



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY



Maestría en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos

Tesis para defender el título de  
Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos

**América Latina: un espacio para la experimentación utópica.**

**Dos estudios de caso: Sociedad de Hermanos (1941-1961) y  
Comunidad del Sur (1955-1975)**

Lic. Adriana Miniño Álvarez

Director de tesis: Prof. Mag. Yamandú Acosta

Montevideo, noviembre 2023

## Aval de Director de Tesis

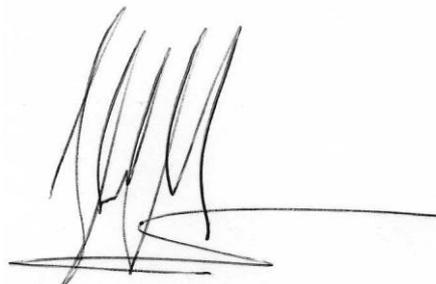
En mi condición de director de la tesis “*América Latina: un espacio para la experimentación utópica. Dos estudios de caso: Comunidad de Hermanos (1941-1961) y Comunidad del Sur (1955-1975)*”, luego de haber revisado el texto en su última versión, estimando que satisface las más exigentes expectativas que en lo formal y en lo sustantivo pueden tenerse respecto de las calidades que debe reunir una tesis de posgrado en el nivel de maestría, avalo su presentación a la instancia de la defensa, a los efectos de que su autora, la Lic. Adriana Miniño Álvarez pueda obtener el título de Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos que expide la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

Quiero dejar constancia, que en razón del compromiso y la profesionalidad con que la Lic. Miniño asumió y desarrolló tanto la investigación como la redacción de la tesis, la tarea que pudo haberme correspondido se limitó a un acompañamiento académico e intelectual con el aporte de algunas sugerencias a la tesista, en un proceso en que dado su dominio de aspectos metodológicos, teóricos e historiográficos, su manejo exhaustivo de fuentes y de una bibliografía amplia y pertinente, más allá de consultas e intercambios, ella sostuvo un autónomo, responsable y destacable protagonismo.

A las calidades de la tesista arriba señaladas atinentes especialmente a la investigación, deben enfatizarse las relativas a la exposición de la tesis. Por un lado la muy adecuada estructuración del trabajo que conjuga espacios (Alemania, Paraguay, Uruguay) y tiempos diversos, así como planos de análisis al interior de los mismos; por otro lado, la muy cuidada redacción que suma al interés de los contenidos para hacer atractiva la lectura.

La tesis que se avala para su presentación es extremadamente rigurosa tanto en su concepción como en su ejecución y aporta conocimiento y reflexión en su asunto específico. Se inscribe de pleno derecho en el campo de los estudios interdisciplinarios latinoamericanos.

Me complace especialmente el haber contribuido desde el lugar de director-acompañante a la prolongación del diálogo de la tesista con Ruben Prieto, referente de la Comunidad del Sur fallecido en 2008, que según señala ha sido motivo central de esta, su tesis. La prolongación del diálogo de la tesista con Ruben Prieto, más allá de su intención, lo recupera para los lectores de este trabajo como interlocutor crítico del presente.



Prof. Mag. Yamandú Acosta



“... Se sospecha -y no somos los únicos en creerlo- que sólo recuperando todo tipo de expresiones culturales con la apasionada voracidad de un antropólogo se puede ofrecer un panorama integral de América Latina, cuya identidad (ser), tiene un indiscutible componente utópico (deber ser), tensión dualista, cuando no antinómica, en la que se ha debatido y se sigue debatiendo.

Es evidente que sólo a través del anverso y el reverso de la tensa realidad y de la integración de expresiones heterodoxas de su imaginario subversivo, se puede proponer una adecuada lectura del discurso histórico y cultural del continente.”

(Aínsa, 1990, pp. 96-97)

“La comunidad merece entonces una nueva atención. Ya no como excentricidad de un pasado que se resiste a morir, sino como una dinámica de asociación y producción común con sobrada vigencia política que, sin embargo, y por lo mismo que vital, plagada de ambivalencias. Pensar la comunidad equivale, entonces, a concebirla en su dinámica real: en marcha, claro, pero con sus detenciones y sus metástasis... Una comunidad percibida sin apriorismos, ni folklorismos (que obstaculizan los modos en que lo comunitario se reinventa). Y, sobre todo, sin reducirla a una plenitud desproblematizada y desvinculada de otros segmentos de cooperación social (lo que hace a sus cierres, sus sustancializaciones).”

(Colectivo Situaciones, 2006, p. 213)

## **Agradecimientos y reconocimientos**

A la Universidad de la República, institución pública democratizante del acceso a la educación terciaria y la producción de conocimiento, sostenida en el modelo de “universidad latinoamericana”, y su compromiso con la justicia social.

A la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación por aceptarme en la Maestría y ofrecer gratuitamente la formación de postgrado.

A docentes y compañeros de generación que alentaron y contribuyeron a este proyecto. Por sus aportes, al Prof. Dr. Rodolfo Porrini.

A personal de Bibliotecas y Archivos, especialmente a Richard Mommsen del Archivo del Bruderhof.

A Maite Iglesias y Pablo Lériida por el trabajo cooperativo, que compartimos en el verano de 2021, identificando en el Archivo de la Comunidad del Sur los fondos documentales significativos para el período -de común interés-, abordado en esta investigación. Significó la apertura y revisión de más de 60 cajas de contenidos caóticos.

A las instituciones donde trabajo por habilitar licencias. A quienes debieron “sobrecargarse” durante mis ausencias.

A Coretta Thomson, por compartir su tesis de grado y algunos materiales del Archivo del Bruderhof.

Al Prof. Yacov Oved, que facilitó los primeros contactos con el Bruderhof.

A Margot Purcell, por propiciar encuentros con ex-integrantes del Bruderhof.

A quienes aceptaron la mínima e íntima “comunidad de diálogo”, que una entrevista compone, compartiendo experiencias y memorias -alegría, amor y dolor- en un marco de apertura existencial y confianza en el otro... un diálogo, casi siempre sin rostros visibles, que dibujó una singular cartografía entre Montevideo, Brasil, Estados Unidos, Suecia, Alemania, Inglaterra, España, Israel y Malasia.

A Gustavo González, militante cooperativista e historiador de Fucvam, y al Dr. Héctor Lescano, por su generosidad compartiendo información y documentación.

A Laura Prieto, por el apoyo permanente.

Al Prof. Dr. Gerardo Garay, por sus pistas sobre el anarquismo cristiano.

Al Prof. Mag. Yamandú Acosta, tutor de esta tesis, por sus aportes intelectuales y sus recomendaciones bibliográficas, por lo inmenso de su solidaridad, y su “fe antropológica” en esta tesista. Sin su respetuoso acompañamiento, la escritura de esta tesis -que coexistió con períodos de desborde laboral-, no hubiese alcanzado su culminación.

A mis queridas amigas/hermanas de la vida, por estar y alentar siempre: Sandra, Carmen, Beatriz y Alicia. A Lourdes, por su estar implícito y por saber esperar.

A mis entrañables amigues psi, en su “oficio de zurcidores”, por la conversación sin fin.

A mi familia, por entender ausencias. A Asunción, por -a su modo- sostener siempre.

A Ruben Prieto, que aportó las primeras hebras de esta urdimbre, en un diálogo que intenta prolongarse en estas páginas.

<b>Tabla de contenido</b>	Pág.
Agradecimientos y reconocimientos	i
Resumen .....	v
Abstract .....	vi
Introducción .....	1
<b>1. Marco conceptual y metodología .....</b>	<b>4</b>
1.1 El problema de investigación. Fundamentación. Objetivos .....	4
1.2 Marco conceptual .....	6
1.3.1 “Utopía”: un concepto “polisémico y polifónico”. 1.3.2 En torno a la noción de “contrahegemonía”. 1.3.3 Comunidad intencional	
1.3 Metodología .....	8
1.4 Antecedentes / Estado del arte .....	9
1.5 Fuentes .....	14
1.6 Algunas precisiones formales .....	15
<b>2 “Sociedad de Hermanos”: desde Europa, una comunidad cristiana     perseguida por los nazis, se reconstruye en América del Sur .....</b>	<b>16</b>
<b>2.1 Génesis y consolidación en Alemania (1920-1937). Éxodos     (1937-1940) .....</b>	<b>16</b>
2.1.1 La Alemania posterior a la Primera Guerra Mundial. El movimiento de la juventud alemana. Su ala social- cristiana “Das Neuwerk” .....	17
2.1.2 El fundador: Eberhard Arnold (1883-1935) .....	19
2.1.2.1 Algunos trazos biográficos .....	19
2.1.2.2 Pilares en la fe: primitivo, anabaptismo y Sermón de la Montaña .....	20
2.1.2.3 La “cuestión social”. Socialismo cristiano. El diálogo con Martin Buber y Gustav Landauer	22
2.1.2.4 “Por qué vivimos en comunidad” .....	25
2.1.3 Sannerz: la comunidad fundacional. El RhönBruderhof ....	27
2.1.4 La amenaza totalitaria. Desplazamientos en Europa (1937- 1940) .....	29

<b>2.2 Refundación en Paraguay (1941-1961). Expansión en Uruguay (1951-1960)</b> .....	33
2.2.1 El contexto histórico: Paraguay entre las décadas del '40 y el '60 .....	33
2.2.2 Del Chaco al Alto Paraguay: la colonia “Primavera” .....	34
2.2.3 El proyecto comunitario .....	42
2.2.3.1 Visión del mundo y generalidades .....	42
2.2.3.2 Gestión y autogestión .....	46
2.2.3.3 Crianza y educación durante la infancia y la Adolescencia .....	51
2.2.3.4 Situación de la mujer y relaciones de género .....	59
2.2.3.5 Vínculo con el medio social circundante .....	64
2.2.4 Un enclave montevideano: la colonia “El Arado” (1954-1960) .....	70
<b>2.3 La “gran crisis” y el levantamiento de las colonias en América del Sur (1959-1961)</b> .....	76
<b>3. “Comunidad del Sur”: un exponente paradigmático de la vertiente comunitaria del anarquismo uruguayo</b> .....	83
<b>3.1 Génesis en el Uruguay de la primera década del '50</b> .....	84
3.1.1 El contexto histórico: la crisis de la “Suiza de América” y la emergencia de la protesta social. La “generación crítica” .....	85
3.1.2 Una genealogía heterodoxa .....	86
3.1.2.1 El movimiento anarquista. Luce Fabbri y “El camino”. 3.1.2.2 La “memoria viva” de la revolución española. 3.1.2.3 La lucha por la autonomía universitaria. Agrupación Reforma Universitaria (ARU). 3.1.2.4 Bellas Artes y los “bellos artos”. La Bauhaus. Herbert Read: Arte y revolución. 3.1.2.5 El existencialismo. 3.1.2.6 La Escuela de Frankfurt: Erich Fromm y Herbert Marcuse. 3.1.2.7 La recepción de Gustav Landauer y Martin Buber. 3.1.2.8 El kibutz. 3.1.2.9 La presencia clave de la Sociedad de Hermanos en Montevideo .....	

<b>3.2 Fundación y consolidación (1955-1975)</b> .....	99
3.2.1 Una “fiebre comunera” libertaria: Bellas Artes, “La Canuta”, Lithocolor .....	99
3.2.2 La comunidad fundacional: “La casa de los locos” en el Barrio Sur (1955-1964). En expansión: nueva sede en Malvín Norte (1964-1975) .....	102
3.2.3 El proyecto comunitario .....	106
3.2.3.1 Visión del mundo y generalidades .....	106
3.2.3.2 Autogestión .....	116
3.2.3.3 Crianza y educación durante la infancia y la Adolescencia .....	120
3.2.3.4 Situación de la mujer y relaciones de género .....	128
3.2.3.5 Vínculo con el medio social circundante .....	136
<b>3.3 Sombras autoritarias. La irrupción dictatorial. 1975: Exilios</b> .....	162
<b>4. “Sociedad de Hermanos” y “Comunidad del Sur”: una puesta en relación de los dos proyectos comunitarios</b> .....	165
4.1 Convergencias y divergencias entre los dos proyectos .....	165
4.2 La Sociedad de Hermanos en el origen de la Comunidad del Sur	179
4.3 Discusión sobre la naturaleza del vínculo entre ambas Comunidades .....	180
4.3.1 Las prácticas de solidaridad, fraternidad y amistad .....	180
4.3.2 ¿Una posible “afinidad electiva” entre ambas comunidades?	182
4.3.3 Un marco interpretativo ampliado. Notas sobre el diálogo entre el cristianismo y las utopías socialistas no confesionales.....	189
<b>5. A modo de conclusión: Reflexiones sobre “lo utópico” en América Latina a partir del diálogo entre cristianismo y anarquismo en los dos casos analizados</b> .....	194
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	206
<b>Fuentes sistematizadas</b> .....	238
<b>Anexo documental</b> .....	250

## Resumen

A comienzos del siglo XVI, con su obra “Utopía”, Tomás Moro inauguraba un género literario, al tiempo que daba origen a una expresión que habría de trascender largamente sus límites temporales y semánticos iniciales, marcados éstos por una fundante ambigüedad: “lugar que no existe” y “país feliz”. Preanunciado desde su denominación como “Nuevo Mundo”, Aínsa (1990) caracteriza a América como un “espacio para la experimentación utópica”.

La “comunidad” constituye otra presencia de larga duración en América Latina. Junto a las desarrolladas por los pueblos originarios, las “comunidades intencionales”, representan una de sus variadas manifestaciones.

Los dos estudios de caso analizados se sitúan en la intersección entre lo experimental-utópico y lo comunitario. Se trata de dos comunidades intencionales que desarrollaron proyectos, en alguna medida al menos, contrahegemónicos, cuestionadores del capitalismo como modo de producción económico y también como modo de vida. La Sociedad de Hermanos, de orientación cristiana-anabaptista, fue fundada en Alemania, debiendo exiliarse recalando finalmente en Paraguay, huyendo de la persecución nazi. La Comunidad del Sur, es expresión paradigmática de la vertiente comunitaria del anarquismo uruguayo.

Esta tesis se propuso el estudio de la identidad e itinerarios de la “Sociedad de Hermanos” (Paraguay, 1941-1961 y Uruguay, 1951-1961) y la “Comunidad del Sur” (Uruguay, 1955-1975) y la puesta en relación de ambas experiencias, identificando convergencias y divergencias. A partir de la elaboración de una matriz común de análisis, se profundizó en cuatro dimensiones de sus respectivos proyectos comunitarios: autogestión, crianza y educación en la infancia y adolescencia, situación de la mujer y relaciones de género, y vinculación con el medio social circundante.

Las técnicas utilizadas fueron: revisión de bibliografía y fuentes editadas, relevamiento de prensa, así como de documentación escrita y análisis de las fuentes orales disponibles.

A partir del rol fundamental que la Sociedad de Hermanos jugó en la creación de la Comunidad del Sur, se plantea la existencia de una “afinidad electiva” (Löwy, 1995) entre ambas. Los vínculos posteriores de la Comunidad del Sur, con personalidades, comunidades, movimientos, de matriz o influencia cristiana, permitió abordar la existencia de una afinidad electiva entre el cristianismo y las utopías sociales no confesionales.

**Palabras clave:** Utopía, Experimentación utópica, Comunidades intencionales, Sociedad de Hermanos, Historia del Bruderhof, Comunidad del Sur, Cristianismo, Anabaptismo, Anarquismo, Afinidad electiva, América Latina, Paraguay, Uruguay

## Abstract

At the beginning of the sixteenth century, with his work "Utopia", Thomas More inaugurated a literary genre, giving rise at the same time to an expression that would largely transcend its initial temporal and semantic limits, marked by a founding ambiguity: "a place that does not exist" and "happy country". Foretold from its name as a "New World", Aínsa (1990) characterizes America as a "space for utopian experimentation".

The "community" is another long-lasting presence in Latin America. Together with those developed by the original peoples, the "intentional communities" represent one of its diverse manifestations.

The two case studies analyzed herein are located at the intersection between the experimental-utopian and the communal. These cases present two intentional communities that developed counter-hegemonic projects—to some extent, at least—questioning capitalism as a mode of economic production and also as a way of life. Sociedad de Hermanos [Society of Brothers], of Christian-Anabaptist orientation, was founded in Germany, and had to go into exile, finally landing in Paraguay after fleeing from the Nazi persecution. Comunidad del Sur [Southern Community] is a paradigmatic expression of the community aspect of Uruguayan anarchism.

This thesis proposes the study of the identity and itineraries of the communities Sociedad de Hermanos (Paraguay, 1941-1961 and Uruguay, 1951-1961) and Comunidad del Sur (Uruguay, 1955-1975), and the relationship of both experiences, identifying convergences and divergences. Based on the elaboration of a common matrix of analysis, the work focuses on four dimensions of their respective community projects: self-management; upbringing and education in childhood and adolescence; the situation of women and gender relations; and connection with the surrounding social environment.

The techniques used were: review of bibliography and published sources; surveys of press and other written documentation; and analysis of available oral sources.

Based on the fundamental role that Sociedad de Hermanos played in the creation of Comunidad del Sur, the thesis proposes the existence of an "elective affinity" (Löwy, 1995) between the two. The subsequent links of Comunidad del Sur, with personalities, communities, movements of Christian origin or influence, made it possible to address the existence of an elective affinity between Christianity and non-confessional social utopias.

**Keywords:** Utopia, Utopian experimentation, Intentional communities, Society of Brothers, Bruderhof History, Comunidad del Sur, Christianity, Anabaptism, Anarchism, Elective affinity, Latin America, Paraguay, Uruguay.

## Introducción

A partir del “principio de esperanza”, proveniente del “marxismo cálido” de Ernst Bloch, Fernando Aínsa (1990), incorpora el concepto de “modo” o “función utópica” identificando a la utopía como un rasgo esencial, constitutivo del ser humano en tanto apelación a la imaginación creadora para trascender lo real, reinventándolo.

América Latina ha conocido materializaciones diversas de este “deseo” o “impulso” transformador, guiado por el “imaginario radical” que intenta sustituir lo fallido de lo existente. Su temprana denominación -pregnada de futuro- como “Nuevo Mundo”, hará de ella un “espacio para la experimentación utópica” (Aínsa, 1990), desde las referencias filosófico-políticas que dieron lugar a las luchas independentistas y la formación de los nuevos estados, hasta su visualización como destino idealizado para la emigración europea, pasando por los ensayos de transformación social de matriz comunitaria.

La experimentación utópica de carácter autonomista en América Latina, plantearía el desafío de considerar una ampliación en las perspectivas político-territoriales a partir de las cuales se suele estructurar su historia: el Estado-nación, la integración regional o incluso más amplia, la unidad continental. Cabría entonces otra posibilidad, que sería abordar las “zonas autónomas” de micro-experimentación utópica generalmente al margen del Estado o en tensión con él, pequeños espacios de ensayo de futuros anticipados, habitados por minorías/identidades socio-culturales de variado signo.

En su proyecto de rescate de las memorias de las experiencias utópicas en América Latina, Marisa González de Oleaga y Ernesto Bohoslavsky (2009b) incorporan la metáfora del mapa y proponen la elaboración de una cartografía utópica continental, dando cuenta de su sucesión histórica:

Falansterios y colonias anarquistas, cooperativas de base étnica o religiosa, comunidades milenaristas y socialistas: la lista es larga y nutrida. Sin embargo, las experiencias y discursos sobre la utopía han recibido muy poca atención política y académica... Nuestros mapas de la utopía debían mostrar y ofrecer ese enorme capital simbólico de experimentos que han acompañado la historia de América Latina desde el siglo XIX hasta nuestros días. (p. 22; p. 24)

La valoración de la “comunidad” -y de los pueblos originarios- como sujetos colectivos de carácter emancipatorio ha sido motivo de debate en América

Latina, debate que en las primeras décadas del siglo XX, tuvo en el peruano José Carlos Mariátegui un precursor aislado. En su desarrollo marxista -autónomo y autóctono- Mariátegui afirmaba que “el socialismo en América no puede ser calco ni copia, sino creación heroica” (Mariátegui citado por Svampa, 2016, p. 293). En esa misma línea de reflexión reconoce que si bien el socialismo no es una invención americana, como tampoco lo era el capitalismo, la organización comunista “más avanzada” conocida, era el sistema comunitario incaico, más adelante sustituido por un sistema asimilable al feudalismo. Algunos autores identifican en los “ayllus” -comunidades originarias de los pueblos quéchuas y aymarás- un antecedente “americano” del anarquismo (Cappelletti, 1990).

Contemporáneamente, el filósofo boliviano Juan José Bautista (2017), argumentando sobre la necesaria tarea de reconstitución del ser humano como sujeto, para superar el lugar de objeto en que la modernidad capitalista lo ha colocado, retoma la referencia a la “comunidad”. Hace un llamado para repensar las comunidades de los pueblos originarios, abandonando su consideración de “inferiores, atrasadas o subdesarrolladas”, recuperando su racionalidad, por ejemplo, en relación al consumo de bienes<sup>1</sup>.

A finales del siglo XX y comienzos del XXI, con las movilizaciones indígenas del zapatismo en Chiapas y las producidas en Bolivia, la comunidad, simultáneamente como sujeto y como proyecto político, adquiere nuevamente protagonismo. El cuestionamiento a las lógicas estatales y de mercado, la apuesta a la autonomía colectiva y singular, la autogestión, el retorno de la capacidad decisoria sobre los “asuntos comunes” a las bases sociales, son parte de un proyecto político alternativo de matriz comunitaria, que se ha desplegado históricamente y continúa haciéndolo, en múltiples manifestaciones en América Latina.

Junto a las desarrolladas por los pueblos originarios, las llamadas “comunidades intencionales” (Tower Sargent, 2013) constituyen otra expresión de lo “comunitario” en el continente americano.

Los dos estudios de caso seleccionados se sitúan en la frecuente intersección entre lo experimental-utópico y lo comunitario. Se trata de dos

---

<sup>1</sup>Agradezco el conocimiento de este trabajo al Prof.Mag. Yamandú Acosta.

comunidades intencionales que desarrollaron proyectos, en alguna medida al menos, contrahegemónicos, cuestionadores del capitalismo como modo de producción económico y también como modo de vida. La Sociedad de Hermanos y la Comunidad del Sur forman parte de ese cúmulo de “proyectos” que resignificaron la noción de utopía como “un lugar que no existe”, situado en “ninguna parte”, transformándola en motor de praxis experimentales concretas en un “aquí y ahora”. Si para la Sociedad de Hermanos el “aquí y ahora” era el Reino de Dios, concebido -entre otros componentes- en franca oposición al capitalismo rampante de comienzos del siglo XX, para la Comunidad del Sur, “ese aquí y ahora” era visualizado -desde su anarquismo fundacional- como el “taller” o “laboratorio” de la Revolución.

La Sociedad de Hermanos, de orientación cristiana-anabaptista, fue fundada en Alemania en 1920 y debió exiliarse en Paraguay, huyendo de la persecución nazi. En un intento de expansión, recaló en Montevideo, a comienzos de la década del '50. Existe hasta el día de hoy (<https://www.brudershof.com/>). La Comunidad del Sur, fundada en 1955, es expresión paradigmática de la vertiente comunitaria del anarquismo en Uruguay. A nivel internacional, fue una de las comunidades de matriz libertaria, de mayor duración. Si bien resulta difícil definir su fecha de cierre, podría decirse que su historia abarca algo más de 50 años. Junto a La Cecilia, instalada en Brasil, a finales del siglo XIX, resulta una de las producciones comunitarias anarquistas, más relevantes.

La elección de casos se realizó a partir de la existencia de indicios aportados por varios testimonios sobre el rol fundamental jugado por la Sociedad de Hermanos en la creación de la Comunidad del Sur, y el consiguiente intento de dilucidación de la aparente paradoja planteada por la existencia de un tan estrecho relacionamiento entre una comunidad cristiana y otra anarquista.

## **1. Marco conceptual y metodología**

### **1.1 El problema de investigación. Fundamentación. Objetivos.**

Durante la realización de un proyecto de grado (Miniño, 2015) varios indicios apuntaban al rol preponderante que “los barbudos” –como los jóvenes estudiantes anarquistas designaban a los integrantes de una comunidad cristiana residente en una granja denominada “El Arado”-, habían tenido en la creación de la Comunidad del Sur. Dos preguntas fundamentales surgieron en ese entonces y están en el origen de la presente investigación: ¿quiénes eran los “barbudos”?, ¿cómo explicar/comprender un vínculo tan estrecho entre dos grupos de pertenencia filosófico-política -a primera vista- antagónica como el anarquismo y el cristianismo parecían ser?

En el contexto de la Maestría en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos, la pregunta inicial de carácter local adquirió una dimensión regional y continental teniendo en cuenta que tanto la “experimentación utópica” -categoría común a ambas experiencias- como la “comunidad”, en tanto sujeto colectivo representan dos componentes ineludibles que atraviesan la historia de América Latina.

Consideradas ya como dos estudios de caso en el contexto latinoamericano, la pregunta de investigación inicial devino entonces un interrogante bidimensional: ¿qué manifestaciones adquiere lo utópico-comunitario en ambas experiencias? ¿Cómo caracterizar y qué hizo posible el diálogo que ambas emprendieron?

Se propuso entonces como problema de investigación, el estudio de la identidad de los proyectos comunitarios e itinerarios de la “Sociedad de Hermanos” en su etapa latinoamericana (Paraguay, 1941-1961 y Uruguay, 1951-1960) y la “Comunidad del Sur” en su etapa fundacional y de consolidación (Uruguay, 1955-1975), su puesta en relación, y el intento de comprensión del diálogo entre cristianismo y anarquismo que materializaron.

Se visualizó en primera instancia la necesidad de precisar conceptos y categorías de análisis en tanto se identifican en ellos contextos de significación que suelen ser polisémicos o cambiantes históricamente. De allí la configuración

de un marco teórico que presentara algunas problematizaciones básicas sobre: utopía, contrahegemonía, comunidad, comunidad intencional, entre otros.

La identidad fue analizada teniendo en cuenta la génesis, fundamentos filosóficos y/o religiosos, los autores de referencia, la visión global del mundo y la profundización en algunos aspectos de cada proyecto comunitario. Resultó de interés la construcción de una común matriz de análisis que permitiese modelizarlos y habilitar su puesta en relación, profundizando en una pluralidad de dimensiones significativas.

Se han introducido, aunque mínimamente, indicios de algunas tensiones procesuales y vivenciales en relación a los programas utópicos, habilitando su problematización y evitando el riesgo de su esencialización.

A partir de lo expuesto, surgen los objetivos generales y específicos, de la presente investigación.

En relación a sus *objetivos generales* se señala: 1. En el contexto de la historia de la experimentación utópica en América Latina, contribuir al estudio de “micro-sociedades” de experimentación político-social cuestionadoras del capitalismo como “modo de producción” económica y como “modo de vida”, expresión de su hegemonía simbólica y cultural. También rescatar la presencia de la “comunidad” como sujeto colectivo con sentido emancipatorio en América Latina. 2. Contribuir al estudio de los vínculos entre cristianismo y anarquismo a partir de dos casos concretos en dos países de América Latina.

En relación a sus *objetivos específicos* se señala: 1. Explorar en las experiencias de Sociedad de Hermanos y de Comunidad del Sur, su genealogía, identidad y modelos comunitarios. 2. Conocer los fundamentos filosófico-políticos y/o religiosos de ambos proyectos comunitarios. 3. Profundizar analíticamente en ellos, cuatro dimensiones sustantivas: autogestión, crianza y educación en la niñez y adolescencia, situación de la mujer y relaciones de género, y vinculación con el medio social circundante. 4. Elaborar una puesta en relación de ambas experiencias constatando afinidades y divergencias. 5. Indagar en la naturaleza del vínculo socio-histórico real entre ambas comunidades.

El análisis de las experiencias, se realizó desde una perspectiva y metodología históricas. Las contribuciones de la Filosofía, particularmente de la

Filosofía Crítica Latinoamericana, junto a los aportes de las Ciencias Políticas y Sociales iluminaron los interrogantes originarios, así como los marcos interpretativos finales.

## **1.2 Marco conceptual.**

### **1.2.1 “Utopía”: un concepto “polisémico y polifónico”.**

A comienzos del siglo XVI, con su obra “Utopía”, Tomás Moro inauguraba un género literario, al tiempo que daba origen a una expresión que habría de trascender largamente los límites temporales y semánticos de sus inicios. Derivado del griego “*u*” (ou) que significa “no” y “*topos*” que significa “lugar”, fue traducido al castellano por Quevedo como “lugar que no existe”. Sin embargo, “*ou-topía*” es homófono de “*eu-topía*”, “país feliz”, doble sentido del que Moro es consciente y con el que juega ambiguamente en el título de su obra (Blanco Martínez, 1999).

Lo utópico, marco referencial de lo “ideal” en contraste con la realidad existente -el “*topos*” empobrecido o corrupto- podría ubicarse literariamente en tiempos y espacios lejanos o inexistentes, pasando a ser en el correr del tiempo, sinónimo de irrealizable. Engels lo utilizó para adjetivar despectivamente al socialismo anterior al que él conceptualizó como “socialismo científico”.

Desde la filosofía crítica latinoamericana, la reflexión sobre “lo utópico” dio lugar a contribuciones significativas a las variantes semánticas y los distintos campos de aplicabilidad del concepto, poniendo de manifiesto su potencial riqueza. Algunas de ellas serán de aplicación en el desarrollo de la presente tesis. El filósofo argentino Arturo Roig (Fernández, 1995) desplazó lo utópico desde lo fantástico-literario hacia lo que denominó “narraciones utópicas”, convirtiendo a la “función utópica del lenguaje” en una herramienta para el análisis de múltiples universos discursivos. Se profundizará sobre ella en la etapa de “conclusiones”.

En una obra emblemática para la Filosofía Latinoamericana, Hinkelammert (1984) critica el utopismo reafirmando la necesidad de construir los proyectos emancipatorios sobre lo “realmente posible”. Ubica “lo utópico” como un referente trascendental orientador de la praxis, al tiempo que advierte

sobre el peligro de la “ilusión trascendental”, que confundiría lo realmente existente -siempre imperfecto- con el “ideal”, clausurando todo proceso crítico.

Roberto Fragomeno (2016) diferencia “lo utópico”, como impulso y deseo, de las utopías -los programas concretos que desarrollan-. Acosta (2016) por su parte, retoma la distinción entre utopías abstractas y utopías concretas, aportando una tipología de lo utópico de acuerdo al grado de posibilidad de su concreción. Rescata por otra parte, la máxima del movimiento zapatista en Chiapas como horizonte utópico para el futuro de América Latina: “un mundo donde quepan todos los mundos”.

Además de sus expresiones literarias y filosóficas, lo “utópico” puede también materializarse socialmente. Identificado con “lo irrealizable”, pensar posibles “objetivaciones” de lo utópico podría resultar una aporía. Fragomeno (2016), sin embargo, propone trascender el significado de supuesta “irrealidad” atribuido a lo utópico, sustituyéndolo por “lo real ausente”, aquello potencialmente realizable pero aún no concretado.

Aínsa (1990), por su parte retoma del marxismo “cálido” su concepto de “modo” o “función utópica”, identificando a la utopía como un rasgo esencial del ser humano en tanto apelación a la imaginación creadora para trascender lo real, reinventándolo.

### **1.2.2 En torno a la noción de “contrahegemonía”.**

Lo utópico no comporta por definición un contenido emancipatorio. Propone un marco referencial “ideal” a partir del cual se contrasta la realidad “existente” no deseada. En el contexto de la presente tesis se hace necesario pues, explicitar cuál es el signo, la orientación, de los dos casos de experimentación utópica que se trabajaron. En ese sentido, el interés está puesto en las experiencias cuestionadoras del capitalismo como orden económico y también como orden simbólico y cultural en tanto “modo de vida”. El concepto de “contrahegemonía” resulta clave en este sentido.

Siguiendo a García Canclini (1984), en su re-lectura de Gramsci:

La hegemonía es entendida –a diferencia de la dominación, que se ejerce sobre los adversarios y mediante la violencia– como un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder

en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre funcionales para la reproducción del sistema (p. 18).

Los sectores subalternos podrían entonces resistir la cultura hegemónica y generar espacios de autonomía política y cultural. Entendemos como contrahegemónicas a las experiencias seleccionadas, en tanto apuntan al desarrollo económico y social sobre bases autogestionarias, con prescindencia de las lógicas estatales y de la economía de mercado (prescindencia que será por la fuerza de los hechos, -su inserción en la sociedad global realmente existente-relativa). En alguno de los casos, en relación a alguna de las dimensiones analizadas, podría haber algún matiz, en relación a esta caracterización.

### **1.2.3 Comunidades intencionales.**

La expresión “comunidades intencionales” se utiliza para diferenciar las comunidades que se construyen por “opción”, de aquellas que provienen de la tradición o la evolución como las pertenecientes a los pueblos originarios. Tower Sargent (2013) identifica más de veinte expresiones para hacer referencia a ellas, optando por esta denominación por ser la menos sesgada y por tanto más comprensiva. Timothy Miller (citado por Tower Sargent, 2013) propone una definición de las comunidades intencionales, -que provisoriamente utilizamos a modo ilustrativo-, identificando en ellas cuatro rasgos fundamentales: el grupo debe tener un propósito o visión compartido en general alternativo al de la sociedad global, deben compartir una vivienda, deben compartir comunitariamente por lo menos algunos recursos materiales o financieros y finalmente deben estar integradas por no menos de cinco adultos, algunos de los cuales no deben estar vinculados por lazos de sangre.

### **1.3 Metodología.**

Se trabajó sobre un diseño metodológico cualitativo. Las técnicas utilizadas fueron: revisión de bibliografía y fuentes editadas, relevamiento y análisis de prensa, así como de documentación escrita (editada o inédita) y análisis de las fuentes orales disponibles.

Se realizó el relevamiento bibliográfico en bibliotecas y bases de datos del país y del exterior, páginas web, así como a través del seguimiento de las

referencias bibliográficas de las obras de referencia para cada experiencia. Se contactó al Archivo del Bruderhof y se consultó el Archivo de la Comunidad del Sur.

Un aspecto central en el desarrollo metodológico propuesto fue la inclusión de la historia oral (Moss, 1991), la recopilación de testimonios directos de las personas que participaron o se relacionaron de algún modo con las experiencias comunitarias analizadas, a través de la realización de entrevistas abiertas.

#### **1.4 Antecedentes / Estado del arte.**

No se han encontrado trabajos de investigación que pongan en relación ambos proyectos comunitarios. En el caso de la producción histórica de Oved (2009, 1996, 1992), se hace referencia a las vinculaciones real-históricas entre ambas experiencias.

Sobre la Comunidad del Sur no existen trabajos de investigación de largo alcance sobre su historia. Desde la Historia y la Sociología, se registran algunos trabajos sobre aspectos parciales de la experiencia comunitaria, que coinciden con el período relevante para nuestra investigación. Se localizaron también algunos trabajos académicos inéditos -literatura gris-.

##### *Sociedad de Hermanos*

El trabajo fundamental es el libro del historiador hebreo Yaacov Oved (1996), “El testimonio de los hermanos: una historia del Bruderhof” “The witness of the brothers : a history of the Bruderhof”, que abarca, en la perspectiva de la historia del acontecimiento, desde sus orígenes hasta mediados de la década del ’90. Oved posee la doble condición de historiador y activista en relación al estilo de vida comunitario, desde su participación en el movimiento por el kibutz, a partir del cual realizó visitas al Bruderhof en sus diferentes locaciones, y tuvo acceso a sus archivos. También es un pionero de los estudios académicos sobre los movimientos y experiencias sociales comunitarias. Aporta claves interpretativas fundamentales, tanto para sus orígenes como para sus diversos períodos. Incluye el período en Paraguay y Uruguay, haciendo referencia al contacto con la Comunidad del Sur. Profundiza en la interpretación de la “gran crisis” recabando

testimonios desde las dos visiones opuestas existentes en relación a ella. Provee fundamentales referencias bibliográficas.

En un libro anterior, Oved (1993) documenta y analiza las relaciones entre el kibutz y la Sociedad de Hermanos con alusiones a Paraguay y Uruguay que resultan de interés para estudiar el vínculo con el “afuera” de esta última.

En lo referente al período sudamericano de la Sociedad de Hermanos, publicó en español, un capítulo en un libro general sobre la utopía en América Latina (Oved, 2009) y un artículo de revista (Oved, 1992).

Desde la Sociología, identificamos tres autores: Benjamin Zablocki, Julius Rubin y John McKelvie Whitworth, siendo los dos primeros las referencias clásicas –junto con Oved- en relación a trabajos académicos sobre el Bruderhof.

Comprometido políticamente con la causa del comunitarismo, Benjamin Zablocki (1980) realiza su investigación en 1965: “La comunidad alegre: un informe sobre el Bruderhof, un movimiento comunitario en su tercera generación”. Provee una mirada de conjunto que coadyuva a la comprensión del modelo comunitario, teniendo la precaución de no realizar extrapolaciones directas entre etapas históricas diferentes. Aporta un capítulo histórico con un apartado sobre el período en Paraguay. Caracteriza ese período como de gran importancia, en tanto factor de cohesión grupal, frente al desafío de habitar y adaptarse a una geografía radicalmente diferente a la europea, distinguiendo dos etapas. Propone la denominación de “secta” aislada para el período en Paraguay.

A la “comunidad alegre” de Zablocki, Julius Rubin (2000) contrapondrá- “El otro lado de la alegría: la melancolía religiosa entre los miembros del Bruderhof”. Interesado en investigar la depresión en comunidades religiosas, intenta trabajar con las comunidades del Bruderhof en Estados Unidos -consulta de archivos médicos y entrevistas a pacientes y médicos- y le son negadas, contraponiéndole una invitación para experimentar la vida cristiana. Toma contacto con Ramón Sender el fundador de KIT, quien lo introduce en el colectivo. Hace un recorrido histórico sobre la experiencia comunitaria, con especial énfasis en los fundamentos teológicos. Su trabajo tendrá como base empírica entrevistas realizadas a ex-miembros del Bruderhof pertenecientes a la agrupación de disidentes junto con la revisión bibliográfica de la literatura

“oficial”. Con fundamento en Freud en “el porvenir de una ilusión” advierte sobre lo que él entiende son los efectos negativos de la creencia ilusoria en un mundo perfecto y la sumisión del “yo” de los sujetos a los requerimientos comunitarios en clave cristiana. Aporta una mirada crítica sobre los liderazgos en el Bruderhof, particularmente sobre Heini Arnold, máximo referente comunitario en Estados Unidos en el momento de la “gran crisis”.

El sociólogo estadounidense John McKelvie Whitworth (1975) se propuso el estudio de tres “sectas utópicas” -los “Shakers”, “Oneida” y el “Bruderhof”-. Construye un panorama histórico de la experiencia, diferenciando períodos. Trabaja también sobre los fundamentos teológicos del creador de la comunidad. Analiza la vida comunitaria en sus diferentes dimensiones. No presenta un apartado específico sobre la experiencia en Paraguay pero hace referencia a esa etapa en varias oportunidades. Aporta una interpretación sobre “la gran crisis”.

Por su parte, desde la Filosofía y la Ciencia Política, Michael Tyldesley (2003), emprende un estudio comparativo de tres experiencias comunitarias: el Bruderhof, el kibutz, y la “Integrierte Gemeinde”. Explora el carácter utópico o no de estas experiencias, de acuerdo a su opción por el aislamiento o su deseo de participación e incidencia en la sociedad global. En relación al Bruderhof, realiza un estudio desde su contemporaneidad, al tiempo que rastrea sus orígenes, profundizando especialmente en el pensamiento de su creador, Eberhard Arnold. Combina el análisis desde categorías de las Ciencias Sociales, con la comprensión de la experiencia desde sus propias conceptualizaciones, destacando el rol de la “espiritualidad”. Si bien no trabaja exhaustivamente la etapa sudamericana, aunque hay algunas menciones, aporta a la comprensión global de la experiencia.

En forma de artículos Tyldesley (1994, 1996) aporta dos trabajos fundamentales sobre la influencia de Gustav Landauer –clave para esta tesis- y Martin Buber en los orígenes del Bruderhof.

Una mención especial merece el trabajo del antropólogo holandés, H. Hack (1958) quien ese año visita la colonia en Paraguay y publica un informe al respecto. Permanece una semana visitando las tres comunidades. Allí realiza observación etnográfica y puede realizar entrevistas a los integrantes. Aporta una síntesis de lo observado en relación a ubicación geográfica, disposición urbana y

arquitectura, organización social y económica, vida religiosa y composición demográfica del grupo.

Finalmente, desde las Ciencias Humanas, en el año 2020, Coretta Thomson, de origen estadounidense, e integrante del Bruderhof, defiende en la Universidad de Montevideo (Uruguay), su tesis de grado sobre “El Arado”, la experiencia uruguaya del Bruderhof. Con una exhaustiva investigación documental en archivos uruguayos y del Bruderhof, entrevistas a personas que vivieron la experiencia, o estuvieron cercanas a ella, presenta una pormenorizada descripción de la vida de la colonia uruguaya. Enfatiza sobre sus vínculos con otros actores de la sociedad montevideana, fundamentalmente de orientación cristiana, pero también pacifistas no confesionales. Destaca por su perdurabilidad, el vínculo con la Comunidad del Sur. En relación al análisis de la “gran crisis” y sus impactos, presenta una posición sesgada.

#### *Comunidad del Sur*

Rodrigo Vescovi (2003), historiador, hijo de exiliados políticos uruguayos residentes en España, dedica su tesis de Doctorado a la investigación sobre los luchadores sociales en el Uruguay de 1968 a 1973. En la identificación de organizaciones contrarias a la dictadura y dentro de las tendencias anarquistas ubica a la Comunidad del Sur, proporcionando una síntesis de su proyecto revolucionario de matriz comunitaria y deteniéndose en algunos de sus rasgos contraculturales (relaciones de género, paternidad compartida, comunitarización de los niños). Aparecen también referencias a la Comunidad del Sur en el tratamiento de algunas dimensiones de análisis genéricas para todos los luchadores sociales. Anteriormente, Vescovi (1993) había realizado una presentación sobre Comunidad del Sur en un Encuentro internacional.

En un artículo científico, Gabriela Veras Iglesias (2013) expone los resultados de una investigación sobre género en el contexto de la Comunidad del Sur, en los años previos a la dictadura. Selecciona cuatro ejes temáticos: militancia política, división del trabajo, modelo de familia y comunitarización de los niños. Problematisa sobre los ideales revolucionarios programáticos y los procesos y vivencias concretas de los protagonistas.

En el entorno del año 2000 el sociólogo español Tomás Rodríguez Villasante (2005, 2007), realizó una intervención en la Comunidad del Sur. Fruto de ella, publica dos artículos de revista -en Uruguay e Italia- con contenidos y marco categorial similares. Más allá de que no se registran referencias concretas a un período preciso de la Comunidad del Sur, hay aportes conceptuales fundamentales para la comprensión de su proyecto revolucionario.

Raimundo Dinello, con formación en Psicología y Educación, realizó una intervención en la Comunidad del Sur entre finales de los años '60 y comienzos de los '70. El proyecto inicial consistente en la escritura colectiva junto con sus integrantes de un ensayo sobre la vida comunitaria, no pudo ser llevado a cabo porque la represión pre-dictatorial empujó a Dinello (1972) al exilio en París, donde realizó un estudio propio. A medio camino entre la difusión militante y el análisis psico-social, hace una presentación de la Comunidad del Sur, en varias de sus facetas. Presenta algunos de sus procesos y dinámicas psicosociales, problematizando la vivencia del programa revolucionario.

En cuanto a trabajos de investigación no editados -"literatura gris"-, señalamos dos trabajos relevantes.

Como estudiante de Antropología, Natalia Alonso (2007)<sup>2</sup>, realiza un trabajo de investigación sobre la Comunidad del Sur, como experiencia de vida comunitaria, entre 1955 y 1973. Contextualiza en el período histórico correspondiente y analiza tres dimensiones del proyecto comunitario: concepciones y prácticas de familia, toma de decisiones y relaciones con el medio social circundante. Trabaja desde la historia oral, con entrevistas en profundidad a miembros activos y ex – miembros, así como con fuentes documentales escritas.

Desde la Bibliotecología, por nuestra parte (Miniño, 2015), elaboramos para el proyecto final de grado una bio-bibliografía sobre Ruben Prieto (1930-2008), referente de esta experiencia a lo largo de toda su historia. A los efectos de situar el contexto de producción de su obra ensayística y artístico-visual, se realizó allí una primera aproximación a la historia de la Comunidad del Sur. Se intentó entonces una periodificación caracterizando cada etapa, con énfasis en el

---

<sup>2</sup> Agradezco el conocimiento de este trabajo al Prof. Dr. Rodolfo Porrini.

proceso de fundación, la reconstrucción de su proyecto comunitario en múltiples dimensiones y un acercamiento a su producción editorial.

En 2019, en el marco del II Congreso Internacional de Investigadorxs sobre Anarquismo(s), presentamos también un adelanto del capítulo sobre los orígenes de la Comunidad del Sur (Miniño, 2019).

## **1.6 Fuentes**

### *Sociedad de Hermanos*

En relación a las fuentes para la Sociedad de Hermanos, salvo un folleto y los ejemplares del periódico “El Arado”, editado por ella en Montevideo, y algunos artículos publicados en la prensa, no existe prácticamente nada disponible en Uruguay. La bibliografía y los documentos consultados fueron adquiridos en el exterior. En el caso del periódico *The Plough*, se solicitó una copia en microforma a la Facultad de Teología de Harvard. El acceso al archivo del Bruderhof fue restringido. En algún caso, se obtuvo copias de *El Arado* y algún folleto. En otros casos, se obtuvieron algunos materiales a través de la generosa colaboración de Coretta Thomson. Consultada en relación a la posibilidad de acceso a algún catálogo en línea del mismo o la ampliación de consultas, así como también sobre la realización de entrevistas, en ambos casos, la respuesta fue negativa (Coretta Thomson, comunicación personal, 5 de febrero, 2021). En el primer caso, se argumentó la falta de personal, y en el segundo, el fallecimiento de las personas.

Un aspecto fundamental a señalar, es la existencia de una memoria escindida, “no institucional” constituída por quienes fueron expulsados de la experiencia durante la “gran crisis” y en épocas posteriores, conformando un grupo denominado KIT (“Keep in touch”) (Johnson y Lambach, 2013; Rubin, 2000, pp. 171-173) (ver punto 2.3), con su propia producción documental.

En cuanto a la tipología de fuentes, es posible mencionar:

Desde medios institucionales: 1. Libros, producidos por su editorial “*The Plough*”. 2. Folletos de divulgación. 3. Memorias y autobiografías editadas. 4. Obras literarias. 5. Memorias de viajeros e investigadores contemporáneos. 6. Prensa institucional 7. Artículos publicados en la prensa exterior a la Sociedad de Hermanos. 8. Documentos históricos obtenidos de la web del Bruderhof.

Desde fuentes producidas por los ex-integrantes del Bruderhof, agrupados en KIT: 1. Su editorial “Carrier Pigeon”, con apoyo académico de universitarios. Allí se publicaron memorias y autobiografías. Se destaca especialmente la de Roger Allain (1992). También la serie “Mujeres de la Utopía”. 2. Prensa: El boletín de KIT (“Keep in touch”), donde de modo disperso, aparecen testimonios sobre Primavera y El Arado. 3. Sitio web de KIT. 4. Entrevistas realizadas a través del correo electrónico y el teléfono.

### *Comunidad del Sur*

En relación a la tipología de fuentes es posible mencionar: 1. Folletos de divulgación de la experiencia. 2. Libros producidos por la Comunidad del Sur en emprendimientos editoriales propios o colectivos. 3. Publicaciones periódicas producidas por la Comunidad del Sur. 4. Producciones de integrantes de la Comunidad del Sur. Presentación de la experiencia en medios extranjeros - anarquistas, comunitarios, economía social-, como colectivo o con autoría individual. Se destaca Ruben Prieto<sup>i</sup> como analista fundamental, pudiendo mencionarse también a Silvia Ribeiro, Raquel Fosalba y Osvaldo Escribano. 5. Memorias y autobiografías editadas. 6. Memorias de visitantes y analistas. 7. Prensa. 8. Presencias en medios nacionales o extranjeros. 9. Archivo. 10. Entrevistas

## **1.6 Algunas precisiones formales**

El sistema de citas y referencias, fue elaborado en estilo APA, 6<sup>a</sup>. edición - con alguna adaptación- tendiente a ahorrar espacio en el cuerpo de la tesis.

En relación al lenguaje y su sesgo de género, hasta que no resulte corriente el uso de un “genérico”, se utilizó el significante común al “masculino” y el “genérico”, desambiguándose su significado, a partir del contexto.

Las traducciones del inglés de fuentes y bibliografía en ese idioma fueron realizadas por la autora de esta tesis.

El “anexo documental”, surgió como parte de un proceso de depuración, de una tesis, por su complejidad, excedida en espacio. Las citas a fuentes primarias o algunas profundizaciones, se indican en el texto con números romanos, que remiten a él. Su lectura, aunque ampliatoria, no resulta imprescindible.

## **2. “Sociedad de Hermanos”: desde Europa, una comunidad cristiana perseguida por los nazis, se reconstruye en América del Sur**

Como peregrinos, debemos estar prontos, con nuestras botas en nuestros pies y nuestros bastones en nuestras manos, no atados a posesiones materiales, ni a un lugar geográfico, y sin ninguna otra lealtad que aquella hacia Dios y su reino.

Philip Britts, 2018, p. 34

Pueden imaginar con que alegría, les escribimos que prácticamente nuestra hermandad entera está ahora reunida. En siete barcos diferentes, en grupos grandes y pequeños, se realizó el cruce del Atlántico. Nadie que haya seguido los eventos de la guerra, puede desconocer el milagro que esto implica. Sabemos que sólo Dios pudo haberlo hecho y nos sentimos inmensamente agradecidos y humildes frente a eso. Para nosotros, eso confirma nuestra fe de que es Dios, quien nos ha conducido hasta esta tierra.

The Society of Brothers, 1941, p. 3.

Fundado en 1920, a lo largo de su historia, el actual Bruderhof recibió diferentes denominaciones. En su nacimiento se lo conoció -por su ubicación- como Comunidad Sannerz o Sannerz, simplemente. Cuando se instalaron en su segundo emplazamiento, comenzaron a utilizar la denominación de “Bruderhof” - “lugar de los hermanos”- siguiendo la tradición hutterita. Durante el exilio en Inglaterra, en 1939, adoptaron la denominación “Society of Brothers”, que en Paraguay tradujeron al español, como “Sociedad de Hermanos”, o “Sociedad Fraternal Hutteriana” (1945), como aparece en algunos documentos.

Su fundador, Eberhard Arnold, no tenía la intención de crear una nueva iglesia. A partir de 1930, luego de establecer contacto con la Iglesia Hutterita en Estados Unidos, se unirá a ella. El vínculo -siempre conflictivo- se mantendría hasta 1955. En las décadas del '60 y el '70, intentan nuevamente un acercamiento (Janzen, 2005, p. 518), que culminará en 1974, con la unión. En 1995, volverían a separarse (Janzen, 2005). A partir de ese momento, el Bruderhof -como se le denomina actualmente-, constituye una Iglesia-Comunidad independiente.

En esta investigación, se optó por utilizar la denominación correspondiente al período abordado: “Sociedad de Hermanos”.

### **2.1 Génesis y consolidación en Alemania (1920-1937). Éxodos (1937-1940)**

La experiencia comunitaria fundacional de la Sociedad de Hermanos comenzó en junio de 1920, en la ciudad de Sannerz, en el Estado Popular de

Hesse, en la zona centro-oeste de la actual Alemania, pocos años después de instalada la República de Weimar.

Eberhard Arnold, su fundador y líder carismático, concibió la idea de una “iglesia-comunidad” en oposición a las iglesias institucionalizadas, a partir de la relectura y revalorización de algunos textos y manifestaciones del cristianismo, junto a otros fundamentos filosóficos no religiosos.

El contexto histórico que ambientó su decisión era el de la Alemania inmediatamente posterior a la “Gran Guerra”, caracterizado por la descomposición política, económica, social y simbólica. Ésto amplificará también, la recepción de su prédica.

Las características del “movimiento de los jóvenes” en la Alemania de la época, habría de dejar una fuerte impronta en la concepción y el estilo de vida del proyecto comunitario originario, reproducido luego en las sucesivas migraciones.

### **2.1.1 La Alemania posterior a la Primera Guerra Mundial.**

#### **El movimiento de la juventud alemana. Su ala social cristiana: “Das Neuwerk”.**

Hasta 1914, el mundo no había conocido una guerra mundial, sólo enfrentamientos parciales entre potencias y sus respectivas zonas de influencia (Hobsbawm, 1996, p. 31). Pero en la “gran guerra”, prácticamente ningún estado quedó excluido de la contienda.

El tratado de Versalles que puso fin a la guerra, tenía entre otros objetivos, neutralizar a Alemania como potencia imperial. La guerra -con esa misma finalidad- había resultado cruenta, con graves consecuencias también para las potencias vencedoras. Para Alemania, que hacia 1900, había proyectado convertirse en primera potencia mundial, creyendo que “el espíritu alemán regenerará el mundo”, la derrota y humillación impuesta fue difícil de procesar (Hobsbawm, 1996, p. 38).

El clima allí instalado fue el de la decepción. La tasa de desempleo era muy alta. La cifra de 1.800.000 muertos en combate tuvo un fuerte impacto en la juventud. El estado de destrucción material y simbólico, secuela de la violencia bélica, tuvo como resultado que “al terminar la primera guerra mundial, la mayor

parte de los que habían participado en ella -en su inmensa mayoría como reclutados forzosos- odiaban sinceramente la guerra” (Hobsbawm, 1996, p. 34).

Entre quienes odiaban la guerra, se encontraba una parte del “movimiento de la juventud alemana”. Éste había tenido su origen a finales del siglo XIX, en grupos de estudiantes de enseñanza secundaria que se habían organizado para realizar excursiones (Harvey, 2007). Se dieron el nombre de “Wandervogel” - “pájaros migrantes”-, siguiendo el título de una de sus primeras publicaciones. No tiene originariamente una definición político-partidaria. Manifestación sintomática de la crisis cultural del ‘900, su incomodidad tenía un más sentido existencial que político, auto-percibiéndose como “alienados” y denunciando a la sociedad burguesa por su falta de “vitalidad, calidez, emoción e ideales” (Laqueur, 1962, p. 4). Disfrutaban de los paseos al aire libre -a pie o en bicicleta-, las danzas tradicionales y las canciones folklóricas, interpretadas en pequeños grupos acompañados por la guitarra y el laúd. El Wandervogel representó una forma específica de protesta, un “eco tardío del romanticismo alemán” materializado en un “alejarse de la civilización material, el énfasis en la vida simple, el redescubrimiento de viejas canciones folklóricas, la adopción de nombres y costumbres medievales” (Laqueur, 1962, p. 6).

Durante la Gran Guerra, la neutralidad inicial del “movimiento de la juventud” alemana fue mutando hacia una progresiva politización. Al final de la guerra, la polarización entre el ala derecha y el ala izquierda ya se había configurado (Laqueur, 1962, pp. 99-110). El ala derecha se caracterizaba por el nacionalismo, el patriotismo, la “fe en el destino del pueblo alemán”, la xenofobia, el antisemitismo y el militarismo. Años más tarde habrá de adherir al nazismo (Laqueur, 1962, p. 104). El ala izquierda estaba integrada por una diversidad de expresiones, alguna de ellas, cercana al naciente Partido Comunista alemán, y otras afines al cooperativismo. En algunas de sus publicaciones, se incluían textos de Gustav Landauer. Bajo su inspiración, algunos de estos círculos de jóvenes inquietos, política y culturalmente, desarrollaron algunas experiencias comunitarias de corta duración (Laqueur, 1962, p.102, 115; Oved, 1996, p. 12).

En esta multiplicidad de orientaciones del ala izquierda del movimiento de la juventud alemana, emergieron algunos grupos que aspiraban a integrar el

socialismo y la religiosidad, destacándose entre ellos “Das Neue Werk” (“La nueva tarea”) (Baum, 2015; Oved, 1996). Influidos por los teólogos Karl Barth y Paul Tillich, sus seguidores, afirmaban que “no se puede servir a Dios y a Mammon” y que “el amor al dinero es el origen de toda maldad” (Laqueur, 1962, p. 118). Cuestionaban a las iglesias establecidas por no tomar partido a favor de la lucha de la clase obrera, por no ser lo suficientemente radicales y hacer caso omiso o “perdonar” las injusticias del mundo (Laqueur, 1962, p. 119). Realizaban encuentros y conferencias, en diferentes ciudades, a partir de algunas consignas, sobre las que se organizaban las intervenciones: ¿puede un joven cristiano cambiar el mundo a través de sus acciones?, “¿puede un cristiano participar de la guerra” (Oved, 1996, pp. 10-16). Oved (1996) señala que el Neuwirk, “fue una inusual combinación de teorías sociales radicales y socialismo cristiano. La atmósfera del encuentro estaba influenciada por filósofos anarco-comunistas, como Pedro Kropotkin y Gustav Landauer” (p. 13).

De este grupo, surgieron dos experiencias comunitarias: el Habertshof en Hesse, liderado por Max y Maria Zink, en 1919 y el Bruderhof, liderado por Eberhard Arnold, en 1920. La primera, tuvo una corta duración, finalizando en 1934. El nacionalsocialismo en el poder, no permitió su existencia (Laqueur, 1962, p. 119). El Bruderhof, por su parte, fue el único de los intentos comunitarios del período que sobrevivió, a condición de exiliarse.

## **2.1.2 El fundador: Eberhard Arnold (1883-1935)**

### **2.1.2.1 Algunos trazos biográficos**

Eberhard Arnold nació en 1883 en la ciudad alemana de Königsberg, en el seno de una familia burguesa. Su padre era teólogo de la Iglesia Luterana y docente universitario de Historia de la Religión.

Líder estudiantil, doctor en Filosofía, teólogo, conferencista, periodista, educador, activista en el Movimiento Social Cristiano, y el Movimiento de la Juventud Alemana, pacifista, su existencia estuvo marcada por la intensidad, tanto en el plano vital como intelectual (Baum, 2015; Emy Arnold, 1971, 2015)<sup>ii</sup>.

Su pensamiento crítico, su fuerte personalidad, sus profundas lecturas de la historia del cristianismo, pero también, de teóricos y militantes de las izquierdas

de la época, unidos a la experiencia del horror de la “gran guerra” y la posguerra alemana, generaron en él la inquietud por un nuevo modo de vida.

Con el Sermón de la Montaña como guía espiritual y la voluntad de vivir de acuerdo a él, el modelo del cristianismo primitivo y la influencia de Landauer, decide optar por la vida comunitaria, en el medio rural, creando una nueva Iglesia-Comunidad, fundacionalmente independiente. Desde 1920, año del comienzo en Sannerz y hasta 1935, año de su muerte en Darmstadt, dedicó su existencia a dar forma y expandir su proyecto comunitario.

### **2.1.2.2 Pilares en la fe: cristianismo primitivo, Anabaptismo y Sermón de la Montaña**

Tal vez incentivado por la tradición familiar, Arnold manifestó un temprano -y sostenido- interés por la historia de la Religión.

De la tradición cristiana, dos experiencias y un texto resultan fundamentales para la elaboración teológica de Arnold y la posterior puesta en práctica del proyecto comunitario: el cristianismo primitivo, el anabaptismo en sus variadas manifestaciones, y el Sermón de la Montaña.

En 1907, ya había impartido conferencias sobre el cristianismo primitivo, al que ya había abordado en su tesis de Doctorado en Filosofía -había sido expulsado de Teología por cuestionar la Iglesia oficial-, “Cristianismo primitivo y elementos anti-cristianos en el desarrollo de Friedrich Nietzsche”. En 1926, Arnold publicó una selección de autores cristianos correspondientes a este período, previo a la institucionalización de la iglesia y el surgimiento del Papado. En el prólogo, se evidencian los rasgos del cristianismo primitivo que le resultaron destacables.

Para Arnold (1926/2015), el respeto mutuo entre los cristianos primitivos había dado lugar a la generación de comunidades, asentadas sobre una solidaridad “socialista” (p. 12), que tiene como base la igualdad entre las personas.

De acuerdo a los cristianos primitivos, “la propiedad era el resultado del pecado” (Arnold 1926/2015, p. 11). Consideraban que los bienes de la iglesia debían ser comunes y propiedad de los pobres. La iglesia valoraba especialmente el trabajo, pero no la riqueza. Los cristianos debían sustentarse mediante el trabajo

y también ayudar a otros, en situaciones difíciles. Arnold cita una frase del Arzobispo Cornelius, “un haragán nunca podrá ser un creyente” (p. 10). El mensaje cristiano estaba dirigido a las capas desfavorecidas de la sociedad. Durante muchos años no se admitieron miembros de las clases altas, salvo que se despojaban previamente de sus bienes materiales. El arrepentimiento “sincero” y posterior bautismo, colocaba a todos los fieles en igualdad de condiciones, sin importar su origen de clase, ni su historia personal.

El Estado y los altos cargos de gobierno le eran ajenos a los primeros cristianos, considerándose “extranjeros”, el “pueblo de Dios”, un “pueblo nuevo”, “pueblo del futuro” (Arnold, 1926/2015, p. 14). Tampoco se organizaban políticamente para denunciar la opresión que se ejercía sobre los desposeídos. No creían en el poder humano para lograrlo, sino en la intervención de Dios. Preferían oficiar como un modo de vida ético-religioso alternativo al status quo. Si era necesario, resistían pacíficamente, hasta la muerte (p. 16). Por esa misma razón, consideraban que no podían formar parte del ejército, ni desempeñar cargos judiciales (Arnold, 1926/2015, p. 12). También se oponían a la religión de Estado, a la unión entre religión y patriotismo: “creer en el Reino de Dios aparecía en fuerte oposición a la deificación del emperador y el culto al imperio”. (Arnold, 1926/2015, p. 16).

Los cristianos primitivos, proclamaron la castidad previa al matrimonio, la fidelidad y la monogamia (Arnold, 1926/2015, p. 13). La concepción del matrimonio, resultaba un reflejo simbólico de la relación, de un Dios único con su pueblo, también único (Arnold, 1926/2015, p. 12).

Arnold había integrado ya estos principios, a su propia concepción teológica y a la práctica comunitaria. El Bruderhof los conserva hasta hoy.

El anabaptismo en sus diferentes dimensiones, también fue objeto de estudio, e inspiración para Arnold y su esposa Emy. Destacaban su pacifismo y su apuesta a la vida comunitaria. Es interesante notar su valoración sobre el líder campesino Thomas Münzer –rechazado por Lutero-, equiparándolo a los líderes obreros contemporáneos<sup>iii</sup> (Emy Arnold, ca 1960/2015, p. 99).

Arnold también impartió conferencias sobre el anabaptismo, resignificando su lugar en la historia de la Reforma. Siguiendo el trabajo de

algunos teólogos e historiadores revisionistas, lo hacía parte de una línea evolutiva<sup>iv</sup>, que provenía directamente del cristianismo primitivo (Arnold, 1935a y 1935b).

Finalmente, en el contexto de los textos bíblicos, el “Sermón de la Montaña”, adquirió un lugar preponderante. En los meses previos a la fundación de la comunidad en Sannerz, Arnold había actuado como orador en las conferencias del movimiento social cristiano, con especial énfasis en este texto del Evangelio de San Mateo. También había sido el disparador de las tertulias berlinesas organizadas en la casa de los Arnold a partir de 1915. Vivir de acuerdo al Sermón de la Montaña fue el gran motor del comienzo en Sannerz, insertándose en la tradición comunitaria del cristianismo fundacional: “se volvió claro para nosotros que la primera comunidad cristiana en Jerusalem, fue algo más que un suceso histórico: fue allí donde el Sermón de la Montaña se hizo vida” (Eberhard Arnold, 1935/2014, p. XVI).

### **2.1.2.3 La “cuestión social”. Socialismo cristiano.**

#### **El diálogo con Martin Buber y Gustav Landauer.**

La sensibilidad social de Eberhard Arnold manifestada en su adolescencia, continuó expresándose en el escenario de la derrota alemana en la Gran Guerra. En 1910, la lectura de “Sie müssen” (“Ellos deben”), la obra del teólogo suizo Hermann Kutter, había dotado de fundamento “teórico”<sup>v</sup> a sus inquietudes éticas (Baum, 2015, p. 54), en la forma del contemporáneamente denominado socialismo cristiano. En algún momento, Arnold había jugado con la frase “desde Lutero a Kutter” (“von Luther bis Kutter” en alemán), haciendo referencia al itinerario de su formación intelectual: una primera etapa, con énfasis en lo religioso, una etapa posterior, con énfasis en la “cuestión social” (Baum, 2015, p. 56). También se vinculó a otros teóricos y movimientos de la izquierda cristiana: Leonhard Ragaz y los Blumhardt (Johann Christoph y su hijo Christoph Friedrich) -a quienes conoció a través de la obra de Kutter-. Particularmente, de estos últimos, se nutre de la teología del reino de Dios, que incita a construirlo “aquí y ahora”, sin esperar al juicio final (Emy Arnold, 1971, p. 60).

Pero Arnold, también desarrolló fuertes vínculos con el pensamiento y el activismo político de la izquierda no cristiana.

En las tertulias de “puertas abiertas” que el matrimonio Arnold, ofrecía en su hogar entre 1915 y 1920, llegaban a reunirse hasta cien personas. Allí se encontraban miembros del movimiento de jóvenes, cristianos de diversas procedencias -quákeros, bautistas, representantes del movimiento de “reavivamiento” religioso- pero también militantes o simpatizantes dentro del amplio espectro de las izquierdas, que incluía comunistas, anarquistas, tanto intelectuales como proletarios (Emy Arnold, 1960/2015, p. 26; Baum, 2015, p. 80). La pregunta que los unía recuerda Emy Arnold (ca 1960/2015) era: “¿qué haremos?. No se puede continuar así por más tiempo” (p. 26). El Sermón de la Montaña, fundamentalmente, pero también Tolstoi, Dostoyevski y Landauer nutrían teóricamente la discusión.

Dos meses antes de la fundación de Sannerz, lejos de proponer su aslamiento, Arnold (1920) situaba a la comunidad en un “magma” contestario más amplio y plural, ambientado por el reciente triunfo de la revolución rusa y los movimientos revolucionarios europeos que ésta provocó:

En esta hora histórica, nuestra tarea de trabajar por la comunidad toma la forma particular de un llamado a la acción positiva en nombre de la nueva cultura proletaria y la nueva sociedad socialista o comunista. Como individuos, como familia, y como hogares extendidos, nos posicionamos en el medio de este gran movimiento social internacional. El hecho de que a través de Cristo seamos sustraídos del mundo de odio, fuerza y no paz, y de que hayamos sido traídos al reino de Su amor y hermandad, significa para nosotros, la obligación de salir a la vida pública de hoy y dar nuestro máximo para trabajar en la misma dirección.

Por otra parte, en 1920, en el marco de su trabajo como editor de “Das Neue Werk”, Arnold publicó un volumen especial al que tituló “Die Flamme” (“La llama”), dedicado a la juventud de la clase obrera, presentando a una selección de pensamiento cristiano y socialista, que incluía a Rosa Luxemburgo, Dostoievsky, Tolstoi y Kropotkin (Baum, 2015, p. 103). En 1922, en una propuesta de cursos a impartirse en Sannerz se incluye a los autores antes mencionados, agregándose a Landauer (Oved, 1996, p. 23).

Es precisamente este último autor, quien resultaría fundamental en el pensamiento de Arnold. Oved (1993, 1996) y Baum (2015) destacan y aportan documentación sobre este original vínculo, que Tyldesley (1996), a su vez estudiará en profundidad.

Sobre el anarquista judeo-alemán Gustav Landauer (1870-1919), el cristiano comunitario Eberhard Arnold (citado por Tyldesley, 1996), afirmaría: “amo mucho a ese hombre al que considero la mejor y más profunda influencia que la actual revolución mundial pueda producir... No se puede permitir que la memoria de Gustav Landauer se desvanezca...” (p. 25)<sup>3</sup>. No hay registro de que se hubieran encontrado alguna vez, aunque podría haber sucedido. En relación a mantener viva su memoria, se propuso la publicación en “Das Neue Werk”, de una selección de sus cartas, con el objetivo de profundizar en “nuestra visión sobre sus enseñanzas místicas, y clarificar su actitud ante Dios y Cristo y la vida comunitaria” (citado por Oved, 1996, p. 25), proyecto que nunca llegó a materializarse.

En una carta de 1920, lo situaba como parte de sus influencias intelectuales (Arnold citado por Tyldesley, 1996, p. 29). Había tomado conocimiento de su obra a través de Martin Buber, quien era amigo de Landauer.

Emy Arnold (2016) confirma que su lectura resultó fundamental, en la opción por una comunidad agraria <sup>vi</sup> (p. 36).

Arnold aludió a Landauer en varias oportunidades a lo largo de su obra y correspondencia. Pero es en la conferencia “Familia extendidas y vida comunitaria“, escrita dos meses antes de la fundación de Sannerz, donde presentaría una síntesis valorativa de este pensador y su obra “Invitación al anarquismo”, escrita en el año 1911 (Arnold, 1920).

Arnold (1920) destacaba de Landauer su visión del capitalismo y el medio urbano industrializado como síntoma de decadencia civilizatoria, proponiendo como contrapartida la construcción de comunidades rurales. La vida comunitaria debería desarrollarse en relación al trabajo y el amor entre sus miembros. Coincidió con él en la aguda crítica al marxismo especialmente en lo que refiere a su carácter científico y materialista. No habría leyes inexorables hacia la transformación social. Sería la obra del “espíritu” quien conduciría el movimiento. Esto último era el aspecto más destacado por Arnold: el rol que para Landauer, jugaba el “espíritu” como motor de la transformación social. Es necesario aclarar, que para Landauer, el “espíritu” carecía de sentido religioso, al menos en la forma

---

<sup>3</sup> Se dice que en cada aniversario de su asesinato, Arnold se ponía de pie para homenajearlo, aún después del accidente con su pierna, que había afectado severamente su movilidad (Baum, 2015, p. 98).

que el cristianismo le atribuía, estando asociado en su caso, a la “voluntad”, a la creatividad. Por otra parte, Arnold subrayaba la admiración de Landauer hacia la figura de Jesús, en tanto personaje histórico y en su significación “socialista”. Rescataba también en el “anarquismo” de Landauer, no en el sentido de caos, sino de orden “orgánico en su estructura, un orden basado en la libre voluntad”.

Arnold resignificaría el andamiaje teórico de Landauer en clave cristiana. En ese sentido, proponía la asociación de comunas en entidades mayores: “semejante proceso piramidal, resultará finalmente en una hermandad de hermandades, que cubrirá toda la Tierra” (Arnold, 1920). Para Arnold (1920), la creciente influencia de Landauer y el anarquismo social era la consecuencia “más valiosa” del clima de revolución social de la época: ningún otro movimiento –no cristiano- enfatiza el “espíritu” como ellos, afirmarí. (Tyldesley, 1996).

Martin Buber, el reconocido filósofo judío, también resultaba un pensador de referencia para Arnold (citado por Tyldesley, 1996):

Es particularmente importante para mí entablar una relación cercana con Ud. He seguido su carrera desde hace tiempo con gran interés y la más cálida simpatía, por haber obtenido tanta inspiración y tan gran beneficio de su trabajo. Necesito agradecer desde lo más profundo de mi corazón por todo lo que Ud. me ha dado. (p. 21).

Estudió su obra durante la guerra y publicó un artículo sobre él, en “Die Furche” donde lo llamaba “profeta del nuevo movimiento judío” y citaba varios trabajos suyos. (Oved, 1996, p. 21; Tyldesley, 1994, p. 265). Entre otros conceptos, Arnold enfatizaba en él, la idea sostenida por el jasidismo de que “lo divino, no está en el más allá, sino que vive en todas las cosas” (p. 266), afirmación a partir de la cual, Tyldesley (1994) ubica a Buber como una de las fuentes de la concepción de Arnold, sobre el “Reino de Dios” en la Tierra.

Mantuvo con él encuentros presenciales e intercambio epistolar. Buber visitó Sannerz en sus primeros años. Si bien con distintos énfasis, ambos pensadores creían que el centro de la vida en comunidad estaba en Dios (Oved, 1993, 1996).

Otro aspecto común entre ambos pensadores, era su admiración por Gustav Landauer (Tyldesley, 1994, p. 270).

#### **2.1.2.4 “Por qué vivimos en comunidad”**

La fundamentación del proyecto comunitario era teológica: la apelación a la espiritualidad, la voluntad de Dios, la omnipresencia del Espíritu Santo, lo sostenían.

“No podemos sino vivir en comunidad, porque toda vida creada por Dios existe en un orden comunitario y tiende hacia la comunidad”, argumentaba Eberhard Arnold (1925/2012). La comunidad era el modo de organización natural de las personas y los bienes en la existencia terrena. Sin embargo, el ordenamiento material no era el centro de la cuestión. La comunidad debía anticipar el futuro y definitivo Reino de Dios.

Su solidaridad con los sectores populares se diferenciaba de la de otras organizaciones y/o experiencias contemporáneas, también críticas del capitalismo en dos aspectos claves. El primero de ellos es el rechazo al uso de la violencia:

Con ellos nos solidarizamos con los desposeídos, con los marginados, con los oprimidos. Pero nos rehusamos a tomar parte en una lucha que hace uso de la violencia para vengar a las víctimas de la explotación. Nos oponemos a la guerra defensiva del oprimido tanto como rechazamos la guerra defensiva de las naciones... (Arnold, 1925/2012, p. 5).

El segundo concernía a la ineludible apelación a Dios y al Espíritu Santo: no podía haber comunidad sino hay creencia en Dios, lo que contribuye a explicar su rechazo al régimen soviético<sup>vii</sup> (Eberhard Arnold, 1929/2016, p. 29).

Para Arnold, la Iglesia-comunidad, no era una creación *ex-nihilo* sino un momento en una línea de tiempo, que tenía como matriz fundacional a la Iglesia de los primeros cristianos. “Es el mismo espíritu que ha promovido la vida en comunidad a través de los siglos”, afirmaría Arnold (1925/2012, p. 6), trazando una genealogía que comenzaba en Jesús, y desembocaba en el siglo XX.

A lo largo de su obra, Arnold (1929/2016) manifestó su rechazo radical a la propiedad privada, considerándola como la causa de los problemas macroestructurales y socio-morales de su época (p. 30)<sup>viii</sup>.

Arnold (1929/2016) coincidía con Proudhon –nuevamente el anarquismo– en que la propiedad privada era un robo, en su caso con una fundamentación teológica:

¿Qué es “privado”? ¿Qué significa “privado”? ¿Un negocio privado, un auto privado, propiedad privada, un camino privado? *Privare* significa robar. Propiedad robada, entonces. ¿Robada a quién? Robada a Dios y a la humanidad, sustraída a la creación de Dios. (p. 28).

A partir de los Evangelios y la figura de Jesús, Arnold (2014) afirmaba la incompatibilidad entre la posesión de riqueza y ser un buen cristiano, haciéndose eco también de las alusiones de Kutter a Mammón, deidad pagana asociada al dinero<sup>ix</sup> (p. 55).

El pacifismo era otro de los rasgos del proyecto comunitario. Durante la primera etapa de la guerra, Arnold se mostraba como un nacionalista convencido y publicaba artículos desde ese punto de vista, en “Die Furche”. Para 1917, ya se había transformado en pacifista a partir de su vivencia de la guerra y posguerra<sup>x</sup>. Esto incluía el rechazo a todos los factores económicos y espirituales que originaban los conflictos bélicos<sup>xi</sup>. La radicalidad de su lenguaje resulta significativa. (Eberhard Arnold, 1929, p. 27).

La comunidad de trabajo era otro de los ejes organizadores de la vida en comunidad. Se descartaba la diferenciación valorativa entre trabajo manual e intelectual, entendiéndolos como complementarios<sup>xii</sup> (Eberhard Arnold, 1925/2013, p. 11).

Nuevamente aquí, aunque el discurso tuviese resonancias anarquistas o genéricamente socialistas, la fundamentación era teológica:

Sea cual fuere nuestra tarea, nos incumbe reconocer en ella la voluntad de Dios y cumplirla como tal. Dios – el Espíritu creador – dio forma a la naturaleza y nos la encomendó a nosotros, sus hijos e hijas, como su herencia. Al mismo tiempo nos la ha dado como tarea: nuestro jardín debe transformarse en el jardín de Dios, y nuestra labor debe fomentar su Reino. (Eberhard Arnold, 1925/2013, p. 11).

En relación a la alimentación diaria: “Si la tratamos con la debida reverencia, hasta la comida cotidiana es un consagrado festival de comunidad. En un sentido más profundo, encontramos el símbolo de comunidad en la Santa Cena: la comida de pan y vino”. (Eberhard Arnold, 1925/2013, p. 11). De allí la importancia de la mesa común en el proyecto comunitario.

Para representar la relación Iglesia-comunidad e individuo, Arnold (1933/2016) introduce la metáfora del “pan de molde”. La Iglesia sería la unión de todos los individuos a través del Espíritu Santo, amalgamando orígenes culturales e ideológicos diversos<sup>xiii</sup> (Arnold, 1933/2016, p. 32).

### **2.1.3 Sannerz: la comunidad fundacional. El Rhön Bruderhof: la consolidación**

Luego de un período de crisis existencial, sin recursos económicos, y dando respuesta a la pregunta que hace años se formulaban “¿qué haremos?”, en junio de 1920, el matrimonio Arnold con sus cinco hijos, y cinco adultos, decidieron comenzar una vida en comunidad en la ciudad de Sannerz (Emy Arnold, ca. 1960/2015, p. 37; 1971, p. 38). Una visita reciente a la comunidad de Habertshof, dio el impulso final. Comunidad de amor, unidad en la fe, propiedad común, abolición de la herencia, comunidad de trabajo, ausencia de diferencia entre trabajo manual e intelectual, pacificismo, no intervención en el ejército, puerta abierta, eran los principios que la orientaban y cuyo fundamento fueron analizados más arriba. También lo que se conocía como “la primera ley de Sannerz”: la prohibición de hablar mal de otras personas a sus espaldas (Oved, 1996, p.31).

Los medios económicos serían el trabajo de edición e imprenta para “Das Neue Werk”, actividades de huerta, cuidado de animales, y producción de artesanías. En 1922, luego de una primera crisis, la editorial “Das Neue Werk” dejaría de funcionar en el contexto comunitario. Se crearía entonces una nueva editorial: Ediciones Eberhard Arnold (Emy Arnold, 1971, p. 87).

El estilo de vida era austero, con una apuesta a la pobreza y la simplicidad, como opción cristiana (Emmy Arnold, 1971, p. 40). La vida cotidiana en Sannerz, estaba caracterizada por múltiples actividades al aire libre y por diversas prácticas artísticas -música, canciones, danzas-, en concordancia con el espíritu del “movimiento de la juventud alemana”.

Llegaron a recibir dos mil visitantes en el primer año, de muy diversa procedencia: grupos cristianos, jóvenes, ateos, anarquistas, todos ellos unidos por el interés en la vida comunitaria, y el deseo de reinventar la relación entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza. (Emmy Arnold, 1971, p. 42)

Desde su fundación, recibieron niños en condiciones de deprivación, para su educación. Arnold consideraba que debían ser parte de una “gran familia”, contrapuesta a una institución asilar (Emmy Arnold, 1971, p. 118).

En 1925, a partir de una “declaración de fe”, la comunidad de Sannerz, devendría “Iglesia-Comunidad”. Luego del análisis del fracaso de numerosas experiencias comunitarias contemporáneas, concluyeron que la unidad en la fe

debía ser un requisito imprescindible para la sobrevivencia de una comunidad (Oved, 1996, p. 39).

Luego de algunas crisis que hicieron dudar sobre la continuidad del proyecto, comenzó una etapa de expansión. En 1926, se mudarían a una granja en las montañas del Rhön (Emy Arnold, 1971, p. 104). Su nombre oficial era “Sparhof”. En 1927, luego de la mudanza decidieron renombrarla como Rhönbruderhof (Oved, 1996, p. 41). En la tradición hutterita, “Bruderhof” (“el lugar de los hermanos”) era el nombre con que se denominaban los asentamientos.

El trabajo con los niños nacidos en la comunidad y los que eran recogidos o dejados allí se intensificó. Se construyó una escuela para los niños.

Las graves dificultades económicas, pero también un modo de vida más organizado e institucionalizado, caracterizó la etapa del Rhönbruderhof (Oved, 1996, p. 41). Comenzó a distinguirse a los miembros plenos de los visitantes para la toma de decisiones en las asambleas.

Arnold no tenía intención de fundar y liderar una pequeña iglesia independiente. En 1929, tomó conocimiento de la existencia de colonias hutteritas en Estados Unidos. Fue invitado a viajar, por las colonias hutteritas estadounidenses. Luego de una estadía de un año y medio, el Bruderhof pasó a formar parte de su iglesia, designándose a Arnold, como *Elder* -figura de liderazgo espiritual para las comunidades hutteritas (Hutterian Brethren, s.f.)-. De acuerdo a Emy Arnold (1971), además del sentido de pertenencia a la tradición hutterita visualizado por Arnold a partir de sus estudios históricos, las razones que determinaron la unión fueron el aislamiento y las dificultades financieras (p. 130).

#### **2.1.4 La amenaza totalitaria. Desplazamientos en Europa (1937-1940). El Principado de Lichtenstein e Inglaterra.**

A partir de 1933, con el ascenso de Hitler al poder, el Rhön Bruderhof, experimentaría crecientes dificultades con el nacionalsocialismo.

Tal vez porque la comunidad, era considerada un “lugar otro”, una suerte de refugio ante frente al militarismo, entre 1933 y 1937 -año en que fueron expulsados del país-, se registró la mayor cantidad de aspirantes, y confirmaciones en la categoría de novicios y miembros plenos (Baum, 2015, p. 192).

El relacionamiento con el nacionalsocialismo, fue tenso. La comunidad evitaba un choque frontal con Hitler, intentando encontrar un espacio de autonomía, respetuoso de su identidad. Con fundamento bíblico, de acuerdo a *Corintios II*, Eberhard Arnold (1934/2016a), afirmaba que la comunidad debía ser considerada -como “una embajada de Dios”: un espacio con inmunidad jurídica, que ningún Estado nacional podía ultrajar, consciente por otra parte del peligro que esa actitud entrañaba: “Somos embajadores del Reino de Dios. Esto significa que no hacemos nada, salvo lo que el rey del Reino de Dios, haría por sí mismo, para su Reino. Cuando nos hacemos cargo de este servicio, ingresamos en un peligro mortal”. En 1933, impactada por el primer discurso de Hitler en el poder, Annemarie Wachter, integrante del Rhön Bruderhof (citada por Barth, 2010), había asociado su percepción y emociones a la misma metáfora bíblica<sup>xiv</sup>:

El carácter confesional de la comunidad, su fe en el Espíritu Santo, operaba como sostén. Paralelamente al fortalecimiento interno, ensayaban modalidades de resistencia y apoyo a los perseguidos (Baum, 2015, p. 186)<sup>xv</sup>.

La comunidad cristiana, por su parte, representaba una molestia para el nacionalsocialismo, por varias razones. Su definición de “propiedad común” los asimilaba a los miembros del Partido Comunista, objeto de su persecución. Su definición pacifista, que les impedía participar del servicio militar y la guerra, era considerada una afrenta para el régimen militarista. Por otra parte, su intento de mantener autonomía, en su sistema educativo, tomando distancia de las directrices del nacionalsocialismo, en relación al uso del saludo hitleriano, el himno del nacionalsocialismo, el culto a la personalidad del Führer, resultaban inadecuados (Barth, 2010, p. 132).

Paulatinamente, fueron obstaculizando el accionar comunitario, con diferentes medidas: la eliminación del apoyo estatal a su proyecto educativo, el envío de inspecciones para constatar el cumplimiento de las directrices del régimen, en relación a la enseñanza, la prohibición de hospedar familiares o personas allegadas durante las noches. La tensión tuvo su clímax en dos de los varios allanamientos sufridos, acaecidos en noviembre de 1933 y abril de 1937.

En el primer caso, fue una represalia, a partir de una acción de resistencia por parte del Bruderhof, en ocasión del plebiscito y elecciones del 12 de

noviembre de 1933, donde Hitler solicitaba la ratificación de su gobierno. En términos, generales, opuestos a las votaciones, aún en contexto de estados de derecho, a iniciativa de Arnold, los integrantes del Bruderhof, introdujeron junto a la hoja de votación un texto, donde consideraban que su autoridad máxima, no podía ser otra que Dios, y su voluntad, como guía y sostén para la construcción precisamente, del Reino de Dios en la Tierra (Barth, 2010, p. 95). A los pocos días se produjo el allanamiento, que involucró a centenar y medio de soldados al mando de la Gestapo (Barth, 2010, pp. 98-103). Registraron la biblioteca y el archivo, incautando libros -especialmente los encuadernados en rojo, sospechosos de propaganda comunista-, documentos, manuscritos. Finalmente, les aconsejaron que tal vez “sería mejor si emigraran”. A partir de ese momento, el régimen nacionalsocialista ejerció un control más estricto sobre el Brüderhof.

