

«Amor libre», crianza colectiva y revolución: la Comunidad del Sur en los «largos sesenta» uruguayos¹

“Free love”, collective child-rearing and revolution: the
Comunidad del Sur in the Uruguayan “long sixties”

Maite Iglesias Schol²

Resumen

Este artículo propone que en el Uruguay de los sesenta, la Comunidad del Sur planteó los debates más radicales sobre la politicidad del género, la sexualidad y la familia en el marco de una agenda de pretensiones revolucionarias emparentada ideológicamente con el anarquismo. A pesar de las magras capacidades de proyección, su reducida escala y sus limitaciones estructurales, este colectivo expresó inquietudes que otros actores del campo de las izquierdas no tuvieron, introduciendo en su agenda socialista libertaria aquellos asuntos de manera explícita. En el texto se estudian los dos principales focos de mayor radicalidad de sus propuestas: el «amor libre», la liberación sexual y la moral revolucionaria; y la «comunitarización» de los niños y niñas, que supuso el cuestionamiento de la familia. El artículo analiza las discusiones y prácticas en torno a estos temas a partir del análisis cualitativo de la documentación interna producida por este colectivo, publicaciones y entrevistas.

Palabras clave: anarquismo, nueva izquierda, sexualidad, familia.

Abstract

This article argues that in the Uruguayan sixties, the Comunidad del Sur raised the most radical debates on the politics of gender, sexuality and the family within an agenda of revolutionary pretensions, which was ideologically related to anarchism. Despite its meagre projection capacities, its small scale and its structural limitations, this collective raised concerns that other actors in the left-wing field did not, introducing those issues explicitly into its libertarian socialist agenda. The text studies the two main focuses of their most radical proposals: «free love», sexual liberation and revolutionary morality; and the «communitisation» of child-rearing, which involved questioning the family. The article analyses the discussions and practices surrounding these issues based on a qualitative analysis of the internal documentation produced by this collective, publications and interviews.

Keywords: anarchist, new left, sexuality, family

¹ Este trabajo presenta algunos resultados de mi tesis de maestría en Historia Política (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República), defendida el 7 de marzo de 2024, titulada *Hacer y al hacer hacerse. Amor, libros y revolución en la Comunidad del Sur (1955-1975)*, dirigida por el Dr. Diego Sempol

² Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Archivo Sociedades en Movimiento, Universidad de la República. maiteiglesias158@gmail.com

Introducción

En los años sesenta, la familia, la sexualidad y el género fueron terrenos donde se acusaron importantes transformaciones sociales y culturales en todo el mundo (Cook, 2005; Hobsbawm, 2014; Marwick, 1998; Weeks, 2018). En el contexto de la Guerra Fría latinoamericana, el modo en que esas transformaciones se intersectaron con los proyectos políticos revolucionarios, lo mismo que la atribución de significado a esas intersecciones, se volvió un campo altamente disputado y contencioso. En el campo de estudios de las izquierdas uruguayas, aportes de los últimos dos decenios han contribuido a pensarlas como un espacio político ambiguo en relación con la modernización sociocultural, que incluyó nuevos parámetros de relación entre los géneros, de regulación de la sexualidad y flexibilización de los mandatos asociados a la pareja, la familia y la sociabilidad juvenil (Cardozo, 2010; González Vaillant, 2015; Markarian, 2012; Ruiz y Paris, 1998).

Sin embargo, con frecuencia los proyectos revolucionarios no incorporaron esas prácticas como parte de la contienda política de modo explícito ni sistemático. Algunas investigaciones han puesto de manifiesto que a menudo primaba la noción marxista de que la principal cuestión a resolver era la lucha de clases, mientras que cualquier otro tipo de desigualdad —como la de género— se resolvería como corolario de aquella contradicción principal. Además, ciertas preocupaciones relacionadas con el erotismo, las relaciones interpersonales y la estética eran tachadas de pequeño-burguesas o denostadas por expresar la influencia norteamericana (De Giorgi, 2011; Rey Tristán, 2006; Vescovi, 2003). En contraste, este artículo plantea que la Comunidad del Sur fue un colectivo emparentado ideológicamente con el anarquismo que desafió el orden de género, familiar y sexual de modo explícito como parte de un proyecto revolucionario. Con ello, recuperó la tradición anarquista de reflexión sobre esos asuntos, al tiempo que se nutrió de la lectura de textos contemporáneos y poco transitados en el medio local, y del contacto con movimientos comunitarios de distintas latitudes —algunos de ellos, de fuerte impronta contracultural—.

El estudio de esta experiencia permite continuar abriendo el debate sobre las maneras de procesar la articulación entre el cambio cultural y el cambio político en la década de los sesenta. La «revolución de las costumbres» propuesta por la Comunidad del Sur da cuenta de un proyecto que incorporó la escala micropolítica (Guattari y Rolnik, 2006) a la transformación global de la sociedad, proponiendo una idea muy distinta de la revolución, que adjudicaba un papel secundario a la lucha armada, pero expresaba igualmente la «voluntad de actuar» característica de la nueva izquierda (Grandin, 2011). En ese sentido, explorar las particularidades de este proyecto político que proponía el desarrollo del socialismo por un camino distinto a otros actores aporta un elemento significativo para pensar la heterogeneidad del «movimiento de movimientos» que supuso la nueva izquierda de los sesenta (Gosse, 2005).

Como una de las expresiones más potentes de este fenómeno, este texto profundiza en las dos discusiones que alcanzaron mayor radicalidad en el seno de esta experiencia: aquella que versó sobre el «amor libre», la liberación sexual y la moral revolucionaria; y la «comunitarización» de las infancias, que supuso un duro cuestionamiento a la idea de familia. En la primera sección se describe a la Comunidad del Sur en los «largos sesenta» y cómo concebía la acción revolucionaria. La segunda parte empieza describiendo el modelo de pareja comunitaria asentado en los sesenta, para luego focalizarse en las discusiones sobre el «amor libre» y la liberación sexual entre fines de los sesenta y comienzos de los setenta. La tercera parte analiza la dimensión subversiva de la gestión colectiva de los cuidados y la crianza y las dificultades y resistencias que el plan encontró, además de hacer una breve referencia a la educación sexual de las jóvenes generaciones. Es importante aclarar que estos asuntos fueron discutidos en una coyuntura particular, entre 1967 y 1973, en paralelo a un proceso de

radicalización política en el que este texto no podrá profundizar. El trabajo se basa en el análisis cualitativo de un corpus que incluye periódicos y revistas, documentación interna obtenida del Archivo de la Comunidad del Sur (en adelante, ACS) y del archivo de la Dirección Nacional de Información e Inteligencia (ADNII), y entrevistas a integrantes del colectivo y pertenecientes a distintas generaciones.

La Comunidad del Sur en los «largos sesenta»

La Comunidad del Sur fue una experiencia comunitaria de inspiración libertaria que se inició en 1955 en el Barrio Sur de Montevideo y se trasladó en 1964 a un predio suburbano en la Cruz de Carrasco en la misma ciudad. Allí subsistió hasta 1975, con muchas dificultades a partir de 1970 a raíz del constante asedio por parte de las fuerzas represivas, hasta que finalmente muchos de sus integrantes se exiliaron a Suecia, con un breve pasaje por Perú. El proyecto comunitario se asentó sobre dos pilares: el trabajo cooperativo en un taller gráfico e imprenta homónima, y la organización de la convivencia donde todo se ponía en común y quedaba sujeto a la discusión y decisión colectiva. La militancia política y social en varios ámbitos fue un elemento central de la Comunidad del Sur, y su experiencia, una referencia en materia de «cooperativismo integral». Este colectivo reunió a no más de 50 personas en cada momento, lo que totalizó unas 200 personas a lo largo de sus 20 años.

