

Utopías políticas por la comunización del cuidado

El proyecto de abolir la familia

Magdalena P. Guiñez

Universidad Diego Portales, Chile

pali.guinez@mail_udp.cl

Paz Caro

Universidad Diego Portales, Chile

pazccr@gmail.com

DOI: 10.32995/0719-64232025v11n22-198

Fecha de recepción: 21/10/2025

Fecha de aceptación: 23/12/2025

Utopías políticas por la comunización del cuidado

El proyecto de abolir la familia

**Magdalena P. Guíñez
Paz Caro**

RESUMEN

Este artículo traza la genealogía histórica del abolicionismo de la familia como proyecto emancipatorio radical, inscribiéndolo en el horizonte estratégico de la comunización del cuidado. La abolición, entendida como *Aufhebung* (supresión positiva), no busca aniquilar los lazos afectivos sino desmantelar la familia nuclear capitalista: una institución histórica específica que privatiza y feminiza el trabajo reproductivo, garantiza la herencia de la propiedad privada y reproduce la fuerza de trabajo. A través de un recorrido que abarca desde Platón hasta el abolicionismo contemporáneo, pasando por Fourier, Marx y Engels, las experiencias soviética y china, el feminismo radical de Firestone y el transmarxismo actual (Gleeson, Griffiths, O'Brien, Lewis), se demuestra que esta crítica responde a transformaciones materiales de la organización social. El artículo analiza cómo la crisis de los cuidados neoliberal ha empujado a sectores progresistas hacia el "realismo doméstico", reforzando paradójicamente la institución que debería cuestionarse. Finalmente, se examina el debate estratégico central del abolicionismo contemporáneo: la tensión entre concebir la revolución como insurrección generalizada (O'Brien) o como prefiguración (Lewis, anarquismo). Se propone una síntesis que entiende ambas perspectivas como una división del trabajo estratégico necesaria para la construcción de un comunismo sin Estado ni familias.

PALABRAS CLAVE

Abolición de la familia, cuidados, crisis de los cuidados, marxismo, feminismo

Political utopias for the communization of care

The project of abolishing the family

Magdalena P. Guíñez
Paz Caro

ABSTRACT

This article traces the historical genealogy of family abolition as a radical emancipatory project, inscribing it within the strategic horizon of the communization of care. Abolition, understood as *Aufhebung* (positive supersession), does not seek to annihilate affective bonds but to dismantle the capitalist nuclear family: a specific historical institution that privatizes and feminizes reproductive labor, guarantees the inheritance of private property, and reproduces the labor force. Through an examination spanning from Plato to contemporary abolitionism, passing through Fourier, Marx and Engels, the Soviet and Chinese experiences, Firestone's radical feminism, and current transmarxism (Gleeson, Griffiths, O'Brien, Lewis), it is demonstrated that this critique responds to material transformations in social organization. The article analyzes how the neoliberal care crisis has pushed progressive sectors toward "domestic realism," paradoxically reinforcing the very institution that should be questioned. Finally, it examines the central strategic debate within contemporary abolitionism: the tension between conceiving revolution as generalized insurrection (O'Brien) or as prefiguration (Lewis, anarchism). A synthesis is proposed that understands both perspectives as a division of strategic labor necessary for building communism without State or families.

KEYWORDS

Family abolition, care, care crisis, marxism, feminism

INTRODUCCIÓN

El llamado a abolir la familia es una consigna de cierta recurrencia en la historia del pensamiento emancipatorio. Desde los socialistas utópicos hasta el transmarxismo contemporáneo, diversos movimientos han proyectado, a través de esta crítica, su rechazo a la propiedad, a la dependencia de género y a la forma en que se organiza la reproducción social desde el advenimiento del capitalismo. Lejos de ser una fantasía distópica que niega el cuidado en favor de un atomismo, la crítica abolicionista emerge allí donde se percibe que la dependencia privada dentro de los muros del hogar –y su correlato, la privatización y feminización del trabajo de cuidados– funciona como un dispositivo de opresión. El propósito de este artículo es describir cómo se ha articulado la perspectiva abolicionista de la familia a lo largo de la historia del pensamiento radical, inscribiéndola como el horizonte estratégico de un proyecto radical: la comunización del cuidado.

Para fijar el contorno de esta crítica, es crucial precisar qué se entiende por “abolición”. Abolir la familia no significa aniquilar los lazos de afecto o las redes de apoyo mutuo. Debe pensarse, siguiendo a Lewis (2023), como traducción del término hegeliano de *Aufhebung*, que podría traducirse como “supresión positiva”: el objetivo es desmantelar una forma histórica específica de organización de la reproducción, el cuidado y la dependencia: la familia nuclear privada, heteronormativa y propietaria. Esta institución, consolidada con el ascenso del capitalismo y reforzada por el Estado, se erige como la “célula básica” de la sociedad; sin embargo, su función primordial es doble: garantizar la herencia de la propiedad privada (al canalizarla

a través del parentesco biológico) y la reproducción de la fuerza de trabajo para el capital (Gotby, 2023).

La familia capitalista se sostendría sobre la ideología de las “esferas separadas”, que confina el trabajo reproductivo –es decir, el cuidado, la limpieza, el trabajo emocional, entre otros– a un ámbito privado, lo desvaloriza como “no trabajo” y lo naturaliza y feminiza. La abolición, por lo tanto, no es un ataque a la conexión humana, sino un proyecto de desprivatización radical de la provisión del cuidado, que busca liberar la reproducción social del encierro doméstico y de la coerción de género (Weeks, 2021). Se trata de desmantelar la institución que nos obliga a depender individualmente del núcleo familiar para nuestra supervivencia, en favor de la reconstrucción de redes de cuidado y soporte mutuo a escala comunitaria.

Como se verá más adelante, destacar el proyecto de la abolición de la familia en favor de una comunización del cuidado se presenta como un imperativo político-radical frente a la así llamada “crisis de los cuidados” que atraviesa el capitalismo desde hace varias décadas. Esto es nadar a contracorriente respecto de las tendencias que se han desarrollado desde los sectores progresistas, los que han asumido el “realismo doméstico” como su dogma (Weeks 2021; Hester, 2025): la urgencia existencial empuja a los individuos a aferrarse al núcleo familiar que, a pesar de sus contradicciones y violencias (violencia de género, aislamiento), se refuerza como la única institución percibida como capaz de proporcionar seguridad y supervivencia reproductiva en un entorno hostil. Sectores de la izquierda y del feminismo, ante la brutalidad neoliberal, caen en la paradoja de defender pragmáticamente a la familia como un bastión necesario. El abolicionismo es una crítica a esta resignación: no ofrece el fortalecimiento de la institución actual, sino la posibilidad de una institución superior y verdaderamente emancipadora.

