



LA ABOLICIÓN DE LA FAMILIA

EL CAPITALISMO Y LA COMUNIZACIÓN DE LOS CUIDADOS

M. E. O'Brien

Colabora con la cultura libre

Desde sus inicios Traficantes de Sueños ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada una es un retazo, de mezclas, de experiencias colectivas; cada una atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una [donación](#)
(si estás fuera de España a través de [PayPal](#)),
[suscribirte](#) a la editorial
o escribirnos un [mail](#)

Family Abolition: Capitalism and the Communizing of Care. Copyright © M. E. O'Brien, 2023.
First published by Pluto Press, London. www.plutobooks.com
© de esta edición, Traficantes de Sueños, 2025.

Licencia Creative Commons: Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

Primera edición en castellano: noviembre de 2025

Título: La abolición de la familia. El capitalismo y la comunización de los cuidados

Autoría: M. E. O'Brien

Traducción: Aránzazu Catalán Altuna

Maquetación y diseño de cubierta: Traficantes de Sueños.

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba, 13. 28012, Madrid.

Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

Impresión:

Cofás artes gráficas

ISBN: 978-84-19833-50-1

Depósito legal: M-24645-2025

LA ABOLICIÓN DE LA FAMILIA

EL CAPITALISMO Y LA COMUNIZACIÓN DE LOS CUIDADOS

M. E. O'BRIEN

TRADUCCIÓN
ARÁNZAZU CATALÁN ALTUNA

prácticas c^onstituyentes

traficantes de sueños

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	13
INTRODUCCIÓN. LA COMUNA DE OAXACA	17
La familia como límite	20
La abolición de la familia	21
Estructura del libro	24
PRIMERA PARTE. LA FAMILIA IMPOSIBLE	29
I. HOGARES PRIVADOS	31
La familia como hogar privado	35
El hogar en la reproducción capitalista	38
La familia, el mercado y el Estado	40
II. TERRORES FAMILIARES	45
El ideal de familia	49
El sistema de control familiar	51
Terrores privados	53
Coerción y cuidados	57
Violencias vinculadas	59
III. LÍNEAS DE FUGA	61
Todo se rompe	63
Transcender la familia	65
Abolición, preservación y destrucción	68
SEGUNDA PARTE. UNA HISTORIA DE LA ABOLICIÓN DE LA FAMILIA	73
IV. LA INDUSTRIALIZACIÓN Y LA FAMILIA BURGUESA	75
Engels en Manchester	77
La industrialización y la crisis de la reproducción de la clase trabajadora	79
Engels y el lumpemproletariado	81
La familia burguesa	83
La abolición de la familia según Marx y Engels	85
Después de la familia, ¿la monogamia heterosexual?	87

V. LA POLÍTICA DE LA FAMILIA EN LA ESCLAVITUD Y EL GENOCIDIO	91
Familias blancas, naciones blancas	92
Parentescos indígenas y genocidio	95
La alienación natal en el esclavismo	100
La imposición de las normas de la familia blanca	102
La abolición de la familia y la dominación racial	106
VI. LA TRANSGRESIÓN SEXUAL Y EL DESARROLLO CAPITALISTA	111
Proletarización y urbanización	113
El sexo en las grandes ciudades	115
La Reconstrucción y el amor negro	118
Acerca de Charles Fourier	120
VII. LA FORMA FAMILIA DEL MOVIMIENTO OBRERO	125
La tesis del movimiento obrero	125
El estándar de familia basado en el ama de casa	129
La respetabilidad y la familia de clase trabajadora	132
Las contradicciones de la familia en la Segunda Internacional	134
La división racial del movimiento obrero de Estados Unidos	136
La abolición de la familia en la Revolución rusa	139
VIII. LAS REBELIONES DE LA DÉCADA ROJA	143
Radicales sexuales	144
Feministas radicales	147
Mujeres negras radicales	149
Salario para el trabajo doméstico	154
La promesa de la Década Roja	156
Límites y contradicciones de la rebelión de género durante la Década Roja	157
IX. LA CRISIS DE LA FAMILIA	163
El fin del movimiento obrero	164
Salarios estancados, familias transformadas	167
Libertades en conflicto	170
La austeridad social y el hogar privado	172
Sufrir en soledad	175
Fantasías persistentes	177
TERCERA PARTE. HACIA LA COMUNA	179
X. ALIANZAS NUEVAS, PARENTESCOS NUEVOS	181
Lucha de coalición para trascender la familia	185
Reformas progresistas contra la familia	188
La familia elegida	192
Los límites de la reforma del hogar privado	194
Nuevos cuidados, nuevos parentescos	197
XI. LA REPRODUCCIÓN SOCIAL COMUNISTA	199
La estrategia, la retórica y los momentos revolucionarios	203
Utopismo y provocación	205
Ni el Estado, ni el salario, ni la familia	209
Las cualidades de la reproducción social comunista	213
La libertad de género y la reproducción comunista	217

XII. AL CALOR DE LA OLLA COMÚN	221
La reproducción social insurgente	224
Las comunas en el capitalismo racial	227
El abuso sexual en los campamentos de protesta	229
La comunización	231
XIII. LAS COMUNAS POR VENIR	237
El funcionamiento de la comuna	239
Los peligros que afronta la comuna	241
Fourier y la comuna	244
La infancia en la comuna	247
HACIA LA COMUNIDAD AMADA	253
La comunidad amada de Martin Luther King Jr.	255
<i>Gemeinwesen</i>	260
Amor rojo	263

Este libro está dedicado a las militantes de
la rebelión de George Floyd

AGRADECIMIENTOS

ESTE LIBRO ES EL RESULTADO de una considerable ayuda.

Una cantidad significativa de las secciones de la primera parte proceden de un ensayo publicado en *Endnotes*; esto fue posible gracias a la tutela y el apoyo de John Clegg a lo largo de varios años. Los comentarios detallados que apuntó el colectivo editorial de *Endnotes* al completo en cada párrafo profundizaron mi propio análisis y pensamiento. La mayoría de las participantes del colectivo editorial son anónimas, por lo que no voy a detallar sus nombres aquí. Jules Joanne Gleeson también editó el borrador final como voluntaria y compañera.

Una versión más sucinta de la tercera parte apareció en un artículo publicado en *Pinko*. En este caso, contribuyó a mi análisis y escritura todo el colectivo editorial de la revista. En ese momento, el colectivo estaba integrado por Lou Cornum, Max Fox, Jasmine Gibson, Rami Karim, Tiana Reid, virgil b/g taylor, Addison Vawters y yo misma. La lista actual de integrantes se encuentra en pinko.online/about.

El apoyo de David Shulman, mi editor en Pluto Press, propició la idea inicial de ampliar estos artículos para convertirlos en un libro. David me alentó y me ayudó a seguir adelante durante los largos periodos en los que flaqueaba mi confianza en mis propias habilidades como escritora. David también facilitó el proceso de enviar la propuesta editorial a Pluto, así como la edición del propio manuscrito. Las personas anónimas que revisaron mi propuesta también resultaron de gran ayuda con sus comentarios críticos. Gracias a todo el equipo de Pluto.

La primera parte fue reestructurada gracias a los meticulosos comentarios de un grupo de escritura llamado *The Longfellow*, que toma su nombre del barrio de Mineápolis en el que las participantes de la rebelión de George Floyd quemaron un cuartel de policía hasta los cimientos. *The Longfellow* también dio su opinión sobre los capítulos finales. Las integrantes del grupo que contribuyeron con comentarios directos fueron Ashley Bohrer, Max Fox, Aaron Jaffe y Wilson Sherwin.

Otras amigas y compañeras leyeron las últimas versiones de este libro. Hannah Zeavin ha sido una de las admiradoras más ardientes y entusiastas de este libro. Me dio aliento y aportó excelentes observaciones durante todo el proceso de escritura. Ariel Ajeno y Abigail Schott-Rosenfield se ofrecieron voluntarias para editar el libro cuando hice una petición pública. Ambas hicieron una lectura meticulosa e hicieron comentarios muy detallados que fueron de grandísima ayuda. Katrina Black, Misha Falk y Tegan Jaye-Luzhin también se ofrecieron a hacerlo, pero la forma en que organicé la revisión y reescritura del texto hizo que no pudiera aprovechar su generosidad. A excepción del personal de Pluto y las colaboradoras externas que contrató, ninguna de las personas que ha participado en este libro ha recibido remuneración alguna. Todas esas contribuciones voluntarias han ido mucho más allá de lo que me merezco.

Durante la escritura de este libro, he descendido al inframundo de la teoría y la formación psicoanalíticas. Aunque no he sido capaz de incorporar nociones del psicoanálisis —para eso habrá que esperar a futuras publicaciones— he tenido la inmensa suerte de conocer a un círculo de personas maravillosas ilusionadas con la idea de crear un diálogo sustancioso entre el psicoanálisis y la abolición de la familia. Se trata de las editoras de *Parapraxis*. Mientras escribía este libro, nos encargábamos de la edición Hannah Zeavin, Alex Colston, Noor Asif, Wendy Lotterman, Michelle Rada, Zoé Samudzi y yo misma. Entre otras actividades, organizamos un seminario de seis meses sobre «El problema de la familia». Las más de doscientas personas que asistieron y realizaron presentaciones me ayudaron a ampliar en grado sumo la comprensión de las dimensiones abolicionistas de la familia que tiene el psicoanálisis. El afán de Hannah Zeavin me permitió presentar parte de este libro en la reunión anual de la *American Psychoanalytic Association* [Asociación Estadounidense de Psicoanálisis], celebrada en junio de 2022 y; los comentarios de las asistentes y demás panelistas fueron productivos y estimulantes.

Tuve algunas otras oportunidades de presentar distintos aspectos del argumento de este libro a diversas audiencias y agradezco enormemente su respuesta. Se presentaron dos epígrafes en años sucesivos en un encuentro conocido coloquialmente como *Commie Camp* [Campamento comunista] que se celebra en el estado de Washington. Presenté dos paneles en Red May Seattle [Mayo Rojo Seattle], en 2020 y 2021. En 2022 participé en un panel titulado «Abolish the Family?» [¿Abolir la familia?] organizado por Learning Cooperative [Cooperativa de Aprendizaje] y The Red Clinic [Clínica Roja] de Londres. Además, codirigí con Sophie Lewis una sesión en un taller para imaginar la abolición revolucionaria de la familia en la fundación Amant en Brooklyn.

Para que este libro se hiciera realidad han sido imprescindibles otras escritoras sobre la abolición de la familia. Sophie Lewis ha sido una compañera, amiga y contertulia indispensable. Sus escritos atraviesan mi pensamiento. Kade Doyle Griffiths, Jules Joanne Gleeson y Madeline Lane-McKinley también encarnan la increíble combinación de agudas teóricas del abolicionismo de la familia y queridas amigas personales. Por otra parte, el trabajo de Tiffany Lethabo King también ha tenido una importancia crucial en el desarrollo de esta obra.

Aparte de leer y responder a los borradores del libro, muchas amigas, familiares y compañeras me sostuvieron con cuidados emocionales, labores de reproducción social, motivación y amor. Entre las familiares que me han apoyado se incluyen Olivia, Theo, mis compañeras de crianza compartida Sonar, Tra y Navah, mis padres / madres Kim, Steve, Debra y Jon, y mi hermana, Nadia. También siento un profundo agradecimiento hacia mis queridas amigas. Además de todas esas amigas queridas que nombro aquí, me gustaría incluir a Adele, Alexandra, David, Katrina, Kriti, Lizzie, Lucretia, María, Rowan y Tiffany, así como a mis amigas del alma Eman y Nathan.

Cualquier error que se encuentre en estas páginas es de mi exclusiva responsabilidad.

INTRODUCCIÓN

LA COMUNA DE OAXACA

EN JUNIO DE 2006, tres mil policías cargaron contra las participantes de una protesta de maestros en la ciudad mexicana de Oaxaca. Los maestros llevaban un mes de huelga y habían ocupado la plaza central de la ciudad. Aquel día, la batalla entre policías y maestros se prolongó durante horas y más de cien personas fueron hospitalizadas. A raíz de esa confrontación, cientos de organizaciones de los movimientos sociales se unieron para crear la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), una organización que se convirtió en el órgano central de coordinación de los cientos de protestas y ocupaciones que se realizaron durante los siete meses posteriores. En agosto, las mujeres insurgentes tomaron varias estaciones de radio y las convirtieron en nodos de comunicación del movimiento. Al final de una emisión desde una radio ocupada, una locutora cerró con las palabras «Transmitiendo desde la Comuna de Oaxaca». Los insurgentes adoptaron ese nombre, que hacía referencia a la Comuna de París de 1871.¹

Los militantes de la Comuna de Oaxaca erigieron cientos de barricadas por toda la ciudad. Las barricadas servían para defender los barrios de los ataques nocturnos de la policía y los paramilitares. Había muchos trabajadores en huelga que pasaban todo el día en las barricadas. Muchos de los que no estaban en huelga pasaban allí las noches, cuando terminaban de trabajar. Los insurgentes se comunicaban entre las barricadas por radio y empezaron a identificarse con el nombre de su barricada.

¹ El presente análisis de la reproducción social en las barricadas de la Comuna de Oaxaca se debe por completo a Barucha Peller, «Self-Reproduction and the Oaxaca Commune», *ROAR*, núm. 1, 2016, pp. 70-77. Otras fuentes sobre la Comuna de Oaxaca que completan este artículo son: Gerardo Rénique, «The Uprising in Oaxaca», *Socialism and Democracy*, núm. 21(2), 2007, pp. 57-61; Lynn Stephen, «“We Are Brown, We Are Short, We Are Fat... We Are the Face of Oaxaca”: Women Leaders in the Oaxaca Rebellion», *Socialism and Democracy*, núm. 21(2), 2007, pp. 97-112; Marco Estrada Saavedra, «The Popular Assembly of the Peoples of Oaxaca (APPO)», *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

Estas barricadas se convirtieron en espacios de lo que yo denomino *reproducción social insurgente*: la transformación de las tareas cotidianas de trabajo doméstico en medios para sostener la protesta militante. Barucha Peller cuenta que «las barricadas eran espacios en los que la gente de Oaxaca dormía, cocinaba y compartía la comida, tenía relaciones sexuales, compartía las novedades y se congregaba al terminar el día».² Las mujeres de las barricadas redistribuían los productos requisados, realizaban talleres de aprendizaje, acumulaban provisiones, socializaban y compartían la vida. Peller prosigue: «La gente pertenecía a la comuna simplemente porque participaba en esta reproducción de la vida cotidiana: desde cocinar en las barricadas, traer café de las casas o los negocios a las barricadas, transmitir noticias de una barricada a otra, hacer cócteles molotov en las barricadas, hacer acopio de piedras o simplemente relatar historias».³

Las mujeres de la Comuna de Oaxaca estaban participando en un momento de *abolición de la familia*. Se rebelaban al mismo tiempo contra los maridos abusivos y contra las fuerzas del Estado racistas, antiindígenas y antiobreros. Estaban desafiando el rol social al que se les relegaba como mujeres, como esposas, como madres, subvirtiendo las reglas del género y la sexualidad. Su labor colectiva hizo que la rebelión fuera posible. En lugar de vivir en el aislamiento atomizado del hogar privado, durante la rebelión la gente vivió en colectivo en las barricadas. El trabajo en casa que correspondía hacer a las mujeres se convirtió en la práctica cotidiana de reproducción de la insurrección. Mediante las barricadas, las mujeres de la Comuna de Oaxaca crearon una vida nueva y colectiva que sobrepasó la división entre lo privado y lo público. Estaban rechazando el hogar privado por ser un nodo de los circuitos del capitalismo racial.

Para estas mujeres, rechazar la familia no significaba rozar el aislamiento o abandonar las relaciones de cuidados. Se llevaron a sus hijos a las barricadas. No se limitaban a renunciar al cuidado maternal, lo estaban transformando de manera radical. Estaban expandiendo el trabajo de cuidados de sus hogares privados para convertirlo en un movimiento insurreccional de masas en pos de la transformación de toda la sociedad. Al crear una vida colectiva en las barricadas, estaban constituyendo los nuevos principios de la reproducción social compartida y la intimidad compartida. Estaban transformando el aislamiento de la vida doméstica en un medio de supervivencia comunal y revolucionaria.

La vida diaria en las barricadas y en el resto de ocupaciones de la ciudad se fue transformando en el escenario de una lucha de sexos. Muchos maridos que tenían a sus esposas en las barricadas, frustrados porque ya no

² Peller, ob. cit., p. 72.

³ Ibídem, p. 72.

les servían en casa, las obligaron a abandonar la ocupación. Como cuenta una participante:

Había compañeros que se quejaban: «Desde el 1 de agosto, mi mujer no me atiende». Hubo muchas mujeres que sufrieron violencia doméstica por estar en las ocupaciones y en las marchas, a veces sus maridos pretendían incluso divorciarse o separarse. Los maridos no llevaban bien la idea de que las mujeres abandonaran las tareas domésticas para participar en la política. No ayudaban para que las mujeres pudiesen seguir en la emisora, por ejemplo, con el trabajo doméstico, con cosas como hacerse cargo de los niños o lavar la ropa.⁴

Esta reafirmación de la familia como sistema de hogares privados y dominados por un hombre contribuyó a la derrota de la Comuna de Oaxaca. Las mujeres no podían actuar como militantes en la línea del frente y ser esposas obedientes a la vez. La familia fue un instrumento de contrainsurgencia.

Las mujeres de la Comuna de Oaxaca se rebelaron contra un sistema compuesto de hogares privados, arreglos de parentesco dominados por el hombre y división sexual del trabajo. Estos son los aspectos del modelo de familia que marcan la vida de la mayoría de las personas en el capitalismo racial. Por lo general las familias viven como hogares privados que viven entre sí en un estado de aislamiento y fragmentación, separadas por la arquitectura, los recursos, las políticas públicas y la costumbre. Cada familia trabaja por separado y ayuda a reproducir la sociedad capitalista, generación tras generación. Las familias crían a la infancia y procuran su socialización inicial en las normas de género heteronormativas y en la disciplina del mercado de trabajo. Al mantener una familia estable, los individuos obtienen legitimidad, aceptación social y respetabilidad. Los arreglos de parentesco y los hogares de cada persona se juzgan por cuán capaces son de alcanzar un ideal de familia que tiene su origen en una larga historia de capitalismo y supremacía blanca.

A través de la Comuna de Oaxaca, las mujeres pretendían superar la forma familia; a su vez, este empeño hizo posible que la movilización alcanzase tales dimensiones. Es una cualidad que comparten muchas rebeliones populares: cuando un gran número de personas de clase trabajadora se movilizan en franca rebelión, los límites de la familia empiezan a derrumbarse. El domicilio privado da paso a la vida colectiva de la reproducción social compartida e insurgente. Las personas subyugadas en la familia privada aprovechan las posibilidades de las nuevas formas de vivir y amar juntas. En lugar de cumplir roles de género rígidos, pueden empezar a cuidarse entre ellas como compañeras. En lugar de las cocinas familiares

⁴ Citado en *ibídem*, p. 74.

privadas y la comida para llevar de los restaurantes locales, la gente puede congregarse al calor de las cocinas, cantinas y comidas colectivas de las protestas. El cuidado de la infancia, las heridas y las demás personas que no pueden trabajar se convierte en una preocupación compartida en los proyectos colectivos de supervivencia. La abolición de la familia es un horizonte de libertad humana, un horizonte que se llegó a atisbar en las barricadas de la Comuna de Oaxaca.

La familia como límite

La familia es un límite para la emancipación humana. Los horrores de la familia son inmensos, sus maltratos, difusos, y su lógica, coercitiva. La familia es alegría para algunas, una necesidad para la mayoría y una pesadilla para demasiadas personas. El azar decide qué hogar se oculta tras la puerta cerrada. La infancia que nace en hogares con maltrato no está a salvo de sus nocivos padres y madres. Quienes están atrapadas en relaciones de pareja abusivas quizás vean cómo su pareja manipuladora y controladora va cortando poco a poco sus vías de escape. Las personas adultas de clase trabajadora que quieren formar parte de la vida de un niño se ven forzadas a distintos grados de precariedad económica para mantener y cuidar a sus hijos, lo que las mantiene atrapadas en trabajos indeseables. El sistema de control familiar, con la excusa de proteger a la infancia, pone en la diana de las nuevas formas de violencia estatal a las familias pobres, negras, indígenas y migrantes mientras soslaya la violencia de la familia blanca propietaria.

La familia también constituye un límite a nuestra imaginación. Muchas de nosotras crecemos en hogares privados y tenemos que esforzarnos mucho para lograr figurarnos algo diferente. Apenas somos capaces de concebir alternativas reales a la familia. A menudo, el hogar compartido es una estrategia de supervivencia necesaria para el proletariado, puesto que la mayoría de las familias de clase trabajadora con frecuencia sufren la presión de los cambios en las condiciones del mercado laboral, las políticas públicas o la violencia del Estado. Si ya es difícil crear y mantener unida una familia bajo esta presión, aún lo es más cuando se trata de maneras de vivir elegidas y no normativas. Muchas personas imaginan y consumen un hogar que es un proyecto totalmente basado en la elección personal y una alternativa radical a la familia normativa, pero el empeño por mantener tales arreglos muchas veces termina fracasando, después de décadas aguantando la tensión de intentar encontrar y no perder un trabajo, pagar el alquiler, resolver los problemas de salud o enfrentarse al envejecimiento. Otras personas acaban huyendo de todo lo que tenga que ver con los hogares compartidos

y, muchas veces, terminan aisladas y solas. Más allá de algunas variaciones sobre el hogar privado, ¿cómo se podrían obtener esos cuidados que tantísimo necesitamos todas y cada una de nosotras?

La familia también es un límite para muchos movimientos sociales de masas y luchas revolucionarias. Las revoluciones sociales que no abordaron la tiranía del hogar eludieron que se produjera un cambio social y cultural más profundo que podría haber trascendido a la vida de todas y cada una de las personas. Mientras impere el hogar privado, no habrá proceso revolucionario capaz de superar la sociedad de clases. Muchos movimientos de protesta reformistas entran en una gran crisis interna cuando se ven forzados a afrontar los conflictos y contradicciones que se suelen relegar al seno de la familia. La incapacidad de abordar de forma adecuada el acoso sexual, la violencia en la pareja, la desigual división sexual del trabajo o las exigencias de la crianza ha destruido a innumerables organizaciones y partidos. La familia es un límite; el movimiento que de verdad persiga la liberación colectiva tiene que abolirla.

La abolición de la familia

Abolir la familia es una locución cargada de tensiones. Desde la derecha, las críticas esgrimen que quienes defienden la abolición de la familia intentan destruir el género, las relaciones de mercado y la civilización. Las detractoras progresistas afirman que esta idea es una fantasía de la extrema izquierda capaz de alienar a las personas y que se interpone en la constitución de las masas necesaria para las reivindicaciones sociales democráticas. Algunos escépticos de la abolición de la familia señalan con astucia que las personas racializadas dependen de las relaciones familiares para sobrevivir a las ofensivas racistas del Estado. Muchos imaginan que la abolición de la familia llama a la aceleración de las actuales fuerzas sociales neoliberales que ponen tan difícil a tanta gente tener hijas o encontrar un hogar estable.

Estas críticas de la abolición de la familia reflejan diversas ansiedades íntimas. Muchas personas dependen de su familia en sus momentos de mayor vulnerabilidad: cuando nacen y durante su niñez, cuando están enfermas o incapacitadas, cuando envejecen y la muerte se avecina. Para quienes tienen la suerte de tener familiares que les quieren, ese sostén puede ser fuente de gran solaz. Incluso aquellas personas cuyas familias de origen no les respaldan pueden querer tenerlas cerca toda la vida. Quienes nos crían ejercen una influencia profunda en nuestro desarrollo emocional, físico y social. La crianza, por su parte, puede constituir un espacio extraordinario de crecimiento personal y una oportunidad de vivir lo que significa cuidar de otra persona de forma duradera. Al contrario de lo que ocurre

con la mayoría de las relaciones en la sociedad capitalista, la familia puede ofrecer lo que parece ser una forma de amor incondicional e inquebrantable, al menos en algunos casos.

El lenguaje de la familia es el que solemos utilizar para expresar nuestros anhelos de cuidado, de afecto, de entrelazamiento duradero en nuestras vidas. Aquellas personas con familias crueles o nocivas, pueden encontrar profundamente alentadora la idea de hacerlo mejor, de formar una familia elegida sanadora. Al escuchar «abolición de la familia» se invoca al miedo al abandono, a quedarse sin respaldo, a quedarse solo ante el violento poder del Estado o la crueldad del trabajo. Estos miedos son casi universales en esta era de desmantelamiento neoliberal del sostén del bienestar social, de atomización creciente de la sociedad capitalista, de violencia racista del Estado e inestabilidad generalizada. Muchas personas imaginan la abolición de la familia como la izquierda que les roba su único medio de solaz y supervivencia. En su imaginación, abolir la familia es convertir el mundo en un lugar invivible.

La vida humana depende de los cuidados. Todas las personas somos interdependientes, eso es ineludible. En nuestra sociedad, muchas de las formas importantes de cuidado se suelen concentrar en la familia. Todo el mundo necesita apoyo material. Algunas personas acceden a él mediante el acceso de la familia al trabajo o a la propiedad, a la vivienda segura, al respaldo económico en época de dificultad, a la comida saludable, a la movilidad o a una asistencia sanitaria de calidad. Pero la base de una vida humana plena también abarca el respaldo emocional, interpersonal y físico que proporciona la familia. Estas son las necesidades básicas humanas y lo más probable es que las hayamos cubierto en la familia. Para aquellos que temen la abolición de la familia, esta idea parece implicar la eliminación del acceso a los cuidados; pero no es así, sino todo lo contrario.

La abolición de la familia es el propósito de hacer que los cuidados necesarios para que prosperen los seres humanos estén a libre disposición para toda la sociedad. En lugar de depender de las relaciones personales inmediatas, el acceso a los cuidados podría estar incorporado en el tejido social de nuestra vida colectiva. La abolición de la familia es la visión de que la base de la prosperidad no debería depender de quiénes son tus padres, a quién amas o con quién eliges vivir. La abolición de la familia es un horizonte de libertad sexual y de género que trasciende el dogmatismo impuesto por las personas de las que dependemos. Es la expansión de los cuidados como un bien social universal e incondicional. La abolición de la familia no es solo la reivindicación positiva de los cuidados, también es el rechazo de las nocivas relaciones de dominación a las que da lugar la forma familia. La abolición de la familia es la creencia de que no debería haber niños atrapados por progenitores crueles, ni mujeres que teman la pobreza

o el aislamiento por dejar a un marido violento, ni personas ancianas, discapacitadas o enfermas a las que les preocupe tener que depender de algún familiar indiferente y desafecto. La abolición de la familia es reconocer que ningún ser humano, en ningún caso, debería poseer o dominar por completo a otra persona, ni siquiera a un niño. Nadie debería tener en su mano los medios para obtener intimidación o trabajo de otra persona por la fuerza, cosa que sí permiten hacer las relaciones de propiedad imperantes. La abolición de la familia es la destrucción del hogar privado como sistema de acumulación de poder y propiedades a expensas del bienestar de otras personas.

Tanto como superar el hogar privado, la abolición de la familia también supone un vuelco radical en la forma en que la sociedad valora determinadas formas de familia en detrimento de otras. El largo historial de supremacía blanca, heteronormatividad y relaciones de propiedad capitalistas ha consagrado una visión particular y estricta de la familia como la base de una sociedad disciplinada. La ley ratifica determinadas formas de familia, la violencia de Estado las impone y la cultura popular las defiende. La abolición de la familia propone abrazar las diversas formas de amor y cuidados que permiten a las personas vivir vidas plenas y gratificantes. Propone destruir y superar un ideal que trata como normales algunas estructuras familiares mientras devalúa o destruye otras relaciones de cuidados.

El propósito de este libro es ofrecer tres argumentos relacionados entre sí para informar una reflexión sobre la abolición de la familia. Primero, se presenta un diagnóstico de la crisis de la familia que está teniendo lugar en la actualidad. La primera parte de este libro enlaza múltiples dimensiones de la familia con el fin de comprender dicha crisis, centrándose en la familia como hogar privado y como espacio de violencia. La familia como unidad doméstica privada se integra en los circuitos más generales compuestos por la propiedad, los mercados laborales y el Estado. Todos ellos se engranan para reproducir la sociedad capitalista en su conjunto. Al mismo tiempo, la familia es el núcleo de múltiples formas de violencia. A través de los ideales normativos racistas y heterosexuales, las instituciones del capitalismo racial asaltan las relaciones de cuidados elegidas. Al tratar de funcionar dentro del capitalismo racial, las familias se ven empujadas a encarnar un ideal normativo establecido en las políticas públicas y el imaginario cultural. Pero este ideal es imposible sin los fundamentos estabilizadores de la propiedad, la blanquitud y el imperio. Envueltas en la privacidad y atadas por las relaciones de dependencia, las familias están predispuestas a permitir la violencia y el maltrato.

Segundo, este libro es una historia de la forma familia en la sociedad capitalista y de las transformaciones de las perspectivas de su superación. La segunda parte del libro relata una historia de la familia y de la lucha contra

la familia integrada en las dinámicas del desarrollo capitalista. Durante estos últimos doscientos años, los revolucionarios se han levantado muchas veces contra el modelo de familia y han imaginado algo diferente. La abolición de la familia ha tenido distintos significados en las distintas eras de la lucha de masas: la destrucción de la sociedad burguesa y la propiedad privada, la rebelión contra la supremacía blanca, la colectivización de las tareas domésticas y la cocina, el rechazo del aislamiento de la vida en la periferia urbana. En este libro se exploran todos estos significados y las condiciones particulares de la sociedad capitalista que alimentaron cada uno de ellos.

Tercero, este libro concluye con una visión especulativa concreta de cómo podría ser la abolición de la familia en nuestro futuro. La abolición de la familia implica imaginar cómo una transformación revolucionaria de la sociedad posibilitaría nuevas formas de hacer las cosas que ahora pedimos a nuestras familias: criar a la infancia, establecer relaciones íntimas, cocinar y comer, hacerse cargo de la discapacidad y la enfermedad, la vejez y la muerte. Esto se podría lograr de muchas formas. En la tercera parte presento una comuna imaginada como una forma social que surge durante la evolución de la insurgencia de las masas contra el capitalismo y el Estado. Como las mujeres de la Comuna de Oaxaca, hacer comunal la vida cotidiana puede ser una estrategia de insurrección y supervivencia, un medio para abolir la familia.

Estructura del libro

La primera parte expone los conceptos centrales del libro mediante el análisis de la crisis que atraviesa la familia en la actualidad. El capítulo 1 utiliza el contexto de los confinamientos por la pandemia del coronavirus para explorar un significado fundamental de la familia que atraviesa este texto: la familia como hogar privado. Los hogares privados se integran en los circuitos de reproducción de la sociedad capitalista. Sin embargo, no se bastan por sí solos para cumplir las tareas básicas de criar a la infancia, cuidar de las personas mayores, o lograr hacerlo sumado al trabajo del día a día. Explico un esquema de tres niveles compuesto por la familia, el mercado y el Estado como los tres medios de subsistencia en el capitalismo, un marco que emplearé más adelante para identificar la posición variable que ha ocupado la familia en la sociedad capitalista.

El capítulo 2 parte de una fotografía del impacto del terrorismo racial para realizar una exploración de la familia como ideal racial, normativo y social. En este capítulo se tratan dos dimensiones de la familia como vectores de violencia: la violencia externa infligida por el sistema de control

familiar, y el capitalismo racial y la violencia interna generada por la particular combinación de coacción y cuidado que se da en la familia. Esta violencia interna constituye un mecanismo de socialización de los roles de género, imposición de la norma heterosexual y mantenimiento de la dominación masculina.

El capítulo 3 se centra en otro sentido positivo de la familia: el anhelo de amor, de ayuda y de salvación. Tomo como punto de partida el momento en que George Floyd imploró a su madre muerta, con el fin de introducir el movimiento de superación de la familia como el medio para satisfacer ese anhelo. En la lucha por la libertad de los seres humanos, cada cierto tiempo los movimientos suelen volver a plantear la posibilidad de trascender la familia para alcanzar formas de cuidado interpersonal menos coercitivas. En este capítulo también se abordan las tensiones entre el concepto de abolición como destrucción y el de abolición como transformación y se establece un diálogo con las múltiples tradiciones políticas revolucionarias que han hecho un llamamiento a la abolición.

En la segunda parte se explica a grandes rasgos una historia de la abolición de la familia, una historia que sigue los cambios en el papel de la familia en el capitalismo racial. La familia nuclear es un fenómeno reciente en la historia y exclusivo inherentemente a la era capitalista. Sus formas dominantes y su grado de accesibilidad han ido cambiando a lo largo de los dos últimos siglos. Los capítulos 4-9 indagan en el pasado y examinan los cambios de significado de la abolición de la familia en el curso del desarrollo capitalista, que se explican por los cambios en el rol de la familia de clase trabajadora. En cada fase, la lucha proletaria contra la familia constituía el horizonte de la libertad sexual y de género. Sin embargo, el significado particular y la forma que adoptaba esta lucha ha ido cambiando a lo largo del tiempo, conforme cambiaba el lugar de la familia en el desarrollo capitalista. El cuadro 1 (en la página siguiente) muestra un esquema de esos capítulos históricos.

Mi crónica del historial de luchas contra la familia comienza en el capítulo 4, con la política de la familia en la industrialización capitalista en Europa, a partir de los argumentos de Marx y Engels. El capitalismo destruyó la familia campesina y empujó a los nuevos proletarios a las fábricas de las grandes ciudades. Allí, el proletariado no podía formar estructuras familiares estables a causa de los salarios bajos, el hacinamiento y el trabajo fabril. Por lo tanto, Marx y Engels orientan su política abolicionista de la familia contra el modelo nuclear de familia de la clase capitalista. La abolición de la familia es un componente de la destrucción de las instituciones sobre las que se funda la sociedad capitalista, entre las que se cuentan la sociedad burguesa, la propiedad privada y el Estado.

	1830 – 1880	1890 – 1950	1960 – principios 1970	1970 – actualidad
Forma familiar dominante	Familia burguesa, blanca y propietaria	Familia respetable de clase trabajadora, blanca y sostenida por el hombre, hecha posible por el movimiento obrero		Se diversifica la familia pero persiste el hogar privado
Transformaciones de las familias de clase trabajadora	Asalto capitalista de las relaciones de parentesco del campesinado y la clase trabajadora; crisis de reproducción de la clase trabajadora	Movilización bélica de la Primera y la Segunda Guerra Mundial	Aumentan las oportunidades de empleo de oficina para las mujeres	La familia de clase trabajadora sostenida por el hombre se vuelve imposible
Política familiar racial	Alienación natal en el esclavismo de las plantaciones; genocidio practicado por el colonialismo de asentamiento	Heterosexualidad forzada a través del sistema Jim Crow de apartheid y de la asignación de tierras a familias indígenas; consolidación de la blanquitud como condición de respetabilidad	Políticas públicas de bienestar social racistas contra la maternidad negra e indígena; periferia urbana residencial como blanquitud	Ataques racistas continuados del Estado en las fronteras, violencia policial y encarcelamiento masivo
Visiones de la abolición de la familia	Destrucción de la familia burguesa en la guerra contra la sociedad burguesa (Engels, Fourier, mayoría de socialistas y anarquistas)	Colectivización del trabajo reproductivo no asalariado, convertir a las mujeres de clase trabajadora en trabajadoras asalariadas y liberarlas de la obligatoriedad de la familia (Kolontái)	Feministas radicales, queers y mujeres negras persiguen la abolición de la unidad familiar suburbana y aislada en pro de la liberación sexual y de género	Nueva ola de abolicionistas de la familia: marxismo trans, comunismo queer, feminismo negro y más allá, hacia la comuna

El capítulo 5 trata del capitalismo racial norteamericano del siglo XIX y se centra en el colonialismo de asentamiento y las plantaciones esclavistas. El genocidio cometido contra los pueblos nativos y la alienación natal provocada por la esclavitud deterioraron las relaciones de parentesco. Al mismo tiempo, el capitalismo racial consolidó la familia blanca heterosexual, tanto entre los oligarcas propietarios de esclavos, como entre los colonos de la frontera. Más avanzado el siglo, cambió la orientación de la política familiar supremacista blanca, cuando las leyes Jim Crow impusieron el matrimonio heterosexual entre los aparceros negros y las asignaciones de tierras trataron de compartimentar la vida de la población indígena en familias privadas y patriarcales.

El capítulo 6 contrapone la opresiva política familiar capitalista del siglo XIX con los atisbos de transgresión sexual proletaria: habla de trabajadores

sexuales, sodomitas y proletarias transfemeninas que participaron en la rebelión y la resistencia, de personas negras emancipadas que formaron relaciones de familia no normativas durante la Reconstrucción y del pensamiento del socialista utópico francés Charles Fourier.

El capítulo 7 observa el auge y la consolidación de una forma particular de movimiento obrero que se produjo hacia finales del siglo XIX. Un estrato de la clase trabajadora consiguió acceder a un tipo de familia parecida a la de sus adversarios burgueses, una familia basada en un solo hombre proveedor de sustento, con la progenie escolarizada y el ama de casa no asalariada. Los socialistas de la Segunda Internacional abordaron el tema del lugar de la familia en su pensamiento, divididos entre los compromisos enfrentados del movimiento: la igualdad de los sexos alcanzada gracias a la proletarización total, por un lado, y la estabilidad y respetabilidad de la forma familia basada en el ama de casa, por otro. Durante un breve periodo, la revolución bolchevique originó una visión en la que la plena colectivización del trabajo doméstico daba pie a la abolición de la familia.

El capítulo 8 pasa a ocuparse de los levantamientos de la Década Roja, esto es, las insurgencias que se produjeron en distintos puntos del planeta desde mediados de la década de 1960 hasta mediados de los años setenta. Muchos movimientos pusieron en cuestión el modelo de familia heterosexual, blanca, basada en el ama de casa y que vive en un barrio residencial. En este capítulo me centro en tres luchas concretas de Estados Unidos: la de las mujeres negras radicales, incluidas las que se organizaron para reclamar sus derechos de bienestar social, el feminismo radical y el movimiento de liberación gay y trans.

El capítulo 9, con el que concluye la segunda parte, vuelve al presente. Desde mediados de la década de 1970, la familia de clase trabajadora se ha ido sumiendo en el desconcierto a consecuencia de una prolongada crisis, más profunda, que afecta a la rentabilidad, y del desplazamiento de dicha crisis a la clase trabajadora. El modelo del ama de casa ha dejado de ser viable en todos los sectores de la clase trabajadora. Por otra parte, se ha empezado a experimentar cada vez más con nuevas maneras de vivir fuera de las estructuras familiares tradicionales y su régimen normativo de sexo y género, entre otras muchas posibilidades: las relaciones queer, las transiciones de género, vivir solas y posponer o evitar el matrimonio. Pero a la vez, ha ido aumentando la dependencia del hogar privado.

La tercera parte trata el tema de la resistencia a la familia. En el capítulo 10 argumento la idea de que la lucha para superar la familia puede vincular a múltiples colectivos. Las reformas progresistas antifamiliares son cambios políticos que amplían materialmente las posibilidades de las personas a la

hora de elegir sus propios arreglos domésticos, o que desmontan las políticas reguladoras que apuntalan la familia normativa.

Los capítulos 11-13 pasan a hablar de la abolición de la familia como horizonte de una sociedad más libre. Empiezo por resumir las ideas sobre la abolición de la familia de otras autoras en el capítulo 11. A continuación, presento una teoría sobre las cualidades esenciales de lo que yo denomino la *reproducción social comunista*, basada en la máxima «De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades».

El capítulo 12 se centra en los movimientos de protesta existentes para observar cómo practican los cuidados y la interdependencia más allá del mercado y el Estado. En los campamentos de protesta, las ocupaciones colectivas y otras formas de lucha, la gente crea prácticas colectivas de reproducción social. Como el caso de la Comuna de Oaxaca, estas prácticas pueden mostrar los posibles mecanismos de la abolición de la familia. En el capítulo 13 se presenta un bosquejo especulativo de la comuna como uno de los modos en los que podrían darse nuevas formas de reproducción social en el desarrollo de la insurrección masiva y la lucha revolucionaria. En la conclusión de este libro, entrelazo la visión de la comunidad amada de Martin Luther King con la noción de *Gemeinwesen* de Marx para argumentar que la abolición de la familia puede ser la ética de interdependencia y cuidados que nos guíe.

En resumen, este libro es una obra de teoría comunista que se inspira en diversas tradiciones políticas y teóricas. Está basado en rigurosas investigaciones previas sobre el materialismo histórico, la teoría de la reproducción social, la política socialista y anarquista, el movimiento de liberación gay, la teoría queer y los escritos de radicales trans y queer. En muchos momentos, también engrano aspectos importantes de una tradición teórica comunista específica y, hasta cierto punto, poco conocida llamada *comunización*. Para entender esta teoría, recurro al trabajo del colectivo francés *Théorie Communiste* y de la revista anglófona *Endnotes*. Introduzco y sintetizo su trabajo de forma gradual en los epígrafes correspondientes, a partir del capítulo 7.

Inspiradas por la Comuna de Oaxaca, vamos adelante.

PRIMERA PARTE
LA FAMILIA IMPOSIBLE

HOGARES PRIVADOS

EN MARZO Y ABRIL DE 2020, la pandemia del coronavirus dejó en punto muerto a grandes sectores de la economía capitalista global. Durante unos años, las cuarentenas generalizadas periódicas dieron al traste con el trabajo y los viajes. Durante los confinamientos, la clase trabajadora de los países capitalistas avanzados se enfrentó a tres escenarios posibles: quedarse en el paro, seguir trabajando presencialmente en su centro de trabajo o teletrabajar. Millones de personas perdieron el trabajo en el que fue el mayor descalabro económico desde la década de 1930. Los programas de ayuda económica de emergencia, las moratorias de desahucio y los rescates económicos evitaron que se desencadenara una crisis social aún más grave. Aquellas personas que siguieron trabajando fuera de casa, que fueron sobre todo personas negras y migrantes de clase trabajadora, estuvieron más expuestas a la enfermedad del coronavirus, o covid-19, lo que tuvo consecuencias letales. El resto de personas trabajadoras —en torno a una tercera parte— pasó a trabajar en remoto durante ese año. En la mayoría de los casos se trataba de profesionales «de cuello blanco» que hasta el momento trabajaban en la oficina.

Esta nueva forma de experimentar la vida hogareña desveló el trabajo que hay que hacer, tanto en el hogar como fuera de él, para sostener a una familia. Hay que sacar adelante mucho trabajo cada día: comprar y preparar los alimentos, alimentar a todas las integrantes del hogar, acceder a la sanidad y a la educación, limpiar las casas, los cuerpos y la ropa, supervisar a la infancia y atender a las personas mayores y a las discapacitadas. Las familias racializadas de clase trabajadora suelen realizar todo ese trabajo con la ayuda de estructuras interdependientes de parentesco que sobrepasan su familia nuclear, lo que incluye apoyarse en abuelos, tías y amigos de la familia. También recurren a los centros infantiles financiados por el Estado y a las escuelas públicas. Los padres y madres acaudaladas o los profesionales muy atareados, que es más probable que estén aislados en un hogar de familia nuclear, gestionan estas tareas externalizando el trabajo en otras personas: contratan a personas migrantes para que limpien y hagan de niñeras, piden la comida a negocios de restauración, dejan a la proge-

en guarderías o escuelas privadas, recurren a servicios de lavandería o colocan a los abuelos en residencias de ancianos.

La externalización del trabajo doméstico no es ninguna novedad. Las familias burguesas de Europa, por ejemplo, emplearon a montones de sirvientes hasta la Segunda Guerra Mundial, mientras que las familias estadounidenses propietarias emplearon a mujeres negras como trabajadoras domésticas desde la Reconstrucción hasta la década de 1960. Antes de la emancipación, las mujeres negras esclavizadas cuidaban a la infancia, hacían el trabajo doméstico y eran nodrizas integradas en la vida doméstica de los amos y amas blancas.¹ Sin embargo, las familias de profesionales actuales recurren no solo a trabajadores domésticos migrantes con salarios bajos sino también a una amplia gama de servicios comerciales como la comida preparada, la lavandería o chóferes a demanda. Estos servicios reproductivos mercantilizados, combinados con las instituciones de escolarización universal y los complejos residenciales para la tercera edad, han permitido que los profesionales atareados puedan crear una familia sin depender necesariamente del respaldo no asalariado de la familia extendida o de una ama de casa.

El covid-19 desbarató durante un tiempo las intrincadas redes que respaldan a las familias de profesionales. Con las escuelas cerradas, el trabajo desde casa y la mayoría de los negocios de la industria de servicios abruptamente clausurados, de repente los padres vieron absolutamente imposible desempeñar su tarea. Los confinamientos del covid-19 hicieron patente que cuidar y educar a la infancia día tras día supera totalmente la capacidad de uno o dos progenitores que a la vez intentan mantener un trabajo asalariado. Además de las innumerables muertes que se produjeron en las residencias de ancianas y el aislamiento social de la familia nuclear en cuarentena, el covid-19 provocó una crisis de ansiedad y dudas sobre la familia nuclear entre los profesionales. Los representantes ideológicos de la clase acomodada, como David Brooks, comenzaron a cuestionar abiertamente la creencia establecida de que la estructura de la familia nuclear es una unidad viable para la vida cotidiana.²

Para muchas personas, el covid-19 intensificó la vivencia de la familia como un hogar privado. Las prácticas de distanciamiento social y la clausura de las instituciones públicas obligaron a todo el mundo a quedarse en casa, atrapadas y solas con sus cohabitantes. En los hogares familiares, la típica interdependencia emocional y económica se volvió mucho más intensa y forzada. Criar a la infancia, apoyarse mutuamente en lo

¹ Stephanie E. Jones-Rogers, *They Were Her Property: White Women as Slave Owners in the American South*, New Haven, Yale University Press, 2019.

