universidad de la República
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Ciencia Política

Tesis Maestría en Historia Política

Hacer y al hacer hacerse.

Amor, libros y revolución en la Comunidad del Sur (1955-1975)

Maite Iglesias Schol
Tutor: Diego Sempol



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



FHCE
Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación

AGU
archivo general
de la Udelar

Hacer y al hacer hacerse.

Amor, libros y revolución en la Comunidad del Sur (1955-1975)

Maite Iglesias Schol

Programa de Maestría en Historia Política

Facultad de Ciencias Sociales

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Archivo General de la Universidad

Universidad de la República

Montevideo – Uruguay

Agosto de 2023



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



FHCE
Facultad de Humanidades
y Ciencias de la Educación

AGU
archivo general
de la Udelar

Hacer y al hacer hacerse.

Amor, libros y revolución en la Comunidad del Sur (1955-1975)

Tesis de Maestría presentada al Programa de Maestría en Historia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Archivo General de la Universidad, de la Universidad de la República, como parte de los requisitos necesarios para la obtención del título de Magíster en Historia Política.

Director de tesis:

D.Sc. Prof. Diego Sempol

Montevideo – Uruguay

Agosto de 2023

Iglesias Schol, Maite

Hacer y al hacer hacerse. Amor, libros y revolución en la Comunidad del Sur (1955-1975).

Montevideo: Udelar. FCS, 2023.

232 p.

Tesis (Maestría en Historia Política) - Universidad de la República (Uruguay), Facultad de Ciencias Sociales ; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación ; Archivo General de la Universidad.

1. Género. 2. Familia. 3. Sexualidad. 4. Anarquismo. 5. Izquierda. 6. Movimientos sociales. 7. Historia política. 8. Comunidad. 9. Uruguay.

I. Título. II. Sempol, Diego, tutor.

CDD: 323.35

Ficha catalográfica elaborada por la Sección Procesos Técnicos de la Biblioteca de Facultad de Ciencias Sociales (Udelar).

A los utópicos de todos los tiempos.

Agradecimientos

Esta tesis contó con el invaluable apoyo y acompañamiento de mi tutor, Diego Sempol, y del conjunto de docentes, compañeras, compañeros y colegas que leyeron y comentaron mi trabajo a lo largo del proceso de elaboración del proyecto, investigación y escritura. Especialmente, quisiera agradecer a Ismael Andino, Sebastián Monfort, Carolina Brunet y Betania Núñez por su aliento constante, y a Aldo Marchesi, Vania Markarian, Magdalena Broquetas, Jaime Yaffé, José Rilla, Gerardo Caetano, Isabella Cosse e Inés Cuadro, por sus generosos aportes.

También me gustaría reconocer especialmente la hospitalidad y confianza de Laura Prieto, Pablo Lérica, Carmen Dangiollillo y José Ferreira, así como de Marela, Osvaldo Escribano y María Eva Izquierdo, y de todas aquellas personas que me recibieron para entrevistarlas.

Les debo un agradecimiento asimismo a Florence Labregere, quien me ayudó a sortear mis dificultades con el francés, y a Adriana Miniño, por las largas charlas de fecundo intercambio.

A su vez, esta tesis no hubiese sido posible sin el apoyo de familiares y amigas que, con mucho amor y paciencia, supieron escuchar, esperar y sostener.

Por último, quisiera subrayar que resultó fundamental contar con una beca otorgada por la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII), entre mayo de 2021 y mayo de 2022.

Hacer, y al hacer hacerse, y no ser nada más que aquello que se hace.

Jean-Paul Sartre

Lista de abreviaciones

ACS – Archivo de la Comunidad del Sur

ADNII – Archivo de la Dirección Nacional de Información e Inteligencia

AEBA – Asociación de Estudiantes de Bellas Artes

AEM – Asociación de Estudiantes de Medicina

ALU – Alianza Libertaria del Uruguay

APA – Asociación Psicoanalítica Argentina

ARU – Agrupación Reforma Universitaria

ASU – Acción Sindical Uruguay

AUPFIRH – Asociación Uruguaya de Planificación Familiar e Investigaciones sobre Reproducción Humana

CAP – Centro de Acción Popular

CCU – Centro Cooperativista Uruguayo

CEDA – Centro de Estudiantes De Arquitectura

CNT – Convención Nacional de Trabajadores

CNT-AIT – Confederación Nacional del Trabajo – Asociación Internacional de los Trabajadores

CRA – Comisión de Relaciones Anarquistas

EPE – Equipo Planificador Ejecutivo

FAU – Federación Anarquista del Uruguay

FCPU – Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay

FEUU – Federación de Estudiantes Universitarios del Uruguay

FUCVAM – Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua

FUNSA – Fábrica Uruguaya de Neumáticos S.A.

GAL – Grupos de Acción Libertaria

JLL – Juventudes Libertarias

JOC – Juventud Obrera Católica

MAC – Movimiento de Apoyo al Campesinado

METAL - Movimiento pro-Expropiación de Tierras al Latifundio

MIN – Movimiento Intercomunitario Nacional

MIR – Movimiento de Izquierda Revolucionaria

MLN-T – Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros

MNLT – Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra

MPS – Medidas Prontas de Seguridad

MRO – Movimiento Revolucionario Oriental

NEAC – Núcleo de Estudio y Acción Cooperativa/Comunitaria

OPR-33 – Organización Popular Revolucionaria 33 Orientales

PCU – Partido Comunista del Uruguay

ROE – Resistencia Obrera Estudiantil

UDELAR – Universidad de la República

UTAA – Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas

UTU – Universidad del Trabajo del Uruguay

Resumen

Este trabajo aborda la historia de la Comunidad del Sur (Montevideo, Uruguay) en el período comprendido entre 1955 y 1975, desde una perspectiva sociocultural de lo político, analizando tanto sus debates y acciones internas como su interacción con otros actores políticos y sociales, especialmente del campo de las izquierdas. También se analizan las concepciones y prácticas en torno a la familia, la sexualidad y el género en este colectivo, a partir de la hipótesis de que esta fue una de las arenas privilegiadas de su propuesta revolucionaria, que colocaba a las subjetividades, la vida cotidiana y las relaciones como eje central de su quehacer político. El trabajo busca explicar las particularidades de esta agenda de inspiración anarquista en los largos sesenta, en vinculación con el contexto, las redes políticas y culturales y las lecturas desarrolladas por el grupo. La pesquisa se basó en el análisis de contenido de fuentes primarias provenientes del Archivo de la Comunidad del Sur, material hemerográfico de la Biblioteca Nacional, documentación de inteligencia, y entrevistas.

Palabras clave: largos sesenta, anarquismo, nueva izquierda, género, sexualidad

Abstract

This work studies the history of *Comunidad del Sur* (Montevideo, Uruguay) between 1955 and 1975, from a sociocultural perspective on the political. It analyzes both the internal debates and actions as well as the interactions with other political and social actors, especially on the left. It also analyzes the conceptions and practices regarding family, sexuality and gender in this collective, based on the hypothesis that this was the main arena of its revolutionary politics, which were centered on subjectivities, daily life and interpersonal relationships. This work seeks to explain the specificity of this anarchist-inspired agenda in the long sixties, and its relations with the context, the political and cultural networks and the readings developed by the group. The research was based on the content analysis of primary sources found in the archive of *Comunidad del Sur*, hemerographic material from the National Library, intelligence documentation, and interviews.

Key words: long sixties, anarchist, new left, gender, sexuality

Tabla de contenidos

Agradecimientos.....	vi
Lista de abreviaciones.....	viii
Resumen.....	x
Abstract.....	x
Introducción	13
Problema, objetivos y enfoque	13
Metodología y fuentes	20
Estructura del trabajo	23
Capítulo 1. La fundación de un enclave socialista autogestionado: gremio estudiantil, barrio y movimiento libertario, 1953-1964.....	26
1.1. El primer impulso	28
1.2. Acción barrial y extensión universitaria	33
1.3. Confluencias y derivas anarquistas	37
1.4. Recapitulación.....	46
Capítulo 2. La “revolución de las costumbres”: politización de la vida cotidiana y construcción de una nueva subjetividad, 1964-1968.....	48
2.1. La politización de la vida cotidiana y las relaciones interpersonales	49
2.2. La construcción de una nueva subjetividad y el predominio de lo colectivo	53
2.2.1. Los saberes al servicio del experimento socialista	61
2.2.2. Las normas de los comuneros y las tecnologías del yo	66
2.3. La crisis interna de 1967.....	71
2.4. Recapitulación.....	75
Capítulo 3. Relaciones socialistas libertarias entre géneros y generaciones, 1964-1968	76
3.1. Alcances y límites de la agenda de la igualdad.....	78
3.2. Dislocaciones en los modelos de masculinidad y feminidad	81
3.3. Reforzamiento de la pareja, resignificación del amor romántico	84
3.4. Disputas sobre la noción de familia.....	90
3.5. La educación sexual de los niños y niñas	99
3.6. Recapitulación.....	101
Capítulo 4. Juventud y política sexual, 1968-1971: debates y prácticas.....	105
4.1. Apertura al exterior y captación de jóvenes.....	106
4.2. Intervenciones en la esfera pública sobre la “insurgencia estudiantil”	110
4.2.1. El proceso editorial de <i>La insurgencia estudiantil en el mundo</i>	114
4.2.2. El Congreso de Jóvenes de Cololó.....	120

4.3.	El “proceso de integración” y el grupo de la “probeta”	129
4.4.	Un laboratorio de experimentación sexual.....	132
4.4.1.	El choque cultural en la visita del <i>Living Theatre</i> : parteaguas en la discusión sobre política sexual.....	136
4.4.2.	La “multirrelación” y el Nuevo Hombre: la integración de dos revoluciones	140
4.4.3.	Liberación sexual y terapias comunitarias para un cambio doloroso	145
4.4.4.	Cuando las adolescentes se enamoran.....	151
4.5.	Recapitulación	155
Capítulo 5.	Movimiento comunitario y radicalización, 1968-1972	157
5.1.	La fundación de nuevas comunidades y un movimiento regional.....	158
5.2.	Trayectorias de radicalización: cuando la comunidad no alcanza	168
5.3.	Definiciones ideológicas y tensiones adentro-afuera	177
5.4.	Recapitulación	185
Capítulo 6.	La Comunidad del Sur en el Uruguay autoritario	187
6.1.	Amenaza y represión	188
6.2.	Cooperativismo de vivienda y militancia barrial	195
6.3.	Infancias autogestionadas en tiempos de represión.....	199
6.4.	Recapitulación	203
Epílogo	204	
Consideraciones finales.....	206	
Fuentes y referencias bibliográficas.....	211	
Fuentes	211	
Inéditas	211	
Éditas.....	211	
Fuentes hemerográficas	211	
Fuentes discográficas y filmográficas.....	212	
Memorias, testimonios y otras fuentes éditas	212	
Referencias bibliográficas	214	
Apéndices	224	
Apéndice 1. Pautas de entrevistas.....	224	
Pauta de entrevista con integrantes adultos de la Comunidad del Sur	224	
Pauta de entrevista con integrantes de otras comunidades	226	
Pauta de entrevista con quienes eran niños/as y adolescentes en la Comunidad del Sur.....	228	
Apéndice 2. Presentación de las personas entrevistadas	230	

Introducción

Problema, objetivos y enfoque

Este trabajo aborda la historia de una experiencia comunitaria de inspiración libertaria, denominada Comunidad del Sur, en el Uruguay de los largos años sesenta, concretamente entre 1955 y 1975. Esta se inició en 1955 en el Barrio Sur de Montevideo y se trasladó en 1964 a un predio suburbano en el barrio Malvín Norte de la misma ciudad. Allí subsistió hasta 1975, con muchas dificultades a partir de 1970 a raíz del constante asedio por parte de las fuerzas represivas, hasta que finalmente muchos de sus integrantes se exiliaron a Suecia, con un breve pasaje por Perú¹. El proyecto comunitario se asentó sobre dos pilares: el trabajo cooperativo en un taller gráfico e imprenta homónima, y la organización de la convivencia donde todo se ponía en común y quedaba sujeto a la discusión y decisión colectiva. La militancia política y social en varios ámbitos fue un elemento central de la Comunidad del Sur, y su experiencia, una referencia en materia de “cooperativismo integral”. Algunos intentos contemporáneos de fundar comunidades, ya fuese asociadas a parroquias urbanas o en zonas rurales, encontraron en “la Comunidad” un espejo en el cual proyectarse. Propios y ajenos empezaron a conocer a la Comunidad del Sur como la Comunidad a secas, no porque fuese la única existente, sino porque perduraba como un ejemplo estable y duradero. En este trabajo se utilizará también esta denominación nativa de forma intercambiable con su nombre completo.

Utilizando un enfoque sociocultural de lo político, este objeto es entendido en este trabajo como un punto de acceso para analizar la expresión localizada en discursos, prácticas y experiencias concretas, de una serie de procesos globales y regionales que afectaron a las izquierdas durante la Guerra Fría. La focalización del lente de observación en un colectivo específico, tal como lo ha planteado la corriente de la microhistoria, permite observar dinámicas sociales y políticas y procesos culturales desde una óptica que echa nueva luz sobre fenómenos más generales y globales (Levi, 1993; Ginzburg, 1999; Revel, 2005). El estudio de esta experiencia permite continuar abriendo el debate sobre las maneras de procesar la articulación entre el cambio cultural y el cambio político en la década de los sesenta, y las formas en que la misma supuso una subversión del orden instituido en el contexto de la Guerra Fría latinoamericana. Especialmente, esta investigación pretende contribuir al estudio de los modos en que los significados, prácticas y sensibilidades vinculadas a la familia, la

¹ En Suecia, el proyecto adquirió un nuevo estímulo y fortalecimiento, y entre 1987 y 1989, tras el retorno del régimen democrático, la Comunidad se reinstaló en Montevideo bajo el nombre de Ecosur, en un predio donde aún viven un puñado de personas, si bien en torno al 2000 sufrió una crisis de la cual no se ha recuperado.

sexualidad y el género se volvieron campos disputados y contenciosos, y cómo se intersectaron con proyectos de transformación política radical.

El proyecto de socialismo libertario de la Comunidad del Sur implicó la politización de todos los aspectos de la vida cotidiana, las relaciones interpersonales y la subjetividad, por lo cual los debates y prácticas abordaron asuntos que no eran explicitados ni trabajados política e ideológicamente por otros actores. A su vez, este colectivo participó de todos los debates contemporáneos y comunes a las izquierdas, defendiendo posiciones que en ocasiones la acercaron y en otras la distanciaron de otros actores relevantes de ese campo², pero que en todo caso funcionaron como un contrapunto interesante en el gran debate sobre cómo construir una sociedad socialista. Para los actores socialmente conservadores y de derechas, entender a la Comunidad del Sur supuso un desafío a sus esquemas habituales, pasando de una mirada benevolente a una sancionatoria, a la par que se radicalizaron las acciones militantes de algunos de sus integrantes. En definitiva, la reducción de la escala del objeto no supone una estrechez de perspectiva, sino que se pretende contribuir a la comprensión de algunos actores sociales de izquierdas que ciertamente no fueron hegemónicos y han sido escasamente estudiados, y a la dinámica contenciosa de la Guerra Fría local en el período de mayor radicalización de las posturas políticas.

De este modo, uno de los objetivos generales de la investigación que sustenta esta tesis es examinar en qué medida y de qué modo la Comunidad del Sur interpeló y dialogó con otros actores políticos del país y la región. Si bien este colectivo involucró a un número relativamente pequeño de personas (llegó a contar con un número máximo de 50 personas a un mismo tiempo, y transitaron por ella aproximadamente 200 personas), no solo fue una experiencia estable que se prolongó en el tiempo, sino que también fue un espacio de confluencia y articulación de diversos actores de la izquierda sesentista. El rastreo —sin dudas parcial— de las redes y circulaciones a nivel local, regional y transnacional, en las cuales estuvo inserta, permite estudiar articulaciones entre actores de las izquierdas escasamente visibilizados, y que criticaron tanto la vía electoral como la armada, desde una posición antiautoritaria y autogestionaria. La indagación, que procura ofrecer un análisis articulado de las dinámicas internas de la Comunidad en su vinculación con el entorno militante y el contexto, permite acercarnos a otros modos de entender la revolución y las modulaciones entre la transformación política, la social y la cultural.

La Comunidad del Sur cuestionó la idea de que era necesario tomar el poder primero y luego organizar la economía y la sociedad, e insistió en la puesta en práctica (“aquí y ahora”, como gustaban

² Al referir al campo de izquierdas, se utiliza aquí la noción de campo en el sentido relacional que subraya Bourdieu, quien lo define como “una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 64).

decir), de un modo de vida socialista, capaz de anticipar el futuro y de ser contagiado al resto de lo que Real de Azúa (1988) llamó la “contrasociedad militante”. De acuerdo a sus militantes, se preparaba así el terreno para que, una vez que triunfara la revolución, encontrara un modelo probado y consolidado para organizar la sociedad y la economía socialistas. Esta apuesta fue atípica y en buena medida fue a contrapelo de la forma en que gran parte de las izquierdas latinoamericanas resolvieron la cuestión de la moral revolucionaria, con lo cual ofrece un nuevo punto de mira sobre asuntos poco explicitados en las fuentes escritas y poco transitados por la historiografía. El lema sartriano de “hacer y al hacer, hacerse”, que la Comunidad del Sur hizo propio, expresaba una particular declinación del *ethos* revolucionario. En su interpretación, la revolución verdadera era la de la vida cotidiana, y su “pedagogía de la acción” reclamaba una total coherencia entre valores o principios ideológicos y actos, por mínimos que fueran. De nada servía la movilización social y los discursos incendiarios, si no iban acompañados de cambios en las formas de relacionamiento. Poniendo en diálogo lecturas típicamente anarquistas —Mijaíl Bakunin, Gustav Landauer— con perspectivas contemporáneas acerca del cambio cultural que debía acompañar necesariamente la transformación de las estructuras socioeconómicas —Erich Fromm, Herbert Marcuse, Paul Goodman—, sostuvieron una posición crítica tanto hacia la vía electoral como la armada, especialmente después de la escisión de la Federación Anarquista del Uruguay (FAU).

El otro objetivo general de esta investigación es indagar en las concepciones y prácticas en torno a la familia, la sexualidad y el género en la Comunidad del Sur, teniendo en cuenta la inscripción de estos asuntos en la discusión política e ideológica más amplia. En virtud de su concepción del cambio revolucionario, la politización de todos los aspectos de la vida cotidiana —desde la alimentación y la vestimenta, hasta el sexo— se constituyó en un eje central de su quehacer político y su propedéutica revolucionaria. De este modo, la propuesta de ir creando un modo de vida concebido como auténticamente socialista que anticipara la sociedad futura proveyó la base sobre la que se debatió la politicidad de la familia, la pareja, el sexo, la relación con los hijos y la diferencia generacional, entre otros aspectos. Como se ha puesto de manifiesto en otras investigaciones, en los años sesenta estos no eran temas de debate frecuente, explícito ni sistemático entre las izquierdas de este país (De Giorgi, 2011; Rey Tristán, 2006; Vescovi, 2003). En términos generales, primaba la noción marxista de que la principal cuestión a resolver era la lucha de clases, mientras que cualquier otro tipo de desigualdad —como la de género— se resolvería como corolario de aquella contradicción principal. Además, ciertas preocupaciones relacionadas con el erotismo, las relaciones interpersonales y la estética eran tachadas de pequeño-burguesas o denostadas por expresar la influencia norteamericana. En contraste, la Comunidad del Sur recuperó la tradición anarquista de reflexión sobre asuntos vinculados a la familia, el género y la sexualidad, a un tiempo que se nutrió de la lectura de textos contemporáneos y poco transitados en el medio local, y del contacto con

movimientos comunitarios de distintas latitudes —algunos de ellos, de fuerte impronta contracultural—.

Los campos en los que se inserta esta tesis son dos: por un lado, el campo de estudios sobre las izquierdas, en el marco de la historiografía sobre el pasado reciente del Uruguay; por el otro, los estudios que en las últimas dos décadas vienen explorando el género, la sexualidad y la familia como asuntos contenciosos en la Guerra Fría. Los asuntos, problemas y preguntas que se han planteado en el campo de estudios sobre las izquierdas en las últimas tres décadas nutrieron persistentemente esta investigación. Especialmente, resultó relevante el debate sobre las características de la llamada nueva izquierda de los sesenta, la cual, por oposición a la llamada izquierda tradicional, se habría caracterizado en América Latina por su inclinación revolucionaria y su atracción por la acción armada (Grandin, 2011; Rey Tristán, 2006; Aldrighi, 2001; Marchesi, 2019). Otros autores hacen énfasis, en cambio, en que la nueva izquierda estuvo atravesada por valores y prácticas contraculturales, remitiendo así a un cambio generacional caracterizado por la irreverencia y la descentralización, de contornos globales (Suri, 2003; Zolov, 2008; Gould, 2009; Markarian, 2012). Este fenómeno, se señala, no fue lineal, y todo el campo de las izquierdas latinoamericanas —incluso la corriente marxista clásica— se vio sacudido por él.

En ese sentido, este trabajo abona la línea de investigación que viene complejizando el binomio vieja/nueva izquierda, señalando que ese campo fue más heterogéneo de lo que se ha pensado. La investigación aporta un nuevo elemento a la diversidad de las izquierdas latinoamericanas, al estudiar un actor que no se inscribe ni en el modelo de la izquierda tradicional marxista, ni en el de la nueva izquierda inspirada por Cuba, sino que rechazó a ambos. La Comunidad del Sur, a la vez que impugnó el uso de la violencia política, llevó adelante prácticas contraculturales en el terreno de la familia, la sexualidad y los géneros, que fueron mucho más radicales y rupturistas que cualquier otro del que se tenga noticia en el Uruguay de los sesenta. Como afirma Zolov (2008), nuevos estudios toman como puntos de entrada la sexualidad, la vida comunitaria, la moda, la música y otras prácticas de consumo cultural, revelando que la izquierda en América Latina era más diversa socialmente, compleja ideológicamente e involucrada en políticas contraculturales que lo que la temprana historiografía habría supuesto (p. 48). Investigaciones recientes dan cuenta de cómo los modestos cambios en las costumbres y la moral sexual de los jóvenes, en los roles tradicionalmente asignados a los géneros y en las pautas de consumo juvenil impactaron y se intersectaron con proyectos políticos de transformación radical (Cosse, 2017; Manzano, 2017; Oberti, 2015; González Vaillant, 2015; Cardozo, 2010; Markarian, 2012; De Giorgi, 2011; Langland, 2008). Como propone Zolov, la oposición a modelos de conducción jerárquicos, autoritarios y patriarcales fue tan novedosa como la lucha armada, y ambas fueron facetas de un mismo fenómeno de desafío radical a las normas políticas

y sociales. Desde esta arista, esta investigación se propone echar luz sobre un novedoso y singular punto de encuentro entre las izquierdas latinoamericanas y la contracultura global.

Si, como afirma Grandin (2011), lo que distinguió a la “nueva izquierda” de los años sesenta fue su “voluntad de actuar” (*will to act*) (p. 15), la hipótesis tomada como base de este trabajo propone que la experiencia de la Comunidad del Sur evidencia que ese pasaje a la acción no necesariamente se tradujo en acciones armadas, sino que se ensayaron “utopías menores” donde se pretendía vivir el socialismo “aquí y ahora”. Grandin argumenta que la Guerra Fría fue una lucha de utopías “de masas” (*mass utopias*), pero a la vez sostiene que su fuerza trascendental se debió a la politización e internacionalización de la vida cotidiana y los encuentros familiares. La inmanencia de la política se manifestó en las esferas de la sexualidad, la fe, la ética y el exilio (Grandin, 2011, p. 17). Con el interés de analizar esta escala, se vuelve relevante la categoría acuñada por Winter (2006), quien denomina “utopías menores” a los proyectos colectivos que imaginaron un mundo radicalmente mejor, por oposición a las “utopías mayores” de escalas masivas y que produjeron millares de víctimas. Las “utopías menores”, en cambio, constituyeron experiencias más acotadas y mucho menos sangrientas para transformar el mundo, que caracterizaron el siglo XX, pero están muy poco estudiadas (Winter, 2006, pp. 4-5). La Comunidad del Sur fue uno de tales ensayos colectivos, donde la revolución pasaba prioritariamente por la transformación radical de las costumbres. Este colectivo tematizó este asunto, lo discutió, y se propuso llevar a cabo prácticas alternativas que disputaran el orden de género, familiar y sexual instituido, en función de un proyecto de transformación de las subjetividades y la cotidianeidad.

En virtud de ello, la bibliografía que ha abordado la historia política desde una perspectiva sociocultural, en intersección con la historia del género, la sexualidad y la familia, tanto en Uruguay como en la región, resultó fundamental en esta investigación para generar diálogos, ubicar puntos de encuentro y divergencias. Si bien en la última década las relaciones sexo-genéricas empezaron a tomar importancia en el estudio de las culturas políticas de las izquierdas uruguayas (Ruiz y Paris, 1998; Vescovi, 2003; Cardozo, 2010; Churchill, 2010a y 2010b; González Vaillant, 2015; De Giorgi, 2015; Leibner, 2005, 2015 y 2017; Sapriza 2020), es preciso profundizar en el potencial que tienen los enfoques sobre el género, la sexualidad y la familia para dar nuevas miradas sobre la política y lo político. Los trabajos que han utilizado una perspectiva de género en el contexto uruguayo no han explotado el potencial de su clave relacional, sino que la asimilan en muchas ocasiones a la historia de las mujeres. Además, los abordajes sobre la sexualidad son escasos e incipientes, se encuentran muy ligados a cuestiones reproductivas, y escasamente trabajan con el par homosexual/heterosexual. Finalmente, los trabajos que abordan la familia no trascienden la dimensión demográfica para analizar su significación política. En relación con ello, se ha explorado bastante poco su vinculación con el componente moral del discurso y la acción política. La noción de estar transitando una crisis

moral, que se sumaba a la crisis económica, social y política, en los años sesenta (Marchesi y Yaffé, 2012) fue estructurante de las intervenciones políticas tanto por izquierda como por derecha, y, sobre todo, de sus justificaciones. El potencial subversivo de la sexualidad, la forma en que el orden familiar y de género reforzaba el orden social y político, y su entrelazamiento con las dinámicas locales de la Guerra Fría, son tópicos sumamente sugerentes que esta investigación pretende contribuir a analizar. Para ello, se tuvo presente también los aportes del campo de estudios de las derechas, cuya matriz socialmente conservadora incluyó un componente no solo nacionalista y militarista, sino también moralista y familiarista, que justificó el golpe de Estado y la instalación de un régimen dictatorial (Cosse y Markarian, 1996), en el marco de un ensanchamiento de la base social y los apoyos del anticomunismo (Rey, 2021).

La primera etapa de la Comunidad del Sur, entre su fundación en 1955 y el exilio de 1975, objeto de este estudio, ha sido mencionada lateralmente en trabajos sobre las izquierdas uruguayas de los sesenta, en particular sobre el anarquismo (Rey Tristán, 2004 y 2006; Vescovi, 2003; Mechoso, 2006), y fue abordada por trabajos específicos de corte académico (Vescovi, 1996; Miniño, 2015 y 2019; Iglesias, 2013) o testimonial (Fosalba 2013; Prieto 1986). Estos trabajos han resultado fundamentales para este estudio, porque documentaron con prolijidad y precisión los avatares de un grupo que no ha sido objeto especial de las políticas de la memoria de los militantes de los sesenta, ni ha tenido una presencia significativa en la historiografía política y social. Sin embargo, los trabajos en su conjunto presentan dos inconvenientes principales. En primer lugar, abordan los 20 años bajo estudio como un período homogéneo, sin prestar atención a las transformaciones y reconfiguraciones internas. En segundo lugar, y en estrecho vínculo con esto, no se ha abordado en profundidad la interacción de la Comunidad del Sur con otros actores, ni la relación entre su dinámica interna y las contingencias y debates contemporáneos. En una palabra, este trabajo pretende restituirle historicidad al objeto, dotándolo de contexto y explorando el rango de posibilidades abierto en cada una de las coyunturas abordadas, los vericuetos de las discusiones y negociaciones, y la provisionalidad de las decisiones adoptadas. Un tercer núcleo problemático en la bibliografía existente es la equivalencia que se suele hacer entre la Comunidad del Sur y su principal referente, Ruben Prieto. Efectivamente, se trató del liderazgo más consolidado y duradero que tuvo el colectivo, pero es necesario tener una visión más completa del grupo como tal, de los perfiles de algunos de sus integrantes más influyentes, y de las formas en que los liderazgos se construyeron, disputaron y contestaron.

Debido a la multiplicidad de aristas que presenta el objeto de estudio, se han tomado herramientas de análisis de tres áreas historiográficas: la historia de género y de la sexualidad; la nueva historia intelectual y la nueva historia política. El título del trabajo, “amor, libros y revolución”, pretende sintetizar esta triple inserción. Cabe señalar que género y sexualidad son dos categorías analíticas diferentes y remiten a teorías que no son coextensivas. Sin embargo, en la medida en que son dos

ejes analíticos diferenciados pero inextricables, y difíciles de distinguir de antemano, se parte de la consideración de que una perspectiva integrada tiene gran potencial interpretativo en las etapas iniciales de una investigación (Sedgwick, 1998, p. 41). Al referir al género, se busca aquí trascender las intenciones contributivas a las cuales la historia de las mujeres estuvo muchas veces sujeta, y abordar la dimensión relacional que tiene la perspectiva de género. Se sigue la conceptualización de la historiadora Joan Scott, según la cual el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, que comprende cuatro elementos: representaciones simbólicas, conceptos normativos, vinculaciones con las instituciones y organizaciones sociales, y construcción de identidades subjetivas. Pero, ante todo, insiste Scott, el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder, o mejor dicho, “el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (Scott, 1990, p. 47). La autora sostiene que la política construye el género y el género construye la política, en la medida en que aporta una manera de decodificar el significado y de comprender las interacciones humanas, y una manera de concebir, legitimar o criticar el poder político. En segundo lugar, la sexualidad es entendida desde una perspectiva constructivista, como un “complejo conjunto de prácticas sociales, comportamientos filtrados por ideas y valores, que cambian a través del tiempo” (Weeks, 2018, p. 2, traducción propia). Desde el punto de vista de la historia social, es un elemento clave para comprender las relaciones sociales y formas de vida en un momento determinado. Pero, además, se puede afirmar junto a Foucault (2007) que la sexualidad en tanto construcción social constituye un elemento nodal y de gran instrumentalidad en las relaciones de poder, entendiéndose este como un conjunto de relaciones desiguales, que no están centralizadas, sino que forman un campo disperso y multipolar donde entran en interacción saberes, discursos, regulaciones y dispositivos de control.

A su vez, se han tomado algunas herramientas de análisis de la nueva historia política y sus intersecciones con la nueva historia intelectual, por su atención a la esfera de las significaciones y del lenguaje (Altamirano, 2005). En este punto, es conveniente destacar que el colectivo objeto de este estudio ocupó un lugar significativo en el mercado de la impresión y edición de libros. Por este motivo, tuvo un acceso privilegiado y actualizado a las novedades del llamado *boom* editorial latinoamericano, un lugar especial en las redes intelectuales y culturales de los sesenta rioplatenses, y un poder de amplificación significativo. No en vano, Rama lo consideró como parte de la “generación crítica” y ejemplo paradigmático de organizaciones culturales abocadas a divulgar “un pensamiento y un arte en el medio” (1972, p. 71). Así, en este trabajo se ha prestado atención a sus prácticas de lectura, recepción y apropiación, así como de difusión de determinadas ideas. Para ello, se toma la definición de estas categorías realizada por Tarcus (2013 y 2016), quien identifica cuatro momentos en las cadenas de circulación: la producción, difusión, recepción y apropiación. Al usar en este trabajo estos últimos tres términos, se tendrá en cuenta que se trata siempre de procesos activos en los que los grupos se ven interpelados, realizan selecciones y adaptaciones de las ideas.

Afirma Tarcus (2013) que todo estudio de la recepción no busca valorar si los sujetos leyeron correcta o incorrectamente al intelectual conceptual, sino “establecer *cómo* lo leyeron y *por qué* lo leyeron como lo leyeron” (p. 33), lo cual supone investigar qué lecturas eran posibles y se realizaron desde determinadas coordenadas geográficas, temporales y sociales. De este modo, toda lectura es interpretación y toda interpretación es un proceso productivo, no reproductivo. Otra categoría conexa que aportó a la investigación fue la de la red, muy adecuada a los estudios de lo social desde la perspectiva microhistórica (Levi, 2003). Bertrand define la red como “un complejo sistema relacional que permite la circulación de bienes y servicios, tanto materiales como inmateriales, dentro de un conjunto de relaciones establecidas entre sus miembros, que los afecta a todos, directa o indirectamente y muy desigualmente” (2000, p. 74).

Metodología y fuentes

La investigación que sustenta esta tesis se basó en la compulsión de fuentes primarias y en entrevistas. En primer lugar, resultó indispensable el Archivo de la Comunidad del Sur (en adelante, ACS), ubicado actualmente en el predio adquirido por algunos de los antiguos integrantes de la Comunidad a su retorno del exilio en Suecia. El voluminoso y sorprendente acervo que allí se conserva ha tenido un accidentado derrotero, sufriendo las condiciones a las cuales lo sometió la censura, los sistemáticos allanamientos y el exilio. Entre la amplia variedad de materiales que compone este acervo, esta investigación aprovechó fundamentalmente la documentación interna de la Comunidad del Sur (informes y actas de reuniones internas, evaluaciones, boletines informativos, notas, correspondencia), los informes de encuentros y congresos en los cuales participaron sus integrantes, y las publicaciones periódicas que recibían o publicaban. Se utilizaron ocasionalmente también fotografías, cancioneros, afiches y poemas. Paralelamente al proceso heurístico, iniciamos un proyecto de puesta en valor, organización y mejora de las condiciones de conservación, con asesoramiento del Archivo Sociedades en Movimiento (ASM), que facilitará su disponibilidad para la investigación histórica. Este trabajo se encuentra en proceso, por lo cual cabe aclarar que las referencias de las fuentes citadas son provisionales, mientras no se termine el proceso de organización del fondo. A su vez, cabe aclarar que existen documentos que no han sido colocados en cajas aún, por lo cual en algunos casos no se indicará su ubicación precisa.

El corpus fue complementado con la consulta de material hemerográfico en la Biblioteca Nacional y de las catorce carpetas sobre la Comunidad del Sur que contiene el Archivo de la Dirección Nacional de Información e Inteligencia (ADNII), compuestas de documentación incautada e informes de inteligencia. El acceso a este material se realizó a través de las digitalizaciones que custodia el Centro de Estudios Interdisciplinarios del Uruguay (CEIU) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE). El trabajo con archivos de la represión exige una serie de prevenciones metodológicas que se han tenido en cuenta en la interpretación de las fuentes. Como afirma Funes

(2010), la principal función de un archivo de inteligencia es estigmatizar y connotar, encontrar “agitadores”, “subversivos”, “extremistas”, con lo cual se suele inflar la información. Además, existe, junto al sesgo ideológico propio de la Guerra Fría, una lógica burocrática y jerárquica que produce presión por encontrar lo que se busca, sin pruebas o fundamentación (pp. 104 y 112).

También se realizaron dieciséis entrevistas semi-estructuradas³, seleccionándose una muestra de integrantes de la Comunidad del Sur de diversas generaciones y de distintos períodos. Se incluyó asimismo a varios integrantes de otras comunidades allegadas, lo cual resultó sumamente enriquecedor para estudiar sus menos conocidas trayectorias. Las fuentes orales resultaron significativas para dotar a las escritas de contexto y relevancia, cubrir algunos vacíos de información y conocer las vivencias experimentadas por aquellos hombres y mujeres que se embarcaron en el proyecto comunitario. Las conversaciones, en las entrevistas y otras comunicaciones personales, permitieron enriquecer el análisis y complejizar las preguntas, a la vez que acceder al registro de la subjetividad, el imaginario y las emociones. Metodológicamente, se procedió a la desgrabación y el análisis de contenido, como lo ha entendido la escuela española (Canales, 2014; Valles, 2014; Ibáñez, 1979). Las entrevistas se llevaron a cabo teniendo en cuenta las relaciones de poder que se cruzan entre entrevistado y entrevistador, evitando difundir las categorías analíticas de la investigación al entrevistado/a. Varios de los entrevistados aportaron gentilmente, aparte de su valioso testimonio, documentos y fotos que habían atesorado. Estos también fueron sumamente útiles para completar algunas de las series documentales más importantes para este trabajo. Es importante aclarar que los y las entrevistas dieron expresamente su consentimiento para figurar en el presente trabajo con el nombre que les identifica en cada caso. La primera vez que cada entrevista es citada, se presentará brevemente a la persona, dando cuenta de su itinerario personal en la Comunidad del Sur, así como inmediatamente anterior y posterior⁴. Cabe mencionar también que en contadas ocasiones se utilizaron entrevistas orales o escritas realizadas por otros investigadores, como Adriana Miniño o el equipo de Carmen Dangiollillo y Tomás Villasante, cuyo registro se encuentra documentado en el ACS.

En el proceso de análisis de las fuentes orales, se tuvo especialmente en cuenta la tensión entre historia y memoria, como señala Portelli (1989, 2002), prestando atención a los silencios, los olvidos y la cadena de sentidos, para trabajarla y contrastarla en función de las demás fuentes primarias. Cabe señalar que, si bien no constituía un objetivo inicial de la investigación, fue necesario historizar someramente las memorias de los militantes de la Comunidad del Sur. El grupo presentó

³ Véase las pautas de las entrevistas en el Apéndice 1.

⁴ Para facilitar la lectura, se puede consultar el compendio de estos textos que presentan brevemente a los entrevistados/as en el Apéndice 2.

tempranamente una voluntad de construir una memoria colectiva, lo cual no se transitó sin disputas. En 1965, la Comunidad se propuso la creación de un archivo, espacio de consulta de la documentación interna que se iba produciendo, pero fundamentalmente destinado a “documentar la experiencia”, según bregaba un informe para la reunión de integrantes⁵. Al menos desde 1967 se manejaba la idea de realizar un “análisis histórico” de la Comunidad, tarea que parece haberse ido posponiendo hasta la víspera del exilio, momento en que era evidente que una época se cerraba.

La voluntad de los miembros de la Comunidad de escribir su historia terminó plasmándose en un documento que hemos datado en torno a 1975 y que ha sido muy relevante para esta investigación. Titulado “Historia de la Comunidad del Sur”, el informe tenía un encabezado que indicaba el método colectivo para su redacción: “reuniones en las cuales se recoge los distintos testimonios, anotando los materiales y documentos de cada período. Compañeros nuevos contribuyen con preguntas. Luego se nombra un redactor”⁶. Existen indicios de que la redactora designada fue Raquel Fosalba, protagonista de primera línea de la Comunidad desde 1958, y autora de una de los pocos trabajos éditos sobre la Comunidad. Aquel primer informe constó de 11 páginas muy detalladas acerca de la composición de la Comunidad y sus líneas de acción, pero solo abarca el período comprendido entre 1951 y 1961, al que divide en cuatro etapas: “origen”, de 1951 a 1955; “concreción”, en 1955; “primeros pasos”, de 1955 a 1958; y “solidificación”, de 1958 a 1961. Es probable que las circunstancias del exilio hayan interrumpido este proceso de escritura.

Aun así, se observa ya en ese informe una tónica común a las producciones de memoria sobre la Comunidad del Sur, como ha sido la pretensión de dotar de significado y racionalidad a las defecciones. En general, esta vino acompañada de consideraciones acerca de la autoridad y el liderazgo dentro de la Comunidad, el proceso de toma de decisiones y de circulación de la información. Los testimonios suelen referir a procesos dolorosos de escisión, salidas mal tramitadas o escisiones furibundas que, como se argumentará más adelante, entrelazaron lo personal y lo político. Los protagonistas suelen referir así, casi de forma unánime, al “fracaso” de la Comunidad del Sur, diagnóstico que parece ser unánime, aunque no haya acuerdo sobre sus causas y cronología. Esta sensación de fracaso ha de ser el motivo por el cual no se halla un volumen importante de testimonios y varios lo refieren como una “cuenta pendiente”. Estas controversias permearon las entrevistas e introdujeron un elemento de complejidad adicional que se tuvo en cuenta a la hora de analizar las fuentes.

⁵ “Informe para reunión de integrantes N° 5 de fecha 23/5/65, desarrollo de lo referente a mecanismos de funcionamiento”. Archivo de la Comunidad del Sur (en adelante, ACS), caja A45 y carpeta 1.

⁶ “Historia de la Comunidad del Sur” [c. 1975]. ACS, caja 2.

Los protagonistas que sí han podido publicar sus testimonios fueron quienes permanecieron en la Comunidad durante el período bajo estudio. Han sido muy relevantes los trabajos de Ruben Prieto y el artículo publicado por Raquel Fosalba, que aportan y sistematizan un gran cúmulo de información que se toman en este trabajo como fuentes primarias. Estos autores han logrado construir una suerte de memoria dominante de la Comunidad del Sur, que hizo que varios de los integrantes que abandonaron el proyecto se sintieran irradiados otra vez, ahora de la producción memorial. Así, el ejemplo más temprano que he podido constatar es una polémica iniciada en 1978 por Luis Sabini y Luis Ramos —ex integrantes de la Comunidad—, a raíz de una nota publicada en las páginas de la *Lanterne Noire* (periódico anarquista francés dirigido por Jean-Pierre Duteuil). A partir de una nota publicada por Eduardo Colombo bajo el seudónimo de “SYRS”, en denuncia de la represión en Uruguay y la destrucción de la Comunidad del Sur, “los Luises” le enviaron una extensa carta desde Estocolmo, en la que criticaban lo que llamaban una “historiografía reaccionaria de la Comunidad del Sur”, que consistía en una visión cargada de falsedades o “semiverdades” sobre la experiencia. Denunciaban que se estaba difundiendo una imagen fetichizada, sacralizada y dogmática de la Comunidad, que la presentaba como una pujante organización destruida por la represión, sin tener en cuenta lo que consideraban como un proceso endógeno de descaecimiento ideológico. En su opinión, se construía así la idea de una experiencia con un “itinerario unilineal” o un “cauce único”, basada en principios inalterables, que no tenía en cuenta las transformaciones ni las disputas internas, y que atribuía las fallas a quienes no habían podido adaptarse a ese rumbo fijado de antemano. Metodológicamente, se ha tenido especial cuidado en producir una distancia crítica óptima en la interpretación de los distintos temas y problemas que aborda el trabajo. Como afirma Ginzburg (1993), el historiador no es un juez ni pretende serlo. De este modo, no se encontrarán aquí juicios ni valoraciones en favor de unas posturas u otras.

Estructura del trabajo

La pregunta analítica que articula los capítulos de esta tesis refiere a la relación entre el “adentro” de la Comunidad del Sur y el “afuera”: ¿cómo interactuaron los debates internos y los acontecimientos externos en la primera etapa de la Comunidad del Sur (1955 y 1975), tanto en el terreno de los discursos como en el de las prácticas? El trabajo se divide en seis capítulos, donde se observa esta relación en distintas coyunturas, de acuerdo a cómo fueron desarrollándose las preocupaciones de la Comunidad y el contexto. El primero y el último de los capítulos exploran el inicio y el ocaso de la experiencia en relación al contexto político y social, realizando un menor énfasis en sus dinámicas internas, debido principalmente a la escasez de fuentes para abordarlas.

Los capítulos 2, 3, 4 y 5 presentan los principales resultados de la investigación, siguiendo un orden tanto cronológico como temático, en la medida en que han sido estructurados como dos pares antes que cuatro capítulos independientes. Ha de tenerse presente, entonces, la contemporaneidad de los

procesos estudiados en los capítulos 2 y 3, por un lado, y 4 y 5, por otro. En ellos se privilegia el estudio de determinadas coyunturas y se hace énfasis en un conjunto de asuntos delimitados que permiten enlazar los dos focos principales de la investigación: las concepciones y prácticas de la Comunidad en torno a la familia, la sexualidad y el género; y las circulaciones, interpelaciones y diálogos con otros actores políticos, sociales y culturales.

El primer capítulo presenta la fundación de la Comunidad del Sur como un proyecto donde confluyeron varias trayectorias personales de militancia anarquista, estudiantil y barrial, en un contexto de impulso a las prácticas autogestionarias. Esto permitirá un acercamiento inicial a los perfiles de los primeros integrantes de la Comunidad del Sur y a algunas ideas y motivaciones primigenias que se conservarán durante todo el período como una seña identitaria del colectivo. En segundo lugar, el capítulo profundiza en la participación de la Comunidad del Sur en las divergencias producidas en el seno de la FAU, con el objetivo de precisar de un modo contextualizado su particular concepción del anarquismo, y describir su marco de alianzas inicial.

Desde distintas entradas, los capítulos 2 y 3 profundizan en los principales rasgos del proyecto político de la Comunidad durante los años 1964 y 1968, en su apuesta por construir relaciones cotidianas socialistas y por formar una nueva subjetividad revolucionaria. El segundo indaga en la concepción comunitaria de la revolución, y su vocación de constituir un laboratorio de experimentación social y política y de transformación de las subjetividades, con el respaldo de algunos saberes y dispositivos de control del yo. El tercero describe las ideas predominantes acerca de la pareja y los géneros, y se rastrea la construcción de un proceso de comunitarización de los niños y de educación sexual. Si bien estos capítulos se presentan por separado, es preciso recordar que fueron procesos sincrónicos, con múltiples líneas transversales. En ese sentido, la sección 2.3, que aborda una crisis interna ocurrida en 1967, tiene que ver tanto con la temática del capítulo 2 como con la del 3.

Los capítulos 4 y 5 abordan el período 1968-1972, desde distintas entradas, como un momento de importantes cambios en el proyecto comunitario, signados por un mayor involucramiento en la protesta social del período y la profundización del debate sobre el amor libre y la liberación sexual. El texto rastrea el debate interno sobre cómo vincularse con el exterior, y especialmente, las intervenciones en el debate público acerca del rol político de los jóvenes. Se destaca, en ese sentido, la participación de algunos comuneros en el “Congreso de Jóvenes” de Cololó y en la Editorial Acción Directa. Esto vino acompañado por una profundización de las relaciones transnacionales de la Comunidad, con movimientos anarquistas y contraculturales europeos. Paralelamente, se examina las consecuencias que tuvo a la interna de la Comunidad la implementación de un nuevo sistema para la incorporación de nuevos miembros, conocido como “la probeta”. Se explorará la idea de que este

sistema permitió a algunos jóvenes probar la Comunidad como un laboratorio de experimentación social, política y sexual, lo cual coincidió con una preocupación sobre la política sexual por parte de algunos integrantes estables. A partir de allí se analiza el debate sobre la liberación sexual y la poligamia.

Como corolario de ese proceso de creciente apertura, el quinto capítulo estudia la creación de un movimiento comunitario que conectó diversas experiencias comunitarias uruguayas, argentinas y una boliviana, y el modo en que fueron permeadas por la radicalización política. Se planteará la idea de que los vínculos con otros movimientos, especialmente con la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA), condujeron a algunos miembros de la Comunidad a revisar su vocación pacifista, colaborando con acciones armadas. Además de describir algunas trayectorias de radicalización, se hará énfasis en el proceso de definición ideológica que atravesó el colectivo y en las tensiones que las múltiples militancias produjeron.

Por último, el capítulo 6 estudia a la Comunidad del Sur en el contexto de creciente violencia política en Uruguay y la región. Entre los múltiples allanamientos, investigaciones de inteligencia y encarcelamientos del período, algunos de los cuales le dieron visibilidad pública en los principales medios de prensa del país, se hará énfasis en los desafíos generados a la comunitarización de los niños, niñas y adolescentes, trágicamente empujados a la autogestión cuando todos los adultos fueron detenidos. Además, se abordará la participación de la Comunidad en el movimiento cooperativista, como opción militante de menor riesgo, frente a la avanzada autoritaria de la primera mitad de los setenta, previo a su exilio. En definitiva, el capítulo aborda los modos en que la Comunidad se vio interpelada por la creciente violencia política, y sus derivas trágicas para las diversas generaciones.

Capítulo 1. La fundación de un enclave socialista autogestionado: gremio estudiantil, barrio y movimiento libertario, 1953-1964

Este capítulo aborda la fundación de la Comunidad del Sur en tanto proceso en el cual confluyeron y se potenciaron varias trayectorias de militancia en espacios diversos pero conectados en los años cincuenta: el estudiantil, el barrial y el libertario. El estudio de este momento permite una aproximación inicial a los perfiles de los primeros integrantes de la Comunidad del Sur, sus motivaciones personales y políticas para adherirse a este proyecto, y su vinculación con el entorno. Algunos de estos elementos se convirtieron en una fuerte impronta de la Comunidad a lo largo de sus veinte años de duración, mientras que otros acusaron cambios significativos.

La fundación de la Comunidad del Sur fue una iniciativa de un conjunto de estudiantes universitarios de extracción anarquista que, al menos desde 1953, pretendían llevar a la práctica algunos de los postulados ideológicos que defendían. Desde su efectiva concreción en agosto de 1955, este imperativo moral de llevar adelante un modo de vida coherente con los valores propugnados se constituyó en un eje central de su proyecto político, y en el principal motivo que impulsó a las personas que paulatinamente se fueron integrando a él.

En la Montevideo de los años cincuenta, el proyecto comunitario hizo confluír a militantes estudiantiles, obreros y libertarios en torno a la idea de la autogestión. Se trataba de una bandera importante y capaz de aglutinar personas organizadas en torno a distintas luchas. Por un lado, el ciclo de movilización estudiantil activado en torno a la plataforma de la autonomía universitaria reivindicaba, precisamente, una Universidad autónoma y cogobernada por los tres órdenes que integraban la vida universitaria (estudiantes, docentes y egresados), y protegida contra los anhelos de los gobiernos de turno. Durante los años cuarenta y cincuenta, la presencia anarquista en la Federación de Estudiantes Universitarios del Uruguay (FEUU) fue predominante y constituyó el eje de una amplia coalición tercerista que dominó su dirigencia. Van Aken (1990) definió el tercerismo como una manera —un tanto vaga e imprecisa— de considerar los problemas nacionales y mundiales rehusando cualquier dominación de las superpotencias de la Guerra Fría, pacifista, que objetaba todo régimen dictatorial, defendía el principio de la libertad pero con justicia social y bregaba por “soluciones de tipo socialista”. Por otro lado, en algunos barrios obreros surgieron iniciativas cooperativas y autogestivas, ambientadas por el clima de solidaridad gestado con las huelgas generales de 1951 y 1952. Significativamente, el anarquista Ateneo Cerro-La Teja impulsó, en conjunto con la Federación Autónoma de la Carne, una cooperativa de consumo y propuso la colectivización de los frigoríficos (Cores, 1989; Mechoso, 2006; Siola, 2019). Los años cincuenta y tempranos sesenta fueron también los de un impulso en la formación de algunas cooperativas de producción, luego de aprobada la ley general de cooperativas de 1946 (Terra, 1986). Fue en este

período que el movimiento obrero y estudiantil consolidó un modo de actuar conjunto, bajo la consigna “obreros y estudiantes, unidos y adelante”. En síntesis, existía en los años cincuenta un ambiente de estímulo a las prácticas autogestionarias en los círculos estudiantiles, barriales y obreros de filiación anarquista.

La idea de crear una cooperativa gráfica iba muy a tono con este clima estudiantil y obrero. Como expresó un documento interno posteriormente, “Bellas Artes, Arquitectura, Medician [sic], el Ateneo Libre del Cerro la Teja, Teatro del pueblo, Juventudes Libertarias, son los centros de la gestación de la comunidad, su idea se madura, se va definiendo, no sólo en charlas sino comienza a ensayarse diversas experiencias de trabajo en común”⁷. En cambio, la iniciativa de incorporar la convivencia al proyecto resultó arriesgada y novedosa. Los falansterios de Fourier, las colectividades españolas o los kibutz eran antecedentes importantes, pero podían resultar alejados en el tiempo o el espacio. En cambio, el modelo de la congregación menonita de origen alemán Sociedad de Hermanos —que tenía una comunidad en Montevideo— resultó un ejemplo cercano y tangible. El impulso recibido en su contacto con esa organización por los estudiantes que fundaron la Comunidad fue significativo, pero también tuvo sus limitaciones.

En la segunda mitad de los años cincuenta, la Comunidad del Sur potenció sus vínculos, sobre todo, con otros colectivos anarquistas —protagonizando la fundación de la FAU— y condujo sus energías hacia la militancia barrial, donde se desarrolló uno de los primeros proyectos de extensión estudiantil. Desde la concepción original del proyecto, se pretendió que el colectivo militante actuara de manera coordinada con otros actores, entendiéndose que esta sinergia resultaba fundamental para provocar un cambio social profundo. La comunidad o la “cooperativa integral” se presentaba como una célula de “socialismo libertario” capaz de contagiarse al resto del “organismo social”. Sin embargo —como se sabe—, la discusión sobre qué era la revolución y cómo hacerla provocaba diferencias en el seno de las izquierdas y estas se agudizaron a partir de la definición de la Revolución Cubana como marxista-leninista. En el seno de la FAU, la agrupación Sur protagonizó una serie de cuestionamientos en relación a su estructura y funcionamiento, la militancia preponderantemente obrerista, las perspectivas sobre las acciones armadas y la actuación clandestina, y el apoyo a la Revolución Cubana.

Esta postura la acercó a las agrupaciones de Bellas Artes y de Medicina, con las cuales integró un subgrupo dentro de la FAU que, tras una serie de enfrentamientos con el otro grupo —integrado por los grupos de FUNSA, Cerro, La Teja y Unión— dio por clausurada la FAU y buscó fundar nuevas

⁷ “Historia de la Comunidad del Sur” [c.1975]. ACS, caja 2.

organizaciones que destacaron por su talante tercerista y anticomunista (por izquierda). Se trató de la Alianza Libertaria del Uruguay (ALU) y el Centro de Acción Popular (CAP), centro éste donde confluyeron con militantes de la izquierda cristiana. Estas dos organizaciones se propusieron ofrecer una alternativa de izquierda antiautoritaria, en un contexto de gran polarización por el inicio de la segunda Guerra Fría en América Latina, en el que buena parte de las izquierdas del Uruguay realizaron un importante viraje abandonando la “tercera posición” para apoyar el proceso de la Revolución Cubana. En definitiva, este capítulo indaga en la coyuntura en la que se fundó la Comunidad del Sur, y la confluencia de diversas trayectorias militantes individuales y colectivas durante el primer período de su existencia.

1.1. El primer impulso

Según varias fuentes, la fundación de la Comunidad del Sur en 1955 correspondió a cuatro parejas y dos hombres solteros, la mayoría de los cuales militaban en las Juventudes Libertarias (JLL), en la Agrupación Reforma Universitaria (ARU) de la FEUU, en los centros de estudiantes de Bellas Artes (AEBA), Medicina (AEM) y Arquitectura (CEDA), y que participaban activamente del ciclo de movilización por la autonomía universitaria (Fosalba, 2013; Miniño, 2015 y 2019). De los 10 adultos fundadores, 6 eran estudiantes universitarios y 2 eran maestros, todos de entre 20 y 25 años⁸.

Más difusos resultan sus antecedentes inmediatos, puesto que desde 1953 habrían existido algunos intentos fracasados, que finalmente se fusionaron en la casa de la calle Salto. El primer indicio existente de los inicios de la Comunidad es un artículo publicado en 1955⁹ por uno de sus fundadores y reconocido como uno de los ideólogos de la Comunidad, Pedro (“Perico”) Scaron, quien luego se convertiría en uno de los más reconocidos traductores de Marx¹⁰ (Tarcus, 2017). Scaron era por entonces —como al menos dos fundadores más de la Comunidad— militante de las JLL y de la ARU. La ARU era “un nucleamiento estudiantil de la izquierda independiente con definida postura tercerista, surgida en la década de los cuarenta” que era fuerte en el liceo 5 y en los Preparatorios diurno y nocturno del Instituto Alfredo Vázquez Acevedo (IAVA) (Trías y Rodríguez, 2012, p. 24).

⁸ “Historia de la Comunidad del Sur” [c.1975]. ACS, caja 2.

⁹ Scaron, Pedro. “Comunidad en Uruguay”, *El Arado* N° 2, agosto de 1955, pp. 7-9.

¹⁰ Pedro “Perico” Scaron (1931-2014). Militante de las Juventudes Libertarias y fundador de la Comunidad del Sur, había hecho una experiencia a los 20 años en la comunidad de la Sociedad de Hermanos en Paraguay. Integró la Comunidad del Sur por dos o tres años (1955 a 1957/1958), junto a su pareja, Ana María Gómez. Posteriormente, acompañó el giro de la FAU en apoyo de la Revolución Cubana. Considerado como uno de los más reconocidos traductores de Marx, integró el comité editorial de *Lucha Libertaria* (1957-1958) y la revista *Rojo y Negro* (1968). Se destacó en la traducción de textos anarquistas, en la recopilación y traducción de textos de Karl Marx y Friedrich Engels sobre América Latina, y en la traducción de *El Capital* publicada por la editorial Siglo XXI en los setentas. Se exilió en París (Tarcus, 2017).

Precisamente, ese había sido el espacio de confluencia entre anarquistas y cristianos de izquierda por excelencia en el ámbito de la militancia estudiantil. De acuerdo al testimonio de Pablo Carlevaro, en la ARU existía una fuerte presencia anarquista, pero también “muchachos católicos, formando lo que llamaban los ‘anarco-católicos’ que para la época era toda una revelación” (entrevista en Trías y Rodríguez, 2012, p. 35).

En 1955, Scaron se reconocía como integrante de un numeroso grupo de estudiantes anarquistas que iniciaron un movimiento comunal libertario, inspirados por una charla organizada por la Sociedad de Hermanos en octubre de 1952¹¹. La inspiración y el apoyo de esta organización suele figurar en las memorias como un elemento central en la gestación de la Comunidad del Sur, y como un vínculo duradero a lo largo de su historia. La Sociedad de Hermanos (*Bruderhof*) era una comunidad menonita que debió huir de Alemania ante el avance del nazismo, y luego de Inglaterra, tras lo cual se establecieron en Paraguay y de allí se extendieron a otros países. La comunidad que instalaron en Montevideo (1951-1960), llamada “El Arado”, fue fundada a partir del núcleo asentado en la selva paraguaya, y llegó a contar con unas 100 personas de las 2000 que eran en total hacia 1960 (sumando las comunidades de Estados Unidos, Paraguay, Uruguay, Inglaterra y Alemania). Tenían una chacra en las afueras de Montevideo, una escuela y una casa-cuna para niños de la comunidad y sus alrededores¹². La exposición que habrían organizado los conocidos como “barbudos” (por la larga barba que acompañaba su vestimenta tradicional) en la Facultad de Derecho, y las múltiples visitas a su comunidad en la calle Osvaldo Rodríguez, inauguraron una serie de contactos considerados como indispensables para la puesta en marcha de los proyectos comunitarios por parte de los estudiantes anarquistas (Entrevista a Edda Ferreira en Trías y Rodríguez, 2012; Thomson, 2020). Además, fue a través del contacto con El Arado que dos integrantes muy queridos se incorporaron a la Comunidad: una mujer indígena conocida como Merty, y su pareja, conocido como Ariel.

De acuerdo al citado artículo —que Scaron publicó en el N°2 de la revista homónima que publicaba El Arado—, la que se convertiría en la Comunidad del Sur era llamada a menudo “La Cueva”, e integraba a 15 miembros de los infructuosos intentos comunitarios previos. Uno de ellos era la granja “La Canuta” en el departamento de Treinta y Tres, y el otro era un taller gráfico llamado “Lithocolor”, ubicado en la calle Tacuarembó 965¹³. La combinación de la imprenta con la granja, resultante de la confluencia entre esos dos antecedentes, resultaría una característica perdurable en el proyecto comunitario. Sin embargo, en lo inmediato el reducido grupo que continuó en el proyecto, añadiendo

¹¹ Scaron, Pedro. “Comunidad en Uruguay”, *El Arado* N° 2, agosto de 1955, pp. 7-9.

¹² S/d. “Una experiencia comunitaria cristiana”, *Política* N° 2, noviembre de 1960, pp. 51-52.

¹³ Scaron, Pedro. “Comunidad en Uruguay”, *El Arado* N° 2, agosto de 1955, pp. 7-9.

una casa en la calle Salto 918, privilegió las artes gráficas y la cerámica. Durante los primeros años, la vida del grupo se organizó fuertemente en torno a la consolidación de la cooperativa, con el fin de asegurar la viabilidad económica del proyecto. Esto se logró con muchas horas de trabajo en el taller, algunos premios obtenidos por las creaciones artísticas y varios aportes solidarios de organizaciones y personas amigas. Paralelamente, la organización de la convivencia parece haber sido más espontánea que planificada, en un contexto de penurias, pero gran convicción ideológica.

Precisamente, la idea fundamental sobre la que se asentó la fundación de la Comunidad fue la necesidad de llevar a la práctica los postulados ideológicos que defendían, a partir de una crítica al conformismo social. Motivos de este tipo suelen esgrimirse cuando sus integrantes rememoran las razones para integrarse a la Comunidad: la admiración por la puesta en práctica de los valores que se propugnaban, la incomodidad generada por la contradicción entre los valores y el modo de vida “burgués” de la familia de origen, o la necesidad de buscar un mayor nivel de compromiso que trascendiera lo discursivo e implicase una “actitud vital”. A modo de ejemplo, Edda Ferreira —artista plástica, estudiante de la Escuela de Bellas Artes, militante de las JJLL y fundadora de la Comunidad del Sur—, consultada sobre los propósitos al crear la Comunidad, expresó lo siguiente: “éramos jóvenes, pujantes, omnipotentes. Teníamos una ideología (anarquismo). Nos propusimos integrar esa ideología a la vida cotidiana. No más charlas para un futuro. Hacerlo ya”¹⁴. A ello se sumaban las circunstancias personales, que en general coincidían con el abandono de la casa de la familia de origen y/o la formación de una pareja, en ocasiones con un bebé en camino. De acuerdo al análisis que realiza Adriana Miniño, para el grupo de estudiantes de Bellas Artes interesado en crear una comunidad, que se redujo posteriormente tan solo a una pareja, se trataba de trasladar la vocación creativa del terreno del arte al de lo social (2015, p. 107). Como se verá en profundidad en el capítulo 2, pretendieron poner en acto un modo de vida auténticamente socialista, sin aguardar a la toma del poder, entendiendo que tal puesta en práctica era lo verdaderamente revolucionario.

Según se afirmaba en un documento interno posterior, la consigna que aglutinó a los dos grupos fundadores mencionados —el de la granja “La Canuta” y “Lithocolor”— fue “loco, te tienes que sumar, en la historia, vamos a figurar los primeros”¹⁵. Es decir, en línea con otras experiencias auto percibidas como revolucionarias, existía una fuerte vocación de trascendencia y de vanguardia, a pesar de los recaudos que pudieran establecerse. En general, se enfatizaba que la Comunidad sola no lograría transformar la realidad, por lo que era preciso irradiar al ambiente social, a través de la promoción de proyectos autogestionarios. Como afirmó una entrevistada —reconociendo desde el

¹⁴ Entrevista escrita con Edda Ferreira, realizada por Carmen Dangiollillo y Tomás Villasante, en noviembre del 2000. ACS.

¹⁵ “Historia de la Comunidad del Sur” [c. 1975]. ACS, caja 2.

presente, con cierta vergüenza, la soberbia del planteo— se pretendía “cambiar el mundo”. El grupo compartía la expectativa de “generar un grupo que pudiera (...) servir como modelo, de ejemplo. Que los seres humanos pudiéramos vivir de otra manera, compartiendo, y a partir de ese grupo tener una apertura hacia la sociedad que nos permitiera incidir en cambios”¹⁶.

Es preciso enfatizar que la capacidad de transformar la sociedad a partir de la experiencia comunitaria fue, desde su propia concepción, uno de los debates permanentes sobre la Comunidad del Sur. La propia transición que se evidencia en las ideas de Scaron en este sentido es un indicio de las discusiones que seguramente llevaron adelante quienes se vieron involucrados en estas tempranas iniciativas comunitarias. En su biografía de Gerardo Gatti, Ivonne Trías y Universindo Rodríguez recogen una carta de Pedro Scaron a Gatti donde, en 1953, expresaba dudas acerca del potencial transformador de las comunidades, describiendo a *El Arado*, de la siguiente forma:

El hábito de esta clase de vida comunal no es un paternal autoritarismo, ni el dominio democrático de la mayoría sobre la minoría, sino algo parecido a lo que los cuáqueros denominan el ‘sentido de la asamblea’. No hay en esta comunidad ningún tipo de distinciones de clase, ningún tipo de autoridades. (...) Ahora bien; ¿basta iniciar en pequeños grupos esa comunión de las almas y de las cosas, y llamar a los demás a unirse, para lograr que toda la humanidad participe en esa comunión? Yo creo que, aunque en el caso de esta comunidad esa actitud es sincera, como táctica general y aun como táctica parcial, es utópica. Mis diferencias con la comunidad, además del problema religioso, radican principalmente ahí, pero ahora vamos a olvidarnos un poco de esta comunidad para seguir con nuestro movimiento anarquista (...) ¹⁷

El autor parecía buscar combinar lo mejor de dos mundos que hasta el momento no se habían encontrado en Uruguay, el del comunitarismo cristiano y el del anarquismo, lo cual resultaba en una posición incómoda tanto en relación a la comunidad “madre” como en relación al resto del movimiento anarquista.

En el correr de los dos años siguientes, Scaron debió haber fortalecido su confianza en la relación entre las comunidades y la transformación social, modificando en parte su idea inicial. De hecho, en el ínterin visitó la comunidad de *Bruderhof* en Paraguay, llamada “Primavera” (Thomson, 2020). Cuando, dos años después de aquella carta, en el artículo citado, describió la nueva comunidad formada —que luego se llamaría Comunidad del Sur—, argumentó que se trataba de una comunidad diferente a las habituales, porque se hallaba “profundamente integrada con múltiples formas

¹⁶ Entrevista con Yiye, 7 de febrero de 2022. Yiye es una psicóloga nacida en 1939. A fines de los cincuenta, como estudiante de arquitectura, se vinculó con el grupo anarquista del Centro de Estudiantes de Arquitectura, y fue a través de esos contactos que conoció a la Comunidad del Sur. Allí vivió entre 1959 y 1967-8. Se integró junto a su esposo estando recién casada y embarazada, y en la Comunidad tuvo a sus tres hijos. Al salir comenzó a estudiar psicología.

¹⁷ Carta de Pedro Scaron a Gerardo Gatti, 14 de setiembre de 1953. Archivo familiar de correspondencia de Gerardo Gatti (citado por Trías y Rodríguez, 2012, p. 49).

socialistas existentes ya hoy en día”. Sostenía que la Comunidad no quería “ser un lugar de aislamiento, donde un grupo de seres especialmente dotados practica una moral difícil y pierde todo contacto con los demás hombres, sino un organismo de creación y de lucha, estrechamente relacionado con sindicatos, asociaciones estudiantiles y movimientos populares en general”. Así, Scaron reafirmaba, citando a Kropotkin, la importancia de que los proyectos socialistas actuaran de forma integrada al resto de los movimientos populares. Siguiendo a los teóricos anarquistas Martin Buber y Gustav Landauer, entendía que la Comunidad era una forma de lucha contra “el régimen capitalista y estatal” que debía “demostrar en la práctica que es posible que los hombres —que cualquier hombre— vivan en comunidad de bienes, de trabajo y de decisiones, sin patrones ni jefes, en armonía y amor”¹⁸.

A su vez, algunas de estas ideas se volcaron en la revista *Construir*, cuyos dos únicos números publicó este grupo de estudiantes en 1955. Gerardo Gatti, Heber Raviolo, Pedro Scaron, Ruben Prieto, Juan Carlos Plá, Walter Dioni, José de Torres y Francisco Bergós integraron el grupo editor. En sus editoriales se argumentaba, en la misma línea propuesta por Scaron, que el movimiento estudiantil revolucionario debía colaborar en la realización de una sociedad libertaria, transformando las experiencias sociales en realizaciones socialistas. Los “grupos de trabajo y vida comunal” era referido como una de tales realizaciones socialistas, y “centro de lucha contra el régimen imperante”, que, junto a otras asociaciones como sindicatos y cooperativas, conformaban los núcleos iniciales de una “asociación de asociaciones” o “comunidad de comunidades” capaz de transformar la sociedad¹⁹.

En virtud de estas ideas, los menonitas montevideanos expresaron algunas reservas. Si bien los editores de *El Arado* informaban con orgullo sobre su colaboración en la formación de 25 jóvenes para la vida en comunidad en “La Canuta”, parecían menos seguros de la deriva que había tomado esta nueva formación anunciada por Scaron, basada en ideas socialistas y en los preceptos de Kropotkin, Buber y Landauer. Los editores de *El Arado* declararon su “gran simpatía” por las ideas del autor, pero destacaron su falta de coincidencia con sus ideas anarquistas, y, de hecho, no se han encontrado elementos de una colaboración editorial ulterior, si bien se mantuvo el contacto frecuente e informal con la Sociedad de Hermanos. Así, el vínculo entre Comunidad del Sur y *El Arado* tenía limitaciones ideológicas importantes. Según Thomson (2020), quien estudió la historia de *El Arado* y tuvo acceso a los archivos de la congregación, la condición de “ateos humanistas” de los integrantes de la Comunidad del Sur era un hecho insalvable para el *Bruderhof*. Ellos encontraban todas las respuestas a los desafíos de la cotidianidad comunitaria en su fe, por lo tanto, entendían que era

¹⁸ Scaron, Pedro. “Comunidad en Uruguay”, *El Arado* N° 2, agosto de 1955, pp. 7-9.

¹⁹ *Construir* año 1, N° 1, febrero de 1955, pp. 1-4; *Construir* año 1, N° 2, agosto de 1955, pp. 1-2.

imposible que se trasladase su modelo a un contexto carente de ella (p. 111). El vínculo entre las dos comunidades se debilitó aún más tras el cierre de El Arado en 1960.

1.2. Acción barrial y extensión universitaria

La pretensión de hacer de la Comunidad un espacio y plataforma de prácticas políticas socialistas insertas en el contexto local, regional e internacional, y en diálogo con otras organizaciones populares, constituyó desde un comienzo un pilar de la Comunidad del Sur. El principio de no aislamiento era central para el éxito de un proyecto que en los sesenta calificaron como revolucionario, y supuso una permanente búsqueda por establecer lazos duraderos, que no siempre funcionaron.

Los primeros años de la Comunidad del Sur estuvieron marcados por la militancia anarquista y barrial. La mayoría de sus miembros integraban la Agrupación Sur, fundadora de la FAU, organización creada en octubre de 1956 para coordinar las acciones de los diversos núcleos barriales, gremiales y estudiantiles anarquistas existentes (Mechoso, 2006; Muñoz, 2021). A nivel barrial, la Comunidad del Sur integró y colaboró con el Comité Popular del Barrio Sur, una organización creada a fines de 1954 luego de que se conociera una orden de desalojo de un edificio en ruinas donde vivían varias familias humildes. Mientras tanto, la casa —que algunos dicen que era conocida como “la casa de los locos”— se constituyó en un espacio de encuentro y debate político, y se fue integrando al barrio. El patio de la casa, donde convergían todas las habitaciones, era, según un documento interno, el “corazón de esa sociedad en gestación”. Quienes pasaban por allí aprendían “alta ideología”, comentó un muchacho que por esa razón se volcó a militar en el anarquismo por entonces²⁰.

Las memorias suelen recuperar una serie de acciones solidarias a través de las cuales los primeros integrantes de la Comunidad se fueron ganando el favor del barrio, a pesar de verlos como excéntricos:

A medida que se van haciendo funciones, se gana la gratitud [del entorno]; matar una rata en casa de una vecina, que estaba sufriendo; una fiesta para que la policía dice que se tiene que pedir permiso, no se pide, se pone un camión en una esquina, otro en otra esquina, se corta la calle y se hace una fiesta en la que participa toda la manzana. Un día de Reyes, en Montevideo, hubo un ciclón que tiró una columna de alumbrado, como no venía UTE, tuvimos la idea de levantarlo nosotros [...] llamábamos a la puerta de los vecinos y les preguntábamos: - ¿Le cambiamos el hilo?

²⁰ “Historia de la Comunidad del Sur” [c.1975]. ACS, caja 2.

- Sí, sí -[nos pedían y nos agradecían diciendo]-¡Los muchachos, otra vez! (Vescovi, 1996, p. 352).

El Comité Popular del Barrio Sur se organizó primero en torno a la suspensión de los desalojos que afectaban a unas 700 familias²¹, el realojo inicial de al menos 40 personas, y luego a una preocupación más amplia por el estado de las viviendas y de salud del resto de los habitantes del Barrio Sur. En la articulación y el apoyo a ese movimiento fue fundamental la participación de los nóveles servicios de extensión universitaria de la Facultad de Arquitectura, a instancias del CEDA, a la que luego se sumó la Facultad de Medicina y la Escuela Universitaria de Servicio Social (Kroch, 1990).

Con la participación de una centena de estudiantes, el 29 de mayo de 1957 se realizó un censo de población y vivienda del Barrio Sur, iniciativa apoyada por el Consejo de la Facultad e integrada al plan de estudios de ese año (Kroch, 1990; Prieto 1986). Dos meses después, la Cátedra de Higiene de la Facultad de Medicina llevó a cabo un censo social y médico, por iniciativa del también libertario Dr. Efraín Margolis —secretario de la novel Comisión de Extensión Universitaria y Acción Social—, con la participación de estudiantes de esa Facultad, y de la Escuela Universitaria de Servicio Social (Prieto, 1986; Turnes, 2015; Bralich, 2007). En base a la información recabada, se elaboró un memorándum con el informe del censo y un plan de construcción de viviendas económicas en la rambla sur, así como un proyecto de ley, que terminó aprobándose con la “Ley Barrio Sur” (12.531) en octubre de 1958²².

Para el grupo inicial de la Comunidad, que vivía en una casa en la calle Salto y tenía su taller gráfico en la calle Tacuarembó, además de producir cerámicas, esta experiencia militante en el Barrio Sur resultó fundante. Además de ejercer como órgano de presión para que se le diera tratamiento gubernamental al plan de viviendas, el Comité Popular estableció una policlínica y organizó una venta de pan a precios populares en coordinación con el sindicato de panaderos, entre otras acciones. El vínculo con el Departamento de Extensión universitaria se afianzó cuando este alquiló una casa en el barrio donde distintas facultades ofrecían servicios médicos, jurídicos y sociales, y donde el Comité Popular se reunía y organizaba eventos sociales, deportivos y artísticos. Según Bralich (2007, pp. 37-40), el programa urbano del Barrio Sur fue una de los tres primeros programas pilotos

²¹ El censo identificó 692 familias. Comité Popular del Barrio Sur y Centro Estudiantes de Arquitectura, “Proyecto de memorándum a elevar al Instituto Nacional de Viviendas Económicas”, ACS, caja B99.

²² En cumplimiento de la ley, y tras múltiples reclamos del Comité Popular, se terminó construyendo el ahora demolido bloque CH20 en predios municipales con fondos del Instituto Nacional de Viviendas Económicas (INVE), viviendas que serían adjudicadas a vecinos de la zona. Según Kroch (1990), la construcción comenzó en 1966 y los títulos de propiedad se entregaron en 1970.

emprendidos por la Comisión de Extensión Universitaria y Acción Social entre 1957 y 1959, antes de la entrada en vigencia de la Ley Orgánica de 1958, y tuvo una escala inédita.

Los miembros de la Comunidad del Sur participaron activamente de estas acciones, y colaboraron con la edición e impresión de un boletín, del cual se conservan algunos números. Ruben Prieto, uno de los miembros fundadores de la Comunidad, militante de JLL y estudiante de la Facultad de Arquitectura por aquel entonces²³, quien fortaleció su liderazgo en el grupo luego de la pronta salida de Pedro Scaron en 1957, debió haber tenido un rol significativo en la articulación de este movimiento barrial y la extensión universitaria, dado que a su activismo anarquista sumaba el estudiantil²⁴. En diciembre de 1958, Prieto escribió e ilustró un artículo en el boletín del CEDA, donde daba cuenta de las acciones emprendidas hasta el momento, reivindicando una Universidad al servicio de los sectores populares²⁵. El artículo, titulado “El pueblo: imprescindible personaje en la escena universitaria”, engarzaba con una concepción de la Universidad orientada hacia los sectores menos favorecida y contraria al profesionalismo, discurso que no era nuevo pero que por entonces adquiriría un tono más radical (Markarian, Jung y Wschebor, 2018, p. 80).

Prieto contaba ya con una trayectoria en la militancia estudiantil significativa, especialmente en la Escuela de Bellas Artes. Su itinerario es indicativo también de la impronta inicial del grupo constitutivo de la Comunidad del Sur. Según Miniño, Prieto militó en el centro de estudiantes llamado Asociación de Estudiantes de Bellas Artes (AEBA), fue consejero estudiantil, secretario gremial e integró el comité editorial de la revista *Taller*, órgano de la AEBA. Por su presencia en los círculos militantes de los cincuenta y su exploración artística contraria al academicismo y asociada al existencialismo y las vanguardias exhibidas en la segunda bienal de San Pablo (1953-1954), formó parte de un grupo de estudiantes conocidos en la FEUU como los “bellos artos” y propusieron una reforma del plan de estudios de la Escuela. A su vez, también Sergio Villaverde —quien ingresó con su pareja a la Comunidad en 1959— provenía de una trayectoria de activa militancia estudiantil en

²³ Hijo de emigrados españoles, bibliotecólogo, estudiante de Bellas Artes hasta 1956 y de Arquitectura. Participó de múltiples espacios de activismo estudiantil en los años cincuenta, como consejero estudiantil, secretario gremial y responsable de la revista *Taller* de la AEBA y del primer número de la Revista de Arquitectura. Su trayectoria está íntimamente relacionada con la de la Comunidad del Sur desde su fundación hasta su deceso. Adriana Miniño, autora de su bio-bibliografía, lo describe, además, como “lector ávido y lúcido, artista plástico, diseñador gráfico, editor, activista ecologista, militante en defensa de los derechos humanos especialmente en la demanda por ‘Verdad y Justicia’ en relación a los crímenes de lesa humanidad de la dictadura uruguaya, cooperativista, escritor, ensayista, periodista, coordinador de grupos, “exquisito polemista”, al decir de Carlos Amorín (2008), docente -formalmente en un breve pasaje por “Diseño gráfico” en la Escuela de Bellas Artes- y cotidianamente como inteligente y sutil ser dialogante” (2015, p. 5).

²⁴ En la Comunidad había también dos estudiantes más de Arquitectura, Raquel Fosalba desde 1958 y Yiye desde 1959.

²⁵ Prieto, Ruben. “El pueblo. Imprescindible personaje en la escena universitaria”. *CEDA* N° 28, diciembre de 1958, pp. 1-11.

la Asociación de Estudiantes de Medicina, como miembro del Secretariado de la FEUU, además de pertenecer a las JJLL e integrar el equipo universitario de la FAU.

La idea de una formación universitaria y un ejercicio de las profesiones comprometidos con los sectores obreros se puso de manifiesto en las páginas de *Construir*, donde se afirmaba lo siguiente:

Es necesario revisar a fondo la actual militancia estudiantil, manteniendo lo esencial de los principios que han animado a sus sectores más activos, desechando lo caduco y añadiendo elementos nuevos. Es necesario, por ejemplo, abarcar esferas que hasta hoy han sido generalmente ignoradas —algunos intentos aislados, aunque promisorios, no alcanzan a modificar la tónica general—, especialmente aquéllas relacionadas con un ejercicio revolucionario de la profesión, y por ende con una revalorización de la condición misma de estudiante. Tener diez o quince años libres para estudiar no es un mérito de los estudiantes ni un regalo de los políticos. Es un privilegio que pagan con su esfuerzo cotidiano todos los trabajadores. A ellos deben esos años libres, y su fruto por lo tanto deberá ser para ellos. Y esto es lo que debe llevar a una tarea mucho más general, dentro de la cual tiene que estructurarse un auténtico movimiento estudiantil, pero que debido a su misma amplitud lo rebasa para inscribirse en una lucha de toda la sociedad²⁶.

El proyecto de extensión coordinado con el Comité Popular del Barrio Sur permitió poner en práctica estos preceptos sobre cómo articular la actividad universitaria con los sectores populares. A su vez, la integración a la Comunidad del Sur, fue una iniciativa sin solución de continuidad con su militancia estudiantil y anarquista. En ese sentido, cabe destacar el itinerario de Raquel Fosalba, sobrina de un reconocido médico y sindicalista anarquista (Carlos María Fosalba). Su acercamiento al anarquismo partió de un cuestionamiento a los socialistas, donde comenzó militando, y coincide con la concepción de que el modo de vida es político y el imperativo de buscar una mayor coherencia entre las ideas y las prácticas cotidianas. En palabras de Fosalba: “El gran tema que me ocupaba era de origen ético, la relación entre lo que pensaba y el tipo de vida que llevaba. Empecé a tener conflictos con mis padres y a cuestionarme el valor de la familia. Al conocer la vida familiar de algunos de los representantes del PS [Partido Socialista] ese tema se fue haciendo más complejo. ¿Se podía ser socialista y llevar la misma clase de vida que mis padres burgueses?”²⁷. Según su relato, su contacto con el anarquismo se dio a través de un quiosquero que le vendía *Lucha Libertaria* y le recomendó *La conquista del pan*, de Kropotkin.

En su relato, su militancia estudiantil en la FEUU condujo hacia la vida comunitaria, de alguna manera. Primero, militando en la Federación de Estudiantes del Interior (FEI), afirma que comenzó

²⁶ *Construir* año 1, Nº 1, febrero de 1955, p. 2.