El presente trabajo busca trazar la genealogía de esta crítica y plantear la pregunta estratégica sobre la consecución de su realización. Para ello, el artículo se estructura en dos secciones principales posteriores a esta introducción. En primer lugar, se ofrece una reconstrucción histórica que trata

conjuntamente la historia de la familia como la historia de la tendencia que busca abolirla, lo que permitirá mostrar cómo las doctrinas han respondido a cambios materiales de la organización social. En segundo lugar, se presta atención a uno de los debates más relevantes al interior del abolicionismo contemporáneo: la discusión en torno a la revolución y sobre cómo, dependiendo de la forma en que se la entienda, esta permea en la concepción de la abolición misma. Para decirlo desde un inicio, este debate –mucho más general al interior de las políticas radicales (Raekstad, 2018)– es el que se pregunta si la revolución debe pensarse o bien como insurrección generalizada, o bien como prefiguración.

LA HISTORIA DE LA FAMILIA Y LA HISTORIA DE SU ABOLICIÓN

A continuación, se ofrece una breve genealogía del abolicionismo y de la familia como estructura social. Por los límites propios de un artículo como este, hay mucho que quedará fuera, tanto de lo uno como de lo otro. Respecto a la familia, resulta evidente que la descripción acerca de cómo se desplegaba el cuidado en la era precapitalista medieval y en la era capitalista es genérica y excluye matices relevantes con relación a lo que ocurría en diferentes regiones, estamentos y períodos al interior de cada una de esas eras, que a su vez estaban provocados por diversos motivos (culturales, materiales o religiosos). En cuanto al abolicionismo, no podremos detenernos en todas las perspectivas teórico-políticas que podrían considerarse como tal, como el feminismo afroamericano y el activismo de la comunidad queer radical durante la crisis del SIDA.

a. Platón: abolición de la familia entre los guardianes, unidad política y eugenesia

El antecedente clásico más citado del abolicionismo familiar se halla en *La república*, donde Platón propone la supresión de la familia privada para la

clase de los guardianes. Esta supresión conlleva una comunización de las mujeres, los niños y los bienes, y una crianza colectiva bajo dirección estatal (Platón, 2023: 449a–471c). El motivo central, sin embargo, no es la emancipación de las mujeres o las infancias (como lo será para el abolicionismo posterior), sino la unidad política de la polis y la supresión de las facciones: “que todos digan a lo mismo ‘mío’ y ‘no mío’” (Platón, 2023: 462c–d). A esto se suma, además, un componente eugenésico: la propuesta viene aparejada de un apareamiento para cría “de los mejores” y una división jerárquica en función de ese criterio. La abolición, en este sentido, rige únicamente para guardianes/auxiliares, no para el resto (Annas, 1981).

Aunque abolicionista en su forma, este diseño difiere profundamente de su versión más moderna: no hay crítica del trabajo doméstico ni perspectiva de género en sentido contemporáneo; la “liberación” de las guardianas se subordina a fines militares y cívicos; la socialización del cuidado recae en una autoridad de naturaleza vertical y la unidad política es la razón general (no la justicia sexual o la libertad infantil). Con todo, el antecedente es instructivo: ya Platón ve que la familia tiene determinados efectos políticos y que el modo en que se organiza el parentesco dentro de una comunidad es fundamental a la hora de pensar en la justicia o en su bien.

b. Un contraste histórico: la familia medieval y la especificidad de la forma-familia capitalista

Antes de avanzar, conviene precisar contra qué tipo de “familia” se dirige el abolicionismo moderno. La forma-familia que el pensamiento socialista del siglo XIX y XX, el feminismo radical y materialista y los enfoques marxistas queer problematizan no es un dato antropológico universal, sino una configuración histórica específica propia del sistema capitalista: la familia nuclear privada como unidad de dependencia y de provisión doméstica de cuidados, separada de la producción y organizada bajo la ideología de las “esferas separadas” (Cooper, 2017). Se adquiere mayor comprensión de este modelo de familia al contrastarlo con sus versiones pasadas.

En la Europa medieval, “familia” designaba ante todo el *household*: la casa y su personal (parientes, criados, aprendices), y funcionaba como unidad polifuncional productiva y reproductiva (Goody, 1983; Laslett, 1972). El trabajo agrario, artesanal y comercial se hacía “en y desde” el hogar, con participación de mujeres y niños; los aprendices residían con el maestro y los “sirvientes en labor” formaban parte del ciclo vital doméstico (Kussmaul, 1981; Bennett, 1987). La atención al cuidado y a la vulnerabilidad —y esto es especialmente importante para nuestro trabajo— no se reducía al hogar: parroquias, cofradías, gremios, monasterios, hospitales y beguinatos componían una trama corporativa-religiosa de soporte, a la que se sumaban derechos comunales (*commons*) y prácticas aldeanas de ayuda mutua (De Moor, 2008; Hanawalt, 1986). La crianza, además, estaba mucho más distribuida que en el caso moderno: hermanos mayores, vecindario, nodriciado y sistemas de aprendizaje funcionaban como formas de *fosterage* social (Shahar, 1992; Hanawalt, 1993).

Existieron, por cierto, variaciones regionales: el “patrón europeo occidental” de matrimonio tardío y neolocalidad (Hajnal, 1965) y hogares “nucleares” en composición, pero insertos en instituciones comunitarias (Wall, 1983). Con todo, el rasgo común era que el cuidado no estaba exclusivamente privatizado ni confinado a un hogar sentimental del que se presume autarquía y autosuficiencia.

La ruptura capitalista introdujo una separación fuerte entre producción (fábrica/mercado) y reproducción (hogar), naturalizando la domesticidad femenina y el “salario familiar” como norma de ciudadanía y de derechos (Cott, 2000). El hogar se reddefinió como un espacio de afecto y consumo y como una especie de mini-Estado de bienestar privatizado; el trabajo reproductivo se desvalorizó, a su vez, como no trabajo (Federici, 2004). El Estado social intervino parcialmente, pero manteniendo un sesgo familista: la familia como filtro de acceso a recursos, cuestión que será reforzada por el neoliberalismo (Cooper, 2017; O’Brien, 2023). Este contraste histórico es importante porque ancla el abolicionismo en su blanco

específico: no se trata de destruir las relaciones sociales que se originan en el seno de una comunidad, ni de eliminar el cuidado en favor de un atomismo individualista. Lo que se pretende es desprivatizar la provisión y abastecimiento del cuidado y reconstruir institucionalmente redes comunitarias de largo alcance que lo saquen del encierro doméstico.

c. La familia y el socialismo (primera parte): Fourier, Marx y Engels

Como hemos indicado, el abolicionismo moderno surge en polémica con la forma específicamente capitalista de familia. Esto se vuelve evidente en la referencia más conocida al respecto: esta sentencia del *Manifiesto comunista*:

¡Querer abolir la familia! Hasta lo más radicales se indignan ante este infame designio d ellos comunistas. ¿[Pero] en qué bases descansa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia, plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía [...]. La familia burguesa desaparece naturalmente al dejar de existir ese complemento suyo [(la familia proletaria)], y ambos desaparecen con la desaparición del capital (Marx, 2016: 131).