² David Brooks, «The Nuclear Family Was a Mistake», *The Atlantic*, marzo de 2020.

económico, limpiar la casa, cocinar: había que realizar todas estas actividades dentro del hogar familiar aislado hasta un extremo que llevaba muchas décadas sin experimentarse. Las personas que no vivían en un hogar familiar se vieron solas o con compañeras de casa que podían ser prácticamente unas desconocidas. Quienes no tenían una unidad doméstica —quienes vivían y se reproducían a sí mismos como individuos— sufrieron un enorme aislamiento y soledad durante toda la pandemia. Vivir en familia era imposible, vivir sin ella era aún peor.

Cuando los confinamientos de la pandemia se alargaron, la gente empezó a improvisar otras estrategias para cubrir sus necesidades materiales. En las grandes ciudades surgieron redes de apoyo mutuo. En Nueva York, por ejemplo, muchas personas tuvieron dificultades para comprar alimentos debido a la intensidad y rapidez del confinamiento. Aparecieron bicimensajeros voluntarios que llevaban provisiones a aquellas personas que tenían miedo de salir de casa o a quienes vivían en barrios en los que los establecimientos locales empezaron a quedarse sin suministros. En miles de edificios de apartamentos, algunas personas iban de puerta en puerta para ver cómo estaban sus vecinas. A través de estas redes, muchas personas atisbaron brevemente los destellos de una visión diferente de los cuidados. El apoyo mutuo sobrepasó los límites de la familia o las desigualdades en la adquisición de servicios en el mercado. Una avalancha de libros escritos por activistas documentaron este momento tan intenso de apoyo mutuo, al tiempo que señalaron su conexión con una larga tradición organizativa.³

Pero esta apertura duró muy poco. Las tiendas de alimentos se reorganizaron y ofrecieron la entrega a domicilio, para lo que emplearon a trabajadores racializados como repartidores a bajo sueldo. Las tiendas online se expandieron y cubrieron bastantes lagunas de sus cadenas de suministro. La gente volvió a aislarse para seguir subsistiendo con los medios de la sociedad capitalista con los que estaba más familiarizada: los parientes cercanos, la escasas ayudas estatales, el trabajo y la compra de alimentos y servicios. Las escuelas públicas, infrafinanciadas, se fueron reajustando poco a poco a la enseñanza online en los casos en los que fue factible. Los campamentos de día, los programas de tutoría y las escuelas privadas cubrieron las lagunas educativas para aquellas familias que se lo podían permitir. Poco a poco volvieron a llamar a las trabajadoras de servicios de baja remuneración para que se reincorporaran a sus puestos, aunque estuvieran más expuestos al contagio y la muerte. Las trabajadoras de oficina también volvieron a sus puestos conforme las vacunas estuvieron disponibles —durante la primavera de 2021, en Estados Unidos—.

³ Véase, por ejemplo, el excelente libro de Dean Spade, *Mutual Aid*, Nueva York, Verso, 2020 [ed. cast.: *Apoyo Mutuo. Construir solidaridad en sociedades en crisis*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022].

Los ecos de la crisis siguieron reverberando. Durante el año 2021, la economía de servicios que suple las necesidades reproductivas de los hogares no volvió a la normalidad previa a la pandemia. Una gran cantidad de trabajadores de la industria de servicios se negaron a volver a sus antiguos puestos de trabajo, ya que en su sector la pandemia había causado muchas muertes y, por otra parte, les había sentado bien que su degradante trabajo les diera un respiro. Millones de personas dejaron el trabajo, lo que provocó una tensión inusual en el mercado laboral de Estados Unidos. Los empleadores de la industria de servicios, que dependen de mano de obra a bajo sueldo y desesperada, no conseguían cubrir sus vacantes de empleo. En el verano de 2021, los campamentos infantiles —importantes proveedores de cuidados para las familias profesionales— sufrieron para suplir la falta de empleados. Las progenitoras se vieron obligadas a sacar a sus hijos de los campamentos y buscar otras opciones para cubrir el trabajo reproductivo de la crianza.

Las familias de profesionales experimentaron de pronto lo que desde hacía mucho tiempo afectaba a los padres menos acomodados: *una crisis de los cuidados*. Las familias de clase trabajadora se enfrentan a un conglomerado de factores que alimentan esta crisis de los cuidados duradera y cada vez más grave, como la reducción de los salarios, la fragmentación de las relaciones maritales (entre otras relaciones familiares) y los recortes de los servicios públicos. Estas condiciones materiales obligan a las madres de clase trabajadora a alargar sus jornadas de trabajo, tanto remunerado como no remunerado. La crisis de los cuidados ha afectado de distintas formas a los distintos sectores de la clase trabajadora. Ya casi ninguna familia se puede permitir que la madre no ejerza un trabajo remunerado, aunque hubo una época en la que esta posibilidad estaba al alcance de las familias blancas trabajadoras en mejor situación. Pero para las madres negras y migrantes y para otras madres situadas en los estratos inferiores de la clase trabajadora, el modelo de familia basado en el ama de casa nunca ha estado al alcance. En su caso, esta crisis de los cuidados ha venido a sumarse a la violencia del Estado, los encarcelamientos masivos y el desmantelamiento de los servicios que paliaban la pobreza.

Los efectos de la pandemia del coronavirus han dejado claro, de manera contundente, que a las familias de clase trabajadora siempre se les ha exigido demasiado trabajo. Las tareas de la reproducción social cotidiana y generacional superan lo que una familia es capaz de abarcar por sí sola. Se necesitan incontables horas de trabajo para cuidar de las ancianas, criar y educar a la infancia, alimentar, vestir y alojar a cada persona de la casa y conseguir que los miembros de la familia puedan trabajar cada día. La teoría de la reproducción social afirma que este hacer-personas dentro y más allá de la familia nuclear cumple un papel esencial en el funcionamiento

del capitalismo: la creación, día tras día y generación tras generación, de una fuerza de trabajo viable.

Todo el mundo necesita de los demás, aparte de la familia, para sobrevivir. Las familias dependen de la ayuda externa, lo que interconecta a las familias en redes de cuidados más amplias. Las familias nucleares no pueden acarrear la enorme carga de trabajo que se les impone. En la sociedad capitalista, esta ampliación del respaldo suele adoptar la forma de la familia extendida, los servicios adquiridos en el mercado o los programas e instituciones estatales, cada vez más limitados. Sin este respaldo, la carga inasumible de trabajo reproductivo ahoga a las familias. Esta necesidad indispensable de apoyo externo por parte de las familias reproduce la desigualdad de las relaciones de mercado, distribuyendo las condiciones materiales y las oportunidades vitales de las personas en función de su clase, raza y estructura familiar. La crisis de los cuidados propiciada por la pandemia del coronavirus ha sacado a la luz que las familias funcionan como *hogares privados*, una dimensión esencial de la familia que se expone en este capítulo.

La familia como hogar privado

El significado de *la familia* es controvertido. Como eslabón de los ciclos de reproducción capitalista, el papel de la familia ha cambiado repetidas veces y su forma suele variar de forma drástica según la posición de sus miembros en la sociedad de clases. Quienes hablan de la familia como un ideal al que aspirar incorporan sus propias convicciones políticas y sus valores en la forma en que articulan e imaginan el concepto. Los debates sobre el significado de la familia no tardan en volverse emocionales. Para una parte, la familia puede constituir una fuente esencial de amor y cuidados, mientras que para otra puede representar la peor experiencia de sometimiento y maltrato.

En este libro se emplea el término *familia* en muchos sentidos, reconociendo la miríada de usos y significados que tiene en la sociedad actual. Otras académicas y críticas de la familia han subrayado de manera fructífera el concepto de la familia como espacio de reproducción ideológica y de socialización,⁴ como figura retórica y fantasía utilizada en beneficio de diversas posturas políticas retrógradas,⁵ como institución generadora de

⁴ Véase Michèle Barrett, *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, Nueva York, Verso, 1981.

⁵ Melinda Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Princeton, Princeton University Press, 2017 [ed. cast.: *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022].

atomización y aislamiento,⁶ como sistema de «parentesco biogenético»,⁷ como categoría jurídica y legal o como metáfora del sentimiento de pertenencia a una nación,⁸ entre muchas otras interpretaciones. Todas estas formas de entender la familia hacen su aparición en estas páginas, pero este capítulo se centra en una sola: *la familia como hogar privado, una unidad de cuidados privatizados*. La identificación de la familia como hogar privado permite comprender cómo la familia nos ubica dentro de los circuitos de la reproducción capitalista. En el siguiente capítulo paso a detallar otros significados contrastados de la familia, organizados según su violencia interna o externa. Estos son los sentidos de la familia que se entretienen a lo largo de estas páginas.

Un hogar está compuesto de personas que viven juntas, que comparten recursos y que son interdependientes a la hora de tomar decisiones relativas al trabajo, la vivienda y la escolarización. En parte, funcionan como una sola unidad económica; a menudo, la familia como hogar privado consiste también en unidades de parentesco formal, legal y biológico, constituidas por lazos matrimoniales, procreativos y genéticos. Estas relaciones pueden tener una carga especial, en muchos casos son los principales vínculos afectivos de una persona. Un hogar puede estar formado por varias generaciones de una familia, pero en el capitalismo cada vez es más frecuente que solo incluya una familia nuclear: las personas adultas y su prole menor de edad. El hogar también puede estar constituido por una familia elegida, como las amistades íntimas, los vínculos de parentesco complejos o los miembros de una comunidad que comparten vivienda. La familia elegida es un hogar en el sentido empleado aquí, siempre que sus integrantes sean interdependientes económicamente y constituyan sistemas privados de organización de los cuidados, tales como sostenerse mutuamente en las épocas de desempleo.

La familia como unidad doméstica gestiona y coordina las formas de trabajo dentro de la casa. Dentro del hogar, la familia es el lugar en el que las personas reciben buena parte de los cuidados que necesitan para sobrevivir. La familia cría a la infancia, cuida a sus integrantes cuando están débiles y enfermas y proporciona el sustento básico a quienes están discapacitadas o se han quedado sin trabajo. Estos cuidados adoptan diversas formas, como el consuelo emocional, el amor romántico, la ayuda económica y la

⁶ Michèle Barrett y Mary McIntosh, *The Anti-Social Family*, Nueva York, Verso, 1982.

⁷ Kathi Weeks, «Abolition of the Family: The Most Infamous Feminist Proposal», *Feminist Theory*, 2021; Sophie Lewis, *Full Surrogacy Now: Feminism Against Family*, Nueva York, Verso, 2019 [ed. cast.: *Otra subrogación es posible: El feminismo contra la familia*, Barcelona, Bellaterra, 2020].

⁸ Patricia Hill Collins, «It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation», *Hypatia*, núm. 13(3), 1998, pp. 62-82.

satisfacción de las necesidades corporales inmediatas. En nuestra sociedad, estas necesidades se cubren principalmente a través del ámbito privado de la familia como unidad doméstica. En la sociedad capitalista, la familia privada actúa como el espacio primario de cuidados interpersonales y trabajo de reproducción social.

Sin embargo, las familias son un lugar de trabajo inusual. La experiencia de la vida familiar a menudo depende de la ilusión de que en ella no se producen transacciones o intercambios. En lugar de la dominación interpersonal que caracteriza las relaciones de mercado, las relaciones de poder dentro de la familia adoptan formas bastante personales de intimidad o control. Pueden ser maridos dominantes que mandan sobre sus esposas, o padres que mandan sobre sus hijos. Se trata de jerarquías naturalizadas y que se defienden con uñas y dientes. A diferencia de la mayoría de los trabajos, gran parte del trabajo interno del hogar en muchos casos no se paga. En algunos contextos, limpiar, cocinar, cuidar de la infancia y otros cuidados reproductivos se pueden externalizar fuera de la familia en trabajadores asalariados. Pero cuando estas tareas las hacen miembros de la familia, suelen hacerlos los miembros feminizados, generalmente las madres o las esposas, y sin recibir un pago. Pese a la ilusión de que en ella no se producen intercambios internos, el poder de una persona dentro de la familia suele estar vinculado a su acceso a los recursos externos. De todos sus integrantes, habitualmente son los hombres adultos quienes cuentan con mejor acceso a salarios externos, acumulación de propiedades, privilegios sociales o legitimidad legal. Aquellos miembros de la familia —a menudo hombres— con mejor acceso a los recursos externos pueden aprovecharlos para reducir su carga de responsabilidad personal respecto al trabajo doméstico y aumentar su autoridad sobre la familia.

El concepto de familia como hogar privado también ayuda a identificar la desigualdad en el acceso a la forma familia de las personas proletarias. A lo largo de la historia, muchas personas han tenido relaciones sociales a las que podían llamar su familia pero no eran reconocidas como tales por las instituciones sociales dominantes. En el capítulo siguiente se exploran los elementos de esta disparidad. Una de las consecuencias de estar excluidas de los modelos de familia reconocidos es no contar con los medios para formar y mantener un hogar privado. Las relaciones entre las personas esclavizadas, por ejemplo, nunca pudieron constituir la unidad económica del hogar. Las condiciones de vivienda de quienes viven en la pobreza extrema pueden ser demasiado inestables para mantener un hogar privado. A lo largo de la historia, muchas personas de clase trabajadora no se han podido permitir alquilar un espacio separado para vivir solo con su unidad doméstica y han tenido que convivir con muchas otras personas ajenas a la familia. Estas personas pueden considerar que tienen una familia, pero sus

relaciones inmediatas no llegan a constituir un hogar privado como unidad de cuidados privatizados.

El hogar en la reproducción capitalista

El capitalismo, como otras sociedades de clases que lo precedieron, depende de la familia como forma de reproducción social privatizada. El capitalismo requiere que un gran número de personas sean capaces de presentarse a trabajar día tras día y que la fuerza de trabajo se mantenga generación tras generación. Esas personas no aparecen por arte de magia: llegan al puesto de trabajo porque han sido criadas y cuidadas por las familias. Cada trabajador existe porque alguien lo gestó, lo dio a luz, lo cuidó cuando era un bebé, lo crió durante su niñez y le enseñó las habilidades para abrirse paso en el mercado laboral y encontrar un trabajo. Un día tras otro, alguien tiene que lavarle la ropa y facilitarle los medios para que se lave y se alimente. Todo esto supone una cantidad enorme de trabajo que depende de importantes infraestructuras de alojamiento, agua potable, eliminación de residuos y acceso a productos básicos. La reproducción de la mano de obra exige toda una forma de trabajo distinto que tiene lugar aparte de la fabricación industrial y a menudo incluso completamente fuera de la relación asalariada. Estos son algunos de los puntos clave de la teoría de la reproducción social.

El capitalismo también creó e impuso una serie de divisiones sociales importantes en la forma en que se organiza el trabajo que apenas existían en las sociedades feudales. Estas divisiones reestructuraron el carácter de la familia como unidad de reproducción. El desarrollo industrial fue separando gradualmente el trabajo reproductivo no asalariado que se hacía en casa del trabajo asalariado, que gradualmente se fue desplazando a lugares de trabajo ubicados fuera de casa. Los nuevos sistemas de trabajo asalariado, propiedad privada y legitimación social establecidos por el capitalismo separaron la privacidad de la casa familiar de la esfera pública y política. El desarrollo capitalista también estableció y acentuó las diferencias entre distintas formas de trabajo asalariado, como el trabajo reproductivo feminizado, destinado a la fabricación directa de personas —la crianza— y el trabajo masculinizado, centrado en el control social y la fabricación de objetos. Aunque el establecimiento de estas divisiones parecía natural e incuestionable, su forma particular se transformaba rápidamente con cada etapa del desarrollo capitalista y con las dinámicas particulares entre la clase y el capital. El papel de la familia en la sociedad de clases fue reformado mediante estas divisiones introducidas por la producción capitalista.

Las funciones de la familia como unidad económica varían según la clase social. Las familias capitalistas pueden transmitir las propiedades y riquezas acumuladas a través de la herencia. Los hogares con riquezas son estructuras de relaciones de propiedad y patrimonio: por norma general, los esposos poseen en conjunto todos los bienes y las deudas que han adquirido, los lazos entre hijos y adultos se gestionan mediante promesas de herencia o ayuda económica y las dinámicas de poder dentro de la familia se desarrollan a través del acceso a la riqueza y el control de la toma de decisiones económicas. Para las personas de clase trabajadora, la familia puede constituir una estrategia importante para compartir recursos limitados y respaldarse mutuamente cuando no hay trabajo. La institución de la familia actúa como el principal medio de acceso al salario para las personas de clase trabajadora. Puede ser que la familia proletaria comparta sus salarios y sus deudas; o algunos sectores privilegiados de la clase trabajadora podrían ayudar a sus hijos adultos a acceder a alguna forma particular de trabajo o podrían dejar en herencia una casa en propiedad al fallecer. Cada clase se esfuerza por inculcar a sus hijas sus valores y estrategias particulares para abrirse paso en el mundo y por ayudarlas a conseguir las mejores posibilidades que haya a su alcance. La desigualdad de clases y las relaciones de clase del capitalismo se reproducen a través de la familia como componente del sistema de hogares privados.

El reconocimiento del hogar de clase trabajadora como un segmento de la sociedad capitalista genera interrogantes políticos complejos. Los debates feministas marxistas de la década de 1970 sobre el papel específico que cumplían el ama de casa y el hogar privado en la reproducción capitalista contribuyeron en parte a que germinara la teoría de la reproducción social. Las mujeres trabajadoras se enfrentaban a lo que las académicas feministas denominaban el doble turno de trabajo, el trabajo doméstico no asalariado adicional que les esperaba en casa al finalizar su jornada de trabajo asalariado. Muchas mujeres consideraban que el tema del trabajo doméstico estaba ligado a las luchas por el sexo, la crianza, las relaciones abusivas y sus intentos de tener una vida plena. Las feministas socialistas sostenían que las luchas por el trabajo doméstico formaban parte de la lucha general contra el capitalismo. Intentaron vincular la batalla de las mujeres contra el trabajo doméstico con las campañas de los sindicatos y las organizaciones socialistas contra el trabajo asalariado y el poder del Estado.

El aspecto teórico de estos debates se solía limitar a la cuestión de si el trabajo doméstico no asalariado creaba *valor*, un concepto técnico y específico de la teoría marxista. Por desgracia, en estos debates no se solía hablar de forma explícita de las consecuencias políticas de las posturas adoptadas. De manera implícita, la discusión se centraba en si el trabajo doméstico era un motivo legítimo para la lucha de la clase trabajadora.

¿Había que incluir en la estrategia de organización socialista las demandas específicas de las mujeres sobre el trabajo doméstico? Para las familias de clase trabajadora, estas luchas desafiaban las relaciones internas entre los miembros de la familia porque trastocaban los roles de género en las relaciones heterosexuales. Algunas activistas pedían un «salario para el trabajo doméstico» con el fin de llamar la atención sobre la inmensa cantidad de trabajo no asalariado que llevaban a cabo en el hogar las mujeres de clase trabajadora. Esta campaña fue uno de los varios intentos de politizar y movilizar a las amas de casa y a las mujeres trabajadoras como agentes políticas, desafiando el dominio privado de la familia.⁹ Todas estas iniciativas reflejaban un debate de larga trayectoria entre los socialistas. El camino hacia la igualdad de género ¿pasa por que todas las mujeres trabajen fuera de casa a cambio de un salario? ¿Se podía transformar el trabajo doméstico privado, no asalariado y atomizado en un bien social colectivo y asalariado? Las personas que realizan el trabajo doméstico no asalariado de la familia ¿deberían exigir que se respete y se valore su trabajo? ¿Cuál era la relación entre la lucha contra el trabajo doméstico no asalariado de las amas de casa y las madres trabajadoras y la lucha de las trabajadoras domésticas negras y marrones o la de las mujeres encarceladas o la de las trabajadoras sexuales?

La Campaña por un Salario para el Trabajo Doméstico, el debate sobre la mano de obra doméstica y las feministas socialistas mostraron que la familia era uno de los nodos de la reproducción general del capitalismo. Este libro parte de ese marco. Junto a la familia, hay otros dos nodos esenciales para la reproducción social de la sociedad capitalista: el intercambio de mercancías y el trabajo remunerado en el mercado y la actividad de las instituciones del Estado. El análisis conjunto de los tres elementos es clave para entender el rol variable de la familia en el capitalismo.

La familia, el mercado y el Estado

La familia, el mercado y el Estado se combinan para permitir la reproducción de la sociedad capitalista. El funcionamiento de cada una de estas instituciones depende del funcionamiento de las demás. Si bien ninguna de ellas las determina por completo, el mercado constituye el principal impulsor de los grandes cambios históricos. Estas tres instituciones se interconectan para reproducir todos los aspectos clave de la sociedad

⁹ En el capítulo 8 se trata «Wages for housework» en mayor profundidad. Véase también Louise Toupin, *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1972-77*, Londres, Pluto, 2018 [ed. cast.: *Salario para el trabajo doméstico: crónica de una lucha feminista internacional (1972-1977)*, Santiago de Chile, Tiempo Robado editoras, 2022].

capitalista y se interrelacionan tanto a gran escala a lo largo de la historia como en las minucias específicas de la vida cotidiana de cada persona. La comida, el alojamiento y los cuidados físicos se obtienen mediante una combinación determinada de la ayuda no asalariada de los miembros de la familia, la compra de mercancías en las tiendas locales y la ayuda que proporcione alguna agencia gubernamental. La mayoría de los trabajadores, en la mayoría de las épocas de la sociedad capitalista, vuelven a su hogar privado cuando terminan de trabajar. A través de las interrelaciones de este sistema de tres pilares formado por la familia, el mercado y el Estado, la segunda parte de este libro sigue los cambios experimentados por las dinámicas familiares a lo largo del tiempo; en la tercera parte imaginamos la abolición de la familia como la superación indispensable de estas tres instituciones sociales capitalistas.

Los hogares no pueden sobrevivir sin apoyo externo por lo que necesitan depender de la sociedad capitalista en su conjunto. Las familias proletarias dependen de que uno o varios de sus miembros encuentren trabajo, el medio para vender su capacidad de trabajo a un empleador. El salario obtenido se distribuye, en parte o por completo, entre aquellos miembros de la familia que no trabajan o que no pueden hacerlo. El acceso al salario configura la forma en que las personas establecen la familia. El capitalismo ha integrado en su desarrollo ciertas tendencias de largo plazo que transforman por completo el acceso de las personas al salario: la urbanización, la industrialización, el desarrollo y desaparición de sectores industriales enteros y la producción en aumento de población sobrante, excluida de los mercados de trabajo formal. Puesto que la familia como unidad económica doméstica depende casi por completo de los ingresos derivados de sus actividades económicas exteriores, las dinámicas variables de la industria capitalista tienen una enorme repercusión en las posibilidades de las personas a la hora de formar una familia. Un trabajo estable es una precondition necesaria para tener relaciones familiares estables. La presión económica y el desempleo prolongado aumentan las posibilidades de que la familia se fracture. Las industrias vienen y van y las familias cambian con ellas. Conforme cambia la forma del trabajo en la sociedad capitalista, se cancelan o se posibilitan nuevas formas de vida familiar.

Dicho de otra forma, las personas forman sus familias en función del trabajo disponible. Los mercados, los mercados de trabajo en particular, tienen una influencia importante pero no determinante en la vida familiar. En general, los empleadores no dictan como la clase trabajadora tiene que crear su hogar. Las familias se mudarán por trabajo, elegirán las viviendas que se puedan permitir y decidirán cuántas personas pondrán a trabajar en función de los ingresos disponibles y de las condiciones del mercado laboral. En lugar de controlar directamente a las familias, por lo general los

capitalistas dejan que los proletarios resuelvan cómo reproducirse a sí mismos. En *El capital*, Marx describe al trabajador asalariado como «libre en un doble sentido», libre para vender su trabajo y «libre» de cualquier otro medio de subsistencia. Muchos proletarios también son libres de formar la familia que quieran, siempre que puedan mantener un acceso constante al trabajo: y están «libres» de otros medios para mantener una familia estable cuando el salario y la propiedad dejan de estar disponibles.

Si bien las familias privadas dominan la reproducción social en el capitalismo, siempre ha habido personas fuera de la unidad familiar que sobreviven directamente mediante el mercado o sustentándose en las instituciones del Estado. Existen excepciones, tanto al modelo de la familia privada como al acceso al trabajo asalariado. Por ejemplo, la capacidad de las personas esclavizadas de establecer y mantener relaciones románticas y hogares privados, o de tener potestad para decidir con quién vivían, estaba estrictamente limitada. Aquellas sometidas a la trata de personas, las que viven en colonias industriales o barracas de trabajadores o las que están en la cárcel no pueden formar familias. Al contrario, su reproducción está integrada directamente en el Estado o bajo el control directo de los capitalistas. El acceso al trabajo asalariado y el acceso a algo semejante a una familia privada están conectados históricamente.

Los Estados han fomentado determinados modelos de familia, han controlado la vida familiar, han determinado las clases de alojamientos disponibles, han establecido la escuela pública y han regulado jurídicamente las relaciones de recursos compartidos, sexuales o de crianza. Todo esto ha influido enormemente en las decisiones que pueden tomar las familias a la hora de elegir cómo vivir. Ha habido varias ocasiones en la historia en las que los Estados han intentado proyectar cambios a gran escala en la vida familiar, por ejemplo, interviniendo en las relaciones familiares de la clase trabajadora mediante los trabajadores sociales y las ayudas; promoviendo la construcción de nuevas modalidades residenciales como la urbanización de las periferias urbanas; criminalizando el aborto, el trabajo sexual o la homosexualidad; o haciendo propaganda de las bondades o los males de diversas estructuras familiares.

Pero el empeño del Estado por cultivar determinadas estructuras familiares solo ejerce un efecto limitado si no se combina con la autoorganización a gran escala de las propias familias o con cambios de gran calado en las condiciones del mercado laboral. Cuando ha intentado intervenir en los índices de fertilidad, por ejemplo, apenas ha obtenido resultados, a pesar de los considerables recursos empleados en algunas ocasiones. Los Estados, por lo general, ejercen un efecto indirecto en las decisiones de las familias mediante las políticas públicas que favorecen o ponen trabas a determinadas formaciones familiares. Son las familias las que toman

muchas de sus decisiones evaluando las medidas de respaldo del Estado y las condiciones del mercado. El Estado ejerce su impacto más significativo sobre las familias mediante la violencia —ya sea mediante encarcelamientos masivos, asesinatos de Estado, políticas fronterizas o políticas públicas que elevan el riesgo de fallecimiento— que arrebató a las familias uno o varios de sus miembros.

Buena parte de este libro se basa en la afirmación de que la familia es un hogar privado que organiza formas de cuidados privatizados. Al situar la familia como hogar privado dentro de un sistema general de reproducción capitalista, podemos entender los considerables cambios que ha experimentado la vida de las familias de clase trabajadora durante los dos últimos siglos de desarrollo capitalista, las múltiples políticas familiares desarrolladas por las instituciones del capitalismo racista y los movimientos radicales y la crisis que atraviesa la familia en la actualidad. Este marco también aporta una dimensión crucial de la abolición de la familia como una superación del hogar privado. Pero contemplar la familia como hogar privado no es el único método para entender la cuestión política de la familia. También hay que contemplarla en otra de sus dimensiones, que es la que se trata en el próximo capítulo: la familia como lugar donde se da la violencia, procedente tanto de dentro como de fuera.

II TERRORS FAMILIARES

EL 8 DE AGOSTO DE 2019, la Casa Blanca publicó en Flickr una fotografía tomada durante una visita presidencial a El Paso University Medical Center [Centro médico universitario de El Paso], realizada el día anterior (véase la foto en la página 45). La primera dama, Melania Trump, sonríe mientras sostiene a un bebé en brazos; a su derecha está el presidente, con una amplia sonrisa y levantando un pulgar en gesto de aprobación. A cada lado de la pareja están la tía y el tío del bebé. El bebé lleva puesta una pequeña pajarita y se vuelve hacia su tía, a la izquierda. Se llama Paul Anchondo. Cuatro días antes de que se publicara la fotografía, había salido con vida de un tiroteo en el que asesinaron a su padre y a su madre. Por la posición del cuerpo de la madre, Jordan, y las heridas que tenía Paul, era probable que ella hubiera muerto mientras escudaba con su cuerpo al bebé para protegerlo de los tiros. Los Trump se hicieron la foto con este bebé porque el resto de supervivientes de la masacre, que se recuperaban en el hospital, se negaron a recibirlos.

El autor del tiroteo, un supremacista blanco de 21 años, se llamaba Patrick Wood Crusius, condujo durante diez horas desde Dallas hasta el supermercado Walmart de El Paso con el objetivo de disparar contra personas migrantes mexicanas. Asesinó a 23 personas e hirió a otras 23. Antes de hacerlo, había publicado un manifiesto en el foro 8chan, en el que explicaba con detalle la masacre que tenía planeada y declaraba que era «un ataque en respuesta a la invasión hispana de Texas».¹ En el manifiesto, Crusius proponía que se dividiera el país en territorios segregados por razas. En el manifiesto también hablaba del temor a la automatización, criticaba al mundo corporativo de Estados Unidos y hablaba de su preocupación por la destrucción del medio ambiente, temas todos ellos asociados a la izquierda pero que también tienen tirón en los círculos supremacistas blancos de ultraderecha. Crusius decía que esperaba que este tiroteo, y otros como este, hiciese que los migrantes «hispanos» se fueran de Estados Unidos, al tiempo que se frenaba

¹ Lauren Aratani, «'Invasion' and 'Fake News': El Paso Manifiesto Echoes Trump Language», *The Guardian*, 5 de agosto de 2019; disponible online.

su crecimiento demográfico. El mecanismo implícito que defendía es evidente: su intención era que el tiroteo constituyera una acción de terrorismo estratégico, un intento de crear un ambiente de terror racista que obligara a los migrantes a irse del país ante el miedo a perder la vida.

Crusius no estaba solo. Aunque no tuviera cómplices, que se sepa, actuó siguiendo una larga tradición estadounidense de terror supremacista blanco, que se ha ejercido tanto bajo la aprobación del Estado como fuera de la ley. Desde la década de 1980, los supremacistas blancos insurgentes de Estados Unidos han seguido una estrategia de promoción de los atentados terroristas masivos contra objetivos civiles, como la masacre de El Paso. Los grupos supremacistas blancos han intentado fomentar la guerra racial con la esperanza de revertir los avances del movimiento afroamericano por los derechos civiles de mediados del siglo XX. Con el fin de eludir la represión del Estado, han seguido la estrategia del «lobo solitario», alentando a individuos como Crusius a planear y ejecutar ataques en solitario.

En los últimos años, los supremacistas blancos insurgentes tienen el beneplácito de la élite. Algunos comentaristas de noticias nacionales como Tucker Carlson también se preocupan, igual que Crusius, por el «gran reemplazo» y creen que la inmigración y los cambios demográficos llevarán a los blancos a ser una minoría. Los supremacistas blancos llevan décadas desarrollando este discurso. El presidente Trump ha hecho público su aprobación implícita del terror racial: en su sonrisa y su gesto de aprobación en la foto con Paul Anchondo, en un tweet en el que reprobaba a Crusius por ser un «cobarde» y «entregarse» a las autoridades sin poner dificultades, en su fomento del miedo a la «invasión» de los inmigrantes, entre otros gestos de simpatía al movimiento supremacista blanco estadounidense. El fenómeno del terror supremacista blanco estadounidense respaldado por la élite no es exclusivo de la ultraderecha de los últimos tiempos. Se extiende desde el pasado hasta el presente de la historia del país. El terror racial es una dimensión crucial de la violencia policial y los encarcelamientos masivos en la actualidad. La historia de Estados Unidos está plagada de constantes campañas masivas de brutal violencia racial contra la población civil: el largo historial de esclavitud y genocidio de los pueblos nativos de Estados Unidos, la brutal contrarrevolución contra el activismo negro durante la Reconstrucción, el régimen laboral de la segregación impuesta por las leyes Jim Crow o los disturbios raciales cíclicos contra los inmigrantes y las comunidades negras.

Desde hace mucho tiempo, la retórica fascista supremacista blanca ha puesto a la familia blanca en el centro de su cosmovisión y de su proyecto político. Los escritos y los discursos de los supremacistas blancos se refieren con frecuencia a las «14 palabras» acuñadas por David Lane, del grupo terrorista The Order [La orden], que derivan del *Mein Kampf* [*Mi lucha*]

de Hitler: «*We must secure the existence of our people and a future for white children*» [Debemos garantizar la existencia de nuestro pueblo y un futuro para los niños blancos]. La Francia de Vichy, aliada de los nazis, adoptó el lema «*Travail, famille, patrie*» [Trabajo, familia, patria]. El libro de Renaud Camus *Le grand remplacement* [El gran reemplazo], que Crusius cita como una influencia en su manifiesto, afirma que los migrantes musulmanes están destruyendo Francia. Camus especifica que ser francés viene determinado «por el nacimiento y los ancestros, por la familia».² Considera que la Francia actual que da cobijo a niños migrantes es como «una vieja solterona que cría a los niños de otros».³ La defensa de la familia blanca es crucial en la imaginación fascista. En esta fantasía, hay que defender a los niños y sus madres, son inocentes vulnerables, mediante una violencia justa. A lo largo de la historia de Estados Unidos, esta retórica de la defensa de la familia blanca descuella en la ofensiva contra la Reconstrucción, en los linchamientos masivos, en el genocidio de los pueblos nativos y en la ideología racista actual.



Andrea Hanks / Casa Blanca

La fotografía realizada en El Paso University Medical Center representa a la Primera Familia. Donald y Melania Trump sonríen encarnando una caricatura perversa de unos padres orgullosos y entusiasmados. Representan una

² Renaud Camus, *The Great Replacement*, publicación online [<https://dokumen.pub/the-great-replacement-part-i-9791091681032.html>], p. 10.

³ *Ibíd.*, p. 31.

fantasía albergada en el corazón de la blanquitud, el colonialismo de asentamiento, la antinegritud y el capitalismo: poseer a un niño robado por la violencia racista. Tradicionalmente, los presidentes de Estados Unidos son considerados la encarnación de una visión fantástica de la familia estadounidense respetable ideal. Cuando se les acusa de algo que contraviene ese ideal, como la infidelidad de Bill Clinton, por ejemplo, hay que restablecer la imagen del arreglo familiar normativo para no perder la legitimidad. Como ocurre en el ideal de familia de la burguesía, la mayoría de los presidentes de Estados Unidos han conseguido mantener sus dramas familiares fuera del foco público. Trump y su familia contravinieron estas expectativas. En vez de encarnar una familia normativa bajo el halo del patriarca entrañable, la imagen que ofrecían reflejaba un placer inmenso y desenfrenado. El padre del placer infinito apela profundamente a viejos deseos y tropos de la masculinidad blanca estadounidense. Los componentes de la relación del presidente Trump con la familia muestran una dimensión diferente de una fantasía racial y generizada particular: el desinterés aparente por el cuidado de sus hijos, la sexualización incestuosa de su hija [Ivanka Trump], sus prácticas generalizadas de nepotismo y lealtad familiar mafiosa, el modo en que amasó un imperio inmobiliario gracias al patronazgo de su padre y la ostentación de su apellido como una marca internacional.

Los Trump ofendieron a muchos de sus pares de la élite porque hacían demasiado evidente el horror de su familia. Se les condenaba por que no consiguieron ocultar su falta de decoro. Como se apunta en el capítulo anterior y se explora más adelante, la creación histórica de la familia burguesa instituyó una división entre lo público y lo privado, ocultando la violencia de la familia tras la puerta cerrada del hogar. Esta lógica de la privacidad tapa a la vista del público la violencia de la familia blanca propietaria. La familia «como debe ser» es la familia capaz de borrar e ignorar la dominación estructural general de la que depende y de ocultar con éxito sus relaciones internas de coerción y maltrato. Los Trump hacen demasiado patente lo que se suele ocultar: las lógicas violentas raciales, de género, sexuales y capitalistas de la familia. Con la sonrisa de Trump, su pulgar hacia arriba y el bebé superviviente en brazos de Melania, esta foto representa las matanzas por lo general invisibles del ideal de la familia blanca.

Esta fotografía también nos muestra la imagen de otra familia, la que está sometida al ataque del terror racial. Jordan Anchondo murió mientras salvaba a su hijo. Flanqueando a los Trump están el tío y la tía de Paul. Su familia extendida penó unida y unida tuvo que encontrar la forma de criar a este bebé al que han dejado huérfano. Como huérfano, Paul Anchondo —sea cual sea la ideología y las aspiraciones de los miembros de su familia extendida multiracial— queda excluido para siempre de una experiencia determinada de familia normativa.

Las personas pobres muchas veces no pueden garantizar las condiciones materiales necesarias o estar libres de persecución, condiciones indispensables para poder establecer una vida familiar que se parezca a la fantasía de la familia nuclear estable y «respetable». Durante muchas generaciones, las personas negras, indígenas, pobres, queer o migrantes —colectivos todos ellos que se superponen y se interconectan— han luchado por cuidarse, protegerse y amarse frente al capitalismo racial. Esta lucha colectiva es parte de los esfuerzos de la clase trabajadora multirracial por establecer relaciones de cuidados y solidaridad en un mundo hostil. A menudo, la gente recurre al lenguaje de la familia para describir esas relaciones, por poco normativas que puedan ser en la práctica. A veces, las personas marginadas hacen lo imposible para forzar que sus complejas relaciones de cuidados encajen en el ideal de la familia normativa.

Las dos familias que aparecen en la fotografía están rotas, ambas fracasan como ideal normativo. Una celebra su fracaso y lo capitaliza, disfrutando de forma perversa de su potestad para hacer o decir cualquier cosa. La otra está en duelo, destrozada por el trauma y la violencia. Estas dos familias comparten una relación íntima, interna, constituyéndose mutuamente en la larga historia de la violencia racial. Estas familias están ligadas en el orden social y la fantasía de la familia. La destrucción violenta de algunas relaciones de cuidados y la valorización de la familia normativa blanca son dos facetas interdependientes del mismo proceso e institución. Estas dos dimensiones suelen mantenerse a distancia en la psique, lo que hace que esta foto sea inusual, pues muestra simultáneamente ambas facetas y, al mostrarlas, evoca la violencia interna y externa de las que depende la familia normativa.

En este capítulo se tratan las dos formas de violencia intrínsecas a la familia, tal y como se entiende en este libro: en primer lugar, la familia como ideal normativo supremacista blanco que se impone mediante la violencia, las políticas públicas y las normas culturales; en segundo lugar, los terrores dentro de la familia, la violencia que permite y oculta, los regímenes de género y poder que reproduce. La violencia externa impuesta y la violencia interna oculta constituyen los terrores de la familia.

El ideal de familia

La representación de la Primera Familia de Estados Unidos evoca otro de los significados de la familia: *la familia es un ideal normativo que se estructura a través de la raza, la sexualidad, la clase y el género*. La familia como ideal normativo es una imagen supremacista blanca, la figuración de un espacio de terror que define lo humano, lo inocente y lo sexualmente puro.

La familia como ideal normativo enlaza tres dimensiones principales: una imagen cultural y fantasía psíquica; una forma particular y privilegiada de hogar familiar, que es históricamente característica de la clase capitalista y la blanquitud; y un régimen regulador creado por la acción del gobierno. En el ideal de familia, la clase material y la política racial, que establece qué familias se pueden formar, están ligadas al estatus social, la fantasía cultural y las disposiciones del gobierno.

El ideal de familia es asumido, codiciado o rechazado por los hogares, enlazando los significados de la familia que se tratan en el capítulo previo y en este. Las personas parcialmente excluidas de este ideal de familia pueden rechazarlo formando hogares organizados a partir de una serie de valores opuestos y posturas contraculturales. Otras familias excluidas pueden anhelarlo y fantasear con que si lo alcanzaran podrían tener estabilidad y sustento en este mundo tan difícil y caótico. Las familias como unidades domésticas consolidan formas de legitimidad social o de estigma a ojos de sus vecinos, sus acreedores y empleadores, los tribunales o los agentes del Estado. Que una familia se presente como legítima por alcanzar este ideal o esté estigmatizada por no conseguirlo tiene importantes consecuencias en el bienestar material de esa familia. Conseguir esta legitimidad suele depender de lo bien que se las arregle la familia para tener propiedades, ya sea en forma de capital o propiedades inmobiliarias, o privilegios particulares de una vida más estable de clase trabajadora.

El ideal de familia es una construcción cultural, un mito improvisado a partir de una recopilación de imágenes culturales populares presentadas en el cine, la televisión, la literatura y las revistas. Es prominente en las construcciones de los científicos sociales y los psicólogos. Deja su impronta en el desarrollo infantil y la vida imaginada indicando cómo debe ser una familia. A menudo, quienes critican la familia han centrado su ofensiva en este ideal imaginario. Desde que se estableció la sociedad burguesa, la familia ideal se ha imaginado blanca, organizada fundamentalmente en torno a una relación heterosexual duradera, propietaria de una vivienda unifamiliar, con un ama de casa no asalariada y niños que van a la escuela. Probablemente sea nuclear y los abuelos, las tías y tíos y la progenie adulta vivan en otro lugar. Mantiene bien escondidos de la mirada del público sus placeres y sus maltratos, los reprime y niega adecuadamente. Este ideal de familia guarda una relación estrecha con otras construcciones conceptuales: la feminidad blanca e inmaculada, los niños inocentes, el amor verdadero y el hogar como refugio y solaz. Encarna la estabilidad: para los individuos, para el barrio, para la nación. Este ideal de familia permea nuestra cultura, determinando la forma en que las personas se juzgan a sí mismas y a sus vecinas y reiterándose en los medios y la literatura.

Esta imagen de la familia ideal está muy relacionada con los proyectos ideológicos generales que recurren al concepto de familia. Aparece constantemente en los imaginarios fascistas y de ultraderecha. Es esencial en el auge de la derecha cristiana evangélica en Estados Unidos, combinada con el nacionalismo blanco, la homofobia, el antiabortismo y un conservadurismo sexual profundo. Pero el ideal de familia ha servido a muchos otros proyectos de todo el espectro político. Aspirar a alguna variante de la familia normativa es una idea atractiva para amplios sectores de la clase trabajadora. El ideal de familia normativa es una política seductora que atrae a las personas hacia una visión del mundo más conservadora. Muchos autores han señalado lo fundamental que es el ideal de familia normativa para los proyectos nacionalistas de todo tipo.⁴ La nación solo empezó a ser completamente factible sobre la base de una comunidad imaginaria de familias estables.

El sistema de control familiar

Las desviaciones del ideal de familia se miran con escepticismo o se ridiculizan, se las tacha de patología o se las ataca con violencia. Este ideal de familia racista se define por contraste con la otredad racializada y queer. Este tipo de construcciones ideológicas dependen de oposiciones binarias y, a la vez que producen el ideal de familia, definen su opuesto, aquellas personas cuyos cuerpos y deseos se consideran desviados: las muy pobres, las queers, las trabajadoras sexuales, las negras, las indígenas, las «extranjeras» y las súbditas de las colonias. La construcción racial y eugenésica de la desviación sexual es inseparable de su opuesto, la familia normativa. Numerosas fantasías racistas y queerfóbicas de las políticas de género y sexuales sobre la otredad demonizada se enlazan para contribuir a esculpir colectivamente el ideal normativo de familia. Académicas de los estudios negros como Patricia Hill Collins, Tiffany Lethabo King y Hortense Spillers han criticado a la familia como ideal racista, como régimen diseñado para establecer una distinción entre las personas privilegiadas y las excluidas.⁵

⁴ Véase, por ejemplo, Paul Gilroy, «It's a Family Affair: Black Culture and the Trope of Kinship», *Small Acts*, Londres, Serpent's Tail, 1993; Patricia Hill Collins, «It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation», *Hypatia*, núm. 13(3), 1998, pp. 62-82; Anne McClintock, «Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family», *Feminist Review*, núm. 44(1), 1993, pp. 61-80; Sophie Bjork-James, «White Sexual Politics: The Patriarchal Family in White Nationalism and the Religious Right», *Transforming Anthropology*, núm. 28(1), 2020, pp. 58-73.

⁵ Patricia Hill Collins, «It's All in the Family», ob. cit.; Hortense Spillers, «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», *Black, White and in Color: Essays on American Literature and Culture*, Chicago, Chicago University Press, 2003, pp. 203-229; Tiffany

Hoy en día, la norma de la familia racista se institucionaliza por la fuerza a través de los servicios de protección de la infancia. Dorothy Roberts identifica estos servicios con un *sistema de control familiar*, un gran aparato de Estado compuesto por agencias públicas y privadas, que operan mano a mano con las fuerzas del orden que con tanta agresividad intervienen en la vida de las familias negras. La mayoría de los niños negros de Estados Unidos son objeto de, como mínimo, una investigación de los servicios de protección de la infancia. Cada año en Estados Unidos sacan de sus hogares a 250.000 niños, de los cuales una proporción desmesurada son niños negros pobres. En la mayoría de los casos, la retirada de un niño no parte de una acusación de maltratos, sino de desatención, cuya definición básicamente se corresponde con las condiciones de pobreza. El sistema de control familiar afirma proteger a los niños pero no proporciona a las familias los servicios de apoyo que les permitan afrontar la pobreza, el consumo de drogas o la inestabilidad residencial. Al contrario, desestabiliza y desgasta aún más las relaciones de cuidados entre las personas negras.⁶ Los servicios de protección a la infancia funcionan como un sistema de vulneración de la infancia, regulación de las normas familiares e intimidación de las personas negras y sirve de poco para abordar realmente las causas del maltrato infantil y sus perjuicios.

El sistema de control familiar establecido por los servicios de protección de la infancia forma parte del largo historial de violenta regulación estatal de las normas familiares. En razón de la política migratoria y fronteriza, el encarcelamiento masivo y los asesinatos a manos de la policía, a algunas personas no se les permite en absoluto formar un hogar basado en la familia. Luego, el Estado tacha de patológicos los sistemas de parentesco y de cuidado mutuo que establecen las personas que viven en plena pobreza racializada, como cuando condena a las madres negras independientes a causa de su continua pobreza. Se invade, vigila y disciplina a las familias pobres negras y marrones. Cuando estas familias no se ajustan a un estándar que tiene su origen en la posesión de bienes y la blanquitud, los trabajadores sociales separan a padres e hijos, encarcelan y castigan. La regulación de las familias también es parte de la historia de la eugenesia, teniendo en cuenta las esterilizaciones, los experimentos médicos y la criminalización de la reproducción de las mujeres discapacitadas, de las mujeres de Puerto Rico o de las afroamericanas, las indígenas y demás.