²⁷ Comunicación personal con Raquel Fosalba, vía correo electrónico, entre el 24 de octubre de 2021 y el 26 de febrero de 2022. Raquel Fosalba es una obrera gráfica y militante anarquista nacida en 1940. Conoció la Comunidad del Sur a través de su militancia común en la FAU y en el Centro de Estudiantes de Arquitectura, integrándose en 1958. Vivió en la Comunidad hasta 1975. Tuvo allí dos parejas y dos hijos.

su “sueño por la formación de una unidad vecinal, autogobernada, autosuficiente, con fuentes de producción, y sin propiedad privada”, a partir del cual comenzó a entender y dar solución a sus “conflictos internos”. Luego, participando del CEDA, la FEUU y las manifestaciones por la Ley Orgánica de la Universidad, afirma que aprendió sobre el funcionamiento de una organización federal: “fue mi aprendizaje en una organización federal, a escala macro; todo un descubrimiento de cómo pensar y planificar a gran escala. Una federación basada en la horizontalidad en las decisiones y un secretariado coordinador y ejecutor de las decisiones de la base que no quitaba efectividad, sino que la ampliaba”. A ello sumó un aprendizaje teórico al sumarse al equipo universitario de la FAU. Tras la aprobación de la Ley Orgánica, concibió su integración a la Comunidad como un proyecto de continuidad y de más amplio espectro:

La Ley Orgánica fue aprobada, un grupo lo festejamos en las canteras del Parque Rodó. Fue allí donde pensé ¿y ahora qué? ¿Qué quedaría de todo lo que se había hecho? ¿Cómo afrontar la segura desmovilización? Volveríamos a las clases, a dar exámenes, a obtener un título y a incorporarnos a la sociedad que habíamos cuestionado. Sí, habíamos ganado, un cambio de partido de gobierno se avecinaba y ... La ley era solo una herramienta. Después de rendir algunos exámenes pensé en el viejo tema del barrio cooperativo. Fui a visitar a la Comunidad del Sur a principios de diciembre (...) Un mes después de esta visita y otras sucesivas, me incorporé a la Comunidad del Sur, tenía 18 años.²⁸

1.3. Confluencias y derivas anarquistas

Si bien no todos los integrantes de la Comunidad del Sur se identificaron como anarquistas, el proyecto tuvo una matriz socialista libertaria indiscutida. Scaron, como Prieto y Edda Ferreira militaban en las JJLL, y varios de los integrantes de los siguientes años provendrían de estas filas también. También confluyeron allí dos anarquistas exiliados españoles, Antonio Torres (catalán, secretario de la CNT-AIT en el exilio) y Antonio Lombardero. A su vez, la mayoría de sus miembros se constituyeron en la Agrupación Sur, fundadora de la FAU e integrantes de su Consejo Federal (al menos hasta 1961). Sin embargo, entre 1957 y 1963 protagonizaron discusiones internas álgidas, que terminaron en la escisión de la Federación.

Indicativo de esta pugna interna es el hecho de que la FAU no parece haber sido especialmente receptiva a la iniciativa comunitaria, a pesar de conocer la experiencia de primera mano. A 15 meses de fundada “La Comunidad del Barrio Sur”, la edición del periódico de la FAU de noviembre de 1956

²⁸ Comunicación personal con Raquel Fosalba, vía correo electrónico, entre el 24 de octubre de 2021 y el 26 de febrero de 2022.

—cuando aún se llamaba *Voluntad*—, celebraba la iniciativa como “una importante experiencia social”, “fermento de vida libertaria”, que demostraba lo siguiente:

que es posible la convivencia sin propiedad privada, y en un régimen de total participación en los asuntos comunes; (...) que no es necesario [sic] la imposición autoritaria para lograr de personas responsables el máximo [sic] que cada uno es capaz; que la mayoría de los problemas soportan un examen exhaustivo y su solución por unanimidad, que este método de discusión y una toma de posición decidida y responsable frente a los asuntos comunes parecen capaces de asegurar la permanencia del grupo²⁹.

Sin embargo, no se volvió a referir en la experiencia en las páginas de *Lucha Libertaria*, como pasó a llamarse el órgano de la FAU luego de que algunos miembros del grupo editor de *Voluntad* se distanciaran y continuara publicando un periódico paralelo con el mismo nombre (Rey Tristán, 2006). Entre 1956 y 1959, *Lucha Libertaria* prestó más atención al movimiento del Barrio Sur, destacándolo como uno de los mejores ejemplos de acción barrial anarquista³⁰, que a la Comunidad en sí. Desde el punto de vista ideológico y político, para la mayor organización anarquista existente en el país, el asunto de las comunidades no merecía una atención especial, como sí lo hacían la actuación anarquista en el campo sindical, universitario y estudiantil, en instituciones barriales, en los problemas rurales y del interior, y en el ámbito regional, todos elementos del orden del día del Primer Congreso Ordinario de la FAU de noviembre de 1957.

Ello, a pesar de que en la Primera Conferencia Anarquista Americana de abril de ese año, realizada en Montevideo, donde participó una delegación de la FAU junto a las de Argentina, Brasil, Chile y Cuba (y donde participaron con ponencias y comunicados otros siete países americanos), se había recomendado a “la militancia libertaria” que, “sin descuidar su actividad anarquista en el seno de las organizaciones obreras, culturales, etc., dedique especial interés a la creación de comunidades que en la vida del presente son una demostración práctica de la posibilidad de trabajo libre y de convivencia fraternal”. La Conferencia sugería también estrechar las relaciones entre las comunidades existentes y dirigía un especial saludo a los compañeros de “la Comunidad de Montevideo, que con tanto entusiasmo trabajan por la causa que nos es común, en los diversos organismos libertarios y en las tareas de esta Conferencia”³¹.

²⁹ “La Comunidad del Barrio Sur: una importante experiencia social” en *Voluntad* N° 166, noviembre de 1956.

³⁰ “El Barrio Sur lucha por viviendas decentes”, *Lucha Libertaria* N° 173 (julio de 1957); “El Barrio Sur: Un Ejemplo”, *Lucha Libertaria* N° 175 (octubre de 1957); “Barrio Sur triunfa en su lucha”, *Lucha Libertaria* N° 176 (noviembre de 1957); “El viejo Barrio Sur recorre nuevos caminos”, *Lucha Libertaria* N° 179 (febrero de 1958); “La acción barrial. Positiva experiencia popular”, *Lucha Libertaria* N° 186 (octubre de 1958).

³¹ Comisión Continental de Relaciones Anarquistas, *Primera Conferencia Anarquista Americana. Pronunciamientos, acuerdos, recomendaciones, declaraciones*. Montevideo, junio de 1957, pp. 29-30. ACS, caja A26. Se presume que por “Comunidad de Montevideo” se referían a la Comunidad del Sur.

Esta indiferencia de la FAU hacia la formación de comunidades no parecería señalar en principio la existencia de un conflicto específico con la Comunidad del Sur, cuyos miembros participaban activamente de las instancias orgánicas deliberativas y resolutivas, y donde además se imprimía *Lucha Libertaria*. Más bien señaló la existencia temprana de distintas posturas con respecto a las formas de encarar la “acción directa”, diferencia que se iría agudizando en los tempranos sesenta y haría eclosión con la escisión de la FAU en 1963. Dicha división se produjo, de acuerdo a Rey Tristán (2006), debido a diferencias significativas en torno a tres temas: las razones por las cuales apoyar a la Revolución Cubana; la prioridad que se le estaba dando al movimiento obrero; y la preparación para la clandestinidad y las acciones armadas. A ello sumaremos aquí algunas discusiones acerca de la estructura orgánica de la FAU.

Había dos grandes grupos dentro de la FAU con posturas enfrentadas ya desde 1961, que en definitiva dejaban traslucir concepciones distintas sobre el anarquismo, y el modo en que debía organizarse la FAU e insertarse en el contexto regional y nacional. La tendencia que mantuvo el nombre de la FAU, compuesta por los grupos de FUNSA, Cerro, La Teja y Unión³², y encabezada por Gerardo y Mauricio Gatti, León Duarte, Roberto Franano, y Juan Carlos Mechoso, defendía una organización más centralizadora, el fortalecimiento de la línea sindical, y la necesidad de prepararse para una radicalización de las luchas y el enfrentamiento. De hecho, en el momento de la ruptura, dicha fracción estaba participando del Coordinador en apoyo a las marchas cañeras y los “comandos del hambre”, y luego coordinaría acciones con los tupamaros (Mechoso, 2006). En cambio, las agrupaciones anarquistas de la Facultad de Bellas Artes, de Medicina y Sur, que procedían más de medios barriales o estudiantiles y tomaban como referente intelectual a Luce Fabbri³³, defendían una organización asamblearia y participativa, y se oponían a la violencia, haciendo énfasis en el cambio cultural (Rey Tristán, 2006; Vescovi, 2003).

Dentro de esta última línea, el modo de vida comunitario que llevaba adelante y promovía la Comunidad del Sur aparecía como un buen ejemplo de acción de base coherente con las ideas y valores defendidos. Según Prieto, el libro *El Camino* (1952) de Luce Fabbri marcó mucho a los jóvenes anarquistas de su generación: “nos emocionábamos al leerlo y llorábamos conmovidos por

³² Un informe de la “Comisión de Relaciones Anarquistas”, elaborado por el grupo adversario, incluye dentro de esta posición al grupo de Preparatorios Nocturno. “Informe de la Comisión de Relaciones Anarquistas sobre la división de FAU”. Marzo de 1964. ACS, caja 2.

³³ Luce Fabbri (1908-2000), fue una reconocida profesora de literatura italiana y pensadora anarquista. Nacida en Roma, emigró junto a su familia, tras el ascenso del fascismo en Italia, arribando a Montevideo en 1929. Se destaca su contribución con numerosas revistas culturales de los años treinta y sus estudios literarios. Entre 1948 y 1973, y 1985 y 1991, se ocupó de la cátedra de Literatura Italiana de la Facultad de Humanidades y Ciencias (UDELAR). Fue reconocida como Profesora Emérita de esa casa de estudios en 1989. En cuanto a su militancia anarquista, se destaca su vínculo con su padre Luigi Fabbri y su amigo Errico Malatesta, sus colaboraciones con *Umanità Nova* y *La Protesta*, su participación en la fundación de la FAU y, en los años ochenta, en el Grupo de Estudios y Acción Libertaria (GEAL), y su publicación *Opción Libertaria*.

las conclusiones de las páginas finales” (Prieto cit. en Rago, 2002, p. 181). Como afirma Rago, para Fabbri, practicar el anarquismo era “una experiencia que se realiza tanto en el espacio de la actuación política fuera de casa, como en los espacios de la intimidad”. En ese sentido “se trata de una cuestión ética, que envuelve la producción de subjetividad” (Rago, 2002, p. 87).

Con la evolución del proceso revolucionario cubano, las diferencias en el seno de la FAU se fueron profundizando. Algunos —entre ellos Luce Fabbri— sostuvieron la postura “tradicional” del anarquismo, defendiendo por encima de todo la libertad y el anti estatismo, condenando el partido único y la represión, y denunciando la deriva del castrismo hacia lo que calificaban de capitalismo de Estado y el totalitarismo. Otros, como José Jorge Martínez (secretario de la FAU), sostenían que la contradicción fundamental era entre el imperialismo y la liberación, y que el gobierno cubano era sinónimo de la revolución. Rechazaba la asociación del proceso cubano con el modelo soviético, y reivindicaba una vía propia al socialismo. Esta posición fue volviéndose hegemónica en las sucesivas declaraciones de la FAU. Tanto en octubre de 1960 como en mayo de 1962 se defendieron los logros del proceso revolucionario cubano, y se plantearon sus limitaciones como propias de una revolución condicionada, que sin embargo abría el camino de Latinoamérica hacia el socialismo (Rey Tristán, 2004).

Las distintas posturas en materia internacional se entrelazaban con los modos diversos de concebir las problemáticas locales y los marcos de alianzas que las distintas vertientes iban estableciendo. Así, la fracción de la FAU que defendía el apoyo a Cuba, la línea sindical y la violencia revolucionaria se encontraba participando en el diario *Época* junto a otros grupos de izquierda radical (Cardozo, 2017), y según Rey Tristán, se la puede identificar cabalmente como parte de la nueva izquierda (2006, p. 210). Porrini (2021) sugiere que estos contactos tempranos pueden haber influido en una mayor apertura de la FAU al marxismo, proceso que se iría profundizando a lo largo de los sesentas, en procura de una síntesis entre el anarquismo y el marxismo, tanto a nivel teórico como en las trayectorias militantes. De hecho, buena parte de las críticas hacia esta postura tenía que ver con su posición frente al poder, sus concesiones a la teoría marxista y las acusaciones de leninistas³⁴. Por otro lado, quienes integraban la Agrupación Sur y la de Bellas Artes eran señalados por su esteticismo, calificados como “pequeño burgueses”, reformistas y antiobreristas.

La estructura orgánica de la FAU fue también un motivo de una controversia que se arrastraba al menos desde el primer Congreso Ordinario³⁵. Además, desde fines de 1962 funcionaba una comisión

³⁴ “Informe de la Comisión de Relaciones Anarquistas sobre la división de FAU”. Marzo de 1964. ACS, caja 2; entrevista a Ruben Prieto hecha por Rey Tristán (2006, p. 216).

³⁵ Boletín de la FAU N° 5, noviembre de 1957. ACS, caja A48.

de organización donde se opusieron la postura de León Duarte y Mechoso, con las de Alfredo Errandonea (h.)³⁶ y Daniel Costábile. Los primeros proponían regularizar el funcionamiento establecido en la Carta Orgánica, por agrupaciones, y realizar un Congreso para establecer ajustes. Por su parte, Errandonea, sin participar de ninguna agrupación, proponía una organización no vinculante, en la que las agrupaciones o personas no se vieran compelidas por las decisiones colectivas con las cuales no estuvieran de acuerdo. Según Mechoso, la postura de Errandonea expresaba la concepción del núcleo que agrupaba, entre otras, a Bellas Artes y Comunidad del Sur, proponiendo además realizar más plenarios y darles mayor peso (Mechoso, 2006).

Este parece haber sido el motivo principal de una temprana medida adoptada por la Comunidad del Sur, probablemente en 1961, cuando decidieron retirarse de la Junta Federal, pero sin renunciar a su afiliación. Si bien no hay rastros de estos debates en la documentación interna conservada de la Comunidad del Sur, este acontecimiento se consignó como antecedente en el contexto de la ruptura de la FAU. En octubre de 1960, miembros de la Comunidad del Sur también habían expresado dudas acerca del apoyo a la Revolución Cubana. Según Mechoso, temían que “en la Revolución Cubana no estuvieran operándose también el proceso mundial hacia el totalitarismo y (...) que el anarquismo en su afán de estar dentro, fuera arrastrado por la corriente” (Mechoso, 2006, p. 196). A fines de 1963, la Agrupación Sur retomó su participación en los Plenos, al ver la posibilidad de que se produjeran los cambios organizativos en la FAU que reclamaban desde hacía años³⁷. Entre noviembre de 1963 y febrero de 1964, se discutió insistentemente si competía a los plenos o a los congresos tomar resoluciones sobre las líneas generales de acción. Se formaron diversos organismos de forma paralela que se arrogaban la legitimidad de la FAU, y que desconocían la actuación del otro grupo.

La ruptura que terminó de consolidarse a comienzos de 1964 fue el desenlace de la existencia de estas dos posturas bien diferenciadas. A ello debe sumarse la polémica suscitada en torno al Centro de Acción Popular (CAP). Este había sido fundado en octubre de 1963, y estaba compuesto por personas de FAU, libertarios independientes y cristianos de izquierda. Los grupos de Bellas Artes, Medicina y Comunidad del Sur —que se agruparon en una Comisión de Relaciones Anarquistas

³⁶ Alfredo Errandonea (hijo) (1935-2001). Reconocido investigador, director y profesor del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República, fue en los años cincuenta un dirigente estudiantil de la FEUU reconocido por su protagonismo en la lucha por la autonomía universitaria. Su activismo anarquista es menos conocido. Según lo ha trabajado Roberto García, Alfredo Errandonea fue severamente vigilado en 1960 por el Servicio de Inteligencia y Enlace (SIE) a solicitud de la Embajada de Estados Unidos, mientras que la CIA, el SIE y los estudiantes del Movimiento Nacional para la Defensa de la Libertad (MONDEL) coincidían en cuanto a la peligrosidad de él y su hermano Jorge, calificándolos de “trotskistas” o “pro-comunistas” (a pesar de decirse anarquistas), y reconociendo su fuerte influencia en el ámbito estudiantil (García, 2014, pp. 29 y 33). En 1966 y 1967 cursaría la Maestría en Sociología de FLACSO en Chile, momento a partir de lo cual libraría la batalla intelectual por una sociología a la vez científica y al servicio del desarrollo social, sin que ello significara una concesión al imperialismo (Markarian, 2020, pp. 253-261).

³⁷ “Informe de la Comisión de Relaciones Anarquistas sobre la división de FAU”. Marzo de 1964. ACS, caja 2.

(CRA)— reivindicaban el fortalecimiento del CAP como un espacio de articulación con sectores cristianos de izquierda e independientes terceristas. Denunciaban que el otro sector de la FAU quería hacer del CAP una extensión de ella y que la “saboteaba” permanentemente³⁸. Aquel sector, por su parte, concebía a la FAU como organización política y al CAP como organización social popular independiente de ella, y entendió que los de Bellas Artes, encabezados por Jorge Errandonea³⁹, pretendían con el CAP desplazar a la FAU a un segundo o tercer plano (Mechoso, 2006, pp. 259-261). El conflicto alcanzó tal magnitud que, de acuerdo al informe de la CRA, se suscitó un episodio violento el 5 de marzo de 1964, ya que el grupo que conservó el nombre de FAU quiso “apoderarse” del local del CAP, mientras que el otro grupo organizó “la defensa” del local, impidiendo que las reiteradas amenazas se llevaran adelante⁴⁰. Cuando el grupo de la CRA dio por disuelta la FAU, utilizaron el CAP como organización donde aunar esfuerzos y reforzar el marco de alianzas con la izquierda cristiana y los independientes terceristas, y como plataforma para formar una nueva organización libertaria, la Alianza Libertaria del Uruguay (ALU).

Los integrantes de la Comunidad del Sur tuvieron un rol protagónico tanto en el CAP como en la ALU. El CAP funcionó entre los años 1964 y 1965, y se presentó ante la sociedad uruguaya como una alternativa de izquierda antiautoritaria que venía a cubrir un vacío político y a reencauzar a la militancia. Durante la corta vida de esta organización, se caracterizó por una estructura laxa y participativa, con algunos liderazgos intelectuales claros, destacándose Alfredo Errandonea (h.). El CAP tuvo una impronta intelectualista, congregando profesores universitarios, ideológicamente libertarios pero insatisfechos con el derrotero obrerista, armamentista y violentista que estaba tomando la FAU, o vinculados a la izquierda cristiana. Su órgano fue la revista *Tarea*, de aparición mensual⁴¹ y diseño moderno, con artículos que combinaban el panorama internacional y regional, la situación del país, y especialmente de la Universidad. Tenía una línea importante de reflexión sobre el rol de los intelectuales⁴², e incluía numerosos y extensos trabajos de intelectuales de distintas partes

³⁸ *Idem*.

³⁹ Hermano de Alfredo Errandonea (ver nota 26), Jorge Errandonea (1938-1993) fue estudiante y docente de la Escuela Nacional de Bellas Artes, desarrollando la concepción de una enseñanza artística libertaria, que se reflejó en el Plan de Estudios de 1960. Escribió en *Tribuna Universitaria* y *Gaceta de la Universidad*, participó de la producción de los afiches que se realizaron en el Área de Artes Gráficas para anunciar las actividades que realizó la Universidad tras el golpe de Estado del 27 de junio de 1973 e integró el colectivo de la “Cerámica del Carrito”.

⁴⁰ “Informe de la Comisión de Relaciones Anarquistas sobre la división de FAU”. Marzo de 1964. ACS, caja 2.

⁴¹ Se conocen cuatro números de *Tarea*, publicados entre julio y octubre de 1965. Se encuentran disponibles en <https://americalee.cedinci.org/portfolio-items/tarea/>, última consulta 23 de abril de 2023.

⁴² En el N° 1, a propósito de la controversia generada por el congreso sobre “La formación de las élites en América Latina”, se proponían entrevistar a Aldo Solari y Ángel Rama, bajo el título “trabajo científico y compromiso político”. Finalmente, Solari no concedió la entrevista, dado que debió viajar al exterior. En el N.º 2 se entrevistó a tres “opiniones autorizadas” acerca del Plan Camelot, y se publicó una nota acerca de la instalación en el 5º piso de un Centro interamericano para el mejoramiento de las ciencias básicas. Ambos hechos fueron estudiados por Vania Markarian (2020) como episodios de la guerra fría cultural en Uruguay. Tenía, además, una sección llamada “nueva generación” donde se vertieron notas sobre la

del mundo, ideológicamente afines, además de entrevistas. Entre sus colaboradores figuran al menos ocho miembros de la Comunidad del Sur, lo cual da cuenta de la estrecha colaboración que hubo entre ambas organizaciones mientras duró el CAP. A su vez, varios de los referentes intelectuales citados en sus páginas lo eran también de la Comunidad, como se verá más adelante; por ejemplo, Martin Buber, Erich Fromm y Charles Wright Mills.

Durante este período, la organización del CAP se solapó parcialmente con la organización anarquista especificista y federalista alternativa a la FAU que fundaron los grupos de Bellas Artes, Medicina y Comunidad del Sur. Esta se denominó provisoriamente Grupos de Acción Libertaria (GAL), y la mencionada CRA fue el órgano resolutorio de funcionamiento permanente⁴³, junto a las comisiones de organización y de finanzas. Durante el año 1964 se discutió su Declaración de Principios y Carta Orgánica, y se resolvió que su nombre sería Alianza Libertaria del Uruguay (ALU) (Colombo, 1971, p. 200). La duración de esta organización parece haber sido muy breve, y no hay registros que trasciendan el año 1966⁴⁴. Sus cuadros y sus posicionamientos en materia de política nacional e internacional coincidieron ampliamente con los del CAP. Como cabía esperar, dado el conflicto que había suscitado la ruptura de la FAU —donde se debatió la competencia del Pleno o del Congreso en determinadas decisiones—, la Carta Orgánica de ALU confería amplias potestades al Pleno, entendido como su órgano máximo. Si bien este documento sufrió importantes modificaciones entre junio y diciembre de 1964, se puede concluir que se pretendía dejar asentados los mecanismos que este conjunto de militantes no había logrado introducir en la FAU, con el fin de establecer el mayor grado de horizontalidad posible, prevenir la concentración de poder, preservar la libertad de sus miembros y contrarrestar lo que podríamos denominar la “tiranía de las mayorías”⁴⁵.

En su Declaración de Principios, se destacó el valor de la libertad conjuntamente con el del amor, en la tradición anarquista. En función de estos ideales, decían cuestionar actitudes dogmáticas, lugares comunes y esquemas simplistas, incluso si se encontraban dentro del campo libertario, en clara alusión a la reciente fractura de la FAU. Asimismo, se distanciaban de una actitud vanguardista que solía aquejar a muchos grupos de la izquierda: “Queremos crear un movimiento de lucha de los hombres por su liberación; y no, paternal y demagógicamente, autoelegirnos como un movimiento

FEUU, el movimiento estudiantil y la política universitaria. En el N° 3 se entrevista a Hugo Villar y Atilio Morquio sobre la situación sanitaria del país, desde una perspectiva universitaria y sindical.

⁴³ “Proyecto de Carta Orgánica de GAL”, junio de 1964. ACS, caja A48.

⁴⁴ Sin embargo, en entrevista realizada por Hugo Fontana a Luis Alberto “Beto” Gallegos, éste afirma que ALU persistió hasta 1972 (Fontana, 2003, p. 130). También Miguel Ángel Olivera sostiene que la ALU estuvo en actividad hasta 1971 (entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022).

⁴⁵ “Carta de principios”, en las “Resoluciones del pleno constituyente de la Alianza Libertaria del Uruguay”, 20 de diciembre de 1964. International Institute of Social History, Bro An 1800.

que dará la libertad a los hombres”. La manera de hacerlo iba en línea con lo que solía afirmar la Comunidad del Sur sobre su propia acción política, y reivindicaba la necesidad de desarrollar “ahora y aquí” los valores del mundo nuevo, a través de la creación de organismos sociales y políticos a donde acudieran libre, voluntaria y responsablemente las personas.⁴⁶

El proceso de escisión de la FAU y la constitución del CAP y la ALU, entre 1963 y 1965, se dio en un momento donde se acusaba un significativo viraje en las izquierdas en el cual, como consecuencia de la Revolución Cubana, el tercerismo y el anticomunismo se debilitaron (Van Aken, 1990; Marchesi y Markarian, 2019). En cambio, la Comunidad del Sur formó parte de un conjunto de actores que, desde sus debilitadas posiciones, buscaron mantener viva la noción “clásica” del tercerismo —independencia de la “política de bloques” liderados por Estados Unidos y la Unión Soviética— y sostuvieron posturas francamente anticomunistas, derivadas de su antiautoritarismo. En esa línea, la Comunidad del Sur había difundido en el contexto de la crisis de Berlín de 1961 una “carta abierta a Kennedy y Khrushchev”, expresando indignación por la colaboración de ambos líderes en la conformación de un clima de destrucción humana y llamando a detener las acciones bélicas⁴⁷. A su vez, este conjunto de actores criticaron a las izquierdas locales por haberse plegado al “autoritarismo social”, captando a los hombres “desde direcciones centralizadas” en “la farsa de la ‘democracia’ totalitaria” y la “dictadura política sobre la vida económica”⁴⁸. Este tipo de afirmaciones, habituales en las páginas de *Tarea*, volvían una y otra vez sobre la diatriba contra las ideas principales del marxismo-leninismo. Desde una postura antiautoritaria, se criticaba la centralización de la conducción política comunista, el rol dirigente atribuido al Estado, el control político de la vida social y la planificación económica centralizada⁴⁹. Como afirma Trejo (2022, p. 165), los libertarios históricamente se identificaban como comunistas, pero fueron suprimiendo esa grifa de sus publicaciones y organizaciones para evitar confusiones y persecuciones, por lo cual su anticomunismo se puede entender más como un antisovietismo.

Las intervenciones de la ALU y el CAP señalaron, además, el peligro de la hegemonía del Partido Comunista del Uruguay (PCU) sobre cualquier alianza que lo incluyera, cuando no destacaban la artificialidad de su política de frentes. Por lo tanto, el grupo criticaba severamente la “unidad de acción” que la otra tendencia de la FAU había establecido con otros grupos de izquierdas marxistas (se mencionaba tanto al PCU como al Partido Socialista, MIR, MAC y MRO), considerándola una

⁴⁶ “Proyecto de Declaración de Principios y nombre de la organización, presentado al Pleno por la Comisión de Relaciones Anarquistas”. Mayo de 1964. ACS, caja A48.

⁴⁷ Comunidad del Sur, “Carta abierta a Kennedy y Khrushchev”, 24 de octubre de 1961. ACS, caja B95.

⁴⁸ Boletín informativo del CAP N° 2, octubre de 1964. ACS, caja A48.

⁴⁹ “Proyecto de Declaración de Principios y nombre de la organización, presentado al Pleno por la Comisión de Relaciones Anarquistas”. Mayo de 1964. ACS, caja A48.

izquierda en la que “había que estar” *qua* “ala libertaria”. Esta alianza con la “izquierda unitaria” era rechazada severamente, porque se entendía que el Partido Comunista se iba a imponer, “solo interesado en estar en la cresta de la ola, y no en hacer la Revolución”⁵⁰. En este sentido fue que el Congreso del Pueblo de 1965 y su “Programa de Soluciones a la Crisis” fue duramente criticado, por ser considerado reformista, demagógico y parte de la lógica de la “izquierda aparatista” dominada por el PCU⁵¹. En este punto, la Comunidad del Sur presentó una postura también crítica que canalizó a través de la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay (FCPU), organización que integraba como miembro fundador desde 1961. En un documento enviado a ese organismo, afirmaron que el Congreso no había sido del pueblo, sino que lo habían desarrollado las dirigencias. Realizaba además una serie de puntualizaciones a las declaraciones del Congreso, denunciando la acción represiva del Estado en apoyo de la oligarquía local, reclamando mayor precisión sobre la reforma agraria, bregando por el control de las fábricas por los trabajadores y por la reducción de sus niveles de consumo. Se hacía énfasis en la importancia de las cooperativas como organismos socialistas, demandando que se trascendiera el reclamo de una ley de cooperativas, como proponía el Programa de Soluciones a la Crisis. Por último, criticaba la defensa de la burguesía nacional y el apoyo tácito al régimen de propiedad vigente que, a su entender, había hecho el Congreso del Pueblo, condenando la búsqueda de “unidad” y “amplitud” por encima de la claridad ideológica y programática⁵².

A pesar de las intenciones del CAP de volverse una alternativa de izquierdas para las masas, esta postura se vio muy debilitada en el contexto de un fuerte magnetismo del proceso cubano y de ruptura de la coalición tercerista, en el que sus miembros se vieron impelidos a “tomar partido”, como afirman Marchesi y Markarian (2019). Por lo tanto, estas organizaciones de signo libertario, que pretendieron preservarse como bastiones de tercerismo y anticomunismo, no tuvieron mucho andamiaje. Sin embargo, para la Comunidad del Sur en su conjunto, y los jóvenes que con el correr de los años se iban integrando a la experiencia, esta matriz ideológica continuó siendo significativa. Es preciso destacar también que la confluencia con cristianos de izquierda, de los tiempos de la ARU y en el CAP también, se convertiría asimismo en un marco de alianza relevante. Especialmente, esto se retomará al referir al movimiento intercomunitario en el capítulo 5.

⁵⁰ “Informe de la Comisión de Relaciones Anarquistas sobre la división de FAU”. Marzo de 1964. ACS, caja 2.

⁵¹ S/d, “Requiem para una izquierda. El congreso del pueblo y su programa”, *Tarea* N° 3, 28 de setiembre de 1965, pp. 14-18.

⁵² “Consideraciones de cooperativa Comunidad del Sur sobre el Congreso del Pueblo presentadas a la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay”. [1965]. ACS, caja A47.

1.4. Recapitulación

En la fundación de la Comunidad del Sur, concretada en agosto de 1955, convergieron varias trayectorias militantes en espacios anarquistas, estudiantiles y barriales diversos, pero con ciertos puntos en común. El imperativo ético de llevar un modo de vida coherente con los valores que se defendían condujo a varios jóvenes a explorar la posibilidad de vivir de forma comunitaria, en un contexto de estímulo a las prácticas autogestionarias. Los dos proyectos comunitarios de 1953, la granja La Canuta y la cooperativa gráfica Lithocolor, terminaron confluyendo en la fundación de la Comunidad del Sur, iniciativa llevada adelante por un pequeño grupo de estudiantes de Bellas Artes, Medicina y Arquitectura, que militaban en la FEUU, la ARU, las JLL y luego en la FAU. El impulso inicial para llevar adelante estas experiencias tuvo mucho que ver con el aliento y ejemplo recibido a través del contacto con la comunidad menonita El Arado, perteneciente a la Comunidad de Hermanos (*Brudershof*). Sin embargo, este vínculo tuvo algunas limitantes importantes desde el punto de vista ideológico.

La Comunidad del Sur tuvo, desde su fundación, el objetivo de vincularse estrechamente con otras organizaciones militantes, bajo la convicción de que la transformación de la sociedad en un sentido socialista sería obra de la articulación de diversos organismos autogestionados. Como afirmó su primer ideólogo, Pedro Scaron, la Comunidad “de bienes, de trabajo y de decisiones, sin patrones ni jefes, en armonía y amor” era “una forma de lucha contra el régimen” capitalista y estatal⁵³. En estas tempranas formulaciones de la ideología socialista libertaria de la Comunidad se expresaba una vocación de vanguardia revolucionaria que se iría profundizando con el correr de la década de los sesenta. A su vez, brindó el andamiaje conceptual fundamental para profundizar en el proyecto político de realizar una “revolución de las costumbres”, como se verá en el siguiente capítulo. El punto nodal de esta propuesta enfatizaba la politicidad de la vida cotidiana, las relaciones interpersonales y la cultura. Esto engarzaba muy bien con una concepción del anarquismo que privilegiaba la acción cooperativa, de base y comunitaria.

En sus primeros años, mientras se asentó en el Barrio Sur —de donde parece provenir su nombre— la Comunidad consolidó su proyecto de cooperativa gráfica y su inserción militante a nivel barrial, estudiantil y anarquista, produciéndose ciertas líneas de continuidad entre las tres esferas. Por un lado, se vincularon al Comité Popular del Barrio Sur, participando en las asambleas y colaborando con la edición e impresión de su boletín. Especialmente, la movida barrial resultó fundamental para articular uno de los primeros proyectos de la Comisión de Extensión Universitaria y Acción Social,

⁵³ Scaron, Pedro. “Comunidad en Uruguay”, *El Arado* N° 2, agosto de 1955, pp. 7-9.

en la que los estudiantes de Arquitectura y Medicina de la Comunidad, Ruben Prieto y Sergio Villaverde, participaron activamente. El conjunto de estudiantes incorporado a la Comunidad en estos primeros años se había acercado al anarquismo a través de su militancia estudiantil, especialmente en el ciclo de protesta vinculado a la defensa de la autonomía universitaria y la aprobación de la Ley Orgánica de 1958, y defendían una concepción de la Universidad al servicio de los sectores populares de la sociedad. Como pone en evidencia la trayectoria de Raquel Fosalba, su incorporación a la Comunidad fue vivida como una deriva lógica de esa militancia previa.

Paralelamente, la mayoría de los integrantes de la Comunidad de Sur se integraron a la Agrupación Sur de la FAU, de la cual fue fundadora. Allí, protagonizaron una serie de disputas en torno al apoyo a la Revolución Cubana, la prioridad del movimiento obrero, la preparación para la clandestinidad y las acciones armadas, y la estructura organizativa de la FAU. A ello se sumó una divergencia sobre el rol que habría de cumplir el CAP. La Comunidad del Sur, junto a la agrupación de Medicina y Bellas Artes, y otros intelectuales de renombre como Luce Fabbri y Alfredo Errandonea (h.), emprendieron la formación de una nueva organización libertaria federada, la ALU. Tanto el CAP como la ALU buscaron preservar la impronta tercerista y anticomunista que había tenido el movimiento libertario y estudiantil en los años previos, pero tras el viraje marxista-leninista de la Revolución Cubana, esta postura se encontraba francamente debilitada y las nuevas organizaciones no concitaron la adhesión proyectada.

Como balance del período, la Comunidad del Sur, en tanto colectivo y ya no suma de individualidades, consolidó su proyecto productivo, encontró su lugar de militancia barrial y definió las bases de su proyecto socialista libertario, polemizando con otra forma de entender el anarquismo en el seno de la FAU. Mientras tanto, incorporó tantos integrantes más —adultos y los pequeños que iban naciendo—, que se hizo urgente encontrar otro lugar donde vivir. El siguiente período se inicia con su mudanza a un barrio mucho más alejado del centro de la ciudad —donde continuaría funcionando el taller—, cambio que les permitió concentrarse en su proyecto de convivencia socialista libertaria, aunque con un cierto aislamiento del entorno militante.

Capítulo 2. La “revolución de las costumbres”: politización de la vida cotidiana y construcción de una nueva subjetividad, 1964-1968

Este capítulo analiza las características del proyecto político de la Comunidad del Sur, los rasgos de la subjetividad comunitaria que se aspiraba a construir y los límites que se encontraron en la práctica, durante un período en el cual se consolidó un modelo de convivencia que se enunciaba socialista libertario. El período se inicia en 1964 cuando, luego de una intensa campaña para conseguir los fondos necesarios, los integrantes de la Comunidad abandonaron el Barrio Sur para mudarse a un predio cercano al Parque Rivera. En el contexto de un cierto retraimiento, debido al alejamiento del centro de la ciudad y a la desvinculación de otros colectivos militantes, la posibilidad de construir un espacio doméstico acorde a las necesidades de la experiencia comunitaria brindó una oportunidad para ensayar y perfeccionar los modos de “hacer comunidad”. El período se cierra con una fuerte crisis interna, que, entrelazando lo político y lo personal, desestabilizó las bases del proyecto.

Continuando con uno de los puntos introducidos en el capítulo 1, se profundizará en las derivas que tuvo el imperativo ético libertario de construir un modo de vida coherente con las ideas defendidas y la vocación de vanguardia de la experiencia comunitaria. La politización de la vida cotidiana y de las relaciones interpersonales permitió avanzar sustantivamente en la discusión sobre los rasgos de la subjetividad revolucionaria, cómo construirla y cómo combatir los principales obstáculos, asociados al individualismo, el capitalismo y lo que llamaban el “modo de vida burgués”. En esta apuesta, tallaron muy fuerte las nociones de compromiso, la fuerza de la voluntad y el sacrificio por el colectivo que permeaban la “estructura de sentimientos” (Williams, 1977) compartida en todo el campo de las izquierdas. Los comuneros —como empezaron a autodenominarse— sentían que cargaban con la responsabilidad histórica de ensayar el funcionamiento de una comunidad socialista libertaria, con el objetivo de perfeccionar un modelo capaz de ser replicado en una sociedad posrevolucionaria. Con ello, se manifestó la “voluntad de actuar” que según Grandin (2011) caracteriza a la nueva izquierda, y la vocación de vanguardia del grupo. Sin embargo, la absorción de lo individual por lo colectivo, en el marco de un proyecto que pretendía abarcar todas las dimensiones de la existencia, generaba —junto a la alegría y reaseguramiento— angustias y ansiedades.

La pretensión de ensayar y perfeccionar un proyecto anticipatorio explica el uso sistemático de la metáfora de la Comunidad como un laboratorio de experimentación social y política. En función de esa idea, las ciencias sociales y saberes “psi” cobraron especial valor, y se introdujeron algunas prácticas de autocontrol de los comportamientos individuales, que aquí trabajaremos a través de la

categoría foucaultiana de las “tecnologías del yo”⁵⁴. Especialmente, la psicología de grupos y el psicodrama, de matriz psicoanalítica, fueron marcos interpretativos significativos desde donde se pensaron las problemáticas del grupo y se buscaron soluciones. Con el apoyo de algunos especialistas reconocidos, y en el contexto de una fuerte politización del campo intelectual, algunos saberes fueron instrumentalizados e incorporados a la dinámica cotidiana del colectivo. A su vez, se destacaron las lecturas provenientes del movimiento kibutziano, que circularon a través de los contactos con organizaciones sionistas socialistas locales. Entre las tecnologías del yo, se hará especial énfasis en el proceso de elaboración del documento conocido como “Rol del comunero”, que sintetizó el decálogo del deber ser comunero. A través de su análisis, se evidenciarán las fuertes exigencias que atravesaban quienes se vinculaban con la experiencia comunitaria.

La crisis interna de 1967, con la que se cierra el capítulo, puso en evidencia otras de las derivas problemáticas de esta idea de experimentación. Se trata del fortalecimiento del liderazgo de uno de los integrantes de la Comunidad, que fue acusado de hacer un uso abusivo de su autoridad, especialmente intelectual. En esa disputa se formaron dos subgrupos, y se entrelazaron asuntos políticos y personales. Su análisis, por la especial trascendencia que tuvo en esa coyuntura, sirve a modo de prisma a través del cual estudiar algunos debates sobre el lugar de la Comunidad en el movimiento revolucionario, y como ejemplo del carácter político y colectivo que adquirirían las relaciones de pareja. Este asunto, sin embargo, será uno de los ejes del siguiente capítulo.

2.1. La politización de la vida cotidiana y las relaciones interpersonales

En el segundo lustro de los sesenta en la Comunidad del Sur se profundizó la apuesta por construir un modo de vida auténticamente socialista, de acuerdo a lo que entendían como comunismo libertario. Fue la mudanza al terreno de unas dos hectáreas ubicada sobre la calle Felipe Cardozo en las afueras de Montevideo, lo que abrió el campo de posibilidades para profundizar esta “utopía menor”. La idea de poner en práctica determinados valores e ideales libertarios, igualitarios, autogestionarios y solidarios constituyó el punto nodal de la moral compartida por este grupo. Como ha expresado Marchesi, la moral constituyó un significativo frente de combate para las izquierdas revolucionarias de los sesenta (2019, p. 22). La idea de que debía vivirse de un modo coherente con las ideas que se defendían, como se avanzó en el primer capítulo, fue interpretada como un imperativo de construir “aquí y ahora” un modo de vida auténticamente socialista. El terreno de las prácticas

⁵⁴ Por tecnologías del yo se entienden aquellos dispositivos “que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 2008, p. 48).

cotidianas se presentaba como el más idóneo para combatir los valores asociados a la sociedad burguesa y favorecer la formación de la subjetividad socialista. En el proyecto de la Comunidad, aquellos jóvenes movilizaron la idea de compromiso militante muy caro a las izquierdas del momento, entendiendo que este proyecto les permitía desarrollar una “actitud vital”, abarcando múltiples dimensiones de la vida, que otros proyectos no ofrecían. Como afirmó uno de los entrevistados:

Estaba convencido de que (...) todos los grupos políticos que yo conocía (que después muchos constituyeron el Frente Amplio), que todos esos grupos socialistas, comunistas, Nuevas Bases, y los partidos tradicionales, eran todas posturas políticas, y faltaba el compromiso personal, vital, meterse en serio con las cosas. Esa era mi idea de la Comunidad del Sur, era como un compromiso más con todo el ser. Esa era la idea mía cuando entré.⁵⁵

En virtud de ello, todos los aspectos de la vida cotidiana fueron politizados, en el entendido de que la experiencia cotidiana constituía un eje central de la acción política, y que debía demostrarse en los hechos la posibilidad emancipatoria que ofrecía el modo de vida comunitario. Se trataba de una particular declinación de la “pedagogía de la acción” característica del anarquismo, que solían oponer durante este período a otra de las más comunes interpretaciones de esa idea, que privilegiaba la lucha armada. En línea con los ámbitos donde la Comunidad se hallaba realizando su “militancia externa”, se solía reforzar la idea de que esta opción pacífica, anti-autoritaria, autogestionaria, era el verdadero modo de ser socialista y la auténtica revolución. Se criticaba, en cambio, a quienes mucho hablaban y poco hacían, o militaban en algunas organizaciones, pero no modificaban su conducta cotidiana y diaria de acuerdo a sus valores morales y políticos. De nada servía la movilización social y los discursos incendiarios, o la propia acción armada, si no iban acompañados de cambios en las formas de relacionamiento y en las costumbres. Se hacía énfasis, entonces, en la coherencia entre lo que se decía y lo que se hacía, entre las palabras y las acciones más cotidianas, y en eso consistía la moral revolucionaria, como se observa en la siguiente cita:

Para nosotros el 1o. de mayo debe ser cada uno de los 360 días del año, o sea, nuestra lucha, que en vez de ser la huelga es el trabajo, la debemos emprender todos los días y durante las 24 hs. desde que atendemos a un cliente o manejamos una máquina o almorzamos juntos o jugamos con los chiquilines. Cada momento de nuestra vida debe ser vivido y sentido revolucionariamente.⁵⁶

⁵⁵ Entrevista con Luis Sabini, 21 de diciembre de 2021. Luis Sabini es un obrero gráfico, ensayista, periodista y militante anarquista y ecologista nacido en 1938. Conoció la Comunidad del Sur al acercarse al universo comunitario a través de El Arado, y vivió en ella en dos etapas, desde 1960 a 1962/1963 aproximadamente, y desde 1964 a 1967. Tuvo allí una pareja y un hijo. Se exilió a Buenos Aires y luego a Suecia.

⁵⁶ Boletín *Comunidad*, mayo de 1966, p. 2. ACS, caja A28. Hay en esta cita, además, un subtexto que tiene que ver con la discusión sobre si las cooperativas debían o no hacer los paros. Desde diciembre de 1963, Comunidad del Sur tenía definida una postura sobre los paros, comunicada en una carta al Sindicato de Artes Gráficas (SAG) y publicada en *Época*. La Comunidad afirmaba que ante conflictos “estrictamente clasistas”, no tenía sentido que hicieran el paro, porque no

Las prácticas comunitarias servirían, entonces, como anticipo y demostración empírica frente al resto de lo que Real de Azúa llama la “contrasociedad militante” (1988, p. 24), que o bien se encontraba en el camino equivocado, o bien estaba colaborando con el movimiento revolucionario desde otros frentes (el sindical, el estudiantil, el cooperativo, o incluso el armado). Esta vocación de algún modo ejemplarizante se expresó en varias publicaciones y entrevistas, lo cual no obstaba para reconocer que la experiencia se iba construyendo con ensayos y errores. Precisamente, el lugar que cabía a la Comunidad del Sur en la coyuntura percibida como revolucionaria, consistía —para algunos— en ir experimentando y perfeccionando una forma de organización autogestionaria que se encontrara lo suficientemente desarrollada en el momento en que la revolución triunfante se encauzara en una etapa adecuada para la expansión de ese modelo, transformándose en una “comunidad de comunidades”. Para los miembros de la Comunidad, el solo hecho de vivir en ella era una forma de militancia en sí misma, y buena parte de quienes se incorporaron al proyecto así lo entendían. Se trataba de una preparación para una sociedad socialista de futuro, como se expresaba, por ejemplo, en un boletín de 1966:

La Comunidad es una célula, aún poco estructurada de la sociedad futura. Es y debe ser una unidad combatiente, constructiva y creadora. Y nuestra felicidad debemos encontrarla en la tensión, en la creación, en el esfuerzo de avanzar. Frente a un mundo cambiante que atrae y desorienta, nuestra labor es ajustar una mira común que nos oriente. Y que nos inmunice contra tentaciones de realidades y mitos del capitalismo. Ir a la creación de hombres, de grupos de hombres que asuman la responsabilidad del cambio y la responsabilidad de instrumentarlo para que el mismo sea un cambio social (de todos y de todas las instituciones) y no un parcial cambio en el poder o en la propiedad. Sentar las bases para una revolución posible y verdadera. Y sobre todo necesaria.⁵⁷

En síntesis, el grupo se concebía a sí mismo como una especie de vanguardia de la vanguardia, al prever la necesidad de ensayar un modo de vida capaz de ser generalizable en un momento posrevolucionario. Esta pretensión de constituir una avanzada revolucionaria explica la importancia que se le atribuyó a la experimentación, el control y el registro, como se verá en los siguientes apartados (cf. 2.2.1 y 2.2.2).

En consonancia con ello, todas las decisiones y acciones colectivas se impregnaban de un sentido político. Según se enunciaba, el socialismo debía practicarse en todos los aspectos de la vida comunitaria, ofreciendo condiciones materiales elementales para desarrollar relaciones sociales

enfrentaban a ninguna patronal. Sí se comprometían a no aceptar trabajos de empresas capitalistas en épocas de conflicto ni colaborar con rompehuelgas, entre otras disposiciones (“Solidaridad con los gráficos”. *Época*, 11 de diciembre de 1963, p. 10).

⁵⁷ Boletín *Comunidad*, mayo de 1966, pp. 3-4. ACS, caja A28.

igualitarias, entre géneros y generaciones. Esto fue una seña de identidad muy fuerte para los integrantes de la Comunidad del Sur, como se sintetizaba en un informe:

En la comunidad, el socialismo se expresa en la propiedad en común, en la producción, en el consumo, en la educación de los niños. El consumo se basa en previsión de las necesidades. La comunidad suministra, alimentos, ropa, limpieza, salud, recreación, etc. Al realizarlo de esa forma, la comunidad libera a la familia de la preocupación por su sustento, ‘a cada uno según sus necesidades’ por supuesto de acuerdo a las posibilidades de la comunidad; elimina la competencia por las cosas materiales, el nivel de vida es uno sólo para todos los integrantes; termina con la dependencia de la mujer hacia el hombre, del hijo hacia los padres, y logra una relación humana directa entre personas iguales.⁵⁸

Esta “revolución de las costumbres” practicada día a día por medio de la militancia de la vida cotidiana, constituía una postura diferente en el concierto de las izquierdas locales. A mi juicio, la propuesta de incorporar la escala micropolítica (Guattari y Rolnik, 2006) a la transformación global de la sociedad suponía una idea muy distinta de la revolución, y adjudicaba un papel secundario a la lucha armada, pero expresaba igualmente la “voluntad de actuar” característica de la nueva izquierda (Grandin, 2011). En ese sentido, explorar las particularidades de este proyecto político que proponía el desarrollo del socialismo por un camino distinto a otros actores aporta un elemento significativo para pensar la heterogeneidad de este “movimiento de movimientos” que supuso la nueva izquierda de los sesenta (Gosse, 2005).

Como se vio en esta sección, la politización de la vida cotidiana y las relaciones interpersonales era uno de los pilares fundamentales sobre los que se asentaba este proyecto colectivo. En ello, se recuperaba una larga tradición del pensamiento y la acción anarquista de construcción de un socialismo sin Estado. No por casualidad, Luce Fabbri era amiga e inspiradora de la Comunidad del Sur, considerando a este colectivo como “una experiencia muy lograda de vida libertaria en común”, cuya novedad consistía en “su carácter urbano” y “su tendencia a ‘irradiar’ su actividad, a influir en distintos sentidos, aun a través de la infancia, en la vida del barrio”⁵⁹; como “una célula viva y robusta en el corazón de la ciudad, apta para reproducirse y para servir como punto de referencia”⁶⁰. La línea teórica de Luce Fabbri influyó mucho en la concepción de los comuneros sobre su “militancia interna”. Como se trabajó en el capítulo anterior, existían entre los militantes anarquistas de comienzos de los sesenta una importante divergencia en sus modos de entender y practicar el anarquismo, y la Comunidad del Sur bregó fuertemente por la idea de que la transformación fundamental se jugaba en el terreno de la cultura y las costumbres. A ello se agregaba una línea de

⁵⁸ Actas de Jornadas de los Servicios, junio de 1968, p. 1. ACS.

⁵⁹ Luce Fabbri, “Es la hora de la solidaridad” [c. 1963]. ACS, caja A45.

⁶⁰ Luce Fabbri, *El anarquismo: más allá de la democracia*. Buenos Aires: Editorial Reconstruir, 1983, p. 49.

pensamiento que abordaba la alienación y el cambio cultural en las sociedades modernas, vinculada a la Escuela de Frankfurt. Por ejemplo, *El Hombre Unidimensional* de Herbert Marcuse, era una referencia importante a la hora de fundamentar la importancia de transformar la conciencia y la forma de vida como dos procesos interrelacionados. En este universo teórico se insertaba la necesidad de producir una nueva subjetividad, asunto que estuvo en el centro del proyecto político de la Comunidad del Sur.

2.2. La construcción de una nueva subjetividad y el predominio de lo colectivo

La “revolución de las costumbres” propuesta por el proyecto comunitario suponía la construcción de una nueva subjetividad, lo cual tenía amplias resonancias en la idea guevarista del “hombre nuevo” que por entonces era un lugar común de las izquierdas globales. A diferencia de otros proyectos políticos, la politización de la convivencia, la vida cotidiana y las relaciones interpersonales —que se colocaba en el centro del modo de vida comunitario— ofrecía una oportunidad inédita de reflexionar e intervenir sobre esa nueva subjetividad. Ello suponía una discusión explícita de la cultura y los marcos de referencia aprendidos durante la vida previa de las personas antes de ingresar a la Comunidad, una fuerte dimensión experimental y una discusión explícita sobre qué pautas de conducta eran esperables al vivir de un modo socialista libertario. La vivencia de un “sueño socialista”⁶¹ que ofrecía esta experiencia era efectivamente la concreción de la esperanza de muchos, de un mundo sin explotados ni explotadores, donde se pusiese en práctica la igualdad social más radical y los asuntos colectivos estuviesen en manos de los sujetos de un modo autogestionario, que decidiesen sus destinos de forma libre, sin sujeción alguna y velando por el bien común.

Esta “utopía menor” exigía transformaciones profundas en la estructura de la subjetividad. Fue recurrente la idea de que eran necesarios algunos sacrificios, dejar atrás ciertas costumbres y vicios de la vida considerada burguesa, para poder construir una nueva sociedad socialista. Si se tiene en cuenta que este era el eje principal de la revolución para este grupo, cobra sentido la relevancia que adquirió el control sobre las tendencias individualistas, la resocialización del yo y la búsqueda de nuevas ecuaciones entre lo individual y lo colectivo. En ese sentido, hacer la revolución implicaba hacer sacrificios individuales que todos los comuneros reconocían y estaban dispuestos a asumir al incorporarse a la experiencia. Como ha afirmado una entrevistada, refiriéndose a la imposibilidad de estudiar: “es que estábamos haciendo la revolución. Los que estaban haciendo la revolución en la

⁶¹ La expresión fue utilizada por Miguel Ángel Olivera en entrevista, 27 de noviembre de 2022.

Selva Lacandona no decían ‘che, mirá, quiero ir a estudiar’. No, había que hacer esta tarea, acá está la tarea. Si querías estudiar, bueno, te decían, ‘andate’⁶².

Este proceso de transformación profunda de la subjetividad puede ser conceptualizada como un caso de realineamiento de los marcos interpretativos, que Snow et al. (1986) definen como un proceso que se da entre los activistas de un movimiento social y las poblaciones que éstos intentan movilizar, y remite a una “conexión entre las orientaciones interpretativas del individuo y la organización del movimiento social de manera que algún conjunto de intereses, valores y creencias individuales y algún conjunto de actividades, metas e ideología de la organización sean congruentes y complementarios” (p. 464, traducción propia). De acuerdo a los autores, este realineamiento se produce de distintas formas. En este caso, sugerimos que se trataría de un proceso de transformación de los marcos interpretativos, en la medida en que la incorporación a la Comunidad del Sur se experimentaba como un proyecto antitético con el modo de vida convencional. Como se retomará en la sección 4.3, para asegurar la permanencia de la persona en el proyecto comunitario, era preciso construir y alimentar nuevos valores, descartar los viejos, y reencuadrar creencias consideradas erróneas. En esa clave, se fue construyendo discursivamente una rigidez antagónica entre el capitalismo y el modo de vida comunitario, donde el deseo y la individualidad se oponían a lo colectivo y la solidaridad. Este esquema acusaría críticas y fisuras a lo largo del proceso, y funcionó como un modelo de conducta ideal que en la práctica producía grandes contradicciones y desplazamientos.

A tono con el modelo ideal del militante de izquierdas de los años sesenta, en la Comunidad del Sur era preponderante la idea de que lo colectivo debía primar sobre lo individual. Con un enfoque tributario de la Escuela de los Annales, Ruiz y Paris (1998) interpretaron este fenómeno como una expansión de la esfera pública sobre la privada, particularmente en el seno de algunas organizaciones donde se consideraba que la verdadera militancia suponía un compromiso de la persona en su máxima extensión. Sin embargo, desde una epistemología feminista la frontera entre esas dos esferas es artificiosa, sus límites son porosos, y lo político engloba a ambas (Pateman, 1995). Sería más pertinente referir, entonces, a la politización de todos los aspectos de la vida, ya que en buena medida las izquierdas coincidían en poner todas las dimensiones de la existencia al servicio de un proyecto político, enfatizando las ideas de compromiso, sacrificio y entrega (De Giorgi, 2011)⁶³. La

⁶² Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022. María Eva Izquierdo es una militante anarcofeminista nacida en 1941. Conoció la experiencia de la Comunidad del Sur en el Congreso de Jóvenes de Cololó de marzo de 1969 e ingresó en diciembre de ese año. Formó parte del grupo de la segunda “probeta”. En febrero de 1970 celebra su unión con quien sigue siendo su compañero, Osvaldo Escribano. Vivió en la Comunidad hasta abril de 1974, cuando se exilió a Buenos Aires. Allí se vinculó con el incipiente movimiento feminista y fue impulsora del feminismo autónomo.

⁶³ Con la excepción del Partido Socialista, según el estudio de las culturas políticas “bolche”, “lata” y “tupa” realizado por Ana Laura De Giorgi (2011).

Comunidad del Sur epitomizó este fenómeno, dado que toda la existencia de las personas quedó subsumida en el proyecto colectivo. Los valores compartidos ensalzaban el sacrificio personal por una causa colectiva concebida como liberadora y revolucionaria, pretendiéndose una superposición perfecta entre los intereses personales y los fines colectivos, como expresa la siguiente cita:

El haber comprendido que lo específicamente humano es el que el individuo solamente se realiza en sociedad y que sólo por un cambio social se logra un profundo vivir individual, nos llevó a la Comunidad. Los grandes problemas sociales no son de otros, son nuestros. Los grandes problemas de cada uno, no son personales, son nuestros. Sólo encarando la realización sintética de ambos niveles se puede hablar de solución. Ello implica construir un NOSOTROS que no reconoce límites. (...) Buber lo muestra más claro cuando dice: “TODA VIDA VERDADERA ES ENCUENTRO”. Estamos en el comienzo de un esfuerzo de emancipación que reclama a todos y de cada uno, todo.⁶⁴

Como se puede leer entre líneas, lo colectivo abarcaba dos niveles entre los cuales no debía haber contradicción, puesto que la Comunidad debía ser un bastión fundamental de la revolución que alcanzaba al conjunto social, como se analizó en el apartado anterior. La idea de encontrarse construyendo “aquí y ahora” un modo de vida auténticamente socialista debía primar sobre sentimientos que se percibían como individualistas y burgueses. Muchos de los testimonios refieren a un borramiento de las fronteras entre lo grupal y lo personal, en general asumido inicialmente con alegría y convencimiento, pero que luego comportaba incomodidad o angustia. Ya se tratase del uso de algunos objetos personales de valor afectivo, de las abandonadas carreras universitarias, de los gastos personales en actividades de ocio, de la vestimenta, o del cuidado de los hijos, por nombrar algunos ejemplos que surgieron en las entrevistas, la dinámica colectiva redujo los márgenes de acción individual. Aunque los ejemplos referidos tuvieron particular importancia en determinadas coyunturas, y peso relativo para las distintas personas, la tensión entre lo colectivo y lo individual se mantuvo siempre presente de una forma irresoluta.

A modo de ejemplo, se puede evocar una anécdota sobre un juego de ajedrez, donde el entrevistado explicita claramente esta tensión entre lo común y lo individual, atravesada por la dimensión ideológica y emocional, y el malestar que podía generarse:

Tenía algunos libros que no los quería entregar a José María Común, ese era el nombre que le habíamos puesto al colectivo. Tenía, por ejemplo, para que te hagas una idea, un juegoito de ajedrez que yo había comprado cuando me enamoré del ajedrez a los 16 años, que yo hasta lo lustraba, *lo lustraba*, era de madera. Cuando llegué ahí, había 2 o 3 juegos de ajedrez. Inmediatamente, un colectivista me dijo “flaco, sobran; en cambio a Don Raúl le faltan, así que vos, que sos un socialista comunitario, le tenés que dar el juego de ajedrez a Don Raúl”. Don Raúl era un viejo muy pobre, cuyo hijo es vecino mío, del Cerro, íbamos a menudo porque había

⁶⁴ Boletín *Comunidad*, mayo de 1966, pp. 3-4. ACS, caja A28.

un Ateneo porque había actividades culturales, artísticas. Voy y le hago entrega. Me lo agradeció muchísimo. Esa tarde antes de irnos, se han perdido dos piezas, una blanca y una negra, el jardín era enorme. La piecita blanca se había perdido. Qué cagada, yo lo cuido como loco, y el viejo este lo deja en cualquier lado. Siempre me disgustó este colectivismo que no atiende lo que es... no me gustó, era una reivindicación de la propiedad privada, pero no es propiedad privada. Es del cuidado privado, del cuidado personalizado, digamos. Me acuerdo que el que me hizo la movida ideológica (...), debe estar muerto calculo, tenía como 15 años más que yo, que me trabajó ideológicamente,... el tema con los conversos, uno agarra algo con mucha... muy absolutamente.

La entrega total de las personas al modo de vida comunitario que proponía el modelo del “cooperativismo integral” de la Comunidad del Sur, tenía —como muchos movimientos políticos sesentistas— algo de mesiánico, lo cual algunos reconocen: “yo creo que fuimos muy arrogantes. Una falta de humildad muy grande. Porque claro, como ideológicamente lo tenés tan claro, y entonces te metés con cuerpo y alma a vivirlo, entonces sos como una especie de elegido”⁶⁵. Es preciso aclarar que este balance, como otros, se ha construido muy posteriormente a la experiencia histórica de los sujetos, y especialmente luego de algunos conflictos que oportunamente analizaremos (cf. sección 2.3), pero probablemente variara significativamente en relación a la visión contemporánea de los mismos hechos.

Algunos de estos elementos remiten a la pervivencia de lo sagrado y evocan ciertas características del concepto de secta política trabajado por Horacio Tarcus, sin llegar a componer todo el cuadro descrito por el autor para caracterizar ese fenómeno. La autopercepción de vanguardia política que se expresó en la sección anterior venía acompañada de una esperanza en algún punto mesiánica, un compromiso total de la persona y su absorción en el proyecto colectivo. Aunque ella no llegaba a ser total y absoluta como en la secta política, sí existía, como en ella, una renuncia a la autonomía y una sutura de los problemas de identidad de los sujetos individuales, entendidas como costo a pagar por el acceso a la plenitud que suponía la identificación con el grupo (Tarcus, 1998, p. 29).

En este sentido, se podría mencionar el ejemplo de una pareja que estuvo muy comprometida con la Comunidad durante estos años, abandonando los estudios universitarios. Según refieren, continuar estudiando era incompatible con la vida comunitaria. Para Sergio Villaverde, fueron año de dedicación plena a una “acumulación para la Comunidad”, en que trabajaban todo el día para poder generar el superávit necesario para adquirir el terreno y mejorar la infraestructura. En ese contexto, sostiene que resultaba imposible continuar estudiando. La impresión de quien era su pareja por entonces coincide. Ambos entienden, desde el presente, que esta opción estaba vedada y que Ruben Prieto fue adquiriendo poder con el correr de los años, siendo su inserción en un cargo docente en la

⁶⁵ Entrevista con Yiye, 7 de febrero de 2022.

Escuela Nacional de Bellas Artes un elemento significativo de ese poder. Según Villaverde, “cuando Ruben plantea lo de Bellas Artes es un quiebre porque hasta ese momento, estábamos *todos* dedicados a la Comunidad. Si vos te agarrás de una cosa que la vas a hacer afuera, yo también quiero. Los demás no pasaron por esa, pero en mi caso sí.”⁶⁶ En el caso de su pareja, lo recuerda de la siguiente manera: “en determinado momento, así como Sergio planteó que quería seguir sus estudios de medicina, yo planté que quería estudiar psicología. Me acuerdo que Ruben me lo negó de cuajo, me dijo que si alguien tenía que estudiar psicología, era Edda. ¿Por qué, porque era su mujer?”⁶⁷.

Se volverá sobre el asunto de liderazgo más adelante. Aquí, es interesante que, sobre estas vivencias particulares, la entrevistada realiza en el presente una generalización retrospectiva que toca algunos de los puntos que estamos tratando en este apartado, sobre la tensión entre lo colectivo y lo individual. Para ella, cuando una persona se integraba a la Comunidad, sacrificaba proyectos de desarrollo personal que podían ser un aporte al grupo y que luego reemergían, generando una fuente de conflicto, como se observa en el siguiente fragmento. Volveremos sobre el asunto del liderazgo, que se entremezcla en estos relatos, más adelante.

No, no había lugar para lo individual, y lo planteabas en lo grupal y lo grupal ya estaba maniobrado por otro lado. Era imposible el desarrollo personal, era imposible. Y después lo descubrí, estando adentro. Éramos todos unos guachos, y entrábamos con toda esa idealización, transitábamos, íbamos madurando, íbamos aprendiendo de la vida. Y en determinado momento lo individual empezaba a emerger de vuelta, tu desarrollo personal, pero por supuesto que en función de lo grupal también. (...) Cuando la persona empezaba a crecer y empezaba a sentir otras necesidades de formación personal, para brindarle al grupo, pero de formación personal, a esa persona, Ruben la empezaba a sacar, a criticar, hasta que se tenía que ir del grupo.⁶⁸

La posibilidad de estudiar al salir de la Comunidad figuró en el horizonte de varias de las personas que la integraron, incluso posteriormente. María Eva Izquierdo, por ejemplo, también entiende que “no hubiera podido estudiar metida ahí”. Según refiere, existía un acuerdo implícito. Si alguien quería estudiar, debía irse. Para ella, era muy respetable “que la gente se vaya para hacer su vida”, así como también era comprensible —dada las aspiraciones revolucionarias del proyecto comunitario— que ello estuviese vedado. Aunque ella se integró a la Comunidad posteriormente, su testimonio evidencia la continuidad de la percepción de una cierta asfixia de la individualidad: “ideológicamente era un semillero de ideas. No pretendo que se hubiera logrado todo, tampoco, pero no se logró ese

⁶⁶ Entrevista con Sergio Villaverde, 28 de diciembre de 2021. Sergio Villaverde es un traumatólogo y militante anarquista nacido en 1938. Siendo estudiante de medicina y militante estudiantil, recién casado y esperando un hijo, se integró a la Comunidad del Sur. Allí vivió entre 1959 y 1967-8, tuvo tres hijos y aprendió el oficio de obrero gráfico. Posteriormente, continuaría su carrera en medicina y se destacaría como dirigente del Sindicato Médico del Uruguay.

⁶⁷ Entrevista con Yiye, 7 de febrero de 2022.

⁶⁸ *Idem.*

equilibrio entre lo personal y lo social... como decir, entre lo colectivo y lo privado, lo personal y lo grupal. Siempre se sacrificaba lo personal por lo grupal, se sacrificaba lo individual por lo colectivo y estaba bien, y había que hacerlo así, pero llegó un momento que vos decís ‘pará’⁶⁹.

A esto se deben sumar algunas consideraciones acerca de la delimitación entre el “adentro” y el “afuera”, que para Tarcus (1998) es fundamental en una secta, pautando ritos iniciáticos esenciales. Para los integrantes de la Comunidad del Sur, el capitalismo era la principal fuerza antagonista de este movimiento comunitarista hacia el socialismo. Si el “afuera” de la Comunidad representaba un campo para forjar alianzas que potenciaran el proyecto y de colectivos a los cuales pudieran servir eventualmente de ejemplo, también representaba una brutal amenaza. La Comunidad constituía un enclave socialista en un medio capitalista hostil, según sus miembros, y el inevitable contacto con ese mundo circundante representaba ante todo una “fuente de tentación”, dado el contraste entre las necesidades que se padecían en la Comunidad y la exacerbación del consumo promovido por el sistema capitalista. Se entendía que esto se relacionaba con el lastre con el que cargaban todos los adultos, por haber sido criados según los valores del sistema. Las “tendencias burguesas” expresadas en el consumo de ropa, de productos culturales, e incluso de actividades intelectuales, constituyó una línea de reflexión importante en este período. Sirvió además, de salvoconducto para explicar las dificultades que experimentaban los miembros de la Comunidad, quienes “por regla general” sentían más falta de las necesidades “secundarias”, acuciados por las limitaciones materiales, de lo que valoraban “las grandes ventajas” proporcionadas por la Comunidad⁷⁰. Así se expresa, por ejemplo, en un informe:

En la medida que no se realiza una correcta atención de las necesidades de los miembros, ya violentadas de por sí por la situación económica y por el pequeño número de compañeros que se pueden dedicar a tal importante función, se sentirá a nivel de cada uno una añoranza por lo viejo. Surgiendo así las acciones individualistas para resolver los déficit de la atención de las necesidades que como grupo no se han podido resolver. No siempre se acepta las exigencias de la realidad, dejándose llevar por la conciencia reaccionaria y por los hábitos del pasado arraigados profundamente. Hay que lograr por lo tanto, que las funciones sean desempeñadas a un alto nivel moral, con fidelidad y entregamiento, sin cálculos de horas de trabajo y con una ejemplar responsabilidad.⁷¹

El “afuera”, entonces, era amenazante principalmente por el poder de penetración del modo de vida burgués y los valores asociados al capitalismo. De todos modos, los proyectos de “militancia externa” podían eventualmente también competir con la “militancia interna”. Se profundizará sobre este

⁶⁹ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

⁷⁰ Actas de Jornadas de los Servicios, junio de 1968, p. 26. ACS.

⁷¹ Actas de Jornadas de los Servicios, junio de 1968, p. 5. ACS.

asunto en la sección 5.3, pero aquí cabe remitir a lo referido por Miguel Ángel Olivera, quien — como se verá en la sección 5.2— vivía en la Comunidad, pero participaba secretamente en el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros (MLN-T). Para Olivera, existía un “celo comunitario”, “una endogamia, un control sobre el individuo, una recortada de alas” y un sinnúmero de presiones de las que todos participaban. En su caso, veía su militancia externa limitada, como pone de relieve su anécdota:

Un día cae preso en Perú Hugo Blanco, un maestro guerrillero, primera prisión de Hugo Blanco, tuvo seis (...) La primera cana de Hugo Blanco. Se forma un comité pro liberación de Hugo Blanco en Montevideo, en Argentina y en Chile,... la ALU me designa para integrar ese comité y la reunión era a las 7 de la tarde, *la reunión constitutiva del Comité Pro Libertad del Maestro Hugo Blanco*. Voy a la cocina de Comunidad, estaban Osvaldo y Elsa. “Bo, Osvaldo haceme algo livianito rápido que me tengo que ir, un huevo frito”. “¿Te vas a ir?”. “Sí, mira, tengo que ir”, le explico. Pone los brazos en jarra y me dice “¿Entonces estás eligiendo entre la militancia afuera y la cena común con los compañeros?”. Le digo “loco, haceme el huevo frito porque salto el mostrador y te cago a trompadas”. Me hizo un par de huevos fritos. Pero ese era el extremo, ¡el extremo! Yo formé parte de esas presiones también.”⁷²

En un proyecto altamente demandante y ambicioso, la nueva subjetividad que se pretendía construir exigía que el yo quedara mimetizado con el colectivo, dado que algunos elementos de deseo, sentimientos de pertenencia o rasgos diferenciales entre los sujetos eran percibidos como resabios burgueses que había que atemperar. De esta forma, el modelo de comunitarismo planteado por el grupo era radical, dado que planteaba la colectivización de prácticamente todo. Esto dejaba poco espacio para lo que en la cultura occidental desde el siglo XVIII es el reducto irrevocable del yo individual, la intimidad (Ariès y Duby, 2001). El yo individual, el yo melancólico se pretendía eliminar, en tanto constituía una pervivencia burguesa. La idea comunitarista proponía la práctica disolución del yo en el nosotros. Como se puso de manifiesto en los testimonios, el sacrificio y costo emocional que implicaba para cada persona podían generar frustración, angustia y cansancio.

Frente a esta pretensión, cabe la pregunta sobre qué fugas, resistencias y negociaciones existieron. En realidad, el espacio del dormitorio era, dentro de la Comunidad, el espacio de lo íntimo por excelencia, aunque fuese compartido siempre con una persona más —la pareja u otro compañero del mismo sexo, si se trataba de solteros—. Hubo quienes se esmeraron en decorarlo de determinada manera, guardaban objetos de uso personal, o se guarecían allí buscando un momento de soledad. Todo lo que involucraba la genitalidad continuaba también en esta esfera de lo íntimo. Incluso, como se verá más adelante, las relaciones sexuales continuaron fuertemente impregnadas por los sentidos

⁷² Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022. Miguel Ángel Olivera es un poeta y militante anarquista nacido en 1943. Conoció la Comunidad del Sur a través del movimiento libertario, y vivió allí entre 1965 y 1968. Paralelamente, militó en el MLN-T. Fue preso político en 1970 y entre 1972 y 1985.

que tenían asociadas en el resto de la sociedad (cf. sección 3.3). Los comuneros podían, si lo deseaban, darse momentos de reflexión u ocio y esparcimiento individual. Incluso, era valorado que supieran “estar solos”, apreciarse y bastarse a sí mismos, pero sin caer en el egoísmo o la “separatidad”, como se expresaba en algunos documentos internos. “Lo incestuoso”, el “pegoteamiento” y “ataduras”, es decir, generar relaciones simbióticas y codependientes, también estaba mal conceptuado⁷³. En ese sentido, se recomendaba respetar a los demás pero también a uno mismo: “ni imponerse, ni dejarse aplastar”⁷⁴. Algunas actividades de escape eran muy valoradas, como la lectura y la práctica artística, y no parecen haber existido restricciones o lineamientos sobre qué leer, por ejemplo.

En cuanto a las pertenencias, en contraste con la anécdota de Sabini, se puede referir al caso de Osvaldo Escribano. Cuando se integró, la Comunidad aceptó su propuesta de poner “todo en común”, menos su máquina de fotos⁷⁵. Sobre los pequeños gestos de resistencia, es interesante la anécdota, referida por Miguel Ángel Olivera, sobre una chica que fue ahorrando dinero de las cuotas personales que recibía para regalarle a su pareja un “saco sport” nuevo en su cumpleaños. Al hacerle la entrega, en pleno festejo, recibió un gran reto del colectivo:

Estaba en pleno cumpleaños festejando y ella viene con el paquete, se lo prueba. “¿Y de donde salió ese saco? No es de la cooperativa magisterial”, que era donde teníamos el canje con la impresión de sus boletas y papelería. “No, fui ahorrando con las cuotas semanales”. “Está prohibido, eso no es correcto, ¿cómo vas a ahorrar del dinero del común? El ahorro es la parte más egoísta del ser humano”, pfa pfa pfa. Salió Bakunin, Malatesta... La hicieron mierda, mierda, a la pobre (...), a la puta. Y unos que querían que devolviera el saco. ¡A ese nivel!⁷⁶

En definitiva, la vida comunitaria ofrecía una oportunidad de involucrarse con la totalidad del ser en un proyecto colectivo de pretensiones revolucionarias, canalizando deseos y exigencias que componían fuertemente la estructura de sentimientos de los militantes de izquierdas de los sesenta, que bregaban por un compromiso completo y absoluto de las personas a las causas políticas. Ello, especialmente combinado con el traslado a un predio alejado del centro de la ciudad, la absorción por las horas dedicadas al trabajo y la “militancia interna”, y con el fracaso de algunas iniciativas

⁷³ Actas de Jornadas de los Servicios, junio de 1968. ACS; “Proceso de integración. Aspectos vivenciales, actividades como grupo operativo”, agosto-diciembre de 1969. ACS, caja A25, carpeta 3.

⁷⁴ “Rol del comunero” [c. agosto de 1968]. ACS, caja A25, carpeta 3.

⁷⁵ Entrevista con Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022. Osvaldo Escribano es un militante anarquista y obrero gráfico nacido en Jujuy en 1939. En Buenos Aires, militó en la Biblioteca Popular José Ingenieros y en el grupo editor de La Protesta. A través de esas redes conoció a Ruben Prieto y a la experiencia de la Comunidad del Sur, contribuyendo activamente en 1963 con la comisión de solidaridad con la Comunidad del Sur establecida en Buenos Aires. Con algunas estancias de prueba a partir de setiembre de 1964, se mudó definitivamente a la Comunidad del Sur en junio de 1965 y permaneció allí hasta abril de 1974, cuando se exilia nuevamente a Buenos Aires. En febrero de 1970 celebra su unión con quien sigue siendo su compañera, María Eva Izquierdo.

⁷⁶ Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022.

para crear una nueva estructura anarquista federativa, presentaba el riesgo de tender hacia posturas sectarias. Este proceso se vio profundizado por el manejo de algunos saberes y tecnologías disciplinadoras del yo que pretendieron mejorar la convivencia, pero establecieron mecanismos de poder que resultaban controvertibles a la luz del anarquismo que inspiraba al grupo.

2.2.1. Los saberes al servicio del experimento socialista

La existencia de conflictos intra e interpersonales dentro de la Comunidad del Sur no era negada, sino que se pretendía resolverlos con herramientas científicas. Las redes intelectuales y libertarias que tejió tuvieron un papel fundamental en este sentido. Cabe recordar que los integrantes de la Comunidad militaban con algunos destacados sociólogos libertarios como los Errandonea, quienes pudieron haber acercado textos de Charles Wright Mills, por ejemplo. Además, es probable que fuera debido a la influencia del activista anarquista y psiquiatra argentino vinculado al grupo de *La Protesta*, Eduardo Colombo⁷⁷, que los integrantes de la Comunidad desarrollaran una especial receptividad hacia los saberes “psi”. Algunos textos del campo de la sociología y la psicología se volvieron referencias recurrentes en los intentos por comprender y resolver algunas dificultades, o por potenciar el “funcionamiento” del grupo. Ocupó un rol destacado, por ejemplo, la teoría de las fases del desarrollo psicosocial del psicoanalista germano-estadounidense Erik Erikson⁷⁸. Estos saberes se usaron en reflexiones grupales, instancias de evaluación y autoevaluación, así como en la elaboración de informes.

Además, en múltiples oportunidades se recurrió a formas de terapia grupal. El psicodrama fue uno de los recursos largamente utilizados por la Comunidad para resolver conflictos internos. Resulta llamativo que fue el propio Jaime Rojas Bermúdez, un referente internacional del psicodrama⁷⁹, quien —literalmente— llamó a la puerta de la Comunidad, interesado en tomarla como objeto de análisis,

⁷⁷ Colombo representó una importante referencia intelectual y política, y se convirtió en un amigo de la casa. Es muy posible que el nexos hayan sido los tempranos contactos en el seno de la FAU, profundizándose la amistad luego de la ruptura de la Federación, en que Colombo parece haber apoyado al grupo de la Comunidad del Sur (*La Protesta* N° 8037, noviembre de 1957; Boletín de la FAU N° 5, noviembre de 1957, ACS, caja A48; Boletín del CAP N° 3, noviembre de 1964, ACS, caja A48; Tillet, 2021).

⁷⁸ Años después, la matriz de necesidades humanas del intelectual chileno Manfred Max-Neef sería una referencia ineludible. En este período, en cambio, se hacía amplia referencia a las “necesidades humanas” (clasificadas en materiales, intelectuales, emocionales, espirituales y sociales), pero no se ha podido identificar la fuente teórica de esta concepción.

⁷⁹ Jaime Rojas Bermúdez (1926-2022) fue un médico psiquiatra, psicoanalista y psicodramatista certificado por Jacob Levy Moreno, y un pionero de la introducción y gran divulgador de esta técnica en Argentina, Uruguay y Brasil. Nacido en Colombia, desarrolló su trabajo profesional en Argentina en los años sesenta y setenta, y en España a partir de los ochenta. Fue fundador (y Director) de la Asociación Argentina de Sicodrama y Sicoterapia de Grupo en 1963, de numerosos Grupos de Estudios de Sicodrama en distintos países latinoamericanos, de la Federación Latinoamericana de Sicodrama en 1973, y de la Asociación de Sicodrama y Sicoterapia de Grupo en España en 1995, entre otras instituciones. Presidió numerosos congresos y publicó extensamente sobre psicodrama.

en 1963⁸⁰. A partir de allí, se produjo un acercamiento, donde la Comunidad recurrió a Rojas en varias oportunidades más, además de mantener un intercambio epistolar fluido. En la Comunidad también se recibían los *Cuadernos de Psicoterapia*, publicación periódica de la Asociación Argentina de Psicodrama y Psicoterapia de Grupo que el mismo Rojas dirigía, entre otras publicaciones del mismo tenor uruguayas y argentinas⁸¹. Según un reportaje realizado a Prieto unos años más tarde, la utilización de esta técnica procuraba objetivar los cambios que demandaba la vida comunitaria: “Una comuna demanda una autocrítica constante y un estado de asamblea permanente. Necesitamos como el agua verificar y corregir las desviaciones que insensiblemente se van produciendo en los integrantes. Como sabemos que una poderosa fuerza social nos rodea, también combatimos con la autocrítica una especie de hipertrofia del orgullo por nuestra insularidad”⁸².

Las declaraciones de Prieto no solo reflejaban una vez más la idea de un “afuera” amenazante que explicaba los “desvíos”, sino que también expresaba una lógica positivista en los usos de los saberes provenientes de las ciencias sociales y las áreas de conocimiento de lo “psi”. Estos usos y las intervenciones de los especialistas en la Comunidad del Sur se asentaron fuertemente sobre la idea de experimentación social, trasladada desde el terreno de las ciencias naturales. Esto se expresaba con claridad en la metáfora de la Comunidad como laboratorio social. Como solía decir una de sus fundadoras, se trataba de “un laboratorio de investigación en el cual nosotros somos los conejillos de indias”⁸³. De acuerdo a lo que ya se ha analizado, las soluciones que se ensayaron en este laboratorio serían una contribución fundamental a una sociedad socialista. En un folleto titulado “Una meta y un camino” realizado por la Comunidad, las experiencias comunitarias eran consideradas como una búsqueda de soluciones auténticas a las necesidades humanas reales; como “una experimentación sociológica” realizada “en un marco de verificación y control que permita confrontar cada una de las etapas del cambio con las satisfacciones obtenidas”⁸⁴. Esta secuencia de experimentación, verificación y control, fundamentada en la sociología funcionalista y en la psicometría, se volvió una práctica recurrente en un afán por tomar decisiones fundamentadas.

⁸⁰ Entrevista con Yiye, 7 de febrero de 2022; Fosalba, 2013. Los otros psicodramatistas involucrados fueron Eduardo Pavlovsky y Carlos Martínez-Bouquet, de la Asociación Argentina de Psicodrama y Psicoterapia de Grupo.

⁸¹ Dentro de estas publicaciones, se puede mencionar, por ejemplo, *Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina*, *Cuadernos de Psicología*, *boletín de la Sociedad de Psicología del Uruguay*, y *Cuadernos de Psicología Concreta*. En los años siguientes, otros terapeutas realizarían intervenciones que se abordarán en los próximos dos capítulos.

⁸² Martha Sigal y Martín Micharvegas, “Sicodrama: los desniveles de la precariedad”, 1975, en medio de prensa desconocido. Fondo documental de la Asociación de Sicodrama y Sicoterapia de Grupo (ASSG), recopilación de recortes de prensa relacionados con Jaime G. Rojas-Bermúdez publicados en el año 1975. Disponible en línea: <https://assg.org/fondo-documental/> (última consulta 14 de julio de 2022).

⁸³ Entrevistas con María Eva Izquierdo y Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022.

⁸⁴ “Una meta y un camino. Comunidad del Sur - una experiencia de vida cooperativa integral” [c. 1964], pp. 4-5. ACS, caja 2.

