



Comunismo cristiano

**Las reducciones jesuitas
del Paraguay
y las hermandades hutteritas**

Lorenzo Peña y Gonzalo

Publicaciones JuriLog
Madrid. Agosto de 2016

**COMUNISMO CRISTIANO:
Las reducciones jesuitas
del Paraguay
y las hermandades hutteritas**

por Lorenzo Peña y Gonzalo

publicaciones JuriLog
Madrid, agosto de 2016

Comunismo cristiano: Las reducciones jesuitas del Paraguay y las hermandades hutteritas

por **Lorenzo Peña y Gonzalo**

del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid
Profesor vinculado *ad honorem* del CSIC

Publicaciones JuriLog
Madrid, agosto de 2016

Sumario

Introducción. Sección I: El comunismo jesuita en el Paraguay (1609-1767). 1. Los fundamentos jusfilosóficos de la evangelización jesuita en el Paraguay. 2. Organización social de las reducciones jesuitas paraguayas. 3. El triste final de las misiones jesuitas. Sección II: El comunismo de las hermandades hutteritas. 1. La reforma protestante y el surgimiento del anabaptismo. 2. La doctrina esencial del luteranismo: la salvación por la mera fe. 3. La concepción anabaptista: salvación por la firme voluntad de una vida cristiana. 4. Los orígenes del movimiento hutterita. 5. Las colonias hutteritas en Norteamérica. 6. Nuevos desarrollos en la vida de las comunas hutteritas. 7. La confrontación doctrinal entre el anabaptismo hutterita y el luteranismo. 8. El problema del respeto a la autoridad en las comunidades hutteritas. Conclusión: Valoración de las sociedades comunistas cristianas.

Introducción

Estudio en este ensayo dos sociedades comunistas cristianas, una de ellas implantada por los jesuitas en el Paraguay (y regiones aledañas) en los

siglos XVII y XVIII y la otra la de las comunidades o hermandades anabaptistas fundadas por Jacobo Hutter en el siglo XVI, que han persistido durante más de medio milenio y son hoy florecientes en Norteamérica.

No voy a presentar a ninguna de ellas como un modelo que desee yo recomendar, y eso que soy contrario a la propiedad privada (por juzgarla opuesta al Derecho Natural, en lo cual no tengo originalidad alguna, pues fue la opinión mayoritaria en la escolástica y —no sin titubeos— también la abrazó Leibniz).

Ahora bien, cualquier sociedad viable tiene que aceptar alguna *posesión privada*, lo cual es muy diferente, pues jurídicamente se distinguen con nitidez los dos conceptos de propiedad y de posesión. Para distribuir aquellos bienes que hayan de ser de posesión privada de la manera más provechosa para la sociedad y para sus miembros, juzgo, si no absolutamente necesaria, sí sumamente conveniente la existencia de un medio general de pago e intercambio, el dinero.

En cambio, los dos modelos de comunismo cristiano estudiados en este ensayo son tan radicales que suprimen el dinero en la circulación interna, lo cual sólo es posible con una política distributiva perfectamente igualitaria; a mi juicio un igualitarismo tan estricto choca con las motivaciones egoístas del individuo y de la familia, motivaciones legítimas, siempre que se cohonesten con el bien común.

En efecto: la inexistencia de dinero en la circulación interna de esas dos sociedades comunistas cristianas tiene una raíz, que es la visión idealista en la que incurren, plasmada en el principio de distribución «a cada cual según su necesidad»; una fórmula que, a mi juicio, sólo es válida sometida a una fuerte restricción: en tanto en cuanto eso no obstaculice el incremento de la prosperidad general, o sea del bien común.

Sin tal restricción, ese principio tan generoso es una traba para la prosperidad general. Quizá —hasta cierto punto— puedan evitar ese efecto sociedades como las estudiadas en este ensayo, en las cuales se ha inculcado a todos los habitantes una fuerte esperanza en la vida eterna, en la cual se premiará a los buenos y se castigará a los malos. Aun así, es dudoso en qué medida tal esperanza en el más allá sea tan fuerte que contrarreste cualesquiera otras motivaciones que pueden suscitar inclinaciones egoístas.

De hecho pienso que muchas de las actuales dificultades de las comunas hutteritas (a las cuales me referiré más abajo) vienen ocasionadas por

ese principio de distribución, no restringido ni atenuado por ningún otro que incentive el esfuerzo y lo recompense.

Está muy bien para santos el comunismo cristiano, según los cánones jesuitas y hutteritas; pero la inmensa mayoría de los seres humanos no somos santos. Pienso que podría haber (y de hecho ha habido históricamente) aproximaciones menos idílicas, pero más realistas, donde se distribuía en parte según las necesidades, pero en parte también según criterios que incentivan y priman el esfuerzo y la dedicación a las actividades socialmente más útiles.

Mi presente estudio comprende dos partes desiguales. La primera, mucho más breve, se dedica a las reducciones jesuitas del Paraguay (en realidad se extendían por un área mayor, incluyendo la provincia argentina de Misiones, comarcas del oriente boliviano y zonas actualmente anexionadas al Brasil). La segunda parte, mucho más amplia, se consagra a las comunidades anabaptistas, concretamente las hutteritas.

SECCIÓN I

EL COMUNISMO JESUITA EN EL PARAGUAY (1609-1767)

§1.— Los fundamentos jusfilosóficos de la evangelización jesuita en el Paraguay

Cuando, a comienzos del siglo XVII, se encomendó a los Padres de la Compañía de Jesús evangelizar a los indios de la actual República del Paraguay y zonas próximas, decidieron instaurar en esas congregaciones o reducciones un sistema de propiedad común, un régimen socio-político sin ninguna propiedad privada. No están del todo claras las razones de tal decisión.

En las misiones evangelizadoras que se confiaron a franciscanos, dominicos u otros frailes no se intentó nada parecido; y eso que justamente los dominicos fueron siempre los más valientes defensores de los indios y los estigmatizadores de los abusos y las opresiones de los conquistadores españoles. Quizá aquello a lo que aspiraban era la preservación, en lo posible, del orden preexistente a la conquista o, de no, que los efectos de ésta fueran lo menos nocivos posible para las poblaciones autóctonas.

Distinto fue el plan de los jesuitas en sus propias misiones del Paraguay. Subvirtieron y modificaron el orden social preexistente, instituyendo uno nuevo, el del comunismo cristiano; eso sí, consiguiendo —asombrosamente tal vez— una amplísima adhesión de la población guaraní a las instituciones que establecieron.

¿Por qué actuaron así? Los maestros escolásticos de la Compañía —los Padres Alonso Deza, Luis de Molina, Francisco Suárez, Gabriel Vázquez, Juan de Mariana y tantos otros— habían defendido la misma idea sobre la propiedad privada que era común en la escolástica, a saber: según el Derecho Natural, la propiedad de los bienes es común, pues la Tierra ha sido dada por Dios al hombre colectivamente para su aprovechamiento, igual que, por Derecho Natural, todos los hombres son libres e iguales. Eso significa que tanto la propiedad privada cuanto la desigualdad jurídica —materializada en condiciones como la esclavitud y la servidumbre— sólo se han podido establecer conculcando principios de Derecho Natural.

¿Bajo qué protección jurídica se han instituido? Claro que no bajo la del Derecho Natural, con el cual pugnan. ¿Son, entonces, institutos de puro Derecho positivo? No exactamente: siguiendo a los jurisconsultos romanos, entre el Derecho Natural y el Derecho positivo estricto los escolásticos reconocen un intermedio, que es el Derecho de gentes. Ese Derecho de gentes es positivo, pero guarda un estrecho vínculo con el Derecho Natural. Su carácter positivo no obsta para que, en sus lineamientos esenciales, sea una adaptación del Derecho Natural a las circunstancias histórico-sociales y a las mentalidades de las poblaciones humanas; es una adaptación modificativa, pagando el precio de desviarse, en algunos aspectos, de lo que manda el Derecho Natural, torcerlo e incluso vulnerarlo en parte.

En algunos aspectos, el Derecho de gentes es un mal menor. Aplicar el puro Derecho Natural sería lo óptimo; pero lo estorba la naturaleza humana, sobre todo una vez afectada por el pecado original. Y sirven de sucedáneo las instituciones del Derecho de gentes —consagradas por la costumbre inveterada y el consenso general de los pueblos—; instituciones que modifican y alteran en parte algunos contenidos del Derecho Natural a fin de preservar la aplicabilidad de lo más esencial del mismo.

De ahí se sigue un corolario: no todas las violaciones de los principios del Derecho Natural son igualmente graves. Unas, absolutas, determinan que sean nulas e írritas las normas que los conculquen, careciendo de fuerza de obligar. Mas otras, relativamente veniales, aunque también entren

en contradicción con cánones jurídico-naturales, quedan consagradas por la prescripción, una vez que han arraigado, pues su extirpación acarrearía males mayores.

Tal es el caso de la esclavitud y de la propiedad privada. Idealmente no deberían existir. Las prohíbe el Derecho Natural. Pero ese mismo Derecho Natural no tacha de nulidad cualquier instituto jurídico que se establezca en contra de principios jurídico-naturales, sino sólo aquellos que imposibilitan el funcionamiento de la sociedad para el bien común.

Esa justificación de instituciones originariamente injustas viene discutida en los tratados de filosofía jurídica de los escolásticos del Siglo de Oro. Al menos uno de los rasgos relevantes para la justificabilidad de tales instituciones es que su establecimiento sea de Derecho de gentes, puesto que éste no es exclusivamente jurídico-positivo ni es propio de una sociedad determinada, sino generalmente aceptado de manera casi universal, teniendo una raíz jurídico-natural, aunque en parte deformada o adulterada para lograr la adaptación a la precaria condición humana, especialmente en el estado de naturaleza caída.

A diferencia de otros escolásticos, los jesuitas consideran que el pecado original no priva a la naturaleza humana de sus cualidades naturales sino sólo de los dones sobrenaturales. Por lo tanto, la humana naturaleza, en el estado posterior al pecado original, no está tan depravada como la ven los dominicos y, sobre todo, los agustinos. Así y todo, alguna degradación hay; y a esa degradación se amolda el Derecho al renunciar al precepto jurídico-natural de igualdad humana, teniendo que resignarse a esas dos instituciones, de suyo contrarias a dicho principio jurídico-natural: esclavitud y propiedad privada.

Pero tales concepciones no hacen de la propiedad privada ningún *optimum*, ningún *desideratum*. No impulsan a instituir la donde no exista, sino sólo a respetarla donde ya exista —y aun ese respeto tiene límites, pues es opinión ampliamente compartida en varias corrientes escolásticas que, en caso de necesidad, todas las cosas vuelven a ser comunes.

§2.— Organización social de las reducciones jesuitas paraguayas

Antes de emprender su obra evangelizadora en el Paraguay, los jesuitas ya habían establecido misiones en otros territorios de la América hispana, v.g. en el norte de México. Sería objeto de otra investigación estudiar en qué medida crearon allí, o no, sistemas sociales parecidos a los del Paraguay. Prescindo aquí de tales consideraciones.