Las personas se integraban por lo general en sus tempranos 20, a título individual, aunque muchas veces ingresaban en pareja, y en ocasiones con hijos o a punto de tenerlos. En general provenían de extractos obreros y trayectorias de militancia estudiantil, de raíz anarquista o cristiana predominantemente. Al ingresar, sus bienes materiales se integraban de forma directa al patrimonio común. Las personas trabajaban en el taller gráfico o en los «servicios», tareas que se llevaban adelante en espacios bien diferenciados. Estos incluían la cocina y comedor, lavadero, la costura y planchado, las compras y la huerta. Todo el dinero adquirido y gastado en el marco de la Comunidad era administrado por mecanismos colectivos. Los comuneros recibían una partida equitativa que se distinguía según si eran solteros o casados, para cubrir algunos gastos de ocio como cigarrillos, cine, o periódicos.³ Las necesidades básicas eran contempladas por el grupo, que organizaba la vivienda, alimentación, vestimenta, mobiliario, educación, salud, calefacción, etc. Las decisiones se tomaban por consenso en la asamblea de integrantes, que solían tener lugar al menos dos veces a la semana. Posteriormente, se introdujeron las «Jornadas» del taller y de servicios, que ofrecían la ocasión para revisar la actuación del último semestre y trazar metas comunes para el próximo. Estas eran las estructuras básicas de funcionamiento, que permanecieron estables, mientras que otras cambiaron mucho a lo largo del período.

Desde el punto de vista político e ideológico, el colectivo atravesó distintas etapas a lo largo de los veinte años que transcurrieron entre su fundación y el exilio. Si bien es cierto que muchos de sus integrantes formaron la Agrupación Sur, fundadora de la Federación Anarquista Uruguaya (FAU),⁴ participaron orgánicamente en el movimiento cooperativista y entablaron múltiples vínculos con el movimiento estudiantil y sindical, solo a fines de los sesenta se percibió la necesidad de elaborar con mayor grado de sistematicidad los principios fundamentales de su accionar, lo cual se condensó en una serie de documentos que circularon entre 1971 y 1972, donde se definieron como libertarios, comunistas, comunitarios y revolucionarios. Allí, el colectivo hizo énfasis en su apuesta por las organizaciones de base autogestionadas y organizadas federativamente, la propiedad colectiva de los

3 Entrevista con María Eva Izquierdo, 5 de mayo de 2022; entrevista con Yiye, 7 de febrero de 2022.

4 La Federación Anarquista Uruguaya (FAU) fue una organización formada en 1956 para coordinar las acciones de grupos anarquistas estudiantiles, barriales y sindicales dispersos que existían previamente, incluyendo las Juventudes Libertarias, el Ateneo Libre Cerro-La Teja y el grupo editor de *Voluntad* (Rey Tristán, 2006, pp. 186-189).

medios de producción, la oposición a cualquier autoridad y delegación de responsabilidades, su anti-estatismo y anticentralismo.⁵

Si bien el papel de las comunidades en relación con la revolución fue un asunto de ardua discusión interna, la visión predominante fue que las comunidades eran un modelo eficaz para prefigurar la sociedad futura, logrando la coherencia entre los fines y los medios. Según afirmaron, el modo de vida comunitario era un modo de ir ensayando la vida socialista, construyendo los organismos nuevos que sustituirían a la vieja sociedad.⁶ Esta visión, a su entender, debía ir acompañada por una actitud proselitista, defendiendo la importancia de instigar el comunismo libertario en los demás actores, para evitar la instalación de nuevos métodos de explotación y dominación en el proceso revolucionario que creían en ciernes. A estos efectos, es preciso recordar que, como consecuencia de la crisis económica de los sesenta y de la profundización de la represión, se había intensificado la movilización social, obrera y estudiantil (Broquetas San Martín, 2008), lo cual fue interpretado por actores del espectro de las izquierdas como una situación revolucionaria (Rey Tristán, 2006).

En ese contexto, la comunidad fue concebida por este colectivo como una meta y un camino simultáneamente, es decir, un objetivo y a la vez un método para alcanzarlo sin entrar en contradicción con él. Este, precisamente, era el núcleo de las críticas que hacían a otros proyectos políticos, donde a su entender no se respetaba la libertad y ciertas minorías se imponían al pueblo y a otras corrientes revolucionarias. En esta crítica incluían a la Revolución Rusa, pero también a la Cubana y al Chile de Allende. Postulaban, así, una nueva concepción del proceso revolucionario: «la revolución de la vida cotidiana, un cambio radical cultural, el rescate del individuo, del hombre, como ser potencialmente solidario capaz de autogobernarse, y no solo como integrante de una masa amorfa y maleable, fácilmente encarrilable por los administradores de la revolución».⁷ Por lo tanto, era imperativo hacer los aportes ideológicos y realizar las experiencias de autogestión y autogobierno —«avanzadas de un mundo de justicia y libertad»— como contribución al conflicto social desde una perspectiva concebida como «realmente revolucionaria».⁸

En síntesis, la Comunidad del Sur cuestionó la idea de que era necesario tomar el poder primero y luego organizar la economía y la sociedad, e insistió en la puesta en práctica («aquí y ahora», como gustaban decir), de un modo de vida socialista, capaz de anticipar el futuro y de ser contagiado al resto de lo que Carlos Real de Azúa (1988) llamó la «contrasociedad militante». De acuerdo a sus militantes, se preparaba así el terreno para que, una vez que triunfara la revolución, encontrara un modelo probado y consolidado para organizar la sociedad y la economía socialistas. Por lo tanto, una fuerte impronta experimental impregnó a esta experiencia y explica el uso sistemático de la metáfora de la Comunidad como un laboratorio de experimentación social y política. El lugar que cabía a la Comunidad del Sur en la coyuntura percibida como revolucionaria, consistía —para algunos— en ir ensayando y perfeccionando una forma de organización autogestionaria que se encontrara lo suficientemente desarrollada en el momento en que la revolución triunfante se encauzara en una etapa adecuada para la expansión de ese modelo, transformándose en una «comunidad de comunidades». Para los integrantes de la Comunidad, el solo hecho de vivir en ella era una forma de militancia en sí misma, y buena parte de quienes se incorporaron al proyecto así lo entendieron.

5 «Bases económicas», Archivo de la Comunidad del Sur (ACS) caja 2; «Bases ideológicas (por qué somos comunistas)» y «Bases ideológicas (por qué somos libertarios)», ACS, archivador vertical, carpeta 58.

6 Comisión de educación, «Apuntes para el tema: ¿Por qué somos comunitarios?», 6 de julio de 1967, múltiples versiones en ACS cajas 2, 6, B82 y B97; Comisión de proyección, «Por qué somos comunitarios», ACS, caja B97.

7 «Bases ideológicas (por qué somos revolucionarios)», ACS, archivador vertical, carpeta 58.