Es preciso subrayar, por lo tanto, que la insistencia en el registro tenía que ver con la cuestión del experimento, es decir, todo debía ser registrado para después ser analizado y aportar a la reflexión. Como se ha dicho, se trataba de anticipar una sociedad posrevolucionaria, de modo que se tenía la convicción de que las experiencias que se ensayaran y perfeccionaran serían un aporte bien documentado y fundado en teorías probadas y evidencias. La experimentación social venía asociada también a la autoevaluación y la autocrítica. Las reuniones de integrantes eran evaluadas por medio de cuadros con puntajes y gráficas, lo mismo que el desempeño de las personas. Algunos de los aspectos a los que se prestaba atención eran la puntualidad, el clima general de las reuniones, el grado de participación, la capacidad de escucharse unos a otros, el compañerismo, el interés y la tendencia a la dispersión. De las personas, no solo importaban cuánto intervenían, sino también cuánto aportaban, y en qué medida entorpecían las discusiones⁸⁵. Este dispositivo no parece haber potenciado la integración y participación del grupo. En cambio, se generaron subgrupos en torno a conflictos que entrelazaban lo personal y lo político, y el manejo del poder y del saber se convirtió en uno de los ejes más discutidos, como se verá en la sección 2.3.

Si bien la figura del experto fue externa, se hizo hincapié en la formación y capacitación de los integrantes de la Comunidad del Sur. Ruben Prieto, quien emprendió estudios de psicología en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República (UDELAR), se interesó por los cursos ofrecidos en la Escuela de Psicología Social de Buenos Aires y la Escuela Universitaria de Servicio Social de la UDELAR, especialmente en lo relativo a la técnica de los grupos operativos⁸⁶. Los textos de los psiquiatras y psicoanalistas de Argentina Armando Bauleo, Enrique Pichon Rivière y Fernando Ulloa fueron lecturas muy valoradas. En 1967 este conocimiento fue rápidamente puesto a disposición del grupo a través de un curso que ofreció Prieto con el fin de transmitir las clases dictadas por Armando Bauleo a las que estaba asistiendo. El temario era extenso, y pretendía dotar a los asistentes de algunas herramientas para resolver problemas prácticos vinculados a la actuación en grupos⁸⁷. A partir de entonces, consta en la documentación interna que se discutieron algunos asuntos en la Comunidad del Sur en la modalidad de “grupo operativo”⁸⁸. Este dispositivo implicaba

⁸⁵ “s/d” [Evaluaciones personales y grupales]. Agosto, setiembre y octubre de 1965. ACS, carpeta 2, sobre 5.

⁸⁶ Curriculum Vitae de Ruben Prieto, ACS, caja A52; informe semanal N° 2, setiembre de 1967. ACS, caja A28.

⁸⁷ “Grupos operativos”, ACS, caja A47.

⁸⁸ En el Boletín informativo N° 8, por ejemplo, Edda Ferreira plantea un plan para trabajar en la modalidad de grupo operativo sobre el tema “proceso de identidad del yo (Erikson)”. 19 de abril de 1968, ACS, caja A28. En los boletines informativos de mayo y junio de 1968, se menciona como actividad de la semana los “grupos operativos” (boletín informativo N° 12, 27 de mayo de 1968, ACS, caja A28; boletín informativo N° 14, 10 de junio de 1968, ACS, caja A28).

la designación de un coordinador y un observador que debían cumplir con roles específicos, tareas que se asumían de forma rotativa⁸⁹.

Este proceso ilustra la búsqueda de conocimientos que pudieran ser trasladados al funcionamiento interno de la Comunidad del Sur e instrumentalizados para resolver problemáticas internas. La idea de la “comunidad terapéutica”, manejada en la terapia de grupo, también resultaba atractiva para un grupo que permanentemente reflexionaba sobre la vida comunitaria como algo que se construía cotidianamente, aunque la aplicación que se hiciera distara mucho del significado del concepto acuñado por Maxwell Jones⁹⁰. De hecho, los comuneros uruguayos se consideraban admiradores del movimiento de la antipsiquiatría⁹¹.

El uso e instrumentalización de los saberes con fines políticos que se realizó en la Comunidad del Sur, con el fin de dotar de fundamento científico a las experimentaciones y decisiones, coincidió con un momento de profesionalización del campo de la sociología y de institucionalización de la psicología (Blanco, 2010; Errandonea, 2000; Markarian, 2020). Además, no es casual que se recurriera a expertos argentinos ni que estos fueran todos psicoanalistas. Como analiza Mariano Ben Plotkin (2001), Argentina fue un centro muy importante de difusión del psicoanálisis que trascendió las clases sociales. En los sesenta el psicoanálisis constituyó un método terapéutico, un medio para canalizar y legitimar ansiedades sociales, y un objeto de consumo que dotaba de status a un sector de la población obsesionado con la “modernidad”, para luego convertirse en un instrumento para la revolución social. Precisamente, las dos técnicas que se recibieron en la Comunidad del Sur, la psicoterapia de grupo y el psicodrama, fueron las nuevas formas que tomó su divulgación cuando la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) no dio abasto a la demanda y se formaron nuevas organizaciones. La Comunidad del Sur fue un caso más en el que el psicoanálisis demostraba maleabilidad para adaptarse a las demandas de distintos grupos sociales y brindar un marco de inteligibilidad a la situación de cambio social.

⁸⁹ Armando Bauleo define al grupo operativo como “todo grupo en el cual la explicitación de la tarea, y el accionar a través de ella, permite no sólo su comprensión sino también su ejecución”. El coordinador tenía como función “interpretar o señalar lo que va ocurriendo. (...) efectuar la enunciación que unirá la temática verbalizada con la dinámica de funcionamiento grupal, dando así un elemento de organización (...)”, mientras que el observador, “observador tiene como trabajo fundamental el de organizar los elementos emergentes grupales, para poderlos devolver al grupo (lectura de emergentes 20 minutos antes de terminar la reunión), o para luego elaborarlos con el coordinador y reestructurar la perspectiva que ambos tenían del grupo y así comenzar la reunión siguiente”. Bauleo, Armando, “El grupo operativo” (en *Cuadernos de Psicología Concreta*, Vol. I, 1969).

⁹⁰ La idea de la “comunidad terapéutica” refería a las relaciones entre las distintas personas que interactúan en una institución psiquiátrica y se asociaba al movimiento de la antipsiquiatría y la democratización de la estructura hospitalaria (Plotkin, 2001, p. 141).

⁹¹ “Los cuarenta y tres orientales”, *Primera Plana* N° 408, 24 de noviembre de 1970.

Por lo demás, se trataba de un momento de fuerte politización del campo intelectual, como han trabajado Gregory (1998), Terán (1991) y Gilman (2003) entre otros, al cual el psicoanálisis no estuvo ajeno. Parece evidente que los psicoanalistas con los cuales se vinculó la Comunidad fueron aquellos que combinaron la teoría y la práctica psicoanalítica con nociones de compromiso intelectual, político y social. Pichon Riviere fue según Plotkin el “difusor” que más contribuyó a la expansión de la esfera de lo “psi” y a la popularización de la cultura “psi”, y era un símbolo de la vanguardia cultural y el progresismo político (2001, pp. 91-107). Alrededor de Pichon se nucleó, en los márgenes de la APA, un grupo de psicoanalistas progresistas que incluía a Fernando Ulloa y José Bleger, interesados por la ampliación del psicoanálisis, y que convergieron con una nueva orientación en la psiquiatría comprometidos con el cambio de las condiciones sociales y económicas que explicaban, para ellos, que la gente se enfermara. De acuerdo a Plotkin, Bauleo presentaba una postura aún más extrema sobre el compromiso político del intelectual militante, que debía subordinar la ciencia a la política (2001, pp. 197-199). De hecho, fue uno de los líderes del grupo Plataforma, que pretendieron politizar la APA y terminaron desafilándose, a la vez que expresaban un discurso de apoyo al proceso de liberación nacional y una sociedad socialista, reorganizando su marco de alianzas (2001, pp. 200-201). Cabe mencionar que otra afinidad evidente que podía hacer de Bauleo un candidato óptimo para instruir a miembros de la Comunidad del Sur en psicoterapia de grupos es que él mismo se encontraba participando de una experiencia de vida comunitaria conocida como “La Casona” (2001, p. 203).

Por último, otro elemento fundamental del universo de lecturas que la Comunidad puso en diálogo provenía del movimiento kibutziano que se hallaba en boga en Israel. Ese espejo efectivamente funcionaba como una fuente en la que abrevaban en busca de soluciones prácticas a los problemas de la vida en un “cooperativismo integral” de inspiración socialista con el cual se sentían profundamente identificados. Fue común el dictado de charlas y la difusión de materiales de discusión para la “promoción ideológica” del grupo, entendidos como parte de las tareas formativas que implicaba la vida comunitaria. Las teorizaciones sobre los kibutz jugaban un papel central en esa formación en la Comunidad del Sur, como muestra una serie de materiales de “orientación ideológica” difundida en 1967 que constituía una selección de lecturas para abonar esta tarea formativa⁹². A su vez, esto los conectó con organizaciones sionistas socialistas de Uruguay —Dror, Hashomer Hatzair, Mordechai Anielevich— con las cuales se establecieron vínculos fluidos a través de la organización de jornadas recreativas y formativas, así como en el diseño e impresión de publicaciones. En la Comunidad se recibía publicaciones de Tel Aviv, tales como *Bases. Cuadernos*

⁹² “Hombres e instituciones. Un estudio sobre las relaciones entre los miembros de una comunidad voluntaria”. Material de Orientación Ideológica N° 2. 1967. ACS, caja 2; “Educación y cambio social”. Material de Orientación Ideológica N° 3. 1967. ACS, caja A25, carpeta 3.

de profundización ideológica, *Nueva Sión* y el boletín del Mapam (el Partido Socialista Israelí), y textos escritos por autores pertenecientes o cercanos a los kibutz. De estas publicaciones se tomaban muchas citas, ejemplos y enseñanzas que se hacían circular por medio de los boletines de la Comunidad o en la palabra oral. El filósofo anarquista israelí Martin Buber, por ejemplo, quien entendía que el kibutz era la forma contemporánea de construir colectivamente una verdadera democracia, se constituyó en una referencia central⁹³. También lo hizo el activista Iaacov Jazán, autor de unas “tesis” sobre los kibutz, que se discutieron en la Convención General de la Federación Kibutziana del Hashomer Hatzair en 1964, texto que la Comunidad del Sur adaptaría y haría propio en 1969⁹⁴.

En un contexto percibido como revolucionario, la tarea de perfeccionar un modelo de comunismo autogestionario suponía una gran responsabilidad entendida como “histórica” y exigía que se recurriese a los saberes expertos. La idea de constituir un laboratorio social en el que se ensayarían soluciones para una sociedad socialista en construcción, sumada a la necesidad de lidiar con los desafíos dimanados de la convivencia y la colectivización de la mayor parte de los aspectos de la vida cotidiana, explica el uso instrumental que se hizo de los saberes de las ciencias sociales y “psi”. Sin embargo, el saber fue colocado en el lugar de legitimación de prácticas de control y ejercicio de la autoridad, explicando la instalación de algunas tecnologías disciplinadoras del yo de efectos adversos a los esperados, como se verá en el siguiente apartado. Esta valoración de los saberes permite revisar la tesis de Gilman (2003) de que las izquierdas se volvieron antiintelectuales hacia fines de los sesenta. Como en otros casos, los saberes y la actividad intelectual no fueron rechazados, pero sí fueron supeditados a un proyecto colectivo y a la búsqueda de un nuevo horizonte político y social.

2.2.2. Las normas de los comuneros y las tecnologías del yo

Algunos de los elementos mencionados en los apartados anteriores, como el psicodrama, los “grupos operativos” y las autoevaluaciones, pueden ser entendidos como “tecnologías del yo”, que Foucault define como aquellas “que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (2008, p. 48). Algunos elementos transversales a estos

⁹³ S/d, “Martin Buber. Una vida en busca de diálogo”, *Tarea* N° 1, 27 de julio de 1965, pp. 21-26.

⁹⁴ Iaacov Jazán, “Algunos problemas actuales del Kibutz”. *Hanhaga Eliona del Hashomer Hatzair*. Dto. Latino-americano. Suplemento “Juliot” No. 27, marzo de 1964. ACS, caja B2; Comunidad del Sur, “La Comunidad. Respuesta y desafío”, noviembre de 1969, ACS.

dispositivos eran la supeditación de los deseos individuales a los fines colectivos, la supresión de los pensamientos y prácticas considerados burgueses y capitalistas, la idea de experimentación social y de la Comunidad como laboratorio, y la instrumentalización del saber técnico y científico.

Estas tecnologías del yo se vieron reforzadas con los intentos de normar la conducta de los “comuneros”, en función del concepto de “rol” tomado de la sociología funcionalista. El “rol del comunero” fue una línea de trabajo importante entre los años 1967 y 1969. Se trataba de sintetizar las expectativas que se tenía sobre la actitud de las personas que participaban de la experiencia y lograr un cierto consenso sobre determinadas pautas de conducta básicas. El fin expreso de esta elaboración fue “estructurar al grupo para que los problemas interpersonales o diferencias ideológicas no bloquearan al hacer comunitario”⁹⁵. Para ello, se encomendó a algunos integrantes el estudio del tema, y la elaboración de informes, que se iban discutiendo y modificando en la asamblea. El resultado final fue una cartilla mimeografiada que contenía 13 puntos, encabezados por una cita de Landauer. Esta pieza documental constituyó el arco de bóveda del intento por construir una nueva subjetividad comunitaria, en la medida en que se consensuó un sentido del “deber ser” del comunero.

Basándose en las ideas de los psicólogos sociales Muzafer Sherif y Theodore Newcomb, y de los filósofos vinculados a la Escuela de Frankfort, Erich Fromm y Theodor Adorno, se pretendió profundizar los “marcos de referencia compartidos” para fomentar una adecuada comunicación basada en la conciencia y la voluntad, dentro de la Comunidad, antes que en la disciplina, el miedo o la coacción impuestas exteriormente. Su confección fue una respuesta del grupo a una sugerencia del ya mencionado psicodramatista argentino, Jaime Rojas Bermúdez⁹⁶. Como vía para evitar y/o resolver conflictos en la Comunidad, el especialista recomendaba la elaboración de una suerte de “Tablas de la Ley” —utilizando una figura del Antiguo Testamento, muy significativa en el psicoanálisis (Freud, 1939)—. Para ello fue difícil construir el consenso, porque algunos temían la consolidación de una rigidez normativa, mientras que para otros suponía el acuerdo sobre un marco dentro del cual desarrollar la libertad⁹⁷. Este hecho subraya la vocación fundacional del grupo, pretendiendo recrear un imaginario momento de constitución originaria de una sociedad de iguales, que además de evocar el momento de nacimiento del pueblo elegido, tenía reminiscencias asimismo de la idea de pacto o contrato social tan caro al liberalismo. La constitución de una suerte de año cero

⁹⁵ “Primer desarrollo del tema: el rol del comunero. Informe presentado al EPE” [fotocopia]. 4 de agosto de 1967. ACS, caja 6.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ Comunicación personal con Raquel Fosalba, vía correo electrónico, entre el 24 de octubre de 2021 y el 26 de febrero de 2022; “Primer desarrollo del tema: el rol del comunero. Informe presentado al EPE” [fotocopia]. 4 de agosto de 1967. ACS, caja 6.

o un nuevo principio de los tiempos impregnaba nuevamente de religiosidad a las pretensiones revolucionarias del grupo.

Se adoptó entonces una idea de la “norma” recuperada de la sociología y la psicología social, que no recelaba de la existencia de pautas, sino que eran entendidas como un elemento de coincidencia, que potenciaba la acción conjunta, como se expresó en el primer informe sobre el tema:

Del encuentro entre quienes se dirijen [sic] al socialismo por el camino específico de la [Comunidad] surge la necesidad de un hacer creativo. Las normas son la expresión de una coincidencia que se quiere subrayar y ofrecer en la educación y la acción militante. Además implica atender al todo entre todos, ocupando cada uno el lugar que ese todo reclama.⁹⁸

Desde esta óptica, se entendían los conflictos como problemas de comunicación que partían de marcos normativos distintos. Resolver estos problemas se volvía fundamental, en la medida en que se pensaba que “la acción de grupo y su potencial para el cambio” era un “arma de lucha” del movimiento comunitario. Los principios y valores —argumentaban— no bastaban, sino que se debían apoyar en mecanismos de acción social para lograr el fin de “echar las bases de una nueva cultura, de una nueva estructura de personalidad”⁹⁹. Se llegó a manejar la idea de que “a falta de Dios”, funcionaría como un modelo con el cual hacerse “a imagen y semejanza” y convertirse en hermanos¹⁰⁰. El mayor obstáculo que se identificaba es que el “rol del comunero”, conjunto de conductas deseables, debía aprenderse, y ello suponía una nueva forma de percibir la realidad. Esta idea fue sintetizada en la frase “para ver, hay que aprender a ver”. En línea con esta preocupación, se ponía el acento, como se verá más adelante (cf. sección 4.3), en el proceso de formación de quienes aspiraban a integrar la Comunidad, en el entendido de que introducirlos en ella directamente no era suficiente.

Esto se vincula con la idea de una subjetividad en permanente proceso de revisión, que se reconfiguraba a medida que los sujetos entraban en acción. La frase atribuida a Sartre de “hacer, y al hacer, hacerse”, que se usó recurrentemente en la documentación interna, expresaba precisamente la idea de un yo sobre el cual debía operarse para modificarlo, pero no como requisito previo a la acción, sino como proceso que se desarrollaba a través de la acción misma. Los 13 puntos de “Rol del comunero” están redactados en infinitivo a modo de “reglas” que insistían en la coherencia entre las

⁹⁸ “Primer desarrollo del tema: el rol del comunero. Informe presentado al EPE” [fotocopia]. 4 de agosto de 1967. ACS, caja 6.

⁹⁹ “Informe para reunión del EPE. Temas surgidos en reunión con Rojas Bermúdez”, 9 de abril de 1968. ACS, caja A47, y en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Apuntes varios” (carpeta 3312H), ADNII.

¹⁰⁰ “Apuntes para definir ROL DEL COMUNERO. Presentado a reunión general”, 2 de octubre de 1968, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Apuntes varios” (carpeta 3312I), ADNII.

ideas y las acciones, en la transformación social, en el valor de lo colectivo, y en la disposición para la lucha. Se recogían de este modo algunos de los valores compartidos, que ya se han analizado, que evidenciaban la primacía de algunos sentidos y nociones muy caros a la cultura y a la “estructura de sentimientos” de las izquierdas, tales como el sacrificio por el colectivo, la fuerza de la voluntad, el valor del compromiso sobre el deseo. Sin embargo, se trataba de la primera vez que se establecían marcos normativos tan firmes en la Comunidad del Sur, rompiendo el consenso previamente existente de que no eran deseables ni necesarios. El documento tiene su valor en tanto tecnología del yo, porque pasaba a indicar como *debían* ser los comuneros y en qué sentido dirigir la transformación de sí mismos.

“Rol del comunero” terminó de sintetizar lo que se esperaba del nuevo sujeto que se forjaba con el modo de vida comunitario y condensó todos los elementos trabajados en esta sección. La preeminencia de lo colectivo, la vocación revolucionaria y el sentido mesiánico se puede observar en la siguiente cita: “Encarar cada tarea, hasta la más insignificante ubicándola en la hora total. Ser generoso, no preocuparse por uno mismo, ni por la atención de los demás. Conciente [sic] de la responsabilidad social adoptada: alegre por una misión que llevar al mundo.” El sentido de peligro proveniente del mundo externo y capitalista, pero que se hallaba introyectado en cada uno de los “comuneros”, también se expresa muy claramente, por medio de un lenguaje belicista:

Centrarse en la causa de los males y atacarlas resueltamente. Ni lamentarse, ni llorar por los males: eliminarlos. El mal es la sociedad toda, que sabemos injusta, irracional y opresora. (...) La decisión de romper con ella debe ser irreversible. (...) Vigilar para no perderse en el combate. El enemigo hace su juego y puede llevarnos a él. El viejo mundo resiste: especula con necesidades de confort, de dinero, de amistad, de diversión, de prestigio. Se apoya en debilidades. Estamos cercados en estos primeros angues [sic] de la batalla. Una vacilación y la caída es casi segura.¹⁰¹

En esa línea, se insistía con combatir el individualismo y reforzar la acción comprometida con todo lo que fuera “común”. En el documento se evidencia una profundización del mandato de renunciar a sí mismo, especialmente en lo que refiere a la noción de “realización personal” vinculada a los estudios terciarios: “Disponerse al hacer común: aprender a apreciarse por lo que somos capaces de aportar y no por la consideración o los privilegios obtenidos. Encarar un campo que presuponga a todos. No resignarse en un cultivo interior, egoísta y solitario. Hacer carrear [carrera] es aceptar el sistema empobrecedor, cayendo en el espejismo y en la realización personal. En última instancia es sostenerlo. La felicidad de cada uno pasa por la de todos.”¹⁰² Como se vio en el apartado 2.2, en muchos casos los comuneros se sintieron limitados en sus posibilidades individuales, en la medida

¹⁰¹ “Rol del comunero” [c. agosto de 1968]. ACS, caja A25, carpeta 3.

¹⁰² *Idem*.

en que se vislumbraba allí un resabio burgués y capitalista que debía ser combatido. La tónica general del “deber ser” comunitario contraponía antagónicamente lo colectivo y lo individual, como se desprende de la cita.

Todo ello se veía rodeado de un lenguaje de socialismo comunitario y liberación de los explotados, pero la liberación no pasaba por romper las normas de forma absoluta, sino por crear nuevas normas. En algunos casos se insistía en la necesidad de ciertos equilibrios, y el lenguaje empleado era bastante abstracto y ambiguo, lo cual se puede tomar como evidencia de arduas discusiones. Llama la atención en este sentido las apreciaciones respecto a los alcances de la acción que, como se dijo, era precisamente lo que transformaría a los sujetos y que se inscribía en una valorización de la “voluntad de actuar” (Grandin, 2011), en una situación percibida como revolucionaria. Según el documento, se debía actuar y eso implicaba correr riesgos, pero conociendo sus propios límites, sin precipitarse ni desgastarse en “luchas periféricas”. Se prescribía “buscar la lucha”, aceptarla y “gozarla”, especialmente porque en la lucha los sujetos descubrían su propio valor, pero se advertía contra “perderse en el combate” o “caer en el juego del enemigo”¹⁰³. Es probable que la ambigüedad de estas expresiones reflejara la existencia de algunos disensos sobre la lucha armada, lo cual se retomará en la sección 5.2.

En síntesis, si bien las inquietudes políticas de la Comunidad del Sur eran atípicas en relación a los debates que se estaban planteando otros actores de izquierdas, las respuestas que se encontraban terminaban en lugares comunes a ese universo tan diverso. La politización de la vida cotidiana y la idea de construir una nueva subjetividad a partir de las acciones diarias subordinaban los sujetos al colectivo, y el deseo al compromiso y la voluntad, generando mecanismos de control y autoridad similares a los de los grupos cuyas doctrinas y prácticas eran rechazadas. Como se verá más adelante, la pretensión de encontrarse en vías de construcción de una nueva subjetividad y la implementación de estas tecnologías del yo impusieron exigencias muy altas a quienes aspiraban a cumplir con las expectativas del grupo, provocando la aparición de voces críticas del proyecto y de sus figuras de liderazgo. Además, estas exigencias supusieron barreras para el acceso de nuevos integrantes, que debían atravesar un proceso de integración que requería un ajuste profundo de sus marcos de referencia, como se trabajará en el capítulo 4.

¹⁰³ *Idem.*

2.3. La crisis interna de 1967

En el correr del año 1967 se experimentó una fuerte crisis interna. Utilizando frecuentemente una metáfora organicista, los integrantes entendieron que la Comunidad era un organismo “enfermo” que debía someterse a un tratamiento terapéutico. Esto generó un fuerte debate, especialmente sobre quién debía ser el terapeuta, si Rojas o Colombo. La discusión derivó en un tópico muy caro a la Comunidad, como lo era la tensión entre lo técnico y lo ideológico. Mientras ese proceso no se iniciaba, la Comunidad quedó conformada por dos grupos, el “A” y el “B”¹⁰⁴. La noción de familia o matrimonio sirvió para dotar de significación el conflicto, es decir que el “discurso de la familia” (Filc, 1997) seguía brindando un marco de inteligibilidad para comprender los vínculos interpersonales y las conformaciones grupales. Por ejemplo, alguien dijo “nos llevamos bien como una familia que tiene problemas y trata de estar bien”. También se utilizó la metáfora del matrimonio para referir a los dos grupos: “Si un matrimonio tiene problemas, pi-piensen en separarse y eso es de todos los días. Y lo que es necesario es tener una verdadera moral revolucionaria”¹⁰⁵. No faltó quien también refirió a la existencia de un “divorcio”¹⁰⁶.

El proceso que llevó a la ruptura del grupo entrelazó lo personal y lo político. Para muchos de los actores, se trató de revestir de un ropaje ideológico y político a un conflicto que era evidentemente personal, dado que respondía al problema generado por la ruptura del matrimonio fundacional, el de Edda Ferreira y Ruben Prieto —la “mamá” y el “papá” del grupo según dicen muchos—, y la disputa de liderazgos encabezada por la nueva pareja de Ferreira, Luis Sabini. En el grupo B, donde estaban ellos dos, se aglutinaron además varias de las personas que se encontraban disconformes con algunas de las decisiones adoptadas en la Comunidad —por ejemplo, la comunitarización de los niños (cf. 3.4)— o con los manejos de la información y el poder dentro del colectivo. Las “bases del grupo B” tenían dentro de su temario el asunto del liderazgo irracional como problema de la Comunidad del Sur, y planteaban la discusión sobre el sentido y objetivo de la Comunidad, y su estructura interna. La discusión, entonces, entrelazaba lo personal y lo político:

El A reivindicaba el comunitarismo puro, ortodoxo, y los que éramos del B todos igual queríamos la comunidad únicamente como un asiento operativo para hacer actividades en cualquier otro lado, y respetar mucho el acuerdo de funcionamiento, pero no darle una trascendencia de hacer comunidades en el mundo, que era un poco el proyecto original de la comunidad (...) Yo también lo tuve al principio, (...) yo me imaginaba que repitiendo las comunidades hacíamos un mundo

¹⁰⁴ Acta de reunión general, 11 de mayo de 1967, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Actas de asamblea” (carpeta 3312B), ADNII. Es importante destacar que estas actas fueron confeccionadas por medio de la desgrabación.

¹⁰⁵ Acta de reunión general, 9 de mayo de 1967, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Apuntes varios” (carpeta 3312I), ADNII.

¹⁰⁶ Acta de reunión general, 11 de mayo de 1967, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Actas de asamblea” (carpeta 3312B), ADNII.

mejor, pero me di cuenta de que no había viabilidad y que eso no servía, pero había algunos que se emperraban para eso, y otros no.¹⁰⁷

Poco después, Luis Sabini elaboró un informe donde planteaba la posición de la Comunidad del Sur frente al medio sociopolítico como una disyuntiva entre una serie de dicotomías. En términos generales, el autor cuestionaba lo que entendía era la “posición real” de la Comunidad, y planteaba una alternativa, para él deseable. Sabini aclaraba que no se trataba de opciones antagónicas, sino de un discernimiento operativo para la autoevaluación del lugar del grupo en relación a su contexto militante. En línea con la idea generalizada entre los “luchadores sociales” (Vescovi, 2003) de que la revolución estaba “a la vuelta de la esquina”, este informe alentaba la discusión sobre qué lugar le cabía a la Comunidad del Sur en la revolución. En primer lugar, desde su perspectiva, el grupo estaba abocado a “hacer la revolución a partir de la Comunidad como epicentro social”, mientras que él proponía “hacer la Comunidad como parte de la revolución”. De esta manera, se mostraba crítico frente a la idea de que las comunidades eran el centro sobre el cual giraría la revolución, y alentaba a pensarlas como la parte de un todo.

Por otro lado, proponía una suerte de reconfiguración de las prioridades entre lo personal y lo político. Mientras que él constataba la existencia de “un grupo de relación igualitaria y de libre adhesión necesitando una actividad militante-operativa”, proponía que la Comunidad se proyectara más como “un grupo militante-operativo necesitando una relación igualitaria y libre”. En el primero de los casos la unión era un objetivo en sí mismo, sostenía, mientras que, en el segundo, la unión era instrumental. El autor daba a entender que no podía darse por sentado que el mundo futuro se prefiguraba en la Comunidad, sino que debía entenderse como un futuro abierto. Finalmente, el autor entendía que la Comunidad se veía acechada por el “utopismo”, el “ombliguismo” y el perfeccionismo, dando lugar a una atemporalidad peligrosa. En cambio, él planteaba la importancia de la “integración al mundo de hoy y aquí”, es decir, la historicidad de la experiencia comunitaria.

Por último, observaba críticamente la “confianza en la potencialidad de cambios operados parcialmente den[ro] del régimen vigente”, mientras que proponía reconocer la enorme influencia del “mundo vigente global”, con lo cual solo se podía plantear una transformación también de carácter global¹⁰⁸. En definitiva, parecía que la gran pregunta era si las comunidades debían ponerse al frente de la lucha revolucionaria, o debían acompañar a los demás movimientos a pesar de los matices ideológicos. A la luz de los tiempos que se avecinaban, no había consenso sobre cómo

¹⁰⁷ Entrevista con Luis Sabini, 21 de diciembre de 2021.

¹⁰⁸ “Informe presentado por L. sobre sus discrepancias con la Comunidad”, anexo al boletín informativo N° 21, 6 de agosto de 1968. Carpeta 58 del archivador vertical, ACS.

emprender una nueva fase de militancia “externa” y cómo articular acciones con otros colectivos revolucionarios, tema que será objeto del capítulo 4.

Así, desde el punto de vista político, es importante subrayar que en 1967 se empieza a ver un desplazamiento en la concepción de la comunidad, y su vinculación con la revolución. Las propuestas del grupo B concordaba más con la nueva izquierda de la época, que postulaba primero hacer la revolución y cambiar el mundo, y después se vería qué hacer con la sociedad de futuro. Según Olivera, quien dice que no se alineó con ningún grupo porque era “unitario”, la discusión política era “Salir o esperar: o te integras al movimiento, al compromiso generacional histórico que nos tocó, o te escondes abajo de una piedra”¹⁰⁹. En ese sentido, la discusión se sincronizaba con la que otros actores de izquierdas estaban dando por entonces. En este caso, en cambio, lo político se entrelazaba sustantivamente con lo personal, involucrando un conflicto de parejas y de liderazgo.

Si bien uno de los principios del grupo era el fomento de la crítica y la autocrítica, estos planteos se enmarcaban dentro de fuertes tensiones internas dentro de la Comunidad, que entrelazaban los vínculos afectivos con las disputas políticas. Por lo que se deduce de la documentación, Sabini se encontraba en una especie de período de prueba para su reingreso. El caso es que sus críticas acerca de la conducción política de la Comunidad en el marco de la agitación social parecían expresar una pugna de liderazgos masculinos con quien fuese anteriormente “compañero” de su pareja, Ruben Prieto. En la carta en que, tan solo unos meses atrás, había escrito para anunciar su partida, Sabini reconocía que las crisis en la Comunidad entremezclaban “los factores personales o subjetivos y los ideológicos u objetivables”, y señalaba que la crisis “ideológica” de valores, objetivos y organizativa, se había procesado en medio de la crisis personal que supuso la separación de una pareja e inmediata formación de otra¹¹⁰. Allí también calificaba a Prieto como una figura omnipotente, que modificaba los proyectos y la integración del grupo a su criterio, alterando las decisiones colectivas y generando adhesión posterior de los demás, que lo asumían voluntariamente como un líder.

El asunto del liderazgo ha resultado crítico en los debates y disputas internas dentro de la Comunidad, e incluso aflora en las memorias como uno de los puntos más problemáticos de la experiencia. En la medida en que el grupo se basaba en la toma de decisiones consensuadas en asambleas, defendía la más amplia participación y criticaba toda autoridad, la existencia de una figura cuya opinión tenía más peso que la de las demás personas resultaba tan evidente como llamativa, para propios y ajenos. Ruben Prieto, fundador de la Comunidad y considerado en general como su referente principal, fue

¹⁰⁹ Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022.

¹¹⁰ Carta firmada por L., en expediente caratulado "Comunidad del Sur. Apuntes varios" (carpeta 3312H), ADNII.

llamado por algunos con cierto sarcasmo “el líder” o “el mandamás”. El reforzamiento de este lugar en el grupo fue progresivo y atravesó distintos momentos. Como se vio, ese liderazgo se vio reforzado al constituirse en un experto “interno” en materia de funcionamiento de grupos (cf. 2.2.1).

Prieto era muy admirado y respetado por su inteligencia y creatividad, pero a su vez, se le criticaba su tendencia a imponerse sobre otros, la intolerancia a quienes opinaban distinto y los mecanismos de poder utilizados para irradiar a posibles desafiantes o cuestionadores de su liderazgo. También se cuestionó duramente el grupo de seguidores que se generó alrededor suyo, secundando sus decisiones y propuestas. El hecho de que había quienes, en apariencia, apoyaban determinadas medidas por un principio de autoridad —que era ante todo intelectual, moral, ideológico—, y no por medio de la argumentación, la razón y el pensamiento crítico, generó un importante rechazo. Por ejemplo, Sabini afirma lo siguiente: “conocíamos una fulana que siempre miraba lo que votaba el líder y después ella hacía lo mismo. Eso era muy desagradable y contaminaba totalmente...”¹¹¹. Como consecuencia, se cuestionaba que existía una contradicción entre los valores igualitarios y horizontalistas que defendía el grupo, y la dinámica desigual que acusaba. Por lo tanto, aparecía también un problema de política interna, que tenía que ver con el manejo de poder y el control, y que remitía a dinámicas sociales e interpersonales que el grupo mismo criticaba y pretendía evitar.

La partición del grupo en los subgrupos “A” y “B”, y la salida de buena parte de quienes hacían resistencia a ese papel predominante desempeñado por Prieto fue un hecho significativo porque evidenció las dificultades para construir consensos, los límites que experimentaba el grupo para construir una alternativa revolucionaria y los obstáculos que ellos mismos enfrentaban para lograr los objetivos que se proponían. Se trató de un momento de eclosión de los conflictos que se habían ido gestando en los años previos. La crisis de 1967 se zanjó en favor del grupo de Prieto, no sin antes mediar una comitiva de psicólogos, y supuso la salida de varias personas (unas ocho) relevantes en la vida interna del grupo: quienes querían continuar sus estudios universitarios, quienes no soportaban el sofocamiento de su individualidad, quienes se habían cansado de resistir la imposición de poder o las divisiones internas. Paralelamente, la crisis brindó una oportunidad para que algunas personas más jóvenes que se estaban integrando a la Comunidad tomaran mayor protagonismo y responsabilidad¹¹², imprimiéndole una actitud más activa a la vinculación con el “medio”, como se verá en el siguiente capítulo.

¹¹¹ Entrevista con Luis Sabini, 21 de diciembre de 2021.

¹¹² Entrevista con Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022.

2.4. Recapitulación

Tras una intensa campaña de financiación, la Comunidad del Sur inauguró una nueva etapa mudándose a una chacra en un barrio periférico de Montevideo, lo cual abrió una ventana de oportunidad para profundizar el proyecto. Específicamente, en esta etapa que transcurrió entre 1964 y 1968, se privilegió el frente interno, en la medida en que se desarrolló y ahondó en qué significaba tener un modo de vida socialista libertario.

En primer lugar, ello implicaba construir una nueva subjetividad comunitaria, por lo cual se hacía necesario intervenir sobre las configuraciones del yo funcionales al sistema capitalista y al modo de vida burgués. Especialmente, el individualismo y los personalismos fueron combatidos muy duramente, y lo colectivo o “el común” fueron privilegiados, provocando angustias y ansiedades. Bajo la premisa de que la Comunidad era un laboratorio de experimentación social, y contando con el respaldo de las ciencias sociales modernas y los saberes “psi” más actualizados, se implementaron algunas tecnologías del yo que pusieron en evidencia el riesgo de vigilancia, control y opresión que comportaban las exigencias de transformar tan radicalmente las subjetividades. Paradójicamente, las respuestas y soluciones ensayadas asemejaban a los actores a algunos de los grupos de los cuales pretendían diferenciarse, es decir, la izquierda autoritaria.

Contrariamente a lo que se podía prever, esta comunidad de inspiración anarco-comunista hizo un fuerte énfasis en las normas, movilizando algunos valores claves de la estructura de sentimientos de las izquierdas de los sesenta, tales como el compromiso, la voluntad y el sacrificio. Los conflictos interpersonales, precisamente, eran entendidos como una inadecuación entre normas sociales. Si bien se implementaron una serie de dispositivos para evitar y resolver conflictos, en este período se agudizó un conjunto de tensiones. Principalmente, el reforzamiento del liderazgo de uno de los integrantes, Ruben Prieto, fue fuertemente impugnado por varios integrantes, en disputas que intersectaban lo personal y lo político. El grupo B, que congregó a estas personas, y la crisis interna de finales de 1967, fueron la expresión más evidente del tenor que alcanzaron estos enfrentamientos.

Luego de la salida de varios de los integrantes del grupo B, y en la coyuntura de 1968-1969, el grupo se involucraría con mayor intensidad en actividades militantes “externas”. El ingreso de algunos jóvenes introdujo algunas inquietudes específicamente vinculadas a la idea de libertad sexual, que añadieron nuevas dimensiones a los conflictos ya existentes. Como se verá en el capítulo 4, la discusión sobre la política sexual de la Comunidad tensó el modelo relacional construido en los años anteriores —sin llegar a promover cambios sustantivos—. Antes, es preciso trabajar con los elementos constitutivos de ese modelo de convivencia socialista libertaria construido en la Comunidad del Sur desde el punto de vista de las relaciones entre los géneros y las generaciones.

Capítulo 3. Relaciones socialistas libertarias entre géneros y generaciones, 1964-1968

Este capítulo aborda el mismo período de tiempo que el anterior, analizando la consolidación del proyecto de convivencia socialista libertaria desde el punto de vista específico de las relaciones entre los géneros y las generaciones. Como ya se ha mencionado, este fue un asunto nodal del proyecto político de la Comunidad del Sur. El argumento central de este capítulo es que la politización de la vida cotidiana y las relaciones interpersonales acentúa la atipicidad de la Comunidad del Sur en el concierto de las izquierdas uruguayas de los sesenta, y se explica por la confluencia de diversas tradiciones, prácticas y saberes: el comunitarismo anarquista y cristiano, el movimiento kibutziano, la sociología funcionalista, la psicología social, la filosofía de la Escuela de Frankfurt y la nueva escuela pedagógica. Este singular crisol fue lo que generó preguntas que otros actores de izquierdas no se estaban haciendo, y propició la construcción de un proyecto colectivo que planteó que el principal frente de un cambio revolucionario debía ser el de las costumbres. Esta apuesta fue atípica y en buena medida fue a contrapelo de la forma en que gran parte de las izquierdas latinoamericanas discutían la cuestión de la moral revolucionaria, con lo cual ofrece un nuevo punto de mira sobre asuntos poco trabajados en este campo historiográfico.

Sin embargo, mientras que los asuntos, problemas y preguntas que se discutían en la Comunidad del Sur eran una novedad, el conjunto de respuestas y soluciones ensayadas —bajo la premisa de que la Comunidad era un laboratorio de experimentación social— más bien condensaron una serie de nociones y sentidos comunes en circulación entre las izquierdas del país y la región. En este sentido, su agenda durante esta etapa estuvo fuertemente influida por las expectativas del afuera. Asuntos tales como la exaltación de la pareja monogámica y heterosexual como par de “compañeros”, y la idea de los niños como “hombres nuevos” del futuro, formaban parte de una cultura común a las izquierdas pero que en la Comunidad del Sur fueron explicitados y traducidos en elementos medulares de un proyecto político.

Por lo tanto, cabe destacar que la agenda de transformar radicalmente las relaciones interpersonales, la cotidianeidad y la subjetividad encontró ciertos límites que respondían a las expectativas instituidas en la sociedad que se buscaba cambiar. En última instancia, el grupo no alcanzó las transformaciones propuestas porque no perdió de vista la mirada externa, y afloraron sentimientos de vergüenza, de pertenencia y de orgullo, que tenían que ver con la necesidad de sostener su viabilidad, su legitimidad y la posibilidad de diálogo frente al resto de las izquierdas y la sociedad uruguaya. Y es que, a pesar de algunos cambios socio-culturales significativos, en los años sesenta la sociedad uruguaya tenía un sesgo fuertemente moralista. La difusión de la píldora anticonceptiva —que produjo la separación entre la sexualidad y la procreación, la instalación del placer como eje

importante de las relaciones íntimas y el fin del culto a la virginidad femenina (Trochón, 2011, p. 319)—convivió con el matrimonio heterosexual como norma dominante y con la preponderancia del modelo de familia nuclear, de tamaño reducido y con fuerte base urbana (Pellegrino y Cabella, 2015, p. 219). El afecto se convirtió en el elemento central de las nuevas uniones, cuyas celebraciones pasaron a ser más modestas (ante el Registro Civil y no por Iglesia). La distensión en los rituales de cortejo y noviazgo, y la modificación de algunas normas del comportamiento social y relacionamiento entre generaciones, fueron parte de una nueva cultura juvenil receptiva a las tendencias europeas y norteamericanas (Markarian, 1998 y 2012). Sin embargo, esta sociedad continuó siendo violenta hacia la disidencia sexual y genérica. Aunque el arreglo de la “tolerancia opresiva” (Sullivan, 1995) se flexibilizó y se vivió un clima de “liberación sexual” en las fiestas, ello convivió con discursos patologizadores y estigmatizantes ampliamente difundidos, que permeó todos los extractos sociales y todo el arco del espectro ideológico y político (Sempol, 2013, pp. 34-36 y 42).

Por todo ello, cabe aquí también la expresión acuñada por Isabella Cosse para el caso argentino, ya que se operó una “revolución sexual discreta” que encontraba ciertos límites (2006, 2010a, 2010b). Aunque hubo transformaciones importantes —el levantamiento de la interdicción del tratamiento público de la sexualidad, la desacralización de la virginidad femenina y la legitimación de ciertas relaciones sexuales pre y no matrimoniales—, se mantuvo la pauta heterosexual, la estabilidad de la pareja y la sexualidad unida a la afectividad. En este texto sugerimos que esta discreción operó como un factor limitante para aquellas experiencias que se propusieron trascenderla, lo cual se evidencia en este capítulo. La sociedad, entendida como factor estructural, limitó las posibilidades de innovación, impuso barreras a los procesos de cambio y exigió adaptaciones aún a los actores que proponían las transformaciones más radicales. Así, la mirada del afuera impidió un avance sustantivo en la agenda que pretendía revolucionar el género, la familia y la sexualidad en la Comunidad del Sur.

Además, en lo que respecta a la moral sexual, puede suponerse que existía una suerte de pasado traumático en el colectivo cuya reedición quería evitarse. Hacia 1958, en el contexto de las movilizaciones estudiantiles por la Ley Orgánica de la Universidad y con el ingreso de nuevos “solteros”, se había vivido una relajación de la moral sexual imperante que había generado grandes desafíos a la estabilidad de las parejas, causando el abandono de la Comunidad de algunos, el retiro temporal de otros, e incluso un intento de autoeliminación. Aparentemente, ese sacudón había producido un retraimiento de la militancia “externa” en aras de preservar el proyecto comunitario,

asentado sobre el pilar de varias parejas estables y exclusivas¹¹³. Diez años después, con mayor madurez, los miembros de la Comunidad del Sur parecían no estar dispuestos a atravesar los mismos avatares.

Aun así, existieron algunas rupturas e innovaciones significativas. El cuestionamiento de la familia burguesa, el plan de crianza comunitaria de los niños y la incorporación de la educación sexual a las pautas de enseñanza fueron los rasgos más innovadores del proyecto, y subvirtieron explícitamente algunos parámetros arraigados en la sociedad y las izquierdas contemporáneas.

3.1. Alcances y límites de la agenda de la igualdad

La memoria colectiva e individual de los miembros de la Comunidad del Sur suele subrayar la radical igualdad que caracterizó a hombres y mujeres y exaltar el carácter alternativo de este proyecto, frente a la moral familiar y sexual burguesa dominante. Esta narrativa destaca, en primer lugar, el carácter igualitario de la división del trabajo, sin distinciones de género y con rotación en las tareas, y, en segundo lugar, la libertad y horizontalidad en los vínculos de pareja. Se destacaba el hecho de que las personas adherían individualmente a la Comunidad, y esto les permitía —especialmente a las mujeres— sacudirse de dos tipos de subyugaciones presentes en la vida familiar burguesa: la dependencia económica de la fuente de ingresos del esposo, y la necesidad de cuidar a los niños. Al cubrir la Comunidad ambos aspectos, la subsistencia y los cuidados, permitía a las parejas experimentar el amor libremente sin ningún tipo de condicionamiento. Esta visión fuertemente igualitarista fue producto de una elaboración propia en los sesenta y constituyó un eje de discusión y de acción permanente, que indefectiblemente tropezó con contradicciones y ambigüedades, como sucedió en otras organizaciones de izquierdas, en los escasos casos en que esto se abordó tangencialmente (Vescovi, 2003; Cardozo, 2010; González Vaillant, 2015). A modo de ejemplo, Raquel Fosalba, autora de una de las pocas memorias editadas que existen sobre la experiencia, expresa lo siguiente:

No había salario en la comunidad. Eliminada la propiedad privada la atención de las necesidades se hacía desde el común que suministraba vivienda, alimentos, ropa, limpieza, atención de la salud, educación, medicamentos, etc. Realizarlo de esta forma posibilitaba la igualdad entre sus integrantes, igualdad real no formal, «a cada uno según sus necesidades, de cada cual según sus posibilidades»; eliminaba la competencia por las cosas materiales [sic]; el nivel de vida era uno solo para todos los integrantes; terminaba con la dependencia de la mujer hacia el hombre, del

¹¹³ “Historia de la Comunidad del Sur” [c. 1975]. ACS, caja 2.

hijo hacia los padres, y lograba una relación directa entre iguales. El llamado «problema de la mujer» no tiene solución si no es dentro de estructuras solidarias (Fosalba, 2013, pp. 168-169).

Como se ve en este fragmento testimonial y se aprecia en otras entrevistas, hay una evocación igualitarista que debe ser contrastada con las fuentes del momento. También es preciso diferenciar el nivel de la enunciación y el de las prácticas, procurando una distancia crítica en relación a la interpretación de los actores. A mi juicio, si bien se pretendía instalar una agenda de radical igualdad entre los géneros —lo cual, de por sí, era una novedad en el panorama de las izquierdas vernáculas—, esto se encontró con los límites que la propia sociedad uruguaya de los sesenta imponía. Como afirma Cosse (2010a), en el marco de un nuevo estilo de pareja y de la revalorización del compañerismo, la igualdad se constituyó en el problema más álgido. En el proyecto comunitario, si bien existían diferencias con otras parejas y composiciones familiares, la igualdad fue también el mayor problema en términos de las relaciones entre los géneros. En ese sentido, existieron esfuerzos tanto por subvertir los roles asignados tradicionalmente a los géneros, como por justificar la pervivencia del patriarcado y del modelo de la domesticidad, especialmente de la tradicional división de las esferas pública y privada¹¹⁴.

Un primer contraste evidente fue que, aún si las intenciones eran no hacer distinciones y rotar en las tareas, en la práctica, “los servicios” (cocina, lavadero, costura, etc.) fueron en gran parte dominio de las mujeres, mientras que en el taller trabajaban, en su mayoría, los hombres. Esto se justificó como una necesidad propia de la especialización productiva y la urgencia del sustento económico de la Comunidad. Así, la especialización requerida por el manejo de las máquinas del taller, la rapidez y eficacia en la cocina o la costura, por ejemplo, fueron antepuestas a las definiciones doctrinarias. Este problema fue incluso admitido en las Jornadas de los Servicios de junio de 1968, al tratar el “problema de la mujer”, reconociéndose que “limitaciones objetivas de la vida y las necesidades de la comunidad, impusieron que la mayoría de los trabajadores de los servicios sean mujeres, quedando aspectos de la producción industrial en manos de la casi totalidad de los hombres”¹¹⁵. Esto evidenciaba las dificultades para emprender una autocrítica y reflexión profunda sobre la medida en

¹¹⁴ El modelo de la domesticidad, surgido en el siglo XVIII como consecuencia de una serie de cambios sociales, refiere a la combinación de un conjunto de ideales, que Cosse resume de la siguiente manera: “la entronización del matrimonio como espacio legítimo del amor, la sexualidad y la reproducción, la asunción de un doble patrón moral (que valorizaba la virginidad de las jóvenes solteras y la experimentación sexual de los varones); mandatos articulados con la teoría de las dos esferas separadas, de lo público y lo privado, confinando a las mujeres al dominio de la vida doméstica, al cuidados de los hijos y dotando al varón de la capacidad de acción en el ámbito exterior” (2008, p. 133). Como subraya Pateman (1995), la división sexual de las esferas pública y privada es un elemento primordial del carácter contractual del patriarcado moderno.

¹¹⁵ Actas de Jornadas de los Servicios, junio de 1968. ACS.

que la Comunidad reproducía aquello que buscaba combatir, y sobre qué costos estaban dispuestos a pagar para evitar hacerlo.

A ello se sumaba que uno de los asuntos problemáticos era la relación entre la casa y el taller, dado que la información no circulaba fluidamente, y en más de una ocasión las mujeres de los “servicios” acusaron a los hombres de la “producción” de no hacerlas partícipes de las decisiones¹¹⁶. Esto, además de desconocer los acuerdos colectivos sobre el proceso de toma de decisiones y circulación de la información, suponía una degradación de los servicios por parte del equipo del taller. En varias ocasiones, se acusó un menosprecio de estas tareas, mientras que el trabajo de “producción” estaba altamente valorizado¹¹⁷. Además del clivaje del género, en algún punto esto también se intersectaba con la distinción entre trabajo manual y trabajo intelectual, lo cual, sin embargo, no fue explicitado.

En las Jornadas de los Servicios de 1968, se pretendió revalorizar las tareas de “servicios” y esto se entendió como un intento por pasar de la igualdad “formal” a la “real”¹¹⁸. Sin embargo, en lugar de redistribuir las personas adscriptas a las distintas tareas con el fin de buscar una mayor equiparación, lo que se hizo fue argumentar el sentido y valor político que tenían las tareas involucradas en los “servicios”. Se insistió en que no debía confundírseles con los quehaceres domésticos. Si bien las actividades coincidían (cocinar, limpiar, lavar, etc.), el sentido de los servicios en la Comunidad, implicaban “una revolución del sistema económico social, y su valorización como elemento moral-humano”. El primer asunto refería a la ausencia de salario, a la satisfacción de las necesidades organizada de forma colectiva, y a la igualdad real dentro de la Comunidad, lo cual incluía el fin de “la dependencia de la mujer y los hijos en materia económica con el ‘jefe de la familia’”. El segundo elemento suponía que la fuerza de trabajo era organizada colectivamente, con la distribución de las funciones, en el entendido de que todas eran igual de imprescindibles y valiosas. En definitiva, se bregaba por combatir la jerarquización en las tareas, y se terminaba criticando la falsa idea de “liberación” que encontraban las mujeres en el trabajo “en el mundo burgués”, pues descansaba en la explotación de otras mujeres. En cambio, se afirmaba que en la Comunidad, “la participación de la mujer en todos los aspectos no se logra por la explotación de otros sino por la ayuda mutua, fraternal y solidaria”¹¹⁹. En definitiva, el informe parecía realizar una intervención en la dinámica interna de la Comunidad con el objetivo de contribuir a la efectiva igualación de las tareas del taller

¹¹⁶ Por ejemplo, Boletín informativo N° 28, 30 de setiembre de 1968, p. 4. ACS, caja A28.

¹¹⁷ Por ejemplo, Boletín informativo N° 8, 19 de abril de 1968. ACS, caja A28.

¹¹⁸ Actas de Jornadas de los Servicios, junio de 1968. ACS. La misma idea se replica en Raquel Fosalba, “Una experiencia de cooperativismo integral: Montevideo 1958-1975”, en Marisa González de Oleaga (comp.) *En primera persona. Testimonios desde la utopía* (Barcelona: Need Ediciones, 2013).

¹¹⁹ Actas de Jornadas de los Servicios, junio de 1968. ACS.

y de la casa, y convencer a las mujeres de que su contribución en los servicios era tan importante como lo sería en el taller, porque se fundaba en los valores de la Comunidad y no en los del sistema capitalista.

En cambio, estas argumentaciones no tenían en cuenta que el trabajo en el taller daba a quienes lo hacían otras posibilidades en el marco de la vida comunitaria. Suponía una oportunidad de interactuar más con el entorno exterior y un mayor contacto con los debates políticos, mientras que dedicarse a los “servicios” podía exacerbar la sensación de encierro y sujeción al control del colectivo. La fundamentación del valor político de los “servicios”, paradójicamente, fue elaborada principalmente por Fosalba¹²⁰, quien se desempeñaba mayormente en el taller, y que muchos señalaban como una figura “masculinizada” y como líder del grupo junto a Ruben Prieto.

Este conjunto de discusiones y contradicciones entre ideales y prácticas revelan una identificación de la igualdad entre hombres y mujeres con la igualación de las tareas, lo cual brindaba un marco de legitimidad para la acción contenciosa llevada adelante por la Comunidad. La novedad que esta planteaba era insistir en este asunto como un eje político central sobre el cual intervenir, reflexionar y transformar. Si, por un lado, se afirmaba que en las tareas no había distinciones de género dentro de la Comunidad, y a pesar de que se hacía un esfuerzo por revertir los roles socialmente asignados —como se verá en la sección 3.2—, al constatarse la existencia de una cierta división sexual del trabajo, se intervino para resignificar tal división en una clave comunitaria con el fin de hacerla legítima y aceptable. A propósito, cabe recordar que Scott subraya que tratar históricamente la oposición entre varón y mujer como algo problemático y contextualizado implica “preguntarnos de forma constante qué es lo que está en juego en la proclamas o debates que invocan el género para explicar o justificar sus posturas, pero también cómo se invoca y reinscribe la comprensión implícita del género” (Scott, 1990, p. 55). Por lo tanto, no parece aventurado afirmar que, en lugar de socavar las bases del modelo de domesticidad, más bien se intentaba justificar la pervivencia de la tradicional adscripción de las mujeres a la esfera y las labores domésticas. En este sentido, la agenda del “afuera” parecía condicionar el tipo de respuestas que el grupo fue encontrando a sus inquietudes sobre cómo construir relaciones socialistas entre los géneros.

3.2. Dislocaciones en los modelos de masculinidad y feminidad

A pesar de la pervivencia de las tareas de los “servicios” como un rol fuertemente feminizado, para los hombres que, aun trabajando en el taller, debían realizar tareas puntuales como el lavado de platos

¹²⁰ Boletín informativo N° 10, 6 de mayo de 1968. ACS, caja A28.

o cuidado de niños pequeños, la experiencia dejó una marca indeleble. Todos los entrevistados indican lo atípico que les resultaban esas tareas, y la convicción militante con que las encararon, subrayando el aprendizaje y el cambio de vida que suponían. Uno de los modelos de lo que, según un entrevistado, dieron en llamar el “compañerismo igualitario”, resultaba ser el del admirado anarquista español Buenaventura Durruti, de quien se decía que lavaba los platos sistemáticamente¹²¹. Otro de los entrevistados subraya que “fue una cosa muy fuerte” ver a hombres encargados de cuidar niños, lavar la ropa o cocinar¹²². Las masculinidades atravesaban así un ajuste, que generalmente se pensaba como antagónico al modelo del *pater familias* burgués, referido como el de un varón proveedor que ejercía relaciones autoritarias con su esposa e hijos. Existía, por lo tanto, un esfuerzo consciente de disputar las nociones asociadas al modelo de masculinidad hegemónica de los años cincuenta y sesenta, entendiéndose este como un padrón de prácticas que permiten la continuidad de la dominación colectiva de los hombres sobre las mujeres y organizadas en base a estructuras de relaciones de género que son construidas históricamente y que incluyen la subordinación de otras masculinidades (Connell, 1997; Connell y Messerschmidt, 2005).

Aunque hubo cierto desplazamiento en la masculinidad hegemónica, no se pretendía deconstruir el machismo completamente. Por ejemplo, se solía repetir que en la Comunidad, “el varón pierde”. Según una entrevistada, esto significaba que debían realizar todas las tareas necesarias para el colectivo: “si había que limpiar los baños los limpiaba, si había que ir al lavadero a lavar, si había que cocinar cocinaba, no había un rol fijo (...) siempre dentro de las posibilidades, no era cien por ciento”¹²³. La idea de pérdida, en todo caso, remitía a un menoscabo o desventaja en su condición, en lugar de a una transformación que fuese beneficiosa para ambos géneros, lo cual revelaba que los reajustes eran concebidos más en términos de concesiones que de cambios profundos. Si se tiene en cuenta que el género es siempre un campo contestado, de acuerdo a la noción gramsciana de la hegemonía como una lucha activa por la dominación (Connell y Messerschmidt, 2005), puede plantearse que estos reajustes en la masculinidad hegemónica eran una táctica para mantener la dominación masculina, adaptándola a las nuevas circunstancias.

A nuestro entender, los obstáculos para un avance sustantivo en la agenda de la igualdad de géneros provinieron especialmente de los límites contextuales que imponía la sociedad uruguaya de la época. Esta dimensión estructural imponía ciertas barreras a los procesos de cambio, exigiendo algunas adaptaciones para sostener la viabilidad y legitimidad del proyecto. Por ejemplo, según una

¹²¹ Entrevista con Luis Sabini, 21 de diciembre de 2021.

¹²² Entrevista con Sergio Villaverde, 28 de diciembre de 2021.

¹²³ Comunicación personal con María Eva Izquierdo, 16 de julio de 2022.

entrevistada, al menos en los primeros años subsistía un sentimiento de vergüenza en los varones, ya que esperaban a que oscureciera para subir a la azotea a colgar la ropa y que no los vieran los vecinos, cuando aún vivían en la calle Salto¹²⁴. Así, la mirada del afuera se volvía un elemento vital para sostener la legitimidad del proyecto frente al entorno, ya se tratase del barrio, el campo de las izquierdas o los clientes de la imprenta. El sistema sexo-género limitaba las posibilidades de un proyecto que, a pesar de construir una agenda de pretensiones revolucionarias, encontraba las barreras que el propio contexto imponía.

Las mujeres, por su parte, experimentaron significativos cambios en su expresión de género¹²⁵. Existió un debate sobre si debían conservar las pautas predominantes relativas al “arreglo personal” o asumir una estética más masculinizada, primando la segunda de estas posturas. Esta tendencia se estaba constatando en otros sectores de la izquierda radical por entonces (González Vaillant, 2015; Cardozo, 2010). En las fotografías del período se observa a las mujeres con cabello corto, pantalones, ausencia de maquillaje, accesorios y sostén. Esta nueva estética señalaba un rechazo a las prácticas de consumo que rodeaban a la “feminidad enfatizada”, es decir la forma de feminidad complaciente con la subordinación a los varones y orientada a satisfacer sus intereses y deseos (Connell, 1987), pero era justificada por su anticapitalismo y no por ser antipatriarcal.

Pareció existir una presión particular ejercida por algunas mujeres para que esta conducta se generalizara, como puede observarse en un informe interno que denunciaba que subsistían aún formas “viejas y caducas” de vestirse, siguiendo modas, lo cual era una forma de colaborar con el sostenimiento del régimen capitalista¹²⁶. Una de las entrevistadas, que se opuso a esta tendencia, recuerda desde el presente el trato que recibía de sus compañeras:

Hay un hecho, estaba mal visto que te cuidaras como mujer. Que te pusieras caravanas o que te pusieras algo lindo. Eso estaba mal visto. Yo nunca le di pelota a eso. Siempre traté de vestirme lo mejor que pude, y siempre—y te lo digo con humildad— siempre fui muy elegante, y a mí me gustaba maquillarme, y yo me maquillaba. Y cuando me maquillaba, Edda venía y me decía ‘qué mal estás Yiye, ¿qué te pasa, por qué tuviste que maquillarte?’ (...) Era eso, estaba mal visto que las mujeres estuviéramos arregladas, o que el hombre estuviera arreglado.¹²⁷

Los desafíos que imponían estos nuevos modelos de masculinidad y femineidad a las subjetividades adultas no han de menospreciarse, y produjeron algunos desplazamientos a la vez que pervivieron

¹²⁴ Entrevista con Yiye, 7 de febrero de 2022.

¹²⁵ Butler (2007) considera que no hay una identidad de género preexistente a su expresión —y menos aún, determinada cromosómicamente—, sino que el género se construye performativamente a través de sus expresiones.

¹²⁶ Actas de Jornadas de los Servicios, junio de 1968, pp. 26 y 27. ACS.

¹²⁷ Entrevista con Yiye, 7 de febrero de 2022.

ciertas continuidades. En 1984, por ejemplo, una de las mujeres recordaba la angustia de ese momento de confrontación, que implicaba el cuestionamiento de la propia identidad:

Yo me casé joven —a los 18 años— y tenía el aprecio de todos porque era tan joven y sabía ser una verdadera mujer: cocinar, la casa limpia, los niños limpios y cuidados, era el orgullo de la familia. El medio me reconocía y yo me sentía bien. Sabía hacer todo lo que se necesitaba para una vida feliz: lavaba, planchaba, cocinaba, servía la mesa y hasta le sacaba el plato a mi marido cuando terminaba. Él mientras tanto trabajaba y llevaba la economía. Cuando me mudé a la comunidad, todo eso no servía para nada. Todo se me daba vuelta y eso era lo importante —lo valioso eran otras cosas. Los hijos en común, la propiedad en común, y yo pensaba: quien soy yo entonces? (...) Llegué a una situación muy angustiada, ya que todo lo que había aprendido no tenía lugar en la comunidad, los viejos roles no servían y los nuevos no los sabía. (...) Al llegar a la comunidad descubrí que la gente podía vivir de otra manera, se trataba de romper con el rol que la mujer había tenido siempre en la sociedad. Yo empecé a trabajar en la imprenta y C. en la cocina, en el comedor común. Es muy difícil describir todos los cambios internos que viví. Yo vi que la mujer y el hombre tenían igualdad de responsabilidades, no había trabajos “femeninos” o “masculinos”.¹²⁸

Este testimonio refiere a una decisión puntual de la asamblea, ante el ingreso de una nueva pareja con dos hijos, de asignar a la mujer al taller y al varón a los servicios (específicamente, la cocina), con el objetivo explícito de revertir los roles socialmente asignados a los sexos. De lo contrario había “muchas mamás y muchas amas de casa”¹²⁹. El hecho ilustra la importancia que se le daba al debate sobre los roles de género y su politicidad en la Comunidad del Sur, lo cual resultaba muy singular en el campo de las izquierdas. El testimonio da cuenta de los desafíos que planteaba a las subjetividades la subversión de la masculinidad hegemónica y la femineidad enfatizada —aunque fuesen disputadas y aún hasta para las expectativas de algunos resultasen moderadas—. Para quienes iniciaban la vida comunitaria de pretensión socialista libertaria, la impugnación de los roles socialmente asignados a los géneros suponía una dificultad no menor. A su vez, es probable que el impacto que esto producía explique el sobredimensionamiento de la igualdad que se ha producido en las memorias, constituyéndose en un relato hegemónico, a pesar de que las fuentes escritas permiten matizarlo.

3.3. Reforzamiento de la pareja, resignificación del amor romántico

Al igual que con la idea de igualdad y los roles socialmente asignados a los sexos, en el terreno de la pareja y la sexualidad hubo más de continuidad que de ruptura con respecto a las pautas predominantes en el resto de la sociedad. En este período, en la Comunidad del Sur hubo una

¹²⁸ “Ser mujer en la comunidad”, borrador, 1984. ACS, caja A48.

¹²⁹ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

resignificación de la idea de pareja y del amor romántico¹³⁰ (Giddens, 1998). La pareja heterosexual y monogámica, liberada de los lastres de la sociedad burguesa dentro de la vida comunitaria, fue exaltada. Incluso se creó una modalidad propia de celebrar la “unión” de la pareja, en sustitución del matrimonio convencional. La ritualidad que acompañaba este evento permite pensar en una especie de matrimonio civil con la ausencia del Estado y la Iglesia, donde se contraía un compromiso frente al resto de los miembros de la Comunidad. Ello se enlaza con el predominio de lo grupal sobre lo individual trabajado en la sección 2.2. La celebración de la “unión” incluía compartir comida, plantar un árbol y cantar juntos¹³¹. Se han conservado varias de las tarjetas de invitación a la celebración, con algunas estrofas que versaban sobre el amor, el encuentro o la procreación. Por ejemplo, “Ana María y Ruben quieren compartir contigo la alegría de su encuentro y al comprometerse, frente a si mismos y a la Comunidad, a convertir ese encuentro en una unión permanente, te llaman a coparticipar en esa decisión”¹³². Esto expresa la noción, presente en las izquierdas de los sesenta, de la pareja como dúo de “compañeros” que incluía la militancia como otra de las dimensiones de la vida compartida (Ruiz y Paris, 1998; Cosse, 2010a). La vida comunitaria brindaba la oportunidad de maximizar este ideal, dado que la pareja, liberada del compromiso frente al Estado y la Iglesia y de las necesidades del sustento mutuo y de los hijos, era libre para experimentar un amor presentado como auténtico.

La autenticidad del amor de las “parejas comunitarias” era presentada como contrapuesta a la artificialidad que rodeaba los vínculos en la “familia de tipo burgués”. Se postulaba que los fundamentos de la “pareja comunitaria” eran “el amar, el deseo de criar juntos a los hijos, los vínculos de una vida de compañerismo, de coparticipación sexual, emotiva y espiritual”, y que el factor económico, que cumplía un rol fundamental en la pareja burguesa, era eliminado: “al estar colectivizados la producción y el consumo, se reemplaza a la familia en su papel de unidad económica básica, por lo cual ésta no cumple ya una función económica. La igualdad entre el hombre y la mujer en la comunidad destruyó el fundamento patriarcal de la familia (...) al haber puesto punto final a la dependencia económica, legal y espiritual de la mujer respecto al hombre”¹³³. En este punto, se recuperaba una idea clásica en el anarquismo, que reivindicaba la pareja basada en la libertad, la

¹³⁰ La noción de amor romántico, acuñada por Giddens (1998), remite a una forma de concebir la formación del lazo matrimonial que tiene su origen en extractos burgueses de la Europa del siglo XVIII y se difundió al resto de la sociedad. En el amor romántico, el lazo matrimonial se desligó de otros lazos de parentesco y de la dimensión económica, para volverse una empresa emocional. Este complejo involucra la relación entre dos personas diferentes, opuestas y complementarias, que se concibe como una fusión, conducente a la plenitud total y la autorrealización, efectuada a largo plazo y con un sentido de eternidad, y donde el afecto prima sobre el ardor sexual.

¹³¹ Entrevista escrita con Marela realizada por Carmen Dangiollilo y Tomás Villasante, noviembre del 2000, ACS; entrevistas con María Eva Izquierdo y Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022.

¹³²¹³² Tarjeta de Ana María y Ruben, 19 de febrero de 1967. ACS, caja B107.

¹³³ “La pareja en la Comunidad”, en *Encuentro* N° 3, julio de 1970, pp. 4-5.

voluntad, el mutuo consentimiento y la igualdad. Su noción del amor se nutría de la tradición anarquista del amor libre, por ejemplo, al citar frecuentemente un fragmento de la carta que Bakunin le escribiera a su hermano en 1845:

Amor es querer la libertad, la completa independencia del otro: el primer acto del verdadero amor. Es la emancipación completa del objeto que se ama. No se puede amar verdaderamente más, que, a un ser perfectamente libre; independiente, no sólo de todos los demás, sino aún, y sobre todo de aquél de quien se es amado y a quien se ama, porque si al amar buscamos la dependencia de aquél a quien se ama, es amar una cosa y no un ser humano, porque no se distingue el ser humano de la cosa más que por la libertad; y si el amor implicase también la dependencia, sería la cosa más peligrosa y la más infame del mundo, porque sería entonces una fuente inagotable de esclavitud y de embrutecimiento para la humanidad. En toda verdadera relación de amor la entrega debe ser total.¹³⁴

Si la cita de Bakunin es fiel, a pesar de que se quitó del medio un fragmento bastante extenso, la última oración fue un agregado de las personas de la Comunidad¹³⁵, haciendo compatibles ideas que a primera vista son contrastantes —las de “perfecta libertad” y “total entrega”—. Esta operación buscaba combinar el imperativo libertario con el ideal militante de los sesenta, que resaltaba el sacrificio absoluto por una causa. Tal vez esto pueda atribuirse a que, como insiste un entrevistado, eran muy “frommianos”¹³⁶. *El arte de amar*, de Erich Fromm, resultaba una referencia ineludible en cuestiones de amor. Allí precisamente el autor teorizaba la idea del amor como actividad fundamentalmente de entrega, lo cual no significaba perder la propia integridad o individualidad (Fromm, 1959). En su idea del amor, entonces, literal además de conceptualmente, se combinaba a Bakunin con Fromm. Este ejemplo ilustra el diálogo que se procuró entre lecturas típicamente anarquistas —Mijaíl Bakunin, Gustav Landauer— con perspectivas contemporáneas acerca del cambio cultural que debía acompañar necesariamente al de las estructuras socioeconómicas —Erich Fromm, Herbert Marcuse, Paul Goodman—.

En relación a la pareja, el ya comentado documento titulado “Rol del comunero” (cf. 2.2.2) establecía lo siguiente:

9- La entrega debe ser total. La propiedad sobre cosas y personas no es una valoración sino una desvaloración que lleva a la explotación. Sobre todo debemos cuidar la relación con nuestro compañero o compañera e hijos. Ellos integran la tarea, no son instrumentos para la misma. Debemos apoyarlos para que sean ellos mismos, separados. Toda dependencia es una injusticia, para ambas partes. Su disfrute es una perversión.

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ Se comparó el texto con el transcripto en Arthur Lehning, *Conversaciones con Bakunin* (Barcelona: Anagrama, 1999), p. 90.

¹³⁶ Entrevista con Luis Sabini, 21 de diciembre de 2021.

10- La relación entre compañeros descansa en la mutua obligación de lealtad, o sea en el compromiso de la voluntad. Toda atadura exterior es falsa. El espacio contenido por el abrazo de hombre y mujer es lo que hace a su autenticidad. Por ser común no pertenece a ninguno, lo mismo que los hijos surgidos en él y por él.¹³⁷

Esta cita refuerza la idea de que la pareja heterosexual, aunque resignificada, fue enaltecida en este período. Como afirma Cosse, en los años sesenta, la crisis del modelo conyugal doméstico vino acompañado de desplazamientos en la noción de pareja, pero “las innovaciones expresaron más una redefinición del sentido de las uniones que la impugnación del valor de la relación estable y heterosexual como espacio apropiado para la sexualidad, la reproducción y la vida cotidiana” (2010a, p. 116). En la Comunidad, existió una fuerte crítica a la institucionalidad del matrimonio, pero, si bien se criticaban las “ataduras exteriores”, la “dependencia” y la “propiedad”, se establecía un sentido del deber muy fuerte entre los miembros de la pareja, sentimiento que debía ser intrínseco. De este modo, se sustituía aquello que se criticaba por una nueva normatividad y sentido del deber, que se presentaba como auténtico y natural, y que se expresaba en “Rol del comunero” como una “mutua obligación de lealtad” y el “compromiso de la voluntad”. Como se ha trabajado en el apartado 2.2.2, el documento funcionaba como una tecnología del yo muy eficiente que establecía normas claras para orientar la conducta de los “comuneros”. La subjetividad y el deseo, también en las relaciones sexo-afectivas, quedaban totalmente al margen de las consideraciones. Como se verá en el siguiente capítulo, estas nociones serían puestas bajo un relativo cuestionamiento al despuntar la nueva década.

El reforzamiento de la pareja contrasta con una idea que parecía estar muy presente “afuera” de la Comunidad, de que —como dijo un entrevistado— esta era una “cama redonda” o “coginche” (“viven todos juntos, cogen todos juntos”): “Yo me acuerdo, más de una vez, la idea que tenían: ‘ah si son anarquistas y viven todos juntos,...’, me lo han dicho más de una vez, ‘...es cama redonda’. Y en realidad, desde adentro, era al revés, te diría, era bastante ortodoxo todo, con esas ocasionales situaciones donde no se cumplía con la ortodoxia”.¹³⁸ En el período de tiempo seleccionado en este capítulo, la heterodoxia referida por el entrevistado refería a algunas circunstancias de “parejas abiertas a la fuerza”, es decir que uno de los dos establecía un vínculo con otra persona y se lo comunicaba a su pareja hasta el momento estable y exclusiva, provocando la formación de una nueva pareja, también estable y exclusiva. Por lo tanto, en este período, la monogamia era lo habitual y los rumores sobre la promiscuidad de los comuneros eran, por el momento, fantasía de quienes no los conocían realmente.

¹³⁷ “Rol del comunero” [1968]. ACS, caja A25, carpeta 3.

¹³⁸ Entrevista con Luis Sabini, 21 de diciembre de 2021.

El igualitarismo y la preocupación por innovar en las prácticas aterrizó en el terreno de la sexualidad produciendo una discusión sobre posturas sexuales, según un entrevistado: “la idea de igualdad de géneros estaba muy vigente. En el anarquismo a eso se le dio mucha pelota, el compañerismo igualitario creo que se llamaba. Incluso se llegaba a ser tan, diría yo (...) tan *dogmático*, que me acuerdo que se decía que amar, el coito, había que hacerlo, los dos acostados, de flanco, para que nadie estuviera encima de nadie.”¹³⁹ Sin embargo, en este período no hubo discusiones ni prácticas alternativas a la heteronorma ni a la monogamia. Incluso en 1970 se realizó una intervención en la esfera pública por la cual sus miembros se encargaron de explicar cómo era “La pareja en la Comunidad”, y que parecía dirigida a desmentir aquellos rumores de promiscuidad. Si bien el texto se publicó en 1970, es probable que su elaboración fuese previa, y, en todo caso, lo que hacía era condensar y sintetizar la idea de “pareja comunitaria” y de amor comunitario construido en el período que abordamos en este capítulo.

El modelo de pareja comunitaria tuvo tal grado de penetración que incluso uno de los integrantes, quien se consideraba polígamo antes de ingresar a la Comunidad, sintió que allí cambió su forma de concebir a la pareja y de relacionarse con quien era por entonces la suya. Olivera afirma que antes de entrar a la Comunidad “practicaba un amor libre intenso, fundamentado, aceptado, entendido, explicitado, sin engaños”, lo cual contrastaba con la situación en la Comunidad, donde “la monogamia era sin teoría, era el resultado de una práctica”. Según afirma, él se adaptó a esas prácticas, como consecuencia misma de la vida comunitaria: “obtenías lo suficiente de todo el fenómeno comunitario, sin necesidad de ninguna otra cosa. Yo estaba satisfecho, estaba viviendo un sueño socialista. Sabiendo que era una utopía, sabiendo que era a término. (...) Eso también era amor libre. Optar por la pareja única. (...) Renuncié, hablé, es más, mis primos me mantuvieron un bulín en Punta de Rieles hasta que a los 2 años les dije ‘loco alquílenlo, véndanlo’”¹⁴⁰. En un documento interno, también se informaba sobre otro hombre que había empezado un período de prueba y que, luego de tomar contacto con la Comunidad, consideraba muy importante pensar su “capacidad para ser un buen compañero en la pareja”¹⁴¹.

La noción del amor que se defendía en la Comunidad trascendía la relación de pareja para abarcar a todos los compañeros, como elemento fundamental de una sociedad socialista. Así se expresaba, por ejemplo, en la siguiente cita: “Una creación socialista requiere de cada uno de los compañeros que se aferre a un principio fundamental: exigir poco de sí y dar a mano abierta al prójimo” (Meir Iaari).

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022.

¹⁴¹ Boletín informativo N° 24, 26 de agosto de 1968. ACS, caja A28.

Esto sería una forma de capacitarnos, es un principio educador, nos capacitamos para el socialismo, para todas las cosas en todos los planos —aprender a amar—.”¹⁴² El compromiso que asumían los miembros de las parejas entre sí y frente al resto de la Comunidad, en virtud del peso de lo colectivo ya analizado (cf. 2.2), tenía consecuencias prácticas en los casos en que la relación de pareja tuviese dificultades. La politización de lo personal y lo íntimo hizo que varias situaciones de pareja se volvieran un asunto de discusión colectiva. Para la cultura de izquierdas de los sesenta, era lógico que, si el proyecto colectivo de transformación política implicaba un cambio en el orden de género, familiar y sexual, el grupo tuviese algo que decir sobre las relaciones de pareja. Sintomáticamente, de acuerdo a un poema escrito en la propia comunidad con motivo de una “unión”, “uno más uno somos muchos”, y “dos” “son un NOSOTROS”¹⁴³. Es decir, la relación entre dos personas suponía también una especie de confraternidad con el grupo entero. En el documento titulado “La pareja en la Comunidad” se comentaba que a veces las parejas no funcionaban y llegaban a la conclusión de que debían separarse, “*después de procesarlo en el grupo*”¹⁴⁴. La documentación interna registró múltiples instancias en las que se abordaba la situación de determinada pareja o persona, a veces a solicitud de ellos mismos, debido a la preocupación de que ésta repercutiera en la vida del grupo.

Especialmente, se destacó la formación de una comisión “socio-psicológica” en julio de 1967, que se encargó de hacer un seguimiento de los conflictos entre parejas, entre otros asuntos. Retomando la categoría empleada anteriormente (cf. capítulo 2), podría considerarse a esta comisión también como una sofisticada tecnología del yo. La comisión funcionaba en la órbita del llamado “Equipo Planificador Ejecutivo” (EPE), junto a otra comisión dedicada al aspecto “socio-material”, y en conjunto tenían el objetivo de centralizar y coordinar los distintos sectores de la Comunidad¹⁴⁵. En cada una de las comisiones participaban tres de los integrantes más antiguos de la Comunidad por entonces, pero no hay registro de con qué criterios se distribuyeron las personas en las comisiones. La “socio-psicológica”, se afirmaba en un boletín informativo de circulación interna, tenía como cometido “la realización de una ficha personal” y “definir una orientación general preventiva”, pero desde su formación se centró, principalmente, en la mediación de los conflictos interpersonales¹⁴⁶. Uno de tales casos fue, precisamente, el que desató la división entre los grupos “A” y “B”, abordado en el capítulo anterior (cf. 2.3), por el entrelazamiento de discusiones políticas y personales que supuso. Se partía de la idea de que la inestabilidad de las parejas repercutía en la vida colectiva. Con el establecimiento de mecanismos para mediar en los conflictos entre parejas, se intentó buscar

¹⁴² Actas de Jornadas de los Servicios, junio de 1968, p. 26, ACS.

¹⁴³ “La pareja en la Comunidad”, en *Encuentro* N° 3, julio de 1970, pp. 4-5.

¹⁴⁴ *Idem*. La cursiva es mía.

¹⁴⁵ “Funciones del EPE” [fecha borrosa, se presume agosto de 1967]. ACS, caja A52.

¹⁴⁶ Informe semanal N° 1, setiembre de 1967. ACS, caja A28.

soluciones a problemáticas que afectaban a todo el grupo y podían acarrear la disolución de la experiencia comunitaria. De esta manera, la comisión se enfrentó a un arduo trabajo para sostener y hacer viable el modelo de pareja comunitaria, consignándose en los informes las múltiples conversaciones que se sostenía con distintos integrantes de la Comunidad.

Los debates sobre la libertad en el amor y la libertad sexual como atributos fundamentales de un proyecto político auto-percibido como revolucionario introdujeron una novedad en el concierto de las izquierdas, pero las respuestas ensayadas por el grupo tenían una fuerte marca de la agenda del “afuera”. La búsqueda de la igualdad en la distribución de tareas, y la resignificación de los modelos hegemónicos de masculinidad y feminidad, así como de pareja y amor, introducían nuevas preguntas en la “estructura de sentimientos” compartido con otros actores de las izquierdas y efectuaban algunos cambios modestos pero significativos, aunque se veían limitadas por la mirada y las expectativas del afuera. En cambio, el cuestionamiento a la noción de familia y el tratamiento de la enseñanza de los niños merece una mención aparte, en tanto terrenos donde la innovación fue mayor. El plan de comunitarización de los niños y su educación sexual constituyeron las apuestas más novedosas durante esta etapa, canalizando algunas nociones que circulaban entre las izquierdas hacia un proyecto radical que difícilmente sería compartido por muchas de ellas y que impugnaba uno de los valores más firmes de la cultura judeo-cristiana: la familia.

3.4. Disputas sobre la noción de familia

En los años sesenta la idea de familia se encontraba atravesando importantes transformaciones. Motorizados por el cuestionamiento al modelo hegemónico de familia y a los valores familiares, se produjeron cambios “discretos”, como sostiene Cosse (2010a), en las formas de entender las relaciones familiares y la moral familiar y sexual. Coincidentemente, la idea de familia dentro de la Comunidad del Sur mutó significativamente en el período bajo estudio en este capítulo. En la misma línea planteada por la autora, en este apartado se abordarán los cambios y continuidades en la noción de familia predominante dentro de la Comunidad del Sur, así como en relación a otros proyectos de izquierdas.