En 1934, como modo de protección para sus niños y la preservación de su sistema educativo, así como de los adultos, frente a la obligatoriedad del servicio militar, fundaron una nueva comunidad en el Principado de Lichtenstein: el Alm Brüderhof, a donde serían trasladados estos dos grupos (Barth, 2010, p. 157).

En abril de 1937, serían objeto del último allanamiento, también implicando decenas de soldados y policías (Barth, 2010, p. 272-277). Decían buscar bombas y al igual que tres años atrás, incautaron gran cantidad de libros y documentos. Se los declaró “indeseables” por propagar ideas comunistas, de acuerdo a un reciente decreto aprobado por el Führer, de “protección de las personas y el Estado, contra los ataques comunistas violentos”. Luego se los acusó de delitos económicos. Con la ayuda de un abogado, pudieron levantar las dos causas, pero no pudieron impedir la confiscación y posterior remate de todos sus bienes, en setiembre de 1937. En el momento del allanamiento, se les dio 24 horas para salir del país, de lo contrario, se los deportaría a campos de concentración. Tres hermanos fueron puestos en prisión, habiéndose obtenido trabajosamente su liberación luego de algunas semanas. La comunidad entera migró al Alm Brüderhof y a Costwold, el nuevo Bruderhof que en 1936, se había fundado en Inglaterra. El principado de Lichtenstein ya no ofrecía garantías.

En 1940, en los inicios de la II Guerra Mundial, Inglaterra dejó de ser hospitalaria. Si bien la comunidad ya era multinacional e integraba a muchos

ciudadanos de ese país, el grupo más numeroso era el de los alemanes. Los vecinos de Costwold y Oaksey Park -una segunda comunidad fundada en Inglaterra- comenzaron -infundada y paradójicamente- a sospechar del Bruderhof como partidarios de los nazis. En Costwold, estuvieron a punto de sufrir un pogrom, hecho que fue impedido por la acción de un grupo de judíos, que estaban entrenándose para el kibutz en parte de las viviendas de la comunidad, aunque con independencia de ellos. En la prensa local, llegó a decirse que el Bruderhof los explotaba y maltrataba. Inútilmente, los judíos intentaron desmentir el rumor (Oved, 1993, pp. 18-19). En junio de ese año, se discutiría en la Cámara de los Lores una nueva ley de refugiados. El Bruderhof solicitó que se siguiese respetando sus convicciones religiosas. Por contactos con el gobierno entendieron que debían emigrar pues de lo contrario serían internados en campos de refugiados (Randall, 2018, pp. 184-186).

Se realizaron gestiones ante varios países: Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda. En ninguno, fueron admitidos. Su condición de pacifistas, en un contexto de guerra no les resultó favorable. Finalmente, desde Estados Unidos, adonde habían enviado emisarios, obtuvieron la visa para instalarse en Paraguay, en la zona del Chaco, a través de la mediación de la Iglesia Central Menonita. Hacía pocos años que había terminado la guerra, en la que Paraguay y Bolivia habían disputado ese territorio. En esa zona, desde la década del '20, existían colonias menonitas (Barth, 2011, pp. 27-28)

La partida y posterior adaptación a Paraguay, un país que desconocían, con un hábitat radicalmente diferente a los que habían experimentado hasta el momento, constituyó un proceso complejo y doloroso. “Cuando nos habíamos propuesto encontrar refugio, nunca habíamos pensado en Paraguay, y ahora hasta tuvimos que descubrir en el mapa, dónde estaba Paraguay”, rememoraría Hans Meier (1979, p. 19), uno de los enviados a realizar gestiones en busca de refugio.

A pesar del desarrollo y las recientes mejoras en la infraestructura del Bruderhof de Costwold<sup>xvi</sup>, la migración -una vez más- se hizo imperativa. Nuevamente, la confianza se depositaría en Dios. Heine Arnold (citado por Barth, 2010), uno de los hijos de Eberhard, afirmaríase antes de partir para Paraguay:

Cuando Jesús habla de una ciudad en la colina, no se refiere a una religión en particular. En realidad, habla de una ciudad, desde la cual la fuerza de Dios, emane. El

carácter de esta ciudad, resulta claro cuando leemos las palabras de Jesús en su discurso de despedida a los discípulos, en el que sobre todo, se enfatiza el amor y la unidad...

Es solamente en la fe -fe que a través del juicio y el sufrimiento de las personas, conduce más cerca de Dios- que podemos dejar Europa mañana. Creemos que allí, en una nueva tierra, la construcción de una ciudad sobre la colina, nos será concedida nuevamente (p. 120, 122).

## **2.2 Refundación en América del Sur: Paraguay (1941-1961). Intento de expansión en Uruguay (1951-1960)**

### **2.2.1 El contexto histórico: Paraguay entre las décadas del '40 y el '60<sup>4</sup>**

El acuerdo para el ingreso de la Sociedad de Hermanos a Paraguay se realizó durante el gobierno del mariscal José Félix Estigarribia (1939-1940), sustituido luego de su muerte -en un accidente de aviación- por el Ministro de Guerra, Higinio Morínigo, quien gobernará hasta 1948, en el que es derrocado por un golpe de estado. En un año, Paraguay, conocerá cinco presidentes. Federico Chávez, electo en 1949, gobernará hasta 1954, depuesto, por otro golpe de estado, comandado ahora por el general Alfredo Stroessner, que dará comienzo a una cruenta dictadura -eslabón del Plan Cóndor- de casi 35 años.

Morínigo proclamó el Nuevo Estado Nacionalista Revolucionario, atributos de los que su gobierno, careció en la realidad. Se inspiró en el ejemplo de Mussolini en Italia, aunque para obtener apoyo económico de Estados Unidos, fluctuó entre el apoyo a los Aliados o al Eje durante la II Guerra Mundial. Prohibió partidos políticos, destruyó la libertad de prensa, instauró campos de concentración. Afirma Cardozo (citado por Peyrou, 1985) "en esa época el auge nazi era completo: los alemanes hitleristas, tenían en territorio paraguayo, hasta tribunales propios" (p. 209).

La política económica tuvo resultados negativos. Se acrecentó la inversión estadounidense y el endeudamiento externo. Realizó una reforma monetaria para controlar la inflación. La producción agropecuaria apenas podía cubrir el consumo interno. Los medios de producción eran elementales, prácticamente sin aplicación de tecnología. Los campesinos utilizaban azadas y machetes, lo que hacía su trabajo aún más duro. Prácticamente no se usaban tractores, arados o trilladoras. A

---

<sup>4</sup> Seleccionamos los hitos significativos para la Sociedad de Hermanos. Para la profundización sobre la historia del Paraguay en este período puede consultarse Peyrou, 1985; Soler, 2012, Tedesca, 2011).

comienzos de la década del '40, como parte de un acuerdo entre Estados Unidos y Paraguay, se creó el Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola (STICA). Fue parte de una política continental de “modernización” de las técnicas agropecuarias de los campesinos latinoamericanos (Brister, 1946).

Entre marzo y agosto de 1947, militares, liberales, febreristas y comunistas protagonizaron una sublevación que desató una guerra civil, con una plataforma de retorno a la vida republicana, vigencia de los derechos humanos, elecciones libres, legalización de partidos políticos y asociaciones de trabajadores, como principales reivindicaciones. Comenzó en Concepción pero se extendió a gran parte del país. Terminó en derrota, con un saldo de 5.000 muertos, exiliados y represión.

La existencia de facciones pro-nazis en Paraguay no tuvo repercusiones sobre la Sociedad de Hermanos, quizás por su lejano emplazamiento. Se recordaba la visita de Morínigo a Primavera en 1945 y más adelante la elección de un bowl de madera en el local de Asunción, como regalo oficial destinado al presidente de Brasil (Oved, 2013, p. 128). La guerra civil de 1947, sí generó impactos en la comunidad: sufrieron requisas y muchas personas solicitaron y obtuvieron refugio en ella. El pro nazismo no afectó a la comunidad.

Resulta de interés la percepción que la Sociedad de Hermanos desarrolló sobre la historia del Paraguay. Uno de sus integrantes (Bloecker, 1953), destacará como hitos a las misiones jesuíticas -antecedente comunitario- del siglo XVII y el impacto de las dos guerras internacionales -Triple Alianza y el Chaco- que padeció. No siendo un lugar alentador, no encontraron otra alternativa posible:

Como Paraguay se ubica en el corazón de América del Sur, sin industrias vitales, y lejos de las rutas de comercio y las comunicaciones, sus posibilidades económicas son limitadas. Pero nuestra comunidad, no tenía opción (p. 25).

### **2.2.2 Del Chaco al Alto Paraguay: la colonia “Primavera”.**

La Sociedad de Hermanos abandonó Inglaterra, rumbo a Paraguay entre finales de 1940 y comienzos de 1941. La travesía era extremadamente peligrosa. Entre abril y mayo de 1941 (Society of Brothers, 1941), ya habían llegado todos los grupos, en conjunto, alrededor de 350 personas, de diferentes nacionalidades (alemanes, suizos, ingleses, franceses, entre otras):

Dios nos condujo a una tierra encantadora. En todo aspecto, este es un tiempo único y maravilloso, donde además de la alegría y el esfuerzo de la construcción, la iglesia tendrá que ser refundada desde dentro nuevamente... como en el comienzo, a través de un espíritu refrescante, un Pentecostés que nos renovará de arriba abajo. Dios ha conducido este pequeño, débil rebaño, reuniéndolo de un modo tan maravilloso, un grupo tras otro... Esto nos será dado, sólo en la medida que aceptemos el camino de Cristo. (Marianne Zimmermann, como se citó en Barth, 2011, p. 133).

Desde Buenos Aires, viajarían en bote hasta Puerto Rosario, y desde allí, en carros de caballos, se trasladarían a Fernheim, una de las colonias menonitas del Chaco (Oved, 1996, p. 8), donde permanecerían dos meses. Poco tiempo después, elegirían un nuevo emplazamiento.

El acuerdo con el gobierno paraguayo era contribuir a poblar el Chaco - zona en disputa con Bolivia- que había dado lugar a la guerra homónima de reciente finalización (1932 -1937). Al final de la misma, Paraguay había obtenido el 75% de ese territorio, en disputa con Bolivia.

Los menonitas habían llegado a la zona en las décadas del '20 y '30, algunos provenientes de Rusia, huyendo de la Revolución y el stalinismo, y otros provenientes de Canadá, huyendo de las reacciones contrarias a los alemanes, luego de la I Guerra Mundial (Barth, 2011, pp. 27-28). Debieron enfrentar graves problemas: la aridez del terreno, el viento, la exposición a insectos, y las enfermedades infecciosas, que ocasionaron la muerte de muchos de ellos (Barth, 2011, pp. 22-23).

El paisaje del Chaco impresionó negativamente a los integrantes de la Sociedad de Hermanos<sup>xvii</sup> (Trautel Dreher, citado por Barth, 2011, p. 24-26).

La relación con los menonitas fluctuó entre un inicial vínculo fraterno, reconociéndose ambos como herederos de la Reforma y particularmente del movimiento anabaptista del siglo XVI, y diferencias irreconciliables posteriores (Barth, 2011, pp. 28; 72-75). El aspecto más problemático, resultó ser la afinidad con el nacionalsocialismo de buena parte de los miembros de la comunidad menonita<sup>xviii</sup>, para quienes, Hitler estaba rescatando a Alemania de la depresión posterior a la guerra, creando empleos y luchando contra el comunismo. Otros pensaban que si triunfaba, podrían retornar a Rusia. Sólo algunos viejos pacifistas, resistían esta postura (Barth, 2011, p. 46).

Fueron varias las razones que impulsaron a la Sociedad de Hermanos a abandonar el Chaco: las difíciles condiciones de vida y sanitarias, el aislamiento

geográfico que impedía su deseo de una vida en coexistencia con otros grupos humanos, a quienes alentar a formar parte del proyecto o promoviendo similares, la matriz económica de la región, caracterizada por el monocultivo de algodón, que requería extensiones de tierra, que no se estaba en condiciones de adquirir. Además de su filonazismo, la persistencia de los menonitas en la propiedad privada, la contratación de mano de obra indígena y el ejército, como su principal comprador de algodón, generaba distancias insalvables con la Sociedad de Hermanos (Barth, 2011, p. 72-75).

En su búsqueda de tierras para instalarse, habían comenzado recorriendo las zonas próximas a las colonias menonitas en el Chaco para dirigirse posteriormente a otro grupo de colonias de este grupo, instaladas en el Este de Paraguay. Allí, limitando con Friesland –una de esas colonias-, visitaron una estancia, llamada “Primavera”, propiedad de un alemán, y en venta en ese momento. El gobierno paraguayo, no opuso obstáculos al cambio de planes en relación a la instalación de la Sociedad de Hermanos en el Chaco y la compraventa pudo efectuarse (Barth, 2011, p. 63).

A diferencia del Chaco, el Alto Paraguay generó impresiones positivas. “Primavera” fue elegida como una suerte de “tierra prometida”. Hardy Arnold (citado por Barth, 2011), le escribiría a su hermano Heini, aún en Inglaterra:

Hay una riqueza de belleza natural aquí -palmeras, madera y praderas y valles y rosas- ¡rosas!. Dios nos está conduciendo. Lo sentimos plenamente. Se trata de construir la iglesia como una embajada del Reino de Dios. Dile a todos y anímalos si flaquean o se debilitan. Tenemos ante nosotros, una tarea maravillosa. Que Dios nos garantice la fuerza y el coraje para sostenernos y que esto suceda. ¡Su reino es nuestra meta –nada menos! (p. 60)

“Primavera” (ver mapa<sup>xix</sup>) -con sus 8.000 hectáreas de tierra- estaba ubicada al este de Paraguay, a 160 km. de distancia de Asunción, en el Departamento de San Pedro. La región es sub-tropical con un paisaje compuesto por selva en un 60% y pradera con algunos árboles (Hack, 1958, p. 3; Oved, 1996, p. 8). En otra carta, agregaría Hardy Arnold (citado por Barth, 2011): “El paisaje aquí, llena la mente y el corazón con alegría: las partes altas con bosques, la más bajas con pasto, sin arbustos o árboles -sólo aquí y allá algunas pocas palmeras de magnífica altura-” (pp. 62-63). Las dificultades de acceso, provocaban su aislamiento: estaban a 12 horas de viaje a caballo, al puerto de Rosario, a 14 horas

de viaje en bote a Asunción, y 20 minutos en avioneta (Hack, 1958, p. 4; Wagoner y Wagoner, 1991, pp. 45-46).

Sucesivamente, se construyeron 3 *hofs* o asentamientos: Isla Margarita, en 1941, Loma Hoby en 1942, donde también se construiría el futuro hospital (Hindley, 1943), y por último, en 1946, Ibaté, proyectado para albergar niños huérfanos de la II Guerra Mundial, y finalmente destinado a albergar desplazados a causa de esa guerra (Bohlken-Zumpe, 1993, pp. 98-101).

La urgencia en los primeros tiempos era construir edificios permanentes, contra las fuertes lluvias y vientos y los cambios de temperatura. Las primeras construcciones eran elementales: “¡En Paraguay, los techos vienen primero, y las paredes siguen!” dirían en el primer año (The Society of Brothers, 1941, p. 7). Las estructuras albergaban a varias familias, separadas por cobertores. Los muebles eran las cajas, baúles y valijas que habían utilizado para el viaje. Se construyeron camas precarias y sin colchones.

La abundancia de árboles, la construcción de un aserradero a partir de un viejo motor a vapor traído de Europa, y la instalación de un horno para cerámica, que permitió la fabricación de ladrillos, aceleró la construcción de viviendas (Hindley, 1943, p. 11). Una integrante que había sido misionera en África, aportó su conocimiento de la técnica. Para el trabajo con la madera, trabajaron junto con los paraguayos -especialmente diestros en el uso de los machetes-. Las primeras viviendas se asignaron a los grupos más frágiles: enfermos y ancianos. La “escuela del bosque” construida por niños y maestros también fue prioritaria.

Las villas se construían sobre un mismo plano modélico (Hack, 1958). En el centro se ubicaban los edificios comunales: el comedor común (también utilizado para reuniones, y lugar de culto) la cocina, las depósitos, la lavandería, la sala de costuras, los lavatorios, las duchas y una pequeña biblioteca. En la zona limítrofe con la jungla, se ubicaban los departamentos para los niños: la casa para los bebés, la casa para los pre-escolares pequeños (“toddlers”), el jardín de infantes, una escuela y un área de juego (Hack, 1958). En cada villa, además de los edificios comunes, había algunos específicos. En Isla Margarita, funcionaban los talleres del trabajo en madera y la fábrica de jugos cítricos, en Loma Hoby, el hospital, y el grueso de las actividades ganaderas, en Ibaté se ubicaba la

biblioteca, el archivo y la imprenta, junto a algunos talleres (Hack, 1958, p. 4; Wagoner y Wagoner, 1953/1991, pp. 174-176).

Las viviendas -próximas unas de otras- eran construcciones de grandes dimensiones, divididas a su vez, en unidades más pequeñas. Las casas podían tener entre 1 o 5 habitaciones, dependiendo del tamaño de la familia. Pronto incorporarían un generador para la producción de luz eléctrica (“The story”, 1949, p. 4-5).

La abundancia de maderas permitió la construcción de muebles en un taller especializado. Cada matrimonio recibía una mesa y dos sillas, un aparador, la cama, platos y tazas, objetos de madera y cubiertos (Hack, 1958, p. 7).

Las calles eran de arena, difíciles de transitar en los días de lluvia. El caballo era el principal medio de transporte, utilizado por jinetes individuales o como tracción para los carros. Se incorporaría luego, algún camión (Hacks, 1958).

El contexto imponía una economía agrícola-ganadera. La base económica era en primer lugar, agropecuaria y en segundo lugar, forestal (Sociedad de Hermanos, 1956). La labor editorial se localizó en Wheathill<sup>5</sup>. En Paraguay, sólo se realizaban algunas impresiones de folletos de difusión.

En 1942, la estancia contaba con 1.800 cabezas de ganado, de origen mixto, y en estado cimarrón, que en 1958, había aumentado a 2000 -500 vacas lecheras, entre ellas-, de mejor calidad (Hack, 1958, p. 6). En los primeros años de Primavera, la producción de leche no permitía la autosuficiencia, reservándose para niños y embarazadas. Posteriormente, se mejorarían las razas y se aplicaría tecnología al ordeño (Hacks, 1958, p. 6).

En relación a la ganadería, los europeos debieron aprender a usar las técnicas de manejo del ganado, de la que eran expertos los guaraníes, el uso del lazo entre otros: “algunos hombres [estaban] cumpliendo el sueño de su juventud, de ser cowboys, en el lejano oeste. Aquí aprendiendo a usar el lazo” (The Society of Brothers, 1941).

En cuanto a la agricultura, las primeras cosechas fueron de mandioca -el sustituto americano de la papa- y maíz, junto a otras verduras y legumbres

---

<sup>5</sup> Nueva comunidad inglesa fundada en 1952, a partir de los hermanos que habían permanecido en Inglaterra, para liquidar los bienes allí existentes, en torno a los cuales se habían congregado paulatinamente personas y familias afines al pacifismo (Society of Brothers, 1952).

correspondientes al clima de Paraguay. Cosechaban también arroz y caña de azúcar (Hindley, 1943, p. 18). La mayor parte de los árboles frutales crecía libremente, particularmente los cítricos (Hindley, 1943, p. 19). También había girasoles para el aceite. A mediados de la década del '50, se consideró la producción de arroz, a mayor escala, construyéndose un complejo canal para la irrigación desde el río Tapiracuay (Allain, 1996, 291-292, 295). En 1960, se realizó una primera cosecha exitosa. La “gran crisis” truncó el proyecto.

Las herramientas utilizadas eran: el machete, en los comienzos, y el arado y la segadora, de posterior incorporación. Más adelante, se utilizarían tractores. Para conservar el suelo, se implementó un sistema de rotación de cultivos, cada 5 años. Se producía compost para la huerta y pasturas mejoradas para la granja. Las dificultades que el clima sub-tropical ofrecía para la agricultura, propiciaba la experimentación con otras especies de cultivos (“The story”, 1949, p. 7). En este sentido, es importante destacar la participación de Philip Britts -horticultor graduado y poeta-, como empleado en la estación experimental de Caacupé, primera creada por el Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola (STICA), en 1943. Posteriormente, el STICA arrendó algunas hectáreas en Primavera, también con finalidad experimental, con participación de Britts y otros integrantes de la Sociedad de Hermanos (Britts, 2018, p. 76).

Si bien la agricultura había comenzado en la pradera con el correr del tiempo se constató que el suelo de la jungla también era fértil y comenzaron a despejarse claros con algunos cultivos (Society of Brothers, 1952, p. 37).

Las naranjas que crecían en forma natural fueron aprovechadas industrialmente. Pronto instalarían una fábrica de jugos, que comercializarían en la casa de Asunción (Parker-Gray, 1954).

Otra dimensión económica relevante fue la producción de madera, con múltiples aplicaciones: venta como materia prima, construcción, fabricación de muebles y artesanías, fuente de energía. La fabricación de objetos de vajilla y decoración artesanales -tradición ya presente en Sannerz y el Rhön Bruderhof- de reconocida calidad, agregaría un nuevo rubro para la comercialización en Asunción y la venta a otros países (Panamá, Canadá, Uruguay y Europa). También produjeron juguetes de madera.

El aislamiento y rezago productivo y tecnológico de la zona, hizo que tuvieran que autoabastecerse, generando nuevos “departamentos” especializados: electricidad, ingeniería, aserraderos, reparaciones mecánicas, torno en madera, ladrillos, construcción, ingeniería, trabajo en cuero y zapatería, horneado, molienda, prensado de caña de azúcar, envasado de jugo de fruta, manejo de radio para las comunicaciones (“The story”, 1949, p. 8).

Pese a la austeridad en el modo de vida, se destacaba notoriamente la incorporación de tecnología a las actividades económicas y a la vida cotidiana: electricidad, uso de radiocomunicación, aserraderos, fabricación de ladrillos, incorporación de tecnología agrícola y ganadera, construcción de una pista de aterrizaje, utilización de una avioneta (Wagoner y Wagoner, 1953/1961, p. 46). Distinguían, como imperativo ético, los beneficios de su uso en comunidad, a diferencia de lo que sucedía en la sociedad capitalista:

Herramientas y máquinas tienen un buen uso. Ciertamente es que aunque estas son producidas en un orden social donde los trabajadores son explotados, y donde los productos de la máquina, son destinados al uso privado y la ganancia, la comunidad los usa para construir una vida de hermandad, que está abierta a todos los hombres, en donde todos los productos pueden ser compartidos por todos (“The story”, 1949, p. 8).

Desde 1942, la Sociedad de Hermanos instaló una casa en Asunción, que actuaba como “el principal punto de contacto” entre Primavera y el resto del mundo” (Parker Gray, 1954, p. 112). Con el tiempo, la radio, permitió una mayor fluidez en la comunicación. Desde allí se realizaba el aprovisionamiento para las colonias y también las actividades financieras, importaciones y exportaciones (Allain, 1992, 156-157). Operaba como punto de venta de los productos de la comunidad (Parker Gray, 1954).

Además de las actividades comerciales, consideraban que lo más importante era informar y difundir sobre el proyecto de vida y la concepción cristiana de la Sociedad de Hermanos (Parker Gray, 1954, p. 113). Allí se alojaban los estudiantes que acudían a centros de enseñanza secundaria, técnica o universitaria en Asunción. Funcionaba también como alojamiento para enfermos que debían tratarse en la capital o como hospedaje para visitantes extranjeros de viaje hacia Primavera o inversamente desde Primavera hacia otros países.

La población casi se duplicó entre 1941 y 1956, pasando de 350 a 656 personas, producto de la reproducción interna (Zablocki, 1980, p. 88) y por

incorporaciones de otros países (Hacks, 1958, p. 13). Nunca pudieron lograr una significativa integración de la población paraguaya. Sólo adhirieron dos familias del país (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 19).

La vida cotidiana en los *hofs* transcurría de acuerdo a una pormenorizada regulación. Una campana anunciaba las actividades comunitarias y un silbato, las escolares. A partir de testimonios de época es posible reconstruir “los trabajos y los días”, los flujos y los ritmos de la vida cotidiana en la Sociedad de Hermanos en Paraguay. El clima sub-tropical condicionaba el inicio de la jornada muy temprano en la mañana, así como también la realización de una “siesta”, en mitad de la tarde. En Paraguay, amanece a las 5 de la mañana y oscurece a las 5 de la tarde, mojones que marcaban el comienzo y fin de las actividades laborales y escolares. Mujeres y hombres, de todas las edades, tenían sus actividades pautadas: horarios de trabajo, comidas, actividades en común<sup>xx</sup>.

No había manejo de dinero personal. En relación al aprovisionamiento familiar, una vez a la semana, se hacía la solicitud de compra en el almacén, dejando una canasta, que se devolvía posteriormente con los artículos solicitados.

El domingo, -luego de las celebraciones religiosas de la mañana-, se dedicaba íntegramente a la familia, pudiendo optarse libremente por las actividades a desarrollar: paseos, excursiones, música. Los domingos, la cena se realizaba “en familia”, en vez de en el salón comunal (Wagoner y Wagoner, 1991, p. 186). Anualmente, tenían lugar unas vacaciones breves en familia, generalmente en una casa junto al río en Puerto Rosario.

La vestimenta era austera y se confeccionaba en los talleres de costura de Primavera (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 117). Se admitían sugerencias de forma y color de parte de los destinatarios (Hacks, 1958, p. 7). Los modelos de vestimenta presentaban variantes en momentos de unión con la Iglesia Hutterita. Lo mismo sucedía con el uso de la barba en los hombres. Las mujeres vestían polleras largas oscuras, y cubrían su cabeza con un pañuelo. Los hombres usaban pantalones negros con tiradores. En 1955, luego de la ruptura con los huteritas, el uso de la barba en los hombres pasó a ser opcional y las mujeres, podían elegir el largo de su cabello (Allain, 1992, p. 250).

Si bien el cristianismo era omnipresente, el ceremonial religioso se reducía al mínimo. No existía un edificio específico para el culto, realizándose en el salón comunal, donde también se compartía la mesa común. En las comidas, se realizaba un agradecimiento a Dios, y algunas lecturas de textos religiosos, literarios o epistolares. La *Gemeindestunde*, única instancia de reunión religiosa regular, tenía lugar los días domingo, bajo la guía del Servidor de la Palabra, y con participación de toda la comunidad. Otras ceremonias importantes tenían lugar en relación a acontecimientos como el nacimiento de niños, el bautismo y la adquisición de membresía plena, compromisos, matrimonios y entierros (John Jory, comunicación personal, 2016, diciembre 13). Se celebraba especialmente la Navidad y la Pascua -con la “Cena del Señor”-, también el Día de Reyes.

En las celebraciones, son frecuentes las representaciones teatrales, las danzas, las canciones y la música. Gran parte de niños y jóvenes sabían ejecutar instrumentos -guitarras, flautas, violines, acordeones-. El espíritu del movimiento de la juventud alemana, se expresaba en la alegría de la fiesta. Tenían un cancionero impreso. Esta característica fue siempre un punto de discrepancia con los hutteritas, que rechazaban la música y el baile.

Durante la etapa paraguaya, y hasta 1955, en que el vínculo se rompió, la Sociedad de Hermanos formaba parte de la Iglesia Hutterita. El apego a sus normas y modo de vida, en algunos casos en contraposición al estilo de la Sociedad de Hermanos, fue muy laxo en la mayor parte del período. Esto fue motivo de fricción entre liderazgos y corrientes de opinión diferenciados y será uno de los componentes conflictivos, que desembocará en la “gran crisis”.

### **2.2.3 El proyecto comunitario**

#### **2.2.3.1 Visión del mundo y generalidades**

El proyecto comunitario desplegado en Paraguay, continuaba el originario europeo, emplazado ahora en un nuevo hábitat natural. Paraguay aparecía entonces, como una “tierra prometida”: un “nuevo faro”, en una “nueva colina”.

Las bases teórico-teológicas y programáticas de la Sociedad de Hermanos, fueron definidas originariamente por su fundador Eberhard Arnold, y en las praxis comunitarias previas al exilio. Arnold era considerado el referente teórico

canónico de la Sociedad de Hermanos (Wagoner y Wagoner, 1953/1961, p. 177). En opinión de Whitworth (1975), de hecho no habría “otros” autores, ya que las publicaciones de “The Plough”, se limitaban a recopilaciones o re-ediciones de sus obras, a lo sumo, con la adición de prólogos o introducciones contemporáneas (p. 177).

El amor fraternal y la religión se manifestaba en el “sentimiento religioso de la vida”, que comportaba la dedicación total a Dios y al prójimo: “el amor a Cristo -al sencillo Cristo de los Evangelios y no al Cristo de los teólogos- la fe viviente en Cristo, lejos de todo dogma religioso, político o social, es el poder que atestiguan los hermanos” (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 9). La “espiritualidad”, la creencia en la “presencia” del Espíritu Santo, impregnaba la totalidad de la vida comunitaria a nivel social y subjetivo (Randall, 1994).

El proyecto comunitario presenta dimensiones geopolíticas, políticas, socio-culturales, vida cotidiana y subjetividad.

Desde el punto de vista geopolítico, la Sociedad de Hermanos, no se alineaba con ninguno de los bloques de poder, consolidados durante la guerra fría. Mantenía la postura originaria de Arnold, opuesta tanto al capitalismo como al comunismo soviético<sup>xxi</sup> (Taylor, 1949, p. 357).

Terminada la II Guerra Mundial, instalada la guerra fría, para la Sociedad de Hermanos, la vida en comunidad seguía siendo la respuesta a los problemas de su contemporaneidad (como en los años '20, lo había sido para Arnold luego de finalizada la Gran Guerra).

Desde el punto de vista político, como ya se ha analizado la comunidad se consideraba una “embajada de Dios”, donde el poder terrenal, no debía penetrar. No podían formar parte de ningún organismo de gobierno, ni del poder judicial. Tampoco intervenir en las elecciones.

El amor fraternal y la no-violencia, se manifestaba en el rechazo a la guerra, o cualquier otra acción armada, o policial. Eran objetores de conciencia al servicio militar. Esto incluía también el rechazo a todos los factores económicos y espirituales que llevaban a la guerra (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 7). En el caso de la guerra civil de 1947, la Sociedad de Hermanos, ofreció refugio a los perseguidos por los dos bandos en pugna.

En los folletos de difusión, que también editaron en Paraguay y Uruguay, la Sociedad de Hermanos (1954, 1956), describía su proyecto a partir de algunos “principios fundamentales”. Desde el punto de vista socio-cultural, se definía allí algunos rasgos esenciales: hermandad, membresía por convicción, puerta abierta, propiedad común, comunidad de trabajo, comunidad de mesa, amor fraternal, no-violencia, familia, matrimonio indisoluble y fidelidad, obra social, difusión y acción misionera.

Se conceptualizaba a la Hermandad como “la reunión de todos los socios, hombres y mujeres quienes eran co-responsables para todos los aspectos: espiritual, económico y práctico, de la vida de la comunidad” (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 5). La “hermandad”, en principio se entendía como el conjunto de miembros definitivos, ya bautizados en libre elección, como adultos. El modelo de esta concepción -que seguía la de los primeros cristianos- postulaba la fusión de las personalidades singulares en un único cuerpo, expresado en el continuo: hermandad - Iglesia – comunidad - cuerpo de Cristo (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 6). Resulta de interés la desagregación por género.

La membresía en la Sociedad de Hermanos no se adquiría por nacimiento, sino a través de un proceso libre y voluntario, que culminaba en la edad adulta, para quienes habían nacido en la comunidad. La adultez para acceder a la hermandad era un requisito también para quienes se incorporaban desde el afuera (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 7).

En relación a la familia, era considerada “la célula primaria de la comunidad” (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 7). La familia era la base, una parte de la comunidad y la comunidad una base de la familia (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 22). El matrimonio, -indisoluble y con exigencia de fidelidad- era, a su vez, “la base de la familia” (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 7). El cuidado de los niños era una parte fundamental de la vida comunitaria. La adopción de niños huérfanos a través de toda la historia de la Sociedad de Hermanos, daba cuenta de ello.

La hospitalidad, se practicaba a través de la política de “puertas abiertas” para quienes quisiesen conocer y experimentar su modo de vida, sin distinción de clase, raza u origen (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 6).

La obra social abarcó la adopción de niños huérfanos, la ayuda a refugiados y desplazados, víctimas de la guerra o de las dictaduras, la asistencia médica en el hospital de Primavera (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 9). La distinguían de la caridad, considerando que además de brindar apoyo, se debía trabajar simultáneamente para transformar la realidad -política, económica- que produce estas problemáticas.

La divulgación y vocación misionera se manifestaba en el envío de miembros plenos -hombres, excepcionalmente matrimonios o familias- a otros países, para recoger fondos -especialmente para el Hospital- y fundar nuevas comunidades, como sucedió con las de Estados Unidos. Las ausencias tenían un costo humano en el trabajo y en la separación de la familia (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 115).

Desde la vida cotidiana, la comunidad de mesa, el “pan compartido en la mesa común”, era considerado el símbolo de unión fraterna entre los hermanos y entre todos con Dios (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 7).

En relación a las dimensiones subjetivas del proyecto, la Sociedad de Hermanos, consideraba la transformación del sujeto como la base para la transformación del mundo. Como ya se ha analizado, “la voluntad de Dios”, regía sobre los seres vivos, y el mundo natural e inanimado. En este contexto, no obstante, se hablaba de “libertad”, tanto en relación a los adultos, como a los niños, pero como afirmaba Wagoner (1991), “el Bruderhof cree que no hay libertad, fuera de la voluntad de Dios para el hombre... El real florecimiento del individuo puede ocurrir sólo cuando ... llega a una unidad con la intención original de Dios hacia él” (p. 105) previo abandono de los deseos egoístas del yo. El poeta Philip Britts (2018), da cuenta de un Dios -al que se reconoce como un “Rey” austero-, que rige la vida del “pueblo”, aunque sin obligar a ser obedecido:

La vida del pueblo eterno / descansa en la mano del Rey invisible / El Rey que no tiene ni castillo, ni corte / Que no compele a ningún hombre a estar sujeto a él / Que no compele a ningún hombre a obedecer su palabra / Aún así, este Rey, el Rey invisible / Es el Rey del pueblo eterno (Britts, 2018, p. 148).

El sujeto, y la educación, como se analizará un poco más adelante, debía forjarse, en el cultivo de virtudes cristianas, donde el “yo”, debía retroceder, frente a los requerimientos del “bien común”. Se enfatizaba, la necesidad de abandonar

la “vanidad”, en tanto las capacidades o talentos que una persona podía detentar, debían considerarse un “don de Dios”, y no un rasgo individual.

No se consideraba, que esto significase la homogeneidad de las personalidades, sino la constitución de un solo cuerpo comunitario, bajo la égida de Dios y Cristo:

sin dejar de ser personalidades bien definidas y perfectamente desarrolladas, diferentes en sus dones y funciones, como lo son los mismos miembros de un solo cuerpo, todos los miembros de la hermandad, sin excepción, son hermanos. Uno solo es su maestro, Cristo (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 6).

Vinculado a este tema, resultaba significativo, el régimen disciplinario de la Sociedad de Hermanos, tomado de la Iglesia Hutterita. Más allá de las definiciones cristianas, el conflicto y la transgresión existían. Su resolución admitía una triple gradación: la *admonición*, donde se apercibía a quien cometía una falta, y debía pedir perdón, la *exclusión* donde se aislaba a la persona de la comunidad, privándosele de todo contacto, salvo con quien le proporcionaba el alimento, y finalmente la *gran exclusión* que significaba la expulsión definitiva de la comunidad (Manley, 1996, p. 80). La admonición y la exclusión también se aplicaba a los niños.

A continuación se profundizará en el análisis de cuatro dimensiones sustantivas del proyecto revolucionario: autogestión, crianza y educación durante la infancia y la adolescencia, situación de la mujer y relaciones de género, y vínculos con el medio social externo.

### **2.3.2 Gestión y autogestión**

En su visita a la Sociedad de Hermanos, en la segunda mitad de la década del '50, el antropólogo holandés H. Hack (1958), reconoció en ella, una comunidad “sin clases” (p. 7). La propiedad privada había sido abolida y las condiciones de vida -vivienda, vestimenta, alimentación- eran las mismas para todos los integrantes de la comunidad (Hack, 1958, p. 7). Intentó ver contradicciones o excepciones en relación a la posesión de la riqueza pero no las encontró. Para todos los bienes, aún los personales como la vivienda, la ropa y el calzado, existía un derecho de uso, pero no de propiedad. Esto abarcaba aún los regalos de cumpleaños y navidad (Hacks, 1958, p. 5).

En la misma época, los Wagoner (1953/1991) constataban que la propiedad privada era inexistente en la Sociedad de Hermanos (p. 106). Los bienes se repartían a cada uno “según su necesidad”, siguiendo el modelo de los primeros cristianos. No había salarios, ni actividades de compra-venta dentro de la comunidad, ni siquiera una partida común para gastos personales.

Quienes deseaban ingresar a la comunidad debían poner sus bienes al servicio de ella (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 3).

La distribución de tareas, se realizaba de acuerdo a las necesidades de la comunidad y no a la existencia de algún privilegio en particular. Esto era válido tanto para los miembros plenos y novicios, como para los visitantes (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, pp. 58-60). No importaba la profesión de origen cada persona, sería ubicada en el lugar donde se la necesitase y debía realizar su tarea, asegurando el bienestar general. Se practicaba una cierta rotación de tareas: “Aún el doctor debe servir la comida una o dos veces en la semana, limpiar el comedor y lavar los platos” (Hacks, 1958, p. 15). La comunidad de trabajo tenía por fundamento la ausencia de valoración diferencial para trabajo manual o intelectual: “todo trabajo sirve a la misma meta y recibe igual consideración” (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 6).

Se equiparaba la valoración del trabajo manual y el intelectual, destacándose el proceso creativo, aún si se hace uso de tecnología. En el taller de madera se utilizaban “tornos eléctricos”, pero:

es la alegría del hombre en el proceso de creación lo que importa, y la mano permanece la intérprete de la visión del artesano. Se le da forma y expresión a la posibilidad del material, a la verdad latente en ella. (“The story”, 1959, p. 8).

La autogestión constituía un pilar de la comunidad. La instancia fundamental para la toma de decisiones era la asamblea de la Hermandad, “Bruderschaft“, integrada por todos los hombres y mujeres que son miembros plenos, aquellos que se han comprometido con “Dios, Cristo y los hermanos” (“The story”, 1949, p. 6; Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 185).

Para la adquisición del status de miembro pleno, resultaba imprescindible atravesar un período de prueba: el noviciado. Para quienes habían crecido en la comunidad, éste podía comenzar en la adolescencia. Para quienes llegaban del mundo exterior, también era requisito esencial, sin una exigencia de tiempo pre-

determinada (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 116). La membresía plena, se adquiría con posterioridad al bautismo en la adultez. Los jóvenes se preparaban para ello especialmente.

Las reuniones tenían lugar dos o tres veces a la semana, después de la cena. El Servidor de la Palabra presidía la reunión, y eventualmente podía hacer sugerencias, pero las decisiones las tomaba la Hermandad. Si las decisiones concernían a los 3 *hofs*, entonces se reunían las tres hermandades (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 185). Cada *hof* gestionaba su espacio y sus problemáticas específicas. Para las definiciones y cuestiones generales, como vínculos con el exterior, envío de misiones al extranjero, definiciones para la educación de los niños, se reunían los tres *hofs*, en una única hermandad (Taylor, 1949, p. 337).

Los miembros podían expresarse con libertad en relación a los temas discutidos. Las decisiones se tomaban por unanimidad, descartándose radicalmente los mecanismos de votación y el triunfo de la mayoría. Si no se obtenía la unanimidad, la decisión se posponía para una próxima reunión: “cuando ya nadie tiene dudas, libremente nos unimos en una única decisión”. (“The story”, 1949, p. 6). La unanimidad así obtenida, era vista como producto de la voluntad de Dios, expresada a través de Cristo y circunstancialmente, de los miembros plenos de la comunidad:

Todo se hace con el consentimiento pleno de los miembros. Esto puede sonar difícil de lograr, o no natural o irreal, para aquellos acostumbrados a reuniones donde hay tantas opiniones como personas. Cuando consideramos todas las cuestiones objetivamente, y cuando miramos a una causa más grande y más importante que nosotros mismos, entonces llegamos a una respuesta unificada; esta es nuestra constante experiencia. Este acuerdo real y libre elimina todos los problemas de votos de mayoría y minorías y de compulsión, y eso remueve una potente fuente de división, debilidad y descontento. Todos están convencidos con corazón y alma que hay una única verdad, un supremo Absoluto, y que es Dios. Todos están prontos para poner todas sus fuerzas para que Su voluntad sea hecha: Su voluntad que nos es mostrada a través de Cristo. (Taylor, 1949, p. 357).

Otra instancia de decisión colectiva lo constituía el Brüderrat o “consejo de trabajo”, integrado por todos los miembros plenos de género masculino de cada *hof*, evidenciando el sesgo de género que la división del trabajo posee en la Sociedad de Hermanos. Tenía frecuencia diaria<sup>6</sup>. Allí se discutía y se tomaba decisiones sobre cuestiones atinentes al trabajo, sus medios materiales y su organización. Los temas relativos a las actividades agropecuarias, de ingeniería y

---

<sup>6</sup> Se desarrollaba luego de las 15 hs., simultáneamente con la tarea de pelar mandioca.

tecnología, eran abordados allí (“The story”, 1959, p. 6). “Gestiona y dirige”, sintetizaba Wagoner (1953/1991) el trabajo en la comunidad (p. 164). Para temas concernientes a toda la comunidad, se realizaba una Brüderrat con los hombres de los tres *hofs*.

Como figura individual, el Servidor de la Palabra, ocupaba un rol central, actuando como referente de cada *hof*. El nombre provenía de la tradición de la Iglesia Hutterita: “debe ser un servidor, en todo el sentido del término, un servidor de la Palabra viva, que encuentra expresión en la vida de la comunidad cristiana” (Wagoner, 1953/1991, p. 165). Era designado por la Hermandad, tomando en cuenta algunos rasgos de personalidad, en especial la capacidad de escucha y mediación. La designación era para toda la vida, pero eventualmente podían ser destituidos. Sus características no eran consideradas, como aptitudes o logros personales, sino como “dones del espíritu de Dios, trabajando a través de la persona del servidor” (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 166). En opinión de Wagoner, esto hacía que no se exaltase la figura del Servidor en tanto, se consideraba que era Dios y no el Servidor quien guiaba a la comunidad.

El Servidor de la Palabra, sintetizaba en su persona funciones del orden de lo religioso y de lo cotidiano-comunitario. Presidía las reuniones de la Hermandad y también las del encuentro religioso dominical. (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 165). Todo problema fuese de índole personal o colectiva, debía ser comunicado al Servidor de la Palabra. Estaba investido también de la función de portavoz tanto hacia el interior de la comunidad como hacia el mundo exterior. Actuaba también como guía de los novicios, que habían decidido asumir el pasaje a miembros plenos.

Además de las tres entidades mencionadas, -las más importantes en cuanto al ejercicio de la guía espiritual y la toma de decisiones-, otras figuras individuales tenían asignadas funciones ejecutivas, de organización y supervisión. Todos eran elegidos por la hermandad, dependían de sus resoluciones y eran responsables ante ella, pudiendo ser sustituidos (“The story”, 1949, p. 6). La ausencia de privilegios jerárquicos, por parte de quienes asumían temporalmente roles ejecutivos se reafirmaba por la preeminencia de la asamblea de la hermandad:

La hermandad entera, tiene la responsabilidad por todo lo que se hace en la comunidad, y esto permanece así cuando hombres y mujeres son elegidos para las diferentes ramas del

trabajo y para diferentes funciones en el ordenamiento pacífico de la vida comunitaria. El hermano o hermana que se designa para ese servicio tiene una completa confianza en los otros. Esto es posible solamente en una atmósfera de confianza mutua, donde sabemos que todos trabajamos juntos por la misma causa de paz y unidad, para atraer a más y más personas. (Taylor, 1949, p. 356).

La Hermandad designaba un Administrador que se ocupaba de las finanzas y la totalidad de las transacciones comerciales de la comunidad. Es la única persona que “podía y debía” manejar dinero. Planificaba y rendía cuentas junto y frente a la Hermandad. Para la casa de Asunción, se designaba un Administrador independiente (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 166).

El ama de llaves -“Housemother“-, tenía a su cargo la distribución de todos los artículos del hogar requeridos por las familias y los visitantes. También tenía bajo su responsabilidad la organización de las celebraciones personales, como cumpleaños y aniversarios de boda, o colectivas, como la Navidad y las Pascuas. (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 167). Supervisaba los departamentos de cocina, lavadero y costura.

Los encargados de distribución del trabajo tenían como función asignar las tareas a cada integrante de la comunidad, y a los visitantes, asegurando a su vez, la rotación, en la medida que sea posible. Se ocupaban también de gestionar los reemplazos en caso de enfermedad u otras contingencias. Se designaba un encargado para la distribución del trabajo entre los hombres y una encargada, con la misma tarea, para las mujeres (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 167).

El encargado del depósito se ocupaba del abastecimiento de alimentos - planificación, y gestión, tanto para la cocina común, como para las necesidades propias de cada núcleo familiar. (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 167).

Otras funciones requerían también una encargatura individual: granja, aserradero, costura, cuidado y administración de los animales de tiro y los carros (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 174).

Otras funciones especiales eran las secretarías para el Servidor de la palabra, y la asistencia para el Administrador y el responsable del abastecimiento de alimentos (Wagoner y Wagoner, 1953/1991, p. 174).

El número de personas, que habitaban los tres asentamientos, hacía imprescindible una gestión precisa y eficiente. Como se analiza al comienzo, las preferencias individuales, quedaban en segundo plano, frente a las necesidades

comunitarias. Comunera I (comunicación personal, 2019, setiembre 22), lo recuerda de este modo:

Había toda una organización que funcionaba perfectamente, todo funcionaba, sin conflicto, sin problema, sin protesta... Y yo no sé si uno podía opinar o decir, “yo no quiero trabajar aquí, sino en otro lado... Había una gran humildad entre los adultos. Si se decidía uno aceptaba.

Con la existencia de otra comunidad en Inglaterra y particularmente con la fundación a partir de 1954, de comunidades en Estados Unidos, se generaron otras instancias internacionales, para el diseño de políticas comunes. En 1953, tuvo lugar la Primera Conferencia Mundial de la Sociedad de Hermanos, en Primavera, donde se definió el envío de misioneros a Estados Unidos con la finalidad, de instalar comunidades allí. En 1956, en la Segunda Conferencia también en Primavera, comenzó a perfilarse la política de “reducción de frentes”. En mayo de 1960, en Oak Lake, se reunió el Consejo Mundial de la Sociedad de Hermanos, donde se definió el cierre de El Arado y la comunidad de Loma Hoby.

La “gran crisis” pondrá de manifiesto tensiones existentes en relación a la modalidad de gestión y el peso relativo de los dispositivos para la toma de decisiones, así como el complejo tema de los liderazgos (ver punto 2.2.4).

### **2.3.3 Crianza y educación durante la infancia y la adolescencia.**

En un contexto cristiano de promoción de la natalidad, el número de niños representaba aproximadamente la 1/3 parte de la población (Hack, 1958, p. 10).

El cuidado y la educación de los niños ocupaba un lugar central en el pensamiento de Eberhard Arnold, y su proyecto comunitario. Con frecuencia, hacía referencia a la “comunidad de los niños” y veía en ella, las posibilidades de proyectar una nueva sociedad:

Semejante comunidad de los niños, puede crecer solamente cuando hay una iglesia viviendo en dedicación y responsabilidad por el prójimo, en contraste con las motivaciones de la propiedad egoísta en la vida económica de hoy. La comunidad de los niños puede convertirse en un retrato en miniatura del mundo futuro, y puede hacer esto mucho mejor que cualquier grupo de adultos. En la educación de esta comunidad de los niños, puede ser lograda la mayor posibilidad de independencia de los poderes que actúan en la vida económica de hoy (E. Arnold, 1928).

Además de Teología y Filosofía, Arnold había estudiado Educación. En su concepción, la educación de los niños era considerada, como una “tarea sagrada”, como una parte esencial del “culto a Dios” (Baum, 2015, p. 142; Randall, 1994,

p. 44). Si bien se reconoce otros aportes, la concepción educativa, parece haber sido predominantemente obra suya (Baum, 2015, p. 141).

La idea del espíritu cristiano, asimilado, casi metaforizado, en amor “en y entre los niños” (“childlike spirit”), que da comienzo al Sermón de la Montaña<sup>xxii</sup>, aparecía con frecuencia en los escritos de Arnold:

Si podemos entender lo que significa volvernó verdaderamente humanos y encontrar la actitud correcta para servir a quienes sufren: si podemos unirnos en relación a lo que Jesús dijo y cómo vivió, y acordar que esta naturaleza fue claramente revelada en el Sermón de la Montaña; entonces podemos reconocer que el espíritu de amor como en los niños, es lo que necesitamos, entonces conoceremos el espíritu que conduce a esa vida, y nos sentiremos muy próximos el uno del otro (Arnold, 1935/2014, p. 3).

En otra parte concluye: “por tanto Jesús nos convoca a tener a los niños en gran estima, a amar el espíritu de niño, a desear más que nada, volvernó niños” (Arnold, 1935).

Para E. Arnold (1928), el niño pequeño aún no había entrado en contacto con el mal y era poseedor de cualidades innatas que los adultos a cargo de su educación debían sacar a luz y fortalecer: confianza y disponibilidad hacia el entorno natural y los otros seres humanos, certeza de ser perdonados por sus faltas, sinceridad, libertad, sentimiento innato de religiosidad, sentido de justicia social y respeto a sí mismo. “Educar es despertar”, afirmaría E. Arnold (1927). La tarea del educador, sería entonces “despertar el mayor interés vivencial, ya latente en el niño, en los hombres y la humanidad” descubriendo la presencia del Espíritu, habitando en cada ser humano, en la historia del mundo, en los diversos pueblos, y en el universo” (Arnold, 1927).

En el viaje desde Inglaterra a Paraguay, y en los primeros años de adaptación al clima subtropical, fallecieron varios niños y niñas, hecho de gran trascendencia para su entorno familiar y comunitario y marca traumática que sobrevivirá inscrita en la memoria colectiva. La fluctuación entre el dolor terreno y humano por la pérdida y el consuelo a través de la aceptación del designio de Dios marcaron esa circunstancia<sup>xxiii</sup> (Barth, 2011, p. 99-112; Britts, 2018, p. 62).

En el otro extremo de la vida, cuando un niño nacía, a las pocas semanas, se lo presentaba a toda la comunidad en una ceremonia especial, con una manifiesta carga simbólica (Wagoner y Wagoner, 1991, p. 190-197). Se depositaba al niño en una mesa, especialmente ornamentada, con flores y velas. Desde allí era tomado en brazos por el Servidor de la Palabra, quien lo devolvía a su vez, a los brazos de su madre. De este modo, se simbolizaba, la entrega del

niño de Dios a los padres, de los padres a la Iglesia-comunidad, y de ésta nuevamente a sus padres, a quienes confiaba su cuidado. La ceremonia tenía lugar un domingo e incluía alocuciones del Servidor de la Palabra, lecturas bíblicas y cantos.

La preocupación por la niñez en situación de pobreza y desamparo fue una constante en el proyecto comunitario, desde Sannerz (E. Arnold, 1927). Es por ello que luego de finalizada la Segunda Mundial, la Sociedad de Hermanos se propuso construir una colonia para niños huérfanos en Primavera (Sociedad Fraternal Hutteriana, ca 1945): Ibaté. Se contó con el apoyo del Ministerio de Educación de Paraguay y se comenzó una campaña de recolección de fondos en varios países. Finalmente, el proyecto no pudo concretarse por cuestiones legales.

Los principios y programa educativo para los niños de la Sociedad de Hermanos en Paraguay -teniendo también en cuenta las experiencias europeas fundacionales y el pensamiento de su padre-, fue presentado por Hardy Arnold (1954), en una conferencia impartida en el simposio organizado por el sociólogo Pitirim Sorokin sobre “Formas y técnicas del altruismo y desarrollo espiritual”.

Para Hardy Arnold (1954), la Sociedad de Hermanos, y retrospectivamente el cristianismo primitivo, *leitmotiv* referencial de la experiencia, la comunidad,

como una expresión práctica del altruismo creativo, surge de la asociación libre y espontánea de individuos, que están reunidos por el mismo espíritu, y que sienten una común inquietud por el lamentable estado de destructividad de la sociedad moderna (p. 297).

La superación de esta crisis sería posible a través de una educación orientada por valores cristianos, que liberase las “energías creativas del amor”.

En la concepción de la Sociedad de Hermanos, la transformación social, tenía como punto de partida, la transformación del sujeto. La raíz del problema se situaba en el individuo, la unidad más pequeña a partir de la cual, se conformaba la sociedad, afirmaría Hardy Arnold (1954). De este modo, la educación adquiriría un rol fundamental para consolidar las tendencias altruistas en los niños, futuros adultos responsables en la construcción de la comunidad y un mundo despojado de destructividad.

La tensión individuo-comunidad, se resolvía a favor de esta última. Eberhard Arnold (1925/2012) hablaba de “sacrificio personal”, en relación a la construcción de la comunidad (p. 17). Hardy Arnold (1954) por su parte,

planteaba un concepto de libertad, que podía presentar aristas paradójales en este contexto educativo, en relación al de “obediencia”:

en cooperación activa con los otros miembros del grupo el joven hace el gran descubrimiento de que la verdadera humildad es el coraje de ser pequeño, y que la libertad, en su sentido más profundo, es idéntica al espíritu de obediencia de la verdad (p. 300).

La tensión familia-comunidad, también se resolvía a favor de esta última, más allá de la importancia, que también se le atribuía:

Es en la familia, a través del vivir juntos del niño con sus padres, hermanos y hermanas, que aprende a adaptar su propio yo a una unidad mayor que él mismo. En la medida que el niño crece en madurez, se dará cuenta que aún la familia, como la unidad más pequeña, tiene que adaptarse a la comunidad más grande, que es la unidad mayor y más importante (H. Arnold, 1954, p. 305).

La educación se realizaba “en y para la comunidad” (H. Arnold, 1954, p. 301). Otro aspecto de la educación para la vida en comunidad era el importante rol atribuido al trabajo colectivo, entendido como aprendizaje para la cooperación, el respeto al otro y el desarrollo de la responsabilidad por el “bien común” (H. Arnold, 1954, p. 301).

En relación al rol de los adultos, se enfatizaba la necesidad de coherencia entre discurso y práctica, en tanto de esto dependería la confianza de los niños en el modo de vida comunitario. (H. Arnold, 1954, p. 306).

Otro par en tensión, podría situarse entre autoridad de los educadores y autonomía de los educandos. Sin caer en el autoritarismo de etapas pasadas, al que censuraban, se reconocía la necesidad del ejercicio de la autoridad, en tanto guía, cuya ausencia, generaría confusión en los niños (H. Arnold, 1954, p. 299). Como contrapartida, se postulaba el respeto a la libertad en el niño, y la necesidad de que su vocación y sus capacidades aflorasen libremente. El educador cumplía un rol de mediación entre el niño y Dios: “los educadores necesitan la verdadera humildad y reverencia que permite el crecimiento y el desarrollo de lo que no ha sido hecho por manos humanas” (H. Arnold, 1954, p. 300). Como síntesis sobre la singular concepción del respeto a la libertad del niño, en tanto manifestación de un destino predeterminado por Dios, Eberhard Arnold (1934) había propuesto:

Cada niño es un pensamiento de Dios, y no deberíamos intentar moldearlo de acuerdo a nuestras propias ideas para su desarrollo. Esto no sería un verdadero servicio para el niño. Podremos realizar ese servicio sólo si en cada niño, asimos el pensamiento que Dios ha tenido para él desde la Eternidad, todavía tiene y tendrá. Este pensamiento es el verdadero “tú debes” para este niño ... Este es el servicio de la Iglesia, de los padres, de todos nosotros: permitir que el niño sea el niño particular, que el pensamiento original de Dios dispuso.

La crianza y la educación en la infancia, se organizaban por grupos de edad, dentro de establecimientos educativos que funcionaban dentro de la comunidad. Hardy Arnold (1954) señalaba como antecedente, la importancia de las escuelas y jardines de infantes en las comunidades hutteritas (p. 194).

A partir de varios testimonios, era posible reconstruir el trayecto educativo en la infancia (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 29; John Jory, comunicación personal, 2016, diciembre 12; “The story”, 1949; Wagoner y Wagoner, 1953/1991, pp. 199-207).

Los niños pasaban la mayor parte del tiempo en espacios educativos en común. Desde la primera infancia, el pequeño grupo constituía un espacio de socialización privilegiado: “la vida en comunidad le brinda aún a los niños más chicos un balance entre familia y compañeros de su edad” (“The story”, 1949, p. 5).

Desde las seis semanas posteriores al nacimiento hasta aproximadamente los 9 meses, se los dejaba en el sector de bebés. Sus madres dejaban sus trabajos para amamantarlos, cada cuatro horas.

Posteriormente entre los aproximadamente 9 meses y los 2 o 3 años, pasaban a la casa de los niños pequeños -“toddlers”-. Aquí se subdividían, a su vez en grupos de acuerdo a la edad. Recibían su comida, dormían siestas, hacían caminatas y practicaban juegos adecuados a su edad.

Entre los 2 y los 3 años, los niños comenzaban el jardín de infantes hasta aproximadamente los 5 o 6 años. Allí también se subdividían por edad o madurez en 3 grupos. El grupo de mayor edad, correspondía al año pre-escolar.

Luego, comenzaba la escuela que se extendía durante 9 años.

La escuela comenzó a funcionar al poco tiempo de la llegada a Primavera, en precarias condiciones edilicias<sup>xxiv</sup>. En los recuerdos infantiles, de niñas del período, el contraste entre la patria de origen, y el presente, no había resultado generador de angustia, sino de disfrute (Bolken Zumpe, 1993, p. 59):

Es difícil describir lo maravilloso de la naturaleza en el trópico. Cuando estábamos de pie en nuestro círculo de la mañana, los monos se acercaban a nosotros con gran diversión. Bajaban de los árboles trayendo a sus pequeños bebés en sus espaldas y haciendo ruidos chillones. Grandes mariposas azules volaban con gracia sobre nuestras cabezas, y muchos pájaros de diferentes y llamativos colores, nos rodeaban. Balz tenía talento para abrirnos los ojos hacia las maravillas de la naturaleza (Bohlken-Zumpe, 1993, p. 60).

Para construir el edificio de ladrillos para la escuela -lo harían también para las viviendas familiares- también trabajaron los niños. Con palas colocaban el barro en la mezcladora. (Moonje Pleil, comunicación personal, junio 7, 2017).

La jornada escolar comenzaba a las 6:30 hs. en el verano o 7:30 en el invierno y se extendía hasta las 17 hs.

El alemán era el idioma principal en la educación (Wagoner y Wagoner, 1953/2013, p. 207). El inglés se incorporaría más adelante, como segundo idioma. Más tardíamente, comenzó a enseñarse español.

Durante los años de escolarización se impartían diversos cursos. La enseñanza de las disciplinas, tenía una fundamentación religiosa, que provenía de Eberhard Arnold (1927). Con la enseñanza de la Geografía e Historia, se mostraba la evolución de las civilizaciones y las fuerzas creativas en la historia contra las destructivas, proyectándose al final el advenimiento del Reino de Dios. Con la introducción a las Ciencias Naturales, se pretendía despertar la admiración hacia Dios en tanto Creador. Con la enseñanza de los fundamentos de Matemática, Geometría, Física y Química se apuntaba a resolver problemas de la vida práctica (Wagoner y Wagoner, 1953/2013, pp. 208-209).

Junto a las asignaturas clásicas, se impartían cursos de canto, dibujo, modelado y actividades manuales con la finalidad de desarrollar las vocaciones artísticas. También se realizaba trabajo práctico: jardinería o artesanía en maderas. Las actividades como gimnasia, juegos colectivos y excursiones eran consideradas relevantes para el entrenamiento en la resistencia física y también el sentido de pertenencia a un colectivo (Sociedad Fraternal Hutteriana, 1945).

Había una preocupación por proveer de infraestructura y juguetes a los espacios destinados al juego, tanto interiores, como al aire libre. En su fundamentación para implementación de una colonia para niños huérfanos de la Segunda Guerra Mundial, afirmaban su importancia:

Libros, juguetes, aparatos para recreación son muy necesarios como estímulo mental para los niños y hacer su vida feliz. Vivir en contacto con la gloriosa naturaleza y realizar actividades saludables en el jardín, en variación rítmica con la escuela, el juego, el tiempo libre y la actividad manual tendrán un efecto beneficioso sobre la vida emocional problemática de los niños (Sociedad Fraternal Hutteriana, 1945, p. 5).

Los juguetes de madera se elaboraban en el taller ubicado en Isla Margarita. También recibían envíos de sus parientes en Europa (Nadine Moonje,

comunicación, 2017, junio 24). Al aire libre, los niños podían jugar en cajas de arena, estructuras para trepar, hamacas y autos de madera (Wagoner y Wagoner, 1991, p. 206).

Un momento importante para la vida de los niños era la cosecha de naranjas durante el invierno. La gran abundancia de árboles de este tipo permitía conservarlas y hacer jugo que se consumía durante todo el año, e incluso llegaba a comercializarse en el local de Asunción (Parker-Gray, 1954). En invierno, se estipulaban vacaciones para este trabajo compartido, entre niños, adolescentes y adultos siendo muy disfrutado por toda la comunidad:

Una vez por año toda la escuela, salía a recoger naranjas. Era una semana de trabajo, que teníamos libre de la escuela y salíamos al bosque a juntar naranjas. Y un grupo se quedaba en la casa a exprimir naranjas. Se lavaban, se exprimían, se pasteurizaban y se embotellaban. Al otro día, se cambiaba de turno y yo que sé eran experiencias muy lindas. Pasábamos en el bosque, trepando a los árboles, juntando naranjas. Haciendo competencias de un equipo y el otro. Y comer juntos lo mismo... Eran mixtos los equipos (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 22)

Se estimulaba también la realización de actividades extracurriculares, preferentemente de orientación cristiana (Manley, 1957, p. 115).

Las actividades al aire libre -incluida la natación, con separación de sexos- eran frecuentes, propiciadas por un clima sub-tropical (Moonje Pleil, 1994, p. 71)<sup>xxv</sup>. Y el relacionamiento entre niñas y niños en la infancia, no parecía presentar obstáculos (Moonje Pleil, 1994, p. 61)<sup>xxvi</sup>.

El acceso a la lectura estaba asegurado<sup>xxvii</sup> (Moonje Pleil, 1994, pp. 63-64). El Bruderhof había formado una gran biblioteca en Inglaterra -unos 15.000 ejemplares-, que también fue embarcada con destino a Paraguay (Wagoner y Wagoner, 1991, 174-176). Luego de terminada la Segunda Guerra Mundial, fue enriquecida por donaciones. También se armaron bibliotecas pequeñas en las escuelas con libros infantiles y enciclopedias (Moonje Pleil, 1994, p. 63-64).

En términos de régimen disciplinar, se destaca la aplicación a los niños, del dispositivo de exclusión, casi siempre penalizando su curiosidad por temas sexuales. Los pocos frecuentes recuerdos negativos sobre la infancia, en entrevistas y fuentes escritas están vinculados a este tema.

En general, la visión de la infancia en Paraguay es positiva en todas las entrevistas y testimonios de época, aún en los ex-miembros. La síntesis de Margot

Purcell (comunicación personal, 2016, noviembre 16) resulta representativa al respecto:

La naturaleza era tan fantástica y yo amaba los pájaros, la jungla, las plantas, las estrellas y todo el mundo alrededor nuestro, en nuestro pequeño punto en la Tierra. Era un hermoso lugar para crecer. También había tiempos muy duros, aún para los niños, pero cuando eres más joven y los malos tiempos pasan todo se siente mejor otra vez.

. . .

La adolescencia, por su parte, era una etapa, de toma de decisiones, en aspectos religiosos, vocacionales y ocupacionales, pudiendo iniciarse allí el “noviciado”, etapa preparatoria para el acceso a la condición de miembro pleno.

Algunos adolescentes -de ambos sexos- eran enviados a Asunción y otros países<sup>xxviii</sup> para continuar estudios secundarios, técnicos o universitarios. En la década del '50 Montevideo, sería también un destino elegido para esos fines.

La experiencia de vida en la Casa de Asunción resultaba significativa para los jóvenes (Parker-Gray, 1954). Siendo Primavera una colonia aislada, Asunción les brindaba la posibilidad, de conocer la vida urbana, con todos sus contrastes socio-económicos y culturales<sup>xxix</sup>. Allí los jóvenes, estudiaban en instituciones o tomaban cursos técnicos especiales. También podían dar clases de inglés para contribuir a la economía comunitaria.

El pasaje por Asunción transcurría en una etapa de definición para los jóvenes. En los grupos que allí se reunían, se discutía sobre temas diversos: el sentido de la vida, la libertad, la disciplina. Nunca se daba por sentado “que los jóvenes aceptasen con convicción vivir en comunidad”. (Parker-Gray, 1954, p. 115). Se incentivaba la libre opción. Aún ex miembros reconocen esto (Peck, 1987). También constituía un desafío para la afirmación de las convicciones pacifistas de la comunidad: “En una ciudad donde los desfiles militares son obligatorios para niños y niñas en edad escolar debemos prestar mucha atención a nuestra actitud como pacifistas” (Parker-Gray, 1954, p. 115).

En Primavera, los adolescentes conformaban lo que se denominaba el “grupo de la juventud” (Moonje Pleil, 1994, p. 125). El grupo se reunía los sábados en la tarde para cantar, bailar danzas folclóricas y pasear en bicicleta. Se ve aquí, la sobrevivencia en Primavera, del espíritu del “movimiento de los jóvenes alemanes”. Practicaban deportes: natación, volleyball, tenis de mesa. Anualmente se les otorgaba cinco días para hacer un viaje juntos. Podían

solicitar el único camión que existía en Primavera para ello<sup>xxx</sup> (Moonje Pleil, 1994, p. 125). También preparaban obras teatrales para ser representadas dentro o fuera de la comunidad. Más allá de lo lúdico, importaba el mensaje a transmitirse, muchas veces amalgamando cristianismo y cuestión social<sup>xxxi</sup> (Kleiner, 1953, p. 19-20). Se impartían también diferentes cursos, destinados a los jóvenes, por los que podían optar libremente (Wagoner y Wagoner, 1953/2013, p. 213).

Las relaciones de género en la infancia y la adolescencia, serán analizadas en el siguiente capítulo.

### **2.3.4 Situación de la mujer y relaciones de género**

A partir de su estudio del cristianismo primitivo, Eberhard Arnold (citado por Oved, 1996), había definido el rol y el ser “virtuoso” de la mujer dentro de la comunidad:

El rol de la mujer es ser amorosa y maternal y dedicarse a proteger, preservar y mantener puro su círculo familiar y todos aquellos a su cargo; formar, estimular, y cuidar de ellos. Una mujer puede estar activa en diferentes esferas -intelectual, cultural, práctica-, o cualquier otra; éstas pueden variar mucho. Pero si ella permanece como una verdadera mujer, su amoroso cuidado de aquellos confiados a ella, estará siempre presente, no importa lo que haga. El trabajo del hombre, la lucha y la exploración, y el conflicto con el mundo exterior, bajo ninguna circunstancia puede ser valorado más que el trabajo -volcado hacia el interior y creativo- de dar vida y profundidad a la iglesia comunidad. No es una cuestión de valoración diferente; es la vocación lo que es diferente (p. 51).

Claramente aparecía allí una división sexual del trabajo, determinada por las características biológicas de hombres y mujeres. También se mostraba una división de trabajo por género clásica, con los roles de reproducción de la vida y cuidado, asignados a las mujeres, y el rol de producción, asignado a los hombres. No había una valoración diferencial de ambos roles, pero sí una naturalización de los mismos. La maternidad y el cuidado, genéricamente aparecían sacralizados, como atributo de una “verdadera” mujer. El análisis de la dimensión de género en el proyecto comunitario en Primavera, daría cuenta de la continuidad de la concepción de Eberhard Arnold.

Las tareas de reproducción de la vida se realizaban en forma comunitaria (cocina, lavado y cuidado de la ropa, limpieza de los lugares comunitarios). Esto no era obstáculo para que la asignación de tareas, mantuviese la división de roles por género tradicional. Mayoritariamente, a las mujeres se les asignaba las tareas “domésticas” y de cuidado, y a los hombres las tareas de producción:

Los hombres trabajaban la tierra y en el aserradero, la carpintería, la tornería. Las mujeres trabajan en la cocina, el lavadero, el cuidado de los niños ... Maestros había mujeres y hombres, en la guardería sólo mujeres. En la cocina había un hombre trabajando. Se podía rotar las tareas pero no seguido (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 22).

Tanto en la cocina, como el lavadero, las mujeres solían estar acompañadas por un hombre, para las tareas en que se requería mayor uso de fuerza física. Si bien también había hombres maestros, “la mayor parte de las mujeres están ocupadas en la educación”. (“The story”, 1949, p. 5).

La limpieza del hogar particular, también era tarea y responsabilidad de las mujeres, por lo que se las exoneraba de algunas horas de trabajo común. La “doble jornada” de trabajo para la mujer se mitigó considerablemente, pero igualmente en la esfera doméstica, las tareas de limpieza y cuidado, continuaban siendo su responsabilidad.

La función de conducción ejecutiva en relación a las cuestiones domésticas, era ejercida, como ya se ha analizado, siempre por mujeres. De hecho el nombre del rol, así lo disponía: ama de casa (“housemother”).

Las mujeres con profesiones universitarias, se localizaban en el hospital. Dos de los tres integrantes que conformaban el equipo médico, eran mujeres.

En cuanto a la participación de las mujeres en la toma de decisiones, la adquisición de la condición de miembros plenos y consecuentemente la integración de la Bruderschaft, era común para hombres y mujeres. El Bruderrat, donde se discutían cuestiones del ámbito productivo y tecnológico, era exclusivo para hombres. Inicialmente, estos temas se consideraban dentro de la Bruderschaft, pero luego se autonomizó. De acuerdo a Wagoner (1953/1991), esta asamblea resultaba demasiado “técnica y engorrosa” para las mujeres”. El sesgo de género de la división del trabajo, se aprecia aquí claramente.

En las numerosas misiones al exterior, para recaudar fondos, o lograr nuevos miembros, los enviados eran siempre hombres, excepcionalmente parejas

Los Servidores de la Palabra, eran por definición, hombres. De hecho, el origen de esta figura, provenía de la Iglesia Hutterita, donde el rol de la mujer era de total subordinación, en un régimen patriarcal.

Resulta significativa la visión de un hombre, Eberhard Allain (comunicación personal, 2023, enero 27) en referencia a las relaciones de género en Primavera, a las que no duda en calificar, como “patriarcales”:

Una sociedad de cierta forma patriarcal... Los hombres decidían casi todos los asuntos prácticos y sobre todo de organización y económicos, en reuniones “de los hermanos”. Las mujeres tenían más influencia sobre los asuntos familiares, de salud, de educación primaria y cuidaban de la cocina, lavandería, cuidado de los niños, enfermos, la casa ... Creo que todos, incluso las mujeres, aceptaban esas tradiciones y usos y su situación frente a los hombres.”

Durante la infancia el relacionamiento entre niñas y niños no parecía presentar obstáculos. Había, sin embargo, algunas restricciones, cuando la exhibición del cuerpo estaba en juego: “a los muchachos, nunca se les permitía nadar con las muchachas” (Bölken-Zumpe, 1993, p. 84).

Pese a alguna limitación, las niñas participaban libremente de las actividades al aire libre, incluyendo todo tipo de deportes (Moonje Pleil, 1994).<sup>xxxii</sup> Alguna niña podía quejarse de su vestimenta femenina como obstáculo para ellas: “¡Como deseaba usar pantalones!”, reclamaría Nadine Moonje Pleil (1994, p. 61).

En la infancia no se hacía distinción entre niños-niñas. El fútbol era sobre todo para varones, pero había algunas buenas jugadoras muchachas, reconocería John Jory (comunicación personal, 2016, diciembre 13).

Sin embargo, no se alentaba la amistad muy cercana entre chicos y chicas:

La pureza de los niños era y es un tema central en el Bruderhof. Sin embargo “el juego del doctor” se practicaba, pero era severamente castigado, cuando se descubría. Nunca se hablaba sobre sexualidad abiertamente. La mayor parte de lo que sabía sobre el tema, lo aprendí en mi querida Enciclopedia Británica.

En la adolescencia, la situación se volvía más restrictiva. Se compartían actividades en el “grupo de la juventud”, incluso la realización de excursiones y campamentos, pero bajo supervisión. El puritanismo y la obsesión por posibles conductas “impuras”, obstaculizaba el libre relacionamiento entre los sexos:

Íbamos a la escuela juntos, jugábamos juntos, hacíamos viajes al campo juntos. Tuvimos tiempos muy disfrutables como niños. El estricto control sobre los sexos comenzaba cuando nos hacíamos adultos, cuando nos volvíamos conscientes del otro sexo... El problema de crecer en un mundo de hombres, se hizo más visible cuando llegábamos a la adolescencia. Nosotras las chicas, nos dábamos cuenta que no seríamos tratadas igual que los chicos. Que eso no significaba que no podríamos ir al colegio... (Nadine Moonje Pleil, comunicación personal, 2017, junio 17).

El protocolo de cortejo, estaba mediado por las figuras de autoridad dentro de la comunidad y por adultos, que habrían de evitar que los jóvenes se encontrasen a solas. La “impureza” era una de las obsesiones de la Sociedad de Hermanos. Belinda Manley (1996), cuenta su experiencia al respecto:

Si un hermano se proponía “empezar a conocerte”, se te transmitía a través del Ama de Llaves o Servidor de la Palabra. Tú sabías que esto significaba que el hermano había

pensado, que a él le gustaría casarse contigo. Este era el primer paso ridículo. Entonces se te proponía tomar el te juntos en presencia de una pareja mayor. (p. 84).

Si no se cumplía con el estricto “protocolo” pautado para el cortejo, se consideraba una falta moral grave. La sanción resultante era la separación de los jóvenes transgresores. Belinda Manley (1996) da testimonio de ello:

De pronto me daba cuenta que una joven muchacha o un joven muchacho había sido enviado a vivir en un *hof* diferente. Como miembro de la hermandad, hice preguntas. Se me decía que habían sido vistos caminando a la luz de la luna y habían sido reprimidos. Yo sentía que era normal para los adolescentes comportarse de esa manera, pero la actitud acerca del tema era que era escandaloso y que “podía conducir a cosas viles” (p. 83).

La huella mnémica traumática, de estas separaciones puede observarse en algunos relatos autobiográficos, de quienes las padecieron<sup>xxxiii</sup>.

En el boletín de KIT, los recuerdos y tribulaciones en relación a este tema, resultan frecuentes. Roger Allain (1992), expresa gran arrepentimiento, como adulto y Servidor de la Palabra partícipe de estas prácticas sancionatorias (pp. 270-271).

Se hicieron intentos de educación sexual, a través del personal médico, y utilizando libros escritos por católicos dirigidos a adolescentes, alentando también a los padres a hablar con sus hijos de temas sexuales (Allain, 1992, p. 270). Nadine Moonje Pleil (1994) proporciona testimonio complementario:

Al Dr. Cyrill se le solicitó instruir a los muchachos. [A la Dra. Ruth Land se le había solicitado hacerlo con las muchachas]. [La Dra. Ruth] se paró ante el grupo de muchachas de 15 años y no sabía cómo comenzar. Más tarde, supe que había sido instruida por “Housemothers” para sólo en términos muy generales acerca de la reproducción. La clase fue tan embarazosa tanto para las muchachas como para la Dra. Ruth” (p. 85).

La información sobre la menstruación para las adolescentes suministradas por sus madres, resultaba “abstracta”, y su advenimiento generaba miedo, igualmente (Arnold-Holmes, 1997, pp. 71-72).

El matrimonio era una institución protegida, de fuerte contenido religioso, siguiendo los principios de los primeros cristianos. Debía ser una unión de por vida, y con votos de fidelidad absolutos. Las relaciones sexuales pre-matrimoniales, estaban, como se ha analizado, prohibidas. “El sexo era tabú, una cosa de la que no se podía hablar. En vez de darte información sobre eso, te excluían” afirma Comunera I (comunicación personal, 2019, setiembre 29).

La infidelidad era severamente castigada, con la “exclusión”, consistente a veces, en el aislamiento en cabañas construidas cerca de la jungla y otras con la “gran exclusión”, que significaba la expulsión definitiva de la comunidad y la

prohibición de por vida, de cualquier tipo de vínculo con el cónyuge y los hijos que permanecían en ella. Un caso ilustrativo al respecto fue el de Hans Zumpe, quien luego de confesar haber cometido adulterio, fue expulsado de la comunidad y jamás pudo volver a ver a su esposa e hijos dentro de ella. No se permitía ni siquiera el intercambio epistolar (Bohlken-Zumpe, 1993, p. 235).

Las familias eran muy numerosas, rechazándose el control de la natalidad, a partir de una lectura fundamentalista del mandato bíblico de multiplicar la especie (Arnold-Holmes, 1997, p. 9; Moonje Pleil, comunicación personal, 2017, marzo 10).

Las embarazadas, recibían tratamiento especial en la alimentación. Después del parto, estaban eximidas durante seis semanas del trabajo. Luego de ese tiempo, los bebés pasaban a un departamento especial, destinado a su cuidado, “así quedan libres las madres para tomar parte en el trabajo común” (Sociedad de Hermanos, 1956, p. 8). En el período de lactancia podían abandonar el trabajo y acercarse a la casa de los bebés para cumplir con esta función.

Desde 1930, en que el entonces llamado Bruderhof, se unió a la Iglesia Hutterita, se adoptó su código de vestimenta, que para el caso de las mujeres, comportaba un marcado puritanismo. El uso del pañuelo, cubriéndose el cabello significaba para ellos un “signo de humildad ante Dios y su marido” (Bohlken Zumpe, 1993, p. 37; Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 22), complementado con el uso de polleras largas y oscuras. La flexibilización en relación a los mandatos hutteritas en Primavera, había permitido, el uso de colores en las ropas femeninas. En períodos de mayor apego al modo de vida hutterita, los hombres y las mujeres se separaban en el comedor (Bohlken-Zumpe, 1993, p. 89). De hecho, este tema, fue un punto de fricción en la unión con ellos. En la cosmovisión hutterita, las mujeres no podían hablar en público, ni participar de toma de decisiones. Su esfera de acción se restringía estrictamente a la dimensión doméstica.

No se registra ningún intento de re-definición de las masculinidades. Hans Zumpe, líder relevante en Primavera, solía bromear con que “si yo soy la cabeza de la familia, que mi esposa sea el cuello, para que yo pueda girar en la dirección que ella quiere”, según el recuerdo de su hija (Bohlken-Zumpe, 1993, p. 37),

quien habla de “responsabilidad compartida” por sus padres en las tareas del hogar. Es una broma ambigua pero podría ser un indicio de cierta corresponsabilidad en tareas y toma de decisiones, en algunas familias, aunque el mundo privado de la Sociedad de Hermanos, resulta de difícil acceso.

Desde la comunidad fundacional, algunas mujeres se destacaron, a modo de ejemplo Emy von Hollander y su hermana Else, cuyas opiniones Eberhard Arnold solía atender especialmente (Bohlken-Zumpe, 1993 p. 37). El rol de Emy Arnold, tiene por momentos connotaciones matriarcales. Ejercía el liderazgo en Sannerz junto a su esposo. Su figura y el lugar que debía ocupar en la comunidad, al igual que con sus hijos, generaba algunas tensiones.

En síntesis, si bien se constata una división por sexo y por género en el trabajo y parcialmente en la toma de decisiones, la Sociedad de Hermanos, muestra un patriarcalismo, con algunas porosidades: la práctica de deportes, la posibilidad -restringida- de formación universitaria, la participación plena en la “Bruderschaft”. En relación a la familia anabaptista, a la que pertenecía junto a los hutteritas, la mujer en la Sociedad de Hermanos, gozaba de mayor libertad. Sus orígenes ligados al movimiento de la juventud alemana, donde la danza y la música eran parte fundamental, donde en términos generales había igualdad de participación entre muchachas y muchachos -aunque esto requeriría matices-, operaban generando resistencia frente a la rigidez huterita.

### **2.3.5 El vínculo con el medio social circundante.**

Una de las razones esgrimidas por la Sociedad de Hermanos para abandonar el Chaco, había sido la imposibilidad de desplegar allí, su espíritu misionero. Stan Ehrlich (1956), integrante de Primavera, y más tarde de El Arado, argumentaba contra las objeciones hacia la vida en comunidad, de aquellos que la asociaban a una “torre de marfil”, autorreferente y aislada del mundo “exterior”. La experiencia comunitaria era considerada como el principio de unión (entre individuos, colectivos y naciones) en contra de la “miseria del mundo” en todas sus manifestaciones, debiendo por ello estar alerta y abierta al exterior:

Es luego condición necesaria para su existencia y su razón de ser que la comunidad esté orientada hacia “afuera”, es decir, hacia la sociedad humana, su historia y su universo y no reclusa en sí misma... Tal como la pasión del mundo fue el móvil que le dio origen, así la renovación del mundo es el último anhelo que la anima. (Ehrlich, 1956, p. 17).

Desde la llegada a Primavera, la Sociedad de Hermanos intentó el acercamiento con sus vecinos paraguayos. Inicialmente, fueron incorporados como mano de obra e instructores, en la construcción de las primeras viviendas, y el manejo de la tierra y el ganado. Sin embargo, la constitución de un vínculo más estrecho, resultó difícil: “los hermanos los invitan a compartir la vida en comunidad, pero no aceptan. Deben contratarlos como trabajadores asalariados”. (The story, 1949, p. 7). Dos familias paraguayas, se unieron a la experiencia: Wenceslao Jaime, su esposa Teodora y sus hijos, y una pareja en la que el hombre era maestro de una escuela de la zona (“And on Earth”, 1953, p. 12; Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 19).

El vínculo con los paraguayos que vivían en los alrededores o en pueblos vecinos fue parte de un proceso de conocimiento mutuo y “derribamiento de barreras”, como lo caracterizó el maestro de origen inglés, Erich Phillips (1957), quien daba cuenta de las distancias recíprocas de los dos colectivos.

La primera y principal barrera era la lingüística. Si bien muchos hermanos habían aprendido o conocían algo de español, se encontraron con que el idioma que los paraguayos hablaban, era el guaraní (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 19; Philips, 1957, 111). Margot Purcell (comunicación personal, 2016, noviembre 16) afirmará:

Primavera era un asentamiento privado, nosotros como niños sólo veíamos a los nativos cuando hacíamos viajes fuera del hof. Era una cultura alemana floreciente en el medio de un país pobre como Paraguay ... Hablábamos en alemán, cantábamos en alemán ...

Para la Sociedad de Hermanos, en un primer momento, el miedo al contagio de enfermedades infecciosas, especialmente de la lepra, actuó como obstáculo. La costumbre de tomar mate colectivamente, el “terrare” paraguayo, era evitada por los europeos, conscientes de los peligros sanitarios que entrañaba en aquel contexto. Para los paraguayos, por su parte, era su modo de construir sociabilidad, y no percibían con agrado el rechazo (Philips, 1957, p. 111).

Los vecinos paraguayos eran trabajadores rurales asalariados, que vivían en condiciones de extrema pobreza. Percibían a los miembros de la Sociedad de Hermanos, asimilándolos con los “gringos”, con el consecuente recuerdo del desprecio y la explotación, a los que los europeos los habían sometido históricamente. Por otra parte, en la medida en que Primavera había comenzado a

desarrollarse, se abrió una brecha entre sus condiciones de vida, además de la cultural ya existente. La Sociedad de Hermanos, había apostado a la incorporación de tecnología para mejorar la vida en común. Cuando se instalaron tres usinas eléctricas, la gente del lugar, reaccionaba desde el pensamiento mágico, calificándolos como “gente no de esta tierra” (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 19). Los percibían como “ricos” y simbólicamente consideraban que para acceder a la “Sociedad”, como los denominaban, había que tener fortuna, aunque esta idea estuviese muy alejada de la realidad (“And on Earth”, 1953, p. 11; Philips, 1957, p. 112). Salvo escasas excepciones y algunos episodios durante la guerra civil, tampoco se registraron incidentes de confrontación o violencia.