8 *Idem.*

Según se enunciaba, el socialismo debía practicarse en todos los aspectos de la vida comunitaria y ofrecer condiciones materiales elementales para desarrollar relaciones sociales igualitarias entre géneros y generaciones. Esto fue una seña de identidad muy fuerte para los integrantes de la Comunidad del Sur, como se sintetizaba en un informe:

En la comunidad, el socialismo se expresa en la propiedad en común, en la producción, en el consumo, en la educación de los niños. El consumo se basa en previsión de las necesidades. La comunidad suministra, alimentos, ropa, limpieza, salud, recreación, etc. Al realizarlo de esa forma, la comunidad libera a la familia de la preocupación por su sustento, 'a cada uno según sus necesidades' por supuesto de acuerdo a las posibilidades de la comunidad; elimina la competencia por las cosas materiales, el nivel de vida es uno solo para todos los integrantes; termina con la dependencia de la mujer hacia el hombre, del hijo hacia los padres, y logra una relación humana directa entre personas iguales.⁹

En virtud de su concepción del cambio revolucionario y de la efectiva concreción del socialismo libertario, la politización de todos los aspectos de la vida cotidiana, las relaciones interpersonales y la subjetividad se constituyó en un eje central de su quehacer político y su propedéutica revolucionaria. Sobre esta base se debatió la politicidad de la familia, la pareja, el sexo, la relación con los hijos y la diferencia generacional, entre otros aspectos. Esta apuesta fue atípica y en buena medida fue a contrapelo de la forma en que gran parte de las izquierdas latinoamericanas resolvió la cuestión de la moral revolucionaria, con lo cual ofrece un nuevo punto de mira sobre asuntos poco explicitados en las fuentes escritas y poco transitados por la historiografía que analiza a otros actores del período.

Liberación sexual y moral revolucionaria

En lo que refiere a la pareja y la moral sexual, la indagación en la documentación interna producida por este colectivo permite sostener que la agenda de la transformación radical de las relaciones interpersonales, la cotidianeidad y la subjetividad tuvo dos etapas. Hasta 1968, se construyó un modelo de pareja comunitaria que tenía más de continuidad que de ruptura con respecto a las pautas predominantes en el resto de la sociedad, resignificándose el ideal del amor romántico (Giddens, 1998). Ese período se corresponde con la construcción de un deber ser comunitario, epitomizado en un documento interno titulado *Rol del Comunero*, que constituyó el arco de bóveda de una serie de tecnologías del yo implementadas para la reconfiguración de las subjetividades. A partir de 1968, este modelo de pareja comunitaria empezaría a ponerse en entredicho, al profundizarse la discusión sobre el «amor libre» y la llamada «multirrelación» (término nativo que refería a la poligamia). Esta discusión se inició tras el ingreso de un grupo de jóvenes, que a comienzos de los setenta problematizó los límites de la liberación sexual y la moral revolucionaria. Se trató del momento más álgido de las disputas, entre 1968 y 1971, en un clima signado por la radicalización política y la escalada represiva.

El modelo de pareja comunitaria se sustentaba en la heterosexualidad y la monogamia. Incluso se creó una modalidad propia de celebrar la «unión» de la pareja, en sustitución del matrimonio convencional. La ritualidad que acompañaba este evento permite pensar en una especie de matrimonio civil con la ausencia del Estado y la Iglesia, donde se contraía un compromiso frente a la Comunidad. Ello se enlaza con el predominio de lo grupal sobre lo individual que caracterizó esta etapa. La celebración de la «unión» incluía compartir comida, plantar un árbol y cantar juntos.¹⁰ Se expresaba la noción, presente en las izquierdas de los sesenta, de la pareja como dúo de «compañeros» que incluía

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

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

la militancia como otra de las dimensiones de la vida compartida (Cosse, 2010; Ruiz y Paris, 1998). La vida comunitaria brindaba la oportunidad de maximizar este ideal, dado que se entendía que la pareja, liberada del compromiso frente al Estado y la Iglesia y de las necesidades del sustento mutuo y de los hijos, era libre para experimentar un amor presentado como auténtico.

En el discurso de los comuneros, la autenticidad del amor de las parejas comunitarias era contrapuesta a la artificialidad que rodeaba los vínculos en la familia burguesa. Se postulaba que los fundamentos de la pareja comunitaria eran «el amar, el deseo de criar juntos a los hijos, los vínculos de una vida de compañerismo, de coparticipación sexual, emotiva y espiritual», y que el factor económico, que cumplía un rol fundamental en la pareja burguesa, era eliminado:

al estar colectivizados la producción y el consumo, se reemplaza a la familia en su papel de unidad económica básica, por lo cual esta no cumple ya una función económica. La igualdad entre el hombre y la mujer en la comunidad destruyó el fundamento patriarcal de la familia [...] al haber puesto punto final a la dependencia económica, legal y espiritual de la mujer respecto al hombre.¹¹

En este punto, se recuperaba una idea clásica en el anarquismo, que reivindicaba la pareja basada en la libertad, la voluntad, el mutuo consentimiento y la igualdad. Ello se combinaba con la noción tomada de Erich Fromm del amor como entrega al otro.¹² Así, la pareja heterosexual, aunque resignificada, fue enaltecida en este período. Como afirma Isabella Cosse (2010), en los años sesenta, la crisis del modelo conyugal doméstico vino acompañado de desplazamientos en la noción de pareja, pero «las innovaciones expresaron más una redefinición del sentido de las uniones que la impugnación del valor de la relación estable y heterosexual como espacio apropiado para la sexualidad, la reproducción y la vida cotidiana» (p. 116). En la Comunidad, existió una fuerte crítica a la institucionalidad del matrimonio, pero, si bien se criticaban las «ataduras exteriores», la «dependencia» y la «propiedad», se establecía un sentido del deber muy fuerte entre los miembros de la pareja, sentimiento que debía ser intrínseco. De este modo, se sustituía aquello que se criticaba por una nueva normatividad y sentido del deber, que se presentaba como auténtico y natural, y que se expresaba en el *Rol del Comunero* como una «mutua obligación de lealtad» y el «compromiso de la voluntad». Esto se puede ver en el siguiente fragmento:

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

10- La relación entre compañeros descansa en la mutua obligación de lealtad, o sea en el compromiso de la voluntad. Toda atadura exterior es falsa. El espacio contenido por el abrazo de hombre y mujer es lo que hace a su autenticidad. Por ser común no pertenece a ninguno, lo mismo que los hijos surgidos en él y por él.¹³

Conviene subrayar que el modelo de pareja comunitaria vino acompañado de ajustes en los roles asociados a los géneros. Existió un esfuerzo igualador, concretado con dificultades y contradicciones, que se sustentaba en la necesidad de que todas las personas, hombres y mujeres, realizaran todo tipo de tareas, y no solo aquellas asignadas tradicionalmente a su género. Sin embargo, esto convivió con

11 «La pareja en la Comunidad», en *Encuentro* N.º 3, julio de 1970, pp. 4-5.

12 Erich Fromm (1900-1980) fue un psicoanalista de origen judeoalemán, emigrado a Estados Unidos y luego a México. Identificado con el socialismo, su obra supuso un aporte relevante a la llamada Escuela de Frankfurt. Su libro *El arte de amar* (1959) resultó muy influyente en la Comunidad del Sur.