Lethabo King, «Black 'Feminisms' and Pessimism: Abolishing Moynihan's Negro Family», *Theory & Event*, núm. 21(1), 2018, pp. 68-87, 75.

⁶ Dorothy Roberts, «Abolish Family Policing, Too», *Dissent*, verano de 2021. Véase también Dorothy Roberts, *Torn Apart: How the Child Welfare System Destroys Black Families —and How Abolition Can Build a Safer World*, Nueva York, Basic Books, 2022.

En los últimos tiempos, la derecha estadounidense ha realizado grandes avances en la criminalización del acceso al aborto y de la asistencia a la reasignación de sexo, utilizando al Estado para imponer normas estrictas en el sexo y el género.

El reconocimiento legal y jurídico del Estado reafirma el ideal de familia. Este ideal constituye un régimen regulador, un conjunto de normas administrativas y estipulaciones legales interconectadas que subsidian y fomentan el matrimonio heterosexual, la construcción de viviendas unifamiliares, la autoridad parental y la posesión de bienes basada en la familia. A su vez, estas políticas gubernamentales fueron modeladas por unas estrategias particulares de dominio de clase, muchas veces con el objetivo de consolidar determinadas relaciones de raza y género. A lo largo de este libro volverán a hacer aparición otras formas de regulación y control estatal de las familias. El capítulo 5 aborda la separación forzosa de la infancia indígena de sus familias, su internamiento y su muerte en masa en Estados Unidos y Canadá, la práctica de separar las familias concomitante a la esclavitud y la correspondiente idealización de la vida familiar de las familias blancas burguesas. El capítulo 6 trata de los afanes del Estado en el siglo XIX por controlar y reprimir el trabajo sexual y la sodomía en las ciudades en desarrollo y por imponer las reglas de la familia blanca a las personas que habían estado esclavizadas. El capítulo 8 narra cómo, en la década de 1960, las mujeres negras se organizaron contra la regulación de las relaciones sexuales y las relaciones de parentesco por parte de las oficinas de bienestar social y los trabajadores de los servicios sociales.

Terroros privados

El sistema de control familiar afirma proteger y salvar a los niños. Al igual que los encarcelamientos masivos son una falsa solución a la violencia, el sistema de control de la familia toma un problema social de maltrato y desatención infantil real y, de manera burda, malinterpreta las causas, exagera los problemas que afirma abordar y termina causando más daño. La pretensión de salvar y proteger a los niños ha ocupado un lugar central en la fantasía de la norma familiar, en el imaginario fascista y en la política estatal, incluso cuando se estaban desarrollando políticas que han provocado la muerte de niños en masa. En realidad, diseñar un sistema que proteja a los niños, que proporcione el sustento para el cuidado y la prosperidad de todos, requeriría analizar cómo el modelo de la familia privada permite estructuralmente el maltrato infantil. El terror externo del Estado, el colonialismo de asentamiento y la violencia fascista contribuyen a la consolidación de la familia normativa basada en la blanquitud y la

propiedad. Esta forma de familia normativa, oculta a la vista, es un ámbito privado de control y sometimiento.

La familia normativa, blanca y propietaria, a diferencia de sus homólogas pobres o negras sometidas a la vigilancia del Estado, está fundada en la privacidad. El espacio privado del hogar burgués es un espacio separado del mundo público de la producción y los gobiernos. Esta división ha sido posible gracias a unas dinámicas que solo tienen lugar en la sociedad capitalista. Las primeras en tener al alcance esta división fueron las familias capitalistas, que emplearon los recursos que se podían obtener mediante la acumulación de capital y la colonización para crear una esfera protegida de relaciones familiares. A su vez, aislar a la familia en su mundo privado permitió crear nuevos conceptos racializados de feminidad, que atribuían a la mujer una necesidad de protección y aislamiento. También dio lugar a nuevos modos de crianza que ponían mucho énfasis en el desarrollo psicológico y espiritual de la infancia pero a la vez la sometían a nuevas formas intensivas de control. Durante buena parte de la época temprana del capitalismo, los hogares privados dependieron del control de la propiedad, un poder que solo estaba al alcance de las élites. No fue hasta más tarde cuando empezó a estar al alcance de otras familias.

La privacidad, los intereses propios y la propiedad privada son elementos esenciales del ideal de familia que la vinculan íntimamente al concepto de familia como hogar privado. La familia establece un límite entre el adentro y el afuera. *La familia cuida de los suyos. En la familia podemos contar los unos con los otros. La familia es lo primero.* La sensación de contar con el respaldo familiar puede ser muy beneficioso para quienes lo tienen, pero es excluyente para quienes no cuentan con él. La estructura de la familia que defiende sus propios intereses se presta al nepotismo, el aislamiento y la competición. Las familias que siguen su interés intensifican otras formas de desigualdad y contribuyen a atomizar el espacio social.⁷ Los hogares familiares de clase trabajadora, especialmente en las comunidades racializadas, no tienen fácil aislarse a sí mismos. Pero si prosperan y mejoran su estatus de clase, es probable que las familias se aislen y se distancien de sus vecinos y, posiblemente, de su familia extendida para asegurar mejor la reproducción de su posición social. Este carácter exclusivo y competitivo que tienen muchas familias es un componente de las condiciones de supervivencia en el capitalismo.

Como fantasía, el ideal normativo de familia oculta un lado oscuro que es una parte esencial de su historia y su lógica. El nepotismo, el incesto y la crasa ambición de la imagen pública de la familia Trump constituyen

⁷ El aislamiento y el egoísmo propios del hogar privado son un tema central en la crítica expuesta por Michèle Barrett y Mary McIntosh, *The Anti-Social Family*, Nueva York, Verso, 1982.

desde siempre la dimensión tácita y no reconocida de la familia burguesa. Freud y la teoría del psicoanálisis sacaron a la luz las fantasías subyacentes que mantienen atados los lazos psíquicos de la familia nuclear burguesa, una maraña compuesta por el deseo sexual, el tabú y la amenaza de la violencia. Este paisaje psíquico negado emerge cada cierto tiempo en las representaciones culturales de la familia, en ocasiones incluso como un deseo ambicioso, ejemplificado por la familia Trump.

La violencia y el abuso sexual dentro de la familia no son solo una fantasía; a menudo son muy reales. El mundo privado de la familia posibilita otros terrores: la dominación directa de niños, mujeres, personas discapacitadas y ancianas. El maltrato infantil es una realidad muy extendida. La mayoría de los niños que sufren abusos sexuales, físicos y emocionales los sufren en su propia casa y a manos de un miembro de la familia. Los niños tienen más probabilidades que nadie de quedar traumatizados, ser violados o asesinados en casa por algún miembro de la familia. En 2020, más de 1.750 niños murieron en Estados Unidos a causa del maltrato sufrido en el seno familiar. El índice oficial de niños víctimas de maltrato es de uno de cada siete.⁸ Incluso en los hogares en los que no se ejerce la violencia física, es muy común que los niños sean considerados propiedad de sus padres y que estén sujetos a su autoridad unilateral.

Las mujeres también están expuestas a la violencia y la muerte en el seno familiar. Las mujeres adultas tienen mayor probabilidad de ser golpeadas o asesinadas por su novio o pareja que por cualquier otra persona. Un estudio realizado por las unidades de Center for Disease Control and Prevention [Centro de control y prevención de enfermedades] desveló que el 55 % de las mujeres asesinadas en Estados Unidos murieron a manos de sus parejas o exparejas, frente al 16 % de asesinadas por personas desconocidas. Las mujeres negras y nativas de Estados Unidos eran las que estaban más expuestas a ser asesinadas por sus parejas.⁹ Una de cada cinco mujeres estadounidenses ha sido violada, la mayoría de ellas por una pareja.¹⁰ A nivel mundial, en torno a 47.000 mujeres fueron asesinadas por su pareja en 2020.¹¹

⁸ Center for Disease Control, «Preventing Child Abuse & Neglect», 2022; disponible online en https://www.cdc.gov/violenceprevention/pdf/can/CAN-factsheet_2022.pdf.

⁹ Emily Petrosky *et al.*, «Racial and Ethnic Differences in Homicides of Adult Women and the Role of Intimate Partner Violence. United States, 2003-2014», *Morbidity and Mortality Weekly Report*, núm. 66(28), 2017, pp. 741-746.

¹⁰ M. C. Black *et al.*, «The National Intimate Partner and Sexual Violence Survey (NISVS): 2010 Summary Report», Atlanta, National Center for Injury Prevention and Control, Centers for Disease Control and Prevention, 2011.

¹¹ United Nations Office on Drugs and Crime, «Killings of Women and Girls by their Intimate Partner or Other Family Members: Global Estimates 2020», 2021 [ed. cast.: Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, «Asesinatos de mujeres y niñas por parte de su pareja u otros miembros de la familia. Estimaciones globales 2020», 2022; disponible online en https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/statistics/crime/UNODC_BriefFemicide_ESP_CA.pdf]

Es la propia estructura del hogar privado la que hace posible el maltrato en el seno familiar. Al funcionar como una unidad económica privada, los miembros de la familia pueden quedar atrapados en su orden interno. Vivir en una casa aislada e independiente, que es el objetivo de muchas familias, impide que otras personas presencien las dinámicas familiares o intervengan en ellas. En muchas familias hay una clara diferencia entre el comportamiento que muestran ante el mundo exterior y el comportamiento a puerta cerrada, lo que propicia las condiciones para que se produzca una violencia que, en otra situación, sería socialmente inaceptable. Incluso en los casos en los que es evidente para otras personas, las reglas de la privacidad familiar dificultan sobremedida la intervención. Los hombres que cometen maltratos graves se respaldan en la privacidad estructural y en la justificación ideológica de la autoridad familiar y mantienen su política familiar con la ayuda de otros hombres, en grupos sociales de pares con estrechos lazos.¹² Hay muchas posibilidades de que los maridos o novios maten a sus mujeres si intentan dejarlos, lo que enfatiza el papel de la violencia como un medio para imponer la unidad familiar.¹³

Aún en el caso de los hogares menos propensos al maltrato, la familia funciona como el nodo primordial en el que se imponen las reglas y comportamientos sexuales y de género. Las familias se estructuran a través de los roles de género y, a menudo, se organizan en torno a una relación sexual primaria socialmente aceptable. Muchas veces estos roles de género están jerarquizados en rangos de autoridad vigentes tanto dentro como fuera del hogar. La división sexual del trabajo doméstico sigue siendo claramente desigual y solo el ingreso de las mujeres en la fuerza de trabajo ha ido equiparándola lentamente.¹⁴ Estos roles imponen la autoridad del hombre a costa del tiempo y el bienestar de la mujer por un lado y, por el otro, atrapan a todas las personas participantes en unas expectativas de género muy estrictas y alienadas. La infancia aprende a ser niño o niña bajo la guía y control de sus progenitores; observan e internalizan las reglas de género ejemplificadas por ellos. La familia es el primer lugar en el que la infancia experimenta la imposición de la binarismo de género y la restrictiva expectativa de heterosexualidad. La opinión de la familia suele retrasar el momento en el que las personas queer o trans logran salir del armario. Las actitudes familiares suelen empujar a la mayoría de las integrantes del hogar a contenerse un poco, a intentar conformarse, a subordinar aquellas

¹² Walter S. DeKeseredy, «Male Peer Support and Women Abuse: The Current State of Knowledge», *Sociological Focus*, núm. 23(2), 1990, pp. 129-139.

¹³ Walter S. DeKeseredy, Molly Dragiewicz y Martin D. Schwarz, *Abusive Endings: Separation and Divorce Violence against Women*, Berkeley, University of California Press, 2017.

¹⁴ Sampson Lee Blair, «The Division of Household Labor», en G. W. Peterson y K. R. Bush (eds.), *Handbook of Marriage and the Family*, Nueva York, Springer, 2013, pp. 613-635.

partes de nuestro ser por las que es más probable que nos desprecien. A través de la familia, la heterosexualidad se convierte en una lógica organizativa de la vida social.

Coerción y cuidados

Para entender la violencia de la forma familia es preciso contemplar no solo su carácter coercitivo y forzoso sino también las razones por las que se ambiciona y elige la familia. En una sociedad de clases, la familia es una estrategia indispensable de subsistencia y cuidados. La violencia y el apoyo mutuo se entrelazan en todas las formas de familia. Todas las personas dependen para su supervivencia de relaciones de cuidados, amor, afecto y sexo y de compartir materialmente los recursos. Las familias son el principal medio de supervivencia en la sociedad capitalista para aquellas personas que en un momento dado no pueden trabajar. Tanto el ciclo de vida de los humanos como las dinámicas de los mercados laborales capitalistas producen muchas personas incapaces de trabajar. La infancia, muchas personas discapacitadas, las personas ancianas, las desempleadas y quienes son expulsadas del mercado laboral debido a la discriminación, todas estas personas dependen principalmente de sus familias para cubrir sus necesidades básicas. Estas personas no pueden conseguir trabajo fácilmente, por lo que no pueden cubrir sus necesidades vitales básicas, lo que muchas veces las obliga a quedarse con sus familias.

Según dónde y cuándo vivan las personas que no pueden trabajar, puede que tengan acceso a alternativas a la ayuda de la familia, proporcionadas por las instituciones del Estado. Pero el respaldo institucional suele ser restringido, depende de una combinación particular de fuerzas de clase y, en el mejor de los casos, opera como un apéndice complementario a la familia y el mercado. Para la mayoría de las personas, en la mayoría de las sociedades de clases y en la mayoría de los lugares, la familia como hogar es la única opción realista de subsistencia cuando no son aptas para trabajar. Para las personas incapaces de trabajar, la familia es fundamentalmente coercitiva. Si no puedes irte fácilmente, no puedes elegir quedarte. Si dejar de vivir con tu familia afectara de manera drástica a tu nivel de vida, probablemente intentarías sobrellevar muchas cosas antes de pensar en irte. No contar con una vía de escape hace a estas personas especialmente vulnerables. Es más probable que se vean sometidas al dominio de aquellos miembros de la familia que cuentan con mejor acceso a los mercados de trabajo externo: por lo general, los hombres adultos con cuerpos capacitados. Puede que los padres sean los cabezas de familia por tradición, cultura, psicología o costumbres sexistas. Pero esa autoridad se apuntala y

se mantiene materialmente, en parte, gracias al acceso desigual al mercado de trabajo en razón del género. Quienes no cuentan con apoyo externo son más vulnerables al maltrato y a la dependencia de la familia.

Incluso en el caso de aquellas personas que tienen familias que las sostienen y no las maltratan, el hogar privado puede ser coercitivo en el plano económico. Para quienes son capaces de trabajar fuera del hogar, compartir información y referencias a través de los lazos familiares puede ser elemental para encontrar y mantener un trabajo. Para las integrantes de la familia que no trabajan y son dependientes, incluso las relaciones afectuosas pueden ser fuente de humillación, frustración y pequeños conflictos. Pongamos un ejemplo: el difícil mercado inmobiliario y los alquileres elevados que hay que pagar en mi ciudad, Nueva York, hace que las parejas empiecen a vivir juntas mucho antes de lo que lo harían si pudiesen permitirse vivir por separado sin apreturas. Cuando se separan, algunas parejas siguen conviviendo porque vivir cada una por su cuenta tiene un coste prohibitivo.

Sin embargo, para muchas personas la familia también es una experiencia vital de amor, cuidado y sostén. La misma vulnerabilidad y la dependencia de muchas personas hacia sus familiares también pueden implicar que la familia se convierta en el espacio de la más profunda gratitud, amor y sustento de las necesidades básicas humanas. Muchas personas se quedan con su familia no solo por una necesidad económica que les obliga sino porque se sienten amadas por sus familiares. Aman a sus familias y ese amor satisface necesidades humanas muy profundas. Especialmente en el caso de las personas racializadas, que pueden estar sufriendo la hostilidad y la violencia de las instituciones racistas, la familia puede ser una experiencia fundamental de solidaridad política. Muchas veces, los trabajadores asalariados dependen del consuelo de sus familiares ante los maltratos que puedan sufrir a manos de quien les da trabajo.

En muchos casos, la familia cubre necesidades básicas que no se pueden cubrir fácilmente en ningún otro lugar. A diferencia de la mayoría de las amistades, la familia seguramente estará ahí durante toda la vida. A diferencia de los asistentes, la familia puede cuidar sin que medie pago, por puro y genuino afecto. A diferencia de las compañeras de casa o los vecinos, la familia puede hacernos hueco para vivir durante meses o años de desempleo. A diferencia de la mayoría de las citas, un cónyuge puede aprender a amar y aceptar hasta los aspectos más vergonzosos y secretos de una persona. A diferencia de un jefe, la familia no te va a echar por tener un día improductivo o un único conflicto. Aunque las familias pueden juzgar, atacar y excluir, para la mayoría de las personas la familia será la experiencia más cercana al amor y el apoyo incondicionales que tendremos nunca. La familia como forma social une los cuidados y la coacción, la dependencia y el amor, el maltrato y el afecto. Estas relaciones pueden

cuidar de verdad, pero los lazos de dependencia ineludibles siempre hacen posible que se produzcan maltratos. Este es el carácter dual de cualquier estructura familiar en la sociedad de clases. La familia ofrece precisamente lo máspreciado y necesario en la vida humana; pero también es donde es más probable que una persona pueda ser maltratada, violada u obligada a mantener una relación duradera de subordinación violenta.

Violencias vinculadas

Dos terrores, fuera y dentro. Desde fuera, el asalto del Estado racista, que destruye la capacidad de las personas de cuidarse mutuamente. Mano a mano con el terror racial extralegal, de larga trayectoria, los actores del Estado imponen la supremacía blanca a través de su trabajo cotidiano como trabajadores sociales, agentes de las patrullas fronterizas o agentes de libertad condicional. Estos agentes estatales obtienen su poder entre los horrores de la pobreza racializada, las poblaciones excedentes excluidas del trabajo asalariado estable y la erosión de la vida de la clase trabajadora. Por añadidura, en muchos casos la infancia *está* en verdadero peligro con sus familias. La familia oculta sus terrores internos. La familia privada opera como un espacio de coerción y control sexual y de género, que propicia el maltrato y la coacción. Estas dos formas de violencia podrían parecer directamente opuestas —quienes dicen proteger a la infancia, por un lado, y la extendida realidad del maltrato infantil, por el otro—. Pero la forma familia anuda estas dos formas de violencia. Este nudo funciona mediante la lógica binaria de la familia ideal, al naturalizar y normalizar algunas familias y patologizar a otras. A lo largo de la historia (y a veces también ahora), ha operado a través de las políticas raciales eugenésicas de inmigración, el natalismo y el acceso desigual a la salud reproductiva para intentar promover y defender la familia blanca de colonizadoras mientras se desaprueban o se fracturan otras formas domésticas. Esto se aplica en la zonificación urbana, la ley del matrimonio y del divorcio o en la imposición tributaria, fomentando la familia nuclear mientras otros tipos de relaciones de parentesco se hacen más costosas y difíciles. Se refuerza a unas familias, se las protege del escrutinio y se les da poder con su estatus normativo, mientras se somete a otras a vigilancia y violencia.

El nudo entre estas dos formas de violencia también se muestra en la fotografía con la que daba comienzo este capítulo. Los padres de Paul Anchondo han sido asesinados y él se ha convertido en utilería en el oportunismo fotográfico de un presidente que respalda el terror blanco. La destrucción de su familia contribuye así a la producción y reificación de otra familia monstruosa. La Primera Familia de los Trump encarna no

tanto a la familia normativa perfecta de la imaginación burguesa, sino a su realidad perversa, de la que se reniega. De no ser por el bebé, el presidente Trump no habría podido ofrecer una imagen tan convincente del padre blanco todopoderoso del Estado, esa fabulación racista y fantasía familiar inconsciente. Desde esta posición fantaseada del padre primigenio, Trump puede sexualizar abiertamente a su hija, alardear sobre violaciones y agresiones sexuales y ser la encarnación de un nuevo recrudecimiento de la autoridad patriarcal heterosexual revanchista. Dos violencias, atadas entre sí, engendrándose mutuamente. La abolición de la familia, de ser algo, debe ser tanto el rechazo radical a la violencia estatal y fascista contra las relaciones de cuidados como la recomposición de las relaciones de cuidados para afrontar el maltrato interno.

III

LÍNEAS DE FUGA

DURANTE LA PRIMAVERA y el verano de 2020, Estados Unidos vivió un levantamiento. Se movilizaron más estadounidenses que nunca, más que en todas las movilizaciones de masas de la historia del país; se calcula que entre quince y veinticinco millones de personas salieron a las calles en más de dos mil ciudades.¹ Durante las protestas hubo disturbios que se prolongaron varias semanas y se impuso el toque de queda en doscientas ciudades.² En Mineápolis, la ciudad en la que se originaron las protestas, las manifestantes quemaron un cuartel de policía. A principios de junio, se desplegaron cerca de cien mil efectivos de las fuerzas armadas estatales y federales para sofocar los disturbios en las ciudades de veintiún estados.³ La policía detuvo a catorce mil personas.⁴ Los disturbios culminaban un periodo en el que se habían ido intensificando las protestas erráticas contra los asesinatos de personas afroamericanas a manos de la policía, bajo el estandarte de *Black Lives Matter* [Las vidas negras importan].

El hecho que provocó la insurrección fue el asesinato de George Floyd a manos de unos agentes de policía de Mineápolis el 25 de mayo de 2020. Muchas de las personas que se unieron entonces al movimiento decían que ver el vídeo les había impulsado a sumarse a la acción política colectiva. Durante los nueve minutos y veintinueve segundos que dura el vídeo, el policía Derek Chauvin hince una rodilla en el cuello de George Floyd y este dice «No puedo respirar» veintisiete veces; sigue diciendo «Me voy a morir [...] Me están matando» hasta que muere mientras graba la cámara.⁵ El vídeo afectó profundamente a la psique de muchas de las personas que

¹ Larry Buchanan, Quoc Trung Bus y Jugal K. Patel, «Black Lives Matter May Be the Largest Movement in U.S. History», *New York Times*, 3 de julio de 2020.

² Maria Sacchetti, «Curfews Follow Days of Looking and Demonstrations», *Washington Post*, 1 de junio de 2020.

³ National Guard, «National Guard Response to Civil Unrest», nota de prensa del 8 de junio de 2020; disponible online en <http://www.nationalguard.mil/Resources/Press-Releases/Article/2213005/national-guard-response-to-civil-unrest/>

⁴ Meg Kelly y Elyse Samuels, «Who Caused the Violence at Protests? It Wasn't Antifa», *Washington Post*, 22 de junio de 2020.

⁵ The Associated Press, «George Floyd Transcript: Read It in Full Here», *Twin Cities Pioneer Press*, 9 de julio de 2020.

lo vieron. Muchas de ellas sintieron la intensidad emocional de la súplica implorante de Floyd a su madre. Como se repetía en un popular cartel en las protestas, en un mural y en mensajes de las redes sociales: «Cuando llamaba a su mamá, invocaba a todas las madres». «Mamá» llamaba mientras lo asfixiaban hasta morir, «Mamá, no puedo más».

Larcenia Jones Floyd era la madre de George Floyd. Sus amigos y familiares la llamaban Miss Cissy. Había muerto dos años antes que George; faltaba menos de una semana para el aniversario de su muerte cuando George fue asesinado. Según todos los testimonios, George amaba profundamente a su madre. Llevaba su nombre tatuado en el vientre. Larcenia había criado a sus hijos siendo madre soltera en el barrio de Bricks, una zona de clase trabajadora negra en Houston, Texas, donde vivían en un complejo de viviendas públicas. Larcenia era activista y cabecilla de la junta de vecinos.⁶ Cuando George era pequeño, su madre trabajaba en un puesto de comida rápida. Los padres de Larcenia fueron aparceros en Carolina del Norte y vivieron bajo el régimen de terror racial de las leyes Jim Crow. Larcenia tenía 13 hermanos y todos ellos finalizaron la educación secundaria. Un antepasado suyo, Millery Thomas Stewart Sr., nació como esclavo en unas plantaciones de tabaco en Carolina del Norte. La Guerra Civil de Estados Unidos acabó con la esclavitud cuando tenía ocho años. Cuando alcanzó la veintena, había adquirido quinientos acres de tierra, pero no tardaron en apropiársela unos granjeros blancos.⁷

Tras no conseguir cumplir sus aspiraciones de ir a la universidad y ser un deportista profesional, a los veinticuatro años George Floyd volvió a vivir en el mismo complejo de viviendas públicas en el que había crecido y donde todavía vivía su madre. Allí, Larcenia tuvo que ver como detenían a George en varias ocasiones por posesión de drogas. En 2007 lo condenaron a cuatro años en una prisión privada a tres horas de distancia de Houston. Larcenia había instruido a sus hijos sobre la realidad supremacista blanca en la que vivían. Philonise Floyd, hermano de George, lo contaba en una entrevista: «Mi madre siempre nos decía que si vives en Estados Unidos solo tienes una oportunidad y que vas a tener que esforzarte el triple que los demás para conseguir algo en este mundo».⁸ La familia de George Floyd estaba fragmentada por los encarcelamientos masivos, el terror racial y el legado de la esclavitud estadounidense. Lejos de ser un hogar normativo blanco propietario, la familia de Floyd plasma muchas dimensiones de la violencia racista del Estado y la pobreza que determinan la vida doméstica

⁶ Manny Fernandez y Audra D. S. Burch, «George Floyd, From 'I Want to Touch the World' to 'I Can't Breathe'», *New York Times*, 20 de abril de 2021.

⁷ Toluse Olorunnipa y Griff Witte, «Born with Two Strikes», *Washington Post*, 8 de octubre de 2020.

⁸ Ídem.

de las personas negras de Estados Unidos. Hijo de una madre soltera que crece en un barrio segregado y carece después de los medios y la estabilidad necesaria para establecer su propio hogar, la vida de George Floyd estuvo marcada por la exclusión del ideal familiar. Pero cuando clama a su madre muerta, George Floyd nos enseña un tercer significado de la familia, radicalmente distinto: *una súplica de auxilio*. Yo entiendo que lo que dijo Floyd en su momento de más espantosa vulnerabilidad demuestra que para él su madre representaba la salvación, la ayuda y los cuidados. En su llamada oigo cómo apela al amor a su madre para que lo salve, para que lo consuele, para que esté con él. Muchas personas se reconocieron a sí mismas en su súplica, reconocieron sus propios miedos y su desesperación, su propio deseo de ayuda y consuelo.

La abolición de la familia, tal y como se concibe en este libro, implica destruir la unidad económica que constituye el hogar privado, que reproduce el sistema de desigualdad de clase que relegó a la pobreza a la familia de Floyd. Reivindica la superación del ideal normativo cimentado en el racismo y la homofobia y el fin del violento asalto a las relaciones de cuidados. Es la exigencia política de que se deroguen los regímenes reguladores que apoyan a algunas familias normativas castigando a otras, a familias como la de Floyd. La abolición de la familia implica dismantelar la dominación personal y la propiedad que hacen posible el maltrato infantil y la violencia interpersonal. La abolición de la familia es la forma en que la liberación colectiva se despliega en nuestra vida personal, de la mano de otras aboliciones: la de la propiedad, el capital, la policía y el Estado. Sin embargo, reivindicar la abolición de la familia no es solo clamar por la destrucción y la superación de la forma familia; también es aceptar con los brazos abiertos el amor que se guarda en el corazón de las mejores familias. Floyd llamaba a una mujer que lo había cuidado frente a la crueldad del mundo. La abolición de la familia tiene que ser una respuesta afirmativa a las súplicas de George Floyd a su madre. Ese lazo de amor está en el corazón de la justicia y de la lucha por un mundo libre. Profesar la abolición de la familia es pedir que este amor sea un principio universal e incondicional de un orden social que alcance a incluir a todo el mundo. Sí, todas las personas merecemos ser amadas. Sí, todas merecemos que nos ayuden. Sí, nos defenderemos mutuamente. Sí, nos mantendremos a salvo.

Todo se rompe

La familia del presente es imposible. Se debate entre la violencia y la precariedad del capitalismo racial, unas demandas inabarcables de trabajo diario, y el anhelo colectivo de libertad. La primera parte de este libro describe múltiples

dimensiones de la familia: la familia como hogar privado en crisis, la familia como el nudo que ata un ideal opresivo y la violencia interna y la familia como la llamada de socorro frente al terror. Todas se entrelazan y crean la madeja imposible que es la familia. La política familiar unifica estas contradicciones imposibles: violencia y trabajo, raza y género, dominación y amor.

Estamos atravesando distintas crisis mundiales: un estancamiento económico profundo y la intensificación de la precariedad de la clase trabajadora; el horror ecológico de la extinción masiva de las especies y el cambio climático; el auge de la política fascista y el fundamentalismo religioso y la intensificación del autoritarismo del Estado. Los desastres causados por el clima aumentan año tras año. Durante el verano de 2022, una ola de calor asoló India, Europa y Estados Unidos y causó más de veinte mil muertes solo en Europa, así como numerosos incendios de gran extensión. La sequía hizo disminuir el caudal de los ríos en el suroeste de Estados Unidos, Europa y China. Casi al mismo tiempo, las lluvias torrenciales provocaron inundaciones en Pakistán, el sureste de Estados Unidos, Bangladesh y otras zonas de China. En muchos lugares del mundo se han instaurado gobiernos afines al fascismo y están ganando fuerza en todas partes. Hasta en los países más ricos, la mayoría de las personas viven permanentemente al borde de la indigencia. El mundo se ha roto. La supervivencia de todo lo que nos importa está en juego.

Mucha gente imagina la familia como un refugio, como la estrategia de supervivencia. Para muchas personas, sus familiares pueden ser el único apoyo que tienen contra la ferocidad propia de los mercados laborales capitalistas, la catástrofe ecológica y la violencia del Estado. Se imagina a la familia como el corazón rodeado de un mundo sin corazón, como el alma rodeada de la mercantilización desalmada de todas las cosas, entre muchos otros clichés que en algunas ocasiones parecen ciertos. Muchas personas aman a sus familias y se sienten amadas por sus familias, y el amor no es algo fácil de encontrar.

Pero también la familia está en crisis. Desde dentro, la infancia trans y queer desafía la intolerancia de sus padres. Las esposas y las novias rechazan el maltrato interpersonal y la gran desigualdad de la división del trabajo doméstico. La gente elige casarse más tarde, tener poca o ninguna prole, divorciarse o separarse a menudo y vivir sola buena parte de su vida. Desde fuera, las familias racializadas y migrantes se enfrentan a la crisis perpetua de los ataques del terror racista en forma de asesinatos policiales, encarcelamientos masivos y deportación. Las familias no pueden cumplir las expectativas imposibles del trabajo doméstico reproductivo. La vida de familia de la clase trabajadora está en crisis a causa de la tensión económica prolongada generada por el desempleo crónico, las medidas de austeridad en el ámbito social y el estancamiento de los salarios. Tener una propiedad siempre ha formado

parte de la ilusión de estabilidad familiar. Ahora esa ilusión no está al alcance de la mayoría; es una ilusión precaria para casi todo el mundo.

La familia como norma, como institución y como aspiración le ha fallado de manera catastrófica a numerosas personas. Para muchas, la familia ya se siente como un pozo de desesperanza: jóvenes queer sin techo, personas que huyen de parejas maltratadoras, otras que están atrapadas en relaciones insatisfactorias y apagadas, o los millones de personas que eligen vivir solas. Incluso para quienes aman a sus parientes cercanos, las familias son sumamente inadecuadas para cubrir las necesidades colectivas de supervivencia y cuidados. Los hogares privados e individuales como unidad económica apenas son funcionales, solo la propiedad y el privilegio los hacen estables y el desempleo, el conflicto y la violencia los destruyen rápidamente. Conforme se vaya agravando la crisis ecológica y económica, nuestro mundo vivirá un ocaso caótico e irregular, el Estado quebrará, los mercados laborales colapsarán y el sufrimiento se generalizará. Cada vez más familias se verán excluidas del trabajo, atrapadas en campos de refugiados o dispersadas a la fuerza por distintos continentes. En estas condiciones, la familia nuclear normativa podría no ser viable para nadie y el resto de arreglos de parentesco domésticos podrían sufrir una presión extrema. En etapas de caos creciente, muchas personas podrían buscar unidades colectivas más amplias para sobrevivir. Estas necesidades de subsistencia más allá de la familia podrían verse cubiertas fácilmente con métodos fascistoides, a través de cultos religiosos, partidos políticos clientelistas o urbanizaciones cerradas. Este libro alberga la esperanza de que podemos hacerlo mejor.

Nos encontramos en un momento histórico en el que muchas personas, de distintas formas, están cuestionando los antiguos ideales de familia. Atormentadas por los efectos devastadores del covid y la expansión de la crisis de los cuidados, incluso las personas privilegiadas ponen en duda la creencia en la familia nuclear. Lejos de la línea del frente de la rebelión, algunas se cuestionan si es esta la única forma de vivir. Entre las clases propietarias se ha popularizado la especulación experimental con formas alternativas de convivencia, que recurren a estrategias de supervivencia que ya empleaba hace tiempo el proletariado queer, negro y migrante para tratar de imaginar la posibilidad de llenar de significado y goce colectivo unas vidas atomizadas y aisladas.

Transcender la familia

Ahora que la situación pone cada vez más difícil la subsistencia humana, tenemos que hacer en colectivo todo lo que podamos para salvarnos unas a otras, para hacer algo juntas que nos ayude a salir de esta, que pueda

sanar este mundo. Necesitamos algo diferente, necesitamos algo más, que exprese y sustancie nuestro amor y nuestro cuidado mutuo. Las feministas negras evocan esta posibilidad al decir que la solidaridad es la práctica que nos lleva a superar la lógica de la propiedad racial de la familia nuclear. Alexis Pauline Gumbs nombra este ir más allá como «*radical mothering*» [maternar radical].⁹ Las jóvenes queer y trans exploran esta posibilidad a través de lo que muchas personas llaman la «familia elegida», por muy difícil que pueda ser mantener estos arreglos. Es la posibilidad anhelada, pero no alcanzada, en proyectos intencionales de vida alternativa, vivienda cooperativa o comunas rurales. Se encuentra en lo que Sophie Lewis llama «la lucha de las familias reales contra la familia».¹⁰ Se materializa en el apoyo mutuo que se produce durante las catástrofes y en las estrategias cooperativas a las que recurren las personas pobres para subsistir. Académicos y activistas han debatido sobre el «parentesco radical» en sus múltiples formas. Lo encontramos en la visión de Martin Luther King Jr. de la «comunidad amada».

Se ha puesto en cuestión a la familia muchas veces, en cada etapa de la rebelión proletaria y también hoy en día. En ocasiones, la resistencia a la familia adopta la forma del rechazo pasivo. Adolescentes que se escapan de casa, personas solteras que evitan tener citas, parejas que posponen el matrimonio, madres que perseveran en trabajar fuera de casa a pesar de las objeciones del esposo, padres que no se quedan para criar a su progenie o esposas que huyen de las relaciones dañinas. Estas decisiones están muy marcadas por las condiciones del mercado laboral y las fuerzas sociales externas, pero además son decisiones que pueden conllevar un elevado coste personal.

Este afán por trascender la familia está presente en todo movimiento colectivo de lucha de masas. Los millones de personas que se movilizaron y tomaron las calles o quemaron los coches de la policía al oír la súplica de George Floyd a su madre tomaron el germen del amor que se vive en algunas familias y lo convirtieron en algo más grande. A lo largo de la historia de los levantamientos de masas son evidentes las nuevas formas de cuidados. Durante rebeliones como la Comuna de Oaxaca, en las barricadas y las ocupaciones, la gente inventa nuevos métodos colectivos de crianza, preparación de alimentos o arreglos de convivencia y nuevas formas de

⁹ Alexis Pauline Gumbs, «We Can Learn to Mother Ourselves: The Queer Survival of Black Feminism 1968-1996», tesis doctoral, Duke University, 2010. Vuelvo a su obra en el capítulo 10.

¹⁰ Sophie Lewis, *Abolish the Family: A Manifesto for Care and Liberation*, Nueva York, Verso, 2022, p. 21 [ed. cast.: *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023]. En el capítulo 11 se trata esta obra en mayor profundidad.

intimidad y cuidados. En los momentos álgidos de la resistencia se producen también momentos de cuidados colectivos en las calles, en disturbios y protestas, que muestran el camino a seguir para apartarse de la estrecha lógica de la familia. Las personas crean nuevas relaciones de solidaridad y amor en la intensidad de los levantamientos. En estos momentos de insurgencia, la tarea de cuidar unas de otras adopta un nuevo significado, una nueva urgencia y nuevas formas.

En las décadas de caos social y crisis medioambiental que se avecinan, quizás también veamos crecer la resistencia general a la familia. Conforme cada vez más personas se declaren trans o se nieguen a conformarse con una mala relación o rechacen las coacciones sutiles de la pareja, la gente huirá de sus familias en busca de mejores prácticas de cuidados. Conforme las futuras oleadas de rebelión de masas se vayan extendiendo constantemente, puede que veamos cómo resurge un horizonte revolucionario más allá de la sociedad de clases. Si lo que ha ocurrido a lo largo de la historia es indicativo de lo que está por venir, estas rebeliones conllevarán necesariamente serios desafíos a la familia y la expresión del anhelo de algo más, algo mejor, algo entrañable, algo libre. Todas estas tentativas de trascender la familia son momentos que nos muestran dónde está el horizonte revolucionario. Toman como inspiración y encarnan ciertos elementos que nos evocan la vida familiar: relaciones duraderas e intergeneracionales de cuidados, interdependencia y solidaridad. Pero estas tentativas también despliegan esos cuidados en nuevas formas, prácticas y relaciones. En la lucha por trascender la familia, las formas de amor presentes en las mejores familias no se destruyen, sino que se expanden, se generalizan y se hacen universales.

Abolir la familia es disponer en abundancia de los cuidados que todas necesitamos rebasando los límites de la familia. Estos cuidados podrían extenderse a la sociedad al completo y serían posibles gracias a un profundo cambio revolucionario. Abolir la familia es expandir y generalizar las relaciones de cuidado y la interdependencia consensuada. Abolir la familia es comprometerse a que no quede nadie sin sostén, a que todo el mundo tenga la libertad de encontrar formas de amar y cuidar sin coerción. La opresión de la familia adopta múltiples formas, entre las que está la violencia interpersonal y el chantaje de proporcionar los cuidados necesarios solo si se cumplen determinadas condiciones. Una sociedad libre es aquella en la que las personas pueden establecer relaciones íntimas sin estas formas de coerción. La abolición de la familia es el compromiso de que tus condiciones materiales de vida no estén determinadas por las personas a las que amas.

La abolición de la familia no puede producirse en una sociedad dominada por el capitalismo y los Estados racistas. Solo puede darse si es una de las dimensiones de una liberación colectiva general. La superación de la familia coercitiva es una dimensión esencial de la emancipación humana.

Las luchas revolucionarias nos señalan otras formas de liberación colectiva relacionadas: destruir los fundamentos de la cárcel y la policía, superar la propiedad privada y el trabajo asalariado o establecer nuevos principios para gestionar en colectivo la vida social. La abolición de la familia es la magnitud de la liberación que se despliega en nuestras relaciones interpersonales, en la forma en que nos reproducimos, en cómo amamos y somos amadas. Solo en este movimiento compartido podría la abolición de la familia constituir una forma de libertad expandida. Mientras la familia sea la única alternativa al Estado o al mercado capitalista, seguiremos estando atadas a alguna variación de este cóctel particular de coerción y cuidados. Abolir la familia tiene que ser necesariamente superar de una vez todas las expresiones de la sociedad de clases: el trabajo asalariado, la propiedad privada, el Estado capitalista, la supremacía blanca, el colonialismo de asentamiento y la antinegritud.

En lugar del sistema coercitivo de unidades familiares atomizadas, la abolición de la familia generalizaría lo que ahora conocemos como *cuidados*. Los cuidados del amor y el apoyo mutuo; los cuidados del trabajo de crianza de la infancia y de la atención a las personas enfermas; los cuidados de la conexión erótica y el placer; los cuidados de ayudarnos mutuamente a realizar las inmensas posibilidades de nuestra humanidad expresándolas de innumerables formas, incluyendo las formas de expresión personal que ahora denominamos género. La abolición de la familia sería el modo de abordar la crisis generalizada de los cuidados de la sociedad capitalista. En esta sociedad, los cuidados son actos mercantilizados, opresivos y alienados, pero somos capaces de percibir en ellos el germen de una interdependencia no alienante. La abolición de la familia ha de ser la creación positiva de nuevas instituciones y prácticas del amor, la reproducción y la vida erótica. La abolición de la familia no es un lema que corear en las manifestaciones, ni una plataforma para ganarse fácilmente a la gente. Es el intento de teorizar la lógica de la reproducción social en una sociedad libre y comunista. Este libro presenta la abolición de la familia como una oportunidad para que imaginemos una vida mejor y más libre.

Abolición, preservación y destrucción

Si el término *familia* evoca una cacofonía de asociaciones, *abolición* también tiene múltiples significados. Como ocurre con la palabra *familia*, con la palabra *abolición* me refiero a algo que es a la vez bastante específico y algo abstruso, y aún pretendo engranar el resto de sus connotaciones. Me sirvo de dos grandes tradiciones del pensamiento abolicionista: la lucha por la libertad del pueblo negro en América y el pensamiento marxista revolucionario.

La lucha por la libertad del pueblo negro combatió la esclavitud en el continente americano, por ejemplo en Brasil, el Caribe y Estados Unidos. En lugar de defender reformas que pudieran mejorar la subsistencia de las personas esclavizadas o, de alguna manera, humanizar la esclavitud, los abolicionistas tenían claro que el único camino posible era erradicar completamente la esclavitud. Los abolicionistas lucharon para anular los fundamentos legales de la esclavitud, arrasar con la institución de la esclavitud y acabar con las relaciones sociales que hacían posible convertir a seres humanos en esclavos. El abolicionismo finalmente se materializó en las grandes insurrecciones de los esclavos del siglo XIX, entre ellas la Revolución de Haití y la Guerra de Secesión de Estados Unidos.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la lucha por la liberación negra se apropió de la abolición en este sentido. Desde comienzos de la década de 1970, Estados Unidos empezó a encarcelar a una parte cada vez mayor de su población, principalmente y de manera desproporcionada, ciudadanos negros y pobres. El sistema carcelario se convirtió en una de las dimensiones principales del supremacismo blanco institucionalizado que destruía las vidas del pueblo negro. El movimiento por la abolición de las prisiones abogaba por el fin de las instituciones y las prácticas que hacían posible los encarcelamientos masivos, lo que denominaban el complejo industrial carcelario. Encabezado principalmente por movimientos de personas que estaban o habían estado en la cárcel, agrupados en colectivos como *Critical Resistance* [Resistencia crítica] y sobre la base del trabajo de intelectuales activistas comunistas negras, como Angela Y. Davis y Ruth Wilson Gilmore, el abolicionismo carcelario creció durante las décadas de 1990 y 2000 hasta convertirse en una de las principales visiones revolucionarias. Puesto que las abolicionistas de la cárcel consideraban que existe una estrecha relación entre el sistema carcelario y otras instituciones que ejercen la violencia racista del Estado, cohesionadas en lo que denominan el complejo industrial carcelario, las ideas abolicionistas no tardaron en aparecer en los movimientos contra la violencia policial. Con *Black Lives Matter* y la rebelión de George Floyd, la abolición de la policía se convirtió en la idea dominante de los jóvenes revolucionarios de Estados Unidos. La erradicación total del sistema carcelario y la violencia policial requerirá la erradicación de la propiedad privada y la sociedad de clases.

Esta línea del abolicionismo difiere de la abolición de la familia en algunos aspectos. Mientras que la mayoría de las defensoras de la abolición de las cárceles estarían totalmente a favor de que se quemaran las cárceles hasta los cimientos después de liberar a todas las personas que están dentro, quienes defienden la abolición de la familia por lo general no abogan por destruir todas las familias. El abolicionismo de la familia no pretende arrasar con la base social a través de la cual las personas

encuentran pareja romántica o crían a la infancia o se ocupan unas de otras. Para quienes quieren ser liberadas de sus familias, deberíamos facilitar su huida por todos los medios. Pero para otras personas, la familia puede ser su mejor sostén. Casi todas las personas que viven en familia no cuentan con muchas otras opciones preferibles. Los abolicionistas de la familia no pretenden arrebatar a las personas el apoyo y los cuidados que ahora encuentran en sus familias.

La segunda tradición abolicionista es menos conocida en Estados Unidos: el socialismo revolucionario, especialmente el propuesto por el marxismo hegeliano. Para el filósofo alemán G. W. F. Hegel, el concepto de abolición, o *Aufhebung*, ocupa un lugar central en su idea de la transformación. *Aufhebung* tiene muchos significados contradictorios: suprimir, anular, cancelar y a la vez preservar, elevar, conservar y guardar. Hegel parecía deleitarse con estos significados contradictorios y los contraponía en sus reflexiones. En los textos filosóficos, *Aufhebung* se suele traducir al inglés como *sublate* [negar o eliminar, y sublimar] o como *positive supersession* [superación positiva]. Sugiere tanto la destrucción de algo como la preservación de parte de ello en una forma nueva y transformada. En sus primeros escritos, Marx y Engels empleaban el término *Aufhebung* profusamente. En las traducciones de su obra al inglés se suele traducir como *to abolish* [abolir]. Marx y Engels llamaban a la abolición del Estado, la propiedad y —con cierta ambivalencia, que trataremos en el capítulo siguiente— la familia. Abolir la propiedad no se refería solo a destruir toda propiedad, sino a transformar cómo se producen, distribuyen y consumen los productos para contribuir al bien común. La abolición del Estado no consistía solo en la destrucción de toda institución de gobierno (aunque puede que también sea eso), sino además en la transformación de la gobernanza mediante la acción democrática radical de la clase trabajadora y la disolución total del Estado en el cuerpo social. Marx afirmaba que donde mejor se había materializado la abolición había sido en las asambleas de la Comuna de París. En todo caso, la abolición ni es simple destrucción ni es solo transformación. Lo que queda de la propiedad o del Estado asume una forma radicalmente distinta, en la que no se puede reconocer la forma de la que procede.