Paulatinamente, ambos colectivos fueron acercándose y comunicándose. Los europeos aprendieron a transitar “descalzos” por el suelo barroso de los campos, “como paraguayos”, de acuerdo al suspicaz comentario de sus vecinos (Philips, 1957, p. 112). Las visitas recíprocas comenzaron a tener lugar, aunque no era sencillo transitar los campos, desprovistos de caminos y transporte adecuado. Sin embargo, se hacían, reuniones donde se intercambiaba música y danzas. El folclore paraguayo y la guitarra como instrumento musical, comenzaron a incorporarse al cancionero y las festividades de la Sociedad de Hermanos (Philips, 1957, p. 114).

Se pusieron en contacto con las escuelas cercanas, realizando representaciones teatrales, interpretaciones musicales, donaciones de juguetes. Participaron en la construcción o mejoras de algún edificio escolar. (Manley, 1957, Parker-Gray, 1954, Philips, 1957, p. 113).

Las fiestas en general y especialmente los casamientos solían ser recíprocamente compartidas por paraguayos y hermanos (Philips, 1957, p. 113). Allí se repartían folletos sobre el modo de vida comunitario. Wenceslao Jaime maduró su decisión de incorporarse a la comunidad a partir de la lectura de uno de ellos, que recibió en una fiesta de casamiento (“And on Earth”, 1953, p. 11).

Jaime se integró en primera instancia como trabajador, luego como novicio, y recién luego de 10 años, fue bautizado y obtuvo el status de miembro pleno. Como trabajador asalariado, sus hijos e hijas ya asistían a los

establecimientos educativos de la comunidad -eran los únicos paraguayos en ellos-, donde fueron educados en las diversas disciplinas, que se impartían en idioma alemán. Jaimes recuerda que sus hijos e hijas recibían igualdad de trato, en relación a los niños y niñas de la comunidad (“And on Earth”, 1953, p. 12).

Algunas jóvenes paraguayas fueron enviadas a vivir un año en la comunidad, donde aprendieron inglés, alemán, y economía doméstica al estilo europeo (Philips, 1957, p. 113).

En 1947, en ocasión de la guerra civil en Paraguay algunas familias, se refugiaron, en la comunidad amparadas en su pacifismo (Philips, 1957, p. 112).

Sin embargo, el vínculo más estrecho con los pueblos vecinos se entabló a través de los servicios médicos del Hospital de Primavera. El trabajo social era un imperativo ético-religioso para la Sociedad de Hermanos (Burn, 1954; The Primavera Medical, 1949). Los médicos Cyril Davies, Margaret Stern y Ruth Land, acompañarán toda la trayectoria del Hospital. En 1948, se incorporará un médico cirujano (The Primavera Medical, 1949).

El primer edificio con paredes que se construyó en Isla Margarita en 1941, fue destinado a cuidados médicos. Ni bien se supo de la existencia de personal médico en Primavera, las consultas de los pueblos vecinos, comenzaron a llegar. A partir de la creciente demanda interna y externa, en 1942, se decidió que Loma Hoby, el segundo *hof*, sería el lugar en que se instalaría un hospital, que para abril de ese año, ya había comenzado a funcionar. Para su construcción recibió el apoyo del Comité Central Menonita, La Sociedad de Amigos y la Iglesia de la Hermandad Huterita (“Brethren Church”), aunque la mayor parte del presupuesto, correspondió a la Sociedad de Hermanos (The Primavera Medical, 1949).

Básicamente ofrecía atención médica a la colonia Primavera, además de recibir consultas de pacientes externos al hospital. También se visitaba pacientes a domicilio. Disponía de camas de internación (Burn, 1954) <sup>xxxiv</sup> .

El servicio fue inicialmente gratuito, pero debido al continuo déficit, comenzó a cobrarse a aquellos que tuvieran la posibilidad de abonarlo -muchas veces, en especie-. El gobierno paraguayo, había implementado prestaciones estatales en salud, pero sólo cubría a trabajadores hombres, no así a su pareja e hijos. De todos modos, aún con servicios pagos, el Hospital seguía siendo

deficitario, y dependiente de donaciones. De hecho, su financiación estuvo en el centro de la disputa que dio origen a la “gran crisis” de los años ’59 a ’61, como será analizado en el capítulo correspondiente. En 1949, habían atendido casi 3.500 usuarios externos (The Primavera Medical, 1949). En 1954, contabilizaban alrededor de 10.000 consultas anuales (Burn, 1954).

Las condiciones de vida material, la mala nutrición y el hacinamiento generaban importantes problemas sanitarios: enfermedades infecciosas, especialmente respiratorias, parásitos, enfermedades venéreas. También llegaban accidentados en el trabajo o heridos de bala o arma blanca en peleas entre hombres, que se registraban con frecuencia. Paulatinamente fueron acercándose mujeres a dar luz, quienes a través del trabajo educativo del Hospital tomaban conciencia del riesgo del parto en sus hogares, en deficientes condiciones sanitarias (The Primavera Medical, 1949). La escasez y lentitud del transporte y la ausencia o mal estado de los caminos, dificultaba la llegada al hospital. Muchas veces, recorrían a pie, largas distancias: “cuando las personas llegan, como una mujer que caminó 12 millas bajo el sol de Paraguay, con un niño en sus brazos y dos más tirando de su pollera, hay una sola respuesta: Ayudarlos”, afirmaría Maureen Burn (1954), enfermera del hospital.

En la casa de Asunción, los vínculos con otras personalidades y colectivos, se veían facilitados. La Sociedad de Amigos de la Filosofía, exiliados de la persecución política en Argentina, se reunían allí, para intercambiar y debatir sobre cuestiones filosóficas (Parker-Gray, 1954).

En 1958, jóvenes de la Sociedad de Hermanos representaron una obra de teatro contemporánea -“Jederman 1956” (“Cada cual”) de Herbert Kuller-, traducida al español, con muy buena recepción por parte del público paraguayo (News of the Bruderhof, 1958).

Una mención importante en este contexto, es el encuentro con integrantes del movimiento de la juventud sionista. La Sociedad de Hermanos tenía una tradición de vinculación con el kibutz, casi desde su fundación. En Asunción existía una importante comunidad de judíos, la mayor parte de ellos jóvenes. Se generaron visitas recíprocas, a sus espacios de reunión colectivos o a casas

individuales. En algunos casos, esto dio lugar a una persistente amistad a través de los años (Oved, 1993). El Arado, continuaría esta tradición.

Por otra parte desde Primavera, algunos miembros, a título personal y no institucional entablaron correspondencia con miembros del kibutz (Oved, 1993, p. 35, 37). Se destacaría en este sentido, Dick Whitty, de origen escocés, casado con una mujer judía refugiada en Viena, y especialmente interesado en la cultura judía y el movimiento kibbutz. Desde el sionismo, a su vez, ZviShahar, nacido en Paraguay, y miembro del movimiento de la juventud Dror, comenzó un intercambio epistolar con la Sociedad de Hermanos en Paraguay con la intención de visitarlos, y conocer su modo de vida antes de incorporarse a un kibutz (Oved, 1993, p. 35-36).

Cabe destacar la preocupación de la Sociedad de Hermanos, por las víctimas de la II Guerra Mundial, expresada en dos proyectos: la adopción de niños huérfanos (Sociedad Fraternal Hutteriana, 1945), que no pudo materializarse y la incorporación de familias europeas desplazadas o víctimas de los campos de concentración, que si bien llegaron y se instalaron en Ibaté, no permanecieron en la comunidad más de un año. En los hechos, en cuanto les fue posible, se dispersaron por otros países, o volvieron a los suyos, retomando su anterior modo de vida, en torno al trabajo asalariado y la familia nuclear (Böhlken-Zumpe, 1993).

Junto a los paraguayos, realizaron varios campamentos de trabajo; el más importante, reunió a más de 100 personas de tres pueblos, para cubrir con paja el techo del Hospital (Society of Brothers, 1958, "workcamps", párr. 1 y 2).

Entre el 7 y el 27 de junio de 1958, se realizó en Primavera el primer campamento internacional de jóvenes organizado por la Sociedad de Hermanos (Paraguay y Uruguay) y la Confederación Evangélica de Brasil (Sumner, 1958). Veintiseis jóvenes llegaron desde cinco países: Brasil, Uruguay, Paraguay, Argentina y Estados Unidos. Se habían planificado dos áreas de trabajo. El área de trabajo "material" tenía como objetivo construir una casa de aislamiento para los enfermos infecciosos del Hospital. En el área "de estudio" se iban a abordar tres ejes temáticos: información sobre los países de donde provenían las delegaciones, estudio de la Biblia y estudio del libro de Richard Schaul "Cristianismo y

revolución social”<sup>7</sup>. Joazinho Almeida, estudiante de Teología en San Pablo, líder del campamento internacional era su alumno. Bruce Sumner (1958), participante del campamento, dio cuenta del impacto que la delegación brasileña, produjo en la Sociedad de Hermanos, dedicándole un capítulo especial en su informe, donde puede apreciarse el conocimiento que se tenía del rol de liderazgo de Schaul en Brasil, además de las características “obreristas” del movimiento estudiantil cristiano en ese país. El campamento abrió la perspectiva de intercambios entre otros círculos cristianos latinoamericanos desde y hacia la Sociedad de Hermanos -especialmente entre los jóvenes-: Porto Alegre, Buenos Aires, Santa Cruz, Colonia Valdense en Uruguay (Hela Ehrlich, 1958; Hasenberg, 1958; Sumner, 1958).

En 1959, estaba prevista la realización de un segundo campamento juvenil internacional, con alcance latinoamericano, coordinado por el Departamento de Juventud del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra (Sumner, 1958).

#### **2.2.4 Un enclave montevideano: la colonia “El Arado” (1954-1960)**

A comienzos de la década del ‘50, la Sociedad de Hermanos se planteaba los inconvenientes que tenía la vida en Paraguay: el aislamiento, las altas temperaturas, la inestabilidad política, la corrupción burocrática, las dificultades de acceso a la tecnología, la estrechez del mercado, las carencias en el transporte e infraestructura vial, las limitadas opciones educativas para los jóvenes (Allain, 1992, p. 212). Se comenzaba a pensar en la instalación en otros países<sup>xxxv</sup>.

A partir de un informe favorable realizado en 1950, por Roger Allain (1992), se comenzó a explorar las condiciones para fundar una comunidad en Uruguay (pp. 213-214). Luego de un intento no concretado en Colonia Nicolich, y una experiencia fallida<sup>8</sup> de administración de una granja -“San Pedrito”- en las

---

<sup>7</sup> Richard Schaul (1919-2002) fue un teólogo presbiteriano estadounidense de profusa actividad en América Latina, primero en Colombia y posteriormente en Brasil. Producto de una serie de conferencias impartidas a estudiantes de Teología en Buenos Aires, surge el mencionado libro, editado en Brasil en 1953 y en Buenos Aires y México en 1955. Schaul era un ícono intelectual en el contexto de las iglesias protestantes en Brasil, y especialmente de sus movimientos juveniles y estudiantiles. Fue un propulsor del ecumenismo. Por su pensamiento en torno al marxismo y cristianismo, su “teología de la revolución” es considerada un antecedente de la Teología de la Liberación. Siguiendo el ejemplo de los sacerdotes obreros franceses, alentó a los cristianos a adoptar la vida del proletariado. (Huff, 2009).

<sup>8</sup> Para una descripción de esta experiencia ver Allain (1992, pp. 217-222), donde aparece como San Andrés, y Thomson (2020, pp. 48-49).

afueras de Montevideo- en julio de 1951, se decidió el arrendamiento de un terreno, cercano al aeropuerto de Carrasco, donde iba a funcionar la primera comunidad en Uruguay. Debido al intenso flujo de visitantes y las posibilidades de desarrollo y crecimiento productivos, a finales de 1952, se decidió la compra de otro terreno más extenso -8 hectáreas-, situado en Manga” (ver mapa <sup>xxxvi</sup>). Allí, entre 1953 y 1960, se desarrollaría “El Arado”<sup>9</sup> (Bruderhof House, 1953, p. 37).

El Arado, fue expandiendo progresivamente su población: de los 10 habitantes registrados en agosto de 1953 (Allain, 1992, p. 239), se llegaría a 90, en noviembre de 1959 (“Noticias”, 1959, p. 1).

Fue la única de las comunidades donde el idioma oficial fue el español, apuntando a superar la barrera lingüística que había provocado el aislamiento de Primavera (Allain, 1992, p. 250). En las reuniones, se realizaban traducciones simultáneas para los miembros aún en período de aprendizaje de esa lengua.

La matriz económica era agrícola -conformada por la producción y venta de algunos artículos de granja (verduras, frutas, huevos, pollos, miel, pan integral, dulces) y flores (R. Allain, 1956, p. 2; Noticias, 1959, p. 1). También comercializaban objetos artesanales de madera fabricados en Primavera (Fischli, 1999). Vendían en dos ferias de Pocitos -Villa Biarritz y Plaza Azaña- y también hacían repartos domiciliarios (Thomson, 2020, p. 64).

El modo de funcionamiento comunitario era el mismo que en Primavera. La Bruderschaft, era el máximo órgano decisor. La comunidad uruguaya tenía su propio Servidor de la Palabra. Roger Allain ocupó el servicio por varios años. Peter Cavanna, lo sucedió, y finalmente Hans Hermann Arnold. También se contaba con un “ama de llaves”, que organizaba y supervisaba el trabajo doméstico. Algunos integrantes de El Arado, destacan que el medio urbano, y la menor cantidad de integrantes, hacía que la organización fuese más flexible: “lo que más disfruté de nuestra vida en el Arado, fue que estaba menos organizado, menos rígido que en Primavera, y en consecuencia, más vivo” (Norah Allain, 1997a).

En relación a la crianza y educación de la infancia, se reproducían los mismos dispositivos de Primavera: casa para los bebés, un jardín de infantes y la

---

<sup>9</sup> Para un estudio pormenorizado sobre El Arado, véase Coretta Thomson (2020).

escuela primaria. Sin embargo, se produjo una innovación importante: la asistencia de los niños a la escuela pública. Durante un período de tiempo, la educación de los niños se hacía dentro de la comunidad para los primeros años y en la escuela pública a partir de tercer año. Roger Allain (1992), propuso este cambio para que los niños tuviesen contacto con el mundo exterior antes de la adolescencia, logrando de este modo, una mejor integración al país (p. 254). Introdujo una variante a la posición de Eberhard Arnold para quien la educación hasta los 15 años, debía ocurrir dentro de la comunidad (R. Allain, 1992, p. 253). Anteriormente, se contrataba una maestra (Thomson, 2020). De todos modos, en 1959, habían puesto en funcionamiento su propia escuela primaria (Noticias, 1959, p. 9). Eberhard Allain (comunicación personal, 2023, enero 27), rememora su infancia en El Arado, destacando su asistencia a la escuela pública<sup>xxxvii</sup>.

Los niños además de las tareas escolares, realizaban tareas de apoyo a la granja (Eberhard Allain, comunicación personal, 2022, diciembre 22; Jean Pierre Allain, comunicación personal, 2022, noviembre 24). Según el testimonio de Jean Pierre Allain (comunicación personal, 2022, noviembre 24), algunos compañeros de escuela pasaban la noche o algún fin de semana en la chacra.

Algunos adolescentes nacidos en Paraguay, habían sido enviados a Montevideo, para eludir el servicio militar, en tanto el acuerdo con el gobierno paraguayo, podría interpretarse como exclusivo para los de origen europeo. Otros, apuntaban a realizar estudios secundarios o universitarios.

El encuentro con el medio urbano, produjo un particular impacto en ellos:

Era una aventura. Nosotros no habíamos visto nunca televisión, calles pavimentadas, autos, bicicletas, etc. antes en Paraguay. Nos confrontamos con un mundo y sociedad modernos, completamente diferentes, que a veces, resultaba en dificultades. Pero en general, disfruté el tiempo allí. Y todas las cosas y experiencias nuevas. Recuerdo particularmente, ver el océano por primera vez (en realidad, el estuario del Río de la Plata). (John Jory, comunicación personal, 2016, octubre 25).

Los adolescentes asistían a los liceos públicos o a las escuelas técnicas y trabajaban además en tareas de granja (John Jory, comunicación personal, 2016, octubre 25).

Los adolescentes podían participar de actividades culturales extra-comunitarias como la integración del coro Bach (Erdmuthe Arnold, comunicación personal, 2017, marzo 28), o algunas tan extraordinarias, como la asistencia a una

función privada de la célebre bailarina británica Margot Fonteyn, por invitación de la Embajada Británica (John Jory, comunicación personal, 2016, octubre 25).

La severa moral sexual reaparecía también aquí. A solicitud de la Sociedad de Hermanos, los jóvenes fueron exonerados de hacer gimnasia en el liceo, porque no se consideraba adecuado, que compartiesen las duchas con otros chicos. (John Jory comunicación personal, 2016, octubre 25). Jean Pierre Allain (comunicación personal, 2022, noviembre 24) rememora: “nos sentíamos ‘inferiores’, porque éramos ignorantes en cuestiones de sexo a pesar de ser adolescentes”.

En relación a la vestimenta, las mujeres mayores, continuaban con el estilo tradicional. Pero luego de la ruptura con los hutteritas, las mujeres jóvenes de El Arado, que trabajaban o estudiaban fuera de la comunidad, pudieron usar vestimenta urbana (Eberhard Allain, comunicación personal, 2023, enero 27). En la misma época, algunos hombres de El Arado, decidieron dejar de usar barba.

Realizaban una labor de difusión de sus convicciones cristianas y su proyecto de vida comunitario. Impartían conferencias en diversos lugares, entre ellos, el Ateneo de Montevideo y alguna radio montevideana. Publicarían folletos de difusión, y un periódico: El Arado, del que saldrían 9 números entre mayo de 1955 y noviembre de 1959. Su primer editor sería Roger Allain, con el auxilio de Felipe Badesich, en las correcciones (Allain, 1992, p. 256). Para los tres últimos números, la redacción estaría a cargo de Charles Headland (Thomson, 2020).

Al igual que en Primavera, los domingos era el día de la familia en El Arado, pero también días de “puertas abiertas” para recibir visitantes:

Venía de todo tipo de gente. Nadie les preguntaba... Venían algunos jóvenes judíos. Me acuerdo muy bien de uno ... después se fue a vivir a un kibutz [Raoul Weisz]. Venía gente con inquietudes o con curiosidad... Pero muchos curiosos (Comunera I, comunicación personal, 2017, abril 7).

Recibían visitas desde Montevideo y Buenos Aires de personas y grupos de variados orígenes: burgueses liberales, estudiantes radicales, pacifistas, protestantes, exiliados anarquistas españoles (Allain, 1992; Fischli, 1999).

Mantuvieron además vínculos con diversos grupos religiosos y organizaciones sociales (Allain, 1992). A diferencia de lo que sucedía en Primavera, su ubicación en las cercanías de la metrópolis, lo habilitaba. Se relacionaron con la Iglesia Metodista y su Hogar Amanecer y con la Iglesia Valdense. Visitaron la Colonia Valdense y la casa Reuchben (Norah Allain,

1997). También se vincularían con la “Fraternidad de la Reconciliación”<sup>,xxxviii</sup>, asociación ecuménica, referente del pacifismo internacional que tenía sede en Montevideo.

Fueron visitados por Lanza del Vasto, en su pasaje por Montevideo. Se vincularon también a un grupo cristiano, inspirado en su filosofía pacifista, asistiendo a sus reuniones, en la conocida como “chacra de Otero” (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 29). El periódico “El Arado” publicaría un extenso artículo comparando las dos comunidades (Allain, 1957).

Al igual que en Inglaterra, mantuvieron contacto, con refugiados judíos (Eberhard Allain, comunicación personal, 2023, 27 de enero). Se generó también una estrecha vinculación con asociaciones judías y el movimiento del kibbutzim. Nadine Moonje Pleil (comunicación personal, 2017, marzo 5), recuerda las vivas discusiones que sostenían en relación a la creación del Estado de Israel. Se realizaron intercambios con los centros de entrenamiento para la vida en el kibutz: Ichud y HaShomer HaTzair, ubicados en sus cercanías. Se pensó -sin llegar a concretarse- en el establecimiento de un centro de entrenamiento dentro de El Arado, reiterando la experiencia de Costwold (Oved, 1993, p. 33).

En 1957, se recibió la visita del líder del “Movimiento del Kibbutz Religioso” Mordechai Nissim, con quien se mantuvo diálogo sobre preocupaciones comunes, particularmente sobre los adolescentes y su posterior elección de permanencia en la comunidad. Nissim observaba muchas similitudes organizacionales, y una diferencia fundamental: el nacionalismo del kibutz y el internacionalismo de la Sociedad de Hermanos (Oved, 1993, p. 31).

En 1958, a iniciativa de Dick Whitty, el periódico El Arado dedicó un dossier, al movimiento del kibutz (“Encuentro”, 1958, pp. 15-34), sintiéndose

ligados con ellos por el hecho concreto de que tanto ellos como nosotros procuran convertir en realidad práctica, el anhelo de la vida fraternal, en una total comunidad de bienes y trabajo, abierta a todos los hombres de buena voluntad” (“Encuentro”, 1958, p. 15)

En un artículo del dossier (“Humanismo”, 1958), ingeniosamente propuesto en forma de diálogo entre un miembro del kibutz y otro de la Sociedad de Hermanos, se comparó a ambas comunidades. El uso de las armas, la no confesionalidad del kibutz (salvo en los específicamente religiosos), la adhesión al marxismo como filosofía política, eran algunos de los puntos discordantes. Se

destacaba el rol preponderante atribuido a Landauer por el representante de la Sociedad de Hermanos en relación a las bases de la comunidad cristiana. El representante de la Sociedad de Hermanos, si bien se mostraba abierto al diálogo con el kibutz, sutilmente deslizaba la esperanza de que también ellos pudiesen adherir al cristianismo e inspirarse en el valor ejemplar del cristianismo primitivo.

Militantes anarquistas, se sintieron especialmente atraídos por la Sociedad de Hermanos. En relación a la Comunidad del Sur (ver capítulo 4), Edda Ferreira (citada por Trías y Rodríguez, 2012), una de las fundadoras de la Comunidad del Sur, recordaba haber tomado contacto con la Sociedad de Hermanos, a partir de una conferencia, impartida por éstos en el Centro de Estudiantes de Derecho. Les atribuía el impulso final, para la decisión de crear una comunidad anarquista:

Nosotros íbamos y ayudábamos en el trabajo... Todos los valores que nosotros teníamos, los barbudos los practicaban... y se veía que lo hacían. Bueno, nos dijeron, si ustedes quieren hacer algo así, por qué no empiezan. Nos apretaron así y nosotros aceptamos (p. 51).

Luego de fundada la Comunidad del Sur, el vínculo perduró. Nadine Moonje Pleil (comunicación personal, 2017, febrero 21) recuerda:

Teníamos una buena relación con la Comunidad del Sur. A veces, venían a visitarnos, y a veces, íbamos nosotros a su casa. Personas jóvenes, que estaban preocupadas por sus semejantes y que querían vivir una vida que tuviera más sentido que la simple rutina de todos los días.

Raul Weis (2013), de origen judío aunque no religioso, estudiante de Arquitectura y militante anarquista, en la época, visitaba a ambas comunidades, por las que se sentía atraído y al mismo tiempo distanciado en algunos aspectos. Recuerda a ambas, compartiendo “días e ideas”, pese a sus diferencias (Weis y Weis, 2013, p. 248). Finalmente, en 1964, junto a su esposa, viajará a Israel para integrarse a la vida comunitaria de un kibutz. Este breve fragmento de la historia de vida de Weis, resulta demostrativo de las inquietudes comunitarias existentes en la época, provenientes de diversas ideologías y también de las afinidades entre el kibutz, la Sociedad de Hermanos y la Comunidad del Sur.

A pesar de la intensa labor de difusión llevada adelante por el El Arado, en Uruguay sólo se lograron dos incorporaciones, Felipe Badessich<sup>xxxix</sup> y Ariel Fontes<sup>xl</sup>, que tras el período de noviciado, fueron bautizados y asumieron su condición de miembros plenos (Allain, 1992, p. 268). En ambos casos, buscaban un estilo de vida, alternativo al capitalismo.

El modo de vida de El Arado también produjo impacto en una tercera persona: Olga Viera<sup>xli</sup>, que tiempo después de haberlo visitado, decidió integrarse, pero éste ya había sido desmantelado. Viajó a Primavera, y en el período de la “gran crisis” fue trasladada a Estados Unidos. Después de algunos años no se aceptó su incorporación como miembro pleno (Olga Viera, comunicación personal, 2023, marzo 6).

Por el contraste con el aislamiento en Paraguay, por su cercanía a la metrópolis, por ser una comunidad de pequeñas dimensiones, por el diálogo con una diversidad de grupos y personas, por un modo de vida más libre, El Arado dejó una marca positiva en la memoria de quienes estuvieron allí.<sup>xlii</sup>

En 1959, por el nivel de desarrollo de El Arado, se consideró la idea -no materializada- de fundar una segunda colonia en Uruguay (Norah Allain, 1997b).

Mario Marrone (1988), visitante de El Arado a finales de la década del ‘50, lo recuerda de este modo:

Lo que más me impresionó durante mi estadía en “El Arado” fue la alegría de la gente ... eran sumamente cordiales entre ellos y con los visitantes. Gozaban enormemente del trabajo en común, de la solidaridad, del canto y la danza en grupos. Todos los males de la sociedad de consumo habían sido eliminados y tanto el trabajo como las relaciones económicas y el ocio estaban integrados dentro de un nuevo orden. A mí todo me parecía maravilloso aunque no sé si yo tendía a idealizar situaciones que no vivía desde adentro a lo largo del tiempo. Lo cierto es que la comunidad estaba en crisis y de eso me enteré más tarde (p. 33).

### **2.3 La “gran crisis” y el levantamiento de las colonias en América del Sur (1959-1961)**

Entre 1959 y 1961, luego de 20 años de permanencia en América del Sur, las colonias en Paraguay y Uruguay fueron desmanteladas. Paradojalmente, en 1959, todas ellas parecían atravesar momentos de crecimiento, tanto económico como en su proyección en el medio (Oved, 2013, p 220, “Noticias”, 1959, p. 1). En 1960, se suprimieron “El Arado” y Loma Hoby. Al año siguiente le llegaría el turno a Isla Margarita e Ibaté. Sus propiedades fueron vendidas y parte de su población trasladada a Estados Unidos y Europa. Fue parte de un proceso global de “reducción de frentes”, en discusión desde 1956<sup>xliii</sup> (Oved, 1996, p. 220).

También significó el desenlace de un complejo proceso, conocido como la “gran crisis”, que se extendió entre 1959 y 1962, e involucró a la totalidad de enclaves de la Sociedad de Hermanos en Europa, América del Sur y del Norte

(Oved, 2013). Desde la Historia y las Ciencias Sociales se conceptualiza este período, como el “más oscuro” en la historia del Bruderhof (Oved, 1996, p. 207; Zablocki, 1980, p. 98). A partir de la instalación de un conflicto generalizado, de intensidad sin precedentes, una tercera parte de sus integrantes fue expulsada o decidió voluntariamente abandonar la experiencia. La extrema precariedad de las condiciones en que debieron hacerlo dejó una huella mnémica traumática que persistió a través de los años. La “oscuridad” puede extenderse también a las dificultades que la elucidación de este conflicto plantea a los analistas.

El proceso había tenido características similares en los diferentes continentes: el estallido de conflictos enunciados como religiosos, la generación de una atmósfera de caos, de acusaciones mutuas entre grupos con lealtades a liderazgos contrapuestos -Heini Arnold y Hans Zümpe, respectivamente hijo y yerno de Eberhard- y concepciones comunitarias diferenciadas, autoinculpaciones, la actuación de miembros estadounidenses de reciente ingreso, convocados y/o autodesignados como árbitros o mediadores, jornadas arduas de encuentros de las hermandades de cada comunidad, donde se concluía la existencia de desviación de los postulados fundacionales, y la necesidad de crear “una nueva hermandad”, a partir de la imprescindible elección de un reducido núcleo idóneo por su pureza, que posteriormente iniciaría a su vez el proceso de expulsión de miembros no aptos para la nueva etapa, que se preveía (Allain, 1992; Mow, 1990; Oved, 1996).

Merrill Mow (1990), protagonista de estos acontecimientos, respaldando el liderazgo y cosmovisión de Heini Arnold, rememoraba el clima de estos años:

Si se mira hacia atrás a través de los acontecimientos de los años 1959, '60, y '61, resulta increíble – ¡la lucha fue constante!. ¿Pudo esto pasar *realmente* sólo dos días después de aquello otro, y tres días después, algo más, y luego una semana más tarde, algo más? Heini acudía a otros constantemente, pero él y Annemarie eran a quienes nosotros acudíamos por sostén y por fuerza (p. 184).

También, puntualizaba el rol asumido por un grupo pequeño de jóvenes americanos reunidos en torno al liderazgo de Arnold:

Todos estos eran hermanos jóvenes como yo mismo con muy pocos años en la hermandad -algunos dos años, o incluso dieciocho meses y recién nombrados en el servicio de hermano testigo- teniendo que asumir la responsabilidad de un Bruderhof entero, cuya dirección no estaba clara. Heini ha sido acusado por lo sucedido en estos años, y yo quiero decir, que donde hubo cosas mal hechas, fueron hechas por alguno de nosotros. Heini luchó por amor para todos, pero demasiadas cosas sucedían en los tres continentes a la vez como para que él hubiese podido ejercer una supervisión total (Mow, 1990, pp. 184-185).

Un entramado multidimensional de circunstancias y problemáticas no resueltas -desde la etapa europea-, desembocaron en el estallido y generalización de esta crisis. Oved (1992), resultó una guía imprescindible en su sistematización. Sin pretender agotar el tema, pueden reconocerse algunos núcleos conflictivos fundamentales: la creación de colonias en Estados Unidos, especialmente Woodcrest, que generó un cambio de matriz económica en la Sociedad de Hermanos<sup>xliv</sup>, las discrepancias entre Paraguay y Woodcrest, que culminó en un cambio de hegemonía, a favor de la colonia estadounidense<sup>xliv</sup>, la cuestión del hospital de Loma Hoby<sup>xlvi</sup>, la disputa de liderazgos personales, ligada a su vez, a diferencias de perspectivas sobre el legado y el rol de la familia Arnold, que entrañaban al mismo tiempo, visiones diferenciadas sobre los modos de conducción espiritual y gestión comunitaria<sup>xlvi</sup>, la divergente valoración en relación al modo de vida hutterita<sup>xlvi</sup>, la lucha entre “dos atmósferas”, entre “corazones fríos” y “corazones cálidos”<sup>xlvi</sup>, demostrativa de la existencia de al menos dos concepciones en torno a la vida comunitaria, y muy ligado a este último aspecto, el clivaje entre comunidad cerrada y comunidad abierta al medio, los grados entre los dos extremos y la selección de los grupos idóneos con los que vincularse<sup>1</sup>. (Oved, 1996; Zablocki, 1980).

Para una mejor comprensión de los diferentes nudos problemáticos que dieron origen a la crisis se recomienda la consulta del “anexo documental” en el numeral correspondiente. En relación a las colonias latinoamericanas, adquieren especial relevancia dos de ellos: la concepción de la lucha entre “dos atmósferas” y el clivaje comunidad abierta o cerrada.

Merrill Mow (1990), expuso la tesis de que los acontecimientos de la “gran crisis” fueron el reflejo de una lucha entre dos atmósferas dicotómicas (ya planteadas por Eberhard Arnold, en otros contextos): el “espíritu de Dios” y el “espíritu de Satán” (p. 107). Este último derivaría del pecado original: “hay un espíritu en este mundo que quiere destruir la vida en hermandad basada en el amor a Jesús...” (Mow, 1990, p. 125). Desde este punto de vista, a partir de la muerte de Eberhard Arnold -y especialmente en Primavera-, el “comunitarismo humanista”, habría sustituido a la comunidad de Dios. Se habrían olvidado culposamente, de que el “centro”, no era la comunidad en sí misma, sino Jesús:

Es muy claro que nuestra vida comunitaria, no está fundada en el ideal social de la comunidad fraterna. Está basada en el amor de Dios...

Si se quita el amor de Dios, el amor a los hermanos se vuelve frío, y eso es lo que sucedió. Un enfoque burocrático de la vida en comunidad tomó el control, un enfoque humanista centrado no en Dios, sino en la hermandad, no en la iglesia sino en la voluntad de la gente, no en el liderazgo de Jesús, sino en el de Hans Zumpe. Puesto que el centro no es la hermandad, ni los servicios, sino Jesús. (Mow, 1990, p. 107, 121-122).

Luego de la “gran crisis”, y bajo el liderazgo de Heini Arnold, la visión sobre la etapa del Bruderhof en Paraguay era negativa (Whitworth, 1975, p. 183).

Finalmente el clivaje “comunidad cerrada” o “comunidad abierta” fue fundamental en la provocación del cisma. A finales de la década del '50, en los diferentes enclaves, la Sociedad de Hermanos, había desarrollado un considerable grado de apertura hacia el medio, rasgo que la había caracterizado fundacionalmente, vinculándose con otros grupos -confesionales o laicos- de carácter progresista. Con el advenimiento de la crisis, dicha apertura fue censurada y suprimida en las comunidades de los tres continentes.

En América Latina, la corriente propicia hacia una mayor apertura al medio exterior también había tenido expresión en Paraguay. Su acción más significativa fue la organización del campamento de jóvenes de 1958, con carácter ecuménico, donde entre otras actividades, se había discutido entusiastamente, “Cristianismo y revolución social”, la obra emblemática de Richard Schaul, considerada el antecedente inmediato de la Teología de la Liberación. Norah Allain (1997b), daría testimonio sobre esta corriente de apertura, cuando rememora las circunstancias -y la carga de dolor aparejada a muchos comunitarios- del cierre de las colonias: “Iba en contra de la dirección que se había desarrollado en Primavera, mucho más liberal y abierta al contacto con el resto del mundo”, que había habilitado la realización de campamentos internacionales. Roger Allain (1992), recordaba haber sido excluido, entre otras razones por haber propiciado su organización (p. 314).

En Uruguay, por su cercanía con la metrópolis, El Arado mantenía una profusa actividad de relacionamiento con el medio. El impacto sobre sus integrantes, de la decisión sobre su cierre, fluctuó entre la aceptación resignada, pensando que se contribuía de esta manera a un bien mayor y el rechazo y la impotencia para revertirla<sup>li</sup>.

Por otra parte, en consonancia con lo acontecido en el resto de las comunidades, la interacción con colectivos no cristianos fue censurada. La estrecha relación con la anarquista Comunidad del Sur, fue reprobada desde los sectores menos aperturistas de Primavera<sup>lii</sup> (John Jory, comunicación personal 2016, octubre 25; Moonje Pleil, 1994, p. 170, 173).

Charles Headland (entrevistado por Oved, 1996) -autor de un artículo de la Sociedad de Hermanos, sobre la Comunidad del Sur, aparecido en el periódico anarquista, “Voluntad”- muestra ambigüedades con respecto a ese vínculo, incorporando una actitud de autocensura en relación al mismo:

estábamos muy involucrados en sus vidas. Estábamos felices de encontrar personas que creyesen que era posible vivir en comunidad, aunque había grandes diferencias en nuestras creencias religiosas ... Sentí que la relación con ellos había ido demasiado lejos (p. 149-150).

A fines de 1959, Roger Allain (1992), recibiría el testimonio de uno de sus hijos, aún habitante del Arado: “La comuna estaba comenzando a aislarse y perder -o abandonando voluntariamente como peligrosos- nuestros anteriores contactos con los Canuteros y otros amigos” (p. 294).

Algunos de los miembros del Arado fueron advertidos de no continuar el contacto con la Comunidad del Sur o sometidos a “exclusión” por este relacionamiento (Comunera I, comunicación personal, setiembre 29, Moonje Pleil, 1994)<sup>liii</sup>. Roger Allain (1992) daría testimonio de ello:

debíamos tomar distancia de los canuteros que eran conocidos como ateos y anarquistas. Ser demasiado amigables con ellos había sido una acusación contra mi liderazgo” (p. 283)... ¿No había representado nuestra tarea en América del Sur demasiado unilateralmente? ¿No había sido demasiado amigo con ateos y anarquistas en Uruguay y apoyado campamentos de trabajo con “iglesias del mundo”? (p. 314).

Por otra parte, el vínculo amoroso entre una joven de El Arado y un joven de la Comunidad del Sur, que había llegado hasta la ceremonia de compromiso, fue censurado por la Sociedad de Hermanos, terminando en la ruptura, a pesar de la mediación de integrantes de la Comunidad del Sur -particularmente de Ruben Prieto y Edda Ferreira- (Erdmuthe Arnold, comunicación personal, 2017, marzo 31). En el contexto de “la gran crisis” la joven abandonó El Arado y fue posteriormente trasladada a Estados Unidos.

Intentar un balance histórico-social de la crisis y sus proyecciones sobre el posterior desarrollo de la Sociedad de Hermanos, resultaría complejo y requeriría un análisis de carácter interdisciplinario, que trascendería los objetivos de esta

tesis. Más ajustado a ellos, corresponde hacer foco en la mirada contemporánea por parte de los actores y posicionamientos en disputa. Desde este punto de vista, se reconocen al menos dos evaluaciones antagónicas de la misma, aunque seguramente habría posiciones matizadas dentro de ellas, una pluralidad mayor de liderazgos y también personas que seguramente se encontraban ajenas a ambas, y no comprendieron la situación.

Desde la perspectiva de la concepción y el liderazgo triunfantes, la “gran crisis” tuvo por resultado un proceso de depuración, que habilitó la unificación y consolidación de la Sociedad de Hermanos, en torno a lo que consideraron un retorno a la concepción comunitaria de sus orígenes en Sannerz y una reafirmación de los aportes teológicos de Eberhard Arnold. El lugar de la familia Arnold vuelve a ser simbólicamente relevante. Heini Arnold consolida su liderazgo, siendo nombrado como *Elder*, título que sólo su padre, había detentado. Por varios años, la Sociedad de Hermanos se retrajo sobre sí misma, retomando recién en la década del '70, sus prácticas misioneras hacia otros continentes, y también la interrelación con otros grupos, destacándose su participación en el movimiento por los derechos civiles de los negros y la marcha de Alabama (Mow, 1990). De todos modos, a partir de la década del '70, los vínculos desarrollados fueron mayoritariamente con grupos cristianos. Inmediatamente, después de la “gran crisis”, se retoma el diálogo con la Iglesia Hutterita, que culminará en 1974, con el retorno de la Sociedad de Hermanos a la misma. En relación a los integrantes que fueron expulsados o abandonaron la Sociedad de Hermanos, se considera que un 20%, retornó algunos años después, luego de algunos intentos de localizarlos y alentarlos para que así lo hicieran. En estos casos, revirtieron su posición y adhirieron a las valoraciones sintetizadas anteriormente (Meier, 1979, p. 22)<sup>liv</sup>. Merrill Mow (1990), protagonista y portavoz de esta postura sintetizaría:

Una de las características más importantes de una verdadera comunidad cristiana es la presencia de lucha. Es imposible vivir una vida de hermandad, sin luchas, que a veces, se convierten en “crisis”... un término odiado que evoca memorias dolorosas ... Va a haber problemas, y los problemas deben enfrentarse, y enfrentar los problemas significa lucha - *siempre*... Si hay claridad en la mente de al menos una persona- y si esta persona está bajo el liderazgo de Dios, bajo el liderazgo del Espíritu- entonces las crisis son regalos de Dios. Son el medio, a través del cual, un tren descarrilado, puede volver a los rieles, y esto es lo que sucedió con nuestra vida comunitaria, una y otra vez. (pp. 47-48)

Desde la perspectiva disidente de los miembros del grupo KIT y otros independientes, se cuestiona el estilo de liderazgo de Heini Arnold, y el accionar

de los jóvenes estadounidenses de su círculo personal. Hacen énfasis, en que detrás de la enunciada “voluntad del espíritu santo”, en relación al retorno a una pureza comunitaria “originaria”, se encubrían juegos de poder y la materialización de una suerte de “purga”, funcional a los mismos. Dan visibilidad a la huella mnémica traumática, en relación a las condiciones materiales en que muchos de ellos debieron abandonar varias décadas de vida comunitaria. Retrospectivamente, cuestionan el dispositivo de exclusión -especialmente en su aplicación en la infancia- y la rígida moral sexual, aplicada a niños, adolescentes y adultos. La síntesis del ex-miembro Robert Peck (1987) resulta representativa de la postura de la disidencia:

Mi tesis... es que durante su período sano, el Bruderhof unió muchas personas de diferentes creencias en una única comunidad cálida y de mentalidad abierta, de una fe cristiana abierta, y que a causa de un estrecho celo exagerado y una lucha de poder el énfasis viró a una expresión particular, de un tipo particular de experiencia religiosa y fe, resultando en una comunidad cerrada y dominada por el miedo (p. 112).

Para cerrar, resulta de interés recorrer algunas valoraciones realizadas por los científicos sociales e historiadores, que abordaron el tema, todos ellos, destacando el mayor peso que el componente “iglesia”, en la diáda “Iglesia-Comunidad”, adquiriría hacia futuro en la Sociedad de Hermanos. Zablocki (1980) concluirá que hasta “la gran crisis”, la Sociedad de Hermanos, podía autoperibirse como una “comunidad intencional entre comunidades intencionales”. Con posterioridad a ella, se autoperibiría como una “iglesia entre iglesias”. Tyldesley (2003) por su parte, hará una lectura de la “gran crisis”, como una muestra de la búsqueda de la “unidad”, en tanto atributo esencial del Bruderhof, como Iglesia-Comunidad. Oved (1996), por su parte, entiende que con anterioridad a la crisis, existía una corriente de opinión mayoritaria, para la cual la coexistencia de diferentes opciones y lecturas de “lo comunitario”, era justamente lo que hacía posible su existencia. Con la erradicación de esta postura, se dio paso a una etapa donde se enfatizaba la unión de la “comunidad” con la “iglesia”, con un mayor énfasis en la religiosidad (Oved, 1996, p. 241). En todos los autores, se da cuenta también, de la experiencia traumática vivida por quienes -como consecuencia de su disidencia o la mera arbitrariedad, en un contexto de crisis- fueron expulsados desde la matriz comunitaria hacia el afuera capitalista, sin suficientes recursos, ni experiencia o preparación vital para manejarse en él.

### **3. “Comunidad del Sur”: un exponente paradigmático de la vertiente comunitaria del anarquismo en Uruguay.**

Nuestros abuelos llegaron a "hacerse la América". A nosotros nos toca rehacernos y en ello "hacer una nueva América". Aceptar la herencia es imposible...

Debemos resistir y crear, y para ello es imperioso alentar en la inquietud de este mundo americano que quiere hacerse a sí mismo, alentar la visión a la vez objetiva y utópica del camino a recorrer...

El cambio está anunciado, pero su dirección la determinaremos al hacerlo. La comunidad voluntaria, el movimiento kibutziano, puede ser un aliciente que oriente, que guíe... A nosotros nos toca decidir, ahora.

Ruben G. Prieto (1964), p. 15

El anarquismo, contó con una temprana inserción en Uruguay<sup>10</sup>: en el terreno sindical, las prácticas de acción directa, la vida intelectual y literaria, las experiencias pedagógicas y el activismo cultural.

La Comunidad del Sur parece haber sido la primera expresión de la vertiente comunitarista del anarquismo en el país. Más allá de algún indicio, no se reconocen antecedentes o la historiografía aún no ha podido visibilizarlos.

La calificación de la “Comunidad del Sur” como “anarquista”, de hecho es problematizable, merece una discusión y algunas aclaraciones.

Cercana a sus primeros 20 años de existencia, la Comunidad del Sur [ca 1972] elaboró un documento sistematizando su propia historia. Como “punto de partida” de la experiencia se señalan allí varios objetivos, siendo uno de ellos “la realización de un proyecto anarco-comunista” (p. 2).

En la década del ‘60, presumiblemente a partir de su activo involucramiento en el movimiento cooperativo, y siguiendo la conceptualización de Buber (1950/1966) en “Caminos de la utopía”, la Comunidad del Sur se autodenominará como “una experiencia de vida de cooperativismo integral”.

En varios de sus documentos programáticos, y en entrevistas a integrantes<sup>11</sup> de la experiencia, existe coincidencia en que la Comunidad del Sur

---

<sup>10</sup> Desde mediados del siglo XIX, puede rastrearse la presencia del socialismo utópico en Uruguay. El historiador Carlos Rama (1969), ubicará la “edad de oro” del anarquismo en el Uruguay entre 1890 y 1917. Luego de la revolución rusa, su radio de acción se verá disputado por otras corrientes.

Sobre la historia del anarquismo en Uruguay puede consultarse: Barrett (2011), Cappelletti y Rama (1990), Delgado (2017), Garay (2012), Muñoz (2021), Porrini (2019), Rago, 2001, Vescovi (2016), Vidal (2021).

no se definía como anarquista, para no “cerrarse y esclerosarse” (Prieto, citado por Antony, 2014). Como organización “abierta”, recibía a quienes demostrasen interés en la realización de una experiencia de vida comunitaria, con independencia de sus convicciones (Comunidad del Sur, ca. 1964).

A comienzos de la década del '70, se definían como “revolucionarios”, “comunistas”, “comunitarios” y -cabe destacarlo- “libertarios” (Comunidad del Sur, Comisión de Educación, 1971-1972/1985).

Más allá de sus definiciones explícitas, es innegable la vinculación de la Comunidad del Sur con el movimiento anarquista: sus fundadores lo fueron, a lo largo de sus más de 50 años de historia varios de sus integrantes militaron en diferentes espacios libertarios, su base teórica -aunque heterodoxa- incluye autores canónicos del anarquismo, sus principios organizativos abrevan en él. Diferentes entidades y eventos nacionales del anarquismo en Uruguay, así lo reconocieron (ver 3.2.3.5). Fue presentada por sus integrantes en múltiples eventos y publicaciones anarquistas. Internacionalmente, se la reconoce de ese modo. Para la investigadora y militante anarquista japonesa Misato Toda (citada por Antony, 2014), que la visitó a finales de la década del '90, la Comunidad del Sur era una de las pocas experiencias de vida comunitaria que perduró en el tiempo, considerándola “un laboratorio de ‘anarquía en acto’”.

La apertura no dogmática hacia el universo de las izquierdas -en el plano teórico, en sus vinculaciones, en la recepción de sus integrantes- no resulta un impedimento para que en la valoración histórico-político-filosófica de su inserción y significado en la historia del Uruguay, y en su proyección internacional, se la considere una creación-producción anarquista.

### **3.1 Génesis en el Uruguay de la primera década del '50<sup>12</sup>.**

En el momento de su surgimiento -año 1955-, la Comunidad del Sur, parecía ser una “atipicidad”, tanto dentro del movimiento anarquista como en la sociedad global: ¿por qué desear, pensar, y actuar “la revolución” desde la construcción de un espacio de vida comunitario? La exploración de bibliografía y

---

<sup>11</sup> Raquel Fosalba, Osvaldo Escribano y Laura Prieto, coincidieron en ese punto.

<sup>12</sup> Algunos aspectos de este capítulo fueron presentados como “avance de investigación” en el “II Congreso Internacional de Investigadorxs sobre Anarquismo(s)” (Miniño, 2019).

de fuentes escritas y orales, ponen de manifiesto la pluralidad y heterodoxia de su “genealogía” revolucionaria.

En la auto-elaborada historia de la Comunidad del Sur (ca. 1972), se señalaba como hito inicial de su gestación, a la Primera Convención de Estudiantes, realizada en 1951. La “comunidad” habría sido la “idea-respuesta” propuesta por varios delegados a las problemáticas socio-políticas allí planteadas.

Pensar los orígenes de la Comunidad del Sur, remite entonces, más que a una fecha precisa, a un proceso multidimensional a desbrozar: el contexto epocal, y la singular amalgama de diversas teorías y praxis transformadoras.

### **3.1.1 El contexto histórico: la crisis de la “Suiza de América” y la emergencia de la protesta social. La “generación crítica”.**

La Comisión de Inversiones y Desarrollo Económico (CIDE), creada en 1965, bajo la conducción del economista Enrique Iglesias, con el objetivo de diagnosticar y proponer soluciones a la crisis económica y social instalada, situaba en 1955, el hito inaugurante del declive (Rama, 1972, p. 22). El sociólogo argentino, Christian Ferrer (2013), daba cuenta de esa crisis, con una elocuente metáfora sonora: en la década del '50, el Uruguay del Estado de Bienestar, impulsado por el batllismo, había comenzado a “crujir”, y -podría agregarse- acabaría estallando en la década siguiente<sup>13</sup>.

La estabilización y crecimiento económico de los países centrales durante la Guerra Fría, junto con la finalización de la Guerra de Corea en 1953, redujeron las exportaciones del país, dando comienzo a la crisis del modelo industrializador de sustitución de importaciones, de algún modo subvencionado por el superávit del negocio agroexportador (Yaffé, 2016). Las reservas producidas por el superávit anteriores, fueron consumiéndose, debiéndose recurrir en la década del '60, al endeudamiento externo. La caída del PBI y en consecuencia, del salario real, encontró a sectores obreros organizados y resistentes. El modelo de “solución pacífica de conflictos”, fue cediendo paso a uno crecientemente “represivo”.

---

<sup>13</sup> Sobre el período puede consultarse: Broquetas (2007), Caetano (2015), Nahum et al. (1987, 2007), y Ruiz (2007).

La crisis económica, devino en crisis social y política, que progresivamente fue erosionando al Uruguay liberal, republicano y democrático, desembocando a comienzos de la década del '70, en el quiebre institucional y el advenimiento de la dictadura cívico-militar.

Ángel Rama (1971), da cuenta del proceso de toma de conciencia de los sectores intelectuales y las organizaciones sociales frente a este crisis sistémica, diferenciando distintos momentos y cohortes en sus reacciones y producciones, acuñando la categoría de “generación crítica”, para su definición. La Comunidad del Sur, es señalada por él, como una manifestación más de esa “generación crítica”, en este caso, en clave anarquista y cooperativa<sup>lv</sup> (Prieto, 1995; Rama, 1971).

### **3.1.2 Una genealogía heterodoxa**

La heterodoxa<sup>lvi</sup> y multidimensional genealogía de la Comunidad del Sur contiene al anarquismo -en teoría y realizaciones, destacándose, la Revolución Española-, el existencialismo, la recepción de algunos autores de la Escuela de Frankfurt, la militancia estudiantil en Preparatorios y en la Universidad, por una “universidad nueva”, una concepción libertaria y arraigada en lo social de las Artes, con fundamentos en corrientes artísticas y producciones teóricas, el comunitarismo cristiano, y en un terreno más concreto, tres intentos asociativos fallidos unilateralmente, pero potenciados en su fusión. La Comunidad del Sur, emergió como singularísima síntesis/amalgama de esta multiplicidad de componentes, que Ruben Prieto (2007a), metaforizaba elocuentemente en una frase: “quizás esa idea de cuenca y las distintas vertientes ...”

La porosidad y apertura no dogmática hacia aportes teóricos y movimientos sociales afines, se constituiría como un rasgo de larga duración.

#### **3.1.2.1 El movimiento anarquista. Luce Fabbrì y “El camino”**

Los integrantes del núcleo fundador de la Comunidad del Sur, formaban parte de las Juventudes Libertarias.

En la primera mitad de la década del '50 el anarquismo vivía una época de florecimiento, que culminará en 1956, con la creación de la Federación Anarquista Uruguaya. Tenían gran influencia en los sindicatos autónomos y en el movimiento

estudiantil -la FEUU y su posición tercerista-. Jorge Bralich (comunicación personal, 2022, febrero 11), que se había acercado al anarquismo en 1953, recuerda en ese entonces, la lectura de algunos clásicos del anarquismo - Proudhon, Bakunin, Rocker- en folletos editados en la época. Le otorgaba también un rol central a “El camino” de Luce Fabbri. De hecho constituía una lectura recomendada y distribuída por la FAU (“Servicio de Librería”, 1962).

Era una época de creatividad social, con proliferación de espacios de resistencia y producción alternativa -cultural, socio-política, vincular, consumo-.

La frase final del folleto de Luce -poniendo distancia tanto frente al capitalismo como al llamado “socialismo real”- seguramente estuvo en la inspiración de estas experiencias:

La única esperanza -la esperanza que el más pesimista de nosotros conserva mientras sienta en sí o a su alrededor fuerzas que luchan- está en dar al mundo otros ejemplos como el español, está en creaciones socialistas libres y coordinadas, que disipen el íncubo de la inevitabilidad de la policía secreta, del balazo en la nuca, de los campos de concentración y de la esclavitud.” (Fabbri, 2000, pp. 77-78)

### **3.1.2.2 La “memoria viva” de la revolución española**

En su historia de la Federación Anarquista Uruguaya, Juan Carlos Mechoso (2005) destaca que la revolución española aquí y en otros países, “marcó profundamente a la corriente libertaria... Arrojó diversas enseñanzas y el imaginario de nuestra militancia, por tiempo estuvo poblado, alimentado, por lo que en España se había plasmado en realidad o se había soñado” (p. 20). Se acaba de analizar el carácter ejemplar que Luce Fabbri le atribuía. Algunos uruguayos se unieron a las Brigadas Internacionales, entre ellos varios anarquistas. Luego de la instauración de la dictadura franquista que habría de durar casi 40 años, Uruguay junto a otros países latinoamericanos, recibió el exilio republicano y anarquista.

En un artículo de su autoría, en ocasión del 70º aniversario de la Revolución Española, Ruben Prieto (2006) reconocería la impronta que esta experiencia histórico-revolucionaria, tuvo en la constitución de su ser político y existencial: “Fascismo y solidaridad se convirtieron en un par opuesto con cargas asimétricas, sobre el que se fueron sedimentando mis afectos e ideas. Y más tarde, mis proyectos de vida...”<sup>lvii</sup> (p. 8).

En sus representaciones simbólicas, la Comunidad del Sur se autopercibía como continuadora, del proceso de colectivización llevado adelante por los campesinos de Aragón<sup>14</sup> “que habían sido capaces de crear una vida nueva en el medio de la revolución”, opción ideológica, con un “contenido emocional muy importante” (Prieto, 2007a). En el primer artículo periodístico sobre la Comunidad del Sur, aparecido en un medio libertario, también se le atribuía esta filiación (La comunidad del Barrio Sur, 1956).

Las canciones de la Revolución Española, ocupaban un lugar importante en el cancionero de la Comunidad (González Sierra, 1994, p. 28).

La solidaridad con las víctimas del régimen franquista se prolongaría a lo largo de los años<sup>lviii</sup>, uniendo a las distintas corrientes anarquistas más allá de especificidades y rupturas.

Eva Izquierdo (citada por Miniño, 2015), que participó de la experiencia de la Comunidad del Sur por algunos años desde finales de la década del '60, confirma la impronta de esta experiencia a lo largo del tiempo: “Yo conocí la experiencia de la revolución española en la Comunidad del Sur, en todos sus detalles... ¡Eso tuvo un peso en la historia de la humanidad!” (p. 82).

### **3.1.2.3 La lucha por la autonomía universitaria.**

#### **Agrupación Reforma Universitaria (ARU)**

Militante anarquista desde finales de la década del '40, el artista plástico Julio Mancebo, reconocerá:

Gran parte de lo que soy hoy se lo debo al IAVA, no a sus clases, profesores o programas, sino al patio del mismo. Una parte de los estudiantes, minoritaria, inquieta y entusiasta se reunía en los patios para hablar, discutir, intercambiar sobre lo que fuera, literatura, música, pintura, pero fundamentalmente sobre problemas sociales, conversaciones que terminaban normalmente en el Sportman. (Mechoso, 2005, p. 90)

La “Agrupación Reforma Universitaria” (ARU), de la que Mancebo formó parte, surge a comienzos de la década del '50 en Preparatorios del IAVA, primero en el Diurno, y un año después en el Nocturno, manteniéndose al menos por un lustro (Mechoso, 2005, p. 80). Reúne a izquierdistas independientes, con un fuerte núcleo anarquista, que rápidamente se volverá hegemónico (Trías y Rodríguez, 2012, p. 44)<sup>lix</sup>.

---

<sup>14</sup> Proceso que había involucrado a 2 millones de campesinos, es considerado un hito histórico, de gran carga simbólica, en tanto materialización social del anarquismo (Jourdain, 2014, p.106)

Los principios de esta corriente gremial eran: filiación con la Reforma Universitaria de Córdoba, lucha por la autonomía y el cogobierno universitarios, rechazo a cualquier vínculo con la política partidaria, solidaridad con el movimiento obrero -huelga de los gremios solidarios en 1952-, (Agrupación Reforma Universitaria, 195?). Se declararían “humanistas”, “partidarios de la libertad y la igualdad social” y de la tercera posición en materia geopolítica. En materia educativa, defendían la reforma universitaria y la de Secundaria, para la que proponían el retorno a la Universidad. Su filosofía educativa apuntaba hacia “un fin primordial: formar hombres libres. Libres de prejuicios, libres de dogmatismo, libres de toda opresión y deformación. En una palabra: hombres que se autodeterminen” (Agrupación Reforma Universitaria, 195?). Laicidad contra toda imposición autoritaria -sobre todo si provenía del Estado-, y co-gobierno completaban su programa reivindicativo.

En esta asociación, confluyeron varios de los futuros fundadores de la Comunidad del Sur: Pedro Scarón, Ruben Prieto, Edda Ferreira, Juan Vila (Mancebo, citado por Mechoso, 2005, p. 94). Poco tiempo después, se integrarían a Juventudes Libertarias, un pasaje y una doble militancia habitual en la época.

En una entrevista que Fernando Ainsa (1962) realizara a la experiencia comunitaria, Ruben Prieto señala a la ARU como un espacio de aprendizaje y desarrollo de prácticas participativas horizontales (p. 33).

#### **3.1.2.4 Bellas Artes y los “bellos artos”. La Bauhaus. Herbert Read: Arte y Revolución**

En la entrevista anteriormente mencionada y adjudicándole el mismo sentido que a la ARU, Prieto mencionaba a la Asociación de Estudiantes de Bellas Artes (AEBA) (Ainsa, 1962).

El nexo entre Arte y Revolución tiene una expresión significativa en la Comunidad del Sur. En “Arte y Comunidad”, un texto escrito en ocasión del medio siglo de su existencia comunitaria, Ruben Prieto (2005) señala que la inserción de la Escuela de Bellas Artes en la Universidad de la República-con la consiguiente transformación de su plan de estudios y metodologías de enseñanza-y la creación de la Comunidad del Sur, son dos producciones del mismo proceso creativo: “un modo de entender el arte y la educación”<sup>lx</sup>.

Varios de sus protagonistas, pendularon entre ambos escenarios. Del grupo originario de la Comunidad del Sur, la pareja que en ese entonces conformaban Ruben Prieto y Edda Ferreira, provenía del “núcleo duro” de la militancia de la AEBA. La confluencia de varios componentes generó allí, un escenario germinal para la gestación del proyecto revolucionario en clave comunitaria: la juventud como sujeto social de promoción del cambio, la conformación de la AEBA con una fuerte impronta anarquista -varios pertenecían a Juventudes Libertarias-, la pugna por la renovación del Plan de Estudios, que buscaba sacudirse el perimido naturalismo academicista e incorporar las emergentes vanguardias artísticas, la recepción y notoria influencia del poeta, crítico y teórico del Arte, Herbert Read.

De los encuentros de jóvenes, habían pasado a la amistad y la organización gremial (Prieto, 2008, pp. 181-184). Bailes, asados, viajes a Buenos Aires a visitar exposiciones de Arte, la creación de una cooperativa de materiales de dibujo y pintura, habían moldeado un colectivo cohesionado y crítico. La AEBA, se fundó a comienzos de la década del '50, siendo Ruben Prieto su primer Secretario General. La nóvel Asociación emprendió exitosamente la lucha por la integración de la Escuela de Bellas Artes -dependiente del Ministerio de Instrucción Pública- a la Universidad de la República con la Ley Orgánica de 1958, se vinculó a la FEUU, trabajó intensamente por la reforma de su Plan de Estudios, abogando por un Arte por y para los sectores populares, se movilizó en las calles, en la lucha por la autonomía universitaria. Publicaron la revista “Taller”, donde se discutía la propuesta de un nuevo plan de estudios, temas nacionales e internacionales, y se publicaban artículos de artistas e intelectuales del país y extranjeros. Ruben Prieto (1995) rememoraba la AEBA de esta manera:

La Escuela de Bellas Artes, en realidad la AEBA (Asociación de Estudiantes de Bellas Artes) se convirtió en la cocina de otra revolución, lejos de lo meramente burocrático, de lo discursivo y de las formas representativas. Allí se deconstruía y se reelaboraba la 'realidad', se la creaba desde el deseo y la sensibilidad. Motivación y resultados se reunían en el acto de crear. Crear en el arte, crear en las formas de hacer política, crear en la atención de las necesidades humanas: modelar el barro o diseñar formas inéditas, arte que luego se llevaba a la vida de los barrios, planes de estudio y cogobierno, autogestión y participación... (p. 30).

Su “núcleo duro”, los “bellos artos” (Prieto, 2008) como los denominaron en la FEUU, sumaban a su activa militancia gremial, una intensa participación en la vida cultural montevideana, que los hizo partícipes de la llamada “generación crítica”<sup>lxi</sup>. Se vincularon con otras Facultades: Arquitectura, cuyo nuevo plan de

estudio operó como impulso para el que intentaban elaborar, y Humanidades y Ciencias, donde destacaban como comprometidos asistentes -aunque no matriculados- a las cursos y conferencias con los que el crítico argentino Jorge Romero Brest removía las concepciones artísticas conservadoras predominantes en el país, difundiendo y promoviendo el arte de las vanguardias.

En este sentido, las Bienales de Arte de San Pablo, significaron la apertura a la modernidad para los jóvenes estudiantes. La segunda bienal (1953-1954), coincidente con la celebración de los 400 años de la ciudad, fue especialmente significativa, acercando a América Latina, las vanguardias europeas y lo más destacado de su propia producción artística. Por primera vez, se exhibía en Latinoamérica el Guernica, como parte del pabellón francés, estando Picasso exiliado en París. Nelson Di Maggio (2021) -el destacado crítico de Arte uruguayo- que también la visitó junto a un grupo orientado por Romero Brest, la evoca como un acontecimiento excepcional e irreproducible en relación a lo abarcativo del arte del siglo XX allí exhibido<sup>lxii</sup>. Prieto (2008) destacaba el efecto que la II Bienal tuvo en los jóvenes estudiantes, en la consolidación de su cohesión e identidad grupal<sup>lxiii</sup>. Bocetó una suerte de “entrenamiento pre-comunitario”, marcado por la estrecha convivencia y la redistribución igualitaria de aportes monetarios diferenciales entre estudiantes de distinto origen social, (Prieto, 200?a). Allí se generó un grupo de discusión sobre este modo de vida, que también visitaría la comunidad “El Arado”.

“Es difícil saber por dónde vienen las distintas corrientes de agua que alimentan un río... La Escuela de Bellas Artes fue eso... recogió muchas cosas y se convirtió en un torrente... “ afirmaría Prieto (200?a).

Como aportes teóricos desde las Artes, merecen destacarse, el movimiento artístico-arquitectónico de la Bauhaus y la recepción de la obra de Herbert Read.

La producción de la Bauhaus, también fue exhibida en la II Bienal. Una de sus ideas rectoras era trasladar las artes a la vida cotidiana a través del diseño. En la Comunidad del Sur, ésto se reflejará en su “primer programa” (Comunidad, 1972) y específicamente en su producción de cerámica, que más tarde abandonarán por considerar que había perdido su finalidad inicial, convirtiéndose en un objeto “decorativo” y de consumo, más que en un objeto artístico de “uso

diario” (Ferreira, 200?, Prieto, 200?). El valor del diseño y la producción de artesanías, también evocaba a William Morris (1834-1896), socialista con influencia anarquistas, quien también nutría las discusiones de la Escuela de Bellas Artes.

La recepción de la obra de Herbert Read (1893-1968) -poeta, crítico y teórico de arte inglés, de definición anarquista- resultó un nutriente axial, particularmente a través de uno de sus libros fundamentales, “Educación por el arte” -tal vez el de mayor difusión, trascendiendo los círculos anarquistas-. Escrito entre 1940 y 1942 y publicado en 1943, fue reflejo del impacto provocado en él por la Segunda Guerra Mundial. Read había sido soldado en la “Gran Guerra”, y a partir de esa experiencia había optado por el anarquismo y -con algunos vaivenes- por el pacifismo. Junto a otros anarquistas contemporáneos y otros ligeramente posteriores, adhirió a un cambio de paradigma, cuestionador del anarquismo “insurreccional”, aportando a la gestación de lo que habría de denominarse como anarquismo “pragmático” o “prefigurativo” (Adams, 2013, p. 710). Relativizadas las posibilidades de una revolución de la sociedad total, más que a derrocar el capitalismo y las estructuras jerárquicas, apostaban a la impregnación de los valores anarquistas dentro de ella, a través de la creación de “espacios libres”, de microexperiencias alternativas y comunitarias. Ésto a su vez, estaba vinculado a la teoría de Read, según la cual el arte debía estar en la base de la educación. La libertad creativa habría de desarrollarse como modo de alentar el uso de la imaginación en todas las áreas de la vida. Según Read, la educación estética, provocaría la transformación del sujeto, la emergencia de nuevas subjetividades, que a su vez, estimularían nuevas relaciones sociales, no jerárquicas y de apoyo mutuo, que finalmente, conducirían a un nuevo tipo de sociedad (Adams, 2013, pp. 723-725). De allí, el “efecto moralizador que le atribuía al arte” (p. 724). La teoría socialista habría dejado de lado la conexión espiritual entre los seres humanos, que Read -siguiendo a Buber- llamó “comunidad” y que resultaba el complemento indispensable de la libertad, otorgándole un sentido de “reciprocidad” (Adams, 2020).

Herbert Read es un autor recurrente en la intertextualidad de la producción escrita de Prieto. Por otra parte, su pensamiento tenía difusión, en los medios

anarquistas, como lo prueba su inclusión en los catálogos de venta de la FAU (“Servicio de Librería”, 1962). En ese sentido, la Comunidad del Sur fue una materialización uruguaya y latinoamericana de la propuesta de Read.

El pensamiento de Read, formaría parte del denominado por algunos autores “nuevo anarquismo”, emergente en la década del ’60 (Pauli, 2015, p. 135)<sup>15</sup>, o una anticipación del mismo (Adams, 2012, p. 711, 713. En relación a otros autores del “nuevo anarquismo” anglosajón de los ’60 -Ward, Goodman-, también nutrieron teóricamente el desarrollo de la propuesta comunitaria, siendo citados en sus documentos (Comunidad del Sur, ca. 1964; Prieto, 1964). De hecho, desde la praxis, habían anticipado sus propuestas.

En “Arte y comunidad”, Prieto (2005) sintetizaba en la “invención de la Comunidad del Sur”, el desplazamiento desde la creación artística hacia la creatividad social. Por oposición al “arte burgués” y la “pintura de caballete” aislados de la sociedad y orientados hacia el consumo de las élites,

el desafío asumido significó afrontar la creación no de objetos entre objetos -obras de arte para el consumo-, sino que ambiciosamente lanzarse a la creación de un mundo que no existe, al que darle forma y habilitando otras expresiones del impulso que desde las cuevas de Altamira intenta apresar la existencia para comprenderla y modificarla, desarrollando la capacidad de creación y autoría de todos. Trasladar así el potencial político del arte al campo del arte de la política, donde la forma estética se convierta en algo real y vivo, que niegue y trascienda la realidad establecida...

Aparece aquí una conexión entre teoría del arte y teoría revolucionaria, original en el contexto de las izquierdas del Uruguay de la época. Resulta de interés, la proximidad de estos planteos con las ideas de “arte ampliado”, con contenido político, que el artista alemán Joseph Beuys expuso en la década del ’70, con su concepción de “escultura social” y su afirmación de que “cada hombre es un artista” (Benavides, 2017)<sup>lxiv</sup>.

### 3.1.2.5 El existencialismo

En la década del ’50, el existencialismo poblaba las discusiones de los medios intelectuales y estudiantiles de las izquierdas en Montevideo (Peluffo Linari, 2018, p. 194). Se lo reconoce en Bellas Artes, como nutriente teórico de su

---

<sup>15</sup> Pauli (2013) denomina así a un grupo de teóricos de la postguerra europea, provenientes de Inglaterra y Estados Unidos: Woodcock, Ward, Goodman, Chomsky y Bookchin. Conformarían una corriente con características en común: la crítica a la concepción de revolución como insurrección milenarista, contrapuesta a la de “proceso”, el desplazamiento del énfasis de la lucha contra el Estado, a la eliminación de toda forma de “dominación” (raza, edad, sexo), la resistencia a “pequeña escala”, en “células de buen vivir” consideradas como “prefigurativas” de una sociedad revolucionaria, la no-violencia, la apuesta a la educación, una reconsideración de “lo estatal”, el rescate de lo utópico como motor del cambio (Pauli, 2013, pp. 140-147).

re-fundación universitaria (Umpiérrez y Pastorino, 2008). Impregna los ambientes anarquistas (Julio Mancebo, comunicación personal, 2020, enero 18). En la década del '50, se sostenían “apasionadas discusiones” y pujas entre los partidarios de Camus o Sartre, en los medios libertarios (Trías y Rodríguez, 2006, p. 44). Gerardo Gatti, militante de Juventude Libertarias, “se apasionaba con Sartre y en general, autores existencialistas y a todo el mundo recomendaba leer *El existencialismo es un humanismo*”. (Trías y Rodríguez, 2006, p. 44).

“El existencialismo es un humanismo” de Sartre y “El hombre rebelde” de Albert Camus, eran los títulos de referencia. Prieto (2003) recordará que la polémica Sartre-Camus, el primero afín al Partido Comunista Francés (que terminaría abandonando) y el segundo de orientación libertaria, se reproducía en las pizzerías de Montevideo.

En su trabajo en homenaje a Alfredo Errandonea, Ruben Prieto (2003) da cuenta de la convergencia de anarquismo y existencialismo, en relación a la concepción de libertad, en conjunción con el compromiso político que los hacía sujetos creadores de la historia:

Aquella impronta existencialista nos dio el coraje de asumirnos como libertarios: ‘el hombre está signado por la libertad, estamos obligados a ser libres’. Esa conciencia de existir asumiéndonos como proyecto nos puso frente a la ineludible tarea de implicarnos en la historia, para cambiarla, para curvarla en el sentido que determinaban nuestros deseos, confrontados y compartidos (Prieto, 2003, p. 11).

Inmediatamente daba cuenta del modo en que el anarquismo y el existencialismo articulaban la aparente contradicción entre la esfera individual y la colectiva:

Lejos del individualismo, pero centrados en la singularidad inédita de cada ser humano, considerábamos que el carácter social del individuo no es la negación de la individualidad, de la misma manera que la pertenencia a la comunidad humana no nos ahoga en el anonimato impersonal (Prieto, 2003, p. 11).

Esta convergencia de anarquismo y existencialismo, aparece condensada en una frase icónica de la Comunidad del Sur (ca. 1972): “Hay que hacer, y al hacer, hacerse”. Claramente se percibe la intertextualidad de uno de los aforismos primordiales de “El existencialismo es un humanismo” de Sartre (1945/2012):

el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo... Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es y asentar sobre él la responsabilidad de su existencia ... [y la] de todos los hombres (pp. 9-10).

El pre-existencialismo del español Miguel de Unamuno (1864-1936) también fue una referencia teórica tanto de Bellas Artes (Umpiérrez y Pastorino, 2008) como de la Comunidad, con la centralidad del pensamiento sobre la muerte como impulso para la vida y el compromiso socio-político. “Hay que vivir como si la muerte fuese una suprema injusticia”, consigna que aparece frecuentemente en los escritos de Prieto, es una adaptación de una frase de “Del sentimiento trágico de la vida”: “Y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia ésto” (Unamuno, 1913, p. 259).

### **3.1.2.6 La Escuela de Frankfurt: Erich Fromm y Herbert Marcuse**

Rastreando sus orígenes, el documento sobre la historia de la Comunidad del Sur (ca.1972), dedicaba un espacio importante a la caracterización del movimiento estudiantil universitario de la primera década del '50. Además de su activismo en las calles, destacaba la creación de una biblioteca popular, señalando los autores más leídos: Erich Fromm, Gustav Landauer y Martin Buber.

La Escuela de Frankfurt, amalgamando los aportes de la teoría política -del marxismo particularmente- y el psicoanálisis, en primera instancia en el pensamiento de Fromm, más adelante también con Herbert Marcuse, será un referente teórico de larga duración para la Comunidad del Sur<sup>lxv</sup>.

A comienzos de la década del '50, “El miedo a la libertad” circulaba en Montevideo, también en los medios anarquistas. Escrito en 1941, en plena Segunda Guerra Mundial, Fromm intentaba desentrañar las causas del auge del nazismo, interrogándose sobre la libertad, buceando en primera instancia en el sujeto y sus mecanismos psicológicos, y desplazándose luego hacia lo histórico-social y filosófico, plantando la relación entre estas tres dimensiones en términos dialécticos (Germani, 1977).

En la década del '60, el denominado por algunos “nuevo” anarquismo, que compartía rasgos con el proyecto de la Comunidad del Sur, también incorporaría lecturas del existencialismo y la psicología (Pauli, 2015, p. 134).

Más adelante, Herbert Marcuse -teórico invocado en el mayo francés-y su disección de la sociedad de consumo sería otro de los autores de referencia para la

Comunidad del Sur, en los análisis críticos de su contemporaneidad (Prieto, 1968).

### **3.1.2.7 La recepción de Gustav Landauer y Martin Buber**

En su reportaje a la Comunidad del Sur, Aínsa (1962), recoge -junto a otras- las fuentes anarquistas que nutrían teóricamente el proyecto: “Landauer, Buber, Rocker, Fromm, Kropotkin, y el sociólogo Gropins. ‘La teoría no sirve porque no crea. Lo que hay que hacer es unirse y poner en práctica todo lo que hemos afirmado hasta ahora’“(p. 32).

Si bien también se menciona a Kropotkin, Gustav Landauer, es el autor más frecuentemente citado como fundamento teórico-político en la creación y el devenir histórico de la Comunidad del Sur. “Renovar al hombre para renovar a la sociedad”, es una de las referencias a Landauer, citada en el artículo de Ainsa (1962, p. 33). Específicamente se hace referencia a la obra “Incitación al socialismo”, donde Landauer (1911/1947) propone la creación de comunas rurales, como modo de minar el capitalismo, a través de la proliferación de experiencias socialistas autogestionarias, y su posterior federación. En la obra, se cuestiona el marxismo y el materialismo dialéctico, de supuesta base científica, y su propuesta de una inexorable sucesión de etapas que desembocarían en el socialismo. Más que a las Ciencias, Landauer -y también la Comunidad del Sur- asociaría el proceso revolucionario a la creatividad de las Artes.

Una de las singularidades del pensamiento de este anarquista alemán es el rol central del sujeto y su deseo revolucionario, para promover la transformación social. Hace hincapié en el “espíritu” como motor de la actividad revolucionaria, en un sentido no cristiano, de compleja traducción contemporánea. Podría asimilárselo al deseo, la voluntad y la profunda convicción ética en sentido revolucionario. Tal vez a una idea de “fe”, pero secularizada. La FAU incluye a Landauer y sus obras en su librería (“Servicio de Librería”, 1962).

En 1945, al final de la II Guerra Mundial, Martin Buber escribe “Caminos de la utopía”, obra de amplia circulación en el Montevideo de la década del ’50 (Raúl Weis, comunicación personal, 2016, octubre 10). Buber emprende allí una revalorización de la fundación de comunidades, como una posible vía de

transformación radical: “considero que la suerte del género humano depende de la posibilidad de que la comuna renazca de las aguas y el espíritu de la inminente transformación de la sociedad” (p. 199). Al igual que Landauer, considera que “lo esencial es que el proceso de formación de comunidades prosiga en las relaciones de las comunidades entre sí. Sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario” (p. 201). Revaloriza el socialismo utópico, haciendo un recorrido por los clásicos anarquistas, particularmente por el proyecto revolucionario de Landauer, a quien lo unió una profunda amistad. Finalmente, desemboca en el kibutz. Propone la “cooperativa integral” -producción, consumo y vida- como célula para formar un tejido revolucionario. En la década del '60, la Comunidad del Sur, se definirá como una “experiencia de vida cooperativa integral” (Comunidad del Sur, ca. 1964).

Al igual que Landauer, Buber es uno de los autores más citados en los trabajos de Ruben Prieto. Otra de las frases icónicas de la Comunidad del Sur: “Toda vida verdadera es encuentro”, proviene de la obra “Yo-tú” (Buber, 1950/1977). El primer artículo de la revista “Construir”, cuyo equipo editorial integraban los fundadores de la Comunidad del Sur, fue una traducción de un capítulo de “Caminos de la utopía” (Buber, 1955). En 1965, en ocasión de su fallecimiento, “Tarea” -otra de las publicaciones a la que estuvo relacionada la Comunidad del Sur-, publicará una breve biografía y una entrevista (“Martin Buber”, 1965).

### **3.1.2.8 El kibutz**

En un artículo publicado sobre la Comunidad del Sur, en el periódico anarquista “Voluntad”, se señalaba entre otras fuentes de inspiración a la experiencia del kibutz (La comunidad del Barrio Sur, 1956), central también para Buber, como se acaba de analizar. Pedro Scaron (1954) daría cuenta de sus visitas a las escuelas del kibutz, junto a otros compañeros, mientras organizaban la construcción de La Canuta. En el prólogo a un libro de los Goodman -del que proviene el epígrafe de este capítulo- Ruben Prieto (1964) hace referencia a la opción por la construcción de comunidades voluntarias, citando en este sentido, la ejemplaridad de la organización kibutziana.

El vínculo con el movimiento kibutziano atravesará el período abarcado por esta investigación. Se produjeron intercambio con diversas asociaciones. En su biblioteca, se encuentran varios libros sobre el tema. La experiencia de comunitarización de los niños, llevada adelante en 1968, sería realizada bajo el modelo de crianza y educación de los niños y adolescentes en el kibutz.

### **3.1.2.9 La presencia clave de la Sociedad de Hermanos en Montevideo**

Una multiplicidad de fuentes (ver 4.2), indican el carácter definitorio que la presencia de la Sociedad de Hermanos en Montevideo tuvo para la creación de la Comunidad del Sur, entre ellas el testimonio unánime de las tres parejas fundacionales. En un contexto social, gremial e intelectual, rico y complejo, la Sociedad de Hermanos actuó especularmente, como un modelo tangible y verificable, para las reflexiones teóricas de los estudiantes anarquistas. Los alentaron a la realización, además de ser un modelo.

Resulta significativo, que lo que seguramente fue la primera presentación pública de la Comunidad del Sur<sup>lxvi</sup>, se realizase en el mismo mes de su creación, en “El Arado”, el boletín de la Sociedad de Hermanos. El artículo estaba escrito por Pedro Scarón (1955), uno de sus fundadores y referente intelectual del anarquismo en la época. Allí le reconocía a “los barbudos” su rol inspirador en la creación de un “incipiente” movimiento comunitario entre la militancia libertaria. Manifestaba estar en contacto con ellos desde el año 1952, en que asistió junto a un grupo de militantes anarquistas a una de sus charlas. De hecho, de acuerdo a varios testimonios, Scarón había realizado un viaje a Paraguay para realizar una experiencia de vida en la colonia Primavera. Allí habría aprendido el idioma alemán, dato no menor para quien posteriormente se convertiría en uno de los más reconocidos traductores de Marx al español (Jorge Bralich, comunicación personal, 2022, febrero 11; Ana María Gómez, comunicación personal, 2019, julio 23; Luis Sabini, citado por Tarcus, 2017, p. 44).

En 1953, Scaron le escribe a Gerardo Gatti sobre el El Arado (Trías y Rodríguez, 2006, p. 49), lo que demuestra su encuentro temprano con la experiencia, la identificación con algunos aspectos de su proyecto, y su distancia ante cualquier idea de ghettización comunitaria<sup>lxvii</sup>.

En la Historia de la Comunidad del Sur (ca.1972), también hay un reconocimiento especial para la Sociedad de Hermanos en relación a sus valores y sus aportes a la construcción comunitaria:

De ellos se aprende conductas grupales, el sentimiento de lo colectivo, valores en cuanto compañeros, en tanto amor, en tanto respeto. Muchos problemas y temas de la Comunidad son elaboración en forma conjunta”. (Comunidad del Sur, ca. 1972, p. 5).

### **3.2 Fundación y consolidación (1955-1975)**

#### **3.2.1 Una “fiebre comunera” libertaria: Bellas Artes, La Canuta, Lithocolor**

A mediados de la década del '50, varias fuentes registran la existencia en medios anarquistas de múltiples emprendimientos comunitarios y/o cooperativos, seguramente -como señalaban Scaron (1955) y Machado (citado por Trías y Rodríguez, 2012)-, como efecto de la prédica y las visitas a la Sociedad de Hermanos.

Pedro Scarón (1954) en una carta enviada a Ruben Prieto, transmitía los vaivenes de esta “fiebre comunera” -como él mismo la denominaba-, que se desarrollaba en diversos escenarios: una comunidad de brevísima duración en el Preparatorio del Nocturno del IAVA, una cooperativa organizada por un grupo de obreros despedidos de la industria frigorífica, comunidades de estudiantes universitarios en el entorno de la FEUU. El propio Scarón (1954) formaba parte de una de ellas a la que nombraba humorísticamente como “Comunidad (vagos y maleantes)”<sup>lxviii</sup>, cuyo medio de subsistencia era la venta de libros.

El interés por “lo comunitario”, aparece también en los contenidos propuestos para una proyectada revista de Juventudes Libertarias y otros grupos, en la que trabajaban Gerardo Gatti y Pedro Scarón: un trabajo sobre los barbudos y un capítulo del libro “Caminos de la utopía” de Martin Buber sobre los kibutzim (Scarón, 1954). También puede identificarse en la pregunta que Scarón (1954) hacía a su amigo Prieto -en ese momento de viaje por Europa-, luego de visitar la colonia Aymaré -fundada por exiliados españoles en Francia-: “Lo que contás sobre la gente de Aymaré es muy bueno. ¿Aquello tiene algo de comunidad o no? ¿Dentro de las posibilidades de esa gente no se puede hacer nada en ese sentido?”.

En el año 1955, Scarón reconocería que la mayor parte de estos intentos o bien habían fracasado definitivamente, o bien se habían convertido en cooperativas de producción (p. 8).

Inmersos en este “fervor comunitario”, y sobreponiéndose a las adversidades, tres proyectos son mencionados por las fuentes como antecedentes directos de la Comunidad del Sur: experiencias comunitarias y cooperativas desarrolladas por estudiantes de la Escuela de Bellas Artes, el intento de construcción de una comunidad rural conocida como “La Canuta”, y la cooperativa gráfica “Lithocolor”.

En 1954, una carta de un estudiante de Bellas Artes –integrante de la AEBA y vinculado a la revista “Taller”- hace mención a “la comunidad” y sus dificultades de funcionamiento (“Carta”, 1954)<sup>lxix</sup>. También al finalizar la carta, enviaba saludos, de la “Comunidad”. No brinda demasiados datos al respecto, por ejemplo sobre si sus integrantes compartían vivienda. Indica que se dedicaban - con dificultades- a la venta de libros para su subsistencia. El estudiante se acababa de integrar. Otros en cambio presentaban dudas, cuya confrontación, aporta algún indicio en relación a la finalidad de la experiencia: “cree [Carlos Carvalho] que nuestra comunidad solo responde al echo [*sic*] de poder alejarnos de la explotación de los demás para poder crear en paz”. Seguramente, aspiraban a dar un testimonio de vida libertario, y no solamente a construir una “comunidad de artistas”.

Hernández Penella (1975), en su pregunta por los orígenes de la comunidad, recoge el testimonio de la existencia de una cooperativa fundada en 1954 por un grupo de Bellas Artes “para la creación de artesanías” (p. 367). En los primeros años, la Comunidad del Sur tendrá como medio de subsistencia, entre otras actividades, la fabricación de pantallas, y la cerámica (Comunidad del Sur, ca 1972): “con orgullo de usar las manos, con elección de ser trabajadores”.

La Canuta<sup>lxx</sup> fue el mínimo embrión de un proyecto comunitario rural, que habría de ubicarse en un campo de Treinta y Tres, propiedad –cedida por su familia- de Ana María Gómez (entrevista, 2019, julio 23), militante libertaria y estudiante de Agronomía en la época.