A diferencia de otros planteos en las izquierdas uruguayas y en la sociedad en general —donde se reafirmó la importancia de la nuclearidad (Cosse, 2010a, p. 19)—, la radicalidad del planteo alcanzaría a cuestionar la existencia misma de la familia como tal. El análisis de las fuentes permite afirmar que este planteo no estuvo en el origen del proyecto comunitario, sino que se fue construyendo en la segunda mitad de los sesenta. Si bien las memorias suelen obliterar este hecho, el registro documental permite observar que hacia mediados de la década del sesenta, aunque se hacía énfasis en la horizontalidad entre hombres y mujeres, padres e hijos, aún no se cuestionaba el modelo

de familia nuclear como tal y se continuaba refiriendo a las parejas y sus hijos como familias. Era común distinguir a las “familias” de los “solteros” dentro de la Comunidad y, de hecho, la retribución percibida por su trabajo en el taller era superior para los casados. Todavía en 1963, se refería en un documento interno al servicio de costura “para las familias y para los solteros”¹⁴⁷, y en los planos para la construcción de las viviendas en el terreno de Felipe Cardozo, un año más tarde, se preveía la construcción de viviendas para las familias, por un lado, y solteros, por otro. Por lo que se puede deducir de la documentación, hasta el momento de celebrar la “unión”, las personas dormían en cuartos de “solteros” junto a otro compañero del mismo sexo. Cuando se distribuían los documentos de circulación interna, una misma copia iba para cada pareja. Esta impronta inicial cambió rápidamente en el correr de unos años, cuando se puso en marcha el plan de “comunitarización” de los niños, entre fines de 1967 y comienzos de 1968. Ello suponía un cuestionamiento mucho más explícito de las pautas patriarcales dentro de la familia burguesa y la consanguineidad.

La idea de que los niños eran de todos circulaba en la Comunidad desde sus primeros años, y en este imaginario jugaba una importante función un poema del poeta libanés Khalil Gibran, que expresaba la idea de que los hijos no pertenecen a sus padres sino al futuro. El depósito de esperanzas en los niños era también un rasgo propio de la cultura de izquierdas de los sesenta, como se aprecia en la canción “gurisito” de Daniel Viglietti (Canciones Chuecas, 1971) o en la noción de Ernesto “Che” Guevara de la juventud como “la arcilla maleable con que se puede construir al hombre nuevo sin ninguna de las taras anteriores” (1965, p. 18). En la Comunidad del Sur no se citaba aún al Che Guevara, pero se abundaba en la idea del “hombre nuevo”, que los niños prometían encarnar por hallarse libres del “pecado original” de haber nacido en un régimen capitalista. Este, como se vio en la sección 2.2, era considerado la fuente de todos los males, pero los niños y niñas nacidos en la Comunidad prometían estar exentos de esa carga. El plan de “comunitarización” puesto en práctica en marzo de 1968 profundizó esa concepción de crianza y cuidados colectivos y buscó llevar a la práctica medidas específicas para educar una segunda generación de comuneros, completamente libre de los lastres de la sociedad capitalista y capaces de construir un mundo nuevo.

En ese sentido, el plan de “comunitarización” destaca como uno de los aspectos centrales del proyecto político de Comunidad del Sur, y se puede comparar con otros proyectos similares como el Proyecto Hogares del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) chileno y la Guardería Montonera, ambas experiencias desarrolladas en La Habana¹⁴⁸. A diferencia de aquellos, el de la Comunidad no era producto de las necesidades del exilio, sino de la convicción de que la educación

¹⁴⁷ Boletín informativo interno, año 1, N° 2, 13 de diciembre de 1963. ACS, caja A28.

¹⁴⁸ *El edificio de los chilenos* (Macarena Aguiló y Susana Foxley, 2010) y *Guardería Montonera* (Virginia Croatto, 2016).

en el marco de una comunidad anarco-comunista podía forjar la subjetividad del hombre nuevo. Esta confianza en la educación se expresa en la siguiente cita, por ejemplo: “Toda educación se juega hacia un futuro posible y en nuestro caso el presupuesto es que socialismo y libertad están en el horizonte de nuestra historia. Será justamente a través de la educación —orientación y métodos— que podremos abrir algunos caminos que nos guíen hacia esos valores”¹⁴⁹. A su vez, la educación comunitaria dinamizaba y exigía ciertas definiciones a la Comunidad toda: “pensar en la educación, en los niños, en nuestros hijos, es pensar necesariamente en el mundo que queremos presentarles, en las opciones que queremos mostrarles, en la riqueza que en el orden de las relaciones humanas estamos obligados a ofrecerles”¹⁵⁰.

De acuerdo a las ideas libertarias que inspiraban al grupo, una primera figura de autoridad y correa de transmisión de las concepciones y prácticas de la “vieja” sociedad de la cual había que librar a los niños eran sus propios padres y madres. La “comunitarización” implicaba la conformación de grupos etarios que se concebían como grupos de pares donde podían socializar horizontalmente y abarcaba a todos los niños a partir de los 6 años. Se nombraba un equipo de trabajo de adultos que orientaría la educación de los distintos grupos de niños, pero se pretendía que esta experiencia sirviese para iniciar a los niños en las prácticas de autogestión y autoorganización. Entre las medidas prácticas adoptadas, se eliminaba la cena y pernocte con los padres, y los niños en edad escolar pasaban a dormir y comer todos juntos, divididos en dos grupos según su edad. Contaban con dormitorios colectivos y un espacio para la recreación. En sus comienzos, la “comunitarización” involucró un grupo de cuatro niñas de entre 9 y 11 años, y otro de cuatro varones, de 7 u 8 años, que provenían de tres familias. De acuerdo al primer informe de evaluación del plan, los objetivos eran:

1- Abolir la autoridad de los padres, sobre todo la patriarcal autoridad del padre. 2- liberar a la mujer de la restricción de poder cumplir solo con algunos papeles sociales (referidos a la casa y a los niños. 3- ofrecer un rico medio social que permitiera desde temprana edad relaciones de responsabilidad y solidaridad (por encima de lazos de sangre) 4- Educar para una sociedad sin propiedad privada. Los juguetes y los bienes disfrutados en el compartir, no en el poseer. 5- Evitar un aprendizaje rutinario. Desarrollar la creatividad personal y la conciencia de su propio valor. 6- Dar mayor número de figuras de manera que el mundo del niño sea polifacético y no dicotómico.¹⁵¹

¹⁴⁹ “Educar en la libertad y la responsabilidad”, informe preparado para un encuentro intercomunitario de 1973, según consta en una compilación de textos [c. 1978]. ACS, caja A45.

¹⁵⁰ “Educación y cambio social”. Material de Orientación Ideológica N.º 3. Comunidad del Sur, 1967. ACS, caja A25, carpeta 3.

¹⁵¹ “Primer informe sobre comunitarización”, 15 de setiembre de 1968, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Boletines” (carpeta 3312L), ADNII.

Estos objetivos dan cuenta de los sentidos revolucionarios que se asociaban a la “comunitarización”. Mediante la creación de un sistema de gestión de los cuidados y crianza de los niños, se transfería la responsabilidad típicamente asociada a los vínculos de sangre a la comunidad, deslegitimando a los primeros. Así, se atacaba la base biologicista misma de la estructura de parentesco sanguíneo, la filiación, sustituyéndolo por la comunidad. Desde el punto de vista del proyecto político de inspiración anarquista, esto aseguraba la “abolición” real de toda autoridad, dado que impugnaba la autoridad patriarcal. Esta referencia temprana al patriarcado como estructura o institución recuperaba la noción romana del *pater familias* y aspiraba a subvertir una de las principales vías de educación para el sometimiento y la obediencia. Además, se argumentaba que, en el marco de la comunidad, los niños y niñas entraban en contacto con una pluralidad de modelos de identificación, rompiendo con el binarismo tradicional de la mamá y el papá. Los niños tomaron a varios adultos como referentes, y no ya solo a sus padres. Incluso en un reportaje realizado en 1978 en el exilio sueco, una entrevistada dijo que “no había padres como sucede en esta sociedad” aclarando lo siguiente: “claro que había una relación más afectiva con algunos, en especial con los padres, pero no era muy distinta a la que teníamos con los demás adultos”¹⁵². De este modo, el plan de “comunitarización” lanzaba tres apuestas culturales muy subversivas del orden familiar tradicional.

De todos modos, no se negaba la existencia de las figuras paterna y materna ni la importancia de esos vínculos. Por ejemplo, no se eliminó la nominación del padre y la madre, y se reconocía su importancia en la configuración psíquica de los niños y niñas, a pesar de la relativización de sus tradicionales responsabilidades. Esto indica que el plan tuvo su cuota de moderación y cautela, evitando la radicalización de la propuesta. Aun así, el proyecto generó fuertes resistencias por su efecto disgregador sobre la familia, y al menos una pareja se fue de la Comunidad con sus hijos por este motivo, que venía a sumarse a otros. Según Fosalba, la mayor resistencia se dio por parte de las mujeres. Como sostiene Rapp (1979), la familia es una unidad social y no natural, que se encuentra en continua interacción e interpenetración con el conjunto de la sociedad, y no es externa a ella. Merced a su carácter ideológico, se encuentra atravesada por nociones de clase, raza y género, y es un campo de batalla donde interviene un conjunto de fuerzas sociales. El asunto de los hijos, que ha sido generalmente activador de pánicos morales (Cohen, 2002), era entonces otro de los puntos críticos, también en la escala microsocia. La subversión del orden familiar tradicional significaba un límite que algunos no estuvieron dispuestos a franquear. De acuerdo a los testimonios recabados, sin embargo, quienes no estuvieron de acuerdo con el plan no pudieron plantear la discusión, debido al tenso clima y su situación de desgaste. Ello, sumado a otras oposiciones que la pareja venía

¹⁵² “Cómo era la vida de los niños en la Comunidad del Sur. Reportaje realizado en Estocolmo, Suecia, en marzo de 1978 a seis jóvenes que vivieron en comunidad en Uruguay y actualmente asilados en Suecia, desde 1977 (...) El reportaje estuvo a cargo de dos compañeras suecas.” ACS, caja A45.

experimentando, determinaron su salida. Una vez más, se ponía de manifiesto que la nueva subjetividad comunitaria exigía de las personas cambios muy profundos en poco tiempo, generando una barrera de acceso para integrarse efectivamente al proyecto.

Cabe preguntarse por las fuentes de donde abrevaba este proyecto. Resultó fundamental el ejemplo tomado de los kibutz. A diferencia de otras experiencias educativas, se pensaba que esa tenía como objetivo “producir cambios planificados en la vida cotidiana para ir a la progresiva conquista de una nueva sociedad (...): reencarar las relaciones matrimoniales, la ubicación de la mujer, la relación padres-hijo, vínculos primarios, etc.”¹⁵³ Incluso, la llamada comisión de promoción ideológica dedicó su tercer material de “orientación ideológica” al tema de la educación y el cambio social. Entre la selección de textos se encontraba un texto titulado “Educar en común. ¿Intento exitoso?”, de Bruno Bettelheim, un psicoanalista austríaco-estadounidense especializado en psicología de la educación. El fragmento de texto seleccionado por la comisión abordaba la educación comunal del kibutz, defendiendo sus ventajas, tales como la evasión de “disturbios emocionales” y “comportamientos asociales”, la liberación de los niños de la dependencia de los padres, la vida grupal y el compañerismo entre los niños, la ausencia de competencia, y la adecuación a los valores y metas de los kibutz. A su vez, argumentaba en contra de los críticos norteamericanos, que los niños de los kibutz tenían vínculos muy cercanos y afectuosos con sus padres. El ejemplo de los kibutz, según la lectura de Bettelheim, resultó tan valioso, que los objetivos de la “comunitarización” de los niños y niñas de la Comunidad del Sur se plantearon en términos muy similares a los objetivos del sistema de educación colectiva del kibutz definidos por Bettelheim. Resulta evidente la similitud del siguiente fragmento con la cita anterior:

Los objetivos específicos de este sistema de educación colectiva eran: 1) abolir la autoridad de los padres, particularmente la patriarcal autoridad del padre; 2) liberar a la mujer de la restricción de poder cumplir sólo algunos pocos papeles en la sociedad, tales como el cuidado de la casa y la crianza de los niños; 3) perpetuar el sistema de valores de la educación comunal; 4) proveer a los niños una educación lo más democrática posible¹⁵⁴.

El proceso de elaboración del proyecto siguió una dinámica habitual en la Comunidad para la discusión de temas. En setiembre de 1967, se formaron tres equipos de adultos, cada uno con un orientador y un evaluador —como indicaba la técnica de los “grupos operativos”—, y se discutieron las siguientes preguntas:

¹⁵³ “Informe sobre comunitarización”, 15 de setiembre de 1968, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Boletines” (carpeta 3312L), ADNII.

¹⁵⁴ Bettelheim, Bruno. “Educar en común. ¿Intento exitoso?”, en “Educación y cambio social”. Material de Orientación Ideológica Nº 3. Comunidad del Sur, 1967. ACS, caja A25, carpeta 3.

- 1- Una comunidad militante exige para su funcionamiento una gran dedicación y esfuerzo ¿es eso compatible con la educación de los niños y una correcta relación familiar?
- 2- ¿Qué aspiraciones deberíamos tener respecto a los hijos?
¿Qué características queremos que tengan?
- 3- ¿Qué actividades o ámbitos de realción [sic] deberían quedar en manos de los cuidadores, y cuáles en manos de los padres?
- 4- ¿Qué posibilidades crea, el vivir los niños en común?¹⁵⁵

A su vez, se formó un “equipo de niños”, que se encargó de elaborar un cuidadoso plan para organizar la rutina de los niños, y definir qué responsabilidades tendrían a su cargo, y en qué momentos los adultos los ayudarían, controlarían o dirigirían sus actividades. Cada momento del día tenía un titular que hacía referencia al aprendizaje que se suponía que los niños estarían desarrollando. Así, por ejemplo, al comenzar la jornada, los niños eran responsable de levantarse, vestirse y elegir su ropa, desarrollando la “responsabilidad personal”. Un adulto les alcanzaría el desayuno, controlando la vestimenta y fomentando los hábitos durante la alimentación. Así, se aprendía sobre “control social” y “conducta social participante”. La responsabilidad se volvía a repetir con la necesidad de “estar prontos para cuando llegue la camioneta” y cambiarse al volver de la escuela. Para el almuerzo, debían tender y servir la mesa, aprendiendo sobre “interacción grupal y aprendizaje de servicio”. En la tarde, se desarrollaban “tareas dirigidas en general por [un] adulto participante”, que podían ser “escolares, domésticas, manuales, físico recreativas”. La cena, a las 16:30, tenía por objetivo no sobrecargar a los padres, con quienes luego los niños pasaban dos horas “en familia”. Allí, el aprendizaje esencial era el de los “roles personales: sexuales, e Institución: Familia-comunitaria”. Al acostarse, con la colaboración de un adulto y procurando dejar su cuarto ordenado, se aprendía sobre “autodisciplina”¹⁵⁶. Este plan coincidía bastante bien con las expectativas que, por ejemplo, expresó uno de los grupos acerca de los niños y niñas (respondiendo a la pregunta 2):

Libres. Capaces de luchar, con personalidad propia que defiendan valores que ellos mismos elaboren. Autodisciplinados. Compañeros. Responsables. Solidarios. Respetuosos por personas y opiniones. Exigentes en el plano ideológico. Sensibles en el plano estético. Capacidad para estar solos. Seguros. Que hagan una comunidad.¹⁵⁷

Es interesante destacar que, tanto para este grupo como para el equipo de niños que presentó el plan, aquello que llamaban los “roles sexuales (hombre y mujer)” y “la pareja en la Comunidad”, seguían siendo un contenido que esencialmente se aprendía a través de los padres. Esto respondía a una noción muy difundida en la época, que consideraba que la madre y el padre eran los referentes en la educación de la identificación y la diferencia sexual (Escardó, 1954). La maternidad y la paternidad

¹⁵⁵ Informe semanal N° 3, setiembre de 1967. ACS, caja A28.

¹⁵⁶ Informe semanal N° 5, octubre de 1967. ACS, caja A28.

¹⁵⁷ *Idem.*

se vivían con alegría dentro de la Comunidad del Sur, en un marco en que el grupo brindaba la seguridad de que la subsistencia y los cuidados de los niños serían prioritarios. Tener hijos formaba parte del deber ser y era deseable en el marco de una pareja estable de adultos, y existieron presiones para que lo hiciera al menos una pareja que había decidido no tenerlos¹⁵⁸. Como contrapartida, se buscó evitar el embarazo adolescente, y se apoyó a las que decidieran interrumpirlo, como se verá en el apartado 4.4.4. Esto subraya que, a pesar de impugnarse la autoridad patriarcal, el parentesco sanguíneo y el modelo de familia tradicional, la pareja estable, heterosexual y monogámica seguía siendo concebida como la base de la Comunidad. Como se verá en el capítulo 4, esto sería relativizado y cuestionado unos años después.

El apoyo y asesoramiento de los psicólogos que orbitaron la experiencia también resultaron fundamentales para el plan de “comunitarización”, en consonancia con el valor asignado a los saberes “psi” y el lugar de lo experto al servicio de la experimentación (cf. 2.2.1). No en vano, la Comunidad había optado por confiar la educación formal de los pequeños “hombres nuevos” al Colegio Latinoamericano, dirigido por dos psicólogos de renombre en el estudio de la psicología infantil y de filiación libertaria, Mauricio Fernández y Juan Carlos Carrasco. Especialmente el primero de ellos realizó un acompañamiento especial a la Comunidad, visitándola asiduamente. En línea con lo expuesto en el apartado 2.2.1, la experiencia de crianza colectiva se apoyó en prácticas de observación y análisis de las conductas de los niños y niñas, en cuyos informes se enfatizaba nuevamente que se educaba a los dos géneros como iguales. Si bien se pretendía “un control serio y meticulado”, se reconocía falta de tiempo, métodos y dedicación para hacerlo¹⁵⁹. De este modo, la pretensión de cientificidad y profesionalismo no tuvo mucho espacio para desarrollarse en lo que respecta a la educación de los niños y niñas. Salvo por la capacitación de una de las comuneras — señalada como tardía, por cierto —, se acusaba una “falta de cros. capacitados y experimentados”¹⁶⁰. A ello se sumaban las limitaciones materiales para llevar el plan a cabo.

De todos modos, a 6 meses de iniciada la experiencia, se observaba que aparentemente los niños y niñas habían logrado “una mayor libertad de relación”, la disminución de los conflictos, el aumento de la autoconfianza, “menor resistencia a reconocer errores o dificultades”, mayores habilidades comunicativas, una mayor libertad “espacial” y “de conducta”, habilidades intra e interpersonales, honestidad y objetividad. También se afirmaba que “el aparato-autoridad ha disminuido notablemente y los aspectos rígidos-administrativos han sido asumidos y comprendidos (horarios de

¹⁵⁸ Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022.

¹⁵⁹ “Informe sobre comunitarización”, 15 de setiembre de 1968, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Boletines” (carpeta 3312L), ADNII.

¹⁶⁰ *Idem.*

desayuno, ropa al lavadero, respeto por sus cuartos, derechos de los otros). Todo esto en términos relativos y medidos por comparación”. Además, se valoraba la multiplicidad de roles y conductas que conocían a través de los referentes del equipo de niños, rompiendo “conductas estereotipadas”. Especialmente, se hacía énfasis en que los niños y niñas vivían “un clima de igualdad y de libre expresión”, donde no había aparecido “ninguna estructura de poder o de aprovechamiento”, se leía y discutía en abundancia, y demostraban gran “capacidad crítica”. Todas estas conclusiones resultaban sumamente auspiciosas para la construcción de la subjetividad comunitaria, tras seis meses de “comunitarización”: “cada vez proyectan más su vida en un hacer común y expresamente orientado al mundo. No hacen separación burguesa entre lo privado y lo social. Aprenden fácil lo que Gorz llama ‘el socialismo difícil’ que la felicidad de cada uno pasa por la de todos”¹⁶¹.

En línea con esto, algunas anécdotas demuestran la apropiación de algunas prácticas propias de la cultura militante de sus padres por parte de los niños, tales como la realización de asambleas, la organización de manifestaciones, la discusión de columnas radiales o la denuncia de las prácticas autoritarias de algunos adultos. José Pedro Prieto, uno de aquellos niños, sintetiza esa idea: “Nosotros éramos bastante salvajes y muy autónomos. A nosotros no nos podían imponer nada, porque además en seguida hacíamos jauría. Incluso me acuerdo de alguna manifestación que hicimos, protestando por la comida. No nos gustaba la comida que nos estaban dando, no me acuerdo bien, pero creo que llegó la comida, agarramos las bandejas y fuimos en manifestación a devolverlas. Con pancarta y cantos. Las manifestaciones eran parte de nuestra vida”¹⁶². Es interesante destacar que esto podía ser visto también como una experimentación con las infancias, siguiendo la idea de la Comunidad como gran experimento socialista (cf. 2.2.1). Esa idea la expresó claramente Olivera: “los chiquilines eran producto de un laboratorio. Yo tenía una audición en la 30 los domingos de la ALU, la voz de la Alianza Libertaria del Uruguay, a mediodía. Llegaba de la 30 y en la escalera a mi pieza, en el casco, me estaban esperando los más grandes y las más grandes de los gurises, 6 o 7, para discutir la audición. ¡Era una audición específica, ideológica, era brutal, eran de laboratorio!”¹⁶³.

Tras un año de iniciada la “comunitarización”, la perspectiva era un poco más sombría. Junto a algunos elementos que naturalmente afectaban a los niños y niñas, como nuevos nacimientos o el pasaje de algunos de ellos a la vida liceal, también se señalaban dificultades por parte de los adultos: “claro debilitamiento del equipo de niños, que prácticamente desapareció. Por otra parte, la Comunidad como un todo no siguió este tema. De aquí la falta de impulso y corrección, así como la

¹⁶¹ “Informe sobre comunitarización”, 15 de setiembre de 1968, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Boletines” (carpeta 3312L), ADNIL.

¹⁶² Entrevista con José Pedro Prieto, 17 de diciembre de 2022.

¹⁶³ Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022.

falta de respaldo organizativo”¹⁶⁴. A pesar de estas dificultades, se constataban algunos logros, tanto del grupo de varones como de chicas, y se concluía que desde el punto de vista intelectual, motriz y social, los resultados eran buenos y no habrían dificultades. Sin embargo, en el intento de tender a la creación del “hombre nuevo”, el método era insuficiente, ya que aún siguieron constatando lo que definían como “pautas burguesas en nuestros niños”: “Deseo de acumular o ahorrar, de destacarse por elementos meramente decorativos, competencias y enfrentamientos, identificación con elementos sostenedores del régimen (Peñarol, Mazurkievich [sic], Leonardo Favio, cosas valiosas, caras, modas)”. “Lo que educa es el mundo. Y no hay método que lo oculte o lo sustituya”, se sentenciaba¹⁶⁵. Aun así, no se volvió al modelo anterior y se intentó sostener y mejorar el plan.

La idea de que los niños eran de todos generó lazos fuertes de solidaridad en momentos sumamente difíciles, aún antes de la puesta en marcha de la comunitarización, como cuando ingresó una pareja embarazada que estaba atravesando penurias económicas, con la adopción de algunos niños desamparados, o como cuando una madre debió sobrellevar su embarazo y dar a luz, con su “compañero” bajo situación de prisión política. En cambio, la convicción de que los niños y niñas no pertenecían a sus padres y madres, sino al futuro, y que era responsabilidad de la Comunidad educarlos para una sociedad socialista, produjo situaciones dramáticas. A modo de ejemplo, hubo una pareja que se separó y se fue de la Comunidad, mientras se decidió colectivamente que sus hijos de 3 y 5 años permanecieran en ella, y se turnaban para ir a verlos¹⁶⁶. En otro caso, con la salida de una madre y la permanencia del padre en la Comunidad, ante el intento de la madre de llevarse a sus hijos, otros comuneros lo habrían impedido con una guardia armada, según un entrevistado¹⁶⁷. Como se afirmaba en un informe, “los conflictos o aspectos no resueltos en la [Comunidad] pesan exageradamente en la formación de estos niños”¹⁶⁸. El clima de radicalización inaugurado con los años 1968 y 1969, agregó una cuota adicional de tensión al plan de comunitarización y provocó serios problemas. Una fina línea dividió la autogestión y autonomía de los niños, de la desatención y la negligencia, como expresaron algunas comunicaciones internas¹⁶⁹. En el capítulo 6 se verá cómo esto se puso trágicamente de relevancia cuando todos los adultos de la Comunidad fueron detenidos en el marco de los allanamientos.

¹⁶⁴ “Segundo informe sobre comunitarización”, 25 de abril de 1969. ACS, carpeta selección documental.

¹⁶⁵ *Idem*.

¹⁶⁶ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

¹⁶⁷ Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022.

¹⁶⁸ “Informe sobre comunitarización”, 15 de setiembre de 1968, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Boletines” (carpeta 3312L), ADNII.

¹⁶⁹ Comunicación de Ana María a Educación, 9 de setiembre de 1969, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Manuscritos varios” (carpeta 3312E), ADNII.

3.5. La educación sexual de los niños y niñas

Por último, merece especial atención la importancia concedida a la educación sexual de los niños y niñas de la Comunidad, aún antes de implementarse el plan de “comunitarización”. La propia iniciativa de impartir educación sexual a personas de edad escolar resultaba innovadora, en un país donde no se había logrado institucionalizar ningún plan de educación sexual integrado al sistema educativo formal, salvo por algunas experiencias piloto asociadas al Plan Clemente Estable (Darré, 2005). Las diferencias con aquel, sin embargo, resultaban abismales. Mientras que el Plan Estable pretendía enseñar a los niños sobre la reproducción humana a través de la enseñanza de la reproducción de las plantas y los insectos, en la Comunidad adoptaron el modelo difundido por los psicólogos que dirigían el Colegio Latinoamericano, Mauricio Fernández y Juan Carlos Carrasco, que tenían una concepción más amplia y compleja de lo que suponía la educación sexual en la sociedad contemporánea.

Los dos psicólogos fundamentaban la relevancia de este tipo de formación como intervención en lo que teorizaban que era una de las fuentes principales de insatisfacción de los hombres contemporáneos: la disociación de su conducta sexual, que diferenciaba el objeto amoroso en dos: “el objeto sexuado con el cual logra el placer sexual y (...) el objeto poco o menos sexuado con el cual organiza la familia” (Fernández, 1966, p. 85). Carrasco y Fernández tuvieron una prolífica producción académica acerca de la psicología y la sexualidad infantil. En el Colegio Latinoamericano, fundado en 1956, los psicólogos pusieron tempranamente en prácticas experiencias de educación sexual a niños de 4º, 5º y 6º de escuela, dada la resistencia que encontraron en el resto del país (Fernández, 1966)¹⁷⁰. La educación sexual de los niños y niñas se vio acompañada de la “capacitación e integración afectiva de sus progenitores por medio de la Escuela de Padres” (Fernández, 1966, p. 96-97), tal como se ha estudiado también en Argentina con Eva Giberti (Cosse, 2009). Estas Escuelas de Padres se realizaron en pequeños grupos conformados por máximo 10 parejas, por medio de una sesión semanal con un psicólogo. Paralelamente se realizaban instancias informativas con el conjunto de padres de los niños, previo a iniciar el trabajo con ellos y posteriormente (Fernández, 1966).

Los pioneros psicólogos defendían la idea de que la sexualidad era “un fenómeno de conducta complejo cuya naturaleza es de carácter *bio-psico-sociocultural*” y cuestionaban la teoría de los instintos de Freud, pero utilizando un enfoque psicoanalítico (Carrasco, 1967, p. 7). Insistían en la

¹⁷⁰ Posteriormente, impartieron “información sexual para niños” entre 1961 y 1966 en 42 escuelas públicas de Montevideo, 10 agrupaciones de distintas escuelas públicas de ciudades del interior del país, tres instituciones privadas de Montevideo, tres liceos de Montevideo, y en cursos de la Facultad de Medicina (Cátedra de Ginecología y Obstetricia), de la UDELAR por Extensión universitaria y magisterial (Fernández, 1966).

existencia de una sexualidad infantil y en la necesidad de una educación sexual integral que incidiera sobre los factores psicológicos y socioculturales. La finalidad de ella debía ser integrar el placer sexual con la reproducción, la familia y la afectividad, pretendiendo correr el foco de la idea de represión de un instinto. Ese fue el objetivo de la “declaración de principios” que la Asociación Uruguaya de Planificación Familiar e Investigaciones sobre Reproducción Humana (AUPFIRH), el Consultorio de Planificación Familiar y Laboratorio de Investigaciones sobre Reproducción Humana (Ministerio de Salud Pública) y la Clínica Ginecológica “C” de la Facultad de Medicina (UDELAR), encargaran para su redacción a Mauricio Fernández, bajo el título “Concepto y fundamentos de la educación sexual y de la planeación familiar”. Allí, la vivencia de la sexualidad se enmarcaba en una interpretación amplia del concepto de ideología:

Las pautas educativas según las cuales hombres y mujeres se gobiernan y entablan sus relaciones en materia sexual, dependen de su concepto de la sexualidad y de su ideología, que lo involucra. Los actos del ser humano se rigen por sus formas de pensar y de sentir y éstas las elabora en el curso de su vida de relación, configurando su ideología, su filosofía existencial. Por consiguiente, la educación sexual será muy diferente si se fundamenta en el instinto que si se le entiende como una forma de relación que comprende factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales (...) Sólo a través de una nueva ideología basada en un nuevo concepto de la sexualidad fundamentado en relaciones humanas desarrolladas en una nueva estructura cultural y socioeconómica, posibilitarán una adecuada educación sexual. *Ningún proceso educativo carece de una ideología que lo sustente* (AUPFIRH, 1969, pp. 7-9, la cursiva es mía).

A alguien en la Comunidad del Sur, impresores del librito, le llamó la atención la última oración de la cita y la subrayó. La idea de educar a una nueva generación en una nueva cultura sexual en el marco de un cambio socioeconómico, cultural e ideológico más abarcativo parecía coherente con las expectativas de un grupo que pretendía criar a niños y niñas como iguales. Los hijos de la Comunidad asistieron al Colegio Latinoamericano hasta 1970, a la vez que aquella le brindaba servicios de impresión (Fosalba, 2013). Con la Comunidad del Sur, especialmente Mauricio Fernández estableció un vínculo especial, dado que, además, su esposa era la pediatra de los niños de la Comunidad y en ocasiones visitaban la casa¹⁷¹. Fernández promovió la primera escuela de padres de la Comunidad en 1959, según Fosalba. Tanto el plan de “comunitarización” como la alianza con el Colegio Latinoamericano permitía poner a disposición de la formación del “hombre nuevo” las innovaciones pedagógicas de la llamada “escuela nueva”. La noción de vanguardia política se complementaba con la de vanguardia educativa, una asociación que no parecía antojadiza, teniendo en cuenta que los propios fundadores del Colegio afirmaban tener como objetivos “la formación de hombres libres (...) la formación de hombres que fueran capaces de sostener y defender los principios de Justicia Social

¹⁷¹ Entrevista con Yiyé, 7 de febrero de 2022.

(...) y en tercer lugar, de hombres que también fueran capaces de convivir fraternalmente con otros hombres, defendiendo, justamente, los principios antes enunciados” (Carrasco, 2006, p. 37).

Es importante subrayar, por lo tanto, la importancia que estos proyectos convergentes de educación para la liberación adjudicaron a la educación sexual de los niños y niñas. Una de las entrevistadas recuerda que inicialmente la clase estaba dirigida a un público mixto, pero luego se separaba a niñas y niños. En las clases se abordaba el conocimiento de la anatomía de los órganos sexuales y reproductivos, a las niñas se les explicaba la menstruación, e incluso pueden haberse abordado los métodos anticonceptivos¹⁷². En la Comunidad, la desnudez infantil estaba naturalizada, y su sexualidad se consideraba normal, en un contexto en el cual, a pesar de haberse difundido el saber psicoanalítico, resultaba escandaloso hablar de la sexualidad infantil. Por ejemplo, en unas planillas de evaluación de los niños del año 1967, dentro del conjunto de variables observadas en las conductas de los niños aparecía la categoría “sexo”, junto a “nivel de actividad y coordinación motora”, “sensibilidad y percepción”, “afecto”, “fantasía”, “habla” y “conducta social”, entre otras¹⁷³.

Como se verá más adelante, en referencia a la experimentación sexual de las adolescentes (cf. 4.4.4), la concepción de los comuneros sobre la educación sexual no era represiva ni regulatoria, sino que se aspiraba a la generación de consciencia, especialmente en lo que refiere a la prevención de embarazos no deseados. Las enfermedades venéreas, tópico recurrente de la educación sexual en distintos contextos (los años 20 y los 80), no era aquí motivo de preocupación. Ante todo, se trataba de integrar la sexualidad como una dimensión más de la existencia, que debía ser educada y moldeada de acuerdo a un proyecto revolucionario que en su discurso hacía énfasis en la coherencia entre los ideales defendidos y las prácticas. La necesidad de acompañar esta transformación con una nueva cultura sexual donde el “objeto” de amor y el de deseo no se encontraran disociados —siguiendo el planteo de Fernández y Carrasco— se engarzaba muy bien con el ideal de pareja comunitaria trabajado más arriba (cf. 3.3).

3.6. Recapitulación

En el marco de la politización de la vida cotidiana y las relaciones interpersonales como arena principal de la disputa política, la Comunidad del Sur hizo de las relaciones entre los géneros y las generaciones un asunto central de su agenda, colocando preguntas y asuntos de debate que otros

¹⁷² Entrevista con Laura Prieto, 26 de agosto de 2022. Laura Prieto es partera y obrera gráfica nacida en 1957. Perteneció a la primera generación de niños nacidos en la Comunidad del Sur, hija de Edda Ferreira y Ruben Prieto, y desde entonces ha mantenido el modo de vida comunitario. Vivió en Suecia entre 1976 y 1989.

¹⁷³ Documento sin título. ACS, carpeta 2, sobre 5.

actores de las izquierdas en el Uruguay de los sesenta no estaban pensando, o al menos no con el mismo grado de explicitud ni sistematicidad. ¿Cómo lograr una igualdad real entre hombres y mujeres? ¿Cómo liberar a las mujeres de su lugar de subordinación? ¿Cómo acabar con el modelo de familia burgués y el poder patriarcal del varón? ¿Cómo criar niños y niñas libres capaces de transformar el mundo en un sentido socialista?

Las preguntas abrevaban en una particular combinación de tradiciones políticas, fuentes ideológicas e intelectuales, y prácticas culturales. Por un lado, existía en el anarquismo desde el siglo XIX un rico acumulado comunitarista y una tradición de reflexión y práctica sobre la politicidad de las relaciones sexo-afectivas. Entre las experiencias comunitarias de referencia se cuentan los falansterios de Fourier y experiencias más cercanas en el espacio, como la de la Colonia Cecilia, o en el tiempo, como las colectividades aragonesas en el contexto de la Guerra Civil Española. El horizonte comunitario acercó al anarquismo con el cristianismo, y la intención de construir una comunidad socialista libertaria hizo que la Comunidad del Sur mirara al ejemplo contemporáneo existente más destacado, el de los kibutzim israelíes, cuya inspiración socialista era explícita y había estimulado una trayectoria rica en ejemplos sobre cómo superar algunos obstáculos en la práctica comunitaria.

El zócalo ideológico del anarquismo, con su matriz internacionalista, y la adhesión a un grupo que resistía situarse en algunos lugares comunes que desarrolló la izquierda vernácula entre 1962 y 1964, sumado al comunitarismo, hizo que la Comunidad del Sur fuese mucho más receptiva que otros actores de izquierdas al flujo cultural proveniente del Atlántico norte, empezando por las nuevas visiones sobre el cambio cultural y subjetivo en las sociedades modernas de matriz psicoanalista y marxista epitomizado en la Escuela de Frankfurt. Autores como Fromm, Reich y Marcuse dinamizaron las discusiones sobre qué significaba construir un modo de vida y relaciones cotidianas de tipo socialistas. El asunto de la libertad y la igualdad en las relaciones sexo-afectivas reeditado con fuerza en los sesenta venía a sumarse a una tradición anarquista de teorización y práctica del “amor libre”, desafiando arraigados prejuicios, incluso entre los sectores socialmente más rupturistas.

El último elemento de esta particular articulación de tradiciones, ideas y prácticas que puso en juego la Comunidad del Sur, refiere a una particular valoración de los saberes científicos y técnicos del área social, tomándose elementos de la sociología, los saberes “psi” y la pedagogía de la “escuela nueva”, para sostener un proyecto que resultaba muy exigente emocionalmente. En función de esos saberes, los miembros de la Comunidad del Sur se percibieron como parte de un experimento científico que debía ensayar soluciones socialistas para producir y mejorar un modelo de convivencia comunitaria, como se trabajó en el capítulo anterior.

Fue precisamente en esta ecléctica articulación de tradiciones políticas, fuentes ideológicas e intelectuales, y prácticas culturales, que la Comunidad produjo respuestas e informó prácticas originales, pero limitadas por las expectativas instituidas en la sociedad. La sociedad uruguaya de los sesenta, fuertemente moralista en pleno proceso de aceptación de algunos cambios discretos en el

terreno de la sexualidad, actuó como un límite estructural de las posibilidades de subversión del orden sexo-genérico.

El influjo de las expectativas del “afuera” sobre los integrantes de la Comunidad del Sur fue evidente cuando, con el fin de contrarrestar un difundido rumor sobre la promiscuidad del grupo, se intervino en la esfera pública para explicar cómo era “la pareja en la Comunidad”, reforzando el modelo de amor heterosexual y exclusivo entre la pareja como par de “compañeros”. Allí también se puso de relevancia la noción de compromiso, no solo mutuo, sino también frente al resto de los “compañeros” de la Comunidad, ante los cuales este se asumía. En ese marco, algunas de las prácticas comunitarias radicalizaron algunas posturas comunes a la cultura de izquierdas y condensaron muy bien algunas nociones que circulaban fluidamente dentro de ese campo, como la idea de la pareja como par de compañeros, el valor de la entrega total y sacrificio personal a una causa colectiva, y la concepción de los niños como germen de la sociedad futura y posrevolucionaria.

En la misma línea, el igualitarismo entre los géneros que inspiró al grupo, si bien significaba una novedad, halló algunos obstáculos significativos. Si bien efectivamente la igualdad entre hombres y mujeres fue enunciada como un objetivo del proyecto político de la Comunidad y se trabajó para alcanzarlo —lo cual, de por sí, merece atención—, en la práctica, incluso para sus propios parámetros, el objetivo no se cumplía totalmente, como se evidenció en las Jornadas de los Servicios de 1968. Allí, la valorización de los servicios —feminizados, también en la Comunidad— en clave comunitarista terminó por reforzar el modelo de domesticidad que se buscaba combatir. A su vez, los reajustes en los modelos de masculinidad y femineidad actualizaron más que impugnaron la dominación masculina.

En otros aspectos, sus posicionamientos fueron subversivos incluso para los parámetros de los ambientes más radicales. El cuestionamiento a la familia y el plan de crianza comunitaria, y la incorporación de la educación sexual de los niños y jóvenes, fueron los elementos más revolucionarios en ese sentido. Tal vez la ruptura más significativa haya sido el dislocamiento de la asociación entre pareja e hijos, y la familia. Esta fue cuestionada en tanto institución que enseñaba las nociones de autoridad, individualismo y competencia, estableciéndose un sistema de “comunitarización” de los niños, que habrían de ser los “hombres nuevos”, comunitarios y revolucionarios. El cuestionamiento del modelo de familia atacaba la base biologicista misma de la estructura de parentesco sanguíneo, la filiación, sustituyéndolo por la comunidad; impugnaba la autoridad patriarcal y rompía con el binarismo tradicional de la mamá y el papá, ofreciendo a los niños y niñas una pluralidad de modelos de identificación. Como parte de su preparación, y en alianza con una de las instituciones que componían la vanguardia psicológica y pedagógica de entonces — el Colegio Latinoamericano —, se instituyó la educación sexual a edades tempranas. Uno de los objetivos principales era naturalizar la idea de sexualidad infantil e instalar una nueva cultura sexual donde el “objeto” (en términos freudianos) de amor y el de deseo no se encontraran disociados.

Entre 1964 y 1968, el modelo de convivencia socialista libertaria de la Comunidad del Sur se fue ensayando y experimentando sin mayores contratiempos hasta la crisis de 1967, que entrelazó lo personal y lo político en un conflicto que desestabilizó las bases del proyecto. El modelo de pareja comunitaria y las bases de la nueva subjetividad comunitaria se verían sacudidos entre 1968 y 1971, ante el ingreso a la Comunidad de un grupo de jóvenes y la instalación de la discusión sobre la libertad sexual. El período que se inició allí se correspondió con una intensificación de las actividades militantes “externas” de distintos integrantes del grupo, en un conjunto de movimientos sociales que se irían radicalizando conforme avanzase el fin de la década.

Capítulo 4. Juventud y política sexual, 1968-1971: debates y prácticas

Este capítulo estudia el período de los años 1968-1971 como un momento en el que se produjo una serie de transformaciones en la inserción militante de la Comunidad del Sur y en sus debates y dinámicas internas. Especialmente, el capítulo hace foco en cómo el clivaje generacional y la circulación de productos y experiencias culturales permiten comprender las dimensiones que adquirió el debate sobre la política sexual en la Comunidad a principios de los setenta. Ambas discusiones —una abre el capítulo, y otra lo cierra— se entrelazaron en el momento más álgido de la radicalización política del colectivo, delineando una nueva etapa en los debates comunitarios sobre la articulación entre la sexualidad, el género y las generaciones.

Así, se explorará, en primer lugar, el uso nativo que se hizo de las categorías generación y juventud —que por entonces cobraron gran importancia para dar cuenta de un proceso de cambio histórico y social acelerado que se hizo evidente para los protagonistas (Williams, 2015, p. 96)—, así como su potencial analítico y explicativo. En 1968 la Comunidad del Sur constataba dificultades para captar la atención de los jóvenes y algunas voces críticas temían que la Comunidad quedase al costado de la revolución en ciernes. En un contexto global y local en que se discutía el carácter revolucionario de ese grupo etario que se encontraba protagonizando movilizaciones en todas partes del mundo, el colectivo emprendió algunas intervenciones en la esfera pública que lo introdujeron en una nueva etapa. Rompiendo con el relativo aislamiento en que se encontraban —en términos de militancia política—, sus miembros intervinieron en el debate para defender el rol revolucionario de los jóvenes, a la vez que procuraron la adhesión de la nueva generación militante a su proyecto político.

Una de las iniciativas más interesantes fue recurrir a lo que mejor sabían hacer: imprimir libros. Así surgió el proyecto de la Editorial Acción Directa, que cumplió un importante rol en la circulación de las ideas del movimiento estudiantil europeo y norteamericano en Montevideo (Markarian, 2012; Gapenne, 2022). Ello se vio acompañado por algunas notas en prensa y la participación en eventos públicos, especialmente por parte de Ruben Prieto. A través de estas intervenciones, Prieto fomentó las lecturas locales y la puesta en circulación de las ideas de Herbert Marcuse y Paul Goodman, disputando la noción marxista clásica de que la juventud no era en sí misma un actor revolucionario equiparable al proletariado. Este capítulo ofrece algunas interpretaciones sobre los objetivos políticos que perseguían los integrantes de la Comunidad del Sur con estas intervenciones en uno de los debates más significativos de las izquierdas globales en 1968.

En el contexto de esas discusiones, algunos miembros participaron en el Congreso de Jóvenes organizado en Cololó (departamento de Soriano), a donde asistieron más de mil personas de Montevideo y el interior del país. Como resultado, las miradas de la Comunidad sobre el problema

de la tierra se radicalizaron, profundizándose su militancia en el interior del país. Además, hacia junio de 1969, un grupo de jóvenes de poco más de 20 años decidieron probar la vida comunitaria, por lo que se conformó el “grupo de la experiencia” o “la probeta”. Se trataba de un grupo que pasó a vivir de forma comunitaria en una casa cercana a la Comunidad por un tiempo predeterminado de seis meses y bajo una suerte de tutela.

En este capítulo se propone la idea de que el acercamiento y eventual integración a la Comunidad del Sur supuso para ese grupo de jóvenes un laboratorio de experimentación social, política y sexual, lo cual implicó la irrupción de la cuestión generacional de fines de los sesenta en el seno de la Comunidad del Sur. Sus intereses tenían que ver, por un lado, con una mayor inserción militante en el medio sociopolítico y, por otro, con la discusión sobre qué *política sexual* era acorde a un proceso de cambio revolucionario. Sus inquietudes encontraron un terreno fértil en la Comunidad, acostumbrada a poner en discusión la politicidad de la familia y la pareja en la sociedad burguesa y en el socialismo libertario, como se vio en el capítulo 3. Como en la que refería a los jóvenes, también en esta discusión se destacó el diálogo con lecturas y experiencias culturales de circulación transnacional, entre las que sobresalieron Wilhelm Reich y el grupo de teatro experimental neoyorkino *Living Theatre*.

No obstante, las prácticas y debates relacionados con lo que dieron en llamar “multirrelación” generaron enormes disputas imposibles de resolver dentro del colectivo, al introducir el deseo en las discusiones y poner en entredicho el modelo de pareja comunitaria construido en los años anteriores. Los problemas suscitados a raíz de la radicalización de la propuesta de amor libre y libertad sexual evidenciaron los límites de la *revolución sexual* de los sesenta en Uruguay, incluso dentro de los sectores más rupturistas. Con ello se abona la tesis de que este proceso se desarrolló de manera discreta en el Río de la Plata (Cosse, 2010b).

4.1. Apertura al exterior y captación de jóvenes

En 1968, los miembros fundadores de la Comunidad del Sur que aún vivían y trabajaban allí tenían cerca de 40 años, y sus hijos se encontraban en edad escolar. Frente a la movilización estudiantil a nivel global y las perspectivas de una revolución inminente, la Comunidad se empezó a inquietar acerca de su lugar en el proceso de cambio social y su real contribución en la construcción del socialismo. Como se vio en el capítulo 2, la militancia de la vida cotidiana era el frente de batalla escogido, con el fin de crear las condiciones subjetivas para una sociedad auténticamente socialista y libertaria, sin imposiciones autoritarias. La militancia de la Comunidad del Sur se instaló en el intersticio entre lo cultural y lo político, en la medida en que se propuso poner en práctica (“aquí y

ahora”, como gustaban decir) un modo de vida socialista cristalizado en cada una de las acciones cotidianas, y que fuese capaz de anticipar el futuro revolucionario.

Sin embargo, para ellos, el éxito de su proyecto político dependía de su capacidad de contagiar al resto de lo que Real de Azúa (1988) llamó la “contrasociedad militante”, lo cual requería la multiplicación y el fortalecimiento de los vínculos con otros grupos militantes. Esto comenzó a ponerse en entredicho hacia 1968. La inserción de la Comunidad en un barrio distinto¹⁷⁴ no tuvo en los primeros años el impacto esperado, mientras que la generación de los ingresos suficientes para la subsistencia de la Comunidad y la construcción de nuevas edificaciones —con escasos implementos para agilizar las labores domésticas y un número acotado de personas para encargarse de la casa, el taller y los niños, en un contexto de escalada inflacionaria— suponían un ingente esfuerzo que dejaba cada vez menos tiempo para la militancia “externa”. Ello provocó un cierto retraimiento y aislamiento —en comparación con los vínculos que había construido el colectivo en los años del Barrio Sur—, si bien en Malvín Norte hubo algunas iniciativas barriales significativas¹⁷⁵.

Como se vio en el capítulo 2, la crisis interna desatada en 1967 conjugó elementos políticos e interpersonales. El debate político planteado por el grupo B, entre otras cosas, problematizaba el lugar que le cabía al modo de vida comunitario y a la Comunidad del Sur en concreto, en una situación percibida como revolucionaria. En el fondo, lo que estaba en discusión era la articulación con otros colectivos y el grado de apertura a sus estrategias. Más allá de la particularidad que inscribió al planteo del grupo B, la crítica al aislamiento de la Comunidad era compartida por otros miembros. Dos semanas después del informe de Luis Sabini comentado en el capítulo 2¹⁷⁶ —donde se proponía reflexionar sobre la articulación entre la comunidad, otros actores sociales y políticos y la revolución—, de una conversación entre tres *comuneros* se extrajo la conclusión de que, entre una serie de dificultades que se observaban en la Comunidad, existía una “pesadez del grupo o falta de sensibilidad ante los acontecimientos del exterior”, como por ejemplo, la “rebelión de los jóvenes”¹⁷⁷. Así, en 1968, en la Comunidad se palpaba en términos generales una falta de conexión con el

¹⁷⁴ Como se vio en el capítulo 1, la Comunidad del Sur fue fundada en 1955 en una casa de la calle Salto, en Barrio Sur, y tuvo allí una interesante experiencia de militancia barrial, en el Comité Popular del Barrio Sur, combinada con la militancia estudiantil en el Centro de Estudiantes de Arquitectura y la participación en la novel extensión universitaria (Cf. Kroch, 1990; CEDA 28, dic. 1958). Al mudarse en 1964 al terreno de la calle Felipe Cardozo, en Malvín Norte —una zona suburbana—, este tipo de articulación con otras organizaciones se hizo más complicado. Ruben Prieto, fundador y referente de la Comunidad, analizó este fenómeno en una nota publicada en la revista anarquista publicada en Londres, *Anarchy* (7:9, set. 1967, pp. 286-287).

¹⁷⁵ Algunos de los proyectos barriales fueron la socialización de un tractor y la vendimia (entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022); la llamada Escuelita, proyecto educativo para los niños del barrio; una clínica odontológica; y el involucramiento en la dinámica del liceo popular en 1970 a propósito de la intervención de secundaria.

¹⁷⁶ “Informe presentado por L. sobre sus discrepancias con la Comunidad”, anexo al boletín informativo N° 21, 6 de agosto de 1968. ACS, archivador vertical, carpeta 58.

¹⁷⁷ Boletín informativo N° 23, 19 de agosto de 1968, p.2. ACS, caja A28.

movimiento social y político, y en particular, la carencia de una ligazón con el movimiento estudiantil, que por entonces se encontraba en pleno auge del ciclo de movilización (Markarian, 2012; Markarian, Jung y Wschebor, 2018; Landinelli, 1988).

En parte, esto hallaba su explicación en la ausencia de jóvenes dentro de la propia Comunidad, y en la existencia de grandes dificultades para cautivarlos con el proyecto comunitario. El problema se enmarcaba más ampliamente en lo que llamaron el “proceso de integración”, que constituyó una de las principales líneas de reflexión interna de la Comunidad especialmente en los años 1968 y 1969. Las dificultades para integrar a los jóvenes se expresaban con claridad en uno de los múltiples informes de discusión interna que alimentaron dicha reflexión:

Uno de los grandes problemas es que en la Comunidad no hay jóvenes, entonces cuesta más que estos se acerquen e incluso si se acercan puede dificultar su completa integración. Por ej. alguien que trabaje en el taller y de noche tenga otras actividades y no pueda estar en la cena junto a sus compañeros lo más lógico será que estuviera entre ellos los fines de semana pero al no haber jóvenes o algo que lo atraiga sale a buscar fuera de la Comunidad lo que ésta no le da y no siempre sale con amigos que están de acuerdo con esta experiencia y de algún modo presionan sobre él. Además las diversiones de esta sociedad no son las más indicadas para algien [sic] que quiere formarse dentro de la Comunidad y más cuando se trata de una persona que solo tiene el fin de semana para tomar realmente contacto con la experiencia.¹⁷⁸

Ya un par de años antes, la Comunidad se había planteado el desafío que suponía orientar un proceso de cambio social, constituyéndose como una “célula de la sociedad futura”, “inmunizada contra las tentaciones del capitalismo” y “capaz de captar a la juventud que hay que disputar a orientaciones desviadas (nuevas olas, diversiones burguesas condicionantes, patotas, Beatles)”¹⁷⁹. Sin embargo, cuando la movilización estudiantil alcanzó un momento de apogeo, parece haber cambiado la postura de la Comunidad del Sur acerca de los jóvenes, a quienes veían ahora como un importante actor para promover el cambio social: “Perdidas las falsas esperanzas (parlamentarismo, Rusia, cooperativismo) y en la ausencia de agentes y agencias del cambio social estamos asaltados por la especulación inoperante o el refugiarse en salidas individualistas. Sin embargo, sobre todo a nivel de la juventud, vivimos un enérgico replanteo de la necesidad de un urgente cambio cualitativo”¹⁸⁰.

Ello los obligó a replantearse sus métodos de acción, según consta en la documentación interna, para mantenerse a tono con la vida militante. Para un exitoso “proceso de integración”, la Comunidad del Sur debía modificar su accionar si quería constituirse en una de las “alternativas históricas que

¹⁷⁸ Expediente caratulado “Comunidad del Sur. Actas de asambleas” (carpeta 3312B), foja 16, ADNIL.

¹⁷⁹ Boletín *Comunidad*, mayo de 1966, pp. 3-4. ACS, caja A28.

¹⁸⁰ “Sentido y objetivos del proceso de integración para un hacer socialista y comunitario”, agosto-diciembre 1969, p.1. ACS, caja A25, carpeta 3.

amenazen [sic] a la sociedad establecida como fuerzas y tendencias subversivas”¹⁸¹ y cumplir con el objetivo de integrar a jóvenes a la Comunidad. En forma similar a las estrategias adoptadas por otros colectivos¹⁸², se planteó la necesidad de realizar reuniones más distendidas donde no solo se hablara de política. En el mismo informe que repasaba las dificultades para integrar a los jóvenes a la Comunidad, se proponía la siguiente solución: “Por eso hay que atraerlo de alguna forma no necesariamente con reuniones fijadas previamente, pienso que debería ser más espontáneo, porque en el primer caso puede llevarlo a ir con muy poco interés ya sabiendo el tema que se va hablar. En esas reuniones debe hablarse de muchos temas no solamente de política y más cuando se trata de alguien que necesita una formación en todos los planos”¹⁸³.

Se instalaron así las recordadas “noches de actividades” de los sábados, donde eran bienvenidos amigos y allegados, para compartir un momento de música, juego y distensión. Con ello, se defendía la idea de que también la recreación era política, y que debían buscarse alternativas potentes a las opciones ofrecidas en el marco del sistema capitalista¹⁸⁴, con la pretensión de disputar “las formas comercializadas de administración del tiempo libre de los jóvenes”¹⁸⁵. Una de las actividades más atractivas fue la de las “revistas orales”, definida de la siguiente manera: “lo que sería una revista, pero leída, cada uno busca algún material que le interese transmitir a los demás y lo lee. Puede ser un artículo sobre política, ciencias, humorísticos. Otro puede leer un cuento o un poema que le interesó o inclusive que escribió él mismo. El que se hace cargo de la organización y presentación de los artículos prepara una ‘Editorial’ que tenga que ver con el momento que se está viviendo”¹⁸⁶. Según una reseña escrita por un integrante, esas noches convocaban a vecinos y jóvenes amigos de los comuneros, incluyendo a veces la proyección y discusión de películas, o la asistencia de artistas reconocidos como Numa Moraes o Daniel Viglietti, y alcanzando hasta cerca de 100 personas¹⁸⁷.

De esta manera, el acercamiento a los jóvenes no dejaba de ser ambiguo. Por un lado, se reconocía el importante papel que estaban teniendo a nivel global, pero, por el otro lado, se los consideraba

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² Piénsese, por ejemplo, en la campaña de la Unión de Juventudes Comunistas “Afiliate y lucha”, denostado por otros actores como “afiliate y baila”, en alusión a los recurrentes bailes y fiestas utilizados para captar nuevos adherentes entre los jóvenes montevideanos radicalizados (Leibner, 2012).

¹⁸³ Expediente caratulado "Comunidad del Sur. Actas de asambleas" (carpeta 3312B), foja 17, ADNII.

¹⁸⁴ Barros Muñoz, Gonzalo, “Comunidad del Sur. Una nueva forma de vida y una concepción distinta del proceso revolucionario”, *Nuevo Hombre* N° 5, 18 al 24 de agosto de 1971.

¹⁸⁵ “Proyección” [circa 1970]. ACS, caja 2.

¹⁸⁶ Barros Muñoz, Gonzalo, “Comunidad del Sur. Una nueva forma de vida y una concepción distinta del proceso revolucionario”, *Nuevo Hombre* N° 5, 18 al 24 de agosto de 1971.

¹⁸⁷ *Idem.* Véase sección 4.4.2 para leer sobre el contexto de producción de esta nota en la revista de izquierda argentina *Nuevo Hombre*.

vulnerables a la influencia del capitalismo y del autoritarismo, con lo cual era preciso intervenir para encauzarlos. Estas ideas de inocencia y permeabilidad de la juventud se expresan con claridad en un informe que criticaba distintas experiencias calificadas como autoritarias (la burocracia sindical, la democracia representativa, los partidos políticos, la planificación centralista, la dictadura del proletariado y la social-democracia):

Paradójicamente, los jóvenes, cercados por ese medio social y cultural que intenta moldearlos, son los que comienzan el desmonte del sistema. La juventud como forma primitiva de vida, ávida de forma pero al mismo tiempo vitalmente resistente, conserva aspectos no devastados [sic] aún, que sirven como punto de arranque para una toma de conciencia. Y en todo el mundo aparecen desencadenando acciones para un cambio radical.¹⁸⁸

Así, se entendía que existía una convergencia importante entre el “empuje igualitario” de los jóvenes de distintas partes del mundo, y el desarrollo de un movimiento social de base y profundamente anti-autoritario en el cual se veía inserta la Comunidad. Sin embargo, se advertía que la movilización juvenil estaba tomando un camino equivocado (desordenado, inmaduro, confuso e inseguro), y que se hacía urgente “un pensamiento y una acción políticos adecuados y lúcidos”, tendente a la autogestión y auto-organización. Fue con este objetivo que se emprendieron algunas intervenciones en la esfera pública.

4.2. Intervenciones en la esfera pública sobre la “insurgencia estudiantil”

Como ha estudiado Markarian (2012), en 1968 se desarrolló un debate de escala global en el seno de las izquierdas acerca de qué rol cabía a los jóvenes y a los estudiantes en los procesos revolucionarios, que también impactó en el ámbito uruguayo. Algunos integrantes de la Comunidad del Sur intervinieron en ese debate público defendiendo el potencial insurreccional de la protesta estudiantil, divulgando información sobre los movimientos de diversas partes del mundo, y poniendo en circulación autores como Herbert Marcuse y Paul Goodman. La principal intervención del grupo fue la creación de la Editorial Acción Directa, junto a otros compañeros del movimiento libertario (Luce Fabbri, Alfredo Errandonea, Elbia Leites, Daniel Costábile), y la publicación del primer libro de la colección “Cuadernos del militante”, titulado *La insurgencia estudiantil en el mundo* y publicado en agosto de 1968. Paralelamente, Ruben Prieto intervino en un debate en las páginas de *Marcha* y brindó una charla en la Biblioteca Popular José Ingenieros de Buenos Aires sobre la misma temática.

¹⁸⁸ “Crítica a la sociedad actual. Pre-informe para el Seminario Intercomunitario”, en “Ponencias elaboradas por Comunidad del Sur para el Seminario Intercomunitario”, 19 al 22 de junio de 1969, foja 4. ACS.

Según Markarian, “en la izquierda uruguaya de la época, con una larga tradición de interés por los asuntos internacionales, las noticias y debates sobre las protestas en París, Roma, Berlín o Berkeley funcionaron como puntos de apoyo para construir argumentaciones sobre las simultáneas acciones del estudiantado vernáculo” (2012, p. 78). En la misma línea, se puede argumentar que, con la referencia a los movimientos estudiantiles internacionales, la Comunidad del Sur pretendía influir en la agenda local de las izquierdas, especialmente entre los jóvenes, con el fin de acercarlos al anarquismo y al modo de vida comunitario, en el entendido de que los estudiantes ya defendían una postura antiautoritaria que los posicionaba como aliados naturales. El ímpetu de las protestas del 68 y lo que Markarian llama su nuevo *ethos* militante eran interpretados como un espaldarazo a las opciones libertarias de autogestión, construidas “desde abajo”, contrarias a las lógicas burocráticas y “de aparato” de los partidos de la izquierda tradicional y de algunos sindicatos. Esta línea argumentativa se puede ver en el siguiente fragmento:

A nivel local y universal convergen tendencias autoritarias que interrelacionadas, intentan modernizar las relaciones de poder para seguir sometiendo al conjunto social bajo el control de estrechas minorías. Por otro lado se vive el empuje igualitario de núcleos cada vez mayores de población que, a ritmo acelerado sobre todo a nivel de la juventud, pujan por disponer de todas sus posibilidades creadoras, a nivel político, social, económico y cultural. Y el proceso se convierte en aluvión. Cada día, las noticias internacionales describen el desorden, la inmadurez, la vitalidad, por un lado, y la represión, la esclerosis y la enajenación, por el otro. La situación se hace confusa, insegura y, en tanto no se canalice hacia su rumbo verdadero, corre peligro de quebrarse. (...) De todo ello, surge la urgencia de un pensamiento y una acción políticos adecuados y lúcidos. En claro enfrentamiento a las condiciones dadas y con una orientación que promueva aquel empuje igualitario hacia la autogestión y la autoorganización. La consigna, tomada de la juventud en lucha debe ser: ¿TOMAR EL PODER? NO. NO DEJARSE TOMAR POR EL PODER.¹⁸⁹

Como se profundizará más adelante, la convergencia entre los movimientos globales y el movimiento estudiantil local era claramente enunciada, y constituía el basamento de toda la argumentación. Esta era una apuesta fuerte porque contrarrestaba lo que algunos de los propios militantes estudiantiles afirmaban, pretendiendo distanciarse de las protestas del norte global (Varela Petito, 2002; Gould, 2009).

En segundo lugar, cabe destacar que el debate era muy significativo porque lo que estaba en disputa era la idea marxista que asignaba un lugar primordial a la clase obrera y rechazaba cualquier especificidad de los jóvenes, postura que en Uruguay sostenían principalmente los comunistas. Estos entendían que la “contradicción principal” era entre la burguesía y el proletariado, negando el conflicto generacional y las teorías sobre otros “sujetos revolucionarios”. Planteaban el horizonte de

¹⁸⁹ “Generalidades. Pre-informes de los temas del Seminario Intercomunitario”, en “Ponencias elaboradas por Comunidad del Sur para el Seminario Intercomunitario”, 19 al 22 de junio de 1969, foja 12. ACS.

una gran familia y a la clase obrera como vanguardia. En cambio, se fue conformando una constelación de grupos que bregaban por un repertorio de acción más confrontacional y asignaron un “peso superlativo” a las protestas estudiantiles (Markarian, 2012, p. 84).

En esa línea, las publicaciones sobre las protestas estudiantiles —entre las que se destacan varios números de *Marcha*, y editoriales como Acción Directa, Insurrexit y Sandino— enfatizaban la crítica a la “vieja izquierda” y publicaron textos de referentes de la “nueva izquierda”, tales como Albert Camus, Noam Chomsky, Paul Goodman, Ernesto Guevara, Régis Debray, Frantz Fanon y Herbert Marcuse¹⁹⁰, además de dirigentes estudiantiles como Rudi Dutschke y Daniel Cohn-Bendit (Markarian, 2012, pp. 78-79). Una de las novedades era que se cuestionaba el protagonismo de la clase obrera preconizada por el marxismo clásico, y se priorizaba la acción de otros sectores sociales. Dos autores que contribuyeron a ver a los jóvenes estudiantes como posible agente revolucionario fueron el sociólogo C. Wright Mills y el filósofo alemán emigrado en Estados Unidos Herbert Marcuse que, como se vio anteriormente, constituían referencias intelectuales importantes para la Comunidad del Sur.

Resulta interesante que el debate en el que intervino Prieto en las páginas de *Marcha* en oposición al historiador comunista Julio Rodríguez se concentró en la recepción de Marcuse. Markarian (2012) señala que Prieto pertenecía a un grupo de anarquistas próximos a la Asociación de Estudiantes de Bellas Artes (AEBA) que tenía una visión más “culturalista” del cambio social y realizaban un esfuerzo para salvar a Marcuse de las interpretaciones de los comunistas, quienes lo calificaban como mero teórico del “poder estudiantil” en tanto único agente de “oposición a la sociedad industrial avanzada” (Markarian, 2012, p. 86). Así, Prieto —quien en realidad por entonces ocupaba un cargo docente en la Escuela de Bellas Artes— buscaba impugnar la idea defendida por los comunistas que negaban toda especificidad de los jóvenes como actores políticos. Ya José Pedro Massera había dicho que Marcuse era “un derechista ‘de izquierda’”¹⁹¹. En la nota presentada en la sección “carta de los lectores”, Prieto arremetía sugiriendo que Rodríguez era un dogmático que resistía cualquier planteo teórico que desafiara sus “cómodas categorías de análisis de la sociedad”, y criticando a su vez la compilación de escritos que había reseñado¹⁹². Como se vio en el capítulo 2, *El Hombre Unidimensional* de Herbert Marcuse, era una referencia importante en la Comunidad a la hora de fundamentar la importancia de transformar la conciencia y la forma de vida como dos procesos interrelacionados. Se podría sugerir que, para Prieto, defender la idea de que los jóvenes estudiantes

¹⁹⁰ Estos eran “los siete héroes de la nueva izquierda” según un artículo de *The New York Times* escrito por Lionel Abel que se reprodujo en *Marcha* N° 1404 (31 de mayo de 1968), pp. 16-18.

¹⁹¹ *Revista de los Viernes*, 12 de julio de 1963, p. 4.

¹⁹² *Marcha* N° 1430, 20 de diciembre de 1968, p. 5.

eran posibles agentes revolucionarios era, a su vez, defender todo proyecto que se propusiese transformar la sociedad desde la vida cotidiana, la estética y las relaciones interpersonales, como lo era la propia Comunidad del Sur.

Por entonces, Prieto también viajó a Buenos Aires y dio una charla en la Biblioteca Popular José Ingenieros titulada “Jóvenes del mundo uníos”, en una clara reivindicación de la fuerza revolucionaria de ese grupo y desafiando el original lema marxista que llamaba a la unión de los obreros. Según declaró ante el Departamento de Inteligencia y Enlace (DIE), en dicha charla se abordó el asunto de la “juventud: rebeldía o complacencia”, “mostrando los dos aspectos, la Juventud bohemia y el otro aspecto la juventud preocupada por los movimientos sociales. Girando el tema sobre los estudiantes de los países altamente industrializados”¹⁹³. Años más tarde, en la revista *2001* en 1972, acompañando una “carta abierta a jóvenes insatisfechos” de Miguel Grinberg (referente contracultural de la otra orilla del Plata), figuraba una nota de Ruben Prieto titulada “la nueva resistencia”. Allí, comparaba a los jóvenes rebeldes con el movimiento de reforma universitaria de principios de siglo, a los cuales describía como “domesticados” por el sistema, mientras que afirmaba que las universidades latinoamericanas estaban al servicio de las clases dominantes y las potencias imperialistas. En cambio, destacaba la resistencia opuesta por la juventud actual a los gobernantes y a la policía, y su tarea de construcción como hombres del futuro, citando a Paul Goodman¹⁹⁴.

Estas intervenciones especialmente llevadas adelante por Ruben Prieto remiten a un interés sostenido por colocar en la esfera pública y en los circuitos de izquierdas la discusión sobre el papel revolucionario de los jóvenes, y de insertar referencias de la nueva izquierda (Marcuse, Goodman) que disputaran la visión del Partido Comunista sobre el asunto. En este sentido, sin dudas se destacaron dos intervenciones principales, que se abordarán a continuación. En primer lugar, se trabajarán los intereses políticos de la Comunidad del Sur al impulsar la Editorial Acción Directa, y especialmente el libro *La insurgencia estudiantil en el mundo* (1968). Luego, se explorará la participación en el llamado Congreso de Jóvenes, organizado en Cololó (departamento de Soriano) en marzo de 1969.

¹⁹³ Expediente caratulado “Empleado de la Cooperativa ‘Comunidad del Sur’ Ruben Gerardo Prieto Prieto-Grupo Siembra” (carpeta 3312N), foja 3, ADNII.

¹⁹⁴ *Revista 2001. Periodismo de anticipación* N° 53, diciembre de 1972, p. 36.

4.2.1. El proceso editorial de *La insurgencia estudiantil en el mundo*

En línea con las intervenciones en la prensa, una de las principales operaciones de la Comunidad del Sur se dio a través del proyecto de la Editorial Acción Directa¹⁹⁵. Recogiendo un ya tradicional rubro de actividad anarquista, y resignificando con el nombre de la editorial una consigna ácrata de larga data, la primera mención al proyecto aparece en un boletín interno de mayo de 1968, como “un plan de publicaciones de tendencia libertaria”¹⁹⁶. En línea con lo trabajado en el apartado anterior, el plan de ediciones sobre los movimientos estudiantiles europeos fue concebido como una ventana de oportunidad para difundir las ideas libertarias e impulsar la opción comunitaria¹⁹⁷. Como sostiene Gapenne, todos los sectores de la izquierda uruguaya “recurrieron al Mayo francés como insumo para posicionarse en el campo político y cultural” (2022, p. 386). La Comunidad del Sur se encontraba entre los sectores disidentes de la FAU que más claramente se reapropiaron del Mayo francés haciendo foco en su dimensión contracultural y en las posibilidades del cambio inmediato. No casualmente, también los líderes estudiantiles franceses relacionados con el anarquismo — incluyendo a Daniel Cohn-Bendit y Daniel Guérin— se habían alejado de la organización nacional, la *Fédération Anarchiste*. Según Gapenne, el equipo editorial de Acción Directa generó afinidad con los sectores más minoritarios y menos institucionalizados del anarquismo del Mayo francés. Gapenne destaca el énfasis que esta narrativa sobre el Mayo francés hizo en la autogestión, vinculándola a un cambio desde la base y la cotidianeidad; en la centralidad de los estudiantes como actor revolucionario; en el carácter transnacional del movimiento estudiantil; y en la reivindicación del espontaneísmo y el impulso creativo de las protestas, que no eran entendidos como contrapuestas a las acciones violentas. En este apartado se analiza qué objetivos políticos perseguía la Comunidad del Sur con esta intervención política tan potente.

Existía un antecedente desde 1965, cuando se había propuesto lanzar una editorial, inicialmente sin intención de realizar una intervención política, sino que la motivación era más bien económica (ampliar las fuentes de trabajo) y como una tarea de “extensión” cultural y social¹⁹⁸. Entre los planes

¹⁹⁵ Se conocen hasta el momento dos colecciones. La colección “Cuadernos del militante”, con los títulos: *La insurgencia estudiantil en el mundo* (1968), prologado y compilado por Ruben Prieto, en colaboración con Elbia Leite; *La huelga generalizada: de las barricadas a la ocupación de fábricas. Francia, mayo-junio 1968* (1969), y *Formas y tendencias del anarquismo*, de René Furth (1970). La colección “Concepto y realidad” incluye los textos de Daniel y Gabriel Cohn-Bendit, *La vanguardia de la contra/revolución: estrategia y naturaleza del bolchevi(qui)smo* (1971), de Luigi Fabbri, *Revolución no es dictadura: la gestión directa de las bases en el socialismo* (1971), y de Alfredo Errandonea (hijo), *Explotación y dominación: el problema de la categoría definitoria de las clases sociales* (1972). Existen otros tres libros: de Daniel y Gabriel Cohn-Bendit *El izquierdismo. Remedio a la enfermedad senil del comunismo* (1971); Sacco y Vanzetti: *sus vidas, sus alegatos, sus cartas* (1972); y *Definiciones para un contexto ideológico de un período de combate* (1972).

¹⁹⁶ Boletín informativo N° 12, 27 de mayo de 1968. ACS, caja A28.

¹⁹⁷ Boletín informativo N° 15, 18 de junio de 1968, p. 3. ACS, caja A28.

¹⁹⁸ “Editorial de la Comunidad del Sur”, en Jornadas del Taller, enero de 1965. En expediente caratulado “Comunidad del Sur. Apuntes varios” (carpeta 3312I), ADNIL.

figuraba publicar textos de literatura infantil y ensayos de especialistas sobre temas de interés popular, con tiradas grandes y buscando llegar directamente al consumidor¹⁹⁹. En ese marco se lanzó un concurso de ensayos titulado “Uruguay urgente”. Existía un fuerte interés en aprovechar los vínculos establecidos con “el ambiente literario nacional”, especialmente la Sociedad de Escritores del Uruguay (SEU) —Ángel Rama, Hiber Conteris y José Pedro Díaz habían prometido su ayuda—, para generar un plan que permitiese maximizar las ventas y obtener mejores tasas de ganancia²⁰⁰. Aunque se planteó abrir una sección “ideológica” vinculada a la Editorial Proyección —con la cual se vinculaban desde sus tempranos días en la FAU—²⁰¹, todo indica que el principal aliciente del impulso editorial de 1965 fue generar más trabajo, aprovechando las redes construidas desde su rol de imprenteros y el *boom* editorial, en un contexto de profundización de la crisis económica. Fue, en cambio, en 1968 que la política se volvió el móvil principal de un nuevo emprendimiento editorial de la Comunidad del Sur. Inaugurando un momento de mayor apertura a lo que llamaban el “medio”, los integrantes se propusieron intervenir en uno de los grandes debates de las izquierdas de la hora con el lanzamiento de la Editorial Acción Directa.

Su primera colección, titulada *Cuadernos del Militante*, se proponía “contribuir al conocimiento y discusión de los movimientos e ideologías de la juventud actual, que activamente está gestando un profundo y radical cambio social”²⁰². El propio nombre de la colección y su pequeño formato permiten pensar que su objetivo consistía en presentar a los militantes un material de rápido acceso y de carácter didáctico. Así, el primer “cuaderno” fue titulado *La insurgencia estudiantil en el mundo*, y contenía una selección de textos acerca de diversos líderes y organizaciones estudiantiles que *Chasque* anunciaba de la siguiente manera: “D. Cohn-Bendit, R. Dutschke, Movimiento 22 de marzo, SDS-EEUU, movimiento estudiantil italiano, Provo-Holanda”²⁰³. Se trataba de una compilación de artículos de prensa que analizaban el movimiento estudiantil en distintos países, y de textos elaborados por los propios movimientos, desde proclamas, manifiestos, conferencias y panfletos, hasta audiciones radiales, leyendas en los muros y carteles.

¹⁹⁹ "Concurso de ensayos. Comunidad del Sur y planes de futuro". *El Popular*, 13 de agosto de 1965.

²⁰⁰ “Editorial de la Comunidad del Sur”, en Jornadas del Taller, enero 1965. En expediente caratulado “Comunidad del Sur. Apuntes varios” (carpeta 3312I), ADNII.

²⁰¹ En cuanto a los vínculos editoriales a ambos lados del Plata, convendría señalar que los primeros cinco números de la revista libertaria asociada a la Federación Libertaria Argentina (FLA), *Reconstruir*, se imprimieron en los talleres gráficos de la Comunidad del Sur, entre 1959 y 1960. Como señala Domínguez Rubio (2018), fueron el grupo de Reconstruir, la editorial Tupac, la FAU —la cual por entonces todavía integraba la Comunidad del Sur— y la Cooperativa Lanera de Sarandí, quienes confluyeron en la fundación de la editorial Proyección en 1961 (p. 46).

²⁰² Contraportada de *La insurgencia estudiantil en el mundo* (1968).

²⁰³ *Chasque* N° 1, 28 de agosto de 1968, p. 8.

Publicado apresuradamente en agosto de 1968, para adelantarse a otros libros que estaban apareciendo sobre el tema²⁰⁴, la propuesta supuso una gran novedad, y realizó una importante contribución a la recepción y circulación de las ideas asociadas a los movimientos estudiantiles europeos y estadounidenses, en la medida en que las selecciones de textos realizadas por esta y otras editoriales, ingresaron al mercado uruguayo incluso antes que los propios libros (Markarian, 2012, p. 79). El libro fue un rotundo éxito. De acuerdo a una reseña publicada en *La Protesta* en diciembre de 1968, mes en que se estaba publicando la edición argentina del libro, realizada por Ediciones Anarquía, en Uruguay el libro se agotó antes de salir a las librerías, pero no se conoce con certeza su tirada²⁰⁵. Osvaldo Escribano recuerda haber impreso unos 6.000 ejemplares en dos o tres meses, que se convirtieron en una lectura de cabecera para los jóvenes militantes del Frente Estudiantil Revolucionario (FER): “Nosotros decíamos que los gurises del FER estaban con el librito rojo y negro en el sobaco. Creo que quedaba mal no haberlo leído” (Miniño, 2015, p. 178).

El registro de las publicaciones solicitadas y recibidas en los boletines internos de la Comunidad del Sur ofrece un indicio acerca de algunas de las mediaciones que tuvo la información y concepción que sobre esos movimientos circulaban en el país. A lo largo de tres meses, entre junio y agosto de 1968, la Comunidad intensificó la correspondencia con publicaciones anarquistas europeas y norteamericanas, especialmente de lengua inglesa, solicitando material acerca de los movimientos estudiantiles, que tradujeron y compilaron en el mencionado libro. Se escribió al periódico anarquista con base en Londres, *Freedom*, y a *Liberation*, de Nueva York, aunque solo el material solicitado a la primera llegó a tiempo, complementando otras fuentes como la publicación anarquista italiana *Umanità Nova* y artículos obtenidos de medios hegemónicos como *The Times* y *The Observer*. Los textos, de corta extensión, fueron organizados en tres secciones (“los hechos”, “documentos” y “figuras”), y precedidos de una presentación escrita por Elbia Leite²⁰⁶ y un prólogo escrito por Ruben Prieto. También se incluía algunas fotografías de manifestaciones estudiantiles, y un cuadro con cifras cuya fuente era la UNESCO que retrataban el aumento de la matrícula estudiantil en relación a la cantidad de docentes.

La publicación de *La insurgencia estudiantil en el mundo* buscaba intervenir en otro de los debates centrales del período, que refería a las similitudes y diferencias entre los movimientos estudiantiles de distintas partes del mundo. Como algunos autores han puesto de relieve (Gould, 2009; Gosse, 2005; Wallerstein, 1989), los estudiantes tenían la noción de estar participando en un proceso de

²⁰⁴ Con seguridad, se referían al N° 15 de *Cuadernos de Marcha*, publicado en julio de 1968 y titulado “Los estudiantes”.

²⁰⁵ “Libros”, *La Protesta* N° 8111, diciembre de 1968, p. 9.

²⁰⁶ Elbia Leite fue militante de la FAU y traductora de obras anarquistas publicadas por Editorial Proyección de Buenos Aires.

contornos globales. Sin embargo, esta idea fue puesta en entredicho en el Tercer Mundo, donde el contexto socioeconómico y político era ostensiblemente distinto. Los estudiantes latinoamericanos no siempre se sentían cómodos con la asociación de sus reivindicaciones con las demandas lanzadas en movilizaciones como la de los estudiantes de Berkeley o Nanterre, pues ya era motivo de debate el carácter revolucionario o meramente cosmético de dichas manifestaciones²⁰⁷. La intención de vincularse política e ideológicamente y aportar efectivamente a la “insurgencia estudiantil” a través de la actividad editorial por parte de la Comunidad del Sur partía de la idea de que existían más similitudes que diferencias entre “la juventud rebelde del mundo” y de que se trataba de un “acontecimiento revolucionario”²⁰⁸. Los textos seleccionados buscaban ilustrar la universalidad del movimiento estudiantil y sus vasos comunicantes, trascendiendo las fronteras de la Guerra Fría. En línea con esto, se hizo particular hincapié en conseguir material sobre los movimientos polacos, checos y yugoslavos, aunque con poco éxito²⁰⁹. Sin embargo, con excepción de algunos artículos generales que mencionaban la insurgencia estudiantil en América Latina, Asia y África, los textos evidencian un claro predominio del espacio europeo y norteamericano, focalizando en el movimiento estudiantil de Inglaterra, Yugoslavia, Holanda, Estados Unidos, Italia, Francia y Bélgica. También se hacía especial énfasis en dos figuras centrales, uno de los líderes del mayo francés, Daniel Cohn-Bendit, y el líder del movimiento estudiantil de Alemania Occidental, Rudi Dutschke.

Esta visión universalista es llamativa, especialmente si se la compara con el latinoamericanismo que por entonces primaba en la izquierda (Espeche, 2016). En su prólogo, Ruben Prieto, celebraba la “revolución estudiantil” de la hora y su rechazo al sistema social. En base al diagnóstico de Marcuse, consideraba que los jóvenes estaban tomando consciencia de la sociedad en la que vivían, y expresaban su rechazo al estilo de vida “unidimensional” basado en la opulencia y la represión. Destacaba de los movimientos ciertos elementos revolucionarios: “el anhelo profundo de libertad integral y auténtica; su sed de justicia social, sin ningún tipo de discriminación clasista o nacionalista; el repudio a todo burocratismo y el odio a todos los ‘aparatos’; su proyección hacia sistemas de democracia directa”. Prieto expresaba que la intención del “cuaderno” era “ayudar a aflorar esa nueva manera de pensar y, sobre todo, de actuar”.²¹⁰ Iniciando el prólogo con un enfoque deudor de Erich Fromm, Prieto entendía al autoritarismo dentro de la familia y la sociedad como dos caras de un mismo sistema de dominación. Luego refería a un proceso de toma de conciencia del lugar asignado por la sociedad a los jóvenes —como soldados o tecnólogos— y del descubrimiento de la absurdidad

²⁰⁷ Véase Jeffrey Gould, “Solidaridad asediada: la izquierda latinoamericana, 1968”, p. 150.

²⁰⁸ Elbia Leite, “A modo de presentación”, en *La insurgencia estudiantil en el mundo*, p. 8.

²⁰⁹ Boletín informativo N° 16, 24 de junio de 1968. ACS, caja A28.

²¹⁰ Prieto, Ruben G. “Hombres nuevos para un mundo nuevo”, en *La insurgencia estudiantil en el mundo*, p. 13.

del mundo e inautenticidad de los adultos. Forzando un poco los argumentos de Dutschke, Prieto afirmaba que los jóvenes vivían una efectiva explotación, al ser entendidos como “propiedad de papá” y empujados a estudiar en universidades al servicio del *establishment* y de los intereses de las minorías. Es significativo que Prieto no observaba diferencias entre la situación europea y la latinoamericana, a diferencia de lo que expresaban los propios actores y lo que se ha concluido en las investigaciones sobre los movimientos estudiantiles²¹¹. El prólogo criticaba el sistema universitario también en América Latina por hallarse “al servicio de las clases dominantes y en dependencia respecto a las potencias imperialistas ‘cultas’”²¹². Las lecturas sobre el mayo francés, más que los debates locales, parecían permear esta interpretación.