Desde el punto de vista del Derecho español, los territorios adjudicados a una misión jesuita eran propiedad de la Corona usufructuados por la Compañía. Pero en la realidad, lo que se instituyó en las misiones paraguayas fue una propiedad común.

Como ya lo he dicho, ese gran espacio comprendía, además de la mayor parte de la actual República paraguaya, muchas zonas vecinas. La Compañía lo dividió en misiones, que también se denominaron «congregaciones» y «reducciones».

Normalmente sólo había dos jesuitas en cada reducción. Ellos no sacaban beneficio material alguno de esa misión.

Los habitantes de tales reducciones —en su mayoría guaraníes—, mostraron una gran adhesión al sistema de propiedad común instituido por los padres jesuitas. Siempre temían las incursiones de los *bandeirantes* (o *mamelucos*) del Brasil portugués, que los esclavizaban. En las reducciones, evidentemente, se consideraban libres.

Que esos habitantes de las reducciones fueron hombres libres no es incompatible con que en ellas hubiera —como evidentemente había— paternalismo. Los jesuitas no ejercían su supremacía por el terror, sino por el consenso, no sólo para proteger a la población autóctona de ser esclavizada o sojuzgada por colonos, sino también para impulsar su prosperidad, material y espiritual.

El poder no lo ejercía sólo el par de misioneros jesuitas de cada reducción, sino una junta de notables de la propia etnia local. La vida no parece que fuera lúgubre, sino agradable, con un trabajo, sin duda duro, pero no extenuante (hay que tener en cuenta la tecnología de la época), con adecuado tiempo de ocio, lleno de esparcimientos, festejos y diversiones, con niveles educativos insólitamente elevados, con preservación y promoción de su lengua guaraní, con atención médica —dentro de lo posible entonces— y con comida suficiente.

Para una parte de la población (posiblemente mayoritaria) era un paraíso en comparación con cualesquiera poblaciones circundantes. La comunidad velaba por el bienestar individual; todos estaban a salvo de atropellos, abusos y arbitrariedades, gozando de seguridad. Se respetaba y protegía la unidad conyugal y familiar, aunque no es seguro que se pudiera elegir libremente la propia pareja (verosímilmente persistían las imposiciones del sistema caciquil y patriarcal de la sociedad tribal precedente).

No era una sociedad ideal; no es la sociedad de nuestros sueños; tal vez ni siquiera era lo óptimo para aquellos tiempos, aun teniendo en cuenta el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Pero es dudoso que, en su época, hubiera sociedades donde la gobernación se ajustara más al principio del bien común.

Nonneman, 2009, ofrece un estudio minucioso del comunismo jesuita. Para una población guaraní de 150.000 almas, el número de misioneros jesuitas nunca superó los 200. La teocracia jesuita era técnicamente avanzada, aportando todos los adelantos de su tiempo. Establecióse un sistema de seguridad social. La producción era planificada, desarrollándose no sólo la agricultura, sino también la industria. Los jesuitas instruían a los notables nativos, quienes organizaban la resistencia armada contra agresores foráneos (españoles, portugueses o amerindios —especialmente los indios del Chaco).

Aunque los jesuitas quisieron regirse por su principio —acariciado con tanto empeño en sus empresas evangelizadoras en Asia— de adaptarse a la mentalidad local e incorporar lo más posible de la idiosincrasia nativa, forzaron a cambiar el modo de vida. Impusieron la abolición de la esclavitud y de la poligamia. Surgieron así los hogares de la familia nuclear monogámica. Cada hogar tenía una casa y, dentro de ella, los enseres domésticos. La tierra era comunal, pero su posesión se distribuía entre las familias, más o menos equitativamente, con el criterio de que cada hogar viviera en lo esencial con su rendimiento durante un año. En algunas reducciones los padres fijaban una medida mínima de asignación, la *chacra*.

En el momento del matrimonio, confiábanse a una familia los aperos de labranza, que seguirían vitaliciamente en su posesión. Al no existir propiedad privada (aunque sí posesión privada), no había herencia. Al morir los indios, sus posesiones se devolvían a la comunidad, representada por el cacique. En términos jurídicos no estaba claramente fijado el estatuto de tal posesión; podemos considerarlo un usufructo. Los bienes de posesión privada (*abambas*) eran, además de los de consumo y las herramientas de trabajo, las

armas, utensilios de caza y pesca así como algunos objetos suntuarios, como alhajas y textiles importados de fuera de las misiones.

El resto de los medios de producción eran de directa posesión pública (*tupambas*); eran la tierra (salvo los lotes familiares), instrumentos, animales de labor, silos, depósitos, obradores etc. Era mucho mayor el terreno público que la suma de los lotes hogareños. Con los bienes de posesión común se pagaban los tributos a la Corona (un peso por habitante), además de usarse para el comercio con el exterior a fin de comprar todo lo no producido en las reducciones, como objetos de cobre y de hierro, armas, herramientas, adornos y objetos de culto.

Una parte del producto colectivo se destinaba a mantener a las viudas, a los huérfanos, a los guerreros, caciques, corregidores y misioneros, así como a hacer provisiones para épocas de malas cosechas o calamidades (epidemias, desastres u otros estragos).

Los trabajadores guaraníes no sólo laboraban las parcelas usufructuadas en familia, sino también las tierras públicas o comunales, produciendo maíz, arroz, algodón, yuca y diversas verduras, así como yerba mate (un bien de consumo, pero también de intercambio, que en parte reemplazó al dinero, inexistente en el seno de las reducciones).

A quienes se entregaban a la ociosidad o laboraban con desgana se les disminuían las raciones. En períodos normales, el nivel de vida era superior al de la Europa del siglo XIX. Así y todo la vida era dura. En la fase final —plagada de pestes y turbulencias— la esperanza de vida bajó a 30 años.

El trabajo era obligatorio para todos, incluyendo los jefes tribales. Las infracciones se castigaban. No había libertad ocupacional. A cada uno se le encomendaba el oficio para el que fuera más apto, aunque se quiso instituir una especie de derecho a la promoción social.

Había una avanzada división del trabajo —en lugar de que todos hicieran de todo— con oficios como los de tejer, curtir, carpintería, costura, sombrerería, cordelería, herrería, imprenta, fabricación de botes, carros, instrumentos musicales, etc. La ganadería recibió particular impulso, hasta el punto de que en 1767 la cabaña de las misiones era de 700.000 unidades.

¿Qué libertad había? No se permitía abandonar la aldea sin autorización de los misioneros. Procurábase que cada pueblo viviera aislado

y que fuera mínimo el contacto con el exterior. Así y todo los fugitivos no llegaron al 1%. (Y es que peor se vivía fuera.)

Las autoridades indígenas eran seleccionadas por los jesuitas según sus méritos. Los caciques comían más, teniendo a su disposición guardaespaldas y mensajeros. Era obligatorio también el servicio militar para los varones, lo cual fue la principal causa de descontento.

Al no circular dinero dentro de las misiones, siendo menester establecer intercambios económicos entre ellas, acudióse, como medios de pago, al tabaco y la yerba mate, aunque a veces se practicaba el trueque, con pago en maíz o en miel. Más tarde establecióse internamente un dinero ficticio, puramente de cuenta (una especie de papel moneda), el *peso hueco*. Para evitar disputas, reglamentóse el valor de cada producto en pesos huecos.

En el comercio con el exterior, los jesuitas buscaban la rentabilidad mercantil, lo cual les valió la acusación de violar las normas canónicas. Pero las ganancias se destinaban a la prosperidad colectiva de la comunidad, no a acumular tesoros, ni para la Compañía ni, menos aún, para los padres.

Nunca se practicó la pena capital. Los reos de delitos tan graves que merecieran ese castigo eran expulsados de la comunidad. Castigábanse con cierta mansedumbre faltas comunes y arraigadas, como la bigamia, la indolencia y la embriaguez. Jamás hubo levantamiento alguno de los guaraníes.¹

§3.— El triste final de las misiones jesuitas

Nada tiene de extraño que, cuando el 13 de enero de 1750, el rey D. Fernando de Borbón y Saboya (Fernando VI) firmó con su suegro, el rey Juan V de Portugal, el Tratado de Permuta (Tratado de Madrid), que cedía a la monarquía lusitana las misiones jesuíticas de San Francisco de Borja, San Nicolás, San Luis Gonzaga, San Lorenzo, San Miguel, San Juan Bautista y el Santo Ángel, los guaraníes que habitaban en esas siete reducciones se alzaron en armas para oponerse a tal corrimiento de la frontera. La insurrección duró cuatro años, de 1752 a 1756. Aunque fueron aplastados por los ejércitos conjuntados de las casas de Borbón y de Braganza, consiguieron el éxito de su lucha, al preservar esas siete reducciones jesuíticas. (Lo pagaría la compañía de Jesús, que será expulsada de España y sus dominios en 1767 por

el rey D. Carlos de Borbón y Farnesio (Carlos III); la expulsión marcará el fin de esas comunidades.)

SECCIÓN II

EL COMUNISMO DE LAS HERMANDADES HUTTERITAS²

§1.— La reforma protestante y el surgimiento del anabaptismo

Al producirse en Alemania, a comienzos del siglo XVI, el levantamiento religioso contra el poder temporal y espiritual de la Iglesia Católica, surgió coincidentemente una corriente discrepante de los unos y de los otros (aunque, en la confusión inicial, pareció tratarse meramente de un ala extrema del protestantismo), la de los anabaptistas, cuyo precursor fue el profeta y mártir milenarista Thomas Münzer.

A diferencia del protestantismo —cuyos líderes eran hombres de gran formación académica y frecuentemente izados a posiciones de honor en la jerarquía social (aunque ninguno era previamente una figura de gran relieve o que disfrutara de fama)—, la muchedumbre de iniciadores e impulsores del amplísimo y difuso movimiento anabaptista —extremadamente disperso, plebeyo y muy popular, tremendamente variado y heteróclito— eran, casi todos, hombres pobres y de baja extracción social, que no habían podido frecuentar las Universidades (salvo poquísimos de ellos, a casi ninguno de los cuales se le habían conferido títulos académicos).

Entre los iniciadores suelen citarse tres hombres: Conrad Grebel, Felix Manz y Jörg Blaurock, quienes, tras un esforzadísimo estudio de la Biblia e infundidos por un gran fervor religioso, se bautizaron mutuamente el 21 de enero de 1525, el día que se considera fundacional del movimiento anabaptista (el bautismo de los creyentes).

Mientras que el protestantismo en seguida obtuvo el respaldo de la mayoría de la nobleza y del patriciado urbano, el anabaptismo suscitó, desde sus inicios, una encarnizada e implacable persecución. (Desde el mismo año 1525 se decretó en diversos estados del Imperio Romano-Germánico la pena

capital contra todos los anabaptistas. Casi siempre significó la muerte en la hoguera.)