El proceso -probablemente iniciado en 1954- parece haber tenido más de un intento, de acuerdo a lo narrado por Pedro Scarón (1954):

En casa se están reuniendo entre diez y doce tipos que quieren empezar una comunidad en el campo de Ana María Gómez (no son los mismos de la primera vez). Entre ellos hay muchos de las Misiones Socio Pedagógicas y en general parecen gente muy bien. En verano el grupo irá a levantar el primer rancho. Se piensa tener un buen período de preparación antes de empezar definitivamente, para irse conociendo y al mismo tiempo probando la vida en comunidad. En las reuniones, además de discutir los problemas prácticos, se leen libros o artículos interesantes, y además estamos visitando a los BB [Barbudos] y a las escuelas de kibutz.

El grupo de La Canuta sostenía una estrecha relación con la Sociedad de Hermanos. En marzo de 1955, cooperaron con la vendimia en El Arado. Unas semanas más tarde, integrantes de “El Arado” participaron junto a jóvenes de La Canuta, en la preparación del terreno para construir su comunidad rural, dándose oportunidad también para la discusión de algunos temas políticos y sociales entre ambos grupos: violencia, acción en el medio, arte y comunidad, tensión entre libertad y organización (Noticias de la comunidad, 1955, p. 3).

Jorge Bralich (entrevista, 2021, febrero 11), militante en Juventudes Libertarias en la época y participante de las Misiones Pedagógicas, fue parte del proyecto, impulsado por el deseo de construir espacios en clave anarquista:

[Se trabajó en] los lotes con los que se iba a hacer la futura comunidad, pero después todo eso quedó para atrás porque se optó por hacer la comunidad urbana. Era complicado, no era sencillo. Lo único que había era un terreno que se podía utilizar, pero no había nada más. No había capital tampoco, ni nada... Era bien una utopía ... Fuimos una vez allá, un verano, yo no sé si no era el 54 o 55... Empezamos a hacer unos bloques para lo que iba a ser un galpón para después instalarnos... Creo que fue por ahí, por enero del 55... La verdad que no teníamos mucha idea... una cosa muy vaga... vamos a hacer algo... pero no teníamos ni idea... era simplemente concretar las ideas del anarquismo, porque se hablaba de comunidades, de cooperativas, de lucha... la idea de hacer algo concreto...

Ana María Gómez (comunicación personal, 2019, julio 23) y el artista plástico Julio Mancebo (comunicación personal, 2020, enero 18), -también militante de Juventudes Libertarias y participante- coinciden con el relato anterior sobre el destino del proyecto. Para Gómez además, “eran todos urbanos... nunca hubieran ido allá a Treinta y Tres”.

Lithocolor, una comunidad de trabajo en el área gráfica, parece haberse constituido en torno a Walter Dioni, poseedor de una imprenta offset. Será el punto de partida inicial al trabajo de imprenta de la Comunidad (Jorge Bralich, comunicación personal, 2022, febrero 11).

Tanto “El Arado” como el periódico anarquista “Voluntad”, mencionan a La Canuta y Lithocolor, a partir de cuya fusión se crearía la Comunidad del Sur.

Montevideo, como urbe cosmopolita, mantenía la tradición de las tertulias de café, entre estudiantes, artistas, intelectuales y parroquianos. En este caso, el Bar Sportman fue el escenario de las arduas discusiones sostenidas por los jóvenes anarquistas que darían lugar a la experiencia comunitaria (Prieto, 1995) <sup>lxxi</sup>.

La proyectada revista de Juventudes Libertarias (Scarón, 1954), vio la luz en febrero de 1955. “Construir”<sup>lxxii</sup> -como finalmente la denominaron-, publicó sólo un número más, en agosto del mismo año. Pedro Scarón, Ruben Prieto y Walter Dioni, inminentes fundadores de la Comunidad del Sur, formaban parte de su equipo de redacción. Edda Ferreira aparece también como ilustradora.

En abril de 1955, los integrantes de Lithocolor y La Canuta, resuelven unirse en un único proyecto, alquilando un sótano en la calle Tacuarembó donde habría de funcionar la imprenta y un taller de cerámica (“La comunidad”, 1956; Marrone, 1988, p. 34). De acuerdo a El Arado (noticias, 1955) se les conocía como comunidad de La Cueva.

A partir de ese momento, con la generación de algunos recursos económicos, inician la búsqueda de una vivienda que los habilite a expandir y profundizar el sentido comunitario del proyecto.

### **3.2.2 La comunidad fundacional: “La casa de los locos” en el Barrio Sur (1955-1964). En expansión: nueva sede en Malvín Norte (1964-1975)**

A una cuadra del taller, encontraron una casona amplia ubicada en la calle Salto n° 918. El 20 de agosto de 1955, se instalan allí (Ainsa, 1962, p. 32), transformando la cooperativa de trabajo en una experiencia de vida comunitaria. La consigna había sido: “Loco, te tienes que sumar, en la historia, vamos a figurar los primeros” (Comunidad, ca. 1972), autopercibiéndose como agentes constructores de la historia, en el sentido de Landauer.

Fundacionalmente son tres parejas, dos solteros y un niño. La juventud era el rasgo sobresaliente de sus integrantes (entre 20 y 25 años, con un promedio de 23) (Comunidad del Sur, ca. 1972). Tres parejas: Pedro Scarón y Ana María

Gómez, Ruben Prieto y Edda Ferreira, Walter Dioni y Nelly Ferreira. Más adelante, se integrará la pareja de Juan Vila y Ligia. También se incorporó a la comunidad, pero viviendo en el taller y no en la casa, el pintor Manolo Lima (Jorge Bralich, personal, 2022, febrero 11; Comunidad del Sur, ca. 1972).

Originariamente, debieron atravesar dificultades económicas, proviniendo sus integrantes de sectores sociales medio-bajos, carentes en ese momento de profesión u oficios definidos. El capital inicial lo obtuvieron ganando un concurso para el diseño de un afiche turístico para un ministerio (Comunidad del Sur, ca. 1972). Al comienzo experimentaron dificultades para manejar la imprenta. Recibieron el apoyo económico de militantes libertarios del Ateneo del Cerro (“La comunidad del Sur”, 1956). También colaboraban con alimentos las familias de origen de sus integrantes (Ana María Gómez, comunicación personal, 2019, julio 2023) y la Sociedad de Hermanos, que les aportaba frutas y verduras sobrantes de la venta en la ferias. El apoyo recibido por un “círculo de simpatizantes” (Fossalba, 2013; Vécovi, 1996), dentro y fuera del país, constituye un rasgo de “larga duración” en su historia.

La casa era antigua, de “estilo colonial español” con dos patios al que convergían todas las habitaciones. La distribución espacial se había diseñado de acuerdo a su proyecto político<sup>lxxiii</sup>. En uno de los patios funcionaba el comedor, y el otro es recordado como una “plaza”, una suerte de ágora, ”corazón de esa sociedad en gestación... [donde] se late a un tiempo”, debatiendo y proyectando participativamente en las instancias asamblearias (Comunidad del Sur, ca. 1972).

Por el estilo transgresor y provocativo, que los integrantes -voluntaria o involuntariamente- cultivaban, la vivienda de la calle Salto, era conocida por los vecinos como “la casa de los locos”. (Vécovi, 1996, p. 352). La extrañeza inicial, de todos modos, irá mutando en reconocimiento a partir del involucramiento de los comuneros con su entorno.

Los tres primeros años son recordados como los “tiempos heroicos”, por las dificultades financieras extremas<sup>lxxiv</sup> (Comunidad del Sur, 1972).

Las actividades económicas iniciales eran variadas: diseño, afiches, ventas de queso, fabricación de pantallas, cerámica, impresión: “con orgullo de usar las manos, con elección de ser trabajadores” (Comunidad, ca. 1972). En 1959,

dejaron de elaborar cerámica (Comunidad, ca. 1972). Poco a poco, la imprenta se convertiría en su principal actividad económica.

El número de integrantes fluctuó con el tiempo. En 1955, se había inaugurado con aproximadamente 8 adultos y un niño. A comienzos de la década del '60, artículos periodísticos contabilizan aproximadamente 30 personas, distribuidos casi por mitades entre adultos y niños (Aínsa, 1962; Zitarrosa, 1961). Alrededor de 1963/1964 la población había aumentado a 15 familias y 6 solteros (Memorándum, ca. 1963).

En 1961, en su visita a la calle Salto, Alfredo Zitarrosa, un joven periodista de Marcha en ese entonces, concluirá:

Los de 'Comunidad', en el barrio Sur, parecen pensionistas de la 'casa grande', los niños de Comunidad juegan al sol, por la mañana, frente a la casa, que parece una pensión ... , y en general no han tenido dificultades con los vecinos ni guardan el revólver en el ropero." (Zitarrosa, 1961, p. 16).

En su percepción, tal vez como giro literario, la Comunidad no posee aún proyección montevideana o nacional:

En el barrio Sur, la Comunidad existe. Tan solo un poco más allá, en el barrio Palermo, la Comunidad ya es solo -un rumor, una vaga sensación, un secreto popular". (Zitarrosa, 1961, p. 16).

El aumento en las incorporaciones determinó en primera instancia soluciones provisorias (Fosalba, 2013, p. 164). Entre 1963 y 1964, se procesó la compra de un terreno en Malvín Norte<sup>lxxv</sup> (Fosalba, 2013, p. 167).

Este nuevo emplazamiento, se mostraba como más adecuado para alojar la experiencia comunitaria en expansión. Habilitaba también, la realización de otros proyectos.

El "terreno" contaba con una vivienda amplia de 2 plantas, y un galpón. También con una pérgola, que podía cerrarse. El taller se mantuvo en el Barrio Sur, por razones logísticas.

La creación de un barrio cooperativo, comienza a afianzarse en 1963, diseñándose el proyecto de "vivienda cooperativa Comunidad" ("Memorándum", ca. 1963). El proyecto preveía dos etapas: una la adaptación de las construcciones ya existentes para viviendas de la comunidad: habitacionales y para servicios comunitarios -guardería, biblioteca, policlínica, entre otros- ("Memorándum", ca. 1963). Una segunda etapa, con igual infraestructura para albergar a futuros

integrantes. Posteriormente, se construirían otros grupos habitacionales en otros terrenos (“Memorándum”, ca. 1963).

Como resulta habitual en los proyectos imaginados por la Comunidad del Sur, involucrarían a una pluralidad de instituciones: Universidad de la República, Centro Cooperativista Uruguayo<sup>lxxvi</sup>, entre otros. Finalmente, no pudo realizarse. La única construcción que pudo añadirse fue la del comedor común multiuso, en 1969 que contó con el apoyo de los cañeros (Prieto, 1985). La comunidad había realizado un llamado a la solidaridad internacional<sup>lxxvii</sup>, especialmente al movimiento anarquista para financiar la compra del terreno y esta propuesta (“La Comunidad”, 1964).

En relación a las actividades económicas, incorporaron ahora algunas actividades de granja: huerta y crianza de pollos.

La imprenta adquiriría un gran desarrollo en este período, produciéndose innovaciones tecnológicas y consolidándose en el mercado local, coincidiendo con el boom editorial del Uruguay de los ’60 (Torres, 2012). Hernández Penella (1975), dirá que era la imprenta más importante en el país. Fueron premiados en varias oportunidades, por sus cuidadosas ediciones en la Feria del Libro y el Grabado (Escribano, 2000, p. 93). Tímidamente, realizarían algunos intentos editoriales: “Acción Directa” junto a otros anarquistas y poco después inaugurando un sello propio: “Comunidad del Sur”. La política editorial estuvo marcada por sus principios revolucionarios. En el caso de “Acción Directa”, inauguraron con los dos libros sobre el mayo francés (“Insurgencia”, 1968; “Huelga”, 1968), de gran repercusión local (Miniño, 2015, p. 178)<sup>lxxviii</sup>. En 1971, la impresión de “En la selva hay mucho por hacer” de Mauricio Gatti -presodedicado a su hija Paula, bajo la rúbrica de “Ediciones Solidarias”, será un mojón importante. En la década del ’70 se publicaron otros títulos de Literatura Infantil, como parte de una emergente línea editorial<sup>lxxix</sup> (Miniño, 2015, p. 179).

El espacio del “terreno” permitiría el desarrollo de algunas innovaciones, entre las que se destaca la “comunitarización” de los niños (Fosalba, 2013), y la implementación de un Jardín de Infantes, abierto al entorno. También alquilaron una casa fuera del terreno para quienes estaban en proceso de integración, al que designaban como la “probeta” o la “experiencia”.

A finales de los años '60 habían logrado su mayor desarrollo y proyección, llegando a albergar alrededor de 60 personas, entre niños y adultos (Comunera 2, comunicación personal, 2021, febrero 20). Entre 1971 y 1973 se registraban más de 50 personas: “Los que viven, los que están experimentalmente, los que trabajan en alguna de sus cooperativas, los que participan de alguna actividad, los simpatizantes”, según el testimonio de un ex-comunero (Véscovi, 1996, p. 355). Al final del período analizado, Hernández Penella (1975), registra un total de: 14 adultos, 4 adolescentes, 10 niños y 2 bebés (p. 357).

Si a finales de 1961, para Alfredo Zitarrosa, la Comunidad fuera del Barrio Sur, era “sólo un rumor”, casi una década después, para MVW (1970), “La Comunidad del Sur -fundada hace quince años- es en realidad, una tradición montevideana: los uruguayos se acostumbraron a vivir con ella“. Si bien, se trata de una “impresión” de alguien que ejerce el periodismo en la vecina orilla, no deja de ser acertada, la visión de expansión, visibilidad y reconocimiento, que la Comunidad del Sur, experimentó en este período.

### **3.2.3 El proyecto comunitario**

#### **3.2.3.1 Visión del mundo y generalidades**

El “aquí y ahora” de objetivación utópica de la Comunidad del Sur, pugnaba por la construcción de una microexperiencia contrasistémica, a modo de “taller” o “laboratorio” de la revolución, generadora a su vez de un efecto demostrativo, multiplicador sobre el medio circundante: “esta comunidad quiere ser una sociedad en miniatura, una especie de laboratorio donde se practican formas ideales de relación humana” (Aínsa, 1962, p. 32).

En 1953, en una carta a su amigo Gerardo Gatti, Pedro Scarón, daba cuenta de la necesidad de generar experiencias anticipatorias de carácter revolucionario “aquí y ahora” -expresión proveniente del título de una novela de William Morris- y “en nosotros mismos”, denotando la influencia de Landauer y Buber<sup>lxxx</sup> (Scaron citado por Trías y Rodríguez, 2012, p. 49).

Las definiciones político-filosóficas fundantes conformaron en su permanencia, líneas de larga duración en el proyecto comunitario, admitiendo no

obstante, un dinamismo que habilitó la incorporación de nuevas dimensiones, así como la creación o ajustes de los dispositivos ideados para su materialización.

El archivo de la Comunidad del Sur, no da cuenta de la existencia de documentos fundacionales. En su auto-elaborada historia, la Comunidad del Sur (ca. 1972), sintetizaba su proyecto fundacional del siguiente modo:

1. Crítica a la sociedad actual.
2. En contraposición al autoritarismo, a la alienación, al individualismo.
3. La realización de un proyecto anarco-comunista
4. La formación de organizaciones específicas que contengan:
  - a. Formas de vida compartidas por una ideología.
  - b. Experimentación de formas de autogestión que se proyecten en los lugares de militancia social
  - c. Integración de las artes a la vida.

Es interesante notar la expresa definición anarco-comunista<sup>lxxxix</sup> inicial del proyecto. También su singular alusión a las Artes, como parte “integral” de la vida comunitaria, donde puede reconocerse la influencia de la Bauhaus y de Herbert Read ya analizadas. Se precisaba además -y es significativo- que su fundación, había acontecido “exactamente” a 10 años de la bomba sobre Nagasaki, contraponiendo la posibilidad de “destrucción de toda una ciudad con solo apretar un botón” a la de la (re)construcción creativa (Comunidad del Sur, ca. 1972, p. 2).

En el folleto “Una meta y un camino” (Comunidad del Sur, ca. 1964), se presentarían como una “experiencia de vida cooperativa integral”. Allí se consignaban los fundamentos básicos del proyecto comunitario: *fraternidad* (vínculos igualitarios, sin jerarquías), *unanimidad* (búsqueda del “acuerdo común”), *trabajo en común* (distribuído entre todos los integrantes, según la “capacidad y aptitud de cada uno”), *propiedad en común* (ausencia de propiedad privada individual o colectiva), *libre adhesión* (no se exige la pertenencia a una ideología, sólo el deseo de vivir la experiencia comunitaria), *educación integral* (de cada miembro, y de los niños, como prioridad central), *responsabilidad frente al medio* (“ser un factor transformador mediante una actitud militante”).

A comienzos de la década del '70, sintieron la necesidad de volver a definirse ideológicamente a través de un documento elaborado por la Comisión de Educación, reconociéndose como “revolucionarios”, “comunistas”, “comunitarios”, retomando la calificación de “libertarios” (Comunidad del Sur, 1971-1972/1985).

El proyecto “revolucionario” en clave comunitaria, abarcaba dimensiones geopolíticas, políticas, socio-culturales, de la vida cotidiana y la subjetividad, sin que se estableciese una jerarquía explicativa o algún tipo de prioridad, entre ellas.

Desde el punto de vista geopolítico, la fundación de la Comunidad del Sur tuvo lugar en el contexto de la guerra fría, en un mundo polarizado en dos centros de poder y sus zonas de influencia, lideradas respectivamente por Estados Unidos y la Unión Soviética. Partícipes de los grupos de orientación libertaria del movimiento estudiantil uruguayo de la década del '50, se identificaban con la denominada “tercera posición”, sintetizada en la consigna coreada en las marchas estudiantiles de la época: “ni yanquis, ni rusos” (Van Aken, 1990). La intromisión de Estados Unidos en la política de los Estados latinoamericanos bajo su influencia, como las intervenciones de la URSS, en los estallidos revolucionarios dentro del bloque socialista, fueron duramente condenados. Particularmente, el aplastamiento de la revolución húngara de 1956, mereció atención y diferentes análisis por parte de Ruben Prieto (1981, 2006) a lo largo del tiempo.

Desde esa postura, desarrollaron una crítica radical tanto al modo de producción capitalista y su institucionalidad jurídica, la democracia burguesa, como al modo de producción comunista, del denominado “socialismo real” y sus “democracias populares”.

En un texto paradigmático de elaboración colectiva (Comunidad del Sur, 1969/1985), la Comunidad del Sur, ofrecía una pormenorizada “crítica a la sociedad actual”. El capitalismo era visto no sólo como un modo de producción sino como un proyecto civilizatorio que se extendía a la esfera social y cultural, causante de la “enfermedad social” que aquejaba a la sociedad global -y la uruguaya contenida en ella- cuyos síntomas agrupaban en tres categorías: “injusticias económicas”, “desigualdad social”, “enfermedades psico-sociales”, todo esto en el marco de una sociedad de consumo exacerbado, practicado por las élites y los sectores medios.

En su concepción, la democracia representativa, más que participación popular, aseguraba la centralización del poder en grupos económicos dominantes, en activa interrelación con las fuerzas imperialistas a nivel mundial (Comunidad del Sur, 1969/1985). Empleando categorías formuladas por Acosta (2008a), no

utilizadas por la Comunidad del Sur, su denuncia apuntaba contra una democracia “procedimental” -formal- en contraposición a una democracia “sustantiva” -de contenidos- inexistente. Relativizaban el accionar de los partidos políticos, considerando que mayoritariamente, a través de la contratación de expertos, “la democracia se convierte en tecnocracia” (Comunidad del Sur, 1969/1985).

La versión social-demócrata con su oferta de mejores condiciones materiales de vida y mayor capacidad de consumo -en última instancia funcional al capitalismo-, se mostraba incapaz de generar individuos autónomos, que pudiesen a futuro autogobernarse (Comunidad del Sur, 1969/1985).

La participación electoral, no fue considerada en ningún momento, ni aún durante el proceso de formación del Frente Amplio, como coalición de izquierdas (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre, 21; Osvaldo Escribano, comunicación personal, 2022, noviembre 16).

En relación al “socialismo real”, desde la más arraigada tradición libertaria, señalan su carácter equívoco, su desviación y burocratización:

El éxito bolchevique de la Revolución Rusa ha sido el mayor fracaso de un método y una ideología. Hoy no es más que una caricatura que sigue esperando y exigiendo una real revolución libertaria (Revetria<sup>16</sup>, 1971, p. 17).

La burguesía dominante en el capitalismo, tenía como equivalente en el socialismo real, a la burocracia partidaria (Comunidad del Sur, 1969/1985). La estrategia revolucionaria construida sobre mediatizaciones de la genuina voluntad de la clase obrera a través de vanguardias revolucionarias que tendrían su expresión en una única clase social -el proletariado-, partidos únicos y sus direcciones, es duramente cuestionada, desde una perspectiva de autogestión de las luchas y del posterior proyecto revolucionario<sup>lxxxii</sup> (Revetria, 1971).

Como parte de la “generación crítica”, los integrantes de la Comunidad del Sur, fueron atentos y comprometidos testigos de su contemporaneidad, signada por impulsos socio-políticamente transformadores. La Revolución cubana que marcó los destinos políticos de varias agrupaciones de izquierda en Uruguay y el continente, tuvo inicialmente por parte de la Comunidad del Sur, un apoyo crítico, que disminuyó luego de su declaración en 1961, como marxista-leninista, asimilándola, al socialismo real. La brecha en relación a su valoración por parte de

---

<sup>16</sup> Gustavo Revetria es el seudónimo utilizado algunas veces por Ruben Prieto.

diferentes grupos constituyó una de las causas de la ruptura de la Federación Anarquista Uruguaya (ver 3.2.3.5). Pese a su cuestionamiento al rol de los líderes carismáticos -también en la revolución cubana-, en el contexto del análisis de los movimientos del '68, Prieto (1968) destacaría la figura de Ernesto "Che" Guevara, admirado por los jóvenes, reconociendo su integridad ética (p. 25). Hicieron la lectura de diferentes procesos emancipatorios, a los que calificaron de total o parcialmente, "revolucionarios", recién después de identificar sus componentes libertarios y autogestionarios: el Cordobazo del '69, la revolución de Argelia, el socialismo democrático en Chile, cuestionando críticamente otros componentes "centralistas" (Revetria, 1971).

Se identificaron, con la protesta estudiantil del '68 y los movimientos contraculturales europeos, estadounidenses y latinoamericanos. El año '68 también fue un año bisagra para la Comunidad, en tanto se implementaron en él innovaciones fundamentales: la comunitarización de los niños, a modo de ejemplo. La "política sexual" comenzó a debatirse con intensidad en ese año. En su participación en el proyecto editorial "Acción Directa", publicaron dos recopilaciones de textos ("Insurgencia", 1968; "Huelga", 1968), sobre el '68. En el prólogo a la primera, Prieto (1968) destacaba, la espontaneidad, la horizontalidad, la ausencia de aparatos, el rol protagónico de los jóvenes como sujeto colectivo emancipador. Junto al trotskismo y el maoísmo, el anarquismo había resurgido allí. Resulta de interés, su comparación con el movimiento por la Universidad Latinoamericana, originado en Córdoba, 50 años atrás y la lucha por la ley orgánica en Uruguay, 10 años antes. Contemporáneamente (Prieto, 1968), señalaría el carácter eurocéntrico atribuido al "mayo francés" enfatizando el carácter transnacional de la rebelión estudiantil y los antecedentes latinoamericanos y uruguayos, de similar tenor pero con menos prensa. En su entrevista periodística, MVW (1970) recoge opiniones comunitarias sobre el tema:

Se identifican con los hippies, con la protesta de los estudiantes norteamericanos, con la revolución francesa de mayo de 1968. "La Comunidad -afirma Raquel, 30- tiene mucho que ver con todos los movimientos libertarios y anarquistas que postulan una concepción existencial de la vida. Nacimos fuera de época: hoy los norteamericanos repiten lo que decíamos hace quince años. Y los aplauden. A nosotros en cambio, nos llamaron locos.

Otro rasgo sobresaliente, lo constituyó su fuerte sentido de pertenencia latinoamericano, individualizado en sus definiciones internacionalistas:

Porque la tarea era clara y se aclaró nuestra voz / y fue posible conjugar un canto / fue posible pronunciar viet nam latinoamerica bella unión dolores / sabiéndonos capaces de llegar a la muerte y a la vida / con un entusiasmo inmenso (*Comunidad del Sur*, 1971)

Esta lectura del entorno geopolítico atraviesa todo el período. El tercerismo particularmente, será el rasgo aglutinante en sus variadas experiencias de asociación sociopolítica.

Desde el punto de vista político, su definición fue el “socialismo libertario”: la generación de una “contra-política”, “antiautoritaria”, “antiburocrática” y “antiparlamentaria”, basada en la autogestión, la auto-organización y la acción directa (1971), una vía emancipatoria singular y poco frecuente en el contexto de las izquierdas de la época. Esta modalidad del anarquismo -“prefigurativo”, “anticipatorio” proponía el doble objetivo de “resistir” el orden existente y “crear” el “revolucionario”, haciendo implosionar el capitalismo con la proliferación de organizaciones alternativas, una multiplicidad de nodos, descentrados y coordinados horizontalmente<sup>lxxxiii</sup> (Revetria, 1971, p. 25). Concebían la acción colectiva de signo revolucionario, en tres niveles: a. la generación de “espacios libres”; b. la asociación con movimientos sociales transformadores contemporáneos; c. la generación o integración de asociaciones de corte federativo a nivel nacional o regional-internacional. En síntesis, la comunidad y su efecto demostrativo, como “camino” -medio esencial de su estrategia revolucionaria- y como “meta” -una sociedad revolucionaria-, caracterizada por la federación de comunidades y entidades cooperativas, que el título de uno de sus folletos (*Comunidad del Sur*, ca. 1964) ilustra.

La no violencia activa<sup>lxxxiv</sup>, fue una definición tácita de la Comunidad del Sur. La opción armada con la necesaria creación de un ejército revolucionario, se consideraba una reproducción del orden jerárquico que se pretendía derribar (Prieto, 1986). Por otra parte, la militancia territorial “abierta”, con ejercicio de una “pedagogía libertaria”, que apuntaba a la generación de autonomía y la autogestión de los movimientos sociales, resultaba incompatible con la inevitable clandestinidad a la que conduciría la violencia armada (O. Escribano, comunicación personal, 2022, noviembre 16). Raquel Fossalba (comunicación personal, 2018, abril 27), por su parte, reconoce el camino “no violento” de la

construcción comunitaria, pero cuestiona su definición como “pacifista” -rechazo total a la violencia-, que entiende caracterizaba sólo a un pequeño grupo<sup>lxxxv</sup>.

La “no violencia” configuró una línea programática de larga duración, fue puesta en cuestión, en la segunda mitad de la década del '60, dando lugar a crisis y fracturas en su interior. La escalada represiva gubernamental y la opción armada de varios grupos revolucionarios, obligaron a un nuevo debate sobre las vías revolucionarias en torno a clivajes generados por el uso de la violencia y la posible participación en otras organizaciones políticas. Esto dio lugar a instancias de cierta división grupal, con posterior deserción de algunos integrantes, o no integración de otros en proceso de experimentación, la “doble o triple militancia” explicitada u oculta y el pasaje en algunos casos a otras organizaciones políticas: OPR33, Movimiento de Liberación Tupamaros<sup>lxxxvi</sup> (Raquel Fossalba, comunicación personal, 2018, abril, 27; Olivera, 2000?). De hecho, la discrepancia sobre el uso de la violencia armada sería otro de los motivos de la ruptura con la FAU y un punto discrepante con el MLN, en el trabajo con los cañeros. Tal vez por eso, a comienzos de los '70, sintieron la necesidad de redefinirse ideológicamente, reafirmando su carácter revolucionario, pero también su crítica a la violencia armada (Comunidad del Sur, 1971-1972/1985).

Desde el punto de vista socio-cultural, el proyecto revolucionario ideado por la Comunidad del Sur, se proponía “reinventar la vida” en todas sus dimensiones incluyendo el nivel micropolítico de la vida cotidiana y la subjetividad. Pusieron en práctica la abolición de la propiedad privada, instaurando una economía comunista, una organización del trabajo horizontal, autogestionaria, “sin patrones”, con rotación de funciones, siendo la asamblea de miembros plenos, el espacio por excelencia para la toma de decisiones.

Varios planteos contraculturales integraron el proyecto: el cuestionamiento a los roles de género tradicionales, originados en el machismo y el patriarcado, y la consecuente centralidad de la familia nuclear, a los que se contraponía “la paternidad compartida”, y la consideración del trabajo de reproducción de la vida como parte del trabajo comunitario, de carácter rotativo.

Dentro de las dimensiones micropolíticas, la centralidad del sujeto, en el proceso revolucionario constituye otra originalidad en el contexto de las

izquierdas del momento. Estaba en consonancia con el “personalismo” de sus referentes teóricos: Gustav Landauer, Martin Buber, Herbert Read, Erich Fromm, contrapuesta al reduccionismo economicista predominante y censurante de la preocupación por aspectos psicológicos o microsociales, como desviación “pequeño burguesa”.

El diagnóstico del sujeto individual en la segunda mitad del siglo XX, que realizaban estaba marcado por la crítica del individualismo y la “sociedad de masas” y la “sociedad del espectáculo”, como estrategias psico-sociales (“anestésicos colectivos”) para mantenerlo enajenado, desprovisto de conciencia crítica y carente de deseo de conformar sujetos colectivos para la emancipación (Comunidad del Sur, 1969/1985).

Se apuntaba a la construcción de un “ser antropológico nuevo”, de subjetividades revolucionarias, de las que se hubiese removido los patrones conformistas del disciplinado sujeto formateado por el orden simbólico capitalístico. Resulta de interés, por convergente, el planteo de Read (citado por Adams, 2013), focalizando en el sujeto y la psiquis, como centro de la acción revolucionaria, de carácter “molecular”, en su punto de partida:

La revolución que imaginamos es una revolución humana... Si podemos asegurar una revolución en las actitudes mentales y emocionales de los hombres, el resto sigue... Descarta para siempre la concepción romántica del anarquismo -conspiración, asesinato, ejércitos ciudadanos, las barricadas... Toda esa futil agitación hace tiempo que ha quedado obsoleta... La revolución real es interna ... la acción más efectiva es molecular (p. 714).

Anticipa el concepto de “revolución molecular”, desarrollado por Félix Guattari, en la obra homónima de 1977, y que también será un nutriente teórico, en etapas posteriores de la Comunidad (Prieto, 2007a). Read llegó a afirmar que la palabra “revolución” debería sustituirse por “educación” (Adams, 2013, p. 714). Desde allí, cuestionaría la tradición del anarquismo “insurreccional”, por otro enfocado, en la construcción de espacios alternativos. Algunos integrantes de la Comunidad del Sur, se reconocerían como parte del anarquismo “comunitarista”, poniendo distancia con el anarquismo que denominaban con cierto humor, como “catastrofista” (Weis y Weis, 2013, p. 248).

En una mirada retrospectiva Prieto (2007a), destaca el carácter de ese nuevo “ser antropológico”, equiparado a los dioses -tal vez, sustituyéndolos- en tanto sujeto libre y autónomo, creador de las instituciones:

La subjetivación en esta nueva lógica gira alrededor de la vivencia de saberse sujeto, no sujetado sino 'contemporáneo de los dioses', es decir autor de las normas (nomos) y por lo tanto autónomo y partícipe en la invención de las instituciones a su vez autónomas, es decir a partir de su capacidad instituyente, lo que hace posible esa autonomía". (p. 33).

Otro aspecto singular del proyecto revolucionario, fue la dialéctica entre teoría social y praxis revolucionaria. Concebían la "experimentación sociológica"<sup>lxxxvii</sup> de su imaginario revolucionario, y su posterior análisis como evidencia empírica para la elaboración de teoría social; también como un posible insumo, tanto para la planificación de etapas posteriores de la Comunidad como para la creación de experiencias afines (Comunidad del Sur, 1964). Este acercamiento a las Ciencias Sociales no comportaba determinismo alguno. Junto a Landauer -y desde su militancia estudiantil en Bellas Artes- estimaban que su proyecto tenía que ver más con las Artes que con la Ciencias.

Ligado a lo anterior, consideraban que las prácticas de lectura y formación de sus integrantes alimentarían la praxis revolucionaria (Comunidad del Sur, ca. 1964). La formación de sus militantes a través de cursos -internos y externos- y grupos de discusión, constituyó una inquietud permanente. El funcionamiento de una nutrida biblioteca comunitaria, siempre con la aspiración de ser compartida barrialmente, se registra en los diferentes emplazamientos comunitarios. La compra de libros constituiría un rubro permanente en el presupuesto (Marrone, 1972). La recepción de publicaciones del exterior documenta la existencia de redes internacionales de intercambio. Se registran intensivas prácticas de escritura en informes, análisis de situación, boletines informativos. Éstos incluían a su vez, breves textos filosóficos y/o literarios como propuesta de lectura y discusión. Las jornadas de planificación estaban pobladas de citas literarias y filosóficas. En el Archivo de la Comunidad, se encuentran múltiples textos para la discusión. El autoanálisis comunitario se hacía frecuentemente a través de la lectura de textos. Se aprecia aquí una singular mixtura de trabajo manual e intelectual en los comuneros, concebidos a modo de "artesanos filósofos" (Miniño, 2015, p. 330).

En simultáneo a su aproximación a las Ciencias Sociales, la Comunidad del Sur procesó el acercamiento al campo de la Psicología en diferentes vertientes: Psicología Social, Psicología de Grupos, Psicodrama, Psicoanálisis, Análisis Institucional. Casi desde los comienzos, tuvieron contacto con Juan Carlos Carrasco y Mauricio Fernández, representantes de los inicios de la Psicología en

Uruguay. Particularmente este último, participó en la formación de una Escuela de Padres en la Comunidad, y más tarde en el trabajo con “interesados” en ingresar a la experiencia. Desde 1963, recibieron la intervención de psicodramatistas provenientes de Argentina: Jaime Rojas Bermúdez, Eduardo “Tato” Pavlovsky, Carlos Martínez Bouquet, Fidel Moccio. También la del uruguayo Raimundo Dinello (con formación y trabajo, también en Argentina). El psicodrama -creado por Jacob Moreno- se había introducido en Argentina en 1957, pero tuvo su auge en la década del '60 (Carpintero y Vainer, 2018a, pp. 232-240), en el marco de la proliferación de terapias grupales. Algunos de sus representantes eran médicos psiquiatras -cuestionadores de esta disciplina, en sus manifestaciones más medicalizantes y disciplinantes- que habían incursionado en el Psicoanálisis, para desplazarse -a veces intentando su fusión- con “lo grupal” y el Psicodrama. Se los convocó para resolver conflictos grupales y también para el abordaje de situaciones individuales. La construcción de un “ser antropológico nuevo” se asoció también a la implementación de dispositivos que impulsasen y facilitasen su emergencia. Por otra parte, para los psicodramatistas, se trataba de un “grupo” con características singulares. No es menor, puntualizar que Pavlovsky, Martínez Bouquet y Foccio, a comienzos de la década del '70, conformaron el “Grupo Experimental Psicodramático Latinoamericano”, del que también formó parte Dinello. En un “Manifiesto” leído en el Congreso Internacional de Psicodrama y Sociodrama, que tuvo lugar en Amsterdam en 1971, se pronunciaron en contra de un Psicodrama orientado a la adaptación del individuo al sistema capitalista. Muy por el contrario, se propusieron, hacer visibles, las estrategias de represión, la inequidad social, y los autoritarismos -en los sujetos y en la propia figura del psicoterapeuta- apuntando a la constitución de un nuevo sujeto, que habría de construir una futura “sociedad sin clases” (Carpintero y Vainer, 2018b, pp. 287-288). Se advierte claramente, la convergencia de enfoques con el proyecto de la Comunidad del Sur.

También aplicaron técnicas de “grupo operativo” ideadas por Pichón Riviére (Hernández Penella, 1975)<sup>lxxxviii</sup>. El psiquiatra y psicoanalista argentino Eduardo Colombo, fue una figura cercana a la Comunidad, en este período y a lo largo de su devenir histórico.

A continuación se profundizará en el análisis de cuatro dimensiones sustantivas del proyecto revolucionario: autogestión, crianza y educación durante la infancia y la adolescencia, situación de la mujer y relaciones de género, y vínculos con el medio social externo.

### 3.2.3.2 Autogestión

En términos económicos, la Comunidad del Sur, se definió por la abolición de la propiedad privada. Quienes ingresaban, debían aportar todos sus bienes a la misma, incluyendo sus posibles derechos de herencia, que no serían devueltos, si decidían después abandonar la experiencia (Comunidad del Sur, 1971-1972/1985).

Junto a la comunidad de bienes, la autogestión en todos los planos de la vida colectiva, fue otra definición fundante. “Ni Dios, ni amo”, “ni patria, ni patrón”, eran máximas del corpus discursivo del pensamiento anarquista, que la Comunidad del Sur también adoptó. Pedro Scaron (1955) afirmaba:

Queremos 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 (p. 9).

Como reacción contra la alienación de la “sociedad de masas” imperante, apuntaban a la creación de un sujeto autónomo, partícipe activo en la toma de decisiones sobre la producción, el consumo y la totalidad de esferas de la vida. En todos los escenarios de su militancia social, apostaron por la autonomía de los colectivos sociales, a través del diálogo entre sujetos colectivos y agentes técnico-profesionales, en contraposición a posibles imposiciones tecno-burocráticas.

El desarrollo de la autonomía y el ejercicio de la democracia directa, se alentaban desde la niñez a partir de la conformación de espacios de deliberación y toma de decisiones propios. La experiencia de “comunitarización” de los niños, tuvo también ese objetivo<sup>lxxxix</sup> (La opinión de los chicos, 1978, p. 15).

En el caso de los adolescentes, que harán su aparición en la comunidad, entre finales de la década del '60 y comienzos de la del '70, tendrán también sus instancias autónomas de discusión y toma de decisiones en aspectos que los concernía. Se los alentaba además a la participación en las asambleas generales.

Si bien, las formas organizativas experimentaron variantes (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 21; Fosalba, 2013, p. 160) la asamblea de los integrantes plenos de la Comunidad, constituyó a lo largo del tiempo el dispositivo central para la toma de decisiones. El mecanismo resolutivo era siempre la búsqueda del común acuerdo:

la igualdad y la co-responsabilidad propician el surgimiento de una relación fraterna, cuya búsqueda y mantenimiento constituye uno de los objetivos fundamentales del grupo, y por ello en la discusión y resolución de cualquier asunto, lo que predomina es el afán de mantener esa relación, buscando el acuerdo común (Comunidad del Sur, 1964, [p. 6]).

En documentos y testimonios correspondientes a las décadas del '50 y '60, expresamente se hablaba de “unanimidad” como uno de sus fundamentos básicos:

[Desde su creación] se discutía todo, porque todo había que discutirlo... Era por consenso, no se votaba ... acuerdo de todos ... la votación implica ya un sistema político de democracia (Jorge Bralich, comunicación personal, 2022, febrero 11).

Ruben [Prieto] que no quiere aparecer como portavoz de la Comunidad [afirmaba]: “Aquí no hay autoridades: nos gobernamos por Asamblea que resuelve todos los problemas en forma unánime y no por simple mayoría” (Ainsa, 1962, p. 33).

Al final del período analizado, Hernández Penella (1975) lo reafirmaba:

Todos los temas y asuntos de la comunidad son tratados en las Asambleas... Todas las decisiones se toman por unanimidad; siendo la fraternidad un postulado básico del grupo, en la discusión y decisión de cualquier asunto predomina el afán de mantener una relación sólida con el compañero, buscando el acuerdo en común al que unánimemente llega el grupo.” (p. 361).

En las asambleas, se abordaba todo tipo de temas, aún las problemáticas de pareja si eso tenía impacto sobre la vida comunitaria (Escribano, 2018). Se realizaban además asambleas semanales o quincenales en los lugares de trabajo: asamblea del taller, y de los servicios.

La presión de las reglas de juego del mercado -interpeladas pero vigentes-, y la necesidad de agilizar la toma de decisiones, hicieron que se crearan algunas figuras con funciones ejecutivas: el encargado del taller y el encargado de los servicios, y los encargados de cada sector de los mismos, el tesorero (Zitarrosa, 1961, p. 16). Las encargaturas también fueron pensadas como roles rotativos y no poseían status jerárquico superior, ni remuneración especial.

En la década del '60 surgieron otros dispositivos ejecutivos. El “Equipo de Planeamiento y Ejecución”, abreviado como “EPE”, aparece integrado por menos de 5 personas, cuyos nombres y número exacto –vale destacar, con paridad de género-, luego de cierto período, varía, (Informe del EPE, 1968). Hay también una

secretaría del EPE. También se da cuenta en los boletines internos de la Comunidad de otros EPEs: EPE socio-material, EPE socio-psicológico (Informe del EPE, 1968).

Se constituyeron también comisiones para cometidos específicos, algunas de larga duración -educación, promoción ideológica-, otras coyunturales -rol del comunero-.

Los problemas de relacionamiento eran tratados por un grupo de tres personas que intercedían entre las partes. Se prefería el número de tres en los grupos de intermediación, para evitar las posibles alianzas de pares, introduciendo de este modo, un “tercero en discordia” (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

Como modalidad jurídica para operar en el mercado de servicios -y luego de un proceso de discusión originado en la contradicción ideológica, implícita en la obligatoriedad de designar “autoridades”-, la Comunidad del Sur adoptó, en los primeros años de la década del '60, la figura de “cooperativa de producción”<sup>xc</sup>.

Se destaca la centralidad del trabajo, al que se le atribuían cuatro dimensiones superpuestas: “como empresa, como relación con el medio y como proceso de integración personal y de grupo” (Comunidad del Sur, 1968a). Cada nuevo integrante debía intentar “un modesto abrirse”, “un experimentar desprejuicioso”, que permitiera su incorporación “técnica” al trabajo, al tiempo que su integración grupal (Comunidad del Sur, 1968a). El equipo de trabajo era conceptualizado como “unidad en la diversidad” (Comunidad del Sur, 1968a). La dimensión subjetiva, en relación al sentido del trabajo y el respeto por la singularidad de cada integrante ocupaba un lugar central:

El respeto por uno mismo, su reafirmación como persona creadora lo logra en la satisfacción que logra por su tarea y el reconocimiento de sus compañeros. A) El trabajo es una actividad de grupo. El trabajo debe darse como un fin en sí mismo: en este caso, trabajo, arte, y juego son una misma cosa. B) El lograr un ambiente de trabajo donde se sientan satisfechas las necesidades de solidaridad, ayuda mutua y cooperación (Comunidad del Sur, 1968a).

Resulta de interés la tríada “trabajo, arte y juego”. La concepción del trabajo tiene puntos de contacto con Landauer (1911/1947), especialmente con su visión del mismo, como una instancia de alegría y creatividad: “el hombre viviente... quiere vivir su vida en el trabajo, durante el trabajo, disfrutar de su vida ... necesita ante todo el placer en la ocupación misma, fuerte presencia de su

alma en las funciones de su cuerpo” (pp. 116-117). El sujeto trabajador podría asimilarse a un “artesano filósofo” (Miniño, 2015, p. 330), con valoración equiparada de trabajo manual e intelectual, un hacedor pensante.

En ese sentido, importaba incluso acercarse a los niños y adolescentes, al mundo del trabajo, en horarios progresivos de acuerdo a la edad.

El trabajo se organizaba en dos grandes sectores: producción -impresión, subdividida en secciones: editorial, trabajo de granja, en diferentes momentos-, y servicios -cocina, lavadero y planchado, costura y limpieza-. Se apuntaba a la rotación entre los mismos y a romper los estereotipos de género en el trabajo.

La crianza y educación de niños y adolescentes no era considerada un servicio. Se definían equipos para desarrollarla. “Las tareas de educación, dada su importancia, se definen en Asambleas especiales de la Comunidad” (Hernández Penela, 1975, p. 360; Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

Una cuarta dimensión de actividad la constituía la acción militante en el medio (Comunidad del Sur, ca. 1964).

El trabajo se distribuía en equipos de adultos, con participación de niños y adolescentes en horarios reducidos. En algunos momentos debió contratarse trabajadores. Algunos de ellos, no podían vivir en comunidad, pero aspiraban a que sus hijos sí pudieran hacerlo (Hernández Penella, 1975).

A mediados de la década del '60, comenzaron a realizarse jornadas de planificación: del trabajo y de los servicios. Las primeras tenían lugar anualmente, en dos instancias semestrales: en febrero para analizar el año anterior y planificar y proyectar el año en curso, y en agosto para evaluar lo realizado. En el caso de los servicios, las Jornadas se realizaron con menos frecuencia (Escribano, 2000, p. 94). Los textos de las Jornadas son un ejemplo singular de las prácticas de escritura dentro de la Comunidad del Sur. La praxis y la vida material se hallaban permanentemente enmarcadas por reflexiones filosófico-políticas, en relación al sentido revolucionario del proyecto comunitario y el sentido pluridimensional del trabajo. Asimismo podían encontrarse en ellas citas de filósofos o pensadores sociales, destacándose en las del '68, el siempre presente Erich Fromm. La poesía -a modo de epígrafe-, inaugura el texto de las “Jornadas de Trabajo” de 1968, a

través de versos de Walt Whitman, re-significados, en tanto invitación a potenciales comuneros:

¡Camarada, he aquí mi mano! / Te doy mi cariño, más precioso que el dinero, / te entrego mi ser, en vez de darte prédicas o ley / ¿Quieres darte a mí? ¿Quieres venir a viajar conmigo? / ¿Seguiremos unidos tanto como duren nuestras vidas? (Comunidad del Sur, 1968a).

Las jornadas de trabajo abarcaban diversos aspectos: la evaluación del año anterior, aspectos tecnológicos, de infraestructura, financieros y organizacionales. Se percibía la necesidad de capacitación como un modo de bienestar para el sujeto y el colectivo (Comunidad del Sur, 1968a).

Las tensiones identificadas en esta dimensión del proyecto comunitario, se advierten en las asimetrías en capacidades y formación entre los integrantes, que afectan los niveles de autonomía individual en las discusiones asamblearias, así como también la rotación de tareas, en circunstancias de presión de las demandas del mercado laboral. A través de la realización de cursos de capacitación, así como la aplicación de técnicas psico-sociales orientadas a las dinámicas grupales - particularmente los “grupos operativos” - intentaron remontar estas dificultades (Hernández Penela, 1975, p. 362).

La presencia de liderazgos explícitos o implícitos, resultaron una cuestión problemática para una comunidad de matriz anarquista. Las disputas por liderazgos masculinos, en contradicción con las afirmaciones programáticas, pueden identificarse desde la época fundacional, dirimiéndose en algunos casos con el abandono de la experiencia por parte de algunos integrantes (Comunidad del Sur, ca. 1972)<sup>xci</sup>. En la década del '60, algunos testimonios planteaban la práctica del “seguidismo” a figuras de liderazgo (Olivera, 200?).

Los liderazgos femeninos también existían y resultaban problemáticos, desde la perspectiva de quien era implícitamente depositaria de ese rol. A comienzos de la década del '70, una integrante manifestaba que rechazaban “el liderazgo explícito”, mientras que otra había llegado a la conclusión de que:

tenía que abandonar la Comunidad ... y hacer otra experiencia, en otro lugar. No sé ... , pero sentí que mi tarea comunitaria había fracasado: no tenía compañeros, sino una cantidad de gente que dependía de mí, sobre todo en el taller ... Soy diferente, tengo más conocimientos, mayor experiencia que los otros. (MVW, 1970, p. 34).

### **3.2.3.3 Crianza y educación durante la niñez y la adolescencia**

Como lo destacaba Yamandú González (citado por MVW, 1970), en ese entonces un joven de 23 años, que participaba de “la probeta”: “el concepto de cambiar hombres estuvo presente pero no lideró los procesos de cambio. Las revoluciones existentes se olvidaron de muchas cosas. De la relación hombre-mujer, adultos-niños, por ejemplo”. Por el contrario, para el proyecto de la Comunidad del Sur, este aspecto era central. Ruben Prieto (200?c) afirmará:

Yo que siempre mantuve -con o sin guerrilla- que la idea matriz del socialismo tiene que ser la sociedad misma ... y que la paternidad compartida tenía más que ver con el socialismo que agarrar una metralleta y asaltar un banco ...

El principio básico orientador de la propuesta para la crianza y educación de la niñez y la adolescencia era “educar para la libertad”. Del mismo modo que se discute la propiedad privada de los medios de producción, también se cuestiona el sentido propietario y la relación jerárquica de los padres hacia los hijos en el contexto de la familia nuclear, institución marcada por el autoritarismo patriarcal. Prieto (1992), particularmente involucrado en el área de educación, recordaba una frase de Bakunin con la que se recibía el nacimiento de los niños: “Los hijos no pertenecen a los padres, ni a la sociedad, sólo pertenecen a su libertad futura”. Esta frase, se imprimiría también en una tarjeta de la Comunidad del Sur (s.f). A finales de la década del '60, Prieto (citado por Fosalba, 2013) reescribiría<sup>xcii</sup> este aforismo en clave poética:

Porque sabemos que esta forma / que hoy te abraza estrechamente / será estrecha a corto plazo, / que el sentido de abrigarte hoy / de protegerte hoy / está en que mañana puedas / ser libre de nosotros / ser libre con nosotros / en una insaciable búsqueda / de libertad para todos. (p. 182).

El cuestionamiento a la institución familiar, será un rasgo permanente del devenir comunitario, más allá de las variantes experimentales ensayadas. Ese cuestionamiento estuvo nutrido teóricamente por los clásicos del anarquismo, pero también por la propuesta educativa del kibbutz y los aportes de la antipsiquiatría, representada por Ronald Laing y David Cooper (MVW, 1970; Prieto, 200?a).

La familia era concebida como una “matriz para la dependencia”, a la que había que contraponer una “matriz para la autonomía” Prieto (2000?b) -una matriz conformada por el mundo adulto, que “abraza”, “abriga” y “proteja”, para retirarse progresiva y cuidadosamente, después-. Tal como se fundamentaba en la evaluación de la experiencia de comunitarización debía superarse el esquema

“poder-dependencia”, a nivel físico, psíquico, social y económico de los niños en relación a sus padres (Comunidad del Sur, 1968b).

Específicamente, la oposición al autoritarismo patriarcal, fundamentado en las teorías “antipsiquiátricas” de David Cooper, aparece expuesto por una comunera en un reportaje: “En el triángulo familiar, el padre actúa como dictador... Ese rol tiene que ver con la propiedad de las cosas, de los hijos. La estructura autoritaria se repite en el Liceo, en el sistema político” (MVW, 1970).

La contrapartida a este estado de cosas, adoptó diversas modalidades mayor cercanía a los padres biológicos en los comienzos -aunque cuidados en común-, paternidad compartida, la práctica de los niños “entregados al común” y finalmente la experiencia de la comunitarización (Fosalba, 2013, p. 176).

A través de la paternidad compartida, se ampliaban las posibilidades de los niños, quienes tenían a su disposición una diversidad de modelos identificatorios (Comunera II, comunicación personal, 2021, febrero 20). Los niños no tenían dudas acerca de quiénes eran sus padres biológicos y probablemente había situaciones en que se dirigían específicamente a ellos. En el testimonio de niños de la época, se aprecia la relativa diferenciación, y la horizontalidad en el relacionamiento, propiciada por la paternidad compartida<sup>xciii</sup> (“La opinión”, 1979, p. 15). Es interesante destacar que cuando se implementó una “escuela de padres”, los solteros también asistían a ella (Comunidad del Sur, ca. 1972, p. 9).

Todo esto coexistía, con un reconocimiento de la pareja, en la interrelación y en la responsabilidad sobre los hijos (Comunera II, comunicación personal, 2021, febrero 20). De hecho, existían vacaciones colectivas y otras “en familia”.

Desde el anuncio del embarazo, se desarrollaba una sucesión de rituales. Se preparaba una bebida a la que llamaban el “Meado”. Se escribía o se elegía un poema o una canción, que identificaría a la persona, y se le cantarían en cada cumpleaños (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 21).

La organización de la crianza y la educación de los niños se estructuraba en tramos etarios. En la etapa fundacional, hasta los 2 años, los niños dormían con sus padres, luego se distribuían por edades, en un dormitorio cercano a éste. Durante el día, eran cuidados por el equipo de adultos a cargo<sup>xciv</sup>.

A partir de 1968, con la experiencia de la comunitarización, el esquema organizativo era el siguiente: **0 a 2 años:** Los niños viven junto con sus padres. **3 a 5 años:** Los preescolares poseen una habitación donde juegan y duermen, al cuidado de una pareja -rotativa periódicamente- que por las noches duerme en una habitación cercana. **6 a 11 años:** Pasaban a otra habitación, donde también eran cuidados por adultos, que los propios niños elegían (Véscovi, 1996, p. 356).

En todas las etapas, incluida la comunitarización, en la tardecita, los niños compartían tiempo con sus padres biológicos o con otros adultos a su elección (Hernández Penela, 1975). Los padres no tenían que desempeñar ninguna otra tarea en ese lapso. Era un tiempo de calidad, de dedicación exclusiva<sup>xcv</sup> (Comunera II y Laura Prieto, comunicación personal, 2021, febrero 20).

En marzo de 1968, luego de un arduo proceso de discusión, se comenzó la experiencia de la “comunitarización de los niños”, que buscaba apuntalar desde edades tempranas, la “autonomía” y las capacidades de autogestión de los niños. A partir de ese momento, los niños tendrían una casa comunal propia que incluía dos dormitorios y un área de estudio y juegos en común. Implementaban sus propias asambleas y tomaban algunas decisiones que luego transmitían a los adultos. De todos modos, había una pareja de adultos que dormía cerca, además de otros adultos, rotativos que realizaban tareas varias. La mudanza al “terreno” hizo “espacialmente” posible esta experiencia.

Este nuevo paradigma, cuestionador del adultocentrismo, implicó un reposicionamiento del rol de los adultos, orientado ahora “al apoyo y al asesoramiento” (Comunidad del Sur, 1968a) y cuya finalidad era “el ir retirándose, [siendo] cada vez menos importantes, menos importantes” (Prieto, 2007b).

La inspiración estuvo dada por el sistema de educación en el kibutz:

El modelo que ellos tomaron del Kibutz era el relativo a toda la estructura de la educación infantil -desde la cuna-... Sobre el tema, hay mucha literatura y ella estuvo a disposición de la comunidad ... Lo esencial en nuestros encuentros eran los relativos a la educación infantil. (Schabtai Avni, comunicación personal, 2016, noviembre 10)

La comunitarización de los niños fue resuelta luego de un intenso proceso de discusión. Su adopción tuvo varios objetivos: la destitución del autoritarismo patriarcal, la liberación de la mujer de los tradicionales roles de cuidado, alentar el “compartir y el no poseer” desde la infancia, a través de los juguetes y bienes de

propiedad común, ampliar las referencias adultas, más allá de la familia nuclear, entre otros (Comunidad del Sur, 1968a).

Algunos adultos resistieron el dispositivo de comunitarización, dudando de su pertinencia como modelo educativo (Comunera II, comunicación personal, 2021, febrero 20).

En cuanto a la educación formal, la educación de los preescolares se realizó desde finales de la década del '60, en un Jardín de Infantes que funcionaba en la Comunidad, y que también estaba abierto al barrio (Fosalba, 2013, p. 168; Hernández Penella, 1965, p. 360). Se lo consideraba como un medio de proyección en el entorno cooperativo, que contribuiría a generar nuevas subjetividades, a través del trabajo educativo desde edades tempranas, también entrando en contacto con sus padres como adultos (Comunidad del Sur, 1968a).

Para la enseñanza primaria, se había elegido el “Colegio Latinoamericano”, fundado en 1956 como “Instituto de Formación Preescolar” por Juan Carlos Carrasco y Mauricio Fernández. Su propuesta pedagógica orientada a la “formación de hombres libres” (Carrasco, 1984/2006, p. 44), alentando el pensamiento crítico, la solidaridad y la fraternidad, resultaba convergente con la de “educación para la libertad” de la Comunidad del Sur. A partir de 1970, asistirán a la escuela pública de la zona de cooperativas, aunque revirtieron la opción (Fosalba, 2013, p. 176). El hecho de acudir a un colegio privado estuvo en discusión por parte de los niños. Sin embargo, en una asamblea, así lo decidieron. En la escuela pública, “se sentían muy oprimidos y no podían aceptar sus normas” (Hernández Penella, 1975, p. 360).

Desde la niñez, se educaba en la valoración del trabajo, combinando la educación formal con el desarrollo de tareas dentro de la comunidad. Aproximadamente a partir de los 8 años, se les asignaba tareas a los niños: “Todos participábamos y con alegría. Los chicos trabajábamos menos y un poco en todos los lugares” (“La opinión”, 1979, p. 16).

Desde la filosofía libertaria, se incentivaba una relación “natural” con el cuerpo: “Siempre fuimos ‘famosos’. En la escuela primaria, éramos ‘los de la Comunidad’. Nos señalaban por distintas cosas: por unidos, por grupo, por ‘mugrientos’ y desaseados” ([Comunidad del Sur], 1985, p. 18).

Cuestionadores de un sistema punitivista para la niñez, no se practicaba el disciplinamiento a través de penitencias. Más allá de una matriz socializadora, orientada hacia el respeto al otro, surgían conflictos que eran analizados desde el “diálogo”, enfocado a la comprensión. La postura fundamental era la no segregación de quien cometía “una falta” (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

En algunos casos de niños con problemáticas particulares, se acudía a la psicoterapia, destacándose, a finales de la década del '60, el trabajo con la reconocida psiquiatra y psicoanalista Maren Ulriksen de Viñar -especializada en la clínica infantil- (Viñar y Ulriksen de Viñar, 1993, p. 18).

En las diferentes etapas, se registran testimonios sobre la abundancia de juguetes, así como música para niños y libros de literatura infantil<sup>xcvi</sup> (Aínsa, 1962, p. 33). Recordemos que la Comunidad había realizado una campaña contra los juguetes bélicos. Las fiestas vecinales “de fin de año”, realizadas en la calle Salto, eran especialmente disfrutadas por los niños (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).<sup>xcvii</sup>

Un aspecto a destacar era la relevancia otorgada a la formación de quienes integraban los equipos a cargo de los niños, tanto a nivel de la lectura colectiva de textos significativos, como “grupo operativo” (“Informe Equipo”, 1968), como en la propuesta de formación en Psicología infantil (“Reunión del taller”, 1968).

Se intentaba que la comunidad no actuase como un “ghetto”, abriéndola a los niños del barrio para que llegasen a jugar allí. En Malvín Norte, compartían también las idas a la playa porque sus padres sabían que siempre había un adulto comunitario acompañando (“La opinión”, 1979, p. 15).

“Yo creo que la experiencia más completa en la Comunidad fue con respecto a los niños” afirmaría D, partícipe del proceso educativo (“La opinión”, 1979, p. 17).

. . .

La cuestión “adolescente”<sup>xcviii</sup> se planteó en la comunidad cuando ya estaban instalados en el predio de Malvín Norte, y se había implementado la comunitarización de los niños.

Comunera II (comunicación personal, 2021, febrero 20) quien ingresó a la comunidad con 15 años, consideraba, que a esa edad, su generación, ya se autopercebía como “adulta”. Entiende que tal vez no fuera la totalidad de los adolescentes uruguayos, pero sí “los militantes”, dentro y fuera del anarquismo. Se posicionaban como activos sujetos históricos transformadores, asumiendo riesgos en relación a la creciente represión que operaba en el país:

Los temas de conversaciones no parecían banales, aún en la incertidumbre de la adolescencia ... En el grupo nuestro de adolescentes había discusiones siempre: sobre la economía, sobre las relaciones interpersonales, sobre el mundo, sobre la revolución, sobre los novios, las novias.

Llegada la adolescencia, la crianza y educación se estructuraba en dos grupos etarios (Informe de la Comisión de Educación del año 1968). **12 a 15 años:** Los adolescentes se instalaban en un área independiente: dos adolescentes del mismo sexo, ocupaban una habitación (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12). Se les asigna 3 horas de trabajo diario, rotativamente en el área productiva y de servicios, que podían variar según las exigencias del estudio. Se trabaja con ellos, el tránsito hacia la adolescencia y la educación sexual. Reciben una cuota mensual para sus gastos personales (Comunidad del Sur, 1985). **16 a 18 años:** Se consolida el proceso de independencia, trabajado en paralelo con el sentido de pertenencia comunitaria. Se amplía el horario de trabajo<sup>xcix</sup>, siendo el mismo que el dedicado al estudio<sup>c</sup>, aunque sin rigidez. Practicaban como los adultos, la rotación de tareas, entre los servicios y el sector productivo<sup>ci</sup> (“La opinión”, 1979, p. 15). Se estimula, pero es voluntaria, su participación en asambleas, comisiones, actividades (Comunidad del Sur, 1985).

En relación a la educación formal, ya instalados en Malvín Norte, asistirán al Liceo público (Laura Prieto y Comunera II, comunicación personal, 2021, febrero 20).

Se apuntalaba el desarrollo de su autonomía y capacidad de autogestión. El grupo de adolescentes tenía una “dinámica propia”, reuniéndose una vez por semana en asamblea con su grupo de pares (Comunera II, comunicación personal, 2021, febrero 20). Además, un hombre y una mujer adultos, que no eran pareja entre sí, actuaban como referentes para intercambiar opiniones (Comunera II, comunicación personal, 2021, febrero 20). Una o dos veces al año, se realizaban reuniones de evaluación<sup>cii</sup> (“La opinión”, 1979). En la adolescencia, se adquiría el

derecho a participar en las asambleas de la comunidad, en igualdad de condiciones que los adultos (Comunera II, comunicación personal, 2021, febrero 20). Era una opción personal, no siempre aceptada, por su exigencia.

Se realizaban experiencias de trabajo fuera de la comunidad, que permitiesen la comparación y libre elección de permanecer o no en el proyecto comunitario. Se otorgaba total libertad a los jóvenes para definir sus opciones educacionales o laborales. Se podía elegir una carrera universitaria, si se deseaba. El proyecto educacional, junto el comunitario, se truncó con la dictadura.

Por otra parte, consideraban que no sólo la comunidad y las instituciones educativas podían educar: el mundo lo hacía. En ese sentido, se preveía la realización de un viaje a través de América Latina, para entrar en contacto con otras culturas y clases sociales (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

Los adolescentes desarrollaron una activa militancia externa. Participaron en las juventudes del Centro de Acción Popular, en la construcción de la Policlínica de Bella Unión, en apoyo a los cañeros, en el Núcleo de Estudio y Acción Cooperativa, en el Congreso de Jóvenes de Cololó.

Un espacio de reunión intergeneracional eran las fiestas/reuniones de los sábados: “Y en las fiestas estaban todos. No eran fiestas de ‘niños’, de ‘jóvenes’ o de ‘adultos’. Eran de todos.” (“La opinión”, 1979, p. 17). Los compañeros del liceo visitaban la comunidad, en especial durante las fiestas de los sábados.

En relación a los adultos, se los respetaba, y se sentía su apoyo y contención (Comunera II, comunicación personal, 2021, febrero 20). No parecía haber rivalidades intergeneracionales<sup>ciii</sup> (“La opinión”, 1979, p. 16).

La adolescencia fue especialmente re-valorada por la Comunidad del Sur. En su análisis de la “insurgencia juvenil” del ’68, Prieto (1968), jerarquiza la juventud como un sujeto social, vector de cambio, marcada por el “asco” hacia lo instituido y movilizadora contra el sistema. Prieto cuestiona allí los fundamentos de la Psicología evolutiva “occidental”, funcionales al mantenimiento del sistema, que asigna a la rebeldía adolescente un carácter “episódico”, de una necesaria “contestación” a la figura paterna que habría de revertir en la construcción de un

ser adulto “sano e integrado” al sistema (pp. 14-15). Desde una perspectiva revolucionaria, la rebeldía debía ser parte constitutiva, también de la vida adulta.

Como cierre, resulta significativo el balance vivencial co-construido por dos mujeres cuya adolescencia transcurrió en la comunidad en ese período:

De los 15 a los 20 es uno de los peores momentos de la vida... No sólo por la dictadura, tenés tantas inseguridades, la sexualidad, las parejas, la vida ... sospecho que es bastante común. De pronto estás en la comunidad tenés muchos pares. Podrías arriesgar hablar esos temas. El grupo te protegía ... Te protegía mucho, era más que un grupo de hermanos, te sentías que estabas muy “cuidado” por tus propios pares, pero también por los adultos de la comunidad. También te confronta. (Comunera II y Laura Prieto, comunicación personal, 2021, febrero 20)

. . .

Read (citado por Adams, 2013) proponía sustituir la palabra “revolución”- en su acepción “insurreccional”- por “educación”. Para la Comunidad del Sur, la construcción de una matriz socializadora alternativa, generadora de un “ser antropológico nuevo”, nuevas subjetividades, constituía el pilar fundamental de su propuesta revolucionaria. En palabras de una comunera, durante una entrevista:

Los niños -¿sabe?- creemos en nuestros hijos educados en este espíritu. Ellos serán los que habrán de decidir si nos equivocamos o no -anota Lita, esposa de Víctor-. Es por eso que nuestras principales atenciones están dirigidas a ellos (Aínsa, 1962, p. 33).

### **3.2.3.4 Situación de la mujer y relaciones de género.**

Una de las notas identitarias del proyecto revolucionario de la Comunidad del Sur, fue la integración -fundacional y sostenida en el tiempo- de las cuestiones de género, “las relaciones hombre-mujer”, como lo expresaron en sus documentos durante las décadas del ’50 al ’70. Yamandú González (1992), ya citado al comienzo del punto anterior, dio testimonio, en diferentes momentos, sobre el peso que las cuestiones microsociales y subjetivas, poseían en el proyecto comunitario, en este caso, focalizando en la cuestión de género:

En este sentido fue importante mi relacionamiento con la Comunidad del Sur... [que] no concebía al socialismo sin sustanciales modificaciones a la vida cotidiana, considerando que su ausencia convertía a esas experiencias [socialismo real] en una fachada sin casa... Esta fue la primera experiencia que me situó frente a la cuestión de la superación de la desigualdad hombre-mujer como problema del socialismo (pp. 117-118).

Ya en 1956, desde Lucha Libertaria, se caracterizaba la experiencia como de “absoluta igualdad de deberes y derechos de sus integrantes sin distinción de sexos” (“La comunidad del Barrio Sur”, 1956).

En el momento de su creación, la proporción de hombres y mujeres era paritaria. De acuerdo a algunos testimonios, en términos generales, se mantuvo en

1/3 a lo largo de la historia, considerando 1/3 de hombres y 1/3 de niños (Comunera II, comunicación personal, 2021, febrero 20).

La perspectiva igualitaria en relación a la mujer se materializó en múltiples contextos: laboral, embarazo y maternidad, vínculos de pareja, estética, militancia.

El salto conceptual y material en relación a las tareas domésticas fue su consideración como “trabajo”, bajo el rótulo de “servicios”: “trabajo era todo: la imprenta, la comida, el cuidado de los chiquilines. Los servicios eran lugares de trabajo” (Prieto, 2007a). El establecimiento de un sistema de rotación de cargos y tareas, en el área productiva y en la de servicios, resultó en una división del trabajo no estructurada sobre la diferencia sexual. Se eliminaba de este modo, la doble jornada laboral para las mujeres (Veras Iglesias, 2013). De acuerdo al testimonio de Ana María Gómez (comunicación personal, 2019, julio 23) ya fundacionalmente “la organización era no sexual. Todos hacíamos todo... ahí todos trabajábamos en el mantenimiento de la casa... Todos tenían que limpiar... protestaban pero limpiaban...”

La transformación del rol de las mujeres en el trabajo y en la vida en general, volvía necesaria la simultánea reformulación de las masculinidades. Para algunos hombres, “mostrarse”, “ser vistos” en la realización de tareas consideradas “propias de mujeres” como el barrido de la vereda o la recogida de la ropa en la azotea, les generaba aún incomodidad y aceleraban los tiempos de su realización (Veras Iglesias, 2013, p. 25). Otros, sin embargo, asumían gozosamente la transgresión asumiendo un rol provocador en relación a su entorno, por ejemplo, sentándose en la puerta de la vivienda comunitaria, en el Barrio Sur a tejer (Véscovi, 1996, p. 352). Aínsa (1962) en su reportaje a la Comunidad del Sur, recoge testimonios sobre estas nuevas masculinidades: “Todos debemos hacer de todo. Hoy por ejemplo, me tocó ocuparme de los niños. Tuve que tomarlos a todos, como otras veces les toca a otros, y llevarlos a una plaza cercana a jugar” (p. 33). La provocación, apuntaba a generar un “efecto demostrativo”, en el entorno barrial (Aínsa, 1962, p. 33).

En relación al rol tradicional de la mujer en el cuidado de los hijos, el dispositivo de “paternidad compartida” (ver punto 3.2.3.3), desplazaba estas funciones desde la responsabilidad “solitaria” de la madre hacia la responsabilidad

“solidaria” de una pluralidad de adultos del común. Junto al sector productivo y de servicios, se creó también un área de “educación”, donde se distribuía las funciones para el cuidado de bebés, niños y adolescentes, en un equipo de adultos, con paridad de género.

La pareja en la comunidad era concebida como un espacio de libertad. Especialmente significativo sobre las relaciones de género, resulta un documento elaborado colectivamente en Estocolmo, por un grupo de mujeres pertenecientes a distintas generaciones de la comunidad, con una mirada retrospectiva (“Diálogo”, 1984)<sup>civ</sup>. Allí se presenta una concepción del amor, a partir de un texto paradigmático de Bakunin (1845, citado por “Diálogo”, 1984) -una carta a su hermano Pablo- a modo de diálogo intertextual con el corpus anarquista clásico:

Amor es querer la libertad, la completa independencia del otro. Es la emancipación completa del objeto que se ama. No se puede amar verdaderamente, más que a un ser completamente libre; independiente, no sólo de todos los demás sino aún y sobre todo, de aquel a quien se es amado y a quien se ama.

Se destaca allí el valor de la libertad en la pareja, donde cada componente resulta autónomo, en contraposición al carácter propietario, que la relación hombre-mujer, tenía en el mundo y el matrimonio burgués, en analogía con lo que sucedía en la relación padres e hijos, en la familia nuclear.

La adhesión a la comunidad se producía individualmente, no a través de la pareja. Si sus integrantes se separaban, cada uno volvía a una habitación individual, y su situación económica se mantenía incambiada. Los hijos podían permanecer en la comunidad, si uno o los dos miembros de la pareja abandonaba el proyecto (Hernández Penela, 1975, p. 367; Shabtai Avni, comunicación personal, 2016, noviembre 11).

El matrimonio civil, más allá de que muchos de sus integrantes lo habían practicado, tal vez como concesión a sus familias de origen, no revestía valor: la voluntad de permanecer unidos daba legitimidad a la unión: “el espacio contenido por el abrazo de hombre y mujer es lo que hace su autenticidad” afirmaban (“Diálogo”, 1984).

La elección de pareja tenía como base la afinidad y el proyecto de vida compartido: “amar, el deseo de criar juntos a los hijos, los vínculos de una vida de compañerismo, de coparticipación sexual, emotiva y espiritual, son las fuentes de la pareja comunitaria, sus únicos fundamentos” (“La pareja”, 1984).

Se celebraba la unión de las parejas con una ceremonia especial que consistía en plantar un árbol, un almuerzo especial en común, preparar el cuarto para la pareja, regalos, bromas <sup>cv</sup> (Hernández Penella, 1975, p. 367). La pareja poseía un sentido propio, pero también en tanto partícipe de la trama comunitaria.

La turbulencia contracultural del '68, generó un impacto en la Comunidad del Sur, en relación a la “política sexual”, que habría de intensificarse en los primeros años de la década del '70, luego de la visita del “Living Theater”<sup>17</sup> - grupo teatral libertario, que practicaba la multirrelación- (Dinello, 1972; Vescovi, 1996). Dinello (1972), en esa época culminando una intervención psico-social en la Comunidad del Sur, daba cuenta de la exacerbación del interés por la temática sexual que ese encuentro despertó. El tiempo y la intensidad de las discusiones llegaron a afectar el trabajo en el área de producción.

A finales de la década del '60, la pregunta por el alcance del cuestionamiento a la propiedad privada, también en el ámbito de las relaciones amorosas -la pertinencia o no, y el sentido de las relaciones sexuales por fuera de la pareja estable-, generaba arduos debates. De ellos participaron también los jóvenes (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

Por otra parte, la experimentación “real” de triángulos amorosos o las rupturas de pareja, tenían un impacto implosivo, y generaban arduos debates tanto en la pareja involucrada como en el colectivo comunitario. Dinello (1972) cita el testimonio de un comunero en cuanto a que lo novedoso era que en situaciones previas se había acudido a la teoría, mientras que en ese momento el debate colectivo se hacía a partir de las vivencias y experimentaciones.

La irrupción de “terceros” en los vínculos monogámicos había estado presente desde los primeros años de la comunidad, en dos de las parejas fundadoras, dando lugar a las correspondientes crisis (Comunidad del Sur, ca. 1972). El peso y la intensidad de la discusión a finales del '60 parecen, sin embargo, novedosas. En 1975, cuando Hernández Penella visita la comunidad, el debate estaba lejos de dirimirse (p. 368). El núcleo problemático era la re-significación del amor y el placer en una perspectiva revolucionaria:

En fin, entienden que quieren despojar a las relaciones humanas, al placer sexual, de todas las prohibiciones, de todos los prejuicios, de todas las máscaras y hacer de él algo más

---

<sup>17</sup> Grupo teatral anarquista- comunitario, fundado en 1947 en Nueva York (Ver <https://www.livingtheatre.org>)

que un juego: un elemento de felicidad revolucionaria, donde la vida y el amor puedan crecer, sin dogmatismos (p. 368).

Esta concepción no resultaba un obstáculo para el deseo de tener hijos: “cuando empezamos la comunidad, la propia dinámica de sentir que estábamos creando un mundo diferente, te hacía desear los hijos” (“Diálogo”, 1984, p. 26).

El embarazo era vivido con alegría no sólo en la pareja sino también dentro del colectivo<sup>cv</sup> (Prieto, citado por Fosalba, 2013). Cuando se hacían las clases preparatorias del parto, los niños acompañaban. Era un modo de comunicarles cómo habían sido esperados ellos.

Las mujeres se sentían especialmente cuidadas: “te atendían, te cuidaban, era un privilegio”... “todos estaban esperando al nuevo niño” (“Diálogo”, 1984). Luego del parto, las mujeres se veían relevadas de sus tareas, pero no de la vida comunitaria (“Diálogo”, 1984; Fosalba, 2013).

La formación ideológica y la participación en la militancia externa fue un terreno complejo. En los primeros años de la comunidad, se señalaba la progresiva incorporación de las mujeres a la formación ideológica, dando a entender que inicialmente no lo estaban (Comunidad del Sur, ca. 1972). De hecho, Edda Ferreira (comunicación personal, 2014, diciembre 6), siendo una activa militante reconocía que prefería las prácticas artísticas al debate ideológico<sup>cvii</sup>. Para finales de los '60, una comunera, reconocía que los hombres estaban mejor formados ideológicamente (“Diálogo”, 1984). Sin embargo, en la militancia junto a los cañeros en Bella Unión, varias mujeres adultas y adolescentes estuvieron presentes (Santana, 2013)<sup>cviii</sup>. El tema fue motivo de tensión, en tanto algunas mujeres reclamaban mayor participación militante (Veras Iglesias, 2013).

Desmantelar los modos de dominación simbólica del capitalismo, constituía una postura político-existencial vertebradora del proyecto revolucionario de la Comunidad del Sur. Desde este marco referencial, la moda era considerada como “una de las trampas” que tendía la sociedad de consumo. En consecuencia, en relación a la estética personal, las mujeres comunitarias, optaron por la austeridad a lo largo del período (Aínsa, 1962; MVW, 1970, Ana María Gómez, comunicación personal, 2019, julio 23)<sup>ci</sup>. Dos mujeres adolescentes a finales de la década del '60 y comienzos de los '70, dan su testimonio:

Comunera 2 (comunicación personal, 2021, febrero 20): para mi generación, eso era una liberación. Nosotros no nos afeitamos, no nos maquillamos, nos importa un carajo cómo nos vestimos... Yo no usaba soutien, no nos depilábamos.

Laura Prieto (comunicación personal, 2021, febrero 20): para mí [no usar maquillaje] ... era cuidarme, ¿por qué iba a perder tiempo con todas esas cosas?.

En sus referencias identitarias las mujeres de la comunidad, dialogan con modelos históricos y contemporáneos, que trascienden la comunidad y la tradición anarquista. En los recuerdos de y sobre la primera generación de mujeres (Olivera, 2007<sup>cx</sup>, Vera Iglesias, 2013, p. 21), aparece con frecuencia, la identificación con la icónica figura de la mujer soviética manejando tractores. En la siguiente generación de mujeres, la identificación será con el '68 contracultural.

En concordancia con lo planteado para la vida adulta, la transformación en la concepción y vivencia de los roles de género era un aspecto fundamental del proceso de socialización comunitario de infancias y adolescencias. De acuerdo al testimonio de una comunera fundacional:

En la comunidad no se hacía diferencias entre las niñas y los varones, todos eran nenes que corrían, jugaban y les gustaba ensuciarse. No había ningún cuidado especial diferenciado, salvo por casos de enfermedad o de otro tipo, pero no de sexo. En general, las conductas de los niños no se diferenciaban por el sexo (“Diálogo”, 1984).

Resulta muy significativo, que a pocos meses de comenzada la experiencia de la comunitarización, se realizase un test a niños y niñas que pretendía medir su respuesta sobre la identificación de ciertas tareas con identidades de género (Diálogo, 1984), demostrando la centralidad de las cuestiones de género.

En la adolescencia, el proceso de socialización en este sentido, continuaba. Como se planteó más arriba, la cuestión “adolescente” hizo su aparición entre finales de la década del '60 y comienzos de la década del '70.

Para la segunda generación, no había diferencias perceptibles, en relación al trabajo. Los varones adolescentes, incorporados a la comunidad debieron adaptarse a las nuevas modalidades (“La opinión”, 1979, p. 16)<sup>cx</sup> -por ejemplo a lavar pañales, una tarea resistida por alguno de esos jóvenes- (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

En la sociedad global, el tabú contrario a las relaciones pre-matrimoniales, continuaba siendo dominante, aunque erosionado sobre todo a partir de la segunda mitad de la década del '60, en los espacios de militancia de las izquierdas. En ese contexto, la figura del “novio” o “novia” fue sustituida por la del “compañero” o

“compañera”, que implicaba un vínculo sexo-afectivo, pero también un proyecto de vida, donde la militancia socio-política transformadora, ocupaba un lugar central (Rodríguez Nebot, 1995). En actitud convergente, en el contexto comunitario, las relaciones sexuales en la adolescencia no eran cuestionadas por los adultos, siendo valoradas por éstos como parte integral de la vida.

La menarca, lejos de ser considerada el comienzo de una “enfermedad”, era celebrada con alegría, en una pequeña ceremonia, donde se le entregaba una rosa a la adolescente (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

Los métodos anticonceptivos -preservativos y pastillas- resultaban de fácil acceso para los adolescentes comunitarios<sup>18</sup>. Resulta relevante señalar que la atención ginecológica de las adolescentes -que incluía la receta de píldoras anticonceptivas- comenzaba tempranamente y estuvo a cargo de profesionales de la Ginecología “de izquierda, avanzados” (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12), mencionándose especialmente a la Dra. Iris Biderman de Rozada<sup>19</sup>. Desde el punto de vista médico y educacional, las adolescentes estaban siendo orientadas y cuidadas por un entorno extra-comunitario progresista.

El enfoque abierto en las conductas sexuales de las adolescentes al interior de la comunidad, podía provocar “equivocos” desde la mirada externa, sobre todo la masculina hegemónicamente machista (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12). Los varones que buscaban mujeres “fáciles” dentro de la Comunidad eran sorprendidos por el nivel de análisis y el encuadre ético de las relaciones sexuales, donde la búsqueda de conformación de la pareja seguía siendo central, al menos en las primeras intenciones. Varios testimonios ilustran esta concepción.<sup>cxii</sup>

Resulta imprescindible precisar que la legitimación de las relaciones sexuales previas al matrimonio, cuestionando el tabú de la virginidad femenina y la iniciación sexual más temprana habilitada por la píldora anticonceptiva,

---

<sup>18</sup> La píldora anticonceptiva comercializada en Estados Unidos por primera vez en 1960 (europeana) rápidamente se expandió por el mundo, popularizándose en Uruguay a finales de la década del '60 (Gomensoro y Lutz, 1995, p. 48).

<sup>19</sup> Iris Biderman de Rozada (1927–2010), médica ginecóloga. Fue profesora adjunta de Clínica Ginecología “A”. Tempranamente trabajó en temas de Planificación Familiar (Pou-Ferrari y Pons, 2012). En 1966, participó de los primeros cursos de Educación Sexual organizados por la Udelar y la Anep, junto a su esposo Héctor Rozada y los psicólogos Juan Carlos Carrasco y Mauricio Fernández, entre otros (Flores Colombino 2015).

resultan rasgos caracterizadores de la juventud militante en el amplio espectro de las izquierdas sesentistas (Ruiz y Paris, 1997, p. 289-292).

En el anarquismo uruguayo, hacia finales de la década del '50, el sexólogo Arnaldo Gomensoro, organizador de campamentos de la FAU, constataba una dicotomía entre la militancia política anarquista y la asunción en la vida privada de roles tradicionales, por ejemplo en el noviazgo “vigilado” con jóvenes burguesas (Gomensoro y Lutz, 1995). La década del '60, con su impronta contracultural, impactó en la totalidad de la izquierda, tal como lo señalaba un integrante de la Comunidad del Sur:

E: Una cosa a tomar en cuenta es que la sociedad uruguaya era terriblemente represiva. Es nuestra generación, los jóvenes de mi edad, los que en Uruguay empezamos a romper con los prejuicios, a darle otro contenido a las relaciones afectivo-sexuales (“La opinión”, 1979, p. 16).

Pese a la educación sexual y al uso de métodos anticonceptivos, en la adolescencia, se produjeron embarazos no deseados. Con acompañamiento de adultos, se recurrió en algunos casos al aborto, en clínicas clandestinas (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

De acuerdo al testimonio de una de las adolescentes de la época, la educación sexual se recibía en el Colegio Latinoamericano, durante el 5º año escolar, en dos instancias: una en común y otra separada por sexos. No recuerda instancias más formales u organizadas dentro de la comunidad en relación a esos temas (sería un tema a investigar). El grupo de adolescentes, más que el mundo adulto, resultaba el espacio natural para las extensas e intensas discusiones sobre la iniciación sexual, el amor, la pareja (Comunera II, comunicación personal, 2021, diciembre 12). También el diálogo con el par de adultos destinado al trabajo con adolescentes<sup>cxiii</sup> (“La opinión”, 1979, p. 16)

. . .

Para Laura Prieto y Comunera II (comunicación personal, 2021, diciembre 12) en relación al trabajo y la maternidad, “la estructura comunitaria -la comunidad- con respecto al medio exterior era mejor para las mujeres”.

. . .

Las tensiones identificadas en esta dimensión, se ubican en la persistencia en la reproducción de roles tradicionales, en diferentes situaciones: identidad femeninas internalizadas y resistentes a nuevos modelos y comportamientos,

dificultades en la rotación de tareas por ritmos de producción exigidos por el mercado, deviniendo a veces, en la fijación por tiempos prolongados en tareas de cuidado, dificultades para la militancia externa de las mujeres, algunas tareas que requerían el uso de la fuerza también generaban una “especialización” masculina (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

Más allá de las definiciones político-filosóficas, periódicamente, se planteaba el conflicto por la valoración diferencial del trabajo productivo sobre el trabajo de reproducción de la vida. La incomodidad estaba presente, incluso en personas que rotaban de un sector a otro.

Durante el período analizado, y pese a las concepciones y praxis desarrolladas, no se utilizó el significante “feminismo”. Se hacía referencia al tema como “relaciones hombre-mujer”.

El anarquismo es pionero en la reivindicación de la igualdad de la mujer (Fernández Cordero, 1995, p. 20), pudiendo recordarse algunos jalones como “Mujeres Libres” en la España revolucionaria, o el periódico “La voz de las mujeres” en la Argentina de fines del siglo XIX. Durante décadas el anarquismo no se identificó con el feminismo como movimiento social (Barrancos, 1990; Cuadro, 2018). Compartimos con Barrancos (1990), la aparente paradoja de este desencuentro, “el contrafeminismo del feminismo [‘de hecho’, agregaríamos] anarquista”, desligado de las reivindicaciones sufragistas u otras a las que atribuían connotaciones burguesas, pero partidario del “amor libre” y la igualdad entre los sexos.

Recién en la segunda mitad de la década del '70, ya instalada en el exilio sueco, la Comunidad del Sur se vincularía con los movimientos feministas europeos, pero igualmente desde una perspectiva crítica, contraponiendo las ventajas de la matriz comunitaria-libertaria a la “doble jornada” femenina en el sistema capitalista y las guarderías estatales para los niños (Ribeiro, 1988).