La mayoría de las abolicionistas de la familia apoyan a quienes trabajan para defender las relaciones de parentesco frente a los ataques del capitalismo o del Estado racial, denotando elementos de la tradición política del *Aufhebung*. En lugar de destruir la familia, tenemos que abolirla preservando lo más importante —el amor humano, la conexión, los cuidados, la comunidad y el romance— sin anudar estas cualidades a la forma particular del hogar bajo el capitalismo. Abolir significa transformar radicalmente estas cualidades liberándolas de las relaciones de coerción, maltrato,

aislamiento y propiedad. Decir abolición es una forma muy elocuente de describir el avance simultáneo hacia la destrucción de los fundamentos de la coerción y hacia la creación de nuevas formas de cuidados. Abolir la familia significa liberar nuestra capacidad de cuidarnos mutuamente.

La tensión entre estos dos sentidos de la abolición puede resultar confusa y engañosa, pero puede que no sean tan opuestos como parecen. Desde el principio, el abolicionismo del movimiento negro de liberación no solo ha contemplado la destrucción de las formas de opresión racista sino también la creación de nuevas formas de ser. Los abolicionistas de la esclavitud, además de aspirar a la desaparición de esta, también tenían visiones positivas: conseguir la plena ciudadanía y derechos sociales para las personas africanas que fueron esclavizadas en el continente americano, conseguir disponer de las bases materiales para que estas personas pudieran reproducirse y subsistir económicamente y de las bases sociales para prosperar y progresar. Los abolicionistas de la cárcel afirman que las prisiones no nos dan seguridad; en lugar de eso, como dice el popular lema «*we keep us safe*» [nosotros mismos nos mantenemos a salvo]. Han puesto sobre la mesa la necesidad de debatir y perseguir el fundamento de la auténtica seguridad: la justicia racial, la redistribución económica y la justicia transformadora basada en la comunidad. Estas visiones positivas de una sociedad libre tienen tanta importancia para esta tradición abolicionista como la necesidad de destruir las instituciones de la opresión.

Existen otros nexos entre estas dos corrientes del abolicionismo en los que vale la pena profundizar. Dos de las grandes pensadoras abolicionistas de la tradición radical negra —W. E. B. Du Bois y Angela Y. Davis— son marxistas y dedicaron cierto periodo de su vida a estudiar la filosofía de Hegel; es bastante probable que conocieran las connotaciones hegelianas y marxistas de la palabra. En los movimientos abolicionistas de la cárcel y de la policía han participado activamente marxistas de distintas escuelas. Los radicales negros de Estados Unidos se inspiraron en el marxismo hegeliano, pero además es posible que la noción de abolición de Hegel deba mucho a la lucha radical del pueblo negro en las Américas. Susan Buck-Morss sostiene que la Revolución de Haití dio un giro copernicano al modo en el que la filosofía europea abordaba cuestiones como la servidumbre y la libertad.¹¹ Hegel desarrolló su concepción de la dialéctica amo-esclavo, afirma Buck-Morss, leyendo las noticias que publicaban los periódicos sobre el levantamiento de los esclavos en Haití. La autora no toca la posible interrelación entre los abolicionistas de la esclavitud y la noción de *Aufhebung* de Hegel. Wilson Sherwin entrelaza la teoría abolicionista de

¹¹ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 2009 [ed. cast.: *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2005].

la cárcel y la policía con la crítica contra el trabajo, y reclama la necesidad política de abolir este último.¹² Necesitamos muchas más obras que interrelacionen todas estas tradiciones abolicionistas.

Igualmente, mi interés por la abolición de la familia está inspirado e influido por las organizaciones abolicionistas contra las cárceles y la policía. Durante mi propio desarrollo político, hubo un momento clave en mi formación, cuando tuve la oportunidad de formar parte de la sección de Nueva York de *Critical Resistance* [Resistencia crítica]. La práctica y la teoría de mis compañeras abolicionistas abordaban a fondo —más que ningún otro movimiento que yo haya conocido— la interrelación entre la violencia racista del Estado, el maltrato interpersonal en las relaciones íntimas y la atrocidad de la pobreza y la sociedad de clases. Su avanzado pensamiento ha sido fundamental en mi concepción del abolicionismo de la familia. Si quiere aportar algo a los movimientos actuales, la política abolicionista de la familia debe mostrar un compromiso total con la tradición abolicionista de la lucha negra por la liberación.

* * *

En la primera parte de este libro he intentado desarrollar distintas definiciones de la familia —como hogar privado integrado en los circuitos del capitalismo y como el lugar en el que se anudan múltiples formas de violencia— para concluir abordando la necesidad de buscar líneas de fuga, una forma de escape de la imposición de la forma familia. Estos tres capítulos conforman el marco conceptual general que empleo en esta obra. En la segunda parte se profundiza en la historia de la familia y de quienes se resistieron a ella, una historia que está profundamente integrada con las dinámicas de desarrollo del capitalismo racial. Tener presente el marco conceptual ayudará a comprender los muchos giros y derivas que ha experimentado la política familiar desde la industrialización de Europa, pasando por las plantaciones esclavistas y los colonos del Viejo Oeste, hasta las rebeliones de los movimientos obreros del siglo XX. Estos conceptos también serán útiles para teorizar la futura superación de la familia, sobre la que trata la tercera parte.

¹² Wilson Sherin, «Working for Abolition Means Abolishing Work», *Spectre*, núm. 5, primavera de 2022.

SEGUNDA PARTE
UNA HISTORIA DE LA ABOLICIÓN DE LA FAMILIA

IV

LA INDUSTRIALIZACIÓN Y LA FAMILIA BURGUESA

«DESPUÉS DE DESCUBRIR, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia», escribió Marx en 1845, «hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella».¹ Así inaugura Marx una potente reflexión revolucionaria sobre la familia. Feuerbach afirmó que dios y la religión eran expresiones de la alienación humana. En sus «Tesis sobre Feuerbach», Marx establece que esta alienación está enraizada en las relaciones materiales de la sociedad y vincula la crítica a la acción revolucionaria. Entender esta familia terrenal como institución social de la sociedad de clases y como forma de alienación humana nos obliga a comprometernos a destruir esta familia.

Marx entrelaza dos puntos cruciales para pensar la familia de manera crítica. El primero, que las instituciones de la sociedad de clases, tales como la familia, tienen su origen en una historia material de las relaciones sociales alienadas de la sociedad de clases. El segundo, la comprensión profunda de esta historia conlleva el deber de su abolición revolucionaria. Las sucesivas etapas del desarrollo capitalista han ido transformando a qué se referían exactamente los revolucionarios cuando hablaban de la familia. Los escritos de Marx y Engels, si se leen de manera literal, no dicen mucho sobre los posteriores debates en torno a la familia de los comunistas. Pero con estos dos puntos, Marx nos entrega las coordenadas conceptuales que necesitamos no solo para comprender su propia época sino también para identificar las permutaciones posteriores. Y es que situar a la familia como institución social de la sociedad capitalista explica los giros y cambios que ha experimentado el significado de la familia entre las revolucionarias. En las dinámicas del desarrollo capitalista encontramos las causas que impulsan la transformación continua de las formas de vida doméstica. Pero no basta con explicar estos cambios. Entender que la familia es uno más de los

¹ Karl Marx, «Thesis on Feuerbach», en *Marx Engels Collected Works*, vol. 5, Londres, Lawrence & Wishart, 1845, p. 7 [ed. cast.: *Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú, Editorial Progreso, 1980]. Todas las citas de obras de Marx o Engels proceden de *Marx & Engels, Collected Works* (en adelante, *MECW*). El año que se indica se corresponde con el año de publicación original del escrito.

eslabones de la reproducción capitalista nos debe impeler a abolirla, como deja claro Marx en la última tesis sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».²

En *El manifiesto comunista*, que se publicó en 1848, Marx y Engels hacen públicas sus convicciones abolicionistas de la familia. Engels escribió una somera crítica inicial de la familia, pero Marx fue más lejos al redactar el último pasaje. Proponen «abolir la familia», ese «infame designio de los comunistas».³ En los siguientes párrafos, se burlan de la idealización de los vínculos familiares por la clase capitalista, describen a grandes rasgos la devastación de los lazos de parentesco de la clase obrera en la industria moderna y reafirman su convicción de destruir la familia capitalista fundada en la propiedad. En dos obras de Engels, escritas una hacia el inicio de su producción y la otra hacia el final, se explica cómo ha evolucionado la forma familia en función del desarrollo de las relaciones de producción de la sociedad de clases. En 1845, Engels publicó *La situación de la clase obrera en Inglaterra* obra en la que documentaba las consecuencias de la industrialización en la vida del proletariado. Cuarenta años más tarde, tras la muerte de Marx, Engels escribió *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en la que plantea que la aparición de la propiedad privada creó la familia nuclear monógama característica de la clase capitalista.

En este capítulo se examina la obra de Marx y Engels con el fin de entender los rápidos cambios de las dinámicas familiares en el capitalismo industrial del siglo XIX. Sus escritos ayudan a identificar la crisis de la reproducción de la clase trabajadora que atravesó Europa durante el proceso de industrialización, que se produce de manera simultánea e inseparable de la consolidación del modelo de familia burguesa. Unidas, la destrucción de las relaciones familiares de la clase trabajadora y el ascenso de la familia burguesa constituyen un momento importante en la historia de la familia en el capitalismo. Desde el punto de vista metodológico, este libro toma la idea de Marx y Engels de que la lógica cambiante de la familia se puede explicar y entender a través de las dinámicas históricas de la sociedad de clases. Más adelante, el presente capítulo se centrará en la visión que ofrecen Marx y Engels de la abolición de la familia como la destrucción de la familia burguesa. Esta visión tiene resonancias mucho más allá del contexto en el que fue elaborada, la Europa del siglo XIX.

² Ibídem, p. 8.

³ Marx y Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, MECW, vol. 6, 1848, p. 501 [ed. cast.: *El manifiesto comunista*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2004].

Engels en Manchester

En 1842, el joven Engels llega al boyante centro industrial que era Manchester. Durante los dos años que pasa allí, intenta entender la vida del nuevo proletariado urbano de Inglaterra. Habla con la gente, lee informes y recorre las calles. Intenta describir el horror que le hace sentir la situación de los proletarios:

Por todas partes los montones de detritos y de cenizas y las aguas usadas vertidas delante de las puertas terminan por formar charcas nauseabundas. Aquí es donde viven los más pobres de los pobres, los trabajadores peor pagados, con los ladrones, los estafadores y las víctimas de la prostitución, todos mezclados. La mayoría son irlandeses o descendientes de irlandeses, y aquellos que aún no han naufragado en el torbellino de esta degradación moral que los circunda, se hunden cada día más, pierden cada día un poco más la fuerza de resistir a las influencias desmoralizadoras de la miseria, de la suciedad y del medio ambiente.⁴

Hay más historias. Padres que murieron en los campos de batalla y en las fábricas, la progenie que quedó atrás y muere de hambre lentamente en cuartos desabrigados. Seis personas por cama, todos los cuartos atestados y sofocantes. La enfermedad campa a sus anchas por los barrios matando a miles de personas. Es una clase consumida por el alcohol, la prostitución y la decadencia moral. Engels elabora tablas de datos en las que documenta lo que algún día se llamará la desigualdad en la distribución de la mortalidad prematura: «En Manchester por ejemplo, según el informe que acabamos de citar, más del 57 % de los hijos de obreros mueren antes de haber cumplido la edad de 5 años, mientras que entre los niños de las clases burguesas la proporción de los decesos no es más que del 20 %».⁵ Engels reconoce que la clase trabajadora no puede subsistir en estas condiciones: «En esas condiciones, ¿cómo es posible que la clase pobre pueda disfrutar de buena salud y vivir mucho tiempo? ¿Qué otra cosa puede esperarse sino una enorme mortalidad, epidemias permanentes, y un debilitamiento progresivo e ineluctable de la generación de los trabajadores?».⁶

Engels duda con razón de los reformistas burgueses y aquellos primeros trabajadores sociales que intentaban con distintas estrategias fortalecer a la familia de clase trabajadora para atajar la crisis de la reproducción social. Entre los reformistas sociales de la época abundaba la idea de que la

⁴ Engels, *The Condition of the Working Class in England*, MECW, vol. 4, 1845, p. 332 [ed. cast.: *La situación de la clase obrera*, Madrid, Akal, 2020].

⁵ *Ibíd.*, p. 405.

⁶ *Ibíd.*, p. 396.

adopción de la moral burguesa, incluso parecerse más a la familia burguesa, era el antídoto para la pésima situación sanitaria. Creían que las normas de la familia burguesa salvarían a la clase trabajadora. Marx y Engels negaban que esa fuese una solución, argumentando que no atacaba las causas verdaderas, ligadas al trabajo industrial, y que la moral burguesa no dejaba de ser una farsa. Defendían que la derrota de la clase capitalista y la victoria del socialismo eran la única salida. A diferencia de muchos de sus coetáneos que también estudiaron el horror de la vida social de la clase obrera, Engels culpó sin ambages a la clase dirigente.

En la obra de Engels se encuentra implícito el esbozo de un marco general de pensamiento sobre la familia como unidad de la sociedad capitalista. Bosquejó los principios de un análisis coherente de la reproducción social de la clase trabajadora bajo las condiciones del capitalismo. Engels identificó los eslabones de la reproducción social en el capitalismo industrial: los nuevos capitalistas industriales que fuerzan al campesinado a instalarse en las grandes ciudades; las nuevas fábricas hambrientas de mano de obra barata, de mano de obra desechable, de mano de obra infantil; la producción de población sobrante para mantener bajos los salarios; la pobreza urbana extrema y las horribles condiciones de vida resultantes; y el gobierno, controlado por capitalistas reacios a intervenir para cubrir las necesidades básicas de saneamiento, vivienda o sanidad de las personas.

La industrialización y la crisis de la reproducción de la clase trabajadora

Junto a otros observadores de su época, Engels se dio cuenta de que la clase trabajadora industrial moría más rápido de lo que se reproducía. Durante las décadas centrales del siglo XIX, la clase trabajadora inglesa no era capaz de producir suficiente reemplazo de sí misma. Las condiciones documentadas por Engels —enfermedades, hacinamiento, accidentes laborales, hambre y mortalidad infantil— hacían imposible al proletariado lograr que su progenie llegara a la edad adulta. La población urbana no habría aumentado de no ser por la inmigración constante de campesinos desposeídos. Los cronistas de la clase dominante, los primeros trabajadores sociales y los defensores del socialismo condenaban a coro la situación a la que se enfrentaba la clase trabajadora industrial, identificando lo que hoy podríamos denominar una crisis de la reproducción social. Las investigaciones han terminado por confirmar sus temores. Las tasas de mortalidad infantil eran altas y la esperanza de vida de las personas de clase trabajadora se había desplomado con la urbanización. Para cerca de la mitad de la clase trabajadora, incluyendo los trabajadores manuales no cualificados

o semicualificados, el salario podía bastar para el coste de reposición cotidiana de los trabajadores, pero no para su reposición generacional.⁷

La situación observada por Engels fue el producto de los muchos cambios que experimentó el trabajo a comienzos del siglo XIX. El desarrollo de las fábricas llevó a niños y niñas, mujeres solteras y hombres a trabajar fuera de casa. Las mujeres casadas de clase trabajadora participaron en el trabajo de manufactura subcontratado para obtener un salario trabajando desde casa, lo que se conocía como el sistema *putting-out*.⁸ Las fábricas se desarrollaron rápidamente en los países en vías de industrialización durante el siglo XIX. Estas precisaban del ingreso masivo en el trabajo fabril asalariado de los antiguos artesanos y campesinos. A comienzos de siglo, más de la mitad de los trabajadores fabriles eran niñas y niños preadolescentes en muchos sectores industriales, por ejemplo, en la industria algodonera inglesa en 1816. En la década de 1840, el 15 % de los trabajadores textiles franceses eran preadolescentes.⁹ La mayoría de los niños y niñas trabajadoras de Inglaterra y Francia se incorporaban a través de equipos intergeneracionales de trabajadores de fábrica, subcontratados a través de hombres de clase trabajadora. En muchos casos, un hombre, miembro de la familia o amigo de la familia, supervisaba a los niños estableciendo relaciones extendidas informales que servían para disciplinar a los niños por medio de la violencia masculina, si bien limitaban la autoridad del empleador. Cuando se emprendió la industrialización de Estados Unidos, los trabajadores industriales inmigrantes del país se enfrentaron a situaciones similares. Desde los bloques de apartamentos decrepitos y atestados en los que las mujeres cosían vestidos mientras cuidaban de su progenie hasta los suburbios pegados a las fábricas de Pittsburgh, la industrialización asistió al derrumbamiento paralelo de la supervivencia reproductiva de la clase trabajadora.

Durante el periodo documentado por Engels, los salarios del proletariado eran tan bajos que no permitían constituir algo que se pareciera remotamente a la familia burguesa. En los lugares en los que el capitalismo había destruido la base de las familias campesinas, las condiciones

⁷ Wally Secombe, *Weathering the Storm: Working-Class Families from the Industrial Revolution to the Fertility Decline*, Nueva York, Verso, 1993, p. 74.

⁸ El *putting-out system* o sistema de taller doméstico se refiere a un método productivo y de organización del trabajo donde la producción se efectúa de forma dispersa en las viviendas de los trabajadores, usualmente a tiempo parcial, alternándolo con el trabajo agrícola. Se generalizó a partir de la Edad Moderna cuando los burgueses, en su nuevo papel de empresarios capitalistas, ofrecieron a los campesinos las materias primas y las herramientas necesarias para la producción de determinados productos, especialmente textiles. [Wikipedia, N. de E.]

⁹ Claudia Goldin, *Understanding the Gender Gap: An Economic History of American Women*, Nueva York, Oxford, 1990, pp. 48-49.

de la producción industrial ponían difícil al proletariado mantener algo parecido a una vida familiar estable. La industrialización estaba minando lo que se podía identificar como una familia de clase trabajadora como unidad definida de reproducción social. En su lugar, se producía el caos que tanto asustaba a los observadores burgueses. La brutalidad de la industrialización fragmentó las relaciones familiares de la clase trabajadora. Las personas de clase trabajadora todavía dependían en gran medida de las redes de parentesco para acceder al trabajo y al alojamiento, para el disciplinamiento de los equipos de trabajo, para compartir recursos o a la hora de decidir sobre cuestiones de migración, pero les faltaban los medios para mantener familias nucleares estables.

En *El manifiesto comunista*, Marx y Engels escriben «la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletario y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo».¹⁰ Estas observaciones se basaban en la realidad de la presión espantosa que el trabajo industrial estaba ejerciendo sobre la vida de la clase trabajadora. Bajo las condiciones que imponía el trabajo fabril, los lazos de parentesco del proletariado no podían seguir cumpliendo su función como sistema naturalizado y establecido de obligación, cuidados y dominación. La infancia iba a trabajar en equipos que a menudo estaban encabezados por hombres con los que apenas tenían relación. Los proletarios compartían hogar con múltiples familias y generaciones. Las mujeres proletarias vendían sexo para sobrevivir. Las condiciones del trabajo asalariado aflojaron y fragmentaron los lazos de nacimiento y parentesco y los reconstruyeron de formas cada vez más heterogéneas. La violencia de género coercitiva se producía en los centros de trabajo, las calles y los hogares, pero no era exclusiva de los padres. Para Marx, Engels y muchos reformistas burgueses, la familia no existía entre la clase trabajadora industrial.

La crisis de la reproducción de la clase trabajadora que Engels observó en Manchester se ha extendido a lo largo de la historia del desarrollo capitalista hasta el día de hoy, desplazándose por la geografía conforme se expandía la industrialización. Las condiciones documentadas en *La situación de la clase obrera en Inglaterra en 1844* se replicaron en los centros industriales de Alemania y poco después del resto de Europa. Los países que sucesivamente fueron atravesando el proceso de industrialización masiva se enfrentaron a fenómenos similares, en los casos en los que no existía todavía un movimiento obrero de masas capaz de imponer un nivel de vida decente. Desde las fábricas de las barriadas de viviendas de alquiler para obreros del Nueva York de principios del siglo XX hasta las zonas de procesamiento de exportaciones del Sur global del siglo XXI, allí donde

¹⁰ Marx y Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, ob. cit., p. 501.

se han construido fábricas, las trabajadoras se han enfrentado generación tras generación al hacinamiento, los suburbios, los accidentes laborales, la mortandad infantil y la desesperación generalizada.

Engels y el lumpemproletariado

El miedo de Engels a la decadencia moral de los pobres de la industria se parece a la hostilidad que, más adelante, sintió el movimiento socialista hacia los pobres urbanos. Cuando los teóricos posteriores buscaban justificaciones canónicas para las diatribas contra los pobres, recurrían al lenguaje que emplearon Engels y Marx cuando escribieron sobre el *Lumpenproletariat* [«proletariado andrajoso», generalizado en castellano como «lumpemproletariado»]. Para Marx y Engels, la categoría del lumpemproletariado tiene un carácter ambiguo. En su texto de 1851, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Marx presenta la descripción más conocida de los miembros del lumpemproletariado:

Junto a *roués* arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzueros, organizadores, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*.¹¹

La enumeración destaca por lo grotesca que es: una proliferación de roles y nombres con escasos rasgos en común o características que los unifiquen. Muchas de las personas incluidas, aunque no todas, son delincuentes; otras son trabajadoras informales que intentan sobrevivir como pueden. No está del todo claro que siquiera el propio Marx supiera cómo estaban relacionadas todas estas personas. En otro escrito, Marx dice del lumpemproletariado que es «una masa bien deslindada del proletariado industrial. Esta capa es un centro de reclutamiento para rateros y delincuentes de toda clase, que viven de los despojos de la sociedad, gentes sin profesión fija».¹² En 1850, Engels describe al lumpemproletariado como «un símbolo viviente de la disolución de la sociedad feudal».¹³ El fin de la sociedad feudal dejó a una gran cantidad

¹¹ Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, MECW, vol. 11, 1851, p. 149 [ed. cast.: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003].

¹² Karl Marx, *The Class Struggles in France, 1848-1850*, MECW, vol. 10, 1895, p. 62 [ed. cast.: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2015].

¹³ Friedrich Engels, *The Peasant War in Germany*, MECW, vol. 10, 1850, p. 415 [ed. cast.: *La guerra campesina en Alemania*, Madrid, Capitán Swing, 2009].

de «gentes sin profesión definida ni residencia fija».¹⁴ El lumpemproletariado era el campesinado desposeído, reconstituido por la vida industrial urbana. Engels lo compara con las personas que todavía tenían un «fondo de robustez campesina», que «se hallaban muy lejos de la venalidad y degeneración de nuestro lumpemproletariado civilizado».¹⁵ El lumpemproletariado que nos presentan estos pasajes es un surtido heterogéneo de delincuentes y trabajadores informales a los que se recurre para nutrir las filas de los ejércitos mercenarios. Estos individuos pertenecen a las nuevas ciudades industriales y a la sociedad capitalista, procedentes de la descomposición de la vida feudal. Pero no hay muchos elementos que los distingan claramente del proletariado industrial. Marx cree que se recluta al lumpemproletariado para desplegarlo frente a las huelgas y levantamientos obreros, pero en realidad se diferencian poco del resto de la clase trabajadora.

Si se lee en paralelo a *La situación de la clase obrera*, se hace evidente que la «degeneración» de la que habla Engels en *La guerra de los campesinos en Alemania* se ha ido constituyendo en un universal al hablar de la condición de la vida proletaria. En muchos de los escritos de Marx y Engels que tratan sobre la vida de los trabajadores industriales aparecen de manera recurrente e inevitable estos mismos temas de la delincuencia, el trabajo sexual, la fragmentación social y la degeneración moral. Consideraban que el capitalismo precipitaba a toda la clase a una pobreza inclemente, ya fueran trabajadores asalariados o población sobrante. A excepción de algún que otro pasaje sobre fuertes enfrentamientos políticos, Engels y Marx no terminan de distinguir claramente entre la clase trabajadora y las pobres; ambas siguen siendo parte del proletariado.

Esta ausencia de separación clara entre el lumpemproletariado y la clase trabajadora industrial se hace patente en una de las preocupaciones de Engels con mayor carga moral: el trabajo sexual. A Engels le preocupaba que la pobreza urbana estuviera torciendo el género y la sexualidad de los proletarios. En *La situación de la clase obrera* se insinúan todo tipo de horrores sexuales al acecho. Cita repetidas veces la prostitución, un síntoma de degeneración moral y corrupción sexual. Sugiere la amenaza del incesto y la homosexualidad en el hacinamiento de las viviendas. Pero más que considerar a los trabajadores sexuales radicalmente distintos del resto del proletariado, Engels consideraba el trabajo sexual una consecuencia inevitable de las condiciones de la vida urbana en la industrialización. Durante casi todo el siglo XIX, muchas mujeres de clase trabajadora se dedicaban al trabajo sexual durante un tiempo, antes de casarse, una práctica que era lo bastante común como para no diferenciarlas claramente de sus vecinas o parientes.

¹⁴ *Ibidem*, p. 407.

¹⁵ *Ibidem*, p. 408.

Durante cada una de las fases de la abolición de la familia que se describen en este libro, se desplaza el lugar que ocupa el lumpemproletariado. En los centros urbanos de la Europa en proceso de industrialización, a mediados del siglo XIX, la respetabilidad aún no se había extendido a ninguno de los estratos de la clase trabajadora. El lumpemproletariado no era peligroso solo porque fuera reclutado ocasionalmente para hacer de matón rompehuelgas, sino también porque parecía ser el futuro que esperaba a toda la clase trabajadora. Engels sospechaba que el capitalismo estaba transformando a toda la clase en pobres degenerados —podría decirse que cargados con la connotación eugenésica de la degeneración— sustituyendo cualquier parecido con la familia de clase trabajadora con la homosexualidad, el trabajo sexual y la muerte prematura. Ponía sus esperanzas en que un movimiento socialista pudiera rescatar a la clase trabajadora de semejante sino.

La familia burguesa

Aunque el capitalismo industrial estaba destruyendo algunas formas de familia, a la vez consolidaba una nueva: la familia burguesa. Los capitalistas del mundo en proceso de industrialización fraguaron un nuevo modelo de familia que difería de la antigua aristocracia europea. En lugar de relaciones extendidas de parentesco, estas se limitaban cada vez más a la estructura de la familia nuclear. En lugar de celebrar el hedonismo descarado, celebraban la privacidad, la pureza, la abstinencia y la monogamia. En lugar de negociar abiertamente los matrimonios como extensión de las alianzas políticas, se imaginaban rendidos al amor romántico.

La base fundamental de esta nueva forma de familia, según explica Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, es la acumulación y expansión del patrimonio particular. Como escriben Marx y Engels en *El manifiesto comunista*: «¿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».¹⁶ Esta familia burguesa, prosiguen, encuentra su «complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública».¹⁷ La nueva familia con capital es la contraparte indispensable de la destrucción de los lazos de parentesco proletarios. Para Marx y Engels, esta nueva familia capitalista es fundamentalmente hipócrita. Mientras que la ideología burguesa celebra como una virtud la castidad y la monogamia, en la práctica solo las demanda de las mujeres. Aunque la burguesía celebra el

¹⁶ Marx y Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, ob. cit., p. 501.

¹⁷ *Ibidem*.

amor romántico, en realidad no es más que una fachada para disfrazar la acumulación de fortuna. Cuando celebra la inocencia de la infancia, sus vidas opulentas dependen del trabajo infantil en la industria. Para Engels, todas estas formas de hipocresía son funcionales para las relaciones de propiedad. La familia capitalista se convierte en el modo de establecer la línea apropiada para la transmisión de la riqueza heredada y en el vehículo para seguir acumulando.

Por otra parte, Marx y Engels identifican en *El manifiesto comunista* el papel fundamental que cumple la propiedad en la constitución de la familia burguesa, un tema que Engels retoma en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Los hombres burgueses impusieron la monogamia a sus esposas para garantizar que la descendencia fuera realmente suya; así se mantenía la línea correcta para transmitir la herencia. Pero además, la propiedad cumplía otros papeles en las relaciones familiares burguesas que en sus escritos solo se insinúan: la promesa de recibir una herencia y de obtener propiedades como regalo era el medio por el que los padres burgueses ejercían un control sobre sus hijos de por vida, reproducían su estatus social en sus hijos y constituían su propia posición de clase. La familia burguesa era un vehículo para amasar y mantener la fortuna. La familia adquiría coherencia con la posesión de bienes, aparte de actuar como una forma de propiedad en sí misma. Los niños pertenecían a sus padres del mismo modo que las esposas pertenecían a sus maridos.

En escritos posteriores, Engels expresaba su preocupación por la opresión de las mujeres dentro de la familia burguesa. Las familias capitalistas habían generado un nuevo culto a la virginidad femenina, el amor verdadero y la inocencia de la infancia. El hogar burgués había creado la esfera privada —que se describe en la primera parte— sometiendo a las mujeres a una nueva forma de dominación:

Las cosas cambiaron con la familia patriarcal y aún más con la familia individual monogámica. El gobierno del hogar perdió su carácter social. La sociedad ya no tuvo nada que ver con ello. El gobierno del hogar se transformó en *servicio privado*; la mujer se convirtió en la criada principal, sin tomar ya parte en la producción social. [...] La familia individual moderna se funda en la esclavitud doméstica franca o más o menos disimulada de la mujer, y la sociedad moderna es una masa cuyas moléculas son las familias individuales.¹⁸

¹⁸ Engels, *The Origin of the Family, Private Property and State*, MECW, vol. 26, 1884, p. 181 [ed. cast.: *El origen de la familia moderna, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2006]. Cursivas del autor.

Engels contrasta esta dominación de género dentro de la familia acomodada con la igualdad de género que observa en la clase trabajadora. Sostiene que la inexistencia de la propiedad hace a la clase obrera capaz de obtener un «amor sexual» genuino. La potencia igualadora de la pobreza entre las personas proletarias conlleva la ausencia de la dominación masculina o la monogamia: «Aquí faltan por completo los bienes de fortuna, para cuya conservación y transmisión por herencia fueron instituidos precisamente la monogamia y el dominio del hombre; y, por ello, aquí también falta todo motivo para establecer la supremacía masculina».¹⁹ Engels afirmaba que las relaciones de género entre los proletarios mostraban el futuro socialista de la igualdad de género. Si bien Engels demuestra ser consciente de la estrecha relación entre la propiedad y la desigualdad de género en la clase capitalista, sus palabras también evidencian su total inadvertencia de lo que más adelante se convirtió en uno de los temas centrales de los debates de género en el socialismo: la dominación de género dentro de la clase trabajadora. El movimiento socialista tuvo que alcanzar otra etapa más avanzada para prestar atención a las relaciones de género entre el proletariado. Engels y Marx coincidían en plantear la abolición de la familia como acción política para superar la familia burguesa.

La abolición de la familia según Marx y Engels

Resumiendo, el capitalismo estaba produciendo simultáneamente la destrucción de los lazos de parentesco del proletariado y los fundamentos de una nueva forma de familia en la clase capitalista. Es esta conjugación de la destrucción de un grupo de lazos de parentesco y la consolidación de otra forma de familia la que nos permite entender mejor el concepto de la abolición de la familia desarrollado por Marx y Engels.

Se acusa mucho a los comunistas, afirman, de querer abolir la familia, establecer una comunidad de mujeres compartidas y abolir «los vínculos más íntimos»: los de los padres con sus hijos.²⁰ Marx y Engels ni niegan ni confirman estas acusaciones. En cambio, defienden que el capitalismo ya ha destruido a la familia en la clase trabajadora al establecer las condiciones de la producción industrial y la pobreza urbana. Las comunistas, sugieren, no tenían que adoptar una postura sobre la vida de la familia de clase trabajadora porque el capitalismo ya la había destruido. La clase capitalista, con sus inagotables «declamaciones» celebratorias de la familia, es la responsable de estas condiciones. Puesto que la familia burguesa se basa

¹⁹ *Ibidem*, p. 179.

²⁰ Marx y Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, ob. cit., p. 502.

en la propiedad, ambas «desaparecen con la desaparición del capital».²¹ El comunismo, al transcender la propiedad privada y las relaciones sociales capitalistas, abolirá automáticamente la familia burguesa.

Cuando Marx y Engels condenaban la familia, pensaban específicamente en la familia como componente de la sociedad burguesa. En sus primeros escritos, Marx aún no se ocupaba principalmente del modo de producción capitalista y sus leyes de funcionamiento. Sus críticas iniciales se centraban en el nuevo carácter de lo que él denominaba *bürgerliche Gesellschaft*, traducido como *sociedad civil* o *sociedad burguesa*. En sus primeras descripciones de la *bürgerliche Gesellschaft*, Marx vinculaba las condiciones materiales del capitalismo a su forma social, jurídica y estatal. La sociedad civil resulta de la disolución de las antiguas relaciones feudales de estatus y propiedad sumada a la formación de nuevas formas de organización materiales e institucionales apropiadas para la propiedad privada y la acumulación de capital. El concepto marxiano de sociedad civil incorporaba tanto las nuevas relaciones económicas constituidas por el trabajo asalariado, el libre intercambio comercial y la dependencia del mercado generalizada como las instituciones sociales fundamentales para el dominio de la clase capitalista. El Estado, la iglesia y la familia se asemejaban a algunos elementos de sus homólogos feudales pero habían sido refundidos radicalmente en el crisol de la nueva sociedad civil. Frente a la sociedad civil, el comunismo constituye una política de la abolición, un «movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual».²² Una abolición que liberaría a la humanidad de la alienación de la familia, entre otros elementos de la sociedad burguesa, como sostiene Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*: «Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas especiales de la producción y caen bajo su ley general. La *abolición* de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es por ello la *abolición* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social».²³

Para Marx y Engels, la abolición de la familia es una dimensión imprescindible y una consecuencia inevitable de la abolición de la sociedad civil y la propiedad privada. Las comunistas no consideran que combatir

²¹ *Ibidem*.

²² Marx y Engels, *The German Ideology*, MECW, vol. 5, 1867, p. 49 [ed. cast.: *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014].

²³ Marx, *Economic-Philosophic Manuscripts of 1844*, MECW, vol. 3, 1844, p. 297 [ed. cast.: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Barcelona, Grijalbo, 1975]. En el fragmento presentado, sustituyo la traducción de *Aufhebung* de la edición inglesa, «positive transcendence» [transcendencia positiva] por «abolition» [abolición]. [En la edición española referenciada, *Aufhebung* se traduce como «superación positiva». N. de la T.].

directamente a la familia sea una prioridad estratégica, ni encuentran nada positivo que rescatar de la ideología de la familia. Al sostener esta postura específica y matizada, Marx y Engels se están distanciando de otras tendencias del movimiento socialista —tanto de quienes estaban en la línea de Proudhon, que defendía y pretendía reivindicar la dignidad de la familia campesina; como de quienes, como Fourier, consideraban el ataque directo a la familia uno de los principales deberes del comunismo—. ²⁴ Para Marx y Engels, dado que la familia burguesa se basa en la propiedad, en *El manifiesto comunista* su abolición adopta la forma programática de la «abolición del derecho de herencia». ²⁵ Aunque en otros textos critican que la abolición de la herencia sea un objetivo específico y que no se aborde a la vez la propiedad privada en general, en *El manifiesto comunista* sitúan la herencia como elemento clave de la lógica de las relaciones familiares burguesas. Según Marx y Engels, la abolición de la familia es la destrucción de la familia burguesa, inherente a la superación de la propiedad privada.

Después de la familia, ¿la monogamia heterosexual?

En sus escritos iniciales, Marx y Engels no especificaron qué naturaleza tendría el parentesco o el amor una vez abolida la familia burguesa. No tendría la forma del ideal de familia de la burguesía ni tampoco se trataría de la consabida prostitución generalizada del proletariado del capitalismo. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels sostuvo que la hipócrita moralidad burguesa no iba a servir de mucho bajo el comunismo. La destrucción de la familia burguesa y del orden social capitalista sentaría los cimientos para el amor verdadero y el matrimonio basado exclusivamente en la «inclinación recíproca». ²⁶ Al suprimir por completo las cuestiones de la propiedad y la supervivencia material de las relaciones íntimas, la humanidad podría descubrir su sexualidad natural e inherente. La sexualidad comunista solo estaría supeditada a las decisiones de las ciudadanas del futuro, personas a las que no afectarían las opiniones de las ciudadanas de hoy. ²⁷

El llamamiento a la liberación es evidente pero, junto a este, Engels también planteaba otras ideas más cuestionables. Abolir la propiedad y la familia burguesa haría a la humanidad libre de satisfacer su sexualidad intrínseca, una forma familia elegida libremente por la

²⁴ Para contextualizar estos debates, véase Richard Weikart, «Marx, Engels and the Abolition of the Family», *History of European Ideas*, núm. 18(5), 1994, pp. 657-672.

²⁵ Marx y Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, ob. cit., p. 505.

²⁶ Engels, *The Origin of the Family*, ob. cit., p. 188.

²⁷ *Ibidem*, p. 189.

ciudadanía del futuro, la monógama: «Desaparece la prostitución, y en vez de decaer, la monogamia llega por fin a ser una realidad, hasta para los hombres».²⁸ Según Engels, el matrimonio monógamo alcanza su materialización absoluta en el amor comunista: «Dado que, por su propia naturaleza, el amor sexual es exclusivista —aun cuando en nuestros días ese exclusivismo no se realiza nunca plenamente sino en la mujer—, el matrimonio fundado en el amor sexual es, por su propia naturaleza, monógamo».²⁹

Liberada de la tiranía de la propiedad, la humanidad también estaría liberada de los excesos sexuales de la prostitución capitalista. Marx y Engels habían observado con acierto que la pobreza capitalista devastaba las relaciones sociales de la clase trabajadora. Pero no fueron capaces de ver la dimensión positiva que tenía la libertad sexual entre las personas proletarias de las nuevas ciudades. Cuando argumentan que el comunismo haría realidad la verdadera monogamia, adoptan una postura muy próxima al agresivo conservadurismo sexual de los socialistas posteriores, quienes pensaban que la desviación de género y la homosexualidad eran perversiones capitalistas burguesas. Pero para Marx y Engels no podía existir una separación clara entre las perversiones de los desviados y la respetabilidad sexual de la clase trabajadora, porque esta aún no existía. Abolir la sociedad civil y la familia burguesa, explicaba Engels, era la condición necesaria para constituir las bases de una vida conyugal genuina. Los propios Marx y Engels expresaban su menosprecio y sus burlas hacia los incipientes movimientos por los derechos de los homosexuales y se escribían cartas plagadas de epítetos homófobos insultantes hacia sus coetáneos.³⁰ A pesar de su preocupación por la emancipación de las mujeres y la hipócrita monogamia burguesa, Engels no fue capaz de imaginar algo más allá del matrimonio monógamo heterosexual. Sin embargo, la homofobia de Marx y Engels también mostraba cierta ambigüedad. En una carta de 1869, Engels escribe a Marx sobre un libro escrito por el militante homosexual Karl Ulrich:

Esas revelaciones son sumamente antinaturales. Los pederastas empiezan a tenerse en consideración y se dan cuenta de que constituyen una fuerza en el Estado [...] no pueden dejar de triunfar. Ahora se dirá «*Guerre aux cons, paix aux trous-de-cul*». Menuda suerte tenemos, por nuestra parte, de ser demasiado viejos como para preocuparnos de tener que pagar un tributo corporal a los vencedores cuando este

²⁸ *Ibíd.*, p. 183.

²⁹ *Ibíd.*, p. 188.

³⁰ Para tener información más detallada acerca de la homofobia de Engels y Marx, véase *Engels, homophobia and the left* [Engels, la homofobia y la izquierda]; disponible online en http://www.columbia.edu/~lnp3/mydocs/sex_gender/engels_homophobia.htm.

partido gane [...] Pobres de nosotros, la gente [a la que nos gusta] de frente, con nuestra inclinación infantil por las mujeres, entonces nos irá bastante mal.³¹

Su desprecio por la emancipación de los homosexuales es evidente, pero también lo es su propia ironía con la idea de quedarse atrás en la futura revolución queer, cuando consideran que no se hará caso de sus partes traseras.

A pesar de que a Karl Ulrich no se le había ocurrido incitar a la dictadura queer que ellos sugieren, posiblemente Marx sí se topó con tal utopía sexual en las páginas de Charles Fourier. Marx leyó en profundidad a este autor, como se demuestra cuando cita favorablemente a Fourier al escribir que «el grado de la emancipación femenina constituye la pauta natural de la emancipación general».³² Pero no parece estar tan de acuerdo con Fourier cuando defiende la libertad sexual. Probablemente, la referencia a la «libre comunidad de las mujeres» de *El manifiesto comunista* era tanto un ataque satírico al miedo al comunismo de la burguesía como una referencia a algunos de los puntos de vista de Fourier sobre la vida comunal sexualmente abierta. En el capítulo 5 ahondaré en la visión de Fourier del amor libre, las relaciones abiertas y la integración del placer sexual que rechazaban Marx y Engels.

De cualquier modo, en primer lugar trataré otra de las dimensiones de la nueva familia burguesa en el capítulo que sigue. Marx y Engels describieron la política familiar de la nueva sociedad burguesa, pero esta no se restringió a las ciudades en proceso de industrialización de la metrópoli. La sociedad burguesa europea extendió su alcance a todo el planeta. La familia blanca burguesa constituyó un elemento clave del proyecto colonial que sirvió para estabilizar los gobiernos coloniales, establecer colonias permanentes y administrar las plantaciones agrícolas. A continuación trataremos la política familiar racial de América del Norte.

³¹ «Letter, Engels to Marx», *Marx and Engels Complete Works*, vol. 43, 1869, p. 295 [«Carta de Engels a Marx del 22 de junio de 1869»]. *Guerre aux cons, paix aux trous-de-cul* se podría traducir como «Guerra a los coños, paz a los anos».

³² Fourier citado por Marx y Engels en *The Holy Family*, *MECW*, vol. 4, 1845, p. 196 [ed. cast.: *La sagrada familia*, Ciudad de México, Grijalbo, 1967, p. 273].

V

LA POLÍTICA DE LA FAMILIA EN LA ESCLAVITUD Y EL GENOCIDIO

AL OTRO LADO DEL ATLÁNTICO y lejos de Marx y Engels, durante el siglo XIX fueron tomando forma paralelamente otros regímenes de política familiar capitalista. En América del Norte, el capitalismo se fundó sobre dos proyectos integrales del supremacismo blanco: el desplazamiento genocida de los pueblos nativos para instaurar una sociedad blanca colonial y la esclavización de los pueblos africanos para las plantaciones agrícolas. Estos proyectos interrelacionados del capitalismo racial son el objeto del presente capítulo: nos centraremos en Canadá para entender mejor el colonialismo de asentamiento o de poblamiento [*settler colonialism*] y en el sur de Estados Unidos para abordar el tema de la esclavitud. Ambos proyectos eran esencialmente regímenes de familia que se impusieron destruyendo las relaciones de parentesco de los pueblos indígenas y negros y consolidando un modelo de familia nuclear blanca y propietaria.

Estados Unidos y Canadá fomentaron la expansión del asentamiento de familias blancas en la frontera. Ambos proyectos de construcción de la nación se apoyaban en la estabilidad de una forma de familia normativa. Las familias blancas debían cultivar sus fincas, crear comunidades de colonos en la frontera y reproducirse en nuevas generaciones. Las familias propietarias de las plantaciones supervisaban la esclavitud en Estados Unidos. Las mujeres blancas participaban de manera generalizada en la gestión y propiedad de las personas esclavizadas. Aparte de ser sistemas prácticos de propiedad y dominación, las familias blancas colonizadoras del Salvaje Oeste y las plantaciones esclavistas están envueltas en cierta nostalgia romántica, que durante los dos siglos transcurridos desde entonces se ha venido reproduciendo en la cultura popular.

A la vez que fomentaba la familia blanca hacendada, el capitalismo racial obligaba de manera brutal a no tener descendencia a las familias negras, indígenas e inmigrantes que no fueran blancas. Tanto en Estados Unidos como en Canadá se instauraron sistemas de escuelas residenciales¹

¹ El *Canadian Indian residential school system*, sistema de escuelas residenciales para indios de Canadá era una red de internados de asistencia obligatoria para niños indígenas fundada por el Departamento de Asuntos Indios del gobierno de Canadá y administrada por iglesias cristianas [Wikipedia. N. de E.]

[*residential schools*] que cortaron las relaciones familiares de la población indígena, obligaron a la infancia nativa a asimilarse en la sociedad blanca y propiciaron una enorme cantidad de muertes. La esclavitud destruyó la capacidad de formar relaciones de parentesco duraderas y estables entre la población negra. Los lazos entre personas esclavizadas podían romperse en cualquier momento a causa del sistema de compra, venta y redistribución de personas esclavizadas. Hacia finales del siglo XIX se estableció un nuevo régimen de política familiar supremacista blanca que difería del anterior: en lugar de limitarse a tratar de destruir las relaciones de parentesco no blancas, la nueva estrategia perseguía imponer las reglas de la familia blanca en la vida de la población negra e indígena. En el sur de Estados Unidos, en las décadas de 1880 y 1890, la estrategia se materializó en la condición de vivir en matrimonio para poder optar a arrendar tierras a través del sistema de arrendamientos Jim Crow. La *Allotment Act* [ley de adjudicación de tierras] de 1887 dio tierras en un sistema de propiedad privada a las personas nativas que vivían en familias encabezadas por un hombre. Se trataba de una estrategia de imposición de las normas de género patriarcales, destrucción de la gestión colectiva de la tierra y liberación de tierras que pasaron a ser propiedad de la población blanca.