Pero las cosas empezaron algo más atrás. Fourier, quien fue leído ávidamente por Marx, consideró que era la explotación de las mujeres, subyugadas al espacio privado y el trabajo reproductivo, era el núcleo de la sociedad burguesa y mercantil, la familia y el matrimonio monógamo (García Jané, 2018). Esto lo motivó a elaborar una propuesta social-utópica donde esos horrores fueran superados y no existiera distinción entre espacio público y privado, entre trabajo productivo y reproductivo; donde la familia nuclear burguesa, monógama y heterosexista dejase de operar como centro de distribución de los cuidados.

Esta propuesta fue el falansterio, una comunidad intencional en un edificio donde habitarían unas 1600 personas y el cuidado “estaría colectivizado y diseñado para maximizar la satisfacción de los diversos placeres

culinarios y el consumo diario de todos los residentes” (O’Brien, 2022: 205; cf. Fourier, 2018).

En el pensamiento de Fourier, el falansterio trascendía la mera reorganización del trabajo para convertirse en un experimento de liberación afectiva y sexual. La abolición de la familia se lograba mediante la libre expresión de las pasiones y la negación de la moral represiva impuesta por la monogamia –he ahí que hable de las “armonías polígamias en el amor” (Fourier, 2005)–. El matrimonio era visto como una imposición que coartaba la diversidad de las atracciones humanas, mientras que el falansterio ofrecía un espacio para relaciones fluidas y amor libre (O’Brien, 2023). Así, el cuidado de los niños se desprendía de lazos biológicos exclusivos y pasaba a ser una función comunitaria, garantizando que todos los residentes, independientemente de su edad o sexo, encontraran un trabajo (o placer) que resonara con su naturaleza pasional (García Jané, 2018).

Si bien Marx admiró la agudeza de Fourier al desenmascarar la hipocresía burguesa, la tradición que inicia con él se distanció de su carácter utópico y de su enfoque en la atracción pasional como motor del cambio. Para Marx (2016), el problema de la familia no residía principalmente en la represión moral, sino en su función material: el modelo monógamo burgués constituía la unidad económica que garantizaba la herencia de la propiedad privada y la reproducción de la fuerza de trabajo. La crítica, por tanto, se basó en el materialismo histórico: la abolición no vendría de la ideación de comunidades utópicas ideales (como el falansterio), sino de la superación de las relaciones de producción capitalistas que daban sustento a esta forma familiar.

Ahora bien, retomando la cita que abre esta sección, no puede descartarse que en el alegato que hace Marx sobre cómo la forma-familia capitalista ha “abolido la familia” proletaria no exista un tono nostálgico respecto de la pérdida de lazos comunales precapitalistas. Sin embargo, una interpretación más canónica debería sugerir que esta destrucción es un proceso dialéctico necesario. La disolución capitalista despoja a la familia de su velo sentimen-

tal y la reduce a su forma económica más cruda. Esto prepararía –paradójicamente– las condiciones objetivas y la claridad ideológica para su abolición y posterior superación revolucionaria mediante la organización colectiva. El análisis de Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* refuerza esta postura al trazar la evolución histórica de la institución, posicionándola como la primera forma de dominación de clase y, por lo tanto, un objetivo indispensable del proyecto comunista.

d. La familia y el socialismo (segunda parte): La Rusia de Alexandra Kollontai, la China de Mao y el repliegue

Las ideas antes presentadas serán influyentes para los militantes que, en el inicio del siglo XX, se identificaron como “marxistas”. La Revolución Rusa de 1917 dio lugar al experimento más ambicioso en esta materia: matrimonio civil, divorcio, despenalización de la homosexualidad en la República Socialista Federativa Soviética de Rusia, legalización del aborto (en 1920) y creación del *Jenotdel* como órgano orientado a la socialización de tareas domésticas (Goldman, 1993; Wood, 1997). Kollontai abogó por un “amor-camaradería” no posesivo y la desaparición de la familia como unidad económica, sustituida por redes comunales de cuidado (Kollontai, 1971). En su visión (1971), la sociedad se haría cargo progresivamente de todas las tareas que, antes de la revolución, recaían sobre progenitores individuales; he ahí que a través de comedores, guarderías, casas comunales y servicios colectivos se apuntase a descargar el hogar (Goldman, 1993).

El proyecto soviético abolicionista de la familia chocó con obstáculos materiales (guerra civil, hambre), resistencias culturales y contradicciones institucionales; y, a partir de los años treinta, menguó con el “gran retroceso” estalinista a través de la restricción del divorcio, la prohibición del aborto (en 1936), la recriminalización de la homosexualidad (en 1934), la exaltación de la maternidad y reinstitucionalización de la familia nuclear (Goldman, 1993; Wood, 1997).

En un espíritu similar al momento temprano de la experiencia soviética, durante el primer periodo maoísta se buscó una comunización de los cuidados y de la reproducción social que distribuyera las tareas realizadas por mujeres, asociadas a la educación, el cuidado de los niños y los ancianos, la preparación de la comida, etc. Esto tuvo especial relevancia en el contexto de las comunas agrícolas (CIBCOM, 2023).

Como parte de estas políticas estatales, se procedió a la apertura de aproximadamente 2,6 millones de comedores comunitarios, espacios en los que cualquiera podía presentarse para recibir, sin costo, alimentos preparados para consumir en el lugar. Los comedores han sido considerados históricamente como una propuesta poderosa para avanzar en el desmantelamiento del “realismo doméstico”, en la medida en que, a través de la satisfacción de una necesidad básica como la alimentación, los individuos se reconocen como beneficiarios de cuidados por parte de la comunidad en su conjunto y, a la vez, participan de un espacio de socialidad donde pueden generarse vínculos más allá de la familia (Gotby, 2025).