El autor entendía que los estudiantes desarrollaban una “conciencia de clase” al rechazar toda colaboración con el poder económico, y que el conflicto de la juventud universitaria era una verdadera lucha de clases, entre explotados y explotadores. Con ello, el autor disputaba con contundencia la visión que —en línea con el mencionado artículo de Julio Rodríguez comentado anteriormente— sintetizó el Secretario General del PCU, Rodney Arismendi, en un número de la revista teórica del Partido dedicado a la insurgencia juvenil. Allí se destacaba el papel de los estudiantes entre la pequeña burguesía urbana y la intelectualidad, en su alianza con los obreros, lo mismo que para renovar y fortalecer al Partido, pero negando a la juventud cualquier especificidad generacional²¹³. Por el contrario, Prieto afirmaba: “Por supuesto que se quiere y se busca la ‘unidad obrero-estudiantil’, pero se sostiene que el movimiento estudiantil debe jugar un rol detonador decisivo y liberador. Esto último se lo entiende como previo a una unidad que debe hacerse fuera e incluso contra las estructuras sindicales esclerosadas y burocratizadas. En Italia y en Francia los estudiantes han acudido a colaborar abiertamente en las movilizaciones obreras.”²¹⁴ También llamaba la atención sobre la renovación de las tácticas y métodos (los repertorios de protesta), subrayando la importancia de la voluntad en oposición a leyes automáticas sobre el advenimiento del socialismo, y el carácter “francamente agresivo, desafiante y de participación directa y masiva” de las manifestaciones relámpago, las ocupaciones “abiertas”, las “asambleas populares”, así como la

²¹¹ Como afirma Gould, “los activistas se mantuvieron informados sobre las noticias de Francia y de los Estados Unidos; esas protestas legitimaron su propia revolución e introdujeron una sensación de inminente revolución mundial”. Sin embargo, “los estudiantes de América Latina generalmente trazaron distinciones claves entre Europa, y los Estados Unidos, y sus propios movimientos de protesta; si bien había una gran cantidad de combates callejeros en Europa, ellos señalaron que en América Latina, tales luchas terminaban con manifestantes muertos. En segundo lugar, muchos argumentaron que las cuestiones económicas y políticas eran una motivación mucho mayor para los estudiantes que la alienación (...)” (Gould, 2009, p. 150).

²¹² Ruben G. Prieto “Hombres nuevos para un mundo nuevo”, en *La insurgencia estudiantil en el mundo*, p. 26.

²¹³ Rodney Arismendi, “Sobre la insurgencia juvenil”, en *Estudios* N° 47, octubre de 1968, pp. 113-116.

²¹⁴ Ruben G. Prieto “Hombres nuevos para un mundo nuevo”, en *La insurgencia estudiantil en el mundo*, p. 21.

“acción múltiple, dinámica y empapada por los principios que se quieren lograr”²¹⁵. Aun así, trazaba un paralelismo con la Reforma de Córdoba, y advertía acerca de un desenlace más reformista que revolucionario.

La documentación de circulación interna de la Comunidad del Sur permite calibrar también el sentido que tenía la publicación de *La insurgencia estudiantil en el mundo* para sus editores. El apoyo a la iniciativa que tuvieron “algunos compañeros para realizar publicaciones con la temática de los movimientos estudiantiles europeos”, se estimaba como una excelente oportunidad para “comenzar a empapar el medio con las ideas libertarias”, y contribuir a la formación de una “atmósfera ideológica” que tendiera al crecimiento de la Comunidad “como una necesidad de respuesta”²¹⁶. La idea parecía ser que al destacar el carácter antiautoritario de la “insurgencia estudiantil” global de la cual las protestas en Montevideo formaban parte, surgiría entre los jóvenes la necesidad de crear una nueva forma de vivir en resistencia al capitalismo, y ante dicha necesidad, la Comunidad se ofrecería como una respuesta, ya teorizada, transitada y en construcción. En el “cuaderno del militante” se mencionan brevemente las experiencias de comunas en Berlín y las comunidades voluntarias de Estados Unidos, teorizadas por Paul Goodman, pero no se insistía sobre este modo de vida ni se mencionaban ejemplos locales. Más bien, parecía que la Comunidad del Sur confiaba en un espontáneo interés de los estudiantes en la forma de vida comunitaria, inspirados por la lógica antiautoritaria, dado que —prosigue Prieto en el “cuaderno”— los partidos políticos y el parlamentarismo solo servían para perpetuar las condiciones de desigualdad. Esta aspiración tenía su correlato en la forma en que propugnaban construir un socialismo libertario “desde abajo”, inspirándose en las ideas de Luce Fabbri, Gustav Landauer, Herbert Read, Murray Bookchin y Paul Goodman, entre otros. Con ello, disputaban el rol de vanguardia revolucionaria a otros actores de la izquierda contemporáneos, como se sintetiza en la siguiente cita:

Un socialismo autogestor y comunitario, el único que se nos aparece como respuesta integral a lo que sabemos y queremos, sólo se realizará por un trabajo voluntario de los pocos que lo lleven adelante y que estratégicamente hallan [sic] sembrado ideas e instituciones, métodos y realizaciones como para nutrir la espontaneidad colectiva. De ninguna manera podrá ser impuesto por minorías que empleen, violentamente o no, recursos anti-socialistas, anti-libertarios, sean decretos o imposiciones. Entendida así, la revolución ya comenzó, las revueltas vendrán o no a acelerarla, pero serán instancias revolucionarias sólo si se apoyan en ese hacer ya iniciado.²¹⁷

²¹⁵ Prieto, Ruben G. “Hombres nuevos para un mundo nuevo”, en *La insurgencia estudiantil en el mundo*, p. 22.

²¹⁶ Boletín informativo N° 15, 18 de junio de 1968, p. 3. ACS, caja A28.

²¹⁷ “Pre-informes de los temas del Seminario Intercomunitario”, en “Seminario Intercomunitario”, 19 al 22 de junio de 1969, pp. 11 y 12. ACS.

En síntesis, la experiencia europea parecía que venía a refrendar la legitimidad revolucionaria del proyecto comunitarista, y las intervenciones en el debate público sobre las protestas estudiantiles pretendían inclinar a los militantes uruguayos más jóvenes hacia proyectos de autogestión y antiautoritarios.

4.2.2. El Congreso de Jóvenes de Cololó

¿Hasta qué punto este discurso conquistó a los jóvenes del 68? En América Latina, se ha hecho énfasis en la captación de estos jóvenes politizados al calor de las luchas estudiantiles por parte de las guerrillas, una vez que constataron que las acciones pacíficas y legales eran respondidas por los gobiernos de turno con violencia (Aldrighi, 2001; Rey Tristán, 2006; Gould, 2009; Markarian, 2012; Marchesi, 2019). Esto permite pensar en 1969 como un año tan nodal como el anterior, cuando efectivamente esos jóvenes fueron disputados por distintos proyectos políticos de izquierda radical. En ese contexto, la Comunidad del Sur tentó también una intervención para conducir a los jóvenes hacia el movimiento comunitario y articuló acciones con varios actores centrales del período, especialmente con los cañeros de la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA) y el Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra (MNLТ).

Una de las intervenciones fundamentales fue la participación de la Comunidad del Sur en el llamado “Congreso de Jóvenes” que se desarrolló entre el 28 de febrero y el 2 de marzo de 1969 en la Unidad Cooperaria N°1 de Cololó (departamento de Soriano), a donde asistieron más de un millar de jóvenes. Este Congreso fue organizado por los miembros de la Unidad Cooperaria N°1, una cooperativa agraria fundada de forma contemporánea a la Comunidad del Sur, y que militaba también en la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay (FCPU). Fue allí donde la Comunidad del Sur tomó contacto con la iniciativa, dado que por entonces ocupaba la secretaría general de la FCPU²¹⁸. El Congreso se proponía poner en discusión las transformaciones necesarias en el medio rural, incluyendo dos subtemas: la educación y la cooperación. La bibliografía sobre el movimiento estudiantil no hace mención de este evento, que concitó la atención de los contemporáneos, al denunciar en nombre de “la Juventud Uruguaya, trabajadora, estudiantil y agraria”, la concentración de la tierra y las condiciones sociales infrahumanas en los pueblos de ratas, prometiendo luchar “con

²¹⁸ *Acción Cooperativa* N° 6, órgano oficial de la FCPU, enero de 1969. Entrevista con Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022. Dicha secretaría fue encomendada a Ruben Prieto y Osvaldo Escribano.

todas sus energías por un profundo cambio estructural, basado en la Reforma Agraria, expropiación de tierras y la ruptura de la dependencia económica con el imperialismo”²¹⁹.

Con el fin de prepararse para participar en el evento, se le dio un nuevo impulso a una agrupación que existía en la órbita de la Comunidad del Sur al menos desde 1966 bajo el nombre de Núcleo de Estudio y Acción Comunitaria (NEAC), pero sustituyendo la última palabra por la de Cooperativa. Ahora, el NEAC pasaba a ser una rama juvenil de la FCPU, como se anunció en la sexta edición de su órgano *Acción Cooperativa*²²⁰. De acuerdo a Osvaldo Escribano, quien participó activamente del proceso, se trataba de “un grupo juvenil pro-comunitario, que cuando se hizo el Congreso de Jóvenes en vez de comunitario, dijimos, cooperativo, y nos reuníamos en la FCPU y venían jóvenes de otras cooperativas (...) El origen era de Comunidad, (...) y después lo hicimos cooperativo para hacerlo más amplio. El NEAC funcionó para el Congreso de Jóvenes fundamentalmente”²²¹. En base a la documentación relevada, parece más ajustado sostener que el grupo definió específicamente su carácter juvenil en 1968, dado que entre 1966 y 1967 las referencias al NEAC lo muestran como centrado en la promoción del estudio, el estímulo a la formación de nuevas comunidades (especialmente agrarias) y la discusión de temas y problemas en la Comunidad del Sur²²². En cambio, ante la caracterización de los jóvenes como un actor político fundamental y frente a la convocatoria al Congreso en cuestión, se hicieron ajustes en el perfil del grupo con el fin de adaptar la militancia “externa” de la Comunidad y la de la FCPU a los nuevos tiempos.

Entonces, al NEAC se le adjudicó la función de “promover la reunión periódica de los jóvenes que se venían nucleando alrededor de la [Comunidad del Sur]. Para que fueran adquiriendo una información y formación básica a los efectos de que en plazos cortos el grupo adoptara una actitud responsable en un sentido revolucionario-constructivo en un marco territorial concreto”²²³. Se pretendía acompañar a este grupo para apoyarlo en “una saludable búsqueda de un hacer social cooperativo-comunitario”²²⁴. Allí participaron algunos jóvenes integrantes de la Comunidad junto a otros cooperativistas y estudiantes que, según se expresaba en la nota de *Acción Cooperativa*, tenían en común “un rechazo a la sociedad actual” y pretendían estudiar y formarse para “emprender una

²¹⁹ “Transformación del medio rural. Resoluciones del Congreso de Jóvenes”, 2 de marzo de 1969, declaración final, p. 20. ACS, caja A28.

²²⁰ “NEAC. Movimiento juvenil”, *Acción Cooperativa* N° 6, enero de 1969, p. 2.

²²¹ Entrevista con Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022.

²²² Boletín *Comunidad* s/n, mayo de 1966, ACS, caja A28; boletín *Comunidad* N° 4, agosto de 1967, ACS, caja A28; boletín informativo N° 6, 16 de noviembre de 1967, ACS, caja A28.

²²³ Manuscrito, en expediente caratulado “Comunidad del Sur. Boletines” (carpeta 3312L), ADNII.

²²⁴ *Idem*.

acción en común”²²⁵. Una de las actividades más frecuentes eran los campamentos y las charlas. También se dictó un curso titulado “perfil del Uruguay”, con contenidos históricos y sociológicos.

El Congreso transcurrió durante un fin de semana y los asistentes se alojaron en un campamento con carpas y alimentación provistas por el Ejército. Cabe destacar que aún seguían vigentes las Medidas Prontas de Seguridad (MPS) implantadas el 13 de junio de 1968, lo cual motivó, seguramente, la insistencia en las condiciones de orden y sanidad moral del evento. El reglamento del campamento expresaba medidas severas de identificación, vigilancia, control y funcionamiento de los alojamientos²²⁶, y se contaba además con presencia policial y militar.

El acontecimiento resulta interesante porque recuperó la idea de la juventud como actor político, que no solo abarcaba al estudiantado, sino que pretendía reunir especialmente a los jóvenes que trabajaban en el medio rural. De hecho, podían ser congresales, según el programa, los siguientes grupos: “a) Los jóvenes que desempeñen labores en el agro. b) Los jóvenes que realicen tareas afines con las agropecuarias. c) Los estudiantes de cualquier disciplina”²²⁷. Era necesario contar con una edad comprendida entre los 16 y los 30 años para participar. De esta manera, el foco de la convocatoria estaba puesto sobre una franja etaria especialmente delimitada, a la que se le endilgaba la responsabilidad histórica de concretar ciertas transformaciones. El primer objetivo planteado por el programa era “reunir a la juventud sana del campo y de la ciudad, con el fin de plantearse recíprocamente el problema de la urgente transformación del medio rural que el país necesita”, y el segundo, “trascender en el joven la artificiosa división u oposición entre el medio ciudadano y el medio campesino”²²⁸. Sin embargo, la convocatoria excluía a los jóvenes que trabajaran en los sectores económicos secundario y terciario ciudadanos, que juntos empleaban a cuatro veces más trabajadores que el sector primario²²⁹. Además, introducía un juicio sobre la cualidad moral de los participantes y de los excluidos al referir a la salud de los participantes en el primer objetivo. Ello reforzaba la idea de la juventud como naturalmente apta para introducir las transformaciones que el país demandaba, asociándola a las ideas de pureza, honestidad y buena voluntad.

²²⁵ “NEAC. Movimiento juvenil”, *Acción Cooperativa* N° 6, enero de 1969, p. 2.

²²⁶ La organización se estructuraba de manera jerárquica, cada carpa tendría un encargado, que respondían a su vez a los coordinadores. La vigilancia nocturna corría por cuenta del ejército. Estaba prohibida la propaganda religiosa o política, portar armas, ingerir bebidas alcohólicas, promover actos de violencia, transitar en vehículos en la zona de campamentos, bañarse en la represa fuera de las horas estipuladas, encender fuego fuera de las zonas establecidas, arrojar residuos fuera de los lugares indicados, hacer ruidos molestos entre las 13 y 15 hs., concurrir a la sección lechera en horas de labor y acercarse a los apiarios. “Congreso de Jóvenes. Reglamento de campamento”. ACS, caja B14.

²²⁷ “Comité organizador. Congreso de Jóvenes”. Octubre de 1968. ACS, caja B14.

²²⁸ *Idem*.

²²⁹ Los datos fueron obtenidos de Aldo E. Solari, Néstor Campiglia y Germán Wettstein, *Uruguay en cifras* (Montevideo: Departamento de publicaciones-Universidad de la República, 1966), p. 73.

La impronta inicial del Congreso fundada en las ideas de orden y sanidad moral fue resignificada cuando se puso en marcha. En la sesión inaugural se eligió la mesa directiva de cuatro miembros, incluyendo al integrante de Comunidad del Sur Osvaldo Escribano. Escribano y quien sería luego su compañera, María Eva Izquierdo —que asistió al Congreso con la juventud de la Democracia Cristiana—, recuerdan que él pidió que se retirara el “personal uniformado” con el argumento de que la mesa tenía autoridad suficiente para mantener el orden. Esto fue, sorprendentemente, respetado por los efectivos, y generó un murmullo sobre la presencia de “los anarcos de Comunidad del Sur” en el evento²³⁰. Según la prensa, los jóvenes exigieron hacerse cargo de la cocina desde el sábado. Además, circularon volantes relativos a las MPS. Los asistentes se apropiaron de su identidad como jóvenes, cuestionando que el reglamento del Congreso había sido realizado por los referentes de la Unidad Cooperaria N°1 que no eran precisamente jóvenes, y modificando la disposición que prohibía discutir temas que no estuviesen en la convocatoria.

Por otro lado, el tema central del Congreso tocaba fibras muy sensibles del debate político de los sesenta en América Latina y todo el Tercer Mundo. La necesidad de transformar el régimen de propiedad de la tierra y la estructura productiva figuraba entre los primeros asuntos que debía abordar cualquier debate sobre los cambios necesarios para el desarrollo, lo cual se puso de manifiesto en el amplio espectro de actores políticos que discutieron en los sesenta la reforma agraria. El asunto era sobre todo muy caro a los sectores de izquierdas, que colocaban a la cuestión agraria en sus plataformas políticas, al calor del nuevo contexto latinoamericano y del clima de agitación social (Moraes, 1998). Existen indicios para pensar que la convocatoria al Congreso se vio desbordada en sus expectativas por la cantidad de jóvenes que participaron y por la radicalidad que adquirieron los debates y las propuestas. Así como el llamado a los jóvenes como actores políticos provocó la subversión del orden que habían establecido los organizadores, también los términos de la discusión se radicalizaron durante el transcurso del evento.

La exposición de motivos de la convocatoria al Congreso, en ese sentido, da cuenta de la moderación que inspiró la propuesta inicial, aparentemente dirigida por Epiménio Bachini, fundador de la Cooperaria y autor de un libro titulado *La transformación agraria* (1963). Los jóvenes eran convocados a discutir sobre el tema “transformación del medio rural” y llamados a la acción, cuestionándose a los “proyectos de Reforma Agraria” que eran “sólo proyectos”. La propuesta de una “verdadera ‘transformación’”, se argüía, trascendería ese reformismo. Sin embargo, evidentemente se evitaba la palabra revolución. En la convocatoria al Congreso se pretendía impactar en la opinión pública, en las fuerzas vivas y en “los gobernantes bien inspirados, que, lealmente, se

²³⁰ Entrevistas con Osvaldo Escribano y María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

propongan conducir al Uruguay hacia mejores destinos”²³¹. Incluso, en el cierre del Congreso hicieron aparición algunos políticos locales y nacionales²³². Según la nota de *Marcha* firmada por Ángel V. Ruocco, la Cooperaria estaba interesada en conseguir ayuda oficial para el otorgamiento de tierras, pero fueron vanos los esfuerzos de quienes intentaron evitar resoluciones de tono radical²³³.

Distintos medios de prensa locales y nacionales analizaron la existencia de dos grandes líneas y el triunfo de la más radical, que proponía la reforma agraria, la abolición de la propiedad privada de la tierra y la expropiación del latifundio. Mientras que *Acción* y *El Día* se limitaron a describir las dos posturas²³⁴, otros periódicos expresaron con tono celebratorio la victoria de las posturas radicales. La mencionada nota de *Marcha* celebró la neutralización de los elementos del Instituto Uruguayo de Educación Sindical (IUES)²³⁵ y del Movimiento de Juventudes Agrarias, y *Acción* de Mercedes celebró la “rebeldía” de los jóvenes, acusando a los organizadores de haberlos querido “encasillar” en un temario²³⁶. En contrapartida, *Tribuna sindical*, vocero del autoproclamado “sindicalismo libre”, denunció ardorosamente “infiltraciones tendenciosas de orden político con gente avezada” y la cooptación del Congreso por parte de “los enemigos de la Patria, del pueblo y de la paz”, quienes habrían prepotado a los organizadores, insultado, impuesto sus dirigentes y difundido “panfletos con manifiestos subversivos”²³⁷.

Por la documentación relevada, se puede conjeturar que también los cuatro integrantes de la Comunidad que asistieron al evento atravesaron ese proceso de radicalización, conciliando su postura cooperativista inicial con estas demandas. Cabe destacar que en la Comunidad del Sur existía una acumulación de ideas y prácticas sobre este asunto. Durante los años previos, se había promovido la fundación de nuevas comunidades agrarias —algo en lo que se profundizará en la sección 5.1—, bajo la consigna de que se trataba de organismos de base que al multiplicarse traerían un cambio

²³¹ “Comité organizador. Congreso de Jóvenes”. Octubre de 1968. ACS, caja B14.

²³² “Ah!!! Nuestra juventud”, *Acción* N° 10352, Mercedes, 4 de marzo de 1969, p. 1. No se nombra qué políticos eran.

²³³ Ángel V. Ruocco, “Una generación que sabe adonde va”, *Marcha* N° 1440, 14 de marzo de 1969, p. 15.

²³⁴ “Clausuran Congreso de Jóvenes de Cololó”, *Acción* N° 7015, 2 de marzo de 1969, p. 2; “Culmina Hoy en Cololó el Congreso de Jóvenes que Trata la Transformación del Medio Rural”, *El Día* N° 30759, 2 de marzo de 1969, p. 1.

²³⁵ El Instituto Uruguayo de Educación Sindical (IUES) era dependiente del Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo Libre (IADSL), de tendencia pro-estadounidense (Broquetas, 2014).

²³⁶ “Ah!!! Nuestra juventud”, *Acción* N° 10352, Mercedes, 4 de marzo de 1969, p. 1.

²³⁷ *Tribuna sindical*, recorte de un número sin identificar, ubicado en la caja B14 del ACS. Ha resultado extremadamente difícil hallar datos sobre este periódico. Solo se conoce el recorte preservado junto a otros materiales acerca del Congreso de Jóvenes. De su lectura se puede deducir que *Tribuna Sindical* era un órgano de alguna organización integrante del llamado “sindicalismo libre” o “demócrata”, ya que mencionaba en sus páginas las actividades realizadas en la sede del IADSL y de la Confederación Uruguaya de Trabajadores (CUT), y denunciaba la cooptación de la CNT por el comunismo.

“auténticamente revolucionario”²³⁸. En las páginas del boletín *Comunidad* se bregaba “por un cooperativismo integral y militante”, capaz de hacer frente a un sistema de tenencia de la tierra en el cual enormes extensiones de tierra se encontraban en manos de pocos propietarios, a lo cual se sumaba la extrema fragmentación del minifundio, el atraso de las técnicas productivas y la baja industrialización, con consecuencias sociales nefastas²³⁹. En sus páginas se criticaba la incapacidad de los partidos de izquierda y de derecha, con sus “teóricas ‘reformas agrarias’”, así como del Estado y sus “organismos burocráticos”, porque eran iniciativas “desde arriba” y “desde el asfalto”. La solución radicaba, según los redactores, por un lado, en el fin del latifundio y, principalmente, en “la creación de grupos militantes que con la predica [sic] y el ejemplo, transmitan otros modelos que puedan convertirse en motivadores de la conducta social”. Se insistía en que la propiedad y la organización debía ser “en común”, esto es, en granjas colectivas, colonias campesinas o comunidades agrarias, organizadas federativamente para gestionar la distribución, industrialización y educación²⁴⁰.

Sobre las mismas bases discurrió la discusión que se había desarrollado en el seno del NEAC al prepararse para el Congreso de Jóvenes. En el intercambio que llevaron adelante sobre por qué transformar el medio rural, para qué y cómo, concluyeron que era fundamental “la acción de grupos militantes activos, orgulloso del trabajo de sus manos, realizando su tarea codo con codo y viviendo todos los problemas del hombre y del medio que quieren transformar. En síntesis, ser en la acción y desde el primer momento el ‘hombre nuevo’ y revolucionar la vida cotidiana”²⁴¹. En resumidas cuentas, la propuesta que llevarían al Congreso reproducía el modelo de la Comunidad del Sur entendido como “vida cooperativa integral”, ya que proponía un modelo de organización basado en la autogestión con asambleas periódicas y una economía “en común” donde “cada uno aportará de acuerdo a sus capacidades y recibirá de acuerdo a sus necesidades”²⁴². La propuesta no profundizaba sobre los instrumentos ni los obstáculos prácticos para llevarla a cabo, asunto que se volvería central en las jornadas de Cololó.

El desarrollo del Congreso puso de manifiesto la existencia de visiones divergentes sobre qué significaba la “transformación del medio rural” y favoreció el fortalecimiento de las más radicales. Entre las ponencias existieron dos líneas, una defendida por dos integrantes de la Unidad Cooperaria N° 1, y la otra, por la delegación de estudiantes de Agronomía. La primera proponía la propagación

²³⁸ Boletín *Comunidad* N° 4, agosto de 1967, ACS, caja A28.

²³⁹ *Idem.*

²⁴⁰ *Idem.*

²⁴¹ “NEAC, Congreso de jóvenes”, febrero de 1969. ACS, caja B14.

²⁴² *Idem.*

de las unidades cooperativas y colonias donde la maquinaria y otros bienes de capital fuesen cooperativos; la creación de un sistema de cooperativas locales industrializadoras y de un banco cooperativo; y el uso inmediato de las tierras fiscales para la creación de nuevas unidades cooperarias. La posición de la delegación de estudiantes de Agronomía, en cambio, vinculaba los problemas del agro con los grandes problemas nacionales, a saber, el fortalecimiento de los sectores financieros, comerciales e industriales, y advertía sobre su oposición a las medidas que se estaban planteando. Según se consignó en *Acción*, ellos “expresaron que la posibilidad de extender la experiencia de las Unidades Cooperarias en grado suficiente como para determinar una transformación del agro en escala nacional resultará invalidado por la realidad, ya que esos grupos que calificaron de ‘oligárquicos’, se opondrán a la extensión del sistema”²⁴³. También *El Día* resumió y comentó las ponencias, expresando lo siguiente sobre los estudiantes de Agronomía:

consideran insuficiente la solución de las Unidades Cooperarias porque se van a oponer los actuales intereses creados y porque no ataca el problema en su planteo total. La posición, en síntesis, preconiza el enfoque de la cuestión rural junto con los otros términos económicos del país (sector industrial y servicios) y no separan estos factores del poder político al que, según expresaron, lo ven como aliado de las grandes fuerzas económicas ‘que manejan el país’.²⁴⁴

La declaración final, efectivamente, evidenció una victoria de la segunda postura. Esta hacía énfasis en el conjunto de cambios estructurales que debían acompañar la transformación bajo discusión, insistiendo en la necesidad de una reforma agraria, y en la necesidad de expropiar, abolir la propiedad privada y de que el pueblo resista la oposición de los sectores poderosos. Como se afirma en el informe:

vemos pues que existe antes que nada el problema de la tierra, que es el problema fundamental de la transformación de nuestro agro, y no podemos pensar en ninguna solución, ya sean cooperativas o cualquier otro sistema de producción sin antes ir a la consideración del problema de la Reforma Agraria. Porque, incluso el cooperativismo, se ha desarrollado en aquellos países —tanto capitalistas como, naturalmente, los socialistas— donde se ha resuelto el problema de la tierra y realizaron una reforma agraria. Hay que tener en cuenta, además, que los poseedores de la tierra, los grandes terratenientes, frenarán el desarrollo de las cooperativas en la medida en que éstas perjudiquen al sistema en la competencia económica como en las conquistas sociales.²⁴⁵

La introducción comenzaba citando a Raúl Prebisch, director de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), para pasar a denunciar el imperialismo estadounidense en la región y asociar las experiencias de Reforma Agraria con la violencia revolucionaria como respuesta a la

²⁴³ “Clausuran Congreso de Jóvenes de Cololó”, *Acción* N° 7015, 2 de marzo de 1969, p. 2.

²⁴⁴ “Culmina Hoy en Cololó el Congreso de Jóvenes que Trata la Transformación del Medio Rural”, *El Día* N° 30759, 2 de marzo de 1969, p. 1.

²⁴⁵ “Transformación del medio rural. Resoluciones del Congreso de Jóvenes”, 2 de marzo de 1969, p. 1. ACS, caja A28.

oposición de las oligarquías latifundistas. El informe se refería a los grupos sociales que apoyaban la reforma agraria como “la fuerza política de los marginados de la tierra”, llamando a su unidad. Se recuperaban allí ideas claves de circulación global como que la reforma agraria debía estar acompañada por cambios estructurales, que los medios de producción y las relaciones de producción deben servir a la sociedad en su conjunto para que las fuerzas productivas se desarrollen plenamente, y la oposición entre clases desposeídas y latifundistas en la lucha por la tierra.

Tras un estudio pormenorizado de algunas estadísticas, el informe concluía que la propiedad privada de la tierra era la principal causa del problema de la baja productividad, el encarecimiento, la especulación, la miseria, la fuga de capitales y los problemas de abastecimiento. El foco de buena parte del informe estaba puesto en los beneficios obtenidos por un pequeño grupo de poseedores de grandes extensiones de tierra, en connivencia con el gobierno nacional, sin interés por mejorar la productividad de sus tierras. Esto entroncaba muy bien con la denuncia de “la rosca” que por entonces se hallaban encabezando figuras claves como Vivian Trías y Eduardo Galeano, sin ser citados. El informe denunciaba el “prontuario económico” de los Heber Usher, los Pons Echeverry, Carlos Frick Davie, Peirano, entre otros, y señalaba a la política económica como regresiva y concentradora. Reforzando la dicotomía que se había planteado en el Congreso entre cooperativismo y reforma, se concluía lo siguiente: “es ilusorio pensar románticamente ‘educar y transformar el medio rural’ teniendo en contra enemigos tan poderosos, pero los enemigos por poderosos que sean ya no lo son tanto desde que se les reconoce, y en esta etapa estamos. Somos optimistas porque creemos profundamente en la causa de los pueblos y es bueno irlo sabiendo, que aunque ésta demore, triunfará”²⁴⁶.

Es significativo que en los considerandos solo se mencionaba el informe presentado por la Asociación de Estudiantes de Agronomía, visión que había triunfado. Las resoluciones disponían la creación del Movimiento pro-Expropiación de Tierras al Latifundio (METAL), el apoyo a las cooperativas que contribuyeran en la línea de lucha planteada, el apoyo a UTAA y la realización de un segundo congreso en Durazno. De todos modos, se hacían concesiones a la postura cooperativista que también se había expresado en el congreso. Se afirmó que el cooperativismo tenía un “sentido revolucionario” porque buscaba “cambiar la sociedad capitalista por otra basada en los principios doctrinarios que le son propios”, con lo cual pasa a ser “un centro de lucha”. Pero se afirmaba también que en tanto factor de cambio debía actuar junto a otros grupos y unirse con otras fuerzas que buscan también eliminar todas las formas de explotación humana, especialmente el movimiento sindical. A

²⁴⁶ “Transformación del medio rural. Resoluciones del Congreso de Jóvenes”, 2 de marzo de 1969, p. 14. ACS, caja A28.

su vez, se reivindicaba a estos colectivos como factor educativo, afirmando que la verdadera educación era la que creaba conciencia crítica y enfrentando al régimen por una nueva sociedad:

Reafirmamos que queremos un hombre nuevo, un hombre que razone y no acepte, que tenga como objetivo de vida la sociedad, que sea capaz de sentir a todos como sus hermanos. Queremos un mundo sin explotación con igualdad. Queremos una humanidad mejor y como decía el maestro cubano José Martí: ‘Ser cultos para ser libres’, y como para ser cultos tendremos que pasar por encima de las conformaciones socio-económicas en que vivimos, nos comprometemos a luchar contra ellas.²⁴⁷

El documento, analizado en su contexto, da cuenta de la capacidad de penetración que tenían cierta idea común vinculada a la injusticia de la propiedad de grandes extensiones de tierras en manos de pocas familias, la necesidad de un conjunto de reformas estructurales y la expropiación. Los integrantes de la Comunidad del Sur —nucleados en el NEAC—, que habían llegado al Congreso con la idea de difundir el modelo de cooperativismo integral que ellos ponían en práctica, salieron de él integrados a un organismo que debía impulsar en cada departamento la formación de comisiones que dieran a conocer las resoluciones del Congreso, estimularan el estudio y las acciones para dirigir la transformación rural. Según Prieto (1986), el movimiento expropiador cuyo acrónimo era METAL fue un antecedente del MNLT. Se han conservado varios documentos que dan cuenta del fragor organizativo que se desató luego del Congreso de Jóvenes, tendente a organizar dichos comités departamentales. Se expresaba en ellos el objetivo siguiente:

comenzar una empresa de liberación y auto-educación de la juventud tanto sea trabajadora, estudiantil o campesina. Para ello la primera tarea es desencadenar en todos los lugares que sea posible, núcleos de discusión y de acción que incentiven una actitud crítica de rechazo al sistema que frustra las aspiraciones de un mundo de justicia y libertad y que abran nuevas perspectivas alentando una toma de conciencia de las posibilidades de un cambio radical.²⁴⁸

La participación de la Comunidad del Sur en este movimiento requirió viajes mucho más frecuentes al interior del país, y contactos más estrechos con grupos campesinos. El contacto con UTAA, que ya existía, se estrechó²⁴⁹, haciéndose frecuentes las estadías de personas de la Comunidad en Bella Unión y de cañeros en el terreno de la calle Felipe Cardozo. La intensificación de estos contactos no

²⁴⁷ “Transformación del medio rural. Resoluciones del Congreso de Jóvenes”, 2 de marzo de 1969, pp. 19-20. ACS, caja A28.

²⁴⁸ “Propuesta a presentarse en la reunión constituyente del comité departamental de Montevideo el día 3 de mayo de 1969”. ACS, caja B14.

²⁴⁹ En 1970 se hizo un acuerdo con UTAA para que dos o tres cañeros participaran por dos o tres meses en la vida comunitaria, y que un compañero de la Comunidad del Sur vaya a Bella Unión. Ambas instancias eran concebidas como formación de UTAA en el cooperativismo (Boletín *Encuentro* N° 2, 1 de marzo de 1970). También se formaron brigadas para ir a colaborar con la construcción de la policlínica (Boletín informativo del Comité organizador de solidaridad con Bella Unión, febrero 1971, ACS, caja 2; *UTAA por la tierra y con Sendic*, marzo 1971). Para profundizar en este aspecto, véase sección 5.1.

es indisociable del esfuerzo que por entonces se realizaba en pro de constituir un “Movimiento Intercomunitario”, que se analizará en la sección 5.1. A su vez, finalizado el Congreso de Jóvenes, la Comunidad había logrado uno de sus propósitos más urgentes: darse a conocer entre los militantes más jóvenes. Algunos de ellos se vieron atraídos por “los anarcos de Comunidad” y decidieron probar el modo de vida comunitario.

4.3. El “proceso de integración” y el grupo de la “probeta”

En 1969, tras recibir varias solicitudes de ingreso a la Comunidad del Sur, se decidió iniciar una nueva modalidad para llevar adelante el “proceso de integración”, haciéndolo por primera vez en la historia de la Comunidad en tanto grupo y no como individuos. El intento ha de haber sido evaluado como exitoso, dado que se volvieron a realizar dos nuevos intentos posteriormente. De esta manera, se conocen al menos dos grupos de “experiencia” o “la probeta”, como se conoció al experimento coloquialmente. El primero involucró a siete adultos y dos niñas, y el segundo, a unas seis personas.

El ingreso de este grupo de jóvenes de procedencia heterogénea supuso la llegada de una nueva generación militante con preocupaciones específicas. Como se verá a lo largo de las siguientes secciones, una de ellas fue la militancia social y política, que era entendida en la Comunidad como militancia “externa”. La otra, tuvo que ver con la política sexual en un proceso revolucionario. En ambos puntos de su agenda, conectaron con las preocupaciones de algunos de los miembros estables del colectivo, desencadenándose un proceso de radicalización.

El proceso de “la experiencia” fue particular porque se formó intencionalmente un subgrupo dentro de la Comunidad, en el entendido de que era preciso guiar a sus miembros a través de un proceso de formación ideológica que fuese paralelo a su adquisición de responsabilidades y al desarrollo de una comprensión profunda del quehacer comunitario. La frase que sintetizó esta idea fue “para ver, hay que aprender a ver”²⁵⁰. De esta manera, se diseñó un completo plan que incluía la rotación por dos lugares de trabajo, reuniones semanales para analizar “aspectos vivenciales”, con la presencia de un coordinador y un observador que fuesen comuneros (miembros estables de la Comunidad), y reuniones semanales con la Comisión de Educación, para discutir “aspectos teóricos” y comentar lecturas²⁵¹.

²⁵⁰ “Apuntes para un hacer comunitario. Pre-informes de los temas del Seminario Intercomunitario”, en “Seminario Intercomunitario”, 19 al 22 de junio de 1969, p. 26. ACS.

²⁵¹ “Proceso de integración. Sentido y objetivos del proceso de integración para un hacer socialista y comunitario”, agosto a diciembre de 1969. ACS, caja A25, carpeta 3.

Se pretendió que este grupo se autogestionara en buena medida, reproduciendo una “comunidad dentro de la Comunidad”, pero a su vez, protegiéndolo de conflictos interpersonales ya instalados en su interna. Según se declaraba, seguían los consejos del terapeuta Jaime Rojas Bermúdez, de “no introducir de lleno a alguien en la problemática comunitaria”²⁵². Por ese motivo, su convivencia se desarrollaba en una casa cercana al terreno de la Comunidad, pero independiente. Siguiendo las recomendaciones de algunos referentes del movimiento kibutziano, también se previó su participación en reuniones generales en carácter de observadores participantes²⁵³, y su integración al estilo de vida marcado por el sacrificio y la austeridad, aunque sin incorporar al colectivo sus bienes por el momento.²⁵⁴ El proceso de integración era definido como un cambio de actitud, de burguesa a comunitaria; la construcción de un nuevo marco interpretativo, integrando la identidad con la ideología; y la creación del hombre nuevo y de las instituciones nuevas²⁵⁵. Como se ha trabajado previamente (cf. sección 2.2), la construcción de una nueva subjetividad que demandaba el proyecto comunitario fue tan profunda que puede ser entendida como un proceso de transformación de los marcos interpretativos de las personas que se integraban a la experiencia, y que suponía un cambio radical en sus itinerarios biográficos (Snow et al. 1986).

Por parte de la Comunidad, aquella ambigüedad analizada previamente en torno a los jóvenes y su “lugar en la lucha” (cf. sección 4.1), se trasladó a las consideraciones acerca del grupo de la experiencia. El objetivo del “proceso de integración” era, según se planteaba, “formar puñados de compañeros que al abrirse, en la acción coordinada y militante, se conviertan en agentes de ese cambio cualitativo que se propone”. De esta forma, su sentido último era “experimentar formas que aceleren la obtención de las condiciones que nos habiliten para una decisiva y coherente acción”. Sin embargo, se entendía necesario “controlar este ‘invento’ para su posterior crítica y ajuste de manera de ofrecerlo para sucesivas instancias que se avecinan”²⁵⁶. Como se vio en el capítulo 2 (cf. apartado 2.2.1), la intención de construir un dispositivo de experimentación social estaba presente en la propia concepción de la Comunidad del Sur, bajo el amparo de algunas teorías sociológicas y psicológicas en boga que informaban todo el proceso auto-reflexivo de la Comunidad. En línea con su constante pretensión de aplicar una racionalidad de experimento y laboratorio a la vida social, que combinaba el funcionalismo parsoniano con el psicodrama, el psicoanálisis y la psicología de grupos, la

²⁵² Expediente caratulado "Comunidad del Sur. Actas de asambleas" (carpeta 3312B), foja 17, ADNII.

²⁵³ Expediente caratulado "Comunidad del Sur. Actas de asambleas" (carpeta 3312B), ADNII.

²⁵⁴ Boletín informativo N° 30, 14 de octubre de 1968. ACS, carpeta 1, sobre 1.

²⁵⁵ Expediente caratulado "Comunidad del Sur. Actas de asambleas" (carpeta 3312B), ADNII; “Proceso de integración. Sentido y objetivos del proceso de integración para un hacer socialista y comunitario”, agosto a diciembre de 1969. ACS, caja A25, carpeta 3.

²⁵⁶ “Proceso de integración. Sentido y objetivos del proceso de integración para un hacer socialista y comunitario”, agosto a diciembre de 1969. ACS, caja A25, carpeta 3.

“probeta” era un pequeño experimento dentro un laboratorio mayor. Su propio nombre combinaba la idea de “probar” con el nombre de un instrumento de uso habitual en los laboratorios.

En el capítulo 2 se analizó cómo esta instrumentalización de la sociología y de los saberes “psi” tenía la pretensión de dotar de respaldo y legitimidad a las prácticas comunitarias, pero corría el riesgo de instalar una nueva lógica de objetivación, vigilancia y (auto)control constante (cf. apartado 2.2.2). En esa línea, un documento interno afirmaba que “el salto cualitativo que debe dar quien se integre a la comunidad en una experiencia exige cuidado y permanente evaluación. El espontaneismo aquí es fatal, ya que sabemos teórica y prácticamente que el posible integrante se mueve en una contradicción difícil para sí mismo pero que al mismo tiempo pone en peligro al grupo”²⁵⁷.

A los jóvenes de la “probeta” se les exigía especialmente que desmontaran ideas previas sobre la militancia social. Citando a Erik Erikson —referencia de la Comunidad en materia educativa—, la cartilla titulada “Sentido y objetivos del proceso de integración para un hacer socialista y comunitario” sentenciaba: “se puede presumir que una cantidad de las polarizaciones espontáneas, de los gustos, opiniones y slogans que acaparan las controversias de los jóvenes, y una gran parte del impulso súbito de unirse en una conducta destructora, son fragmentos de identidades en formación, a la espera de ser integrados en alguna ideología. (Erikson)”²⁵⁸. Como se mencionó anteriormente, buena parte de los jóvenes politizados en 1968 pasaron a la lucha armada. Efectivamente, la anterior cita deja entrever la idea de que ya no era preciso disputar los jóvenes al mercado, como se afirmaba en 1966, sino a la guerrilla. La referencia a “polarizaciones espontáneas” e “impulso súbito de unirse en una conducta destructora”, eran atribuibles —nuevamente— a la virginidad de los jóvenes en materia ideológica. Con una adecuada formación ideológica, argumentaban en la Comunidad del Sur, los jóvenes adoptarían el camino correcto.

Sin embargo, muy tempranamente el grupo de la “probeta” se mostró crítico frente a la postura política de la Comunidad. Esta postura afirmaba que “la [Comunidad] con valores socialistas [era] el único medio para la formación del hombre nuevo”, rechazaba las ideas preconcebidas entre los nuevos miembros y les exigía apertura a nuevas formas de entender la militancia, estimando que lo revolucionario realmente era el cambio de percepción²⁵⁹. Aun así, en una importante reunión con este grupo, también se admitía que “la [Comunidad] como forma o aparato no inhabilita para ningún tipo de acción” e instaba a los jóvenes a elegir estratégicamente dónde militar, priorizando a los grupos

²⁵⁷ “Proyección” [circa 1970]. ACS, caja 2.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ Boletín informativo N° 36, 16 de octubre de 1969. ACS, caja A28.

más marginados y ávidos de cambio²⁶⁰. Los nóveles miembros, en cambio, espetaron que en la Comunidad del Sur no había coherencia, al igual que en la sociedad burguesa. Además, expresaron preocupación por el tiempo que se dedicaba a resolver situaciones personales. Valoraban positivamente que en la Comunidad “se [aprendía] a profundizar en las relaciones dentro del grupo”, pero cuestionaban el excesivo énfasis en la interna del grupo y la escasa atención en “el afuera”. En síntesis, concordaban con el diagnóstico inicial sobre la escasa incidencia de la Comunidad en el medio militante: “Se puede educar a los hijos, tener una profunda relación de pareja, entre verdaderos compañeros, pero eso sólo no sirve (...) si me pulo, si funciono en las asambleas, en las relaciones interpersonales solamente, no soy socialista”, sentenciaban. Por otro lado, expresaban dudas sobre el momento adecuado para realizar una experiencia comunitaria²⁶¹.

A pesar de la crítica del nuevo grupo, es preciso reconocer que su experiencia coincidió con un momento de reestructuración de la Comunidad del Sur, en el que se instituyeron “reuniones de militancia” semanales y se insistió en la militancia “externa” en múltiples espacios. De esta manera, la preocupación por el sentido de la militancia social del grupo de “la probeta” dinamizó la participación de los integrantes de la Comunidad del Sur en otros espacios políticos y sociales, proceso que ya se encontraba en marcha. Aunque en la mencionada reunión se alcanzaron ciertos acuerdos con el grupo de la “probeta” para conducir la militancia, la Comunidad del Sur como laboratorio político desilusionó bastante a muchos de los jóvenes recién ingresados, aspecto sobre el que se volverá en las secciones 5.2 y 5.3. En los años siguientes, la Comunidad del Sur ingresó en un período marcado por el horizonte revolucionario y el cada vez más frecuente asedio de las fuerzas represivas.

4.4. Un laboratorio de experimentación sexual

Los jóvenes de la “probeta” también pretendían discutir el tema de “la pareja y lo sexual en un proceso de cambio”²⁶². Como se vio en el capítulo 3, la puesta en discusión de los roles de género socialmente asignados había sido uno de las tempranas inquietudes de la Comunidad del Sur, pero con un alcance limitado en la práctica. A su vez, bajo la idea de “la pareja comunitaria”, se había resignificado el ideal de pareja y del amor romántico, adaptando el modelo de pareja heterosexual monogámica a la realidad comunitaria. El cuestionamiento a la familia burguesa, a las relaciones jerárquicas dentro de la pareja y en relación a los hijos —incorporando incluso la crítica al

²⁶⁰ *Idem.*

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² Boletín informativo N° 42, 27 de noviembre de 1969. ACS, caja 8.

patriarcado— y a la dependencia económica de las mujeres eran críticas fuertes de la agenda de la Comunidad del Sur, pero aún se ensalzaba a la pareja heterosexual y monogámica, sobre la idea de un amor concebido como auténtico.

Sin embargo, a partir de 1969 ese modelo de pareja ideal empezó a ser puesto en entredicho. Por iniciativa de algunos jóvenes de la “probeta”, la discusión sobre la política sexual pasó al centro de la escena, provocando inquietud también en algunos de los integrantes más antiguos de la Comunidad. A pesar de que en “Rol del comunero” se defendía la subordinación del deseo y la subjetividad a la voluntad y el compromiso (cf. 2.2 y 2.2.2), se volvió irrefrenable el cuestionamiento de algunos “comuneros” a la monogamia. Esas personas tenían el interés de que los demás aceptaran la legitimidad de la poligamia —a la que denominaban “multirrelación”—, utilizando argumentaciones que recuperaban la discusión sobre lo político en las relaciones sexo-afectivas, que tenían un acumulado importante en el pensamiento y la acción anarquistas desde el siglo XIX.

Efectivamente, la categoría de *política sexual* resulta útil para analizar esta discusión, dado que expresa la idea de que el sexo tiene implicancias políticas e involucra relaciones de poder (Millett, 1995) y, por lo tanto, es una arena contestada y disputada. En los años sesenta esa idea empezó a tener un impacto y resonancia global (Weeks, 2003, p. 92). Desde fines del siglo XIX, en el anarquismo existía una línea de acción y reflexión sobre el “amor libre” que tuvo interesantes expresiones locales, pero que era objeto de disputa incluso dentro del movimiento (Wasem, 2015; Fernández Cordero, 2017; Gaudrone, 2005; Zubillaga, 2011; Cuadro 2017). Como analiza Fernández Cordero (2017), aunque se rechazaba la institución del matrimonio por igual, algunos y algunas anarquistas defendían la versión moderada de la “unión libre” —relaciones monogámicas consensuadas y sucesivas sin sanción religiosa ni legal—, mientras que otros preconizaban y practicaban el “amor múltiple” —relaciones poligámicas simultáneas con varias personas—. En ambos casos se trataba de relaciones heterosexuales, dado que la homosexualidad representaba un temor compartido. En ese periodo histórico, los casos más resonados de “amor plural” fueron el de la Colonia Cecilia —una colonia italiana establecida en Brasil entre 1890 y 1893— y el del *dandi* del 900 uruguayo Roberto De las Carreras. En el “concierto de la prensa anarquista” (Fernández Cordero, 2017), ambos generaron adhesiones y rechazos, demostrando que, si bien los y las anarquistas coincidían en colocar a la afectividad y la sexualidad como una trinchera fundamental, la interpretación de lo que constituía el “amor libre” era materia de gran controversia a comienzos de siglo.

Retomando esta línea fundamental de acción y reflexión anarquistas, en la Comunidad del Sur se defendía la idea de “amor libre”, pero se renovó el instrumental teórico, el vocabulario y las prácticas. El caso de la Colonia Cecilia era conocido y se contaba con un folleto donde se trataba el tema de

“las relaciones sexuales compartidas”, que se leía en la Comunidad²⁶³. Probablemente se tratase de “Un episodio de amor en la Colonia Cecilia” escrito por Giovanni Rossi y publicado en 1895, reeditado sin modificaciones por los talleres gráficos La Protesta en 1920. En aquel caso también había existido una pretensión de experimentación científica, de demostración de la posibilidad de organizar la vida bajo los principios del anarquismo, de dar fin a la familia tradicional y de explorar la práctica del “amor múltiplo” (Fernández Cordero, 2017; Rossi, 1895). Sin embargo, no se volvió un punto de referencia fundamental en materia de política sexual para la Comunidad del Sur. Es posible, además, que algunos integrantes conocieran las propuestas poliamorosas de los falansterios fourierianos, que incluso preveían la incorporación de personas que practicaran relaciones sexuales con personas del mismo sexo o en grupo, y cuyos textos por entonces se estaban redescubriendo (Fernández Cordero, 2017, p.105)²⁶⁴. Sin embargo, no fueron esas las referencias utilizadas en esta etapa, sino que se acudió a lecturas y experiencias transnacionales vinculadas a la nueva izquierda. A Erich Fromm se les sumaron Wilhelm Reich y el colectivo teatral *Living Theatre*. El asunto parecía demandar que se trascendieran los teóricos más clásicos del anarquismo y se buscaran referentes contemporáneos más potentes para abordar la reflexión y las prácticas del “amor libre” en los sesenta. A su vez, parecía exigir interlocutores externos al contexto uruguayo, al tiempo que, frente al medio circundante más inmediato, se seguía combatiendo el estereotipo de la “cama redonda” comentado antes (cf. 3.3). Esta renovación del universo cultural tenía que ver con las inquietudes de una nueva generación politizada al calor de las movilizaciones del 1968 que, como se vio en la sección anterior, participaba de un movimiento de renovación cultural de las izquierdas a nivel global.

La polémica desatada en 1970 en la Comunidad del Sur discurrió por similares carriles a los analizados por Fernández Cordero para principios de siglo, existiendo dos grandes interpretaciones del “amor libre”: la “unión libre” y el “amor múltiple”. Sin embargo, a diferencia de aquellos, no había una condena de la masturbación, al aborto ni a la homosexualidad. La principal controversia refería a la poligamia, práctica que se revelaba como la más audaz y radical —al igual que había sucedido a comienzos de siglo—, no solo por disputar un modelo de pareja bien consolidado en la sociedad, sino también en la Comunidad. En este sentido, la irrupción del deseo no solo cuestionaba el modelo de pareja comunitaria, sino también la base ética de la nueva subjetividad comunitaria que se pretendía construir, que, como vimos en la sección 2.2, se asentaba en los pilares de la voluntad y el compromiso con el colectivo en detrimento de los deseos individuales. Desde esta perspectiva, resulta lógico que la práctica de la “multirrelación” —vocablo nativo que utilizaban los actores y que

²⁶³ Comunicación personal con Raquel Fosalba, vía correo electrónico, entre el 24 de octubre de 2021 y el 26 de febrero de 2022. Probablemente se refiera a “Un episodio de amor en la Colonia Cecilia” de Giovanni Rossi (1895).

²⁶⁴ Cf. Charles Fourier, *El nuevo mundo amoroso* (México: Siglo XXI, 1972).

adoptaremos aquí también— amenazara con desestabilizar a la Comunidad del Sur toda, como sugirió un entrevistado:

El grupo defendía la pareja como la base fundamental de la Comunidad. No era el individuo, sino que era la pareja. (...) Yo creo que lo oí, que la pareja era la base. Porque todo lo que atacara la pareja era una especie de sabotaje al grupo, si atacabas las parejas formadas. (...) Hubiera sido un atentado contra la Comunidad si uno de los solteros tenía relaciones con una muchacha que tenía un compañero (...) El hecho de las relaciones múltiples, eso no se aceptaba (...). El rechazo era teórico. Si tú tenías una relación de ese tipo, estabas tratando de sabotear a la Comunidad. No podías continuar con una relación múltiple. La alternativa era que no saliera a la superficie, que nadie se enterara, o si no, salir, terminar con la relación. Digamos, no tenías otra alternativa. O tenías que irte de la Comunidad. No te expulsaban. Pero en un grupo humano es muy difícil, si tenés conflictos que no los podés solucionar, tenés que separarte, es como una pareja. Al final tenés que separarte, alguien se tiene que ir.²⁶⁵

La “multirrelación” como una práctica que no solo desestabilizaba a las parejas constituidas, sino que también era un “sabotaje” al proyecto colectivo, a mi entender, tenía que ver con una ponderación del deseo, lo cual chocaba abiertamente con el código ético del comunero. En cambio, no eran esos los motivos esgrimidos por quienes defendían los amores múltiples, que parecían estirar al máximo el colectivismo que imperaba en la Comunidad. Ellos y ellas argumentaban que la ausencia de un sentido de la propiedad sobre las personas, y la crítica a la institución familiar y a la doble moral sexual como base del sistema capitalista y la sociedad burguesa, suponían la libertad de tener relaciones sexuales con cualquier persona, siempre que ella consintiera. Nada de ello era una novedad en la tradición anarquista si atendemos a las experiencias pioneras de fines del siglo XIX y principios del XX, pero sí se puede subrayar que en los años sesenta del siglo XX la reivindicación del contenido subversivo del placer sexual era una idea muy rupturista entre las izquierdas de la región. El argumento de quienes defendían el “exclusivismo”, por su parte, no tenía que ver con elementos morales ni higienistas, como a principios de siglo, ni tan siquiera con el problema de la atribución de la paternidad —recordemos que en la Comunidad del Sur las maternidades y paternidades eran compartidas (cf. 3.4)—, sino con preocupaciones más bien de corte psicológico. Las cuestiones más discutidas fueron los efectos emocionales de los celos y el problema del consenso de los miembros de las parejas que no deseaban practicar la “multirrelación”.

En esta sección se analizará la polémica sobre la política sexual de la Comunidad del Sur en base a tres series documentales, que a su vez dan cuenta de sus relaciones con el entorno cultural regional y transnacional de comienzos de los años setenta. A su vez, se abordará otra de las polémicas

²⁶⁵ Entrevista con Juan Carlos Piñeyro, 7 de diciembre de 2022. Juan Carlos Piñeyro es un poeta nacido en 1947. Conoció la Comunidad del Sur a través de algunos amigos en común vinculados al movimiento cooperativista. Formó parte del grupo de la segunda “probeta”, ingresando junto a su esposa y dos hijas. Vivió en la Comunidad entre 1969 y 1972. Se exilió en Suecia.

suscitadas a propósito de la liberación sexual, y que tenía que ver con las prácticas de la nueva generación de comuneros y comuneras.

4.4.1. El choque cultural en la visita del *Living Theatre*: parteaguas en la discusión sobre política sexual

Entre el 10 y el 13 de febrero de 1971 el grupo de teatro experimental de origen neoyorkino *Living Theatre* visitó la Comunidad del Sur, luego de una experiencia francamente dramática en Brasil, donde tras una performance que incluía el desnudo (como solían hacer), terminaron encarcelados por más de dos meses bajo la acusación de tenencia de marihuana²⁶⁶. El colectivo, fundado por Julian Beck y Judith Malina, entre otros, ha sido catalogado como un grupo contracultural y libertario, ícono del teatro militante, que combinó el vanguardismo estético, con el rupturismo de la moral dominante y el activismo político, lo cual le causó no pocos problemas también en Estados Unidos (Sell, 2008). No se sabe cómo es que “el *Living*” conocía a la Comunidad del Sur, pero fue allí que se hospedaron en su breve pasaje por Montevideo, cuando —gracias a una campaña internacional que generó la adhesión de reconocidos artistas e intelectuales— fueron excarcelados y expulsados de Brasil. Ambos colectivos tenían en común su filiación libertaria y su modo de vida comunitario, y una preocupación por las artes y la sexualidad como espacios políticos.

La visita del *Living Theatre* a la Comunidad dejó una marca indeleble. Para muchos de sus integrantes, se trataba de un primer acercamiento directo al movimiento contracultural de Estados Unidos de los sesenta. En el archivo de la Comunidad del Sur se conserva la fotocopia de un fragmento de lo que probablemente sea uno de los tantos diarios que escribió Judith Malina, quien tenía por hábito escribirlos, editarlos y publicarlos²⁶⁷. Se trata de una fuente interesante para abordar algo que podría considerarse como un *choque cultural* entre dos grupos y dos escenarios distintos. A Malina le llamó la atención el cabello extremadamente corto de las mujeres de la Comunidad, mientras que los niños le preguntaban a ella y las demás integrantes del *Living Theatre* por qué se

²⁶⁶ Sobre el *Living Theatre*, véase John Tytel, *The Living Theatre: Art, Exile, and Outrage* (New York: Grove Press, 1995); y Mike Sell, *Avant-garde performance and the limits of criticism: approaching the Living Theatre, happenings/Fluxus, and the Black Arts movement* (Estados Unidos: The University of Michigan Press, 2008). Sobre su experiencia en Brasil, véase James N. Green, *We cannot remain silent. Opposition to the Brazilian Military Dictatorship in the United States*. (Durham y Londres: Duke University Press, 2010), pp. 269-271.

²⁶⁷ Hasta el momento se han publicado dos de estos diarios, editados por la propia autora (el del período 1947-57, Grove Press, 1984; y el del período 1968-69, Random House, 1972). Los originales se conservan en dos archivos: *The Beinecke Rare Book and Manuscript Library*, de la Universidad de Yale (anteriores a 1947 y posteriores a 1957) y *The New York Public Library for the Performing Arts* (1947-1957). La historiadora del teatro Kate Bredeson está trabajando en una edición de todos los diarios, pero no ha sido posible cotejar de qué diario fueron extraídas las entradas correspondientes a los días 10, 12 y 13 de febrero de 1971, cuyas fotocopias constan en el Archivo de la Comunidad del Sur. Para mayor información sobre el proyecto de Bredeson se puede consultar la página web: <https://www.reed.edu/theatre/bredeson/diaries-of-judith-malina/index.html>, última consulta el 30 de abril de 2023.

vestían de esa manera y por qué no se cortaban el pelo como los hombres (“sus” hombres, dice Malina, puesto que los del *Living* tenían el cabello largo²⁶⁸). La autora del diario tomó nota de que en la Comunidad se reprobaba el uso de elementos decorativos del cuerpo (ojos pintados, collares de cuentas) y se aludió a los cosméticos como una “trampa burguesa”. También causó molestia el hecho de que un muchacho del *Living* fumaba marihuana, evidenciando, según un entrevistado, que eran muy “puristas”, probablemente por influjo del cristianismo, ya que nunca usaron drogas²⁶⁹.

Los primeros comentarios de Malina llaman la atención sobre la “moralidad de la pobreza” (*poverty morality*) de la Comunidad, por la limpieza, el trabajo duro y el almuerzo frugal. Desde su marco cultural, la dramaturga interpretó que en la Comunidad eran vegetarianos porque no podían pagar la carne, cuando en realidad no se hablaba de vegetarianismo pero sí existían restricciones presupuestales en el marco de una gran crisis inflacionaria. A su vez, a Malina le asombró que todo el material impreso en los talleres gráficos fuese profundo y serio, y subrayó que nada era frívolo ni liviano; no había señales de irreverencia como en los movimientos francés y estadounidense, colores psicodélicos ni cultura del comic (*cartoon culture*). La autora calificó la situación como impregnada de “un sentido de triste realismo” que le parecía desagradable en la Comunidad pero inspirador en el taller. Esto se conjugaba bien con una ciudad de Montevideo donde el “espíritu de cambio” estaba en todos lados, especialmente porque todas las paredes tenían algo escrito y la Universidad parecía la ruina de una guerra. En el paisaje urbano también causaron impacto los norteamericanos: “eran *hippies*, con pelos larguísimos, todos con colores, todos con ropas que se hacían ellos. Yo los acompañé, viajamos desde el centro en ómnibus, la gente se paraba para mirarlos”²⁷⁰.

La sexualidad fue parte de ese choque cultural, al menos para los comuneros locales. Al reunirse una noche de febrero en el comedor de la Comunidad, Malina dice que sus anfitriones se mostraron muy tímidos y los del *Living* aparecían como muy agresivos y críticos. Para Malina, la reunión tomó un aire de infructuosa sesión de psicología de grupo, pero con poca profundidad. En la lectura de esta fuente es importante destacar la ansiedad de los integrantes de la Comunidad del Sur por discutir asuntos vinculados con la política sexual de un grupo revolucionario, a tal punto que era imposible hacerlos cambiar de tema, según Malina. La discusión giró en torno a lo “imposible” que era salirse de “las viejas formas” y el dolor causado a otros en los “experimentos con las relaciones humanas fuera de las restricciones de la tradición”. Malina dice que hizo un largo y aburrido discurso sobre

²⁶⁸ Se puede notar el cabello largo de los varones del *Living Theatre* en las fotografías tomadas en la época, por ejemplo, las de 1969 en Milán, disponibles en el archivo de Fabrizio Garghetti: <http://www.archiviogarghetti.com/reportage/living-theatre-milan-1969/>, última consulta el 30 de abril de 2023.

²⁶⁹ Entrevista con Juan Carlos Piñeyro, 7 de diciembre de 2022.

²⁷⁰ *Idem*.

las bases biológicas de los celos. Si bien un integrante del *Living* propuso hablar acerca de la estrategia y el estilo de vida de las comunidades, en el entendido de que ambas estaban implicadas en el mismo tipo de transformación, la conversación volvía recurrentemente sobre el mismo eje. Es interesante notar que Malina afirma que el diálogo sobre la política sexual de una comunidad revolucionaria combinaba el español y el portugués, pero en determinado momento cambiaron al francés, “presionados por las necesidades sexuales o psicosexuales”, para entenderse más rápidamente.

Durante la reunión, se desarrolló un diálogo subterráneo en base a “notas de amor” de Malina con Mary, otra integrante del *Living Theatre* con quien mantenía una relación, además de con su esposo, Julian Beck, también presente. De este modo, se podría afirmar que los vínculos homosexuales eran el subtexto de esta trama, que no parecen haberse puesto en discusión explícita en dicha reunión, pero sí causaron impacto en los comuneros locales, al demostrar que el amor múltiple encerraba la posibilidad de romper con la heteronorma obligatoria. Así, Carlos —uno de aquellos jóvenes que había ingresado por el mecanismo de la “probeta” y era uno de lo más involucrados en la “multirrelación”— recuerda desde el presente:

Yo discutí mucho con ellos, era uno de los que discutía más. (...) lo que se discutía (no sé si lo propusieron ellos, no sé cómo surgió) es la relación,... el amor, empezó por ahí, qué límites puede tener, y uno si podía amar, un hombre podía amar a una mujer o a varias, o una mujer podía amar a varios hombres, pero también el amor entre el mismo sexo. Dónde estaba el límite. Era muy abierto todo. Ellos tenían relaciones, creo, relaciones bisexuales. No solo múltiples, digamos, entre parejas, sino que eran muy libres en ese sentido. (...) Yo no soy bisexual, yo soy heterosexual, cis como le llaman. Pero yo pensaba que sí, que era posible que un hombre pudiera amar a otro hombre, o que una mujer podía amar a otra mujer, y también estaba de acuerdo en las relaciones múltiples, yo no las censuraba para nada.²⁷¹

De esta manera, la visita del *Living Theatre* demostraba que la experimentación del amor libre podía trascender la heteronorma obligatoria, reconociendo la posibilidad del amor homosexual, sin que ello significara reconocerse en esa identidad. Aun así, continuó siendo frecuente referir a la discusión como una centrada en las relaciones de pareja o las relaciones “hombre-mujer”, lo cual evidencia lo tibia que resultaba la impugnación de la heteronorma en el colectivo uruguayo.

A pesar del acalorado debate de aquella noche de encuentro entre la Comunidad del Sur y el *Living Theatre*, las invitaciones a innovar en el terreno de las prácticas se chocaron con los marcos

²⁷¹ *Idem.*

interpretativos de los comuneros locales, produciendo temor e incertidumbre. Así, una entrevistada recuerda lo siguiente:

Yo me acuerdo de un día que era tardísimo y yo no me podía ir, y me quedé a dormir arriba de una mesa acá, porque igual dormíamos si no había frío, y vino alguien del *Living* y se acercó, y ¡a mí me dio un miedo espantoso! [carcajadas]. Ellos integraban lo sexual como que era natural, y yo para nada, era demasiado intelectual todavía en ese terreno corporal, como para tener un vínculo así... de una noche. Sí, yo me asusté ese día... pero ellos tenían un planteo que era más vinculado al movimiento *hippie*, esa idea distinta del vínculo.²⁷²

A ello, la entrevistada agregó que “alguno más se asustó también”. En la misma línea, otra persona afirma lacónicamente que “en la visita de *The Living Theatre*, después de una reunión donde el tema eran las relaciones entre hombre y mujer, algunos fueron invitados a pasar juntos la noche. Sin embargo no se dio.”²⁷³ Podría, también, sospecharse que las prácticas poliamorosas fueron resistidas porque, en última instancia, impugnaban las regulaciones heteronormativas. La idea de reconocerse en una identidad no-heterosexual pudo haber funcionado a la manera de un otro amenazante, como consecuencia última de la “multirrelación”, inhibiendo a los comuneros uruguayos.

Este encuentro pone de relieve la circulación transnacional de ideas y prácticas que relacionaban la emancipación política con la liberación sexual. Mientras que los miembros del *Living Theatre* tenían la intención de conversar acerca de la estrategia y el modo de vida comunitarios, la Comunidad del Sur estaba ansiosa por abordar el tema de las relaciones sexo-afectivas y los costos emocionales que tenía ensayar formas de relacionamiento contrarias a la tradición establecida. Como se ha afirmado, eran sobre todo algunos jóvenes de la “probeta” quienes tenían la mayor urgencia por profundizar esta discusión, aunque algunos de los adultos con más tiempo en la Comunidad también se vieron involucrados en las nuevas prácticas poliamorosas. Si para el *Living Theatre* el encuentro fue un poco decepcionante —Malina anotó que hablaron de “cosas reales” la siguiente noche—, en la Comunidad del Sur se refirieron a él como el detonante de la discusión acerca de la política sexual de la vida comunitaria. En realidad, el asunto debía ser ya un tema candente, pero la posibilidad de interactuar con el vanguardista grupo produjo un estímulo mayor para nuevas preguntas y experimentaciones. Algo de esto fue una provocación deliberada del grupo estadounidense, que buscó, en palabras de Malina, animar su sobriedad y compartir con ellos algunos de los impulsos de la revolución que

²⁷² Entrevista con Marela, 8 de noviembre de 2021. Marela es obrera y docente de sanitaria nacida en 1950. Militante cristiana, participó en la Agrupación Militante de UTU y en la Resistencia Obrero Estudiantil (ROE). Se involucró en la Comunidad Mensaje entre 1968 y 1971/1972. Posteriormente se casaría y se exiliaría en Brasil. Véase sección 5.1 para más información sobre otras comunidades y el movimiento intercomunitario.

²⁷³ Comunicación personal con Raquel Fosalba, vía correo electrónico, entre el 24 de octubre de 2021 y el 26 de febrero de 2022.

coloca audazmente el deseo a la par de la necesidad.²⁷⁴ La provocación que causaron estas discusiones se apreciaría en los meses siguientes, como se verá en los siguientes apartados.

Este tipo de *encuentros* permite explorar la hipótesis de Zolov de que la sensibilidad transnacional de “nueva izquierda” se construyó en las encrucijadas en donde se cruzaban el modelo de militante de Ernesto “Che” Guevara (la disciplina auto-impuesta y el sacrificio por el colectivo del “guerrillero heroico”) y los estilos de vida (*beatnik* y *hippie*) basados en el exceso, la diversión y el disfrute. Zolov estudia el espacio mexicano como fundamental en la construcción de la sensibilidad de la “nueva izquierda”, pero es necesario complementar este espacio con el estudio de las “zonas de contacto”, entendidas como espacios sociales donde distintas culturas se encuentran, chocan y luchan, en ocasiones con relaciones asimétricas de dominación o subordinación (Pratt, 2003, p. 4). Es allí donde se producen los *encuentros*, en el sentido en que lo trabaja Gilbert Joseph, es decir una “gama de redes, intercambios, préstamos, comportamientos, discursos y significados mediante los cuales América Latina internalizó lo externo” (2005, p. 94). Como afirma Joseph, puede tratarse de espacios de negociación, intercambio, préstamos e inversiones, y no solo intentos hegemónicos. Con un efecto más complementario que el cruce de caminos estudiado por Zolov, en el episodio aquí estudiado, los norteamericanos aprendían una lección de lo que llamaron “triste realismo” y trabajo serio, mientras que los comuneros uruguayos colocaban en el centro de la discusión el deseo y el placer. Lo que hemos entendido como choque cultural servía para colocar en la agenda de cada uno de los grupos nuevas interrogantes, que en el caso de la Comunidad del Sur se desarrollarían en los meses sucesivos.

4.4.2. La “multirrelación” y el Nuevo Hombre: la integración de dos revoluciones

Inmediatamente, el contacto con el colectivo teatral fue valorado por los comuneros como un punto de quiebre en la discusión sobre la política sexual. Unos meses después, Carlos —aquel joven de la “probeta”— escribió una serie de notas sobre la Comunidad del Sur para publicarse en la revista argentina *Nuevo Hombre*. A cambio recibiría una paga que sería vertida a los fondos comunes.²⁷⁵ La revista por entonces era un “órgano periodístico de izquierda, plural, instrumento de expresión de las corrientes revolucionarias, vehículo de información y reflexión para enriquecer las luchas populares” ideado por Enrique “Jarito” Walker (De la Fuente, 2015, p. 1). A partir de su número 25, sería

²⁷⁴ “Brighten their sobriety and share with them some of the impulses of the revolution which boldly places desire on a par with need”. Presunto diario de Judith Malina, integrante de *Living Theatre*, 10 de febrero de 1971, pp. 191-192. ACS, caja A52.

²⁷⁵ Entrevista con Juan Carlos Piñeyro, 7 de diciembre de 2022.

comprado por el Partido Revolucionario de los Trabajadores - Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP) argentino. Según Abbattista (2014), participaron en su redacción periodistas, analistas y columnistas que provenían del peronismo revolucionario, del cristianismo, del marxismo independiente, del guevarismo y del anarquismo. Su consejo editorial se habría interesado por la Comunidad del Sur a partir de la lectura de una nota publicada en *Primera Plana* titulada “Los cuarenta y tres orientales”²⁷⁶, tras lo cual extendieron la propuesta a la experiencia montevideana.

Las notas salieron publicadas bajo el seudónimo de Gonzalo Barros Muñoz, pretendido corresponsal de la revista, siempre bajo el mismo título: “Comunidad del Sur. Una nueva forma de vida y una concepción distinta del proceso revolucionario”. Si la nota en el primer número presentaba los rasgos principales de la Comunidad, las otras cuatro (en los números 2, 3, 4 y 5) se adentraban en distintos asuntos: su concepción de libertad, su lugar en el proceso revolucionario, la dimensión política de la recreación y “la relación hombre-mujer”. Estas notas se presentaban como un reportaje colectivo dividido en varias entregas, en el que se entrevistaba a integrantes de la Comunidad que no eran identificados individualmente. Por último, las notas en los números 7 y 8 reproducían un documento de carácter político-ideológico que abordaba el lugar del movimiento comunitario en un contexto percibido como revolucionario. Volveremos sobre este documento más adelante (cf. sección 5.3), pero aquí nos interesa subrayar que la discusión sobre los vínculos de pareja y la política sexual se inscribía en el amplio marco de las discusiones políticas e ideológicas que se llevaban a cabo en la Comunidad.

En el cuarto número de *Nuevo Hombre*, los y las entrevistadas por el autor de la nota estuvieron de acuerdo en que dentro de la Comunidad no había una única visión acerca de la pareja y la sexualidad, lo cual había provocado enconados debates en los últimos meses. Se referían a largas discusiones que habían demandado mucha energía, provocando el descuido de otros aspectos de la vida comunitaria. Una entrevistada retomaba algunos de los temas que se habían discutido: “¿es la pareja el último reducto de la propiedad privada? ¿Podemos, es lícito, amar a más de una persona? ¿Qué significa la exclusividad sexual? ¿Qué significa la multirrelación?”²⁷⁷. Las argumentaciones volvían sobre el mentado asunto en el “concierto anarquista” sobre los sentimientos posesivos en las relaciones interpersonales en tensión con la libertad. En la nota se afirmaba lo siguiente: “algunos de nosotros está convencido [sic] que para lograr algún día relaciones de no propiedad, relaciones libres entre los seres humanos debemos luchar contra el exclusivismo sexual”. Al igual que ya se analizó respecto de otros cambios en la subjetividad que se esperaban en un comunero (cf. 2.2), el entorno

²⁷⁶ “Los cuarenta y tres orientales”, *Primera Plana*, N° 408, 24 de noviembre de 1970.

²⁷⁷ Barros Muñoz, Gonzalo, “Comunidad del Sur. Una nueva forma de vida y una concepción distinta del proceso revolucionario”, *Nuevo Hombre*, N° 4, 11 al 17 de agosto de 1971, p. 11.

capitalista y “lo burgués” se presentaba como una fuente de contaminación a combatir también en las relaciones de pareja. Así, una de las voces de la nota afirmaba “No somos propietarios. Pero sabemos que en nosotros está presente un fuerte sentimiento de propiedad. Es lo burgués empapando nuestros sentimientos. Contra ellos luchamos donde se manifiesten: sea en las relaciones personales, sea en las relaciones con las cosas, sea en la relación con las ideas”²⁷⁸.

La experiencia que había detonado la discusión, decían, había sido la estadía del *Living Theatre*. El grupo experimental de teatro se convirtió en un punto de referencia y de comparación. En la nota se citaba a Julian Beck y Judith Malina, aludiendo a la conexión que existía entre el combate al capitalismo, la transformación de la psicología y las relaciones humanas, y la liberación sexual. “Ellos practican la multirrelación. Nosotros no llegamos a la multirrelación pero experimentamos con bastantes dolores de cabeza, la formación de triángulos...”. En esta cita, la “multirrelación” aparecía como una opción extrema, y el grupo estadounidense, como un ejemplo de tal extremismo, al cual la Comunidad del Sur “no llegaba”. Ese extremo era deseable para unos y temible para otros, y el gran problema que este asunto ponía en evidencia era que no se podía alcanzar los consensos, que era la forma habitual de la Comunidad de tomar las decisiones.

Es interesante subrayar que, de acuerdo a la nota, el principal núcleo del disenso era la integración o no de “la revolución sexual a la revolución político-social”. Según se expresaba allí, a través de la voz de “una compañera”, en la Comunidad había dos formas de pensar esta cuestión. Se afirmaba que había quienes sentían la necesidad de “tener relaciones estables a nivel de la pareja” y volcaban su energía “al trabajo más general [,] si se quiere más político”, es decir que no entendían la pareja, la sexualidad ni la familia como una arena política; y otros, que sí lo hacían, y sentían, en cambio, la necesidad de transformar y profundizar nuevas relaciones.

En la argumentación de quienes defendían esta posición se sumaba, además, una crítica no solo a los prejuicios de “la sociedad occidental y cristiana”, sino también a otros militantes, como evidencia la siguiente cita: “cuando un militante revolucionario dice: *mi mujer, mis hijos*, está expresando una ideología, una concepción de las relaciones humanas, no muy revolucionaria que digamos”. Junto a la crítica, de raíz engeliana, muy asentada, que identificaba la familia y el matrimonio como “la base de la estructura social”, se expresaba una responsabilidad de los hombres y las mujeres de desmarcarse de las expectativas sociales asignadas a su sexo, cuestionándose fundamentalmente la doble moral sexual:

²⁷⁸ *Idem.*

Todos sabemos que el matrimonio, la familia tradicional, es la base de la estructura social predominante. Es entonces necesario rechazar la concepción tradicional del matrimonio; para el hombre, no aceptar la opresión de su mujer y el rol de autoridad para sus hijos; no asumir el rol del patriarca. Para la mujer, emanciparse, luchar contra los prejuicios de la moral burguesa; no aceptarlos; reivindicar la posibilidad de amar y de ser amada en una pluralidad de relaciones. Mirá una cosa: si una mujer tiene relaciones sexuales con varios hombres, la moral burguesa la señalará como prostituta. Por el contrario si es el hombre quien tiene la misma conducta... es muy macho, es un hombre²⁷⁹.

La nota se remataba con una reivindicación del placer sexual, libre de prohibiciones y prejuicios, como “elemento de felicidad subversiva”. Este final nuevamente subrayaba la integración de “la revolución sexual a la revolución político-social”, lo cual iba acompañado por una referencia a Wilhelm Reich y el movimiento llamado Sexpol²⁸⁰. La referencia aparece como lateral, como una acotación que alguien hacía en la conversación, pero parecería remitir, por un lado, a un antecedente importante en materia de integración de dos movimientos revolucionarios, y por otro, a las resistencias que ello creó en el seno de cada uno de ellos: “Intentó comprometer al psicoanálisis con el movimiento obrero: fue expulsado de la ‘Asociación de Psicoanálisis’ y del Partido Comunista”. Las citas dan cuenta de una recepción temprana del término “revolución sexual” acuñado por Reich, y de un autor que ha sido clave en la conformación de lo que Weeks (2003) llama la postura “libertaria” sobre la sexualidad. De acuerdo al autor, la línea de izquierdas de esa postura —en la que también se inscribe la obra de Marcuse— sostiene que el deseo es benigno, vital y liberador, pero está bloqueado por el poder de la civilización o el capitalismo, y es un elemento fundamental de la liberación social (2003, p.107). Esta perspectiva tuvo, según el autor, enorme influencia en la política sexual de fines de los sesenta, permeando las interpretaciones los jóvenes radicalizados a comienzos de lo que ha llamado el “momento permisivo”²⁸¹ (Weeks, 2018, p. 275).

Aunque para los actores de izquierdas rioplatenses que han sido más estudiados, la liberación sexual era una idea que no gozaba de buena prensa y era señalada como una preocupación pequeño-burguesa, en la Comunidad del Sur, la recepción de Reich encontraba un terreno fértil en la ya referida inclinación por las propuestas de la nueva izquierda, la Escuela de Frankfurt y el psicoanálisis (cf. cap. 2). Los contornos que asumió esta discusión en el seno de la Comunidad contribuyen a pensar los límites que tuvo la recepción de la idea de “revolución sexual” en un país que no vivió su momento permisivo —si es que cabe la expresión— hasta después de la transición

²⁷⁹ *Idem.*

²⁸⁰ Sexpol fue una “asociación de asistencia médica y psicológica para una política sexual dirigida fundamentalmente a los jóvenes obreros”, de acuerdo a la Enciclopedia de Herder Editorial (https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Autor:Reich,_Wilhelm, última consulta el 30 de abril de 2023).

²⁸¹ Weeks llama “momento permisivo” al período comprendido entre los años sesenta del siglo XX y el final del milenio, caracterizado como un momento de transición en las leyes, creencias y comportamientos sexuales en Inglaterra y buena parte de las sociedades occidentales (Weeks, 2018).

democrática. Cabe destacar que, si bien a nivel de las prácticas la “multirrelación” cortó las líneas generacionales, la enunciación de la dimensión revolucionaria de las prácticas poliamorosas estuvo asociada a la nueva generación de comuneros vinculados a través del dispositivo de la “probeta”. La idea de que la liberación sexual era un componente fundamental de la liberación política y la apropiación de la obra de Reich tuvieron como protagonistas a algunos de aquellos jóvenes interesados en una concepción amplia de la revolución, que vieron en la Comunidad un espacio para la experimentación sexual.

Volviendo a la nota publicada en *Nuevo Hombre*, tal vez la intervención de Carlos en la prensa buscaba contrarrestar la visión que daba el texto “la pareja en la comunidad”, publicado en el tercer número de *Encuentro*, el boletín del movimiento intercomunitario²⁸². Como se comentó en la sección 3.3, esta fue una intervención en la prensa comunitaria con el fin de describir y explicar cómo era la pareja en la Comunidad, y desmentir los rumores que referían a ella como una “cama redonda”. El texto condensaba y sintetizaba la idea de “pareja comunitaria” que, en buena medida, resignificaba el ideal del amor romántico. Publicado en un contexto de cuestionamiento de ese modelo, el texto más bien parecía prescriptivo a pesar de su lenguaje denotativo. Es decir, a la vez que pretendía desmentir un rumor sobre la promiscuidad del grupo, quizás buscaba intervenir en la dinámica interna de la Comunidad para reforzar un ideal que se hallaba en crisis, haciéndolo pasar por un estado de cosas que de hecho ocurrían y que eran consensuadas. Como contrapartida, a través de la pluma de Carlos se ventilaban las fuertes discusiones que realmente estaba atravesando el grupo, y donde no se alcanzó finalmente el consenso.

“Somos el problema y el problema nos supera” llegó a ser la conclusión que se alcanzó colectivamente tras meses de discusión: “la problemática del amor no parece tener solución”. En un documento interno sobre el asunto, se interpretaba el fondo del problema como una contradicción entre una necesidad de estabilidad y continuidad, y otra de renovación y cambio²⁸³. El potencial subversivo del placer y la alegría con la que el *Living Theatre* los había invitado a explorar la liberación sexual desembocaron en una vivencia angustiada ante la falta de acuerdos. En la Comunidad del Sur todos los aspectos de la existencia debían ser pasibles de una definición colectiva o común, y la sexualidad —ámbito tan significativo de las relaciones de poder— no podía quedar en la esfera de lo privado o de la “libertad individual”. La expansión ilimitada de lo común, del *nosotros*, formaba parte de las definiciones iniciales de este colectivo, pero en la coyuntura de 1968-1972 esa expansión alcanzó la esfera de la intimidad, lo cual supuso un punto de intransigencia para muchos

²⁸² Véase sección 5.1 para conocer más sobre el movimiento intercomunitario.