Familias blancas, naciones blancas

La construcción de una nación de colonos depende de las familias. Los hombres, procedentes tanto de la burguesía como de las clases trabajadoras de Europa, fueron la principal dotación de la expansión colonial. Los hombres tripulaban los navíos de las expediciones navales, nutrían las filas de los ejércitos imperiales, servían en las burocracias coloniales y trabajaban en las corporaciones contratadas por los Estados que estaban involucradas en la explotación voraz de las colonias. A menudo, los hombres eran los primeros y principales colonos de las nuevas fronteras. Pero las élites se dieron cuenta de que hacía falta algo más para construir una nación de colonos. El proyecto imperial necesitaba familias en los lugares en los que se proponía establecer grandes asentamientos permanentes de población blanca. Las mujeres y la infancia blancas ayudaron a convertir las fronteras en asentamientos duraderos y los asentamientos en naciones.

En 1842, durante los debates sobre la aprobación de una ley federal para respaldar a los colonos blancos durante las Guerras Seminolas de Florida, el senador Samuel Stokely dijo: «La presencia de las familias atará a los colonos al suelo».² De esta manera articulaba lo que se solía dar por

² Cita que aparece en Laurel Clark Shire, *The Threshold of Manifest Destiny: Gender and National Expansion in Florida*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2016, p. 144

sentado: las familias blancas eran solventes y necesarias para el poblamiento a largo plazo. El fomento del matrimonio era una de las preocupaciones de los gobiernos coloniales norteamericanos. Los cronistas canadienses eran especialmente fanáticos de establecer un matrimonio blanco de por vida y regulado por ley como antídoto tanto para los arreglos de parentesco heterogéneos de las naciones originarias como para el divorcio estadounidense, considerado una degeneración. Las élites consideraban que la preponderancia de los hombres solteros en la administración de las fincas ponía en peligro la construcción nacional. Según explica Sarah Carter, «los líderes de la política, la religión y el derecho de la Canadá de finales del siglo XIX alimentaban la “fiebre” del matrimonio, pues consideraban que la perpetuación de un determinado modelo de matrimonio era vital para la futura estabilidad y prosperidad de la nueva región».³

Tanto en Estados Unidos como en Canadá se desarrolló un amplio conjunto de leyes y políticas que incentivaban la formación de familias de colonos blancos.⁴ Ambas naciones deseaban fomentar el establecimiento de fincas ocupadas por propietarios blancos en sus fronteras, para que su territorio no estuviese controlado en exclusiva por grandes entidades corporativas o por un pequeño grupo de terratenientes acaudalados. La estadounidense *Homestead Act* [ley de asentamientos rurales] de 1862 asignó a los colonos las tierras confiscadas durante las guerras contra los pueblos nativos. La ley otorgaba a las parejas casadas el doble de tierras que a los hombres solteros. En Canadá, la *Dominion Lands Act* [ley de dominio de tierras] fue aún más lejos al prohibir la asignación de tierras a mujeres solteras. En 1910, Frank Oliver explicaba que, para que un asentamiento fuese eficaz, «no una mujer soltera, ni siquiera un hombre soltero, deberían habitarlo tanto el hombre como la mujer para que pueda ser completamente beneficioso para el país».⁵ Tal y como la concebían los pobladores colonizadores y sus gobernantes, explica Sarah Carter, «la familia nuclear patriarcal [...] constituiría los cimientos de la sociedad».⁶

Las mujeres blancas eran fundamentales, tanto para la actividad práctica del asentamiento como para el discurso que justificaba la violencia

[Las Guerras Semínolas (1817-1818, 1835-1842 y 1855-1858), también conocidas como la Guerra de la Florida, fueron una serie de conflictos armados entre los indígenas semínolas y Estados Unidos en los estados de Florida, Alabama y Georgia, precisamente por la presión de los colonos para que los semínolas se trasladaran a reservas o más allá del Misisipi. Wikipedia, N. de T.].

³ Sarah Carter, *The Importance of Being Monogamous: Marriage and Nation Building in Western Canada to 1915*, Edmonton, University of Alberta Press, 2008, p. 22.

⁴ Richard Phillips, «Settler Colonialism and the Nuclear Family», *Canadian Geographer*, núm. 53(2), 2009, pp. 239-253.

⁵ Carter, ob. cit., p. 78.

⁶ Ibídem, p. 75.

contra las poblaciones nativas. Las narrativas de la «depredación india» de las mujeres blancas dominaban la política federal respecto al respaldo militar de los colonos. Las noticias que aparecían en los medios de Estados Unidos y Canadá detallaban historias espantosas de colonas blancas violadas y asesinadas por los nativos. Estas noticias utilizaban la violencia contra las mujeres blancas para reclamar una presencia militar amplia y constante, justificaban los ataques militares contra la población indígena y demonizaban a los pueblos de las naciones originarias. La estrategia militar permitió expandir y consolidar las fronteras de las naciones colonizadoras.

En el Caribe y las colonias estadounidenses, la esclavitud también comenzó con hombres blancos, alejados de sus familias, que se encargaban de las plantaciones agrícolas empleando como mano de obra grandes cantidades de personas africanas esclavizadas. Sin embargo, conforme fue evolucionando la economía de la esclavitud en Estados Unidos a lo largo de la época colonial, las familias colonas se fueron convirtiendo en un elemento esencial en la gestión de la esclavitud. Llegado el siglo XIX, las mujeres blancas desempeñaban funciones administrativas centrales en la gestión de las inmensas plantaciones de algodón y tabaco que dependían de la mano de obra esclavizada africana. Las mujeres blancas supervisaban la administración doméstica y participaban en la gestión agrícola. Las mujeres blancas poseyeron directamente, compraron y vendieron personas esclavizadas durante toda la historia de la esclavitud en Estados Unidos.⁷

En la cultura estadounidense, tanto la popular como la de la élite, existe una peculiar obsesión romántica con las familias terratenientes blancas sureñas. Pese a su dependencia del mercado y su elevada participación en la economía de la deuda y la inversión, las familias ricas propietarias de personas esclavizadas se solían considerar a sí mismas semejantes a la aristocracia de la vieja Europa y eran la imagen de una sociedad tradicional y antimoderna. Las mujeres blancas sureñas, apoltronadas en la familia blanca hacendada, fueron un elemento central del culto estadounidense a la feminidad. Las bellezas sureñas eran consideradas el emblema de la virtud pura frente a la amenaza de la masculinidad negra y la modernidad nortea. La defensa de la feminidad y la familia blancas fue empleada como arma ideológica durante la Guerra de Secesión de Estados Unidos, a lo largo de la Reconstrucción negra y como ingrediente de las campañas de terror racial de la etapa Jim Crow. Dos de las películas estadounidenses más aclamadas, realizadas antes de la Segunda Guerra Mundial —*El nacimiento de una nación* (1915) y *Lo que el viento se llevó* (1939)— eran un alegato romántico y racista de la feminidad blanca sureña y de la familia blanca que había que defender mediante la violencia supremacista blanca.

⁷ Stephanie E. Jones-Rogers, *They Were Her Property: White Women as Slave Owners in the American South*, New Haven, Yale University Press, 2019.

Tanto las familias blancas de colonos como las familias blancas de las plantaciones de Estados Unidos se basaban en la propiedad. Al igual que las familias industriales burguesas de Europa estudiadas por Marx y Engels, esas familias consolidaron reglas basadas en la propiedad con las que constituyeron y expandieron sistemas de dominación social. Para abolir la esclavitud en Estados Unidos hizo falta una sangrienta guerra civil que asoló el país, impulsada por la insurrección masiva de las propias personas esclavizadas. Esta rebelión antiesclavista exigía un asalto total a la familia blanca sureña y a sus cimientos de violencia, propiedad y dominación. Una de las numerosas hazañas de la Guerra de Secesión de Estados Unidos fue la destrucción temporal de las bases materiales de la familia blanca propietaria de plantaciones. La contrarrevolución de la clase esclavista al final de la Reconstrucción negra supuso la reafirmación de la familia blanca propietaria de bienes y la puesta en valor de la feminidad blanca.⁸

Parentescos indígenas y genocidio

En la primavera de 2021, los medios de comunicación canadienses cubrieron el descubrimiento de las fosas comunes de niños y niñas nativas enterradas en las escuelas residenciales. A lo largo de los siglos XIX y XX, muchas niñas y niños de las naciones originarias fueron separadas por la fuerza de sus familias e internadas en las distintas escuelas residenciales indígenas.⁹ Más de cuatro mil murieron mientras vivían en dichas instituciones.¹⁰ En 2021, en el curso de escasos meses se descubrieron varias fosas comunes sin señalar en las que se encontraron los restos de más de mil niños.¹¹ En Estados Unidos hubo internados similares en funcionamiento.

La iglesia católica solía fundar y gestionar los internados de Estados Unidos y Canadá, pero estas instituciones contribuían a la estrategia militar de consolidación del Estado y respaldaban los intereses estatales de ambos países en la contrainsurgencia. Separar a la infancia de sus padres y forzar su socialización se consideraba una estrategia de sometimiento a

⁸ Véase, por ejemplo Glenda Elizabeth Gilmore, *Gender and Jim Crow: Women and the Politics of White Supremacy, 1896-1920*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1996; y Sarah Haley, *No Mercy Here: Gender, Punishment, and the Making of Jim Crow Modernity*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2016.

⁹ En el presente apartado, en ciertos casos, se emplea la denominación indio/a para mantener la denominación empleada en la época en referencia a las poblaciones originarias del continente. [N. de la T.].

¹⁰ Ian Austen, «‘Horrible History’: Mass Grave of Indigenous Children Reported in Canada», *New York Times*, 28 de mayo de 2021.

¹¹ Ian Mosby y Erin Millions, «Canada’s Residential Schools Were a Horror», *Scientific American*, 1 de agosto de 2021.

largo plazo. Con el tiempo, los legisladores estatales se fueron volviendo más activos, reconociendo a las escuelas residenciales como proyectos que fomentaban la construcción nacional. En 1819, por ejemplo, el Congreso de Estados Unidos aprobó una ley en la que se promovía la educación de la infancia india estadounidense «para introducir entre ellos los hábitos y artes de la civilización».¹² Las escuelas consideraban que inculcar las costumbres sexuales era fundamental para su misión civilizadora, principalmente mediante la segregación de niñas y niños. La *Bureau of Indian Affairs* [Oficina de Asuntos Indios] denunciaba que la infancia indígena «no tenía propensión heredada alguna hacia la moralidad y la castidad».¹³ Las supervivientes de los internados estadounidenses del siglo XX denunciaron los graves maltratos que eran habituales en la institución. Revelaron que habían sufrido «fuertes palizas o presenciaron las palizas que propinaban los empleados a sus compañeros internados; les causaron daños psicológicos; abusaron sexualmente de ellos o presenciaron abusos sexuales; en muchos casos estaban internados a cientos de millas de sus hogares; los obligaron a hacer trabajo manual; pasaban hambre; y sufrieron la pérdida forzada de la lengua, la cultura, las tradiciones y la espiritualidad de su tribu».¹⁴

Los pueblos nativos estadounidenses hace tiempo que teorizaron como una «herida del alma»¹⁵ el gran trauma colectivo causado por los internados. Las escuelas intentaron imponer la asimilación cultural a la cultura blanca colonizadora. Se obligaba a la infancia a aprender inglés, se les forzaba a convertirse al cristianismo y se les prohibía relacionarse con la cultura indígena. Algunos niños fueron adoptados por familias colonizadoras. Los internados solo fueron una de las dimensiones de un largo genocidio de la población nativa que asumió distintas formas a lo largo de la geografía y el tiempo. En varias ocasiones, el asalto a los arreglos de parentesco heterogéneos de la población de las naciones originarias fue clave en este proyecto de genocidio cultural. Si bien el matrimonio monógamo regulado por ley y la familia nuclear aún eran invenciones relativamente recientes en Europa, los colonos blancos consideraban la imposición de las leyes matrimoniales cristianas en la población indígena un elemento central en su misión civilizadora. Trataron de destruir las relaciones de parentesco precoloniales existentes en la vida de las naciones originarias y, con ellas, la diversidad de prácticas sexuales y de género.

¹² US Congress, «An Act Making Provision for the Civilization of the Indian Tribes Adjoining the Frontier Settlements», 3 Stat, 516, 3 de marzo de 1819.

¹³ Citado en David Wallace Adams, *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928*, Lawrence, University of Kansas Press, 1995, p. 178.

¹⁴ Denise K. Lajimodiere, «American Indian Boarding Schools in the United States: A Brief History and their Current Life», en Wilton Littlechild y Elsa Stamatopoulou (eds.), *Indigenous Peoples' Access to Justice, Including Truth and Reconciliation Processes*, Nueva York, Institute for the Study of Human Rights, Columbia University, 2015, pp. 255-261.

¹⁵ Lajimodiere, ob. cit., p. 259.

Los exploradores, colonos y misioneros blancos se encontraron con una inmensa variedad de formas de abordar el género, la sexualidad, la familia, las relaciones románticas, la crianza y la identidad colectiva en todo el continente. Esta diversidad de formas de parentesco amenazaban la supuesta naturalidad, la universalidad y el orden social de la familia burguesa europea. Las personas de las naciones originarias contaban con un amplio rango de identidades de género no binarias, como la *winkte* del pueblo lakota, *lhamana* del a:shwi, *nádleehí* de las diné, *agokwe* y *agowinini* entre la población ojibwe y muchos otros géneros que más adelante se agruparon en la identidad «dos espíritus».¹⁶ Los misioneros y los colonos trataron de exterminar a conciencia tal diversidad de género. Las campañas genocidas contra la población nativa pusieron énfasis en el erotismo entre personas del mismo sexo que a menudo se articulaba a través de identidades de género no binarias. Incluso en el caso de las naciones originarias en las que la diversidad sexual y de género estaban reprimidas, los europeos la seguían viendo; por ejemplo, a pesar de que la civilización azteca reprimía el erotismo entre personas del mismo sexo, los conquistadores españoles consideraban a la cultura azteca, que en comparación con la española era tolerante, una cultura abominable en la que la sodomía no tenía freno.¹⁷

Sarah Carter describe las prácticas matrimoniales de «los pueblos aborígenes del oeste de Canadá [...] complejas, diversas, flexibles y adaptables».¹⁸ Que no hubiera un precepto establecido de monogamia heterosexual impresionaba a los cronistas europeos. Los misioneros jesuitas escribieron profusamente sobre el horror que les provocaba encontrar mujeres que podían decidir casarse o divorciarse y que tenían relaciones sexuales por placer, entre otros ejemplos de la «maldita libertad de los salvajes».¹⁹ En 1884, en Quebec, un juez señaló que las diferencias entre «las relaciones entre hombres y mujeres en la vida salvaje» y el matrimonio cristiano eran tan rotundas que harían mejor en llamarlas «concubinato».²⁰

Antes de que Estados Unidos invadiera California, los misioneros españoles desarrollaron una política familiar particular. La conquista española de California comenzó en 1769 y utilizó las violaciones masivas como

¹⁶ Margaret Robinson, «Two-Spirit Identity in a Time of Gender Fluidity», *Journal of Homosexuality*, núm. 67(12), 2019, pp. 1675-1690.

¹⁷ Max Mejía, «Mexican Pink», en Peter Drucker (ed.), *Different Rainbows*, Chicago, Gay Men's Press, 2000, pp. 43-55.

¹⁸ Carter, ob. cit., p. 104.

¹⁹ Citado en David Graeber y David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2021 [ed. cast.: *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*, Barcelona, Ariel, 2022].

²⁰ Carter, ob. cit., p. 104.

estrategia de conquista militar.²¹ A diferencia de sus homólogos anglosajones, el objetivo primario de la estrategia colonial española no consistía en establecer grandes asentamientos de colonos; en su lugar, trataban de promover y dirigir la procreación mestiza e indígena para obtener tanto mano de obra como población apropiada para la defensa militar.²² Los misioneros franciscanos establecidos en la región obligaban a la población indígena a vivir en asentamientos restringidos para imponer la adopción del modo de vida europeo, con especial hincapié en la reproducción y la familia. Para ello se realizaban castigos públicos que incluían palizas y torturas a las mujeres que abortaban y asesinatos de mujeres acusadas de practicar la brujería; también se forzaba (o se prohibía) el matrimonio o el sexo. Antonia I. Castañeda describe un incidente:

El padre Olbes, de la Misión de Santa Cruz, ordenó a una pareja estéril que mantuviera relaciones sexuales en su presencia porque no creía que no pudiesen tener hijos. La pareja se negó, pero Olbes inspeccionó a la fuerza el pene del hombre para averiguar «si estaba o no en buenas condiciones» y trató de inspeccionar los genitales de la mujer. Ella se negó, luchó con él e intentó morderle. Olbes ordenó que la ataran de manos y le dieran cincuenta latigazos y que después la encadenaran y la encerraran en el *monjero* (dormitorio de mujeres).²³

Las sociedades colonizadoras de Estados Unidos y Canadá, por contra, perseguían ante todo tener el control total del territorio hasta entonces en manos de las naciones originarias. Se inclinaban principalmente por el genocidio: la erradicación de las poblaciones indígenas independientes, soberanas y diferenciadas de la sociedad colonizadora. Y esto se podía llevar a cabo siguiendo tres métodos: el exterminio (mediante enfermedades, masacres y propiciando las condiciones para la muerte en masa), el sometimiento (mediante la derrota militar, el desplazamiento a territorios desfavorables y la contrainsurgencia) y la asimilación a la cultura blanca colonizadora. Los tres conllevaban lógicas de sexualidad, género y familia. Los Estados colonizadores descubrieron que la exterminación y el sometimiento eran más fáciles de realizar si se centraban en la infancia nativa; para lograr la asimilación, había que inculcar los valores de la familia blanca.

Los colonizadores anglosajones de la era colonial recurrían principalmente a la guerra irregular en sus conflictos con las naciones nativas, asesinando deliberadamente, secuestrando y esclavizando a la infancia y a

²¹ Antonia I. Castañeda, «Engendering the History of Alta California, 1769-1848: Gender, Sexuality and the Family», *California History*, núm. 76(2/3), 1997, pp. 230-259, 230.

²² *Ibidem*, p. 235.

²³ *Ibidem*, p. 235.

otras personas no combatientes. El gobernador de la colonia de Carolina del Norte declaró que en caso de guerra, los colonos tendrían que «incursionar en todas las poblaciones [cherokee] que estén en guerra con nosotros y destruirlas, tendríamos que capturar a todas las mujeres e hijos que podamos y llevarlos a las islas para convertirlos en esclavos».²⁴ Cuando se independizó, Estados Unidos desató una prolongada guerra genocida contra las naciones indígenas como estrategia de expansión hacia el oeste. Cuando el ejército estadounidense tenía dificultades para vencer a las fuerzas militares, cambiaba de objetivo y masacraba a las mujeres y niños que quedaban en las poblaciones, como ocurrió en el Territorio del Ohio en la década de 1780 y en repetidas ocasiones durante el siguiente siglo de conflictos militares.²⁵

La labor de las escuelas residenciales para destruir las relaciones parentales entre las personas nativas —y, con ellas, la transmisión de la forma de vida nativa— prosiguió durante el siglo XX bajo distintas formas. Entre las décadas de 1960 y 1980, los trabajadores de protección de menores de Canadá separaron de sus familias a más de veinte mil niñas y niños de las naciones originarias y las reubicaron en familias predominantemente blancas, un proceso conocido como «*the Sixties Scoop*» [la redada de los años sesenta].²⁶ En Estados Unidos se desplegaba una violencia similar. Más de una cuarta parte de los niños y niñas indígenas de Estados Unidos habían sido separados de sus familias a finales de la década de 1960. La *Bureau of Indian Affairs* consideraba a los padres indígenas «inherente e irresolublemente no aptos».²⁷ La enorme cantidad de reubicaciones de niños nativos realizadas por los servicios de protección de menores refleja la persistencia de las políticas genocidas y el ataque específico a las relaciones familiares de la población nativa. Los estadounidenses blancos y el Estado colonizador abordaban el parentesco indígena según su objetivo de controlar el suelo. Pero, de manera simultánea, había tomado forma en el continente otra política familiar supremacista blanca a través de la esclavización de personas africanas para emplearlas como mano de obra. Esta situación se prestó a una forma diferente de asalto y gestión de la reproducción y el parentesco.

²⁴ John Grenier, *The First Ways of War: American War Making on the Frontier*, Nueva York, Cambridge University Press, 2012, p. 144.

²⁵ Roxanne Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston, Beacon Press, 2014 [ed. cast.: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid, Capitán Swing, 2019]. [El Territorio del Ohio o Valle del Ohio son las denominaciones con las que se conocía desde el siglo XVII a la región ubicada al oeste de los Apalaches y al sur del Lago Erie, que abarca partes de los actuales estados de Ohio, Indiana, Pensilvania y Virginia Occidental. Wikipedia, N. de E.]

²⁶ Ryan Paradis, «The Sixties Scoop: A Literary Review Prepared by the Manitoba Association of Friendship Centers», Winnipeg, Manitoba Association of Friendship Centers, 2015.

²⁷ Citado en David B. MacDonald, *The Sleeping Giant Awakens: Genocide, Indian Residential Schools, and the Challenge of Conciliation*, Toronto, University of Toronto Press, 2019, p. 98; y Margaret D. Jacobs, *A Generation Removed: The Fostering and Adoption of Indigenous Children in the Postwar World*, Lincoln, University of Nebraska Press, p. 7.

La alienación natal en el esclavismo

En las plantaciones esclavistas del Caribe y América del Sur, las personas esclavizadas luchaban por mantener sus relaciones de parentesco ante la *alienación natal*: la práctica por la que los propietarios de esclavos separaban a padres e hijos esclavizados, una amenaza constante. Para académicas de los estudios negros como Orlando Patterson y Saidiya Hartman que analizan la política familiar de la esclavitud, la alienación natal se ha convertido en un enfoque elemental; consideran que esta es una práctica constitutiva de la antinegritud y la política racial de la sociedad estadounidense. La consolidación de la familia blanca esclavista iba de la mano del ataque incesante a las relaciones negras de parentesco entre las personas esclavizadas.

La alienación natal era solo uno de los componentes del asalto general a las relaciones negras de parentesco que se constituían bajo la esclavitud. Los propietarios de esclavos compraban y vendían personas esclavizadas periódicamente y no mostraban demasiada preocupación por las relaciones biológicas de parentesco, las relaciones románticas estables o cualquiera de los conceptos de familia, ya fuera la familia negra o la blanca. Algunos teóricos radicales negros se han aproximado al tema a partir del relato de Frederick Douglass sobre cómo lo separaron de su madre. Angela Davis describe la vida de la familia fragmentada en la esclavitud: «Separaban brutalmente a madres y padres; cuando los niños se hacían mayores los marcaban a fuego y, con frecuencia, los separaban a la fuerza de sus madres. [...] A menudo, quienes vivían bajo un mismo techo no tenían lazos de sangre».²⁸

Bajo las condiciones de la esclavitud capitalista, una servidumbre en régimen de pertenencia personal, la violencia supremacista masculina solo se podía ejercer unilateralmente y solo podían ejercerla los hombres propietarios de esclavos. Los hombres y mujeres negras esclavizadas que trabajaban en los campos estaban sometidos a la tortura y la tiranía de los propietarios de esclavos. Esta carencia de autoridad compartida constituyó una forma de igualdad de género en la desgracia. Como explica W. E. B. Du Bois, «[Al hombre esclavizado] le podían arrebatar legal y absolutamente la familia, la mujer y los hijos».²⁹ Davis, otra vez: «Exceptuando el papel de la mujer como cuidadora del hogar, las estructuras supremacistas masculinas no podían engranarse en profundidad en los mecanismos internos del sistema de esclavos. [...] La mujer negra estaba pues completamente integrada en la fuerza productiva».³⁰ En cambio, las mujeres blancas

²⁸ Angela Davis, «Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves», *The Massachusetts Review*, núm. 13(1-2), 1972, p. 83.

²⁹ W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Nueva York, Vintage, 1992 [1935], p. 11 [ed. cast.: *Reconstrucción negra*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2025].

³⁰ Davis, ob. cit., p. 88.

todavía se consideraba que pertenecían a una esfera doméstica protectora. Nunca se vería a una esposa blanca cosechando en su hacienda, por muy pobres o desesperadas que estuviesen las familias norteanas.

El punto de vista de Davis pone en valor el esfuerzo heroico de las personas esclavizadas por formar lazos de parentesco, recuperando la persistencia de la familia negra aún a pesar de la brutalidad de la situación. Aunque muchos teóricos radicales negros comparten esta visión dignificante de las relaciones de cuidados creadas entre las personas negras en la esclavitud, los estudios recientes son más escépticos a la hora de conceptualizarlas en términos de lazos familiares. Tiffany Lethabo King analiza este cambio, que identifica como un giro hacia el abolicionismo de la familia en la teoría negra, en la obra de Saidiya Hartman, Hortense J. Spillers y Frank Wilderson.

La riqueza de los esclavistas aumentaba cuando las mujeres esclavizadas tenían hijos. Por esta razón, la dinámica de la reproducción generacional era un componente integrado en la acumulación de capital y el proceso de trabajo. La mayoría de las personas esclavizadas no podían hacer valer de forma efectiva ninguna clase de derecho parental, dado que la venta de esclavos escapaba por completo a su control y a menudo desintegraba las familias. Cualquiera que estuviese a mano se encargaba de criar a los niños y niñas esclavas, por lo general los esclavos ancianos que eran demasiado viejos para trabajar en el campo. Al revisar la jurisprudencia, Hartman descubre que la definición de la maternidad referida a las personas esclavizadas solo abarcaba aquellos aspectos que convenían a los propietarios de esclavos. Las personas esclavizadas estaban sometidas a una «ausencia de parentesco forzosa»: sus relaciones estaban fuera de la ley.³¹ Asimismo, las mujeres esclavizadas estaban sometidas a la violencia de las agresiones sexuales, la violación y la reproducción forzada. El trabajo de estas mujeres como niñeras, nodrizas, «queridas», cuidadoras de ancianos, cocineras y limpiadoras cumplía, de manera involuntaria, un papel esencial en la reproducción doméstica de las familias propietarias de esclavos. La única familia que podía tener una persona esclavizada era la de los lazos temporales de cuidados en una tesitura que no cesaba de destruir y fragmentar dichos lazos.

En «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book» [El bebé de mamá, de papá tal vez. Un libro de gramática estadounidense], Spillers defiende que el ataque violento a las relaciones negras pone en cuestión la propia noción de familia. Spillers afirma que «la consanguinidad confusa» resultante de la esclavitud «pone en crisis todos los aspectos

³¹ Saidiya Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford, 1997, p. 98.

de las relaciones de sangre». A su parecer, «describiría este estado de ruptura forzosa como otro ejemplo de formación cultural vestibular en la que “el parentesco” deja de tener significado, *puesto que puede ser invadido por las relaciones de propiedad en cualquier momento dado y arbitrario*».³² Aunque se podría «llamar “familia” a esta conectividad», es fundamentalmente diferente de la familia del amo y de la propiedad: «El “parentesco”, al igual que la formación del género, no tiene ninguna eficacia legal o social decisivas». Spillers, según explica Lethabo King, está cuestionando si las conexiones y relaciones establecidas por las personas africanas esclavizadas pueden o deben entenderse como «familiares». Lethabo King conecta el desinterés por recuperar la familia que muestra Spillers con la caracterización de las personas esclavizadas como «despojadas de genealogía o parentesco» que establece Hartman y con el repudio de la familia por parte de Wilderson, por su naturaleza de «préstamo institucional», en referencia a la adopción de códigos antinegros que no describen con exactitud la existencia negra.

La dinámica familiar de la esclavitud dejó una huella persistente en la política racial de Estados Unidos. Davis, Spillers y Lethabo King establecen paralelismos directos entre la agresión a las vidas negras en la esclavitud y la patologización de las familias negras en el marco de los programas de lucha contra la pobreza de Estados Unidos en las décadas de 1960 y 1970. Intentando entender la demonización de las madres negras estadounidenses de mediados del siglo XX, las feministas negras afirmaban que la historia de la esclavitud de Estados Unidos era una pieza esencial del puzle. En ambos contextos, el capitalismo racial impidió que los hombres negros formaran familias nucleares patriarcales estables. Las madres negras eran mucho más propensas que sus homólogas blancas a trabajar fuera de casa, ser madres solteras, ejercer abiertamente la autoridad y tomar decisiones. Estas tres autoras feministas negras contribuyeron con sus textos a una amplia línea de debates sobre la familia negra que lleva abierta desde la década de 1960.³³

La imposición de las normas de la familia blanca

Hacia finales del siglo XIX, los cambios en la acumulación de capital y las políticas públicas transformaron las presiones a las que se sometía al parentesco negro e indígena. En ambos casos, este fenómeno se materializó en la distribución del acceso a la tierra agrícola. En lugar de limitarse a intentar destruir las relaciones de parentesco de la población negra e

³² Hortense Spillers, «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», *Black, White and in Color: Essays on American Literature and Culture*, Chicago, Chicago University Press, 2003, pp. 203-229, 218; la cursiva es del texto original.

³³ Retomo estos debates y su contexto político en el capítulo 8.

indígena, las estructuras del capitalismo racial empezaron a imponer las normas de la familia blanca. Para las familias negras, se produjo a través de la consolidación del sistema Jim Crow de propiedad de tierras en la década de 1890. En cuanto a los pueblos indígenas de Estados Unidos, a través de la política federal de adjudicación de tierras, se redistribuyó el territorio de las reservas entre familias nucleares encabezadas por hombres. En ambos casos, la imposición de la norma de la familia blanca disciplinó y oprimió las relaciones de parentesco.

En el siguiente capítulo trataré el interregno de la Reconstrucción negra, el periodo que se extiende entre la derrota de la Confederación y la abolición de la esclavitud (que culmina en 1865), y la retirada del ejército de la Unión del sur del país en 1877. Fue un periodo de libertad sexual sin precedentes que disfrutaron las personas negras que habían estado esclavizadas. Una vez se frustró la Reconstrucción, la clase esclavista dedicó el final de la década de 1870 y la década de 1880 a recuperar con saña el control monopolista sobre la economía agrícola sureña, la propiedad de la tierra, la fuerza electoral y la vida social. Para la década de 1890 se había establecido un nuevo sistema, denominado *Jim Crow*. El sistema Jim Crow dominó la vida sureña hasta que fue derrocado por el movimiento de los derechos civiles de las décadas de 1950 y 1960. Durante el auge de los años del Jim Crow —entre finales de la década de 1880 y la década de 1910— la población negra estuvo atrapada sin salidas en el sur rural, pues su intención de migrar a las ciudades y estados del Norte generó una reacción violenta. El sistema Jim Crow estaba compuesto por tres elementos principales: la privación de derechos políticos y la segregación legal de la ciudadanía sureña negra, el clima generalizado de terror racial sostenido por la violencia pública habitual y un sistema de arrendamiento de tierras denominado *aparcería*.

Con menos frecuencia se admite que el sistema Jim Crow incluía una política familiar coercitiva. Dado que los terratenientes solo arrendaban en *aparcería* a las parejas casadas, los *aparceros* negros estaban obligados a casarse. El cultivo del algodón cada vez cubría más territorio, las parcelas eran pequeñas y solo había tierra disponible para las nuevas familias negras, siempre que estuviesen dispuestas a casarse. Las personas negras adultas solteras o los arreglos familiares no convencionales no obtenían tierras. Ante esta situación, las personas negras se casaban pronto y no se podían separar. En cuanto se podía evitar la *aparcería*, el número de matrimonios descendía abruptamente.³⁴ Se trata de una dimensión crucial de la

³⁴ Este argumento contradice en gran medida las concepciones más extendidas sobre la vida negra durante la era Jim Crow, entre ellas las de muchos teóricos negros de mediados del siglo XX. El papel principal de la política de la *aparcería* en la imposición del matrimonio a la población negra se corrobora en estudios recientes sobre la plaga del gorgojo del algodón.

historia negra estadounidense que no ha recibido demasiada atención: el matrimonio heterosexual era uno de los elementos del sistema de supremacía blanca Jim Crow, impuesto mediante el mecanismo específico del acceso a la tierra en aparcería. La era Jim Crow no solo impuso la pobreza, el terror racial, la exclusión política y la subordinación legal, también instauró una familia patriarcal particularmente rígida.

Entre la Primera Guerra Mundial y la década de 1960, más de seis millones de personas negras huyeron del sur rural y migraron, principalmente, a las grandes ciudades de los estados del norte y el oeste. Aprovechando la demanda de mano de obra de los centros urbanos industriales, combinada con la apertura política causada por el declive de la industria algodonera, volvieron a aprovechar la oportunidad de disfrutar de una mayor libertad. Una de esas libertades era el intento de escapar de la norma de la familia heterosexual casada. La baja cifra de matrimonios entre personas negras producidos tras la era Jim Crow —uno de los principales temas de debate entre los políticos y los activistas negros en la década de 1960— pudo no solo estar causada por la pobreza y la falta de trabajo estable; también se podría interpretar como una resistencia y una huida del régimen familiar de la aparcería. Reconocer que la aparcería de la era Jim Crow imponía la heterosexualidad es esencial para reconocer el componente de libertad sexual que incidía en los bajos índices de matrimonio entre la población negra durante y después de la Gran Migración.

Las familias indígenas se enfrentaron a un sistema paralelo de imposición de las normas de la familia blanca, llevado a cabo, del mismo modo, a través del acceso a la tierra. En 1887, Estados Unidos promulgó la *General Allotment Act* [ley de adjudicaciones de tierras], también conocida como *Dawes Act* [ley Dawes]. El presidente podía expropiar territorios de las reservas que estaban bajo control de las naciones nativas soberanas. Canadá estableció una serie de disposiciones legales similares. Dicha tierra se redistribuía después entre los cabezas de familia nativos americanos en parcelas individuales familiares de 160 acres. Rose Stremlau explica cómo este sistema de adjudicaciones perseguía establecer la forma familia para destruir las relaciones de propiedad indígenas:

Fundamentalmente, los reformadores creían que el problema indio era una crisis de la familia india. La propiedad comunal de la tierra y los recursos permitía que los indios tuviesen un comportamiento familiar

Véase Deirdre Bloom, James Feigenbaum y Christopher Muller, «Tenancy, Marriage, and the Boll Weevil Infestation, 1892-1930», *Demography*, núm. 54(3), 2017, pp. 1029-1049. En las zonas del Sur que pasaron a dedicarse a la agricultura con mano de obra asalariada a causa del repentino colapso exógeno de la aparcería del algodón, el índice de matrimonios de población negra también colapsó.

disfuncional y la adjudicación de tierras prometía sustituir el caos de las comunidades indias por el orden de las familias nucleares. La adjudicación era por lo tanto un medio para alcanzar un fin. Los debates sobre las adjudicaciones no trataban sobre la tierra; trataban sobre la clase de sociedades que creaban los distintos sistemas de propiedad de bienes. Los reformadores afirmaban sin ambages que la propiedad privada creaba familias superiores y mejores ciudadanos. A principios de la década de 1880, muchos pensaban que las demás estrategias para lograr la asimilación, como la educación, fueron más efectivas cuando la propiedad comunal fue destruida por ley.³⁵

Para muchas personas, las adjudicaciones de tierras eran un elemento clave para la asimilación de la población indígena en la sociedad blanca estadounidense. Esta política estaba destinada a desarticular la propiedad colectiva y la gestión de las autoridades tribales y su objetivo final era la destrucción del sistema de las reservas. Tras la distribución entre las familias indígenas, las tierras expropiadas que quedaron se vendieron a los asentamientos blancos. En 1881, la población nativa controlaba 138 millones de acres; en 1934, la cifra había descendido a 52 millones de acres por causa, principalmente, de la adjudicación de tierras.³⁶

La adjudicación de tierras impuso a la población nativa el modelo blanco de familia nuclear. Las parcelas adjudicadas tenían una extensión de 160 acres, independientemente del tamaño de la familia o el número de generaciones, lo que empujaba a las familias a configurarse en estructuras nucleares más pequeñas. Solo se adjudicaban tierras a las familias que tenían a un hombre como cabeza de familia, reforzando así el poder masculino en la vida familiar de la población indígena y menoscabando los arreglos de parentesco matrilineales. En la adjudicación se incluían disposiciones que imponían la adopción del mismo apellido a todos los miembros de la unidad doméstica, lo que obligaba a la población a abandonar sus propios sistemas onomásticos. Eran estrategias deliberadas de asimilación cultural, como expresaron explícitamente políticos como Thomas J. Morgan, comisionado de asuntos indios de Estados Unidos, cuando se aprobó la ley. Según Miller, la familia nuclear como sistema de propiedad de bienes era el fundamento de la sociedad civilizada.³⁷ El *Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs to the Department of the Interior* de 1900 [Informe anual del Comisionado de Asuntos Indios para

³⁵ Rose Stremmlau, «'To Domesticate and Civilize Wild Indians': Allotment and the Campaign to Reform Indian Families, 1875-1887», *Journal of Family History*, núm. 30(3), julio de 2005, pp. 265-286, 276.

³⁶ David Wallace Adams, *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1828*, Lawrence, University Press of Kansas, 1995, p. 344.

³⁷ Stremmlau, ob. cit., p. 268.

el Departamento del Interior], hablaba de la ley como «una imponente máquina de pulverización para descomponer la masa tribal» y un medio por el que «reconocer al individuo» y «proteger la familia».³⁸ Cada parcela adjudicada se convirtió en un hogar privado individual, en línea con la lógica familiar imperante en la vida social capitalista. La población nativa tenía prohibido agrupar tierras, lo que impedía que se organizara una gestión más colectiva de la tierra.³⁹

La familia nuclear fue un producto de las nuevas clases capitalistas europeas que se expandió por el mundo con el colonialismo. Fue impuesta o bien mediante el exterminio de otras formas de parentesco, como fue el caso de la esclavitud y las escuelas residenciales, o bien mediante la imposición de sus normas, como fue el caso de las leyes Jim Crow y las adjudicaciones de tierras. La historia de la familia es también la historia del supremacismo blanco y el genocidio.

La abolición de la familia y la dominación racial

El capitalismo racial norteamericano se basó en el asalto a las relaciones de parentesco de los pueblos de las naciones originarias y las africanas esclavizadas. Si bien adoptan una forma radicalmente distinta, son elementos similares a los que se emplearon para debilitar las relaciones de parentesco entre el proletariado europeo. En el siglo XIX, el capitalismo estaba destruyendo las familias proletarias en los suburbios industriales de Europa, en el Salvaje Oeste, con el genocidio de los pueblos indígenas, y en las plantaciones esclavistas caribeñas y sureñas. En una orilla del Atlántico, los lazos de parentesco de la clase trabajadora industrial de Reino Unido se fracturaban por la miseria del trabajo fabril, la pobreza y el hacinamiento urbano. En la otra orilla, las plantaciones agrícolas y los regímenes coloniales atacaban sin descanso al parentesco negro e indígena.

Los lazos de parentesco de los proletarios, ya fueran esclavizados o asalariados, no eran reconocidos por quienes estaban en el poder, ni respetados por la ley, y tampoco se adaptaban fácilmente a las expectativas de la élite social. En ambos casos, la desviación proletaria se consideraba opuesta a la consolidación de las normas sexuales y de género que regían en la clase propietaria, la cual formaba familias de estructura claramente definida, basadas en la herencia y el estatus. Las diferencias entre las trabajadoras esclavizadas

³⁸ Alyosha Goldstein, «On the Reproduction of Race, Capitalism, and Settler Colonialism», del Simposio «Race and Capitalism: Global Territories, Transnational Histories», University of California, Los Ángeles, 2017.

³⁹ Mark Rifkin, *When Did Indians Become Straight? Kinship, the History of Sexuality, and Native Sovereignty*, Nueva York, Oxford University Press, p. 153.

y las asalariadas eran considerables y la brecha de la racialización dividió al movimiento proletario mundial. Pero, a pesar de esas diferencias, Marx y Engels, con su observación de que el capitalismo ya estaba destruyendo la familia de clase trabajadora, describieron un rasgo esencial de la existencia proletaria en el siglo XIX en ambos casos.

En este contexto, ¿qué significado podría tener la abolición de la familia? Es evidente que tanto la alienación natal de la esclavitud como las escuelas residenciales son inherentemente antagonistas de la vida humana. Esta historia racial precisa un rechazo absoluto de cualquier visión de superación de la familia que descansa en una autoridad externa que arrebate en masa a la infancia de sus madres, que concentre el cuidado de la infancia bajo la autoridad centralizada de los Estados racistas o que no tenga en consideración las relaciones preexistentes de amor y de cuidados. La separación forzosa de la infancia de sus padres y madres negras y marrones impuesta por el Estado sigue existiendo hoy en las políticas de protección del menor —designadas como *sistema de control familiar* en el capítulo 2—, en el abordaje legal de la inmigración y en las encarcelaciones masivas. Abolir la familia nunca será respaldar tales prácticas y ninguna persona que se considere abolicionista de la familia lo ha hecho jamás, que yo sepa.

Pero la superación de la familia tiene otros sentidos que son relevantes en el contexto del asalto racista al parentesco negro e indígena. La visión expuesta por Marx y Engels —la destrucción de la sociedad civil y la familia burguesa a través de la superación de la propiedad privada— es de lo más relevante para la política racial del siglo XIX. La Guerra de Secesión de Estados Unidos y la resistencia armada de las naciones originarias en toda Norteamérica fueron un masivo intento militante de derrocar el mandato de las familias blancas propietarias. Abolir la familia podría ser destruir la familia blanca propietaria y sus cimientos en la esclavitud y el genocidio.

De manera paralela a esta crítica marxista clásica, los estudios negros e indígenas recientes han ofrecido elaboradas propuestas para ir más allá de la lógica de la familia blanca. La lectura de Spillers realizada por Lethabo King señala a la familia como un proyecto de supremacía blanca y muestra cómo la propia vida negra ya propone su superación.⁴⁰ Esta línea de estudios define la familia mediante las normas de la propiedad, el patriarcado y la blanquitud y propone que las variadas estrategias de cuidados y parentesco de la población negra pueden constituir una estrategia radical de liberación que supere la familia blanca. Durante los últimos años, las académicas indígenas han estado teorizando formas alternativas de parentesco, vida erótica y cuidados empleando conceptos procedentes de distintos acervos indígenas. Daniel Heath Justice explora «el parentesco

⁴⁰ Retomaré brevemente la propuesta de Lethabo King en el capítulo 10.

en toda su diversidad y complejidad desordenada» como una prueba de la vitalidad y la imaginación descolonizadora de las literaturas indígenas.⁴¹ Kim TallBear critica la construcción colonizadora de la familia a partir de la propiedad, la posesión y el despojo⁴² y la contrapone a «hacer parentesco» y constituir «relaciones de cuidadores» que incluyan a los seres no humanos. TallBear propone el poliamor como estrategia de resistencia a las normas de la familia colonizadora blanca basada en la propiedad y la posesión.⁴³ Otra de las principales líneas de investigación de TallBear critica los modelos biogenéticos de parentesco porque se emplean como un instrumentos para excluir a las personas de los registros de pertenencia a los pueblos indígenas.⁴⁴

En «Desiring the Tribe» [Desear la tribu], Lou Cornum explora la tribu como una forma de imaginar un comunismo queer indígena que trascienda el modelo de familia nuclear. Cornum identifica los límites y las promesas de los intentos de inspirarse en las relaciones de parentesco indígenas para articular una crítica radical del colonialismo y la heteronormatividad:

No existe un pasado prístino y el futuro es confuso. Trabajamos para crear parentescos, no con el bio-lazo de la consanguinidad y los porcentajes ni con los pactos institucionales del matrimonio y la herencia de bienes. [...] Sin embargo, el simple hecho de que una tribu sea algo difícil de encajar en los envases de lo aceptable de la política liberal (individual, doméstico, ciudadanía, representación) hace que reoriente todo el sistema de valores que se utiliza para dictar cómo ha de vivir y relacionarse la gente y el mundo.⁴⁵

* * *

En resumen, el capitalismo racial se materializó en América del Norte mediante la consolidación de la familia blanca dueña de propiedades y mediante el ataque implacable contra las relaciones de parentesco indígenas y negras. Este asalto no solo destruyó los lazos preexistentes, también

⁴¹ Daniel Heath Justice, «‘Go Away Water!’ Kinship Criticism and the Decolonization Imperative», en Craig S. Womack, Daniel Heath Justice y Christopher B. Teuton (eds.), *Reasoning Together: The Native Critics Collective*, Norman, University of Oklahoma Press, 2008, pp. 147-168.

⁴² Kim TallBear, «Caretaking Relations, Not American Dreaming», *Kalfou*, núm. 6(1), abril de 2019, pp. 24-41.

⁴³ Kim TallBear, «Identity Is a Poor Substitute for Relating», en Brendan Hokowhitu, Aileen Moreton-Robinson, Linda Tuhiwai-Smith, Chris Andersen y Steve Larkin (eds.), *Routledge Handbook of Critical Indigenous Studies*, Nueva York, Routledge, 2020, pp. 467-478.

⁴⁴ Kim TallBear, *Native American DNA: Tribal Belonging and the False Promise of Genetic Science*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2013.

⁴⁵ Lou Cornum, «Desiring the Tribe», *Pinko*, núm. 1, 2019, pp. 34-45, 45.

obligó a que la población negra e indígena terminara adoptando de manera parcial los códigos de la familia blanca patriarcal. La familia como institución suma ambas caras de esta dinámica: constituye la valorización de una forma rígida de organizar cómo se juntan las personas y la destrucción y menoscabo de otras formas de cuidados. La abolición de la familia no debería ser otra iteración de la intervención violenta de los Estados en las relaciones de parentesco preexistentes. En su lugar, la invocación de Cornum a la solidaridad queer comunista indígena informa la teorización especulativa de la abolición de la familia que se ha explorado en esta primera parte del libro. En el siguiente capítulo, nos concentraremos en otros momentos del siglo XIX en los que las personas se resistieron y desafiaron a la familia blanca burguesa.