En tales condiciones de feroz represión, siendo un movimiento tan disperso y variado, teniendo que congregarse a sus seguidores en células clandestinas que se reunían en lugares ocultos, difícilmente podían surgir líderes que se impusieran por su prestigio o su autoridad, por lo cual, desde el primer momento, el movimiento estuvo condenado a fragmentarse en dispares tendencias y capillas, que sufrieron encarnizadas luchas intestinas.³

En la fase incipiente de este movimiento religioso brotaron dos importantes insurrecciones: la de los campesinos del sur germano en 1524-25 y la comuna de Münster en 1534-35. En ambas participaron activamente adeptos del movimiento anabaptista, al paso que muchos otros —que no tuvieron ocasión de hacerlo— sintieron simpatía hacia tales levantamientos populares. Es indescriptible el terror que se desató contra todos los sospechosos de estar, directa o indirectamente, involucrados en tales alzamientos; por extensión, contra todo el movimiento anabaptista, aunque muchos de sus seguidores repudiaban todo recurso a la violencia.

§2.— La doctrina esencial del luteranismo: la salvación por la mera fe

El luteranismo se funda en textos de San Pablo y San Agustín, que consideran que el hombre ha sido tan corrompido por el pecado original que es absolutamente incapaz de hacer nada bueno por un sentido del bien accesible mediante la luz natural de la razón. Dada su total depravación, merece el infierno —desde el mismo momento en que es concebido en el seno materno—; a él está condenado, a menos que el propio Dios lo salve, lo cual sucede por la redención, en la cual Jesús, Dios encarnado en un hombre, expía con su pasión los pecados del hombre.

Esa concepción de la redención es la que, en términos teológicos, se llama «forense», porque no consiste en ninguna transformación ontológica del ser humano, sino exclusivamente en que Dios, calmada su cólera por la expiación de la Cruz, graciosamente opta por aplicar al hombre una excusa absolutoria, exonerándolo así de la pena, mas no de la culpa ni del delito (del pecado).

Según Lutero, al hombre no se le pide que sea bueno ni que haga intento alguno por serlo, pues sería vano. Únicamente se le exige que crea que

Jesús lo ha salvado —volviendo así a nacer en la fe. Ni siquiera eso puede ser fruto de la iniciativa humana; Dios predestina a quiénes infundirá la gracia para que crean; éstos se salvarán. Basta creer. El creyente se salva, se justifica, por la sola fe, *sola fide*.⁴

Si bien, en términos de pietismo emocional, esa doctrina protestante de la salvación por la mera fe se expresa diciendo que el creyente recibe a Jesús en su corazón; en rigor, la única operación mental involucrada en esa cordial recepción es aquella por la cual la mente del creyente realiza un acto puramente judicativo: dar su aquiescencia a la proposición de que Jesús lo ha salvado, librándolo del merecido castigo por su pecado.

Tal perdón es un acto gracioso de indulgencia que no limpia el pecado. El creyente, salvado por la gracia, en virtud de ese escueto acto mental de pura creencia, no deja de ser tan pecador como antes; no sólo no ha cesado de existir su pecado anterior, sino que persiste su corrupta y perversa naturaleza de pecador; por lo cual el culpable de ningún modo queda inocentado; sólo que, en su infinita misericordia, Jesús —quien, con su pasión, ha expiado él mismo el pecado— exime al pecador de las consecuencias del pecado, o sea del castigo; no lo exonera del merecimiento del castigo, sino sólo de la punición; el converso sigue siendo un ser malvado, un reo, merecedor del infierno, a quien la bondad divina graciosamente exime de esa condena sólo con que crea.

Esa fe luterana es puramente individual, una relación exclusivamente personal. Si bien, como lo acabamos de ver, el pecador no deja de serlo, Lutero piensa que, aunque las obras no justifican en absoluto, la fe vendrá adornada por buenas obras, que emanarán de ella. Sólo que nadie irá al cielo por haber sido bueno.

Esa convicción de que la fe irá adornada por buenas obras va a ser un motivo de decepción del propio Martín Lutero. Será públicamente dejada de lado en el luteranismo posterior, ya que choca frontalmente con la evidencia.

Aunque el luteranismo se califica como «evangelismo», en realidad carece de fundamento en los Evangelios (salvo una frase del Evangelio de San Juan, la necesidad de volver a nacer, arbitrariamente interpretada a tenor de las Epístolas de San Pablo). Al evangelismo le es absolutamente indiferente todo lo que cuentan de Jesús los Evangelios. Son irrelevantes su vida y sus enseñanzas, salvo el final: la pasión, interpretada en su alcance a tenor de las

Epístolas paulinas. Lo único de Jesús que interesa al luterano es la redención por la expiación de los pecados. La encarnación únicamente es un requisito previo. Aunque la vida de Jesús hubiera sido anodina y no hubiera enseñado absolutamente nada, la pasión redentora bastaría para surtir el único efecto salvífico que puede surtir, a través de la gracia y de la fe, la pura y escueta fe, el mero acto de creer y nada más.

§3.— La concepción anabaptista: salvación por la firme voluntad de una vida cristiana

Desde el comienzo de la reforma religiosa, los anabaptistas rechazan radicalmente todas las tesis luteranas. Suele considerarse al anabaptismo como una de las tendencias del protestantismo, lo cual es absolutamente falso. El anabaptismo es no-católico. Coincide con el protestantismo es su rechazo a la tradición (más radical incluso que el de Lutero) para tomar como guía exclusivamente la Biblia; pero ahí terminan las coincidencias. En todo lo demás, la discrepancia es absoluta.

Es anatema para los anabaptistas la tesis central del protestantismo, la salvación por la mera creencia. Ellos, al revés, piensan que la salvación la alcanza quien, por un acto de libre voluntad, acepta dejarse guiar por el Espíritu Santo, el cual mueve al individuo, no sólo a creer, sino a amar a Jesús, siguiendo su ejemplo y sus mandamientos, arrepintiéndose de sus pecados y abrazando una vida de amor a Dios y al prójimo según los preceptos del Evangelio. Es esa *decisión* —y su puesta en ejecución con una vida cristiana— lo que justifica y salva, no el acto intelectual de creer, de decir mentalmente que sí (o, en términos pietistas sentimentales, de «recibir a Jesús en su corazón»).

La voluntad que regenera no es una mera volición, lo cual no pasaría de ser otro acto mental; es una firme y efectiva resolución, plasmada en la conducta; no un acto aislado, instantáneo, sino todo un comportamiento vital a lo largo de los años.

Ciertamente el anabaptista concibe el bautismo como un pacto con Dios y con la comunidad de creyentes, por el cual el bautizado vuelve a nacer en el espíritu y, por la gracia divina, adquiere la fuerza de voluntad necesaria para seguir las enseñanzas de Cristo. Pero tal renacimiento sólo tiene validez en la medida en que se continúe con perseverancia y fidelidad, en que se cumpla el pacto; no basta haberlo suscrito. Al revés, el incumplimiento es un

grave pecado, mientras que quien todavía no se ha bautizado, aunque sea propenso a pecar, puede estar libre de pecado (porque tal propensión no es irresistible). Cuando un bautizado peca, es infiel al pacto con Dios.

Eso, sin embargo, no significa que la ceremonia bautismal sea accesoria o prescindible, que sea una mera exteriorización de valor exclusivamente declarativo. Ese contrato de vida cristiana es un pacto solemne, por lo cual la ceremonia bautismal es *ad solemnitatem*. Como dicho pacto no es exclusivamente personal, no se realiza en la soledad del alma ni en el recogimiento; no es una unión mística del alma con Dios, sino un compromiso de vida cristiana no sólo para con Jesús, sino para con su Iglesia, una incorporación a la comunión de los santos o cuerpo místico de Cristo, que ha de realizarse solemnemente, por un voto proferido ante la comunidad de fieles, con la cual queda ligado el nuevo adherente.

El cumplimiento del pacto no estriba únicamente en la conducta externa, sino que implica un permanente estado de la mente, que es la *Gelaßenheit*, el rendirse o abandonarse a Dios, haciendo dejación del propio yo, de las propias preferencias o inclinaciones, para atenerse plenamente a lo prescrito por Jesús en el Sermón de la Montaña, encontrando en esa vida de abnegación la alegría cristiana, la dicha de servir al Señor.

Siendo menester madurez para asumir la obligación de vivir según las prescripciones evangélicas, el compromiso no puede venir adoptado por un niño ni por un joven inmaduro. Como la ceremonia del bautismo, que es contractual, conlleva una incorporación a la comunión de los santos, material y espiritual, sólo puede realizarse siendo un adulto. (Los hutteritas sólo imparten el bautismo después de los 20 años de edad, aunque consideran adulto al joven de 15 años; adulto, sí, mas no maduro.)

Ya he hablado de la gran heterogeneidad del anabaptismo, desde sus comienzos, por lo cual cabría citar una pléyade de iniciadores, hoy apenas recordados, pocos de los cuales alcanzaron notoriedad. Con todo, podemos considerar que uno de los textos fundacionales del anabaptismo lo constituyen los *Dieciocho artículos* de Balthassar Hubmaier (1524). Hubmaier fue encarcelado por el archiduque Fernando (nieto de los Reyes Católicos) y quemado vivo en Viena en 1527. Su versión del anabaptismo no será, sin embargo, la que prevalecerá, porque él defiende el legítimo apoyo de los cristianos al poder e incluso el uso de la fuerza legítima. Por eso se va a considerar su línea la del anabaptismo resistente (*Schwertler*); frente a ella surge la del no resistente (*Stäbler*), un pacifismo absoluto que condena no sólo

recurrir a la fuerza sino también llamar en su auxilio al poder frente a una agresión o un agravio.

Otro texto fundacional del anabaptismo —más influyente en la posteridad— es la Confesión de Schleithem (en Suiza), redactada por Michael Sattler (1495-1527). Sattler era un monje benedictino que, en el momento de la guerra campesina de 1525, se apartó de la obediencia de su congregación, sumándose al movimiento anabaptista. En febrero de 1527 fue encargado por la reunión de hermanos anabaptistas de escribir su Manifiesto (los artículos de Schleichtheim). Tres meses después, fue apresado bajo órdenes del mismo archiduque Fernando y quemado vivo en Rottenburg am Neckar, después de habersele cortado la lengua y de someterlo a un suplicio consistente en ser arrastrado por un carro, interrumpiéndose varias veces el trayecto para que al reo fueran arrancándosele trozos de su carne con hierros incandescentes. (Su mujer fue condenada a morir ahogada, un castigo que también se había infligido a la de Hubmaier.)

De esos dos textos y muchísimos otros deriva todo el anabaptismo, pero pronto surgió una duda: ¿en qué consiste vivir según los preceptos evangélicos? Está claro que implica una vida de caridad, lo cual excluye vivir uno bien dejando que el prójimo viva mal, tener uno riqueza, padeciendo nuestro prójimo pobreza. Porque, si uno vive en la abundancia viviendo otro en la escasez, ¿cómo cumple los mandamientos de amar al prójimo como a sí mismo, de dar de comer al hambriento, de beber al sediento, enseñar al ignorante, vestir al desnudo y cobijar al que no tiene hogar?

§4.— Los orígenes del movimiento hutterita

Desde el origen de su movimiento, los anabaptistas se dividen. Para unos, los comunistas, sólo es posible la vida cristiana practicando la comunidad de bienes, teniéndolo todo en común, como los Apóstoles. Para otros, los privatistas, nada más hace falta atenuar las desigualdades con actos de filantropía.