²⁸³ “La relación hombre-mujer, el amor, las relaciones sexuales”. ACS, caja A47.

de sus miembros. La reivindicación del deseo y la liberación sexual que algunos postularon colisionó con el modelo de pareja comunitaria y con la nueva subjetividad del “comunero” construidos en los años previos.

4.4.3. Liberación sexual y terapias comunitarias para un cambio doloroso

La discusión sobre la liberación sexual encontró un impulsor importante en Raimundo Dinello, psicólogo vinculado a la democracia cristiana que por entonces realizaba el acompañamiento terapéutico en la Comunidad, utilizando la técnica psicodramática al igual que Rojas Bermúdez (cf. 2.2.1)²⁸⁴. Dinello no solo estaba presente la noche en que se discutió sobre política sexual con el *Living Theatre* —de hecho, Malina ya lo había conocido en San Pablo y se puede especular que haya sido él quien conectó a los dos grupos—, sino que también analizó este proceso de experimentación sexual en un libro publicado en París junto a Pierre Méric²⁸⁵, *Théorie et pratique de la vie en communauté* (Bélibaste, 1972). Ese libro sería luego la fuente de información principal de otro libro contemporáneo que discutió el asunto, escrito originalmente en francés por Eugene Tisserand, *Familieo u communauté?* (Editions du Centurion, 1976). Para ese entonces, Dinello, quien luego se convertiría en un referente internacional de la pedagogía basada en la “ludocreatividad”, se encontraba cursando estudios doctorales en la Universidad Libre de Bruselas.

Con el objetivo manifiesto de “difundir nuestro ideal, compartir nuestra experiencia con los demás, tanto con los que ya practican la vida comunitaria como con los que desean probarla”, el autor presenta al libro como una obra que originalmente pretendía ser un “ensayo sobre la vida comunitaria”, “fruto de un esfuerzo realizado en la “Comunidad del Sur” en Montevideo, con la participación de todos los miembros.” A partir de algunos intercambios con experiencias europeas, decidió tomar ejemplos de distintas comunidades, aunque su “experiencia-estudio” en la Comunidad del Sur seguiría siendo el fundamento de su trabajo (Dinello y Méric, 1972, pp. 13-14). El libro no es ajeno a las circunstancias que estaba atravesando la Comunidad del Sur por entonces (cf. capítulo 6), producto de los allanamientos sistemáticos, por lo cual pretendió también ser una expresión de solidaridad. Las comunidades europeas nombradas eran la Comunidad de Seneffe (en Bélgica), del Norte y “Vleurgat” (en Bruselas), mencionándose otras asentadas en Francia, Italia y Holanda. Dinello refiere, además, a encuentros donde probablemente conoció a Pierre Méric, militante

²⁸⁴ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022. Izquierdo lo conocía muy bien porque había ido a su misma escuela y su misma Iglesia.

²⁸⁵ Se citará en todos los casos la página original de la edición en francés, pero utilizando una traducción propia.

anarcosindicalista vinculado al movimiento de solidaridad con los exiliados españoles y coautor del libro²⁸⁶.

La de Dinello es una de las tantas presentaciones al público, especialmente internacional y anarquista, de la Comunidad del Sur hechas por personas allegadas a ella. Esta, en particular, reviste especial interés porque el autor era un psicólogo que, por un lado, recogió el guante de Rojas Bermúdez e intervino con distintas terapias en la dinámica del grupo; por otro lado, porque se trataba de una persona afín a la “multirrelación”, que estimuló el desarrollo de algunas prácticas y elaboró una línea de reflexión sobre el asunto. Su punto de vista privilegiado —por haberse vinculado cotidianamente, pero con la distancia y prestigio que le confería su rol de psicólogo— resulta de interés para terminar de analizar el fenómeno de la experimentación sexual en la Comunidad.

El primer rasgo de la vida comunitaria subrayado por Dinello fue el “compartir todo” en busca del hombre nuevo (1972, p. 17). El autor afirmaba que cada grupo desarrollaba su particular modo de “compartir todo”, lo cual suponía un equilibrio frágil y dinámico, y suscitaba problemas y temores. El autor no era ajeno al desafío que esto planteaba en términos identitarios y subjetivos (lo cual abordamos en la sección 2.2), afirmando que el encuentro comunitario no podía suponer una anulación o mutilación del yo, pero sí exigía un cambio, “un despojo de los estigmas individualistas y parasitarios heredados del entorno liberal-capitalista” (1972, p. 18). Ese cambio no se alcanzaba en seguida, sino que implicaba “una lucha permanente por comprender, asumir y superar las contradicciones”, por lo cual existía una oscilación entre el “hombre viejo” y el “hombre nuevo” (1972, p. 18). Más adelante en el texto afirmaba que el resultado esperado era una estructuración del “yo” identificado con el “nosotros” (1972, p. 44). A continuación, analizaba estas contradicciones en una serie de aspectos: el dinero, el trabajo, las relaciones entre hombres y mujeres, la toma de decisiones, el uso del tiempo y el compromiso sociopolítico.

Las relaciones sexo-afectivas eran entendidas por Dinello como “el motor donde estallan las llamas de la vida del grupo comunitario” o “la energía volcánica que puede intensificar enormemente la vida del grupo, pero también puede hacerla explotar” (1972, p. 21). El texto, como se vio en otras fuentes, partía del análisis de la estructura familiar tradicional y la pareja monógama como “matriz básica” de la sociedad basada en la propiedad privada. En ella, la mujer e hijos aparecían como subordinados a un individuo que era “amo”, jefe o dueño de bienes, y se apoyaba en sentimientos de exclusividad

²⁸⁶ Pierre Méric fue militante de la *Confederation Nationale du Travail Française* (CNTF) y administrador del boletín *Solidarité Internationale Espagne* (SIE), editado por el grupo *Commune Libre* de Toulouse, cuyo director era Víctor Manrique (Téllez Solà, 2006, p. 55). Figura también como colaborador de *Espoir*, órgano de la CNT española en el exilio francés, y de *Esfuerzo*, boletín de la Comisión de Relaciones de París, ambos anarquistas. (<http://www.estelnegre.org/anarcoefemerides/0701.html> y <https://mdc.csuc.cat/digital/collection/premsapolc/id/4928/rec/440>, última consulta el 30 de abril de 2023).

y en el principio de “todo para mí”. En cambio, en la vida en comunidad, afirmaba el autor, “es imposible saber qué estructura relacional hombre-mujer se adapta mejor” a priori y afirmaba que es “el aspecto utópico más difícil de poner en práctica para cualquier grupo” (1972, p. 22). El autor, pese a tener una posición propia, asumía una postura inicialmente de neutralidad o equilibrio, afirmando que si el grupo se fijaba normas rígidas, se congelaba y se convertía en “una suma de parejas formales”; pero, si se confundía a la comunidad con “relaciones libertinas”, se tendía hacia la autodestrucción y disolución del grupo.

Nuevamente, el foco problemático era colocado en el enfrentamiento entre los partidarios de la “multi” y los “antimulti”, y el autor afirmaba que se habían vivido “períodos de furia” en los cuales todo giraba en torno a él y hasta el trabajo había disminuido. Según el autor, la oración “no trabajamos, porque todo lo que hacemos es hablar del problema hombre-mujer” se volvió “una frase significativa en la época en que el tema hacía furor en la Comunidad del Sur” (1972, p. 25). En su opinión, se volvía imposible vivir en “un torbellino de libertad sexual”, porque el ambiente se volvía “frenético” y el grupo, incontrolable. El “libertinaje” aparecía como un extremo a evitar: en la destrucción de tabúes y la liberación sexual (integrada en un proyecto ideológico que militaba por una liberación en todos los frentes) no se debía actuar como un libertino —que era tan malo como actuar como un moralista—, porque se convertía al otro en objeto de placer o de desprecio. La liberación era defendida en la medida en que hubiese “afinidad electiva”, amor y respeto. En ese marco, el autor decía que era necesario admitir y comprender que en ciertos momentos las personas se inclinaban por relaciones múltiples y en otros, por una relación con una sola pareja.

Tras esta serie de cautelas, de todos modos, Dinello dedicaba sus siguientes páginas a defender la idea de que “es indispensable integrar los propios deseos en el proyecto ideológico de liberación total y universal: a todos los niveles, por todos los individuos” y a criticar el malestar generado por el “exclusivismo” en nombre del amor, incluso en comunidades de larga data. Si, en otras dimensiones de la vida (el entendimiento intelectual, la comprensión, la afinidad de gustos), la infidelidad al “amor exclusivo” era aceptada —argumentaba—, ¿por qué compartir las relaciones sexuales, específicamente, era tenido por escandaloso? El autor hipotetizaba que el único objetivo era “la defensa de la posesión carnal”. Sostenía que era tarea de la comunidad desmitificar el sexo, ya que ella se enfrentaba al *statu quo* para liberar subyugaciones y favorecer “la integridad del amor”. En su opinión, la liberación sexual era un eslabón más en la liberación progresiva de la humanidad: no habría un verdadero cambio social sin una revolución sexual ni la liberación de las mujeres (1972, p. 25). Como contrapartida, entendía la represión sexual como el sustento de una mentalidad basada en el autoritarismo y la sumisión.

En un escrito que no fue publicado pero que servía a modo de complemento del libro, Dinello insistía sobre la idea de que la particularidad de la comunidad era amalgamar “la revolución de la vida cotidiana con la proyección estratégica sobre la sociedad global”, es decir, pensar de forma dialéctica la transformación de las estructuras socioeconómicas y de las relaciones interpersonales²⁸⁷. Acompañaba esta formulación revolucionaria una crítica profunda a sectores de la izquierda que mucho hablaban del fin del sistema de explotación capitalista, cuando en sus relaciones interpersonales menospreciaban a otros. Por ejemplo, tomaban a las mujeres como servicio para la cocina y hacer el amor, “en posesión exclusiva”. Dinello defendía allí la idea de que el “hombre nuevo nacerá en las relaciones interpersonales dentro de la comunidad”, retomando el tópico (analizado en la sección 2.2) de la Comunidad como el laboratorio de configuración de una nueva subjetividad revolucionaria: “en sus relaciones internas, la comunidad es ideológicamente un laboratorio de metamorfosis de actitudes para afirmar a los hombres nuevos que deben fecundar una nueva sociedad”²⁸⁸. A pesar de ello, constataba algunas contradicciones en la Comunidad del Sur dado que algunos muy buenos militantes en el exterior eran “autoritarios y rígidos” en sus relaciones interpersonales, y, por el contrario, otros que eran muy amables en sus relaciones con sus compañeros, eran demasiado “blandos” en su acción externa.

En esa misma línea, en el libro se incluía una cita de Osvaldo Escribano —quien por entonces ya se había “unido” a María Eva Izquierdo y ambos integraban la Comunidad— valorando positivamente la discusión de algunos temas sobre los cuales antes existían tabúes, tales como “la relación entre hombres y mujeres, la expresión cada vez más espontánea de la afectividad, la elaboración ideológica a través de la relación interpersonal” (1972, p. 26). Como consecuencia, el grupo había alcanzado mayores niveles de conciencia crítica, afirmaba. Es interesante subrayar que, de acuerdo a Escribano, uno de los cambios más significativos era que la experiencia propia se había convertido en un punto de referencia y cimiento para el desarrollo de una “nueva cultura”, mientras que antes los textos constituían una fuente de autoridad. Nuevamente el contacto con el *Living Theatre*, una “compañía comunitaria”, era presentado como una oportunidad para hablar de la vida comunitaria, pero —en abierto contraste con la impresión de Malina— para Dinello no se había podido profundizar en “el problema hombre-mujer”, que para algunas personas de la Comunidad era un tema “muy caliente”, mientras que para Beck y Malina, uno amargo.

²⁸⁷ Raimundo Dinello. Complemento al libro. ACS, archivador vertical, carpeta 58.

²⁸⁸ *Idem*.

Mientras que algunos comuneros recuerdan al autor de las notas en *Nuevo Hombre* como el adalid de esta discusión²⁸⁹, Dinello afirmaba que no era fácil determinar quién inició “el gran desafío”, aunque menciona varias de las personas involucradas en el proceso, lo cual, por cierto, generó molestias en la Comunidad tras conocerse la publicación de libro²⁹⁰. Según Dinello, era la propia fecundidad de la vida en la Comunidad del Sur la que provocaba este tipo de discusiones en las cuales se profundizaba el proceso de liberación. Sin embargo, sostenía que “en la comunidad, si alguien se libera, los demás se molestan” (1972, p. 27). El asunto ponía en tensión, como ya se dijo, la concepción de la libertad de los comuneros y la relación entre lo individual y lo colectivo. Según Dinello, no existía la liberación individual, y la liberación de uno requería o conllevaba la liberación de todos. Para él, el movimiento producido por uno de los comuneros hacia la “multirrelación” hacía necesario que los demás —empezando por su pareja— hicieran un esfuerzo, que podía ser doloroso. Así, concluía, en la comunidad todos pueden evolucionar a partir de la experiencia de uno de sus miembros, porque, como dirá más adelante, “cualquier asunto es siempre un asunto de todos” (1972, p. 45). De esta manera, es evidente que el autor evaluaba positivamente estos cambios.

Varias de las personas, tanto hombres como mujeres, practicaron la “multi”, especialmente los más jóvenes, quienes formaban parte de la primera experiencia de “probeta”. Es interesante destacar que las discusiones sobre política sexual, incluso, desbordaban los límites del colectivo comunitario. Una de las entrevistadas, que por entonces integraba otra comunidad y militaba en la Resistencia Obrera Estudiantil (ROE), recuerda que en su agrupación estudiantil de la Universidad del Trabajo del Uruguay (UTU), la discusión también se dio: “En mi agrupación, por ejemplo, me acuerdo que nosotros hablábamos de relaciones múltiples. Nosotros decíamos que las parejas eternas eran un invento del capitalismo para afincar la propiedad y creíamos que tenían que darse de acuerdo a lo que uno vivía, que en realidad lo importante era lo que uno compartía.”²⁹¹ La entrevistada conoció en la Comunidad a uno de los integrantes de la “probeta”, con quien se casaría años después, y recuerda que con él hablaba mucho de ese tema también:

Él no sé por qué se separó de su pareja, pero él en realidad quería tener muchas parejas, tuvo de hecho muchas relaciones independientemente de mí, porque conmigo se casa cuando él sale de la prisión, pero sí compartíamos cierta manera de pensar con respecto a la liberalidad del vínculo hombre-mujer (...). Yo, en realidad, (...) lo conocí más en el psicodrama, porque estuvimos en un mismo grupo de psicodrama y ahí él planteaba todo esto de las relaciones múltiples y todas

²⁸⁹ Entrevistas con Osvaldo Escribano y María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

²⁹⁰ Entrevista con Laura Prieto, 26 de agosto de 2022.

²⁹¹ Entrevista con Marela, 8 de noviembre de 2021.

las mujeres que le gustaban, que eran todas mujeres que no conocía, que le interesaban, todas las mujeres... él tenía solo una hermana mayor y como que eran una intriga para él las mujeres²⁹².

La impugnación del modelo de pareja comunitaria por parte de algunos no resultó fácil de aceptar para sus parejas hasta entonces exclusivas. El hecho de que Malina abordara en profundidad el tema de los celos, y el énfasis que hacía Dinello en que, aunque implicase dolor, las personas tenían que asumir la liberación propia y de otros, son indicios que permiten pensar que este fue el aspecto más polémico. Así es que, en el mencionado documento interno se afirmaba que “en este mundo occidental y cristiano, burgués hasta la médula, plantearnos cualquier cambio implica dolor, sufrimiento, destrucción porque nosotros mismos somos los occidentales los cristianos los burgueses [sic]”²⁹³. La problematización del amor múltiple desde un punto de vista psicológico resulta interesante en la medida en que se asentaba en un proyecto político que otorgaba un lugar importante a los saberes “psi” (como se vio en el apartado 2.2.1), a la vez que introducía una nueva dimensión de análisis sobre un asunto largamente discutido en la tradición anarquista. Según María Eva Izquierdo, “siempre decíamos que estábamos de acuerdo con eso pero que nos dolía, porque también había un dolor, había una pérdida, había un duelo. (...) todos decíamos ‘esto es difícil, esto cuesta’. (...) Los problemas afectivos los tenés que trabajar también contigo misma. (...) Además, ¿cómo cambiás? No cambiás así nomás.”²⁹⁴

El papel desempeñado por Dinello fue valorado positivamente por varios de los comuneros adultos. Su acompañamiento terapéutico se combinaba con un compromiso político, dado que participó en la coordinación de los grupos que viajaban a Bella Unión a colaborar con los cañeros y él mismo viajaba²⁹⁵. Según recuerda Izquierdo, pasaban noches enteras hablando de la cuestión de las relaciones sexo-afectivas junto a Dinello. En ello, se reactualizó la tecnología del yo analizada en el capítulo 2:

Dinello nos ayudó mucho, porque había conflictos, obviamente. Una vez por semana teníamos reuniones con Dinello. Se presentaban los conflictos, y muchas veces se dramatizaban. Dinello nos ayudaba a resolver conflictos, que había en la Comunidad. Siempre, todos los conflictos se llevaban a las asambleas, todos. Conflicto era ir a la asamblea y si no se resolvía en la asamblea (que no siempre se resolvían), hacíamos reuniones chiquitas, de a dos o de a tres. En general, de a tres, o sea, los dos del conflicto (que siempre eran dos) y uno o dos más. Se hacían reuniones chiquitas, se iba rotando. Era todo, el diálogo. Y con Dinello, yo sentí que no sacó las papas del

²⁹² *Idem.*

²⁹³ “La relación hombre-mujer, el amor, las relaciones sexuales”. ACS, caja A47.

²⁹⁴ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

²⁹⁵ Entrevistas con Osvaldo Escribano y María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022. Véase sección 5.1 para ampliar sobre el vínculo con UTAA.

fuego muchas veces. Nos ayudó muchísimo. Con diferentes técnicas grupales, porque él también manejaba técnicas grupales, dinámicas grupales, con psicodrama.²⁹⁶

De todos modos, como se verá en la sección 5.3, hubo algunas resistencias a la particular perspectiva de los conflictos internos de la Comunidad que tenía Dinello. Otros terapeutas colaboraron también en la tramitación psicológica de estos debates, tales como los sexólogos Arnaldo Gomensoro y Elvira Lutz. Con Lutz —quien ya por entonces colaboraba en AUPFIRH— tenían una relación de amistad, iniciada en años de militancia anarquista en la FAU. A su vez, ella y Gomensoro fueron identificados como expertos en el asesoramiento para la resolución de las problemáticas que tenían que ver con la dimensión sexo-afectiva de los vínculos: “íbamos como amigos, y bueno, ellos nos pedían a veces charlar, por el tema de las parejas, por el tema de la educación sexual, por los conflictos que muchas veces tenían a nivel de vínculos, de relaciones y eso”²⁹⁷. Según Lutz, el lugar concedido en la Comunidad a los expertos confiaba demasiado en su capacidad para resolver estos problemas vinculares, mientras que ellos solían volver de dichas reuniones un tanto decepcionados, porque la problemática era demasiado compleja y no se avizoraba una fácil resolución. Dinello, por su parte, también recuerda desde el presente como muy dificultoso el abordaje psicológico del grupo, especialmente debido a la existencia de un subgrupo que ejercía un liderazgo muy fuerte²⁹⁸.

4.4.4. Cuando las adolescentes se enamoran

Las discusiones en torno a la política sexual de la Comunidad y la experimentación con los amores múltiples ocurrieron en unos años en que la segunda generación de comuneros alcanzaba la pubertad. Una de las primeras reacciones opositoras típicamente adolescente de una de ellas fue negar el valor del placer sexual y reivindicar que ella solo tendría relaciones sexuales para procrear. Sin embargo, pronto desarrolló su propia versión del “amor libre”, contando con el apoyo y la confianza que los comuneros más experimentados le proporcionaban. Desde los 13 o 14 años, las chicas fueron acompañadas a la consulta con los ginecólogos y se les proporcionó educación sexual, preservativos y pastillas anticonceptivas²⁹⁹. A partir del ingreso a la secundaria —asistían a los liceos públicos N°20 y N°15—, sus vínculos se ampliaron y empezaron a desarrollar una conciencia política propia.

²⁹⁶ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

²⁹⁷ Entrevista con Elvira Lutz, 16 de marzo de 2023. Elvira Lutz es partera, educadora sexual y militante feminista nacida en 1935. Durante el período bajo estudio, fue desde 1968 colaboradora de la Asociación Uruguaya de Planificación Familiar e Investigaciones sobre Reproducción Humana (AUPFIRH) y participó en actividades organizadas en la Comunidad del Sur.

²⁹⁸ Entrevista con Raimundo Dinello, 4 de febrero de 2023. Raimundo Dinello es un psicólogo y pedagogo uruguayo. Se vinculó con la Comunidad en su calidad de experto, aplicando algunas técnicas de terapia grupal, con el objetivo de trabajar sobre los vínculos entre los comuneros. Posteriormente, cursó estudios de posgrado en la Universidad Libre de Bruselas, convirtiéndose en un referente de la teoría de la ludocreatividad. Estando en Europa publicó, en coautoría con Pierre Méric, el libro titulado *Théorie et pratique de la vie en communauté* (París: Béliaste, 1972).

²⁹⁹ Entrevista con Laura Prieto, 26 de agosto de 2022.

A ello se sumó que en 1972 se incorporaron a la Comunidad tres adolescentes militantes de Juventudes Libertarias, y uno de la Comunidad Tierra³⁰⁰ (que luego regresó allí), quienes pasaron a nutrir el “grupo de adolescentes” (con 9 integrantes). Los nóveles integrantes asumieron responsabilidades en el taller y se les permitió participar en la asamblea de los adultos³⁰¹. El planteo de nuevos asuntos acompañó el tránsito de los adolescentes donde se entremezclaba la militancia estudiantil, la vida comunitaria y la iniciación a la vida sexual, en un contexto de creciente represión.

Este grupo de adolescentes abrazó la vida comunitaria como una forma de militancia y una vía revolucionaria, al igual que lo habían hecho los adultos. Debían trabajar entre 3 y 4 horas diarias, rotando en las distintas tareas, y recibían una cuota personal para sus gastos. Su integración en actividades dentro y fuera de la Comunidad fue vivida con fluidez. Fuera, entendieron que correspondía incorporarse a las movilizaciones a título individual y como proyección de los valores comunitarios compartidos; dentro, se invitaba a los compañeros del liceo a disfrutar de las noches de actividades. Para los recién llegados y los allegados, la Comunidad era un espacio de formación permanente donde se tomaba contacto con ideas y personas muy valiosas. Al estímulo intelectual y político se sumaba el sexual, dado que algunos chicos se veían atraídos por la idea de qué allí habían “jóvenes demasiado promiscuas”³⁰². Según refirieron algunos de estos adolescentes, existía un rumor en el barrio que no se constataba realmente, porque no andaban cambiando de novio cada semana, como veían que sucedía fuera de la Comunidad³⁰³.

Aun así, en un entorno de reivindicación de la libertad y de cuestionamiento del modelo de familia burguesa, con la tranquilidad que brindaba la píldora, los adolescentes no sintieron impedimentos para la experimentación sexual. En un reportaje realizado unos años después, expresaron que no sintieron presiones por parte de los adultos y que se sintieron respetados y libres³⁰⁴. De hecho, es posible que los adultos sintieran cierta admiración u orgullo por las relaciones entabladas por los más chicos: “en la juventud se está dando un proceso de cambio en las relaciones entre los sexos, existe

³⁰⁰ Véase la sección 5.1 para conocer más sobre el vínculo entre la Comunidad del Sur y otras comunidades, entre las que se encontraba Tierra.

³⁰¹ Entrevista realizada por Adriana Miniño a dos de las adolescentes de ese grupo, el 20 de febrero de 2021. Agradezco a las tres la posibilidad de presenciar la conversación.

³⁰² *Idem*.

³⁰³ “Cómo era la vida de los niños en la Comunidad del Sur. Reportaje realizado en Estocolmo, Suecia, en marzo de 1978 a seis jóvenes que vivieron en comunidad en Uruguay y actualmente asilados en Suecia, desde 1977 (...) El reportaje estuvo a cargo de dos compañeras suecas.” ACS, caja A45.

³⁰⁴ “Cómo era la vida de los niños en la Comunidad del Sur. Reportaje realizado en Estocolmo, Suecia, en marzo de 1978 a seis jóvenes que vivieron en comunidad en Uruguay y actualmente asilados en Suecia, desde 1977 (...) El reportaje estuvo a cargo de dos compañeras suecas.” ACS, caja A45.

ya un intento de relaciones con mayor franqueza y libertad, con un rechazo de la hipocresía”³⁰⁵. Incluso, hubo una mujer que expresó que inicialmente sintió envidia de “las posibilidades que tienen de relación las adolesc[entes]”³⁰⁶. Durante estos años se formaron y reconfiguraron varias parejas de adolescentes, no solo entre los comuneros sino también con amigos de fuera. El espacio de la Comunidad era un espacio seguro para incursionar en la vida sexual, para que los adolescentes entablaran discusiones serias entre ellos sobre el tema, e incluso hubo una propuesta de redistribuir la organización espacial de tal forma de “tener un lugar para dormir, el mismo para todos. Otro para trabajar y estudiar. Y otro para tener relaciones más íntimas, sexuales incluso”³⁰⁷.

Uno de los asuntos problemáticos fue el embarazo de varias de las chicas que, perteneciendo a la segunda generación de comuneros, iniciaban por entonces su vida sexual. A pesar de haber recibido educación sexual y de haber sido conducidas al Centro de Asistencia del Sindicato Médico del Uruguay (CASMU) para control ginecológico y empezar tempranamente con el uso de pastillas anticonceptivas, varias de ellas se hicieron abortos. El hecho de tener que recurrir al aborto causaba estupor entre las mujeres adultas, porque se confiaba en que las adolescentes contaban con toda la información necesaria para evitar el embarazo³⁰⁸. Las mujeres adultas veían con preocupación su exceso de libertad sexual sin responsabilidad, no porque no estuviesen de acuerdo con el aborto sino porque no podían abusar de ese procedimiento. Entendían que no se les podía prohibir nada, pero hacía falta un uso más sistemático de la anticoncepción. Las charlas sobre educación sexual llegaban tarde, afirma María Eva Izquierdo³⁰⁹. En su momento, otro compañero refirió de la siguiente manera la opinión de esta comunera: “En cuanto a las relaciones de los adolesc. entre los sexos está de acuerdo con la libertad de relaciones pero cree que ha sido mal usada, prematura por no calibrar lo que significa ser libre, el grupo no supo asumir la responsabilidad de darle marcos. No es posible la falta de límites.”³¹⁰

El asunto resulta significativo porque nos coloca frente a los límites que tenían la liberación sexual, la paternidad y maternidad compartidas, y el cuestionamiento al modelo de pareja burguesa. Laura

³⁰⁵ Notas manuscritas “1ª elaboración ‘Por qué somos comunitarios’. 1ª reunión: Alfonso, Alfredo, Prudente, Elsa”, s/d, ACS, caja B97.

³⁰⁶ Cuaderno de anotaciones, autor desconocido [c. 1970-1971]. La declaración citada corresponde a Susana. ACS, caja A48.

³⁰⁷ “Cómo era la vida de los niños en la Comunidad del Sur. Reportaje realizado en Estocolmo, Suecia, en marzo de 1978 a seis jóvenes que vivieron en comunidad en Uruguay y actualmente asilados en Suecia, desde 1977 (...) El reportaje estuvo a cargo de dos compañeras suecas.” ACS, caja A45.

³⁰⁸ Comunicación personal con Raquel Fosalba, vía correo electrónico, entre el 24 de octubre de 2021 y el 26 de febrero de 2022.

³⁰⁹ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

³¹⁰ Cuaderno de anotaciones, autor desconocido, [c. 1970-1971]. La declaración citada corresponde a María Eva Izquierdo. ACS, caja A48.

Prieto, quien nació en la Comunidad del Sur en 1957, afirma que “un embarazo, una decisión de tener un hijo era de la pareja, y el colectivo asumía, ¿no? Porque, digamos, se planteaba: ‘nosotros estamos esperando un bebé, lo queremos tener’. Y el colectivo asumía la responsabilidad por ese niño, que no era una cuestión solamente de la pareja”³¹¹. Como se vio en el capítulo 3, en la Comunidad era esperable y deseable que las parejas estables y monogámicas tuviesen hijos, existiendo incluso presiones para que eso sucediese en el caso de una pareja que había decidido no tenerlos. Sin embargo, es evidente que en el caso del embarazo de una adolescente y de una relación fortuita, los adultos creían conveniente su interrupción. Existe al menos un caso en que el proceso de decisión para interrumpir el embarazo, no obstante, fue organizado como una instancia formativa para la chica embarazada y para todo el grupo de adolescentes, que —en caso de proseguir con el embarazo— sería responsable colectivamente del bebé. Un varón y una mujer adultos guiaron las múltiples reuniones de adolescentes hasta que la chica en cuestión decidió realizarse el procedimiento, por entonces ilegal en nuestro país. El hecho se repitió con varias muchachas posteriormente³¹².

Sin embargo, hubo un hecho que llamó aún más la atención, que tuvo que ver con la relación establecida entre un hombre y una chica recientemente ingresada a la Comunidad que tenía la edad de su hija, 15 años. La diferencia de edad resultaba “espantosa”³¹³ y “no se veía bien”³¹⁴. La relación se mantuvo en secreto por un tiempo, en un contexto ya fuertemente represivo que producía un reordenamiento de las prioridades, hasta que se encontraron en el exilio. Otro caso ilustra el hecho de que el modelo de pareja comunitaria trabajado en el capítulo 3 encontraba adeptos también entre esta segunda generación. Una pareja de comuneros adolescentes solo después de “unirse” continuó adelante con un embarazo. Antes de hacerlo, la misma pareja habían interrumpido otro. El proceso de decisión de la paternidad y la maternidad de estos adolescentes fue conversado en una reunión general en 1974, donde plantearon que se sentían maduros para tener un hijo y necesitaban compartirlo con los demás: “estamos como plantados, con raíces, y el tener un hijo es una manera de asegurar esas raíces. Generar vida, en condiciones de hacer cosas y gestar. Necesidad de darse”. Las respuestas que obtuvieron condensaron una serie de sentidos que tenía la procreación en la

³¹¹ Entrevista con Laura Prieto, 26 de agosto de 2022.

³¹² Información extraída de las entrevistas, que no se citarán para preservar la privacidad de las personas involucradas.

³¹³ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022. La expresión alude a lo que dijo otro integrante de la Comunidad, no ella.

³¹⁴ Comunicación personal con Raquel Fosalba, vía correo electrónico, entre el 24 de octubre de 2021 y el 26 de febrero de 2022.

Comunidad: “un hijo que nace enseña, responsabiliza, integra si es realmente elegido y deseado”, “la * [Comunidad] es chiquita y la sociedad toda podrida. Es un desafío”³¹⁵.

De esta manera, los noviazgos y embarazos adolescentes se constituyeron en un límite del alcance que podía tener la llamada liberación sexual en el colectivo. Existían, así, diferencias en las regulaciones que encontraban los jóvenes de poco más de veinte años que se habían integrado a la “probeta” y los adolescentes que se iniciaban en la vida sexual adulta, pero en ambos casos, la Comunidad fue concebida como un laboratorio de experimentación sexual, además de social y política. Las adolescentes, que en muchos casos eran hijas de los comuneros adultos, eran acompañadas en su proceso de crecimiento personal hacia la adultez en un clima de libertad relativa, en el cual se procuraba darle el acabado final a la forja de la subjetividad comunitaria. Las decisiones sobre sus cuerpos eran también, en el fondo, asunto de discusión colectiva. A su vez, la pervivencia de la asociación entre los vínculos de gestación, maternaje y cuidados que las discusiones sobre los embarazos adolescentes dejan en evidencia permite observar las limitaciones que encontró la comunitarización de las infancias y socialización de los cuidados. Los embarazos de las adolescentes no parecían tener el mismo tratamiento que los de las personas adultas, subrayando ciertas tensiones entre el discurso igualitarista y las prácticas comunitarias en relación a las distintas generaciones.

4.5. Recapitulación

En el bienio 1968-1969, la Comunidad del Sur en tanto grupo militante se lanzó a una nueva etapa de interacción con el entorno, luego de unos años en los cuales el cambio de barrio, el fracaso de algunas iniciativas anarquistas y el desarrollo del proyecto comunitario absorbieron buena parte de sus energías. Uno de los focos principales de su interacción con el entorno militante tuvo que ver con la defensa del rol revolucionario de los jóvenes, y la promoción de lecturas locales de Herbert Marcuse y Paul Goodman. Como se estudió en este capítulo, especialmente Ruben Prieto hizo una serie de intervenciones en la esfera pública. Además, el grupo inició el proyecto de la Editorial Acción Directa, publicando su primer “cuaderno del militante” titulado *La insurgencia estudiantil en el mundo* en 1968, y participó en el Congreso de Jóvenes a comienzos de 1969. Estos eventos inauguraron un lustro signado por la radicalización del proyecto comunitario, que coincidió y se potenció con el ingreso de dos grupos de jóvenes a través del mecanismo del “grupo de la experiencia” o la “probeta”. Para esta generación, la Comunidad supuso un laboratorio de experimentación social, política y sexual, que decepcionó a muchos de ellos.

³¹⁵ Acta de reunión general del 26 de noviembre de 1974. ACS, archivador vertical, carpeta 2.

Por un lado, se desató la discusión sobre la política sexual de la Comunidad, que se dinamizó con la visita del grupo de teatro experimental *Living Theatre*, cuyo encuentro supuso un verdadero choque cultural de dos proyectos revolucionarios. El principal eje problemático atravesado por la Comunidad a partir de allí fue la oposición entre la poligamia —o su término nativo, la “multirrelación”— y el modelo de pareja comunitaria monógama y heterosexual. De este modo, estaba en debate la idea de “amor libre”, la liberación o revolución sexual —siguiendo a Wilhelm Reich—, y el propio ideal de subjetividad comunitaria. La irrupción del deseo como elemento político desestabilizó un proyecto cuidadosamente asentado sobre el compromiso colectivo, la primacía de la voluntad y el control del yo. Quienes bregaron por una sexualidad más libre y, especialmente, por la aceptación de las parejas múltiples como el modo socialista libertario de experimentarla, terminaron siendo irradiados del proyecto. También en el caso de la sexualidad adolescente, existieron límites y moderaciones, que consolidaron el modelo de pareja estudiado en el capítulo 3.

En resumen, el bienio 1968-1969 supuso un fuerte sacudón para la Comunidad el Sur en su interacción con el entorno, que se tradujo en discusiones acerca de los jóvenes, la política sexual y la revolución. El imperativo moral de llevar a la acción los ideales compartidos que —como se vio en los capítulos 1 y 2— fue esencial en la propia fundación de la Comunidad del Sur, motivó nuevos giros en el proyecto. Así, el colectivo amplió sus marcos de alianzas, y pretendió dinamizar las discusiones acerca del rol revolucionario de los jóvenes y propiciar la formación de nuevas comunidades. Ello engarzó con asuntos importantes en la interna del grupo tales como el “proceso de integración”, las exigencias de la nueva subjetividad y las terapias comunitarias. En ello, se combinó una tradición anarquista de pensar y actuar sobre el cuerpo y la sexualidad como asuntos políticos, con miradas más contemporáneas y transnacionales asociadas a la nueva izquierda. Sin embargo, el modelo de pareja comunitaria seguía teniendo un peso suficientemente importante como para producir la irradiación de las personas que presentaban las prácticas y discusiones más disruptivas. Como se verá en el siguiente capítulo, las trayectorias de radicalización política y sexual no encontraron en la Comunidad espacio para desplegarse y acabaron por desvincularse.

Capítulo 5. Movimiento comunitario y radicalización, 1968-1972

Este capítulo aborda el mismo período que el anterior, es decir, el lustro inmediatamente anterior al golpe de Estado. Como corolario de lo que hemos caracterizado como un período de apertura a la militancia “externa” por parte del colectivo comunitario, se generaron nuevos espacios de inserción política, en el contexto de una dinámica de radicalización que afectó a todo el campo de las izquierdas, así como al de las derechas.

Sin dudas, el movimiento social más significativo para la Comunidad del Sur como colectivo en este período fue el llamado Movimiento Intercomunitario, formado entre 1967 y 1969. Se trató de una red regional de comunidades (en su mayoría cristianas) que tomaron a la Comunidad del Sur como modelo y establecieron vínculos estrechos entre ellas. Las acciones emprendidas en conjunto incluyeron la edición de un boletín, la creación de un fondo común, y la realización de jornadas de formación e intercambio. En línea con la autopercepción de la Comunidad del Sur como vanguardia y anticipación de la revolución (cf. capítulos 1 y 2), se pretendió intervenir en el entorno militante con un doble objetivo. Por un lado, se procuró ofrecer un ejemplo concreto de puesta en práctica de los valores socialistas y libertarios, y, por otro, se aspiró a formar ideológicamente a otros compañeros con el fin de capacitarlos para multiplicar la experiencia comunitaria. El capítulo aborda las posibilidades y límites que se hallaron en esa apuesta por formar lo que llamaron una “comunidad de comunidades”.

En este proyecto, al igual que en muchos otros dentro de las izquierdas latinoamericanas, la dinámica de la radicalización y la escalada autoritaria echó por tierra las posibilidades de construir una alternativa política viable y duradera. Para muchas de las personas interesadas en desarrollar un modo de vida comunitario, la colaboración con organizaciones armadas no era completamente incompatible con él, pero terminó obstaculizándolo. El capítulo aborda algunas trayectorias de radicalización y zonas de contacto entre los comuneros y la acción armada. De esta manera, este texto contribuye a la comprensión de los procesos de radicalización política de fines de los sesenta que vienen siendo estudiados por la historiografía uruguaya y latinoamericana en las últimas décadas. En este capítulo se propone la idea de que no en todos los casos la colaboración en acciones armadas fue producto de una decisión premeditada fundamentada ideológicamente (Castañeda, 1995), sino que, sobre el sustrato de una cultura política compartida (Marchesi, 2019), las relaciones de sociabilidad y solidaridad resultaron un factor determinante.

La colaboración con acciones armadas supuso también una fuente de tensión en la interna comunitaria. Retomando el capítulo anterior, en este se trabaja sobre la idea de que las transformaciones en las prácticas y las ideas vinculadas a la “multirrelación” y a la acción armada

produjeron puntos de conflicto significativos que fueron interpretados como la manifestación de una nueva crisis del grupo. Uno de los modos más comunes de pensar esta crisis fue la contraposición entre el adentro y el afuera de la Comunidad, lo cual aceleró el proceso de salida de algunos de los integrantes y una nueva fase de repliegue, en un contexto de avanzada autoritaria.

5.1. La fundación de nuevas comunidades y un movimiento regional³¹⁶

Desde su fundación, la vocación de vanguardia política de la Comunidad del Sur y su capacidad de producir transformaciones significativas en la sociedad estuvieron supeditadas, en la óptica de los comuneros, a su vinculación con otras organizaciones sociales. Cabe recordar, por ejemplo, las tempranas apreciaciones de Pedro (“Perico”) Scaron de 1955, trabajadas en el capítulo 1, sobre la necesidad de estrechar los lazos con sindicatos, asociaciones estudiantiles y movimientos populares en general. Con los años, se fue desarrollando la idea de que para que el modo de vida comunitario tuviese el impacto revolucionario esperado debía ser replicado, formándose una “comunidad de comunidades”, tal como había sucedido con los kibutz. En los sesenta, la Comunidad del Sur se constituyó en una referencia muy significativa para los distintos grupos que, tanto en Uruguay como en Argentina, se planteaban incursionar en la experiencia comunitarista. Así, era frecuente recibir visitantes interesados por conocer de cerca la dinámica cotidiana y las pautas organizativas de la vida comunitaria, con el fin de idear proyectos semejantes. También algunos referentes de la Comunidad viajaban para estimular y apoyar la formación de nuevas comunidades. Este esfuerzo se volvió sistemático hacia 1968, momento en el que la Comunidad del Sur buscó articular las distintas experiencias comunitarias que se estaban dando en Uruguay y la región, mediante la formación del Movimiento Intercomunitario.

A mediados de 1968, la Comunidad tuvo como uno de sus principales ejes de acción, el estímulo y apoyo para la constitución de nuevas comunidades, a la vez que el fortalecimiento de los vínculos entre ellas³¹⁷. Se conformó de esa manera una verdadera red, entendida como una categoría de análisis que remite a constelaciones de relaciones interpersonales y vínculos informales, y que resulta

³¹⁶ Algunas partes de esta sección se basan en una ponencia titulada “El movimiento comunitario en el Río de la Plata, 1968-1973. Algunas exploraciones iniciales”, presentada en las Jornadas académicas 2022 de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad de la República. Agradezco los comentarios de todos los participantes.

³¹⁷ Actas de las Jornadas de los Servicios, junio 1968, ACS; Boletín informativo N° 18, 15 de julio de 1968. ACS, caja A28. Para más información sobre cómo se fue conformando esta red, véase Maite Iglesias, “El movimiento comunitario en el Río de la Plata, 1968-1973. Algunas exploraciones iniciales”. IX Jornadas de Investigación; VIII Jornadas de Extensión y VII Encuentro de Egresados y Mastrandos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad de la República. Montevideo, nov. 2022.

fundamental en estudios centrados en la escala “micro”, los cuales se proponen buscar explicaciones a asuntos que en la escala macro quedan sin resolver, como sostiene Giovanni Levi (2003, p. 283).

Como se ha trabajado anteriormente, fue motivo de un fuerte debate el lugar que debía jugar el modo de vida comunitario en un contexto revolucionario. En cualquier caso, se solía referir a la necesidad de constituirse en una “comunidad de comunidades” (Fosalba, 2013)³¹⁸, para poder lograr una incidencia mayor en el medio social. El optimismo del modo de vida comunitario como modelo a difundir se expresa, por ejemplo, en el siguiente fragmento en el que se plantea que las comunidades son la vanguardia de la nueva sociedad socialista:

Desde los albores de nuestra existencia como movimiento, marchamos por esta senda como avanzada pionera-combatiente que prepara el camino a todo el pueblo. Nuestras comunidades constituyeron la vanguardia en esta lucha. Nacimos en la época en que se libra la última batalla entre el socialismo y el capitalismo. (...) creamos las células básicas de la sociedad socialista que devendrá en nuestro país, heredando el régimen capitalista. Podemos decir que nuestro movimiento llegó a la síntesis, leal y consecuente en la identificación existente entre la Comunidad como meta por sí misma como célula básica de la sociedad socialista, y la Comunidad como instrumento de cambio social. La acción diaria y creadora, dirigida por una doctrina revolucionaria, desarrolla la propia doctrina, la enriquece y la profundiza.³¹⁹

Como se vio en el capítulo 1, los fundadores de la Comunidad del Sur habían entablado vínculos tempranos con El Arado, la comunidad de la Sociedad de Hermanos (*Bruderhof*) en Montevideo (1951-1960). Sin embargo, el vínculo entre Comunidad del Sur y El Arado tenía limitaciones ideológicas importantes, y de todos modos, El Arado se fue de Montevideo en 1960. Eventualmente, fueron surgiendo en la región platense grupos de jóvenes interesados en seguir el modelo de la Comunidad del Sur³²⁰. El horizonte comunitarista brindó un nuevo marco para la confluencia de militantes anarquistas y cristianos, como lo había hecho ya el CAP (cf. capítulo 1). De todas las comunidades que se formaron, la gran mayoría eran católicas —si bien asociadas a distintas congregaciones—, y una era anarquista. En el estado actual de la investigación, la práctica de “seguir el nombre”, como sugieren Ginzburg y Poni (1991), ha aportado indicios sobre la Comunidad del Sur, del Norte, Mensaje, de Minas y de Maldonado (las uruguayas), y Comunidad Tierra, Siembra, Fértil y grupos comunitarios de Guernica y de Rosario (las argentinas)³²¹. Del Grupo Búsqueda, de Bolivia, apenas se tiene su nombre. Existieron algunas experiencias que, a pesar de una evidente

³¹⁸ “Bases ideológicas (por qué somos comunitarios)”. ACS, archivador vertical, carpeta 58.

³¹⁹ “La Comunidad. Respuesta y desafío”, folleto, 1969. ACS.

³²⁰ Estos grupos enfrentaban no pocas dificultades. La trayectoria de Osvaldo Escribano, militante anarquista argentino vinculado a *La Protesta* y a la Biblioteca Popular José Ingenieros, es elocuente a este respecto. Desde Buenos Aires, Escribano encabezó una campaña de la “Comisión de Solidaridad Internacional con la Comunidad del Sur”, destinada a recaudar fondos para financiar la construcción en el nuevo predio. Paralelamente, integraba un Grupo Comunitario de Buenos Aires que no logró concretar su proyecto, tras lo cual terminó viajando a Montevideo para integrarse a la Comunidad del Sur (entrevista con Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022).

³²¹ Para una descripción de cada grupo, véase Iglesias, “El movimiento comunitario en el Río de la Plata...”.

afinidad, como la llamada Comunidad de La Teja, no parecen haberse conectado con los grupos mencionados (Barrales e Iglesias, 2021; Ponce De León y Rubio, 2018).

De todas las comunidades, la experiencia más antigua y estable era la de la Comunidad Tierra, asentada en Trujui (partido de Moreno, provincia de Buenos Aires), a unos 40 km de la ciudad de Buenos Aires. Con ella, la Comunidad del Sur mantuvo un activo intercambio a lo largo de todo el período. De hecho, era frecuente que los adolescentes de una comunidad pasaran una temporada en la otra, como parte de su aprendizaje para la vida comunitaria, o que los adultos la visitaran en sus vacaciones³²². Muy cerca de allí se inició otra experiencia, denominada Siembra, y se formaron otros dos grupos que pretendían iniciar otras experiencias en Guernica y Rosario. La circulación de personas y publicaciones³²³ permitía a los *comuneros* demostrar la viabilidad y deseabilidad de las comunidades, estimulando la formación de otras. Por su parte, en Córdoba se formó la comunidad Fértil, de marcada tendencia anarquista (Oneto, 2021 y 2022).

Entre las comunidades uruguayas, si bien inicialmente existió gran entusiasmo por la fundación de la Comunidad del Norte en 1966, al poco tiempo se diluyó. Se trataba de una experiencia iniciada por un grupo de ocho personas —que habrían llegado a los veinte— de los departamentos de Artigas y de Salto, trabajadores rurales y militantes sindicales, e instalada en un campo a orillas del Río Daymán perteneciente a la Iglesia Católica, a 10 km de la ciudad de Salto. La iniciativa se vio estimulada por el obispo Marcelo Mendiharat y la militante y trabajadora social Dora Paiva, y encontró acogida entre un grupo de jóvenes vinculados a la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Agraria Católica (JAC) y Acción Sindical Uruguay (ASU)³²⁴. La Comunidad del Sur se manifestaba de forma sumamente optimista por este grupo cuyo propósito, afirmaban, era mostrar un camino “desde y para el campesinado” basado en los principios de libertad, solidaridad y ayuda mutua. Desde su boletín, se celebraba el coraje que había reunido el grupo para dejar atrás el pasado y arrojarse a la construcción de una nueva sociedad, y afirmaba que era motivo de alegría y aliento “para los que creemos que el cambio de [sic] auténticamente revolucionario deberá ser tejido por organismos de base que en una pluralidad de formas asuman sobre sí la realización concreta de ese

³²² A modo de ejemplo, véase boletín informativo, Nº 7, abril de 1968. ACS, caja A28.

³²³ Se conoce un boletín mimeografiado editado entre 1968 y 1969 titulado *La Comunidad*, y luego, *La Comunidad Voluntaria*, que da cuenta del fortalecimiento de los vínculos entre las comunidades existentes. Además de la colaboración para su financiación, estos incipientes grupos buscaban reunir reflexiones a partir de la experiencia de la Comunidad del Sur, la Comunidad Tierra y la Comunidad del Norte, junto a producciones teóricas acerca de las posibilidades y límites de las comunidades.

³²⁴ Entrevista con Adela Francia y Ángel Rocha realizada el 12 de setiembre de 2022. Adela Francia y Ángel Rocha (1943-) son trabajadores provenientes de Artigas y eran en los sesenta militantes de la JOC. Se casaron y formaron la Comunidad del Norte, en Salto, en 1966, experiencia que perduró hasta 1971-1972, cuando Ángel Rocha cayó preso y el predio fue allanado. Posteriormente continuaron su militancia barrial y cooperativista.

cambio”³²⁵. De acuerdo a sus redactores, la Comunidad del Norte demostraba claramente que “la ‘reforma agraria’ no se hace desde el asfalto sino a través de grupos militantes que con la prédica y el ejemplo transmiten otros modelos que pueden convertirse en motivadores de la conducta social, elemento imprescindible para solucionar uno de los problemas básicas [sic] de la realidad uruguaya, ‘el retorno a la tierra’”³²⁶.

Sin embargo, la experiencia no logró sostener a lo largo del tiempo pautas de convivencia en común que fueran acordadas y respetadas por todos sus integrantes. A la vez, algunos de sus miembros se vieron involucrados en acciones de colaboración con los tupamaros, generando conflictos con el resto³²⁷. De este modo, la Comunidad del Norte no llegó a asistir a los encuentros del movimiento intercomunitario. Quienes sí se vieron integrados fuertemente a ese proceso fueron los integrantes de la Comunidad Mensaje, que se había gestado alrededor de 1968 entre un grupo de jóvenes vinculados a la Parroquia de Santa Rita e influidos por la pastoral social del Iglesia y la lectura de *Víspera*. Sus referentes principales fueron la pareja de Luis Enrique Marius³²⁸ y Elba Martínez, al igual que el cura Pedro Suárez, quien oficiaba la misa y grupo de reflexión de los domingos. La mayor parte del grupo, constituido por alrededor de una docena de jóvenes, estaba vinculada al Partido Demócrata Cristiano (PDC)³²⁹. De manera similar a la Comunidad del Sur, Mensaje se dedicaba a realizar trabajos de Planograf, aunque muchos mantenían sus trabajos regulares. Además, junto a la Comunidad del Sur, emprendieron un taller de encuadernación y clases de cerámica, proyectos que permitieron profundizar el vínculo entre ambas comunidades.

Realmente Comunidad Mensaje junto a Comunidad del Sur constituyeron el eje central del Movimiento Intercomunitario en Uruguay. La cercanía —dado que se encontraban a tan solo unas cuabras de distancia—, y el emprendimiento común fueron factores decisivos en ese vínculo.

Con la asistencia de representantes de las distintas comunidades, se conocen al menos dos encuentros regionales. Entre el 19 y 22 de junio de 1969, se desarrolló en Buenos Aires el primer “Seminario

³²⁵ Boletín *Comunidad* N° 4, agosto de 1967, p. 4. ACS, caja A28; Boletín *Comunidad* N° 5, diciembre de 1967, p. 16, ACS, caja 8.

³²⁶ Boletín *Comunidad* N° 5, diciembre de 1967, p. 16, ACS, caja 8.

³²⁷ Entrevista con Adela Francia y Ángel Rocha, 12 de setiembre de 2022.

³²⁸ Luis Enrique Marius (1939-2014) era un trabajador administrativo de la industria textil, dirigente del Congreso Obrero Textil (COT) y militante de Acción Sindical Uruguay (ASU) y, según una entrevistada, también de los Grupos de Acción Unificadora (GAU) (entrevista con Marela, 8 de noviembre de 2021). Posteriormente exiliado a Venezuela, Marius ha sido reconocido como fundador del Centro Latinoamericano para el Desarrollo, la Integración y la Cooperación (CELADIC) y por su participación en múltiples instancias de asesoramiento en la estructura de la Iglesia Católica.

³²⁹ Entrevista con Héctor Lescano, 28 de setiembre de 2022. Héctor Lescano es un militante y político del Partido Demócrata Cristiano (PDC) nacido en 1948, e integró la Comunidad Mensaje, de acuerdo a su testimonio, entre c. 1966/1967 y c. 1971/1972.

Intercomunitario”; y entre el 21 y 24 de marzo de 1970 en Montevideo, el segundo “Seminario Intercomunitario”, ahora calificado de “latinoamericano”. El primer seminario fue registrado en las páginas de *La Protesta* como un encuentro “hacia un cambio revolucionario”. El encuentro tuvo los siguientes propósitos, según se afirmaba: “1) ubicar, en nuestro tiempo, las realizaciones comunitarias; 2) visualizar los problemas específicos de la comunidad, de orden interno y en relación con el medio y 3) intentar la elaboración de bases para la creación de un movimiento”³³⁰. La ocasión sirvió de estímulo para que en la Comunidad del Sur se procesara una serie de discusiones y definiciones intelectuales e ideológicas. El grupo trabajó arduamente en los meses previos, elaborando informes que discurrían sobre la crítica a la sociedad de masas y el capitalismo, al sindicalismo, los partidos políticos, la planificación centralista y otros intentos de llevar a cabo un supuesto socialismo, pero que en realidad eran dictaduras del proletariado y social-democracias. También se discutió sobre la necesidad y características del cambio social, la toma de conciencia y las estrategias para el cambio revolucionario. Los informes presentados por la Comunidad del Sur al Seminario Intercomunitario inscribían a las comunidades en una tradición revolucionaria que no pretendía tomar el poder sino generar el cambio desde las bases, insistiendo en la importancia de articular las comunidades, los sindicatos, las agrupaciones estudiantiles, y los centros gremiales y barriales³³¹.

Buena parte de estos contenidos fueron recogidos en una “Declaración” del seminario, que adjudicaba a las comunidades un doble objetivo: “resistir a la enajenación presente en todos los terrenos posibles, y como organismo de autogestión (personalización) a nivel posible en el trabajo, la educación, la recreación, el consumo.” Para lograr esos objetivos, se insistía en la necesidad de crear un movimiento que generase un intercambio e integrase las distintas experiencias comunitarias, en busca de una estrategia común que les permitiese consolidarse como un factor de cambio y un “modo de vida nueva”. De lo contrario, las comunidades corrían el riesgo de disolverse o ser absorbidas por “el sistema”³³². Con el fin de propender al intercambio, en el Seminario se resolvió editar un boletín que reflejara la variedad de proyectos que tenían en común la búsqueda de una “comunidad fraternal y libre”, y que llenara un vacío “en este sector del pensamiento y la acción ejemplificadora hacia la sociedad futura”³³³.

³³⁰ *La Protesta* N° 8114, julio de 1969, p. 2.

³³¹ “Ponencias elaboradas por Comunidad del Sur para el Seminario Intercomunitario”, 19 al 22 de junio de 1969. ACS colección digital.

³³² Boletín *La Comunidad Voluntaria* N.º 3, agosto de 1969, p. 4.

³³³ *Idem*.

El conjunto de comunidades se trazaba también el objetivo de editar una versión castellana del *Courrier Communautaire International* que se editaba por entonces en Bélgica en idioma francés. Este objetivo, que parece no haberse llegado a cumplir, da cuenta no obstante de la voluntad de inscribirse en un movimiento de contornos globales y de generar diálogos locales dentro del mismo. Así y todo, se llegó a crear el Centro Comunitario Latinoamericano, con sede en La Paz (Bolivia), como una “filial autónoma” del *Centre Communautaire International*. Se le adjudicaba el objetivo de facilitar los contactos entre comunidades, y promover el dinamismo de un movimiento comunitario que fuese “promotor del cambio social”³³⁴. Por otro lado, se creó un “fondo intercomunitario” con el objetivo de ampliar las “posibilidades económicas de las comunidades y en los planos de desarrollo de cada grupo y del movimiento como totalidad”³³⁵. Se preveía que este fondo se integraría con dinero que recibieran las comunidades al margen de la producción —por ejemplo, en Comunidad del Sur y Tierra estaban por recibir herencias que se volcarían al fondo—, con aportes voluntarios o cuotas fijas que decidiera cada grupo. Los destinos específicos, se proyectaba, serían los siguientes: “apoyo a nuevas experiencias, de manera de facilitar su despegue. Realización de proyectos de desarrollo proyectivos y económicos de los grupos integrados. Promoción y difusión de las ideas comunitarias (publicaciones, giras). Becas de estudio integradas a los proyectos de desarrollo. Solidaridad con personas o grupos”³³⁶. El fondo sería administrado por un consejo integrado por un delegado de cada grupo, requiriéndose el acuerdo de todos para tomar las decisiones.

En Uruguay, las comunidades pretendieron fortalecer su coordinación por medio de la formación de un Movimiento Intercomunitario del Uruguay o Nacional (MIN), y su órgano, *Encuentro*, del cual se conservan cuatro números. Hubo al menos dos encuentros de las comunidades uruguayas, entre el 5 y 7 de diciembre de 1969, y en febrero de 1970. Mirta Bentancour (por Comunidad del Sur) y Luis Enrique Marius (por Comunidad Mensaje) integraban su “Equipo Coordinador”. Las comunidades que se integraron al novel MIN fueron, además de Mensaje, una en Maldonado —que aparece en algunos registros bajo el nombre de Fraternidad Familiar, y que contaba con el apoyo de los curas

³³⁴ “Centro Comunitario Internacional. Filial latinoamericana” [c. 1969-1970]. ACS, caja B95.

³³⁵ “Una alternativa libertaria. El movimiento comunitario en el Río de la Plata” [c. 1976]. ACS, carpeta 1, sobre 3.

³³⁶ “Fondo intercomunitario. Buenos Aires-Montevideo, 31 de mayo de 1973”. ACS, caja A47.

capuchinos de la iglesia de Maldonado³³⁷—, y otra en Minas, con la participación de un grupo de sacerdotes franciscanos³³⁸.

Casi todas las comunidades con las cuales se vinculó la Comunidad del Sur eran cristianas. Precisamente, el estudio de este movimiento permite entender cómo el universo comunitarista generó lazos impensados entre el mundo anarquista y el cristiano, reactualizándolos con un lenguaje propio de los sesenta latinoamericanos. El primer número del boletín *Encuentro*, que tuvo un tiraje de 300 copias impresas a mimeógrafo, da cuenta de un intento por hacer confluir las lecturas de cabecera de ambos universos, por ejemplo, combinando citas de los filósofos Herbert Marcuse y Albert Camus con citas de San Ambrosio y Camilo Torres. Al colocar a las experiencias comunitarias en la órbita de la revolución y la liberación, se generaba un punto de encuentro, como se observa en la siguiente cita:

tenemos plena fe en lo que queremos, y la seguridad de lograrlo, porque nos anima la necesidad de caminar juntos, una opción vivencial de planteos revolucionarios, y sed de liberación. Esa sed que sienten los oprimidos, y que se transforma en conciencia revolucionaria, cuando se levantan las miras de los inmediatistas para buscar la liberación, no ya formal, sino integral de todos los hombres, más allá de las instituciones, mas lejos aún de los sectarismos paralizantes, mas cerca del ser humano [sic].³³⁹

Los editores del boletín identificaban una nueva etapa en la que los grupos comunitarios buscaban promover, coordinar y complementar acciones. La publicación se proponía dos objetivos: colaborar en la comunicación periódica entre los grupos comunitarios, y ser portavoz del movimiento hacia el exterior, brindando información y promoviendo la formación de nuevos grupos. Según se relata, ya en su primer encuentro los grupos repararon en sus diferencias, pero entendieron que tenían fuertes coincidencias, como el haber sido formadas “al calor de tareas militantes sociales, profundamente integrados en un proceso revolucionario, no aislados de la realidad nacional e internacional”³⁴⁰. La principal conclusión a la que se llegó de forma conjunta fue en torno a “una idea común de la revolución, entendida como un proceso, antes, durante y después”³⁴¹. La vida comunitaria era entendida como la forma auténtica de poner en práctica en el presente los valores defendidos, de involucrar al ser humano de forma integral en el cambio social, a la vez que transformarlo. Se

³³⁷ Entrevista con Martín Carlos Pagola, 23 de setiembre de 2022. Martín Carlos Pagola es un militante de origen cristiano nacido en San Carlos en 1949. Integró la Comunidad de Maldonado unos 6 meses en torno al año 1968 y luego estuvo en un grupo de la “probeta” de Comunidad del Sur. Estudió radio y televisión en Montevideo, militó en la Resistencia Obrero Estudiantil (ROE) y se dedicó posteriormente a la fotografía. Fue preso político entre 1972 y 1978.

³³⁸ Entrevista con Héctor Lescano, 28 de setiembre de 2022; Boletín *Encuentro* N° 3, julio de 1970, p. 11.

³³⁹ Boletín *Encuentro* N° 1, enero de 1970, p. 1.

³⁴⁰ *Idem*.

³⁴¹ *Idem*.

entendía que la situación era propicia para la perspectiva comunitaria, especialmente porque se estaba atravesando una “crisis de valores” que implicaba la alienación humana y favorecía a la oligarquía. De todos modos, unos años después, en un documento de tono un tanto más pesimista, se reconocía que la integración y coordinación entre las comunidades, a pesar de sus posibles diferencias, era fundamental en un medio percibido como hostil³⁴².

Una vez más, en las páginas de *Encuentro* se colocaba en la juventud “vacunada de prebendas y promesas incumplidas”, la esperanza del verdadero cambio social, y la búsqueda de coherencia entre el pensamiento y la acción, en rechazo de medidas parciales como el aumento salarial. También la población rural y sub-urbana, al igual que la juventud, era entendida como integrando el sector de los “más desposeídos” y, por no estar totalmente “domesticados”, con más apetencias de cambio. De allí que se entendiera que estos sectores sociales debían ser el objetivo clave de un mensaje de liberación, conciencia de cambio, autogestión, solidaridad, es decir, del “hombre nuevo”. Se trazaba el objetivo de comenzar a trabajar con grupos ya constituidos para dar a conocer el proyecto comunitario, buscando a un tiempo su crecimiento e integración. En ese sentido, el boletín ubicaba al proyecto comunitario en la base de la construcción de un cambio no solo social sino cultural, entendido como fundamental en el proceso revolucionario. Para eso, también se consideraba imprescindible “el contacto con otros agentes de cambio, para realizar en forma concreta el aporte de los valores comunitarios, llegando en esa forma a sectores mucho más amplios”³⁴³.

De acuerdo con esas ideas, la Comunidad del Sur venía emprendiendo acciones mucho más enérgicas para vincularse activamente con otras comunidades. El Congreso de Jóvenes de marzo de 1969 había permitido que varios grupos interesados en el cooperativismo tomaran contacto con la Comunidad del Sur, y a lo largo de los sucesivos meses llegaron a la Comunidad varias propuestas desde Durazno, Salto, Las Piedras, Maldonado, Dolores, Bella Unión y Paso de los Toros, entre otras.³⁴⁴ De esa manera se daba inicio a un período marcado por las giras y la correspondencia con el interior del país, que se enlazaron con las reuniones del Movimiento pro-Expropiación de Tierras al Latifundio (METAL) (véase apartado 4.2.2). Los boletines informativos de circulación interna de la Comunidad del Sur dan cuenta de una multiplicación de los vínculos con otros actores y de una efervescencia militante, a la vez que el grupo de la experiencia (o la “probeta”) demandaba “asumir una actitud más activa en relación a los diferentes grupos que se acercan a [la Comunidad del Sur]”³⁴⁵. Como se verá en la siguiente sección, este cambio en el vínculo con el exterior, a la vez que se

³⁴² “Una alternativa libertaria. El movimiento comunitario en el Río de la Plata” [c. 1976]. ACS, carpeta 1, sobre 3.

³⁴³ Boletín *Encuentro* N° 1, enero de 1970, p. 7.

³⁴⁴ Boletín informativo N° 35, 12 de octubre de 1969, ACS, caja A28.

³⁴⁵ Boletín informativo N° 42, 27 de noviembre de 1969, ACS, caja 8.

sostenía el trabajo cotidiano en el taller y los servicios, y en el marco de un ascenso furibundo del autoritarismo en el país, no se transitó sin conflictos, e introdujo una cuña entre las distintas maneras de entender el vínculo entre la Comunidad y la revolución.

Mientras las tensiones entre lo que los comuneros llamaban “militancia interna” y “externa” no acabaron de cuajar, se vivió una etapa muy fermental en la que se estrecharon los lazos entre la Comunidad del Sur y UTAA, registrándose viajes, intercambios y colaboraciones múltiples (Prieto, 1986; González Sierra, 1994). En tanto que algunos cañeros participaron en la construcción del comedor de la Comunidad y asistieron como invitados en el Segundo Seminario Intercomunitario Latinoamericano³⁴⁶, los comuneros organizaron brigadas de apoyo y trabajaron en la construcción de la policlínica de Bella Unión. También se realizaron “intercambios” entre los jóvenes de ambos colectivos, bajo la idea de que cada uno tenía cosas que aprender del otro.

Esta trama fue la base relacional sobre la que se urdió el intercambio de ideas. Según Ruben Prieto, existió una “correlación” entre el contacto e intercambio entre UTAA y la Comunidad del Sur, y el proyecto de fundar la Comunidad “Tierra de Todos-Lourdes Pintos” en los campos de Silva y Rosas (Prieto, 1986, p. 96). Ya desde 1962-1963, UTAA reivindicaba la tierra para quien la trabajaba, la expropiación de latifundios improductivos (los campos de Silva y Rosas y Palma de Miranda), y la explotación cooperativa por parte de los trabajadores. Sin embargo, habría sido a partir del contacto con la Comunidad del Sur que el proyecto de cooperativa se transformó en el de una cooperativa integral o comunidad, según el modelo que estos estaban difundiendo en toda la región³⁴⁷. González Sierra también plantea que el intercambio entre UTAA y Comunidad surgió a partir de la reflexión en torno a la militancia social de los cañeros, ya que se pretendía que a través de la cooperativa los “peludos” se asumiesen como conductores de su propio destino (1994, p. 214).

En esa línea, en un intercambio que se dio con otros latinoamericanos en Suecia, Prieto (bajo el seudónimo de Gustavo Revetria) afirmó que el intercambio con los cañeros procuraba modificar la percepción de los militantes norteños:

Rodríguez Belletti (dirigente cañero) había notado que pese a las lecturas comentadas y los esfuerzos teóricos, en general, la perspectiva que se tenía era la de mejoras salariales o el cambio de un patrón ‘gringo’ y explotador por otro que lo fuera menos. Sin embargo, bastaba una experiencia de vida en la Comunidad, sin patrones ni capataces, sin diferencias de retribución

³⁴⁶ “II Seminario Intercomunitario Latinoamericano”, notas de Ruben Prieto. ACS, caja A47. En su libro, Prieto afirma que quien asistió al encuentro fue el dirigente cañero Nelson Santana, pero también comete el error de afirmar que eso fue en 1973, por lo que el dato no es seguro (Prieto, 1986, p. 97).

³⁴⁷ Boletín informativo N° 42, 27 de noviembre de 1969. ACS, caja 8; *Encuentro* N° 2, marzo de 1970.

pese a diferencias de capacidad o prestigio, con participación en las asambleas del grupo de trabajo y en instancias generales, para que las aspiraciones cambiaran³⁴⁸.

En la documentación interna de la Comunidad del Sur, la militancia en Bella Unión aparecía también como una acción bastante proselitista del modo de vida comunitario. Por ejemplo, una comunera explicaba de la siguiente manera los motivos para su participación en un campamento de trabajo y entrenamiento:

Mi participación se debió a la necesidad de transmitir una opción de vida que he elegido y que por tanto quiero para todos los hombres. La presencia mía o de otro compañero de la Comunidad, tiene ese significado: acercar a un medio distinto la posibilidad de formas de vida distintas e incluso opuestas a las vigentes. Al mismo tiempo, en la medida en que sume para la transformación del medio, enriquezco mi comprensión de esa realidad y de las formas de cambiarla y de removerla.³⁴⁹

Paralelamente, los cañeros consideraban necesaria y valiosa su experiencia en la Comunidad del Sur como un aprendizaje en el cooperativismo, que sería volcada cuando accediesen a la tierra que reclamaban. Así lo expresaron el 9 de junio de 1970, cuando fueron interrogados por los servicios de inteligencia. Consultado sobre los motivos para vivir en la Comunidad, Nery Santana afirmó “para tener una experiencia de como se trabaja la tierra en cooperativa en caso de obtenerla mas adelante”. Víctor Leiva, por su parte, dijo que “lo hace porque en una oportunidad junto con otras personas pensaron en fundar una cooperativa similar a la Comunidad del Sur en cuanto a lo administrativo pero diferente en lo ideológico y que en dicha oportunidad conoció personas que actualmente están integradas a la “Comunidad del Sur” y que se integra a la misma basado en las amistades que había hecho en aquella oportunidad”. Por último, Mario Felix Zabala Santana contestó lo siguiente: “vine a realizar una experiencia tipo cooperativista que realizan en la comunidad del Sur. Que esa experiencia la realizaría en beneficio de la UTAA para poder aplicarla en la cooperativa que algún día pudiera iniciarse”³⁵⁰.

Seguramente, la propuesta comunitaria generó algunas resistencias en el seno de UTAA y del novel Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra (MNL) —fundado después del Encuentro por la Tierra que organizara el sindicato en marzo de 1970—. Así, en su órgano, *Tierra y Libertad*, aparecieron algunas notas proponiendo que el cooperativismo integral era un “arma revolucionaria”. Se respondía así a quienes los acusaban de “reformistas y de abandonar la lucha de clases por haber levantado la bandera de la expropiación”, intentando conciliar al cooperativismo con la lucha de clases y la

³⁴⁸ “Apuntes sobre resistencia libertaria en América Latina”, Gustavo Revetria, ACS, caja A45.

³⁴⁹ Boletín informativo del Comité organizador de solidaridad con Bella Unión, enero de 1971, ACS, caja 2.

³⁵⁰ Expediente caratulado “Comunidad del Sur. Actas. Proc. Calle Itú. D5. 9.6.970” (carpeta 3312K), ADNIL.

dictadura del proletariado³⁵¹. Es probable que esta acusación proviniera de la línea que apoyaba la vía armada, y que esta polémica fuera una expresión de lo que González Sierra entiende como una tensión inherente en UTAA entre “lo sindical” y el “movimiento socio-político” cercano a la milicia (1994, p. 192).

Si es cierto que UTAA se vio influido por el vínculo con la Comunidad del Sur, para complementar lo que afirmó Prieto, también ha de destacarse la transformación que ocurrió en la posición política de muchos de los militantes de Comunidad del Sur, tal vez también como consecuencia de la profundización de estos vínculos. Al igual que otros actores, existió allí un proceso de radicalización y legitimación (soterrada) de la violencia revolucionaria.

5.2. Trayectorias de radicalización: cuando la comunidad no alcanza

Si se analizan las trayectorias de los jóvenes que ingresaron en la “probeta”, se comprueba que el “laboratorio” de experimentación política, social y sexual que significaba la Comunidad no cumplió con sus expectativas. A pesar de que algunos se incorporaron a la Comunidad, luego, decepcionados con la falta de aceptación de la “multirrelación”, sumado a la poca flexibilidad para aceptar algunos cambios organizativos que proponían, se retiraron de la experiencia³⁵². Otros, ante la urgencia del trabajo político revolucionario que demandaba la coyuntura, optaron por no integrarse, para volcarse a movimientos de masas y acciones armadas. Como se vio en la sección 4.3, los jóvenes de la “probeta” demandaban una mayor inserción militante de la Comunidad del Sur y criticaban su absorción por los asuntos internos. En todos los casos, se ponían de manifiesto algunas incompatibilidades del proyecto comunitario en relación a ciertas interpretaciones de la revolución, desde la óptica de los y las militantes más jóvenes.

Sin embargo, un análisis detallado de las fuentes evidencia vínculos ambiguos entre los comuneros y la lucha armada. Si bien el proyecto comunitario se presentaba teóricamente como una vía revolucionaria distinta a la armada, y era crítico frente a los planteos de vanguardias foquistas, individualmente muchos comuneros creían necesaria o inevitable la lucha armada y veían a las experiencias comunitarias como complementarias más que antagónicas. Incluso, varios llegaron a colaborar en acciones armadas con distintos grados de responsabilidad. Este involucramiento tuvo —como ya ha sido estudiado— motivaciones ideológicas y operó sobre un sustrato cultural común, pero quisiéramos sugerir que, a su vez, se asentó sobre las relaciones de sociabilidad construidas en

³⁵¹ “UTAA y las cooperativas”, *Tierra y Libertad* N° 7, 15 de enero de 1971, p. 4.

³⁵² Entrevista con Juan Carlos Piñeyro, 7 de diciembre de 2022.

los años previos. Ya fuese a través del movimiento anarquista (FAU, ROE, OPR-33), del MNLT o del MLN-T, sus miembros entablaron contacto con personas que defendían la vía armada a la revolución y algunos se inclinaron hacia allí. Otros, discutieron y criticaron dicha postura, esgrimiendo argumentos que atacaban la estrategia o la oportunidad, más que la vía armada en sí. De esta forma, la Comunidad del Sur no fue ajena al proceso de radicalización y polarización que supuso el período 1968-1973.

Una de las trayectorias que ilustra la poca atracción de los jóvenes hacia el proyecto comunitario es la del por entonces estudiante magisterial y militante de la ROE, Yamandú González Sierra, más conocido como historiador posteriormente. Él fue parte del grupo de jóvenes de poco más de 20 años que se habían visto profundamente impactados por el Congreso de Jóvenes, donde tomaron contacto con la Comunidad del Sur y acabaron ingresando en la “probeta”³⁵³. Trayectorias como la de González Sierra ilustran el carácter experimental que tuvo para estos jóvenes su pasaje por la Comunidad, lo cual se expresó en el plano social, político y sexual. A su vez, permite un acercamiento a la forma en que los distintos grupos militantes percibieron a la Comunidad del Sur, incluyendo esperanzas y decepciones. El hecho de que Yamandú González Sierra terminase incorporándose al brazo armado de la FAU, la OPR-33, habla bastante sobre el sentido de la disconformidad de los jóvenes con respecto a una alternativa política como la planteada por el movimiento comunitario, en oposición a la atracción que concitaba la lucha armada. La trayectoria de González Sierra epitomiza lo que pensaban unos cuantos seguramente, que no consideraban que valiese la pena invertir sus energías en el proyecto comunitario, sino que creían urgente el trabajo de masas y defendían el uso de la violencia revolucionaria. Como se mencionó en el capítulo anterior, para ellos, la dinámica del grupo comunitario absorbía demasiada energía que debía volcarse en la militancia social y política fuera del Comunidad. Esto se expresa en varias de las entrevistas:

Él pensaba que la opción comunitaria no era la más eficaz tal vez. En ese momento muchos jóvenes vivían la urgencia por cambiar, bueno yo también. De todas maneras, la comunidad no era una vía violenta, no era la idea hacer un cambio violento. Y él pensaba que había que usar la violencia, que la violencia existía... eso fue una discusión que hubo en el grupo después también. Nosotros pensábamos, y yo pensaba también, que íbamos a crear más violencia con la violencia³⁵⁴.

Había que hacer la revolución, y había que hacer algo a nivel de masa, y la comunidad no era un trabajo de masa, era un trabajo de comunidades de base. Les parecía que tenían que hacer algo a nivel político. (...) estoy diciendo palabras del Yama. La comunidad no era movimiento de masa, decía, esto es muy chiquito, hay que hacer mucho más, llegar a más gente. (...) Es otra verdad,

³⁵³ Sobre la trayectoria de Yamandú González Sierra, véase Rodolfo Porrini, “Las historias, los estudios y las múltiples vidas de Yamandú González Sierra (1947-2010)”, en *Contemporánea* 1:1, 2010, pp. 243-247.

³⁵⁴ Entrevista con Juan Carlos Piñeyro, 7 de diciembre de 2022.

otra búsqueda. Todo el tema es que había que hacer la revolución, y la revolución solo con una comunidad no la hacemos³⁵⁵.

Otro de los más recordados comuneros fue Miguel Ángel Olivera, quien hizo compatibles en su vida a la Comunidad del Sur y al MLN-T, pero sin que los integrantes de la primera lo supiesen, hasta que optó por el segundo. Olivera siente que desentonaba con la Comunidad, porque estaba armado, porque fumaba y porque no tenía hijos. Sin embargo, se sentía plenamente identificado con el proyecto: “vivimos el comunismo libertario, y era todo, *todo* valores”³⁵⁶. En su opinión, la doble militancia (triple, contando su responsabilidad como secretario general de ALU) era muy difícil, porque lo vivía como una traición para un lado u otro. El punto máximo de esto se dio cuando escondió en el galpón de la Comunidad a 30 personas requeridas tras el 22 de diciembre de 1966 y tomó comida para alimentarlos durante cuatro días, sin dar a conocer el problema al resto de los comuneros³⁵⁷.

Olivera, a pesar de esta autopercepción, era muy valorado, especialmente por su labor poética. Sus elaboraciones sobre el arte comprometido³⁵⁸, su verso libertario y los acuerdos con la Sociedad de Escritores fueron aportes de este singular tupamaro anarquista a la Comunidad del Sur. Además de sus acciones y su prédica, sus poemas expresan la voluntad de conjugar el comunitarismo y la violencia revolucionaria. En 1965, en ocasión de los diez años de la Comunidad, escribió un poema donde expresaba su lugar en un horizonte emancipatorio:

Todo empezó rompiendo una muralla...
Todo empezó rompiendo con la infamia...
Y
Ahora están aquí,
En esta entraña,
En este hoy
Sembrando aquel mañana
Que ha de venir en diana libertaria
Cuando
Tu
Y
Yo
Vosotros
Y
Nosotros
Nos decidamos romper la otra muralla... ³⁵⁹

³⁵⁵ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

³⁵⁶ Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022.

³⁵⁷ *Idem*.

³⁵⁸ *Boletín Comunidad*, mayo de 1966. ACS, caja A28.

³⁵⁹ Miguel Ángel Olivera. “A Comunidad del Sur en sus 10 años” [afiche]. ACS.

Olivera, además, puso letra a una canción que se convirtió en “la canción de la Comunidad”:

Si quieres tú sentir lo que es la plena libertad
Intégrate a nosotros en la Comunidad
Intégrate a nosotros en la Comunidad
Hermano libertario, hermano de ideal
Acércate a la mesa, comparte nuestro pan
Acércate a la mesa, comparte nuestro pan
Es dura la jornada, pero pronto llegará
Un mañana sin odios, todo fraternidad
Un mañana sin odios, todo fraternidad ³⁶⁰

Tal vez fuera también la pluma de Miguel Ángel Olivera o acaso la de Juan Carlos Piñeyro, pero ciertamente con la aprobación del grupo, la que escribió varios de los versos que figuraron en una serie de tarjetas que se imprimieron en Comunidad al término de cada año o en ocasión de su aniversario. Estas se nutrieron de algunas palabras claves en la cultura de izquierdas asociadas a la reivindicación de la violencia revolucionaria (puños, pelea, combate, sangre), como se manifiesta por ejemplo al término del “año de la furia”, 1972:

y liberaremos
los puños.
los puños que
hoy se aprietan
en la bronca y la pelea,
para abrirlos
en la caricia
en el abrazo
en el juego, en el trabajo
en otro combate
de creación³⁶¹

En este poema se ponía de manifiesto la idea de que el proyecto de futuro era uno de abrazos, juego, trabajo y creación, pero en el presente, predominaban la bronca y la pelea. Se establecía, entonces, una continuidad entre ambas luchas o combates. También la tarjeta del aniversario de la Comunidad del año 1971 —fondo rojo, letras negras— está impregnada de estos sentidos:

luchando
conjugá tu tiempo
sudor semillas sonrisas y cantos
reivindicate hombre
no dueño
no esclavo

³⁶⁰ Entrevista con Laura Prieto, 26 de agosto de 2022.

³⁶¹ Tarjeta. Comunidad del Sur, diciembre de 1972. ACS, caja A48.

y creá un espacio nuevo
luchando
sabiéndote hombre
derribá los muros y todos los contramuros
y abrí el mundo
abrilo y preñalo
con tu sangre
con tu canto
con tu brazo puño levantado³⁶²

En este, tal vez de forma más sutil, también se conjugaba una postura más creativa y disfrutable de la experiencia revolucionaria, con el sacrificio y el dolor, o incluso la muerte evocada por la referencia a la sangre. Por estos años, entre los materiales de difusión del grupo, empezaron a figurar citas de Ernesto “Che” Guevara, añadiéndose al ecléctico conjunto de lecturas que se ponían en diálogo en la experiencia³⁶³. En ellas, se hacía referencia a la construcción de una nueva subjetividad revolucionaria, al “hombre nuevo”, combinándose con reflexiones tomadas de Kropotkin, Bakunin, Luigi Fabbri, Decouflé, Gorz, Buber y Rosa Luxemburgo.

De acuerdo a Olivera, algunas de las personas caídas por el MLN-T habían integrado la Comunidad del Sur³⁶⁴, y otros colaboraron con la OPR-33. Varios comuneros colaboraron tangencialmente con acciones armadas, especialmente a través de berretines e impresiones, y no se descarta la participación en acciones de la “microfracción” 22 de diciembre. Algunas fuentes coinciden en identificar la prisión política de al menos tres integrantes de la Comunidad con el atentado al Club de Golf efectuado por ese movimiento, durante la tregua otorgada por el MLN-T para las elecciones de 1971³⁶⁵. Según Alonso y Figueredo (2011), solo se conoce este acto de esa escisión del MLN-T de existencia efímera y no se sabe quiénes pudieron integrarla. Mientras algunas de las personas entrevistadas afirman que muchos de los comuneros colaboraron con este grupo, Olivera ha descartado de plano esta posibilidad. Según Laura Prieto, los adolescentes sabían bien que los adultos “estaban metidos en algo”, pero esto era tan secreto que ni siquiera los propios militantes del MLN-T

³⁶² Tarjeta. Comunidad del Sur, 20 de agosto de 1971. ACS, caja B107.

³⁶³ Boletín informativo N° 36, 16 de octubre de 1969. ACS, caja A28; Boletín informativo N° 43, 4 de diciembre de 1969. ACS, caja A28.

³⁶⁴ Las personas referidas por Olivera que pasaron de la Comunidad del Sur al MLN-T son el propio Miguel Ángel Olivera, Juanjo “Manco” Nouched, Enrique Faccinelli y alguien apodado “Pety”.