VI LA TRANSGRESIÓN SEXUAL Y EL DESARROLLO CAPITALISTA

EN 1871, LA CLASE TRABAJADORA tomó el control de París. La Comuna, como terminó siendo conocida, comenzó el 18 de marzo. En el barrio de Montmartre hubo una confrontación entre la Guardia Nacional y el ejército francés. La Guardia Nacional, que se había radicalizado durante la defensa de París en la guerra franco-prusiana, se negó a entregar la ciudad a la recién establecida Tercera República. Los hombres de la Guardia Nacional manejaban la artillería pesada ubicada en la colina de Montmartre, el corazón de la batalla, pero las mujeres también tuvieron un papel esencial aquel día. Se levantaban temprano para preparar el desayuno, así que fueron las primeras en ver la incursión de las tropas gubernamentales. Estas «mujeres matutinas» terminaron encarnando lo que los cabecillas de la Comuna querían mostrar al mundo escéptico: «amas de casa» sacrificadas, que «aguantaban en la nieve durante horas, sin pan y sin calefacción en sus alojamientos, y hacían colas de racionamiento en las puertas de las carnicerías y las panaderías», «auténticas mujeres del pueblo», en las palabras de Gaston Da Costa, un defensor de la Comuna. Conforme la lucha se extendió durante todo el día, las mujeres que Da Costa consideraba legítimas y honorables fueron siendo sustituidas por sus homólogas escandalosas; en palabras de Da Costa, «una horrible legión de prostitutas inscritas y no inscritas del *quartier des Martyrs* y [...] los hoteles, los cafés y los burdeles». Estas «mujeres vespertinas» eran «auténticas furias [...] la triste espuma de la prostitución sobre la ola revolucionaria», que «se emborrachaban en los bares, y aullaban su gozo canalla por la derrota de las autoridades».¹

En un siglo de rebeliones de las masas, revoluciones contra la vieja aristocracia y experimentos novedosos de democracia representativa, Marx observó que la Comuna de París fue la única que demostró en qué consistía un gobierno proletario. Durante dos meses, las asambleas de personas de clase obrera gobernaron la ciudad, propusieron y establecieron una serie de reformas de gran calado, entre ellas la suspensión del alquiler, apoyo

¹ Gay L. Gullickson, *Unruly Women of Paris: Images of the Commune*, Ithaca, Cornell University Press, 1996, pp. 37-38.

a los trabajadores que recuperaran los centros de trabajo abandonados, la retirada de competencias a la policía, el establecimiento de la educación pública gratuita y la separación de Iglesia y Estado. Para Marx, la Comuna de París fue la primera manifestación del régimen político proletario: «La Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo».² Aunque albergaba dudas acerca de si la Comuna de París era socialista, para Marx era evidente que supuso el mayor avance en la emancipación de la clase obrera hasta el momento.

Esas auténticas furias, las trabajadoras sexuales de la Comuna, no quisieron irse. En una asamblea pública, una trabajadora sexual dijo sobre las *filles soumises* (prostitutas inscritas en el registro gubernamental): «¡Somos al menos 25.000! Así que si nos ponen en un regimiento, si nos dan armas, ¡haremos que tiemble el poder de Versalles!».³ Louise Michel, la célebre líder militante de la Comuna, retó a sus cabecillas por negarse a permitir que las trabajadoras sexuales condujeran las ambulancias: «Quién tiene más derecho que estas mujeres, las más desgraciadas de las víctimas del viejo mundo, a dar sus vidas por el nuevo».⁴ Durante la última semana de la Comuna, cuando entró el ejército de Versalles, las mujeres estuvieron en la primera línea de fuego. Parisinas de todas las edades y géneros corrieron a defender las barricadas. Cuando recuperaron el control de la ciudad, las fuerzas de Versalles masacraron a entre diez mil y treinta mil comuneros y comuneras.

Durante dos cortos meses, el mundo vislumbró una sociedad obrera revolucionaria en las calles de París. Al igual que en la Comuna, las trabajadoras sexuales también participaron en muchos de los levantamientos urbanos del siglo XIX, enfrentándose con la policía en todos los centros urbanos en desarrollo de Europa. Si el proletariado era la nueva contraparte de los propietarios burgueses de las fábricas, las trabajadoras sexuales lo eran de la familia monógama de la burguesía. En las barricadas de la Comuna, las trabajadoras sexuales se revelaron como militantes de la insurrección proletaria.

Inspirado en las auténticas furias de la Comuna, este capítulo está dedicado a las otras posibilidades de parentescos y de placer que aguardaban en las ciudades industriales y los momentos revolucionarios del siglo XIX.

² Marx, *The Civil War in France*, MECW, vol. 22, 1871, p. 334.

³ Pamela Stewart, «‘Taking One’s Part in the Revolution’: A Comparison of Women’s Labor as Tools of Revolutionary Change in France, Viet Nam, and Poland», *WorkingUSA: The Journal of Labor and Society*, núm. 11, 2008, pp. 499-522, 515. Véase también Eliza Guinn «‘A Spectacle of Vice’: Sex Work and Moralism in the Paris Commune of 1871», *Honors Paper* [tesis del programa de honores], Oberlin College.

⁴ Stewart, ob. cit., p. 515.

La industrialización y las plantaciones esclavistas habían generado experiencias polarizadas pero a la vez conectadas, ya que en ambas se había impuesto la falta de descendencia en algunas personas mientras se daba valor a la familia burguesa, en el caso de otras. Pero tras estas oposiciones, y más allá de ellas, existían otros placeres transgresores y rebeldes. Este otro siglo XIX nos muestra senderos no transitados, perdidos en el conservadurismo sexual del movimiento de los trabajadores que tomó forma a finales de siglo. Tres líneas de resistencia sexual del siglo XIX coexistían con las trabajadoras sexuales de la Comuna de París: la homosexualidad y la transfeminidad en la vida urbana, las formas de parentesco heterodoxas de las personas negras emancipadas durante la Reconstrucción en el sur de Estados Unidos y las teorías del socialista francés Charles Fourier.

Proletarización y urbanización

La proletarización y la identidad homosexual guardan una relación estrecha.⁵ En la vida del campesinado agrícola, el sustento de una persona depende de mantener relaciones con su familia y, con el tiempo, establecer un matrimonio heterosexual duradero. Para el campesinado no existe una distinción clara entre el trabajo y el hogar. Las familias campesinas, que trabajan juntas los cultivos, son unidades de trabajo y producción. Comparativamente, apenas existe una división sexual del trabajo. Las familias campesinas, a diferencia de las familias proletarias del capitalismo, no tenían una dependencia directa del mercado. Su sustento principal no era el trabajo remunerado fuera de la finca ni la venta de los productos que cultivaban. Al contrario, producían casi todo lo que consumían en las tierras que trabajaban. El dominio directo dentro de la familia campesina era uno de los componentes del proceso de producción durante el feudalismo. La autoridad del padre descansa en la tradición, la obligación interpersonal y su ejercicio de la violencia, junto a otras formas de dominación directa.

En la vida del campesinado rural, aunque se pudiera llevar una vida secreta e ilícita de sexo no normativo, las condiciones materiales de

⁵ «Proletarización» es un término de la teoría marxista que describe el cambio de las circunstancias vitales por el que las personas se convertían en proletarias y se veían obligadas a trabajar a cambio de un salario. Los dos epígrafes que siguen se basan en John D'Emilio, «Capitalism and Gay Identity», en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983. Su hilo argumental ha sido desarrollado por Peter Drucker, *Warped: Gay Normality and Queer Anticapitalism*, Chicago, Haymarket, 2014 [ed. cast.: *Desviadas. Normalidad gay y anticapitalismo queer*, Madrid, Sylone Viento Sur, 2023] y Chris Chitty, *Sexual Hegemony: Statecraft, Sodomy, and Capital in the Rise of the World System*, Durham, Duke University Press, 2020 [ed. cast.: *Hegemonía sexual. Política, sodomía y capital en el surgimiento del sistema mundo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023].

reproducción marginaban a quienes expresasen deseos o comportamientos sexuales incompatibles con las normas de su familia o su comunidad. Incluso en las sociedades de los asentamientos coloniales capitalistas, como la América del Norte colonial de la que se habla en el capítulo 5, la vida rural agrícola seguía siendo muy dependiente de la familia heterosexual, que era la unidad principal de propiedad y gestión de las fincas, lo que restringía de manera drástica la libertad sexual. Aunque las fincas de los asentamientos coloniales de América del Norte producían y vendían al mercado, seguían produciendo buena parte de lo que consumía la familia de puertas adentro. En la América colonial, muchos de los productos básicos para la reproducción social no se podían obtener fácilmente mediante la compra en el mercado y muchas personas seguían dependiendo de sus familias para sobrevivir.

El despojo capitalista del campesinado rural expulsó a la población del campo a la ciudad y ejerció un efecto urbanizador en la sociedad en su conjunto. Despojado de la tierra, el campesinado europeo —y, más adelante, el campesinado de todo el mundo— fue transformado en proletariado a la búsqueda de un trabajo asalariado. Este proceso de desposesión rural supuso la destrucción de la familia campesina y sus rígidos códigos sexuales. La industrialización dependía de esta mano de obra puesta a su disposición mediante este largo proceso de transición capitalista del campo europeo. La producción industrial ofrecía al proletariado trabajos como mano de obra asalariada, lo que provocó la concentración de trabajadores y trabajadoras en las grandes ciudades. La afluencia de antiguos campesinos a las ciudades proporcionó a los nuevos capitalistas industriales la fuerza de trabajo desesperada que necesitaban. Marx y Engels supieron identificar la violenta desestabilización que experimentó el patriarcado rural en las condiciones de pobreza severa establecidas por la proletarianización urbana. Pero la otra cara de la moneda de la destrucción de la familia campesina fueron las oportunidades cada vez mayores para la liberación sexual en las grandes ciudades. El trabajo asalariado, para aquellas personas que pudieron acceder a él, reducía directamente la dependencia inmediata de la familia, por lo que la vida doméstica se volvía parcialmente autónoma del proceso de producción.

Desde la Edad Moderna hasta el siglo XX, la vida urbana europea se caracterizó por la homosocialidad y una fuerte segregación sexual. Muchas de las industrias de la urbanización capitalista temprana estaban compuestas enteramente por hombres, incluyendo las navieras y los ejércitos. En las fábricas, las fuerzas de trabajo solían estar muy segregadas por sexo. Las mujeres no eran demasiado bienvenidas en la mayoría de los espacios públicos y los hombres solamente socializaban entre ellos. El trabajo asalariado muchas veces era intermitente, seguía los ciclos económicos de expansión y recesión o los cambios estacionales. Había grandes cantidades

de hombres concentrados en las ciudades que pasaban periodos de desempleo e inactividad.

La urbanización fue gradual en las distintas regiones, en función de las dinámicas de desarrollo e industrialización capitalista: en Reino Unido se produjo durante los siglos XVIII y XIX. En Estados Unidos, la urbanización se aceleró a finales del siglo XIX y principios del XX; la mayoría de los estadounidenses no habían vivido en una ciudad antes de la Segunda Guerra Mundial. En buena parte del Sur global no fue hasta el último cuarto del siglo XX que la mayoría de la población se trasladó del campo a las grandes ciudades. En el siglo XX, la población afroamericana estaba prácticamente excluida de la vida urbana y vivía atrapada en las condiciones inhumanas del sur rural; la población negra pudo por fin salir de allí cuando se empezó a demandar mano de obra debido a la Primera Guerra Mundial. Así se desencadenaron las dos primeras Grandes Migraciones, cuando masas de personas afroamericanas se trasladaron a las ciudades y los estados del norte y el oeste de Estados Unidos, que se prolongaron hasta la década de 1960.

El sexo en las grandes ciudades

Las nuevas condiciones de la vida urbana provocaron cambios drásticos en la vida sexual proletaria. Los flamantes trabajadores asalariados independientes —al principio hombres blancos jóvenes, pero conforme avanzaba la proletarianización siguieron otras personas— podían prescindir por completo de la vida familiar y tomar decisiones inesperadas y poco convencionales sobre con quién querían vivir, con quién mantener relaciones sexuales o a quién amar. En todas las épocas y escenarios de la urbanización se encuentran relatos similares en memorias, entrevistas y registros históricos: el caos de trasladarse del campo a la ciudad, las nuevas penurias del trabajo o la falta de él, la fiebre de la libertad sexual y las posibilidades de reinventarse a una misma. Donde los reformadores burgueses veían degeneración y desviación en la vida sexual del proletariado urbano, nosotras también podemos intuir el afán de autonomía, placer y liberación.

El proletariado, liberado de las rígidas jerarquías de la familia campesina y la vida rural, se entregó a los placeres del sexo, evitando la vigilancia de los trabajadores sociales y las brigadas antivicio. Las grandes ciudades del capitalismo industrial ofrecían una oportunidad sin precedentes para el sexo casual, la sodomía, el sexo anónimo, la transgresión de género, el intercambio de sexo y dinero, la creación de subculturas en torno a la actividad sexual y muchas otras prácticas. El sexo en las grandes ciudades asumió una gran variedad de formas, tanto consensuadas como forzadas, tanto bellas

como brutales. En los espacios exclusivamente masculinos y jerarquizados, los hombres mantenían muchas relaciones sexuales entre ellos y no era raro que fueran intergeneracionales y, con frecuencia, no consensuadas. Hombres de toda clase social pagaban a trabajadores sexuales de todo género. Más avanzado el siglo XX, la experiencia de mantener relaciones con personas del mismo sexo entre los trabajadores asalariados urbanos propició que se establecieran nuevas identidades libremente elegidas, entre las que surgió la identidad gay —determinada únicamente por la elección del objeto sexual, más que por el género— a mediados de siglo.

Simultáneamente al aumento de la cantidad de trabajos asalariados disponibles, las ciudades también proporcionaban los medios de subsistencia a aquellas personas cuya desviación sexual y de género era demasiado visible para que los empleadores las admitieran como mano de obra asalariada. Si bien los trabajadores asalariados podían practicar la sodomía en su tiempo libre, con frecuencia, quienes expresaban su desviación de género quedaban excluidos del trabajo asalariado. La disidencia de género es una constante universal a lo largo de la historia de la humanidad; lo que ha cambiado en cada etapa de desarrollo económico han sido los medios de subsistencia de los que disponen las personas disidentes con el género y el lugar que ocupan en el orden social. La urbanización masiva generó nuevos espacios en los que las personas disidentes con el género podían sobrevivir, no mediante el trabajo asalariado sino mediante los trajines criminalizados que eran posibles en la ciudad, en particular el trabajo sexual. Las proletarias transfemeninas vendían sexo, timaban, robaban y se las apañaban para sobrevivir a duras penas en los márgenes de las sociedades urbanas capitalistas.

Junto a las trabajadoras sexuales cisgénero, aparecieron otras nuevas criaturas en las calles de Londres, Ámsterdam y París, toda clase de desviaciones de género transfemeninas que dieron pie al desarrollo de un léxico de travestismo: *Mollies*, *Mary-Anns*, *he-she ladies*, *queens*. Vendían sexo a la burguesía, escapaban de la policía, luchaban en las revueltas, celebraban bailes drag con frecuencia, trabajaban en alguno de los muchos burdeles que había desperdigados por Londres, especializados en trabajadoras sexuales con sexo asignado hombre. En un juicio muy sonado de 1870, Stella y Fanny se convirtieron en las representantes de las miles de trabajadoras sexuales transfemeninas de la ciudad. Fueron acusadas en los tribunales del «abominable delito de sodomía», de utilizar los baños de mujeres, de alterar el orden y «chillar» al público del teatro en la calle Strand. Reunieron a su alrededor un nutrido círculo de «hermanas», otras personas queer transfemeninas con las que pasaban el tiempo haciendo manualidades y tejiendo intrigas románticas.⁶

⁶ Neil McKenna, *Fanny and Stella: The Young Men Who Shocked Victorian England*, Nueva York, Faber, 2013. McKenna calcula que había unos dos mil burdeles que empleaban trabajadoras sexuales con sexo asignado hombre, si bien es una cifra difícil de verificar.

En paralelo a estas subculturas queer, las mujeres jóvenes que encontraron trabajos asalariados en las ciudades industriales —primero las mujeres blancas, en el siglo XIX y ya en el siglo XX las mujeres negras estadounidenses— aprovecharon su libertad e independencia para disfrutar del placer romántico. Existen numerosos relatos de mujeres jóvenes que trabajaban en las fábricas y vivían lejos de su familia, que frecuentaban las salas de baile, mantenían relaciones románticas y disfrutaban del sexo por placer. Aunque eran objeto de la depredación sexual de los jefes, los arrendadores o las malas citas, muchas mujeres jóvenes vivían este espacio alejado de la familia que les proporcionaba el trabajo asalariado como una gran liberación.

Muchas mujeres proletarias recurrieron a la venta de sexo, tanto a hombres burgueses como proletarios. La promulgación en Reino Unido de las *Contagious Disease Acts* [leyes contra las enfermedades contagiosas], que arremetían contra las trabajadoras del sexo, y la campaña que se desplegó para su derogación, propiciaron que hoy dispongamos de un nutrido archivo histórico de documentos sobre la vida de las trabajadoras sexuales. Este archivo demuestra que las mujeres proletarias combinaban y alternaban entre el trabajo industrial y el sexual de manera fluida y que las trabajadoras sexuales estaban integradas en las redes de lazos sociales de las comunidades de clase trabajadora. El trabajo sexual constituía un trabajo mejor pagado que el fabril y muchas mujeres proletarias recurrían a él esporádicamente sin dejar de mantener lazos sólidos y positivos con su familia y su vecindad.⁷ Las *Contagious Disease Acts* formaban parte de una campaña estatal que perseguía precisamente romper esos lazos y aislar a las trabajadoras sexuales como personas desviadas que estaban lejos de formar parte de lo que se consideraba una clase trabajadora respetable.

Los agentes estatales y los cronistas consideraban una amenaza al orden público esta proliferación de diversidades sexuales y de género. Se denunciaba que la disponibilidad evidente de opciones para encontrar sexo fuera del matrimonio, ya fuera o no pagado, ponía en peligro a la familia burguesa monógama. Este pánico moral no era solo ideológico, según explica Chris Chitty en *Hegemonía sexual*.⁸ Los agentes estatales criminalizaban y castigaban la sodomía como parte de las nuevas estrategias de los estadistas para intentar poner orden entre las masas cada vez más nutridas y caóticas de población urbana excedente. Las relaciones entre personas del mismo sexo eran en muchos casos interclasistas, lo que hacía que los hombres burgueses fuesen más vulnerables al chantaje y al robo. Tanto las campañas contra la sodomía como las subculturas sexuales libertinas han vuelto a emerger recurrentemente, con cada oleada de acumulación capitalista.

⁷ Judith Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁸ Chris Chitty, *Sexual Hegemony*, ob. cit.

La Reconstrucción y el amor negro

La población negra del sur de Estados Unidos prosiguió con sus propias prácticas radicales de parentesco y amor. Más avanzado el siglo XX, gran parte de ella migró a las grandes ciudades y se encontró con la misma pobreza y las mismas oportunidades sexuales que ya había encontrado el nuevo proletariado fabril del siglo precedente. Parte de la búsqueda del placer sexual de las mujeres jóvenes negras recién convertidas a la vida urbana está muy bien documentada.⁹ Antes de esta migración, en el siglo XIX, la población negra de Estados Unidos estaba básicamente atrapada en la vida rural sureña. Pero, a pesar de estar excluida de la vida urbana y el trabajo asalariado en libertad, durante un periodo a finales del siglo XIX, no perdió la oportunidad de disfrutar de la libertad sexual y romántica.

Durante la Guerra de Secesión, la población negra esclavizada del sur protagonizó varias oleadas de revueltas, que obligaron al gobierno de la Unión a dar cada vez más relevancia a la emancipación en la guerra. En la posguerra inmediata, el sur estuvo inicialmente ocupado por el ejército federal, compuesto por soldados que no simpatizaban con los antiguos propietarios de esclavos. La población negra recién emancipada aprovechó el momento para vivir un periodo explosivo de libertad social, política y sexual. Durante este periodo, conocido como la Reconstrucción negra o la Reconstrucción radical, las personas que habían estado esclavizadas formaron cientos de organizaciones políticas progresistas y radicales. Algunas de ellas llegaron a unirse a la Primera Internacional socialista, en la que dominaban los europeos y los migrantes europeos que se habían establecido recientemente en Estados Unidos. La población negra acudió en masa a las elecciones y las que habían sido personas esclavizadas llegaron al Congreso y a las legislaturas estatales. Los movimientos negros trabajaron por la gran redistribución de las tierras del sur.

Entre estos experimentos de democracia radical abolicionista, el proletariado negro recién emancipado también buscó nuevas formas de familia y relaciones sexuales. Cuando vivía en la esclavitud, la población negra había creado una amplia gama de vínculos románticos heterogéneos, no reconocidos y no tradicionales. Si una pareja de personas esclavizadas que se hubiera casado de manera informal era separada a la fuerza, ambos cónyuges podrían mantener relaciones románticas sin sufrir la estricta prohibición moral asociada con la infidelidad matrimonial que vivían las mujeres blancas. De manera similar, las condiciones de la esclavitud llevaron a muchas

⁹ Saidiya Hartman, *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 2019.

personas a mantener relaciones románticas y de convivencia que sabían que serían temporales, algo nada habitual en el resto de la sociedad estadounidense. Estas experiencias de relaciones no monógamas o temporales que escapaban a los estrechos lazos del matrimonio heterosexual eran un rasgo inevitable de la vida en esclavitud, pero tras la emancipación inspiraron un nuevo periodo de experimentación romántica.

Durante la Reconstrucción, la población negra utilizó estas experiencias y su flamante libertad para crear estructuras de pareja novedosas, variadas y temporales. En los registros gubernamentales sobre familias negras recopilados tras la Guerra de Secesión, las historiadoras pueden encontrar una variedad de relaciones y estructuras familiares mucho más amplia que la de sus coetáneas blancas dedicadas a la agricultura o al trabajo fabril. Las evidencias históricas de estas relaciones proceden de una iniciativa burocrática estatal en particular, que se llevó a cabo tras la guerra: las esposas e hijos de los soldados de la Unión podían solicitar una pensión. Los agentes gubernamentales trataron de identificar a las esposas legítimas de los soldados negros que antes habían sido esclavos para asignarles esta prestación económica y cuando no mediaba un matrimonio legal tuvieron que hacer evaluaciones de cada situación. Las relaciones con las que se encontraron estos agentes gubernamentales les dejaron perplejos. A la hora de definir sus relaciones heterosexuales, la población negra expresaba fórmulas muy diversas, sin parangón en la sociedad estadounidense. Distinguían entre «*taking up*» [estar juntos], «*sweetheart*» [enamorados], «*trial marriages*» [matrimonios de prueba] o relaciones en las que los miembros vivían juntos en alguna variante de romance no marital, temporal y, a menudo, no monógamo. Las parejas podían coparentar juntas y criar «*sweetheart children*» [hijos del amor].¹⁰ Con otros nombres, estas relaciones pueden ser conocidas para las ciudadanas de hoy, pero las familias blancas de 1870 nunca habían oído nada parecido. Las negras formaban incluso hogares poliamorosos; por ejemplo, alguna integrante de una pareja se reencontraba con algún amante anterior y, en ocasiones, la pareja lo integraba en su hogar. Podemos citar el caso de un soldado que vivía con dos mujeres; ambas habían sido sus esposas cuando estaban esclavizados, cada una en uno de los lugares a los que enviaban al hombre a trabajar según la rotación anual de las cosechas.¹¹

Dado que estos registros gubernamentales de la época de la Reconstrucción se hicieron específicamente con el fin de asignar las pensiones de guerra, no incluyen documentación sobre relaciones queer o con

¹⁰ Katherine Franke, *Wedlocked: The Perils of Marriage Equality*, Nueva York, NYU Press, 2015, p. 80.

¹¹ *Ibidem*, p. 78.

personas del mismo sexo. Sin embargo, en la situación propiciada durante la Reconstrucción parece probable que también las hubiera. Las personas emancipadas podían intentar formar su hogar a partir de relaciones con personas del mismo sexo (que no eran posibles para quienes aún vivían en una economía rural agrícola) porque estaban en una coyuntura sin precedentes históricos: la nueva modalidad de acceso a la tierra y la vivienda de forma parcialmente independiente de las instituciones existentes, un entorno social radicalmente reformulado por las experiencias personales de rebelión y libertad y la ausencia de códigos morales rígidos impuestos por las instituciones, asociados a la mayoría de las comunidades rurales. No cuesta imaginar que, en tales condiciones, la población negra intentara crear hogares que incluyeran una diversidad de género más amplia que los de sus homólogos blancos y que fueran más frecuentes las parejas del mismo sexo.

Ante la enorme variedad de fórmulas de cohabitación romántica que se daban entre la población negra emancipada, las instituciones intentaron imponer las rígidas normas sexuales de la sociedad blanca estadounidense. Los agentes gubernamentales, los predicadores, la policía y un estrato emergente de personas negras respetables trataron de intervenir agresivamente en semejantes uniones informales. Se impuso el matrimonio legal a las parejas negras que se beneficiaban de una serie de servicios federales y eclesiásticos y pronto se pasó a investigar y perseguir a la población negra por vulnerar la legislación matrimonial. El matrimonio era un derecho que algunas personas negras deseaban tener, pero, en definitiva, se impuso una estructura legal rígida que se oponía a la experimentación, la autodeterminación y el placer a las que aspiraba el proletariado negro emancipado. Las prohibiciones legales y religiosas impuestas sobre la vida sexual negra solo llegaron a tener un efecto parcial. Los informes de la época dan a entender que muchas personas siguieron ignorando las amonestaciones de los pastores y los funcionarios del gobierno. En el capítulo anterior ya hemos hablado de lo que finalmente homogeneizó y disciplinó a los hogares negros: la aplicación del sistema Jim Crow de arrendamiento de tierras, que imponía como requisito el matrimonio heterosexual.

Acerca de Charles Fourier

Las trabajadoras sexuales de la Comuna de París, las chillonas *Mary-Anns* de Londres y las relaciones *sweetheart* de las personas recién emancipadas apuntan hacia otra clase de emancipación comunista, si bien no nos pudieron dejar documentos en los que teorizaran una idea totalmente desarrollada. Pero algo antes, en ese mismo siglo, Charles Fourier había

vinculado la política anticapitalista con la libertad sexual en su extensa obra escrita. Fourier nació en Francia y trabajó como comerciante y dependiente. Había nacido poco antes de la Revolución francesa y publicó la mayor parte de su obra a comienzos del siglo XIX; falleció en 1837. Los escritos de Fourier sobre los males del mercado, la familia burguesa y las comunas colectivas tuvieron una influencia enorme en la política socialista del siglo XIX.

Fourier es muy conocido por tres contribuciones teóricas y políticas: en primer lugar, identificó muy pronto que los horrores de la pobreza eran el resultado del desarrollo de la economía de mercado y que el socialismo tenía que abolir los mercados y la propiedad privada. Esta nueva sociedad garantizaría un «mínimo social», un concepto de provisión material universal que tuvo una importancia primordial en el nuevo pensamiento socialista. Fourier considera el mínimo social un elemento esencial para el bienestar colectivo de la futura sociedad: «En fin, que en este nuevo orden, goce el pueblo de una garantía de bienestar, de un mínimo suficiente para lo presente y para lo porvenir y que esta garantía lo libre de toda inquietud para sí y para los suyos».¹²

En segundo lugar, Fourier fue uno de los grandes defensores de los derechos de la mujer y consideraba que el sometimiento de las mujeres era una piedra angular de la sociedad burguesa, la familia, el matrimonio monógamo y el orden social opresivo. Defendió los derechos sociales, económicos y sexuales de las mujeres y se dice que fue él quien acuñó el término *feminismo*. Enunció la teoría, más tarde adoptada por Marx y otros autores, de que el grado de liberación de la sociedad se mide por el grado de emancipación de la mujer. También se oponía con vehemencia a la familia burguesa. Consideraba que la monogamia permanente e irreversible del matrimonio ante todo era fuente de tristeza, caos social y desesperación: «¿Pues acaso podía inventar nada mejor que la convivencia aislada y el matrimonio permanente para introducir en las relaciones amorosas y de placer la apatía, la venalidad y la perfidia?».¹³

En tercer lugar, Fourier propuso que la solución a los horrores del mercado y la monogamia era una forma de comuna que denominó la *falange*, compuesta de mil seiscientas personas que vivirían en un enorme edificio, llamado *falansterio*. Las residentes participarían en la actividad colectiva

¹² Charles Fourier, «Attractive Work» en Jonathan Beecher y Richard Bienvenu (eds.), *The Utopian Vision of Charles Fourier. Selected Texts on Work, Love and Passionate Attraction*, Boston, Beacon Press, 1971 [1829], p. 275 [ed. cast.: «El trabajo atractivo», *El nuevo mundo industrial y societario*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

¹³ Charles Fourier, *The Theory of the Four Movements*, editado por Gareth Stedman Jones y Ian Patterson, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 [1808], p. 111 [ed. cast.: *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales*, Barcelona, Barral, 1974].

de una especialidad manufacturera y gracias al esfuerzo compartido y la colaboración aumentaría la productividad. Compartirían, por otra parte, el trabajo reproductivo y comerían juntas en grandes comidas colectivas. Se crearon comunas fourieristas en Estados Unidos y Europa en las décadas de 1830 y 1840. Si bien no ha sido objeto de tanto estudio como su reivindicación de la comuna, la visión de Fourier estaba profundamente informada en su concepción de la sexualidad humana y el placer erótico. Su idea de la falange formaba parte de su ciencia de las pasiones humanas, una «teoría de la atracción apasionada». Habiendo observado atentamente los instintos naturales, inclinaciones, placeres y aptitudes de desarrollo de los seres humanos, afirmaba que la humanidad podía diseñar comunidades intencionales que equilibraran a la perfección los distintos tipos de personalidad. En lugar de recurrir a la obligación para mantener el orden social o el trabajo productivo, estas comunidades podrían diseñar un «trabajo atractivo» para emplear hábilmente como incentivos el placer, el erotismo y la alegría de modo que el beneficio colectivo y el beneficio personal estuviesen alineados. «La atracción», escribió Fourier, «en la actualidad tan inútil, se convertirá en uno de los resortes más brillantes del mecanismo social».¹⁴ Las teorías de las pasiones humanas de Fourier fueron fundamentales para su visión de la armonía social:

Vamos a tratar un nuevo orden amoroso en el que el sentimiento, que es la cara noble del amor, gozará de un prestigio sin par y dotará a todas las relaciones sociales de un encanto extraordinario. ¿Cómo mantendrá su dominio el amor sentimental? Gracias al hecho de que los impulsos físicos, en lugar de frustrados, serán plenamente satisfechos.¹⁵

El amor y la atracción sustituirán a la dominación como vínculo social esencial de la sociedad. Del mismo modo que defiende un «ingreso mínimo social», Fourier también aboga por un «mínimo sexual» por el que la cobertura de las necesidades físicas y eróticas de todas las personas esté garantizada por su comunidad, lo que daría a cada una la libertad para perseverar en el amor absoluto y genuino:

Cuando estén cubiertas todas las necesidades amorosas de una mujer, cuando haya tenido todos los amantes físicos, orgías y bacanales (tanto simples como compuestas) que desee, entonces habrá en su alma espacio suficiente para las ilusiones sentimentales. Será entonces cuando persiga relaciones sentimentales refinadas para contrapesar sus placeres físicos.¹⁶

¹⁴ *Ibíd.*, p. 176.

¹⁵ Jonathan Beecher y Richard Bienvenu (eds.), *The Utopian Vision of Charles Fourier*, ob. cit., p. 340.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 346.

Fourier estaba convencido de que el poliamor, la bisexualidad y el gozo sexual está en la naturaleza de los seres humanos. El amor libre de la falange sería uno de sus principales atractivos y no tardaría en llegar el momento en que nadie volvería a caer en la espantosa hipocresía de la familia conyugal.

El nivel de fantaseo extravagante que Fourier se permitió plasmar en sus escritos sobre la libertad sexual fue considerable. Describió de manera minuciosa el papel fundamental que tendrían las orgías, coreografiadas al detalle, en las futuras comunas. Parodiando a la Iglesia católica, describió una nueva jerarquía clerical de personas voluntarias, que se basaría en la pericia y altruismo sexuales y en la capacidad de proporcionar placer sexual a las personas menos deseadas de la sociedad. Para reemplazar los horrores de la guerra, se imaginó ejércitos itinerantes de jóvenes apasionados que competirían para demostrar su coraje sexual en el campo de batalla. Quienes quedaran lo bastante impresionados demostrarían su derrota sometándose a la servidumbre erótica voluntaria y a castigos sexuales orquestados durante un tiempo establecido. Esta orgía inicial es subvertida por la intervención del deseo hacia personas del mismo sexo: «Para acabar con las refriegas, habrá que hacer uso de un agente divisorio. Dado que en la Armonía todo se realiza mediante la atracción, habrá que recurrir a las atracciones mixtas u homosexuales. Entrarán en liza grupos de safistas y espartitas que atacarán a las personas de su mismo sexo».¹⁷ Esto permitirá al sacerdocio sexual proclamar sus recomendaciones sobre los emparejamientos románticos más compatibles, ya que «el objetivo de la Armonía es establecer relaciones amorosas compuestas que estén basadas tanto en la afinidad carnal como en la espiritual. De este modo, si bien la refriega sensual inicial es indispensable, será solo un preludio».¹⁸

En definitiva, Fourier fue un escritor de ciencia ficción deliciosamente perverso y una fuente de inspiración para imaginar las comunas proqueer del futuro. La obra de Fourier no solo puede conjurar en nosotras una alternativa concreta a la familia como unidad de reproducción social, sino también un deseo erótico irrestricto por una forma de vida mejor, que aún está por descubrir. En 1808, Fourier describe la inminente revolución total de las relaciones sociales:

No os dejéis engañar por las personas superficiales que piensan que la invención de las leyes del movimiento no son más que un cálculo teórico. Recordad que en tan solo cuatro o cinco meses se puede llevar a la práctica en una legua cuadrada, un propósito que incluso podría estar terminado el verano que viene y, a resultas de ello, toda la humanidad alcanzaría la Armonía universal. Así que, a partir de este momento,

¹⁷ *Ibídem*, p. 390.

¹⁸ *Ibídem*, p. 390.

vuestro comportamiento solo debería regirse por la facilidad y proximidad de esta enorme revolución.¹⁹

Aunque, como la mayoría de los revolucionarios pasados, se equivocó al calcular cuánto nos llevaría alcanzar la utopía que había fraguado, estaba en lo cierto al pensar que el comunismo es siempre consustancial al presente; es el movimiento real que abolirá el orden establecido de las cosas.

* * *

Reconocer la proliferación de la desviación sexual y de la heterogeneidad familiar en la vida de la clase trabajadora del siglo XIX evoca una clase de política sexual distinta a la que finalmente desarrolló el movimiento socialista. Había otra trayectoria para salir de la crisis de la reproducción social de la clase trabajadora, que se pudo entrever en las familias negras que trataban de convivir al margen de la rígida respetabilidad del matrimonio legal, las *Mary-Anns* transfemeninas que importunaban a los transeúntes, y los marineros y obreros fabriles que follaban en los callejones. Estas desviadas proletarias avanzaban hacia una forma diferente de comunismo queer, que desapareció durante las siguientes décadas del movimiento obrero.

Engels acusaba a Fourier de ser un socialista utópico y achacaba a Fourier y otros pensadores de esa línea no entender el papel agente del proletariado en la adopción y el triunfo del socialismo. El movimiento marxista llegó a considerar al trabajador industrial como la figura principal de esa transición; pero lo que Engels había observado durante los años que pasó en Manchester no había sido una masa proletaria, homogénea y unificada, disciplinada por la vida fabril, sino una disonancia de delincuencia y caos social. La proliferación de desviaciones sexuales proletarias evocan una forma de agencia comunista que se aproxima más al comunismo queer de Fourier que a la naturalización de la monogamia de Engels. Por desgracia, la libertad sexual despertada por el lumpemproletariado y las trabajadoras negras emancipadas no sería el camino elegido por el movimiento socialista. El capítulo siguiente aborda el conservadurismo de género que terminaría dominando en el movimiento socialista a causa de su aspiración a la familia burguesa.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 306.

VII

LA FORMA FAMILIA DEL MOVIMIENTO OBRERO

DURANTE LAS DOS ÚLTIMAS DÉCADAS del siglo XIX, la cuestión política de la familia en los centros industriales del capitalismo experimentó un giro radical que se extendió hasta bien entrado el siglo XX. Esta transformación fue propiciada por las condiciones cambiantes de la acumulación capitalista, las nuevas formas de poder estatal y la considerable infraestructura organizativa de la clase trabajadora. Con ellas aparecieron nuevas fórmulas de vida familiar en la clase trabajadora. Si bien Marx y Engels consideraban la familia nuclear monógama exclusiva de la sociedad civil, el movimiento emergente de trabajadores empezó a dar cada vez más importancia a la reivindicación del salario familiar.

El salario familiar daba un acceso limitado a un nuevo estatus de vida familiar respetable para la clase trabajadora. El modelo de familia característico de este nuevo movimiento de los trabajadores, que seguía el modelo de la burguesía, era el del hombre como sostén económico y la esposa ama de casa. Este modelo particular de familia era una de las grandes aspiraciones, y un logro ocasional, en la lucha del movimiento de los trabajadores por alcanzar la respetabilidad, tener poder en el Estado y diferenciarse de las personas pobres. En el capítulo 5 ya he detallado cómo se impuso este modelo normativo de familia a la población negra e indígena.

Durante esta etapa del movimiento de los trabajadores, la abolición de la familia y la oposición comunista contra la familia adquirió un significado nuevo y con nuevos derroteros. Aleksandra Kolontái, una líder de la Revolución rusa, encabezó una intervención coordinada a gran escala para abolir la familia. Sus ideas y las dinámicas familiares que se desarrollaron en la Rusia revolucionaria reflejaron las posibilidades, y también los límites, del movimiento obrero.

La tesis del movimiento obrero

El relato histórico de este libro periodiza la lucha proletaria a partir de un concepto particular del *movimiento obrero*. Una corriente del pensamiento

político comunista, en ocasiones denominada *teoría de la comunización*, emplea este concepto para referirse a una forma específica y particular de la rebelión proletaria, con una duración y alcance determinados.¹ El concepto del movimiento obrero fue articulado de manera más extensa en este sentido por el colectivo teórico comunista francés *Théorie Communiste* (TC) en una serie de artículos que se extiende desde mediados de la década de 1970, momento de formación del grupo, hasta la actualidad. Desde 2008, el colectivo anglófono *Endnotes* ha retomado y desarrollado el concepto. En el presente libro aplico el marco teórico que presentan las diversas colaboradoras y editoras anónimas de *Endnotes* en los cinco números que han publicado de su revista. Aunque es oscura, la obra de este colectivo recogida en la revista *Endnotes* es una de las lecturas de la historia del movimiento socialista más provocadoras y enriquecedoras que se pueden encontrar.

Para Marx, la lucha proletaria por el comunismo significaba perseguir la abolición de la sociedad de clases y, por lo tanto, destruir las relaciones sociales que constituían la clase trabajadora. La misión del proletariado como clase revolucionaria, para Marx y buena parte del movimiento comunista inicial, era su propia abolición. Según TC, *Endnotes* y mi propia investigación histórica, en las décadas de 1880 y 1890 toma forma una articulación nueva y diferente de la lucha de la clase trabajadora que solía identificarse como marxista pero tenía una visión distinta de la sociedad socialista. El nuevo movimiento de los trabajadores no seguía compartiendo la visión del comunismo total de Marx, en la que el salario, el dinero y la propia relación de clases habrían sido superados.

En lugar de esto, el movimiento obrero se constituyó a sí mismo al afirmar la identidad de clase trabajadora, basándose en lo que ahora podemos llamar el orgullo de la clase trabajadora. Los defensores del movimiento obrero afirmaban que su estatus de clase trabajadora era el fundamento común para la lucha. Esta identidad de clase obrera ofrecía un medio para la organización colectiva, constituyendo organizaciones formales para la lucha, y una visión de la sociedad revolucionaria como «emancipación del trabajo», el dominio de la clase trabajadora sobre toda la sociedad. Según esta concepción, la clase trabajadora puede luchar porque ya es parcialmente autónoma, capaz de actuar independiente de las relaciones capitalistas. TC realizó una crítica al movimiento obrero en cuanto incapaz de entender que la propia base de la afirmación de la clase trabajadora autónoma solo se puede constituir a través de su relación con el capital y dentro de la lógica del desarrollo capitalista.²

¹ En el capítulo 11 se tocan otros aspectos importantes de la teoría de la comunización, incluido su nombre.

² En palabras de TC: «En esta fase, el capital se presenta como una fuerza externa en su relación con el trabajo. Para el proletariado, liberarse de la dominación capitalista consiste en convertir el trabajo en la base de las relaciones sociales entre todos los individuos, en eman-

En lugar de destruir el sistema capitalista del valor, el trabajo abstracto y el salario, el movimiento de los trabajadores defendía que estas formas podrían constituir el fundamento de la emancipación de los trabajadores. Este nuevo movimiento obrero quería crear una sociedad obrera. El movimiento de los trabajadores defendía una sociedad socialista dirigida por los trabajadores asalariados, donde la interdependencia y la cooperación de la fábrica se convierten en la base de la sociedad en su conjunto. Esta visión, compartida por todo el espectro político anticapitalista, perseguía la fundación de una sociedad socialista a partir de la experiencia del trabajo industrial. El movimiento concebía la emancipación del trabajador asalariado como la generalización del trabajo asalariado a la gran mayoría de la sociedad; es decir, convertir a cada persona en trabajadora. Esto incluiría la destrucción o subordinación de la clase capitalista y la proletarianización del campesinado a través del desarrollo económico.³ Que el atractivo del movimiento obrero se generalizara dependía de la expansión continua de una forma de trabajo determinada: el trabajo asalariado, dedicado a la manufactura productiva y basado en las fábricas. El movimiento de los trabajadores concebía el fundamento de la lucha y la naturaleza de una sociedad libre a partir de la experiencia de la fábrica. Mientras el capitalismo global expandiera por todo el mundo esta forma de trabajo industrial, tanto en términos relativos como abstractos, habría sectores amplios de la clase trabajadora, organizados por el movimiento obrero, que serían capaces de imaginar una inevitable victoria. El desarrollo económico del capitalismo industrial era lo que hacía posible la visión compartida del movimiento obrero.

Esta nueva articulación se difundió rápidamente hasta que llegó a ser compartida por casi todos los comunistas, anarquistas y socialistas europeos. En este sentido, constituyó lo que TC y la teoría de la comunización denominan un *horizonte*, una visión implícita del cambio revolucionario compartida por tendencias políticas anticapitalistas que habitualmente se contradicen. Describe un rasgo esencial de todas las grandes tendencias comunistas de las décadas posteriores: la idea de la conquista gradual

cipar al trabajo productivo, apropiarse de los medios de producción, abolir la anarquía del capitalismo y la propiedad privada. La emancipación del proletariado ha de basarse, pues, en un modo de producción basado en el trabajo abstracto, es decir, en el valor». *Théorie Communiste*, «Much Ado About Nothing», *Endnotes*, núm. 1, 2008, pp. 155-207, 156 [ed. cast.: «Mucho ruido y pocas nueces», *Endnotes 1. Primeros materiales para un balance del siglo XX*, Madrid, Ediciones Extáticas, 2022].

³ Esta particular paradoja —entender la emancipación del trabajo como la imposición de la tiranía del trabajo a todo el mundo— se explora mejor en «A History of Separation» *Endnotes*, núm. 4, 2015, pp. 70-193 [ed. cast.: «Historia de una separación», *Endnotes, 4. Unidad en la separación*, Madrid, Ediciones Extáticas, 2024]. Este ensayo presenta un resumen completo y accesible de la historia y la teoría del movimiento obrero según la concepción defendida en este libro.

democrática de la sociedad de Kautsky y la Segunda Internacional, el plan para la Rusia revolucionaria de Lenin y los bolcheviques, las anarquistas y comunistas consejistas opuestas al socialismo de Estado o los socialdemócratas colaboracionistas de clase de la posguerra. El horizonte del movimiento obrero era compartido por los más revolucionarios y los más reformistas, las más demócratas y las más autoritarias. Estableció los supuestos comunes a todas las organizaciones de clase trabajadora desde la última década del siglo XIX hasta las rebeliones mundiales de finales de la década de 1960 y la crisis económica de mediados de la década de 1970.

Al basar su visión en la experiencia del trabajo asalariado y la producción fabril, el movimiento obrero generó una prolongada serie de oposiciones y divisiones internas en el proletariado, distinciones que adoptaron y acentuaron las divisiones introducidas por el modo de producción capitalista. TC describe los límites de la identidad obrera:

Esta es la situación conflictiva que se desarrolló como «identidad obrera», que encontró su distinción y sus modalidades de reconocimiento inmediatas (su confirmación) en la «gran fábrica», en la dicotomía entre empleo y desempleo, entre trabajo y formación, en el sometimiento del proceso de trabajo a la colectividad obrera, en el vínculo entre salarios, crecimiento y productividad a escala nacional, en la representación institucional que todo ello presuponía, tanto en la fábrica como en el ámbito estatal, y, por último, pero no por ello menos importante, en la legitimidad sociocultural y en el orgullo de ser obrero.⁴

El movimiento obrero creó una nueva identidad para distanciarse y distinguirse de las pobres, los no asalariados, los desempleados o las no trabajadoras. Así, el proletariado se separó en dos categorías distintas que persisten en la actualidad: los trabajadores respetables, orgullosos de su trabajo, y los más pobres, un sobrante de la sociedad innecesario y deshonesto. A causa del movimiento obrero y sus nuevas divisiones, el lumpemproletariado se convirtió en el enemigo despreciable y excluido de la clase trabajadora. Y la familia fue fundamental para establecer esta distinción.