13 «Rol del comunero» (1968), ACS, caja A25, carpeta 3.

intentos por justificar la pervivencia del patriarcado y del modelo de la domesticidad, en especial de la tradicional división de las esferas pública y privada. Un primer contraste evidente fue que, aún si las intenciones eran no hacer distinciones y rotar en las tareas, en la práctica, «los servicios» (cocina, lavadero, costura, etc.) fueron en gran parte dominio de las mujeres, mientras que en el taller trabajaban, en su mayoría, los hombres.¹⁴ Esto se justificó como una necesidad propia de la especialización productiva y la urgencia del sustento económico de la Comunidad, y evidenció las dificultades para emprender una autocrítica y reflexión profunda sobre la medida en que la Comunidad reproducía aquello que buscaba combatir, y sobre los costos que estaban dispuestos a pagar para evitar hacerlo.

El ideal de pareja comunitaria descrito más arriba contrasta fuertemente con algunas de las discusiones que se introdujeron a fines de los sesenta. Por iniciativa de algunos jóvenes de la llamada «probeta» —un grupo que pasó a vivir de forma comunitaria en una casa cercana a la Comunidad en una suerte de período de prueba—, la discusión sobre la política sexual pasó al centro de la escena, lo que provocó inquietud también en algunos de los integrantes más antiguos. A pesar de que en el *Rol del Comunero* se defendía la subordinación del deseo y la subjetividad a la voluntad y el compromiso, se volvió irrefrenable el cuestionamiento de algunos comuneros a la monogamia.

Desde fines del siglo XIX, en el anarquismo existía una línea de acción y reflexión sobre el «amor libre» que tuvo interesantes expresiones locales, pero que era objeto de disputa incluso dentro del movimiento (Barrancos, 1990; Cuadro Cawen, 2017; Fernández Cordero, 2019; Giaudrone, 2005; Ledesma Prietto, 2016, 2023; Wasem, 2015; Zubillaga, 2011). Como analiza Fernández Cordero (2019, p. 21), aunque se rechazaba la institución del matrimonio por igual, algunos y algunas anarquistas defendieron la versión moderada de la «unión libre» —relaciones monogámicas consensuadas y sucesivas sin sanción religiosa ni legal—, mientras que otros preconizaban y practicaban el «amor múltiple» —relaciones poligámicas simultáneas—. Retomando esta línea fundamental de acción y reflexión anarquistas, en la Comunidad del Sur se defendía la idea de «amor libre», pero se renovó el instrumental teórico, el vocabulario y las prácticas. El caso de la Colonia Cecilia era conocido y se leía un folleto donde se trataba el tema de «las relaciones sexuales compartidas».¹⁵ Sin embargo, no fue esta la principal referencia, sino que se acudió a lecturas y experiencias transnacionales vinculadas a la nueva izquierda. Como se verá en este apartado, a la influencia de Erich Fromm comentada más arriba, se les sumaron las de Wilhelm Reich y el colectivo teatral Living Theatre. El asunto parecía demandar que se trascendieran los marcos teóricos más clásicos del anarquismo y se buscaran referentes contemporáneos más potentes para abordar la reflexión y las prácticas del «amor libre» en los sesenta.

La polémica desatada en 1970 en la Comunidad del Sur discurrió por similares carriles a los analizados por Fernández Cordero para principios de siglo; existieron dos grandes interpretaciones del «amor libre»: la «unión libre» y el «amor múltiple». La principal controversia refería a la poligamia, práctica que se revelaba como la más audaz y radical, no solo por disputar un modelo de pareja bien consolidado en la sociedad, sino también en la Comunidad. En este sentido, la irrupción del deseo no solo cuestionaba el modelo de pareja comunitaria, sino también la base ética de la nueva subjetividad comunitaria que se pretendía construir, asentada en los pilares de la voluntad y el compromiso con el colectivo en detrimento de los deseos individuales.

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

15 Comunicación personal con Raquel Fosalba, vía correo electrónico, entre el 24 de octubre de 2021 y el 26 de febrero de 2022. Probablemente se refiera a «Un episodio de amor en la Colonia Cecilia» de Giovanni Rossi (1895/1920).

Todos estos asuntos se discutieron arduamente en ocasión de la visita a la Comunidad del grupo de teatro experimental de origen neoyorkino Living Theatre, entre el 10 y el 13 de febrero de 1971. El colectivo, fundado por Julian Beck y Judith Malina, entre otros, fue un grupo contracultural y libertario, ícono del teatro militante, que combinó el vanguardismo estético, con el rupturismo de la moral dominante y el activismo político, lo cual le causó problemas en Estados Unidos. Luego de una experiencia dramática en Brasil, donde terminaron encarcelados por más de dos meses bajo la acusación de tenencia de marihuana, recalaron por unos días en Montevideo antes de viajar hacia el norte (Green, 2010; Sell, 2008; Tytell, 1997).

Ambos colectivos tenían en común su filiación libertaria, su modo de vida comunitario y una preocupación por las artes y la sexualidad como terrenos políticos. En el archivo de la Comunidad del Sur se conserva la fotocopia de un fragmento de lo que probablemente fue uno de los tantos diarios que escribió Judith Malina, una de las fundadoras del colectivo teatral, quien tenía por hábito escribirlos, editarlos y publicarlos.¹⁶ Se trata de una fuente interesante para abordar algo que podría considerarse como un choque cultural entre dos grupos y dos escenarios distintos. La sexualidad fue parte de ese choque cultural, al menos para los comuneros locales. En la lectura de esta fuente es importante destacar la ansiedad de los integrantes de la Comunidad del Sur por discutir asuntos vinculados con la política sexual de un grupo revolucionario, a tal punto que era imposible hacerlos cambiar de tema, según Malina. La discusión giró en torno a lo «imposible» que era salirse de «las viejas formas» y el dolor causado a otros en los «experimentos con las relaciones humanas fuera de las restricciones de la tradición». A su vez, la visita del Living Theatre demostraba que el amor múltiple encerraba la posibilidad de romper con la heteronorma obligatoria, como lo hacía la propia Malina.¹⁷

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

Este tipo de encuentros permite explorar la hipótesis de Zolov (2008) de que la sensibilidad transnacional de «nueva izquierda» se construyó en las encrucijadas en donde se cruzaban el modelo de militante de Ernesto *Che* Guevara (la disciplina autoimpuesta y el sacrificio por el colectivo del «guerrillero heroico») y los estilos de vida (*beatnik* y *hippie*) basados en el exceso, la diversión y el disfrute. En el episodio aquí estudiado, los norteamericanos aprendían una lección de lo que llamaron

16 Hasta el momento se han publicado dos de estos diarios, editados por la propia autora (el del período 1947-57, Grove Press, 1984; y el del período 1968-69, Random House, 1972). No ha sido posible cotejar de qué diario fueron extraídas las entradas correspondientes a los días 10, 12 y 13 de febrero de 1971.

17 Presunto diario de Judith Malina, integrante de Living Theatre, 10 de febrero de 1971, pp. 191-192, ACS, caja A52.

«triste realismo» y trabajo serio, mientras que los comuneros uruguayos colocaron en el centro de la política revolucionaria el deseo y el placer, discusión que se continuaría desarrollando en los meses sucesivos.

El contacto con el colectivo teatral fue valorado por los comuneros como un punto de quiebre en la discusión sobre la política sexual. Unos meses después, Carlos —un joven de la «probeta»— escribió una serie de notas sobre la Comunidad del Sur para publicarse en la revista argentina *Nuevo Hombre*¹⁸ bajo el título «Comunidad del Sur. Una nueva forma de vida y una concepción distinta del proceso revolucionario». Estas notas se presentaban como un reportaje colectivo dividido en varias entregas, en el que se entrevistaba a integrantes de la Comunidad que no eran identificados individualmente.