La principal corriente privatista será la de los mennonitas (de Menno Simons, predicador neerlandés); en cambio, la corriente comunista cristiana que ha persistido desde la primera mitad del siglo XVI hasta nuestros días es la que toma su nombre de Jacob Hutter (1500-1536).⁵

Hutter era un modesto sombrero, nacido en Moos, una aldea cercana a San Lorenzo, en el Tirol (hoy provincia de Bolzano, en Italia). Convencido de que Dios lo había elegido como líder, tuvo que luchar a brazo partido con sus rivales para ser reconocido como el número uno del movimiento anabaptista comunista (que él no había creado) —con todo lo que suponen tales peleas por el liderazgo.

Ese movimiento comunista había sido fundado en 1528 en Slavkov u Brna (Moravia) —lugar de refugio donde, intermitentemente, se practicó la tolerancia en aquel siglo de persecución feroz—. Sus primeros jefes habían sido Jacob Wiedemann y Philip Jäger. Inicialmente agrupó a unos 200 creyentes. Naturalmente sufrió escisiones, de suerte que Hutter finalmente sólo fue reconocido por una fracción, aunque es la que ha continuado hasta la posteridad. Hutter consiguió imponerse gracias a su fuerte personalidad, a su carisma, a sus dotes de organizador y a la hondura y firmeza de su fe.

Se puso a precio la cabeza de Hutter por el ya citado archiduque Fernando (gobernador de los territorios germanos en nombre de su hermano, el emperador Carlos I de España y V de Alemania), ofreciéndose una recompensa de 40 florines (equivalente a 40 años de jornal de un obrero).⁶

El 29 de noviembre de 1535 Hutter, denunciado, fue apresado junto a su mujer Catalina. Sometido a los más espantosos tormentos para que delatara a sus hermanos y abjurase de su fe, se resistió heroicamente, frustrando a sus torturadores. El 25 de febrero de 1536, por orden de Fernando, fue quemado vivo en Innsbruck, no sin antes ser sometido a nuevos ensañamientos para agravar todo lo posible el dolor, prolongando al máximo el suplicio. Catalina, quien se había escapado, será capturada y matada dos años después.

Muerto Hutter, el principal ideólogo del movimiento hutterita va a ser el predicador Peter Riedemann (1506-56).⁷ Riedemann era un zapatero autodidacta, que había alcanzado un prodigioso conocimiento de los textos bíblicos. Abrazó el anabaptismo mucho antes de saber nada de Hutter. Tras un primer encarcelamiento —del cual logró escapar— se refugió en Moravia; allí se sumó a la recién mencionada corriente acaudillada por Hutter.

Años después, —estando encarcelado por tercera vez, ahora en el castillo de Wolkersdorf, en Hesse, cerca de Marburgo— escribe una Confesión de fe, en 1541-42, como una apología destinada al príncipe luterano Felipe de Hesse. (Ese destino puede haber influido en el sabor ligeramente luteranizante

de algunas oraciones —si se leen literalmente, desgajadas del contexto—, como si el autor tratara de desdibujar un poquito las abismales divergencias entre protestantismo y anabaptismo. Sin embargo, adecuadamente interpretadas en el conjunto del escrito, tales frases se desprenden de esa superficial resonancia. Me refiero a los lugares en que Riedemann afirma la tesis de la justificación por la fe. Pero Riedemann nunca dice «por la sola fe», ni «nada más que por la fe». Sus aseveraciones significan únicamente «a través de la fe».)

La justificación se alcanza por la divinización del ser humano gracias a la Encarnación, en la cual Dios, en su segunda persona, ha asumido la naturaleza humana; pero para que tal metaformosis beneficie al individuo, éste ha de comprometerse activamente a seguir las enseñanzas evangélicas de Jesús. La fe es tan sólo un requisito para suscribir ese pacto con Dios y con la comunidad de creyentes, ya que mal puede uno obligarse a cumplir un contrato si no cree en la existencia y fiabilidad del otro contratante —en este caso, si no cree en su promesa.⁸

En la obra de Riedemann no aparece ni una sola vez la palabra «predestinación». No sólo no figura tal vocablo, sino que también está ausente el concepto. Riedemann era perfectamente consciente de que, junto con la locución «justificación **sólo** por la fe» (igualmente ausente de su texto, pues precisamente omite el adverbio), la afirmación de la predestinación era (y sigue siendo) lo esencial del protestantismo, con su corolario de la irrelevancia de las buenas obras. Escribe su tratado para un luterano y con clara intención de convencerlo de la ortodoxia de las tesis anabaptistas. Sin embargo, rehúsa decir que la justificación viene por la sola fe, como asimismo se niega a hablar de predestinación.

En eso no sólo se opone al protestantismo, sino también al catolicismo romano (el cual afirma una misteriosa coexistencia del libre albedrío con la predestinación para la salvación).

Podemos interpretar de dos modos el silencio de Riedemann. El uno es que no cree en la predestinación. De hecho, aunque las múltiples ocurrencias en su texto de la palabra «gracia» suscitan algunas dificultades exegéticas, de manera general lo que él entiende por «gracia» es lo que para los católicos-romanos es la **gracia preveniente**, o sea aquella que Dios otorga a todos los hombres y que cada uno puede, si lo decide, aprovechar para salvarse; es un concurso a la salvación, una oportunidad, una facilidad, pero que, para su eficacia, queda pendiente de la decisión individual humana.

Riedemann parece, en cambio, no aceptar la gracia eficaz, irresistible, un dogma común a católicos y protestantes (aunque algunos pasajes aislados puedan proyectar una duda sobre esta lectura de su pensamiento).

El modo alternativo de entender su silencio sería atribuirlo, no a un rechazo de la doctrina de la predestinación (y de la gracia eficaz), sino a su voluntad de atenerse a una lectura de la Sagrada Escritura, reputando ociosa especulación toda teorización que no encuentre un claro y directo asidero en el texto bíblico. Su confesión de fe expone lo que el creyente anabaptista ha de creer, por su adhesión a la revelación sobrenatural expresada en la Biblia, relegando cuanto no se funde en ese texto sagrado al ámbito del misterio y considerando presuntuoso que el hombre intente sondear ese misterio con sus elucubraciones.

Inclíname a la primera lectura lo que dice Riedemann acerca del pecado original. Adoptando una postura que tanto protestantes como católicos (exceptuados los jesuitas) considerarían semipelagiana, entiende el pecado original, no como una degradación o depravación de la naturaleza humana, sino sólo como la pérdida de la gracia, de los dones sobrenaturales. De ahí que dicho pecado implique la muerte biológica del ser humano, consecuencia de su naturaleza animal. Mas el pecado original no implica la muerte eterna. De hecho no conlleva la pecaminosidad, sino sólo una debilidad que puede aprovechar el diablo para tentarnos, induciéndonos a pecar. Vivir en pecado original no es vivir en pecado.

Por eso los niños y jóvenes que mueren antes de bautizarse no van al infierno. Así se refuta la objeción contra el anabaptismo de que, rehusando el bautismo a quienes no tienen madurez mental para creer y asumir un compromiso, los condena al fuego eterno. No es así por dos razones. La primera es que el pecado original no tiene esa consecuencia, aunque sí la de privar al hombre de los dones sobrenaturales que lo inmunizan contra las tentaciones diabólicas. La segunda razón es que la Encarnación del Verbo ha divinizado al ser humano, devolviéndole la gracia, limpiándolo del pecado original —si bien tal efecto sólo se perfeccionará cuando el individuo asuma solemnemente, ante y con la comunidad de fieles, el compromiso de vivir según las enseñanzas evangélicas.

La obra de Riedemann vino aceptada por la congregación hutterita y todavía hoy sigue constituyendo su exposición doctrinal (aunque sin valor dogmático).

Posteriormente el movimiento hutterita será menos proclive a escribir tratados doctrinales y más a componer comentarios exegéticos de la Biblia (que se leen en sus oficios) así como himnos. Algunos han lamentado que, en la tradición hutterita reciente, se estudien insuficientemente los textos del XVI, porque la formación de los jóvenes miembros de la Hermandad es mucho más devocional que teológica.

Tras las derrotas de 1525 y 1535, cae en descrédito el anabaptismo resistente; los anabaptistas adoptan entonces un absoluto rechazo de la violencia, hasta el punto de practicar un radical pacifismo que prohibía al cristiano, no sólo hacer la guerra, sino ejercer cualquier magistratura política e incluso acudir a los tribunales (los cuales imponen sus decisiones recurriendo a la fuerza pública).

Todos los anabaptistas admiten la necesidad de un poder político, que además viene de Dios; sólo que tal poder no puede estar desempeñado por cristianos. (¿Qué pasaría entonces —me pregunto yo— si todos se convirtieran al genuino cristianismo? Sería una calamidad social, lo cual explicaría que esa salvación universal no entre en los planes de la Providencia.)

§5.— Las colonias hutteritas en Norteamérica

Sáltome toda la historia del anabaptismo y, particularmente, de las *hutterische Bruderhöfe*, hermandades hutteritas.

Actualmente (aparte de dos misiones, la una en Nigeria y la otra en Japón, de éxito dudoso) las hermandades o colonias hutterianas están ubicadas en zonas del Oeste norteamericano, más en Canadá que en USA, aunque las hay a ambos lados de la frontera.

A lo largo de casi todo el siglo XX los hutteritas en Norteamérica han tenido que hacer frente a legislación discriminatoria en las provincias canadienses y estados de USA donde se han radicado. El motivo invocado para la hostilidad contra ellos ha sido que hacían una excesiva competencia a los demás agricultores de la zona; motivo falso, ya que, en realidad, han aportado una contribución positiva a la economía de esas mismas comarcas (en realidad la enemistad raras veces venía de sus vecinos). A la larga, casi todas las normas discriminatorias se han derogado (en el Canadá gracias a la Ley de derechos humanos). Eso sí, para defender sus derechos han tenido que pleitear, conculcando así su principio de no oponer nunca resistencia.

Las comunas o hermandades hutteritas están agrupadas en tres ramas: la *Smiedtleut*, la *Lehrerleut* y la *Dariusleut*; «Leut» (*Leute*) significa «gente»; son las gentes que han tomado su denominación del nombre o del oficio de su respectivo fundador. La *Schmiedtleut* se halla, a su vez, escindida en dos subramas enemistadas, a causa de un cisma de decenios recientes.

Viven en colonias de unas 100 o 150 almas. Cada colonia es bastante independiente, formando una unidad de propiedad y de agrupamiento familiar con poca dependencia respecto a la rama (salvo en la *Lehrerleut*, relativamente centralizada, donde hay una planificación económica de conjunto). Fórmase una comuna o colonia nueva como un enjambre desgajado de otra preexistente, al superarse cierto número de miembros. Sí se relacionan unas colonias con otras, pero mucho más dentro de una *Leut* que con comunas de las otras ramas. Cada colonia tiene ahorros destinados a costear la creación de esos futuros enjambres.

Como en una comuna todos están estrechamente emparentados, los casamientos son, casi obligatoriamente, entre un hombre y una mujer de dos comunas diferentes, pero en general de la misma rama. Dada esa endogamia, en total sólo hay unos catorce apellidos.