En el ámbito doméstico, sin embargo, el proceso fue más ambiguo. Previo a la era maoísta predominaba la familia confuciana, que era la base de la opresión feudal. El maoísmo buscó su desmantelamiento, pero lo hizo en favor de la familia nuclear (CIBCOM, 2023). En nombre de la igualdad legal entre hombres y mujeres, el *Código de matrimonio* de 1950 facilitó la obtención del divorcio, prohibió los matrimonios arreglados, el concubinato y el matrimonio infantil. El matrimonio pasa a considerarse ya no como una cuestión de linaje o de familias ampliadas gobernadas por un patriarca, sino como un vínculo establecido exclusivamente entre individuos que se presume libres. Así es como se asienta la familia nuclear burguesa sustentada, como vimos, en una unidad autosuficiente que se sostiene por el parentesco biogenético de una pareja heterosexual y su prole. Es necesario indicar que fue precisamente aquí cuando el Estado buscó hacerse cargo de algunas dimensiones del cuidado en nombre, entre otras cosas, de la liberación de las mujeres: se instauraron políticas como los comedores

comunitarios. Sin embargo, por causa de la centralización de la distribución de los alimentos en pocas manos, una defectuosa implementación y malas cosechas los comedores fueron desmantelados durante los sesenta, lo que implicó el retorno de esta práctica al ámbito privado de la cocina familiar.

e. Los inicios del feminismo radical: Shulamith Firestone y la abolición de la familia como liberación de mujeres e infancias

Shulamith Firestone fijó, en los comienzos del feminismo radical, la abolición de la familia como horizonte explícito del proyecto feminista. En *La dialéctica del sexo*, de 1970, sostuvo que la meta final del feminismo era la abolición de la familia y que el proyecto soviético había fracaso precisamente por su incapacidad para eliminarla, y con ello a la represión sexual (Lewis, 2023). Para esto, Firestone reinterpretó el materialismo histórico en clave de “clase sexual”: la división reproductiva crea castas de sexo y de generación, y la familia nuclear moderna funciona como el dispositivo que naturaliza esa jerarquía, haciendo pasar por amor lo que es trabajo, dependencia y control (Firestone, 1976).

Según la autora (1976), el hogar patriarcal es el “nido” de la opresión: privatiza el servicio doméstico femenino, lo despolitiza e invisibiliza en las cuentas del capital; además, mantiene a niñas y niños en condición de minoría perpetua, sometidos a la autoridad adulta y moldeados para reproducir obediencia. La base material de esta dominación, de acuerdo con Firestone, es la reproducción biológica, que asigna a las mujeres la gestación, lactancia y el cuidado como destino.

Su programa propuso desactivar ese núcleo: socialización de la reproducción y de la crianza; comunidades de cuidado y redes de parentesco elegido; libertad sexual no posesiva que desplazara a la pareja monógama como unidad económica.

Lo anterior requiere una apropiación plena y contundente de la tecnología por parte de las fuerzas emancipatorias, que puedan constituir un “socialismo cibernetico” en condiciones de abolir la necesidad de fuerza de trabajo para el proceso productivo y reproductivo, así como el urgente desarrollo de la tecnología de la ectogénesis, es decir, de úteros-máquina que permitan la gestación fuera del vientre y desvinculen la gestación con el “destino biológico”, haciendo de ella un proceso voluntario, colectivo y compartido capaz de desdibujar los límites del parentesco (Hester, 2018).

Si bien el feminismo radical (y parte del feminismo en general) desatendería los aspectos emancipatorios y utópicos del pensamiento de Firestone, quedándose con algunos de sus aspectos más cuestionables –por ejemplo, su biologismo y la idea de un “destino biológico”, que se refleja en obras como las de Jeffreys o Raymond–, su aporte es la primera piedra de una propuesta utópica que será influyente para desarrollos posteriores dentro del feminismo (Lewis, 2021). Movimiento que, es necesario decirlo, tendrá poca hegemonía dentro de la izquierda.

f. Crisis de los cuidados y realismo doméstico

El poderoso impulso utópico del feminismo de los setenta no logró sostenerse ni en el paso de aquella década ni en las posteriores. Esto tiene raíces, principalmente, materiales. Para comprenderlo, es necesario poner sobre la mesa un fenómeno que pervive, quizás peor que nunca, hasta nuestros días: la crisis de los cuidados.

Con esta crisis entendemos que existe un abastecimiento insuficiente en cuidados de diversa naturaleza, y que tal cosa sería un fenómeno generalizado en todos los países del mundo occidental, sean ricos o pobres (Lledo, 2022). Su origen se encuentra en dos acontecimientos históricos bien documentados. Por un lado, la consolidación del ingreso masivo de las mujeres al mercado laboral después de la Segunda Guerra Mundial, lo que limitó la

posibilidad de que las familias pudieran disponer de forma absoluta de su tiempo para las labores reproductivas. Por otro, el advenimiento del neoliberalismo, que procedió el desmantelamiento progresivo de las políticas públicas que proveían o facilitaban el cuidado de forma directa o indirecta (Dalla Costa, 1979; Weeks, 2021; Liedo, 2022). Frente a esta situación, se observan distintas respuestas por parte de los sujetos afectados. En el caso de las familias de clase trabajadora, se retorna a que el peso del cuidado recaiga sobre las mujeres dentro del núcleo familiar (o bien, de la familia extendida). La forma paradigmática que toma esto es el fenómeno de las dobles jornadas; es decir, que muchas mujeres deben dedicar una cantidad diaria de horas al trabajo reproductivo, incluso después de estar buena parte del día abocadas al productivo (Hochschild, 2022).

En el caso de las familias de mayores ingresos, tanto del norte como del sur global, se constata que una porción importante de las labores de cuidado es comprada en la forma de servicios, sobre todo a sujetos migrantes mal pagados (principalmente mujeres). Ejemplos paradigmáticos de este proceso son las mujeres que hacen labores de limpieza en casas particulares, los repartidores de comida a domicilio, las vendedoras de comida al paso, las cuidadoras de ancianos y de personas discapacitadas, etc. (Federici, 2011). Es necesario decir que, en cualquier caso, pese a los modos en que se busca compensar, las necesidades de cuidado a nivel general en las sociedades neoliberalizadas están estructuralmente insatisfechas.

Dar cuenta de la crisis del cuidado es relevante aquí por una razón específica: que se precarice la reproducción social, haciéndola insuficiente e inestable para vastos sectores de la población, empuja a las familias y a los individuos a recurrir a las soluciones disponibles, que son casi invariablemente privadas y familiares. Esta urgencia material, generada por el déficit de cuidados públicos, obliga a una suerte de “realismo doméstico” en la práctica cotidiana, donde el núcleo familiar, a pesar de sus contradicciones y limitaciones, se refuerza como la única institución percibida como capaz de proporcionar afecto, seguridad y supervivencia reproductiva, desactivando

la posibilidad de concebir (y mucho menos implementar) alternativas radicales de socialización comunista del cuidado (Hester, 2025).