Sin embargo, si se piensa en las discontinuidades en la historia de los feminismos, y dentro de ella, los feminismos “avant la lettre”, la Comunidad del Sur, constituye una anticipación de sus concepciones y praxis en América Latina.

### **3.2.3.5 Vínculo con el medio social circundante**

Desde su fundación, la Comunidad del Sur se concibió “integrada” y comprometida con su medio circundante local y de país. Paulatinamente en su lucha por la construcción de un socialismo libertario, se proyectaría además, continental e internacionalmente. Citando a Buber y Kropotkin, Pedro Scaron (1955), así lo establecía en el mismo mes de su creación, en un artículo publicado en “El Arado”, mostrando una imprescindible voluntad de diálogo y convergencia revolucionaria con una pluralidad de actores del campo socio-político:

Nuestra pequeña comunidad... no quiere ser un lugar de aislamiento... sino un organismo de creación y de lucha estrechamente relacionado con sindicatos, asociaciones estudiantiles y movimientos populares en general... No es posible llegar a una sociedad socialista y libre, como creían los utopistas, por mera agregación de individuos a las pequeñas comunidades formadas dentro del régimen capitalista y estatal. Es necesario luchar contra ese régimen, junto a todos los movimientos populares que persigan fines similares, procurando crear condiciones sociales que coadyuven al logro de la sociedad universal a que aspiramos (pp. 8-9).

Quince meses después de su fundación, desde el periódico “Lucha Libertaria”, se reafirmaba la intención comunitaria de “no limitarse a ser ‘un ejemplo’ de vida libertaria, sino mejor, un fermento: volcándose para ello en la militancia exterior sanamente proselitista” (La comunidad del Barrio Sur, 1956).

A mediados de la década del ‘70, la psicóloga Hernández Penella (1975), constataba a su vez:

La comunidad inserta en un medio diferente y a menudo hostil, no pretende aislarse, lo que sería una contradicción con sus propios fines, sino que aspira a ser un factor transformador de ese medio a través de su actividad militante (p. 370).

Su carácter “comprometido” (“involved” community), por oposición a la opción por el aislamiento (“secluded” community) de acuerdo a la tipología propuesta por Oved (1987, p.150), se consolidó como un rasgo de larga duración.

El modelo de transformación social propuesto por Landauer (1911/1947) en su “Incitación al socialismo” orientaba la experiencia. Muy significativamente una cita de esa obra fue utilizada como acápite en la presentación de la experiencia comunitaria en “Acción cooperativa”: “El socialismo no saldrá del capitalismo, crecerá contra el capitalismo, irrumpirá dentro de él” (Comunidad del Sur, 1966, p. 4). De allí su involucramiento con una pluralidad de movimientos políticos y sociales, en variados escenarios -tantos urbanos, como rurales-.

Su activismo se manifestó en múltiples esferas: *barrial-territorial*, *político-ideológica*, en relación al movimiento anarquista y al tercerismo, *gremial*,

tanto a nivel estudiantil como sindical -aunque en menor medida-, *socio-económica*, comprendiendo su participación en la consolidación del naciente movimiento cooperativo y el -en la época- promisorio movimiento comunitario uruguayo y latinoamericano, *intersocial*, abarcando sus vínculos diferentes movimientos sociales urbanos y rurales, *internacional*, en su contacto con personalidades y organizaciones latinoamericanas y europeas.

#### *Esfera barrial-territorial*

En los dos enclaves territoriales que habitó, la Comunidad del Sur demostró una vocación participativa e integradora.

En la calle Salto, desde los inicios se propusieron actividades orientadas al barrio: la apertura de su Biblioteca hacia la comunidad, la creación de una cooperativa de consumo, la participación en un ateneo libre en el Barrio Sur (La comunidad del Barrio Sur, 1956). “Los muchachos” eran reconocidos por sus actitudes de cooperación con los vecinos, en la resolución de problemas cotidianos y en la organización de fiestas en la calle (Véscovi, 1996, pp. 352-354).

Junto a otras organizaciones, desarrollaron campañas de boicot a los juguetes bélicos, emprendiendo entre otras acciones, la pintura de murales en su entorno más cercano y la colocación de afiches por todo Montevideo (Ainsa, 1962, p. 33). También firmaron una “Carta abierta a Kennedy y Khrushchev por las pruebas atómicas” (Ainsa, 1962, p. 33).

Proyectándose más allá del vecindario, se destaca en esta etapa la participación de la Comunidad en el “Comité Popular del Barrio Sur”.

En la primera mitad de la década del '50, el valor inmobiliario de terrenos y viviendas situados en esa zona, cotizaban al alza, al tiempo que los múltiples conventillos allí ubicados empeoraban progresivamente sus condiciones edilicias. La conjunción de estos dos factores desembocó en el comienzo de una ola de desalojos. Frente a esta situación, en octubre de 1954 los inquilinos afectados, que sobrevivían a una deteriorada calidad habitacional, a cambio del pago de un alquiler bajo, conformaron el “Comité Popular del Barrio Sur” (Kroch, 2004; Margolis, 1962). La presencia de algunos militantes del Partido Comunista en el barrio colaboró con su organización. La anarquista Comunidad del Sur, allí instalada desde agosto de 1955, rápidamente participaría de sus asambleas y se

plegaría a sus actividades. Entre otras tareas, tendrían a su cargo la realización del Boletín del Comité, además de afiches de difusión de actividades que Ernesto Kroch (2004), obrero metalúrgico, perteneciente al Partido Comunista, e integrante del Comité evocaría de este modo:

Una de nuestras principales armas era la palabra. La palabra en la pared. La palabra en el volante, en el Boletín mensual del Comité del Barrio Sur. Y tuvimos la suerte de ganar un grupo entero de verdaderos artistas gráficos: 'La Comunidad del Sur'... Cada uno de los diseños para los murales... es una obra de arte (Kroch, 2004, p. 81-82).

La pluralidad de actores sociales, académicos y políticos que actuaron en, o junto al Comité, hicieron de él una experiencia singular. La Universidad de la República, ocupó un lugar destacado en los procesos desarrollados. La década del '50 estuvo marcada por la lucha por su autonomía, que culminó en el año 1958, con la aprobación de la ley orgánica. Uno de los principios allí consagrados, fue el compromiso con la realidad nacional y específicamente con sus sectores más desfavorecidos, económica, social y culturalmente. Este proyecto de Universidad, tenía su origen en el modelo de universidad latinoamericana impulsado por el movimiento estudiantil de Córdoba de 1918 que “resignificando experiencias universitarias obreristas europeas, propugnaban la necesidad de ‘exclaustrar’ la enseñanza, democratizándola y acercándola a los sectores populares, haciéndolos activos partícipes de las misma, más que pasivos recipientes de una élite de ‘iluminados’” (Cano, 2017). La actividad del Comité coincide con la efervescencia de la movilización callejera por la aprobación de la ley orgánica de la Universidad -de la que participaron los integrantes de la Comunidad del Sur- y los transformadores momentos posteriores a la misma. Varios servicios universitarios fueron convocados y se comprometieron con su lucha.

A solicitud del Comité, el Centro de Estudiantes de la Facultad de Arquitectura<sup>cxiv</sup> con aprobación del Consejo de la Facultad, y la participación de algunos de sus docentes diseñó un censo sobre las condiciones sociales y habitacionales de la zona, elaboró un proyecto para la construcción de un centro de barrio y un complejo de viviendas. También participó en la redacción de un proyecto de ley para que el Instituto Nacional de Vivienda (INVE) financiase su construcción -no lo hacía en esta área de Montevideo- y asignase las viviendas por pertenencia barrial y necesidades socio-económicas, y no por sorteo, como la ley vigente indicaba. Posteriormente se incorporarán el Instituto de Higiene de la

Facultad de Medicina, la Escuela de Enfermería y la Escuela de Servicio Social del Ministerio de Instrucción Pública y realizarán un segundo censo sanitario.

A finales de 1956, el Consejo Directivo Central comienza a pensar las actividades de extensión en forma central, instalándose una primera Comisión de Extensión Universitaria y Acción Social (Bralich, 2007, p. 37), que daría origen al Departamento de Extensión Universitaria cuyo reglamento se aprobaría en 1961. La Comisión pondrá en funcionamiento tres programas de extensión: urbano, suburbano y rural. El programa urbano -primero desarrollado por la extensión universitaria- será precisamente el proyecto de trabajo en el Barrio Sur junto a su Comité Popular (Bralich, 2007, p. 37). Efraín Margolis (1962)<sup>cxv</sup> -médico y de filiación anarquista- en el prólogo al libro que da testimonio de la experiencia, ubica los dos “pilares” de la extensión: la Universidad, asesorando/facilitando y la comunidad, organizándose horizontalmente<sup>cxvi</sup> (p. 15).

En la misma línea, Ruben Prieto (1958), estudiante de Arquitectura en la época, publicaría un artículo en el Boletín del Centro de Estudiantes, sobre la experiencia en el Barrio Sur, cuyo título resulta significativo: “El pueblo: imprescindible personaje en la escena universitaria”. El modo de relacionamiento Universidad-“pueblo” a través de la función de extensión, se conceptualiza como un “diálogo vital”, posibilitador de su autoconciencia y activismo como sujeto social y generador de una transformación cultural en todos los niveles:

la Universidad puede contribuir en la creación de una cultura viva, que el hombre concreto de nuestro medio sienta como propia y que se exprese tanto en las formas de conocer, como en sus formas de convivencia y de trabajo, en sus formas de amar y de crear... Atomizados, se nos ha hecho débiles e irresponsables debido a la constante tutela de nuestros actos y pensamientos, incapacitándonos para realizarnos como pueblo, reducidos a la pasividad del objeto, aptos para la imposición de una armazón totalitaria que es la negación misma de la rica malla que sostiene una verdadera cultura (Prieto, 1958, p. 2, 3-4)

En esos años, la Comunidad del Sur formaba parte de la Federación Anarquista Uruguaya y distribuía su periódico “Lucha Libertaria”. En él, se dio amplia cobertura a las actividades del Comité Popular del Barrio Sur. Allí se da cuenta de la progresiva toma de conciencia, traducida en acción, vivida por las familias del barrio, y especialmente de la paulatina asunción de un rol activo por parte de las mujeres. En el anarquismo, al tópico autogestionario comenzaba a sumársele las cuestiones de género<sup>cxvii</sup> (La comunidad del Barrio Sur, 1956).

En 1958, el aumento del precio del pan produjo como respuesta una venta popular del mismo alimentada por una red de panaderías solidarias, que pudo mantenerse por diez días. El Comité -y la Comunidad del Sur, en su interior- fue el impulsor de la medida. Lucha Libertaria, denunció el abuso capitalista en la producción del pan, proponiendo como contrapartida la creación de cooperativas (De los panaderos, 1958). Considerando que este modo de lucha no debía ser bien visto para la estrategia de “los partidos políticos pescadores de votos”, el periódico anarquista lo consideraba un aprendizaje de prácticas autogestionarias y un acontecimiento que podría desencadenar otros, hacia la transformación radical de la sociedad <sup>cxviii</sup> (El barrio Sur lucha, 1958).

Recién en 1970, se inauguró el complejo de viviendas, que realojaría a los vecinos de los conventillos, muy distante del que junto a ellos, los técnicos de la Facultad de Arquitectura habían diseñado <sup>cxix</sup>.

Desde el punto de vista ideológico, es interesante destacar la fraterna co-participación del anarquismo y el Partido Comunista -habitualmente antagónicos-, en el Comité, reflejada en el siguiente diálogo entre dos de sus referentes:

- Kroch: No había ninguna jerarquía, fue una organización sin jerarquía ninguna. No existía algo formal, como una comisión directiva...
- Prieto: Muy anarquista...
- Kroch: Pero funcionó igual... (Miniño, 2015)

. . .

Concretada la mudanza al “terreno” en Malvín Norte, ubicado en el Barrio “Fortuna”-, en 1964, la interacción con el entorno comenzará inmediatamente. Se participaba de la Comisión de Fomento barrial, que funcionaba en la misma sede donde se instalaría un Comité de Base del Frente Amplio. La Comunidad participaba cuando “se hablaba de las cosas del barrio. Cuando se hablaban las cosas del Frente ellos se retiraban” (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, febrero 20).

Un acontecimiento relevante eran las fiestas de los sábados, donde la comunidad abría sus puertas al barrio, a niños y jóvenes estudiantes, a militantes anarquistas y de las izquierdas en general, llegando a reunir más de cien personas. Allí se realizaban fogones, música, danzas colectivas aprendidas de la Sociedad de Hermanos y el movimiento kibutziano, se generaban grupos de discusión por afinidad de intereses. Se desarrollaban las “revistas orales”, invención comunitaria

donde alternativamente, se leían piezas de ficción propias o de autores reconocidos, o se comentaban noticias o temas de actualidad. (“Con otros”, 1982; Fosalba, 2013, pp. 171-172; Marrone, 1972, p. 24; Prieto citado por Fontana, 2003, p. 121) <sup>cxv</sup>.

Aún en 1973, con el auge del cooperativismo de vivienda por ayuda mutua, diseñarían un nuevo proyecto de cooperación con el barrio (Comunidad del Sur, 1973).

En 1970, instalaron un jardín de infantes, abierto también a los niños del barrio -hijos de los cooperativistas, que se iban instalando en la zona- con la finalidad de formarlos desde la primera infancia en los valores del cooperativismo (Comunidad del Sur, 1968a, ca. 1973).

También pusieron en funcionamiento un servicio odontológico (Laura Prieto, comunicación, 2021, diciembre 12).

#### *Esfera político-ideológica*

Si bien su inicial definición identitaria como experiencia “anarquista”, se transformó en la década del ’60 en una más amplia de “experiencia cooperativa integral”, abierta, sin restricciones ideológicas, buena parte de sus integrantes -fundacionales o recientes- militaron en espacios libertarios, a lo largo de todo el período. Publicaciones libertarias de diferentes países, difundieron artículos sobre la experiencia o manifestaron solidaridad en períodos de represión.

Dentro del espacio anarquista, contribuyeron a la creación de la Federación Anarquista Uruguaya (FAU), organizaron y participaron de la Primera Conferencia Anarquista Americana, protagonizaron el quiebre de la FAU, participaron de la creación de la Alianza Libertaria del Uruguay, integraron la Resistencia Obrero Estudiantil (ROE). En un proyecto más amplio, que convocó al anarquismo y a otros grupos, en la generación de un espacio unificador del “tercerismo”, participaron de la creación del Centro de Acción Popular (CAP).

Luego de varios intentos de coordinación para dar organización a las dispersas y diversas expresiones del anarquismo uruguayo, en octubre de 1956, se creó la Federación Anarquista Uruguaya (Mechoso, 2005, pp. 257-259). Confluyeron para ello agrupaciones barriales, sindicatos, grupos de teatro, artistas

visuales, profesionales y docentes universitarios. Desde la Agrupación Sur, la Comunidad formó parte del proceso (Mechoso, 2005, p. 257; Prieto, 2006, p. 22).

Los principios, que sustentaba la FAU, eran el anticapitalismo, el antiestatismo, manifestado también en la oposición al régimen soviético, el internacionalismo, la apuesta a la revolución social llevada adelante por los trabajadores manuales urbanos y rurales, los técnicos y los intelectuales, la autogestión generalizada: en suma una revolución “de carácter individual y social, es decir en el plano ético y en el económico-social” inspirada en la revolución española y otros intentos de gestión obrera (Mechoso, 2005, p. 241-242).

En la evocación de Ruben Prieto (2006), se destaca en ese proceso, las cuestiones de género y la pluralidad de sujetos sociales como agentes de cambio:

Quizás lo más valioso de aquel intento organizativo -de alguna manera superador del anarcoindividualismo antiorganizativo- fue esa diversidad de modos de resistir al capitalismo y al estatismo y la igualmente rica experimentación de formas autonómicas que iban generando maneras de organizar la sociabilidad -tanto a nivel macro (la política) como a nivel micro (lo familiar y personal)- y promoviendo subjetividades autónomas y desbordando el reduccionismo “obrerista” desproporcionadamente masculino (Prieto, 2006, p. 22).

Un acontecimiento relevante para el anarquismo de la época, fue la realización en Montevideo -en abril de 1957- de la Primera Conferencia Americana Anarquista, organizada por el Comité de Relaciones Continentales Anarquistas y la nóvel Federación Anarquista Uruguaya. De acuerdo al testimonio de Juan Carlos Mechoso, “era la primera vez que se realizaba una reunión latinoamericana anarquista para abordar problemas comunes de nuestro tiempo” (Jung y Rodríguez, 2006, p. 51). La Comunidad del Sur tuvo un rol activo en la organización de la Conferencia, reconocido en las propias declaraciones finales de la misma<sup>cxxi</sup>. Participaron delegaciones de Brasil, Argentina, Cuba y Chile y organizaciones de otros países enviaron trabajos de análisis. Realizó un análisis de la coyuntura política continental e internacional. Es interesante la caracterización de la guerra fría, como un juego entre dos imperialismos: el yanqui y el soviético, en consonancia con la “tercera posición”, sostenida por el anarquismo uruguayo, de la época (y que particularmente marcó a la FEUU). Se condenó las dictaduras latinoamericanas, saludando al incipiente movimiento revolucionario cubano. Apostando a la diversidad de expresiones, se promovía la participación en el movimiento obrero al tiempo que se alentaba la creación de comunidades por su

efecto demostrativo hacia la sociedad global, así como la comunicación y apoyo entre sí de las existentes <sup>cxiii</sup> (“Primera Conferencia Anarquista Americana”, 1957, p. 29-30). Esta declaración, junto con el saludo especial que se le dedicaba, pone de manifiesto la incidencia de la Comunidad del Sur en la misma.

Con el correr de los años, la vocación unificadora en torno a los principios comunes que dio origen a la Federación Anarquista Uruguaya, comenzó a resquebrajarse. El endurecimiento de las condiciones de explotación y dominación, dio origen a la emergencia de la protesta social, y a las primeras expresiones de lucha armada revolucionaria. La triunfante revolución cubana en 1959, inspiraba esta postura.

En la Federación se generaron dos grupos antagónicos, en relación a tres puntos fundamentales: la reafirmación de los órganos ejecutivos -Consejo Federal- sobre los deliberativos - “el pleno” o el “congreso”-, el carácter del apoyo a la revolución cubana, luego de su declaración en 1961, como marxista-leninista, la apelación al uso de la violencia armada. Los clivajes generados en torno a estos temas, culminaron en 1963, con la fractura de la Federación. Junto a otros grupos y personalidades la Comunidad del Sur, resultó escindida, manifestándose a favor de la jerarquización de las instancias asamblearias, sus críticas a la posible asimilación a la URSS de la Revolución Cubana, su rechazo a la lucha armada.

En la visión de Ruben Prieto (2006), la Comunidad del Sur, se destacó en ese proceso por su defensa de la autogestión y la horizontalidad:

En paralelo, pero en clara divergencia, otros -sin dejar de valorar el esfuerzo por eliminar a cualquier costo la sangrienta dictadura de Somoza [*sic*] [Batista] nos interrogábamos sobre dónde se fundaba la esperanza de la posible autogestión, cuáles eran las fuerzas sociales que pudieran realizar el socialismo, sin andadores y sin las contradicciones del centralismo, las jerarquías y clases sociales, el militarismo, el liderazgo y elitismo de las vanguardias. Quizás fuimos, desde la experiencia de la Comunidad del Sur –centrada en la necesidad de un aprendizaje de la autonomía, la autoorganización y la autogestión – donde esa posición crítica asomó con mayor claridad, alrededor de la cual se potenciaron las diferencias y finalmente la ruptura (p. 22).

Los grupos escindidos -Luce Fabbri, las agrupaciones Sur, Escuela de Bellas Artes y Medicina- conformaron un año después, la Alianza Libertaria del Uruguay (ALU, 1964). Desde el anarquismo, se proponían construir las bases para un movimiento revolucionario, inspirado en el Socialismo Libertario. Nuevamente, los tópicos anarquistas que amalgaman sujeto individual y colectivo

-muy presentes en Landauer- resuenan en este proyecto, en la concepción del hombre como “ser individual y concreto, condicionado, pero a la vez libre y hacedor de su destino, en la medida en que por su voluntad creadora puesta en acción, cada uno modela su propia vida” (ALU, 1964a, p. 1), junto a los ideales de amor, paz, y solidaridad en la convivencia social. Aparecen en su “Carta de principios” (ALU, 1964a), las clásicas críticas anticapitalistas -en las diferentes versiones del capitalismo- y la oposición al modelo soviético de partido único y vanguardias revolucionarias. En relación a este último, también contraponen la “propiedad social” a la propiedad estatal. También se constata la crítica a la sociedad de consumo y la sociedad del espectáculo, que la Comunidad del Sur, transcribirá casi literalmente, en documentos propios, en otros contextos. En su Carta Orgánica, reafirmarán la importancia del “Pleno” asambleario (ALU, 1964b). En su Plan Político (ALU, 1964c), se propondrán la integración a otros movimientos populares afines: el Centro de Acción Popular (CAP), surgido de la necesidad de “rehacer la izquierda del país” será uno de ellos.

. . .

Trascendiendo el espectro del anarquismo, el Centro de Acción Popular (CAP), configuró un espacio de militancia política y social destacado. Puesto en funcionamiento en octubre de 1963, se propuso generar un espacio de encuentro, diagnóstico, discusión, producción intelectual, y acción militante, orientado hacia las izquierdas “terceristas”, con definiciones autogestionarias. Se apuntaba así, a un objetivo mayor: “ensancharse en un Movimiento de Acción Popular, como encuadre de una militancia colectiva mayor” (Documentos, 1965, p. 55).

El proceso de creación había comenzado hacía poco más de un año dentro de la FAU (Mechoso, 2006, p. 239). En 1963, la fractura ideológica y grupal de la FAU, la excluye del proyecto, que será finalmente gestionado por el grupo correspondiente a los “escindidos”, entre los que se encontraba la Comunidad del Sur. Sus actividades se prolongarían hasta finales de 1965.

Entre 1964 y 1965, publicaron seis boletines informativos internos y desde julio a octubre de 1965, la revista “Tarea”, de frecuencia mensual, cuyos secretarios de redacción fueron Ruben Prieto y Alfredo Errandonea. Varios integrantes de la Comunidad del Sur colaboraron con la publicación.

Convocó a varios sectores e individualidades del movimiento anarquista, personalidades de la izquierda independiente y cristianos, en la conformación de un movimiento plural con una identidad colectiva propia, pero que asegurase al mismo tiempo, el respeto a las identidades singulares.

En el contexto de la Guerra Fría, persistiendo en la “tercera posición”, que avanzada la década del ’60, perdía su hegemonía, cuestionaban sarcásticamente tanto las contradicciones de los regímenes capitalistas como las de los comunistas, buscando la construcción de una alternativa<sup>cxiii</sup> (“En el desafío”, 1964, p. 1).

La propuesta transformadora del CAP, tiene como eje la restitución de la expropiada libertad creadora de cada persona, como condición *sine qua non* para construir una nueva sociedad, subvirtiendo el sentido de la producción y el consumo en el sistema capitalista<sup>cxiv</sup> (Documentos, 1965, p. 52; 54).

Se intentaba gestar una opción alternativa al reformismo electoralista y a la naciente izquierda armada, a través de un proyecto autodefinido como “revolucionario”, cuya nota diferencial radicaba en la reivindicación de la autonomía individual y la colectiva a través de la autogestión:

El uso profuso de la palabra “revolución” no cubre este arriar de las banderas ideológicas, esta incapacidad para crear e inflamar la “utopía”, que decía Mannheim, de los desposeídos. De los desposeídos de su propio destino, de su libertad social creadora (En el desafío, 1964, p. 2)

Sus “definiciones” (Documentos, 1965) podrían sintetizarse del siguiente modo: participación por oposición a la representación, oposición al reformismo, “acción política promovida no dirigida”, apostando a la espontaneidad y horizontalidad, “responsabilidad creativa” en la producción y justicia en la distribución, socialización de los medios de producción (no centralizada), planificación colectiva (no centralizada), desarrollo de la educación para la participación y autogestión, promoción de la libertad y pluralidad de las expresiones culturales. En el plano geopolítico, rechazo al imperialismo y a la “política de bloques”, con énfasis en Estados Unidos, pero terceristas por definición, autopercepción como parte del Cono Sur, América Latina, el Tercer Mundo, y en general “de todas las fuerzas transformadoras” (Documentos, 1965, p. 56-57).

Se crearon también las “Juventudes de Acción Popular”. En el año 1964, participarán de las ocupaciones de liceos (Noticias-noticias, 1964, p. 3).

Se propusieron el desarrollo de múltiples actividades culturales y de socialización<sup>cxxv</sup> la producción cinematográfica a cargo de integrantes de la Escuela de Bellas Artes, que formaban parte del CAP. La presencia de científicos sociales, posibilitó el desarrollo de proyectos de investigación científico-sociales, la generación de diagnósticos sobre diversas áreas, y la realización de encuestas.

Se proyectó la posible puesta en funcionamiento de un “complejo productor” de base cooperativa, problematizándose si el punto de partida serían las cooperativas de trabajo ya existentes, o debían crearse otras nuevas, también la viabilidad de la coordinación de las ya existentes para tal finalidad (“Organización inmediata”, ca. 1965). Se esperaba que tuviese un efecto demostrativo y multiplicador del modo de producción revolucionario que se estaba postulando.

En relación a las publicaciones, “Tarea” fue su medio de difusión externo. Registró una importante presencia de artículos sobre la realidad internacional, contando también con un espacio de análisis de la realidad nacional.

Con una valoración negativa de dos acontecimientos significativos para la izquierda uruguaya de ese momento, como fueron la conformación del Frente Izquierda de Liberación (FIDEL) en 1962 y la realización del Congreso del Pueblo en 1965 (Réquiem, 1965), por considerarlos bajo la égida del Partido Comunista, con cuyo modelo de sociedad y militancia -lógica “aparartista”- se discrepaba, el CAP se proponía fundar una “nueva izquierda” (“Hacia una nueva izquierda”, 1965):

Justamente en estos días difíciles, su irrelevancia se ha hecho notable. ¿Alguien no siente la futilidad de nuestra izquierda?...

La política de la nueva izquierda debe instrumentar y ordenar la responsable espontaneidad creadora, por una socialización de los medios de producción, concebida para ese fin. Los términos de esa reordenación y los medios hábiles para lograrlos han de ser formulados, discutidos y difundidos por esta nueva izquierda: son los temas que nos proponemos. Para abrir este surco estamos publicando TAREA. (pp. 3-4).

En 1968, a instancias de la Federación Anarquista Uruguaya (FAU), se creó la Resistencia Obrero Estudiantil (ROE), de matriz “libertaria”, pero buscando un radio de integración y militancia más amplia. La Comunidad del Sur se reencontraría con sus antiguos compañeros<sup>cxxvi</sup> de la FAU, en este nuevo proyecto (Véscovi, 1996, p. 352). En las ocupaciones de fábricas, apoyadas por la

ROE, la Comunidad del Sur, veía un medio para promover la autogestión en el medio obrero (Osvaldo Escribano, comunicación personal, 2022, noviembre 16).

#### *Esfera gremial*

En la década del '50, participaron del movimiento estudiantil de Secundaria y de la Federación de Estudiantes Universitarios desde diferentes centros. De hecho, la idea de fundar una comunidad nació en la FEUU (Comunidad, 1972). En ese contexto, formaron parte del comité universitario durante las inundaciones del '59. Por su experiencia en Paraguay, Prieto le solicitó colaboración a la Sociedad de Hermanos, para la reconstrucción de viviendas (Erdmuthe Arnold, comunicación personal, 2017, marzo 28).

Si bien como cooperativistas, se autopercebían como trabajadores emancipados, en ocasión de huelgas del Sindicato Gráfico, se comprometieron a no trabajar para las empresas en conflicto, ni aceptar productos elaborados por rompeshuelgas, así como también pusieron a disposición de los huelguistas su maquinaria y materia prima para la realización de propaganda sindical (Véscovi, 1996, p. 352). En 1969, tenían delegados en el Sindicato Gráfico (González Sierra, 200?) y se vincularon a una de sus listas (González Sierra, 1995).

En el contexto del CAP, participaron de la ocupación y la implementación de “Liceos populares” durante los conflictos estudiantiles.

#### *Esfera socio-económica*

Dentro de esta dimensión se analizará la activa participación de la Comunidad del Sur, durante la década del '60 y comienzos del '70, en dos movimientos florecientes en ese período: el cooperativismo y el comunitarismo.

En ambos, la Comunidad del Sur, actuó en estrecha vinculación con cristianos -específicamente con católicos progresistas-. El contexto epocal, así lo habilitaba.

“Los años sesenta constituyeron un parte aguas político y teológico para el cristianismo uruguayo” (Barrales e Iglesias, 2021, p. 71), síntesis de procesos comenzados en décadas anteriores, manifestándose en un giro hacia la “izquierda” (García Mourelle, 2017, p. 35, 81) en sus posicionamientos político-sociales.

En la Iglesia Católica, la inflexión progresista alcanzó a gran parte de las jerarquías eclesiásticas, y a amplios sectores del clero de base y el laicado. La

crisis económica que comenzaba a vislumbrarse a mitad de la década del '50, mostrando un recrudecimiento de la pobreza urbana y rural, había impactado en las sensibilidades, y radicalizado sus opciones ideológicas, de quienes se habían propuesto aproximarse a la vida de los sectores más desfavorecidos (Geymonat, 2021, p. 49; García Mourelles, 2017, p. 40). Este proceso de radicalización, generó que una gran parte de la comunidad católica estuviese involucrada en una multiplicidad de proyectos en clave emancipatoria: en los grupos de reflexión y trabajo social en zonas de pobreza, surgidos en torno a las parroquias, en la militancia gremial estudiantil y obrera, en el medio rural, en la docencia, investigación y extensión universitarias, contribuyendo al diagnóstico y el diseño de alternativas para la situación de crisis e inequidad, en la creación de instituciones de investigación privadas -Centro Latinoamericano de Economía Humana-, en la militancia política con la fundación del Partido Demócrata Cristiano, en la actividad legislativa, en la inserción en otras opciones de izquierda, incluyendo la opción armada, en la contribución para la formación del Frente Amplio.

Este cambio de sensibilidad estaba inserto a su vez, en los procesos de transformación que la Iglesia Católica, a nivel internacional y particularmente en América Latina, transitaba. El Concilio Vaticano II, convocado en 1959 y realizado efectivamente entre 1962 y 1965, así como la Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en Medellín, en agosto-setiembre de 1968, considerada por algunos como el “Vaticano II americano” (García Mourelle, 2017, 39), representan los dos puntos de inflexión institucionales más significativos dentro del cambio de paradigma<sup>cxxvii</sup>.

Por otra parte, según el pastor valdense Carlos Delmonte, Montevideo en la época, podía ser considerada como la “Ginebra de América Latina” en tanto varias asociaciones internacionales cristianas y protestantes tuvieron su sede regional en Montevideo, hecho que por otra parte facilitaba el trabajo ecuménico (Barrales e Iglesias, 2021, p. 99). En el caso del catolicismo, el Movimiento Internacional de Estudiantes Cristianos-Pax Romana (MIEC), fue uno de ellos.

Los desarrollos progresistas en Teología, Filosofía y prácticas pastorales provenientes de países europeos -particularmente de Francia- habían tenido

recepción en Uruguay y generado impactos en la comunidad católica, destacándose las lecturas de Louis-Joseph Lebret<sup>cxxviii</sup>, Jacques Maritain y fundamentalmente Emmanuel Mounier. Éste último, por su parte, a partir de una dura crítica al capitalismo y al socialismo real, había desarrollado la corriente del personalismo comunitario. Tanto Lebret como Mounier fueron precursores del diálogo entre el cristianismo y el marxismo.

A esto se sumaba, al decir de Juan Pablo Terra (1969), el “ideal comunitario”, concebido más que como una definición de la propiedad –que también incluía- como un modo de relacionamiento entre los seres humanos. Sintéticamente, en su visión abarcaba el cooperativismo y el desarrollo local. Era la alternativa del progresismo cristiano al capitalismo y el socialismo real. Terra también hacía mención a las comunidades del cristianismo primitivo, pero no se detenía en las comunidades intencionales, aunque para muchos cristianos ésa constituiría su opción. Graciela Popelka (200?) integrante de la Comunidad “Mensaje”, y parte de una experiencia de “probeta” de la Comunidad del Sur, rememoraba la disyuntiva de los cristianos comprometidos en la época: “teníamos la misma discusión en todos lados... El partido, la acción directa, la cooperativa. En un lugar o en el otro. Los militantes queríamos hacer todo”.

. . .

El cooperativismo había sido una de las apuestas del anarquismo uruguayo en la década del '50 (“Apoyamos”, 1958). En consonancia, desde sus primeros años de existencia, la Comunidad del Sur, había mostrado inquietud por la creación de cooperativas.

Un acontecimiento relevante -y fundante-, fue el estrecho y fecundo intercambio con la “Comunidad de Contadores Católicos”<sup>cxxix</sup>, compartido con los integrantes de la comunidad El Arado, en la segunda mitad de la década del '50. Se reunían periódicamente rotando entre los emplazamientos de cada comunidad. José Sarachu (2013), integrante de la primera y figura clave en el desarrollo del cooperativismo uruguayo, evocará este contacto en sus memorias:

una experiencia vital que significó mucho en mi conformación de un perfil de servicio lo fue esta comunidad y los encuentros habituales (una vez al mes, por lo menos) con la comunidad del sur (de origen anarco) y la de los hermanos protestantes de la chacra de Camino Rodríguez y Mendoza (p. 45).

Alentados por el Arzobispo de San José Mons. Luis Baccino, que los envió a formarse en Francia y Bélgica, un grupo de jóvenes, entre ellos algunos integrantes de la Comunidad Católica de Contadores -particularmente Sarachudarían origen en 1961, al Centro Cooperativista Uruguayo -no confesional-. La Comunidad del Sur estuvo vinculada al Centro desde sus orígenes, recibiendo asesoramiento contable y jurídico, en múltiples ocasiones.

El Centro se abocó a la promoción, asesoramiento y formación en cooperativismo, impartiendo cursos a nivel nacional e internacional. (González, 2021, p. 33; Sarachu, 2013).

Junto a sus definiciones ideológicas, la vinculación con el Centro Cooperativista Uruguayo será clave, para la Comunidad del Sur en su inserción en el movimiento cooperativo.

Luego de algunos tibios intentos en el siglo XIX, y comienzos del siglo XX, la década del '60 fue escenario del surgimiento de múltiples cooperativas de producción, alentadas, entre otras cosas por la ley de cooperativas de consumo y producción de 1946 (Terra, 1986/2016).

En 1962, se fundaría la Federación de Cooperativas de Producción. La Comunidad del Sur participaría en ella, asumiendo distintas responsabilidades en el correr del tiempo: la Secretaría de Educación y Difusión (1963-1965) y la Secretaría General (1968-1970) (“Descripción del proyecto”, 1973). Se haría cargo por períodos del Boletín “Acción Cooperativa”, órgano de difusión de la Federación, publicaría allí artículos de divulgación sobre la experiencia (Comunidad del Sur, 1964), animaría campamentos para niños y jóvenes (Campamento, 1966), participaría en la implementación de cursos de formación para cooperativistas, en asociación con el CCU (1966).

En consonancia con la Alianza Cooperativa Internacional, la Federación perseguía un objetivo emancipador en clave cooperativa. Su compromiso radicaba en “la mejora de las condiciones de vida de la humanidad” -y no sólo las de sus afiliados- (Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay [FCPU], 1964, p. 1). Apuntaba a la vertebración de acciones a nivel regional e internacional. Se incentivaba también la educación cooperativa de sus integrantes<sup>CXXX</sup>. En su

definición de “cooperación”, pueden observarse nítidamente la presencia de valores libertarios<sup>cxxxii</sup>:

En este contexto, también se crearía el Núcleo de Estudio y Acción Cooperativa (NEAC), grupo de discusión de jóvenes cooperativistas y estudiantes, que compartían el “rechazo a la sociedad actual” y apostaban a formarse para transformar la sociedad (NEAC, 1969). Participaban en él, jóvenes de la Comunidad del Sur, de la Federación de Cooperativas del Uruguay y de la emergente Federación Uruguaya de Cooperativas por Ayuda Mutua (Prieto, 1986, p. 89). En el Archivo de la Comunidad del Sur se encuentran textos de discusión correspondientes a este grupo. Se reunían en el local de la Federación y convocaban a todos sus cooperativistas a sus reuniones. Organizaban actividades de confraternización y discusión -campamentos, fogones, charlas-.

La Federación -y también el NEAC (1969)- auspició y participó en la organización del Congreso de Jóvenes en la Unidad Cooperaria N° 1 de Cololó, que se realizaría entre el 28 de febrero y el 2 de mayo de 1969, destinado a personas entre 16 y 30 años y que tendría como eje temático central: la “Transformación en el medio rural”, y dos sub-temas: “Cooperación” y “Educación” (Noticias breves, 1969). Como parte de las resoluciones finales del Congreso se constituyó el Movimiento Pro Expropiación de Tierras al Latifundio (METAL), con la instalación de un Comité Provisorio Nacional y el intento de creación de núcleos en todo el país (Prieto, 1986, pp. 89-91). Osvaldo Escribano, perteneciente a la Comunidad del Sur, actuó como integrante informante de la Federación, y formó parte de la Mesa Coordinadora Nacional.

. . .

La Comunidad del Sur fue uno de los protagonistas de la fundación de la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM).

FUCVAM emergió a partir de un proceso fundacional que transcurrió desde mediados de la década del '60 -con el surgimiento de las primeras cooperativas de viviendas por ayuda mutua en el interior del país-, hasta 1973, donde ya comenzada la dictadura cívico-militar, se le otorgó la personería jurídica. Su génesis, compleja y heterodoxa puso en juego a una multiplicidad de

corrientes político-filosóficas y movimientos sociales del Uruguay de la época (González, 2013, 2021). Para Juan Pablo Terra (2016), hubo tres pilares que aseguraron la expansión de la vivienda cooperativa por ayuda mutua (CVAM), en el período 1966 y 1973: la política pública, la existencia de entidades de promoción y asesoramiento y “el peso de las organizaciones sindicales” (p. 80). Gustavo González (2013, 2021) diversifica el abanico de actores y complejiza o relativiza, la participación de algunos de ellos.

El catolicismo progresista ocupó un rol central, en la iniciativa, tanto a nivel legislativo, como financiero y de asesoramiento. Se había generado una suerte de circuito o red informal de cristianos afines al cooperativismo, en general y al de vivienda en particular, insertos en lugares claves del Estado<sup>cxxxii</sup>. El Centro Cooperativista Uruguayo, con un importante núcleo de profesionales cristianos, jugó un rol fundamental apuntalando el surgimiento de las primeras cooperativas de ayuda mutua en el interior del país, vertebrando también las primeras en Montevideo, abogando luego por su organización federada. Habían creado en su organización un sector especializado en asesoramiento en vivienda.

La inspiración para el modelo de vivienda por ayuda mutua, abrevó en experiencias latinoamericanas de los pueblos originarios -el “ayni” de los pueblos aymará, a modo de ejemplo-, una experiencia chilena de federación, la idea sueca del “usuario” frente al propietario en la vivienda cooperativa, la experiencia del kibbutz y la posible influencia de la práctica uruguaya de la “gauchada” (González, 2021, pp. 34-35).

Tanto el Partido Comunista como la Convención Nacional de Trabajadores (CNT) expresaron reparos inicialmente, objetando la doble jornada laboral y la posible sobreexplotación del obrero. Sin embargo, grupos heterodoxos, en primera instancia y orgánicamente, después, apoyaron FUCVAM. El Partido Comunista, creó su propia organización y un centro de asesoramiento (CEDAS: Centro de Asistencia Técnica y Social) pero finalmente, luego de un proceso de discusión, se unificaron en Fucvam (González, 2021, pp. 111-113).

El otro pilar político-filosófico, fue el anarquismo, a través de la Comunidad del Sur, quien participó de su creación desde “los primeros

momentos”, de acuerdo al testimonio de Osvaldo Escribano (Fucvam, 2021). Un aporte olvidado, que González (2013, 2021) rescató en sus investigaciones.

En 1963, la Comunidad del Sur había recibido el apoyo técnico de arquitectos del Centro Cooperativista Uruguayo, para su proyecto de Barrio Cooperativo. La forma jurídica de “cooperativa de vivienda por ayuda mutua”, que la ley de vivienda de 1969 consagraba, les permitiría, entre otras cosas, obtener fondos para materializarlo. Para ello, crearon la matriz “Construir”, junto a otros proyectos cooperativos de la zona, coordinados por el CCU. (Gustavo González, comunicación personal, 2022, octubre 5).

Compartieron la necesidad, de crear una Federación aglutinante de la dispersión de iniciativas, aportando ideológica y organizacionalmente.

En el debate entre participación-delegación en relación a la forma organizativa de la Federación, promovían la primera, apuntando al involucramiento “activo” de los cooperativistas en las asambleas y comisiones - cuya creación alentaron-, antes que la subordinación a “comisiones directivas”:

Nosotros planteamos siempre la autogestión a todos los niveles, -no sólo en la producción, en la construcción- la autogestión como forma de vida en forma general, ...siempre insistiendo en que la gente participara activamente en el funcionamiento de la cooperativa y que no fuera un mero ir y trabajar las horas que tenían que aportar e irse (Escribano, 2021).

En confluencia, con otros actores, desde el punto de vista programático, impulsaron la figura del “usuario”, en contraposición a la del “propietario”.

La Comunidad del Sur fue miembro del Consejo Directivo de Fucvam entre 1971 y 1973 (Descripción del proyecto, [1973]). También fueron responsables de su boletín. Ejercieron la Secretaría por varios años de la primera Comisión de Fomento Federal, a cargo de Osvaldo Escribano, donde incentivaron la realización de múltiples “encuentros” de delegados. Desde allí, apuntalaron la creación de Guarderías para el cuidado de los niños mientras sus padres trabajaban, “y ya los niños se iban formando con valores cooperativos, ... porque estaban junto con sus futuros vecinos y actuales compañeros de salón” (Escribano, 2021, 5.39). También impulsaron, aunque infructuosamente, las cooperativas de consumo, en el marco de las cooperativas de vivienda. Gustavo González (2013), ejemplifica con un discurso de Escribano las bases ideológicas de FUCVAM, que

perduraron hasta el presente<sup>cxxxiii</sup>. Es interesante destacar en ellas, ya en la década del '70, la importancia otorgada a la participación de la mujer.

En 1973, ante el crecimiento de las cooperativas de vivienda en la zona, planificaron un proyecto de promoción integral del cooperativismo a nivel barrial: trabajo con los preescolares -ya iniciado con “la Escuelita” que funcionaba en la comunidad-, animación socio-cultural, especialmente para jóvenes, generación de cooperativas de consumo, creación de una policlínica (Comunidad del Sur, ca. 1973). El proyecto sería desarrollado por la Comunidad del Sur, pero con la intención de que integrantes de las cooperativas, se sumasen a su gestión. Se solicitaría un préstamo para la construcción de un salón multiuso y el financiamiento de la formación de animadores (Comunidad del Sur, ca. 1973).

De acuerdo al testimonio de Escribano (2021), se veía en FUCVAM, otro espacio prefigurativo, de una futura sociedad revolucionaria:

La idea nuestra era que realmente Fucvam pudiera ser uno de esos eslabones que promovieran el cambio social. Esa era la idea que nosotros teníamos, por eso planteamos todo esto de cooperativización, cooperativización a todos los niveles ... (17:31)

#### *Esfera social: comunitarismo*

Desde los inicios la Comunidad estuvo vinculada al movimiento kibbutziano. En América Latina -y Uruguay no fue la excepción-, se desarrollaron grupos y movimientos sionistas de distintas orientaciones. Específicamente, en nuestro país, y en relación al “sionismo-socialista radical”, se destacan dos agrupaciones: el movimiento Mordejái Anilevich, creado en 1954 y el movimiento juvenil kibbutziano Hashomer Hatzair, presente en Uruguay desde 1945 (Ben-Dror, 2017, p. 187). Ambos vinculados al MAPAM (Partido Obrero Unificado Israelí). El primero destinado a niños y adolescentes menores de 18 años, el segundo, para jóvenes mayores a esa edad. El movimiento Mordejái Anilevich se vinculó a buena parte de la izquierda del país (Ben-Dror, 2017) y también a la Comunidad del Sur (Shabtai Avni, comunicación personal, 2016, noviembre 16). Uno de los folletos de divulgación que la Comunidad del Sur (1969) publicó, adaptaba un escrito de Yaacov Jazán, líder del MAPA, e impulsor de la fundación del Movimiento Mordejai Anilevich, en su visita a Montevideo en 1954. Scarón (1954), destacaba el contacto con el movimiento kibutzim y ya fue

analizado su rol como modelo para la comunitarización de los niños. El grupo Hashomer-Hatzair visitaba periódicamente la comunidad (“Actividades”, 1963).

. . . .

La década del '50 había sido testigo de la incipiente emergencia de un nuevo sujeto social colectivo en Uruguay: las comunidades intencionales. La década del '60, por su parte, albergó una suerte de “segunda ola”, en relación a la emergencia de estas experiencias.

En el contexto del anarquismo, Miguel Ángel Olivera (200?), recuerda una proto-comunidad no integral, dedicada a la venta de libros y a trabajos de marquería, “Biblos”, que funcionó aproximadamente entre el '62 y el '64, inspirada por la teoría y las prácticas anarquistas. La mitad de sus integrantes, -unas seis personas- se fusionaron con la Comunidad del Sur.

Pero es en el marco del cristianismo, donde se produjo la eclosión de un “fervor comunitario”, como lo definía Graciela Popelka (200?), a partir de grupos de discusión, que se habían formado en el laicado católico, y que en el clima transformador que vivía el catolicismo, deciden luego, experimentar la convivencia. El cristianismo primitivo fue invocado como inspiración y también autores como Mounier y Michonneau (Iglesias y Barrales, 2021, pp. 67, 101).

Entre 1962 y 1968, funcionó la Comunidad de la Teja<sup>cxxxiv</sup>. Con una postura ecuménica, integraba estudiantes universitarios cristianos de distinta procedencia -católicos, metodistas, valdenses- y ateos (Barrales e Iglesias, 2021; García Mourelle, 2018). Provenían en su mayoría de la Facultad de Ingeniería-, con militancia gremial en la FEUU -donde se les reconocía como “el grupo de la Teja”-. Víctor Bachetta (comunicación personal, 2023, enero 28), uno de sus fundadores, afirma que como cristianos entendieron que la “manera más apropiada de vivir era convivir”. Compartían ingresos y trabajo doméstico. Las decisiones se tomaban en asamblea, tanto sobre cuestiones cotidianas como sobre el trabajo gremial. Recibían el asesoramiento del en la época sacerdote jesuita Ricardo Cetrulo. Algunos de sus miembros estaban vinculados a un grupo pacifista, inspirado en Lanza del Vasto y orientado por Pablo Otero y Olga Ferrés. En una chacra en Camino Maldonado<sup>cxxxv</sup>, -la “chacra de Otero”-, se realizaban reuniones. Con estos dos grupos, la Comunidad del Sur, participó en 1962 de dos

campañas: una contra el juguete bélico y otra en contra de la violencia en las elecciones (Víctor Bachetta, comunicación personal, 2023, enero 28).

En la segunda mitad de la década del '60, surgirían otras comunidades cristianas<sup>cxxxvi</sup>. Se destaca especialmente la comunidad “Mensaje”, conformada aproximadamente en 1968. Tenía como referente a Enrique Marius, militante obrero textil, cuyo hogar oficiaba como vivienda comunitaria. Junto a él y su familia, convivía un grupo de jóvenes de ambos sexos, militantes del PDC o la JDC, estudiantes universitarios o de Magisterio, según el testimonio de Héctor Lescano (comunicación personal, 2022, octubre 8), uno de sus integrantes. Su medio de subsistencia era la imprenta a través de una Planograf. Desarrollaban las tareas domésticas en común, tomaban las decisiones en asamblea.

“Mensaje” no surge a partir del ejemplo de la Comunidad del Sur, -aunque la considerasen “un sello”-, sino de las inquietudes cristianas del momento, particularmente de la lectura de Mounier<sup>cxxxvii</sup>: “Mounier dejó huellas importantes en la cabeza de mucha gente acá” rememoraría Lescano (comunicación personal, 2022, octubre 8). Según el Arq. Saúl Irureta Goyena (citado por García Mourelle, 2017) -activista cristiano, impulsor del cooperativismo en la época- “lo que más leímos era Emmanuel Mounier, un cristiano que fue uno de los impulsores del diálogo con el marxismo” (p. 42).

Con una actitud ecuménica, y muy próximas en sus emplazamientos, Mensaje y Comunidad del Sur -en rol de anfitriona-, se reunirían periódicamente.

Héctor Lescano, destaca el “fecundo diálogo” (Barriales e Iglesias, 2021, p. 67) establecido entre ambas comunidades y sus referentes principales. Junto a otras comunidades cristianas, ambas conformarían entre 1969 y los primeros años de la década del '70, el Movimiento Intercomunitario Nacional (MIN), inicialmente, como grupo de discusión plural sobre temas del acontecer político y social, más adelante, planificando actividades y acciones en común, junto a otros grupos comunitarios latinoamericanos:

Y ahí se formó después de varias reuniones, reflexión común, diálogos sobre el mundo, todas las cosas que influían en los unos y en los otros, sobre América Latina, Cuba, Camilo Torres... que llegamos a formar algo que quedó con poca huellas: todas comunidades cristianas con los anarcos de Comunidad del Sur como eje, pivote... Cada uno defendiendo sus identidades, orígenes, peripecias históricas, se formó un grupo excelente, de relación muy buena... (Héctor Lescano, comunicación personal, octubre 8, 2022).

Editaron una publicación, “Encuentro”, desde 1970 hasta ca.1975, en la que Prieto y Marius, asumieron un rol importante<sup>cxxxviii</sup>

El nombre “Encuentro” no era una retórica, sentíamos que había un encuentro y que ese encuentro estaba muy vinculado al futuro y a los cambios... Era un “sentimiento”, tenía una carga ideológica muy fuerte, el sentido de construir unidad social, política para tratar de evitar el avance de la derecha dura... Vínculo bien interesante, estrecho, muy fraterno”. (Héctor Lescano, comunicación personal, octubre 8, 2022).

En las reuniones del MIN, además de las comunidades participaban como invitados integrantes de los movimientos sociales: cañeros, cooperativistas (Héctor Lescano, comunicación personal, octubre 8; 2022).

En la misma época, también se desarrollaron comunidades intencionales en otros países de América Latina<sup>cxxxix</sup>. Para fortalecerse como modo de vida y como opción revolucionaria, en un contexto doblemente hostil, desde el conservadurismo y desde otras manifestaciones de las izquierdas, intentaron la creación de un movimiento comunitario latinoamericano. Como punto de partida, se realizaron dos seminarios o encuentros intercomunitarios.

El primer seminario intercomunitario<sup>cxl</sup> se realizó en Buenos Aires entre el 19 y el 22 de junio de 1969, con la participación de comunidades de Argentina. Se concebía a las comunidades intencionales como agentes de cambio: “sólo una compenetración y un enriquecimiento mutuo, producto de interacción de todos esos niveles, con una clara conciencia de complementariedad, permitirá la creación del ‘tejido celular’ que se haga cargo de humanizar la historia” (“Informes”, 1969).

Se proponían una doble acción, que debía integrarse: la “creación” y “recreación” de una teoría de cambio y la “búsqueda de una nueva cultura”. Y una tarea práctica: difundir e implementar la autogestión en todos los campos posibles: trabajo, educación, recreación, consumo (“Informes”, 1969).

Como parte de las resoluciones finales, en cuanto a temas prácticos, proyectaron la creación de un “centro comunitario latinoamericano”, que tendría su sede en La Paz (Bolivia), la publicación del “Correo comunitario” -impreso por la Comunidad del Sur-, promoción del análisis científico-social sobre las comunidades, actividades de intercambio de experiencias, vínculos con otras comunidades del mundo, realización de un censo-diagnóstico de comunidades, crear un fondo de desarrollo comunitario (“Informes”, 1969).

El Segundo Seminario Intercomunitario se realizó en Montevideo, entre el 21 y el 24 de marzo de 1970<sup>cxli</sup> (“Seminario Intercomunitario”, 1970). Participaron comunidades de Argentina (Tierra y Siembra), Bolivia (Búsqueda) y Uruguay (Mensaje, Fraternidad Familiar y Comunidad del Sur). Como invitados, participó UTAA, en la figura de Nelson Santana (Prieto, 1986, p. 97), Fraternidad Franciscana (Minas) y un grupo de estudiantes del Prado. También los cañeros del norte argentino de Tucumán. En ese momento, se proponen materializar la publicación de “Correo comunitario”. La síntesis que se presenta en la revista “Encuentro” enfatiza lo intersubjetivo, lo fraterno, lo ético-político en común.

En su más profunda acepción, la palabra ‘encuentro’<sup>20</sup> puede definir la relación que se originó en el mismo.

Encuentro humano, integral, que nos llevó a volcarnos totalmente en una clara actitud de servicio, buscando en común, aquellos elementos que nos permitan sentir más cerca, ser más eficaces y auténticos y gestar ese cambio de valores, necesidad vital de nuestras sociedades (“Seminario intercomunitario”, 1970).

La dictadura cívico-militar y el obligado exilio, destruyeron el incipiente movimiento comunitario.

#### *Esfera inter-social: El vínculo con UTAA.*

En 1961, se había creado la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA). “Azúcar amargo” había titulado el diario “Época” de Montevideo a una serie de artículos sobre las condiciones de vida en las plantaciones de azúcar en el norte (González Sierra, 1994, p. 179). Se sintetizaba de esa manera la ausencia de derechos laborales, la vivienda miserable, los salarios bajos, las jornadas “de sol a sol”, las pésimas condiciones de higiene en que transcurría la vida de los trabajadores de la caña de azúcar. El “oro verde” como lo publicitaban las empresas, para atraer mano de obra abundante y barata, rápidamente devenía un “infierno verde”, para los trabajadores así seducidos (Santana, 2013, pp. 46-47). El trabajo “pedagógico” y militante de Raúl Sendic y Washington Rodríguez (“el flaco”) Belletti, comenzaría a revertir esta situación a través de la organización sindical, que más tarde el MLN-Tupamaros, tornaría política, y de lucha armada.

Las marchas cañeras realizadas hacia Montevideo -desde 1962 hasta 1971- no fueron bien recibidas por toda la izquierda (González Sierra, 1994, p. 213). El

---

<sup>20</sup> Es relevante notar la significación del concepto de “encuentro” para la Comunidad del Sur. “Toda vida verdadera es encuentro”, frase de Buber (1977), impresa en un tapiz acompañó la historia de la Comunidad y fue título de una ponencia de Ruben Prieto (1989). En la etapa post-dictadura, el espacio donde funcionaría “Redes” -la ONG ecologista-social creada por la Comunidad del Sur-, fue denominado “Casa-Encuentro”.

Partido Comunista las resistía especialmente. Se optaba por la “acción directa”, diferente de los acuerdos de los sindicatos urbanos. Éramos “quemantes” dirá Rodríguez Belletti (entrevista, 2008 citada por Miniño, 2015). Por otra parte, individualidades y militantes de base de las izquierdas, cooperativistas, cristianos de izquierda -metodistas y católicos-, organizaciones políticas de acción directa – FAU-, y jóvenes universitarios conformaron una red solidaria con UTAA, de la que también formó parte la Comunidad del Sur (Prieto, 1986, p. 85).

El vínculo entre los cañeros y la Comunidad del Sur fue sólido y perdurable, retomándose en el período de la recuperación democrática. Nelson Santana (2013) -cañero-, recuerda a Ruben Prieto, Ana María Beaulieu, Osvaldo Escribano, Mirta Betancourt, “pero eran muchos más, también tenían un gran grupo de jóvenes” (p. 91). Los jóvenes de ambas experiencias desarrollaron un proceso de aprendizaje recíproco: para los cañeros, fue la vivencia de un modo de vida “alternativo”, para los comunitarios en sus estadías militantes en Bella Unión, conocer y compartir la vida de los seres más explotados del país<sup>cxlii</sup>.

Los cañeros participaron de la construcción del comedor común de la Comunidad del Sur. La Comunidad del Sur, a su vez, formó parte de la comisión para la construcción de la Policlínica de Bella Unión junto a la Facultad de Arquitectura y la Iglesia Metodista (Santana Pérez, 2013, p. 90).

Se destaca la participación de las mujeres de la Comunidad en los campamentos de Bella Unión (Prieto, 2008; Santana Pérez, 2013).

El periódico “Tierra y libertad”, editado en Montevideo por el Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra se imprimiría en el taller comunitario.

La Comunidad del Sur -junto a otros- participará en la organización del “Encuentro Campesino” o “Encuentro por la Tierra”, que se desarrolló en Bella Unión desde el 24 al 26 de marzo de 1970 (González Sierra, 1994, p. 214). La impronta de la Comunidad del Sur -que fue designada para organizar los debates-, estuvo en la aplicación de técnicas de Psicología Social y grupos operativos, a partir de los cuales se logró la democratización de las discusiones<sup>cxliii</sup>.

Allí se conformará el Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra (MNLТ), dando continuidad al anterior Movimiento por la Expropiación de Tierras de América Latina (METAL), ya mencionado.

Los cañeros se propondrían la formación de la “cooperativa integral” Lourdes Pintos, a partir de la expropiación de los campos de Silva y Rosa. En su impronta comunitaria, puede verse la influencia de la Comunidad del Sur (Prieto, 1986, p. 96).

En el exilio sueco, Ruben Prieto (1979, reeditado en 1986) realizó un breve trabajo de investigación sobre UTAA y el MNLT, asumiendo su condición de “observador participante” y comprometido con su objeto de análisis (p. 18-19). Más allá de la opción armada, Prieto (1986) identificaba en la gesta de UTAA, un proceso revolucionario cuya característica fundamental sería la de tener como objetivo la “gestión directa de la vida social” sin mediaciones partidarias o burocráticas de ningún tipo (p. 75).

En cuanto a los trabajadores rurales de UTAA, Prieto reafirmaba su posibilidad de actuación como sujeto social revolucionario en determinadas circunstancias históricas. Su visión al respecto podría calificarse hoy como una perspectiva anticipadamente decolonialista:

De esa manera, UTAA se convirtió en un trampolín que permitió saltar del ‘atraso’ en que se encontraban por definición, a la vanguardia de la sociedad. Así descalificaban al mismo tiempo alguna de las teorías en boga, eurocentristas, que supeditan la acción revolucionaria a la iniciativa de la clase obrera, y que conciben el cambio según un modelo cultural urbano y europeizado. (p. 70)

Osvaldo Escribano, que recorrería el país, como integrante del MNLT, evoca el sentido de esa participación –en clave autogestionaria y prefigurativa del tejido social revolucionario- y también las diferencias con el MLN, que ya había comenzado a reclutar cuadros sindicales para el aparato militar:

[para nosotros] la tarea de la revolución era ir promoviendo y cambiando la gente desde la base misma, desde la construcción misma, teníamos que vivir lo que nosotros queríamos para un futuro, y de esa forma trascender con la gente. Y considerábamos que la lucha armada, sobre todo de tipo foquista y vanguardista no coincidía con una organización autogestionaria que uno quisiera tener... A pesar de eso, realizamos tareas juntos con ellos, viajando al interior, aceptando que nosotros teníamos nuestra posición, llevándola a donde fuera que estuviéramos. Y ellos llevaban la suya. (Aguapé Produções, 2013, 6:18).

La concepción de la reforma agraria para la Comunidad del Sur, en el testimonio de Escribano (Fucvam, 2021) implicaba la desaparición del latifundio pero también la del minifundio, dando paso a la propiedad colectiva de tierras y herramientas. En concordancia con esta postura, se proponía la re-escritura en plural de la originaria consigna de UTAA: “tierra para quienes la trabajan”.

*Esfera internacional -Vínculos internacionales*

Se mantenía contacto con personalidades del exterior: a modo de ejemplo, el psiquiatra y psicoanalista argentino Eduardo Colombo, el economista español Abraham Guillén, el pacifista francés Lanza del Vasto, el psiquiatra Mario Marrone -en ese momento residiendo en Rosario (Argentina) e interesado en las experiencias comunitarias-, referentes de otras comunidades latinoamericanas y un largo etcétera. En algunas ocasiones, impartieron conferencias en la “Biblioteca José Ingenieros” en Buenos Aires. En el Archivo de la Comunidad del Sur, y en sus Boletines Informativos se visualiza una multiplicidad de publicaciones provenientes del exterior. Ante la violencia padecida en la década del '70, recibieron muestras de solidaridad en la prensa latinoamericana y europea. Esto evidencia su pertenencia a redes internacionales anarquistas.

En el movimiento anarquista y comunitario internacional, se veía a la Comunidad del Sur como un referente paradigmático (Olivera, 200?).

### **3.3 Sombras autoritarias. La irrupción dictatorial. 1975: Exilios.**

En la segunda mitad de la década del '60, el endurecimiento de la crisis económica intensificó la protesta social y sindical. Las acciones armadas de la guerrilla urbana del MLN, fueron incrementándose. La reacción, fue la escalada represiva desde el Estado. Específicamente, a partir de 1968, durante el pachecato, se implementarían medidas prontas de seguridad -con mayor frecuencia y extensión- y la militarización de funcionarios públicos. En ese año también, se produjeron los primeros asesinatos de estudiantes. Las Fuerzas Armadas adquirieron un protagonismo progresivo, como un nuevo actor político. En el tiempo transcurrido entre febrero y junio de 1973, se desembocó en el golpe de Estado, resistido desde los sectores populares con una huelga general de 15 días, pero finalmente triunfante en la constitución de una dictadura cívico-militar, que se prolongó hasta 1985<sup>21</sup>.

A partir de 1969, la Comunidad del Sur comienza a ser objeto de persecución política (Colombo, 1977/1999) a través de diversos mecanismos: la clausura periódica de la imprenta, los cada vez más frecuentes allanamientos de su

---

<sup>21</sup> Sobre el período puede consultarse: Broquetas (2007), Caetano et al. (2016), Demassi (2019), Nahum et al. (2007).

taller y sus espacios de vivienda, el encarcelamiento de sus integrantes, habiendo sido algunos, víctimas de torturas extremas.

Tratándose de una comunidad no violenta, sorprende la “espectacularidad” del despliegue en algunos allanamientos: “más de 100 soldados en uniforme de combate, camuflados, que rodean el lugar y avanzan reptando entre el pasto: camiones ametralladoras, reflectores, parlantes...” (Colombo, 1977/1999, p. 137).

Se destacan particularmente tres episodios represivos. 1. En 1970, se produjo el allanamiento de la casa destinada para “la probeta”, siendo detenido al matrimonio que vivía allí junto a un hijo. En ese momento, la Comunidad redactó una “carta abierta” a los vecinos, donde manifestaron su preocupación por los problemas barriales y sociales, y su consecuente estilo de militancia abierta, además de la legalidad del funcionamiento de su imprenta (“Allanaron”, 1970). 2. El 18 de abril de 1972, un día después del atentado homicida contra la Seccional 20 del Partido Comunista, buscando detener al sacerdote Arnaldo Spadaccino, allanaron el taller de la imprenta comunitaria, que compartía el edificio donde el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC)-Pax Romana, tenía sus oficinas. A través de la prensa, se difundió que allí funcionaba una imprenta clandestina “subversiva”, información que nunca fue desmentida oficialmente. La Comunidad hizo circular nuevamente una carta abierta. Spadaccino sería liberado a los pocos días. El Secretario de la Cooperativa, Aníbal de los Santos, por el contrario, permanecerá preso por más tiempo, siendo duramente torturado (“Uruguay”, 1972, p. 58). Osvaldo Escribano (comunicación personal, 2022, noviembre 16) destaca la intervención de los psicodramatistas argentinos - Eduardo Pavlovsky, Carlos Martínez Bouquet y Fidel Moccio-, quienes venciendo el “cerco” de represalias indirectas para quienes se acercaran, llegaron desde Buenos Aires, para trabajar con él los efectos psicológicos de la tortura. 3. En 1975, en un allanamiento fueron detenidos todos los adultos -mujeres y hombres de la Comunidad- por varias semanas. Niños y adolescentes quedaron solos, apoyados únicamente por algunos vecinos<sup>cxliv</sup>. (Véscovi, 1996, p. 357)

Los diferentes episodios de violencia fueron divulgados y merecieron la solidaridad de medios anarquistas internacionales<sup>cxlv</sup>.

Más allá de la praxis no violenta de la comunidad, su proyecto no tenía espacio dentro de la dictadura cívico militar. “El comandante de la marina o algo así, conversando con Ana María [Beaulieu], le dice que ‘nosotros no tenemos lugar’ en el régimen. Lo mismo me decían a mí” (Prieto, 200?c).

Resulta significativa la impresión de niños y adolescentes sobre la escalada de violencia en el momento de la prisión de todos los adultos: “Pero ya a esa altura (1975) teníamos más miedo de que pasara algo serio. Estábamos sobre todo preocupados y tristes. Cuando éramos más chicos (1972) estábamos orgullosos” (“La opinión”, 1979, p. 15). Ese mismo temor, seguramente condujo a los adultos, en octubre de 1975 (Fosalba, 2013, p. 180) a tomar la decisión del exilio, que no fue unánime, generando “problemas de conciencia” (Prieto, 200?c).

A finales de 1975, un grupo de integrantes parte hacia Perú, que vivía la experiencia del gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975). Les había sido transmitida como “libertaria, cristiana, autogestionaria” (Prieto, 200?c; Ribeiro, 1988). Sin embargo, las esperanzas de acogida de la experiencia comunitaria por parte de este “peruanismo” -nacionalista, estatizador, reformista, promotor del cooperativismo- se habían desvanecido con el golpe de estado, llevado adelante por el general Francisco González Bermúdez en ese año, dando un giro conservador -privatizador y de firma de acuerdos con el FMI- (Nercesian, 2017).

Permanecieron poco más de un año, sobreviviendo en diferentes empleos y particularmente con la producción y venta de cerámica. Se cumplieron allí los primeros 20 años de existencia de la Comunidad, que fue motivo -aún en el exilio- de una celebración plena de arte en todas sus manifestaciones (Guillén, 1995).

Anteriormente otro grupo, había emigrado a Argentina. Allí fueron detenidos. Entre ellos, Ariel Fontes y Mamerta Jaime, en un comienzo, integrantes de la Sociedad de Hermanos y posteriormente miembros de la Comunidad del Sur. Luego de dos años, el grupo fue liberado de prisión. La Sociedad de Hermanos en conocimiento de la situación había realizado gestiones ante Amnistía Internacional (Cavanna, 1978) y Acnur (Thomson, 2020).

Desde Perú, y con el auxilio de Amnistía Internacional y el movimiento anarquista sueco, lograron emigrar a Suecia, un destino, inicialmente no previsto. Otros grupos llegarían a Barcelona y a algunas ciudades europeas.

Casi 20 años después, del desmantelamiento de El Arado, Peter Cavanna (1978), Servidor de la Palabra allí, ahora residiendo en Darwell (Inglaterra), una nueva comunidad de la Sociedad de Hermanos, tomó contacto por primera vez con la Comunidad del Sur -ya instalada en Suecia-. En carta a Ruben Prieto, le transmitió un breve relato de la “gran crisis”. También le dio a conocer su solidaridad frente a los embates que la Comunidad del Sur debió padecer por causa de la dictadura uruguaya<sup>cxlvi</sup>.

Permanecerían en Estocolmo durante una década. La socialdemocracia sueca, si bien facilitó materialmente los primeros años del exilio, no resultaba atractiva para la experiencia comunitaria. El proceso de adaptación resultó complejo: “idioma, costumbres, y color se levantan como barreras. Los prejuicios y la desorientación pueden completar la tarea [de la dictadura]: aislarnos o quedar incomunicados” (Editorial, 1977, p. 1). En Estocolmo, intentaron reconstruirse como comunidad y se vincularon casi inmediatamente, a otros grupos comunitarios dentro y fuera de Suecia, al movimiento anarquista, “descubrieron” los movimientos feministas, ecologistas, antinucleares, por la no violencia. Instalaron su taller en Kapsylen, una fábrica reciclada que albergaba múltiples proyectos alternativos sociales y culturales. Fundaron Nordan-Comunidad, con gran proyección, también en el período post-exilio en Uruguay, y publicaron la emblemática revista “Comunidad”. En ambas, puede reconocerse la coherencia editorial en relación a los activismos político-sociales desarrollados.

En “La palabra exiliada”, Prieto (1980) reflexiona sobre la represión “castrense” y “castradora”, el lenguaje de la protesta, la resistencia carcelaria, el re-aprendizaje del exilio. Concluye con la apuesta a la multiplicación de la palabra portadora de la esperanza utópica revolucionaria poblando exilios y desexilios:

La palabra prohibida luchaba no sólo por sobrevivir, sino por reproducirse, por recrearse. Y en su proximidad, sueño y palabra se fecundan mutuamente o mueren juntos. Por ello esa resistencia de la palabra en el muro, en la carta o en el canto, era y es la presencia y la posibilidad del sueño, del proyecto...

Entonces, como allá, ahora y aquí la tarea sigue siendo resistir y crear. Porque como lo señalara Sartre recientemente, a poco de morir: “yo resisto, resisto y sé que moriré en la esperanza. Pero esa esperanza es necesaria fundarla”. Por ello es que tenemos que volver a inscribir en los muros, en los vacíos de este y todos los exilios, palabras de libertad y solidaridad. Para que la palabra y los sueños se fecunden mutuamente y así poder regresar a nuestro suelo, al de la esperanza y la revolución (Prieto, 1980, contratapa).

#### **4. “Sociedad de Hermanos” y “Comunidad del Sur”: una puesta en relación de sus proyectos comunitarios.**

##### **1.1 Convergencias y divergencias entre los dos modelos comunitarios**

La puesta en relación de ambos proyectos comunitarios se realizará a partir de la matriz de análisis propuesta: genealogía y proyecto comunitario, en las cinco dimensiones abordadas: visión del mundo y generalidades, autogestión, crianza y educación en la infancia y la adolescencia, situación de la mujer y relaciones de género y vínculo con el medio social externo.

###### *Genealogía y etapa fundacional*

En relación a su creación, se destaca que ambas experiencias comunitarias, nacieron como reacción y respuesta a una situación de crisis del modelo capitalista, vigente en sus respectivos países de origen. En el caso de la Sociedad de Hermanos, en 1920, el contexto fue la primera posguerra con una Alemania derrotada en sus aspiraciones de potencia mundial, intentando reconstruirse en la llamada República de Weimar; en el caso de la Comunidad del Sur, 1955, jalónaba el comienzo de la erosión, del Estado de Bienestar de un país periférico.

La experiencia de las guerras mundiales marcó a ambas comunidades. En el caso de la Sociedad de Hermanos, el impacto fue directo. El desastre político, económico y moral de la I Guerra Mundial, propició su creación. El nacionalsocialismo, producto de esta frustración y el estallido de la II Guerra Mundial, forzaron su exilio, primero en Europa, más tarde en América del Sur. En el caso de la Comunidad del Sur, el impacto fue indirecto, en tanto Uruguay - salvo episodios mínimos y aislados-, no fue escenario de la contienda. Resulta muy significativo, que su fundación se haya asociado explícitamente al aniversario de la explosión atómica en Nagasaki: construcción de una comunidad frente a la posibilidad de destrucción instantánea de la humanidad toda. Sus integrantes habían experimentado la sensación de un mundo en guerra, como niños y adolescentes a través de los medios de comunicación. Se registra también un impacto mediado por algunos de sus referentes teóricos: particularmente Herbert Read y Erich Fromm. “La educación por el Arte” y “El miedo a la libertad” fueron escritos desde la perplejidad ante el ascenso del

nacionalsocialismo y la destructividad de la II Guerra Mundial, enfatizando ambos, la transformación del sujeto, como motor de la transformación social.

En relación a los nutrientes teórico-filosóficos, un rasgo común a ambos casos, es la heterodoxia de su genealogía. La Sociedad de Hermanos integró el legado del cristianismo primitivo, el Sermón de la Montaña, el anabaptismo, y la teología del socialismo cristiano, como componentes predominantes. A ello se sumó el diálogo con el anarquismo, teóricamente en la figura de Gustav Landauer, y en la práctica, a través de la creación de comunidades, inspiradas en su propuesta llevada adelante por el movimiento de la juventud alemana. También el pensamiento comunitarista de Martin Buber contribuyó. Con predominio de autores cristianos, fundacionalmente, se generó el diálogo con el espectro de las izquierdas y especialmente con el anarquismo. En el caso de la Comunidad del Sur, la heterodoxia fue aún más pronunciada, amalgamando el anarquismo en distintas vertientes teóricas -Gustav Landauer, Pedro Kropotkin, Herbert Read, Luce Fabbri- y prácticas -la experiencia de la Revolución Española-, el pensamiento comunitarista de Martin Buber, el existencialismo, la Escuela de Frankfurt -con su singular conjunción de marxismo y psicoanálisis-, el movimiento del kibutz. Oficiando de “receptáculo” o “catalizador” de todas estas inquietudes, la actualización del cristianismo primitivo y el anabaptismo en la práctica comunitaria de la Sociedad de Hermanos, catapultó su creación. En el caso de la Comunidad del Sur, no se constatan influencias de teóricos cristianos.

Resulta imprescindible subrayar la centralidad asignada a Landauer, y su obra “Incitación al socialismo” en ambas experiencias. En contextos históricos y escenarios geográficos distantes, ambas lo leyeron en forma independiente. Este autor actúa como el vaso comunicante más relevante entre ambas experiencias.

Un aspecto convergente a señalar, es la influencia de la Bauhaus y su concepción de que los objetos artísticos debían integrarse a la vida cotidiana. Tanto la Sociedad de Hermanos -fundacionalmente y en su etapa paraguaya- como la Comunidad del Sur, se dedicaron a la producción de objetos artesanales.

En ambas experiencias, se destaca el protagonismo de la juventud como sujeto social transformador. En el caso de la Sociedad de Hermanos, Arnold Eberhard tenía ya más de 30 años, pero pertenecía al movimiento de la juventud

alemana. En el caso de la Comunidad del Sur, el promedio de edad era de 23 años. En ambos casos, sus fundadores tenían un fuerte compromiso militante estudiantil previo: de orientación social-cristiana en el caso de la Sociedad de Hermanos, anarquista en el caso de la Comunidad del Sur.

En los dos proyectos, la experiencia comienza con un pequeño grupo de afinidad, en una vivienda de alquiler.

La opción entre comunidad urbana o rural, se definió especularmente entre ambas comunidades. La Sociedad de Hermanos, había imaginado una comunidad urbana pero se decide por una comunidad rural. En el caso de la Comunidad del Sur, hubo un proyecto de comunidad rural -“La Canuta”-, que terminó disolviéndose, y sustituyéndose por una comunidad urbana.

En ambas experiencias, fundacionalmente, la actividad económica central se desarrolló en el sector gráfico. En el caso de la Sociedad de Hermanos, fueron los sellos editoriales “Das Neuwerk” y “Eberhard Arnold Verlag”. En el caso de la Comunidad del Sur, fue la imprenta, que paulatinamente asumiría algunos proyectos editoriales: “Acción Directa”, junto a otros militantes anarquistas, participación en la editorial anarquista argentina “Proyección”, o propios con su sello homónimo. En ambos casos, se realizó complementariamente trabajo de granja. La Sociedad de Hermanos en Paraguay y Uruguay, por su contexto desarrollaron predominantemente actividades de granja o agropecuarias.

El modo de organizar la cotidianeidad manifiesta puntos en común. En ambas experiencias, las comidas principales se realizaban en común, mientras que el desayuno se realizaba exclusivamente en familia. Como matiz, frente al sólido engranaje organizacional de la Sociedad de Hermanos, en la Comunidad del Sur, parece haber existido mayor laxitud en el cumplimiento de los tiempos de trabajo. Es en este plano, donde se materializa la mayor influencia de la Sociedad de Hermanos sobre la Comunidad del Sur. Comunera I (comunicación personal, 2019, setiembre 29), puntualizaba: “Yo como viví después en la Comunidad del Sur había cosas muy similares, especialmente en la práctica, cómo organizarse en la práctica... y creo que mucho de eso, se sacó de la comunidad de El Arado”.

El cuestionamiento a la sociedad de consumo es compartido por ambas experiencias. Es interesante destacar, que esto no fue obstáculo para la

incorporación de tecnología, si constituía una mejora en las condiciones de trabajo y vida, en tanto sus respectivas situaciones financieras habilitasen la inversión.

En relación a la vestimenta, en ambos casos, optaron por la austeridad. Una divergencia importante, en la Sociedad de Hermanos resulta la vestimenta campesina, impuesta por los hutteritas, y el pudor extremo, especialmente, para las mujeres. En contrapartida, debe recordarse, que la práctica de la natación, era común a mujeres y hombres. En el caso de la Comunidad del Sur, la vestimenta era sobria, llegando a ser de propiedad común y, a diferencia de la Sociedad de Hermanos, acompañaba la libertad de movimientos de los cuerpos.

El gusto por la música, y la danza constituye un rasgo en común. La Sociedad de Hermanos, lo había heredado de las prácticas del movimiento de la juventud alemana. La canción compartida, como instancia comunitaria religante, es central en ambos proyectos. Ambos tenían un cancionero impreso y la Comunidad del Sur, incorporó canciones de la Sociedad de Hermanos al suyo. Comunera I (comunicación personal, 2019, setiembre 29) y Raquel Fosalba (comunicación personal, 2018, abril 27), sugieren que la Comunidad del Sur, pudo haberse inspirado en la Sociedad de Hermanos en esta práctica.

#### *El proyecto comunitario*

Con respecto a la puesta en relación de ambos proyectos comunitarios, en el caso de la Sociedad de Hermanos, se hará referencia a las comunidades de “Primavera” en Paraguay. “El Arado” en Montevideo, desarrollaría las mismas pautas, con matices que serán señalados. En relación a su cosmovisión, se incluirán definiciones originarias, provenientes de las teorizaciones de Eberhard Arnold y las surgidas de las prácticas fundacionales en Alemania. En Paraguay, no se constata la generación de producción teórico-teológica autónoma.

#### *Visión del mundo del mundo y generalidades*

El *u-topos* del proyecto comunitario de la Sociedad de Hermanos se asienta en una base teológica: la construcción del “Reino de Dios”, “aquí y ahora”. Para la Comunidad del Sur el *u-topos* se construye a partir del imaginario radical y la filosofía política del anarquismo y la Escuela de Frankfurt: la “revolución aquí y ahora”, a modo de “taller” o “laboratorio”, anticipatorio y prefigurativo del modelo de la sociedad final.

El topos cuestionado en ambos casos es el capitalismo, como modo de producción económica y como modo civilizatorio.

La contrapartida, en ambos proyectos es la vida en comunidad, caracterizada por la propiedad común, y el trabajo compartido. En la Sociedad de Hermanos, en Paraguay no habrá manejo de dinero personal. En El Arado, los integrantes tendrán acceso al dinero, para la movilidad en el medio urbano. En la Comunidad del Sur, sus integrantes tendrán una cuota para gastos personales.

El rechazo a la violencia armada es otro destacado punto en común. En la Sociedad de Hermanos es fundacional, desde el mandato cristiano -“no matarás”- intensificado por el espectáculo de los muertos y mutilados provocados por la “Gran Guerra”. Por esta razón, muchos padres, les habían confiado sus hijos en custodia, en los comienzos de la II Guerra Mundial. En ese período también, y sobre todo en Inglaterra, muchos militantes pacifistas, se habían unido a la Sociedad de Hermanos. En los conflictos en Paraguay, dieron refugio a integrantes de diferentes bandos. En el caso de la Comunidad del Sur, si bien no aparece como una definición expresa, fue una práctica consolidada, que atravesó toda su historia, y produjo fracturas o discrepancias con otros actores socio-políticos (FAU, MLN) con los que se había vinculado. También fue motivo de debate, y provocó algunas deserciones internas. En su visión, la opción armada, con la necesidad de un ejército popular, constituiría un modo de reproducción de la organización jerárquica de la sociedad existente. Por otra parte, la Comunidad del Sur desplegaba una militancia “abierta” hacia el barrio, cuyo desarrollo era incompatible con la clandestinidad. Resulta imprescindible destacar, su apoyo a las prácticas de acción directa -no armada-, como las ocupaciones de tierra, de fábricas o centros de enseñanza. En la Sociedad de Hermanos, con una intervención en el medio, en clave ético-religiosa y no de carácter militante, el debate no parece haber tenido lugar.

Ambas comunidades concebían la transformación social en círculos concéntricos: individuo, comunidad, sociedad, mundo, con un vínculo dialéctico entre sí. La centralidad del sujeto en los procesos de transformación es común a ambas. En el caso de la Sociedad de Hermanos, provenía de una raíz cristiana de autoanálisis del obrar. Concebían además la existencia de un designio de Dios

para cada sujeto. En el caso de la Comunidad del Sur, en consonancia con Landauer y antagónicamente con el marxismo, se considera que el cambio histórico no provenía de una inexorable sucesión de etapas, identificadas y pre-fijadas con una presunta fundamentación y metodología científicas. Más cerca de las Artes que de las Ciencias, se apuntaba a la creatividad social. La revolución, se produciría por el impulso del “deseo” y la voluntad de cada ser humano –el “espíritu” en el lenguaje de Landauer. La Comunidad del Sur fundamentó y desplegó un proyecto de “revolución cultural”, donde las dimensiones políticas, económicas y sociales se integraban con las educativas, de la vida cotidiana y de la subjetividad. En la revalorización del sujeto y la intersubjetividad, Martin Buber fue una influencia común a ambas. Read y Fromm, son exclusivas de la Comunidad del Sur.

Las dos comunidades mantuvieron distancia con el Estado. Para la Sociedad de Hermanos, Dios era una instancia superior al poder estatal, y entendían que dependían directamente de él, concibiendo bíblicamente a sus comunidades como “embajadas de Dios”, fuerte punto de colisión con el nacionalsocialismo. Por definición, no podían acudir a la policía, ni aún en circunstancias extremas. No podían detentar cargos en el gobierno, ni en la justicia. Igualmente, Eberhard Arnold le reconocía al Estado algunas prerrogativas. En el caso de la Comunidad del Sur, su anti-estatismo, es axiomáticamente libertario. Su apuesta, con base en Landauer, es generar otro modo de relación entre los seres humanos, alternativo al orden estatal, creando organizaciones horizontales, coordinándolas y federándolas, después. Su denuncia del Estado apunta indiscriminadamente contra el Estado democrático de origen burgués –incluido el Estado de Bienestar- y el socialismo real. Ambos proyectos criticaron y se mostraron como alternativa frente al “socialismo real” de la URSS.

En ambos casos, el advenimiento de los gobiernos totalitarios o dictatoriales, provoca primero su persecución, y finalmente el exilio forzado. Con el advenimiento del nacionalsocialismo, la Sociedad de Hermanos, será obstaculizada en el desarrollo de su proyecto, y finalmente expulsada de Alemania. Luego de algunos desplazamientos en Europa, se exilian en Paraguay - para ellos, un desconocido país de América del Sur-, cuyo paisaje e idioma les

resultaba exótico. Allí se reconstruyeron y habitaron por veinte años. Por su parte, la Comunidad del Sur, con el recrudecimiento del autoritarismo estatal, a finales de la década del '60, veía su funcionamiento obstaculizado, siendo objeto de varios allanamientos. Con el advenimiento de la dictadura militar, en 1973, la mayor parte de sus integrantes padecieron prisión y algunos de ellos, fueron torturados. Finalmente, decidieron exiliarse, en primera instancia, en destinos latinoamericanos -Argentina y Perú- y finalmente en Europa -en España y fundamentalmente en Suecia, un país del que poco sabían y cuyo idioma desconocían. Diez años después, derribada la dictadura cívico-militar un pequeño grupo, retornaría a Uruguay.

### *Autogestión*

La práctica de la autogestión es común a ambas experiencias. En el caso de la Sociedad de Hermanos, la Bruderschaft integrada por mujeres y hombres con membresía plena, se constituyó en su organismo máximo, para la toma de decisiones. La Asamblea cumplirá la misma función en la Comunidad del Sur, también integrada por miembros plenos. En ambos casos, las decisiones se adoptan por unanimidad. Para la Sociedad de Hermanos, el consenso era visto como una manifestación de la voluntad divina. Para la Comunidad del Sur, se trataba de una crítica al sistema parlamentario y la existencia de mayorías y minorías. Se buscaba el “acuerdo”, y de subsistir diferencias, no se aplastaba a las minorías, sino que se trataba de integrar sus posturas a las mayoritarias.