³⁶⁵ Según los expedientes de la justicia militar consultados por Thomson (2020), Aníbal de los Santos y Carlos Riba fueron condenados por imprimir los volantes para el atentado al Club de Golf del 22 de diciembre de 1971, y estuvieron presos dos y tres años respectivamente. Por su parte, Ariel Fontes estuvo preso por un año y medio, acusado de realizar trabajos de albañilería como colaboración con el movimiento 22 de Diciembre. En los tres casos, declararon no conocer la naturaleza del trabajo que estaban realizando. “DE LOS SANTOS, Anibal y RIBA, Carlos”, Penal 10, Archivo 746 / 86, Ficha S / 644 / 85; y “FONTES, Heriberto”, Penal 10, Archivo 104/86, Ficha S/1084/85. Archivo Judicial de Expedientes Provenientes de la Justicia Militar (AJPROJUMI). Expedientes citados por Coretta Thomson, “Una estela en el Río de la Plata: El Bruderhof en Uruguay, 1950-1960”. Tesis de Licenciatura en Humanidades (Universidad de Montevideo), inédita, pp. 113-114.

más cercanos sabían. Así, debían soportar algunas críticas sobre su falta de compromiso con la lucha armada, cuando tenían más participación de la que podían admitir abiertamente. Una de tales críticas la formuló Abraham Guillén, allegado a la Comunidad y redactor de un libro muy apreciado sobre la autogestión, pero también teórico de la guerrilla urbana (Marchesi, 2019), al dedicarles su libro titulado *Socialismo de autogestión. De la utopía a la realidad* (1972), con la siguiente oración “A los Compañeros de Comunidad del Sur: anarquistas prácticos en la producción, más positivos que otros en la teoría; pero un falansterio solo no hace la Revolución, ni supe al capitalismo. Cordialmente, Abraham Guillen. Montevideo, 30-1-72.”³⁶⁶

En cualquier caso, según Fosalba, la revolución armada “si era la ruptura necesaria entre un sistema nuevo y el imperante, era inevitable” y no habían dudas sobre de qué lado estaban, a pesar de creer que no había suficiente construcción de organismos de base para construir un nuevo orden, por lo cual temían la represión que esta agitación provocaría³⁶⁷. María Eva Izquierdo, quien ingresó a la Comunidad precisamente en estos agitados años, la tomó como una alternativa revolucionaria que implicaba un menor riesgo y un trabajo más de base. Antes de su ingreso, trabajaba en el Hospital de Clínicas como auxiliar de enfermería, y militaba en la JOC y la democracia cristiana. Afirma que tenían allí “un grupo de ayuda a los tupamaros” que les proveía de insumos de enfermería, pero que, ante la posibilidad de integrarse al grupo armado, prefirió profundizar su trabajo de base a través de la Comunidad:

Había que hacer la revolución, y la revolución estaba a la vuelta de la esquina. Yo también ya había ido a esperar a los cañeros, y había estado en el mayo del 68, estuvimos ahí. Mayo del 68 a mí me impactó, estábamos en el liceo y salíamos a las calles porque había que hacer barricadas, como eran las barricadas en París. No podías estar en un lugar donde no se hablara de eso. Y tenías que ser de izquierda, y tenías que estar ahí. Y yo decía ‘bueno, pero y yo, a ver, ¿qué hago? ¿Me voy con los tupamaros y hago la revolución con la lucha armada?’. Yo decía ‘no me da’. Porque también podés ir como enfermera. Sí pero no me da, yo tenía otros planes en mi vida. Y cuando veo que también había que formar comunidades de base, las bases de los barrios, por ejemplo, trabajo en los cantegriles, en las bases, merenderos, hospitales, curanderías, policlínicas, ese tipo de cosas... Y bueno, entonces yo sentí que la Comunidad del Sur era esta posibilidad.³⁶⁸

Del testimonio se desprende que no existía una crítica a la vía armada sino más bien un impedimento personal. Ello no implicaba desconocer, de modo similar al de Fosalba, que “tenía que haber una lucha armada, tenía que haber una parte armada de guerrilla, tenía que estar, pero allá, fuera. Nosotros

³⁶⁶ Abraham Guillén, *Socialismo de autogestión. De la utopía a la realidad* (Montevideo: Editorial Aconcagua, 1972). La dedicatoria figura en el libro perteneciente a la Biblioteca de la Comunidad del Sur.

³⁶⁷ Comunicación personal con Raquel Fosalba, vía correo electrónico, entre el 24 de octubre de 2021 y el 26 de febrero de 2022.

³⁶⁸ Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022.

acá de este lado éramos comunitarios y no podía tener nada que ver con la lucha armada.”³⁶⁹ A su vez, Olivera destaca algunos momentos en los cuales la Comunidad en tanto grupo “hipotecó todo por un movimiento político” y que había algunas prácticas de acción directa, que él estimulaba. Entre ellas, se destacaron la ocupación del consulado español en 1963, confirmado también por otro testimonio^{370 371}.

La discusión sobre la vía armada, como en toda organización de izquierdas, se volvió acuciante por aquellos años, pero no hubo una definición expresa de la Comunidad, sino más bien una tensión sin resolver. Buena parte de los testimonios dan cuenta de una relativa simpatía por la vía armada, una cierta distancia crítica y una cautela orientada por el pragmatismo, pero con acciones de apoyo y solidaridad. Otra de las formas que tomaron estas acciones de respaldo, por ejemplo, fue el cuidado de los niños. Por ejemplo, la Comunidad tuvo bajo su cuidado a la hija de unos militantes que se encontraban clandestinos (seguramente de la OPR-33), y un adolescente hijo de un obrero gráfico se integró a la Comunidad. Se ha sugerido también que una de las máquinas de la imprenta se compró con el aporte de los grupos armados³⁷². Olivera sostiene, a su vez, que a través de la FCPU es probable que la Comunidad entablara contactos con algunos emprendimientos cooperativos del MLN-T, como la cooperativa de encuadernación Cope.³⁷³

Por otro lado, existieron dentro de la Comunidad algunas voces más críticas de la vía armada. Por ejemplo, Escribano sostiene lo siguiente: “yo consideraba que había que hacer bien el trabajo de base, incluso lo que más criticábamos nosotros a los tupas era que sacaban gente que eran agitadores sindicales y los llevaban al aparato militar, y dejaban de participar en su rol social. Y ahí tuvimos una discrepancia grande con los tupas.”³⁷⁴ Otros, pensarían, como Carlos, que no se creaba una nueva sociedad creando “un ejército para derrotar a otro ejército”, “aunque se llamara de liberación”. Esto venía acompañado por cierto temor a las represalias que pudieran existir hacia otras formas de entender la revolución, si triunfaban —como había sucedido en otros procesos revolucionarios— “algunas corrientes muy dogmáticas, los defensores de la dictadura del proletariado”³⁷⁵. Además de la crítica ideológica y estratégica, Escribano alude a un impedimento práctico y estratégico: “la lucha

³⁶⁹ *Idem.*

³⁷⁰ Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022; Ana Melo, “Comunidad del Sur”, archivo de José Prieto.

³⁷¹ Existieron movilizaciones en torno a embajadas y consulados en muchas partes del mundo, para protestar por la condena a garrote vil de los militantes anarquistas Francisco Granados y Joaquín Delgado por parte del régimen franquista.

³⁷² Entrevista con Laura Prieto, 26 de agosto de 2022.

³⁷³ Entrevista con Miguel Ángel Olivera, 27 de noviembre de 2022.

³⁷⁴ Entrevista con Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022.

³⁷⁵ Entrevista con Juan Carlos Piñeyro, 7 de diciembre de 2022.

armada se hace desde la clandestinidad y nosotros teníamos una cara al público. Cuando venían los cañeros, la recepción a los cañeros en el 68 se la di yo hablando en el Paraninfo de la Universidad. Los compas que estaban más metidos con el MLN, que estaban más cerca, nunca daban la cara”³⁷⁶. Según Escribano, en la Comunidad no se definió mantenerse al margen de la vía armada, sino más bien una incompatibilidad: “No hubo una resolución expresa de no estar, pero se sabía que no se podía estar. O sea, nosotros no podíamos ser clandestinos, por tanto, no se podía estar en una cosa y en la otra. (...) Seguíamos en buena relación, pero ellos fuera.”³⁷⁷

Teniendo en cuenta la vinculación entre los “peludos” de UTAA y el origen del MLN-T (González Sierra, 1994; Aldrichi, 2001), cabe retomar aquí los vínculos entablados entre la Comunidad del Sur y UTAA, que fueron un factor significativo en el proceso de radicalización de la primera. Si, como se trabajó en la sección 5.1, la Comunidad del Sur influyó en el diseño de un proyecto comunitario por parte de los cañeros —la llamada “Comunidad Tierra de Todos Lourdes Pintos”—, también es probable que el vínculo con los cañeros haya sido un elemento importante en la creciente radicalización de varios de los comuneros. Además de la colaboración reseñada previamente, algunos integrantes participaron en el Encuentro por la Tierra organizado por UTAA tan solo un año después del Congreso de Jóvenes, donde se formó el MNL. Es preciso recordar que durante ese año la Comunidad del Sur participó activamente en el llamado METAL, movimiento expropiador, y en la organización de comunidades en el interior del país. Según Prieto, el METAL sirvió de base para el MNL, y en la creación de este hubo una participación conjunta de UTAA y la Comunidad del Sur (1986, p. 91 y 96).

Para González Sierra, el MNL —un acrónimo demasiado parecido al del MLN-T— “se vertebró en torno a la experiencia de UTAA y para desarrollar metodológicamente las formas de acción política no legal en la lucha por la tierra, en el entendido de que ese objetivo solo se lograba conquistando el poder por parte de los trabajadores” (1994, p. 215). Su órgano pasó a ser la publicación *Tierra y Libertad*, que ya contaba con dos números previos de febrero y marzo de 1970, y tomaba el nombre de una conocida publicación anarquista española editada por la Federación Anarquista Ibérica (FAI) en los años treinta y retomada por los exiliados en México. De acuerdo a un documento conservado en el Archivo de la Comunidad del Sur (ACS), el MNL se definía como “un movimiento de militantes de distintas líneas políticas que se define por un cambio revolucionario de las actuales estructuras capitalistas”, y bregaba por la participación activa de los trabajadores de la tierra en el proceso revolucionario. En ese documento se afirmaba que la violencia era inevitable en el enfrentamiento al

³⁷⁶ Entrevista con Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022.

³⁷⁷ *Idem*.

sistema, y que la lucha armada sería consecuencia de la toma de conciencia crítica del pueblo. La lucha combativa, se afirmaba, tendría tres enemigos fundamentales: el imperialismo, el latifundio y el “estado de la burguesía”³⁷⁸.

Por último, algunos integrantes, como Raquel Fosalba, participaron en la ROE. La matriz anarquista del grupo y los vínculos creados hacía más de 15 años en el seno de la FAU fueron elementos fundamentales en la inclinación de la “militancia externa” de los comuneros hacia ese espacio. La ROE era concebido como el frente de masas del anarquismo, del cual la FAU era la organización política, y la OPR-33, la organización armada, en una estrategia de “tres patas” trazada desde 1968. A su vez, la ROE formaba parte y pretendió organizar la Tendencia Combativa, la línea radical del movimiento sindical (Rey Tristán, 2006). El asesinato de Heber Nieto en julio de 1971 fue un golpe duro vivido muy de cerca por el grupo, al punto que alguien se tomó el trabajo de coleccionar todos los materiales de prensa, volantes y comunicados referidos al hecho.

Los ejemplos y testimonios recabados en esta sección dan cuenta de la labilidad de los límites entre el proyecto comunitario y la vía armada en una coyuntura específica que era percibida como revolucionaria por los actores. Además de una identificación ideológica con el proyecto final que remite a un horizonte socialista, y de una cultura política compartida, es importante subrayar que las relaciones de sociabilidad establecidas con anterioridad jugaron un papel muy importante en las acciones de colaboración y solidaridad revolucionaria. Como sostiene González Bernaldo de Quirós (2004), la sociabilidad como categoría analítica “remite a prácticas sociales que ponen en relación un grupo de individuos que efectivamente participan de ellas y apunta a analizar el papel que pueden jugar esos vínculos” (p. 434). Ello implica reconocer la importancia de la dimensión afectiva en la interacción social y de las prácticas a partir de las cuales se tejen vínculos. En este caso, el estudio de este colectivo permite comprender cómo las prácticas relacionales establecidas por más de una década y media entre los comuneros mismos y con miembros de otros colectivos se pusieron en juego en determinados momentos límite, provocando acciones de solidaridad, apoyo y complicidad, aunque no estuviesen de acuerdo con las organizaciones armadas o no creyesen conveniente comprometer al proyecto comunitario.

La inclinación de los esfuerzos hacia el MNL, la participación muy disimulada en acciones de colaboración con la Organización Popular Revolucionaria (OPR-33), el MLN-T o tal vez el movimiento 22 de Diciembre, y la participación de varios de sus integrantes en la Resistencia Obrero Estudiantil (ROE), habrían de generar un cambio sustantivo en la posición ideológico del grupo

³⁷⁸ “Análisis de la coyuntura actual y perspectivas del movimiento por la tierra” [c. 1972]. ACS, caja A47.

anarquista que a comienzos de los sesenta se había presentado como pacifista y antimilitarista. Incluso, para quienes integraron la Comunidad hasta 1967 o 1968 estas posibilidades les parecen insospechadas. A su vez, la profundización de lo que los comuneros denominaban militancia “externa” generó tensiones con las actividades que se desarrollaban en la Comunidad y que se planteaban también como revolucionarias.

5.3. Definiciones ideológicas y tensiones adentro-afuera

Entre los años 1971 y 1972 se dio un proceso de definición ideológica mucho más explícita que en cualquier otra circunstancia de la Comunidad del Sur. Se trabajó en base a múltiples comisiones, informes y asambleas, sobre la fundamentación de su identificación como libertarios, comunistas, comunitarios y revolucionarios. Es probable que el proceso se hubiese iniciado bastante antes, ya que uno de los informes está datado en 1967, pero fue recién entre 1971 y 1972 que se llegó a una sistematización de toda esta elaboración ideológica, bajo la conducción de la comisión de educación. El énfasis en las ideas políticas que servían de fundamento a la vida comunitaria significaba un elemento novedoso para el colectivo, y parecía responder a la inquietud que expresaron algunos sobre la falta de formación política e ideológica de algunos de los nuevos compañeros.

En línea con esto, el año de 1971 fue nombrado “año de la formación”. Entre el 25 de abril y el 30 de mayo se llevaron a cabo al menos siete reuniones, donde se reflexionaban y evaluaban distintos aspectos de la vida comunitaria. Las categorías utilizadas fueron: economía, proyección, educación, ideología y evaluación del grupo en tres dimensiones (espontaneidad e inhibición, clima general de la reunión, objetividad y subjetividad). La dinámica de trabajo involucró la conformación de subgrupos, la dramatización de situaciones, la anotación de las reflexiones y la evaluación de la participación en la actividad. Según figuraba en los títulos de estos registros, el objetivo era el “aprendizaje del rol del comunero a partir de situaciones vividas y dramatizadas en común”³⁷⁹. Los apuntes que se han conservado, con caligrafías diversas, tachones y correcciones, son muy ricos para conocer las distintas interpretaciones de los integrantes de la Comunidad sobre los problemas que la aquejaban. Como se verá en este apartado, en contraste con quienes acusaban una falta de formación ideológica, otros recuperaban las reflexiones sobre el amor y la autoridad para tentar una interpretación de las dificultades que atravesaba la Comunidad del Sur. En lo que sí hubo acuerdo fue en la contraposición entre la militancia “externa” y la “interna”, que se profundizó por estos años al punto tal de que para algunos eran prácticamente incompatibles.

³⁷⁹ Por ejemplo, “Comunidad del Sur. Año de la formación. 16-v-71.” En ACS, carpeta 1, sobre 1, y carpeta 2, sobre 5.

La definición de la ideología de la Comunidad transitó sobre cuatro carriles. Desde el punto de vista de la organización política se definían como libertarios, lo cual implicaba una defensa de la interdependencia entre la libertad, la igualdad y la justicia; la oposición a cualquier autoridad y delegación de responsabilidades; un anti-estatismo y anti-centralismo; y la confianza en las organizaciones de base autogestionadas y organizadas federativamente. La idea central, afirmaban, era “quebrar a todos los niveles (personal, grupal y social) estructuras y conductas que conduzcan a la dependencia y la explotación”³⁸⁰. Se debería buscar la gestión directa de todas las actividades humanas por parte de quienes participaran en ellas, con el fin de “vivir de la misma manera en que tendríamos que hacerlo en un mundo de justicia y libertad”, y no “mejoras dentro del sistema”³⁸¹.

Desde el punto de vista de la organización económica, se definieron como comunistas, defendiendo la abolición de la propiedad privada, la propiedad colectiva de los medios de producción, y la participación directa de los consumidores-productores en el proceso de toma de decisiones. Además, proponían la elección de un nivel de vida tendente a la realización individual y social plena; la participación y creatividad en los procesos productivos; una retribución que no perpetuase las diferencias y sin explotación, según las necesidades y decididas por todos; y un sistema solidario para atender a las situaciones de dependencia económica (enfermedad, incapacidad, vejez o infancia). En esta nueva economía utópica, donde no existirían el mercado, el salario ni los precios, se buscaría un equilibrio difícil: “Máxima satisfacción posible en el trabajo, máxima producción y rendimiento, máximo tiempo libre”³⁸². Sin embargo, citando a André Gorz en *El socialismo difícil*, reconocían que esta emancipación real muchas veces se debía posponer para privilegiar la acumulación que la hiciera posible en un futuro, imponiéndose una autodisciplina según las exigencias de la producción³⁸³.

Con respecto a la estructura social, se definieron como comunitarios. Propugnaron que las “comunidades militantes” eran un modelo eficaz para prefigurar la forma de la sociedad futura, logrando la coherencia entre los fines y los medios. Según afirmaron, el modo de vida comunitario era la forma de ir ensayando la vida socialista, construyendo los organismos nuevos que sustituirían a la vieja sociedad³⁸⁴. Por último, se definían como revolucionarios en la teoría y en la práctica, defendiendo la importancia de instigar el comunismo libertario en los demás actores, para evitar la

³⁸⁰ “Bases ideológicas (por qué somos libertarios)”, ACS, archivador vertical, carpeta 58.

³⁸¹ *Idem*.

³⁸² “Bases económicas”, ACS caja 2, y “Bases ideológicas (por qué somos comunistas)”, ACS, archivador vertical, carpeta 58.

³⁸³ *Idem*.

³⁸⁴ Comisión de educación, “Apuntes para el tema: ¿Por qué somos comunitarios?”, 6 de julio de 1967. Múltiples versiones en ACS cajas 2, 6, B82 y B97; Comisión de proyección, “Por qué somos comunitarios”, ACS, caja B97.

instalación de nuevos métodos de explotación y dominación en el proceso revolucionario que creían en ciernes.

La comunidad, como modelo, era concebida como una meta y un camino simultáneamente, es decir, un objetivo, pero a la vez un método de alcanzar dicho objetivo sin entrar en contradicción con él, como criticaban a otros procesos revolucionarios. De ese modo, se hacía una serie de advertencias acerca de las revoluciones que no respetaban la libertad y donde ciertas minorías se imponían al pueblo y a otras corrientes revolucionarias. En esta crítica incluían a la Revolución Rusa, pero también a la Cubana y al Chile de Allende, criticando el papel de los “gerentes de la revolución”. Postulaban, así, una nueva concepción del proceso revolucionario: “la revolución de la vida cotidiana, un cambio radical cultural, el rescate del individuo, del hombre, como ser potencialmente solidario capaz de autogobernarse, y no sólo como integrante de una masa amorfa y maleable, fácilmente encarrilable por los administradores de la revolución”³⁸⁵. Por lo tanto, era imperativo hacer los aportes ideológicos, y realizar las experiencias de autogestión y autogobierno —“avanzadas de un mundo de justicia y libertad”— como contribución al conflicto social con una perspectiva concebida como “realmente revolucionaria”³⁸⁶.

En los textos no aparecía tematizada la moral, pero figuraba una fuerte crítica al individualismo en las sociedades modernas (“privatización”), la cosificación de las personas, el despilfarro, la acumulación y la falta de conciencia colectiva y solidaria, a la vez que se bregaba por una capacitación del proletariado para aprender a dirigir los asuntos comunes. En varios de los textos se hacía hincapié, así, en la importancia de la transformación de la personalidad, lo cual se lograría a través de la educación. En esta transformación subjetiva también estaba presente la idea de una relación dialéctica entre el fin y los medios: “es necesario reflejar la sociedad que se quiere implantar, internamente y en las relaciones con el medio. La revolución debe ser vivida, no sólo en teoría sino también en la práctica, en la vida privada y en la vida social, en las posibilidades del futuro y en las realidades del presente. (...) Cambiar, cambiando en un proceso autodidacta”³⁸⁷. El alumbramiento del hombre nuevo debía traer entonces una nueva política: “politizarnos con un sentido nuevo”, “la política tradicional ha muerto”³⁸⁸. La instalación del poder político a nivel de organismo de base autogestionados por el proletariado, y no bajo la dirección de minorías, implicaba un desafío también a la política burocrática y de teóricos especializados, donde identificaban a los militares, al Estado y

³⁸⁵ “Bases ideológicas (por qué somos revolucionarios)”, ACS, archivador vertical, carpeta 58.

³⁸⁶ *Idem.*

³⁸⁷ “Bases sociales”, ACS, caja 2, y “Bases ideológicas (por qué somos libertarios)”, ACS, archivador vertical, carpeta 58.

³⁸⁸ *Idem.*

al Partido Comunista. Ese cambio, que entendían debía darse a nivel de la personalidad, requería primero que nada un “compromiso de autoeducarnos”³⁸⁹.

Al igual que lo había hecho el “Rol del comunero”, este conjunto de documentos produjo un cambio significativo en relación a la situación previa, donde el hecho de no tener una definición ideológica preestablecida parecía ser una decisión colectiva y consensuada. Como se reconocía en un informe unos años posterior, “la concepción teórica fue permanentemente reelaborada de cara a la experiencia vivida”³⁹⁰. Dos circunstancias explican este cambio. Por un lado, el contexto político y social empujó a muchos a pensar que debían tomar partido o asumir una posición más firme para incidir en el devenir de los acontecimientos. Este proceso influyó en muchos actores de izquierdas, que a la par que radicalizaban sus acciones también se embarcaron en discusiones profundas sobre ideas políticas. Por otro lado, varios integrantes de la Comunidad percibían que se encontraban frente a una nueva crisis del colectivo, y tendían a pensar que la falta de formación política era un factor importante para explicar la carencia de valores colectivos y de valoración de lo común. Ello se sumaba a la frecuente explicación del “origen burgués” de los integrantes. En unas notas personales que probablemente daten del mismo momento, Ruben Prieto escribía que los compañeros nuevos no tenían formación y eran ingenuos, lo cual había empobrecido al grupo³⁹¹, mientras que Raquel Fosalba afirmó en una reunión que “el nivel grupal [era] bajísimo”, y había un “gran complot de las conductas desviadas”³⁹². A la vez, uno de los informes hacía un diagnóstico de los problemas de la Comunidad:

La propiedad común es más que nada propiedad de nadie, o a nivel de secciones es algo así como una propiedad privada ampliada. Se denota desinterés por máquinas, objetos y lugares comunes, incluso actividades comunes. No se siente como valor económico (esfuerzo humano) sino que aparece como algo impersonal sin envolver en un compromiso como sucede con *mi casa*, *mi TV*, *mi auto* en la sociedad burguesa. (...) Sin participación e integración se da algo opuesto al capitalismo, pero igualmente enfermo: no siendo directamente responsable ni comprendiéndolo ideológicamente las cosas resultan extrañas a mí, a mi esfuerzo y a mi disfrute. (...) El nivel de comprensión (conocimiento) y de identificación (sentimiento) que requiere realizar la Comunidad, aquí y ahora, es muy grande. Y cuanto más débil aparece el grupo más se desmoronan las conductas individuales en este terreno: menor participación política, desprecio por lo común, baja productividad, poca atención y dedicación. Al mismo tiempo se revaloriza el mundo burgués: yo conseguiría mejores soluciones para la ropa, no comería tan mal, podría decidir salir al cine con los chiquilines, tendría relaciones más amistosas. (...) La Comunidad en cierto sentido parece acelerar la identificación con niveles de consumo y con conductas de clase

³⁸⁹ “Bases sociales”, ACS, caja 2.

³⁹⁰ “Una alternativa libertaria. El movimiento comunitario en el Río de la Plata” [c. 1976]. ACS, carpeta 1, sobre 3.

³⁹¹ Notas personales de Ruben Prieto, ACS, caja A48.

³⁹² Acta de una reunión realizada el 12 de mayo de 1971, en un sobre titulado “Evaluación Dinello 1971”. ACS, caja A48.

media. Discos, ropa, libros, cine, *Marcha*, cursos universitarios son apetecidos sin un marco teórico que permitan crítica y auto-crítica. Se despega del proyecto revolucionario.³⁹³

Así, las referencias al “nivel de comprensión (conocimiento)” o al “marco teórico”, remiten a la necesidad de un “sistema ideológico”, que definieron con Erik Erikson como “un sistema coherente de imágenes, ideas e ideales compartidos que proveen a sus participantes de una orientación total, coherente, sistemáticamente simplificada en el espacio y en el tiempo, en los medios y en los fines”³⁹⁴. De este modo, al igual que el “Rol del comunero”, este movimiento de definición ideológica era una forma de orientar a los comuneros en su acción cotidiana, ante la percepción de que su formación política e ideológica era débil. A ello debió sumarse la percepción de que varios de los compañeros se veían atraídos por otros proyectos revolucionarios, y que podían verse desviados. Las notas de Prieto también son elocuentes al respecto: “(...) los T[upamaros], FAU, Cuba, Chile presionan aun mucho, no esclarecido y debilitado. Las mayores afirmaciones nuestras vienen de afuera (...) Deslumbramiento aquí también por las técnicas de dominación: la propaganda y la acción directa especializada, y nebulosa de los aspectos radicalmente nuevos que se encaran en la * [Comunidad]”³⁹⁵

La noción de que la Comunidad se encontraba frente a una nueva crisis se puso de manifiesto en todas las reuniones de formación bajo distintas ópticas. Se expresaba preocupación porque el comedor —que había llevado un gran esfuerzo construir— era un lugar de paso y casi nadie asistía a las cenas; por el descuido de espacios compartidos, que se encontraban sucios, desarreglados, con elementos como puertas o vidrios rotos; por la preferencia de los comuneros de estar en el dormitorio. Todo esto era interpretado como señal de descuido de “lo común” y falta de voluntad de estar juntos, o poca valoración por las actividades comunes. Por ejemplo, Mirta escribió:

Relación descomprometida con las cosas y las gentes. La participación en hacer de nuestro espacio común, un lugar de encuentro no se da sino todo lo contrario. Sucio, frío. Nos encargamos de hacer del cuarto individual el espacio deseado. Lugar de pasaje, solitario [el comedor]. Esto nos lleva a mantenernos en una estructura de propiedad privada, muy separado de un intento de colectivización. Lo común no nos da seguridad. Se ve claramente que no tenemos un proyecto compartido.³⁹⁶

En otro grupo, se expresó lo siguiente:

³⁹³ “¿Por qué somos comunistas?”. ACS, caja 2.

³⁹⁴ “Temática básica para definir ideología de la Comunidad. Propuesta por Comisión de Educación. Aprobada en reunión 4-iii-72”. ACS, caja 2.

³⁹⁵ Notas de Ruben Prieto. ACS, caja A48.

³⁹⁶ “Comunidad del Sur. Plan de formación. 25-4-71”. ACS, carpeta 1, sobre 1, y carpeta 2, sobre 5.

El grupo no valoriza los momentos comunes como ser; cena y actividades de los sábados. Elegimos arbitrariamente horarios para actividades exteriores, tiempo libre para visitar parientes. Expresamos nuestro cansancio a las horas que son más importantes desde el punto de vista grupal. Se comunica a destiempo la necesidad de cambio en los equipos. (...) Desde el punto de vista ideológico el grupo aparece desestructurado. No hemos elegido que los nuevos estén solos a la hora de la cena. No hemos elegido que las cenas sean de 2, 3 ó 4 compañeros. El alimento verdadero que necesitamos no lo recibimos al no encontrar en la mesa común a los compañeros con los cuales compartimos la vida.³⁹⁷

Otro de los puntos álgidos parece haber sido el modo de administrar el dinero del taller. La falta de control de “la base”, la constitución de un mecanismo de poder, la carencia de una evaluación ideológica de los gastos, se sumaban a otras dimensiones como la confusión entre roles y personas, y la permeación de las tareas por los conflictos interpersonales. Por ejemplo, otro de los subgrupos escribió:

invación [sic] de la administración del taller en la economía de la Comunidad. Se ve lo difícil de la tarea de la administración ya que la decisión [sic] que allí se tome tiene trascendencia todos aspectos de la comunidad. Alimentación, salud, ropa, mantenimiento, etc. Allí es donde se decide y por lo visto se manejan los aspectos económicos y se interpreta como manejo del poder (...) la visión socialista de la distribución del dinero debe estar presente en todo momento. Sabemos distinguir claramente la relación [sic] entre compañeros, el banco, los acreedores? O simplemente repetimos la relación burguesa de padre e hijo ó marido mujer donde hay uno que asume individualmente el gasto del dinero y reclama al otro en que gastó lo que le dió [sic] ayer.” En otra de las hojas, el mismo grupo agregaba: “Si somos una organización socialista la administración de la economía debe ser compartida por todos. (...) Toda la situación actual hace que se den centralizaciones de poder en el aspecto económico. No compartimos realmente entre todos en que [sic] gastos vamos a poner el acento (...) Unos manejan esa parte administrativa y el resto no participa. Sin la participación de todos es imposible manejar la administración socialístamente.³⁹⁸

Por último, otro de los grupos abordó específicamente los problemas de relacionamiento como un problema para transmitir los valores pregonados. En una dramatización donde dos compañeros discutían “por trabajo” y se destrataban, se preguntaron “dónde está lo que ideológicamente postulamos sobre la libertad, el cambio en la relación. Dónde está la diferencia con la sociedad burguesa?”, concluyendo que “esta imagen muestra que no hemos cambiado nada”³⁹⁹

Este tipo de diagnósticos se conjugó con una tendencia a agudizar la división adentro-afuera. Se gestó un discurso que entendía que el fragor militante en espacios exteriores a la Comunidad se había dado en detrimento de la militancia “interna”. A su vez, varios de los militantes que querían profundizar su acción política entendieron que la vida comunitaria “interna” les insumía mucho tiempo y energía.

³⁹⁷ “Comunidad del Sur. Plan de formación. 9-mayo-71”. ACS, carpeta 1, sobre 1, y carpeta 2, sobre 5.

³⁹⁸ “Comunidad del Sur. Año de la formación. 16-v-71”. ACS, carpeta 1, sobre 1, y carpeta 2, sobre 5.

³⁹⁹ “Comunidad del Sur. Año de la formación. 30-v-71”. ACS, carpeta 1, sobre 1, y carpeta 2, sobre 5.

Esta interpretación que oponía el adentro al afuera se vio alimentada por las intervenciones de Dinello y generaron tensiones significativas que impulsaron la salida de varias personas, como se vio en la sección anterior.

A modo de ejemplo, en una serie de reuniones el grupo terminó concluyendo que “si analizamos sin mayor profundidad los últimos diez u once meses vemos que a medida que aumentaba la incidencia de la comunidad en el medio se iba acentuando un estado de crisis del grupo. Un compañero indicó que ya había sucedido otras veces así. Aparece ahora un estado de apatía, de falta de vitalidad, con un consiguiente decaimiento de la militancia en el medio. Con lo que se cierra el círculo.” En el documento se afirmaba que “la relación es puramente formal, en lugar de ser una relación de amor, que hablamos más de lo que hacemos, que se delega casi todo en manos de unos pocos compañeros, que se descuidan las cosas del común, que somos 'abundantistas', etc. etc. Todo esto apunta a la militancia interna, que aparece como descuidada y deteriorada”. Según se establecía en el informe, en la Comunidad no habían “creado ni criado el 'hombre nuevo', que saliera a transformar el mundo”. El documento insiste en la importancia de lograr una “actitud que permita el logro de una verdadera relación de amor, fraterna, comunista, socialista; que nos haga testimonio vivo de aquello que expresamos, que haga de cada uno de nosotros un elemento de irradiación de la ideología compartida por el grupo, sin por ello salir de una actitud de modestia y exigencia, ya que si somos elegidos, sólo lo somos para realizar una tarea: transformar el mundo a partir de nosotros mismos”⁴⁰⁰.

Tres años después de ese informe, el diagnóstico persistía: “la autovalorización de la experiencia ha llegado a su punto más bajo. Se dio un desarraigo con el proceso histórico, primando lo inmediato circunstancial sin entender el proceso grupal y su ubicación en la situación general.” Las dos primeras causas de este problema eran: “1. Dispersión en actividades, sobre todo realizadas fuera a costa de lo interno, en la ausencia del común. 2. El grupo no tiene orientación y decisión y sólo responde a exigencias externas: clientes, mercado, actividades exteriores.”⁴⁰¹

Las intervenciones de Dinello parecían contribuir a esta interpretación que establecía una fuerte puja entre la militancia “externa” e “interna”. Según Dinello existían dos modelos de comunidad, el “grupo específico” y la “escuela mayéutica”. El primer modelo era el de una comunidad en la que todos los miembros tenían un fuerte compromiso sociopolítico, primaba su condición de militantes

⁴⁰⁰ “Conclusiones que surgen de las dos últimas reuniones extraordinarias y posible dirección para el encare de una reparación de la situación. 13 de setiembre de 1969”. Expediente caratulado “Comunidad del Sur. Boletines” (carpeta 3312L), ADNII, y ACS, caja A48.

⁴⁰¹ Cita de un informe sobre la situación de la Comunidad, de una asamblea general del 30 de setiembre de 1972 y 14 de octubre de 1972, en “Organización y distribución del trabajo de los servicios” [c. 1973]. ACS, archivador vertical, carpeta 58.

y compartían una ideología bien definida. Allí, “los problemas interpersonales dentro del grupo se reducen a su expresión más simple, a menudo incluso se congelan o sofocan por el deber militante. Si un día se empieza a desentrañar este dominio intragrupal, se detectará un cierto número de elementos reprimidos, y entonces habrá que estar muy atento porque la agitación puede perturbar fácilmente la vida comunitaria, acostumbrada hasta ahora a centrarse en la acción exterior” (Dinello y Méric, 1972, p. 39). Por otro lado, el segundo modelo era el de una comunidad centrada en la formación de personas que se entusiasmaran con la vida en común y en la modificación de las pautas de comportamiento. El centro es la construcción de nuevas formas de relacionamiento y nuevos valores. Es un grupo “mucho más atento a la evolución personal, mucho menos eficaz en sus acciones inmediatas sobre la sociedad global” (Dinello y Méric, 1972, p. 41). De esta forma, Dinello teorizaba que existían comunidades más volcadas hacia la militancia externa y otras, hacia el relacionamiento interno. Según afirmaba, era importante identificarse con uno u otro modelo, para “evitar conflictos desagradables” (Dinello y Méric, 1972, p. 42). En base a esta teoría, es probable que su intervención en el grupo se dirigiese a motivar a los comuneros para preocuparse por su relacionamiento y “el cultivo del hombre nuevo”, y recortar su “acción en el medio”.

Entre las notas de Ruben Prieto se refuerza esta contraposición entre el adentro y el afuera, y el papel que jugó Dinello para que los comuneros se enfocaran en el primero. Prieto acusaba a Dinello de empujar una “desviación” hacia lo personal e íntimo, “que aún convertido en tema colectivo o en desafío ideológico no llegó todavía más allá de la experiencia personal”. “Dinello con su técnica nos centró en lo interpersonal pero sobre todo en lo espontáneo personal, ‘lo que cada uno siente’. (...) Antes el proyecto revolucionario, lo elegido, lo prometido, lo deseado por todos mediaba y presidía. Se había perdido. Pero ahora se radicalizaba el considerar lo que cada uno sentía”⁴⁰² Sin embargo, también había una crítica a la autoridad que tenía el técnico: “El técnico como autoridad, como sano e inmaculado, altamente retribuido (...). Sin conflictos, sonriente, liberado, esquema pequeño burgués”⁴⁰³.

El foco en lo interpersonal, sin embargo, no significaba dejar de lado lo político o ideológico. Desde otras sensibilidades, otros comuneros presentaban interpretaciones alternativas de los problemas de la Comunidad que han quedado registradas en anotaciones desordenadas y fugaces, probables borradores de actas que no se sabe si se llegaron a escribir. Por ejemplo, Carlos acusaba una falta de “visión común” y de amor “que nos haga vibrar juntos en relación a una utopía”, y un exceso de agresividad. Además, afirmó que existía una “competencia subterránea” para ver quién es el más

⁴⁰² Notas de Ruben Prieto. ACS, caja A48.

⁴⁰³ *Idem*.

revolucionario”. Otros de los comuneros más nuevos expresaron que se inhibían, sentían vergüenza, porque “los que dominan las técnicas dominan todo”, o los que “dicen que son anarquistas, dominan las situaciones”. Sentían “temor a meter la pata” o “a ser reprimidos”⁴⁰⁴.

Aún otros, deseaban militar más afuera, y sentían que, como sintetizó un entrevistado, “lo cotidiano te chupa tiempo para la militancia”⁴⁰⁵. En la sección anterior se estudió cómo esta oposición entre la militancia “interna” y “externa” produjo que varios jóvenes terminaran desertando de la Comunidad, entre otros motivos, porque no podían hacer compatible esta “doble militancia”. En palabras de un entrevistado:

el problema de la comunidad era que esto de las asambleas, de las reuniones (...) consumía muchísima energía, entonces, quedaba poca... Para los compañeros que estaban muy urgenciados para trabajar afuera políticamente era una traba, porque teníamos que estar reunidos, teníamos que resolver esto, resolver lo otro. (...) Esa era una de las críticas de muchos sobre la Comunidad, nos dedicábamos mucho a nosotros mismos, digamos, y descuidábamos el medio. Esa es una de las críticas tal vez más fuertes contra la comunidad, contra la vía comunitaria, que te exige mucha energía propia, del grupo.⁴⁰⁶

Las explicaciones que atribuían los problemas de la Comunidad a la oposición entre la militancia fuera y dentro ambientaron un nuevo momento de retraimiento, en el cual varios militantes abandonaron la Comunidad y quienes estaban allí recondujeron sus actividades militantes a otros espacios, todo lo cual se adelantó al período inaugurado con el golpe de Estado y se profundizó en los primeros años de la dictadura civil-militar. Esto se verá en el próximo capítulo.

5.4. Recapitulación

A fines de los años sesenta emergió en el espacio platense un movimiento social de carácter inédito en la región, que tuvo a la Comunidad del Sur como su epicentro. El movimiento comunitarista se compuso por una red de personas vinculadas a al menos once iniciativas comunitarias, de distintas localidades de Uruguay y Argentina, y una en La Paz (Bolivia). A su vez intentaron establecer un diálogo con el movimiento comunitario europeo integrado al *Centre Communautaire International*, fundando el Centro Comunitario Latinoamericano como su “filial autónoma”. En Uruguay, las comunidades pretendieron fortalecer su coordinación por medio de la formación del MIN, y de la difusión del boletín *Encuentro*. A pesar de su corta duración, debida tanto al asedio represivo como

⁴⁰⁴ Notas en sobre titulado “Evaluación Dinello 1971”. ACS, caja A48.

⁴⁰⁵ Entrevista con Osvaldo Escribano, 5 de mayo de 2022. En este caso, el entrevistado no se refería a su caso personal, sino a Yamandú González Sierra.

⁴⁰⁶ Entrevista con Juan Carlos Piñeyro, 7 de diciembre de 2022.

a las dificultades para sostener y multiplicar el modo de vida comunitario, el estudio de este movimiento permite explorar otras maneras de entender y hacer la revolución en el Uruguay de los sesenta. En particular, uno en el que el universo comunitarista generó lazos impensados entre el mundo anarquista y el cristiano, reactualizándolos con un lenguaje propio de los sesenta latinoamericanos. Para sus promotores, el proyecto comunitario —fuese anarquista o cristiano— se encontraba en la base de la construcción de un cambio no solo social sino cultural, entendido como fundamental en el proceso revolucionario. Para ellos, la revolución era “un proceso, antes, durante y después”⁴⁰⁷, es decir que el problema fundamental no era la toma del poder, realizable de una vez y para siempre, sino que era un cambio en las subjetividades y en la cultura, por lo que siempre estaba en construcción.

La promoción y el apoyo a la formación de nuevas comunidades se intersectó con la colaboración con UTAA y la participación en el movimiento por la tierra (primero el METAL, después el MNL), acercando a los comuneros a grupos más combativos e incluso armados. La colaboración con estos se asentó sobre redes de solidaridad construidas previamente, pero no por ello la Comunidad se vio cooptada por alguno de esas organizaciones. Más bien, la dura competencia por captar la adhesión de los jóvenes revolucionarios politizados al calor del 68 uruguayo, fungió de estímulo para una definición ideológica más precisa del proyecto comunitario. En 1971, la Comunidad del Sur se definió como comunista, libertaria, comunitarista y revolucionaria. Además, el “afuera” fue entendido cada vez más como una amenaza que desviaba la energía de los comuneros. Como se verá en el próximo capítulo, la Comunidad del Sur pagó caro el reflujó represivo, pero se encontraba ya embarcada en el redireccionamiento de sus esfuerzos hacia la militancia cooperativa y barrial.

⁴⁰⁷ *Idem.*

Capítulo 6. La Comunidad del Sur en el Uruguay autoritario

En tanto proyecto político, el modo de vida comunitario suponía una impugnación al *statu quo* que, tarde o temprano, recibiría la atención por parte de las fuerzas represivas que asolaban al Uruguay con creciente virulencia. Además, como se vio en el capítulo anterior, existían sospechas de que los comuneros colaboraban con algunos grupos armados. Bajo la égida de la Doctrina de la Seguridad Nacional, las Fuerzas Armadas junto a la Policía tomaron a su cargo la represión de la protesta social desde 1968 y desde 1971 la liquidación de la guerrilla, todo ello con la anuencia del Poder Ejecutivo y buena parte del Poder Legislativo. Colaboraban con la inteligencia y el terrorismo de Estado algunos grupos de extrema derecha, sobre cuyo ilegal accionar las instituciones estatales hacían la vista gorda. Como ha señalado Rico (2005), los cinco años anteriores al golpe de Estado del 27 de junio de 1973 fueron los de un “camino democrático” al autoritarismo, en el cual se abusó de mecanismos previstos en la Constitución para situaciones excepcionales, tales como las Medidas Prontas de Seguridad, para instalar un gobierno autoritario aún antes de la disolución de las cámaras y el comienzo del régimen dictatorial. Tanto durante el gobierno de Jorge Pacheco Areco como de Juan María Bordaberry, los derechos humanos de la población uruguaya se vieron vulnerados, especialmente en el caso de aquellos que pertenecían al espectro de las izquierdas.

En ese contexto, la casa comunitaria y el taller cooperativo se volvieron un blanco predilecto de las fuerzas represivas. Se acusaron al menos 14 allanamientos entre abril de 1970 y 1975⁴⁰⁸. A raíz de ellos, la Comunidad del Sur adquirió notoriedad pública en los medios de prensa de mayor tiraje del país. Esas notas evidencian que la gran prensa, incluso asociada a las derechas del país, pasaron de miradas condescendientes a condenatorias sobre la Comunidad. El punto de quiebre parece haber sido el allanamiento de abril de 1972, en que terminó detenido el cura Arnaldo Spadaccino, lo cual ponía de manifiesto los vínculos con organizaciones cristianas construidos en los años previos. La Comunidad del Sur fue acusada de imprimir prensa subversiva para todo el subcontinente clandestinamente. A partir de allí, los comuneros fueron objeto de actitudes hostiles, incluso por parte de sus vecinos. Ante tal situación, en que su principal fuente de ingresos se vio afectada, las redes anarquistas internacionales fueron fundamentales para sostener el proyecto.

Durante esta etapa, la Comunidad redirigió sus esfuerzos militantes hacia el fortalecimiento del cooperativismo —fundando la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM), por ejemplo— y las actividades en el barrio, como opciones militantes de menor riesgo

⁴⁰⁸ “La Comunidad del Sur: venti anni di autogestione stroncati dal terrore militare”, *A Rivista Anarchica*, año 7, N° 54, febrero de 1977, pp. 5-10.

frente a la avanzada autoritaria. Sin embargo, el asedio represivo continuó, al punto de que en 1975 todos los adultos de la Comunidad fueron detenidos. Este episodio generó un desafío a la comunitarización de los niños, niñas y adolescentes, trágicamente empujados a la autogestión. Aunque algunas voces adultas expresaban desde hacía tiempo preocupación por la deriva que estaba teniendo la experimentación con las infancias comunitarias, el reto fue aceptado con orgullo por parte de los y las niñas y adolescentes. En definitiva, el capítulo aborda los modos en que la Comunidad se vio interpelada por la creciente violencia política, y sus derivas trágicas para las diversas generaciones, en la coyuntura previa a su exilio a Perú y Suecia.

6.1. Amenaza y represión

La Comunidad del Sur fue fichada por el Servicio de Inteligencia y Enlace de la Dirección de Investigaciones de la Policía de Montevideo al menos desde 1965. En un memorándum de ese año se registró su composición, ubicación y vinculaciones⁴⁰⁹. Sin embargo, fue a partir de 1970 que parece haberse intensificado la vigilancia. En el Archivo de la Dirección Nacional de Información e Inteligencia (ADNII) —organismo creado en 1971—, figuran 14 expedientes correspondientes a la Comunidad del Sur con decenas de materiales incautados durante los sucesivos allanamientos. Como afirman Larrobla y Figueredo, “la incautación y confiscación documental, fue sin duda uno de los elementos centrales, para la Dirección Nacional de Información e Inteligencia y para otros organismos del Estado, al momento de analizar y valorar las situaciones políticas internas de los diversos grupos o partidos” (2009, p. 10). Por lo tanto, este corpus es muy valioso para el estudio de los movimientos sociales, que, en este caso, podemos contrastar con el propio archivo conservado por los integrantes de la Comunidad. Además, existen varios informes de inspecciones e interrogatorios. En el caso de estos materiales, se ha hecho necesario no perder de vista las prevenciones realizadas por Funes (2010): la principal función de un archivo de inteligencia es estigmatizar y connotar, encontrar “agitadores”, “subversivos”, “extremistas”, con lo cual se suele inflar la información. Además, existe, junto al sesgo ideológico propio de la Guerra Fría, una lógica burocrática y jerárquica que produce presión por encontrar lo que se busca, sin pruebas o fundamentación (pp. 104 y 112).

Volviendo a la Comunidad del Sur, en la documentación de los archivos de la represión y en la prensa, se destaca la inquisitoria por elementos considerados subversivos y los vínculos con el Movimiento por la Tierra, los cañeros, la FAU (ilegalizada desde diciembre de 1967) y el MLN-T.

⁴⁰⁹ Expediente caratulado “Alianza Libertaria del Uruguay (ALU). Comunidad del Sur. Unidad Cooperaria N.º 1. Carta de Israel al Sr. Luis Sabini” (carpeta 3312M), ADNII.

Paralelamente, se desarrolló la noción de la peligrosidad del modo de vida comunitario, por su impugnación al *statu quo* y al capitalismo.

Es posible que haya sido la participación de los comuneros en el Encuentro Campesino de Bella Unión del 24 al 26 de marzo de 1970 lo que haya azuzado la suspicacia estatal, dado que tan solo unos días después de ese encuentro se dio el primer allanamiento, el de un taller de cerámica que la Comunidad tenía en la calle Itú muy cerca de sus viviendas, donde residía una pareja y un bebé. Según la nota publicada en *De Frente*, “los jefes que llevaron a cabo el procedimiento vinculaban a la pareja detenida con los ‘reos’, por haberse hallado en el lugar un detenido análisis sobre la insignia que caracteriza al grupo clandestino, que consta de una estrella con una T en su centro”⁴¹⁰. A partir de allí, se desencadenaron varios episodios, entre los cuales detuvieron a uno de los adolescentes de la Comunidad, en viaje a Bella Unión, al cual se le incautó correspondencia y material propagandístico⁴¹¹. En junio de 1970, los allanamientos se intensificaron, incluyéndose la requisita injustificada de varios objetos valiosos.

El allanamiento del 9 de junio de 1970 fue especialmente aparatoso, dado que fue parte de un operativo de rastillaje en el barrio Malvín realizado por policías de la seccional 26, soldados, la Dirección de Información e Inteligencia y la Guardia Metropolitana en busca de “escondrijos o reductos sediciosos”⁴¹². Según la crónica de *El Diario* —edición vespertina del grupo que editaba *La Mañana*, el órgano del riverismo, fracción derechista del Partido Colorado—, el operativo se intensificó al volcarse sobre la sede de la Comunidad del Sur y quedaron detenidos seis hombres en averiguaciones⁴¹³. A partir de los interrogatorios realizados a dos cañeros, un comunero y un integrante de la “probeta”, se deduce que las fuerzas represivas estaban interesadas en el vínculo con los tupamaros y la FAU, en virtud del material incautado. Especialmente les importaba indagar el vínculo de la Comunidad con el Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra (MNLT), recientemente creado, y con el cañero detenido hacía poco tiempo, Antonio Bandera Lima, quien —según declaró uno de los interrogados— había residido en una de las casas que por entonces alquilaba la Comunidad⁴¹⁴. Sin embargo, pronto trascendió que la búsqueda había sido infructuosa. El informe técnico de la inspección de la “finca de los anarquistas” o “extremistas”, con varias fotografías,

⁴¹⁰ “Allanaron un taller de artesanía: dos detenidos”, *De Frente*, 2 de abril de 1970, p. 11.

⁴¹¹ El adolescente detenido fue Rafael Santiago Díaz de Cárdenas (el “Pata”), quien luego se convertiría en uno de los tantos detenidos-desaparecidos en Argentina. Se puede consultar información referida a su secuestro en el siguiente enlace <https://sitiosdememoria.uy/diaz-de-cardenas-fernando-rafael-santiago>, última consulta 21 de febrero de 2023.

⁴¹² “Ejército y Policía hicieron varias batidas en Carrasco”, *El Diario*, 9 de junio de 1970, p. 2.

⁴¹³ *Idem*.

⁴¹⁴ Expediente caratulado “Comunidad del Sur. Actas. Proc. Calle Itú. D5. 9/6/1970” (carpeta 3312K), ADNII.

señalaba que las leyendas encontradas en las paredes no eran de carácter subversivo⁴¹⁵. Hasta el periódico herrerista *El Debate* concluyó que quedaba “una vez más demostrado que nada tienen que ver con los sediciosos y su movimiento”⁴¹⁶. Unos días después el mismo diario denunciaba que “hombres libres” estaban siendo perseguidos porque su forma de vida los hacía sospechosos⁴¹⁷.

Estos acontecimientos generaron tal movimiento en el barrio que la Comunidad halló necesario difundir dos cartas abiertas a los vecinos, con la intención de contrarrestar sus miedos y divulgar el tipo de actividades a las que se dedicaba. De hecho, en la primera carta se planteaba que el origen del procedimiento policial había sido la denuncia de un vecino, lo cual resultaba doloroso, por dos motivos: “uno, al sentirnos en falta por no haber desarrollado una relación más amistosa y abierta para con el vecindario. En otro sentido comprobamos que el miedo asoma en esa denuncia, el miedo a lo nuevo, a lo distinto”⁴¹⁸. Las misivas se desplegaban en dos ejes; por un lado, comunicar en un lenguaje llano los objetivos y las actividades en las cuales se encontraba involucrada la Comunidad, haciendo énfasis en la dimensión de base, cooperativa y barrial; por otro lado, proponían discutir el significado de lo “subversivo”:

A todos aquéllos que nos rebelamos contra las causas de la crisis e intentamos formas de vida y de trabajo nuevas, igualitarias y fraternales, quieren hacernos aparecer como ‘subversivos’. Y es cierto que lo somos, si por eso se entiende no ser indiferentes, ni resignados y querer cambiar ese estado de cosas caótico, injusto e inmoral. (...) Todo el barrio sabe, y nuestra Comunidad está abierta a todos, que vivimos de manera no egoísta. Que si alguien ha necesitado algo (medicamentos, herramientas o cualquier ayuda) estamos dispuestos. Que trabajamos en común, sin privilegios ni jerarquías. Que nuestros niños juegan o salen de campamentos o estudian con otros niños del barrio sin distinciones (...). Esas son nuestras ideas ‘subversivas’. Queremos un mundo sin hambre, sin hambreadores, sin analfabetos, sin desocupados, sin viciosos, sin ladrones, sin mandones ni mandados, y por ello vivimos y luchamos para que vivamos en fraternidad, en solidaridad, sin egoísmos, sin propiedades, sin privilegios. Todo esto Uds. lo han visto, o lo pueden ver. No tenemos nada que ocultar⁴¹⁹.

La comunicación hacia el barrio es interesante porque, teniendo en cuenta la extracción social de los receptores y el contexto represivo, el mensaje utilizaba un lenguaje mucho más llano y popular para presentar a la Comunidad. Evidentemente, allí no había rastros del trabajo profundo que por entonces se estaba realizando —abordado en el capítulo anterior— en cuanto a la identificación de la Comunidad del Sur como comunista, libertaria, comunitarista y revolucionaria. Se pretendía ganar

⁴¹⁵ Expediente caratulado “Comunidad del Sur. Informes periciales” (carpeta 3312D), ADNII.

⁴¹⁶ “La Policía persigue a ‘Comunidad del Sur’”, *El Debate*, 10 de junio de 1970, p. 15.

⁴¹⁷ “Comuneros: persiguen a los hombres libres”, *El Debate*, 16 de junio de 1970, p. 7.

⁴¹⁸ Carta abierta de Comunidad del Sur, abril de 1970. ACS, caja A47; carta abierta de Comunidad del Sur, junio de 1970. ACS, carpeta 2, sobre 1.

⁴¹⁹ *Idem*.

legitimidad social para el proyecto, teniendo en cuenta que el entorno no era favorable a las ideas declaradamente de izquierdas, pero sí a las acciones solidarias y al fundamento igualitarista. El contenido de las cartas refuerza, asimismo, la idea de que en Malvín Norte hasta 1970 no se habían generado lazos tan estrechos con el barrio como cuando la Comunidad se ubicaba en Barrio Sur. De todos modos, es preciso subrayar que el contexto de la escalada represiva estaba permeando a todas las comunidades locales y a los vínculos interpersonales profundamente aún antes del golpe de Estado, en el contexto del llamado autoritarismo constitucional (1968-1973). En respuesta a las misivas enviadas por la Comunidad a sus vecinos, surgieron expresiones de solidaridad genuinas, pero las denuncias no frenaron. Por ejemplo, en una nota de prensa posterior, se registra que los vecinos dieron aviso del “movimiento inusitado de personas” en la noche y de que un camión realizaba viajes con material y mudanzas⁴²⁰.

Además, se empezó a elaborar la idea de que el modo de vida comunitario era una amenaza al orden vigente y que esa era la causa profunda de los allanamientos. Los comuneros tomaron la acusación de subversivos como reconocimiento del tenor revolucionario de su proyecto. Incluso, en la tercera entrega del boletín *Encuentro*, donde también se divulgaba la segunda carta abierta —dirigida no solo a los vecinos sino también “a todos los que de alguna u otra manera nos conocen”—, colocaron un fragmento del texto de Fals Borda *Las revoluciones inconclusas en América Latina, 1809-1968* (México, Siglo XXI, 1969), titulándolo “La subversión justificada y su importancia histórica”⁴²¹. En algunos de los medios con mayor simpatía por el proyecto comunitario se difundió la idea sobre la amenaza que suponía el modo de vida comunitario, en rechazo a las acusaciones de que se encontraban vinculados con movimientos armados. El mensaje parecía ser que se los acusaba de estar vinculados a “los sediciosos” como excusa para acabar con su proyecto comunitario, que era la verdadera amenaza no reconocida por las fuerzas del orden.

Esa noción de peligrosidad no reconocida se empezó a difundir ampliamente entre la red anarquista internacional, especialmente luego del allanamiento del 18 de abril de 1972. Este cobró especial visibilidad porque se allanó unos locales de la calle Canelones que alojaban no solo la imprenta, sino también la sede del Secretariado Latinoamericano del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC) de *Pax Romana* y de la Juventud Estudiantil Católica Internacional (JECI), y la redacción de la revista *Víspera*, a la vez que fue detenido el sacerdote Arnaldo Spadaccino, quien era vicario pastoral de la arquidiócesis de Montevideo. En esta ocasión, la parafernalia represiva fue

⁴²⁰ Artículo titulado “Allanaron esta mañana tres fincas de Comunidad del Sur”, de periódico desconocido, presumiblemente de fines de mayo o comienzos de junio de 1970, dado que lo vincula con la investigación del asalto al Centro de Instrucción de la Marina, ocurrido el 29 de mayo de 1970. ACS, caja B105.

⁴²¹ *Encuentro* N° 3, julio de 1970.

completa. En el taller gráfico se incautó materiales, se detuvo al menos a siete personas, se invitó a la prensa a fotografiar las máquinas y se divulgó un comunicado sobre el hallazgo de una imprenta clandestina que producía “textos y folletos con instrucciones sobre acciones subversivas y revolucionarias” para toda América del Sur, traficaba armas y organizaba la entrada y salida ilegal de personas al país⁴²². A su vez, la casa de la Comunidad fue allanada las dos noches siguientes, deteniéndose a otras personas también. La imprenta fue ocupada militarmente por más de 25 días, en el contexto del Estado de Guerra interno, y restituida en condiciones lamentables. Prácticamente todos los periódicos se ocuparon del evento, en general reproduciendo el comunicado N° 80 de las Fuerzas Conjuntas, según la normativa vigente. La información oficial afirmó que Spadaccino — quien estuvo detenido por más de una semana— se había hecho responsable del local y de lo que en él había, a pesar de un comunicado de la jerarquía eclesiástica que lo respaldaba y descartaba cualquier vínculo o responsabilidad⁴²³. La justicia militar lo terminó absolviendo, pero el hecho sacudió la agenda política por esos días, no solo por tratarse de un sacerdote e involucrar a la jerarquía eclesiástica en la violencia política, sino también porque Spadaccino era una figura televisiva⁴²⁴.

En contrapartida a tal campaña de desacreditación y difamación, los medios y personalidades asociados al espectro de las izquierdas hicieron hincapié en la trayectoria de la imprenta en la industria del libro y la edición del país, incluyendo una alocución de Carlos Baraibar en la Cámara de Diputados, donde declaró que la Comunidad del Sur había impreso un 40% de los libros producidos en Uruguay en el año 1971. La información se reprodujo en la prensa escrita, donde se hizo énfasis en las credenciales legales de la imprenta, en el trabajo con editoriales reconocidas — como Alfa, Banda Oriental, Arca, Tauro, Tierra Nueva, Diálogo y Ediciones Universitarias—, y sus premios en la Feria de Libros y Grabados. Incluso se mencionó la impresión de libros para organismos del Estado o internacionales — la Dirección de Estadísticas, Obras Sanitarias del Estado (OSE), la Liga Antituberculosa, la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC)— y políticos del Partido Colorado, como Alejandro Rovira, Ministro del Interior, el senador Luis Hierro Gambardella y el diputado Carlos Mario Fleitas. Esta información servía para subrayar lo disparatada que era la información oficial sobre la imprenta clandestina. La solicitud de Baraibar de remitir la versión taquigráfica y solicitar a los Ministros de Defensa e Interior la devolución de los locales fue apoyada por 39 en 45 diputados⁴²⁵.

⁴²² “En la Imprenta del Cordón (...) un diario de circulación (...)”, recorte de *El País*, 21 de abril de 1972, en ACS, carpeta 3, sobre 1. El título del supuesto periódico clandestino mencionado era *Lucha Popular*.

⁴²³ “La explicación de la Curia”, *El Diario* N° 18502, 22 de abril de 1972.

⁴²⁴ Véase García Mourelle (2017) para ampliar sobre la detención de Arnaldo Spadaccino.

⁴²⁵ “Detención de Spadaccino es un agravio a la conciencia del país”, *Ahora*, 3 de mayo de 1972; Borrat, Héctor, “Spadaccino”, *Marcha* N° 1590, 28 de abril de 1972, p. 13.

En cambio, la extrema derecha, a través del semanario *Azul y Blanco*, utilizó la información para criticar la tibieza de las autoridades nacionales. “Spadaccino subversivo” fue el título de su edición número 22. Allí, un “católico en guardia” se dedicaba a evidenciar los vínculos entre la Comunidad del Sur y la Curia, *Pax Romana*, los estudiantes católicos, *Víspera*, etc., demostrando que no era un mero vínculo de arrendamiento⁴²⁶. Otra nota, a la siguiente semana, denunciaba la relación entre el abogado de Spadaccino, Diego Terra Carve, y el obispo de Montevideo, Parteli, en su ardid contra el anterior obispo Corso⁴²⁷. En ambos casos se denunciaba la infiltración comunista en la Iglesia. El episodio se puede enmarcar en la permeación de la Iglesia Católica por la Guerra Fría, como han estudiado Adrover (2021) y Barrales e Iglesias (2021). Aún otra nota se dedicaba a desentrañar la filiación comunista de cada una de las editoriales que trabajaban con la Comunidad del Sur y de sembrar dudas sobre los políticos mencionados, además de denostar a Sanguinetti, Batlle y otros, con su habitual estilo de “múltiple embuste”⁴²⁸. Las caricaturas de Jota Erre y de la columna “El humo-r azul. Cada casa es un mundo” acompañaban estas diatribas, sugiriendo una conexión entre la Comunidad del Sur, y los políticos Enrique Erro, Wilson Ferreira Aldunate y Jorge Batlle⁴²⁹.

Los hechos represivos se repitieron entre el 12 y 14 de julio de 1972. Todos los adultos menos cinco mujeres fueron detenidos y se denunciaron torturas. Para la Comunidad del Sur sobrevino el ahogo económico, ya que varios clientes se retrajeron ante la amenaza militar, y el encargado del taller fue sentenciado a prisión. Fue allí que se intensificó la campaña de solidaridad internacional, que se apoyó sobre las redes anarquistas y comunitarias previamente construidas. Un repaso de los artículos de prensa publicados en distintas partes del mundo en solidaridad con la Comunidad del Sur incluye los siguientes títulos y organizaciones: *Reconstruir*, *La Protesta*, *Revista 2001*, *Primera Plana*, *La Vanguardia*, la Biblioteca Popular José Ingenieros y la Federación Libertaria Argentina (de Buenos Aires, Argentina); *La Hoja* (Avellaneda, Argentina); *Tierra Libre* (Tucumán, Argentina); la Federación Obrera Regional Venezolana (FORVE); *Tierra y Libertad* (México); *Umanitá Nova* y *A Rivista Anarchica* (Italia); *Le Monde Libertaire*, *Espoir* y el suplemento *Confrontation Anarchiste*, y el boletín de la AIT (Francia); el Comité de Relaciones de la Internacional de Federaciones Anarquistas (CRIFA); *Win*, un fanzine vinculado al movimiento hippie editado en Nueva York;

⁴²⁶ *Azul y Blanco*, año I N° 22, 3 de mayo de 1972.

⁴²⁷ “La Curia y Spadaccino”, *Azul y Blanco*, año I, N° 23, 10 de mayo de 1972, p. 11.

⁴²⁸ El periodista estadounidense Richard Rovere acuñó esta expresión para referir a un tipo de embuste complejo y compuesto de varias partes, que hace difícil que sea desentrañado de forma sencilla para alguien que busque apego a la verdad, prestándose a la reproducción impune (Alonso y Demasi, 1986, p. 17). Nos referimos a la nota titulada “Por qué nos atacan” en *Azul y Blanco*, año I, N° 23, 10 de mayo de 1972, p. 15.

⁴²⁹ “El humo-r azul. Cada casa es un mundo”, *Azul y Blanco*, año I, N° 24, 17 de mayo de 1972.

Equality, un fanzine vinculada al movimiento comunitario editado en inglés en Frankfurt, Alemania Occidental; *Al Hamishmar*, diario del Partido obrero Mapam, y el Kibutz Gaash (ambos de Israel).

Así, cuando comenzó el asedio más sistemático, la prensa anarquista internacional se reveló fundamental para denunciar públicamente los atropellos y solidarizarse, por ejemplo, enviando dinero. Estos vínculos se habían construido en los años previos, acusando un salto cualitativo a partir de la difusión de información sobre los movimientos estudiantiles del mundo en el medio local (cf. capítulo 4). A modo de ejemplo, los vínculos con el periódico *La Protesta*, la editorial *Reconstruir* y la Biblioteca Ingenieros databan desde los propios inicios de la Comunidad del Sur, probablemente entablados a través de su participación en la FAU y abonados por trayectorias como la de Osvaldo Escribano, quien militaba en esos circuitos anarquistas bonaerenses y pasó a vivir a la Comunidad en 1964. Otro ejemplo es que en el boletín *Confrontation Anarchiste*, cuya edición N° 7 incluyó un suplemento sobre la represión a la Comunidad, no sorprende encontrar como corresponsal en Toulouse a Pierre Méric, coautor del libro sobre la vida comunitaria junto a Raimundo Dinello, quien había intervenido en la Comunidad con algunas técnicas terapéuticas y se encontraba ya por entonces estudiando en Europa (cf. capítulo 4).

Replicando la noción de que lo que se estaba reprimiendo era un modo de vida, en *Primera Plana* se afirmaba lo siguiente:

Su culpa fue, quizá, constituir un grupo que no encajaba a la perfección dentro de la estructura capitalista. Constituye una verdadera experiencia autogestora en lo educacional; sus servicios ofrecen una atención colectiva: cocina, ropería, lavadero, sanidad, biblioteca. Tienen cine, una escuela preescolar, han logrado una federación de cooperativas de producción y asesoramiento, otra cooperativa de vivienda. Ahora, esa obra magnífica, que tanto sacrificio costó, está a merced de la arbitrariedad militar, corriendo el riesgo de que desaparezca un modelo de fraternidad, apoyo mutuo, nueva relación entre los hombres. Un ejemplo de convivencia libertaria, de sociedad antiautoritaria, de propiedad colectiva, de trabajo voluntario, autogestor, creativo. Un ejemplo de educación libre, donde los niños en común desarrollan su personalidad en un marco de libertad y espontaneidad.⁴³⁰

A *Rivista Anarchica*, por su parte, traduciendo un artículo de *Le Monde Libertaire*, afirmaba que se allanó para terminar con el peligroso “ejemplo” del nuevo modelo de vida que sostenía la Comunidad, basado en la propiedad colectiva, y el trabajo voluntario, autogestionario y creativo⁴³¹. En la misma línea, el libro publicado por Dinello y Méric, analizado en el capítulo 4, sentenciaba lo siguiente: “los ‘gendarmes’ a sueldo de los privilegiados los están atacando: han comprendido que

⁴³⁰ “Los caminos del calvario”, *Primera Plana* N° 496, 1 de agosto de 1972, p. 58.

⁴³¹ “La Comunità del Sud”, *A Rivista Anarchica*, N° 17, enero de 1973, pp. 5-6; “La Communaute du Sud”, *Le Monde Libertaire*, N° 183 y 184, setiembre-octubre y noviembre de 1972 respectivamente, pp. 8-9.

un grupo comunitario representa el mayor peligro para el sistema capitalista basado en el liberalismo individual” (1972, p. 16).

Tal vez la campaña más sostenida fue llevada adelante por el periódico francés *Espoir*, órgano de la sexta unión regional de la *Confédération Nationale du Travail* francesa, con una alta participación de exiliados cenetistas españoles. Este le dedicó al menos cuatro ediciones entre mayo y setiembre de 1972, incluyendo un artículo escrito por la reconocida anarquista española Federica Montseny, donde transcribía el telegrama enviado por el Comité de Familiares de Presos Políticos del Uruguay al Secretario General de la ONU, y hacía un llamamiento a la condena pública internacional⁴³². Especialmente, apelaba a los comunistas europeos, bajo el argumento de que ellos también, tarde o temprano, serían perseguidos. Montseny, aparte, no perdía oportunidad de criticar al pasar algunas opciones tácticas de los tupamaros, que parecía ser una línea editorial bastante consistente⁴³³. Además, se promovió desde allí la firma de una carta dirigida al embajador uruguayo en Francia, que firmaron Simone de Beauvoir, Laurent Schwartz, Maspéro, Jean-Paul Sartre, entre otras personalidades de las artes, las letras, las ciencias, la política y la religión, solicitando que se siguieran enviando denuncias al Ministerio del Interior y de Defensa de Uruguay, a las embajadas, y cartas a *Marcha*⁴³⁴. Así, la prensa anarquista internacional permitió afianzar los lazos de solidaridad que se demostrarían fundamentales cuando comenzó el asedio más sistemático.

6.2. Cooperativismo de vivienda y militancia barrial

Paralelamente a la profundización ideológica, al involucramiento con organizaciones más combativas y en el recrudecimiento de la represión, la Comunidad del Sur se embarcó en el proceso fundacional de la FUCVAM. González reconoce su huella anarquista en “la práctica de plenarios horizontales, la propia existencia de ser una Federación y no una Central” (2013, p. 181).

Los integrantes de la Comunidad tenían vínculos con el Centro Cooperativista Uruguayo (CCU) al menos desde 1964, dado que brindaron asesoramiento técnico para la construcción en el predio de la calle Felipe Cardozo, pero no consiguieron financiamiento para emprender las obras a pesar de realizar algunas gestiones ante el gobierno municipal junto a la cooperativa Copru⁴³⁵. Según un

⁴³² Montseny, Federica, “La represión en el Uruguay”, *Espoir* N° 543, 2 de julio de 1972, p. 2.

⁴³³ Por ejemplo, el artículo escrito por el anarquista venezolano Floreal Castilla sobre “el anarquismo de los Tupamaros”, *Espoir* N° 547, 30 de julio de 1972

⁴³⁴ “Sait-on ce qui se passe en Uruguay?”, *Espoir* N° 553, 17 de setiembre de 1972, p. 1.

⁴³⁵ “Memorándum a presentar a instituciones oficiales y privadas, cooperativas, gremiales, etc. referente a la construcción de un barrio cooperativo” [c. 1964-1965]. ACS, caja A47.

memorándum que presentaron ante la Dirección Nacional de Viviendas, lo que se había logrado hasta el momento —la amortización completa del terreno, la construcción de un pabellón de dormitorios de solteros y la realización de mejoras en el predio y en las construcciones existentes— se había realizado con “los excedentes de la propia producción del grupo” que se repartían con la ampliación del equipo industrial⁴³⁶.

Ante la aprobación de la Ley de Viviendas de 1968 que dio impulso al cooperativismo de viviendas, se abrió una ventana de oportunidades para lograr el financiamiento del plan de construcción no concretado todavía. Así, iniciaron la gestión para constituir junto a las demás cooperativas de producción de Montevideo —que, según indicaban, eran 13 e involucraban a 650 familias—, una cooperativa matriz⁴³⁷. La “Cooperativa de Vivienda Comunidad del Sur” efectivamente se constituyó como filial de la Cooperativa Matriz “Construir” en 1970⁴³⁸. Entre 1971 y 1973 los comuneros fueron miembros del Consejo Directivo de FUCVAM, y emprendieron una serie de iniciativas con las cooperativas que se instalaron en sus alrededores.

Como afirma Frens-String (2011), el cooperativismo de vivienda brindaba un espacio de construcción democrática “desde abajo”, basada en la autogestión obrera y la participación de las masas. Esta impronta se articulaba muy bien con lo que venía haciendo la Comunidad del Sur desde hacía 15 años. A la vez, los comuneros aprovecharon la oportunidad para plantear su plataforma de lo que llamaban “cooperativismo integral”, que profundizaba el colectivismo en otros aspectos de la vida. Esto expresó, por ejemplo, en un acto en el año 1972, Osvaldo Escribano:

Algo que debe quedar bien claro a las autoridades presentes, que deben decidir sobre las prioridades del Plan de Vivienda, es que las CVAM [Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua] no se contentan con levantar paredes y techos para cobijarse del frío, sino que sobre todo están construyendo donde las necesidades de cada uno deben ser solucionadas en común. Donde nuestras paredes y habitaciones van a tener la disposición que nosotros junto a nuestros asesores técnicos decidamos. Donde nuestros hijos aprenderán a vivir en grupos de iguales junto a otros niños en la nursery y jardines de infantes de las cooperativas, teniendo la seguridad de que el viaje a la escuela no es un ómnibus cargado de gente, sino un camino que ellos ayudaron a construir. Donde nuestros espacios abiertos son lugares donde se encontrarán los vecinos y no son esos vecinos desconocidos de cualquier barrio o casas construidas por INVE [Instituto Nacional de Viviendas Económicas] o por los empresarios privados, sino vecinos que tienen mucha vida en común y que juntos decidieron sobre la distribución de esos espacios en los

⁴³⁶ “Cooperativa Comunidad del Sur. Memorándum sobre plan de viviendas y servicios comunes” [c. 1970]. ACS, carpeta 2, sobre 3.

⁴³⁷ *Idem*.

⁴³⁸ Borrador de estatutos de la Cooperativa de Vivienda Comunidad del Sur [c. 1970]. ACS, Caja A32.

cuales se encuentran. Donde la mujer puede participar al mismo nivel que el hombre en todas estas decisiones.⁴³⁹

La educación en el cooperativismo parece haber sido una línea transversal de su proyección militante durante toda la historia de la Comunidad del Sur. Esta había encontrado su ámbito natural en la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay (FCPU). Ahora, el cooperativismo de vivienda brindó a la Comunidad una caja de resonancia para amplificar su proyecto comunitario, encontrando un marco de militantes favorables a la idea. Como afirma González (2021), junto a otras corrientes ideológicas, la Comunidad del Sur aportó una matriz libertaria a la concepción de FUCVAM, basada en las ideas que tan centrales habían sido en su proyecto, como la autogestión. Su labor en la Comisión Central de Fomento de FUCVAM, se concentró en la idea de desarrollar barrios cooperativos tendentes al modelo comunitario, trascendiendo la mera construcción de viviendas (González, 2021, p. 55). Tal vez la iniciativa más importante en ese sentido fue la llamada “Escuelita”, un espacio de cuidados y formación de preescolares, instalado entre 1969 y 1970, que fue concebido como una tarea de “proyección social” de la Comunidad en relación al barrio y las demás cooperativas de la zona⁴⁴⁰. Ello entroncaba con la discusión que por entonces atravesaba FUCVAM sobre las guarderías y la gestión de los cuidados en las cooperativas de vivienda (González, 2021, pp. 62-63).

En sus últimos años en Uruguay, vedadas otras formas de participación política y social, la movida barrial parece haberse intensificado. El desembarco de otras cooperativas en el barrio generó nuevas iniciativas, que venían a sumarse y potenciar la participación en otras instancias que existían desde años anteriores, como la comisión de fomento escolar, la comisión de padres en apoyo del Liceo Popular, el consultorio odontológico barrial y la mencionada “Escuelita”. En 1972 se desarrolló una cooperativa de consumo barrial, y en 1973, integraron una comisión de saneamiento y servicios comunes para la cuenca del arroyo del molino, compuesta por cooperativas de la zona y distintas organizaciones populares. Entre 1974 y 1975 presentaron un proyecto de “promoción cooperativa a nivel barrial”⁴⁴¹, que consistía en brindarle servicios al complejo José Pedro Varela —asociado a iniciativas de sindicatos como el SUNCA agrupados en la Mesa Intergremial y de predominio comunista—, con el fin de educar a sus habitantes en el cooperativismo. La Comunidad del Sur tenía, de hecho, una trayectoria de larga data en este aspecto, dado que había participado de los cursos organizados por el CCU a mediados de los sesenta. Según consta en un acta de circulación interna, el

⁴³⁹ El discurso aparece en Gustavo González, *Una historia de FUCVAM* (Montevideo: Ediciones Trilce, 2013), p. 68, sin referencias más precisas.

⁴⁴⁰ Boletín informativo N° 30 (fragmento) [c. octubre de 1968]. ACS, carpeta 1, sobre 1. “La Escuelita” se puso en marcha recién en marzo de 1969.

⁴⁴¹ “Promoción cooperativa a nivel barrial” [c. 1974-1975]. ACS, caja 2.

proyecto tenía como objetivo “crear centros de autogestión”, pero se advertían dificultades para profundizarlo⁴⁴².

Los integrantes de la Comunidad fueron conscientes de este repliegue militante. Como se establecía en un documento interno en de agosto de 1974, los espacios de militancia se circunscribían a la FCPU, FUCVAM, el barrio, la editorial y el movimiento comunitario, aunque para ese entonces, las únicas Comunidades que perduraban además de la del Sur, eran Tierra, y dos nuevas iniciativas, llamadas Guernica y de la Ciudad⁴⁴³. FUCVAM era catalogada como organización “dirigentista” que exigía el replanteo de varios de los temas presentes en la Comunidad⁴⁴⁴. Esta militancia aparecía como insuficiente: “estamos estructuralmente separados de la gente (salvo en lo barrial)”, se afirmaba⁴⁴⁵. Sin embargo, el cooperativismo de vivienda era un espacio relativamente protegido políticamente para desarrollar acciones de militancia social y política, dentro del marco de lo que aún permitía el régimen autoritario. Como sostiene González (2013), los barrios cooperativos se mantuvieron como espacios de resistencia tras el golpe de Estado. Las obras estaban en funcionamiento y las cooperativas se constituyeron en espacios de refugio, impulsando el desarrollo de los barrios periféricos de la ciudad. A pesar de la detención de dirigentes, los cambios en las condiciones del crédito y la prohibición de obtención de nuevas personerías jurídicas para las cooperativas, FUCVAM no fue clausurada durante la dictadura y continuó funcionando. La interpretación de González es que su plataforma en ese período inicial era netamente corporativa —circumscripita al asunto de la vivienda—, y con algunos convenios internacionales, su labor era social y evitaba “pronunciamientos políticos contundentes” (2013, p. 72). Es probable que en esta permisividad tallara el hecho, reconocido por González, de que el Departamento de Estado norteamericano promovía el cooperativismo en el continente latinoamericano, con el fin de canalizar el descontento popular y organizarlo “desde arriba” (2013, pp. 34-44). Además, el gobierno de Pacheco había apoyado la Ley de Viviendas, por lo que no gozaba de mala reputación en los ambientes de derechas.

En definitiva, resulta llamativo el escaso impacto que tuvo el golpe de Estado del 27 de junio de 1973 en sí mismo y el comienzo formal del régimen dictatorial. Existió una continuidad en la represión de que venía siendo blanco la Comunidad, y en el repliegue militante a espacios más seguros de actuación, especialmente social y barrial. Si se tiene en cuenta el peso que ha tenido la fecha del golpe de Estado en algunas narrativas, llama la atención la dimensión proyectiva que denotan las actas de las reuniones de 1974. El grupo, a pesar de algunas salidas de gran impacto, como la de

⁴⁴² Acta de reunión general, 13 de octubre de 1974. ACS, archivador vertical, carpeta 2.

⁴⁴³ Actas de reuniones generales y reuniones de coordinación. ACS, archivador vertical, carpeta 2.

⁴⁴⁴ Acta de reunión general, 16 de setiembre de 1974. ACS, archivador vertical, carpeta 2.

⁴⁴⁵ Acta de reunión, 19 de marzo de 1974. ACS, archivador vertical, carpeta 2.

Oswaldo Escribano y María Eva Izquierdo⁴⁴⁶, continuaba proyectándose a futuro, redefiniendo el perfil del taller, inaugurando iniciativas barriales y trabajando los vínculos del grupo. Por ejemplo, en un documento de circulación interna, se concluyó que se debía actuar en las siguientes líneas: “Partir de una clara conciencia de las fuerzas que contamos. Inventar formas de comunicación más indirectas. Que lo realizado se proyecte a grandes números. Promover (propagar) lo realizado, lo aprendido. Modestos en lo que realicemos. Inmodestos en la proyección de lo que hacemos”⁴⁴⁷.

6.3. Infancias autogestionadas en tiempos de represión

Los allanamientos golpearon duramente a las infancias y adolescencias de la Comunidad. En este sentido, se aplica lo que han señalado las investigaciones sobre la llamada segunda generación. Como afirman Montealegre y Peirano (2013), la represión estaba dirigida al conjunto de la sociedad, especialmente a las familias de los presos políticos tanto como a los reclusos. En las dos últimas décadas ha cobrado visibilidad la segunda generación como objeto de estudio, especialmente en el campo de estudios de las memorias del terrorismo de Estado (Montealegre y Sapriza, 2022). En esa línea, este apartado pretende correrse de una mirada adultocéntrica para hacer foco en las experiencias vividas por un actor social escasamente abordado en los estudios históricos, pero en torno al cual se ha ido consolidando una línea de investigación. Siguiendo el trabajo pionero de Vescovi (1997), a los niños de la Comunidad les pasó lo mismo que a los demás hijos de los “luchadores sociales”, atravesando una etapa de optimismo revolucionario y transmisión de los valores de la solidaridad y la justicia social, para luego pasar a otra de ocultamiento, secreto, rabia y miedo, aunque posiblemente hubiese más superposición entre estos dos momentos que lo que plantea Vescovi.

De todos modos, en virtud del modo de vida y los valores transmitidos que enmarcaron la crianza de los niños, niñas y adolescentes de la Comunidad, existieron en su experiencia características específicas en relación a otros individuos del mismo grupo etario. Como afirma Vescovi, existieron aspectos comunes, pero también diferencias en función de cada grupo organizado (1997, p. 243). En este caso, el proyecto de educar a los niños en la autogestión —la “comunitarización” abordada anteriormente (cf. 3.4)— llegó, por momentos, a rayar en la negligencia por parte de los adultos.