Los hutteritas forman una comunidad (o un tejido de cuatro comunidades laxamente relacionadas y con patrones y tradiciones comunes). Es una comunidad cultural, étnica, religiosa y hasta política. Hay actualmente en Norteamérica 483 comunas, con un total de 49.000 almas (la población se ha centuplicado en los 28 lustros transcurridos desde su llegada al continente americano en los años setenta del siglo XIX, gracias a la protección del Presidente republicano Ulises Grant). Hablan un dialecto surgermánico (tirolés-carintio), el *hutterisch*; escriben dos versiones del alemán, el clásico (el de la Biblia luterana) y el moderno; también aprenden a comunicarse en inglés.

Los matrimonios suelen ser muy prolíficos con unos cuatro o cinco hijos, aunque, al igual que tantas otras costumbres, ésta se está perdiendo, habiendo disminuido la tasa de fecundidad. (Hasta los años 60 eran normales las familias de diez hermanos.) Los nacidos en la comuna son invitados a permanecer en su territorio y, pasados los veinte años, a bautizarse, incorporándose a la comunidad de fieles, requisito necesario para casarse. Al contraer matrimonio, las féminas van a vivir a la comuna de sus maridos.

El bautismo es voluntario. Muchos varones jóvenes abandonan la comuna para emprender otras aventuras vitales; el 75% de ellos acababan regresando después de unos años, pero ahora va en aumento el porcentaje de quienes no vuelven nunca.

Los varones bautizados se incorporan a las juntas que toman las decisiones (con una mezcla de democracia y teocracia). Existe una total discriminación por sexos, tanto vestimentaria como de poder y de trabajo.

Todo lo tienen en común, no habiendo ninguna propiedad privada. La comida se sirve en comedores colectivos, con separación entre hombres, mujeres y niños. Sólo los domingos se come en el hogar, único día de intensa relación familiar, porque el resto de la semana es escaso el tiempo que pasan juntos los esposos o éstos con sus hijos.

Los adolescentes suelen interrumpir su formación escolar al alcanzar los 15 ó 16 años. Hasta recientemente estaba casi prohibido que continuaran estudiando después, no sólo porque habían de incorporarse al trabajo colectivo, sino porque el saber terrenal no contribuiría a la salvación, sino a la disipación mundana, suscitando aspiraciones de engrandecimiento y promoción personales, en desmedro de la vida según los preceptos evangélicos.

En años recientes eso está empezando a cambiar en algunas comunas; sea por educación a distancia (mediante internet), sea presencialmente, una minoría ya cursan todo el ciclo de estudios medios; unos pocos también siguen carreras universitarias, principalmente aquellas que tienen utilidad práctica para la comuna, permitiéndole no contratar especialistas ajenos. La mayoría de los jóvenes hutteritas que cursan estudios superiores con consentimiento de la comunidad lo hacen para graduarse en pedagogía (la Escuela Normal) a fin de poder enseñar, con acreditación pública, en las escuelas privadas de aquellas colonias hutteritas que las tienen. También hay un número creciente de jóvenes que cursan formación profesional como operarios, electricistas, fontaneros y otros oficios. Para enfermeros, contables, médicos y abogados se acude al arrendamiento de obra o servicio de personal exterior.

La principal actividad económica de las comunas es la agropecuaria, habiendo adoptado la más moderna y avanzada tecnología y logrado así una enorme eficiencia, gracias a su sistema de propiedad comunal y a su enorme laboriosidad. Nadie percibe remuneración. La superabundancia de alimento y

su excesivo contenido en dieta animal causan problemas de sobrepeso, principalmente entre las féminas, por la actividad mucho más quieta y de menor esfuerzo físico que les corresponde.

Últimamente bastantes comunas han desbordado el marco exclusivamente agropecuario; algunas han cesado del todo esa producción, dedicándose, con notable éxito, a la metalurgia y otras actividades industriales; algunas comunas están en la punta de lanza de la energía eólica y solar. En cualquiera de sus actividades económicas, adoptan siempre los métodos tecnológicos más modernos y eficaces. Sin embargo, las modificaciones de actividad económica crean nuevos desafíos, ya que unos trabajos son menos duros que otros, o tienen más ventajas; es muy difícil a los administradores satisfacer las preferencias de cada trabajador; al no poderse acudir a incentivo material de ningún tipo, se produce el descontento de quienes se consideran injustamente tratados. También es difícil mantener los modos comunales de consumo colectivo cuando la diferencia de actividad laboral impone ritmos y tiempos muy distintos.

Las comunas hutteritas pagan la contribución territorial y el impuesto a la renta —aunque en los EE.UU. disfrutan de una bonificación fiscal por ser entidades sin ánimo de lucro. Como carecen de ingresos, los miembros no están sujetos a ninguna tributación directa.

Evidentemente no hay desempleo alguno. En períodos de crisis económica, las comunas capean el temporal con sus reservas y ayudándose; dada su gran eficiencia, libres en su mayoría de deudas (principalmente la Lehrerleut, la rama más centralizada de las tres, que evita acudir a préstamos ajenos), teniendo en cuenta que las más de esas comunas se dedican a la producción agropecuaria en parte para su propio consumo (aunque no sólo, ni mucho menos), no se ven demasiado afectadas por los altibajos del mercado. Son prósperas.

Corren totalmente por cuenta de la comuna cualesquiera gastos sanitarios, sea cual sea la fórmula de pago adoptada comunalmente (como puede haber sido la contratación de una póliza de seguro médico colectivo). También, naturalmente, corren por cuenta de la comuna todos los gastos de crianza de niños y adolescentes, así como de mantenimiento y cuidado de los ancianos e inválidos. No siendo trabajadores por cuenta propia ni por cuenta ajena, los hutteritas no cotizan a la seguridad social ni se benefician de cobertura alguna, salvo la que proporciona la propia comuna.⁹

La indumentaria ha de ajustarse a unos patrones rigurosos, acordes con cánones de recato y modestia —así como a costumbres inveteradas; en principio están casi uniformados (con diversos atuendos para las diferentes facetas de la vida colectiva). Las féminas han de llevar la cabeza cubierta por un pañuelo.

Todas las solicitudes de productos de limpieza, utensilios, mobiliario, ropa u otras necesidades se presentan al secretario comunal, el cual las atiende salvo que las juzgue excesivas o inmotivadas. Además se asigna a cada trabajador una pequeña suma ideal —diez dólares en años recientes— (no es dinero en efectivo), con la cual puede pedir que la comuna le compre alguna mercancía extra (algún antojo).

Los bienes de consumo distribuidos a los hogares y a los individuos siguen siendo de propiedad comunal mientras existen. *La propiedad* es el derecho a usar un bien, disfrutar de él y deshacerse de él. *La posesión* es el derecho a tener el bien; normalmente consiste en ejercer alguno de los derechos de propiedad por consentimiento del dueño.

Los hutteritas no poseen en precario los bienes que se les asignan. (No son invitados; un invitado sí tiene en precario la manzana que el anfitrión ha puesto en su plato. Ese mismo anfitrión tiene derecho a retirarla.) El comunero tiene el bien poseído con derecho propio, a título de condueño; sólo que no es propiedad privada, exclusivamente suya, sino comunal, de una comuna de la cual él es miembro. (Es una comunidad germánica, sin cuotas; no es dueño del bien en un centésimo, sino que todos y cada uno son condueños de todo el bien.) Cuando se trata de un bien de consumo destinado a extinguirse (como la comida), sigue en la propiedad comunal hasta que cesa de existir.

§6.— Nuevos desarrollos en la vida de las comunas hutteritas

Tradicionalmente había poco tiempo libre, pero hoy se dispone de más ocio. En las comunas hutteritas es muy difusa la demarcación entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio; los adolescentes que pastorean el ganado a caballo están realizando un trabajo, pero verosíblemente lo están pasando bien; lo mismo podríamos decir de muchas otras actividades, que son de trabajo para la comunidad, pero que se hacen de tan buena gana que no se sienten como cargas.

Antes el ocio estaba regulado con criterios de enorme puritanismo; se permitían pocos deportes u otras actividades de esparcimiento; eran tabú las relaciones a solas entre dos jóvenes de sexo opuesto (y todavía hoy se miran con ceño, considerándose teóricamente prohibidas). Eso está comenzando a cambiar (hasta el punto de que la revolución sexual les está empezando a llegar con más de medio siglo de retraso). Hoy se ejercitan varios deportes, hay excursiones, veladas, y algunos juegos. También se han permitido los instrumentos musicales (antes prohibidos), formándose grupos corales y de música instrumental.

El uso de computadoras y el acceso al internet han suscitado feroz resistencia de las autoridades comunales, pero es difícil poner puertas al campo. En teoría del internet sólo se puede acceder a aquellos sitios que, a título de excepción, son eximidos de la prohibición total, pero la generalización de los *smart-phones* está empezando a hacer inoperantes esas restricciones.

Hay gran afición a la lectura, aunque muchísimo más en el sexo femenino (tal vez eso explique por qué tantas hutteritas llevan gafas —aunque posiblemente interviene un factor genético). Las mujeres también dedican su tiempo libre a labores de costura, bordado y ornamentación, a veces para obtener ingresos extracomunitarios (volveré sobre esto más abajo).

Entre algunos varones jóvenes hay una cierta inclinación a ejercicios violentos como la caza y la pesca, pero está absolutamente prohibido el uso de armas de fuego (excepto, con expresa autorización de la autoridad comunal, para matar a animales dañinos, como zorros y coyotes).

Actualmente están teniendo lugar muchos comportamientos transgresores, principalmente en las comunas más laxas y tolerantes. Entre las infracciones juveniles están las siguientes: visitar la ciudad sin permiso; trabajar en una finca vecina, embolsándose la retribución (en seguida vuelvo sobre esto); ir al cine; fumar; beber en exceso; comprar reproductores de CD o guitarras eléctricas. Mayor gravedad —y, por lo tanto, sanción— implican otros comportamientos: ver pornografía en el internet, uso de drogas o relaciones sexuales prematrimoniales.

Hasta recientemente jamás se contrataba mano de obra, pero, al haberse diversificado las actividades económicas (y, posiblemente, también como efecto del abandono de un número de jóvenes), últimamente, en el estado de Washington, en la provincia de Manitoba y en Dakota, algunas

colonias han contratado a trabajadores ajenos (entre ellos, mexicanos y chicanos para faenas agrícolas), sea directamente o a través de empresas o cooperativas en las cuales han invertido. De todas las transformaciones experimentadas en años recientes, ésta es la que más subvierte la esencia misma del vivir comunal, constituyendo el único fundamento para reprochar a las colonias hutteritas convertirse potencialmente en empresas capitalistas *sui generis*.

Las cuentas bancarias personales constituyen una seria amenaza. En la gran mayoría de los casos, pertenecen a féminas, quienes consiguen esos ingresos con las mencionadas labores de costura y similares; pero —como lo acabo de decir— también un número de varones jóvenes trabaja fuera de la comuna a tiempo parcial para ganarse un dinero que puedan gastar libremente. Muchos jóvenes tienen teléfonos móviles.