La Sociedad de Hermanos poseía una segunda asamblea, la “Bruderrat“, que se ocupaba de temas técnicos y estaba integrada exclusivamente por hombres.

En ambas experiencias, se implementaron roles ejecutivos con tareas específicas. En la Sociedad de Hermanos, el Servidor de la Palabra, una figura cercana a la de un Pastor, ocupaba un rol central, ejerciendo el liderazgo espiritual de la comunidad. Siempre es ejercido por hombres. Aparecen también diferentes encargaturas para la organización del trabajo. Los diferentes roles, se mantienen estables durante todo el período. En el caso de la Comunidad del Sur, se reconoce una mayor experimentación con este tipo de figuras, seguramente buscando un punto intermedio entre la autogestión y la operatividad. Los dispositivos son más variados y en general, adoptan un formato colegiado.

En ambas comunidades, funcionaba la política de “puertas abiertas”, aunque se reservaba la participación en las asambleas para los miembros plenos. En ambos casos, se requería un período de formación y prueba para adquirir el status de miembro pleno, necesarios para mantener la integralidad del modelo.

#### *Crianza y educación de niños y adolescentes*

La centralidad de la niñez en el proyecto comunitario, constituye un rasgo común a ambas experiencias. La creación de un medio ambiente sustitutivo de la sociedad global, en que infancias y adolescencias se socializaran, tenía como objetivo la generación de futuros adultos con una personalidad y valores en contraste con los hegemónicos, que pudiesen construir una sociedad alternativa.

En el caso de la Sociedad de Hermanos, la niñez, a la que se atribuye rasgos de pureza e inocencia, adquiere a través del mandato de los Evangelios, una dimensión simbólica: “ser niños” es el modelo a seguir por los cristianos. Se plantea el respeto a la singularidad de cada niño, alentando su libertad de acción, a partir de la cual, -y paradójicamente-, se manifestaría el proyecto que Dios tendría predefinido para él.

En el caso de la Comunidad del Sur, se apunta también a generar una matriz de crianza alternativa para generar nuevos seres antropológicos, subjetividades “revolucionarias”. La “educación para la libertad”, no tiene aquí un fundamento religioso, sino que hunde sus raíces en el pensamiento libertario.

En ambos proyectos comunitarios, la crianza en la niñez y la adolescencia se organiza a través de grupos de edades. El tiempo de permanencia con los padres era similar, con una distribución que seguramente la Comunidad del Sur adoptó de la Sociedad de Hermanos.

En forma convergente, la función de crianza se desarrollaba en espacios comunes, de convivencia en la mayor parte del día junto al grupo de pares y los maestros y/o cuidadores. No existe, de todos modos, en la Sociedad de Hermanos, el concepto o la práctica de “paternidad compartida”.

La comunitarización de los niños, experiencia emblemática de la Comunidad del Sur, como modo de estimular la autonomía y la autogestión desde edades tempranas, no tiene equivalente en la Sociedad de Hermanos. El paradigma inspirador en este caso, había sido el kibutz.

En relación a la educación formal, en el caso de la Sociedad de Hermanos en Paraguay, habían desarrollado centros educativos propios, durante la enseñanza primaria. Así lo había propuesto Eberhard Arnold, y era también una práctica hutterita. En El Arado, llegó a experimentarse con la asistencia a la educación pública, como modo de alentar el arraigo a la cultura del país. En el caso de la Comunidad del Sur, asistían a la escuela pública o al experimental Colegio Latinoamericano, cuyo objetivo principal era el de “crear hombres libres”.

En ambos casos, se insiste particularmente en la formación profesional y las aptitudes personales de quienes tuvieran a su cargo funciones educativas. En la Comunidad del Sur, se estimulaba la formación en Psicología Infantil. En ambas experiencias, la credibilidad del proyecto para niños y jóvenes descansaba en buena medida, en la coherencia ética y conductual que constataren en los adultos.

Un elemento diferenciador esencial entre ambas experiencias, son los regímenes disciplinarios para niños y jóvenes. En la Sociedad de Hermanos, se aplicaba la exclusión también a los niños, especialmente por cuestiones relacionadas con la sexualidad. En la Comunidad del Sur, por el contrario, se descarta el castigo y/o el aislamiento, optándose por el diálogo, aún frente a situaciones problemáticas que pudiesen implicar violencia.

En ambos casos, la educación formal en la adolescencia se realiza fuera del entorno comunitario.

En ambas experiencias, al final de la adolescencia, los jóvenes debían decidir libremente sobre su permanencia en el proyecto comunitario y para ello se los alienta para que realicen una experiencia en el exterior, incluso viajando.

Una particularidad de la Comunidad del Sur, es la singular valoración de la adolescencia, donde emerge el cuestionamiento crítico y el consecuente deseo de transformación revolucionaria. A contrapelo de los mandatos sociales del orden burgués, postulaban la necesidad de mantener esos rasgos adolescentes -no como parte de una cc etapa evolutiva transitoria- sino integrados a una identidad adulta, cuestionadora de la domesticación y la reproducción del orden establecido. Si para la Sociedad de Hermanos, el estadio evolutivo paradigmático era la niñez, para la Comunidad del Sur, lo será, la adolescencia.

*Situación de la mujer de relaciones de género*

En la Sociedad de Hermanos, la división del trabajo era sexual y de género. Eberhard Arnold lo había definido de esa manera, tomando como modelo el cristianismo primitivo. Las mujeres estaban a cargo de las tareas de reproducción de la vida y los hombres de la producción. Algunas mujeres pudieron desarrollar estudios secundarios, técnicos y universitarios, básicamente en disciplinas asociadas al cuidado. En el caso de la Comunidad del Sur, se preconiza una división no sexual, ni de género, de las tareas y la rotación dentro de las mismas. Más allá del deseo, en la práctica, se generaban dificultades, y solía darse un predominio de mujeres en las tareas de cuidado. En relación a la doble jornada laboral para las mujeres, en la Sociedad de Hermanos se mitiga, reduciéndose a la limpieza del hogar, eliminándose en la Comunidad del Sur.

En relación a la toma de decisiones, en la Sociedad de Hermanos, las mujeres participan por igual en la Asamblea resolutive de miembros plenos, no así en la Asamblea de carácter técnico. En la Comunidad del Sur, no se identifica un sesgo de género, ni en las instancias asamblearias, ni en los roles ejecutivos.

Las relaciones entre los sexos y la moral sexual, es uno de los aspectos, donde se constatan las diferencias más profundas entre ambas experiencias.

En la Sociedad de Hermanos, el vínculo entre los sexos, se desarrolla, con naturalidad en la infancia, donde los niños y las niñas se mezclaban en la escuela y en los juegos. La práctica de la natación, es común a ambos sexos, pero se realiza en grupos separados. Se constata una estrecha vigilancia en relación a posibles conductas sexualizadas o muestras de curiosidad en relación a cuestiones sexuales. En el caso de la Comunidad del Sur, se estimulaba la convivencia natural entre niñas y niños y la inquietud sexual, no resulta censurada.

En relación a los adolescentes, la Sociedad de Hermanos, hizo un intento de educación sexual -de corte biologicista- para jóvenes de ambos sexos, por separado. En la elección de pareja, el cortejo estaba definido por rígidos protocolos, que implicaba una omnipresente vigilancia adulta, cuyo incumplimiento generaba severas sanciones. No se admitían las relaciones prematrimoniales. No se aprobaba la utilización de ningún método anticonceptivo y menos aún, el aborto. En la Comunidad del Sur, se estimulaba la libre elección y experimentación en todos los planos, incluyendo los temas sexuales. Los grupos

de jóvenes discutían abiertamente sobre ellos. También con los adultos referentes. Las jóvenes tenían un acceso temprano a métodos anticonceptivos: preservativos y píldora anticonceptiva. Se destaca el vínculo de las adolescentes con una ginecóloga pionera en la anticoncepción en Uruguay. Frente a situaciones de embarazos no deseados, se acudió a la práctica del aborto en clandestinidad.

Para la Sociedad de Hermanos, el sexo tenía una pura función reproductiva. Luego de la celebración del matrimonio no existía la posibilidad de divorcio. A lo sumo, se aceptaba la separación, sin la posibilidad de celebrar segundas nupcias, sólo habilitadas por la viudez. El adulterio se penalizaba con la exclusión, a veces con la “gran exclusión”.

En la Comunidad del Sur, desde el pensamiento libertario se promovía el amor y las uniones libres. Aún si se opta por el matrimonio civil, la perdurabilidad del vínculo radica en el deseo de cada integrante. Las mujeres dentro de la Comunidad, poseen identidad propia, no dependen de su pareja. Si bien no hay un sentido propietario en las parejas, éstas tienen cierta estabilidad. Ya en el grupo fundacional, se registran infidelidades. A lo largo de los años, la aparición de “terceros”, generó situaciones problemáticas. En caso de separación, los sujetos reconstruyen su vida amorosa con otras parejas. A finales de la década del '60, a partir del '68 global, la política sexual comunitaria se tensa. Se producen arduas discusiones sobre la “exclusividad sexual”. Aparecen planteos de multirrelación y se abre una etapa habilitadora de la libre experimentación sexual para los adultos de la comunidad, que optasen por ella.

En relación a la maternidad, la Sociedad de Hermanos, la concebía como sacralizada. Se registraba un cuidado especial para las embarazadas y madres recientes. Las familias en la Sociedad de Hermanos eran muy numerosas. En la Comunidad del Sur, la maternidad resultaba muy valorada, pero no sacralizada. También se registran cuidados especiales para embarazadas y madres recientes. No se advierten familias numerosas.

En ambas comunidades, se cuestionaba a la mujer-objeto propiciada por la sociedad de consumo. En la Sociedad de Hermanos, el modelo alternativo resultaba rígido. La vestimenta -particularmente, la característica de los períodos en que formaban parte de la Iglesia Hutterita- reflejaba un puritanismo extremo.

En la Comunidad del Sur, las mujeres, optan por una estética sobria, cuestionadora del maquillaje, desinteresada por la moda. Algunas cuestionaban el uso del sostén y la depilación. Se advierte allí un feminismo “de hecho”, “avant la letre”. En épocas posteriores, incorporarán el “anarco feminismo”.

La Sociedad de Hermanos muestra una organización patriarcal, aunque debe destacarse, la existencia de algunas fisuras. La Comunidad del Sur, se define abiertamente como cuestionadora del patriarcado.

#### *Vínculo con el medio político-social externo*

En ambos casos, se trata de comunidades “comprometidas”, involucradas con el medio social circundante, en la calificación de Oved.

En el caso de la Sociedad de Hermanos, el grado de apertura hacia el exterior, en relación a la diversidad de agentes varía históricamente. En los años previos a la fundación de Sannerz y en el período europeo, se registra un amplio pluralismo en el relacionamiento con el espectro de las izquierdas confesionales y no confesionales. En Paraguay, una de las razones principales para no permanecer en el Chaco fue el aislamiento impuesto geográficamente. En Primavera, las dificultades para el vínculo con la población originaria radicaban en la brecha cultural y lingüística existente. Igualmente, realizaron múltiples intentos de integración. El Hospital, operó como el espacio privilegiado de intercambio y reconocimiento con la población originaria. Manifestaron una fuerte preocupación por los efectos de la guerra, diseñando proyectos para niños y desplazados. El Arado, desarrolló una activa dinámica de inserción en la sociedad uruguaya a través de charlas y la práctica de la hospitalidad hacia las visitas, vinculándose tanto con personalidades y grupos religiosos como no religiosos. El encuentro con los anarquistas, de la Comunidad del Sur resultó ser el más significativo.

La Comunidad del Sur mantiene un profuso vínculo con el medio exterior a nivel barrial/territorial, político, gremial, social, intersocial e internacional. Más allá de que parecen haber existido períodos de retraimiento/concentración hacia el interior, resulta sorprendente el nivel de actividad en relación a la cantidad de integrantes. Resulta destacable la multiplicidad de vínculos con el cristianismo: fundacionalmente, con la Sociedad de Hermanos, tempranamente con la Comunidad Católica de Contadores, y a partir de ella con el Centro Cooperativista

del Uruguay -no confesional pero de impronta cristiana-, con la Comunidad de la Teja en actividades pacifistas, con católicos y metodistas, apoyando a los cañeros, en la fundación de la Federación de Cooperativas de Producción y la Federación Uruguaya de Viviendas por Ayuda Mutua, impulsadas por el Centro Cooperativista, recibiendo visitas y estadías de sacerdotes, seminaristas y pastores protestantes. Su vocación asociacionista se manifestó también en el impulso a la creación del Movimiento Intercomunitario Nacional (MIN) con comunidades cristianas, y al movimiento comunitario latinoamericano, intentando contrarrestar la endeblez que el modo de vida comunitario entrañaba. Para la Comunidad del Sur, el vínculo con otros agentes transformadores, significaba la generación de las células del “tejido social”, prefigurativas de la sociedad final.

Resulta de interés señalar, la existencia de un vínculo común a ambas experiencias: el sostenido con miembros del movimiento kibutziano.

Orientadas por la concepción de Landauer, la Sociedad de Hermanos, apuntaba a generar una “hermandad de hermandades” y la Comunidad del Sur, por su parte, “una comunidad de comunidades”.

. . .

En síntesis, las convergencias entre la Sociedad de Hermanos y la Comunidad del Sur, son múltiples y en definiciones sustantivas: el “tercerismo” en materia geopolítica, el pacifismo o negativa al uso de la violencia armada, la comunidad y su efecto demostrativo, como medio de transformación social, la abolición de la propiedad privada, la práctica de la autogestión con la asamblea como órgano máximo para la toma de decisiones, el trabajo en común, el no aislamiento, y la vocación asociativa, la apertura al diálogo con otros grupos sociales, la vía hacia la emancipación social concebida en círculos concéntricos: mundo - sociedad - comunidad - sujeto, la educación de la niñez como un componente fundamental dentro del proyecto comunitario. La recepción positiva de Buber y fundamentalmente de Landauer, actuó como principal religante - explícita o subterráneamente- del vínculo entre ambas.

En relación a las divergencias, resulta esencial la fundamentación sobre la que se construye la alternativa utópica: teológica para la Sociedad de Hermanos: “el reino de Dios” “aquí y ahora”, política para la Comunidad del Sur: el

“laboratorio o taller” de la revolución “aquí y ahora”. Otros aspectos diferenciadores pueden encontrarse en el régimen disciplinar y la práctica de la exclusión -aún en los niños- propia de la Sociedad de Hermanos, la paternidad compartida y la experiencia de la “comunitarización” de los niños exclusiva de la Comunidad del Sur, el sistema patriarcal, con fisuras de la Sociedad de Hermanos, contrapuesto al antipatriarcalismo expreso de la Comunidad del Sur -aunque con dificultades en su implementación-, donde se registra una clara intencionalidad de construir “nuevas masculinidades”. El relacionamiento entre los sexos y la moral sexual es una de las dimensiones en la que se constata mayor distancia: un severo e inamovible puritanismo en la Sociedad de Hermanos, en contraposición al conflicto, debate y a períodos de libre experimentación por parte de la Comunidad del Sur. La postura frente a la anticoncepción y el aborto, resulta significativa en esta dirección. La relación con el cuerpo es más libre en la Comunidad del Sur, y se busca que no sea vergonzante. El peso de la familia nuclear parece ser mayor en la Sociedad de Hermanos. La apertura hacia el medio, en ambos casos con una amplia vocación dialogante, mantiene una clara diferencia en su intencionalidad, para la Sociedad de Hermanos, comporta un testimonio de fe y busca un efecto evangelizador, en el caso de la Comunidad del Sur, se trata de generar las células del futuro tejido revolucionario.

#### **4.2 La Sociedad de Hermanos en el origen de la Comunidad del Sur.**

El rol clave desempeñado por la Sociedad de Hermanos en la creación de la Comunidad del Sur, resulta indiscutible. Así lo reconocieron en el documento autoelaborado sobre su historia (Comunidad del Sur, ca. 1972). El testimonio unánime de las tres parejas fundadoras, así lo ratifica <sup>cxlvii</sup>.

Del análisis de los testimonios se destaca, la función de impulso/catapulta que la experiencia de la Sociedad de Hermanos -y el aliento, por momentos “imperativo” de sus integrantes-, ejerció sobre los jóvenes estudiantes anarquistas. Dos metáforas resultan significativas: “catalizador” (Dioni, 200?) -función que acelera una reacción química- y “receptáculo” (Prieto, 200?a) -un espacio que alberga y contiene-. De este modo, se da cuenta de la existencia de un proceso anterior, que incluye lecturas, discusiones, militancias varias, sensibilidades

epocales y existenciales, cuya síntesis y “pasaje al acto” fue precipitado -a la vez que contenido- por el encuentro con la Sociedad de Hermanos.

Por su parte, desde la comunidad cristiana, el testimonio de Roger Allain (1992) resulta convergente con los anteriores de la Comunidad del Sur, afirmando que, “eran uno con nosotros”, en la definición anticapitalista y comunitaria, pese a las diferencias en relación a la religiosidad y las concepciones ético-políticas (Allain, 1992, pp. 254-255)<sup>cxlviii</sup>.

En enero de 1957, la Sociedad de Hermanos, dirige una carta al periódico anarquista “Voluntad” -escrita por Charles Headland-, donde unos meses antes se había publicado, un informe sobre la Comunidad del Sur (“La Comunidad”, 1956). En ella, expresaron “el placer y la alegría ... por el surgimiento de una célula de este carácter en el seno de la sociedad uruguaya”.

Pasados los años, en reportajes en la prensa (Aínsa, 1962; Marrone, 1988) la Comunidad del Sur, continuaría reconociendo esta influencia.

### **4.3 Discusión sobre la naturaleza del vínculo entre ambas comunidades**

La aparente paradoja de una tan estrecha interrelación entre una comunidad cristiana y otra anarquista, reclama un análisis específico, que será desbrozado en tres niveles: las prácticas de la amistad y la fraternidad, la discusión sobre la posible existencia de una “afinidad electiva” (Löwy, 1997) entre ambas experiencias, y finalmente, una mirada global -y especialmente latinoamericana-, a las convergencias entre cristianismo y utopías sociales, fundamentalmente para el anarquismo, y algunas alusiones al marxismo, seleccionando en esa complejidad, las líneas significativas para esta investigación.

#### **4.3.1 Las prácticas de solidaridad, fraternidad y amistad**

La “hospitalidad”, como virtud cristiana practicada por la Sociedad de Hermanos, y su consecuente política de “puertas abiertas”, que alojó las inquietudes de los estudiantes anarquistas, fundadores de la Comunidad del Sur, fue el paso inicial hacia una amistad que se prolongó hasta el desmantelamiento de El Arado, en 1960, y registró algunas esporádicas manifestaciones posteriores.

Originariamente, se habían apoyado recíprocamente, en tareas prácticas: la vendimia en la granja El Arado y la preparación del terreno de La Canuta. Además

de compartir el trabajo, discutían sobre diversos temas (Jorge Bralich, comunicación personal, 2021, febrero 11). Más adelante, algunos integrantes de la Sociedad de Hermanos, pasarían días en la Comunidad del Sur, auxiliando en algunas tareas<sup>cxlix</sup> (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 29).

Los primeros años de la comunidad ácrata fueron de escasez material. La Sociedad de Hermanos, los asistía, vendiéndoles al costo, las verduras sobrantes de la venta en las ferias (Osvaldo Escribano, comunicación personal, 2015, julio 4; Allain, 1992, p. 260). También, hicieron un llamado de solidaridad a través del periódico anarquista “Voluntad”<sup>cl</sup> (“La Comunidad”, 1956).

Las visitas de integrantes de la Comunidad del Sur a El Arado se mantuvieron, aunque con fluctuaciones hacia el final del período (“Noticias”, 1959, p. 2; Thomson, 2020, p. 110). Participaron en ceremonias de compromiso o uniones de pareja en ambas comunidades (Thomson, 2020, p. 112).

Las estadías en El Arado significaron también, un tiempo y espacio alternativos para la reflexión, en aras de resolver las crisis amorosas, transitadas por dos parejas de la Comunidad del Sur (ca. 1972, p. 11).

La solidaridad también se manifestó en ocasión de la enfermedad de un integrante de El Arado, a quien Walter Dioni, en la época practicante en el Hospital de Clínicas, brindó su apoyo (Thomson, 1960, pp. 62-63).

La Comunidad del Sur, incorporó canciones, adaptando letras. “El árbol”, perteneciente al cancionero de la Sociedad de Hermanos, rezaba: “la causa nunca fracasará, si en el camino de Dios se va”; en el cancionero de la Comunidad del Sur devendrá: “la causa, nunca fracasará si en el camino del amor se va” (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre 29).

Prefigurando tempranamente su vocación “intercomunitaria” resulta significativa la reunión de ambas comunidades con la Comunidad de Contadores Católicos (González, 2021; Sarachu, 2013).

El reconocimiento de la centralidad del vínculo fue común a ambas comunidades:

en todas las entrevistas realizadas de antiguos niños y adolescentes de El Arado, este es el único grupo que recordaban, lo que indica que esta relación afectó a todos los niveles de la Comunidad ... Todos recordaban los domingos con la Comunidad del Sur, cantando y divirtiéndose en comunidad” (Thomson, 2020, p. 115).

Resulta significativo que Mario Marrone (1988), primero conociese El Arado y fuesen sus miembros quienes lo condujesen a visitar la Comunidad del Sur<sup>cli</sup> (p. 34).

El cierre de El Arado fue resistido por la Comunidad del Sur (Thomson, 2020, p. 112). Su partida significó un golpe duro, y así lo consignaron en su historia, donde se los vuelve a reconocer como referentes para la discusión del acontecer comunitario: “En 1960, la comunidad El Arado deja Montevideo. Ello significa una pérdida muy grande para la consideración de temas, análisis de situación y sobre todo como marco de referencia, más allá del pequeño grupo” (Comunidad del Sur, ca. 1972, p. 9).

Habiendo pasado casi dos décadas, una carta de Peter Cavanna (1978), parece ser el primer vínculo desde 1960. La Comunidad del Sur, les enviaría más adelante, sus boletines, desde Suecia. Esporádicamente a través de los años, intercambiaron cartas y se realizaron visitas<sup>clii</sup>. Pero nunca llegó a establecerse un vínculo orgánico.

A mediados de la década del ‘70, resulta relevante destacar la intervención ante organismos internacionales, por parte de la Sociedad de Hermanos, a favor de los presos políticos en Argentina, Ariel Fontes y Mamerta Jaime (ver punto 3.3).

“Amistad” es el término usado con más frecuencia por sus respectivos integrantes, para definir el vínculo entre ambas comunidades.

Como contrapartida, resulta ineludible recordar que la estrecha amistad entre los integrantes de El Arado y la Comunidad del Sur, fue censurada por la corriente menos aperturista de Primavera (ver punto 2.3).

#### **4.3.2 ¿Una posible “afinidad electiva” entre ambas comunidades?**

Para Thomson (2020), la proximidad entre El Arado y la Comunidad del Sur, daría cuenta fundamentalmente de un cierto “aislamiento” en que se encontraría la primera en el medio montevideano (p. 109).

Sin embargo, varios indicios permiten pensar que el vínculo entre ambas comunidades, trascendía lo circunstancial y/o afectivo. Algunos testimonios<sup>cliii</sup> dan cuenta de las discusiones que sostenían, en referencia a cuestiones

programáticas, filosóficas, al desafío de la transformación social. Nadine Pleil (comunicación personal, 2017, febrero 22), recordará:

En El Arado estábamos muy entusiasmados con el vínculo con la Comunidad del Sur ... Algunos de nosotros mencionábamos que eran ateos... Discutíamos sobre ateísmo, Dios, la humanidad, política, lo que significaba ser tu propia persona. A veces, la discusión se caldeaba, pero nunca nos enojábamos.

La categoría “afinidad electiva”, introducida por Max Weber en el análisis social, profundizada y especificada por el sociólogo franco-brasileño Michael Löwy (1997) resultaría apropiada para la “comprensión” del vínculo entre ambas comunidades. Puede postularse, entonces, en primera instancia, la existencia de una “afinidad electiva” (Löwy, 1997) entre el comunitarismo cristiano de la Sociedad de Hermanos y el comunitarismo anarquista de la Comunidad del Sur.

El concepto de “afinidad electiva” tiene su origen en la Alquimia, retomándose más adelante en la Química; Goethe lo introduce en el campo literario, y Weber, lo instala en el análisis sociológico, aunque sin profundizarlo. El sociólogo franco-brasileño Michael Löwy (1997) captura su productividad analítica para la comprensión de determinadas interrelaciones socio-históricas, político-filosóficas, y/o culturales, precisando y complejizando su definición:

un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reductible a la determinación causal directa o a la “influencia” en sentido tradicional. Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión (p. 9).<sup>cliv</sup>

Se destaca el juego, la “interrelación dialéctica” entre las dos entidades y la existencia de una “analogía estructural”, en una pluralidad de definiciones fundamentales. Como se ha analizado anteriormente, se registran también diferencias notables, pero la “afinidad electiva” no comporta identidad, sino una singular, interactiva y dinámica proximidad, de carácter parcial.

En primera instancia, resulta imprescindible señalar que la afinidad de la Sociedad de Hermanos con el anarquismo comunitarista, se retrotrae como ya se ha analizado, a su propio proceso fundacional, en el que Gustav Landauer, y las experiencias comunitarias desarrolladas por el movimiento de la juventud alemana inspiradas en él, jugaron un rol central en la concepción de Eberhard Arnold. Löwy (1997) habla del carácter muchas veces “subterráneo” de la afinidad electiva. Se entiende en esta investigación que esa afinidad “inicial”, se

mantuvo “subterráneamente” y volvió a actualizarse en el Montevideo de la década del '50, escenificada entonces, por El Arado y la Comunidad del Sur.

A partir de su definición, Löwy (1997) distingue cuatro posibles niveles o grados en la afinidad electiva.

El primer nivel corresponde a la *afinidad*. Se alude en esta instancia a la existencia de un “parentesco espiritual”, una “homología estructural”, (concepto que Löwy toma de la Sociología de la Literatura de Lucien Goldman), “correspondencias” (concepto que toma de la poética de Baudelaire) entre ambas entidades. Como condición para la “afinidad electiva”, se presupone una cierta heterogeneidad entre ambas. Löwy señala que en esta etapa la analogía es pasiva, y que el pasaje a una “interacción activa” depende del auspicio de “condiciones históricas concretas” -económicas, sociales, políticas, acontecimientos singulares-.

La homología estructural, puede observarse en las cuestiones fundamentales en que ambas comunidades son convergentes (ver punto 4.1)

También puede apreciarse una analogía en sus respectivas heterodoxas genealogías, aunque de un modo especular, con variantes en los énfasis entre anarquismo y cristianismo. Ambas son “respuesta” a situaciones de crisis -ya analizadas- en sus respectivos contextos nacionales e internacionales. La común inspiración en Landauer, es un rasgo cuya significación debe subrayarse.

La necesaria heterogeneidad entre ambas entidades, preconizada por Löwy (1997) es obvia, en tanto *a priori* el vínculo entre cristianismo y anarquismo resultaría paradójico o aporístico.

El exilio obligado de la Sociedad de Hermanos en Paraguay, ocasionado por el ascenso del nacionalsocialismo y el estallido de la II Guerra Mundial y su posterior expansión en El Arado, fueron las circunstancias históricas que propiciaron su encuentro en Montevideo.

El segundo nivel corresponde a la *elección* donde ocurre “la atracción recíproca, la mutua elección activa de dos configuraciones socioculturales, conduciendo a ciertas formas de interacción, estimulación recíproca y convergencia” (p. 14). En este nivel, las dos entidades permanecen separadas.

Este nivel requiere un análisis en dos direcciones: la atracción que la Sociedad de Hermanos experimentó hacia el anarquismo, y su contraparte, la que la Comunidad del Sur, experimentó hacia la Sociedad de Hermanos.

La atracción/elección de la Sociedad de Hermanos hacia el anarquismo puede constatarse en varias instancias, desde las tertulias berlinesas de la familia Arnold, a la que asistían anarquistas, pasando por la admiración hacia Landauer, común también a otros integrantes de la Sociedad de Hermanos. Resulta significativo también, que algunos integrantes de la Sociedad de Hermanos en Alemania o Inglaterra tuviesen un pasado anarquista.

En Montevideo, resulta significativo que la Sociedad de Hermanos leyera el periódico anarquista “Voluntad”, -tal vez por influencia de la Comunidad del Sur-, y que además tomase la decisión de escribir allí.

El pasaje a la Comunidad del Sur, de dos miembros de la Sociedad de Hermanos, aporta a la argumentación. Algunos años después de haber abandonado la Sociedad de Hermanos durante la “gran crisis”, la pareja conformada por Mamertha Jaime y Ariel Fontes, “eligen” unirse a la Comunidad del Sur.

Finalmente, como ya se ha señalado es unánime la impronta positiva que el encuentro con la Comunidad del Sur, dejó en los integrantes de El Arado.

Por otra parte, desde la Comunidad del Sur, la atracción de los jóvenes estudiantes anarquistas hacia los integrantes de la comunidad El Arado, fue inmediata. En 1960, el cierre de El Arado, fue experimentado por la Comunidad del Sur (ca. 1972) como la amputación de un valioso interlocutor comunitario.

El tercer nivel corresponde a la “*articulación, combinación o alianza*”, que pueden resultar en “simbiosis cultural”, “fusión parcial” o “total” (Löwy, 1997, p. 14).

La articulación y la combinación dando lugar a una cierta “simbiosis” o “sincretismo” cultural parcial, tal vez pueda identificarse en la singular mixtura de cristianismo y anarquismo, con diferente énfasis que dio origen a ambas comunidades. En ningún caso, hay fusión parcial o total manteniéndose la identidad de cada una. La “alianza”, tal vez se la pueda identificar más en el plano del deseo de Roger Allain de conformar una unidad mayor y más profunda a partir de los distintos grupos con diferente orientación ideológica:

Dejémoslos comenzar a vivir en comunidad, añadíamos, en la forma y sobre las bases que elijan. Nosotros aplaudíamos cada esfuerzo para realizar hermandad independientemente de nosotros, y creíamos que si lo hacían, la búsqueda sostenida para una unidad más profunda dentro de sus grupos y los nuestros nos conduciría a todos juntos, a una más estrecha unidad. (Allain, 1992, pp. 254-255).

Desde la Comunidad del Sur, Pedro Scarón (1955) planteaba también, la necesidad de generar una “comunidad de comunidades”.

El cuarto nivel, correspondiente a la *creación de una figura nueva*, fusionando las entidades originarias (Löwy, 1997, p. 15), no tuvo lugar.

Concluyendo, para demostrar el particular juego de espejos al que la afinidad entre ambas comunidades dio lugar, resulta significativo un episodio narrado por Peter Cavanna en entrevista con Tyldesley (1996, p. 33) en relación a su conocimiento de Gustav Landauer. Cavanna recordaba la cercanía con los estudiantes anarquistas fundadores de la Comunidad del Sur. En su memoria, fueron ellos quienes le mencionaron a Landauer. A partir de esa mención, leyó el libro “Incitación al socialismo” y se sintió fuertemente impactado e identificado con sus contenidos. Cuando se lo comenta a un integrante más antiguo residente en el momento en El Arado, éste le aclara que Landauer fue muy importante para la Sociedad de Hermanos en el momento de su fundación. Cavanna era inglés y desconocía ese dato<sup>clv</sup>. La atracción espontánea de un integrante de la Sociedad de Hermanos -no mediada por la tradición- hacia el anarquismo comunitarista, que demuestra este episodio abona la tesis de la “afinidad electiva” entre ambas comunidades y a Landauer, como el factor religante por excelencia

Finalmente, la existencia de una “afinidad electiva” entre ambas experiencias comunitarias, puede sintetizarse en la opinión favorable que dos de sus fundadores, sostuvieron sobre la otra.

Eberhard Arnold (citado por Tyldesley, 1996), fundador de la Sociedad de Hermanos, afirmaba sobre el anarquista Gustav Landauer: “amo mucho a ese hombre al que considero la mejor y más profunda influencia que la actual revolución mundial puede producir...” (p. 25). Por otra parte, Arnold consideraba que “las personas de las que estábamos más cerca eran los anarquistas” según le había transmitido un miembro más antiguo a Peter Cavanna (citado por Tyldesley, 1996, p. 33). Poco antes de la creación de la primera comunidad, en Sannerz, Arnold (1920) afirmaba “que la influencia de Gustav Landauer esté en aumento

dentro de los círculos de la juventud socialista, tanto entre los más educados como entre los proletarios debería recibirse con la más profunda alegría”.

Ruben Prieto (2007c), por su parte, caracterizaba a la cristiana Sociedad de Hermanos como: “la gente que más me ha impresionado, como personas íntegras, como tipos sólidos, son esa gente con los que llegamos a vivir bastante”. Y en un correo enviado a Klaus Meier en el año 2000 (citado por Thomson, 2020): LOS “BARBUDOS” FUERON Y SON UN REFERENTE PARA NOSOTROS. (Las mayúsculas fueron sin querer, pero las dejo porque es verdad)” (p. 115).

Más allá del encuentro específico, entre la Sociedad de Hermanos y la Comunidad del Sur, cabe preguntarse sobre la existencia y el sentido de otras instancias, que las vincularan al anarquismo o al cristianismo, respectivamente.

En el caso de la Sociedad de Hermanos, ya se ha hecho mención a sus vínculos fundacionales con el anarquismo en Alemania. Por otra parte, tal como lo señalan varios testimonios (Scarón, 1955; Machado citado por Trías y Rodríguez, 2012), “El Arado”, generó un “fervor comunitario” entre los anarquistas más allá de la Comunidad del Sur. En 1956, Roger Allain manifestaba en una carta la significación que para Ruben Prieto (citado por Thomson, 2020) tenía la presencia de la Sociedad de Hermanos para el anarquismo uruguayo:

Ruben cree que, quizás el asunto de más importancia de si tres o cuatro uruguayos se hayan integrado a nuestra comunidad, es que sin nuestra presencia acá, ningún movimiento comunitario hubiera empezado en Uruguay. Dijo, también que el Bruderhof ha tenido una gran influencia sobre el movimiento anarquista libertario durante los últimos tres años” (p. 110).

En esta misma dirección, pero desde otro contexto geográfico, resulta significativo, que Mario Marrone se sintiese convocado por el testimonio de la Sociedad de Hermanos, experimentándola en Montevideo y sintiéndose impactado por ella: “esa visita a ‘El Arado’ cambió mi manera de definir los métodos y objetivos del trabajo por un cambio social.” (Marrone, 1988, p. 33).

Fuera de El Arado, no se tiene registro disponible de la existencia de vínculos posteriores con el anarquismo. En los años siguientes a la “gran crisis”, se produjo una retracción hacia el interior de las comunidades (Oved, 1996). Tyldesley (1996) afirma que la mención a Landauer se volvió infrecuente en el momento de la escritura de su artículo (p. 41). Actualmente en la página web del

Bruderhof, se lo reconoce como parte de sus nutrientes teóricos fundacionales (Heritage, s.f.). En el centenario de su asesinato, “The Plough” -la revista del Bruderhof actual- publicó un artículo, reconociendo sus aportes (Landsel, 2019).

En el caso de la Comunidad del Sur, el vínculo con el cristianismo inaugurado por la Sociedad de Hermanos, auguraba una línea de larga duración que abarcaría los primeros 20 años de su historia. Las convergencias con el catolicismo progresista, como se ha analizado ocurrieron en múltiples escenarios y tienen como común denominador, el cooperativismo y el comunitarismo, tanto en la creación de entidades aisladas, como en la constitución de movimientos (ver 3.2.3.5). Frente a la opción armada, y el electoralismo, el comunitarismo cristiano de la década del ‘60, se presentó como un mejor interlocutor para la construcción de un entramado social en sentido emancipatorio. Expresión de esto fue el diálogo sostenido con Mensaje, y otras comunidades cristianas, y fundamentalmente la constitución de los movimientos intercomunitarios nacional y latinoamericano:

Hubo un esfuerzo grande de quienes querían mantener viva la comunidad de generar relaciones con otros... y andá a saber... las otras no eran comunidades anarquistas... Eran cristianos. Una relación fuerte con los cristianos. (Ruben Prieto, 200?c).

Se analizó la importancia de algunos teóricos en la actitud ecuménica y dialogante del cristianismo progresista de la época. Los planteos del personalismo comunitarista de Mounier resultaban cercanos al de la Comunidad del Sur, y también a los la Sociedad de Hermanos. Ésta última, cabe consignar, ya había abandonado el país, en el momento de ese segundo “fervor comunitaria”.

Por otra parte, hubo cristianos -católicos y protestantes- haciendo su experiencia en la Comunidad del Sur (Escribano, comunicación personal, 2022, noviembre 16; Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

El apoyo a las marchas cañeras también los vinculó al cristianismo.

Es interesante notar que la Conferencia Anarquista Americana realizada en Montevideo, en 1957, de la que había participado la Comunidad del Sur, se había pronunciado en contra del clericalismo, pero a favor de la libertad de conciencia, y la diversidad de opiniones en relación a cuestiones religiosas <sup>clvi</sup> (Primera Conferencia, 1957, p. 21).

Estos encuentros entre anarquismo y cristianismo, trascendiendo el vínculo específico entre la Sociedad de Hermanos y la Comunidad del Sur, abre interrogantes y una necesaria lectura interpretativa de más amplio alcance.

### **4.3.3 Un marco interpretativo ampliado. Notas sobre el diálogo entre el cristianismo y las utopías socialistas no confesionales.**

El diálogo cristianismo-anarquismo, desdibuja su aparente carácter paradójico, ni bien se comienza a profundizar en su posible genealogía.

Las imágenes de las iglesias incineradas durante la revolución española y la consigna “ni dios, ni amo”, resultan una referencia -predominante y real- pero indudablemente sesgada, de una relación hartamente más compleja, que se retrotrae a los orígenes mismos del pensamiento ácrata.

“La cuestión religiosa obsesionó a los anarquistas” disparó Christian Ferrer (2004, p. 8) en su prólogo a “Dios y el Estado” de Bakunin. La lectura histórica del cristianismo, el rescate de su etapa “primitiva”, a través del mensaje de los apóstoles y Jesús en tanto personaje histórico y referente ético, su institucionalización como iglesia y religión oficial del Imperio Romano a partir de Constantino, las heterodoxas herejías medievales, el anabaptismo y las luchas campesinas, entre otros tópicos, fueron motivo de reflexión y discusión para el anarquismo, desde sus orígenes en el siglo XIX. Muchos de ellos, lo hacían a través de la intermediación de la obra de Lammenais y Renán, que rescataba al Jesús histórico, con una visión socializante (Delhom, 2014a).

Se despojaba a los relatos bíblicos de su sobrenatural misticismo, apuntando a su reconstrucción “histórica”, su lectura antropológica, su resignificación ética, construyendo, a veces heterodoxas genealogías revolucionarias. Proudhon (citado por Delhom, 2014), precursor del anarquismo, reconocía que Jesús -en tanto personaje histórico- era “nuestro maestro ... el verdadero jefe y modelo de toda revolución” (p. 39). Lo llamaba “redentor del proletariado”. Bakunin (citado por Delhom, 2014a) le atribuía a Jesús el rol de “predicador del pobre pueblo, el amigo, el consolador de los miserables, de los ignorantes, de los esclavos y de las mujeres” (p. 39). Eugén Reclus (citado por Delhom, 2014a), hijo de un pastor calvinista, por su parte, habría afirmado “el

principio de mi socialismo es Jesucristo” (p. 39). La admiración de Landauer por Jesucristo ya fue analizada (ver punto 2.1.2.3).

Varios de ellos reivindicaban el mensaje de los apóstoles -el “primer despertar del proletariado”, en la consideración de Bakunin-, y el cristianismo primitivo. Posteriormente, esta ética igualitaria habría sido traicionada con la fundación de una iglesia al estilo romano, legitimante del poder en todas sus manifestaciones. Para Kropotkin (citado por Delhom, 2014a) el cristianismo primitivo, con sus “elementos serios de anarquía”, “degeneró en un movimiento de Iglesia, construida sobre el modelo de la Iglesia de los Hebreos y la misma Roma imperial -lo que mató evidentemente lo que el cristianismo poseía de anarquismo en sus inicios, le dio formas romanas e hizo pronto de ella el sostén de la autoridad, del Estado, de la esclavitud, de la opresión” (p. 42).

El sentido de estas particulares genealogías ha sido objeto de discusión en el campo académico y en el anarquista. Denominar “anarquismo” a prácticas anteriores al surgimiento de esta ideología en el siglo XIX, ha sido considerado por algunos como un anacronismo (Woodstock, citado por Llaguno Thomas, 2014, p. 151). Otros autores prefieren considerarlos anticipaciones, utilizando otras denominaciones: “protoanarquismo”, “paleoanarquismo” o “prehistoria del anarquismo” (Cappelletti, 2006, p. 10). El lugar del cristianismo primitivo y el anabaptismo en la historia del anarquismo forman parte, de esta discusión.

Desde una perspectiva marxista, Hobsbawm abordó el vínculo entre religiosidad milenarista y levantamientos sociales, particularmente a través de dos casos de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX: el anarquismo y las revueltas sociales en Andalucía, y las Ligas campesinas de Sicilia (Löwy, 2014). Por otra parte, algunos autores asociaron, el desarrollo del anarquismo en Andalucía, a la recepción positiva que el protestantismo tuvo en la región, tesis que no prosperó, pero hizo visible la existencia de vínculos con el protestantismo en varias personalidades del anarquismo español (Castro Alfín, 2010).

Por otra parte, en el siglo XX, se registran representantes del llamado “anarquismo cristiano” (Christoyanoupoulos, 2008), demostrando en este caso, una afinidad electiva que alcanza el “cuarto nivel”, que suponía la fusión total de

ambas entidades. Se señala a Tolstoi, como precursor de esta corriente<sup>22</sup>. El vínculo entre anarquismo y religión -que excede el cristianismo-, resulta un emergente campo de estudio, que tiene contemporáneamente en el investigador radicado en Inglaterra, Alexander Christoyanoupoulos un destacado representante y articulador desde las Ciencias Políticas y la Historia (Christoyannopoulos y Adams, 2017, 2018, 2020).

En América Latina, el vínculo cristianismo-anarquismo, tuvo sus propias expresiones en los siglos XIX y XX. Delhom (2014a) elaboró una tipología temática para el anarquismo iberoamericano, sobre su uso de la Biblia, y sus relaciones con el cristianismo, en la que identifica cuatro funcionalidades: 1. Integración de la Biblia y el cristianismo -personajes, hechos históricos, valores- a la genealogía del anarquismo, estableciendo una línea de continuidad histórica y axiológica. Capelletti (2006) abona esta tesis, incluyendo al anarquismo primitivo y el anabaptismo como antecedentes históricos del anarquismo. 2. Apropiación y resignificación de la “iconografía, la retórica y estilística” de los relatos bíblicos, que en tanto parte de la cultura de los sectores populares, facilitarían la recepción de las ideas revolucionarias, buscando asimilar la “redención cristiana” a la “regeneración social”. 3. Contrastación de la ética cristiana originaria, de matriz comunitarista, con las prácticas de acumulación y consumo suntuario de las propias jerarquías eclesiásticas y las clases altas. 4. Análisis de la Biblia, como objeto cultural desde una perspectiva “literaria, histórica o antropológica”, en una resignificación secularizada, con sentido emancipador y revolucionario.

En este contexto, debe destacarse la influencia que la figura de Tolstoi y su “anarquismo cristiano”, tuvieron en algunos representantes del anarquismo hispanoamericano, entre ellos el paraguayo Rafael Barrett. Barrett descartaba el teísmo y a lo sumo, pensaba en un “Dios inmanente” (Garay, 2012, p. 95). A la utopía religiosa, que ubica la perfección en el “más allá”, Barrett contraponía la necesidad de que el ser humano, hiciese su mejor esfuerzo para su construcción terrenal. Consideraba que Jesús debía ser una fuente permanente de inspiración para el anarquismo, dando lugar de este modo, a “una filosofía en la que se

---

<sup>22</sup> Entre otros representantes, se puede mencionar al ruso Nicolás Berdyaef, al estadounidense “Movimiento del Trabajador Católico”, en las figuras de Dorothy Day y Peter Maurin, al teólogo protestante francés Jacques Ellul y al estadounidense Ministro de la Iglesia de los Hermanos, Vernard Eller. En España, se destacan los filósofos Carlos Díaz y Félix García Moriyón.

entroncan ideas libertarias y del humanismo evangélico, [que] le permitió a Barrett comprender cabalmente el sustrato cultural latinoamericano, impregnado fuertemente por el cristianismo” (Garay, 2012, p. 95) <sup>clvii</sup>.

Por otra parte, debe precisarse que la preocupación por el abordaje histórico, antropológico y axiológico del cristianismo, despojado de su investidura mística, también había sido ensayada previamente por el “socialismo utópico”, y contemporáneamente, por autores marxistas.

Marx, no profundizó en el análisis de la religión. En “La ideología alemana”, junto a Engels la consideró como una “ideología”, producto de las condiciones sociales y materiales de los pueblos, dando origen a la “teoría del reflejo”, una lectura reduccionista del fenómeno religioso (Löwy, 2019b). Un joven Marx, había considerado a la religión como “opio del pueblo”, una forma de la alienación humana. Más allá de este tópico, se registran desde el marxismo reflexiones complejizantes del fenómeno religioso (Löwy, 2019b).

Al igual que el anarquismo, algunos autores profundizaron en el análisis histórico, ahondando en la figura de Jesús y el cristianismo primitivo, las herejías medievales, las luchas campesinas de la época moderna, particularmente el anabaptismo y la figura de Thomas Müntzer. Distinguieron la doble inflexión histórica que el cristianismo portaba: la legitimación “espiritual” del orden opresivo capitalístico y su contraparte, la crítica y la rebelión frente al mismo desde su ética originaria. En esta línea, se ubican los trabajos de Friedrich Engels, Rosa Luxemburgo y Karl Kautsky (Löwy, 2019b).

Otros autores pusieron énfasis en el carácter utópico de la religión. Aquí se ubican Antonio Gramsci, y su concepción del cristianismo como “la utopía más gigantesca” en tanto el carácter de “hijos de Dios”, convierte a todos los hombres en “iguales”; Lucien Goldmann, traslada y resignifica el concepto de “fe” religiosa, asociándolo a las luchas políticas. Ernst Bloch, distinguía también entre la “religión teocrática de las Iglesias oficiales” y la “religión subterránea y herética de las heterodoxias”. Al “marxismo frío” le correspondería el análisis y la deconstrucción de la Iglesia como institución legitimadora del orden existente y al “marxismo cálido” recuperar su componente utópico. Considera que las luchas del marxismo por el “Reino de Libertad” son herederas de las Guerras Campesinas

del siglo XVI (Löwy, 2019b, p. 30). Entendía que la unión entre cristianismo y revolución, allí presente, debía reeditarse en las luchas político-sociales.

Para América Latina, Löwy (2019d), señala como precursor de este diálogo a Juan Carlos Mariátegui, quien postulaba la trasposición de la “fe” religiosa, al ámbito de lo político. Pero es en el “cristianismo de liberación” latinoamericano -producción teológica y movimientos sociales-, donde Löwy (2019a), constata la “afinidad electiva” por excelencia entre cristianismo y marxismo (p. 144-145). Siguiendo a Goldman considera que la “fe” común a las religiones y las utopías sociales, comparten la creencia en valores colectivos y un proyecto utópico a realizar “entre la incertidumbre y esperanza”. Para el cristianismo la fe está puesta en Dios y para el marxismo en la “comunidad humana”. Para los “Cristianismos de Liberación”, la comunidad humana, es una entidad a la vez trascendente e inmanente, y también un modo de organización socio-política, operándose una “fusión dialéctica”, entre marxismo y cristianismo. Contemporáneamente, el Movimiento de los Sin Tierra (MST) y el zapatismo, presentan componentes cristianos (Löwy, 2014, 2019e).

En este contexto, Franz Hinkelammert (2022), cuya profusa obra fusiona la teología cristiana y la economía desde una perspectiva marxista, afirma que la tradición judeo-cristiana más que el pensamiento grecorromano -“salvo pocas excepciones”- postulaba la igualdad (p. 30). Distingue también entre la tradición cristiana originaria a la que denomina “profético-mesiánica” y la “termidoriana” iniciada con la desviación legitimante del Imperio Romano, a partir de Constantino. Entiende que el marxismo, cuestiona el cristianismo en su versión termidoriana, pero deja sin explorar su convergencia con la versión profético-mesiánica, que engazaría bien con la máxima marxista de “el ser humano como bien supremo para el hombre”. La afirmación de Pablo de Tarso (citado por Hinkelammert, 2022), auguraría la emancipación igualitaria en clave de derechos humanos de la modernidad: "Ya no hay judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer. Porque todos ustedes son uno en el Mesías Jesús" (p. 14). En el cristianismo, tendrá la forma de la “esperanza apocalíptica”. A partir de la Modernidad, devendrá un “humanismo de la praxis”, a través de las luchas socio-políticas.

## **5. A modo de conclusión: Reflexiones sobre “lo utópico” en América Latina, a partir del diálogo entre cristianismo y anarquismo en los dos casos analizados**

Con respecto a nuestro propio continente, mestizaje de culturas, tendremos que aprender a descubrirlo como impulsaba Martí y a perseguir la utopía de un orden político social superador de cualquier hegemonía, en tanto opresora y destructora de la diversidad, lo que impone una revisión crítica de nuestra historia de las ideas, desde todas las fuentes y todos los protagonistas, fomentando su contraste solidario, reaprendiendo a pensar...”

(Picotti, 2009)

Es difícil no preguntarse entonces cómo un discurso de ruptura radical como el anarquista y, en cierto modo, el socialista, no siempre, pero muchas veces de carácter enfáticamente ateo y anticlerical, ha podido acoger en su seno evocaciones tan insistentes del substrato religioso común.

(Delhom y Attala, 2014b, p. 14)

La Filosofía crítica latinoamericana, postula la necesidad de reconocimiento de una pluralidad de sujetos colectivos en la recuperación de la historia del continente, dando cuenta de su rica diversidad. El rescate de las experiencias utópicas en la forma de comunidades intencionales -largamente subalternizadas- apunta en esta dirección. De acuerdo a Acosta (2008b):

La superación crítica de las fetichizaciones de la modernidad y de la postmodernidad, no asegura a la filosofía latinoamericana de no incurrir en la producción de nuevos para sí fetichizados que pretendiendo ser auto-reconocimiento y auto-afirmación, resulten en nuevas invisibilizaciones y ocultamientos, ahora desde y por nosotros mismos, para nosotros y para otros, produciendo eventualmente alienación bajo la pretensión de construir emancipación. (p. 29).

La pregunta inicial que dio origen a esta investigación, intentaba explicar un acontecimiento, en primera instancia “local” y “circunstancial”: el rol jugado por una comunidad cristiana, en la creación de una comunidad anarquista. El recorrido hacia su comprensión profunda reveló la existencia de un espesor temporal milenario, y una multiplicidad de escenarios geográficos que contribuyeron a dotarlo de sentido. En esta línea, se comparte también la afirmación de Acosta (2008b), de que la “identidad de un pensamiento” y la construcción de la historia de América Latina -se agrega aquí- tendrá como rasgo esencial la “constitución y afirmación de un ‘nosotros’ los latinoamericanos como comunidad histórica para sí... contribuyendo a diálogos e interlocuciones horizontales con otras comunidades históricas -con otros y para otros- hacia el horizonte de un nosotros los humanos sin exclusiones” (p. 28). Las heterodoxas genealogías de ambas experiencias abonan también esta afirmación.

En el caso de la Comunidad del Sur, además de considerarse una singular expresión del anarquismo, se la entiende en esta investigación, como parte de las experiencias correspondientes al fenómeno político de las “nuevas izquierdas”, transcurridas entre la segunda mitad de la década del '50 y las décadas del '60 y '70, de alcance transnacional en tanto construcciones alternativas, de carácter contracultural, que junto a Zolov (2012), se entiende imprescindible reconstruir históricamente para América Latina, en una línea interpretativa, abierta para Uruguay por Markarian (2012) en relación al movimiento estudiantil del '68. La identificación de la “nueva izquierda” como un “movimiento de movimientos” (Van Gosse, citado por Zolov, 2012, p. 4) aplica perfectamente al devenir histórico de la Comunidad del Sur, sus coordenadas temporales, su modalidad de activismo y su concepción revolucionaria, apuntando a amalgamar las luchas de diferentes movimientos sociales, construyendo de ese modo el “tejido social”, preparatorio y prefigurativo de la revolución social.

Otra dimensión utópica en la historia de América Latina, es su elección -en tanto “nuevo mundo”-, como destino migratorio. En palabras de Aínsa (1990):

la utopía “como frontera” es una esperanza de escapar al presente, no gracias a una confianza ilimitada en el futuro, sino gracias al viaje que permite el acceso a esta Tierra Prometida, permeable, donde una nueva realidad puede ser forjada ahora mismo a la medida de los deseos del emigrante (Aínsa, 1990, p. 105).

La migración y el exilio forzado por la persecución, atraviesan los dos proyectos analizados, configurando de hecho, las condiciones históricas que habilitaron su encuentro y “afinidad electiva”. Para la Sociedad de Hermanos, cuyo sentido misionero le otorgaba un carácter internacionalista de matriz religioso, Paraguay, un país desconocido, para una comunidad gestada en Alemania, fue simbolizado como la “tierra prometida” donde reconstruir su bíblica “ciudad-faro en la colina”. Allí pusieron en juego sus convicciones, y sus capacidades técnicas y organizacionales, para desarrollarse en un medio radicalmente diferente de los europeos, por los que habían transitado. Desde su concepción, la creencia en Dios, operó como sostén ante la adversidad. Por su parte, el anarquismo fundante de la Comunidad del Sur, presupone el exilio latinoamericano, de los anarquistas derrotados y perseguidos en la Europa del siglo XIX y XX (Aínsa, 1990, p. 103), desde la Comuna de París hasta la

revolución española aplastada por el franquismo. Uruguay, desde sus perfiles más progresistas, junto a otros países, les brindó una generosa acogida.

La utopía manifestada en la forma de comunidades intencionales, está históricamente imbricada, tanto con el cristianismo (Guerra, 2000, p. 692) como con el anarquismo (Aínsa, 1990, p. 103-104, 129-135). En el estudio de casos analizados, se aprecia un singular encuentro socio-histórico, de ambas corrientes.

De ese encuentro, interesa destacar, los contenidos contrahegemónicos convergentes en ambos proyectos. Éstos podrían formar parte de la denominada por Roig (2002), como “moral de la emergencia”, fundada en una tradición profunda de liberación, que recorre la modernidad apuntando a dos objetivos: quebrar las “totalidades opresivas” y recuperar la dignidad como “valor supremo”. Esta posible “moral de la emergencia”, debe integrar tanto el pensamiento singular producido en la academia, como el colectivo, proveniente de los sujetos y los movimientos sociales (Roig, 2000).

Se entiende pertinente, para realizar la síntesis de contenidos contrahegemónicos de ambas experiencias, la aplicación de la metodología del análisis de la “función utópica del lenguaje”, también propuesta por Roig (Acosta, 2021; Fernández, 1995). Los corpus discursivos que refieren a ambos proyectos - de autoría singular o colectiva, propios o de observadores externos- dan cuenta de sus prácticas, a las que a su vez inspiran, nutren y confirman, desde las reflexiones teológicas y/o ético-políticas o programáticas. Roig discrimina, el “género literario utópico” de la “función utópica del lenguaje”, aplicable esta última, a cualquier pieza de discurso o narrativa, en tanto “expresa una determinada concepción del mundo y de la vida, proyectada por un sujeto, con cierta ubicación social e histórica al que no concebimos como anterior al discurso mismo sino como configurado parcialmente en y por el discurso” (Fernández, 1995, p. 28).

En tanto dispositivo simbólico, afirmará Fernández (1995), el estudio de la función utópica del discurso, articulada en tres modalidades en el planteo originario de Roig -función crítico reguladora, función liberadora del determinismo legal y función anticipadora del futuro- a la que Fernández agregará una cuarta -función constitutiva de subjetividad-, aparece como una metodología sumamente productiva para el análisis de los discursos político-filosóficos

contrahegemónicos, “que polemizan y enfrentan las totalizaciones ideológicas dominantes en una época y lugar determinados, y que recurren, en el ejercicio del cuestionamiento a la racionalidad vigente, a un esfuerzo de interpelación alternativa y de definición de nuevas identidades políticas y sociales ...” (p. 43).

La *función crítico-reguladora*, da cuenta de la existencia de las formas antiutópicas, que las formas utópicas, interpelan. Ambas son manifestación del conflicto social en el nivel simbólico. El pensamiento utópico y el discurso que le da sustento, intenta decodificar, a partir del ejercicio del pensamiento crítico, las formas antiutópicas, generando lecturas alternativas que rompan la clausura del proceso histórico también construida discursivamente (Fernández, 1995).

Las formas antiutópicas cuestionadas en modo convergente por ambos casos fueron: el capitalismo, como modo de producción y también como modelo civilizatorio, la propiedad privada y el afán de lucro asociado, el ejército y la guerra, el Estado, y sus instituciones, como el gobierno -aún en sus formas democráticas-, junto al sistema electoral, la policía, el sistema de justicia. También se caracterizaron por la crítica radical a las lecturas reduccionistas y economicistas del marxismo y al modelo del socialismo soviético.

En relación a la *“función liberadora del determinismo legal”*, Roig (Fernández, 1995) afirma que la función utópica del lenguaje habilita la apertura de un horizonte de posibilidad que “excede la verdad de los hechos”. Es a partir de esta “apertura” crítica, que puede realizarse el pasaje a la acción. Esta función “liberadora” es consustancial a las experiencias utópicas comunitarias, que materializan el pasaje al acto, “aquí y ahora” -expresión utilizada por ambas experiencias, de su “imaginario radical”. Resulta de interés también, la común utilización de una frase de Landauer: “el socialismo es posible e imposible en todos los tiempos: posible cuando los hombres quieren comenzar a practicarlo, imposible cuando no hacen nada para realizarlo en sus propias vidas” (Allain, 1992, p. 255; Scarón, 1955, p. 9). Landauer y su reafirmación de la construcción del socialismo libertario, desde el deseo y la voluntad, desde el “espíritu”, desde una perspectiva más próxima a la creatividad de las Artes, que a la Ciencia, resulta fundamental en este sentido.

Por otra parte, se materializa aquí la afinidad electiva entre el pensamiento libertario, en sentido amplio -que incluye también a algunos autores marxistas- y la tradición “mesiánica” judeo-cristiana propuesta por Löwy (1997). La certidumbre del advenimiento del “reino de Dios”, o la “revolución final”, en los casos analizados, a través de la construcción de microsociedades alternativas, que los prefiguren, se depositaba en el deseo y la voluntad de cada ser humano, convencido y consagrado por entero a esta causa.

En relación a la *función anticipadora del futuro*, el discurso se proyecta hacia la dimensión del futuro, concebido como un posible-otro y no como mera repetición de lo acontecido (Fernández, 1995). El “futuro anticipado”, en los sujetos colectivos analizados, tiene una dimensión discursiva en los textos y otra de objetivación utópica, en sus prácticas en tanto, sujetos vivos. Para la Sociedad de Hermanos será el anticipo del “reino de Dios”, para la “Comunidad del Sur”, será el taller o laboratorio prefigurativo de la sociedad revolucionaria.

Las convergencias entre la Sociedad de Hermanos y la Comunidad del Sur, en cuanto a “futuros anticipados” son múltiples y en definiciones sustantivas: el “tercerismo” en materia geopolítica, el pacifismo o negativa al uso de la violencia armada, la comunidad y su efecto demostrativo como medio de transformación social, la abolición de la propiedad privada, la práctica de la autogestión con la asamblea como órgano máximo para la toma de decisiones, la ausencia de jerarquías -con algún matiz-, el trabajo en común, el no aislamiento, y la vocación asociativa, apuntando hacia una “hermandad de hermandades” -Sociedad de Hermanos o una “comunidad de comunidades” -Comunidad del Sur-, la apertura al diálogo con otros grupos sociales, la vía hacia la emancipación social concebida en círculos concéntricos: mundo - sociedad - comunidad - sujeto, destacándose la importancia axial de este último en este proceso, la educación de la niñez como un componente fundamental dentro del proyecto comunitario. La recepción positiva de Buber y fundamentalmente de Landauer, fue también un componente compartido que de hecho, actuó como el principal religante -explícita o subterráneamente- del vínculo entre ambas.

En divergencia con la Sociedad de Hermanos, deben señalarse los aportes de la Comunidad del Sur en cuestiones de género, anticipatorios de la relevancia

que adquirirían décadas más tarde. Corresponde a un aporte de la tradición anarquista, en general. Fernández Cordero (2017) reconoce las resonancias libertarias en los movimientos feministas actuales. Barrancos (1990), por su parte, señala el feminismo “de hecho”, pese a su “contrafeminismo” discursivo - contrario al sufragismo burgués- en el anarquismo histórico. A diferencia de la sociedad capitalista, la Comunidad del Sur, concibió las tareas vinculadas a la reproducción de la vida, como “trabajo”, a distribuir entre mujeres y hombres.

La ruptura con el orden establecido, y la construcción de un “nuevo orden” generó en ambos casos, la represión estatal. Especularmente, tanto en la Alemania nazi, como en el Uruguay pre-dictatorial y dictatorial, se realizaron allanamientos con desmesurado despliegue de fuerzas “del orden” fuertemente armadas, contra dos comunidades opuestas al uso de la violencia armada.

En relación a la *función constitutiva de formas de subjetividad*, lo utópico desde el punto de vista de la enunciación, afirma Fernández (1995):

remite en un doble movimiento, a lo real como construcción teórica, cuyas posibilidades sólo se descubren a partir de la concepción de lo imposible con que se la mide, y al discurso como campo en el que se dirimen los conflictos por la producción del sentido en que se estructuran, de manera siempre relativa e inestable, las relaciones intersubjetivas entre los hombres y los grupos sociales. (p. 44)

Esta función opera para consolidar la identidad social de los propulsores del cambio, al tiempo que intenta generar nuevas subjetividades ampliando las adhesiones en la perspectiva de constituir el o los sujetos colectivos para la emancipación. Tal vez radique aquí, el sentido último de la escritura en los sujetos de enunciación de un universo discursivo contrahegemónico. Resulta significativo en ambos casos, el interés por la labor editorial, intenso y fundacional en la Sociedad de Hermanos -en todos sus escenarios-, incipiente en el período, - aunque emblemático- en el caso de la Comunidad del Sur. Ambas publicaron folletos de divulgación, en algunas ocasiones para solicitar apoyo económico solidario. En el caso de la Comunidad del Sur, se destaca particularmente, sus prácticas de lectura y escritura, como modo de difusión de pensamiento y contribución al proceso de formación de subjetividades alternativas hacia el interior de la comunidad.

Ambas experiencias, desarrollaron también una profusa labor proselitista, en otros países y hacia el interior de las sociedades en las que estaban insertas, a

través de diversos medios. De hecho, es en una charla de la Sociedad de Hermanos, donde se produce el fermental encuentro con los futuros fundadores de la Comunidad del Sur.

La concepción sobre la conformación del sujeto en ambas comunidades, resulta antagónica. En la Sociedad de Hermanos, la libertad del sujeto, es considerada como la manifestación del destino que Dios determinó para él. En la Comunidad del Sur, el “rol del comunero” había sido diseñado “en común” como “figura para a falta de Dios, hacerse a su imagen y semejanza (“Apuntes para definir”, 1968). Más adelante reflexionaría Prieto (2007a), “la subjetivación en esta nueva lógica gira alrededor de la vivencia de saberse sujeto, no sujetado sino ‘contemporáneo de los dioses’ ”. El sujeto en su proceso de liberación sustituye a la figura de Dios, o al menos, se le equipara. Resulta significativa, en la definición del “rol del comunero”, la idea de que a partir de las prácticas igualitaristas, los comuneros habrían de convertirse en “HERMANOS” [sic] (“Apuntes para definir”, 1968). Aparecen allí ecos de la tradición cristiana, además de la tradición de la “fraternidad” revolucionaria, que los hace converger con la denominación de la “Sociedad de ‘Hermanos’”.

Por otra parte, el análisis de las dos experiencias en cuanto a lo “posible utópico” (Hinkelammert, 1984) revela indicios (Ginzburg, 2013) de tensiones en algunas dimensiones que podrían dar paso a futuras investigaciones: autoritarismo y/o liderazgos-democracia directa, especialización/rotación de funciones, niveles de formación ideológica, deseo y definición autogestionaria, en contrapunto con la necesidad de operatividad, y/o el imperativo de la productividad para un mercado capitalista y sus reglas, el clivaje entre trabajo de producción y trabajo para la reproducción de la vida, que problematiza el u-topos de la igualdad de género. Si bien el análisis de las “tensiones en el modelo”, no constituye un objetivo de la presente investigación, éstas se enuncian a manera de indicios. De este modo se evita el riesgo de la “ilusión trascendental” (Hinkelammert, 1984), que esencializa las experiencias utópicas, clausurando cualquier problematización o perspectiva crítica sobre ellas.

La comprensión del diálogo/vínculo entre una comunidad cristiana y otra anarquista, reclamó distintos niveles de análisis.

Resulta innegable “la función constitutiva de formas de subjetividad”, en el impacto que la Sociedad de Hermanos produjo en los futuros fundadores de la Comunidad del Sur y en el medio anarquista en general, del Uruguay de la década del '50, a nivel discursivo y fundamentalmente como efecto demostrativo de sus prácticas. La unanimidad de testimonios de ambas experiencias prueba el rol de “receptáculo”, “catalizador” o “catapulta”, en este sentido.

A partir de este encuentro inicial, se desarrollaron vínculos de cooperación solidaridad, fraternidad y amistad, que trascendieron el período analizado, a nivel personal -no institucional- por parte de la Sociedad de Hermanos, destacándose su solicitud de intervención ante Acnur y Amnistía Internacional a favor de dos ex integrantes de la Sociedad de Hermanos y posteriormente integrantes de la Comunidad del Sur presos por la dictadura argentina.

La influencia de la Sociedad de Hermanos sobre la Comunidad del Sur, se constata en aspectos organizacionales, de la vida cotidiana, en la distribución de tiempos, en el gusto por la música y la danza en colectivo.

En relación a las comunes definiciones contrahegemónicas, se entiende que son producto de la convergencia: se trataría de las “homologías” o “correspondencias”, conceptualizadas por Löwy (1997). La convergencia viene dada, entre otros factores por la recepción positiva de Buber y fundamentalmente Landauer, común a ambas experiencias, en forma independiente para cada una. Para la Comunidad del Sur, la Sociedad de Hermanos, habría operado también, como una confirmación material de prácticas contrasistémicas, sobre las que sus fundadores habían especulado teóricamente.

La postulación de la “afinidad electiva”, Löwy (1997) como marco comprensivo del vínculo entre ambas, se constata en dos momentos. En el caso de la Sociedad de Hermanos, fundacionalmente con su inspiración en Landauer (1911) y su obra “Incitación al socialismo”, así como en las comunidades construidas por el ala izquierda, de orientación cristiana de la juventud alemana, medio en el que se insertaba Eberhard Arnold. Se trata del momento, más aperturista de su fundador, que parece haberse atenuado en la práctica, luego de la unión con la Iglesia Hutterita. Se entiende en esta investigación, que esta “afinidad electiva” entre comunitarismo cristiano y comunitarismo anarquista, se

mantiene latente, subterráneamente hasta actualizarse, en un segundo momento, de “afinidad electiva” protagonizado por El Arado y la Comunidad del Sur en el Montevideo de la década del '50. Como ya se ha observado al analizar la “gran crisis”, la Sociedad de Hermanos en el período no era homogénea. Tenía por lo menos dos corrientes y la “afinidad electiva”, con la Comunidad del Sur, parece haber tenido lugar con la más abierta hacia el diálogo y la interacción con otras manifestaciones político-filosóficas y religiosas. Se realiza esta puntualización, a partir del énfasis en el componente de “atracción” e “interacción” constructiva, que se le otorga al concepto de “afinidad electiva en esta investigación. No correspondería hablar de “afinidad electiva” para la corriente de opinión que censuró y excluyó a quienes sostuvieron un vínculo estrecho con una “comunidad de ateos y anarquistas”. Esto último no inhibe la constatación de homologías o vínculos afectivos, también con la corriente menos aperturista. De hecho, la dinámica profunda de la “afinidad electiva”, entre los integrantes de El Arado y la Comunidad del Sur, resulta compleja y no lineal, registrando un primer momento de “naturalidad” del vínculo, quebrado por un proceso posterior de censura externa, que parece haber inducido a algunos a la autocrítica y la autocensura.

Rastreando la genealogía de las convergencias entre ambos proyectos, por momentos “afinidades electivas”, se constata la existencia de un diálogo entre anarquismo y cristianismo, ya desde sus autores fundacionales, y sus predecesores, del socialismo utópico, que posteriormente recorrería también diversos escenarios en América Latina. En palabras de Delhom (2014b):

Nos atrevemos a avanzar que los lectores ácratas de los Evangelios y los cristianos progresistas interesados en la doctrina anarquista son como dos polos magnéticos opuestos que se atraen irresistiblemente, separados -y no siempre- por las cuestiones de la fe en la existencia de un dios y de la legitimidad del recurso a la violencia. (Delhöm, 2014b, p. 269).

La distinción de dos “lecturas” del cristianismo una “originaria”, con tintes “revolucionarios” y la posterior apropiación/tergiversación “institucionalista” del mensaje cristiano, hizo que múltiples autores anarquistas, ubicasen a Jesucristo, como figura histórica, al cristianismo primitivo y particularmente al anabaptismo, como antecedentes “protoanarquistas”, “modelo legítimo” o en algunos casos, -no temiendo el anacronismo- haciendo remontar el origen del anarquismo hasta esa época (Capelletti, 2006; Delhom, 2014a).

En este marco interpretativo, vale la pena recordar, que en las primeras décadas del siglo XX, Erberhard Arnold, en contraposición a las iglesias institucionalizadas, se había propuesto la creación de una comunidad religiosa, cuyo linaje histórico, hacía remontar al cristianismo primitivo, y el anabaptismo dentro del cual, admiraba profundamente a Müntzer (ver 2.1.2.2). En relación al anabaptismo, Capelletti (2006) -teórico y militante anarquista- categóricamente afirma que “los anabaptistas alemanes en su lucha contra el Estado, la Iglesia y las clases dominantes “se aproximan al anarquismo moderno más que ningún otro grupo religioso” (p. 67). Es interesante notar la semejanza especular con la afirmación de Eberhard Arnold, de que fuera del cristianismo, aquellos con quienes se sienten más próximos son los anarquistas de Landauer -por su parte, admirador de Jesucristo-.

La actualización del cristianismo primitivo y el anabaptismo en el proyecto de vida comunitaria de la Sociedad de Hermanos, atrajo instantáneamente y fue fuente de inspiración imprescindible al tiempo que catalizadora, de un proceso con componentes múltiples, que culminó en la creación de una comuna ácrata: la Comunidad del Sur. En la década del '20, el anarquista Landauer, comunitarista y admirador del Jesús histórico y del anabaptista Thomas Müntzer, había fecundado la teología cristiana para dar lugar a la creación de la Sociedad de Hermanos.

El “encuentro” entre la Sociedad de Hermanos y la Comunidad del Sur, local y de breve duración, resulta un episodio singular, uruguayo y latinoamericano, de un diálogo de más de dos siglos entre cristianismo y anarquismo.

La conclusión sería parcial o sesgada, si se advirtiese sólo el vínculo entre cristianismo y anarquismo. Como se pudo observar, el marxismo clásico y otros autores más cercanos en el tiempo también repararon en el cristianismo primitivo, Jesucristo como figura histórica, el anabaptismo y la figura de Thomas Müntzer. Gramsci, Goldman y particularmente el marxismo de tonalidades libertarias de Ernest Bloch, aportan también a la comprensión del particular diálogo entre marxismo -y genéricamente utopías sociales- y cristianismo.

Al interior de la Sociedad de Hermanos, si bien no fue objeto específico de esta investigación, se registran testimonios en Inglaterra, Estados Unidos y en

menor medida Paraguay, de la incorporación de personas con un anterior activismo desde “inquietudes socialistas” y pacifistas de diversos orígenes. También resulta significativa, la integración -previa a la “gran crisis”- al trabajo o el compromiso social con asociaciones de corte emancipatorio no confesionales. La criba que durante la “gran crisis” expulsó las inquietudes, que la corriente menos aperturista y finalmente hegemónica, denominó como “humanismo comunitario”, determinó la interrupción de este tipo de vínculos. Resulta destacable también, el entusiasta interés por la obra de Richard Schaul, en el campamento ecuménico juvenil internacional en Primavera, a finales de la década del ‘50. De no haberse clausurado, el proceso aperturista dentro de la Sociedad de Hermanos, y no hubiese tenido lugar el levantamiento de las colonias de América Latina, cabe preguntarse, cuál hubiese sido su reacción frente a la posterior Teología de la Liberación.

En Uruguay, en el período analizado para la Comunidad del Sur, se observa al progresismo cristiano -católico y protestante- involucrarse en la arena socio-política junto al anarquismo y el marxismo ateo.

En el contexto de América Latina, el “Cristianismo de Liberación”, -dando cabida a prácticas y movimientos cristianos- como lo denomina Löwy (2019a) constituye el ejemplo paradigmático de “afinidad electiva” entre cristianismo y marxismo. El Movimiento de los Sin Tierra, en Brasil y el zapatismo también contienen hibridaciones (Löwy, 2014). Hinkelammert postularía que “Dios se hizo hombre en la modernidad”, secularizando el mensaje de Pablo de Tarso y configurando una utopía igualitaria al tiempo que respetuosa de la diversidad, encarnada en luchas sociales protagonizadas por diversos sujetos sociales, desde la Revolución Francesa, hasta el presente.

Más allá de las especificidades de cada caso -corrientes, autores y movimientos- el factor que permite el diálogo, la convergencia y muchas veces la “afinidad electiva”, entre cristianismo y utopías sociales no confesionales, proviene de la común reivindicación, de la doctrina y las prácticas comunitarias “igualitaristas” del cristianismo originario. De allí que Gramsci, pueda calificar el cristianismo como la gran “utopía de la igualdad”. Bloch y Goldmann proponen la defensa de la revolución, con la misma intensidad de la fe con la que los

cristianos primitivos –y su línea filiatoria posterior, que incluye a los anabaptistas- defendían el advenimiento del Reino de Dios, en la Tierra primero, y en la Eternidad, después.

La historia compartida del vínculo entre utopía y comunidades intencionales, tal vez genere una mayor afinidad entre anarquismo y cristianismo, en ese aspecto, que en relación al marxismo clásico, subalternizante del “socialismo utópico” y sus expresiones comunitaristas.

Resulta, finalmente relevante destacar el “reconocimiento” recíproco hacia la “otredad”, afín pero también antagónica en aspectos sustanciales, planteado entre ambas experiencias comunitarias. La consigna canónica de “Ni Dios, ni amo”, no obstaculizó la profundidad del vínculo de los anarquistas de la Comunidad del Sur con la cristiana Sociedad de Hermanos. Esto podría ampliarse, recordando el “fervor comunitario” generado en el universo ácrata del Uruguay de la década del ’50, junto a la amplitud de la declaración de la Primera Conferencia Anarquista Americana, en relación a la libertad de conciencia. Por su parte, en el caso de la Sociedad de Hermanos, su omnipresente sujeción a la voluntad de Dios, y su esencial cultivo de la “espiritualidad”, tampoco fue un obstáculo, -antes que operase la censura de corrientes menos aperturistas- para un vínculo estrecho con una comunidad de jóvenes ateos y anarquistas. Aún para quienes posteriormente entendieron que habían ido “demasiado lejos”, en el vínculo, el afecto y la solidaridad a nivel personal, persistieron a través de los años.

Volviendo al comienzo, y a la necesaria contemplación de la diversidad en la reconstrucción histórica de América Latina (Acosta, 2008b), -también en su proyección futura-, el reconocimiento -el “amor” y la solidaridad implícita en la “valoración social”, en términos de Honneth (Tello Navarro, 2011) - a una otredad al mismo tiempo complementaria y antagónica, encuentra aquí un hito singular. En el Montevideo de la década del ’50, existió un microcosmos intersubjetivo, conformado por cristianos y anarquistas, que bien podría considerarse, un pretérito fragmento anticipatorio, del deseo y la proyección utópica latinoamericanista -enunciada por otro sujeto colectivo, el zapatismo actual- de “un mundo, donde quepan todos los mundos”.

## Referencias bibliográficas

- A modo de editorial. (1964, setiembre). *Boletín informativo del Comité de Acción Popular*, 1.
- La acción barrial: positiva experiencia popular. (1958, octubre). *Lucha libertaria*, 21(186).
- Acosta, Y. (2008a). Ciudadanía y democracia postransicional en América Latina. En *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos* (pp. 173-186). Montevideo: Nordan.
- Acosta, Y. (2008b). La filosofía latinoamericana es un humanismo. En *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos* (pp. 27-33). Montevideo: Nordan.
- Acosta, Y. (2010). Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina. *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, (51), 15-43.
- Acosta, Y. (2016). Utopía hoy [Audio]. En *Simposio Utopías: pasado y presente: a 500 años de Utopía de Tomás Moro*. Recuperado de <http://tomasmoroutopia500.blogspot.com.uy/>
- Acosta, Y. (2021). Intelectuales, ideas y política: Perspectivas de investigación a partir de Arturo Andrés Roig. *Wirapuru: Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas*, 4(2), 1-15. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5781564>
- Actividades-Noticias (1963, diciembre). *Boletín informativo* (2). Archivo Comunidad del Sur.
- Adams, M. S. (2013). Art, education and revolution: Herbert Read and the reorientation of british anarchism. *History of european ideas*, 39(5), 709-728. <https://doi.org/10.1080/13825585.2012.736220>
- Adams, M. S. (2020). Community, communion, and communism: religion and spirituality in Herbert Read's anarchism. En A. Christoyannopoulos y M. S. Adams (Eds.), *Essays in anarchism and religion* (Vol. 2, pp. 119-150). Universidad de Estocolmo. <https://doi.org/10.16993/bbb.d>

- Agenda y equipos. (1964, octubre). *CAP: Boletín informativo*, (2). Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Agrupación Reforma Universitaria. (195?). *Sus principios, su programa, sus concreciones* [Folleto]. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Aguapé Produções. (2013, febrero). *Entrevista com Osvaldo Escribano (Comunidad del Sur)* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=pPOTVSP2lmk>
- Aínsa, F. (1962). El mundo desde la calle Salto. *Reporter*, 43, 32-33.
- Aínsa, F. (1990). *Necesidad de la utopía*. Montevideo: Buenos Aires: Nordan Comunidad: Tupac.
- Al comienzo de un nuevo año de trabajo. (1965, abril). *Boletín informativo del Comité de Acción Popular*, 4,
- Alianza Libertaria del Uruguay (1964a, diciembre). Carta de principios. En *Resoluciones del pleno constituyente de la Alianza Libertaria del Uruguay*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Alianza Libertaria del Uruguay (1964b, diciembre). Carta orgánica. En *Resoluciones del pleno constituyente de la Alianza Libertaria del Uruguay*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Alianza Libertaria del Uruguay (1964c, diciembre). Plan político. En *Resoluciones del pleno constituyente de la Alianza Libertaria del Uruguay*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Allain, N. (1997a). Life story Part VII: El Arado. *KIT*, 9(3). Recuperado de [http://www.perefound.com/KIT3\\_97.html](http://www.perefound.com/KIT3_97.html)
- Allain, N. (1997b). Life story Part VIII: El Arado. *KIT*, 9(5). Recuperado de [http://www.perefound.com/KIT5\\_97.html](http://www.perefound.com/KIT5_97.html)
- Allain, P. (1998, 27 de enero). Paulo Allain. *KIT*, 10(3). Recuperado de [http://www.perefound.com/KIT3\\_98.html](http://www.perefound.com/KIT3_98.html)
- Allain, R. (1956). La Sociedad de Hermanos hoy: interview con la radio. *El Arado*, (3), 8-14.
- Allain, R. (1957). Encuentro con Lanza del Vasto. *El Arado*, (6), 10-25.

- Allain, R. (1992). *The community that failed: An account of twenty-two years in Bruderhof communes in Europe and South America*. San Francisco: Carrier Pigeon.
- Allanaron un taller de artesanía: dos detenidos [Recorte de prensa]. (1970, abril 2). *De frente*, (11). Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.
- Alonso Rey, N. L. (2007). *Una experiencia de vida comunitaria en Uruguay : la Comunidad del Sur entre 1955 y 1973*, [Informe final del Curso de Historia del Uruguay III]. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Instituto de Ciencias Históricas.
- Amenazados [Recorte de prensa] (1972). *Revista 2001*, (53), 51-52. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.
- “... And on Earth peace among men ...”. (1953). *The Plough*, 1(3), 9-13.
- Antony, M. (2014). La Comunidad del Sur (Uruguay-Suède-Uruguay): Un exemple de communauté intentionnelle libertaire sur la longue durée (de 1954 à nos jours). *Cahiers Charles Fourier*, (25), <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article1516>
- Apoyamos al cooperativismo por sus valores cooperativos (1958, octubre). *Lucha Libertaria*, 21(186).
- Apuntes para definir ROL DEL COMUNERO (1968, octubre 2). Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Apuntes provisionarios para una definición renovable: bases ideológicas (1984). *Comunidad*, (43/44), 23-28.
- Arnold, Eberhard (1920, abril 1). Familienverband und Siedlungsleben [Extended households and communal life] (Draft translation by Bruderhof Historical Archive), Bruderhof Historical Archive, Walden, New York. Recuperado de <https://www.eberhardarnold.com/archive/2019/11/27/2012597811s>
- Arnold, Eberhard (1927, enero 1). *Our approach to Education* (Traducción del Archivo Histórico del Bruderhof). [Documento]. Recuperado de <https://www.eberhardarnold.com/archive/2020/04/24/2012607902s>

- Arnold, Eberhard (1928, enero 1). *The fight for childhood* (Traducción del Archivo Histórico del Bruderhof) [Documento]. Recuperado de <https://www.eberhardarnold.com/archive/2020/04/24/2012607914s>
- Arnold, Eberhard (1934, setiembre 30). *Meeting Transcript* (Traducción del Archivo Histórico del Bruderhof) [Documento]. Recuperado de <https://www.eberhardarnold.com/archive/2021/01/15/2012614911s>
- Arnold, Eberhard (1935a). *The Early Anabaptists: Part I: Forerunners*. Conferencia. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/anabaptists/early-anabaptists-1>
- Arnold, Eberhard (1935b). *The Early Anabaptists: Part II: Anabaptists in the Reformation*. Conferencia. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/anabaptists/early-anabaptists-2>
- Arnold, Eberhard (1935, octubre). Love the childlike spirit. En *Eberhard Arnold: writings selected*. Recuperado de <https://eberhardarnold.com/explore/all-articles/2019/10/17/love-the-childlike-spirit>
- Arnold, Eberhard (1939). Our approach to Education. *The Plough*, Autumn, 2(3), 67-72. Recuperado de <https://www.bruderhof.com/-/media/files/bruderhof/new-resources-2019/plough/plough-magazine-fall-1939.pdf?la=en>
- Arnold, Eberhard (2012). *Porqué vivimos en comunidad*. Rifton: ThePlough. Recuperado de <https://www.plough.com/es/temas/fe/discipulado/porque-vivimos-en-comunidad> (Trabajo original publicado en 1925).
- Arnold, Eberhard (2014). *Salt and light: living the Sermon on the Mount*. (New York: The Plough Publishing House. (Trabajo original publicado en 1935). Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/bible-studies/salt-and-light>
- Arnold, Eberhard (2014). *Salt and Light: Living the Sermon on the Mount*. New York: The Plough.
- Arnold, Eberhard (2015). The witness of the Early Church. En E. Arnold (Ed.), *The early Christians in their own words*(pp. 1-46). Walden: ThePlough (Trabajo original publicado en 1926). Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/early-christians/early-christians>

- Arnold, Eberhard (2016a). *Becoming flesh and blood: The Church and its dangerous politics*. Alm Bruderhof (Discurso pronunciado en 1934). Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/justice/politics/becoming-flesh-and-blood>
- Arnold, Eberhard (2016b). From a lecture in Vienna. En *A testimony to Church Community: The life and writings of Eberhard Arnold*. New York: The Plough Publishing House. (Conferencia impartida en 1929). <https://www.plough.com/en/topics/justice/nonviolence/a-testimony-to-church-community>
- Arnold, E. C. H. (1954). Education for altruism in the Society of Brothers in Paraguay. En P. Sorokin (Ed.), *Forms and techniques of altruistic and spiritual growth: A symposium* (pp. 293-307). Boston: The Beacon Press. Recuperado de <https://archive.org/details/formstechniqueso0000soro>
- Arnold, Emy (1971). *Torches together: the beginning and early years of the Bruderhof communities*. New York: Plough Publishing House.
- Arnold, Emy (2015). *A joyful pilgrimage: my life in community*. Nueva York: The Plough. (Trabajo original escrito en ca 1960). Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/discipleship/a-joyful-pilgrimage>
- Arnold, Emy (2016). Eberhard Arnold's life & work. En *A testimony to church community the life and writings of EberhardArnold* (pp. 1-16). New York: The Plough. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/justice/nonviolence/a-testimony-to-church-community>
- Arnold-Holmes, M. (1997). *Cast out in the world: From the Bruderhof communities to a life in her own*. San Francisco: Carrier Pigeon.
- Bakunin, M. (2006). Carta a Pablo. En O. Baigorria (Comp.), *El amor libre: Eros y anarquía* (pp. 25-26). Buenos Aires: Libros de Anarres. (Carta escrita el 29 de marzo de 1845).
- Barrales Palacio, D. e Iglesias Schneider, N. (2021). *¿De qué lado está Cristo?: Religión y política en el Uruguay de la Guerra Fría*. Montevideo: Fin de siglo.