⁴⁴⁶ Oswaldo Escribano y María Eva Izquierdo debieron salir hacia Buenos Aires en el primer semestre del año 1974, debido a la persecución política. Desde allí, emprendieron un proyecto de impresión y distribución de libros, y la formación de una nueva comunidad con la cual se establecería una “relación a distancia”. Desde esta orilla del Plata, se preveía que esta experiencia estaría íntimamente emparentada con la Comunidad del Sur, desde el punto de vista ideológico, productivo y por su proyección latinoamericana (actas de reuniones generales, 8 y 9 de abril de 1974. ACS, archivador vertical, carpeta 2).

⁴⁴⁷ Acta de reunión, 19 de marzo de 1974. ACS, archivador vertical, carpeta 2.

Como se mencionó, el plan de comunitarización fue muy cuidadosamente elaborado. Se observó con especial atención a los niños, al menos durante los primeros 13 meses, constando dos informes semestrales (15 de setiembre de 1968 y 25 de abril de 1969). Sin embargo, pronto surgieron algunas observaciones de preocupación en la órbita de la Comisión de Educación. Por ejemplo, una comunicación de setiembre de 1969 señalaba lo siguiente: “los escolares están muy mal. Sin responsables reales”, y brindaba ejemplos concretos de la conducta de distintos niños y niñas: uno que había vendido una libreta, otro que no respetaba a ningún adulto, otra que no estaba integrada, que algunos se iban a casa de otra persona todas las mañanas, y que las niñas no se bañaban nunca. Se señalaba que el “equipo de niños” quedaba menguado porque algún compañero faltaba por razones “de trabajo” y, sintomáticamente, quien escribía la comunicación sentenciaba “Yo ahora no sé nada ni de Pablo ni de Leco. Si están en la calle, si están con los de en frente, no sé”, refiriéndose a dos niños de la Comunidad de unos 9 años⁴⁴⁸.

De acuerdo a las entrevistas realizadas, las vivencias de los niños, niñas y adolescentes no fueron de abandono, sino que sintieron gran autonomía y hermandad con su grupo. Además, fueron aprendiendo cómo actuar conforme al modo de vida comunitario. Era frecuente que hicieran planteos grupales emulando el mundo adulto, como cuando organizaron una “manifestación” en rechazo de la comida⁴⁴⁹, o cuando, ya siendo parte del “grupo de jóvenes”, plantearon una reflexión sobre el lugar de los servicios en la Comunidad en una reunión general⁴⁵⁰. Entre 1973 y 1975, según los términos empleados por los actores, los adolescentes se iban convirtiendo en jóvenes, los niños en “pre-adolescentes”, y se podía prever la aparición de nuevos niños, a veces hijos de los primeros. En la víspera del exilio, los jóvenes igualaban en número a los adultos de la Comunidad, y actuaban como un grupo relativamente autónomo. La naturaleza del vínculo y los compromisos que debían asumir estos adolescentes que estaban terminando su trayectoria formativa e insertándose en el mundo adulto fueron temas de discusión en 1974⁴⁵¹. Los adolescentes aprendieron a participar en asambleas, a comprometerse con el trabajo colectivo en el taller o los servicios, y a gestionar sus relaciones en la Comunidad del Sur.

La coyuntura represiva puso estos aprendizajes a prueba. El acontecimiento más significativo en ese sentido se dio en 1975 cuando, en uno de los allanamientos, todos los adultos fueron detenidos salvo un anciano, y los niños, niñas y adolescentes de la Comunidad debieron “autogestionarse” (según se

⁴⁴⁸ Comunicación de Ana María a Educación, 9 de setiembre de 1969. En expediente caratulado “Comunidad del Sur. Manuscritos varios” (carpeta 3312E), ADNII.

⁴⁴⁹ Entrevista con José Pedro Prieto, 17 de diciembre de 2022.

⁴⁵⁰ Acta de reunión general, 25 de junio de 1974. ACS, archivador vertical, carpeta 2.

⁴⁵¹ Actas de reuniones generales, 1974. ACS, archivador vertical, carpeta 2.

señala con cierto orgullo en las fuentes), con la ayuda de vecinos y familiares, hasta que los adultos fueron liberados. En función de esta experiencia, en la Comunidad se calificó como un éxito y una confirmación de que las decisiones tomadas en relación a la educación de los niños y niñas habían sido las correctas. Es preciso recordar que la educación de los niños en un nuevo modelo social y económico que se reivindicaba como una experiencia socialista comunitaria fue central, en la medida en que se entendía que esta nueva generación criada al resguardo de los lastres del capitalismo y la sociedad burguesa, devendrían los “nuevos hombres” que la revolución necesitaba. Por ejemplo, una persona entrevistada por Vescovi afirmó:

Cuando todos los adultos, en 1975, vamos a parar al Cuartel de la Marina, allí en el puerto (de una a seis semanas), y quedan un par de adolescentes y toda la gurizada... se dan unas situaciones, que es cuando yo digo, que de alguna manera, para medirlo en una palabra, hubo éxito. Esto es que gente que no vivía en la comunidad pero eran vecinos, les da de comer a los gurises y viene una compañera y les lava la ropa. Los liceales (a partir de 12 años) se hacían la comida y hacían la comida para los demás, algún adolescente cambiaba los pañales. Lo resolvieron entre ellos y con la participación de nuestro entorno. Quizás porque el aspecto afectivo era grande. Había una apetencia, sobretudo en los más jóvenes, por estar juntos⁴⁵².

Quienes eran niños y adolescentes por entonces no recuerdan haber recibido casi ayuda para esta autogestión en un primer momento. Es más, refieren que el entorno sentía miedo de acercarse:

La gente no se animaba a venir porque la represión era grande. Los vecinos de las cooperativas (porque teníamos cooperativas de vivienda al lado, COVICOES, COVISUNCA) nos dejaban la leche en la puerta (a ellos les daban leche porque hacían trabajos insalubres), y nos dejaban por ejemplo la leche, nos dejaban cosas. Pero no entraban a la Comunidad porque no se animaban, tenían miedo. Y después, la mamá de Ana María se vino a vivir con nosotros. Ahí la vieja estuvo divina.⁴⁵³

Sin embargo, los chicos y chicas vivieron la situación con orgullo y sentido de la responsabilidad política y social: “Bueno nosotros [lo vivimos] como plantándonos frente a la represión, nosotros lo que hicimos fue eso. Como una injusticia, y como un atropello, así lo pensábamos nosotros”. A pesar de sentirse expuestos y con miedo e incertidumbre, Laura Prieto reafirma que se sintieron “exigidos pero aguatando, en la lucha, defendiendo lo justo⁴⁵⁴. Ese sentido de la responsabilidad se desplegó en dos líneas. Por un lado, el cuidado de los más pequeños quedó en mano de los niños y niñas más grandes, y de los adolescentes. A ello se sumaba el cuidado de una pareja de adolescentes que

⁴⁵² Entrevista citada por Vescovi, realizada el 14 de noviembre de 1995 en Barcelona, probablemente a Aníbal de los Santos (Vescovi, 1996, p. 357).

⁴⁵³ Entrevista con Laura Prieto, 26 de agosto de 2022. Se refiere a la Cooperativa de Vivienda Constructores de Esperanza (COVICOES) y a la Cooperativa de Vivienda del Sindicato Único de la Construcción y Afines (COVISUNCA), ambas construidas en la misma calle que la Comunidad del Sur.

⁴⁵⁴ *Idem*.

acababan de tener un bebé y tenían hepatitis. Por otro, montaron un operativo para entrar a la imprenta —que los militares habían allanado y cerrado— y sacar una libreta de direcciones, y dinero si lo hubiese. Según Laura Prieto, los jóvenes de la Comunidad sentían que estaban salvando la vida de unos cuantos cuyos nombres y direcciones figuraban en esa libreta, y además, necesitaban los datos para hacer una denuncia de la situación a *France Press*, pero temían que hubiese una “ratonera”. Los chicos emularon a los comuneros grandes y organizaron asambleas todas las noches, donde llegó a participar hasta un niño de 6 años. “Nos organizamos. Éramos unos adultos prematuros”⁴⁵⁵ dice José Prieto, quien por entonces tenía unos 14 años, y ya hacía dos que trabajaba algunas horas en la imprenta. Según recuerda, se puso al hombro junto a otros chicos y chicas la tarea de terminar de imprimir las tapas de un libro que tenían que finalizar.

Efectivamente, el modo de vida comunitario y la comunitarización brindó a estos niños y adolescentes mayores herramientas para lidiar frente a una situación de desamparo forzado, en comparación con otros niños de la misma edad. Sin embargo, los forzó a un rápido crecimiento o madurez, que violentó su derecho a vivir sus infancias. Por ejemplo, se preveía que los adolescentes de 18 años, al culminar el ciclo liceal, harían un viaje por América latina y luego decidirían si se volverían comunitarios. Este plan quedó abortado por la situación de inminente exilio en virtud de la instalación de regímenes autoritarios en toda la región. La experiencia de verdadera autogestión infantil y adolescente, por más que no fue vivida de forma traumática, supuso la gota que desbordó el vaso de los adultos, que, tras salir de la cárcel, decidieron irse del país. Según recuerdan varios entrevistados, la Comunidad fue advertida por un militar de que debían salir del Uruguay, porque los ataques no cesarían⁴⁵⁶. Para 1975, varios ex comuneros ya se habían instalado en Buenos Aires, pero quienes permanecían en Montevideo juzgaron más conveniente dirigirse a otro país latinoamericano donde el medio era más propicio para el desarrollo de proyectos autogestionarios y de democracia directa. Como afirmaron en 1977, su intención fue “rescatar una idea y una práctica revolucionaria”. El Perú de Velasco Alvarado ofrecía algunas promesas en ese sentido, y los comuneros viajaron hacia allí “atraídos por una imagen externa que propagandeaba la autogestión, la democracia directa, la propiedad social, la solidaridad”, según afirmaban⁴⁵⁷. Sin embargo, al llegar con esa “semilla”, constataron que “en la aridez de la cordillera, todo aquello no era más que frases escritas sobre la arenas [sic] o las rocas de los Andes, sin raíces y sin que ninguna fuerza social las regara”⁴⁵⁸. Ante

⁴⁵⁵ Entrevista con José Pedro Prieto, 17 de diciembre de 2022.

⁴⁵⁶ Por ejemplo, entrevista con Luis Sabini, 21 de diciembre de 2021.

⁴⁵⁷ “Informe a nuestros amigos y compañeros”. Lima, febrero de 1977. acs, caja A47.

⁴⁵⁸ *Idem*. El grupo viajó a Lima entre fines de 1975 y principios de 1976. Según Fosalba (2013), la experiencia en Montevideo se dio por terminada en octubre de 1975, pero habrían arribado a Lima al cabo de unos meses, en abril de 1976 (“Cooperativa Comunidad del Sur. Una experiencia integral autogestionaria. 1976”, ACS, carpeta 58 del archivador vertical). Para ese entonces el golpe contra Juan Velasco Alvarado ya se había consumado —en agosto de 1975— y el

la necesidad de salir de Perú, aquel grupo humano que ya era bastante distinto al que había residido en Montevideo un par de años antes, consideró la opción de ir a Suecia como medida transitoria. Allí se quedaría, finalmente, por más de 10 años.

6.4. Recapitulación

Entre 1970 y 1975 la Comunidad del Sur fue allanada más de una docena de veces, produciendo una inestabilidad, desfinanciación y miedo. Ante todo, las fuerzas represivas se concentraron en los vínculos con elementos considerados subversivos o sediciosos, pero también cobró vigor la idea de que el mismo modo de vida comunitario, que impugnaba el *statu quo* y el capitalismo, era considerado peligroso por el régimen. Algunos actores nacionales e internacionales, solidarios con la Comunidad del Sur, difundieron esta idea, al tiempo que intentaban demostrar la poca vinculación de la Comunidad con las organizaciones armadas.

Durante los últimos años antes de salir al exilio, la Comunidad del Sur profundizó ante todo su militancia barrial, incentivada por la instalación de varias cooperativas de viviendas en los alrededores. Ello vino de la mano de la militancia en la recientemente creada FUCVAM, en la cual participaron activamente. Aunque existieron algunas dudas sobre esta línea de trabajo, el contexto represivo hacía que fuese la única opción segura y tolerada por el régimen.

De todos modos, la Comunidad siguió siendo azotada, hasta que fueron detenidos todos los adultos, sometiendo a los niños, niñas y adolescentes a poner a prueba sus habilidades de autogestión, adquiridas con la “comunitarización”. El balance, positivo tanto para chicos como para grandes, de todos modos, debió ser la confirmación de que debían irse del país.

llamado “Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas” se encontraba tomando un nuevo rumbo. No se conoce con certeza qué grado de información tenían los integrantes de la Comunidad del Sur que viajaron hacia allí, ni cuáles fueron sus fuentes.

Epílogo

En octubre de 1975 se decidió dar por terminada la experiencia de la Comunidad del Sur en Montevideo. El predio fue vendido a una de las cooperativas de viviendas que por entonces se instalaban en el barrio Malvín Norte (actual Covine 8). Varios de los integrantes de mayor trayectoria en el grupo ya se habían ido hacia Buenos Aires, escapando a las circunstancias de gran persecución y represión instaladas en Uruguay. En las sucesivas crisis y desgajamientos, otros se habían ido distanciando. Algunos de los adultos, junto a niños, niñas y adolescentes, viajaron a Lima, donde pretendieron refundar el proyecto, incorporándose algunos jóvenes que conocieron allí. Prontamente se dieron cuenta de que el contexto represivo no era adecuado, y optaron por continuar viaje hacia Estocolmo, donde otros compañeros ya se hallaban exiliados.

La política sueca de acogida a exiliados políticos, la efervescencia cultural y las posibilidades materiales de dar un nuevo impulso al proyecto comunitario e imprentero en un complejo de cooperativas denominado *Kapsylen* fueron factores decisivos en la refundación de la Comunidad del Sur en Suecia y el inicio del proyecto editorial llamado Nordan (“norte” en sueco). Desde entonces, el colectivo incorporó a nuevos miembros de distintas partes del mundo, participó de diversos encuentros anarquistas y ferias de libros (entre los que se destaca el Encuentro Anarquista de Venecia de 1984), dinamizó el vínculo y la comunicación entre los exiliados latinoamericanos en Suecia y Europa, se relacionó con el movimiento comunitario europeo, e implementó técnicas y tecnologías novedosas a los procesos productivos, como el uso de la computadora. Mientras tanto, nacieron más niños, se formaron unas parejas y se separaron otras, y las personas crecieron y desarrollaron sus vidas atravesando las angustias, miedos y esperanzas comunes a los exiliados.

En 1985, con la apertura democrática en Uruguay, un primer grupo viajó de vuelta al país, y otro lo hizo en 1989. Varias de las personas que anteriormente habían integrado la Comunidad se quedaron en Suecia o en otros países, como España o México. A su vez, se integraron al proyecto nuevos contingentes. El contexto de la transición supuso una ventana de oportunidad para la reactualización de la agenda comunitaria, instalándose fuertemente la militancia ecologista. La compra de un nuevo predio y la fabricación de viviendas utilizando técnicas de bioconstrucción, la entrada de Nordan al mercado de libros uruguayo, la existencia de nuevas fuentes de financiamiento a través de la organización Amigos de la Tierra, fueron todos elementos novedosos en el relacionamiento entre el adentro y el afuera del proyecto comunitario. La experiencia de la chacra comunitaria, denominada Ecosur, fue en los años noventa un polo dinamizador del incipiente movimiento ecologista en Uruguay, así como también se continuó el vínculo con el movimiento anarquista y cooperativista, enlazando los tres universos.

A comienzos de los años 2000, una serie de complicaciones produjeron escisiones difíciles de contrarrestar, y no se ha logrado conformar un colectivo lo suficientemente amplio y duradero para dar un nuevo impulso al proyecto.

Consideraciones finales

En los años sesenta, la familia, la sexualidad y el género fueron terrenos donde se acusaron importantes transformaciones sociales y culturales en todo el mundo (Marwick, 1998; Cook, 2005; Hobsbawm, 2014; Weeks, 2018). En el contexto de la Guerra Fría latinoamericana, el modo en que esas transformaciones se intersectaron con los proyectos políticos revolucionarios, lo mismo que la atribución de significado a esas intersecciones, se volvió un campo altamente disputado y contencioso. En la última década han empezado a aparecer investigaciones que abordan este problema en Uruguay, trabajando la apropiación de productos y prácticas contraculturales en el movimiento estudiantil (Markarian, 2012) o las transformaciones en la masculinidad y la femineidad en el MLN-T (Cardozo, 2010; González Vaillant, 2015). Este trabajo, utilizando un enfoque sociocultural de lo político, nos ha permitido conocer de cerca las dinámicas internas y la interacción con otros actores de un colectivo que se destacó por considerar la vida cotidiana, la subjetividad, los cuerpos y las relaciones interpersonales como la principal arena de la acción revolucionaria.

Así, el trabajo contribuye a trazar el mapa de un campo de las izquierdas uruguayas y rioplatenses más complejo de lo que la utilización excesiva de algunos binomios —como los de “vieja” y “nueva” izquierda o vanguardia política y vanguardia cultural— ha permitido, en línea con los que vienen planteando algunos investigadores como (Zolov (2008) y Markarian (2023). El proyecto de la Comunidad del Sur da cuenta de la existencia en el Uruguay de los sesenta de actores para quienes el cambio político, el social y el cultural eran indisociables, y para quienes la revolución y el socialismo tenían un componente contracultural y de oposición a modelos de conducción jerárquicos, autoritarios y patriarcales. Estos eran entendidos como una parte constitutiva del desafío radical al orden capitalista y burgués, por más que su puesta en práctica implicase un buen número de contradicciones. En esencia, el rechazo de la política partidaria y la matriz ideológica antiautoritaria y autogestionaria de raíz anarquista, y el deseo de empezar a experimentar el socialismo libertario sin más preámbulo a través de la vida en comunidad, produjo preguntas, asuntos, debates, prácticas y experiencias que no hablan solo de este colectivo en particular, sino también del conjunto de las izquierdas y la “contrasociedad militante” con quienes mantenía estrecho vínculo. La dimensión imaginaria o la proyección utópica de los “luchadores sociales” de los sesenta cobra especial densidad al estudiar los asuntos concretos a los cuales se enfrentó un grupo de hombres y mujeres que se consideraban portadores de la responsabilidad colectiva de ensayar y probar —a la manera de un gran laboratorio social— una forma de organizar la sociedad socialista, que se extenderían al resto del conjunto social en un futuro muy próximo. Como se suele subrayar, al fin y al cabo, la revolución estaba “a la vuelta de la esquina”.

Si, como señala la remanida división entre viejas y nuevas izquierdas, algunos de los debates más acalorados giraban en torno a cómo hacer efectiva la toma del poder, quién o quiénes eran los sujetos revolucionarios, cómo se debían articular la vanguardia y las masas, cuáles eran las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución en América Latina, o cómo hacer frente al empuje contrarrevolucionario, por ejemplo, el estudio de la Comunidad del Sur —donde, por cierto, también se discutía todo ello—, nos acerca a otros debates que se entrelazaban con estos: cómo construir una relación de igualdad entre los géneros, cómo conjugar el amor y la libertad en una pareja revolucionaria, cuál política sexual era coherente con el socialismo libertario, qué obstáculos presentaba la familia y el parentesco para la construcción de la sociedad socialista, a través de qué dispositivos educar al “hombre nuevo”, o cómo equilibrar el compromiso y el deseo en una situación revolucionaria. Estas discusiones contribuyen a demostrar, como lo vienen haciendo otras investigaciones, que la radicalidad política de los sesenta latinoamericanos tuvo novedades también en el plano de las disputas sobre el orden de género, familiar y sexual.

De esta manera, este trabajo pone en evidencia uno de los espacios sociales y algunos de los modos en que se desarrollaron en Uruguay ciertas discusiones tempranas sobre temáticas asociadas a la revolución sexual, la lucha feminista y antihomofóbica. A pesar de su modesto tamaño, el estudio de este colectivo echa luz sobre los inicios de una agenda, planteando una serie de preguntas que otros actores no se hacían. Futuras investigaciones podrán continuar explorando los sesenta como un momento de articulación de un “movimiento de movimientos”, al decir de Gosse (2005), haciendo énfasis en el clivaje de género, en el clivaje generacional y en las sexualidades, de forma intersectada con otros elementos de la agenda política de los movimientos sociales. A pesar de un componente anticipatorio muy fuerte, en la medida en que solo a lo largo de las siguientes décadas la igualdad de géneros y la libertad sexual se volverían parte de la agenda política de los movimientos sociales, también es importante señalar la singularidad de los términos en los que se planteó el debate en el contexto de estos largos años sesenta uruguayos. Como sabemos, en la transición a la democracia, vocablos como revolución y socialismo disminuirían notoriamente su incidencia en el léxico corriente de las izquierdas, siendo sustituido por el lenguaje de los Derechos Humanos (Markarian, 2013). A ello se suma que la articulación de las izquierdas partidarias y sociales con el movimiento feminista y de mujeres, así como con el movimiento de la diversidad sexual, sería, a lo sumo, problemática (Sapriza, 2006; Sempol, 2013; De Giorgi, 2020). De aquí que esta experiencia de largo aliento existente entre 1955 y 1975 da cuenta de un momento de articulación singular y específico en la historia de las izquierdas.

El trabajo ha explorado las condiciones de posibilidad que habilitaron al colectivo bajo estudio a plantearse como ejes de su quehacer político la igualdad entre los géneros, la abolición de la familia patriarcal, la liberación sexual, cambios en los modelos de feminidad y masculinidad, y la educación

sexual de los y las niñas, en qué términos lo hicieron, y qué limitaciones estructurales encontraron. La politización de estos aspectos tuvo que ver, en primer lugar, con una reactualización de una vieja aspiración dentro de los anarquismos sobre la vida en comunas y el “amor libre”, pero también, con la recepción de textos muy novedosos de autores como Eric Fromm, Herbert Marcuse, Paul Goodman, del psicoanálisis, la psicología social y la sociología. A su vez, resultaron indispensables las publicaciones vinculadas al movimiento kibutziano —particularmente las asociadas al movimiento juvenil socialista, obrerista y sionista Hashomer Hatzair y su federación, Kibbutz Artzi—, y las actividades realizadas con personas vinculadas a esos movimientos. Todo ello se combinó en una concepción de la acción, la ética y la propedéutica revolucionaria que significó para las personas que se integraron a la experiencia una combinación de esperanza en un mundo nuevo —socialista y libertario— y de exigencias profundas para la transformación de las subjetividades.

En relación con ello, existieron una serie de tensiones entre el deber ser y las prácticas, y al menos dos momentos bien diferenciados en la articulación entre lo individual, lo colectivo y lo político. La transformación de las subjetividades y la construcción del “hombre nuevo” era un elemento central del proyecto político de la Comunidad del Sur, pero ello exigía un permanente trabajo sobre sí mismo y en las relaciones con los otros. En las concepciones comunitarias sobre esta transformación se produjo inicialmente una rigidez antagónica entre lo individual y lo colectivo. El borramiento de las fronteras entre lo grupal y lo personal tenía la carga de optimismo y alegría asociada al compromiso y la entrega propia de la estructura de sentimientos de las izquierdas sesentistas. Evidentemente, la práctica demostraba que no era fácil cambiar determinados modos habituales de comportamiento. Entre los años 1964 y 1968, se trabajó y consolidó ese modelo de deber ser comunero en el que las nociones de compromiso con “el común” y la fuerza de la voluntad permearon también los estereotipos de género y las relaciones de pareja.

La instrumentalización de los saberes, la implementación de algunas tecnologías del yo, el asesoramiento de algunos expertos, y la formación y capacitación de los integrantes de la Comunidad fueron elementos sustantivos en la construcción colectiva y apropiación del deber ser comunitario. Las circulaciones y adaptaciones de textos y prácticas de lectura nos acercan a un modo de realizar un uso político del conocimiento sobre lo social y de los saberes “psi” escasamente estudiado en el campo de las izquierdas de los sesenta, y que resulta novedoso, en la medida en que matizan la idea de que la radicalización política de fines de los sesenta estuvo asociada a un antiintelectualismo entre las capas medias latinoamericanas (Gilman, 2003). Antes bien, el saber sociológico y psicológico se convirtió en una fuente de legitimación de las medidas ensayadas en la Comunidad frente al resto de las izquierdas. De esta manera, la producción de conocimiento era altamente valorada, en la medida en que existiese una afinidad ideológica de base y en que los saberes producidos fuesen adaptables para resolver problemas del socialismo libertario. Se constituyó así un denso entramado semántico

entre la experimentación, lo experimental, el experimento y el saber experto. En este caso, al menos, no se evidencia una tendencia antiintelectual, sino que se pretendía que los conocimientos fuesen útiles y dialogasen con las necesidades sociales y políticas de transformación radical de la realidad.

Hacia fines de los sesenta y principios de los setenta se aprecia un momento de flexibilización de la rigidez antagónica que oponía lo individual y lo colectivo, el deseo y el compromiso, en el cual el yo y el deseo irrumpieron fuertemente asociados a la revolución. La mayor disputa se dio con la discusión sobre el significado del “amor libre”, habida cuenta de que hubo quienes propusieron la “multirrelación” y la liberación sexual como elementos fundamentales de la revolución social y política de la hora. Desde el punto de vista de la historia de la sexualidad en el Uruguay de los sesenta, resulta interesante el hallazgo de estos indicios sobre la recepción y apropiación de lo que Weeks llama la teoría liberacionista sobre la sexualidad, que asocia la liberación sexual con la revolución social (2018, p. 10).

La problematización y tematización de la relación entre el deseo y la revolución se destaca como un momento álgido de la construcción de agenda de la Comunidad y de los debates sobre los alcances de la política sexual revolucionaria. No parece aventurado afirmar, en ese sentido, que las limitantes estructurales que la sociedad uruguaya imponía —calificada de “pacata”— no propiciaba un planteo explícito de este asunto en la esfera pública uruguaya. De hecho, la Comunidad del Sur, en tanto colectivo, no consideró en ningún momento que hubiese que extender las discusiones sobre el “amor libre” y la liberación sexual a otros grupos de su entorno militante, sino que se mantuvieron estrictamente en un espacio de discusión interno. Cuando el debate se colocó en la esfera pública, ninguno de los interlocutores fue uruguayo, ya sea a través de las notas en *Nuevo Hombre*, el libro de Raimundo Dinello y Pierre Méric, o las reuniones con el *Living Theatre*. Así, los debates que circularon permiten analizar la moderación de los planteos, reafirmando la hipótesis de que también en Uruguay podría hablarse de una “revolución sexual discreta”, como ha planteado Cosse (2010b). Si se tiene en cuenta el contexto, conviene subrayar que se trató de una agenda de revolución sexual que fue pensada desde los márgenes, no solo de la sociedad, sino también del conglomerado de agrupaciones de las izquierdas sociales, políticas y culturales.

Otro de los elementos de mayor contenido subversivo fue la impugnación del modelo de familia patriarcal operada hacia fines de los sesenta. El llamado plan de “comunitarización” de las infancias supuso un cuestionamiento de la consanguineidad como sustento de los vínculos entre adultos y niños en cuanto a la crianza, y su sustitución por los lazos comunitarios, socializando los cuidados. La apuesta por una educación para la libertad, y para un futuro comunista libertario, comunitario y revolucionario —de acuerdo a los principios ideológicos en los que se sintetizó su proyecto— conjugó la dimensión experimental, el asesoramiento psicológico y las tecnologías del yo

comunitarias. A ello se suma la apuesta por una educación sexual de los niños, niñas y adolescentes que tomaba las propuestas más audaces de la época en la materia, las cuales planteaban una mirada integradora del placer sexual con la reproducción, la familia y la afectividad, pretendiendo correr el foco de la idea de represión de un instinto (AUPFIRH, 1969).

Al igual que con la discusión abordada en los párrafos anteriores, también la impugnación del modelo de familia nuclear fue considerada altamente disruptiva, y no tuvo eco en ninguna de las demás comunidades que se formaron, donde primaba una moral muy influida por el catolicismo. De todos modos, es importante subrayar que hacen falta más investigaciones sobre estos proyectos comunitarios de la región platense, con las cuales poner en diálogo este trabajo, y que permitan una mayor profundización en lo que hemos identificado de forma primaria como movimiento comunitario rioplatense. Especialmente, en lo que refiere a los años sesenta, la indagación en el movimiento comunitario contribuirá a una mirada más heterogénea sobre los modos en que se canalizó la participación y organización de la sociedad civil en un contexto de fuertes disputas políticas sobre los alcances de la ciudadanía y la democracia, en el marco de la Guerra Fría.

En síntesis, al igual que había sucedido a fines del siglo XIX, se puede sostener que en el Uruguay de los sesenta correspondió a un sector minoritario del anarquismo plantear los debates más radicales sobre la politicidad del género, la sexualidad y la familia. Su capacidad para proyectarse y dinamizar la agenda de las izquierdas y los movimientos sociales fue muy limitada, encontrándose con obstáculos contextuales, con la necesidad de no perder legitimidad frente a otros actores y con las propias dificultades personales para “hacer, y al hacer, hacerse”, o transformar la subjetividad al calor de la acción revolucionaria.

Fuentes y referencias bibliográficas

Fuentes

Inéditas

Archivo de la Comunidad del Sur (ACS)

Archivo de la Dirección Nacional de Información e Inteligencia (ADNII), expedientes 3312A-3312N

Archivo de José Pedro Prieto

Archivo de Osvaldo Escribano

Fondo documental de la Asociación de Sicomdrama y Sicomterapia de Grupo (ASSG)

Instituto Internacional de Historia Social (IISH)

Éditas

Fuentes hemerográficas

Acción N° 7015 (2 de marzo de 1969).

Acción N° 10352 (Mercedes, 4 de marzo de 1969).

Acción Cooperativa N° 1-17 (julio 1964-diciembre 1974).

Ahora, 3 de mayo de 1972.

Anarchy Vol. 7 N° 9 (setiembre 1967).

Azul y Blanco año I N° 22-24 (3-17 de mayo 1972).

Boletín del Comité Popular del Barrio Sur s/n (1957), N° 2 (mayo 1958), N° 4 (setiembre 1961).

Boletín del CAP N° 3 (noviembre 1964).

Boletín de la FAU N° 5 (noviembre 1957).

Boletín Comunidad s/n (mayo 1966), y N° 3-5 (agosto 1966, agosto 1967, diciembre 1967).

CEDA N° 28 (diciembre de 1958).

Chasque N° 1 (28 de agosto 1968).

Construir N° 1 y 2 (febrero y agosto 1955).

Cuadernos de Marcha N° 15 “Los estudiantes” (julio 1968).

Cuadernos de Psicología Concreta Vol. I (1969).

De Frente, 2 de abril 1970.

El Arado N° 2-9 (agosto 1955-noviembre 1959).

El Debate, 10 y 16 de junio 1970.

El Día N° 30759 (2 de marzo de 1969).

El Diario, 9 de junio 1970 y 22 de abril 1972.

El Popular, 13 de agosto 1965.
Encuentro N° 1-4 (enero, marzo, julio 1970 y abril 1975).
Época (11 de diciembre 1963).
Estudios N° 47 (octubre 1968).
La Comunidad (Voluntaria) N° 1-3 (1968-1969)
La Protesta N° 8037 (noviembre 1957), N° 8111 (diciembre 1968)
Lucha Libertaria, 1957-1960.
Marcha, mayo-diciembre 1968, marzo 1969, abril 1972.
Nuevo Hombre N° 1-8 (julio a setiembre 1971).
Política N° 1-3 (octubre 1960-enero 1961).
Primera Plana N° 408 (24 de noviembre 1970), N° 496 (1 de agosto de 1972)
Reconstruir. Órgano de la Agrupación Reforma Universitaria año I N° 1 (junio 1953).
Reconstruir. Revista libertaria, 1959-1963.
Revista 2001 N° 53 (diciembre 1972).
Revista de los Viernes, 12 de julio 1963.
Rojo y Negro N° 1 y 2 (1968).
Tarea N° 1 a 4 (julio a octubre 1965).
Tierra y Libertad N° 1-7 (25 de febrero 1970-15 de enero de 1971).
UTAA por la Tierra y con Sendic, marzo-abril 1971.
Voluntad N° 166 (noviembre 1956).

Fuentes discográficas y filmográficas

Aguiló, Macarena y Susana Foxley, *El edificio de los chilenos* (2010).
Croatto, Virginia, *Guardería Montonera* (2016).
Viglietti, Daniel, *Canciones chuecas* (Orfeo, 1971).

Memorias, testimonios y otras fuentes editadas

Asociación Uruguaya de Planificación Familiar e Investigaciones sobre Reproducción Humana (AUPFIRH) (1969). *Concepto y fundamentos de la educación sexual y de la planeación familiar*. Montevideo: Talleres Gráficos de la Comunidad del Sur.

BACHINI, Epiménio (1963). *La transformación agraria*. Montevideo: Talleres Gráficos de la Comunidad del Sur.

CARRASCO, Juan Carlos (1967). "Concepto de sexualidad" en Carrasco, Juan Carlos et al. *Educación sexual*. Montevideo: Departamento de Publicaciones-Universidad de la República.

- COLOMBO, Eduardo (1971). "Anarchism in Argentina and Uruguay", en David E. Apter y James Joll (Eds.) *Anarchism today*. Londres y Basingstoke: Macmillan Press.
- DINELLO, Raimundo y Pierre Méric (1972). *Théorie et pratique de la communauté*, París: Béliabaste.
- ESCARDÓ, Florencio (1954). *Anatomía de la familia*. Buenos Aires, El Ateneo.
- FABBRI, Luce (1983). *El anarquismo: más allá de la democracia*. Buenos Aires: Editorial Reconstruir.
- FERNÁNDEZ, Mauricio (1966). "Educación sexual" en actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Psicología Infantil. Facultad de Medicina de Montevideo.
- FOSALBA, Raquel (2013). "Una experiencia de cooperativismo integral: Montevideo 1958-1975" en Marisa González de Oleaga (comp.) *En primera persona. Testimonios desde la utopía*. Barcelona: Need Ediciones.
- FOURIER, Charles (1972) [1967]. *El nuevo mundo amoroso*. México: Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (1939). *Moisés y la religión monoteísta*. Santiago de Chile: Mundo Nuevo.
- FROMM, Erich (1959). *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*. Barcelona: Paidós.
- GUEVARA, Ernesto (1978) [1965]. *El Hombre Nuevo*. Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana N°20, UNAM.
- GUILLÉN, Abraham (1972). *Socialismo de autogestión. De la utopía a la realidad*. Montevideo: Editorial Aconcagua.
- LEHNING, Arthur (1999). *Conversaciones con Bakunin*. Barcelona: Anagrama.
- MARCUSE, Herbert (1993) [1954]. *El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona-México: Planeta-Agostini.
- PRIETO, Ruben G. (1986). *Por la tierra y por libertad. Trabajadores rurales y proceso revolucionario: UTAA y el MNL (Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra)*. Montevideo: Editorial Nordan Comunidad.
- ROSSI, Giovanni (1895). "Un episodio de amor en la Colonia Socialista Cecilia", folleto nro. 5, Biblioteca de La Question Sociale, Buenos Aires. Reeditado sin modificaciones por Talleres Gráficos "La Protesta" en 1920.
- TISSERAND, Eugène (1980) [1976] *¿Familia o comunidad? ¿Qué es lo que puede ponerse en común?* Madrid: Ediciones Paulinas.
- VV.AA. (1968). *La insurgencia estudiantil en el mundo*. Montevideo: Editorial Acción Directa.

Referencias bibliográficas

ABBATTISTA, María Lucía (2014). “La primera época de la revista Nuevo Hombre y sus aportes al debate sobre los intelectuales revolucionarios. Argentina, 1971”. IIº Congreso de Historia Intelectual de América Latina “La biografía colectiva en la historia intelectual latinoamericana”. Buenos Aires, 12-14 nov. 2014.

ADROVER, Fernando (2021). “El debilitamiento de la barrera espiritual frente al comunismo: la Iglesia católica y la infiltración de los ‘curas rojos’”. En Magdalena Broquetas (Coord.), *Historia visual del anticomunismo en Uruguay (1947-1985)*. Montevideo: FHCE-UDELAR, pp. 232-249.

ALDRIGHI, Clara (2001). *La izquierda armada: ideología, ética e identidad en el MLN-Tupamaros*. Montevideo: Trilce.

ALONSO, Rosa y Carlos Demasi (1986). *Uruguay 1958-1968. Crisis y estancamiento*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

ALTAMIRANO, Carlos (2005). “De la historia política a la historia intelectual. Reactivaciones y renovaciones”. *Prismas - Revista de Historia Intelectual* 9, 2005, pp. 11-18.

ARIÈS, Philippe y Georges Duby (Dir.) (2001). *Historia de la vida privada*. Vol. 3: *Del Renacimiento a la Ilustración*. Madrid: Santillana.

BARRALES PALACIO, Dahiana y Nicolás Iglesias Schneider (2021). *¿De qué lado está Cristo? Religión y política en el Uruguay de la Guerra Fría*. Montevideo: Fin de Siglo.

BERTRAND, Michel (2000). “Los modos relacionales de las élites hispanoamericanas coloniales: enfoques y posturas”. *Anuario del IEHS* 15, pp. 61-80.

BLANCO, Alejandro (2010). “Ciencias sociales en el cono sur y la génesis de una nueva elite intelectual (1940-1965)”. En Carlos Altamirano (Dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*. Vol. II. Buenos Aires: Katz Editores, pp. 606-629.

BRALICH, Jorge (2007). *La extensión universitaria en el Uruguay. Antecedentes y desarrollo en la Universidad de la República desde sus inicios hasta 1996*. Montevideo: UDELAR-CSEAM.

BOURDIEU, Pierre y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Cap. 2, “La lógica de los campos”. México: Grijalbo, pp. 63-78.

BROQUETAS, Magdalena (2014). *La trama autoritaria. Derechas y violencia en Uruguay (1958-1966)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

BUTLER, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

CANALES, Manuel (Coord.) (2014). *Escucha de la escucha*. Santiago: Lom.

CARDOZO, Marina (2010). “‘Su lugar en la lucha’: Reflexiones en torno a las militantes en el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros entre comienzos de los 60 y fines de los 70 en Uruguay”. Actas de las III Jornadas de Historia Género y Política en los ’70. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 22–24 set. 2010.

————— (2017). “«Ese momento no ha de tardar»: *Época*, la construcción de sentidos acerca de la revolución y los nexos con la izquierda armada uruguaya en formación (1962-1964)”. *Contemporánea* 8, 2017, pp. 141-157.

- CASTAÑEDA, Jorge G. (1995). *La Utopía Desarmada: Intrigas, Dilemas y Promesa de la Izquierda en América Latina*. Barcelona: Ariel.
- CHURCHILL, Lindsey B. (2010a). *Imagining the Tupamaros: resistance and gender in Uruguayan and U.S. revolutionary movements, 1960s-1980s* (Tesis de Doctorado, Florida State University).
- _____ (2010b). "Gender Reorganization or Revolutionary Rhetoric? Women in the Uruguayan Tupamaros". Congreso de Latin American Studies Association. Toronto, octubre de 2010.
- COHEN, Stanley (2002) [1972]. *Demonios populares y pánicos morales. Desviación y reacción entre medios, política e instituciones*. Barcelona: Gedisa.
- CONNELL, Robert W. (1987). *Gender and power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.
- _____ (1997). "La organización social de la masculinidad". En Teresa Valdés y José Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago: Isis Internacional/Flacso Chile.
- CONNELL, Raewyn W. y James Messerschmidt (2005). "Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept". *Gender & Society* 19: 6, dic. 2005, pp. 829-859.
- COOK, Hera (2005). *The long sexual revolution: English Women, Sex and Contraception, 1800-1975*. Nueva York: Oxford University Press.
- CORES, Hugo (1989). *Las luchas de los gremios solidarios (1947-1952)*. Montevideo: Editorial Compañero-Ediciones de la Banda Oriental.
- COSSE, Isabella (2006). "Cultura y sexualidad en la Argentina de los sesenta: usos y resignificaciones de la experiencia trasnacional". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 17:1, 2006, pp. 29-60.
- _____ (2009). "La emergencia de un nuevo modelo de paternidad en Argentina (1950-1975)". *Estudios demográficos y urbanos* 71, pp. 429-462.
- _____ (2010a). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2010b). "Una revolución discreta. El nuevo paradigma sexual en Buenos Aires (1960-1975)". *Secuencia* 77, mayo-ago. 2010, pp. 113-148.
- _____ (2017). "'Infidelidades': moral, revolución y sexualidad en las organizaciones de la izquierda armada en la Argentina de los años 70". *Prácticas de oficio* 1:19, jun.-dic. 2017, pp. 1-21.
- COSSE, Isabella y Vania Markarian (1996). *1975: Año de la Orientalidad. Identidad, memoria e historia en una dictadura*. Montevideo: Trilce.
- CUADRO CAWEN, Inés (2017). "Anarquismo e identidades de género en el Uruguay del Novecientos". *Claves* 3:5, jul.-dic. 2017, pp. 213-248.
- DARRÉ, Silvana (2005). *Políticas de género y discurso pedagógico: la educación sexual en el Uruguay del siglo XX*. Montevideo: Trilce.
- DE GIORGI, Ana Laura (2011). *Las tribus de la izquierda. Bolches, latas y tupas en los 60*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo.

————— (2020). *Historia de un amor no correspondido. Feminismo e izquierda en los 80*. Montevideo: Sujetos Editores.

DE LA FUENTE, Vera (2015). “Desde abajo y por el Frente’: *Nuevo Hombre* bajo la dirección de Silvio Frondizi. Aportes desde su archivo personal”, en *Nuevo Hombre* (edición facsimilar). Buenos Aires: Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

DOMINGUEZ RUBIO, Lucas (2018). *El anarquismo argentino. Bibliografía, hemerografía y fondos de archivo*. Buenos Aires: Libros de Anarres.

ERRANDONEA, Alfredo (2000). “El surgimiento de la sociología académica y profesional en el Uruguay: 1950-1967”. *Revista de Ciencias Sociales* 17, set. 2000, pp. 119-128.

ESPECHE, Ximena (2016). *La paradoja uruguaya. Intelectuales, latinoamericanismo y nación a mediados del siglo XX*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

FERNÁNDEZ CORDERO, Laura (2017). *Amor y anarquía. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires: Siglo XXI Ediciones.

FILC, Judith (1997). *Entre el parentesco y la política: familia y dictadura, 1976-1983*. Buenos Aires: Biblos.

FONTANA, Hugo (2003). *Historias robadas: Beto y Débora, dos anarquistas uruguayos*. Montevideo: Cal y Canto.

FOUCAULT, Michel (2007). *Historia de la sexualidad*. Vol. I: *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

————— (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.

FRENS-STRING, Joshua (2011). “Revolution through reform. Popular Assemblies, Housing Cooperatives, and Uruguay’s New Left”. *Contemporánea* 2, 2011, pp. 11-30.

FUNES, Patricia (2010). “El historiador, el archivo y el testigo”. En Jorge Cernadas y Daniel Lvovich (Eds.), *Historia, ¿para qué? Revisitas a una vieja pregunta*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 89-117.

GAPENNE, Camille (2022). *Circulación transnacional de la información y construcción del evento. El Mayo francés en Uruguay (1968-1974)*. (Tesis de Doctorado, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República/Université Lumière Lyon 2).

GARCÍA, Roberto (2014). “La espuma de la ola comienza a golpearlos’: universidad, policía y medios de comunicación en el inicio de la violencia política estatal uruguaya, 1960” (borrador para discusión, GEIPAR). Disponible en: <http://www.geipar.udelar.edu.uy/wp-content/uploads/2014/08/Garcia-Roberto-La-espuma-de-la-ola-comienza-a-golpearlos-GEIPAR-180413.pdf> (último acceso 20 de agosto de 2021).

GARCÍA MOURELLE, Lorena (2017). *Movimiento estudiantil, catolicismo e izquierdas en Uruguay, 1966-1973: una perspectiva regional*. (Tesis de Maestría, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República).

GIAUDRONE, Carla (2005). *La degeneración del 900: modelos estético-sexuales de la cultura en el Uruguay del novecientos*. Montevideo: Trilce.

GIDDENS, Anthony (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.

- GILMAN, Claudia (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GINZBURG, Carlo y Carlo Poni (1991). El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico. *Historia Social* 10, primavera-verano 1991, pp. 63-70.
- GINZBURG, Carlo (1993). *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- (1999). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores.
- GONZÁLEZ, Gustavo (2013). *Una historia de FUCVAM*. Montevideo: Trilce.
- (2021). *Historia y lucha. De curas, anarquistas, comunistas, socialistas e independientes*. Montevideo: FUCVAM.
- GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar (2004). “La «sociabilidad» y la historia política”. En Erika Pani y Alicia Salmerón (Coord.), *Conceptuar lo que se ve. François-Xavier Guerra, historiador. Homenaje*. México: Instituto Mora, pp. 419-460.
- GONZÁLEZ SIERRA, Yamandú (1994). *Los olvidados de la tierra. Vida, organización y luchas de los sindicatos rurales del Uruguay*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- GONZÁLEZ VAILLANT, Gabriela (2015). “The Tupamaros: re-gendering an ungendered guerilla movement”. *NORMA* 10:3-4, pp. 295-311.
- GOSSE, Van (2005). *Rethinking the New Left: An Interpretative History*. New York: Palgrave.
- GOULD, Jeffrey L. (2009). “Solidarity under Siege: The Latin American Left, 1968”. *AHR Forum*, 114:2, pp. 248-375. Hay versión en castellano: “Solidaridad asediada: La izquierda latinoamericana, 1968”, en Jeffrey L. Gould (2016), *Desencuentros y desafíos: ensayos sobre la historia contemporánea centroamericana*. San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, pp. 143-176.
- GRANDIN, Greg (2011). *The Last Colonial Massacre*. Chicago: Chicago University Press.
- GREGORY, Stephen (1998). *The collapse of dialogue: Intellectuals and politics in the Uruguayan crisis, 1960-1973*. (Tesis de Doctorado, University of New South Wales).
- GUATTARI, Félix y Suely Rolnik (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- HOBBSAWM, Eric (2014). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- IBÁÑEZ, Jesús (1979). *Más allá de la sociología: el grupo de discusión*. Madrid: Siglo XXI.
- IGLESIAS, Gabriela V. (2013). “Género y resistencia política en una comunidad anarquista uruguaya en el período predictadura: La experiencia de la Comunidad del Sur”. *Encuentros Latinoamericanos* 7: 2, dic. 2013, pp. 12-48.
- IGLESIAS, Maite (2022). “El movimiento comunitario en el Río de la Plata, 1968-1973. Algunas exploraciones iniciales”. IX Jornadas de Investigación; VIII Jornadas de Extensión y VII Encuentro de Egresados y Mastrandos, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad de la República. Montevideo, nov. 2022.

JOSEPH, Gilbert (2005). “Encuentros cercanos. Hacia una nueva historia cultural de las relaciones entre Estados Unidos y América Latina”. En Ricardo Salvatore (Comp.), *Culturas imperiales: experiencia y representación en América, Asia y África*. Rosario: Beatriz Viterbo, pp. 89-120.

KROCH, Ernesto (1990). *Crónicas del Barrio Sur*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

LANDINELLI, Jorge (1988). *1968: la revuelta estudiantil*. Montevideo: FHC-Banda Oriental.

LANGLAND, Victoria (2008). “Birth Control Pills and Molotov Cocktails: Reading Sex and Revolution in 1968 Brazil”. En Gilbert Joseph y Daniela Spenser (Eds.), *In From the Cold: Latin America's New Encounter with the Cold War*. Durham and London: Duke University Press, pp. 308-349.

LARROBLA, Sylvia F. y María Magdalena Figueredo (2009). “El Archivo de la Dirección Nacional de Información e Inteligencia (DNII) de la Policía de Montevideo, Uruguay. Ministerio del Interior”. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009. Disponible en: <https://www.academica.org/000-008/890>

LEIBNER, Gerardo (2005). “Nosotras (Uruguay, 1945-1953), las contradicciones de la escritura femenina comunista y sus significados sociales”. En Roland Forgues y Jean-Marie Flores (Eds.), *Escritura femenina y reivindicación de género en América Latina*. Paris: Mare & Martin.

————— (2012). *Camaradas y compañeros. Una historia política y social de los comunistas del Uruguay*. Vol. II: *La era Arismendi 1955-1973*. Montevideo: Trilce.

————— (2015). “Parti de masses, parti masculinisé? Les femmes dans le Parti communiste uruguayen (1946-1968)”. En Karine Berges, Diana Burgos, Nathalie Ludec y Mercedes Yusta (Dirs.), *Resistantes, militantes, citoyennes: L'Engagement politique des femmes aux XXe et XXIe siècles*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 139-151.

————— (2017). “Women in Uruguayan Communism: Contradictions and Ambiguities, 1920s – 1960s”. *Journal of Latin American Studies* 50:3, pp. 1-30.

LEVI, Giovanni (1993). “Sobre microhistoria”. en Peter Burke (Ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza, pp. 119-143.

MARCHESI, Aldo (2019). *Hacer la revolución. Guerrillas latinoamericanas, de los sesenta a la caída del Muro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARCHESI, Aldo y Jaime Yaffé (2012). “La violencia bajo la lupa. Una revisión de la literatura sobre violencia y política en los sesenta”. *Revista Uruguaya de Ciencia Política* 19:1, pp. 95-118.

MARCHESI, Aldo y Vania Markarian (2019). “Solari y Trías. Dos trayectorias intelectuales en la guerra fría”. *Prismas. Revista de historia intelectual* 23, pp. 227-233.

MARKARIAN, Vania (1998). “Al ritmo del reloj: adolescentes uruguayos de los años cincuenta”. En José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski (Dirs.), *Historias de la vida privada en el Uruguay*. Vol. III, *Individuos y soledades, 1920-1990*. Montevideo: Taurus.

————— (2012). *El 68 uruguayo. El movimiento estudiantil entre cócteles molotov y música beat*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

————— (2013). *Left in Transformation: Uruguayan Exiles and the Latin American Human Rights Network, 1967 -1984*. Nueva York y Londres: Routledge.

————— (2020). *Universidad, revolución y dólares. Dos estudios sobre la Guerra Fría cultural en el Uruguay de los sesenta*. Montevideo: Debate.

————— (2023). “Viejas correspondencias libertarias y nuevas izquierdas latinoamericanas. Las cartas de Benito Milla y Luis Mercier Vega en el archivo del Congreso por la Libertad de la Cultura” (inédito, consultado por gentileza de la autora).

MARKARIAN, Vania, María Eugenia Jung e Isabel Wschebor (2018). *Aniversarios 2018. Universidad de la República*. Vol. II: 1958-1968. Montevideo: Universidad de la República.

MARWICK, Arthur (1998). *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States, c. 1958-1974*. Nueva York: Oxford University Press.

MANZANO, Valeria (2017). *La Era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MECHOSO, Juan C. (2006). *Acción directa anarquista: una historia de la FAU*. Vol. III: los primeros años. Montevideo: Editorial Recortes.

MILLETT, Kate (1995) [1969]. *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra.

MINIÑO, Adriana (2015). Ruben G. Prieto y la Comunidad del Sur: aproximaciones a su producción creadora (Tesis de Grado, Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República).

————— (2019). “En torno a los orígenes de la Comunidad del Sur: indicios de una plural y heterodoxa genealogía”. Actas del II Congreso Internacional de Investigadorxs sobre Anarquismo(s). Montevideo, Udelar-FHUCE-Cedinci, 11 al 13 de julio de 2019.

MONTEALEGRE, Natalia y Alondra Peirano (2013). “El dispositivo de la prisión política. Resonancias y reproducción del terrorismo de Estado en Uruguay”. *Contemporánea. Historia y problemas del siglo XX* 4, pp. 41-60.

MONTEALEGRE, Natalia y Graciela Sapriza (2022). “Un tiempo para la memoria de infancias en dictadura”. En Natalia Montealegre y Graciela Sapriza (Eds.), *Infancias en dictadura. Sobre narrativas, arte y política*. Montevideo: FHCE, pp. 7-21.

MORAES, María Inés (1998). “Estado de la cuestión agraria en Uruguay y fuentes para su estudio”. *América Latina en la Historia Económica* 5:10, jul.-dic. 1998, pp. 35-50.

MUÑOZ, Pascual (2021). “Presencias anarquistas en el movimiento social de Uruguay”. En Gerardo Caetano, Aldo Marchesi y Vania Markarian (Coords.); José Rilla y Jaime Yaffé (Dirs.), *Partidos y movimientos políticos en Uruguay. Historia y presente*. Vol. *Izquierdas*. Montevideo: Editorial Planeta.

OBERTI, Alejandra (2015). *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los sesenta*. Buenos Aires: Edhasa.

ONETO, Luciano Omar (2021). “La Nueva Izquierda Libertaria en Córdoba, Argentina: una aproximación a partir de los itinerarios individuales y la prosopografía”. *Cuadernos de Historia. Serie economía y sociedad* 28, pp. 173-202.

————— (2022). “Anarquismo y marxismo en un proyecto editorial de la Nueva Izquierda Libertaria en Córdoba: un análisis visual, textual y contextual de Circular (1970-1976)”. *Políticas de la memoria*. 22, pp. 165-180.

PATEMAN, Carole (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

PELLEGRINO, Adela y Wanda Cabella (2015). “Población y sociedad”. En Caetano, Gerardo (Dir.); Marchesi, Aldo; Markarian, Vania; Yaffé, Jaime (Coords.) *Uruguay*. Vol. III: 1930-2010. *En busca del desarrollo entre el autoritarismo y la democracia*. Montevideo: Mapfre-Planeta, pp. 203-252.

PLOTKIN, Mariano B. (2001). *Freud in the Pampas. The Emergence and Development of a Psychoanalytic Culture in Argentina*. California: Stanford University Press.

PONCE DE LEÓN, Martín y Enrique Rubio (2018). *Los GAU. Una historia del pasado reciente (1967-1985)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

PORRINI, Rodolfo (2010). “Las historias, los estudios y las múltiples vidas de Yamandú González Sierra (1947-2010)”. *Contemporánea* 1, 2010, pp. 243-247.

————— (2021). “Una historia sobre anarquistas especificistas y la ‘síntesis’ con el marxismo en el Uruguay de los ‘60’”. *Revista izquierdas* 50, noviembre 2021, pp. 1-22.

PORTELLI, Alessandro (1989). “¿Historia oral? Historia y memoria: La muerte de Luigi Trastulli”. *Historia y Fuente Oral* 1, pp. 5-32.

————— (2002). “Las fronteras de la memoria. La masacre de las Fosas Ardeatinas. Historia, mito, rituales y símbolos”. *Sociohistórica* 11-12, pp. 163-176.

PRATT, Mary Louise (2003). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres y Nueva York: Routledge.

RAGO, Margareth (2002). *Entre la historia y la libertad: Luce Fabbri y el anarquismo contemporáneo*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

RAMA, Ángel (1972). *La generación crítica, 1939-1969*. Montevideo: Arca.

RAPP, Rayna (1979). “Household and Family”. En Rayna Rapp, Ellen Ross y Renate Bridenthal, “Examining Family History”. *Feminist Studies* 5:1, pp. 174-200.

REAL DE AZÚA, Carlos (1988). *Partidos, política y poder en el Uruguay. 1971: coyuntura y pronóstico*. Montevideo: FHC.

REVEL, Jacques (2005). “Microanálisis y construcción de lo social”, en Jacques Revel, *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*. Buenos Aires: Manantial, pp. 41-62.

REY, Marcos (2021). “‘Pánico moral’ en el Uruguay autoritario: juventudes, sexualidades y géneros estigmatizados”. En Magdalena Broquetas (Coord.) *Historia visual del anticomunismo en Uruguay (1947-1985)*. Montevideo: FHUCE-UDELAR, pp. 81-127.

REY TRISTÁN, Eduardo (2004). “La renovación del anarquismo en el Uruguay: la Federación Anarquista Uruguaya entre 1956 y 1967”. *Estudios Ibero-Americanos* 30:1, jun. 2004, pp. 161-184.

————— (2006). *A la vuelta de la esquina: la izquierda revolucionaria uruguaya 1955-1973*. Montevideo: Fin de Siglo.

RICO, Álvaro (2005). *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura. Uruguay 1985-2005*. Montevideo: Trilce.

RUIZ, Esther y Juana Paris (1998). “Ser militante en los sesenta”. En José Pedro Barrán, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski (Dirs.) *Historias de la vida privada en el Uruguay*. Vol. III, *Individuos y soledades, 1920-1990*. Montevideo: Taurus.

SAPRIZA, Graciela (2006). “Feminismo y revolución: sobre el 'infeliz matrimonio', indagatoria sobre feminismos e izquierdas”. Encuentro de la Red Temática de Género. Universidad de la República. Montevideo, set. de 2006.

————— (2020). “Primeras lecturas feministas. Adolescencias revolucionarias en el 68 uruguayo”. En Mabel Bellucci y Mariana Smaldone (Comps.), *El Segundo Sexo en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Editorial Marea, pp. 235-250.

SCOTT, Joan W. (1990). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En Mary Nash y James Amelang (Eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnanim.

SEDGWICK, Eve Kosofsky (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.

SELL, Mike (2008). *Avant-garde performance & the limits of criticism. Approaching the Living Theatre, Happenings/Fluxus, and the Black Arts Movement*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

SEMPOL, Diego (2013). *De los baños a la calle. Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013)*. Montevideo: Random House Mondadori.

SIOLA, Lucía (2019). “El adiós al Swift y Armour: crisis y respuestas de los sindicatos friyeros del Cerro frente al cierre de los frigoríficos”. *Claves* 5:9, jul.-dic. 2019, pp. 297-327.

SNOW, David A., E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden y Robert D. Benford (1986). “Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation”. *American Sociological Review* 51:4, ago. 1986, pp. 464-481.

SOLARI, Aldo E., Nestor Campiglia y Germán Wettstein (1966). *Uruguay en cifras*. Montevideo: Departamento de publicaciones-Universidad de la República.

SULLIVAN, Andrew (1995). *Virtually Normal. An argument about homosexuality*. Nueva York: Alfred Knopf.

SURI, Jeremi (2003). *Power and Protest: Global Revolution and the Rise of Detente*, Cambridge, Ma: Harvard University Press.

TARCUS, Horacio (1998). “La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad”. *El Rodaballo. Revista de política y cultura* 9, verano 1998/99, pp. 23-33.

————— (2013). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos (1871-1910)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

————— (2016). *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

————— (2017). “Traductores y editores de la ‘Biblia del proletariado’. La suerte de *El Capital* en el mundo hispanoamericano (segunda parte)”. *Memoria* 263, mar. 2017, pp. 37-54.

TÉLLEZ SOLÀ, Antonio (2006). *El MIL i Puig Antich*. Barcelona: Virus Editorial.

TERÁN, Oscar (1991). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966*. Buenos Aires: Puntosur Editores.

TERRA, Juan Pablo (1986). *Proceso y significado del cooperativismo uruguayo*. Montevideo: ARCA-CEPAL.

THOMSON, Coretta (2020). Una estela en el Río de la Plata: El Bruderhof en Uruguay, 1950-1960 (Tesis de Licenciatura, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Montevideo).

TILLET, Agustín. (2021) “Por los senderos del anarquismo internacional. La trayectoria intelectual de Eduardo Colombo (1929-2018)”. En Hernán Camarero, Diego Ceruso, Mercedes López Cantera y Hernán M. Díaz (Comps.), *Actas de las III Jornadas Internacionales de Historia de los/as trabajadores/as y las izquierdas*, 7-11 jun. 2021.

TREJO, Daniel R. (2022). “Lecturas ácratas en torno a la Revolución cubana”. *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda* 20, pp. 161-181.

TRIAS, Ivonne y Universindo Rodríguez (2012). *Gerardo Gatti, revolucionario*. Montevideo: Trilce.

TROCHÓN, Yvette (2011). *Escenas de la vida cotidiana. Uruguay, 1950-1973. Sombras sobre el país modelo*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

TURNES, Antonio L. (2015). *Efraín Margolis. Un realizador en la administración de salud*. Montevideo: Ediciones Granada.

VALLES, Miguel S. (2014). “Sobre estrategias de análisis cualitativo: tras huellas de teoría y práctica investigadoras ajenas en el caso propio”. En Manuel Canales (Coord.), *Escucha de la escucha*. Santiago: Lom.

VAN AKEN, Mark (1990). *Los militantes. Una historia del movimiento estudiantil universitario uruguayo desde sus orígenes hasta 1966*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.

VARELA PETITO, Gonzalo (2002). *El movimiento estudiantil de 1968: el IAVA, una recapitulación personal*. Montevideo: Trilce.

VESCOVI, Rodrigo (1996). “Comunidad del Sur: 40 años de vida”. En VV.AA. *Las raíces de la memoria. América Latina, ayer y hoy*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

————— (1997). “La mirada de los niños. Estudio sobre los hijos de los luchadores sociales en el Uruguay de los años duros”. *Boletín Americanista* 47, pp. 233-248.

————— (2003). *Ecos revolucionarios: luchadores sociales, Uruguay 1968-1973*. Montevideo: Nóos.

WALLERSTEIN, Immanuel (1989). “Mil novecientos sesenta y ocho”. *Estudios Sociológicos De El Colegio De México*, 7:20, pp. 229-249.

WASEM, Marcos. (2015). *El amor libre en Montevideo: Roberto de las Carreras y la irrupción del anarquismo erótico en el Novecientos*. Montevideo: Banda Oriental-Biblioteca Nacional.

WEEKS, Jeffrey (2003). *Sexuality*. Nueva York: Routledge.

————— (2018). *Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality Since 1800*. Nueva York: Routledge.

WILLIAMS, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

————— (2015). *Keywords: a vocabulary of culture and society*. Nueva York: Oxford University Press.

WINTER, Jay (2006). *Dreams of Peace and Freedom. Utopian moments in the 20th Century*. New Haven y Londres: Yale University Press.

ZOLOV, Eric (2008). “Expanding Our Conceptual Horizons. The shift from an old to a new left in Latin America”. *A Contracorriente*, 5:2, pp. 47-73.

ZUBILLAGA, Carlos (2011). *Cultura popular en el Uruguay de entresiglos (1870-1910)*. Montevideo: Linardi y Risso.

Apéndices

Apéndice 1. Pautas de entrevistas

Pauta de entrevista con integrantes adultos de la Comunidad del Sur

1. Ingreso

¿Cómo conoció esta experiencia? [observar el nombre con el que se refiere a ella y usarlo]

Antes de entrar, ¿qué noticias había tenido de ... y cómo la veía?

¿Cuándo ingresó a ... y por qué motivos? (¿Qué edad tenía al entrar?)

¿Qué expectativas tuvo al entrar?

¿Militaba en algún ámbito antes de ingresar a ...?

¿Su familia tenía alguna participación política?

¿Qué roles cumplió Ud. dentro de ...?

2. El proyecto político y las relaciones con el entorno

¿Cuál era el proyecto político de ...?

¿Cómo se manejaba la propiedad en ...?

¿Tenía Ud. o alguien más alguna crítica en aquél momento hacia esta propuesta?

¿Tenía Ud. ideas que fue dejando de lado mientras estuvo en ...?

¿Tenía formas de actuar que tuvo que dejar de lado o controlar mientras estuvo en ...?

¿Podía militar donde quisiera mientras estaba allí? ¿Ud. militó, dónde?

¿Cómo era la relación con otras comunidades del país y la región?

¿Cómo se veía a ... desde afuera?

¿Tuvo amigos, compañeros, parejas fuera de ... mientras vivía allí? ¿Los invitó? ¿Cómo fueron esos vínculos?

3. Vínculos

¿Cómo eran los vínculos o las relaciones dentro de ...?

¿Se discutía sobre política en ...?

¿Había líderes? ¿Qué características tenían?

¿Qué lugar había en ... para lo individual? ¿Siente que perdió o ganó libertad?

¿Había alguien a quién Ud. se quisiera parecer? ¿En qué se quería parecer?

¿Tuvo pareja/s, hijo/s?

¿Se discutía acerca de la sexualidad en ...?

¿Había “códigos morales” respecto a la pareja?

¿Existía la posibilidad de tener encuentros sexuales con múltiples parejas, o era valorado no tenerlos?

¿Hubo prácticas eróticas entre personas del mismo sexo?

¿Hubo fiestas sexuales?

¿Hubo casos de embarazo a edades tempranas? ¿cómo lo veían?

- ¿Hubo encuentros sexuales entre personas de distintas generaciones?
- ¿Hubo acoso o manoseo?
- ¿Cómo se trabajó la educación sexual de niños/as?
- ¿Qué se pensaba sobre la desnudez de los niños/as?
- ¿Cómo se consideró la sexualidad de los niños/as en ...?
- ¿Al entrar a ..., cambió su visión acerca de la pareja o los hijos?
- ¿Cómo se veía a los jóvenes o la juventud en ..., en relación al cambio social?

4. Consumo cultural

- ¿Había lecturas ineludibles en ...? ¿Y lecturas “mal vistas”?
- ¿Qué música o películas no podían dejar de escucharse o verse? ¿Había música o películas “mal vistas”?
- ¿Se comentaban libros o películas en ...?
- ¿Se representaron obras de teatro alguna vez en ...?
- ¿Qué celebraciones eran importantes?

5. Información puntual

- ¿Qué recuerda de Editorial Acción Directa? (¿Qué se proponía la editorial? ¿Quiénes participaron? ¿Se sabía que la CS estaba detrás de este proyecto? ¿Cómo se distribuían los libros?)
- ¿Qué recuerda del Congreso de Jóvenes? (¿Quiénes participaron? ¿Qué objetivos tenía la CS al participar allí? ¿Hubo cambios en la CS a partir de ese Congreso?)
- ¿Qué recuerda de “La Probeta”? (¿quiénes eran? ¿qué expectativas tenían? ¿hubo cambios en la CS cuando ingresaron?)
- ¿Qué recuerda de la visita del Living Theatre? (¿Existía un vínculo con el Living Theatre antes de su visita, cómo era ese vínculo? ¿Qué expectativas había en torno a la visita? ¿De qué hablaron? ¿Hubo cambios en la CS a partir de esa visita?)
- ¿Qué recuerda de los lazos de solidaridad con UTAA? (¿Viajaron a Bella Unión muchos integrantes de la CS? ¿Qué cañeros se quedaron en la CS? ¿Hubo cambios en la CS a partir de esas acciones?)
- ¿Qué recuerda de los allanamientos? (¿Desarrollaron estrategias defensivas? ¿A qué atribuyeron los allanamientos, por qué se dieron? ¿Qué pasó con los niños en los allanamientos, cómo se esperaba que actuaran los niños?)

6. Salida y después

- ¿Cuándo se fue de ... y por qué motivos?
- ¿Militó en algún ámbito después de irse de ...?
- Cuando se fue, ¿qué volvió a cambiar en su vida? (¿Qué estuvo bueno? ¿Qué fue difícil y poco deseable?)
- ¿Cómo ve la experiencia a tantos años?

7. Información adicional

- ¿Hay algo que no le pregunte que le gustaría comentar?
- ¿Tiene algún recuerdo o anécdota que quiera compartir?
- ¿Tiene documentos o fotos de la época?

Pauta de entrevista con integrantes de otras comunidades

1. Ingreso

¿Cómo conoció esta experiencia? [observar el nombre con el que se refiere a ella y usarlo]

Antes de entrar, ¿qué noticias había tenido de ... y cómo la veía?

¿Cuándo ingresó a ... y por qué motivos? (¿Qué edad tenía al entrar?)

¿Qué expectativas tuvo al entrar?

¿Militaba en algún ámbito antes de ingresar a ...?

¿Su familia tenía alguna participación política?

¿Qué roles cumplió Ud. dentro de ...?

2. Información sobre esa comunidad

¿Podrías describir cómo se organizaba ...?

¿Quiénes la integraban? (cantidad de personas, composición social, etc.)

¿Cuándo se formó y hasta cuándo continuó?

¿En qué ideas se basaban?

¿Qué lugar ocupaba la militancia? (¿Dónde militaban sus integrantes? ¿Cómo se manejaba eso en la interna de la comunidad?)

¿Qué lugar ocupaba la religión?

¿Cómo se manejaba la propiedad en ...?

¿Cómo se transmitía la información? (¿Existía alguna publicación?)

3. Vínculos en esa comunidad

¿Cómo eran los vínculos o las relaciones dentro de ...?

¿Qué lugar había en ... para lo individual? ¿Siente que perdió o ganó libertad?

¿Tuvo pareja/s, hijo/s?

¿Había “códigos morales” respecto a la pareja?

¿Había “normas” acerca de la sexualidad?

[Si había niños] ¿Cómo se organizaba la educación y crianza de los niños?

¿Cómo se veía a los jóvenes o la juventud en ..., en relación al cambio social?

(¿Existía la posibilidad de tener encuentros sexuales con múltiples parejas, o era valorado no tenerlos? ¿Hubo prácticas eróticas entre personas del mismo sexo? ¿Hubo fiestas sexuales? ¿Hubo casos de embarazo a edades tempranas? ¿cómo lo veían? ¿Hubo encuentros sexuales entre personas de distintas generaciones? ¿Hubo acoso o manoseo? ¿Cómo se trabajó la educación sexual de niños/as? ¿Qué se pensaba sobre la desnudez de los niños/as? ¿Cómo se consideró la sexualidad de los niños/as en ...?)

4. Consumo cultural

¿Había lecturas ineludibles en ...? ¿Y lecturas “mal vistas”?

¿Qué música o películas no podían dejar de escucharse o verse? ¿Había música o películas “mal vistas”?

- ¿Se comentaban libros o películas en ...?
- ¿Se representaron obras de teatro alguna vez en ...?
- ¿Qué celebraciones eran importantes?

5. Relación con otras comunidades

- ¿Cómo era la relación con otras comunidades del país y la región?
- ¿Cómo era la relación con la Comunidad del Sur?
- ¿Cómo se veía a la Comunidad del Sur desde fuera?
- ¿Qué los unía y qué los diferenciaba con Comunidad del Sur?
- Al conocer a la Comunidad del Sur, ¿cambió tu visión acerca de la familia, la pareja o la sexualidad?
- ¿Conociste alguna otra comunidad?
- ¿Asististe a algún encuentro de comunidades? (Movimiento Intercomunitario)
- ¿Recibían publicaciones de otras comunidades, cómo se leían?

6. Información puntual

- ¿Conociste o sentiste hablar de Comunidad del Norte?
- ¿Conociste el libro “La insurgencia estudiantil” de la Editorial Acción Directa?
- ¿Conociste o sentiste hablar del Congreso de Jóvenes?
- ¿Conociste o sentiste hablar de “La Probeta”? (¿quiénes eran? ¿qué expectativas tenían? ¿hubo cambios en la CS cuando ingresaron?)
- ¿Conociste o sentiste hablar del Living Theatre? (¿Existía un vínculo con el Living Theatre antes de su visita, cómo era ese vínculo? ¿Qué expectativas había en torno a la visita? ¿De qué hablaron? ¿Hubo cambios en la CS a partir de esa visita?)
- ¿Participaste de alguna brigada de solidaridad con UTAA?
- ¿Cómo impactó en tu comunidad los allanamientos sufridos por la Comunidad del Sur? (¿Desarrollaron estrategias defensivas? ¿A qué atribuyeron los allanamientos, por qué se dieron? ¿Qué pasó con los niños en los allanamientos, cómo se esperaba que actuaran los niños?)

7. Salida y después

- ¿Cuándo se fue de ... y por qué motivos?
- ¿Militó en algún ámbito después de irse de ...?
- Cuando se fue, ¿qué volvió a cambiar en su vida? (¿Qué estuvo bueno? ¿Qué fue difícil y poco deseable?)
- ¿Cómo ve la experiencia a tantos años?

8. Información adicional

- ¿Hay algo que no le pregunte que le gustaría comentar?
- ¿Tiene algún recuerdo o anécdota que quiera compartir?
- ¿Tiene documentos o fotos de la época?

Pauta de entrevista con quienes eran niños/as y adolescentes en la Comunidad del Sur

1. Ingreso

¿A qué edad ingresó en esta experiencia? [observar el nombre con el que se refiere a ella y usarlo]

Si niño/a: ¿Con quiénes ingresó? ¿Sabe por qué motivos ellos/as decidieron ingresar?

Si joven: ¿Por qué motivos decidió ingresar?

¿Qué expectativas tuvo al ingresar?

¿Cuáles son sus primeros recuerdos de la vida allí?

¿Qué roles cumplió?

2. El proyecto político y las relaciones con el entorno

¿Tuvo amigos, compañeros, parejas fuera de ... mientras vivía allí? ¿Cómo fueron esos vínculos?

¿Cómo se veía a ... desde afuera?

¿En algún momento comparó su vida en... con la vida fuera de...?

¿Tenía ideas o formas de actuar que tuvo que dejar de lado o aprender a controlar mientras estuvo en ...?

¿Tenía Ud. o alguien más alguna crítica en aquél momento hacia...?

¿Se relacionó con personas de otras comunidades del país y la región?

¿Sintió interés por la militancia política mientras vivió en...? ¿Participó en algún otro espacio político?

3. Vínculos

¿Cómo eran los vínculos o las relaciones dentro de ...?

¿Cómo fueron los vínculos con los demás niños/jóvenes?

¿Cómo fueron los vínculos con los adultos?

¿Qué lugar había en ... para lo individual? ¿Siente que perdió o ganó libertad?

¿Había alguien a quién Ud. se quisiera parecer? ¿En qué se quería parecer?

¿Había líderes? ¿Qué características tenían?

¿Sobre qué asuntos conversaban y discutían los niños/jóvenes dentro de...? (política/sexualidad)

Niños/as

¿Cómo se consideró la sexualidad de los niños/as en ...?

¿Qué se pensaba sobre la desnudez de los niños/as? ¿Cómo lo vivió Ud. de niño/a?

¿Recuerda alguna instancia de educación sexual? Por ejemplo, sobre el uso de anticonceptivos

¿Recuerda algún caso de acoso o manoseo?

Adolescentes o jóvenes

¿Tuvo pareja/s, hijo/s?

¿Había “códigos morales” respecto a la pareja?

- ¿Existía la posibilidad de tener encuentros sexuales con múltiples parejas, o era valorado no tenerlos?
- ¿Hubo encuentros sexuales entre personas de distintas generaciones?
- ¿Hubo prácticas eróticas entre personas del mismo sexo?
- ¿Hubo fiestas sexuales?
- ¿Hubo casos de embarazo a edades tempranas? ¿cómo lo procesó el grupo?
- ¿recuerda alguna instancia de educación sexual? Por ejemplo, sobre el uso de anticonceptivos
- ¿Hubo acoso o manoseo?

4. Consumo cultural

- ¿Qué libros, música o películas recuerda de su vida en...?
- ¿Eran los mismos libros, música o películas de los adultos o eran distintas?
- ¿Qué celebraciones eran importantes?

5. Información puntual

- ¿Qué recuerda de los allanamientos? (¿Desarrollaron estrategias defensivas? ¿A qué atribuyeron los allanamientos, por qué se dieron? ¿Qué pasó con los niños en los allanamientos, cómo se esperaba que actuaran los niños?)

6. Salida y después

- ¿Cuándo se fue de ... y por qué motivos?
- ¿Militó en algún ámbito después de irse de ...?
- Cuando se fue, ¿qué volvió a cambiar en su vida? (¿Qué estuvo bueno? ¿Qué fue difícil y poco deseable?)
- ¿Cómo ve la experiencia a tantos años?

7. Información adicional

- ¿Hay algo que no le pregunté que le gustaría comentar?
- ¿Tiene algún recuerdo o anécdota que quiera compartir?
- ¿Tiene documentos o fotos de la época?

Apéndice 2. Presentación de las personas entrevistadas

Las siguientes entradas compendian la presentación de las personas entrevistadas que se citan en este trabajo, y que han sido introducidas la primera vez que dicha entrevista es mencionada a lo largo de los capítulos. El orden del siguiente listado es alfabético según el apellido o nombre con el que se identifican.

Dinello, Raimundo

Psicólogo y pedagogo uruguayo. Se vinculó con la Comunidad en su calidad de experto, aplicando algunas técnicas de terapia grupal, con el objetivo de trabajar sobre los vínculos entre los comuneros. Posteriormente, cursó estudios de posgrado en la Universidad Libre de Bruselas, convirtiéndose en un referente de la teoría de la ludocreatividad. Mientras residía en Europa publicó, en coautoría con Pierre Méric, el libro titulado *Théorie et pratique de la vie en communauté* (Bélibaste, 1972).

Escribano, Osvaldo

Militante anarquista y obrero gráfico nacido en Jujuy en 1939. En Buenos Aires, militó en la Biblioteca Popular José Ingenieros y en el grupo editor de *La Protesta*. A través de esas redes conoció a Ruben Prieto y a la experiencia de la Comunidad del Sur, contribuyendo activamente en 1963 con la comisión de solidaridad con la Comunidad del Sur establecida en Buenos Aires. Con algunas estancias de prueba a partir de setiembre de 1964, se mudó definitivamente a la Comunidad del Sur en junio de 1965 y permaneció allí hasta abril de 1974, cuando se exilió nuevamente a Buenos Aires. En febrero de 1970 celebró su unión con quien sigue siendo su compañera, María Eva Izquierdo.

Fosalba, Raquel

Obrera gráfica y militante anarquista nacida en 1940. Conoció la Comunidad del Sur a través de su militancia común en la FAU y en el Centro de Estudiantes de Arquitectura, integrándose en 1958. Permaneció en la Comunidad hasta 1975. Tuvo allí dos parejas y dos hijos.

Izquierdo, María Eva

Militante anarcofeminista nacida en 1941. Conoció la experiencia de la Comunidad del Sur en el Congreso de Jóvenes de Cololó de marzo de 1969 e ingresó en diciembre de ese año. Formó parte del grupo de la segunda “probeta”. En febrero de 1970 celebró su unión con quien sigue siendo su compañero, Osvaldo Escribano. Vivió en la Comunidad hasta abril de 1974, cuando se exilió a Buenos Aires. Allí se vinculó con el incipiente movimiento feminista y fue impulsora del feminismo autónomo.

Lescano, Héctor

Militante y político del Partido Demócrata Cristiano (PDC) nacido en 1948. Integró la Comunidad Mensaje, de acuerdo a su testimonio, entre c. 1966/1967 y c. 1971/1972.

Lutz, Elvira

Partera, educadora sexual y militante feminista nacida en 1935. Durante el período bajo estudio, fue desde 1968 colaboradora de la Asociación Uruguaya de Planificación Familiar e Investigaciones sobre Reproducción Humana (AUPFIRH) y participó en actividades organizadas en la Comunidad del Sur.

Marela

Obrera y docente de sanitaria nacida en 1950 y militante cristiana, participó en la Agrupación Militante de UTU y en la Resistencia Obrero Estudiantil (ROE). Se involucró en la Comunidad Mensaje entre 1968 y 1971/1972. Posteriormente se casaría y se exiliaría en Brasil.

Olivera, Miguel Ángel

Poeta y militante anarquista nacido en 1943. Conoció la Comunidad del Sur a través del movimiento libertario, y vivió allí entre 1965 y 1968. Paralelamente, militó en el MLN-T. Fue preso político en 1970 y entre 1972 y 1985.

Pagola, Martín Carlos

Militante de origen cristiano nacido en San Carlos en 1949. Integró la Comunidad de Maldonado unos 6 meses en torno al año 1968 y luego estuvo en un grupo de la “probeta” de Comunidad del Sur. Estudió radio y televisión en Montevideo, militó en la Resistencia Obrero Estudiantil (ROE) y se dedicó posteriormente a la fotografía. Fue preso político entre 1972 y 1978.

Piñeyro, Juan Carlos

Poeta nacido en 1947. Conoció la Comunidad del Sur a través de algunos amigos en común vinculados al movimiento cooperativista. Formó parte del grupo de la segunda “probeta”, ingresando junto a su esposa y dos hijas. Vivió en la Comunidad entre 1969 y 1972. Se exilió en Suecia.

Prieto, Laura

Partera y obrera gráfica nacida en Montevideo en 1957. Perteneció a la primera generación de niños nacidos en la Comunidad del Sur, hija de Edda Ferreira y Ruben Prieto, y desde entonces ha mantenido el modo de vida comunitario. Vivió en Suecia entre 1976 y 1989.

Prieto, José Pedro

Obrero gráfico y cocinero nacido en Montevideo en 1960. Perteneció a la primera generación de niños nacidos en la Comunidad del Sur, hijo de Edda Ferreira y Ruben Prieto. Vivió en Suecia entre 1976 y 2007, con breves períodos en Uruguay hasta su retorno definitivo.

Rocha, Ángel y Francia, Adela

Adela Francia (1941-) y Ángel Rocha (1943-) son trabajadores provenientes de Artigas y eran en los sesenta militantes de la Juventud Obrera Católica (JOC). Se casaron y formaron la Comunidad del Norte, en Salto, en 1966, experiencia que perduró hasta 1971-1972, cuando Ángel Rocha cayó preso y el predio fue allanado. Posteriormente continuaron su militancia barrial y cooperativista.

Sabini, Luis

Obrero gráfico, ensayista, periodista y militante anarquista y ecologista nacido en 1938. Conoció la Comunidad del Sur al acercarse al universo comunitario a través de El Arado, y vivió en ella en dos etapas, desde 1960 a 1962/1963 aproximadamente, y desde 1964 a 1967. Tuvo allí una pareja y un hijo. Se exilió a Buenos Aires y luego a Suecia.

Villaverde, Sergio

Traumatólogo y militante anarquista nacido en 1938. Siendo estudiante de Medicina y militante estudiantil, recién casado y esperando un hijo, se integró a la Comunidad del Sur. Allí vivió entre 1959 y 1967/1968, tuvo tres hijos y aprendió el oficio de obrero gráfico. Posteriormente, continuaría su carrera y se destacaría como dirigente del Sindicato Médico del Uruguay.

Yiye

Psicóloga nacida en 1939. A fines de los cincuenta, como estudiante de Arquitectura, se vinculó con el grupo anarquista del Centro de Estudiantes, y fue a través de esos contactos que conoció a la Comunidad del Sur. Allí vivió entre 1959 y 1967/1968. Se integró junto a su esposo estando recién casada y embarazada, y en la Comunidad tuvo a sus tres hijos. Al salir comenzó a estudiar psicología.