En el cuarto número, los comuneros expresaron que dentro de la Comunidad no había una única visión acerca de la pareja y la sexualidad, lo cual había provocado enconados debates en los últimos meses. Se referían a largas discusiones que habían demandado mucha energía, provocando el descuido de otros aspectos de la vida comunitaria. Una entrevistada retomaba algunos de los temas discutidos: «¿Es la pareja el último reducto de la propiedad privada? ¿Podemos, es lícito, amar a más de una persona? ¿Qué significa la exclusividad sexual? ¿Qué significa la multirrelación?».¹⁹ Las argumentaciones volvían sobre el mentado asunto en el concierto anarquista sobre los sentimientos posesivos en las relaciones interpersonales en tensión con la libertad. En la nota se afirmaba lo siguiente: «Algunos de nosotros está convencido [sic] que para lograr algún día relaciones de no propiedad, relaciones libres entre los seres humanos debemos luchar contra el exclusivismo sexual». Al igual que en otras fuentes, el entorno capitalista y «lo burgués» se presentaba como una fuente de contaminación a combatir también en las relaciones de pareja.²⁰

El principal núcleo del disenso era la integración o no de «la revolución sexual a la revolución político-social». Según se expresaba allí, a través de la voz de «una compañera», en la Comunidad había dos formas de pensar esta cuestión. Se afirmaba que había quienes sentían la necesidad de «tener relaciones estables a nivel de la pareja» y volcaban su energía «al trabajo más general [,] si se quiere más político», es decir que no entendían la pareja, la sexualidad ni la familia como una arena política; y otros, que sí lo hacían, y sentían, en cambio, la necesidad de transformar y profundizar nuevas relaciones.²¹

Quienes defendían esta posición, además, criticaban no solo a «la sociedad occidental y cristiana», sino también a otros militantes: «Cuando un militante revolucionario dice: mi mujer, mis hijos, está expresando una ideología, una concepción de las relaciones humanas, no muy revolucionaria que digamos».²² Junto a la crítica de raíz engeliana que identificaba la familia y el matrimonio como «la base de la estructura social», se expresaba una responsabilidad de los hombres y las mujeres de desmarcarse de las expectativas sociales asignadas a su sexo, cuestionándose fundamentalmente la doble moral sexual:

18 La revista por entonces era un «órgano periodístico de izquierda, plural, instrumento de expresión de las corrientes revolucionarias, vehículo de información y reflexión para enriquecer las luchas populares» ideado por Enrique Jarito Walker (De la Fuente, 2015, p. 1). A partir de su número 25, sería comprado por el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP) argentino.

19 Barros Muñoz, Gonzalo, «Comunidad del Sur. Una nueva forma de vida y una concepción distinta del proceso revolucionario», *Nuevo Hombre*, N.º 4, II al 17 de agosto de 1971, p. II.

20 *Idem.*

21 *Idem.*

22 *Idem.*

Todos sabemos que el matrimonio, la familia tradicional, es la base de la estructura social predominante. Es entonces necesario rechazar la concepción tradicional del matrimonio; para el hombre, no aceptar la opresión de su mujer y el rol de autoridad para sus hijos; no asumir el rol del patriarca. Para la mujer, emanciparse, luchar contra los prejuicios de la moral burguesa; no aceptarlos; reivindicar la posibilidad de amar y de ser amada en una pluralidad de relaciones. Mirá una cosa: si una mujer tiene relaciones sexuales con varios hombres, la moral burguesa la señalará como prostituta. Por el contrario si es el hombre quien tiene la misma conducta... es muy macho, es un hombre.²³

La nota se remataba con una reivindicación del placer sexual, libre de prohibiciones y prejuicios, como «elemento de felicidad subversiva». Este final nuevamente subrayaba la integración de «la revolución sexual a la revolución político-social», lo cual iba acompañado por una referencia a Wilhelm Reich y el movimiento Sexpol.²⁴ Como analiza Martín (1996), el término «revolución sexual» fue acuñado en la década de los veinte por intelectuales influidos por las ideas de Karl Marx y Sigmund Freud y que reclamaban mayores transformaciones en la sexualidad, asociándolas a cambios en la estructura económica. El término luego fue reapropiado para dar cuenta de algunos cambios procesados en los sesenta y setenta, aunque algunos trabajos —de forma notable, el de Nadia Ledesma Prietto (2017)— dan cuenta de sus usos entre los treinta y los cincuenta.

La nota de *Nuevo Hombre* aquí comentada registra un uso nativo de «revolución sexual» en el Uruguay de los sesenta y de la circulación de las ideas de Reich, un autor que ha sido clave en la conformación de lo que Jeffrey Weeks (2003) llama la postura «libertaria» sobre la sexualidad. De acuerdo al autor, la línea de izquierdas de esa postura —que incluye también la obra de Herbert Marcuse, otro referente intelectual de la Comunidad— sostiene que el deseo es benigno, vital y liberador, pero está bloqueado por el poder de la civilización o el capitalismo, y es un elemento fundamental de la liberación social (p. 107). Esta perspectiva tuvo, según el autor, enorme influencia en la política sexual de fines de los sesenta en el norte global, permeando las interpretaciones los jóvenes radicalizados a comienzos de lo que ha llamado el «momento permisivo»²⁵ (Weeks, 2018, p. 275).

Aunque para los actores de izquierdas rioplatenses que han sido más estudiados, la liberación sexual era una idea que no gozaba de buena prensa y era señalada como una preocupación pequeño-burguesa, en la Comunidad del Sur, la recepción de Reich encontró un terreno fértil en la inclinación de este colectivo por las propuestas de la nueva izquierda, la Escuela de Frankfurt y el psicoanálisis. La entidad que asumió esta discusión contribuye a pensar los límites que tuvo la circulación de la idea de «revolución sexual» en un país que no vivió su momento permisivo —si es que cabe la expresión— hasta después de la transición democrática (De Giorgi, 2020; Sempol, 2013). Conviene destacar que, si bien a nivel de las prácticas la «multirrelación» cortó las líneas generacionales, la enunciación de su dimensión revolucionaria estuvo asociada a la nueva generación de comuneros. La idea de que la liberación sexual era un componente fundamental de la liberación política y la apropiación de la obra de Reich tuvieron como protagonistas a algunos de aquellos jóvenes interesados en una concepción amplia de la revolución, y que vieron en la Comunidad un espacio para la experimentación sexual.

23 *Idem.*

24 Wilhelm Reich (1897-1957) fue un médico, psicoanalista y sexólogo judío de origen austríaco emigrado a Estados Unidos. Identificado con el marxismo, se afilió al Partido Comunista, pero fue expulsado. El Sexpol fue un movimiento para una política sexual orientada a los obreros fundado por Wilhelm Reich en Viena en 1927 y que continuó en Berlín entre 1931 y 1933 y en Noruega entre 1933 y 1938, basado en clínicas donde ofrecía asesoramiento gratuito en temas de salud sexual a los sectores trabajadores (Moir, 2021).