- Barrancos, D. (1990). *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo*. Buenos Aires: Contrapunto.
- Barrett, D. (2011). *Los sediciosos despertares de la anarquía*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- El Barrio Sur lucha por viviendas decentes. (1958, julio). *Lucha libertaria*, 20(173).
- Barth, E. (2010). *An embassy besieged: The story of a christian community in nazi Germany*. New York: The Plough. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/justice/nonviolence/an-embassy-besieged>
- Barth, E. (2011). *No lasting home: A year in the paraguayan wilderness*. New York: The Plough. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/anabaptists/no-lasting-home>
- Bases para una acción popular de transformación político social* (ca. 1963). [Documento]. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Baum, M. (2015). *Against the wind: Eberhard Arnold and the Bruderhof*. New York: The Plough.
- Bautista, J. J. (2017). *Hacia la reconstitución de "el ser humano como sujeto* [Inédito]. Tenochtitlan: Heredia.
- Ben-Dror, G. (2017). El rol del movimiento sionista-socialista Mordejái Anilevich en el Uruguay, 1964-1976. En Asociación de Investigadores del Judaísmo Latinoamericano, *Judaica Latinoamericana: Estudios históricos, sociales y literarios* (Vol. 7, pp. 185-213). Jerusalén: Universidad Hebrea, Editorial Universitaria Magnes. Recuperado de <https://amilat.online/wp-content/uploads/2020/01/Graciela-Ben-Dror-8-185.pdf>
- Benavides, J. F. (2017). Joseph Beuys, la estética hoy, un compromiso político. *Índex: Revista de arte contemporáneo*, (4), 43-48. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6234913>
- Berthelot, I. (2017). Louis-Joseph Lebreton: una vida al servicio de los hombres (Trad. A. Lalanne). *Lebret*, (9), 11-21.
- Blanco Martínez, R. (1999). *La ciudad ausente: utopía y utopismo en el pensamiento occidental*. Madrid: Akal.

- Bloecker, H. (1953). Three new beginnings in ten years. *The Plough*, 1(1), 22-28.
- Bohlken-Zumpe, E. (1993). *Torches extinguished: memories of a communal Bruderhof childhood in Paraguay, Europe and the USA*. San Francisco: Carrier Pigeon.
- Bralich, J. (2007). *La extensión universitaria en el Uruguay: antecedentes y desarrollo en la Universidad de la República desde sus inicios hasta 1996*. Montevideo: Universidad de la República, Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio.
- Brister, W. C. (1946, diciembre). Stica in Paraguay: a wartime expedient becomes a peace time asset. *Bulletin of the Pan American Union*, 80(12), 669-678. Recuperado de <https://books.google.es/>
- Britts, Ph. (2018). *Water at the roots: Poems and insights of a visionary farmer*. New York: The Plough. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/culture/poetry/water-at-the-roots>
- Broquetas San Martín, M. (2017). Liberalización económica, dictadura y resistencia (1965-1985). En *Historia del Uruguay en el siglo XX (1890-2005)* (pp.163-210). Montevideo : Banda Oriental.
- Brown, B. (1973). *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana : hacia una revolución cultural permanente*. Buenos Aires : Amorrortu.
- Bruderhof House in Uruguay. (1953). *The Plough*, 1, 37.
- Buber, M. (1955, febrero). Aún un experimento. *Construir*, 1(1), 5-16.
- Buber, M. (1966). *Caminos de utopía*. México: FCE. (Trabajo original publicado en 1950).
- Buber, M. (1977). *Tú y yo*. Buenos Aires : Nueva Visión.
- Burn, M. (1954). Hospital at Primavera. *The Plough*, 2(4), 12-18.
- Caetano, G. (2016). La vida política. En G. Caetano (Dir.), A. Marchesi, V. Markarian y J. Yaffé (Coords.), *Uruguay: El "país modelo" y sus crisis: Vol. 3. 1930-2010: En busca del desarrollo entre el autoritarismo y la democracia* (pp. 37-112). Montevideo: Planeta; Fundación Mapfre.
- Caetano, G. (Dir.), Marchesi, A., Markarian, V. y Yaffé, J. (Coords.). (2016). *Uruguay: El "país modelo" y sus crisis: Vol. 3. 1930-2010: En busca del*

*desarrollo entre el autoritarismo y la democracia*. Montevideo: Planeta; Fundación Mapfre.

Campamento infantil de nuestra Federación (1966). *Acción cooperativa*, 2(3).

Cano Menoni, A. (2017). La extensión universitaria y la universidad latinoamericana: hacia un nuevo “orden de anticipación” a 100 años de la revuelta estudiantil de Córdoba. *+E: Revista de Extensión Universitaria*, 7(7),6-23.

<https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Extension/issue/view/652/34>

Cappelletti, Á. (1990). Anarquismo latinoamericano. En A. Cappelletti y C. Rama (Ed.), *El anarquismo en América Latina* (pp. IX-CCXVII). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Cappelletti, Á. (2006). *Prehistoria del anarquismo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Cappelletti, A. y Rama. C. (Ed.), *El anarquismo en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Carpintero, E. y Vainer, A. (2018a). *La huellas de la memoria: Vol. 1. Psicoanálisis y salud mental en la Argentina de los '60 y '70: 1957-1969*. Buenos Aires: Topía.

Carpintero, E. y Vainer, A. (2018b). *La huellas de la memoria: Vol. 2. Psicoanálisis y salud mental en la Argentina de los '60 y '70: 1970-1983*. Buenos Aires: Topía.

Carrasco, J. C. (2006). Objetivo: formación de hombres libres. En *Aportes para la elaboración de una propuesta educativa (1956-2006)* (pp. 43-57). Montevideo: Autor. (Conferencia impartida en 1984).

[Carta de un estudiante de la Asociación de Estudiantes de Bellas Artes a Ruben Prieto] (1954, junio 14). Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar, Sobre “Los muchachos”.

Castro Alfín, D. (2010). Anarquismo y protestantismo: Reflexiones sobre un viejo argumento. *Studia histórica. Historia contemporánea*, 16, 197-220. Recuperado de <https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2087/article/view/5885/5910>

- Cavanna, P. (1978, marzo 12). [Carta a Ruben Prieto]. Comunidad de Darvell, Inglaterra. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Cavanna, P. (1988, julio). [Carta a Comunidad del Sur] [Transcripción]. *Encuentro*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A11.
- Centro Cooperativista Uruguayo, Escuela de Cooperativismo. (1966, mayo, 23-29). *Curso para militantes de cooperativas de producción* [Programa]. Paysandú. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.
- Christoyannopoulos, A. (2008). *Theorising Christian Anarchism: A political commentary on the Gospel* (Tesis de Doctorado, Universidad de Kent). 10.22024/UniKent/01.02.86397
- Christoyannopoulos, A., & Adams, M. S. (Eds.). (2017). *Essays in Anarchism and Religion* (Vol. 1). Stockholm: Stockholm University Press. <https://doi.org/10.16993/bak>
- Christoyannopoulos, A., & Adams, M. S. (Eds.). (2018). *Essays in Anarchism and Religion* (Vol. 2). Stockholm: Stockholm University Press. <https://doi.org/10.16993/bas>
- Christoyannopoulos, A., & Adams, M. S. (Eds.) (2020). *Essays in Anarchism and Religion* (Vol. 3). Stockholm: Stockholm University Press. <https://doi.org/10.16993/bbb>
- 50 anos Bienal São Paulo: 1951-2001*. (2001). Fundação Bienal de São Paulo, Unisys. Recuperado de <https://issuu.com/bienal/docs/bienal---50-anos-2001>
- Cole Barnett, M. (1995). *The Bruderhof (Society of Brothers) and the Hutterites in historical context* (Abstract de Tesis de Doctorado, Southwestern Baptist Theological Seminary, Texas). Recuperado de <https://static1.squarespace.com/static/6349be09900e5d059e1ee81e/t/63656f3bdd5efa33c8c586ac/1667591995316/The+Bruderhof+and+the+Hutterites+in+Historical+Context.pdf>
- Colectivo Situaciones (2006). Notas sobre la noción de “comunidad” a propósito de ‘Dispersar el poder: Los movimientos como poderes antiestatales’. En R. Zibechi, *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales* (pp. 211-220). Buenos Aires: Tinta Limón.

- Colombo, E. (1999). La destrucción de una comunidad. En *Los desconocidos y los olvidados: Historias y recuerdos del anarquismo en la Argentina* (pp. 131-139). Montevideo: Nordan-Comunidad. (Trabajo original publicado en 1977).
- Comunidad de Minas (1970, julio). *Encuentro* (3).
- La comunidad del Barrio Sur: una importante experiencia social (1956, noviembre). *Voluntad: publicación mensual anarquista*, 19(166).
- Comunidad del Norte (1968, abril-mayo). *La Comunidad: Boletín independiente* (1). Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.
- [Comunidad del Sur]. (ca 1964). *Una meta y un camino. Comunidad del Sur: Una experiencia de vida cooperativa integral*. Montevideo: [Autor].
- [Comunidad del Sur]. (1966). Una experiencia de vida cooperativa integral. *Acción cooperativa*, 2(3).
- Comunidad del Sur. (1968a, setiembre 15). *Informe sobre comunitarización*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar
- Comunidad del Sur. (1968b, febrero). *Jornadas de trabajo*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- [Comunidad del Sur]. [ca. 1972]. *Historia de la Comunidad del Sur* (Miméografo). Archivo de la Comunidad del Sur, Caja 2.
- Comunidad del Sur. (ca. 1973). *Descripción del proyecto "Promoción cooperativa a nivel barrial"* [Documento]. Archivo de la Comunidad del Sur, Archivador vertical, Carpeta 47.
- [Comunidad del Sur]. (1985a). *Una experiencia de vida cooperativa integral*. Montevideo: [Autor].
- Comunidad del Sur, Comisión de Educación. (1985b). Bases ideológicas: Temática básica para definir la ideología de Comunidad y para promover a nivel social. En *Una experiencia de vida cooperativa integral*. Montevideo: [Autor]. (Documento original elaborado entre 1971 y 1972).
- Comunidad del Sur, Comisión de Promoción Ideológica. (1969). *La comunidad: respuesta y desafío* [Folleto]. Autor.
- Comunidad del Sur, 1955 – Montevideo, una experiencia de vida autogestionaria. (1980). *Comunidad*, (20), 13-16.

- La Comunidad del Sur - Montevideo [Recorte de prensa] (1964, julio). *La Protesta*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja 48.
- Comunidad del Sur (1966). *Cancionero*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A 26.
- La Comunidad del Sur: Venti anni di autogestione stroncati dal terrore militare [Recorte de prensa] (1977, marzo). *Rivista A*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.
- Con otros: una nueva edición de las “revistas orales”. (1982). *Comunidad*, (33), 29.
- Congreso de jóvenes (1969). *Acción cooperativa*, (7).
- Construir (1955, febrero). *Construir*, 1(1), 1-4.
- Contreras, F. (2015). Personalismo comunitario y transformación social en el pensamiento de Emmanuel Mounier. *Dikaiosyne*, (30), 29-79. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6546857>
- Cuadro Cawen, I. (2018). *Feminismos y política en el Uruguay del Novecientos (1906-1932):Internacionalismos, culturas políticas e identidades de género*. Montevideo: Banda Oriental.
- De los panaderos, líbranos Señor! (1958, febrero). *Lucha Libertaria*, 20(179).
- Delgado, L. (2018). *Anarquismo en el novecientos rioplatense :cultura, literatura y escritura*. Montevideo: Estuario.
- Delgado, S. (2020, enero-julio). Entrevista a José Rilla. *Contemporánea*, 11(12), 140-154. Recuperado de <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/cont/article/download/752/644/2209>
- Delhom, J. (2014a). Anarquismo y Biblia: una perspectiva genealógica. En J. Delhom y D. Attala (Dir.), *Cuando los anarquistas citaban la Biblia: entre mesianismo y propaganda* (pp. 25-60). Madrid: Catarata.
- Delhom, J. (2014b). Esbozo de una tipología temática y funcional de los usos de la Biblia en el anarquismo hispánico. En J. Delhom y D. Attala (Dir.), *Cuando los anarquistas citaban la Biblia: entre mesianismo y propaganda* (pp. 233-274). Madrid: Catarata.
- Delhom, J. y Attala, D. (2014c). Prólogo. *Cuando los anarquistas citaban la Biblia: entre mesianismo y propaganda* (pp. 13-21). Madrid: Catarata.

- Demasi, C. (2019). *El 68 uruguayo: el año que vivimos en peligro*. Montevideo: Banda Oriental.
- Descripción del proyecto "Promoción cooperativa a nivel barrial"* (ca. 1973). Archivo de la Comunidad del Sur, Carpeta A47.
- Di Maggio, N. (2021). Con Nelson di Maggio: Arte antes del fin del mundo (Entrevista de Ricardo Boglione). *La Diaria*, 16 (4234). <https://ladiaria.com.uy/cultura/articulo/2021/10/con-nelson-di-maggio-arte-antes-del-fin-del-mundo/>
- [Diálogo entre mujeres de la Comunidad del Sur]. (1984). Archivo Comunidad del Sur, Caja A11.
- Dinello, R. (1972). La vie communautaire. En Raimundo Dinello y Pierre Méric, *Théorie et pratique de la vie en communauté* (pp. 11-50). París: Bélibaste.
- Dioni, W. (200?a). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 1]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Dioni, W. (200?b). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 2]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Dioni, W. (200?c). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 3]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Dioni, W. (200?d). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 4]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Dioni, W. (200?e). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 5]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- "Documentos": Definiciones y declaración de principios y propósitos (1965). *Tarea*, 1(2), 51-57.
- Durnbaugh, D. F. (1991). Relocation of the German Bruderhof to England, South America, and North America [Relocación del Bruderhof alemán en Inglaterra, Sud-América y Norte-América]. *Communal societies*, (11), 62-77. Recuperado de <http://www.communalstudies.org/communal-societies-vol-11-1991>
- Editorial. (1977, setiembre 7). *Comunidad* (3), 1.
- Ehrlich, H. (1958). Visita a Colonia Valdense en el Uruguay. *El Arado*, (8), 22-23.
- Ehrlich, S. (1956). ¿Torre de marfil?. *El Arado*, 4, 14-16.

- En el desafío. (1964, octubre). *Boletín informativo del Comité de Acción Popular*, (2).
- Encuentro con el kibutz (1958, agosto). *El Arado*, (7), 15-34.
- Escribano, O. (2000). *El anarquismo en la globalización*. Buenos Aires: Desalambrando.
- Fazio, M. (2007). Una propuesta cristiana del período de entre-guerras: *Révolution personaliste et communautaire* (1935), de Emmanuel Mounier. *Acta philosophica*, 2(16), 327-346. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2382615>
- Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay. (1964). Declaración de principios. *Acción cooperativa*, 1(1), 1.
- Federación Libertaria Argentina (1972, julio 17). *Represión indiscriminada en el Uruguay se denuncia en el Parlamento un nuevo atropello contra la vivienda y taller de imprenta de la cooperativa "Comunidad del Sur" de Montevideo. Detienen a ocho de sus miembros, entre ellos una mujer embarazada* [Mimeógrafo]. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.
- Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua. (2021, enero 21). *Memorias: Osvaldo Escribano* [Archivo de Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=aP-6zadm8nw>
- Felipe. (1956, octubre). Érase que se era. *El Arado*, (4), 10-13.
- Fernández, E. (1995). La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana. En A. A. Roig (Comp.), *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América* (pp. 27-47). San Juan: EFU.
- Fernández Cordero, L. (2017). *Amor y anarquismo: experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ferreira, E. (200?a). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 1]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Ferreira, E. (200?b). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 2]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Ferreira, E. (200?c). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 3]. Archivo de la Comunidad del Sur.

- Ferreira, E. (200?d). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 4]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Ferreira, E. (200?e). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 5]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Ferreira, N. (200?a). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 1]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Ferreira, N. (200?b). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 2]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Ferreira, N. (200?c). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 3]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Ferreira, N. (200?d). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 4]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Ferreira, N. (200?e). [Grupo Fundadores]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Archivo de Video 5]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Ferrer, Ch. (1990). Prólogo: la prédica de Prometeo (pp. 7-17). En *El lenguaje libertario: el pensamiento anarquista contemporáneo* (v. 1.). Montevideo: Nordan Comunidad.
- Ferrer, Ch. (2004). Deicidio y disidencia. En M. Bakunin, *Dios y el Estado*. Buenos Aires: Terramar.
- Ferrer, Ch. (2013). *Camafeos: sobre algunas figuras excéntricas, desconcertantes o inadaptadas*. Buenos Aires: Godot.
- Fischli, E. (1999). Memoirs (Part II - 1952-1961). *KIT*, 11(4).
- Flores Colombino, A. (2015). *Sociedad Uruguaya de Sexología: Desde 1965*. Recuperado de <https://www.susuruguay.org/index.php/es/nosotros/historia>
- Fontana, H. (2003). *Historias robadas: Beto y Débora: dos anarquistas uruguayos*. Montevideo : Cal y Canto.
- Fosalba Cagnani, R. (2013). Una experiencia de cooperativismo integral: Montevideo, 1958-1975. En M. González de Oleaga (Ed.), *En primera persona: testimonios desde la utopía* (pp. 157-184). Barcelona: Nuevos Emprendimientos Editoriales.

- Fragomeno, R. (2016). “Lo ausente y lo real: Las formas del todavía-no” [Audio]. En *Simposio Utopías: pasado y presente: a 500 años de Utopía de Tomás Mor*. Recuperado de <http://tomasmoroutopia500.blogspot.com.uy>
- Fromm, E. (1965). Un socialismo para el siglo XX. *Tarea*, 1(2), 24-38.
- Garay Montaner, G. (2012). *Anarquismo y utopía en el pensamiento de Luce Fabbri y Rafael Barrett* (Tesis de Maestría, Universidad de la República, Montevideo). <http://hdl.handle.net/20.500.12008/9251>
- García Canclini, Néstor (1984). *Culturas populares e indígenas: ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular*. Montevideo: ClaeH.
- García Mourelle, L. (2017). *Movimiento estudiantil, catolicismo e izquierdas en Uruguay, 1966-1973: una perspectiva regional* (Tesis de Maestría, Universidad de la República, Montevideo). Recuperado de <https://hdl.handle.net/20.500.12008/24699>
- Germani, G. (1977). Prefacio a la edición castellana. En E. Fromm, *El miedo a la libertad* (pp. 7-19). Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Geymonat, R. (2021). *Iglesia, Estado y Sociedad en el Uruguay contemporáneo 1960-2010*. Montevideo: Banda Oriental.
- Gilio, M. E. y Prieto, R. G. (2003). Con Ruben Prieto en la Comunidad del Sur : "A cada momento hay que elegir". *Brecha*, (904), 24-25.
- Ginzburg, C. (2013). Indicios: raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas e indicios : morfología e historia*. Buenos Aires : Prometeo Libros.
- Gomensoro, A. y Lutz, E. (1995). Revolución sexual: no. En H. Sarthou, A. Agostino y M. I. Sans (Coord.), *deGeneraciones: lo que nos separa o nos une no es solo el tiempo* (p. 48-49). Montevideo: Nordan.
- González, G. (2013). *Una historia de FUCVAM*. Montevideo: Trilce.
- González, G. (2021). *Historia y lucha: de curas, anarquistas, comunistas, socialistas e independientes: a 50 años del nacimiento de FUCVAM*. Montevideo: Fucvam.
- González de Oleaga, M. (2014). Utopía en Paraguay: memoria y transmisión en los relatos sobre el pasado. *Historia y Política*, (31), 309-352.

- González de Oleaga, M. y Bohoslavsky, E. (2009). Introducción: de ciudades diferentes. En M. González de Oleaga y E. Bohoslavsky (Eds.), *El hilo rojo: palabras y prácticas de la utopía en América Latina* (pp. 21-30). Buenos Aires: Paidós.
- González Sierra, Y. (1992). Reflexiones desde la vida. En S. Rodríguez Villamil (Coord.), *Mujeres e historia en el Uruguay* (pp.117-130). Montevideo: Logos: Grecmu.
- González Sierra, Y. (1994). *Los olvidados de la tierra: vida, organización y luchas de los sindicatos rurales del Uruguay*. Montevideo: Fesur : Ciedur : Nordan Comunidad.
- González Sierra, Y. (1995). La utopía ensayada : Comunidad del Sur 40 años después. En *Tierra Amiga*, 37, 28-31.
- González Sierra, Y. (200?a). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 1]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- González Sierra, Y. (200?b). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 2]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- González Sierra, Y. (200?c). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 3]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- González Sierra, Y. (200?d). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 4]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Guerra Aragone, P. A. (2000). Cristianismo y comunidades: la construcción de la utopía. *Arbor*, 165(652), 671-695. Recuperado de <https://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/990>
- Guillén, A. (1995). Una práctica autogestionaria. *Tierra Amiga*, (37), 32.
- Hacia la eficacia militante (1965, mayo). *Boletín informativo del Comité de Acción Popular*, 5.
- Hacia una nueva etapa (1964, noviembre). *Boletín informativo del Comité de Acción Popular*, 3.
- Hacia una nueva izquierda (1965). *Tarea*, 1(2), 3-4.
- Hack, H. (1958). *Primavera : a communal settlement of inmigrants in Paraguay*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, Department of Cultural and Physical Anthropology.

- Hall, S. (2010). Life and times of the first New Left. *New left review*, (61), 177-196. <https://newleftreview.org/issues/ii61/articles/stuart-hall-life-and-times-of-the-first-new-left>
- Harvey, E. (2007). Autonomía, conformidad y rebelión: movimientos y culturas juveniles en Alemania en el periodo de entreguerras. *Hispania: Revista Española de Historia*, 67(225), 103-126. <https://doi.org/10.3989/hispania.2007.v67.i225.37>
- Hasenberg, E. (1958). Gira por el Sur del Brasil. *El Arado*, 8, 19-21.
- Heritage (s.f.). Bruderhof. Recuperado el 27 de agosto, 2023 de <https://www.bruderhof.com/foundations/heritage#forerunners>
- Hernández Penela, C. (1975). Comunidad del Sur. En S. Bagú et. al., *Familia y Sociedad: cuestionario para una familia en crisis* (pp. 355-370). Buenos Aires: Tierra Nueva.
- Hindley, S. y Hindley, M. (1943). *Work and life at the Bruderhöfe in Paraguay*. Wheathill: The Society of Brothers.
- Hinkelamert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI.
- Hinkelamert, F. (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad: Crítica de la razón mítica en la historia occidental* (2ª. ed. ampl. y rev.). Recuperado de <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/bitstream/11674/5661/1/CUANDO%20DIOS%20SE%20HACE%20HOMBRE%20-%20AGOSTO%202022.pdf>
- Hobsbawm, E. (1996). *Historia del siglo XX: 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Hospital in the backwoods: Sanatorio Primavera: Paraguay, South America* [folleto] (1958). Bruderhof Archive, Small Publications, Box 15.
- Huff Júnior, A. É. (2009). Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa. *Revista brasileira de História das Religiões*, 2(4), 3-19. Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26724>
- ¿Humanismo o fe?: El fundamento de la vida en comunidad (1958, agosto). *El Arado*, (7), 23-26.
- Hutterian Brethren. (s.f.). *The Elders*. Recuperado de <https://hutterites.org/the-leut/the-elders/>

- Informe del EPE (Reunión 3/5/68). (1968, mayo 6). *Boletín informativo* (10).  
 Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Informe Equipo Niños (1968, abril). *Boletín informativo* (8), 5. Archivo de la  
 Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- La insurgencia estudiantil en el mundo*. (1968). Montevideo: Acción Directa.
- La huelga general : de las barricadas a la ocupación de las fábricas : Francia : mayo, junio, 1968*. (1969). Montevideo: Acción Directa.
- Un intento de organización alternativa (1983). *Comunidad*, 39, 15-18.
- Jany, B. (2013). "Coming home: the Bruderhof returns to Germany". *Journal of Amish and Plain Anabaptist Studies*, 1 (2), 31-47.
- Janzen, R. (2005). The Hutterites and the Bruderhof: the relationship between an old order religious society and a twentieth-century communal group. *Mennonite Quarterly Review*, (79), 505-544.  
<http://hdl.handle.net/11418/580>
- Johnson, J. T., y Lambach, R. (2013). A Community of Bruderhof Leavers: reflections on the KIT/ Hummer Process. *Communal Societies*, 33(2), 161-180.
- Johnston, B. V. (1989). Sorokin Lives! Centennial observations. *Footnotes*, 17(1), 1-5. Recuperado de <https://www.asanet.org/about/governance-and-leadership/council/presidents/pitirim-aleksandrovich-sorokin>
- Jourdain, E. (2014). *El anarquismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Jung, M. E. y Rodríguez, U. (2006). *Juan Carlos Mechoso: anarquista*. Montevideo: Trilce.
- Keel, J. S. (1969). Herbert Read on Education through Art. *The Journal of Aesthetic Education*, 3(4), 47-58.
- Kleiner, T. (1953). Subtropical Christmas. *The Plough*, 1(4), pp. 16-19.
- Kroch, E. (2004). *Crónicas del barrio Sur*. Montevideo: Banda Oriental.
- Landauer, G. (1947). *Incitación al socialismo*. Buenos Aires: América Lee. (Trabajo original publicado en 1911).
- Landsel, J. (2019, agosto 28). Gustav Landauer. *Plough Quarterly* (21).  
<https://www.plough.com/en/topics/justice/politics/who-was-gustav-landauer>

- Laqueur, W. (1962). *Young Germany : a history of the German Youth Movement*. New York: Basic Books.
- Lebret, L-J. (2012). Mensaje de Louis J. Lebret a los Equipos del Bien Común. *Cuadernos del Claeh*, (100), 361-362.
- Llaguno Thomas, J. J. (2014). La resurrección del Cristo moderno: Jesús y Tolstoi en las publicaciones libertarias en Costa Rica (1904-1914). En J. Delhom y D. Attala (Dir.), *Cuando los anarquistas citaban la Biblia: entre mesianismo y propaganda* (pp. 149-168). Madrid: Catarata.
- Löwy, M. (1997). *Redención y utopía: El judaísmo libertario en Europa Central: un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Löwy, M. (2014). Revueltas campesinas, milenarismo y anarquismo en la obra de Eric Hobsbawm. *Viento Sur* (133), 99-110. Recuperado de [https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS133\\_M\\_Lowy\\_Revueltas\\_campesinas\\_milenarismo\\_y\\_anarquismo\\_en\\_E\\_Hobsbawm.pdf](https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS133_M_Lowy_Revueltas_campesinas_milenarismo_y_anarquismo_en_E_Hobsbawm.pdf)
- Löwy, M. (2015). *Judíos heterodoxos: romanticismo, mesianismo, utopía*. Barcelona: Anthropos.
- Löwy, M. (2019a). Cristianismo de liberación y teología de la liberación. En *Cristianismo de liberación: perspectivas marxistas y ecosocialistas* (pp. 139-163). Barcelona: El Viejo Topo.
- Löwy, M. (2019b). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?: Revisitando a Karl Marx, Max Weber y Walter Benjamin. En *Cristianismo de liberación: perspectivas marxistas y ecosocialistas* (pp. 15-33). Barcelona: El Viejo Topo.
- Löwy, M. (2019c). Marxismo y religión en Ernst Bloch. En *Cristianismo de liberación: perspectivas marxistas y ecosocialistas* (pp. 87-92). Barcelona: El Viejo Topo.
- Löwy, M. (2019d). Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión. En *Cristianismo de liberación: perspectivas marxistas y ecosocialistas* (pp. 121-135). Barcelona: El Viejo Topo.

- Löwy, M. (2019e). Los orígenes sociorreligiosos del MST. En *Cristianismo de liberación: perspectivas marxistas y ecosocialistas* (pp. 281-288). Barcelona: El Viejo Topo.
- Löwy, M. (2019f). La teología de la liberación y el marxismo. En *Cristianismo de liberación: perspectivas marxistas y ecosocialistas* (pp. 185-203). Barcelona: El Viejo Topo.
- Luxemburgo, R. (1905). *El socialismo y las iglesias*. Recuperado de [https://www.marxists.org/espanol/luxem/05Elsocialismoylasiglesias\\_0.pdf](https://www.marxists.org/espanol/luxem/05Elsocialismoylasiglesias_0.pdf)
- Manley, B. (1957). Toy thanksgiving. *The Plough* 5(4), pp. 115-117
- Manley, B. (1996). *Through streets broad and narrow: woman's ongoing search to find a Christian pacifist lifestyle, including a 17-year sojourn in the Bruderhof communities*. San Francisco: Carrier.
- Margolis, E. (1962). *Una etapa de la extensión universitaria en el Barrio Sur*. Montevideo: Universidad del República.
- Markarian, V. (2012). *El 68 uruguayo : el movimiento estudiantil entre molotov y música beat*. Bernal : Universidad de Quilmes.
- Marrone, J. (1972). A propósito de la Comunidad del Sur. *Reconstruir*, 78, 17-27.
- Marrone, R. (1983). Una visita a Darvell. *Comunidad*, (34), 30.
- Marrone, M. (1988). Acerca de las comunidades. *Comunidad*, (64), 32-37.
- Martín Buber: Nota sobre su vida y Reportaje*. (1965). *Tarea*, 1(1), 21-26.
- Mechoso, J. C. (2005). *Acción directa anarquista : una historia de FAU : Vol. 2. La fundación*. Montevideo : Recortes
- Mechoso, J. C. (2006). *Acción directa anarquista: una historia de FAU: Vol. 3. Los primeros años*. Montevideo: Recortes.
- Meier, H. (1968, abril-mayo). ¿Debemos vivir en comunidad?. *La comunidad: Boletín independiente*, (1), 7-9. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A 45.
- Meier, H. (1979, mayo 11). *Hans Meier tells his story to a friend*. Printed to commemorate the Golden Wedding of Hans and Margrit Meier. Recuperado de <https://static1.squarespace.com/static/6349be09900e5d059e1ee81e/t/63640fb>

[1e3e0e652b6e84414/1667502001669/Hans+Meier+Tells+His+Story+To+A+Friend.pdf](https://hdl.handle.net/20.500.12008/23421)

*Memorándum a presentar a instituciones oficiales y privadas, cooperativas, gremiales, etc. referente a la construcción de un barrio cooperativo* [ca. 1963] [Documento]. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.

Miniño, A. (2015). *Ruben G. Prieto y la Comunidad del Sur: aproximaciones a su producción creadora* [Proyecto de investigación final de grado]. Montevideo: Universidad de la República, Facultad de Información y Comunicación.

Miniño, A. (2019). En torno a los orígenes de la Comunidad del Sur: indicios de una plural y heterodoxa genealogía. En *Actas del II Congreso Internacional de Investigadorxs sobre Anarquismo(s)* (pp. 937-955). <https://hdl.handle.net/20.500.12008/23421>

Mommsen, P. (2015). *Homage to a broken man: The life of J. Heinrich Arnold*. New York: Plough.

Montevideo: la Comunidad del Sur otra vez avasallada (1972, agosto). *La Protesta* (8131). Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.

Moonje Pleil, N. (1994). *Free from bondage: After four years in Bruderhof communities on three continents*. San Francisco: Carrier Pigeon Press.

Moss, W. W. (1991). La historia oral : ¿qué es y de dónde proviene?. En *La historia oral* (pp. 21-34). Buenos Aires: Centro editor de América Latina.

Mow, M. (1990). *Torches rekindled: The Bruderhof's struggle for renewal*. Nueva York: The Plough.

Muñoz, P. (2021). Presencias anarquistas en el movimiento social del Uruguay. En *Partidos y movimientos políticos en Uruguay: historia y presente: Izquierdas* (pp. 161-171). Montevideo: Crítica.

M. V. W. (1970, noviembre 20). Los cuarenta y tres orientales [Recorte de prensa]. *Primera plana*, 408, p. 32-34. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.

Nahum, B., Cocchi, A., Frega, A. y Trochón, Y. (1987) *Crisis política y recuperación económica : 1930-1958*. Montevideo : Banda Oriental.

Nahum, B., Frega, A., Maronna, M. y Trochón, Y. (2007). *El fin del Uruguay liberal : 1959-1973*. Montevideo : Banda Oriental.

- NEAC: movimiento juvenil (1969). *Acción cooperativa*, (6).
- Nercesian, I. (2017). La experiencia de Velasco Alvarado en Perú (1968-1975):  
 Intelectuales y política: Una aproximación. *e-l@tina. Revista electrónica de Estudios Latinoamericanos*, 15(59). Recuperado de  
<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/2222>
- News of the Bruderhof Communities. South America: Paraguay. (1958). *The Plough*, 3, 49-50.
- Noticias breves. (1969). *Acción cooperativa*, (6).
- Noticias de la comunidad. (1955, agosto). *El Arado*, 2, pp. 3-7.
- Noticias de la comunidad "El Arado". (1959, noviembre). *El Arado*, (9), 1-2.
- Noticias de la Sociedad de Hermanos. (1955, agosto). *El Arado* (2). 3-7.
- Noticias-noticias. (1964, noviembre). *Boletín informativo*, (3), 2-3.
- Oddone, J. y Paris de Oddone, B. (2010). *Historia de la Universidad de la República : la Universidad del militarismo a la crisis : 1885-1958* (Vol. 2).  
 Montevideo: Universidad de la República.
- Olivera, M. A. (200?a). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 1]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Olivera, M. A. (200?b). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 2]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Olivera, M. A. (200?c). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 3]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Olivera, M. A. (200?d). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 4]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- La opinión de los chicos (1979). *Comunidad* (13). 15-17.
- Organización inmediata de un complejo productor conforme a los principios del C.A.P.* (ca. 1965). [Documento]. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Oved, I. (1987). A comparative approach to the history of commune. En Y. Gorni, I. Oved e I. Paz (Eds.), *Communal life: an international perspective* (pp. 145-153). Efal: YadTabenkin, Transaction Books.
- Oved, I. (1992). Una inmigración peculiar: la Sociedad de Hermanos en Paraguay y Uruguay. *E.I.A.L.* 3(1). Recuperado de

<https://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1272>

- Oved, I. (1993). *Distant brothers: history of the relations between the Bruderhof and the Kibbutz*. Israel: Yad Tabenkin.
- Oved, I. (1996). *The witness of the Brothers: a history of the Bruderhof*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Oved, I. (2013). *Globalization of communes: 1950-2010*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Unas palabras con el Comité Popular del Barrio Sur. (1958, julio). *Lucha libertaria*, 20(173).
- La pareja (1984). En [Diálogo entre mujeres de la Comunidad del Sur]. Archivo Comunidad del Sur, A11.
- Parker-Gray, M. (1954). A year in Asuncion. *The Plough*, 3(4), 112-116.
- Pauli, B. J. (2015). The new anarchism in Britain and the US: Towards a richer understanding of post-war anarchist thought. *Journal of political ideologies*, 20(2). 134-155. [10.1080/13569317.2015.1034464](https://doi.org/10.1080/13569317.2015.1034464)
- Pautas para un camino sin techo (1981). *Comunidad*, 26, 2.
- Peciar, S. (2008). Entrevista a Silvestre Peciar. En R. Umpiérrez y M. Pastorino, *Orígenes de la reforma del plan de estudios del IENBA* (pp. 155-172). Montevideo: Universidad de la República, Instituto Escuela Nacional de Bellas Artes (asimilado a Facultad).
- Peck, R. N. (1987). An ex member's eye view of the Bruderhof communities from 1948-1961. *Utopian Studies*, (1), 111-122. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/20718889>
- Peluffo Linari, G. (2018). *Crónicas del Entusiasmo: Arte, cultura y política en los sesenta: Uruguay y nexos rioplatenses*. Montevideo: Banda Oriental.
- Peyrou, Oscar (1985). Morínigo, guerra, dictadura y terror en Paraguay. En *Historia de América Latina en el siglo XX. Entre las dos guerras: autoritarismo, populismo y democracia* (pp. 197-222). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Phillips, E. (1957). Barriers can fall. *The Plough*, 5(4), 111-114.
- Picotti, D. V. (2009, octubre 15-16). El pensamiento latinoamericano: experiencias y desafíos. En E. Bohoslavsky, E. Geoghegan y M. P. González (Comp.),

*Actas del taller de reflexión TRAMA: Los desafíos de investigar, enseñar y divulgar sobre América Latina* (pp. 21-25). Recuperado de <https://ediciones.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/2022/04/actas-trama-final.doc>

Poblome, S., Boussiou, A., Lou, X., Stergiopoulou, E., Chen, Y. y Melsens, M. (2021). *La píldora*. Europeana. <https://www.europeana.eu/es/exhibitions/the-pill>

Ponce de León, M., y Rubio, E. (2018). *Los GAU: una historia del pasado reciente (1967-1985): vivencias y recuerdos*. Montevideo: Banda Oriental.

Popelka, G. (200?a). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 1]. Archivo de la Comunidad del Sur.

Popelka, G. (200?b). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 2]. Archivo de la Comunidad del Sur.

Popelka, G. (200?c). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 3]. Archivo de la Comunidad del Sur.

Popelka, G. (200?d). [Grupo 1960-70]. Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 4]. Archivo de la Comunidad del Sur.

Porrini, R. (2019). *Montevideo, ciudad obrera : el tiempo libre desde las izquierdas (1920-1950)*. Montevideo: Ediciones Universitarias

Pou-Ferrari, R. y Pons, J. E. (2012). Historia de la Ginecología y la Obstetricia en el Uruguay. *Archivos de Ginecología y Obstetricia*, 50(1), 1–98. <https://ago.uy/publicacion/1/numero/8>

Prieto, R. G. (1958). El pueblo: imprescindible personaje en la escena universitaria. [*Boletín del*] *CEDA*, (28 número extraordinario), 1–11.

Prieto, R. G. (1964). Prólogo a la edición en castellano. En P. Goodman y P. Goodman, *Tres ciudades para el hombre: medios de subsistencia y formas de vida* (pp. 7-15). Buenos Aires: Proyección.

Prieto, R. G. (1968). Hombres nuevos para un mundo nuevo. En *La insurgencia estudiantil en el mundo* (pp. 9-27). Montevideo: Acción Directa.

Prieto, R. G. (1979). *Trabajadores rurales y proceso revolucionario : un ejemplo concreto : UTAA-Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas-*

- Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra. Uruguay, 1961-1972.*  
Stockholm : Institute of Latin American Studies.
- Prieto, R. G. (1980). La palabra exiliada. *Hoy y aquí*, 0, 14-[16]. Recuperado de [https://americalee.cedinci.org/wp-content/uploads/2017/04/HoyYAqu%C3%AD\\_nro0.pdf](https://americalee.cedinci.org/wp-content/uploads/2017/04/HoyYAqu%C3%AD_nro0.pdf)
- Prieto, R. G. (1981). La memoria es revolucionaria: Ecos montevidEOS. *Comunidad* (27), 16.
- Prieto, R. G. (1985). Toda vida verdadera es encuentro. *Comunidad* (46), 23-24.
- Prieto, R. G. (1986). *Por la tierra y por libertad: trabajadores rurales y proceso revolucionario : UTAA y el MLNT (Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra)*. Montevideo :Nordan Comunidad.
- Prieto, R. G. (1995). Un eslabón que no se perdió. En H. Sarthou, A. Agostino y M. I. Sans. (Comp.), *deGeneraciones : lo que nos separa o nos une no es sólo el tiempo* (pp. 29-31). Montevideo, Nordan Comunidad
- Prieto, R. G. (1996). [Autobiografía]. En D. Antón y I. Izquierdo (eds.). *Conocimientos sin barreras : propuestas, discusión y síntesis* (171-172). Montevideo : CIID : Nordan Comunidad.
- Prieto, R. G. (200?a). Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 1]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Prieto, R. G. (200?b). Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 2]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Prieto, R. G. (200?c). Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 3]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Prieto, R. G. (200?d). Entrevista de Tomás Rodríguez Villasante [Audio 4]. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Prieto, R. G. (2003). La libertad como deseo, como problema y como proyecto. *Revista de Ciencias Sociales*, 16(21), 10-18.<https://hdl.handle.net/20.500.12008/6778>
- Prieto, R. G. (2005). *Arte y comunidad* [Inédito].
- Prieto, R. G. (2006a). A cincuenta años de la Revolución Húngara : la sociedad contra el Estado. *Brecha* , (1091) , 25 .

- Prieto, R. G. (2006b, noviembre 17). Una época de gimnasia ideológica y práctica. *Brecha*, p. 22.
- Prieto, R. G. (2006c, julio 28). Otra revolución es posible. *Brecha. Separata 70 Años de La Guerra Civil Española*, pp. 8–9.
- Prieto, R. G. (2007a). Autogestión, autoanálisis y revolución molecular. En *Revista iberoamericana de autogestión y acción comuna*, 25 (50), 17-39.
- Prieto, R. G. (2007b). Comunidad del Sur: un intento renovado de autogestión generalizada. En *Revista iberoamericana de autogestión y acción comunal*, 25(50), 105-119.
- Prieto, R. G. (2008). Entrevista a Ruben Prieto. En R. Umpiérrez y M. Pastorino, *Orígenes de la reforma del plan de estudios del IENBA* (pp. 181–187). Montevideo: Universidad de la República: Instituto Escuela Nacional de Bellas Artes (asimilado a Facultad).
- Prieto, R. G. y Comunidad del Sur (2007). Bordeando el fracaso : Autogestión, autoanálisis y revolución molecular. *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, 25(50), 17-39.
- Prieto, R. G. y Gilio, M. E. (2003, marzo 28). Con Ruben Prieto en la Comunidad del Sur: “A cada momento hay que elegir.” *Brecha*, 24-25.
- Prieto, R. G. y Rossi, M. A. (2001). Conoscete una forma d’amore que non sia libera? : Conversazione di Massimo Annibale Rossi con Ruben Prieto. A, 31(271), 35-39. <http://www.arivista.org/riviste/Arivista/271/35.htm>
- The Primavera Medical Service* [Folleto]. (1949). Paraguay: Bruderhof Communities. Bruderhof Historic Archive, Small Publications, Box: 15, Folder: N/A
- Primera Conferencia Anarquista Americana: Pronunciamientos, acuerdos, recomendaciones, declaraciones* (1957, abril 14-21). Montevideo. Archivo Comunidad del Sur, Caja A26.
- Rama, A. (1972). *La generación crítica 1939-1969 : I Panoramas*. Montevideo : Arca.
- Rama, C. (1969). Obreros y anarquistas. En *Enciclopedia uruguaya*, (32).

- Randall, I. (1994). *“Church community is a gift of the Holy Spirit”*: The spirituality of the Bruderhof community. Oxford: University of Oxford, Centre for Baptist History and Heritage.
- Randall, I. (2018). *A Christian peace experiment: The Bruderhof community in Britain (1933-1942)*. Eugene: Cascade.
- Réquiem para una izquierda. (1965). *Tarea*, 1(3), 14-18.
- Reunión del taller (1968, noviembre). *Boletín informativo* (32), 2. Archivo de la Comunidad del Sur.
- Revetria, G. (1971). A manera de prólogo: la necesidad de la organización o la organización de la necesidad. En D. Cohn Bendit y G. Cohn Bendit, *La vanguardia de la contra/revolución* (pp. 7-28). Montevideo: Acción Directa.
- Rey Tristán, E. (2006). *A la vuelta de la esquina: la izquierda revolucionaria uruguaya : 1955-1973*. Montevideo: Fin del Siglo.
- Robinson, Juan (1959). Luchas y conquistas comunitarias en el Paraguay. *El Arado*, (9), 3-8.
- Rodríguez Nebot, J. (1995). Revolución sexual: sí. En H. Sarthou, A. Agostino y M. I. Sans (Coord.), *deGeneraciones: lo que nos separa o nos une no es solo el tiempo* (p. 49). Montevideo: Nordan.
- Rodríguez Villasante, T. (2005). La creatividad social y la “Comunidad del Sur”. *Relaciones: Revista al tema del hombre*, 256, 9-11.
- Rodríguez Villasante, T. (2007). Comunidad del Sur: mezzo secolo di conviabilità creative. *Libertaria*, 9(1-2), 41-55 .
- Roig, A. A. (2002). La “dignidad humana” y la “moral de la emergencia” en América Latina. En *Ética del poder y moralidad de la protesta : la moral latinoamericana de la emergencia* (pp. 107-125). Mendoza: Ediunc.
- Rubin, J. H. (2000). *The other side of joy: religious melancholy among the Bruderhof*. New York: Oxford University.
- Ruiz, E. (2007). El Uruguay próspero y su crisis (1946-1964). En *Historia del Uruguay en el siglo XX : 1890-2005*. (pp. 123-162). Montevideo : Banda Oriental,

- Ruiz, E. y Paris, J. (1997). Ser militante en los sesenta. En J. P. Barrán, G. Caetano y T. Porzecanski (Dir.), *Historias de la vida privada en el Uruguay: Vol. 3. Individuo y soledades (1920-1990)* (pp. 266-290). Montevideo: Banda Oriental.
- Sánchez Cobos, A. (2014). Estética y simbología cristiana en el discurso anarquista en Cuba (1900-1915). En J. Delhom y D. Attala (Dir.), *Cuando los anarquistas citaban la Biblia: entre mesianismo y propaganda* (pp. 183-197). Madrid: Catarata.
- Santana Pérez, R. (2013). *Memorias de un peludo: de Colonia Palama al exilio en Suecia*. Montevideo: Nordan Comunidad.
- Sarachu, J. J. (2013). *Memorias de un "filósofo" carmelitano*. Manuscrito inédito.
- Sartre, J. P. (2012). *El existencialismo es un humanismo*. Montevideo: Técnica. (Trabajo original publicado en 1945).
- Scarón, P. (1954, octubre 7). Carta a Ruben Prieto. (Los muchachos). Caja -- Archivo de la Comunidad del Sur.
- Scarón, P. (1955, agosto). Comunidad en Uruguay. *El Arado*, 2, 7-10.
- Seminario Intercomunitario Latinoamericano (1970). *Encuentro*, (3).
- El Servicio de Librería de la Federación Anarquista Uruguaya. (1962, enero, 1<sup>a</sup>. quincena). *FAU: Boletín informativo*, 2<sup>a</sup> época, 2(21). Archivo de la Comunidad del Sur, Caja sin numerar.
- Sociedad de Hermanos (1954). *La Sociedad de Hermanos: una comunidad integral* [folleto]. Montevideo: Autor.
- Sociedad de Hermanos (1956). *La Sociedad de Hermanos: comunidad integral* [Folleto]. Montevideo: Autor.
- Sociedad de Hermanos (1957, enero). Sobre la Comunidad del Sur escribe la Sociedad de Hermanos. *Voluntad*, 19(168).
- Sociedad Fraternal Hutteriana (1945). *Children's village for distressed european children* [Folleto]. Primavera Paraguay. Bruderhof Historical Archive. Collection: Small publications. Box 12 (no folder number).
- Society of Brothers. (1941). *A second letter to all our friends from the new Bruderhof in Paraguay* [Folleto]. Ashton Keynes: Autor.

- Society of Brothers. (1952). *Ten years of community living: the Wheathill Bruderhof (1942-1952)* [Folleto]. Bromdon: The Plough.
- Society of Brothers. (1958). *Living together* [Folleto]. Autor.
- Soler, L. (2012). *Paraguay: La larga invención del golpe: El stronismo y el orden político paraguayo*. Montevideo: Imago Mundi.
- Solidaridad reclama la Comunidad del Sur [Recorte]. (1972, mayo 10). *La vanguardia*. Archivo de la Comunidad del Sur, Caja A45.
- The story of the Bruderhof (1949, noviembre). *Fellowship*, 4-9.
- Summer, B. (1958). Primavera Workcamp. *The Plough*, 6(2), 25-30.
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos*. Buenos Aires: Edhasa.
- Tarcus, H. (2017). Traductores y editores de la “Biblia del proletariado”: 2. *Memoria: Revista de crítica militante*, 3(263), 31-54. <https://revistamemoria.mx/wp-content/uploads/2017/10/Memoria-263-web.pdf>
- Taylor, E. (1949). The Hutterite communities in Paraguay. *Politics*, 59. Recuperado de <http://www.unz.com/print/Politics-1949q4-00059>
- Tedesca, I. (Coord.) (2011). *Historia del Paraguay*. Asunción: Taurus
- Tello Navarro, F. H. (2011). Las esferas del reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de Sociología* (26), 45-57. <https://revistadesociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/view/27487>
- Terra, J. P. (1969). *Mística, desarrollo y revolución*. Montevideo: Nuevo Mundo.
- Terra, J. P. (2016). *Proceso y significado del cooperativismo uruguayo*. Montevideo: Instituto Juan Pablo Terra. <https://institutojuanpabloterra.org.uy/document/proceso-y-significado-del-cooperativismo-uruguayo/> (Trabajo original publicado en 1986).
- Thomson, C. (2020). *Una estela en el Río de la Plata: el Bruderhof en Uruguay, 1950-1960* (Tesis de grado, Universidad de Montevideo).
- Torres Torres, A. (2012). *Lectura y sociedad en los sesenta: a propósito de Alfa y Arca*. Montevideo: Yagurú.
- Tower Sargent, L. (2013). Theorizing intentional community in the Twenty-First Century. En V Eliezer, Ben-Rafael, Yaacov Oved y Menachem Topel, *The communal idea in the 21<sup>st</sup>. century*. Leiden: Brill.

- Trías, I. y Rodríguez, U. (2012). *Gerardo Gatti: revolucionario*. Montevideo: Trilce.
- Turnes, A. L. (2015). *Efraín Margolis (1925-1991): Un realizador en la administración de salud*. Recuperado de <https://bvs.smu.org.uy/servicios/ToC/efrainmargolis.pdf>
- Tyldesley, M. (1994). Martin Buber and the Bruderhof communities. *Journal of jewish studies*, 45(2), 258-272.
- Tyldesley, M. (1996). Gustav Landauer and the Bruderhof Communities. *Communal Societies*, 16, 23-41.
- Tyldesley, M. (2003). *No heavenly delusion? : A Comparative Study of Three Communal Movements*. Liverpool: Liverpool University Press.
- [Ulriksen de] Viñar, M. y Viñar, M. (1993). *Fracturas de la memoria*. Montevideo: Trilce. Recuperado de [https://www.trilce.com.uy/pdf/fracturas\\_de\\_memoria.pdf](https://www.trilce.com.uy/pdf/fracturas_de_memoria.pdf)
- Umpiérrez, R. y M. Pastorino, M. (2008). *Orígenes de la reforma del plan de estudios del IENBA*. Montevideo: Universidad de la República. Instituto Escuela Nacional de Bellas Artes (asimilado a Facultad).
- Unamuno, M. de (1913). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento. Recuperado de <https://www.gutenberg.org/ebooks/59852>
- Universidad de la República, Facultad de Arquitectura. (1953). *Plan de estudios y programas de las materias*. Montevideo, Autor.
- Uruguay: los caminos del calvario. (1972, agosto 1). *Primera plana* (496), 58. Archivo de la Comunidad del Sur. Caja A 45
- Van Aken, M. J. (1990). *Los militantes: una historia del movimiento estudiantil universitario uruguayo*. Montevideo: Fundación Cultura Universitaria.
- Veras Iglesias, G. (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), 12-48.
- Véscovi, R. (1996). Comunidad del Sur: 40 años de vida. En P. García Jordán (Coord.), *Las raíces de la memoria : América Latina, ayer y hoy : quinto encuentro : debate* (pp.349-358). Barcelona: Universitat de Barcelona.

- Véscovi, R. (2003). *Ecos revolucionarios : luchadores sociales : Uruguay 1968-* Montevideo: Nóos.
- Véscovi, R. (2016). *Anarquismo y acción directa : Uruguay, 1968-1973.* Montevideo: Descontrol.
- Vidal, D. (2021). *Flores negras : poesía y anarquismos en el Uruguay del Novecientos.* Montevideo: Astromulo.
- Vidal, N. (1972). Amenazados [Recorte de prensa]. *Revista 2001*, (53), 21 -22. Archivo Comunidad del Sur. Caja A45.
- El viejo barrio Sur recorre nuevos caminos. (1958, febrero). *Lucha Libertaria*, 20(179).
- Viglietti. (1979). *Comunidad* (13), 27.
- Un vistazo al sanatorio Primavera. *El Arado*, 9, 22-27.
- Vivienda colectiva (1981). *Comunidad*, 25, 13.
- Viñas, D. (2004). *Anarquistas en América Latina.* Buenos Aires: Paradiso.
- Wagoner, B. y Wagoner, Sh. (1991). *Community in Paraguay: a visit to the Bruderhof.* Farmington: Plough Publishing House. (Trabajo original escrito en 1953).
- Weis, R. y Weis, R. (2013). Recuerdos que se enhebran: un deambular por lo que fue y por lo que pudo ser. En M. González de Oleaga (Ed.), *En primera persona : testimonios desde la utopía* (pp. 247-260). Barcelona : Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- Whitworth, J. McK. (1975), *God's blueprints: a sociological study of three utopian sects.* London: Routledge&Paul
- Wright Mills, Ch. (1965). Razón y libertad. *Tarea*, 1(4), 23-32.
- Yaffé, J. (2016). El proceso económico. En En G. Caetano (Dir.), A. Marchesi, V. Markarian y J. Yaffé (Coords.), *Uruguay: El "país modelo" y sus crisis: Vol. 3. 1930-2010: En busca del desarrollo entre el autoritarismo y la democracia* (pp. 157-201). Montevideo: Planeta; Fundación Mapfre.
- Zablocki, B. D. (1980). *The joyful community: an account of the Bruderhof, a communal movement now in its third generation.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Zitarrosa, A. (1961, noviembre 17). Vida en común. *Marcha*, 23(1084), p. 9; 16.

Zolov, E. (2012). Expandiendo nuestros horizontes conceptuales: el pasaje de una “vieja” a una “nueva izquierda” en América Latina en los años sesenta. *Aletheia*, 2(4), 1-24.  
<https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jpr5301>

## **Fuentes sistematizadas**

Se presenta una selección de fuentes sistematizadas, privilegiando la producción documental escrita, emanada de las propias comunidades contemporáneas o posteriores -pasibles de contener miradas retrospectivas-. También las publicaciones en las que participaron con otros actores o movimientos sociales, así como viajeros o analistas, que visitaron las experiencias.

Se muestra las unidades de información visitadas presencialmente, sitios web, repositorios y catálogos en línea consultados.

Se presenta un listado de las fuentes orales generadas a través de entrevistas realizadas por la autora de la tesis, y las ubicadas en el Archivo de la Comunidad del Sur.

### **1. Unidades de información, catálogos en línea de unidades de información extranjeras, repositorios digitales, servicios de comercio electrónico**

#### **1.1 Bibliotecas**

Biblioteca Nacional (BN)

#### **1.2 Archivos**

Archivo de la Comunidad del Sur (ACdS)

Archivo del Bruderhof (contacto a través del correo electrónico)

Archivo personal de Erdmüthe Arnold (contacto a través del correo electrónico)

#### **1.3 Catálogos en línea de Bibliotecas extranjeras**

Library of Congress (<https://www.loc.gov/>)

WorldCat (<https://www.worldcat.org/es>)

#### **1.4 Repositorios digitales**

Web del Bruderhof (<https://www.bruderhof.org/>)

Web de dedicado a Eberhard Arnold (<https://www.eberhardarnold.com/>)

Web de la editorial The Plough (<https://www.plough.com/>)

### **1.5 Catálogo de Servicios comerciales en línea**

Amazon (<https://www.amazon.com/>)

## **2. Prensa**

### **2.1 Sociedad de Hermanos**

The Plough (Bromdon, Bridgnorth, England : Plough Pub. House, [1953-1960]). Microformas.

Copia obtenida de la Harvard Divinity School Library.

El Arado (Montevideo, 1955-1959) (BN)

### **2.2 Grupo “Keep in touch”**

KIT newsletter

### **2.3 Comunidad del Sur**

Boletín informativo (Montevideo, 1963-1970) (ACdS)

Revista Comunidad (Estocolmo: 1979-1990) (ACdS)

Tierra Amiga (Montevideo: 1991-1996) (ACdS)

### **2.4 Centro de Acción Popular**

Boletín del CAP (Montevideo: 1964-1965) (ACdS)

Tarea (Montevideo: 1964) (ACdS)

### **2.5 Cultural juvenil**

Construir (1955) (BN)

### **2.6 Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay**

Acción cooperativa (Montevideo: 1964-1975) (BN)

## **2.7 FUCVAM**

Boletín / Federación Unificadora de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (Montevideo: 1971-1976) (BN)

## **2.8 Movimiento Intercomunitario**

Encuentro (Montevideo: 1970-1975) (BN)

## **2.9 Prensa anarquista**

Voluntad (Montevideo: 1950-1955) (BN)

Lucha Libertaria (Montevideo: 1957-1965) (BN)

## **2.10 General**

Semanario Marcha (Montevideo: 1955-1975).

(Búsqueda a partir de palabras claves en la versión digital disponible en Biblioteca Nacional).

# **3. Fuentes editas: una selección**

## **3.1 Sociedad de Hermanos**

### **3.1.1 Folletos**

Sociedad de Hermanos (1954). *La Sociedad de Hermanos: una comunidad integral* [Folleto]. Montevideo: Autor.

Sociedad de Hermanos (1956). *La Sociedad de Hermanos: comunidad integral* [Folleto]. Montevideo: Autor.

Sociedad Fraternal Hutteriana (1945). *Children's village for distressed european children* [Folleto]. Primavera Paraguay. Bruderhof Historical Archive. Collection: Small publications. Box 12 (no folder number).

Society of Brothers (1941). *A second letter to all our friends from the new Bruderhof in Paraguay* [Folleto]. Ashton Keynes: Autor.

Society of Brothers (1952). *Ten years of community living : the Wheathill Bruderhof (1942-1952)* [Folleto]. Bromdon : The Plough.

Society of Brothers (1958). *Living together* [Folleto]. Autor.

### 3.1.2 Obras de Eberhard Arnold - Editorial The Plough

Arnold, Eberhard (1920, abril 1). Familienverband und Siedlungsleben [Extended households and communal life] (Draft translation by Bruderhof Historical Archive), Bruderhof Historical Archive, Walden, New York. Recuperado de <https://www.eberhardarnold.com/archive/2019/11/27/2012597811s>

Arnold, Eberhard (1927, enero 1). *Our approach to Education* (Traducción del Archivo Histórico del Bruderhof) [Documento]. Recuperado de <https://www.eberhardarnold.com/archive/2020/04/24/2012607902s>

Arnold, Eberhard (1928, enero 1). *The fight for childhood* (Traducción del Archivo Histórico del Bruderhof) [Documento]. Recuperado de <https://www.eberhardarnold.com/archive/2020/04/24/2012607914s>

Arnold, Eberhard (1934, setiembre 30). *Meeting Transcript* (Traducción del Archivo Histórico del Bruderhof) [Documento]. Recuperado de <https://www.eberhardarnold.com/archive/2021/01/15/2012614911s>

Arnold, Eberhard (1935a). *The Early Anabaptists: Part I: Forerunners*. Conferencia. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/anabaptists/early-anabaptists-1>

Arnold, Eberhard (1935b). *The Early Anabaptists: Part II: Anabaptists in the Reformation*. Conferencia. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/anabaptists/early-anabaptists-2>

Arnold, Eberhard (1935, octubre). Love the childlike spirit. En *Eberhard Arnold: writings selected*. Recuperado de <https://eberhardarnold.com/explore/all-articles/2019/10/17/love-the-childlike-spirit>

Arnold, Eberhard (1939). Our approach to Education. *The Plough*, Autumn, 2(3), 67-72. Recuperado de <https://www.bruderhof.com/-/media/files/bruderhof/new-resources-2019/plough/plough-magazine-fall-1939.pdf?la=en>

- Arnold, Eberhard (2012). *Porqué vivimos en comunidad*. Rifton: ThePlough. Recuperado de <https://www.plough.com/es/temas/fe/discipulado/porque-vivimos-en-comunidad> (Trabajo original publicado en 1925).
- Arnold, Eberhard (2014). *Salt and light: living the Sermon on the Mount*. (New York: The Plough Publishing House. (Trabajo original publicado en 1935). Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/bible-studies/salt-and-light>
- Arnold, Eberhard (2014). *Salt and Light: Living the Sermon on the Mount*. New York: The Plough.
- Arnold, Eberhard (2015). The witness of the Early Church. En E. Arnold (Ed.), *The early Christians in their own words*(pp. 1-46). Walden: ThePlough (Trabajo original publicado en 1926). Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/early-christians/early-christians>
- Arnold, Eberhard (2016a). *Becoming flesh and blood: The Church and its dangerous politics*. Alm Bruderhof (Discurso pronunciado en 1934). Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/justice/politics/becoming-flesh-and-blood>
- Arnold, Eberhard (2016b). From a lecture in Vienna. En *A testimony to Church Community: The life and writings of Eberhard Arnold*. New York: The Plough Publishing House. (Conferencia impartida en 1929). <https://www.plough.com/en/topics/justice/nonviolence/a-testimony-to-church-community>

### **3.1.3 Viajeros y analistas contemporáneos**

- Hack, H. (1958). *Primavera : a comunal settlement of inmigrants in Paraguay*, Amsterdam:Royal Tropical Institute, Department of Cultural and Physical Anthropology.
- Wagoner, B. y Wagoner, Sh. (1991). *Community in Paraguay: a visit to the Bruderhof*. Farmington: Plough Publishing House. (Trabajo original escrito en 1953).

### 3.1.4 Testimonios de integrantes

#### Publicados por Editorial “The Plough”

- Arnold, Emy (1971). *Torches together: the beginning and early years of the Bruderhof communities*. New York: Plough Publishing House.
- Arnold, Emy (2015). *A joyful pilgrimage: my life in community*. Nueva York: The Plough. (Trabajo original escrito en ca 1960). Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/discipleship/a-joyful-pilgrimage>
- Arnold, Emy (2016). Eberhard Arnold's life & work. En *A testimony to church community the life and writings of EberhardArnold* (pp. 1-16). New York: The Plough. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/justice/nonviolence/a-testimony-to-church-community>
- Barth, E. (2010). *An embassy besieged: The story of a christian community in nazi Germany*. New York: The Plough. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/justice/nonviolence/an-embassy-besieged>
- Barth, E. (2011). *No lasting home: A year in the paraguayan wilderness*. New York: The Plough. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/faith/anabaptists/no-lasting-home>
- Britts, Ph. (2018). *Water at the roots: Poems and insights of a visionary farmer*. New York: The Plough. Recuperado de <https://www.plough.com/en/topics/culture/poetry/water-at-the-roots>
- Burn, M. (1986). *Outcast but not forsaken : true stories from a Paraguayan leper colony*. Nueva York : The Plough.
- Hindley, S. y Hindley, M. (1943). *Work and life at the Bruderhöfe in Paraguay*. Wheathill: The Society of Brothers.
- Meier, H. (1979, mayo 11). *Hans Meier tells his story to a friend*. Printed to commemorate the Golden Wedding of Hans and Margrit Meier. Recuperado de <https://static1.squarespace.com/static/6349be09900e5d059e1ee81e/t/63640fb>

[1e3e0e652b6e84414/1667502001669/Hans+Meier+Tells+His+Story+To+A+Friend.pdf](https://www.researchgate.net/publication/352668441/1667502001669/Hans+Meier+Tells+His+Story+To+A+Friend.pdf)

Mow, M. (1990). *Torches rekindled: The Bruderhof's struggle for renewal*. Nueva York: The Plough.

## **Grupo KIT**

Allain, Roger (1992). *The community that failed : an account of twenty-two years in Bruderhof communes in Europe and South America*. San Francisco : Carrier Pigeon.

*Serie "Women from Utopia":*

Bohlken-Zumple, E. (1993). *Torches extinguished: memories of a communal Bruderhof childhood in Paraguay, Europe and the USA*. San Francisco : Carrier Pigeon.

Holmes, M. A. (1997). *Cast out in the world : from the Bruderhof Communities to a life on her own*. San Francisco : Carrier Pigeon.

Manley, B. (1996). *Through streets broad and narrow : a woman's ongoing search to find a Christian pacifist lifestyle, including a 17-year sojourn in the Bruderhof communities*. San Francisco : Carrier Pigeon.

Moonje Pleil, N. (1994). *Free from bondage : after forty years in Bruderhof Communities on three continents*. San Francisco: Carrier Pigeon.

## **3.2 Comunidad del Sur**

### **3.2.1 Folletos**

[Comunidad del Sur] (ca 1964). *Una meta y un camino: Comunidad del Sur:Una experiencia de vida cooperativa integral*. Montevideo: [Autor].

Comunidad del Sur. Comisión de Promoción Ideológica. (1969). *La comunidad: respuesta y desafío*. Montevideo : [Autor].

[Comunidad del Sur] (1985). *Una experiencia de vida cooperativa integral*. Montevideo: [Autor].

### **3.2.3 Nordan-Comunidad**

Prieto, R. G. (1986). *Por la tierra y por libertad: trabajadores rurales y proceso revolucionario : UTAA y el MLNT (Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra)*. Montevideo :Nordan Comunidad.

### **3.2.3 Viajeros, visitantes y analistas contemporáneos**

Aínsa, F. (1962). El mundo desde la calle Salto. *Reporter*, 43, 32-33.

Dinello, R. y Méric, P. (1972). *Théorie et pratique de la vie en communauté*. París: Bélibaste.

Hernández Penela, C. (1975). Comunidad del Sur. En S. Bagú et. al. *Familia y Sociedad : cuestionario para una familia en crisis* (pp. 352-370). Buenos Aires : Tierra Nueva.

Marrone, J. (1972). A propósito de la Comunidad del Sur. *Reconstruir*, 78, 17-27.

M. V. W. (1970, noviembre 20). Los cuarenta y tres orientales. *Primera plana*, 408, p. 32-34.

Zitarrosa, A. (1961, noviembre 17). Vida en común. *Marcha*, 23(1084), p. 9; 16.

### **3.2.4 Testimonios de integrantes**

Escribano, O. (2000). *El anarquismo en la globalización*. Buenos Aires: Desalambrando.

- Fosalba Cagnani, R. (2013). Una experiencia de cooperativismo integral : Montevideo, 1958-1975. En M. González de Oleaga (ed.), *En primera persona : testimonios desde la utopía*. (pp. 157-184). Barcelona : Nuevos emprendimientos editoriales.
- González Sierra, Y. (1995). La utopía ensayada : Comunidad del Sur 40 años después. En *Tierra Amiga*, 37, 28-31.
- Prieto, R. G. (1958). El pueblo: imprescindible personaje en la escena universitaria. [*Boletín del*] *CEDA*, (28 número extraordinario), 1-11.
- Prieto, R. G. (1979). *Trabajadores rurales y proceso revolucionario : un ejemplo concreto : UTAA-Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas-Movimiento Nacional de Lucha por la Tierra. Uruguay, 1961-1972*. Stockholm : Institute of Latin American Studies.
- Prieto, R. G. (1980). La palabra exiliada. *Hoy y aquí*, 0, 14-[16]. Recuperado de [https://americalee.cedinci.org/wp-content/uploads/2017/04/HoyYAqu%C3%AD\\_nro0.pdf](https://americalee.cedinci.org/wp-content/uploads/2017/04/HoyYAqu%C3%AD_nro0.pdf)
- Prieto, R. G. (1981). La memoria es revolucionaria: Ecos montevidianos. *Comunidad* (27), 16.
- Prieto, R. G. (1985). Toda vida verdadera es encuentro. *Comunidad* (46), 23-24.
- Prieto, R. G. (1995). Un eslabón que no se perdió. En H. Sarthou, A. Agostino y M. I.Sans. (Comp.), *deGeneraciones : lo que nos separa o nos une no es sólo el tiempo* (pp. 29-31). Montevideo, Nordan Comunidad
- Prieto, R. G. (2003). La libertad como deseo, como problema y como proyecto. *Revista de Ciencias Sociales*, 16(21), 10-18. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/6778>
- Prieto, R. G. (2005). *Arte y comunidad*. [Inédito].
- Prieto, R. G. (2006, julio 28). Otra revolución es posible. *Brecha. Separata 70 Años de La Guerra Civil Española*, pp. 8-9.
- Prieto, R. G. (2006, noviembre 17). Una época de gimnasia ideológica y práctica. *Brecha*, p. 22.
- Prieto, R. G. (2007a). Autogestión, autoanálisis y revolución molecular. En *Revista iberoamericana de autogestión y acción comuna*, 25(50), 17-39.
- Prieto, R. G. (2007b). Comunidad del Sur : un intento renovado de autogestión

generalizada. En *Revista iberoamericana de autogestión y acción comunal*.25(50),105-119.

Prieto, R. G. (2008). Entrevista a Ruben Prieto. En R. Umpiérrez y M. Pastorino, *Orígenes de la reforma del plan de estudios del IENBA* (pp. 181–187). Montevideo: Universidad de la República: Instituto Escuela Nacional de Bellas Artes (asimilado a Facultad).

Prieto, R. G. y Gilio, M. E. (2003, marzo 28). Con Ruben Prieto en la Comunidad del Sur : “A cada momento hay que elegir.” *Brecha*, 24-25.

Prieto, R. G. y Rossi, M. A. (2001). Conoscete una forma d’amore que non sia libera? : Conversazione di MassimoAnnibaleRossi con Ruben Prieto. *A,31*(271), 35-39.<http://www.arivista.org/riviste/Arivista/271/35.htm>

Ribeiro, S. (1988). Nascere in Comunidad. *Rivista anarchica*, 156, 25-28.

## **4 Fuentes orales**

### **4.1 Entrevistas realizadas por la autora de la tesis**

#### **Sociedad de Hermanos (ex integrantes)**

Jean Pierre Allain - Malasia - Correo electrónico

20/11/22; 21/11/22; 24/11/22

Eberhard Allain - Brasil - Correo electrónico

26/01/23; 27/01/23; 30/01/23

Erdmüthe Arnold - Frankfurt - Correo electrónico

28/03/2017; 31/03/2017; 07/04/2017; 09/04/2017; 01/05/2017; 02/05/2017; 09/07/2017

Nadine Pleil - Estados Unidos - Correo electrónico

Margot Purcell - Estados Unidos – Correo electrónico

16/11/2016

John Jory - Inglaterra - Correo electrónico

13/12/2016; 25/10/2016

Comunera 1 - Suecia - Comunicación telefónica

19/09/2019; 22/09/2019; 29/09/2019; 30/01/2020; 22/08/2021

Olga Viera - Montevideo - Comunicación telefónica

## **Comunidad del Sur**

Ana María Gómez - Uruguay - Entrevista presencial

23/07/2019

Oswaldo Escribano - El Pinar - Entrevista presencial

16/11/2022

María Eva Izquierdo - El Pinar - Entrevista presencial

16/11/2022

Raquel Fossalba - España - Correo electrónico

23/04/2018; 27/04/2018; 30/04/2020; 06/05/2020

Laura Prieto – Montevideo - Entrevista presencial

20/02/2021; 12/12/2021

Comunera 1 - Suecia - Comunicación telefónica

19/09/2019; 22/09/2019; 29/09/2019; 30/01/2020; 22/08/2021

Comunera 2 - Montevideo - Entrevista presencial

20/02/2021

## **Contexto**

Shabtai Avni – Israel – Correo electrónico

10/11/2016; 14/11/2016

Víctor Bachetta - Montevideo - Comunicación telefónica

28/01/2022

Jorge Bralich - Montevideo - Comunicación telefónica

11/02/2022

Gustavo González - Montevideo - Entrevista presencial

05/10/2022

Julio Mancebo - Montevideo - Entrevista presencial

18/01/2020

Héctor Lescano - Montevideo - Entrevista presencial

08/10/2022

Raúl Weis - Israel - Correo electrónico

18/10/2016; 03/10/2016

#### **4.2 Entrevistas realizadas por Tomás Rodríguez Villasante**

Disponibles en el Archivo de la Comunidad del Sur.

Grupo fundadores:

Walter Dioni, Edda Ferreira, Nelly Ferreira

Grupo décadas del '60-'70:

Yamandú González Sierra, Miguel Ángel Olivera, Graciela Popelka

Entrevista individual:

Ruben G. Prieto.

## Anexo documental

i

En el siguiente texto, bajo el seudónimo de Gustavo Revetria (1971), Ruben Prieto argumentaba sobre la imbricación entre pensamiento crítico y “proyecto revolucionario”:

El pensamiento crítico e interrogante indaga estructura, función e ideología dominantes. El repudio por el sistema opresivo arraiga, entonces en aquellos que, comprometiéndose en el análisis, descubren las determinantes de las condiciones inhumanas de la vida social.

El paso consecuente es la elaboración de metas-fines concretos que orienten hacia un ‘modelo’ mínimamente diseñado, aún a sabiendas de que la elaboración ulterior de la nueva sociedad tiene que ser el resultado del libre actuar de los individuos liberados.

Estos dos aspectos: pensamiento crítico y proyecto revolucionario, convergen y se conjugan en la búsqueda de formas de organización que promuevan y realicen la acción de demolición y creación revolucionarias. (p. 9).

Su producción intelectual escrita, así como su rol en tanto editor, de diferentes proyectos, fueron desarrollados en coherencia, con estas afirmaciones.

ii

Desde su adolescencia, Eberhard Arnold mostró inquietud por el libre análisis de la Biblia, creando -junto a otros estudiantes de nivel Secundario- un grupo de estudio. Paralelamente también, y por influencia de un tío pastor evangélico, comenzó a interesarse por la cuestión social y la vida de los pobres. A través de él, conoció el Ejército de Salvación. En la ciudad de Breslau, donde se mudó su padre, para impartir clases en la Universidad, se abocó al trabajo social con los sectores más desposeídos de la sociedad. A los 16 años dijo haberse convertido al cristianismo, alejándose de la Iglesia organizada y estatal. Esta actitud junto con su toma de partido por los pobres, que le generó el distanciamiento con sus padres -cuya vida de clase media acomodada cuestionaba- marcará su trayectoria vital.

En 1909, contrajo enlace con Emmy von Hollander. Entre 1911 y 1918, nacerán los cinco hijos de la pareja: Emi-Margret, Eberhard-Heinrich (“Hardy”), Johann Heinrich (“Heini”), Hans Hermann, y Monika.

En 1915, habiendo sido designado como editor de “Die Furche” (“El surco”), publicación mensual y de la editorial -con el mismo nombre- de la Unión de Estudiantes Cristianos Alemanes, se mudó a Berlín (Oved, 1996, p. 9).

En 1920, por diferencias con la Unión de Estudiantes, abandonará “Die Furche”, y se convertirá en el responsable de la naciente editorial del movimiento social-cristiano, “Das Neuwerk” (“La nueva tarea”), cuya sede se instalará en la recién fundada comunidad de Sanerz (Oved, 1996, p.17).

Para profundizar sobre la vida de Eberhard Arnold, puede consultarse la biografía de Markus Baum (2015).

iii

Emy Arnold (ca 1960/2015):

Cuanto más profundizábamos en la Reforma Radical del siglo dieciséis, más nos gustaba. Allí sentíamos un espíritu comunitario que impregnaba cada aspecto de la vida y desembocaba directamente en la lucha por paz, justicia e igualdad... Los escritos de Hans Denck, Balthasar Hubmaier y otros anabaptistas nos cautivaban especialmente., pero también los de Thomas Münzer, un luchador por el pueblo sufriente de su época. Para nosotros, Münzer no era diferente de los líderes del movimiento de la clase obrera de nuestro tiempo. (Emy Arnold, ca 1960/2015, p. 99)

iv

La línea de tiempo que propone incluye a los cristianos del siglo I, el montañismo, monasterios medievales, Arnaldo de Brescia, los Valdenses, la comunidades de Francisco de Asís, las hermandades de Bohemia y Moravia, los hermanos de la Vida Común, entre las Beguines y Begharden, los anabaptistas del siglo XVI, los cuáqueros y Labadistas de los siglos XVII y XVIII. (Eberhard Arnold, 1935a y 1935b).

v

Desde ese entonces, Arnold incorporará algunos conceptos de Kutter a sus conferencias: la corrupción de las iglesias institucionalizadas por Mamón y el dinero, el respeto a cada persona, y su luz particular, según el evangelio de San Juan, la correspondencia entre vida interior y exterior, la búsqueda del reino de Dios durante la propia existencia acorde a valores cristianos, y no después de la muerte (Baum, 2015, p. 54-55).

vi

Emy Arnold (2016)

Pero, ¿dónde comenzar? ¿En la ciudad o en el campo? ¿Cuál es el mejor modo de relevar la miseria de las masas? La respuesta de nuestros amigos de la clase trabajadora fue 'Vayan al campo'. Desde el comienzo, estaba claro para nosotros que la vida en comunidad tendría que ser una vida de unidad en la fe, y de comunidad de propiedad y trabajo en pobreza voluntaria. Particularmente, los escritos de Gustav Landauer nos condujeron en esta dirección. (p. 36)

vii

Eberhard Arnold (1929/2016):

Si queremos comunidad debemos querer el espíritu de la comunidad. Por esta razón es que rechazo, la así llamada sociedad comunista. Mi fe descansa únicamente en aquella sociedad y comuna que tiene fe en el Espíritu. En este Espíritu, la Iglesia comunidad es unánime y unida, es rica en dones y poderes, y encuentra muchos caminos para expresar la vida que la inspira (p. 29).

viii

Eberhard Arnold (1929/2016):

La raíz venenosa de la propiedad privada es desintegración, muerte y corrupción ... La humanidad yace en agonía, al borde de la muerte, y el más obvio signo de su enfermedad es la propiedad privada. La propiedad privada es la raíz del asesinato, la causa de la

guerra y la competencia de la vida comercial. La prostitución y el casamiento por dinero, que no es diferente lo alimenta. (p. 30)

ix

Eberhard Arnold (2014):

Jesús dijo: “No se puede servir a dos amos. Odiará a uno y amará al otro”... No se puede servir a Dios y a Mammon”. La gran y dinámica lucha de la que habló Jesús, “Dios o Mammon” sigue vigente hoy. La guerra ha abierto los ojos de la gente para ver que la persecución del dinero o la preocupación por cosas exteriores, es incompatible con objetivos y propósitos más altos. Mamona era la palabra aramea para designar riqueza y es en la riqueza donde Jesús veía a Satán. (p. 55)

x

Eberhard Arnold (2014):

La guerra continuó y vimos horrores aún más grandes... Luego el hambre llegó a Berlín. Las personas comían nabos mañana, tarde y noche. Cuando las personas se dirigían a los oficiales por dinero o comida, se les decía ‘si tienen hambre, coman nabos’. Por otra parte, aún en el medio de Berlín había familias ‘cristianas’ acomodadas, que tenían una vaca y leche, cuando nadie las tenía. Los carros atravesaban las calles transportando los cuerpos de los niños muertos. Los cuerpos envueltos en papel de diario, ya que no había tiempo, ni dinero para un ataúd. En 1917, vi a un caballo colapsar en la calle: el conductor fue golpeado y hecho al costado por la gente hambrienta, que corrió a cortar pedazos del cuerpo aún tibio para llevarles a sus familias a su hogar. (p. XV).

xi

Eberhard Arnold (1929):

Hablemos francamente: Me opongo al nacionalismo y al patriotismo; me opongo a la lucha de clases del proletariado; me opongo a las reglas de clase de los propietarios; y además, me opongo a las leyes de herencia. Afirmando que el egoísmo alza su cabeza donde hay una cuestión de proteger intereses comunes. Me opongo al sistema de partidos. La totalidad de la vida pública ha seguido este curso. ¿Por qué hay fuerzas armadas? ¿Por qué hay cortes de justicia? ¿Por qué hay una milicia? Indudablemente, existen simplemente porque existe la propiedad, aquella cosa aislada que se ha desprendido del resto, y que está condenada a la muerte. (p. 27)

xii

Eberhard Arnold (1925/2013):

Nos gusta el trabajo manual, la labor de los músculos y de las manos, y nos gusta la obra del artesano, en la cual el espíritu guía la mano. En la colaboración entre mano y espíritu se reconoce el misterio de la comunidad. También apreciamos la actividad de la mente y del espíritu, la riqueza de la creación artística, la interrelación entre lo intelectual y lo espiritual en el curso de la historia humana, y su efecto sobre la humanidad en su anhelo de paz. (p. 11).

xiii

Eberhard Arnold (1933/2016):

La comunidad puede ser comparada con un pan de molde. Las semillas se dispersan sobre muchos campos y granjas. Luego llega el tiempo de la cosecha. El grano reunido en el granero no pertenece a un solo campo. A menudo, el grano de varios campos y granjas se hornea en un único molde de pan. Del mismo modo, la Iglesia-comunidad congrega personas de varias naciones, diferentes estratos de la sociedad, diversos puntos de vista sobre la vida, y se hornea en un único molde (p. 32).

xiv

Annemarie Wachter (citado por Barth, 2010):

Escuchando el discurso de Hitler, sentí como si nosotros fuésemos una embajada en otro país, con un lenguaje completamente diferente y una atmósfera completamente diferente. Es de la mayor importancia que nosotros representemos dentro de la embajada, otra tierra -una tierra que nos es conocida- tan poderosamente que nuestro testimonio pueda ser oído y no pueda ser ignorado. Nosotros debemos ser imbuídos interiormente por el espíritu viviente y ser capaces de no pensar en nada más, de tal manera que podamos permanecer en la alegría y el poder del Espíritu y en unidad (p. 44).

xv

Albergaban clandestinamente judíos como miembros de la comunidad. Frente a las leyes de pureza racial de 1935, elaboraron un árbol genealógico de la familia Arnold-Von Hollander, donde se demostraba su ascendencia aria, ligada a la aristocracia y la burguesía intelectual, como intento ingenuo e ingenioso a la vez, de protección de la peligrosa diversidad étnica y social de la comunidad (Baum, 2015, p. 186).

xvi

Phyllis Rabbitts (citada por Barth, 2011), una joven enfermera inglesa, que se había unido al Bruderhof hacía unos pocos meses, percibía de este modo la situación:

La iglesia estaba en peligro y debía ser salvada, y hubo una conducción de Dios para que dejásemos el país. Seguir esta guía de Dios, no fue fácil. Teníamos un Bruderhof muy bien construido. -las viviendas casi nuevas, y el comedor/sala de encuentros era nuevo y hermoso en su simplicidad. El lavadero con su máquinas modernas no hacía mucho que estaba en funcionamiento y fue una gran ayuda para aquellos que sabían lo que significaba lavar a mano en condiciones difíciles. Los baños nuevos y toilets eran también un logro. En fin, todo terminado. (p. 4)

xvii

Trautel Dreher (citado por Barth, 2011):

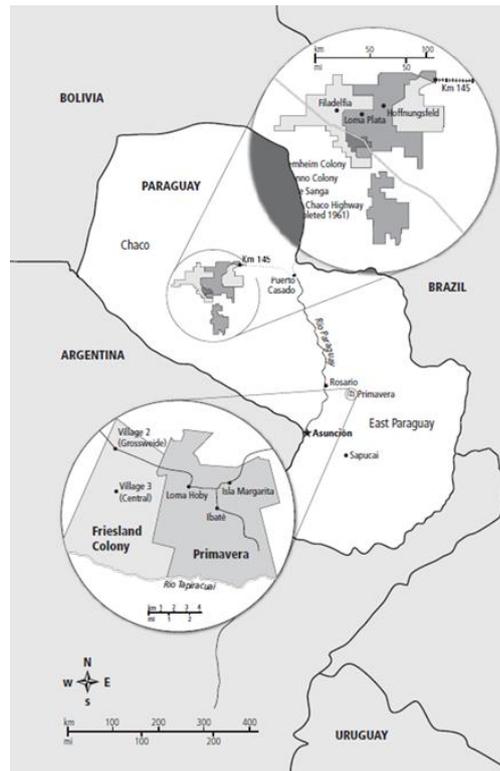
¿No hay nada para deleitar nuestros ojos, hambrientos de belleza? ¿Nada? Apenas puede verse una palmera, no hay campos floridos, ni verdes colinas, nada. El interminable Chaco, no es de extrañarse que se lo conozca como el ¡Infierno Verde! Un sentimiento de horror estrujó mi corazón. (pp. 24-26).

xviii

Fritz y Margarete Kliewer, líderes de las colonias menonitas, ensalzaban el nazismo. Conmemoraban la fecha de su ascenso al poder e incorporaron algunas de sus prácticas -gimnasia exhibiciones- (Barth, 2011, pp. 39-44).