Este realismo doméstico no fue solo una resignación individual o familiar; sino que, como señala Weeks (2021), penetró en los marcos programáticos de la izquierda y el feminismo posterior, llevando a un abandono de la crítica radical en favor de la defensa y el fortalecimiento de la familia, incluso en su versión más “progresista”. Por consiguiente, esta pasó a ser concebida como un bastión necesario de supervivencia en la era neoliberal, y se cerró así la puerta a las demandas abolicionistas de décadas anteriores.

g. Abolicionismo contemporáneo: marxismo queer, transmarxismo y la comunización del cuidado

En la última década, observamos de forma consistente un nuevo abolicionismo proveniente de los márgenes del pensamiento político radical. Esta versión contemporánea surge de vínculos creativos entre la teoría marxiana, la teoría queer y trans y el feminismo¹. El modo en que se articulan estos cruces ha sido diverso, por lo que existe cierta dispersión teórica entre sus exponentes; sin embargo, se observan algunos puntos en común. Se aprecia una adopción de un marxismo plenamente consciente de los fracasos teóricos y políticos de los socialismos reales. Esto suscitaría un rechazo explícito de concepciones que predominaron dentro de la teoría marxista del siglo XX: en particular, la idea de la utilización de la maquinaria del Estado –ya sea en la forma de participando de la política parlamentaria o a través de su asalto para constituir un “Estado obrero”– es abiertamente desechada².

1 Para una útil colección de trabajos desarrollados bajo la idea del marxismo queer, cf. Gleeson y O'Rourke (eds.) (2024). Ténganse como antecedentes sugerentes de esta línea de trabajo las obras pioneras de Mieli (2025) y Floyd (2023). Listado:

2 En términos más exegéticos, se les da centralidad casi exclusiva a los tomos de *El capital* y a los *Grundrisse*, realizando un abandono explícito de la mayoría de los textos políticos y de juventud de Marx, así como de toda la obra de Engels en solitario.

En contraposición, las posiciones contemporáneas conciben la necesidad de perfilar, junto con el abolicionismo de la familia, un movimiento social revolucionario que busque abolir conjuntamente el capitalismo, el cisheteropatriarcado (es decir, el género) y el Estado, en la medida en que se afirma una vinculación estricta entre todos estos elementos (Gonzalez y Neton, 2018; De'Ath, 2018). Estas formas de –si se quiere decir así– marxismo anarquista o libertario provienen de interpretaciones teóricas producidas por diversos grupos activistas de investigación, tales como los británicos Endnotes, los franceses Théorie Communiste, los norteamericanos Out of the Woods Collective (en el que milita la misma Lewis), entre otros. Un aspecto que tienen en común todos ellos es que remarcan el beneficio de la abolición de la familia no solo para las mujeres y las infancias, sino también para los sujetos queer y las niñeces y adolescentes –víctimas especialmente vulnerables de sus familias y del aparato estatal– (Cicuta, 2022; Gleeson y Griffiths, 2023).

El texto con el que suele situarse el *revival* del abolicionismo de la familia es un artículo de Gleeson y Griffiths publicado en 2015, titulado “*Kinderkommunismus: un análisis feminista de la familia del siglo XXI y una propuesta comunista para su abolición*” (2023). En él, las autoras argumentan que la familia burguesa, lejos de desaparecer, ha mutado para adaptarse a las condiciones neoliberales, manteniendo su función como el principal centro de gestión de la crisis social y de distribución desigual de la reproducción. Su tesis central es que la familia no es meramente una “esfera” de dominación que debe ser abolida, sino una relación social profundamente imbricada en el modo de producción capitalista, sirviendo como amortiguador de las fallas del Estado de bienestar.

Desde esta perspectiva, el “*Kinderkommunismus*” (comunismo infantil o de la infancia) debe entenderse como un horizonte para desmantelar la parentalidad intensiva y la privatización del afecto. La propuesta apunta a la creación de infraestructuras comunitarias de cuidado que excedan tanto la lógica estatal como la lógica familiar, avanzando hacia una socialización ra-

dical del bienestar y el desarrollo de la infancia (Gleeson y Griffiths, 2023). Un elemento clave aquí es la “*crèche* antidiádica”, un modelo colectivo que, a diferencia de los orfanatos fallidos del socialismo real (como el caso rumano bajo Ceaușescu), busca implementar las mejores prácticas conocidas de crianza para garantizar un cuidado atento y multifacético, rompiendo con la exclusividad emocional y material de la relación parental biológica o de pareja. En palabras de las autoras:

Proponemos un sistema más formal (y por ello, de mayor confianza) de supervisión de la reproducción intergeneracional. A esta institución contrafamiliar la llamaremos *crèche*. [...] Las cualidades más definitorias de esta institución sustituta serían, en primer lugar, la necesidad de que naciese en el contexto de la previa (y tan necesaria) abolición de las instituciones educativas, y en segundo lugar, que se fundase con una perspectiva de destrucción de la familia, así como de todas sus encarnaciones ideológicas (masculinidad, maternidad, diádas de género, etcétera) (Gleeson y Griffiths, 2023: 101).

En esta misma línea crítica, el trabajo de M. E. O'Brien (2023) se enfoca en desglosar las dimensiones afectivas y laborales de la crisis reproductiva en el neoliberalismo tardío. O'Brien enfatiza que la familia, al ser el último refugio del individuo contra la precarización del Estado y el mercado, se convierte en un aparato ideológico que disfraza la explotación del trabajo no remunerado (principalmente femenino) bajo el manto del "amor" y el "deber". Su propuesta se enfoca en la necesidad de desmantelar el aparato libidinal que sustenta a la familia, argumentando que la liberación del deseo y la reorganización de los lazos afectivos son tan cruciales como la socialización de los medios de producción y reproducción, un eco del enfoque fourierista pero mediado por la crítica materialista contemporánea (O'Brien, 2023).

La teórica principal en esta materia es, sin embargo, Sophie Lewis, cuyo trabajo ha sido crucial para recentrar el debate en el parentesco bio-genético como la clave a ser abolida. Lewis (2020; 2023) defiende que el

abolicionismo no es simplemente dejar de tener familia, sino practicar activamente la construcción de un parentesco diferente (o, mejor: de vínculos de cuidado diferentes). En *Otra subrogación es posible*, de 2019, propone una forma específica de la gestación subrogada de manera radical como una praxis comunista y no capitalista, argumentando que debe ser desmercantilizada, desmaternizada y socializada. Su tesis es que todos somos subrogados el uno del otro, lo que constituye un ataque frontal a la ideología de la propiedad biológica sobre los cuerpos y el producto de la gestación.