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

«Somos el problema y el problema nos supera» llegó a ser la conclusión que se alcanzó colectivamente tras meses de discusión: la «problemática del amor» no parecía tener solución y todo giraba en torno a él, afectando incluso el ritmo de trabajo (Dinello y Méric, 1972, p. 23). En un documento interno, se interpretó el problema como una contradicción entre una necesidad de estabilidad y continuidad, y otra de renovación y cambio.²⁶ El potencial subversivo del placer y la alegría con la que el Living Theatre los había invitado a explorar la liberación sexual desembocaron en una vivencia angustiada ante la falta de acuerdos. En la Comunidad del Sur todos los aspectos de la existencia debían ser pasibles de una definición colectiva o común, y la sexualidad —ámbito tan significativo de las relaciones de poder— no podía quedar en la esfera de lo privado o de la «libertad individual». La expansión ilimitada de lo común, del *nosotros*, formaba parte de las definiciones iniciales de este colectivo, pero en la coyuntura de 1968-1972 esa expansión alcanzó la esfera de la intimidad, lo cual supuso un punto de intransigencia para muchos de sus miembros. Como desenlace, algunos de quienes esbozaron estas posturas de mayor radicalidad debieron continuar sus trayectorias fuera de la Comunidad.

La reivindicación del deseo y la liberación sexual que algunos postularon colisionó con el modelo de pareja comunitaria y con la nueva subjetividad del comunero construidos en los años previos. La «multirrelación», en tanto ponderación y politización del deseo, a mi entender, chocaba abiertamente con el código ético del comunero. No solo desestabilizó a las parejas constituidas, sino que fue entendido por algunos como un «sabotaje» al proyecto colectivo.²⁷ En cambio, no eran esos los motivos esgrimidos por quienes defendían los amores múltiples, que parecían estirar al máximo el colectivismo que imperaba en la Comunidad. Como se vio aquí, ellos y ellas argumentaban que la ausencia de un sentido de la propiedad sobre las personas, y la crítica a la institución familiar y a la doble moral sexual como base del sistema capitalista y la sociedad burguesa, suponían la libertad de construir relaciones sexo-afectivas con cualquier persona, siempre que ella consintiera. Nada de ello era una novedad en la tradición anarquista si atendemos a las experiencias pioneras de fines del siglo XIX y principios del XX, pero sí se puede subrayar que en los años sesenta del siglo XX la reivindicación del contenido subversivo del placer sexual era una idea muy rupturista entre las izquierdas de la región.

Educando al «hombre nuevo» en un entorno socialista libertario

Otro de los planteos más transformadores de la Comunidad del Sur fue el cuestionamiento del concepto de familia, uno de los valores más firmes de la cultura judeo-cristiana. A diferencia de otros planteos en las izquierdas uruguayas y en la sociedad en general —donde se reafirmó la importancia de la nuclearidad (Cosse, 2010, p. 19)—, la radicalidad del proyecto comunitario alcanzaría a cuestionar la existencia misma de la familia como tal. El análisis de la documentación interna permite afirmar que esto no estuvo en el origen del proyecto comunitario, sino que se fue construyendo en la segunda mitad de los sesenta. El plan de «comunitarización» de los niños, entre fines de 1967 y comienzos de 1968, supuso un cuestionamiento mucho más explícito de las pautas patriarcales dentro de la familia burguesa, la consanguineidad y el binarismo en los modelos adultos.

La idea de que los niños y niñas eran responsabilidad de todos circulaba en la Comunidad desde sus primeros años. En este imaginario jugaba una importante función un poema del poeta libanés Khalil Gibran, que expresaba la idea de que los hijos no pertenecen a sus padres, sino al futuro. La esperanza en los niños era también un rasgo propio de la cultura de izquierdas de los sesenta, como

26 «La relación hombre-mujer, el amor, las relaciones sexuales», s/d [c. 1971], ACS, caja A47.

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

se aprecia en la canción «Gurisito» de Daniel Viglietti (*Canciones chuecas*, 1971) o en la idea planteada por Ernesto Che Guevara sobre la juventud como «la arcilla maleable con que se puede construir al hombre nuevo sin ninguna de las taras anteriores» (Guevara, 1965/1978, p. 18). En la Comunidad del Sur se abundaba en la idea del «hombre nuevo», que los niños prometían encarnar por hallarse libres del «pecado original» de haber nacido en un régimen capitalista. El plan de «comunitarización» puesto en práctica en marzo de 1968 profundizó esa concepción de crianza y cuidados colectivos y buscó llevar a la práctica medidas específicas para educar a una segunda generación de comuneros, completamente libre de los lastres de la sociedad capitalista y capaces de construir un mundo nuevo.²⁸

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

- 1- Abolir la autoridad de los padres, sobre todo la patriarcal autoridad del padre.
- 2- liberar a la mujer de la restricción de poder cumplir solo con algunos papeles sociales (referidos a la casa y a los niños.
- 3- ofrecer un rico medio social que permitiera desde temprana edad relaciones de responsabilidad y solidaridad (por encima de lazos de sangre)
- 4- Educar para una sociedad sin propiedad privada. Los juguetes y los bienes disfrutados en el compartir, no en el poseer.
- 5- Evitar un aprendizaje rutinario. Desarrollar la creatividad personal y la conciencia de su propio valor.
- 6- Dar mayor número de figuras de manera que el mundo del niño sea polifacético y no dicotómico.²⁹

Estos objetivos evidencian los sentidos revolucionarios que se asociaban a la «comunitarización». Es importante destacar, además, que los materiales de circulación interna dan cuenta de que el modelo tomado para desarrollar este proyecto fue el de los kibutzim, comunidades socialistas agrarias israelíes.³⁰

Mediante la creación de un sistema de gestión de los cuidados y crianza de los niños, se transfería la responsabilidad típicamente asociada a los vínculos de sangre a la comunidad, deslegitimando a los primeros. Así, se atacaba la base biologicista misma de la estructura de parentesco sanguíneo, la filiación, sustituyéndolo por la comunidad. Desde el punto de vista del proyecto político de inspiración anarquista, esto procuraba la abolición real de toda autoridad, dado que impugnaba la autoridad patriarcal. Esta referencia temprana al patriarcado como estructura o institución recuperaba la noción romana del *pater familias* y aspiraba a subvertir una de las principales vías de educación para el sometimiento y la obediencia. Además, se argumentaba que, en el marco de la comunidad, los niños y niñas entraban en contacto con una pluralidad de modelos de identificación, rompiendo con el binarismo tradicional de la madre y el padre. Los niños tomaron a varios adultos como referentes.

28 La experiencia es comparable con proyectos similares como el Proyecto Hogares del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) chileno y la Guardería Montonera, ambas experiencias desarrolladas en La Habana.

29 «Primer informe sobre comunitarización», 15 de setiembre de 1968, en expediente 3312L, ADNII.

30 *Idem*; Bettelheim, Bruno. «Educar en común. ¿Intento exitoso?», en «Educación y cambio social». Material de Orientación Ideológica N.º 3, Comunidad del Sur, 1967, ACS, caja A25, carpeta 3.

Incluso en un reportaje realizado en 1978 en el exilio sueco, una entrevistada dijo «no había padres como sucede en esta sociedad» y aclaró 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». ³¹ Por último, resulta importante señalar que existió una especial atención dentro de la Comunidad del Sur a la educación sexual de las jóvenes generaciones, en lo cual no podemos profundizar aquí. En síntesis, el plan de «comunitarización» lanzaba tres apuestas culturales muy subversivas del orden familiar tradicional: el ataque al parentesco, la impugnación de la autoridad patriarcal y el cuestionamiento al binarismo de los modelos adultos.