Más inquietante que esas y otras transgresiones es que —en la comunidad hutterita igual que en el mundo exterior— los jóvenes se interesan cada vez menos por la ideología, la cultura, la tradición y el pasado. Aunque mantengan exteriormente la conducta esperada, muchas veces es por rutina, sin entusiasmo. Un número creciente de mozos tiene otras aspiraciones, no deseando continuar la vida de sus padres y abuelos. En el hutterismo se satisface un ansia de vivir colectivamente mejor, pero no la inclinación a una promoción personal.

En el caso de la comunidad hutterita ese desapego a la tradición se agrava por tres motivos. El primero es que, con todo el atosigante adoctrinamiento (o lavado de cerebro) a que se somete a los adolescentes, apenas se les imparte cultura teológica (para obviar las especulaciones doctrinales), por lo cual van a ser vulnerables a los asaltos de la propaganda protestante o a las dudas de fe.

El segundo motivo es el aniconismo bíblico. No se les relata la historia de su pueblo ilustrándola con imágenes, sino sólo por la pura palabra, hablada o escrita. Eso en el mundo de hoy, tan propenso a lo gráfico.

El tercer motivo es el problema lingüístico. Mantener como lengua el *hutterisch* implica remar contra la corriente. Los jóvenes hablan *hutterisch* y aprenden a leer en alemán; pero escuchan la radio y ven la TV en inglés, acceden a sitios del internet en inglés y, cada vez más, sienten la imposición del *hutterisch* como una traba y una antigualla.

Probablemente el tradicionalismo de los líderes puede propiciar que, para justificar un apartarse de lo que sienten como un grillete, los jóvenes se acerquen a la cultura del medio circundante, no ya en lo lingüístico, sino en el modo de vivir y en la religión, aproximándose al protestantismo, con su promesa de una salvación por el escueto acto de fe, al fin y al cabo mucho más cómodo.

De hecho la adopción de tendencias individualistas va asociada al atractivo creciente del evangelismo, a la moda de los «vuelos a nacer» por haber recibido a Jesús en su corazón: una religión puramente personal, extracomunitaria, de la mera creencia (que es, al fin y al cabo, la de las masas rurales de los estados y provincias donde están radicadas las colonias hutteritas: Alberta, Manitoba, Montana, Dakota del Sur, Sascácheuan, Minnesota, etc; es también la que suelen vehicular los maestros de habla inglesa oficialmente acreditados, cuya enseñanza siguen preceptivamente los niños hutteritas, por mandamiento legal).

Tales novedades inquietan a los mayores, temerosos de que esas mutaciones en las costumbres acaben erosionando las tradiciones que dan sentido a la comunidad y amenazando su propia existencia.

El número de varones que han abandonado la vida comunal ha creado un desequilibrio de los dos sexos y, por consiguiente, una disminución de los matrimonios así como una cantidad de solteras forzosas (algunas de las cuales deciden, por esa razón, abandonar a su vez la comunidad).

Hasta recientemente era pequeño y marginal el contacto previo con el mundo exterior. Pero eso ha dejado de ser así, estando facilitada la emigración por la existencia de redes de amistad con allegados o compañeros que han precedido en abandonar la comuna, atraídos muchas veces por los altos salarios (v.g. en la minería, con la explotación del petróleo de esquisto). No está exenta de incógnitas la decisión de irse. El emigrante, en teoría, se va con lo puesto (aunque eso en la práctica dista de ser así), aterrizando en un espacio de gente que se viste de otro modo, vive de otro modo y habla de otro modo.

Si, hasta hace poco, la mayoría de los desertores eran mancebos que deseaban una vida más libre o con mayores expectativas de éxito o de riqueza, últimamente —aunque quizá en el fondo la motivación sea esa misma— no pocos aducen una razón religiosa, a saber: la ya mencionada conversión al evangelismo, ese «haber recibido a Jesús en su corazón», lo cual anula

completamente el valor ético-religioso del compartir comunal, de la solidaridad, permitiéndoles emprender otra vida en busca de fortuna u honores sin tener que compartir nada; pero —esto es lo que marca la novedad—, permitiéndoselo con perfecta buena conciencia; es más, con la convicción de que ésa es la única opción religiosamente legítima, la única conforme con la creencia en que la salvación sólo la proporciona la pasión redentora del Salvador, nada más, y que sólo se recibe la gracia de participar de ella por el mero acto de fe.

El abandono viene facilitado por la propia mansedumbre de la comunidad hutterita con relación a los desertores. Cuando todavía no están bautizados, se considera natural que se dejen tentar; no se espera de ellos una conducta recta (aunque sí se les marquen algunas líneas rojas). Por ello, con el joven emigrado no se rompe, siendo, si es que vuelve, recibido con los brazos abiertos como el hijo pródigo. Diversa es la actitud hacia aquellos ya bautizados que, rompiendo su promesa, se van. Esa conducta es un acto de infidelidad, una violación de su compromiso; si regresan, habrán de someterse, para ser perdonados, a un período de prueba con ostracismo, seguido de una ceremonia de contrición.

§7.— La confrontación doctrinal entre el anabaptismo hutterita y el luteranismo

Ya me he referido más arriba a esta cuestión. Es quizá una paradoja lo que sucedió en el siglo XVIII: los pocos supervivientes hutteritas de la persecución desatada contra ellos por las autoridades nobiliarias —protestantes y católicas— vivían en Transilvania, donde pudieron gozar de una relativa tolerancia transitoria; estaban a punto de extinguirse. La emperatriz María Teresa deportó a la misma región a los luteranos de Carintia, una parte de los cuales se convirtieron al anabaptismo, integrándose en la comunidad hutterita.¹⁰ En esa conversión, ¿pudieron mantener los anabaptistas íntegramente los principios de su propia confesión religiosa o fueron contaminados por el protestantismo?

Cualquiera que sea la respuesta a esa pregunta, el hecho es que hoy la comunidad hutterita es un archipiélago de islotes circundados por la mar del protestantismo evangelista. Han de pelear duro para preservar su identidad. Se les reprocha su orgullo colectivo; por humildes que sean los hutteritas en lo personal —dada su actitud de *Gelassenheit*—, se ufanarían en lo colectivo,

jactándose de monopolizar la vía de salvación, al considerar que sólo es cristiana la vida en congregación con comunidad de bienes.

Tales reproches emanan de ese protestantismo circundante, siendo especialmente ácido y vehemente cuando viene enunciado por los «vuelto a nacer», los renacidos en la fe. Desde luego, nada puede ser más opuesto a la espiritualidad anabaptista que esa presunción de ser un renacido en la fe, un pietismo individualista, en el cual el creyente se obsesiona con éxtasis en esa vivencia subjetiva, puramente mental, de sentirse personalmente salvado por el sacrificio de la Cruz, que ha expiado para él y por él los pecados, regalándole gratis la salvación sin exigirle nada a cambio.

Por el contrario, la espiritualidad anabaptista implica un compromiso, un voto perpetuo de vivir en comunidad según el Evangelio, particularmente según las prescripciones del Sermón de la Montaña.

Ante tales acusaciones, los hutteritas —débiles en formación teológica (no tienen seminarios ni escuelas de estudios teológicos)— argumentan a la defensiva, rechazando como infundada la pretensión de que la vida en congregación, con comunidad de bienes, sea necesaria para la salvación (y a veces incluso que sea preceptivo el bautismo, la ceremonia constitutiva de ese compromiso).

Al replegarse a esa línea defensiva, entregan la fortaleza al enemigo. Si es facultativa la vida por la que han optado, entonces son meros consejos los preceptos evangélicos de los cuales se deduce la obligación de vivir así —según lo sostienen generalmente tanto los católicos cuanto los protestantes—. No sólo eso invalida el criterio literalista de la lectura del Nuevo Testamento —ese criterio que justifica los pilares y fundamentos del anabaptismo—, sino que arruina completamente todo el cimiento doctrinal de ese movimiento religioso. Con arreglo a esa línea de repliegue, el anabaptismo consistiría tan sólo en afirmar que una vía posible para vivir la fe es la comunidad de bienes entre quienes escojan ese camino.

El anabaptismo no es eso. Es la convicción de que el creyente, cuando lo es de veras, asume un compromiso de entrega a Dios y amor a sus semejantes, incorporándose a la comunión de los santos material y espiritual. No es una opción facultativa, sino un mandamiento. Sólo vivir así es seguir el ejemplo del Salvador, imitar la vida de Cristo. (Los renacidos en la pura fe evangelista no están llamados a imitar a Cristo, sino sólo a creer en él.)

Según el anabaptismo, quienes rehúsen a la comunión de los santos, teniendo oportunidad de hacerlo —o, habiéndolo hecho, se desliguen después de esa comunidad— no pueden beneficiarse de la gracia divina ni pueden albergar esperanza fundada de vida eterna. (Que Dios decida, en su misericordia, abrirles otro camino es un misterio fuera del alcance del conocimiento humano.)

De nuevo eso no significa que baste incorporarse materialmente a la comunidad, bautizarse, participar en los oficios y demás ceremonias de culto. Es menester que a esos actos externos se añada la *Gelassenheit*, la rendición del alma a Dios.

Para comprender mejor el alcance de las hondas e insalvables discrepancias entre anabaptismo y protestantismo, conviene releer con mucha atención la obra de Peter Riedemann, según el cual Jesús afrontó la muerte cuando ya había cumplido plenamente su misión en la Tierra, que era la de divinizar al hombre, devolviéndole la gracia con la cual había sido creado por Dios en el paraíso, al asumir la naturaleza humana, e instruirlo en una nueva ley de amor y fraternidad universal, que subvertiría y alteraba sustancialmente la ley mosaica, sentando así una nueva alianza, un nuevo pacto, que se sellará individualmente por el bautismo.

Según la doctrina de Riedemann, pasa a segundo plano —hasta casi desvanecerse— el efecto expiatorio o propiciatorio de la Pasión. En su lugar, el que Jesús sufra la muerte estriba en que asuma hasta el final la condición propia de la naturaleza humana, en su dimensión más trágica y dolorosa (hubiera podido escoger otra muerte, más dulce). Lo importante no es la muerte, no es el ajusticiamiento a manos de los legionarios romanos, sino la resurrección, la victoria final de la vida eterna sobre la muerte, con la promesa para el cristiano de compartirla si sigue los mandamientos del Salvador.

Lejos de ser verdad que la soteriología hutterita no es cristocéntrica o lo es menos que la del «evangelismo» protestante, lo es mucho más. Para los «evangelistas» se trata de «abrir el corazón a Jesús» y de unirse a él; unirse a él mentalmente, pero no hacer lo que él prescribió, sino creer que por su pasión ya expió los pecados del ser humano y eso basta. En cambio, el hutterita no sólo cree en Jesús, sino que lo ama y sigue sus mandamientos, que es justamente lo que el propio Jesús exige de sus discípulos en el Evangelio. El hutterita no se proclama renacido porque un destello de intuición o iluminación lo haya deslumbrado, suscitando en él un ferviente acto de fe *ex novo*. No necesita tal misticismo (que ni siquiera encuentra un

sólido fundamento en Lutero, quien desconfiaba del espiritualismo). El hutterita renace al asumir, con fe, el compromiso de vivir según las enseñanzas evangélicas.