A partir de esta premisa, Lewis formula la idea de una “comuna gestante” donde los sujetos podemos comunicar la reproducción biológica y social de forma voluntaria, respondiendo, en parte, al excesivo biologismo de Firestone (Lewis, 2020). El término central allí es el de “amniotécnica”, que no consiste en un mérito tecnológico sino en la práctica de reconocer de forma radical la interdependencia mutua. Posteriormente, en *Abolir la familia*, de 2022, Lewis sintetiza esta crítica al parentesco biológico, planteando que la abolición es la práctica de construir vínculos no biológico y comunitario, donde los cuidados son abundantes, distribuidos y rompen el vínculo exclusivo entre el sexo, la reproducción, la crianza y el hogar individual (Lewis, 2023). En palabras de la propia autora (2023, 40-41): “deshacernos por completo del parentesco y avanzar en las relaciones que podríamos llamar de compañerismo, amistad o con palabras que aún no se han inventado”.

La creciente sofisticación del movimiento ha generado importantes debates internos. En un artículo reciente, Patrick Cockburn (2024) presenta una crítica constructiva y destaca una tensión fundamental dentro de la tradición abolicionista contemporánea: la polarización entre el utopismo de planos o de recetas [*Blueprint Utopianism*] y el utopismo con centro en los procesos [*process-oriented utopianism*].

El *Blueprint Utopianism*, que busca diseñar un sistema detallado y una arquitectura de reemplazo (como las propuestas de socialización del cuidado a gran escala), corre el riesgo de caer en la rigidez burocrática o de centralizar el poder de manera excesiva –crítica implícita a las visiones

estatistas del socialismo—. Cockburn se basa en el análisis de M. E. O'Brien para su cuestionamiento, señalando que la profundidad con la que esta autora expone la crisis reproductiva y la necesidad de soluciones a gran escala (recurriendo a Fourier como una fuerte inspiración) confronta los límites del utopismo basado en procesos. Ahora, si bien Cockburn es mucho más crítico con Lewis, al considerarla como la figura paradigmática del utopismo con centro en los procesos, expresa suspicacias respecto del antiestatismo que comparten tanto ella como O'Brien en la medida en que no ofrece suficientes garantías sobre cómo se garantizarán, sin Estado, la igualdad, la justicia distributiva y la protección de los vulnerables a gran escala, obligando al movimiento a confrontar las "imperfecciones" y los *trade-offs* de cualquier mundo posfamiliar (Cockburn, 2024).

¿CÓMO HEMOS DE CONCEBIR LA REVOLUCIÓN CONTRAFAMILIAR?

Si asumimos la premisa fundamental de que la institución familiar debe ser superada en favor de una comunización del cuidado y del parentesco que dé pie a un comunismo sin Estado, la atención se desplaza de la justificación ética a la pregunta estratégica: ¿cuándo y cómo se logra esta abolición? La pregunta divide al pensamiento radical contemporáneo, polarizado entre las tesis que apuestan por el momento insurreccional —como el enfoque transmarxista de M. E. O'Brien, en línea con las posturas de Endnotes y Théorie Communiste— y aquellas que defienden las políticas prefigurativas, que encuentran sustento en el anarquismo contemporáneo (Graeber, 2015) y es, además, la postura que asume Lewis en sus escritos. La tensión entre revolución-como-evento y revolución-como-proceso-inmanente es el nudo gordiano de este debate metodológico-estratégico, el cual define la arquitectura misma de la utopía comunista contrafamiliar.

La perspectiva insurreccional, articulada con rigor por M. E. O'Brien (2023), se basa en una lectura de la familia como una institución estructural

inseparablemente imbricada en los circuitos de reproducción del capital. Para O'Brien, el “hogar privado” y la “forma-pareja” garantizan la reproducción de la fuerza de trabajo, la socialización diferencial para el mercado laboral y la gestión privatizada de la dependencia, todo ello bajo el alero de la propiedad privada y la violencia estatal oculta (Cf. Gonzalez y Neton, 2018). Desde este enfoque, cualquier intento de *prefigurar* la abolición –es decir, de construir “comunes parciales” o “familias queer ampliadas” dentro de la formación social capitalista– está condenado a la cooptación, marginalidad o limitación económica. La familia es un mecanismo tan fundamental de la acumulación y el control social que su superación solo puede ser el subproducto, o el correlato inmediato, de una crisis insurreccional masiva que desmantelaría simultáneamente el modo de producción capitalista y el Estado (O'Brien, 2023).

O'Brien invoca aquí la figura de la Comuna no como un proyecto ideológico deliberado que pueda ser implementado en tiempos de paz, sino como una forma social que emerge desde la insurrección y el caos. La Comuna es, ante todo, una estrategia de supervivencia³. Cuando las estructuras estatales colapsan y los mercados dejan de funcionar, las comunidades se ven forzadas a socializar las tareas vitales, comunizando *de facto* la reproducción. De esta manera, la abolición de la familia no se lograría por el éxito de pequeños experimentos comunales, sino por la necesidad impuesta por el colapso sistémico, que obliga a la población a abandonar la lógica del hogar privado para asegurar su existencia. En este sentido, la tarea de los abolicionistas es la de preparar la base teórica y política para que, llegado el momento del colapso, el impulso por la comunización del cuidado sea la opción obvia y no una forma de restaurar la familia nuclear. La visión insurreccional tiende a priorizar la determinación estructural, arguyendo que las bases materiales (la destrucción del mercado, la propiedad y el salario)

3 Cf. Bernes (2013); para un planteamiento en una línea similar, cf. Out of the Woods Collective (2023) y su postura sobre el “comunismo de desastre”.

son las que liberarán y transformarán las relaciones sociales y subjetivas. La liberación es, fundamentalmente, un acto de ruptura con el sistema, y no un proceso gradual de construcción interna.

Frente a este enfoque, la perspectiva prefigurativa –encarnada por el anarquismo *queer* y con la defensa que Sophie Lewis (2023) hace de la “abolición como presencia de algo”– postula que la revolución debe ser un proceso *en la inmanencia*. Lewis, en su manifiesto, desplaza el foco de la destrucción estructural a la creación activa de alternativas y a la transformación ética de las relaciones de cuidado. Para esta autora la abolición no es simplemente la negación de la familia, sino la expansión del cuidado hacia una lógica de “compañeras contra el parentesco”, donde el florecimiento y el apoyo mutuo no se condicione por el lazo biogenético o romántico-sexual. La abolición es, por tanto, la construcción de la emancipación real a través de lo que Bookchin denominaba como “instituciones revolucionarias”, que operen como comunes en el presente y puedan perfilar un futuro emancipado (Biehl, 2015).