De todos modos, no se negaba la existencia de las figuras paterna y materna ni la importancia de esos vínculos. Por ejemplo, no se eliminó la nominación del padre y la madre, y se reconocía su importancia en la configuración psíquica de los niños y niñas, a pesar de la relativización de sus responsabilidades tradicionales. Esto indica que el plan tuvo su cuota de moderación y cautela. Aun así, generó fuertes resistencias por su efecto disgregador sobre la familia. De acuerdo a los testimonios recabados, quienes no estuvieron de acuerdo con el plan no pudieron plantearlo, debido al tenso clima y su situación de desgaste. Al menos una pareja se fue de la Comunidad con sus hijos por este motivo, sumado a otras oposiciones que la pareja venía experimentando. Estas disputas ponen de relieve que incluso en un proyecto como el que venimos describiendo y en la escala microsocia, la familia es una unidad social de carácter ideológico y un campo de batalla donde intervienen un conjunto de fuerzas sociales, como sostienen Rayna Rapp et al. (1979). La subversión del orden familiar tradicional significaba un límite que algunos no estuvieron dispuestos a franquear. Como en otros casos, se puso de manifiesto que la nueva subjetividad comunitaria exigía de las personas cambios muy profundos en poco tiempo, generando una barrera de acceso para integrarse efectivamente al proyecto.

La «comunitarización» de las infancias fue monitoreada muy de cerca inicialmente. A seis meses de iniciada la experiencia, los comuneros observaron que los niños y niñas habían logrado «una mayor libertad de relación», la disminución de los conflictos, el aumento de la autoconfianza, «menor resistencia a reconocer errores o dificultades», mayores habilidades comunicativas, intra e interpersonales, honestidad y objetividad. También, se valoraba una disminución en «el aparato-autoridad», así como la multiplicidad de roles y conductas que conocían a través de los referentes del equipo de niños, rompiendo «conductas estereotipadas». En especial, se hacía énfasis en que los niños y niñas vivían «un clima de igualdad y de libre expresión», donde no había aparecido «ninguna estructura de poder o de aprovechamiento», y en que demostraban gran «capacidad crítica». Todas estas conclusiones resultaban sumamente auspiciosas para la construcción de la subjetividad comunitaria: «Cada vez proyectan más su vida en un hacer común y expresamente orientado al mundo. No hacen separación burguesa entre lo privado y lo social. Aprenden fácil lo que Gorz llama “el socialismo difícil” que la felicidad de cada uno pasa por la de todos». ³²

Tras un año de iniciada la «comunitarización», la perspectiva era más sombría. Junto a algunos elementos que naturalmente afectaban a los niños y niñas, como nuevos nacimientos o el pasaje de algunos de ellos a la vida liceal, se señalaron dificultades por parte de los adultos, incluyendo el debilitamiento del equipo de niños y la falta de seguimiento y acompañamiento de la Comunidad. ³³ A pesar de constatarse algunos logros, se expresó gran preocupación por lo que consideraban «pautas burguesas en nuestros niños», que develaban la insuficiencia del método para la creación del «hombre nuevo»: «Deseo de acumular o ahorrar, de destacarse por elementos meramente decorativos,

31 «Cómo era la vida de los niños en la Comunidad del Sur» [marzo 1978], ACS, caja A45.

32 «Informe sobre comunitarización», 15 de setiembre de 1968, en expediente 3312L, ADNII.

33 «Segundo informe sobre comunitarización», 25 de abril de 1969, ACS, carpeta selección documental.

competencias y enfrentamientos, identificación con elementos sostenedores del régimen (Peñarol, Mazurkievich [sic], Leonardo Favio, cosas valiosas, caras, modas)». «Lo que educa es el mundo. Y no hay método que lo oculte o lo sustituya», se sentenciaba.³⁴

Así, la documentación interna reveló importantes dificultades para hacer un seguimiento del plan de «comunitarización» de las infancias, en un contexto de creciente radicalización y represión que añadió desafíos a la gestión de los cuidados. Una fina línea dividió la autogestión y autonomía de los niños, de la desatención y la negligencia, como expresaron algunas comunicaciones internas.³⁵ La violencia política impuso desafíos a las diversas generaciones, lo cual se puso trágicamente de relieve cuando en 1975 todos los adultos de la Comunidad fueron detenidos por las fuerzas represivas y los niños, niñas y adolescentes tuvieron que valerse por sus propios medios durante al menos una semana.

Conclusiones

El proyecto de la Comunidad del Sur da cuenta de la existencia en el Uruguay de los «largos sesenta» de actores para quienes el cambio político, el social y el cultural eran indisociables, y para quienes la revolución y el socialismo tenían un componente contracultural y de oposición a modelos de conducción jerárquicos, autoritarios y patriarcales. Estos eran entendidos como una parte constitutiva del desafío radical al orden capitalista y burgués, por más que su puesta en práctica implicase un buen número de contradicciones. En esencia, el rechazo de la política partidaria y la matriz ideológica antiautoritaria y autogestionaria de raíz anarquista, y el deseo de empezar a experimentar el socialismo libertario sin más preámbulo a través de la vida en comunidad, produjo preguntas, asuntos, debates, prácticas y experiencias que no hablan solo de este colectivo en particular, sino también del conjunto de las izquierdas y la «contrasociedad militante» con quienes mantenía estrecho vínculo.

Siguiendo a Zolov (2008), este tipo de desafíos a la sociedad patriarcal y jerárquica fueron tan potentes como los desafíos que planteó la estrategia armada, y son dos caras de la «nueva izquierda» y su vocación de actuar, al decir de Grandin (2011). La dimensión imaginaria y la proyección utópica de los «luchadores sociales» de los sesenta cobran especial densidad al estudiar los asuntos concretos a los cuales se enfrentó un grupo de hombres y mujeres que se consideraban portadores de la responsabilidad colectiva de ensayar y probar —a la manera de un gran laboratorio social— una forma de organizar la sociedad socialista, que se extenderían al resto del conjunto social en un futuro muy próximo.

Si, como señala la remanida división entre viejas y nuevas izquierdas, algunos de los debates más acalorados giraron en torno a cómo hacer efectiva la toma del poder, quién o quiénes eran los sujetos revolucionarios, cómo se debían articular la vanguardia y las masas, cuáles eran las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución en América Latina, o cómo hacer frente al empuje contrarrevolucionario, por ejemplo, el estudio de la Comunidad del Sur —donde, por cierto, también se discutía todo ello—, nos acerca a otros debates que se entrelazaban con estos: cómo construir una relación de igualdad entre los géneros, cómo conjugar el amor y la libertad en una pareja revolucionaria, cuál política sexual era coherente con el socialismo libertario, qué obstáculos presentaba la familia y el parentesco para la construcción de la sociedad socialista, a través de qué dispositivos educar al «hombre nuevo», o cómo equilibrar el compromiso y el deseo en una situación revolucionaria. Estas discusiones contribuyen a demostrar, como lo vienen haciendo otras investigaciones, que la radicalidad

34 *Idem.*

35 Comunicación de Ana María a Educación, 9 de setiembre de 1969, en expediente 3312E, ADNII.

política de los sesenta latinoamericanos tuvo novedades también en el plano de las disputas sobre el orden de género, familiar y sexual.