En sus escuelas -tanto en el Chaco como en el Alto Paraguay-, el retrato de Hitler presidía las aulas. Frente a ello, en la etapa de construcción de Primavera, mientras provisoriamente se hospedaban en una escuela de Friesland, una integrante de la Sociedad de Hermanos, recordará que preferían dormir a cielo abierto (Barth, 2011, p. 90).

xix



Mapa de las colonias menonitas en Paraguay y de la colonia Primavera de la Sociedad de Hermanos. Reproducido de Emy Barth (2011), *No Lasting Home: A Year in the Paraguayan Wilderness*. Copyright 2011 por The Plough Publishing House. Usado con permiso.

xx

Secuencia de actividades diarias de las colonias de Primavera. Traducida y reproducida de Wagoner y Wagoner (1991, p. 177-178).

Hora Invierno	Hora Verano	Actividad
4:45	3:45	Desayuno de los hombres (Solteros o jóvenes) se levantan.
6:00	5:00	Primera campana
6:15	5:15	Los padres o niños mayores van a buscar el desayuno.
7:00	6:00	Campana de final de desayuno. Los hombres parten a su trabajo
7:30	6:30	Suena el silbato de la escuela. Los niños se reúnen en círculo.
7:45	6:45	Suena la campana convoca a los niños más pequeños a los departamentos. Las mujeres sin responsabilidades familiares se dirigen a su trabajo.
8:30	7:30	Comienza del segundo período.

9:15	8:15	Comienzo del tercer período
9:30	8:30	Campana para el segundo desayuno. Las mujeres que todavía no trabajan van hacia los departamentos. (Cada mujer tiene al menos una mañana o dos tardes en el hogar cada semana para trabajo doméstico. Quienes tienen familias largas, tienen más tiempo. A menudo las madres, optan por mantener a sus niños pequeños con ellas durante ese tiempo.
10:00	9:00	Receso escolar y segundo desayuno
10:30	9:45	Comienzo del cuarto período
10:50	10:30	Comienzo del quinto período
11:15	11:00	Comienzo del sexto período Primer, segundo, y tercer grado almuerzan Los niños más pequeños comen y hacen la siesta.
12:00	11:40	Primera campana para el almuerzo Comienzo del sexto período. Primero, segundo y tercer año, vuelven a casa para un descanso de mediodía.
12:15	12:00	Segunda campana para el almuerzo
12:45	12:30	Fin del almuerzo. Todos van a casa para un descanso de mediodía. Tiempo destinado a dormir, leer, escribir, actividades calmas. Todos los niños adentro.
2:15	2:15	Campana para el "snack". Los hombres traen elte.
3:00	3:00	Niños hacia los departamentos. Niños de la escuela hacia las actividades de la tarde. Hombres al <i>Briderrrat</i> , pelar mandiocas.
3:30	3:30	Hombres a los departamentos de trabajo
5:00	5:00	Campana para la cena de los niños más pequeños Cenan los niños de 1° a 8° grado.
5:30	5:30	Las mujeres llevan a los niños a casa desde los departamentos.
6:00	6:00	Los hombres retornan al hogar desde el trabajo. Tiempo de familia: lavar a los niños, leerles en la cama. Cantar, etc.
6:45	6:45	Primera campana para la cena. Los niños van a la cama.
7:15	7:15	Segunda campana para la cena.
8:00	8:00	Reunión de la noche. (Opcionalmente, tiempo libre)
10:00	10:00	Se apagan las luces.

Coincide con los datos suministrados por otras fuentes (Comunera I, comunicación personal, 2019, setiembre, 2019; John Jory, comunicación personal, 2016, diciembre 13; Peck, 1987, pp. 113-114; Margot Purcell, comunicación personal, 2016, noviembre 16).

xxi

En un artículo a finales de la década del '40, manifestaban:

Con la cada vez más amplia grieta entre Este y Oeste, la amenaza constante de una guerra renovada, y el hambre y la angustia de millones de personas, encadenados y desposeídos, es un imperativo para cada uno considerar que tipo de orden social, afirmará esta lealtad. Disminuir la grieta entre Este y Oeste está más allá de nuestras posibilidades, pero el abismo entre palabra y hecho, idea y práctica se deja abierto a nuestra propia responsabilidad y el peligro. Los signos de que esta distancia que es la fundamental, se acorta, son el interés común, el cuidado común por el otro, el dinero (burse: cartera?) en común, la mesa en común: la realidad de que los hombres pueden vivir juntos en unidad. Este es significado de comunidad en el día a día (Taylor, 1949, p. 357).

xxii

Mateo, 18: 1-3:

En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús diciendo: ¿Quién será el más grande en el reino de los cielos? Él, llamando a sí a un niño, le puso en medio de ellos y dijo: En verdad os digo, si no os volviereis y os hicieréis como niños, no entraréis en el reino de los cielos.

xxiii

Phillip Britts (2018), agricultor y poeta, expresó la dualidad de esta vivencia en un poema dedicado a Christine, hija de uno de sus amigos, fallecida en el primer año de Primavera :

No con miedo y desesperación, / Pero en protesta obstinada, silenciosa, / En la tierra depositamos nuestra bebé: / Todas las madres calmas y trágicas, / Todas las mujeres solteras con el corazón roto, / Todos los hermanos con el rostro solemne; / Y arrojamos tierra sobre ella / En una protesta obstinada, silenciosa.

Ahora regresamos y la dejamos, / Sola al borde de la selva, / Regresamos y volvemos una vez más al combate / Contra el Príncipe de la Muerte y la Oscuridad- / No como aquellos cuya causa está perdida, / Sino con esperanza cierta, / Continuando la lucha hacia la llegada del reino / Y la derrota del mal.

xxiv

Elizabeth Bolken Zumpe (1993) recuerda los primeros momentos de la escuela, cuando tenía 7 años:

Al comienzo no había edificios, pero los hermanos habían preparado diferentes lugares en el bosque para las clases. Nos sentábamos en troncos y Balz nos pedía que limpiáramos un espacio frente a nosotros en la arena con un palo. Cuando todos tenían un espacio limpio en la arena, nos pedía que escribiésemos nuestros nombres. Creo que éramos la clase más difícil, una mezcla de niños alemanes, ingleses y suizos que habían llegado en distintos grupos. No teníamos libros –llegaron más tarde-. Todo lo que podíamos hacer era escribir en la arena y resolver oralmente algunos problemas... Aprendimos las tablas de multiplicar repitiéndolas con Balz, y memorizábamos poemas y canciones (p. 59).

Era un tiempo encantador y mientras estábamos ocupados, los hermanos comenzaban a construir pequeñas cabañas en el bosque. Cada clase tenía su propia cabaña. El aroma a

tierra fresca, los árboles inmensamente altos, los extraños colores de los pájaros, todo eso hizo una profunda impresión en mí (p. 59).

xxv

Nadine Moonje Pleil (1994):

La piscina era alimentada con agua fresca de un manantial... Nadábamos diariamente y disfrutábamos especialmente después del trabajo en el jardín. Luego de estar sucios y sudados por el calor intenso, hacía bien, caminar a través del frescor del bosque hacia la piscina. Podíamos percibir las fragancias de las orquídeas salvajes, escuchar la conversación de los monos, y sorprenderlos mirándonos atentamente desde las ramas... Y luego el primer salto en el agua cristalina! Nos zambullíamos y jugábamos y nadábamos tanto como quisiésemos (p. 71).

xxvi

Nadine Moonje Pleil (1994) da cuenta de esta libertad en los niños:

Siempre competí con los muchachos para trepar a los árboles, correr carreras y andar a caballo. Un día Steph, me desafió a subir hasta la cima de un árbol muy alto. Por supuesto, inmediatamente acepté el desafío. No iba a permitir que los varones me llamaran mariquita. Trepaba cada vez más alto, sin mirar atrás. Cuando llegué a la cima, grité y volví a saludar. Entonces, comencé a descender. Ni por un momento, habían imaginado que no podría trepar al árbol... (p. 61).

Por otra parte, esta conducta parecía contar con el beneplácito de los adultos. El episodio anterior había terminado con la rotura del vestido de Nadine: “Hilda [su madre adoptiva] nunca se quejó de mis ropas rotas. Era una buena modista y con calma remendaba las roturas... ¡Como deseaba usar pantalones!” (p. 61).

xxviii

Sociedad de Hermanos (1956):

En colegios, instituciones y empleos de Uruguay, Paraguay, Argentina y Brasil, Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, jóvenes nacidos en la comunidad han estudiado o estudian: magisterio, medicina, enfermería, bellas artes, humanidades, mecánica, construcción, agricultura, ciencias domésticas, comercio, etc.” (p. 8).

xxix

Parker-Gray (1954):

... esto es suficiente para mostrar que un año en la casa del Bruderhof significa mucho para nuestra “juventud”. Aquí son despertados a los problemas de la vida –la injusticia, enfermedad, pobreza y riqueza, hogares rotos. Ven al pordiosero ebrio yaciendo en la cuneta de nuestra calle, envuelto en papel de diario, el huérfano sin hogar ganando su sustento como lustrador de zapatos, los autos aerodinámicos a toda velocidad, el magnífico edificio de un nuevo banco irguiéndose como el sepulcro de una deidad pagana. Desde nuestra torre, podemos mirar hacia la ciudad y saber que bajo aquella vista acecha la miseria y la vileza. Y además en nuestros encuentros, dejamos nuestros pensamientos y corazones ascender juntos para ver la Ciudad Sagrada que tanto anhelamos y para la que trabajamos y cuya venida es nuestra fe y certeza. (p. 116)

xxx

Nadine Moonje Pleil (1994), recuerda uno de esos viajes, en este caso a Puerto Rosario donde visitaron el río Paraguay, usando la casa rústica que la Sociedad de Hermanos tenía allí. Nadaron en el río. En las noches, cocinaban la cena sobre el fuego. “Nos sentábamos y cantábamos, algunos tocaban instrumentos, violines, guitarras. Disfrutábamos especialmente la libertad” (p. 125).

xxx

De acuerdo al testimonio de una adolescente:

La obra de teatro es una gran experiencia para nosotros los jóvenes, estrechando los lazos espirituales entre nosotros. No representamos la obra por sí misma, aunque también disfrutamos mucho, actuándola; lo que nos moviliza profundamente y hace temblar nuestros corazones es el mensaje que debe ser transmitido a través de la palabra y la acción... Cuando el rey negro se hace igual con otros volviéndose humilde ante el niño, algo importante se ha expresado en relación al conflicto racial de nuestros tiempos y el sufrimiento impuesto sobre las personas de color [sic] en muchos países. (Kleiner, 1953, pp. 19-20).

xxxii

Nadine Moonje Pleil (1994) da cuenta de esta libertad en los niños:

Siempre competí con los muchachos para trepar a los árboles, correr carreras y andar a caballo. Un día Steph, me desafió a subir hasta la cima de un árbol muy alto. Por supuesto, inmediatamente acepté el desafío. No iba a permitir que los varones me llamaran mariquita . Trepaba cada vez más alto, sin mirar atrás. Cuando llegué a la cima, grité y volví a saludar. Entonces, comencé a descender. Ni por un momento, habían imaginado que no podría trepar al árbol... (p. 61).

xxxiii

Nadine Moonje Pleil narra su historia de amor en los comienzos de su adolescencia, con un joven diez años mayor que ella. La historia mantenida en secreto, debió ser interrumpida abruptamente cuando fue descubierta. Los jóvenes debieron devolver los regalos recibidos, y se le prohibió la comunicación por cualquier medio. El joven fue castigado con la “gran expulsión”, y enviado a su país de origen (Moonje Pleil, 1994, pp. 93-122).

La pareja adolescente sólo pudo reencontrarse fugazmente en la edad adulta, ambos habiendo conformado sus respectivas familias. El joven había conservado un retrato a lápiz de su enamorada, que le fue devuelto, una vez que éste, ya en la vejez, hubiese fallecido.

xxxiv

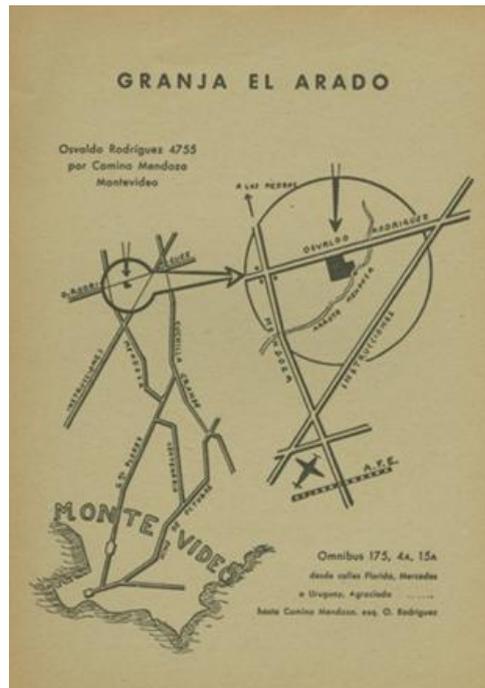
En 1949, las instalaciones con las que contaba eran las siguientes: tres consultorios, un dispensario, un laboratorio, una sala de operaciones y doce camas de internación (The Primavera Medical, 1949). En 1954, éstas aumentaron a 30 (Burn, 1954).

xxxv

Roger Allain (1992):

La idea de que debíamos parar de construir indefinidamente en Paraguay estaba ganando terreno. Debíamos estabilizar nuestros números y consolidar nuestra posición en Primavera, y al mismo tiempo expandirnos a otras partes del mundo (p. 212).

xxxvi



Ubicación de la comunidad El Arado. Reproducido del periódico “El Arado”, 4, 1956.

xxxvii

Eberhard Allain (comunicación personal, 2023, enero 27):

Me encantó tener la oportunidad de aprender tantas cosas nuevas. Ir a la escuela pública donde había un montón de chicos desconocidos, andar en camión con mi papá, aprender a andar en bicicleta, hacer cometas, etc. ... tenía mucha libertad para explorar la naturaleza junto al arroyo en los fondos de la chacra, así como en las propiedad vecinas, donde iba a menudo a observar pájaros y pequeños animales en la naturaleza, y tortugas y peces en el agua

xxxviii

Roger Allain (1992) llegaría a presidirla durante un año.

xxxix

### **Semblanza de Felipe Badessich**

Sobre la historia de vida de Felipe Badesich no se conoce demasiado. Era argentino, y llegó hasta El Arado, proveniente de una familia acomodada en Buenos Aires, que abandonó buscando otro modo de vida y planteando haber tenido dificultades con consumo de drogas, de acuerdo a Roger Allain (1992). Los testimonios sobre Felipe Badesich son unánimes en relación a sus características personales: sus múltiples habilidades, especialmente en la cocina, su voz privilegiada, su sensibilidad social, su comprensión del “otro”. Luego del levantamiento del El Arado, fue trasladado a Primavera. En el contexto de la “gran crisis”, fue expulsado de la Sociedad de Hermanos, retornando a Montevideo, donde fallece algunos pocos años después.

Emil Fischli (1999), integrante de El Arado, lo rememora de esta manera:

Recuerdo a Felipe Badesich particularmente bien. Era un cantante conocido, y venía de Buenos Aires. Estaba aburrido con la vida en sociedad. Vino hacia nosotros trayendo con él un muchacho diminuto, sin hogar y huérfano, que había recogido de las calles. Aparte de los talentos musicales, Felipe tenía otros. Era un verdadero gourmet y excelente

cocinero. Tenía un gran corazón, estaba siempre disponible para los niños, los jóvenes y cualquiera en desventaja. Tenía una voz plena, que resonaba, que parecía ir directo al corazón.

Paulo Allain (1998), integrante de El Arado, hijo mayor de Roger, recuerda con gratitud su amistad y su particular modo de relacionamiento, a partir del cual pudo revertir algunos aspectos de su personalidad adolescente:

El punto de inflexión en los años siguientes vino a través de mi amistad con Felipe Badessich... Felipe era un hombre misterioso, que no comentaba acerca de su pasado, que me dijeron fue un tanto difícil. Pero tenía un genuino interés en las otras personas e incluso “adoptó” a un muchacho joven (Gareth?), considerado un joven rebelde. Las personas en contacto con Felipe se contaminaban de su manera optimista y feliz de hacer las cosas y resolver problemas personales. Le debo a él en gran medida, ayudarme en aquellos pocos años a superar mi modo generalmente introvertido con los otros y volverme una persona socializante y extrovertida... Felipe no se ocupaba de la “impureza sexual”, sino de traer a superficie el potencial humano de una persona. Esta actitud ayudaba a las personas a sublimar sus tendencias indeseadas en algo positivo, y fortalecía la confianza en uno mismo.

Erdmuthe Arnold (comunicación personal, 2017, julio 10):

Felipe cuidaba un joven uruguayo en El Arado, cuya madre no podía hacerse cargo de él ... Me gustaba oírlo cantar, amaba hacer eso mientras cocinaba dulces, y podía se escuchado de todas partes. Escribía poemas y canciones religiosas.

Es autor de uno de los artículos de El Arado (Felipe, 1956). Es interesante destacar que su artículo, como el de otros autores de El Arado, siguen haciendo referencia a Cristo, el Sermón de la Montaña, y los primeros cristianos.

xi

### **Semblanza de Ariel Fontes**

Sobre la historia de vida de Ariel Fontes, se cuenta con mayor información a partir del testimonio de Comunera I (comunicación personal, 22 de agosto, 2021).

Había nacido en San José en 1932, proveniente de una familia obrera. Se formó en la Escuela Técnica de Construcción. Trabajó en ese rubro en Montevideo y el interior del país, particularmente en Paysandú. Había llegado a El Arado, a través de la recomendación de un amigo. En un primer momento, había trabajado allí como albañil y carpintero. Más tarde, consideró su incorporación a la comunidad. Se había acercado al Partido Comunista, distanciándose posteriormente. También había estado en contacto con jóvenes judíos. “Decía que siempre estaba buscando alguna forma de vida, más justa ...”, recuerda Comunera I (comunicación personal, agosto 22, 2021). Poseía habilidades manuales destacadas, y era al mismo tiempo, poeta, lector polifacético con gustos que iban desde el Martín Fierro a Borges, aficionado al tango y la música clásica. Muchos lo consideraban como un hombre “con los dos pies en la tierra”. “La tierra y la naturaleza eran una parte muy importante en la vida de él”, rememora Comunera I (comunicación personal, agosto 22, 2021).

Luego del levantamiento de El Arado, fue derivado a Asunción. En el contexto de la “gran crisis”, abandonará la Sociedad de Hermanos, viviendo un tiempo en Rosario (Argentina). Posteriormente se vinculará a la Comunidad del Sur, a la que abandonará para integrarse a la ROE. Fue preso en Buenos Aires. Finalmente se exilió en la ciudad de Malmö.

Roger Allain (1992) lo recuerda como carpintero en el Arado: “Aprendí mucho de él sobre métodos de trabajo, las personas, folclore y habla del Uruguay” (p. 244).

### **Semblanza de Olga Viera**

Una entrevista telefónica, hizo posible la construcción de esta semblanza sobre Olga Viera (comunicación personal, 2023, marzo 6).

Montevideana, estudiante de Preparatorios, a comienzos de la década del '50, visitaba la comunidad cristiana, junto a integrantes de la Comunidad del Sur.

En 1961, en un momento de incertidumbre existencial, decidió unirse a la Sociedad de Hermanos, que ya había abandonado su enclave montevideano. Se dirigió entonces a Paraguay, y vivió un año en Primavera. Cuando ésta fue desmantelada, pasó a vivir en las comunidades de Estados Unidos, donde permaneció por 8 años.

Cuando plantea su deseo de ser bautizada y convertirse en miembro pleno, se le informó que no se consideraba que estuviese preparada para ello, y se la invitó a hacer una experiencia fuera de la comunidad por un año. Desconcertada por esta respuesta, que no indicaba las causas específicas de su no admisión, decide estudiar enfermería y ya no se reintegraría a la Sociedad de Hermanos. En Estados Unidos, se vinculó a los quáqueros, y trabajó en proyectos de defensa de derechos humanos, desde Amnistía Internacional. Retornó a Uruguay, luego de finalizada la dictadura cívico-militar.

Para Nadine Pleil: “los dos años en Uruguay fueron años de oro para nosotros” (p. 170). En relación a sus hijos dirá: “estaban más expuestos al mundo de lo que habían estado en el apartado Paraguay” (p. 170).

En opinión de Paulo Allain, “el hecho de que El Arado tuviese muchos contactos con visitantes y otros grupos del exterior también contribuyó a mi transformación y me hace recordar frecuentemente esta comunidad con gran nostalgia”.

Roger Allain (1992) recordará, “estaba imbuido de Montevideo y las ventajas de una ciudad moderna con contactos en el mundo exterior, buenos conciertos, bibliotecas públicas, librerías, y la costa a unos pocas millas de distancia” (p. 224).

Para Comunera I (comunicación personal, 22 de setiembre, 2019): “Era un ambiente más libre... Como éramos un grupo chico ... uno tenía un contacto más cercano con todos ... En el Arado, llegué a conocer bien, personas, que había conocido en Paraguay pero con los que no tenía demasiado contacto... Realmente pasé unos años muy lindos ahí ...”.

Desde 1956, en la II Conferencia Mundial de la Sociedad de Hermanos celebrada en Primavera, y particularmente impulsada por Woodcrest, la política de “reducción de frentes”, venía perfilándose (Oved, 1996, p. 220). Se consideraba que en virtud de la cantidad de visitas y nuevos ingresos, que se producían en Estados Unidos y Europa, a partir del aumento de los simpatizantes de los movimientos pacifistas y comunitarios, provocados también por la II Guerra Mundial, los esfuerzos deberían concentrarse allí.

Las comunidades en América del Sur debían reducirse, y parte de sus miembros ser trasladados a América del Norte o Europa. En 1960, se comenzó con América Latina, continuando en 1962, con el cierre de la colonia inglesa de Wheathill y la colonia alemana de Sintal. Evergreen en Estados Unidos será evacuada, pero no cerrada. Finalmente, en 1966, se suprimirá también Buldstrode, la última colonia inglesa. Desde ese año y hasta 1971, la Sociedad de Hermanos, se concentrará exclusivamente en los Estados Unidos. Posteriormente, emprenderá el retorno a otros países.

Sobre este tema, puede consultarse los análisis de Oved (1996), Zablocki (1980). Y como fuentes desde posicionamientos opuestos, Böhlke Zumpe (1993) y Mow (1990).

<sup>xliv</sup> Durante el exilio en Paraguay, la Sociedad de Hermanos había fundado otras colonias: tres en Europa -Wheathill (Inglaterra, 1942), Buldsrode (Inglaterra, 1958) y Sintal (Alemania, 1955)- y tres en Estados Unidos (Woodcrest, 1954, Oak Lake, 1957 y Evergreen 1958).

Woodcrest situada en las cercanías de Nueva York, incorporó la cooperativa de fabricación de juguetes “Community Playthings” –anteriormente perteneciente a la comunidad laica Macedonia-, que progresivamente fue obteniendo mayores ganancias, asegurándole su independencia y supremacía financiera.

Se operó un cambio de matriz productiva inédito en la historia de la Sociedad de Hermanos: desde la agricultura y el trabajo editorial a la producción industrial.

Vale la pena recordar que su fundador Eberhard Arnold, siguiendo a Landauer, había optado por la creación de comunidades agrícolas. Desde su creación, las comunidades habían sobrevivido gracias a las donaciones de bienes de quienes ingresaban y también a la solidaridad de personas e iglesias simpatizantes. Eberhard Arnold veía con malos ojos, la excesiva preocupación por la eficiencia económico-financiera de sus comunidades, depositando en la fe en Dios, el hallazgo de soluciones a este tipo de problemas. Esta postura, había provocado una de las primeras crisis en Sannerz (Emy Arnold, 1971, p. 69-84)

Sobre esta dimensión de la crisis, puede consultarse los análisis de Oved (1996), Zablocki (1980). Y como fuentes desde posicionamientos opuestos, Böhlke Zumpe (1993) y Mow (1990).

xlv

Aproximadamente desde 1956, el crecimiento económico hizo que la representatividad simbólica, fuese desplazándose desde Primavera -hasta ahora considerada la “comunidad madre”- hacia Woodcrest, que habría de constituirse de aquí en más en la comunidad hegemónica.

Desde ese momento, Woodcrest comienza a manifestar sus discrepancias con Primavera en relación a temas económicos. Se le exige mayor eficiencia productiva, proponiéndosele el cultivo de arroz, al que se veía con potencialidad económica en el contexto paraguayo. Luego de una considerable inversión, esta variante productiva tuvo una primera cosecha exitosa y prometedora (Allain, 1992). Sin esperar la próxima, desde Estados Unidos se le exige a Primavera la transición hacia alguna actividad industrial. Desde Paraguay, se considera que dicha opción por las características del país resultaría inviable. La respuesta negativa y su fundamentación por parte de Primavera, fue percibida en Woodcrest, como “capciosa”, y por ende, inadecuada desde un vínculo cristiano (Allain, 1992; Peck, 1987).

xlvi

Por otra parte, Woodcrest comenzó a cuestionar su aporte para la financiación del déficit que el hospital de Loma Hoby, por su función social, portaba desde su fundación (Allain, 1992; Bohlken Zumpe, 1993). Este punto es uno de los de mayor tensión en la disputa. Woodcrest entiende que el trabajo social no debe ser un objetivo comunitario (Mow, 1990). Señalaban que la cobertura social en Paraguay se había ampliado y también que los menonitas habían construido otro hospital más moderno, en el área. Finalmente el hospital de Loma Hoby fue cerrado y desmantelado.

Se hablaba de la posible construcción de otro en Isla Margarita, que nunca fue concretada. Para Elizabeth Bohlken Zumpe (1993), no se trataba de una cuestión económica, sino de concepciones antagónicas sobre la definición de una comunidad cristiana (p. 194).

xlvii

Otro núcleo problemático fundamental estaba radicado en la disputa de liderazgos originada, luego del fallecimiento del fundador Eberhard Arnold. Tiene como protagonistas más visibles a sus tres hijos varones, particularmente a Johan Heinrich (“Heini”, el apodo diminutivo con que se le reconoce mayoritadamente en las fuentes), pero también a Hardy y Hans Hermann, contrapuestos a sus dos yernos, Hans Zumpe y Balz Trumpi (Zablocki, 1980, p. 104).

Antes de morir en 1935, siendo sus hijos muy jóvenes y estando refugiados en Suiza, huyendo del servicio militar obligatorio impuesto por el nacionalsocialismo, Arnold lega su liderazgo -un rol de “primero entre pares”- a Hans Zumpe, quien posteriormente, se convertirá en una de las figuras individuales más notorias en Paraguay. La puja de liderazgos, que se retrotraía a episodios anteriores ocurridos en Europa, se mantuvo en Paraguay, dando lugar a acontecimientos conflictivos que culminaban en exclusiones recíprocas durante muchos meses, exhibiendo como fundamento divergentes visiones religiosas.

El status y el rol de los hijos de Arnold en la comunidad resulta un aspecto problemático. Algunos los consideraban los continuadores directos del fundador, otros, percibían esto como una desviación, que daría lugar a una sucesión cuasi-dinástica y patriarcal, contrapuesta a los principios comunitarios. Irónicamente, aludían a ellos como “la familia real” (Allain, 1992).

La polarización más visible terminó instalándose entre Hans Zumpe y Heini Arnold. La disputa tuvo diversos escenarios, que no corresponde detallar aquí (Mow, 1990; Oved, 1996). Heini Arnold es trasladado a Estados Unidos y designado Servidor de la Palabra en Woodcrest, adquiriendo gran prestigio entre los jóvenes comunitarios estadounidenses, que lo erigen en una figura de liderazgo espiritual. Sus concepciones -y su persona- son resistidas por núcleos importantes y liderazgos alternativos en Europa y Paraguay.

Un hecho circunstancial, hace caer definitivamente a su principal opositor. En junio de 1960, Hans Zumpe declara haber cometido adulterio y fue sancionado, de acuerdo a las reglas de la Sociedad de Hermanos, primero con la “exclusión” y posteriormente con la “gran expulsión”, que implica la expulsión definitiva y la prohibición total de contacto con su familia residente en la comunidad (Mow, 1990, p. 150).

La puja de liderazgos, entraña por otra parte, una diferente concepción en los modos de conducción espiritual y gestión comunitarias, fundamentalmente en lo atinente al rol de las individualidades. La puja entre una concepción que prioriza la democracia directa, y otra que apuntala el fortalecimiento de una autoridad superior individual, es planteada por Mow (1990) - apoyando la segunda opción- del siguiente modo:

En 1959 y 1960, también luchamos contra sus moralismos humanos<sup>xlvii</sup> y sus preocupaciones igualitarias –aún con algunos en la hermandad, porque estas cuestiones fueron planteadas seriamente... ¿La respuesta debía ser no tener servicios? ¿Cómo sería si no nombrásemos a nadie, pero todos tuvieran igual responsabilidad y nadie tuviese asignada una especial responsabilidad o liderazgo?

Algunos de nosotros reaccionamos a esto desde el comienzo, “No, no, no se puede hacer eso, es contrario a las Escrituras; en el Nuevo Testamento, simplemente no es de esa manera, no funciona de esa manera”. Y junto a estas preguntas -la mayor parte de las veces, soterrados o escondidos, pero ocasionalmente muy directos- estaban los ataques personales a individuos en el Servicio de la Palabra, y particularmente contra Heini (Mow, 1990, p. 135).

Para Bohlken Zumpe (1993), el desmantelamiento de las colonias en Inglaterra y América del Sur, tuvo como finalidad eliminar las discrepancias allí existentes, con el estilo de liderazgo de Heini Arnold (p. 181). Finalmente, es la posición de Heini Arnold, la que termina imponiéndose.

En 1962, en la primera conferencia celebrada en Woodcrest, de la que participaron las tres colonias estadounidenses, es designado y confirmado como “Elder” de la Sociedad de Hermanos (Mow, 1990, p. 233). En ese momento, ya habían roto con la Iglesia Hutterita, por lo tanto, fue una decisión autónoma de la Sociedad de Hermanos.

La adscripción de la Sociedad de Hermanos a la Iglesia Hutterita fue controversial, desde sus comienzos, en 1930. En Paraguay, se había producido un alejamiento del estilo de vida hutterita. Una visita realizada a Primavera, en 1950, por parte de dos representantes de la Iglesia Hutterita, intensificó la distancia, objetándose algunos aspectos del modo de vida de la Sociedad de Hermanos: la música, la danza, las representaciones teatrales, el consumo de tabaco, la vestimenta, y el rol de las mujeres en la comunidad.

Para Heini Arnold el trato dado a los visitantes en 1950, no había sido el adecuado, censurándose particularmente, la actitud de Hans Zumpe (Mow, 1990). Por otra parte, en 1955, la participación en misión, de integrantes de la Sociedad de Hermanos en la colonia hutterita de Forest River en Estados Unidos resultó conflictiva. Un porcentaje importante de sus miembros, se sintió más afín a la Sociedad de Hermanos, realizando el pasaje hacia alguna de sus comunidades. Esta situación provocó en 1955 la ruptura entre la Sociedad de Hermanos y la Iglesia Hutterita (Cole Barnett, 1995).

Mow (1990) distingue entre “corazones cálidos”, correspondientes a aquellos para quienes Jesús era el centro de la comunidad y “corazones fríos”, correspondientes a aquellos para quienes la comunidad tenía una fundamentación terrena e intelectual (pp. 134-135).

Los corazones fríos corresponderían fundamentalmente a los ingleses, militantes pacifistas, que se habían unido a la Sociedad de Hermanos en los comienzos de la II Guerra Mundial, proclives además al compromiso con el medio exterior.

Los corazones “cálidos” corresponderían a los alemanes, que se habían incorporado en Sannerz o el Rhönbruderhof y los americanos de última generación, que proyectaban una comunidad “cerrada” y ubicaban el centro en la fe. En su análisis de la “gran crisis” Oved (1996), considera que si bien este relato explicativo se mantuvo durante muchos años, el análisis historiográfico, lo relativiza, pudiendo encontrarse representantes de distintas nacionalidades en las dos posiciones.

Finalmente el clivaje “comunidad cerrada” o “comunidad abierta” fue fundamental en la provocación del cisma. A finales de la década del '50, en los diferentes enclaves, la Sociedad de Hermanos, había desarrollado un considerable grado de apertura hacia el medio, rasgo que la había caracterizado fundacionalmente. Con el advenimiento de la crisis, dicha apertura fue censurada y suprimida en las comunidades de los tres continentes.

En Inglaterra, se habían mostrado con criterios amplios en la admisión de nuevos integrantes, al tiempo que habían desarrollado vínculos con otros grupos comunitarios o pacifistas no cristianos. En 1960, sin embargo, dejaron de participar en “War on Want”, en la campaña para el desarme nuclear y cerraron abruptamente *The Plough*, (Whitworth, 1975, p. 205).

En Estados Unidos, con el re-surgimiento del movimiento pacifista luego de la II Guerra Mundial, se había producido un florecimiento del movimiento comunitario. En 1952, se había creado la “Asociación de Comunidades Intencionales”, sin definición religiosa, y con el objetivo de fortalecer y generar vínculos de cooperación entre ellas (Oved, 2013, p. 10).

Por sus contactos con Macedonia, la Sociedad de Hermanos llegó a formar parte de dicha Asociación. Macedonia se disolvió en 1958, vendiendo su cooperativa “Playing things” a la Sociedad de Hermanos, que recibió también el pasaje de gran parte de sus antiguos miembros.

Luego de ésto la Sociedad de Hermanos, decide retirarse de la Asociación. Su principal argumento radicó en que ésta no presentaba “unidad ideológica”. Señalaban que los antiguos integrantes de Macedonia, se habían convertido a la fe anabaptista, para ser aceptados por la

Sociedad de Hermanos, dando entender que sólo podrían asociarse con otras comunidades religiosas.

La decisión de alejamiento fue lamentada por la Asociación, pero también duramente cuestionada por algunos de sus integrantes, en tanto la Sociedad de Hermanos, estaría manifestando una actitud sectaria, que sólo consideraba válida su propio modo de vida y su visión religiosa, no aceptando la coexistencia junto a otras opciones. Para la Asociación, el objetivo fundamental era “cambiar la sociedad”, con apertura y respeto hacia la diversidad de creencias (Oved, 2013, p. 18). Más arriba, fue señalado como muchos de los integrantes que habían llegado a Woodcrest, con inquietudes pacifistas, fueron expulsados, en este mismo período (Mow, 1990, p. 134-135).

Por otra parte, los contactos que se habían establecido con el movimiento del kibutz, en Estados Unidos también se vieron interrumpidos en el momento de la crisis, tanto en posibles proyectos en común como en el intercambio epistolar, retomándose recién a comienzos de la década del '70 (Oved, 1993, pp. 42-43). En 1958, se había creado el “Comité de Servicio de Woodcrest”, con la finalidad de expandir sus actividades en el medio exterior. Dos años después, el “trabajo social” fuera de la comunidad, era censurado, considerado como propio de “corazones fríos” (Oved, 1996, p. 217).

li

Paulo Allain (1998):

La decisión dictatorial de cerrar el El Arado, hecha por Heini y otros líderes comunitarios sin consultarme, siendo miembro pleno de El Arado en la época, aún me desagrada y entristece...

lii

Para John Joris (comunicación personal, 25 de octubre de 2016), “la vida en El Arado no estaba tan ‘regulada’ como en Paraguay. Había mucho mayor contacto con el mundo exterior ... Este enfoque no fue aprobado en Primavera”.

liii

Comunera I (comunicación personal, 2019, setiembre 29), que fue trasladada a Primavera en el momento del levantamiento de El Arado, relata que a su llegada, fueron sometidos a exclusión y al preguntar por la causa, “alguien me dijo que habíamos tomado una relación demasiado cercana con la Comunidad del Sur.”

liv

Ilse von Köller (citada por Mommsen, 2015), de nacionalidad alemana, que abandonó la comunidad en 1961, y retornó a ella en la década del '70, ilustra en su síntesis, esta postura: “un viento de tormenta enviado por Cristo que debía llegar para barrer lo que no pertenecía a la comunidad” (p. 299).

lv Ángel Rama (1971), la describe de esta manera:

... Más original fue la creación de cooperativas de trabajo y producción que adquirieron volumen considerable en el país, algunas de las cuales colindaron o participaron activamente de esta ampliación cultural. El ejemplo paradigmático fue la Comunidad del Sur, organismo comunitario de inspiración anarquista, consagrado al ramo tipográfico, que fue creado en 1955 con intervención de jóvenes artistas vinculados a la Escuela de Bellas Artes y que se transformó en un hogar cultural, preparando a sus integrantes y a la vez, divulgando un pensamiento y un arte en el medio.

lvi

En la heterogeneidad de experiencias, surge la perspectiva de un socialismo posible que, desde nuestras prácticas, teorías y deseos, tantos en sus medios como en sus fines, se define como:

... Heterodoxo en la asunción de las experiencias históricas que son patrimonio de la resistencia y el empuje, la teoría, la barricada y la iniciativa social de los revolucionarios de todos los tiempos...” (Pautas para un camino sin techo, 1983).

lvii

Interrogado en una entrevista sobre sus primeros contactos con el anarquismo, Ruben Prieto respondió con un recuerdo de su infancia que involucraba a la guerra civil española (Prieto y Rossi, 2001). Sus padres -españoles ambos- habían sido parte del apoyo a la causa republicana. Se recuerda a sí mismo, como niño pequeño, recogiendo los papeles metálicos que envolvían los chocolates, para enviarlos a España donde se utilizarían para construir cañones.

lviii

En 1963, en ocasión de la ejecución de dos militantes anarquistas en España, el movimiento libertario en sus diferentes tendencias, incluida la Agrupación Sur -a la que pertenecían integrantes de la Comunidad-, organizó una manifestación en la Plaza Libertad, acompañada de una “toma” del Consulado español, donde desde una ventana harían flamear una bandera republicana y un banderín de las Juventudes Libertarias (Mechoso, 2006, p. 244).

El poder aglutinador que tenía la revolución española, produjo, un significativo acto de unidad aún en tiempos en que estaba procesándose la traumática fractura de la Federación Anarquista Uruguaya.

lix

“El grupo se anarquizó y al hacerse con una ideología más definida la gente que no era anarquista, ya no entraba tan fácilmente” recordará Julio Mancebo (Trías y Rodríguez, 2012, p. 44).

lx

El arte en todo esto era y es el vector ordenatriz, tanto para entender la historia, distanciándose de toda concepción determinista y por lo tanto reduccionista, entendiéndola como el espacio para la creación (Castoriadis), como para concebir la educación como el proceso de socialización en la perspectiva de una sociedad libertaria definida por su capacidad de darse sus propias normas fuera de todo orden autoritario (Eduardo Colombo). (Prieto, 2005).

lxi

No había obra de teatro, ni película que no pasara, yo que sé, música, Marcel Marçeau, cualquier hecho cultural que hubiera, allí estábamos nosotros... después de la función se discutía... Nos despedíamos y nos encontrábamos media hora después para hacer un asado en algún lado o hacíamos un baile en alguna de las casas de las muchachas. O una conferencia o realizábamos algo en una fábrica ocupada. Todo nos convocaba ... (Prieto, 2008, p. 183-184).

lxii

Nelson Di Maggio (2021):

La maravillosa Segunda Bienal estaba presidida por *Guernica* todavía con sus colores ocres originales, y una gran muestra de Picasso, Braque y salas de cubismo, futurismo, surrealismo, retrospectivas de Alexander Calder y de Rufino Tamayo, grabados de Giorgio Morandi, Paul Klee, Piet Mondrian, Marino Marini, Emilio Vedova y una lista que quita la respiración a lo lejos. No se repetirá. Con ese material irreplicable en cualquier futura bienal, me puse al día con el arte contemporáneo, en vivo y en directo...

lxiii

Ruben Prieto (2008):

Otra cosa muy importante ... son las bienales de San Pablo, y la conformación de este grupo activo ... En la Historia de la Pintura Brasileña, aparece una foto de nosotros, como si fuéramos parte de su historia... Tuvimos una presencia activa, éramos muy organizados y muy estudiosos. Nos íbamos allá, en la 2º Bienal, -el Guernica era un impacto- nosotros nos dimos charlas y análisis abiertos, venía mucha gente porque los “uruguayos” hablábamos en serio. Con mucha información y con calidad... (p. 186).

lxiv

Benavides (2017):

La visión de lo estético en Beuys, renuncia a la noción romántica del siglo XIX, para asumir una actitud que podría llamarse neo-romántica, el encuentro con los “otros”, el compromiso social y político del artista con su contexto temporal y espacial, el individuo como parte de un colectivo que cuestiona las estructuras sociales construidas en cada época y propone alternativas que vayan más allá de las luchas intestinas por el poder y el dominio sobre otros hombres y la naturaleza, un aprendizaje estético para reconstruir el mundo” (p. 44).

lxv

Fromm aparecería citado en múltiples ocasiones a lo largo de las dos décadas siguientes. Su pensamiento entre otros inspira la crítica a la “sociedad del espectáculo”. Un dossier con recortes de revistas con artículos de su autoría puede encontrarse en el Archivo de la Comunidad del Sur. Prieto le dedicará un artículo en la revista “Tarea”.

lxvi

El primer artículo que se encuentra en prensa libertaria, se publicó en 1956, en Voluntad (“La comunidad”, 1956).

lxvii

Scaron citado por Trías y Rodríguez (2006):

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 parcial, es utópica. Mis diferencias con la comunidad, además del problema religioso, radican principalmente ahí (. 49).

lxviii

Junto a “El Lungo” -presumiblemente José de Torres Wilson-, que integraba el grupo editor de Construir, y recibía ese apodo (Delgado, 2020, p. 141)- y alguien de apellido Gargano.

lxix

La comunidad no a [sic] hecho hasta ahora nada. Sin embargo no creo que esto sea para alarmarse. Solamente es un llamado de atención para que comencemos a pensar en un plan que pueda contemplar los diversos factores que ahora nos atan las manos. (Trabajos fuera de la comunidad, amigos fuera de ella, novias, familias, el mundo fuera de la comunidad). Recibe mis saludos y los de todos los muchachos. Comunidad, Talleres y demás. (“Carta”, 1954).

lxx

Ana María Gómez (comunicación personal, 2019, 23 de julio):

La Canuta me decían a mí , porque era chiquita y negra como los canutos ... Cuando iba a la escuela me pusieron “canuta” Y por eso la chacra se llamaba la Canuta.

lxxi

Ruben Prieto (1995):

El Sportman, entre cortados y especiales cobijó horas de discusión de ideas y de estrategias... La mesa del Sportman era una escuela de socialismo. Allí pudimos descubrir las diferencias en el uso de la palabra: todos hablábamos de lo mismo y con las mismas herramientas conceptuales; pero el acceso a los recursos era tan desigual como en la sociedad que criticábamos: todos teníamos los mismos deseos, pero a la hora de 'pedir' unos tenían y otros no. Las clases sociales estaban igualmente presentes determinando una falta de equidad y de solidaridad. Lo mismo sucedía al analizar planes de estudio y los fundamentos de la Ley Orgánica de la Universidad: lo popular era mero discurso pues la práctica profesional evidentemente desembocaba en un conformarse a las condiciones del sistema o a reproducirlo en las prácticas concretas (p. 30).

lxxii

“Construir”, era considerada por su grupo editor, como una revista de “jóvenes”, con sus consiguientes dificultades. Tenía como objetivo la re-orientación del movimiento estudiantil universitario, hacia un compromiso con la sociedad y los sectores obreros, que en definitiva financiaban su educación. Desde una perspectiva “tercerista” apuntaban a la lucha contra el capitalismo y el Estado, y a la gestación de espacios y grupalidades alternativas, en clave autogestionaria y popular. Mencionan la posibilidad de crear “comunidades agrarias”. Faltaban unos meses aún, para que optasen por fundar una comunidad urbana (Construir, 1955, pp. 1-4).

lxxiii

Prieto (200?a):

En el fondo de la casa, se ubicaba una biblioteca. Eran los tres “espacios sociales” . Luego las habitaciones de la parejas, los solteros o los niños

lxxiv

Se come “una sola vez por día, porque es lo que juntos han podido conquistar” (Comunidad del Sur, ca. 1972).

Edda Ferreira recordará: “no la pasábamos fácil, la leche por ejemplo, era sólo para los niños. Sin embargo era lindo, era la época de la juventud, con mucha ilusión y mucho principismo”. (Trías y Rodríguez, 2012, p. 51).

Recién en 1959, se incorporará la cena. La Sociedad de Hermanos que vendía sus productos hortícolas en dos ferias montevideanas, les dejaban las verduras sobrantes (Allain, 1992, p. 260). Hicieron además un llamado de solidaridad para con la Comunidad del Sur, a través de Voluntad, el periódico anarquista (Sociedad de Hermanos, 1957).

lxxv

Situado en la calle Felipe Cardozo 2098, entre Avda. Italia y Cno. Carrasco, a 7 cuadras de la entrada del Parque Rivera. La mudanza fue desarrollándose por etapas. En diciembre de 1964, salió el último camión de mudanzas hacia el terreno (Fosalba, 2013, 168).

El terreno pudo comprarse porque su propietario –soltero, sin hijos, y simpatizante del anarquismo en su juventud, naturista en la actualidad, lo vendió a un precio accesible (Fosalba,

2013; Miguel Ángel). Recibieron también ayuda internacional (La Comunidad del Sur – Montevideo, 1964).

lxxvi

Se involucraron diversos actores: Universidad de la República en varios de sus servicios (Extensión Universitaria, Instituto de Higiene), Asociación de Estudiantes de Medicina, Instituto de Formación Pre-Escolar, Cooperativa de Consumo del Transporte. El proyecto se diseñaría con el asesoramiento de los arquitectos del Centro Cooperativista Uruguayo, y sería financiado por el Banco Hipotecario del Uruguay (Escribano, 2015), además de aportes solidarios.

lxxvii

Contaron para ello, con el apoyo de Luce Fabbri. Se diseñó un folleto para difundir la experiencia (Comunidad, 1964), al que se le dio difusión, a modo de ejemplo, en el diario anarquista argentino “La Protesta” (La Comunidad del Sur – Montevideo, 1964).

lxxviii

Oswaldo Escribano (entrevista 2015) recordará el impacto de este primer “éxito editorial”:

Creo que llegamos a editar 6.000 ejemplares en dos o tres meses. Nosotros decíamos que los gurises del FER estaban con el librito rojo y negro en el sobaco. Creo que quedaba mal no haberlo leído. “Insurgencia estudiantil” fue el que más éxito tuvo. Lo preparó Ruben con Elbia. Ellos hicieron la selección de documentos [abarcando varios países]... Nosotros siempre sostuvimos que fue mayo a nivel internacional... El mayo francés era uno más... Se publicó también en Buenos Aires, con otro nombre [y por otra editorial] (citado por Miniño, 2015, p. 178).

lxxix

Será una línea fundamental en Suecia.

lxxx

Carta de Pedro Scaron a Gerardo Gatti, 14 de setiembre 1953 (citada por Trías y Rodríguez, 2012):

La revolución no puede ser algo que se produzca automáticamente en todo el Universo. Si queremos que la revolución sea algo “aquí y ahora” (Now-here, como decía William Morris) y no un sustituto rojo del celeste paraíso terrenal, tenemos que empezarla en todos lados, es decir, en cualquier lado, o sea, AQUI Y AHORA... en nuestro grupo. Y en nosotros mismos, claro. Me parece que es la única forma de 'irla haciendo', en gerundio como dices tú. No podemos ser revolucionarios si entre nosotros mismos no existen relaciones revolucionarias. (p. 49).

lxxxi

En su reportaje, Zitarrosa (1961) recoge también esa definición ideológica: “un espíritu común que los sostiene, es la búsqueda de la expresión concreta de un ideal libertario. Se dice que los ‘Comunitarios’ son anarquistas. Y lo son ...” (p. 9)

lxxxii

En su crítica a este modelo, Ruben Prieto (bajo el pseudónimo de Gustavo Revetria, 1971) cuestionaría:

Numerosos núcleos intelectualizados se autoeligen como vanguardia que quiere, cuando no, ser ‘dirección y expresión política de la clase obrera’. Invocan, todos por igual, esa investidura en nombre del ‘marxismo leninismo, síntesis científica de las experiencias de la revolución proletaria’ e intentan crear el partido que ‘debe ser el destacamento de vanguardia que dirigirá y orientará las luchas de nuestro pueblo’ (p. 10).

lxxxiii

Gustavo Revetria (1971):

La concepción libertaria de la organización levanta un modelo nuevo que quiere ser coherente con la sociedad y hombres nuevos que intenta lograr. No parte de un centro creado de antemano para acapararlo todo e imponerse al conjunto, sino –muy al contrario– de todos los puntos, para convergir en núcleos de coordinación, centros naturales destinados a servir de enlace entre la totalidad de esos puntos. La nueva organización que sostienen los anarquistas, debe hacerse libremente, con vistas a lo social y, sobre todo, desde abajo. (p. 25)

lxxxiv

Osvaldo Escribano (comunicación personal, 16 de noviembre, 2022) reconoce que más que una definición de no-violencia, la Comunidad del Sur, tenía una práctica consolidada en ese sentido. La opción armada no era una opción en tanto:

El tipo de la militancia nuestra, es una militancia ‘abierta’, ‘abierta’ al barrio, abierta a la gente. Por lo tanto no podíamos manejarnos con la clandestinidad ... en permanente comunicación con el medio externo, a pesar de que la crítica que se hacía era que estábamos en una cubetera.

Ruben Prieto sostenía una postura convergente:

Nosotros teníamos ... mejor voy a decir yo, porque no todos pensábamos exactamente lo mismo. ... Tanto yo como otros de la Comunidad, pensábamos que la sociedad no es cambiante por metodologías que no provengan de la participación global. El proceso de cambio debe vivirlo la sociedad en su conjunto. No sirve que un grupo realice esa tarea en nombre de todos. Así el grupo baje de la montaña o suba de las cloacas... Nosotros estuvimos en lo que llamamos la creación de las células que hacían posible el advenimiento de una nueva sociedad. (Gilio y Prieto, 2003, p. 25).

RaulWeis (2013) recuerda las definiciones de Prieto, como anarquista comunitarista, en contraposición al anarquismo “catastrofista” de los atentados.

Luce Fabbri, sostenía también una visión crítica similar frente al uso de la violencia y el anarquismo expropiador, conformando junto a otros actores, el polo “no violento” del anarquismo en Uruguay.

lxxxv

Para Raquel Fossalba (comunicación personal, 2018, abril 27), la no violencia no implicaba “pacifismo”. Se admiraba a personalidades que lo sostenían, pero también a acciones como la de Radowitzky ejecutando al comisario Falcón, responsable de sangrientas represiones en La Patagonia. De allí que algunos integrantes de la Comunidad del Sur se relacionaran con grupos armados.

Entendía también que si se daba un estallido revolucionario, habría integrantes de la Comunidad que no hubiesen dudado en tomar las armas.

lxxxvi

A modo de ejemplo, Miguel Ángel Olivera (200?) “el Cristo”, pasó a militar en forma exclusiva en el MLN. En su caso, aparecen fuertes cuestionamientos a la educación pacifista de los niños (el no uso de juguetes bélicos) y a la intervención psico-social, y el análisis psicoanalítico, como mecanismos para dirimir la crisis.

lxxxvii

Tal vez haya influido en esto, la cercanía a la experiencia del sociólogo Alfredo Errandonea. Ruben Prieto, por su parte, también estudió Sociología.

lxxxviii

Prieto fue estudiante de Psicología -casi completó la carrera- (Miniño, 2015) y alentó la incursión en técnicas psicológicas (Eva Izquierdo, comunicación personal, 2015, 4 de julio).

lxxxix En el testimonio de un niño de la época:

D: O si no, íbamos a las reuniones generales. Nos metíamos y hacíamos nuestro planteo. O hacíamos manifestaciones... (“La opinión”, 1979, p. 15)

D: Yo me acuerdo que una vez, que no queríamos que nos siguiera cuidando un compañero adulto porque le había pegado a uno de nosotros. A la hora de la cena cuando estaban todos en el comedor común, fuimos todos gritando: ‘queremos que nos cambien el cuidador’. Habíamos preparado carteles y todo. (“La opinión”, 1979, p. 15)

xc

Alfredo Zitarrosa (1961):

Precisamente ése es el tipo de institución que más se asemeja a lo que nosotros hacemos. Pero el gobierno nos negó la solicitud porque entiende que el grupo carece de ‘responsabilidad comercial’... Era necesario declarar la constitución de un comité directivo con Presidente y secretario reconocidos y nosotros no teníamos... (p. 16).

xcii

Pedro Scarón y un poco más tarde Walter Dioni, abandonaron la experiencia luego de pocos años (Comunidad del Sur, ca. 1972).

xciii

Poema dedicado a Daniela, hija de Raquel Fosalba (pp. 181-183), nacida a finales de la década del '60.

xciv

D: “En la comunidad estábamos /sic/ en relación con otros adultos. Un poco todos los adultos eran los padres” (“La opinión”, 1979, p. 15)

E: No habían padres como sucede en esta sociedad. 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 (“La opinión”, 1979, p. 15)

E: ... Pero no era que ellos se descargaran con nosotros sus frustraciones. Era lo que ellos pensaban y lo discutíamos entre todos. No era lo que un “padre” pensaba y arbitrariamente quería imponer. Entre ellos había mucho más control. Y lo que es muy importante, había mucho más respeto entre ellos y con los niños (“La opinión”, 1979, p. 15).

xcv

“Los niños estaban con los adultos en el fondo o en el salón grande que era donde se hacían las asambleas ...” (Ana María Gómez, comunicación personal, 23 de julio de 2019).

x

Retrospectivamente, Comunera II y Laura Prieto, co-construyen una síntesis de la relación padres biológicos-hijos en la comunidad:

Estaba mejor el reconocimiento de esa relación. Pero de todas maneras, los niños adquirirían una distancia, una “sana” distancia... en relación a los padres. Los niños eran muy críticos en relación a sus padres y a los adultos en general (Comunera II y Laura Prieto, comunicación personal, 20 de febrero de 2021).

xcvi

La literatura infantil sería una importante línea de trabajo para Nordan, la editorial que la Comunidad del Sur, desarrolló en Suecia.

xcvii

Las fiestas sellaron la memoria colectiva barrial. Laura Prieto (comunicación personal, 23 de julio, 2019), en visita al barrio, varias décadas después constata que un vecino de su misma edad: “tenía los mismos recuerdos que yo. Eran re-lindas esas fiestas para nosotros como niños era hermoso. Se cortaba la calle y festejaban en la calle todos juntos”.

xcviii

En ese momento, había cuatros adolescentes mujeres (dos habían nacido en la Comunidad, y otras dos, se habían incorporado siendo niñas). En 1960, se incorporaron tres adolescentes más: una chica y dos chicos (Comunera II, 2021, febrero 20).

xcix

Específicamente, tenían a su cargo una parte de la huerta y un criadero de pollos, que exigía responsabilidad, ya que la comunidad tenían un contrato con el Sindicato Médico, que debía cumplir (Comunera II, comunicación personal, 20 de febrero de 2021).

c

En ese período, en el plano laboral, las responsabilidades aumentaban: “En Ciclo Básico trabajábamos 1 y media por día. En Bachillerato eran 3 y media o 4 horas. Ahí sí teníamos que trabajar un poco más. Eran espacios de aprendizaje” (Laura Prieto, comunicación personal, 20 de febrero de 2021).

ci

D: Todos queríamos trabajar en la imprenta (“La opinión”, 1979, p. 15).

F: Los adolescentes, y antes también, hacíamos una experiencia de trabajo en cada sector de actividad: imprenta, criadero de pollos, servicios (cocina, lavadero, cuidado de niños). Al empezar el liceo hacíamos 3 o 4 horas diarias. (“La opinión”, 1979, p. 15).

cii

E: Se nos respetaba. Además los chicos tenían reuniones por cada grupo de edad. En este caso, los adolescentes, nos reuníamos y elaborábamos distintos temas entre nosotros mismos. Por supuesto, hablábamos también de las relaciones que teníamos. Y si los adultos pensaban algo, nos lo decían a todo el grupo. En muchas reuniones nuestras participaba una pareja de adultos con los que cambiábamos ideas, tratando de entendernos. (“La opinión”, 1979, p. 16).

ciii

E: Cuando salíamos teníamos que acordar la hora que volvíamos. Pero no era vigilancia. Era por saber si nos pasaba algo. Es lo mismo ahora, es para tranquilidad de todos. (“La opinión”, 1979, p. 16).

Para mí eran más bien como hermanos mayores. Yo les tenía tremendo respeto. Trataba de escuchar. No a todos ... es como en todo ... (Comunera II, comunicación personal, 20 de febrero de 2021).

civ

En el documento elaborado por mujeres en 1984, se recoge un apartado sobre “la pareja” elaborado inicialmente para el Seminario Intercomunitario de 1969.

cv

Eva Izquierdo (comunicación personal, 2015, julio 4).

El ritual era ése: plantar el árbol... Y se iba cantando mientras se plantaba el árbol con la idea de que todos se comprometían con esa pareja que estaba surgiendo que sería el árbol... Aparte se hizo una reunión en el salón. Cuando nosotros nos unimos fue prácticamente la inauguración del salón comunal. Ahí por ejemplo me acuerdo que habló Ariel sobre el significado, la simbología que tenía y el compromiso que la comunidad asume con la pareja en general. Todo el mundo que quería hablaba, Ariel en particular dio la pauta de lo que significaba. Entrábamos cortando una cinta cuando entramos al salón. Después estaban las flores, el camino de flores hasta el cuarto, desde el comedor hasta el cuarto que nosotros íbamos a tener, todo lleno de flores. (Eva Izquierdo, comunicación personal, 4 de julio de 2015).

cvi

Y ese tu largo camino / comenzó no hace mucho / y participamos desde allí o aún antes. // Porque te tuvimos como un deseo antes o junto / al deseo de Raquel y Anibal / y fuimos gozosos cuando ellos fueron a tu encuentro. // Y te recibimos con alegría aquel día / en que no eras casi más que una noticia, / un punto fecundado allá en lo más hondo de Raquel. (Prieto, citado por Fosalba, 2013, p. 182).

cvii

Silvestre Peciar -testigo de la fundación de la Comunidad del Sur y cercano a ella, sin haberla integrado nunca-, afirmaba que a la comunidad la hicieron los hombres (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12).

Edda Ferreira (comunicación personal, 2014, diciembre) da cuenta de que si bien militaba en medios libertarios y estudiantiles, el debate ideológico no era el centro de su interés. Destacaba, por el contrario, su gusto por el tango. Eso no impidió haber sido detenida en Montevideo, en la década del '60, en una manifestación frente al consulado de España (Edda, 200?). De la militancia en Bella Unión, se recuerda a varias mujeres adultas y adolescentes.

cviii

Un recuerdo sobresaliente es el de Ana Beaulieu, embarazada en ese momento, colgándose de los techos, para impedir que se volaran, en ocasión de un temporal (Ruben Prieto, comunicación personal, 4 de enero de 2008).

cix

En varias entrevistas (Aínsa, 1962; MVW, 1970) se describe la vestimenta de las mujeres como muy simple: vaqueros, camisa, algún abrigo en invierno. En el contexto comunitario, la vestimenta tenía una función más utilitaria -en algún momento llegó a ser común- que estética.

En relación al maquillaje, la norma era el no uso. Ana María Gómez (comunicación personal, 23 de julio de 2019) da testimonio de esta opción, predominante también en las mujeres fundadoras.

cx

Miguel Ángel Olivera (200?), recuerda a compañeras de la comunidad, en el momento de la mudanza al terreno con ropas sencillas, cabello corto y cargando bultos pesados, siendo observadas con curiosidad por personas del entorno, a las que ellas habrían respondido con: “¿no se enteraron que la mujer soviética ha llegado al Uruguay?”.

cxii

De acuerdo al testimonio de un adolescente del período:

D: En la Comunidad no pasaba como en la sociedad en general, no habían diferencias por sexo. Claro que igual pasaba un poco. Los que llegaban a la Comunidad ya venían formados en los roles de hombre y mujer. Y también técnicamente. (“La opinión”, 1979, p. 16).

cxii

F: Pero para nosotros viviendo en la Comunidad todo eso fue distinto. La diferencia con la vida en una familia burguesa es enorme. La Comunidad no era 'liberal', no era que 'todo estaba permitido', sino que las relaciones estaban integradas como partes de la vida. Normales y necesarias. En cambio, la sociedad reprime todo esto. Por lo tanto ataca todo intento de liberación. En esto también la Comunidad fue atacada. ("La opinión", 1979, p. 16).

E: ... Ninguno de nosotros tuvo relaciones porque sí, sin sentido. Eso de andar cambiando de "novio" cada semana, que pasaba fuera de la Comunidad, no fue nuestra experiencia. Yo creo que es un problema de inseguridad, es compulsivo. Nosotros no tuvimos relaciones así. ("La opinión", 1979, p. 16).

Laura Prieto (comunicación personal, 20 de febrero de 2021): No era así, se hablaba de amor libre, pero no eran esas orgías que se imaginaba la gente. Mismo algunos amigos que venían del liceo, decían "ahí siempre te cogés alguna". Nosotras ni sabíamos, éramos todas mujeres, pero seguramente éramos menos controladas que otras jóvenes adolescentes.

cxiii

E: No había ninguna presión de parte de ellos. Pero por mi parte pasó bastante tiempo antes que yo empezara a hablar con ellos de esos temas. Hablábamos más entre nosotros en el grupo de adolescentes. Por supuesto, los adultos no[s] dieron información sobre medios anticonceptivos, etc. ("La opinión", 1979, p. 16).

Cuando era joven era igual, hablaba mucho. Como mujer adolescente si vos tomabas la iniciativa, no era tu papel hacer eso. Era una generación muy revolucionaria, pero ... si vos tomabas la iniciativa y te decían que no ¿cómo te levantabas? ¿cómo te habías arriesgado a hacer algo que no te correspondía? (Comunera II comunicación personal, 20 de febrero de 2021).

cxiv

Esta Facultad, en el contexto reformista que atravesaba la Universidad, había implementado en 1952 un nuevo plan de estudios, que había sido impulsado fundamentalmente por los estudiantes, en el que se apostaba al compromiso social, buscando formar profesionales con "un serio dominio de su técnica, una certera concepción de su arte, y una desarrollada capacidad creadora", pero "sobre todo, ineludiblemente, el más profundo conocimiento del medio y sus problemas, y una conciencia clara de los objetivos hacia los cuales debe tender la sociedad... (Universidad de la República, 1953, p. 6-8).

cxv

Médico de militancia anarquista y reconocida trayectoria gremial. Sobre su biografía puede consultarse en trabajo de Antonio Turnes (2015).

cxvi

Efraín Margolis (1962):

Alertando sobre el posible error de "tener el propósito paternalista de ofrecer soluciones hechas y desde arriba... La Universidad les da asesoramiento técnico ... Pero el elemento base es la propia comunidad, viviendo y conociendo sus necesidades y aplicando sus energías para subvenir las" (p. 16).

cxvii

En Lucha Libertaria, se analizaba de la siguiente manera la emergente movilización de las mujeres:

Se da así, la participación de la mujer, que partiendo de las concretas y palpables realidades cotidianas, que tan bien conoce y que encuentran eco en el seno de los comités, comienza a ampliar el campo de sus intereses y aportar su colaboración en las movilizaciones comunes (La comunidad del Barrio Sur, 1956).

cxviii

El ejemplo dado por los vecinos del Barrio Sur tiene que ser imitado. Desde todos los barrios deben surgir iniciativas de este tipo. Frente a la mentalidad groseramente egoísta del individualismo capitalista, el pueblo debe anteponer un sentido de solidaridad [*sic*] traducido en forma de instituciones asentadas en el apoyo mutuo. A favor de esa empresa, el anarquismo organizado, sabrá aportar todo lo que de sí pueda (El barrio Sur lucha, 1958).

cxix

El edificio adjudicado, producto de la participación y la lucha popular barrial, fue el Complejo Habitacional INVE N° 20, conocido como “El Palomar”, situado en la Rambla República Argentina entre Zelmar Michelini y Gutiérrez Ruiz, el que luego de un largo proceso fue declarado en peligro de derrumbe -declaración controvertida- y demolido en julio del año 2014, sin que nada se dijera en relación a la rica historia que le había dado origen y cuyos habitantes actuales, al igual que en las décadas del '50 y '60 continuaban reclamando permanecer en el barrio en el que habían crecido y que tan fuertemente formaba parte de su identidad y estaba integrado a su historia de vida (Miniño, 2015, p.189).

cxx

Ruben Prieto (citado por Fontana, 2003):

Se apuntaba a la creación de espacios de socialización alternativos, lúdicos al tiempo que generadores de pensamiento crítico, promoviendo la participación intergeneracional. Se realizaban fogones, juegos, grupos de discusión, exhibiciones cinematográficas, música. Una creación singular fue la llamada “revista oral”, en la que en una rueda se comenzaba con un “editorial” y luego cada participante leía textos literarios propios de otras personas, se comentaban noticias ... (p. 121).

cxxi

Primera Conferencia Anarquista Americana (1957):

[Se] acuerda dirigir un cordial saludo de simpatía y afecto a los compañeros que la integran y en particular a los 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 (p. 29-30).

cxxii

Primera Conferencia Anarquista Americana (1957):

La Conferencia recomienda 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.

Sugiere la conveniencia de una estrecha relación e intercambio de Ideas entre las existentes. (pp. 29-30).

cxxiii

La izquierda -contra lo que debiera- ... ha aceptado la dicotomía entre cúspide directora y masa amorfa y deshumanizada ... En lugar de identificarse con el hombre enajenado en lo esencial -que es su derecho de acceso al protagonismo colectivo- se dedica a captarlo

desde direcciones centralizadas, para sustituir la farsa de la ‘libre empresa’ por la farsa de la ‘democracia totalitaria’ (En el desafío, 1964, p. 1).

Entre ambos extremos, buscaban forjar una alternativa:

entre la derecha en plena descomposición, víctima de sus contradicciones entre su función directora y su insanable cipayismo, y la izquierda extraviada en lo más visible en el autoritarismo leninista, pretendemos abrir una nueva opción para la libertad social (“En el desafío”, 1964, p. 1).

cxxiv

... del poder de consumo a la libertad de crear; del precio por realizar el proyecto ajeno, a la libertad de crear el propio ... En tanto no se universalice el derecho de cada hombre a decidir y proyectar su propio hacer, ni se sentirá libre, ni será igual a los demás ... El campo de la producción creadora es –por necesidad colectiva y por derecho humano- el de la aventura de cada uno en el destino común (Documentos, 1965, p. 52; 54).

cxxv

Las actividades que se propusieron desarrollar fueron: la creación de una biblioteca, la proyección cinematográfica, acompañada de cine-foros, más ambiciosamente también, la producción cinematográfica a cargo de integrantes de la Escuela de Bellas Artes, que formaban parte del CAP, la realización de charlas y conferencias, funciones de música y teatro, y otras actividades socializantes, como paseos y campamentos (Agenda y equipos, 1964).

cxxvi

A pesar de las diferencias que había, con posterioridad a la fractura de la FAU, Gerardo Gatti, impartió clases de Historia, en cursos de formación internos en la Comunidad del Sur (Osvaldo Escribano, comunicación personal, 2022, noviembre 16).

cxxvii

Para el teólogo y primer cardenal de origen argentino, Monseñor Eduardo Pironio (citado por Geymonat, 2021), luego de Medellín: “La Iglesia vuelve a su primitivo fervor evangélico: mayor sencillez, mayor caridad, mayor espíritu de servicio, mayor fidelidad a la Palabra, más fuerte espíritu comunitario, más dispuesta al diálogo ecuménico, más abierta al mundo” (p. 57).

cxxviii

Lebret, fundador en la década del '40 del movimiento “Economía y Humanismo”, había hecho en 1947 un pasaje por América Latina, iniciando un vínculo que mantuvo a lo largo de su vida (Mealla, 2019, p. 237). En 1957, fundó en Uruguay el Centro Latinoamericano de Economía Humana, luego de diez años de funcionamiento de los “equipos del bien común”<sup>cxxviii</sup>.

cxxix

La Comunidad de Contadores Católicos tuvo actividad entre los años 1953 y 1967. La integraban inicialmente: Pablo Cristina, Daniel Vázquez Diago, José Ernesto Ferraro, Inés Baretche, Iris Pimienta, Myriam Varela. Más adelante se sumarían otros estudiantes y profesionales afines. Impartían charlas donde a partir de las críticas al capitalismo y al marxismo, arribaban a una síntesis a favor de la opción comunitaria (Sarachu, 2013, pp. 45-46). Concibieron la posibilidad de obtener un predio para actividades agropecuarias en Aiguá, a través Instituto de Colonización, donde integrarían el trabajo manual al intelectual, pero finalmente no prosperó.

cxxx

Cuando a comienzos de la década del '60, adoptó la figura de “cooperativa de producción” para operar en el mercado de servicios, los trámites correspondientes fueron realizados por el Contador Sarachu (2013) como integrante de esa institución.

cxxx

Es interesante destacar también que intentaron crear un ámbito jurídico original y específico para el cooperativismo, autonomizándolo del Derecho Civil y el Comercial (Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay [FCPU], 1964, p. 1).

cxxxi

El medio por el cual se logra la libertad plena del individuo, conseguir la solución de los problemas comunes, por procedimientos comunes, basados en la armonía y la paz, conscientes de que la solidaridad y la ayuda mutua, constituyen direcciones inseparables de la condición humana (Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay [FCPU], 1964, p. 1).

cxxxii

El arquitecto Juan Pablo Terra, legislador del PDC, fue el autor del proyecto de la ley de Vivienda Nacional, aprobada en 1968. La presencia en el INVE, del Arq. Horacio Terra Arocena – padre de Juan Pablo- fue fundamental para la obtención de financiación de un préstamo del BID, sin ejecutar.

cxxxiii

Escribano (citado por González, 2013):

Algo que debe quedar bien claro a las autoridades presentes, que deben decidir sobre las prioridades del Plan de Vivienda, es que las CVAM 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... Donde nuestros espacios abiertos son lugares donde se encontrarán los vecinos y no son esos vecinos de cualquier barrio o casas construidas por INVE 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 cuales se encuentran. Donde la mujer puede participar al mismo nivel que el hombre en todas estas decisiones. (p. 68).

cxxxiv

De allí surgiría el MAPU (Movimiento de Acción Popular del Uruguay), uno de los troncos de los Grupos de Acción Unificadora (GAU) (Ponce de León y Rubio, 2018, p. 43).

cxxxv

Actual emplazamiento de la chacra de la Comunidad del Sur (Víctor Bachetta, comunicación personal, 2023, enero 28).

cxxxvi

Otras comunidades: Comunidad del Norte (1968), Comunidad de Minas (1970), Pan (Barrales e Iglesias, 2021, p. 67).

cxxxvii

Emmanuel Mounier (1905-1950) fue un filósofo francés que propuso una revolución de carácter personalista y comunitaria. Abandonó el mundo académico para elaborar un pensamiento “que lleve a la acción”. Fundador de la revista “Esprit”, con amplia circulación en el cristianismo progresista uruguayo. Sus obras fueron escritas mayoritariamente en el período entreguerras.

Si bien la filosofía de Mounier, es de inspiración cristiana, su propuesta apunta al ser humano en el mundo -y no en el Más Allá-: “es la salvación del hombre aquí y ahora, en la construcción de un mundo más humano” (Contreras, 2015, p. 77).

Entre sus planteos fundamentales pueden mencionarse: el pacifismo inspirado en Gandhi, la crítica al capitalismo (“reino del dinero”), crítica al socialismo real (el colectivismo aplasta al sujeto), necesidad de transformar la persona para transformar la sociedad y el devenir social, el rol fundamental de la educación, especialmente de la educación por el arte (arte para todos los sectores sociales), el rescate de la creatividad, “presencia carnal” en el mundo, propiedad privada limitada, actitud de denuncia, y no complicidad con el “desorden existente” (Contreras, 2015). Resulta clara la cercanía de estos planteos con los de la Comunidad del Sur. Sorprende incluso la proximidad con algunos de las propuestas del anarquista Herbert Read. Claramente el horror a los horrores de la guerra, generó reacciones convergentes en posturas diferentes del espectro filosófico de las izquierdas. Es interesante señalar también, algunas líneas en común con los Sociedad de Hermanos (la salvación del hombre “aquí y ahora”, el “reino del dinero”).

En “Révolution personaliste et communautaire”, escrita por Mounier en 1935, se destaca el llamado de poner en diálogo al cristianismo con otras utopías sociales no confesionales, incorporando aportes conceptuales y pragmáticos del socialismo y el anarquismo (Fazio, 2007, p. 343). En los hechos, y a pesar de sus distancias en relación a la deriva totalitaria del marxismo en la URSS, fue de los primeros en abordar el diálogo con el marxismo. Se le considera en ese sentido, un precursor de la Teología de la Liberación.

El ecumenismo de algunas comunidades de base cristianas, está sustentado, entre otros factores, en la recepción de Mounier.

cxviii

Héctor Lescano (comunicación personal, octubre 8, 2022):

Los líderes -una palabra que no se podía utilizar, pero que de hecho sucedía- eran Ruben y Luis Enrique Marius. Ellos escribían para esa revista y muchas veces eran los que hacían una introducción en los encuentros como para provocar la reflexión.

cxvix

A finales de la década del '60, mantenían vinculación con un núcleo interesado en comunitarismo, de la ciudad de Rosario (Argentina), orientado por Mario Marrone, responsable de la publicación del boletín “La Comunidad”. y “Comunidad Voluntaria”. Allí aparecieron noticias sobre la Comunidad del Sur y los Encuentros comunitarios latinoamericanos. Ejemplares de esta publicación, pueden encontrarse en el Archivo de la Comunidad del Sur (Caja A45).

cxl

Se los llamó también indistintamente “encuentros”, “seminarios” o “convenciones” intercomunitarias.

cxli

Prieto (1986) y Vescovi (1996) ubican en 1973 su fecha de realización. Su registro en la revista “Encuentro” se localiza en un ejemplar de 1970. Ruben Prieto (1986), por otra parte, afirma que Santana fue delegado por UTAA. En 1973, Santana (2013) estaba preso. En notas manuscritas de la Comunidad del Sur, sobre el Seminario, encontradas en su Archivo, se registra marzo de 1970.

cxlii

Ruben Prieto (comunicación personal, 2008, enero 4) lo evocará así:

Los peludos chicos, los jóvenes pasaban un tiempo en la Comunidad -más de un mes- y hacíamos cursos de todo un poco, pero además conviviendo y trabajando dentro de la estructura de la Comunidad. Eso daba lugar a un aprendizaje distinto que era -no leyendo el Librito Rojo de Mao-. Ellos se sorprendían de la organización del trabajo, de que también nosotros rotábamos. Tenían la expectativa de encontrar un gringo bueno, un patrón equitativo y se encontraban en un lugar donde había desaparecido esa figura...

cxliii

Ruben Prieto recuerda haber numerado árboles y distribuido números entre los participantes, generando pequeños grupos de discusión de funcionamiento horizontal, y frustrando la intención proselitista de algunos representantes de partidos políticos de las izquierdas que buscaban audiencias masivas para sus discursos (Miniño, 2015, p. 198).

cxliv

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 dan 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, sobre todo en los más jóvenes, por estar juntos. (Véscovi, 1996, p. 357)

cxlv

La solidaridad con la Comunidad del Sur tuvo lugar a nivel internacional en medios anarquistas y más allá de ellos (Amenazados, 1972; Federación Libertaria Argentina, 1972; “Montevideo”, 1972; “Solidaridad”, 1972).

cxlvi

Asimismo, resulta de interés destacar la actitud de censura por parte de Cavanna (1978), frente a la noticia del divorcio de Ruben Prieto y Edda Ferreira. La Comunidad del Sur, les había enviado sus boletines. Cavanna manifestó también una actitud contraria a la inclusión en ellos de noticias sobre otras comunidades “con la actitud ‘moderna’ sobre el [sic] moral sexual”, con las que decía además no querer “tener nada que ver”.

cxlvii

Pedro Scarón (1955):

la primera comunidad que hizo su irrupción en nuestro ambiente fue la Sociedad de Hermanos ... la mencionaremos como una de las principales causas de un incipiente movimiento comunal libertario que el autor de esta nota integra. En octubre de 1952, una charla organizada por la Sociedad de Hermanos, dio lugar al contacto entre ésta y numerosos estudiantes anarquistas, con los consiguientes debates, visitas más o menos largas a la comunidad de la Sociedad de Hermanos y finalmente el surgimiento de la idea, entre esos estudiantes, de realizar parcial o totalmente comunidades de un nuevo tipo. (Scaron, 1955, p. 7)

Ana María Gómez (comunicación personal, 2019, julio 23):

Tomamos contactos por distintas vías con los barbudos y los barbudos, nos fueron como inspirando...

[La idea de vivir en comunidad surgió] ¡con los barbudos!. Totalmente. Nos encantaba la vida que llevaban, cómo la llevaban, cómo la hacían y ellos nos dijeron... ¡Hagan una comunidad! Y la hicimos...

Eran gente muy buena, muy abiertos, muy cultos sabían varios idiomas, gente trabajadora.

Ruben Prieto (200?a)

Por ahí también da la “santa” casualidad de que llega a Montevideo ... un pequeño grupo de una comunidad cristiana, que era profundamente religiosa y radicalmente anticlerical, con algunos integrantes que tenían antecedentes anarquistas o que recogían algunos

teóricos de esos que van de lo religioso a lo libertario y nos encontró en plena efervescencia creativa ... Y nos sirvieron de modelo, pero sobre todo nos sirvieron como receptáculo. Tenían una chacra, y trabajábamos toda la semana en nuestros trabajos y los sábados y los domingos nos íbamos para allá a trabajar con ellos, a discutir con ellos. Fue un encuentro...

La relación con los barbudos nos apuró notablemente el enjuiciamiento de la vida cotidiana, de las formas de trabajo, las formas de vivir, las formas de educar y ... salió toda una objeción ...

Edda Ferreira (Trías y Rodríguez, 2012):

La charla [de la Sociedad de Hermanos en el Centro de Estudiantes de Derecho] nos interesó porque decían que entre ellos no había ladrones, que era un lugar de solidaridad, de respeto mutuo, de amor... Y un grupo vino para acá, no me acuerdo a qué barrio, afuera pero cerca de Montevideo. Fuimos a visitarlos ¡y nos gustaron! Era muy lindo el lugar, estaba todo plantado y cada familia tenía una casa. Nosotros íbamos y ayudábamos en el trabajo... Todos los valores que nosotros teníamos, los barbudos los practicaban... y se veía que lo hacían. Bueno, nos dijeron, si ustedes quieren hacer algo así, por qué no empiezan. Nos apretaron así y nosotros aceptamos (p. 51).

Walter Dioni (200?):

Cuando ellos aparecieron, muchos de nosotros empezamos a visitarlos. Y eso nos nutrió muchísimo más. Las reuniones eran hermosísimas, platicábamos de todo, de todas esas cosas que nos inquietaban. Y ellos tenían una visión muy especial que a muchos de nosotros nos deslumbró y su estilo de vida, un hermoso estilo de vida, nos dio la sensación -por lo menos a mí, creo que a todos los demás también- porque el resultado fue el que después contamos, de que era posible aplicar los ideales, que habíamos estado discutiendo un poco en el aire, un poco con la sensación de que eran utopías... Los barbudos fueron entonces un catalizador del grupo...

Nelly Ferreira (200?):

Nos impresionaba cómo vivían, cómo se vestían ...

cxlviii

Roger Allain (1992):

De todos los amigos que nos habían visitado regularmente y con quien habíamos charlado en los últimos dos años, un grupo se hizo cada vez más cercano. Eran estudiantes anarquistas, que eran uno con nosotros ["were one with us"] en la condena al capitalismo y queriendo la comunidad. Pero ellos rechazaban la fe en Dios como prerequisite y nos criticaban por separarnos del mundo. Citaban a Martin Buber y Kropotkin, diciendo que las comunidades no debían apartarse de la sociedad sino trabajar en ella como una levadura y cooperar con los movimientos populares en favor del socialismo. Nosotros citábamos a Landauer, diciendo que el socialismo es posible e imposible en todos los tiempos: posible cuando los hombres quieren comenzar a practicarlo, imposible cuando no hacen nada para realizarlo en sus propias vidas. (pp. 254-255).

cxlix

Una integrante de Arado (comunicación personal, 2019, setiembre 29), recuerda a su vez:

Me tocaba ir una semana para la Comunidad del Sur para ayudarles. Yo los ayudaba haciéndoles la comida.

Jorge Bralich (comunicación personal, 11 de febrero de 2021), recordaba de esta manera las reuniones en El Arado:

Yo fui por lo menos 2 o 3 veces a los barbudos, a pasar ahí todo un día, comer con ellos. La impresión que tuve de ellos fue buena... Eran muy abiertos, muy cordiales, eran muy normales, yo recuerdo que pasaba muy bien cuando iba. Comíamos con ellos, charlábamos, a ellos les gustaban mucho las reuniones de intercambio de ideas.

cl

Charles Headland, en nombre de la Sociedad de Hermanos:

A través de estas líneas, queremos también llamar la atención de los lectores de VOLUNTAD, para que en vista de la situación mundial, no queden satisfechos con lindas palabras, sino que presten su ayuda práctica -hasta el sacrificio-, ya que tales movimientos significan una “respuesta constructiva” en pro de la realización de una vida mejor para el ser humano” (Sociedad de Hermanos, 1957).

cli

Durante mi estadía en El Arado en 1959, una tarde algunos miembros de la comunidad me llevaron a visitar otro grupo de Montevideo con el que tenían relaciones de amistad y cooperación mutua. Se trataba de la Comunidad del Sur. (Marrone, 1988, p. 34).

clii

En la década del 80, durante el exilio sueco, visitaron Darvel, la comunidad inglesa del Bruderhof, desde donde trajeron juguetes artesanales en madera que aún hoy se conservan en la Comunidad del Sur. En la década del '70 y '80, se registran algunas cartas aisladas entre integrantes de ambas comunidades (Cavanna, 1978, 1988). En su retorno a Uruguay, Ruben y Laura Prieto, también y otros miembros de la Comunidad visitaron la comunidad Deer Spring en Connecticut (Laura Prieto, comunicación personal, 2021, diciembre 12; Thomson, 2020, pp. 114-115). En la década del 90, una pareja visitaría la Eco-comunidad, de acuerdo al testimonio de Laura Prieto, y la investigación de Thomson.

cliii

En El Arado (Noticias, 1955) se hará referencia a intercambios con La Canuta y Lithocolor sobre: “uso y rehusos [sic] de la violencia, la acción dentro y fuera de la comunidad, la organización y la libertad, el papel del arte en comunidad” (Noticias, 1955, p. 3).

Jorge Bralich (comunicación personal, 2021, febrero 11) por su parte recordaba: “ideas generales de socialismo, de las clases sociales ... Recuerdo que a ellos les gustara, con mi concepción anarquista contraria a la lucha de clases que no se trataba de la lucha de clases sino de que desaparecieran las clases sociales...”.

Raúl Weiss (2013) recuerda a ambas comunidades, compartiendo “días e ideas”, pese a sus diferencias (p. 248).

cliv

Löwy (1997) ejemplifica para el siglo XX con: Psicoanálisis y Marxismo en la Escuela de Frankfurt, Surrealismo y Anarquismo (p. 13). Weber lo había aplicado en su comprensión del vínculo entre ética protestante y capitalismo (p. 14).

clv

Para Tyldesley (1996), ésto demuestra la receptividad positiva hacia Landauer, aún fuera del contexto alemán y pasadas ya más de tres décadas de la fundación de la Sociedad de Hermanos.

clvi

En la Primera Conferencia Anarquista (1957), se concluía:

El ateísmo anarquista puede coexistir, en un clima de tolerancia recíproca, con todas las creencias sinceras que no rebajen la dignidad del hombre. Con quien no puede hacerlo es con el poder, con la explotación, con el odio y con el egoísmo.

Desenmascaremos a la iglesia ante los creyentes verdaderos sin tratar de atacar sus convicciones, en otro plano que no sea el de la respetuosa confrontación de ideas. Si para amar a los hombres necesitan creer en la promesa de un paraíso ultraterreno ¡qué crean! Lo importante es que reaccionen ante la injusticia y que luchen por la libertad (p. 21).

<sup>clvii</sup> En sus escritos, Barrett citó mayor cantidad de veces a Jesucristo que a Bakunin (Rico, citada por Garay, 2012, p. 95).