Para aquellas personas que estén más familiarizadas con la teoría queer o los estudios negros que con la comunización, una forma de explicar la tesis del movimiento obrero sigue la línea de algunas críticas recientes: se trató de la invención de una política de respetabilidad para la clase trabajadora. Marx y Engels consideraban que el proletariado estaba destinado a liberar al mundo, pero su teoría apenas hizo referencias a la dignidad del trabajo o de la vida de la clase trabajadora. Hacia la década de 1890 y hasta la de 1970, se impuso una visión socialista que afirmaba que la

⁴ TC, ob. cit., pp. 159-160.

clase trabajadora podía gobernar sobre toda la sociedad. Esta clase trabajadora se definía a sí misma como respetable y como capaz de gobernar, ya fuera a través del sufragio o mediante un Estado obrero. Esta definición dependía de la oposición a otros sectores de la clase: aquellas que eran muy pobres, estaban en la cárcel o criminalizadas, desviadas, queer, no asalariadas o racializadas.

El estándar de familia basado en el ama de casa

En su afán de respetabilidad y legitimidad, el movimiento obrero forjó un nuevo estándar familiar. Hasta el momento, el canon familiar solo había estado al alcance de la burguesía, pero gracias a los avances del movimiento obrero, se puso al alcance de un estrato de los trabajadores blancos. El estándar familiar del movimiento obrero tenía una serie de rasgos esenciales: un solo hombre que gana un salario y mantiene a un ama de casa no asalariada, tiene a la prole escolarizada y su hogar es un respetable núcleo de la moral y la conformidad sexual. El movimiento obrero luchó por este modelo familiar durante su periodo de predominancia y, para algunos, lo consiguió. El modelo de familia basado en el sostén económico masculino, sumado a las victorias económicas y políticas del movimiento obrero, contribuyó a propiciar unas condiciones estables para que la reproducción social generacional de la clase obrera fuera constante. Incluso entre las familias de clase trabajadora que no podían permitirse económicamente sacar totalmente a la esposa o madre del mercado laboral, hubo elementos clave de esta forma de familia que se volvieron esenciales para alcanzar una respetabilidad de clase obrera que en la época anterior había escaseado: no vivir con otras familias, alojarse en viviendas unifamiliares cuando fuera posible, que los hombres controlaran la economía familiar y que las esposas asumieran toda la responsabilidad del trabajo reproductivo no asalariado. La otra cara del aislamiento y la privacidad que proporcionaba el hogar de la familia respetable era que ocultaban el maltrato parental al escrutinio o a la intervención.

Esta forma familiar fue una gran victoria en lo que respecta a la mejora del nivel de vida y la supervivencia de millones de personas de clase trabajadora; dio pie a una organización estable de los barrios, a una lucha socialista sostenida y a grandes victorias políticas. Pero, de manera más insidiosa, también fue el medio por el que el movimiento obrero se distanció del lumpemproletariado, los trabajadores negros y queer. Estableció los principios de sexo y género de la identidad blanca estadounidense y la propiedad de bienes de la clase media. Este modelo de familia se hizo muchísimo más accesible para los trabajadores asalariados blancos

estadounidenses y europeos durante las décadas de 1880 y 1890 y se convirtió en la forma familia dominante en numerosas barriadas estables de clase obrera. Fueron varios los factores que propiciaron las condiciones para el establecimiento del modelo basado en el sostén económico masculino en los centros industriales de Estados Unidos y Europa: el aumento de los salarios, el abaratamiento de los artículos de consumo, la centralización de la producción industrial, la reducción del trabajo infantil y la creación de nuevas infraestructuras municipales.⁵

Los sindicatos, los partidos obreros y los reformadores sociales liberales burgueses, favorecidos por la amenaza de la insurgencia disruptiva de la clase obrera, consiguieron establecer una serie de regulaciones y el desarrollo de diversas infraestructuras públicas que mejoraron la vida de la clase trabajadora de manera notoria. La agitación y la organización sindical lograron un aumento importante de los salarios y de la participación de los salarios en la renta nacional, lo que propició una mejora general del nivel de vida. Los salarios más altos permitían que existieran hogares sustentados por una sola persona asalariada, lo que distinguía a la clase trabajadora respetable del lumpemproletariado. La aspiración a tener una familia sustentada por un hombre estableció una solidaridad simbólica entre los trabajadores, los empleadores y las autoridades del Estado. Durante la década de 1890, los sindicatos utilizaron la demanda explícita de un «salario familiar» como fundamento legítimo para elevar los salarios. Esta reivindicación encontraba respuesta entre sus aliados progresistas burgueses precisamente porque demostraba que la clase trabajadora tenía aspiraciones familiares burguesas.

Sumado al aumento del salario para el hombre, los sindicatos se organizaron para excluir a las mujeres de su industria con el fin de evitar la competencia y la caída de los salarios. Consiguieron así establecer una serie de exclusiones en las décadas de 1880 y 1890. Los hombres trabajadores tenían una razón lógica para excluir a las mujeres del trabajo: en los lugares

⁵ Mi fuente de referencia fundamental para entender la consolidación del modelo del hombre como sustento económico de la familia es *Weathering the Storm* de Secombe, ob. cit. También se puede consultar el debate sobre el «salario familiar» en la literatura feminista marxista de principios de la década de 1880, como: Heidi Hartmann, «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism», en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Montreal, Black Rose Books, 1981 [ed. cast.: «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo», *Papers de la Fundació*, núm. 88, Fundació Rafael Campalans, Barcelona; disponible online]; Michèle Barrett, *Women's Oppression Today: The Marxist / Feminist Encounter*, Nueva York, Verso, 1980; Johanna Brenner y Maria Ramas, «Rethinking Women's Oppression», *New Left Review*, núm. 1/144, marzo-abril de 1984, pp. 33-71; y Martha May, «The Historical Problem of the Family Wage», *Feminist Studies*, núm. 8(2), verano de 1982, pp. 399-424. Si se desea consultar estadísticas sobre la participación de las mujeres en el mercado laboral, véase Claudia Goldin, *Understanding the Gender Gap: An Economic History of American Women*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

en los que los sindicatos no conseguían evitar que se diera trabajo a las mujeres, los salarios descendían de manera estrepitosa porque había más oferta de mano de obra y los salarios de las mujeres eran inferiores. Y asimismo, si los hombres de clase trabajadora tenían mejores oportunidades laborales que las mujeres, era más lógico que las familias de clase trabajadora pusieran sus energías en maximizar el trabajo asalariado para los miembros del hogar que fueran hombres adultos.

A la par del avance político de la mejora de los salarios, la competición capitalista perfeccionó las técnicas de producción, disminuyendo los precios de los productos de consumo. Aunque no subieran los salarios, el abaratamiento de los productos aumentaba el poder de consumo y, por consiguiente, el salario real, por lo que mejoraba el nivel de vida de los trabajadores asalariados. Simultáneamente, los fabricantes fueron desplazando la producción fuera del hogar para consolidarla en la fábrica, poniendo fin al sistema de manufactura a domicilio en el que trabajaban las madres para ganar dinero. El nicho de trabajo pagado de las madres desapareció, lo que poco a poco las llevó a ocuparse del trabajo reproductivo no asalariado. Al no contar con actividades asalariadas que se pudieran hacer en casa, la mayoría de las mujeres solo se dedicaban al trabajo asalariado antes de ser madres o cuando la prole se hacía mayor. Esta división cada vez mayor entre la fábrica y el hogar consolidó una concepción subjetiva particular del trabajo desde el punto de vista del género: el trabajo asalariado se masculinizó y el trabajo reproductivo no asalariado se feminizó.

Por otra parte, cuando los empleadores quisieron tener un control total del proceso de trabajo y eliminar los equipos de trabajo, redujeron significativamente el empleo de la infancia. El abandono del modelo laboral basado en los equipos coincidió con la intensificación de la campaña política por la restricción del trabajo infantil y de su jornada laboral. Conforme abandonaba las fábricas, la infancia entró en los nuevos sistemas de la educación pública obligatoria, que los adoctrinaba aún más en los ideales burgueses familiares y sexuales. Empujados por la movilización socialista, los gobiernos municipales construyeron la infraestructura —sistemas de agua corriente y alcantarillado, viviendas seguras y tranvías para el transporte público— para los nuevos barrios de la clase obrera respetable. Estos cambios redujeron de forma espectacular la mortalidad y la morbilidad. El transporte público permitía a las personas de clase trabajadora vivir más alejadas de las fábricas, mejorando sus condiciones de vida al reducirse el hacinamiento. El agua corriente y el alcantarillado mejoró la salud y permitió a los trabajadores adoptar prácticas de higiene personal más intensivas, que los distinguían aún más de los pobres. Al mejorar la higiene, las personas de clase trabajadora tenían una vida más saludable y compartían algo de la respetabilidad de la burguesía. Todos estos factores convergieron para

permitir a las familias de clase trabajadora adoptar el modelo del sustento económico masculino, proporcionando un fundamento de sexo y género para una identidad afirmativa de clase trabajadora. En los presupuestos familiares entre los años 1873 y 1914, todos los estratos de la clase trabajadora europea experimentaron un aumento significativo en la proporción de los ingresos familiares provistos por un solo hombre adulto, que solía rondar entre el 70 y el 80 %. La consolidación de este modelo basado en el hombre como sostén económico dibuja el valle en la parábola en forma de U que representa gráficamente la actividad económica de las mujeres casadas, que tocó fondo entre las décadas de 1910 y 1920, incluso si se excluye del cómputo el declive del sistema *putting-out* de trabajo asalariado desde casa.⁶

La respetabilidad y la familia de clase trabajadora

La respetabilidad puesta al alcance del movimiento obrero gracias a la familia del hombre proveedor de sustento tenía muchas ventajas. Entre ellas, que las personas de clase trabajadora podían reclamar una dignidad respetable, antes inaccesible, ante los medios de comunicación, las élites y las clases profesional y burguesa. La clase trabajadora de la industrialización europea y estadounidense, trabajadores blancos incluidos, solía ser descrita como infrahumana desde el punto de vista biológico, fundamentalmente inferior en inteligencia y capacidad cultural y completamente incapaz de participar en cualquier forma de gobierno. Esta hostilidad hacia la clase trabajadora se trasladó a la ideología y la opresión racial, cuando las nociones de inferioridad genética inherente se empezaron a utilizar como arma contra los trabajadores negros, asiáticos, mexicanos, judíos e irlandeses. Para el movimiento obrero, alcanzar la respetabilidad a ojos de algunos miembros de la clase capitalista dirigente y la dignidad en su propio auto-concepto era un gran logro material. Esta respetabilidad era un elemento crucial e indispensable de la lucha más amplia y, a fin de cuentas, efectiva que se estaba librando en toda Europa para conseguir el derecho al voto y a la participación en el gobierno, legalizar la actividad sindical, despenalizar muchos elementos de la vida de la clase trabajadora y mejorar radicalmente las condiciones de vida de las personas, logrando un descenso duradero de la mortalidad infantil. Para muchas personas, la respetabilidad fue un paso más de la lucha revolucionaria a largo plazo para alcanzar el socialismo y la emancipación totales. Hoy en día, la *respetabilidad* suele tener una connotación política conservadora; pero para muchas de las personas involucradas en el movimiento obrero a principios del siglo XX, fue un medio

⁶ Goldin, ob. cit., p. 45.

para alcanzar un poder político decisivo y transformar la sociedad desde el socialismo revolucionario, aunque hubiera dejado a algunas personas atrás.

El modelo de familia basado en el hombre proveedor se utilizaba como medida de la respetabilidad y como indicador de ella. Las familias en las que las madres seguían teniendo trabajo remunerado, dentro o fuera de casa, se exponían a la condena de la vecindad y la gradual exclusión social. Por su parte, los hombres comenzaron a vincular su capacidad de mantener a sus familias a un sentimiento patriarcal de orgullo, realización y respeto personales. Los trabajadores perseguían esta forma de familia para dotar de una dimensión moral a su salario y así legitimaban ante los políticos burgueses la legislación que les favorecía. Frente al funcionalismo de algunas teorías feministas marxistas, no hay muchos indicios de que la forma familia sustentada por el hombre fuese una consecuencia inevitable del desarrollo capitalista, ni de que fuese diseñada e implementada por los empleadores a finales del siglo XIX. La mayoría de los empresarios no tenían control directo sobre las horas de asueto de los trabajadores, sus decisiones en cuestiones familiares o su organización doméstica. La familia de clase trabajadora no fue diseñada por los capitalistas para servir a sus intereses. Aparte de algunos casos de colonias industriales en zonas aisladas de la geografía, no parece que los empleadores se hayan empeñado en controlar estas cuestiones hasta tal punto. Ni fue consecuencia de la inevitable difusión de los valores familiares burgueses en la vida de la clase obrera. Los elementos clave de la familia burguesa, como la herencia, no tenían apenas importancia para la gran mayoría de las personas proletarias. Este modelo de familia fue un resultado contingente de la lucha de clases.

Muchas familias de clase trabajadora se quedaron atrás. Los estratos inferiores de los trabajadores asalariados no llegaron a tener un nivel de ingresos que les permitiera sobrevivir con un solo salario, por lo que las madres debían proseguir con los trabajos informales remunerados que pudieran conseguir, o tenían que combinar el trabajo con la crianza de la progenie, con lo que se convertían en el blanco de las críticas de los vecinos en mejor situación económica. Los trabajadores podían sentirse aventajados al comparar su posición con la del lumpemproletariado y los súbditos coloniales. Se trataba de una lógica de heteronormatividad racial, que también excluía del autoconcepto de clase trabajadora respetable que se estaba desarrollando a los desviados y a los trabajadores sexuales. Con el auge del movimiento obrero, la familia dejó de entenderse principalmente como una institución burguesa y empezó a representar y demarcar la distinción entre las personas blancas «civilizadas» y el resto, «incivilizadas». Desapareció la integración social con el resto de la clase en la que vivían los trabajadores sexuales y los queers proletarios a mediados del siglo XIX.

Los desviados sexuales se fueron convirtiendo en parias excluidos de la vida respetable de la clase trabajadora. Los socialistas y los trabajadores abrazaron las costumbres sexuales de la burguesía, dividiendo a la clase obrera.

Las contradicciones de la familia en la Segunda Internacional

El planteamiento de la política de la familia del movimiento obrero tenía dos facetas. La aspiración normativa al modelo del hombre proveedor estaba en tensión con otro impulso contradictorio que determinaba los conflictos sobre el género en el movimiento: considerar que la igualdad socialista dependía de la experiencia compartida del trabajo asalariado. Este impulso ofrecía un fundamento interno para reivindicar la abolición positiva de la familia mediante el trabajo de las mujeres y la colectivización del trabajo reproductivo. La tensión entre la legitimidad y la estabilidad que proporcionaba al movimiento socialista la forma familia del hombre proveedor, por un lado, y la igualdad del empleo universal, por otro, dominó en los debates y controversias sobre el rumbo que debía tomar el movimiento obrero respecto a la familia.

Cualquiera que fuese su postura hacia el trabajo de las mujeres, los socialistas de la Segunda Internacional abandonaron totalmente la propuesta de abolición de la familia. Karl Kautsky, el teórico más influyente del mayor partido socialista de masas de Europa, el *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* [Partido Socialdemócrata de Alemania] (SPD), aclaró que mientras que el capitalismo destruía la familia de clase trabajadora, todo el mundo podía estar seguro de que los socialistas nunca la atacarían políticamente: «Uno de los prejuicios más extendidos contra la socialdemocracia consiste en la creencia de que quiere suprimir la familia. [...] Nadie piensa en el Partido en la supresión de la familia, en su anulación legal y disolución violenta. Solo el más grosero falseamiento puede desvirtuar este punto de vista».⁷

Sin llegar a desafiar a la forma familia en sí misma, las amas de casa se convirtieron en las principales movilizadoras en los barrios de clase obrera y las organizaciones sociales. Las amas de casa fueron fundamentales en la construcción de la infraestructura de la vida social de la clase obrera que se extendió por toda Europa. La legitimidad moral otorgada a esta estructura familiar constituyó también un medio a través del cual el movimiento obrero pudo expandir su alcance más allá de los centros de trabajo para llegar a toda la sociedad. La familia nuclear de clase obrera y

⁷ Karl Kautsky, *The Class Struggle*, 1892; disponible online en <https://www.marxists.org> [ed. cast.: *El programa de Erfurt*, Madrid, Gráfica Socialista, 1933].

sus correspondientes barrios estables de clase obrera se convirtieron en un mecanismo fundamental para la expansión del poder de los sindicatos en la vida social, constituyendo la base del movimiento obrero y sus identidades.

La importancia de la familia en la conversión del movimiento obrero en un movimiento de masas que trascendiera el centro de trabajo se hizo patente en la vasta infraestructura del SPD. Las numerosas mujeres que militaban en el SPD fueron las voluntarias más activas de la organización y desarrollaron la infraestructura del partido en los barrios. En la Alemania de entre siglos, el libro socialista más vendido no era *El manifiesto comunista* ni *El programa de Erfurt* de Kautsky, sino *La mujer y el socialismo* de August Bebel, en el que el autor recoge la larga trayectoria de la opresión de género y presagia el advenimiento de un futuro socialista en el que reinará la igualdad de género. Aunque no tiene mucho que decir acerca de los debates sobre el trabajo de la mujer o la familia, su visión de la igualdad de la mujer en el socialismo era popular y convincente. La opresión de género era el tema dominante entre las bases de la mayor organización socialista de la Segunda Internacional, precisamente porque el género era una de las formas principales en las que el proletariado entendía tanto la opresión capitalista como la emancipación socialista. Muchas de las principales líderes del SPD eran mujeres, entre las que se encontraban las líderes e intelectuales socialistas Clara Zetkin y Rosa Luxemburg. Eleanor Marx, hija de Karl Marx y también líder socialista, gozaba de gran respeto en la sección británica de la Internacional. Por mucho que no hubiera acuerdo en el modo de abordar el tema de la mujer en el SPD, las mujeres pusieron su empeño en que se estudiara la igualdad y abogaron, con éxito, por que el partido organizara una plataforma firme por los derechos de la mujer.

El problema del trabajo de las mujeres era uno de los principales temas de debate entre los socialistas. Los defensores de la mujer en la Segunda Internacional discutían si la participación de la mujer en la mano de obra aumentaba o disminuía, si la participación de las mujeres en la industria perjudicaba a la causa de la clase, si las esposas eran o no un sector importante para la movilización o si el trabajo era esencial para la igualdad de las mujeres. Rosa Luxemburg, que representaba a una de las facciones del debate, basaba su reivindicación de los derechos de la mujer exclusivamente en los índices de participación de las mujeres en la fuerza de trabajo. Las mujeres eran sujetos políticos precisamente porque trabajaban, defendía Luxemburg. Esta postura representaba una de las principales corrientes entre las mujeres de la Segunda Internacional, que consideraban que el trabajo asalariado era el único camino para alcanzar la igualdad de género. Luxemburg creía que los derechos de las mujeres proletarias dependían fundamentalmente de su participación en el mercado laboral: «Hoy millones de mujeres proletarias crean beneficio capitalista como los

hombres —en las fábricas, en las tiendas, en el campo, en la industria doméstica, en las oficinas, en almacenes—. [...] Y con ello cada día y cada avance industrial supone una nueva piedra en la firme fundamentación de la igualdad de derechos políticos de las mujeres».⁸ Otras socialistas consideraban demasiado costoso alcanzar la igualdad a través de la participación de la mujer en el mercado laboral y defendían que el socialismo debía poner límites al trabajo asalariado de las mujeres. Clara Zetkin se oponía a que las mujeres trabajasen: «Deben levantarse nuevas barreras contra la explotación de la mujer proletaria, con las que deben armonizarse y garantizarse sus derechos de esposa y madre».⁹

La respetabilidad de una familia basada en la figura del ama de casa era muy sugerente para los socialistas que imaginaban una sociedad obrera. La familia del hombre proveedor y su barrio correspondiente encarnaban la respetabilidad social en la que el SPD basaba su afirmación de la capacidad de gobierno. Numerosos escritos del movimiento obrero celebraban a las «buenas esposas socialistas» que criaban «buenos hijos socialistas».¹⁰ Los debates y la propaganda socialista dirigida a las mujeres casi siempre abordaba los asuntos que concernían a las amas de casa, como los precios de consumo, la situación de los barrios, la vivienda, la educación, las dinámicas de poder con el marido, la distribución del salario en el presupuesto doméstico, el poder de decisión generizado en las organizaciones obreras y el sufragio femenino.

La división racial del movimiento obrero de Estados Unidos

La trayectoria de la consolidación del modelo de familia de clase trabajadora durante el movimiento obrero en Estados Unidos fue paralela, si bien se diferencia al estar entrecruzada con el supremacismo blanco. En el capítulo 5 hemos hablado de los dos modos en los que la imposición de la familia nuclear mediante el acceso a la tierra se convirtió en una poderosa herramienta del supremacismo blanco: exigiendo el matrimonio para poder arrendar cultivos de algodón durante la era Jim Crow y asignando las tierras

⁸ Rosa Luxemburg, «Women's Suffrage and Class Struggle», en Dick Howard (ed.), *Selected Political Writings of Rosa Luxemburg*, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, pp. 216-222 [ed. cast.: «El voto femenino y la lucha de clases», *El pensamiento de Rosa Luxemburg*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1983, pp. 281-287].

⁹ Clara Zetkin, «Only in Conjunction with the Proletarian Woman Will Socialism Be Victorious», en Philip S. Foner (ed.), *Clara Zetkin Selected Writings*, Chicago, Haymarket, 2015, pp. 72-83 [ed. cast.: «La contribución de la mujer proletaria es indispensable para la victoria del socialismo», *La cuestión femenina y la lucha contra el reformismo*, Barcelona, Anagrama, 1976].

¹⁰ Joan W. Scott y Louise A. Tilly, «Women's Work and the Family in Nineteenth-Century Europe», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 17(1), 1975, pp. 36-64.

de las tribus originarias a los hombres cabeza de familia, según ordenaba la ley de adjudicaciones. A pesar de que el proletariado negro estaba excluido del movimiento obrero de finales del siglo XIX y principios del XX, también experimentó la restricción de los tipos de familia permitidos. Mientras que los trabajadores blancos alcanzaron la forma familia normativa cuando aumentaron su poder social, a la población negra e indígena se le impuso por medio de la violencia. En ambos casos, un modelo normativo de familia terminó conformando la vida de la clase trabajadora hacia finales del siglo XIX.

A finales de siglo, la mayoría de la población estadounidense trabajaba en la agricultura. El noreste del país se estaba industrializando a toda velocidad, desarrollando un sector fabril y fuerzas de trabajo blancas organizadas según su identidad inmigrante europea. En el Medio Oeste abundaban las pequeñas fincas independientes operadas por familias blancas que se habían asentado en el territorio tras las guerras genocidas contra las naciones nativas. El suroeste, arrebatado a México a mediados de siglo, estaba recibiendo una gran afluencia de colonos blancos que trabajaban en la minería, el cultivo agrícola y la ganadería, una vez concluida la red de ferrocarriles que integraba económicamente la región con el resto de Estados Unidos.¹¹ La infraestructura del ferrocarril había sido construida por obreros chinos y mexicanos sometidos a crueldad y violencia.¹²

El movimiento obrero estadounidense estuvo determinado por estas lógicas del supremacismo blanco. Durante el siglo XIX y principios del siglo XX, la identidad racial blanca interclasista impidió la consolidación de un gran movimiento obrero. La apropiación colonial de tierras en el oeste puso en las manos de los trabajadores blancos la oportunidad de la movilidad social y de evitar el trabajo asalariado y así independizarse de él. La identidad blanca, incluso para el proletariado, estaba constituida por la expectativa real o imaginaria de poseer bienes y por la identificación con los grandes terratenientes del país. Esta dinámica racializada del movimiento obrero estadounidense configuró las formas familia de la clase trabajadora. El movimiento obrero ofrecía a los trabajadores blancos los medios para establecer familias patriarcales basadas en el estatus social, la propiedad de bienes y la respetabilidad. Tanto para los agricultores blancos

¹¹ Se puede leer una exposición muy completa de la migración al suroeste y el cautiverio de mexicanos en la política de trabajos forzados de Estados Unidos en Mary Pat Brady, *Scales of Captivity: Racial Capitalism and the Latinx Child*, Durham, Duke University Press, 2022.

¹² Desafortunadamente, aquí no me detendré en la política familiar supremacista blanca impuesta a las personas migrantes latinas y asiáticas de Estados Unidos, puesta en práctica en muchos casos mediante las restricciones a la inmigración. Sería necesario profundizar en la investigación de temas como la exclusión de las mujeres chinas, la prohibición de casarse o formar una familia impuesta a los hombres chinos migrantes y la historia de la política de Estados Unidos respecto a la migración mexicana, cuestiones que, sin duda, han conformado la política racial de constitución de la familia de Estados Unidos.

dependientes de la agricultura familiar como para los trabajadores urbanos blancos, alcanzar esa respetabilidad dependía cada vez más de poder formar y mantener una familia convencional. En resumen, para el movimiento obrero estadounidense de comienzos del siglo XX, la blanquitud, la familia mantenida por el hombre y la respetabilidad estaban entrelazadas.

Durante el siglo XIX, la población blanca estadounidense pudo adentrarse en los nuevos confines para la conquista y la colonización que propiciaron la creación de familias estables. Muchos de los nuevos granjeros de explotaciones agrícolas familiares simpatizaban con el partido socialista y otros populismos de izquierdas, pero eran incapaces de deslindar su conciencia de clase y su defensa acérrima de la propiedad de bienes, el colonialismo y la independencia blanca. Los sindicatos blancos de finales de siglo consideraban que la reproducción y defensa de la supremacía blanca eran indispensables para el beneficio de sus afiliados. Los sindicatos más fuertes del momento tenían sus bases en los oficios cualificados ejercidos en exclusiva por la población blanca, mucho antes de que se estableciera el sindicalismo industrial multirracial del siglo XX. Estos sindicatos básicamente compartían el conservadurismo de género de los capitalistas y los granjeros independientes. Al igual que sus homólogos europeos, estos trabajadores cualificados blancos perseguían fervientemente el acceso a un salario familiar que les asegurara una estructura familiar basada en el amor de casa y, hacia finales del siglo XIX, prácticamente lo consiguieron.

Esta estratificación racial del movimiento obrero prosiguió en el siglo XX. Cuando por fin cobró fuerza el movimiento obrero industrial en la década de 1930, no logró establecerse en los estados del sureste y el suroeste, en los que dominaba un implacable régimen supremacista blanco. En la actualidad dichas regiones son estados en los que predominan las leyes «*right to work*» [derecho a trabajar], hecho por el que la organización sindical no cuenta con protección legal.

La estabilidad familiar atravesó grandes dificultades en el periodo de entreguerras. Los hombres estaban en la línea del frente y las mujeres trabajando en la industria, por lo que las reglas de género de los Estados Unidos blancos entraron en una suspensión temporal. En la industria militar y de guerra dominaba la segregación de género y era moderadamente tolerante con la homosexualidad, de modo que, por primera vez, se formaron amplias comunidades clandestinas homosexuales en ese país.¹³ Durante la Segunda Guerra Mundial, la población estadounidense experimentó un orden de género radicalmente novedoso establecido mediante la proletarianización total, la ruptura de la familia, un espacio ampliado para la

¹³ Allan Bérubé, *Coming Out Under Fire: The History of Gay Men and Women in World War II*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2010.

homosexualidad y los derechos de la mujer, así como un formidable control estatal. Las personas recién proletarizadas que aún no estaban integradas en una identidad de clase trabajadora heteronormativa estable disfrutaron de un grado de libertad sexual sin precedentes durante los años bélicos, que acompañaba a las nuevas tiranías del trabajo asalariado industrial y el control del Estado. Las dos guerras mundiales también proporcionaron por primera vez a muchas personas afroamericanas el acceso a un empleo no agrícola, lo que propició la migración desde el sur rural hacia una mayor independencia política. Cuando la población afroamericana dejó el campo y entró en el trabajo asalariado, a partir de la Primera Guerra Mundial, se encontraron con que el movimiento obrero los recibía de manera desigual. Una de las reivindicaciones y victorias del movimiento de los derechos civiles de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial fue conseguir por fin su inclusión en muchos sindicatos estadounidenses. Los sindicatos antirracistas trataron de fomentar una visión alternativa de los Estados Unidos de posguerra, construyendo viviendas suburbanas racialmente integradas en los alrededores de las grandes fábricas sindicalizadas. Pero los trabajadores blancos estadounidenses aún no estaban unidos en su interés por la solidaridad interracial; muchos eran más proclives a defender sus intereses con el nativismo, la xenofobia y el racismo que con la solidaridad de clase.

La abolición de la familia en la Revolución rusa

El llamamiento a abolir la familia asumió un nuevo y diferente significado en el movimiento obrero. Aunque buena parte del movimiento la dejó de lado, la otra tendencia hacia la proletarización total mostraba una vía que permitía vislumbrar la superación de la familia nuclear de clase trabajadora. Más que llamar a la lucha comunista para abolir la sociedad civil, la nueva idea de abolición de la familia enarbolaba la proletarización total del trabajo de las mujeres mediante la colectivización del trabajo reproductivo. En epígrafes anteriores hemos visto el modelo de familia dominante en el movimiento obrero entre la década de 1880 y mediados del siglo XX. Aquí me centro en un momento concreto, a finales de la Primera Guerra Mundial: los primeros años de la Revolución rusa. Este ha sido el único proyecto a gran escala de abolición de la familia que, sin duda, obedecía a la lógica del movimiento obrero.

La reducida clase obrera industrial de Rusia no había alcanzado el estilo de vida respetable basado en el hogar con ama de casa del que sí gozaban algunas de sus homólogas en Alemania y Reino Unido. En un principio, los bolcheviques no mostraron interés por promover esos modelos familiares. Al contrario, Lenin y la cúpula del Partido bolchevique se convencieron de

que la movilización total de las mujeres era crucial para el éxito y pervivencia de la Revolución rusa. Los bolcheviques establecieron una serie amplia y exhaustiva de medidas a favor de las mujeres que iban mucho más allá que las que se habían establecido en otros lugares. Los bolcheviques instauraron el divorcio fácil, la igualdad de sexo ante la ley y el acceso al aborto. Influidos por la sexología progresista, los bolcheviques también establecieron una legislación igual de completa a favor de la homosexualidad, que incluía la abolición de las leyes contra la sodomía, un hecho sin precedente histórico. Durante un tiempo, la Rusia soviética posrevolucionaria fue el referente mundial de la igualdad de la mujer.

Aleksandra Kolontái tuvo varios puestos de responsabilidad en los primeros tiempos del gobierno soviético y, entre otros, dirigió el departamento de bienestar social y el de mujeres trabajadoras. Kolontái planteaba una visión de la abolición de la familia de lo más convincente y profunda. Propugnó la creación de instituciones estatales que se hicieran cargo del cuidado de la infancia, alimentar a la clase obrera, lavar la ropa, limpiar las viviendas y todas las demás tareas de trabajo doméstico y reproducción generacional. Kolontái llamó a abolir la familia como unidad económica mediante la colectivización del trabajo reproductivo:

La economía comunista elimina a la familia. En el periodo de la dictadura del proletariado se produce una transición hacia el plan único de producción y el consumo social colectivo, y la familia pierde su importancia como unidad económica. Las funciones económicas externas de la familia desaparecen y el consumo deja de estar organizado sobre una base familiar individual; se establece una red de cocinas y comedores sociales, y la fabricación, reparación y lavado de ropa y otros aspectos del trabajo doméstico están integrados en la economía nacional.¹⁴

La colectivización del trabajo reproductivo tenía un papel especialmente importante como mecanismo material de la abolición. El «Estado de los Trabajadores acudirá en auxilio de la familia, sustituyéndola» incluso en la crianza, mediante la institución progresiva de guarderías, colonias infantiles y jardines de infancia.¹⁵ Kolontái consideraba que esta transformación del trabajo reproductivo era un medio para transformar por completo las relaciones sexuales y de género en Rusia y establecer la igualdad total:

¹⁴ Aleksandra Kolontái, «Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations», en Alix Holt (ed.), *Selected Writings*, Nueva York, Norton, 1977, pp. 225-231, 226 [ed. cast.: *Tesis sobre la moral comunista en el ámbito de las relaciones conyugales*, 2017; disponible en <https://www.marxists.org/>]

¹⁵ Aleksandra Kolontái, «Communism and the Family», en *Selected Writings*, ob. cit., pp. 250-260, 256 [ed. cast.: *El comunismo y la familia*, Barcelona, Editorial Marxista, 1937].

¡No más «servidumbre» doméstica para la mujer! ¡No más desigualdad en el seno mismo de la familia! ¡No más temor por parte de la mujer de quedarse sin sostén y ayuda si el marido la abandona! La mujer, en la sociedad comunista, no dependerá de su marido, sino que sus robustos brazos serán los que le proporcionen el sustento.¹⁶

Kolontái tenía su propia visión, que fue madurando, de cómo sería la sexualidad y el género si se produjese tal revolución social en la vida doméstica: las relaciones de género serían plenamente igualitarias, las minorías sexuales tendrían más derechos y las relaciones íntimas y el romance se vivirían de formas novedosas. Si todo el trabajo reproductivo fuese colectivizado por completo, la familia dejaría de tener una función económica y se convertiría simplemente en una elección personal.

Pero la idea de la emancipación de la mujer de Kolontái tenía un coste esencial para la visión de la transición al socialismo que tenía el movimiento obrero: la universalización del trabajo asalariado bajo la autoridad del Estado. Kolontái expresó de manera explícita que había que abolir la familia precisamente porque quitaba a la sociedad los recursos que los trabajadores tenían que dedicar al trabajo: «El Estado no necesita a la familia, porque la economía doméstica ha dejado de ser rentable: la familia impide que los trabajadores y las trabajadoras puedan realizar un trabajo más útil y más productivo».¹⁷ Kolontái sustituía la familia por la fábrica como unidad social de reproducción, por tanto reemplazaba el patriarcado con otra tiranía, la del trabajo y el Estado. Desde este punto de vista, la propuesta de abolición de la familia de Kolontái refleja los límites fundamentales del movimiento obrero. Las mujeres podían zafarse de la familia, el arduo trabajo doméstico y la tiranía del marido, pero solo si se convertían en trabajadoras y se sometían al trabajo asalariado. Siguiendo la obra de Kolontái, todo este proceso llevaría a concentrar el poder absoluto en las manos del Estado. Si una vez Marx y el comunismo criticaron fieramente la penuria del trabajo y el dominio del Estado, para Kolontái, y para todo el movimiento obrero, este era el único camino posible hacia la igualdad.

Lenin respaldó las iniciativas de colectivización del trabajo reproductivo de Kolontái como un medio para la supervivencia inmediata. Pero estaba sola ante el resto de la cúpula bolchevique en su aspiración a transformar para siempre a la familia rusa. Al finalizar la guerra civil en 1922, el gobierno bolchevique dejó de financiar los proyectos de colectivización del trabajo doméstico, a excepción de los jardines de infancia y otros proyectos similares que afectaban directamente a la posibilidad de que las mujeres trabajaran en fábricas y campos. Durante un breve periodo, Kolontái fue

¹⁶ *Ibíd.*, p. 258.

¹⁷ *Ídem.*

líder de Oposición Obrera, que se oponía a la burocratización del gobierno bolchevique. Sin embargo, cuando Stalin alcanzó el poder, ella se acomodó y dejó de criticar sus actuaciones. Llegado 1933, Stalin había vuelto a criminalizar la homosexualidad, había revertido el derecho al divorcio y había impuesto medidas natalistas que incentivaban la formación de familias nucleares. Durante los últimos años de su vida, en la década de 1940, Kolontái fue embajadora en Suecia, y aparentemente fue leal al gobierno estalinista; no se opuso a la reinstauración de la desigualdad de género ni a la consolidación de la familia nuclear en la Unión Soviética.

En la trayectoria política de los bolcheviques volvemos a contemplar la contradicción fundamental del movimiento obrero respecto a la familia: la reivindicación de la igualdad socialista y el progreso a través de la proletarianización se contraponen a la reivindicación de legitimidad y estabilidad a través de la familia nuclear. Si el SPD tendía a esta última, la Revolución rusa osciló de un polo al opuesto.

* * *

El movimiento obrero perduró desde las décadas de 1880 y 1890 hasta la década de 1970 y se podría decir que alcanzó sus cotas máximas de poder en la socialdemocracia europea, en el socialismo de Estado de Asia y Europa del Este y en la prosperidad de la periferia urbana blanca estadounidense. En su época de poderío, la familia basada en el ama de casa del movimiento obrero proporcionó un periodo de estabilidad a la regulación sexual y de género. Para los trabajadores blancos, este modelo de familia fue un logro; para los trabajadores negros y la población indígena, fue una imposición. Incluso la aspiración de Kolontái a superar la familia respetó férreamente los límites de la lógica del movimiento obrero: esta se alcanzaría mediante la proletarianización total y el sometimiento de todas las personas a la tiranía del trabajo. El siguiente capítulo se ocupa de los últimos años del movimiento obrero, cuando la rebelión global de la clase trabajadora trató de cumplir las promesas del movimiento obrero llevando sus avances también a las personas que, hasta el momento, habían estado excluidas. Las rebeliones de finales de la década de los años sesenta y principios de los setenta trataron de superar los límites y condicionantes del movimiento obrero, pero fueron incapaces de ir más allá de sus planteamientos. Uno de los límites del movimiento obrero que la militancia rechazaba y trató de superar fue, una vez más, el de la abolición de la familia.

VIII

LAS REBELIONES DE LA DÉCADA ROJA

A FINALES DE LA DÉCADA DE 1960 había rebeliones proletarias en todo el mundo. Las guerras civiles, los disturbios callejeros y las huelgas estudiantiles y obreras agitaban todos y cada uno de los continentes. Fueron rebeliones diversas, en las que se superponían las luchas contra el imperialismo, el apartheid colonial, la opresión del Estado, la dominación de género y el capitalismo. Siguiendo el nombre que recibe en Francia, llamaré *Década Roja* a este periodo de rebeliones comprendido entre finales de la década de 1960 y principios de la de 1970. En Estados Unidos, la lucha por la liberación negra había conseguido derrumbar el sistema racial interconectado de subordinación legal y terror violento constituido por las leyes Jim Crow. El movimiento prosiguió y se intensificó. Se desataron disturbios, nacieron las organizaciones del *Black Power* [Poder Negro], se organizaron movimientos militantes de protesta y se institucionalizaron algunas causas. Esta nueva etapa de la lucha negra se enfrentó a las condiciones creadas por la concentración de la pobreza urbana, la exclusión de los avances conseguidos por el movimiento obrero y la violencia estatal ejercida mediante la vigilancia policial y el encarcelamiento. En la década de 1970 surgió una nueva forma de rebelión, inspirada en las estrategias y análisis realizados por los movimientos por la liberación negra, que en este caso se enfrentaba al régimen sexual y de género del movimiento obrero: las radicales feministas y queer aspiraban a abolir el modelo de familia nuclear heterosexual del hombre proveedor para así alcanzar la plena libertad sexual y de género.

La Década Roja fue una coyuntura única en la historia del movimiento obrero. Quienes antes habían quedado excluidas de sus avances, exigían las promesas del movimiento para los suyos: la población negra estadounidense demandaba el acceso al trabajo, los sindicatos y las prestaciones sociales; las mujeres también se abrieron paso en el movimiento obrero y las organizaciones socialistas; las personas queer reivindicaron su condición de aliadas en la revolución. La Década Roja fue también una crítica radical y un intento de ir más allá de los límites del movimiento obrero. Las rebeliones de este periodo perseguían una política liberadora que

rechazaba la servidumbre del trabajo, la disciplina racial de los departamentos de servicios sociales, el conservadurismo sexual de la familia basada en el ama de casa o la burocratización paralizante de los Estados socialistas. Muchas radicales rechazaban por completo las coordenadas básicas del movimiento obrero y consideraban que las burocracias sindicales y los Estados socialistas eran una continuación de la alienación opresiva. Aún así, estos movimientos de resistencia no se alejaron sustancialmente de los planteamientos del movimiento obrero, incapaces de forjar un horizonte revolucionario completamente nuevo. Llegado el año 1974, las rebeliones de la Década Roja ya habían sido manipuladas o derrotadas; casi inmediatamente después —según veremos en el siguiente capítulo— dio comienzo un periodo de varias décadas en el que el propio movimiento obrero fue diezmando por la presión de la prolongada crisis capitalista. En los años más intensos de la Década Roja se dieron tres rebeliones superpuestas contra la conformidad sexual y de género del movimiento obrero: el feminismo radical, la liberación gay y la movilización de las mujeres negras. Se rebelaron contra la familia sustentada por el hombre y los regímenes de sexo y género que implicaba. Rechazaron la política sexual del movimiento obrero desafiando tres pilares: la masculinidad abrazada por la izquierda, la familia nuclear heterosexual asociada a las penurias de la vida en la periferia urbana y la propia centralidad del trabajo.

Radicales sexuales

A finales de la década de los años setenta se produjo un estallido de visibilidad militante gay y lesbiana al tiempo que surgieron organizaciones políticas radicales que abrazaban el antiimperialismo, el socialismo, la transgresión de género y el erotismo. En la década de 1970, los grupos de liberación gay proliferaron a gran velocidad en las grandes ciudades de Estados Unidos, Reino Unido, Francia, Alemania e Italia. Tenían en común la creencia en el poder liberador del goce erótico. Revolucionarios gays como Mario Mieli en Italia, Guy Hocquenghem en Francia y David Fernbach en Reino Unido concebían el eros como una potencial fuente de liberación de la humanidad y expresaban un sentimiento muy extendido entre los círculos liberacionistas gays. Eros estaba reprimido y subordinado por el modo capitalista de producción, estrictamente restringido por la heterosexualidad y la familia nuclear suburbana, y el poder transgresor del sexo anal lo desataba. Más que una identidad esencial común, era la solidaridad erótica lo que constituía la praxis de un comunismo gay.

Las personas negras trans y disidencias de género, principalmente trabajadoras sexuales lumpemproletarias, tuvieron un papel militante

predominante en los disturbios de la cafetería Compton's en San Francisco (1966) y en los de Stonewall en Nueva York (1969) y con su presencia visible en el *Gay Liberation Front* [Frente de Liberación Gay] en grupos como *Street Transvestite Action Revolutionaries* (STAR) [Travestis Callejeras de Acción Revolucionaria]. En una época de ebullición política y tensión social, las mujeres trans latinas y negras tuvieron un papel especialmente impresionante e influyente en la constitución de un polo insurgente e insurrecto de activismo queer emergente. Las trabajadoras sexuales trans racializadas Marsha P. Johnson, Sylvia Ray Rivera y Miss Major Griffin-Gracy se convirtieron en leyendas de la revuelta de Stonewall y en fieras adversarias de la domesticación del activismo gay durante la década de los años setenta. Más adelante, Rivera reflexionó sobre la marginación y la militancia de las personas trans en la revuelta de Stonewall:

Todas participábamos en distintas luchas, incluida yo y muchas otras personas transgénero. Pero en estas luchas, en el movimiento por los derechos civiles, en el movimiento contra la guerra, en el de las mujeres, seguíamos siendo unas marginadas. La única razón por la que se toleraba a la comunidad transgénero en algunos de estos movimientos era porque éramos entusiastas y nos poníamos en primera línea. A nosotras no nos jodía nadie. No teníamos nada que perder.¹

De las personas queer que vivían en las principales ciudades de Estados Unidos a finales de los años cincuenta, las mujeres trans racializadas eran los miembros más visibles de las redes sociales de las minorías sexuales urbanas y, por eso mismo, eran las más vulnerables al acoso y la violencia en las calles. Eran la antítesis coherente que representaba lo queer desviado ante la policía, los gays asimilados y las radicales de género. Las mujeres trans racializadas estaban —y la gran mayoría sigue estándolo hoy— prácticamente excluidas del trabajo formal asalariado y, por eso, trataban de sobrevivir en las calles mediante el trabajo sexual y la delincuencia. Puede que solo hubiera unos cientos de estas mujeres en muchas de las grandes ciudades de Estados Unidos, pero eran la figura central de un submundo mucho más amplio conformado por miles de queers lumpemproletarias variopintas entre las que había otras disidencias de género sin *cis-passing*, queers sin techo, queers drogodependientes, trabajadoras sexuales y delincuentes gays.

Las radicales sexuales y de género experimentaron con una serie de acercamientos novedosos al placer sexual y a los arreglos familiares, como el celibato, el amor libre, la homosexualidad exclusiva, la convivencia colectiva, las relaciones abiertas, la prohibición de la monogamia y muchos

¹ Sylvia Ray Rivera, «Sylvia Rivera's June 2001 Talk at the Lesbian and Gay Community Services Center, New York City»; disponible en <http://www.historyisaweapon.com/defcon1/riverarisingandstronger.html>.

otros. En la misma línea, las revueltas juveniles de finales de los años sesenta, aunque no fuesen feministas o queer, defendían posturas radicales sobre el placer sexual no regulado que rebasaban los planteamientos del movimiento obrero y la sociedad a cuya construcción había contribuido. Esta experimentación sexual y de género fueron características de algunas agrupaciones de izquierda radical predominantemente masculinas, los primeros colectivos feministas lésbicos y los grupos de liberación gay y sus escenas subculturales queer asociadas. Por ejemplo, la chispa que prendió las revueltas del Mayo del '68 francés fueron las protestas de los estudiantes universitarios contra la prohibición de que los visitantes masculinos pernoctaran en una residencia femenina. El amor libre, el sexo casual fuera del matrimonio y el control de la natalidad eran temas centrales para los movimientos contraculturales de la juventud hippie de la década de los años sesenta y hacían patente el rechazo absoluto a una sociedad alienada. Los grupos antiimperialistas organizados en cuadros militantes, como *Weatherman* o *George Jackson Brigade* más adelante, incluyeron entre sus reivindicaciones el rechazo a la pareja monógama, con distintos resultados.² Las memorias escritas por militantes y las efímeras comunas de la época atestiguan el descubrimiento gozoso del sexo como fuente de placer, libertad y conexión.