Una de las cuestiones que se plantean en esa polémica es la incógnita de en qué consiste ese renacer y cuándo se produce. El renacer hutterita es el arrepentimiento de los pecados y la firme voluntad de seguir los mandamientos evangélicos, sellando tal compromiso con el bautismo; no es instantáneo, pero sí comporta ese momento solemne. En cambio, el «renacer» de los «evangelistas» parece haber sido una súbita vivencia subjetiva, una intuición de que la Pasión del Redentor exonera de pena por los pecados sin necesidad de enmendarse.

Para cerrar este apartado, diré que carece de fundamento la acusación que dirigen los evangelistas renacidos a los hutteritas de creer ilusoriamente que la vida comunal es condición necesaria y suficiente de la salvación, porque en la doctrina hutterita no es ni lo uno ni lo otro. Ya hemos visto por qué no es suficiente; y no es necesaria en tanto en cuanto excede nuestro alcance cognoscitivo saber qué vías extraordinarias pueda otorgar Dios.

Ahora bien, incúmbeles brindarnos una explicación a aquellos críticos que aducen poder seguir los preceptos evangélicos sin practicar la comunidad de bienes. A salvo de corrupciones —que sin duda se dan— el sistema de la comunidad de bienes asegura que no haya ricos ni pobres, que se dé de comer al hambriento y de beber al sediento, que se enseñe al que no sabe, que se vista al desnudo, que se aloje al que no tiene techo. Con el sistema de propiedad privada, nada de eso. Ya sin contar con el expreso mandato de Jesús al rico que anhela seguirlo de despojarse de sus riquezas, advirtiéndole que no se puede servir a Dios y a Mammón (Lucas 18:18-23; Mateo 19:20-22).

§8.— El problema del respeto a la autoridad en las comunidades hutteritas

El mayor problema de la sociedad hutterita es el de cómo hacer respetar la autoridad. La tradicional posición anabaptista implica no acudir jamás al poder público, el cual se hace obedecer por la fuerza, mientras que a un cristiano no le sería lícito jamás ni ejercer la fuerza ni llamarla en su auxilio, ni directa ni indirectamente. ¿Qué hacer cuando se producen transgresiones de la normativa comunal? En principio, se acude a la

amonestación privada; si no se corrige, se pasa a la represión en público. Asombrosamente suele bastar. Pero ¿y cuándo no? La sanción es entonces la *Meidund* —en inglés *shunning*—, la evitación, o sea el ostracismo. El sancionado queda incomunicado; no es lícito dirigirle la palabra; se le da comida en solitario y —mientras dura la sanción— permanece marginado de la vida colectiva.

En último término viene la excomunión, o sea la expulsión de la comunidad. ¿Qué pasa si el excomulgado decide no marcharse ni abandonar su vivienda —o sea, aquella vivienda de titularidad comunal que le está asignada; un alojamiento que ha dejado de ser suyo desde el momento en que él ha dejado de ser miembro de esa comunidad? ¿Qué sucede si el excomulgado impugna esa expulsión ante los tribunales, reclamando, sea su nulidad, sea una indemnización, ora a título de partición de la cosa común, ora a título de remuneración por el trabajo, o por cualquier otro título jurídico?

Antes jamás los hutteritas habían pleiteado, pero la prosperidad los ha hecho cambiar. No acudir a los tribunales en tales casos es dejarse expropiar. Antes hubieran abandonado todo, habrían emigrado, habrían cedido lo que fuera, habrían padecido la injusticia sin resistencia alguna. Hoy ya no. Hasta ahora la comunidad ha salido victoriosa en todos los pleitos, dada la legislación norteamericana y canadiense.¹¹

CONCLUSIÓN

VALORACIÓN DE LAS SOCIEDADES COMUNISTAS CRISTIANAS

¿Qué pensar de la vida en las sociedades sobre las cuales hemos reflexionado en este ensayo? Ni el autor de estas páginas ni la mayoría de sus lectores aspiran a esa vida ni la consideran ideal u óptima.

Puede que nos falte la fe. Al margen de esa fe, están claros los inconvenientes de ese comunismo. Los hutteritas han implantado una variante de lo que Marx y Engels llamaron «socialismo utópico», sólo que con éxito; un éxito que demuestra que tal proyecto no tiene nada de utópico. Aunque hoy ese comunismo se esté desgastando y sea previsible que sucumba, ha constituido una titánica realización y un indiscutible éxito.

Y lo propio cabe decir de la sociedad paraguaya entre 1609 y 1767. No fue utópica, puesto que funcionó. Sólo fue destruida desde fuera, por el poder monárquico.

Comparemos esos dos modelos de comunismo cristiano con el socialismo marxista. Éste ha sido más moderado. Sólo eran de propiedad colectiva los medios de producción (no los bienes de consumo) y se remuneraba al trabajador según su trabajo; marginalmente también existía una cierta distribución según las necesidades; la enseñanza y la sanidad eran universales y gratuitas, al igual que la manutención de huérfanos, viejos e inválidos; otros servicios sociales eran o gratis o de muy bajo precio, al estar fortísimamente subvencionados (v.g. el alojamiento, la alimentación básica y el transporte público). El proyecto de una distribución según las necesidades se postergaba para un futuro de abundancia.

¿Qué significaba remunerar a cada trabajador según su trabajo? Evidentemente es un principio jurídicamente indeterminado, que admite infinitas interpretaciones y aplicaciones. Pero eso no quiere decir que no nos brinde pauta alguna. No es remunerar según el trabajo pagar el mismo sueldo a todos, ni según el número de bocas en su familia. Implica establecer criterios retributivos que conlleven una mayor compensación económica para unos trabajadores que para otros en función del trabajo que realicen, ora por su cantidad, ora por su calidad.

El principio, sin más, no nos dice si el minero que extrae el doble de carbón en una jornada ha de percibir el doble de jornal que un compañero que extraiga la mitad que él; ni si el ingeniero de puertos ha de ser retribuido siete veces más que el estibador. Pero sí nos dice que algunas diferencias han de existir en función del trabajo, con la clara y única finalidad de incentivar a la realización de las actividades laborales socialmente útiles, evitando, no sólo fenómenos de ociosidad o gorronería, sino también de insuficiente oferta laboral en oficios, lugares o sectores en los que existe una necesidad social.

En el socialismo marxista siguió usándose el dinero, evidentemente, porque sin él sería extremadamente problemática (o quizá imposible) la remuneración según el trabajo.

Sin embargo, los sistemas del socialismo real, basado en las ideas de Marx, han acabado desmoronándose tras unos decenios; las excepciones, aquellos países que nominalmente han mantenido ese modelo, han evolucionado hacia economías de mercado semisocialistas.

En cambio el comunismo cristiano de los hutteritas existe desde hace medio milenio (aunque ha atravesado por períodos de eclipse, durante los

cuales los supervivientes se vieron forzados a renunciar a la comunidad de bienes, retomándola decenios después).

En el *socialismo real* había una libertad mayor: no sólo podía un trabajador gastar de varias maneras su sueldo, sino que se disfrutaba también de las ocho siguientes libertades (que, cuando no se rehúsan, están sumamente restringidas en el comunismo hutterita; el jesuita era menos puritano, pero en él también se negaban algunas de estas libertades):

- emprender los estudios que uno quiera;
- escoger su oficio y empleo;
- buscar la mejora social y económica de uno mismo y de los suyos;
- conseguir una promoción social con el propio esfuerzo;
- no profesar la ideología oficial de la comunidad ni participar en sus ceremonias (al menos mientras no se aspire a desempeñar ciertas profesiones reservadas a los adictos al sistema);
- vestirse con libertad indumentaria (dentro de los límites socialmente establecidos);
- disfrutar de una amplia gama de diversiones y esparcimientos: deportes; espectáculos (competiciones, cine, teatro, ballet, conciertos, ópera); fiestas (bailes, guateques, cenas, rondas y otras diversiones similares); lecturas; relaciones eróticas; pasatiempos varios, como los naipes, juegos de mesa (ajedrez, damas etc); vacaciones y viajes (dentro del país —aunque en algunos períodos con restricciones);
- una vida familiar intensa y seguida.

En el socialismo real, además, las féminas disfrutaban de los mismos derechos que los varones, estando regido el matrimonio por el principio de igualdad jurídica de ambos cónyuges. Podían ejercer el sufragio activo y pasivo y acceder a puestos de responsabilidad política (en teoría con exactamente iguales posibilidades que los varones, aunque el arraigado y secular prejuicio era un obstáculo para la ejercibilidad efectiva de tal derecho igualitario).

Si nos dieran a escoger, bastantes preferiríamos el modelo del socialismo real. Pero muchos, seguramente la gran mayoría, no quieren socialismo ni comunismo alguno: ni el del extinto bloque oriental ni el jesuita,

ni el hutterita ni el de los falansterios y las icarias del siglo XIX ni el de las utopías de siglos pretéritos (Tomás Moro, Campanella, Winstanley, Morelly, Mably, Babeuf); ora porque piensan que, finalmente, la masa de la población vive mejor en el capitalismo, ora porque, sea así o no, ellos tienen aspiraciones personales que colisionan con cualquier tipo de socialismo.

Es más, en este comienzo del siglo XXI la gran mayoría ni siquiera desearían un modelo como el socialismo real aunque fuera con mayor libertad personal —más libertad política y de opinión, más libertad de asociación, más libertad de viaje, más libertad de pensamiento y de expresión.

Pocos negarán hoy que los sistemas que implementaron el socialismo real tenían muy restringidas esas libertades (en realidad todas ellas eran condicionales, no pudiendo disfrutarse más que en tanto en cuanto su ejercicio no colisionara con el sistema político-social vigente —por lo demás, concebido de manera arbitrariamente restrictiva, hasta el punto de, v.g., no tolerarse la docencia de ninguna doctrina filosófica que no fuera el materialismo dialéctico e histórico). Durante un tiempo esa no-libertad pudo fortalecer aquellos sistemas, mas, a la postre, acabó hundiéndolos, al ser la causa principal del descontento popular.

La vida en los dos comunismos cristianos estudiados en este ensayo es menos libre que la que se tenía en los países del socialismo real. A cambio, de las comunas hutteritas uno puede libremente emigrar cuando lo decida. Los 49 mil comuneros hutteritas lo son voluntaria y libremente. (No es óbice a tal libertad el hecho de que la ruptura sería dolorosa y, en un número de casos, económicamente difícil. Eso no elimina la libertad. Cada uno de nosotros ejerce su libertad tras considerar los pros y los contras de una mutación en nuestras vidas. Aquí entiendo la libertad en el sentido de la libertad negativa de Isaiah Berlin, como no impedimento; y el impedimento como impedimento por la fuerza —o por una acción física equivalente a la fuerza.)

Imaginemos que a los comuneros hutteritas no les fuera posible emigrar. P.ej., supongamos que toda la humanidad se convirtiera al cristianismo anabaptista comunista (aunque eso suscitaría el problema del poder político, ya abordado más arriba). Si toda la superficie terráquea estuviera cubierta de comunidades hutteritas u otras similares, ¿adónde ir cuando uno no estuviera a gusto en su comunidad? Quizá se podría emigrar de una comunidad a otra, pero no escapar del sistema.