El argumento central de la perspectiva prefigurativa es, en nuestra opinión, de carácter ético y apela a las condiciones subjetivas de la emancipación (Jappe, 2015; Guiñez, en prensa). Desde este punto de vista, se enfatiza en que la mera destrucción de las bases materiales del capitalismo no garantiza la emancipación. Existe un “estilo capitalista” internalizado por la sociedad en su conjunto y unas formas de deseo y necesidad moldeadas por el sistema que podrían conducir, en un escenario posinsurreccional de caos, a una restauración jerárquica o, peor aún, a la victoria de fuerzas fascistas (Stoetzler, 2012).

El colapso del capital, sin una infraestructura ética y social paralela, no impide la posibilidad de la regresión jerárquica (Biehl, 2015). Por ello, la tarea –que debe iniciarse desde temprano– tiene que ver con la reestilización de la vida, la “crítica ética de las necesidades” y la práctica de la autarquía material progresiva dentro de los comunes prefigurados (Guínez, en prensa). Estos espacios no son meros refugios aislados: son laborato-

rios políticos que modifican la subjetividad y el *ethos* de sus participantes, creando un orden social alternativo al que los sujetos descontentos con la familia y el capital puedan “incorporarse progresivamente” en el momento de la crisis. La prefiguración, entonces, no es un sustituto de la revolución, sino su condición de posibilidad y su garantía ética y subjetiva (De Angelis, 2007; Raekstad, 2018; Lewis, 2023).

La oposición entre ambas posturas se cristaliza, en nuestra opinión, en tres puntos de tensión fundamentales. Primero, el cálculo del riesgo. O'Brien y la tesis insurreccional ven un mayor riesgo en la cooptación o la domesticación de los comunes prefigurados, que podrían convertirse en meras células de ayuda mutua dentro del capitalismo, incapaces de escalar o desafiar al sistema. Endnotes (2011), de hecho, ha resaltado que las aspiraciones de prefigurar aspectos de una sociedad poscapitalista, lejos de actuar como una amenaza real para dicha sociedad, representarían más bien lo que la sostiene, haciendo contrapeso de sus partes más hostiles. Por otro lado, la tesis prefigurativa ve el mayor riesgo en el espontaneísmo, es decir, en la confianza excesiva en que la crisis catastrófica producirá, por sí misma, el resultado deseado, sin haber cultivado previamente las formas de relación que impedirían el resurgimiento de la autoridad y la jerarquía (Stoetzler, 2012; Biehl, 2015).

Segundo, la naturaleza de la Comuna. Para O'Brien (2023), esta es una forma insurgente, una necesidad material dictada por la coyuntura del colapso. Para la perspectiva prefigurativa, en cambio, la Comuna debe ser una forma *cultivada*, una institución revolucionaria que ha sobrevivido y madurado a través de la práctica constante, lo que le da la resiliencia ética para persistir tras la caída del capitalismo y el Estado. La crítica anarquista al marxismo *queer* aquí es que este último pecaría de "conductismo social" al subestimar la persistencia de las formas de dominación en la conciencia, incluso cuando la base material ha sido destruida (Guíñez, en prensa, cf. Fisher, 2021).

Tercero, la temporalidad. La posición insurreccionalista defiende una temporalidad de aceleración y ruptura, donde el evento revolucionario es el pivote. La prefigurativa aboga por una temporalidad de larga duración y acumulación, donde la abolición es un proceso de deconstrucción y construcción constante que debe llevarse a cabo simultáneamente a la lucha política frontal. Los escritos de Lewis (2023) sugieren que esperar la revolución como insurrección generalizada es una evasión de las responsabilidades de cuidado y liberación que tenemos en el presente. Abolir la familia no es un objetivo posrevolucionario, sino una tarea militante de hoy.

No es nuestra intención aquí abogar por una de estas dos alternativas, sino remarcar que ambas pueden ser leídas como una división del trabajo estratégico. Las comunidades prefigurativas y las instituciones revolucionarias de la prefiguración no son un fin en sí mismas, sino el aparato del entrenamiento subjetivo necesario para sostener la forma-comuna una vez que emerge la necesidad insurreccional –esta es, de hecho, la posición que adopta Bookchin (Biehl, 2015)–. Las comunas prefigurativas, en este sentido, son la infraestructura social y moral que dota a la comuna insurgente de la capacidad para no autodestruirse ni degenerar en una nueva forma de opresión, y que pueden, además, comenzar a predelinear un estilo de vida alternativo que escape a las “falsas necesidades” dadas por el capital, como les llamaba Marcuse (2005). De este modo, la abolición de la familia se concibe como un proceso dual: una ruptura material y estructural, forzada por la insurrección de masas contra el capital y el Estado, sostenida y preentrenada por las décadas de práctica ética, relacional y material de los comunes prefigurados.

El horizonte de un comunismo sin Estado y sin familias solo se concretiza cuando el evento revolucionario encuentra una subjetividad dispuesta a amar y cuidar sin la coerción del parentesco y la propiedad. La abolición de la familia es, en última instancia, la convergencia del colapso capitalista con la paciente, militante y urgente construcción vínculos alternativos, basados en el amor y la ayuda mutua.

CONCLUSIONES

La genealogía de la crítica a la familia demuestra que la abolición, entendida como *Aufhebung* (es decir, como supresión positiva de la forma histórica, propietaria y nuclear), ha sido una constante en el pensamiento radical. Este recorrido histórico no solo ancla la crítica en el materialismo, contraponiéndola a la forma polifuncional medieval y exponiéndola como una respuesta directa a la privatización capitalista del cuidado, sino que también revela una persistente tensión estratégica en torno a su consecución. El gran desafío político que hereda el abolicionismo de la familia tiene que ver con cómo trascender el "realismo doméstico", esa resignación pragmática que, ante la crisis de los cuidados neoliberal, fortalece al núcleo familiar como un refugio insuficiente en lugar de visibilizar la urgencia de la comunización.

En este marco, el debate contemporáneo entre las tesis insurreccionales y las prefigurativas se presenta no como una polarización excluyente, sino como una posibilidad estratégica de división del trabajo. La abolición no puede ser ni la mera ideación de un *blueprint* utópico, ni la espera pasiva de un colapso sistémico. Por un lado, la insurrección de masas (propuesta por autores como O'Brien) es el evento necesario que, al desmantelar el capital y el Estado, impone la comunización del cuidado como una estrategia material de supervivencia. Por otro, la prefiguración (defendida por Lewis y el anarquismo) es el proceso *ético* y *relacional* de larga duración que cultiva las subjetividades y las instituciones alternativas capaces de sostener la forma-Comuna. El horizonte de un comunismo sin familias ni Estado se materializa en la convergencia de estas dos temporalidades, donde la ruptura estructural encuentra una infraestructura social y moral ya dispuesta a amar y a cuidar sin la coerción del parentesco biogenético y la propiedad. La abolición es, en última instancia, una tarea militante urgente que debe practicarse en el presente para garantizar un futuro de abundancia relacional.

BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J. (1981). An introduction to Plato's Republic. Oxford University Press.
- BENNETT, J. M. (1987). Women in the Medieval English countryside: Gender and household in Brigstock before the plague. Oxford University Press.
- BIEHL, J. (2015). "Bookchin's Revolutionary Program", *ROAR Magazine*, n° 0.
- CIBCOM. (2023). *Socializar los cuidados: contra el realismo doméstico*. <https://cibcom.org/socializar-los-cuidados-contra-el-realismo-domestico/>
- CICUTA, L. (2022). "Towards the Abolition of The Family!". *Medium*. Disponible en: <https://butchanarchy.medium.com/towards-the-abolition-of-the-family-d3f8f008cf6>.
- COCKBURN, PATRICK J. L. (2024). Paths to a world without families: reasons, means, and ends in family abolitionism. *Contemporary Political Theory*. <https://doi.org/10.1057/>
- COOPER, M. (2017). Family values: Between neoliberalism and the new social conservatism. Zone Books.
- COTT, N. (2000). Public vows: A history of marriage and the nation. Harvard University Press.
- DE MOOR, T. (2008). The silent revolution: A new perspective on the emergence of commons, guilds, and other forms of corporate collective action in Western Europe. *International Review of Social History*, 53(S16), 179–212.
- ENGELS, F. (2017). El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado. Akal.

- FEDERICI, S. (2011). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y lucha feminista*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FITZPATRICK, S. (1999). Everyday Stalinism. Oxford University Press.
- FIRESTONE, SHULAMITH. (1976). Dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista. Editorial Kairós.
- FISHER, M. (2021). Deseo postcapitalista. Caja negra.
- FOURIER, C. (2005). Elogio a la poligamia. Ediciones Abraxas.
- FOURIER, C. (2018). El falansterio. La utopía de la felicidad social. Montáber.
- GARCÍA JANÉ, J. (2018). “Prólogo”, en Fourier, C. (2018). El falansterio. La utopía de la felicidad social. Montáber.
- GLEESON, JULES JOANNE Y GRIFFITHS, KADE DOYLE (2023). “Kinderkommunismus: un análisis feminista de la familia en el siglo XXI y una propuesta comunista para su abolición”. En Rojo del arcoíris, *El comunismo destruye la familia*. Levanta fuego.
- GOLDMAN, W. Z. (1993). Women, the state and revolution. Cambridge University Press.
- GOODY, J. (1983). The development of the family and marriage in Europe. Cambridge University Press.
- GOTBY, A. (2023). Ellos lo llaman amor. Una política de las emociones. Verso.
- GOTBY, A. (2025). *Feeling at Home. Transforming the Politics of Housing*. Londres. Verso.
- GRAEBER, DAVID (2015). Fragmentos de antropología anarquista y otros textos. Ediciones La Social, México.

- GUÍÑEZ, M. (EN PRENSA). "Por una utopía del cuidado. Abolición de la familia y comunes prefigurados" en Guíñez, M. y Orrego, S., Apuñalar al patriarcado. Voces anarcofeministas y anarquistas queer. Virus.
- HANAWALT, B. (1986). *The ties that bound*. Oxford University Press.
- HANAWALT, B. (1993). *Growing up in medieval London*. Oxford University Press.
- HAJNAL, J. (1965). European marriage patterns in perspective. In D. V. Glass & D. E. C. Eversley (Eds.), *Population in history* (pp. 101–143). Edward Arnold.
- HESTER, H. (2018). Xenofeminismo. *Tecnologías de género y políticas de reproducción*. Caja negra.
- HESTER, H. (2025). Contra el realismo doméstico. Escritos sobre vivienda, género, trabajo y tecnología. Bartlebooth.
- JAPPE, A. (2015). «¿Libres para la liberación?», en Jappe, Anselm, Maiso, Jordi y Rojo, José Manuel, *Criticar el valor, superar el capitalismo*, Madrid: Enclave de Libros, pp. 73-90.
- KOLLONTAI, A. (1971). «Communism and the Family» en *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, Alix Holt, Allison & Busby.
- KUSSMAUL, A. (1981). *Servants in husbandry in early modern England*. Cambridge University Press.
- LASLETT, P. (1972). *Household and family in past time*. Cambridge University Press.
- LEWIS, SOPHIE (2020). Otra surrogación es posible. El feminismo contra la familia. Barcelona: Bellaterra.
- LEWIS, S. (2021). Disloyal children of Shulamith Firestone: Updating gestational utopianism for the twenty-first century. *Interfere: Journal*, (2).

- LEWIS, SOPHIE (2023). Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación.
- LIEDO, BELÉN (2022). “Cuidar en común”, Isegoría, N.º 66.
- MARX, K., (2016). Antología. Siglo XXI.
- O'BRIEN, M. E. (2023). Family abolition. Pluto Press.
- PLATÓN. (2003). República. Gredos.
- RAEKSTAD PAUL (2018). “Revolutionary practice and prefigurative politics: A clarification and defense”. *Constellations*. 25: 359–372
- ROBERTS, D. (1997). Killing the Black body. Pantheon.
- SHAHAR, S. (1992). Childhood in the Middle Ages. Routledge.
- STOETZLER, MARCEL (2012). «On the Possibility that the Revolution that will End Capitalism might Fail to Usher Communism», en Journal of Classical Sociology, 12, 2, 191-204.
- THOMPSON, E. P. (1971). The moral economy of the English crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, 50, 76–136.
- WEEKS, KATHI (2021). Abolition of the family: the most infamous feminist proposal. *Feminist Theory*, 24(3), 433-453. <https://doi.org/10.1177/14647001211015841>
- WOOD, E. A. (1997). The baba and the comrade. Indiana University Press.

NOTA

Este trabajo ha sido posible gracias al financiamiento del proyecto Fondecyt Posdoctoral n° de folio 3230487 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del Estado de Chile.

SOBRE LAS AUTORAS

Magdalena P. Guíñez es Doctora en Filosofía y Socióloga por la Universidad Diego Portales. Actualmente se desempeña como investigadora adjunta posdoctoral en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales. Sus temas de trabajo incluyen la fenomenología, la filosofía política contemporánea, la teoría feminista/queer y los cuidados.

Paz Caro es Magister en Pensamiento Contemporáneo de la Universidad Diego Portales, Profesor de Estado en Filosofía de la universidad de Santiago y candidato a Doctor en Estética de la Universidad de Chile. Sus temas de investigación se centran en temas de filosofía política contemporánea, género, Patrimonio y memoria histórica.