La Comunidad del Sur fue una experiencia política donde se planteó tempranamente el potencial subversivo de la sexualidad y que hizo un uso nativo del término «revolución sexual», como componente fundamental de la revolución social y la vía al socialismo. Otro de los ejes que planteó, que lo posicionan en un lugar de ruptura con otras tradiciones de izquierdas, fue el cuestionamiento a la familia patriarcal (también haciendo un uso temprano y nativo de este término). Esto nos permite aportar al estudio de los múltiples entrelazamientos entre el orden familiar, de género y sexual, y el orden político en la Guerra Fría latinoamericana. En este sentido, la propuesta de la llamada «comunitarización» de las infancias fue tal vez su apuesta más rupturista, al desafiar el binarismo, el parentesco y la autoridad paterna.

En síntesis, al igual que había sucedido a fines del siglo XIX, se puede sostener que en el Uruguay de los sesenta correspondió a un sector del anarquismo plantear los debates más radicales sobre la politicidad del género, la sexualidad y la familia. Ese desafío estuvo en el centro de la propuesta de transformación radical de las costumbres de la Comunidad del Sur, en el marco de otras transformaciones que afectaban el trabajo, la producción, el consumo, el tiempo libre y la educación, y que pretendía un cambio «desde abajo» del sistema social, económico y político, en un sentido socialista libertario.

Referencias

- BARRANCOS, D. (1990). *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo*. Contrapunto.
- BROQUETAS SAN MARTÍN, M. (2008). Liberalización económica, dictadura y resistencia. 1965-1985. En A. Frega, A. M. Rodríguez Aycaguer, E. Ruiz, R. Porrini, A. Islas, D. Bonfanti, M. Broquetas e I. Cuadro, *Historia del Uruguay en el siglo XX (1890-2005)* (pp. 163-210). Ediciones de la Banda Oriental.
- CARDOZO, M. (2010, 22-24 de setiembre). «Su lugar en la lucha»: reflexiones en torno a las militantes en el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros entre comienzos de los 60 y fines de los 70 en Uruguay. III Jornadas de Historia Género y Política en los 70, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- COOK, H. (2005). *The Long Sexual Revolution: English Women, Sex, and Contraception 1800-1975*. Oxford University Press.
- COSSE, I. (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Siglo Veintiuno Editores.
- CUADRO CAWEN, I. (2017). Anarquismo e identidades de género en el Uruguay del Novecientos. *Claves. Revista de Historia*, 3(5), 213-247. <https://doi.org/10.25032/crh.v3i5.159>
- DE GIORGI, A. L. (2011). *Las tribus de la izquierda. Bolches, latas y tupas en los 60*. Fin de Siglo.
- DE GIORGI, A. L. (2020). *Historia de un amor no correspondido. Feminismo e izquierda en los 80*. Sujetos Editores.
- DE LA FUENTE, V. (2015). «Desde abajo y por el Frente»: *Nuevo Hombre* bajo la dirección de Silvio Frondizi. Aportes desde su archivo personal. *Nuevo Hombre* (edición facsimilar). Biblioteca Nacional Mariano Moreno.
- DINELLO, R., y MÉRIC, P. (1972). *Théorie et pratique de la vie en communauté*. Belibaste.
- FERNÁNDEZ CORDERO, L. (2019). *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Siglo Veintiuno Editores.
- GIAUDRONE, C. (2005). *La degeneración del 900. Modelos estéticos sexuales de la cultura en el Uruguay del Novecientos*. Trilce.
- GIDDENS, A. (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra.
- GONZÁLEZ VAILLANT, G. (2015). The Tupamaros: Re-gendering an ungendered guerilla movement. *Norma*, 10(3-4), 295-311. <https://doi.org/10.1080/18902138.2015.1113771>
- GOSSE, V. (2005). *Rethinking the New Left: An Interpretative History*. Palgrave.
- GRANDIN, G. (2011). *The Last Colonial Massacre*. Chicago University Press.

- GREEN, J. N. (2010). *We Cannot Remain Silent: Opposition to the Brazilian Military Dictatorship in the United States*. Duke University Press.
- GUATTARI, F. y ROLNIK, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de Sueños.
- GUEVARA, E. (1978). *El hombre nuevo*. Universidad Nacional Autónoma de México. (Obra original publicada en 1965)
- HOBBSAWM, E. (2014). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- LEDESMA PRIETTO, N. (2016). *La revolución sexual de nuestro tiempo. El discurso médico anarquista sobre el control de la natalidad, la maternidad y el placer sexual: Argentina, 1931-1951*. Biblos.
- LEDESMA PRIETTO, N. (2017). La revolución sexual antes de la revolución sexual. Discursos de los médicos libertarios sobre el placer (Argentina, 1930-1940). *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (26), 148-170.
- LEDESMA PRIETTO, N. (2023). Contra los celos. Una mirada anarquista en clave transnacional. *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, (23), 61-83. <https://doi.org/10.46688/ahmoi.n23.423>
- MARKARIAN, V. (2012). *El 68 uruguayo: El movimiento estudiantil entre molotovs y música beat*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- MARTIN, J. L. (1996). Structuring the Sexual Revolution. *Theory and Society*, 25(1), 105-151.
- MARWICK, A. (1998). *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, C.1958-c.1974*. Oxford University Press.
- MOIR, C. (2021). Wilhelm Reich et la politique de l'homosexualité dans le mouvement Sex-Pol. *Cabiers d'Histoire. Revue d'Histoire Critique*, (150), 97-118. <https://doi.org/10.4000/chrhc.16948>
- RAPP, R., ROSS, E. y BRIDENTHAL, R. (1979). Examining Family History. *Feminist Studies*, 5(1), 174-200. <https://doi.org/10.2307/3177554>
- REAL DE AZÚA, C. (1988). *Partidos, política y poder en el Uruguay: 1971, coyuntura y pronóstico*. Departamento de Publicaciones, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República.
- REY TRISTÁN, E. (2006). *A la vuelta de la esquina. La izquierda revolucionaria uruguaya, 1955-1973*. Fin de Siglo.
- ROSSI, G. (1920). Un episodio de amor en la Colonia Socialista Cecilia. Talleres Gráficos La Protesta. (Obra original publicada en 1895)
- RUIZ, E. y PARIS, J. (1998). Ser militante en los sesenta. En J. P. Barrán, G. Caetano y T. Porzecanski (Eds.), *Historias de la vida privada en el Uruguay. Individuos y soledades, 1920-1990. Volumen III* (pp. 266-298). Taurus.
- SELL, M. (2008). *Avant-garde Performance & the Limits of Criticism. Approaching the Living Theatre, Happenings/Fluxus, and the Black Arts Movement*. University of Michigan Press.
- SEMPOL, D. (2013). *De los baños a la calle. Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013)*. Random House Mondadori.
- TYTELL, J. (1997). *The Living Theatre. Art, Exile, and Outrage*. Grove Press.
- VESCOVI, R. (2003). *Ecos revolucionarios. Luchadores sociales, Uruguay, 1969-1973*. Nóos.
- WASEM, M. (2015). *El amor libre en Montevideo. Roberto de las Carreras y la irrupción del anarquismo erótico en el Novecientos*. Ediciones de la Banda Oriental; Biblioteca Nacional de Uruguay.
- WEEKS, J. (2003). *Sexuality*. Routledge.
- WEEKS, J. (2018). *Sex, politics and society: The regulation of sexuality since 1800*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- ZOLOV, E. (2008). Expanding our Conceptual Horizons: The Shift from an Old to a New Left in Latin America. *A Contracorriente. Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, 5(2), 47-73.
- ZUBILLAGA, C. (2011). *Cultura popular en el Uruguay de entresiglos (1870-1910)*. Linardi y Risso.