Aun en ese supuesto, sería absurdo decir que los habitantes de esas comunas serían esclavos. Será un modelo con inconvenientes, que algunos consideraríamos agobiante, para nuestras ansias de mayor libertad o de realización espiritual o para nuestras tendencias individualistas; pero, por muchos motivos, no sería en absoluto un sistema de esclavitud. En primer lugar, porque ese sistema no sería la opresión de unos en beneficio de otros. En las comunas hutteritas nadie es estrujado, esquilado, forzado a trabajar hasta la extenuación para que otro viva bien. Tampoco se usa coerción física para establecer la disciplina. De la prosperidad común todos se benefician. No hay humillaciones.

Naturalmente, son posibles —y seguramente ocurren— desviaciones y corrupciones, abusos, acaparamientos, formación disimulada de clanes; tales fenómenos, posibles en todas las sociedades humanas, colisionan con los principios de la doctrina hutterita y seguramente son superables mediante los procedimientos de su organización social, en la cual parece haber mecanismos de rectificación, participación y decisión democrática que dificultan el encasillamiento duradero de tales usurpaciones.

La humanidad ha ensayado muchos modelos de sociedad. Los ha habido mejores y peores. Con sus defectos, creo que las comunidades cristianas, como las jesuitas y las hutteritas, están entre los buenos modelos (aunque, con sobrada razón, aspiramos a otro tipo de vida, mucho más libre). ¿Son modelos celestiales? Seguramente no, pero para muchos de sus habitantes han sido satisfactorios. Y han de verse en su contexto histórico-social.

Ni esos comunismos cristianos ni el socialismo real de inspiración marxista pueden constituir un modelo susceptible de ensayarse a gran escala en un futuro próximo. Sin embargo, creo que el modelo marxista ofrece una pauta más sensata, más realista, menos idealista, aunque sólo en tanto en cuanto se implemente de manera compatible con nuestros anhelos de libertad, o sea teniendo en cuenta que la libertad es un necesario componente del bienestar.

Eso sí, volver a ensayar tal socialismo —u otro parcialmente similar— habría de hacerse sin su dogmática, sin el horizonte de la «sociedad comunista» de la abundancia (una copiosidad donde se aplicaría totalmente el principio de distribución según las necesidades), en la cual habitaría el «hombre nuevo» regenerado, transformado, para el cual el trabajo sería, no un medio de vida, sino la primera necesidad vital; un hombre exento de

egoísmos y de maldades, por lo cual se extinguirían el ordenamiento jurídico y el poder político, ya que espontáneamente reinarían la armonía y la concordia. Con esas risueñas perspectivas el marxismo revela su hondo parentesco con las ideologías utopistas que combatió. Ni que decir tiene que jamás ha demostrado que todo eso sea otra cosa que un sueño.

Algo como el socialismo real del siglo XX pero con mayor libertad no parece quimérico, sino socialmente realizable. No a corto plazo, por la sencilla razón de que, hoy por hoy, está muy desprestigiado; hace falta esperar a que la ley del péndulo vuelva a inclinar los ánimos hacia perspectivas menos individualistas.

En cambio, comunismos como el hutterita me parecen imposibles de extender a toda la humanidad. Veo irrealizable su implantación ni siquiera en un país. Sólo pueden funcionar como pequeñas comunidades unidas por la fe —y aun así ya hemos visto cuán frágiles son y cómo las acechan sus adversarios ideológicos; son, en verdad, objeto del odio, del encono, de la hostilidad de los individualistas, habiendo tenido que hacer frente a injusticias y discriminaciones. Hasta ahora han superado las pruebas. Veremos si en el futuro consiguen resguardar sus creencias y su modo de vida.

BIBLIOGRAFÍA

Tamara Berger-Pröbldorf (1993). «Hutterites: An Historical Overview», acc. 2016-08-22 <http://mtprof.msun.edu/Spr1993/TBP.html>

Gerald J. Biesecker-Mast (2000). «Separation in Anabaptist Persuasion: The Case of Peter Riedemann», 2000-02-25, acc. 2016-08-20 <http://www.bluffton.edu/homepages/facstaff/mastg/riedemann.htm>.

Alvin J. Esau (2006). *The Courts and the colonies: The litigation of Hutterite Church disputes*. University of British Columbia P., ISBN 9780774811163

Hans Fischer (1956). *Jakob Hutter*. Newton (Kan): Mennonite Publication Office

- Robert Friedmann (2010). *Hutterite studies*. H.B. Book Centre, ISBN 9780986538100
- Leonard Gross (1998). *The golden years of the Hutterians*. Kitchener (Ontario): Pandora P.
- Maxime Haubert (1967). *La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites au temps des missions*. Paris: Hachette
- John Hofer, David Wiebe & Gerhard John Ens (1996). *The History of the Hutterites*. Altona: Friesens Corporation
- William R. Horne (2013). «Conflict and Change in the Hutterite Land Base in North America», acc. 2016-08-20, <https://wisconsingeography.files.wordpress.com/2013/06/conflict-and-change-in-the-hutterite-land-base-in-north-america.pdf>
- John A. Hostetler (1965). *Education and marginality in the communal society of the Hutterites* (Issue 1683 of *Cooperative research project*, United States Office of Education). Pennsylvania State University
- John A. Hostetler (1983). *Hutterite Life*. Herald Press, ISBN 9780836133295
- John A. Hostetler (1997). *Hutterite Society*. The John Hopkins University P., ISBN 9780801856396
- John Andrew Hostetler & Gertrude Enders Huntington (2002). *The Hutterites in North America*, 4^a ed. Cengage Learning, ISBN 9780534440336 (Case studies in cultural anthropology)
- Hutterian Brethren (ed) (1987). *The Chronicle of the Hutterian Brethren*. Vol I. Rifton (N.Y.): Plough.
- Hutterian Brethren (ed) (1998). *The Chronicle of the Hutterian Brethren*. Vol II. Ste. Agathe (MB): Crystal Spring Colony.
- Rod Janzen & Max Stanton (2010). *The Hutterites in North America*. The Johns Hopkins University Press, ISBN 9780801899256 (Young Center Books in Anabaptist and Pietist Studies)
- Hanna Kienzler (2005). «Communal longevity: The Hutterite case», *Anthropos*, 100 pp.193-210, acc. 2012-09-26 <http://www.jstor.org/stable/40466481>

- Dora Maendel & Jesse Hofer (2016). «Hutterite History Overview», de <http://www.hutterites.org/history/hutterite-history-overview/>, acc. 2016-08-23
- Ann Miller & Peter Stephenson (1980). «Jakob Hutter: An Interpretation of the Individual Man and His People», *Ethos*, 8/3, pp. 229-252, acc. 2016-08-20 <http://www.jstor.org/stable/640128>.)
- Walter Nonneman (2009). «On the economies of the socialist theocracy in Paraguay (1609-1767)», en Mario Ferrero & Ronald Wintropé (ed), *The political economy of theocracy*. Palgrave-Macmillan, ISBN 9780230613102, pp. 119-142)
- Werner O. Packull (1999). *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments During the Reformation*. The Johns Hopkins University Press, ISBN 9780801862564 (Center Books in Anabaptist Studies)
- Karl Andreas Peter (1987). *The Dynamics of Hutterite Society: An Analytical Approach*. University of Alberta, ISBN 9780888641090
- Victor Peters (1965). *All things in common: The Hutterian way of life*. Nueva York: Harper & Row
- Peter Riedemann (1998). *Hutterite Confession of Faith*, ed. Por John J. Friesen. Herald Press, ISBN 9780836131222. (Trad. de la ed. original alemana de 1565.)
- James M. Stayer (1991). *The German peasant's war and Anabaptist community of goods*. Montreal: McGill-Queen's U.P.
- Peter Walpot (1577). *True Surrender and Christian Community of Goods*. Plough Pub House, ISBN 9780874862058 (pub. 1993). (Otra edición está disponible en: Daniel Liechty (ed), *Early Anabaptist spirituality*, New York: Paulist Press, 1994, pp. 138-196.)
- A.J. Friedrich Zieglschmied (1943). *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*. Philadelphia: Carl Schurz Memorial Foundation
- A.J. Friedrich Zieglschmied (1947). *Das Klein Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder*. Philadelphia: Carl Schurz Memorial Foundation

Notas

1. V. también Haubert, 1967.
2. Para esta parte de mi ensayo, me baso, principalmente, en los textos citados en la bibliografía, así como en los siguientes, de autoría desconocida: «Hutterite Families», Encyclopedia.com, <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3406900219.html>, acc. 2016-08-15; «The Hutterian Brethren», <https://sites.ualberta.ca/~german/AlbertaHistory/Hutterites.htm>, acc. 2016-08-15. Con especial atención he estudiado todos los documentos desplegados en el portal de la comunidad, <http://www.hutterites.org/>.

Existe una comunidad afín —pero separada y discrepante— que fue fundada en los años 20 del siglo XX por el pensador alemán Eberhard Arnold, inspirado en el hutterismo del siglo XVI; intermitentemente estuvo anexionada a las hermandades hutteritas, pero a la postre volvieron a separarse, a causa de múltiples divergencias. Ha recibido varias denominaciones (en realidad ha seguido un proceso muy complejo de busca de su propia identidad). V. la página [http://gameo.org/index.php?title=Hutterian_Brethren_\(Hutterische_Br%C3%BCder\)](http://gameo.org/index.php?title=Hutterian_Brethren_(Hutterische_Br%C3%BCder)). V. también *Against the wind: Eberhard Arnold and the Bruderhof*, de Markus Baul (trad. del alemán), Farmington (PA): Plough Pub. House, 1998, ISBN 9780874869538.

Entre los virulentos estigmatizadores de la comunidad hutteriana no podían faltar los apóstatas —como sucede en todas las confesiones e ideologías—, destacándose, por su vehemente estridencia, el portal de «Los nueve», sendos renegados que se ensañan en su resentimiento, aunque están claros sus propósitos de sacar partido comercial a su desengaño, arrojados y agasajados por los secuaces del fundamentalismo evangélico, los «vueltos a nacer» por la pura fe: <http://www.thenine9.com/>.

3. Fue un fenómeno similar al de las inacabables escisiones de los grupúsculos revolucionarios en los años 60/70 del siglo XX.
4. Calvino agregará que Dios predestina también a quiénes no infundirá la fe, o sea: los predestina al infierno; pero la diferencia entre Lutero y Calvino es mínima o, en todo caso, muy secundaria.
5. V. Miller & Stephenson, 1980.
6. V. Ulrich Pfister, «Consumer prices and wages in Germany, 1500-1850», acc. 2016-08-21 http://www1.wiwi.uni-muenster.de/que/forschung/publikationen/que-working-papers/Que_WP_15_2010.pdf.

7. V. Biesecker-Mast, 2000.
8. V. Riedemann, 1998.
9. Eso, sin embargo, ha sufrido modificaciones con las recientes reformas legislativas, como el *Obamacare*.
10. Varios de los apellidos hoy más comunes entre los hutteritas son de ese origen.
11. No me resulta nada seguro que en España el resultado hubiera sido igual, porque, aunque invocaran la libertad religiosa del artículo 16 constitucional, eso difícilmente los exoneraría de obligaciones comunes de la legislación civil, mercantil y laboral.