Los movimientos sexuales y de género de la Década Roja retomaron la propuesta de la abolición de la familia. Con esta reivindicación señalaban el papel fundamental de la familia en el régimen y la violencia de género. También cuestionaban la complicidad histórica del movimiento obrero en la promoción del ideal de familia burgués. Para muchos de estos movimientos, la opresión se construía a partir de los roles sexuales normativos impuestos a través de la familia nuclear. La plataforma de Nueva York de la organización *Third World Gay Revolution* [Revolucionarios gays del Tercer Mundo] escribió en 1970:

Queremos abolir la institución de la familia nuclear burguesa. Creemos que la familia nuclear burguesa perpetúa las falsas categorías de la homosexualidad y la heterosexualidad creando roles sexuales, definiciones sexuales y explotación sexual. La familia nuclear burguesa, unidad básica del capitalismo, crea roles opresivos. Todas las opresiones se originan en la estructura de la familia nuclear.³

² Women of the Weather Underground, «A Collective Letter to the Women's Movement», en Bernardine Dohrn, Bill Ayers y Jeff Jones (eds.), *Sing a Battle Song: The Revolutionary Poetry, Statements, and Communiqués of the Weather Underground, 1970-1974*, Nueva York, Seven Stories Press, 2006, pp. 199-207.

³ Third World Gay Revolution, «16 Point Platform and Program», *Come Out! NYC Gay Liberation Front Newsletter*, núm. 1(7), 1970.

Feministas radicales

Todas las activistas de género y sexuales coincidían en la idea de que en la familia nuclear heterosexual reinaba el horror y la tiranía. En efecto, las feministas y los movimientos de liberación de la mujer también coincidían en su oposición absoluta a la condición de ama de casa por constituir la clave de bóveda de la dominación de la mujer. Las distintas corrientes mayoritarias del feminismo se distinguían por la crítica particular que hacían del modelo de familia y por la solución que proponían. Las feministas liberales más convencionales proponían la igualdad laboral como medio para que las mujeres tuvieran la posibilidad de abandonar las relaciones nocivas y defendían la igualdad en el ámbito doméstico, emulando las propuestas del movimiento obrero y las feministas burguesas de épocas anteriores. Las feministas radicales, en cambio, identificaban a la familia como el instrumento fundamental de la socialización de género, la tiranía patriarcal y la violencia de género. Proponían destruir totalmente la familia como paso ineludible para alcanzar la verdadera liberación y la libertad genuina. Las feministas marxistas, por el contrario, debatieron en profundidad sobre el papel del ama de casa en relación con la lógica de la acumulación capitalista. Su discrepancia oscilaba entre —en una discusión clásica del movimiento obrero— proponer que las amas de casa se organizaran de manera autónoma o centrar sus estrategias de movilización en las mujeres con trabajo asalariado. A pesar de sus divergencias, todas estas tendencias feministas dispares estaban de acuerdo en que ser ama de casa era un destino horrible y, en cierto modo, encarnaba el significado de ser mujer en una sociedad opresiva.

Las feministas radicales, cada vez más distanciadas de las radicales sexuales de las que hemos hablado en el apartado anterior, ofrecían una crítica minuciosa de la tiranía de la familia, en la que identificaban los rasgos de dominación directa, sometimiento por medio de la violencia y alienación intrínseca. Fueron las primeras en reconocer la importancia de la violencia sexual en las relaciones de género. Consideraban que la familia nuclear era un sistema de privacidad doméstica que impedía toda vigilancia y oposición, facilitando que se produjeran los horrores del maltrato infantil, la violencia por parte de la pareja, la violación marital, el aislamiento atomizado, el maltrato a las personas queer y la socialización de género impuesta.⁴ Las críticas del feminismo radical y el movimiento de

⁴ Se puede conocer la historia del feminismo radical en Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989. La antología clásica Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), *Radical Feminism*, Nueva York, Quadrangle / The New York Times Book Co., 1973, contiene varias críticas de la familia: véase Sheila Cronan, «Marriage», pp. 213-221; Jo Freeman, «The Building of the

liberación gay rechazaban la atomización, el aislamiento y las condiciones sociales de las periferias urbanas de Estados Unidos. Su concepción del fundamento de clase de la familia era vaga, en parte debido al éxito del movimiento obrero al emular la familia burguesa en su modelo de familia. La construcción de las periferias urbanas había difuminado las distinciones de la población blanca entre la clase trabajadora, la clase media y las formas de familia capitalistas.

El popular clásico feminista *La mística de la feminidad* (1963), de Betty Friedan, pone al ama de casa aislada en el centro del análisis. Friedan inicia su obra con una descripción de la vida en la periferia urbana:

El malestar ha permanecido enterrado, acallado, en las mentes de las mujeres estadounidenses, durante muchos años. Era una inquietud extraña, una sensación de insatisfacción, un anhelo que las mujeres padecían mediado el siglo XX en Estados Unidos. Cada mujer de los barrios residenciales luchaba contra él a solas.⁵

Friedan fue una figura central en lo que terminó siendo el movimiento feminista liberal. Su crítica del ama de casa de los barrios residenciales se hacía eco de un sentimiento muy extendido y compartido por los medios feministas y las organizaciones de derechos de la mujer.

Shulamith Firestone fue la teórica feminista que elaboró la visión más completa de la abolición de la familia en esa época. Sophie Lewis, en varios textos muy interesantes, ha explorado la audaz propuesta revolucionaria de Firestone sin omitir los puntos que considera «profundamente equivocados».⁶ Sobre el libro de Firestone, *La dialéctica del sexo*, Lewis explica:

La obra maestra de Firestone expresa un ferviente rechazo a casi todas las premisas «naturales» de la sociedad estadounidense («casi» porque su capítulo sobre la raza es deplorablemente racista y porque no aparece ninguna persona queer). Anticipa una visión de un futuro en el que —tras haber eliminado el capitalismo, el trabajo y la propia distinción de sexo— menores y adultas viven democráticamente en grandes hogares no genéticos. Como veis, Shulie consideraba que el derrocamiento de la clase, el trabajo y los mercados era una misión evidentemente necesaria que apenas hacía falta justificar. Lo que de verdad le interesaba era la abolición de la cultura y la naturaleza, nada menos: empezando

Gilded Cage», pp. 127-150; Judy Syfers, «Why I Want a Wife» pp. 60-62; y Betsy Warrior, «Housework: Slavery or Labor of Love», pp. 198-207.

⁵ Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, Nueva York, Norton, 1963 [ed. cast.: *La mística de la feminidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2009].

⁶ Sophie Lewis, «Shulamith Firestone Wanted to Abolish Nature —We Should Too», *The Nation*, 14 de julio de 2021.

por el «amor» patriarcal y su «cultura del romance», por un lado; y el embarazo, por el otro.⁷

A ojos de Firestone, la abolición de la familia era un horizonte revolucionario, una utopía ética que exigiría una reinención radical de la cultura humana. Las feministas y las queers radicales de ese periodo proponían una abolición de la familia en sus análisis y sus prácticas de resistencia que sigue resonando en la actualidad: experimentar con fórmulas alternativas de convivencia y de romance, rechazar toda aspiración a la asimilación en la vida de la periferia urbana, rebelarse contra el trabajo asalariado capitalista, negarse a los roles sexuales y de género opresivos y considerar las relaciones personales absolutamente políticas. La organización socialista revolucionaria *Third World Women's Alliance* [Alianza de mujeres del Tercer Mundo] reivindicó unas estructuras familiares extensas y comunales basadas en la igualdad de sexos:

Puesto que, en la cultura capitalista, la institución de la familia se ha utilizado como un instrumento económico y psicológico, que no sirve a las necesidades de las personas, nosotras declaramos que no toleraremos la propiedad privada de una persona por parte de otra. Alentamos y sostenemos el crecimiento continuo de los hogares comunales y la idea de la familia extendida. Alentamos las formas alternativas a la familia patriarcal y urgimos a hombres y mujeres a compartir todo el trabajo (incluido el trabajo doméstico y la crianza).⁸

A veces estos arreglos de convivencia colectiva se hacían en apartamentos, convertidos en refugios informales de apoyo mutuo para trabajadoras sexuales trans racializadas y sin hogar, otras veces se trataba de casas colectivas, habitadas por cuadros militantes conciencizados y muy disciplinados, en las que se cumplía un código riguroso de vestimenta lesbiana feminista, y en otros casos se trataba de comunas rurales hippies.

Mujeres negras radicales

Las feministas negras abordaron la historia de la familia como institución blanca y normativa. Al migrar en masa a las ciudades del norte de Estados Unidos a partir de la década de 1930, la población afroamericana

⁷ Sophie Lewis, *Abolish the Family: A Manifesto for Care and Liberation*, Nueva York, Verso, 2022, p. 57 [ed. cast.: *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023].

⁸ Third World Women's Alliance, «Women in the Struggle», *Triple Jeopardy*, núm. 1(1), septiembre-octubre de 1971, p. 8.

se incorporó a distintos sectores de la mano de obra fabril asalariada y fue excluida de los sectores de trabajo de cuello blanco y suburbano, entonces en expansión. Buena parte de esta población terminó viviendo en «guetos» urbanos —barrios en los que se concentraba la pobreza, la policía ejercía una violencia racista, se vivía en infraviviendas y el acceso al trabajo asalariado era desigual—. A mediados y finales de los años sesenta, cuando el movimiento de los derechos civiles estaba logrando dismantelar el aparato legal de Jim Crow en el sur de Estados Unidos, la juventud afroamericana se rebeló en más de ciento cincuenta ciudades. Estos levantamientos desencadenaron un importante cambio de orientación en las organizaciones negras y un interés activo por parte del gobierno federal.

Una de las respuestas fue un informe gubernamental que se filtró a la prensa en el año 1965, escrito por Patrick Moynihan para el plan «War on Poverty» [Guerra contra la pobreza] del gobierno del presidente Johnson. El informe defendía que el caos social de la población negra urbana era consecuencia directa de vivir en hogares encabezados por mujeres. *The Negro Family: The Case for National Action* [La familia negra. Un caso que requiere la acción del país], también conocido como el informe Moynihan, presentó un análisis que continúa guiando en muchos aspectos las ideas de sociólogos y legisladores liberales, e incluso de nacionalistas negros conservadores, en cuestiones de género. Según el informe, los altos índices de desempleo, delincuencia y demás disfunciones sociales de la población negra se debían a la excesiva preponderancia de hogares encabezados por mujeres en las comunidades negras, un presunto «matriarcado negro». El informe afirmaba que las decisiones sobre el matrimonio y el estilo de vida que tomaban las mujeres negras —en las que predominaba una preferencia por el trabajo asalariado y, por comparación estadística, un menor aprecio hacia el matrimonio—, marginaban a la población afroamericana dentro del conjunto de una sociedad que concebía el hogar como un dominio masculino y, a la vez, provocaban una crisis de masculinidad en los hombres negros, así como una conducta inmoral que subyacía a la criminalidad, las protestas sociales disruptivas y el desempleo.⁹ En conclusión, el informe culpaba a las mujeres negras de la exclusión de la población afroamericana del modelo de familia característico del movimiento obrero y, en contraposición, calificaba a la familia patriarcal heteronormativa como la condición fundamental del orden social.

Si bien la familia sustentada por un hombre no era una opción para la mayoría de la población negra, su decisión de evitar el matrimonio también pudo estar sustentada en un deseo de libertad sexual. Los bajos índices

⁹ Daniel Patrick Moynihan, «The Negro Family: The Case for National Action (1965)», *African American Male Research*, 1997, pp. 1-35, United States Department of Labor, History eSources; disponible en <https://www.dol.gov/general/aboutdol/history/webid-moynihan>

de matrimonio entre la población negra podrían significar un rechazo a las reglas de la familia patriarcal y una apuesta por una estructura familiar distinta.¹⁰ Como hemos visto en el capítulo 6, el sistema Jim Crow exigía el matrimonio como condición para la aparcería; al elegir no casarse, la población negra podría estar huyendo de la imposición de la heterosexualidad ratificada por el Estado. No cabe duda de que hubo otros factores, más estudiados, que también contribuyeron a los bajos índices de matrimonio, como el desempleo crónico que abundaba entre los hombres negros, a los que el racismo excluía del mercado laboral. Durante la era Jim Crow, la exclusión del trabajo asalariado dejó a los proletarios negros fuera del movimiento obrero. Con la Gran Migración y el desmantelamiento del sistema Jim Crow, los proletarios negros accedieron al trabajo asalariado pero, por lo general, no tenían la opción —fuera o no deseable— de formar familias encabezadas por un hombre proveedor.

Las teóricas feministas negras se opusieron al informe Moynihan, cuestionando los límites del modelo blanco de familia. Las mujeres negras no estaban dispuestas a sacrificar su independencia por intentar emular a medias y a la desesperada una respetabilidad imposible, y en muchos casos optaban por criar a la infancia con amigas o familiares y no con un marido. En «Double Jeopardy: To Be Black and Female» [Juzgada dos veces por la misma causa: ser negra y mujer], Francis Beal lo expresaba así:

Es absurdo imaginar siquiera que las mujeres negras se vayan a limitar a cuidar de su hogar y su prole según el modelo de la clase media blanca. La mayoría de las mujeres negras tienen que trabajar para ayudar a dar techo, comida y ropa a sus familias. Las mujeres negras constituyen un porcentaje sustancioso de la mano de obra negra y esto es así tanto entre las familias negras más pobres como entre las familias de, supuestamente, «clase media».¹¹

Tiffany Lethabo King identifica un giro hacia la abolición de la familia en el ensayo «The Black Woman as Woman» [La mujer negra como mujer], de 1970, escrito por Kay Lindsay. La autora identifica a la familia como

¹⁰ Quien mejor retrata la libertad sexual negra que ofrecía la urbanización es Saidiya Hartman. En *Wayward Lives, Beautiful Experiments* (2019), Hartman sigue las trayectorias de placer y supervivencia de las mujeres afroamericanas de Filadelfia y Nueva York a comienzos del siglo XX. Las jóvenes mujeres negras proletarias que acababan de instalarse en las grandes ciudades industriales y vivían lejos de sus familias trabajando como asalariadas se enfrentaban a las expectativas sociales, la criminalización y los trabajadores sociales escandalizados para poder vivir una vida plena de sexo, romance y amistad. Saidiya Hartman, *Wayward Lives, Beautiful Experiences: Intimate Histories of Social Upheaval*, Nueva York, Norton, 2019.

¹¹ Francis Beal, «Double Jeopardy: To Be Black and Female», en Toni Cade Bambara (ed.), *The Black Woman: An Anthology*, Nueva York, Washington Square Press, 2005, pp. 109-122, 111.

una institución que oprime a la población negra: «La familia, como institución blanca, se nos ha presentado a los negros como un objetivo deseable pero, en cierto modo, inalcanzable». Las mujeres negras deben combatir a la familia blanca y destruirla como institución. «Como mujeres negras, tenemos la obligación de concebirnos en la revolución para destruir estas instituciones que no solo oprimen a los negros, sino también a las mujeres, puesto que si se siguen fortaleciendo estas instituciones, las usaran contra nosotras en la batalla incesante de la mente sobre el cuerpo».¹² Las pensadoras radicales del movimiento de las mujeres negras reconocieron en el informe Moynihan el régimen compuesto de racismo, misoginia, pobreza y violencia del Estado que oprime a las mujeres negras en las ciudades de Estados Unidos. Las críticas a este informe prosiguieron, incluso después de que decayeran las rebeliones de la década de 1970. Tiffany Lethabo King, Hortense J. Spillers, Kimberlé Crenshaw, Cathy J. Cohen, Ta-Nehisi Coates, Tressie McMillan Cottom y otras autoras han empleado el informe Moynihan como piedra angular en sus argumentos contra la patologización de las mujeres y el parentesco negro.¹³

El informe Moynihan contribuyó a que los programas de servicios sociales empezaran a ocuparse de moldear la sexualidad de la población negra. Las revueltas de mediados de la década de los años sesenta fueron un factor importante en el impulso que dio el gobierno al programa «War on Poverty», que pretendía ampliar el sistema de servicios sociales para incluir a la población afroamericana pobre. Gran parte del sistema de servicios y seguridad social de Estados Unidos se había desplegado en la década de 1930, cuando los grandes terratenientes blancos del sur del país aún dependían del trabajo subordinado de las familias negras. El diseño de los distintos programas desarrollados excluía a los trabajadores agrícolas y domésticos, es decir, el grueso de la mano de obra afroamericana. Estos programas también habían sido diseñados para mantener el control de los gobiernos locales dominados por supremacistas blancos.¹⁴ La mayoría de

¹² Citada en Tiffany Lethabo King, «Black 'Feminisms' and Pessimism: Abolishing Moynihan's Negro Family», *Theory & Event*, núm. 21(1), 2018, pp. 68-87, 75.

¹³ Hortense J. Spillers, «Mama's Baby Papa's Maybe: An American Grammar Book», *Diacritics*, núm. 17(2), 1987, pp. 64-81; Kimberlé Crenshaw, «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine», *University of Chicago Legal Forum*, núm. 139, 1989, pp. 139-167; King, «Black 'Feminisms' and Pessimism», ob. cit; Cathy J. Cohen, «Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, núm. 3, Durham, Duke University Press, 1997, pp. 437-465; Ta-Nehisi Coates, «The Black Family in the Age of Mass Incarceration», *The Atlantic*, octubre de 2015; Tressie McMillan Cottom, «Race Is Always the Issue», *The Atlantic*, septiembre de 2015.

¹⁴ Para conocer la política racial del *New Deal*, véase Steve Valocchi, «The Racial Basis of Capitalism and the State, and the Impact of the New Deal on African Americans», *Social Problems*, núm. 41(3), 1994, pp. 347-362; Jill Quadagno, *The Transformation of Old Age Security*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

la población negra siguió estando excluida de los programas públicos asistenciales durante las décadas de 1940 y 1950. En un intento por aplacar y controlar los desórdenes de la década de los años sesenta, los gobiernos estatales y el gobierno federal accedieron a las demandas de acceso a la asistencia social de las mujeres afroamericanas solteras y desempleadas.

Estas mujeres, frustradas por el control social paternalista que ejercían los departamentos de servicios sociales, no tardaron en organizarse en una red de proyectos que terminaron constituyendo la *National Welfare Rights Organization* (NWRO) [Organización nacional por los derechos sociales]. A finales de la década de los sesenta, la NWRO, compuesta principalmente por madres afroamericanas beneficiarias de subsidios sociales, lanzó numerosas campañas para mejorar el acceso a los servicios sociales y el trato recibido por los organismos responsables; su objetivo fundamental era conseguir una renta básica universal sustanciosa, provista a nivel federal. Una de estas campañas cuestionaba un programa de servicios sociales por imponer directrices que restringían la sexualidad de la población negra. Los departamentos de servicios sociales excluían de los subsidios a las mujeres que tuvieran «un hombre en casa», quien supuestamente podría mantener a la mujer. Para reforzar esta medida, los departamentos de servicios sociales realizaban, con la ayuda de la policía, «redadas a medianoche» en las que entraban a las viviendas en plena noche a inspeccionar si las beneficiarias cohabitaban con hombres o eran sexualmente activas y, por lo tanto, no tenían derecho al subsidio. La NWRO se organizó y denunció ante la justicia estas prácticas y consiguió acabar con ellas y defender así el derecho del proletariado negro a tener vida sexual fuera del matrimonio.

La NWRO no solo sirvió para defender el derecho al placer sexual de la población afroamericana pobre sino también para defender a esta frente al trabajo.¹⁵ Si el movimiento sindical negro demandaba el pleno empleo y los programas laborales, entre la militancia de la NWRO estas reivindicaciones no tuvieron gran calado. Muchas de las militantes llevaban toda la vida trabajando y sus trabajos les resultaban alienantes e insatisfactorios. Los materiales de la NWRO presentaban el argumento histórico de que la población afroamericana llevaba generaciones construyendo el país con su trabajo esclavizado y subordinado y de que ya había trabajado demasiado. La NWRO se movilizó contra la explotación y la crueldad de los programas *welfare-to-work*,¹⁶ no remunerados o, en todo caso, con una remuneración escasa. Aunque algunas integrantes de NWRO hacían hincapié en que su

¹⁵ La amplia historiografía de NWRO casi siempre ignora este rasgo característico del movimiento. La excepción, a la que se debe por completo el análisis presentado aquí, es Wilson Sherwin, «Rich in Needs: Revisiting the Radical Politics of the Welfare Rights Movement», tesis doctoral, Nueva York, City University of New York, Graduate Center.

¹⁶ Programas de inserción laboral para personas beneficiarias de subsidios sociales. [N. de la T.]

papel de madres constituía una contribución activa a la sociedad, otras se resistían a este discurso. Al contrario, defendían un «derecho a la vida» independiente del salario, del trabajo y de la participación en el mercado laboral. Mediante las sentadas y ocupaciones en las oficinas de servicios sociales y los edificios gubernamentales, la acción legal y la exhortación a las personas beneficiarias a pedir el máximo posible de subsidios, la militancia de la NWRO quería llevar a la crisis al sistema de beneficencia, necesitado de una reestructuración integral que pusiera fin al complejo sistema de evaluaciones de medios económicos, disciplina de la conducta y fomento del trabajo que constituía el programa de subsidios sociales. La campaña más importante de la NWRO, que reivindicaba una renta anual garantizada o un impuesto negativo sobre la renta, era, para muchos de sus defensores, el medio para que dejara de existir la obligación de trabajar de por vida en trabajos insatisfactorios.

Se trataba de un giro radical del concepto de bienestar social tal y como se venía entendiendo desde la socialdemocracia. Los programas de bienestar de la posguerra de Estados Unidos y Europa estaban pensados principalmente como un suplemento al pleno empleo. La atención a la infancia y la tercera edad, el seguro de desempleo, el de discapacidad y el sistema público de salud se diseñaron para complementar toda una vida de trabajo asalariado. Los programas para paliar la pobreza, como el que cuestionaba la NWRO, estaban estructurados para minimizar la competición con los mercados laborales: los subsidios solían ser inferiores al salario mínimo, la evaluación de medios económicos buscaba excluir a las personas aptas para trabajar y se alentaba a las beneficiarias de un modo u otro a entrar en el mundo del trabajo. En los estados sureños, la asignación de subsidios se restringía en función de las necesidades estacionales de mano de obra agrícola. Los casos en los que el importe de los subsidios sociales se acercaba al de los trabajos de salario bajo se justificaban en situaciones de alto desempleo y crisis económica. Para la NWRO y otras organizaciones militantes por los derechos sociales de los años sesenta, los subsidios no eran solo un suplemento del trabajo asalariado sino una forma de huir de él.

Salario para el trabajo doméstico

El espíritu contrario al trabajo y por la abolición de la familia de los movimientos de mujeres de clase trabajadora no era exclusivo del movimiento afroamericano por los derechos sociales. *Wages for Housework* [Salario para el trabajo doméstico] era una tendencia política internacional, que llegó a materializarse en la *International Wages for Housework Campaign* [Campaña internacional por un salario para el trabajo doméstico]. «Salario

para el trabajo doméstico» fue el movimiento que expresaba del modo más coherente que la agonía del trabajo doméstico no asalariado es análoga a la agonía del trabajo asalariado. «Salario para el trabajo doméstico» surgió en la plenitud de la insurrección obrera italiana de principios de la década de 1970 y no tardó en extenderse a Reino Unido y a lugares dispersos de Estados Unidos. El texto de Mariarosa Dalla Costa *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad* [*Potere femminile e sovversione sociale*] mostraba que la opresión de la mujer se producía a través de la reproducción general de la totalidad capitalista, con lo que estableció el marco conceptual para la teoría de la reproducción social que se desarrolló posteriormente. Esto supuso un avance teórico fundamental, que fue posible tanto por el movimiento obrero en sí mismo como por la intensidad de la insurrección contra sus límites.

Dalla Costa escribe que la estructura familiar «es el verdadero pilar de la organización capitalista del trabajo»,¹⁷ que estructura la división entre las actividades asalariadas y las no asalariadas: «Ha hecho de los hombres esclavos asalariados en la medida en que ha conseguido asignar estos servicios a las mujeres en la familia y, mediante el mismo proceso, ha controlado la corriente de mujeres que entran en el mercado de trabajo».¹⁸ Con el advenimiento de la familia de clase trabajadora basada en el ama de casa, las mujeres quedan relegadas al hogar y se produce la división sexual de la clase trabajadora. Es imprescindible que la lucha de las mujeres rechace la casa y que se produzcan alianzas con aquellas que están en la industria de los cuidados reproductivos, para generar una insurgencia revolucionaria:

Debemos salir de la casa; debemos rechazar la casa porque queremos unirnos a otras mujeres para luchar contra todas las situaciones que parten del supuesto de que las mujeres permanecerán en la casa, para vincularnos a las luchas de todas las que están en guetos, ya se llamen guarderías, escuelas, hospitales, asilos de ancianos o barrios bajos. Abandonar la casa es ya una forma de lucha.¹⁹

Esta lucha contra la casa no es solo contra el trabajo asalariado sino un rechazo fundamental hacia el trabajo en sí mismo: «Las mujeres debemos descubrir nuestras posibilidades totales, que no son ni remendar calcetines ni convertirse en capitanes de transoceánicos. Es más, *puede* que queramos

¹⁷ Mariarosa Dalla Costa, «Women and the Subversion of the Community», en Camille Barbagallo (ed.) *Women and the Subversion of the Community: A Mariarosa Dalla Costa Reader*, Oakland, PM Press, 2019, pp. 17-49, 30 [ed. cast.: *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2008].

¹⁸ *Ibidem*, p. 28.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

hacer este tipo de cosas, pero ahora no puede situárselas en otro contexto que no sea la historia del capital».²⁰

Silvia Federici, otra de las principales figuras y pensadoras del movimiento «Salario para el trabajo doméstico», se hace eco de esta dimensión contra el trabajo:

Podemos observar las implicaciones revolucionarias de la demanda del salario doméstico. *Es la demanda por la que termina nuestra naturaleza y comienza nuestra lucha porque el simple hecho de reclamar un salario para el trabajo doméstico significa rechazar este trabajo como expresión de nuestra naturaleza* y, a partir de ahí, rechazar precisamente el rol que el capital ha diseñado para nosotras.²¹

Por muy contradictorio que pudiera parecerle a muchas personas, Federici dejó claro que lo que se pretendía al demandar un salario era poder negarse al trabajo: «A partir de ahora queremos dinero por cada uno de estos momentos, y poder así negarnos a llevar a cabo parte de él y eventualmente todo ello».²² La demanda de un salario para el trabajo doméstico era un medio para exponer la dinámica subyacente al trabajo doméstico no remunerado. Desde este prisma contra el trabajo, la demanda «Salario para el trabajo doméstico» podría haber tenido más de provocación que de verdadera propuesta de reforma política. Dalla Costa menciona el «salario para el trabajo doméstico» solo de pasada y con un punto crítico. Silvia Federici argumenta esta demanda en el ensayo «Salarios contra el trabajo doméstico». Sin embargo, no cabe duda de que muchas defensoras de «Salario para el trabajo doméstico» probablemente entendían la propuesta de forma bastante literal.²³

La promesa de la Década Roja

Las visiones de los movimientos de las mujeres negras, el feminismo radical y el movimiento de liberación gay de la Década Roja llevaron su

²⁰ Ibídem, p. 42.

²¹ Silvia Federici, «Wages Against Housework», *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, Oakland, PM Press, 2012, pp. 15-22, 18 [ed. cast.: «Salarios contra el trabajo doméstico», *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013].

²² Ibídem, p. 20.

²³ Para entender *Wages for Housework* como un movimiento contra el trabajo y una provocación hay que acudir a la historiografía revisionista de Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2011 [ed. cast.: *El problema del trabajo. Feminismo, marxismo, política contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020], y al pensamiento de Wilson Sherwin.

concepción de la libertad de género mucho más lejos que otras articulaciones previas. A diferencia de sus predecesores marxistas, consideraban que la familia de clase trabajadora es un núcleo de sometimiento personal, violencia, maltrato y alienación. Entendían que son las propias prácticas de la clase, de creación directa de parentescos alternativos y relaciones de apoyo mutuo, el principal mecanismo para abolir la familia. Empezaron a identificar, aunque fuese tímidamente, la relación entre el imperio, la blanquitud suburbana, el movimiento obrero institucionalizado y la familia patriarcal heteronormativa. Anhelaban un hogar que fuese un espacio expansivo y comunal de cuidados mutuos, amor, placer erótico, lucha revolucionaria común y transformación personal, y no un espacio de aislamiento y control.

Con su desarrollo de la crítica de la opresión del binarismo y las expectativas normativas de género, las radicales de la Década Roja comenzaron a concebir la superación de la identidad sexual y de género estricta como el objetivo final de la abolición de la familia. Consideraban que la lucha para abolir la familia requería una transformación personal directa de las expectativas y la actitud de cada una frente a las demás personas; este planteamiento desarrollaba y profundizaba las críticas precedentes del socialismo al machismo como obstáculo contra la lucha de clases. En su abordaje de la subsistencia económica y el trabajo, las radicales de género de los años setenta se inclinaban hacia el rechazo al trabajo y el deseo de escapar del sometimiento al trabajo asalariado, en lugar de limitarse a imaginar que la igualdad se alcanzaría a través de la proletarización universal. Por un momento llegó a parecer que los movimientos de la Década Roja estuvieron a un paso de enlazar la crítica radical multidisciplinar del movimiento obrero con una política de masas de rebelión de la clase trabajadora. En el apogeo de las luchas de la Década Roja se aunó el rechazo al trabajo con la huelga general, se pidieron prestaciones sociales y a la vez se criticaron por constituir un sistema de control social, y se exigió a los Estados socialistas que cumplieran sus promesas y fuesen órganos de la clase obrera. En esos instantes extraordinarios, en los que se forzaron los límites de la democracia social y el socialismo de Estado, la emancipación estuvo muy cerca de ser posible.

Límites y contradicciones de la rebelión de género durante la Década Roja

A pesar de los inmensos hallazgos de la Década Roja, su pensamiento político no basta para nuestro momento actual. El feminismo radical y la liberación gay forjaron visiones emancipatorias que ya no inspiran revueltas masivas de género como lo hacían a principios de la década de los años

setenta y que, con razón, han sido objeto de críticas rigurosas desde el pensamiento y la lucha de género de las décadas posteriores. Muchos de los análisis del feminismo radical y la liberación gay extrapolaban su crítica de la familia nuclear heterosexual atomizada a su concepción general del conjunto de la sociedad. Identificaban el patriarcado como la base fundamental del militarismo, el fascismo, el colonialismo, la violencia sexual, la conformidad de género y la propiedad privada. El feminismo radical consideraba que la opresión de género estaba sujeta a un sistema de castas o clases sexuales. El sujeto mujer imaginado era un grupo social coherente con un conjunto unificado de intereses que se podían agregar sin problemas —tal y como se imaginaba al proletariado industrial en los primeros tiempos del movimiento obrero—, sometido a una única forma de opresión en la familia. Este análisis del sexo como clase reflejaba de forma coherente su propia experiencia de la opresión, principalmente la de las mujeres blancas que se oponían a estar atrapadas en una familia suburbana. De cualquier modo, este análisis yerra de forma importante en su interpretación del lugar de la familia en el capitalismo.

Considerar que el sexo y la familia son similares a otras formas de opresión distorsiona la interrelación entre los segmentos de la sociedad capitalista. Como se ha precisado antes, bajo el régimen feudal, la extracción de plusvalor era un proceso directo y violento llevado a cabo por agentes del Estado y la aristocracia, que daba como resultado una homología y un engranaje directo de la organización del Estado, la economía y la familia patriarcal. Bajo el régimen capitalista, estos sistemas se desengranaron parcialmente por el trabajo asalariado: como ya no era necesaria la dominación directa y la violencia para extraer plusvalor en el proceso de producción, las cuestiones gubernamentales y las dinámicas familiares podían asumir una relativa autonomía. El capitalismo produjo una separación real entre la esfera pública y la privada, aislando una forma de dominación de género entre las paredes particulares del hogar. Las formas de dominación masculina generalizadas del gobierno o los negocios, por mucho que se parecieran superficialmente a las dinámicas de género de las familias, en lo fundamental adoptaron un carácter diferente, lo que fracturó la coherencia sistémica del patriarcado. La opresión de las mujeres en el capitalismo opera en circuitos más generales que interconectan múltiples instituciones, entre ellas la familia, el Estado y la empresa privada. Extrapolar los elementos de su crítica de la familia y considerar otras instituciones como homólogas de aquella, impidió, en definitiva, que las feministas radicales comprendieran de manera adecuada las dinámicas del capitalismo y el Estado racial, un extremo que señalan muchas feministas socialistas y negras.

Entender la opresión de la mujer mediante el análisis del sexo como clase dejó a las feministas radicales en muchos callejones sin salida. Puesto que su estrategia y su perspectiva dependían de la omisión de las considerables estratificaciones existentes entre las mujeres, se mostraron incapaces de explicar o responder a la oleada de debates sobre las diferencias raciales y de clase entre las mujeres. Las mujeres trans, que se politizaron simultáneamente a las feministas radicales y que al principio estuvieron entre sus filas, se convirtieron pronto en el objeto de una fuerte hostilidad cuando se reveló que el análisis del sexo como clase se basaba en una polarización binaria basada en la biología o la socialización temprana. Las feministas radicales no tardaron en desarrollar una hostilidad hacia el placer sexual por considerarlo intrínsecamente implicado en la opresión patriarcal, lo que generó un estallido de conflictos entre las feministas en las décadas de 1980 y 1990, conocidos como las *Sex Wars* [guerras feministas en torno a la sexualidad], que ha proseguido en los debates sobre la pornografía, el trabajo sexual y el vicio.

De manera similar, el movimiento de liberación gay tampoco fue capaz de ofrecer un programa que mantuviera el nivel de resonancia. A lo largo de la década de 1970, los hombres homosexuales de algunas grandes ciudades tuvieron un acceso considerablemente fácil y frecuente al placer erótico, antes de la devastación provocada por el sida. Aunque algunas personas puedan sentir nostalgia por los placeres y libertades de esa época, hoy en día pocas piensan que fueran el camino hacia una sociedad libre. La espectacular relajación de costumbres sexuales que se produjo en la década de los años setenta entre las personas tanto hetero como homosexuales sacó a la luz que la represión sexual no era, definitivamente, el agente aglutinador de la dominación capitalista, como habían afirmado los primeros defensores del poder de Eros. Los intentos por redefinir la heterosexualidad en los movimientos juveniles radicales de esa época no dejaron, y con razón, un recuerdo del todo agradable de cómo los militantes se afanaban por «aplastar la monogamia» y se enredaban a sí mismos en formas cada vez más elaboradas de misoginia y trauma. Hoy en día, la sexualidad inunda la cultura popular de consumo y tiene tanto de mandato del goce individualista y neoliberal como de fuente de libertad. La idea de que la búsqueda del placer podía generar nuevas solidaridades revolucionarias tuvo sentido cuando la homosexualidad estaba criminalizada y perseguida, pero, hoy por hoy, ha dejado de ser inspiradora.

Las deficiencias de los planteamientos de la liberación sexual y de género de los movimientos de principios de la década de 1970 incluyen también las limitaciones de su enfoque de la abolición de la familia. Se figuraban la abolición de la familia como una actividad voluntaria puesta en práctica mediante subculturas específicas. No podían llegar a imaginar o teorizar

la abolición de la familia como una acción generalizada de reestructuración de las relaciones económicas de toda la sociedad. En el fondo, esta limitación se debe a la persistencia del horizonte del movimiento obrero. Aunque pretendieran escapar del enfoque restringido y masculinista del trabajo asalariado que mantenía el movimiento obrero o de las limitaciones del planteamiento de la igualdad desde la proletarización, las rebeldes de género de ese periodo no fueron capaces de concebir la abolición de la relación de clase en sí misma. El movimiento obrero pretendía alcanzar la liberación socialista universalizando la condición del trabajo asalariado. Bajo las condiciones del trabajo asalariado, solo se podría disolver la familia mediante la expansión absoluta de una institución alternativa y ajena al mercado: el Estado. La juventud de la Década Roja quería escapar del trabajo asalariado pero no podía imaginar otros medios de reproducción social colectiva y comunista más allá de la fábrica en cualquiera de sus formas. Incluso cuando intentaron superar el movimiento obrero, sus planteamientos siguieron dominando sobre el pensamiento radical. Estos movimientos fueron los que más se acercaron a los confines del movimiento obrero pero, en términos generales, nunca llegaron a traspasarlos.

Muchos de los problemas de las relaciones sexuales y de género de la Nueva Izquierda se volvieron evidentes para el pensamiento feminista, queer y antirracista de las generaciones posteriores. Las tendencias intelectuales vinculadas a cuestiones políticas de género y sexo en los años ochenta y noventa fueron principalmente académicas y se englobaban bajo diversas denominaciones como posestructuralismo, feminismo negro, feminismo de las mujeres de color, feminismo prosexo, feminismo poscolonial, teoría queer y estudios trans. Aunque muchas de las izquierdistas de hoy los critican por sus diversos grados de idealismo, la falta de interpretación coherente del modo capitalista de producción, el exceso de énfasis en la experiencia personal y la desarticulación de los movimientos de masas, estas corrientes intelectuales produjeron un cuerpo crítico amplio, riguroso y valioso de los errores de la teoría del sexo como clase, el nacionalismo revolucionario y la liberación gay. Numerosos movimientos consiguieron realizar importantes avances teóricos y políticos en las cuestiones de género gracias al diálogo estrecho con las teorías académicas radicales desarrolladas a partir de la Década Roja: los movimientos activistas contra el sida de la década de 1990; basados en Foucault y la teoría queer, las luchas trans desde comienzos del siglo XXI, informadas por diversas corrientes teóricas; y la militancia de *Black Lives Matter* a finales de la década de 2010, que identifica sus fuentes de inspiración en el feminismo negro interseccional y el afropesimismo.

En el presente, exhortar a abolir la familia no puede limitarse a repetir lo que dijeron Engels, Kolontái o *Third World Gay Revolution*. Tenemos

mucho que aprender de estos ejemplos históricos, pero ahora necesitamos un feminismo comunista capaz de superar los límites de los movimientos en contra de la familia que nos precedieron. Para conseguirlo, tenemos que tener en cuenta la transformación estructural experimentada por la reproducción generacional de la clase trabajadora desde la década de 1970, concretamente el declive de la familia nuclear basada en el hombre proveedor y la fragmentación de las categorías de género. En el próximo capítulo trataremos los cambios en la economía política que se han producido desde la Década Roja.

IX

LA CRISIS DE LA FAMILIA

MELINDA COOPER COMIENZA *Los valores de la familia* con esta primera línea: «La historia de la familia es la historia de una crisis perpetua».¹ La crisis es connatural a la familia. Puesto que es una institución de la sociedad de clases, la familia vive una desestabilización permanente causada por cada periodo de transformación política y económica. El desarrollo psicológico de cada generación conlleva necesariamente el entrelazamiento de la identificación y la diferenciación con su predecesora. El nudo de cuidado y coerción hace que la familia sea por fuerza ambivalente, viva en conflicto y fracase siempre.

El capitalismo acelera y universaliza la crisis intrínseca a la familia. Tanto el capitalismo (siguiendo a Marx) como la familia (siguiendo a Freud) se constituyen en la crisis perpetua, integrada en su estructura básica. Las dinámicas de desarrollo capitalista a largo plazo, las demandas y la incertidumbre de la reproducción propia y del propio hogar en el mercado, así como la precariedad de la existencia proletaria, desestabilizan cualquier arreglo familiar. La familia nuclear, esa fantasía blanca heteronormativa, puede ocultar temporalmente una miríada de contradicciones y formas de violencia. Pero los lazos sociales y las estructuras de la sociedad de clases que hacen posible la formación de la familia también quiebran su falsa unión. Como documenta ampliamente Cooper, todo el espectro del discurso político respetable contemporáneo está vinculado por diversas narrativas sobre la crisis de la familia y sus antídotos.

La crisis de la familia ha adoptado una forma particular en las últimas décadas. Hasta el momento, el movimiento obrero respaldaba su legitimidad en el logro parcial del modelo de familia nuclear del hombre proveedor: hogares mantenidos por un solo hombre que gana el salario, instituciones del Estado de bienestar, un ama de casa y la legitimación social de la blanquitud y la propiedad de la casa. Sin embargo, a partir de la

¹ Melinda Cooper, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Princeton, Princeton University Press, 2017 p. 7 [ed. cast.: *Los valores de la familia. Entre el neoliberalismo y el nuevo social-conservadurismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2022].

década de 1960 este modelo de familia se ha convertido en algo totalmente inalcanzable para todo el mundo, excepto las personas ricas. Para aquellos sectores de clase trabajadora que nunca habían podido emular ese modelo —personas negras, queer, migrantes o pobres— las últimas cinco décadas han sido un cúmulo de catástrofes.

El desmoronamiento de un modelo de familia ha traído algunos beneficios: se ha ampliado el espacio para la vida trans y queer, ahora más personas pueden elegir vivir solas, y existen focos en los que se celebra la diversidad de las relaciones de parentesco existentes. Pero estas han llegado en un momento de grandes pérdidas: estancamiento de los salarios, desmantelamiento del Estado del bienestar, colapso de las infraestructuras de sanidad pública, expansión generalizada del terror racista de Estado y ausencia de movimientos sociales duraderos. Todas estas tendencias han aflojado el nudo de la norma familiar y a la vez han acrecentado la dependencia del hogar privado.

El fin del movimiento obrero

Las rebeliones de la Década Roja intentaron superar los límites del movimiento obrero: rebelarse contra el trabajo, la fábrica y la familia. La rebelión proletaria de la Década Roja trató de romper los límites impuestos por el movimiento obrero frente a las nuevas visiones del comunismo. Al final, la visión revolucionaria positiva de estos movimientos fue derrotada. Para finales de la década de los años setenta, prácticamente se había arrasado con los levantamientos que habían sacudido al mundo. Tras el fracaso de estas rebeliones, también se desmoronó el movimiento obrero que habían intentado transcender. La teoría de la comunización, introducida en el capítulo 7, considera que la década de los años setenta fue el fin del movimiento obrero. No cabe duda de que la lucha de clases ha proseguido, inherente a la sociedad capitalista. Muchas de las instituciones del movimiento obrero persisten, aunque sea en pleno declive y aniquilación: quedan sindicatos, partidos políticos socialistas e incluso un par de Estados socialistas supervivientes. Pero los levantamientos de clase obrera, incluso los brotes cíclicos de movilizaciones en los centros de trabajo no logran consolidarse en instituciones de masas estables, como ocurría en la etapa anterior. Al escribir sobre los intentos de consolidación de las organizaciones de clase trabajadora, *Endnotes* apunta que «estas estructuras, sean nuevas o resucitadas, no tienen capacidad de permanencia, ya que están construidas en las arenas movedizas de una sociedad completamente disgregada: da igual cuanta agua se añada, la masa se niega a solidificar».² Con

² *Endnotes*, «A History of Separation», *Endnotes*, núm. 4, 2015, p. 163.

estas palabras, *Endnotes* explica que la identidad obrera ya no es capaz de superar la atomización y la fragmentación social de la sociedad capitalista.

Según la teoría de la comunización, esta dificultad para consolidar organizaciones de clase trabajadora unificantes es un elemento estructural de la actual etapa del desarrollo capitalista. Desde la década de 1970, la economía mundial ha sido capaz de suministrar muchos más productos manufacturados de los que resulta productivo consumir. El éxito en la reindustrialización de Japón y Alemania, seguidos por los países BRIC (Brasil, Rusia, India y China) y Asia oriental, ha generado demasiada competencia y capacidad para cubrir la demanda mundial de productos manufacturados. Hay demasiadas fábricas y demasiados países compitiendo para proveer de productos al mundo. Este exceso de capacidad ha provocado una disminución global del porcentaje medio de beneficios y la desindustrialización del núcleo capitalista. El exceso de capacidad productiva mundial es lo que Marx identifica como la sobreacumulación de capital, uno de los aspectos de la «Ley general de la acumulación capitalista».

A resultas, en parte, del exceso de capacidad y la desindustrialización, el mundo ha presenciado un descenso constante en la proporción de la clase trabajadora (y la cifra total de trabajadores) ocupada en la forma particular de trabajo que daba consistencia al movimiento obrero: la fabricación industrial.³ La producción industrial había proporcionado al movimiento obrero su modelo básico de interdependencia y colaboración, la expectativa de empleo y la percepción de que el capitalismo podía homogeneizar y unificar a la clase obrera. La visión del movimiento obrero dependía de que la expansión constante de la proletarianización otorgara a las masas la experiencia de convertirse en obreros industriales. Pero la desindustrialización que se ha producido durante las últimas décadas en buena parte de Europa y Estados Unidos, la desaceleración de la industrialización de Asia oriental y la expansión masiva de la mano de obra informal ha hecho encallar la estrategia central del movimiento obrero. En los países capitalistas más avanzados, los sectores laborales en expansión han sido sobre todo los de servicios con empleos de baja remuneración, que en muchos casos se trata de trabajos con funciones especialmente irrelevantes que no dan una base significativa para crear una identidad de clase trabajadora afirmativa.

³ El trabajo fabril disminuyó del 14,4 % de la mano de obra mundial en el año 1991 al 11,1 % en 2016. UNIDO, «Industrial Development Report 2018», citado en Aaron Benanav, «Automation and the Future of Work—I», *New Left Review*, núm. 119, sept-oct de 2019, pp. 5-38 [ed. cast.: «La automatización y el futuro del trabajo», *New Left Review*, núm. 119, nov-dic de 2019, Madrid, Traficantes de Sueños]. Benanav también señala que, desde mediados de la década de 2010, incluso en China se ha producido la disminución del porcentaje de mano de obra dedicada a la manufactura. Con datos menos explícitos, *Endnotes* detalla las repercusiones políticas de estos hechos en «A History of Separation», ob. cit., p. 154.

Durante las últimas cinco décadas, también se ha podido ver la otra cara de la Ley general de la acumulación capitalista de Marx: la creación excesiva de personas, innecesarias para la producción capitalista. El mundo ha presenciado un aumento de la población expulsada del proceso de producción. El desarrollo capitalista ha producido en todo el mundo un crecimiento descomunal de lo que Marx (y *Endnotes*) denomina «población sobrante», personas que efectivamente no se pueden incorporar a un trabajo estable asalariado. La proletarianización universal del campesinado y la expansión de las relaciones de mercado por todo el mundo no han logrado producir una clase trabajadora capaz de reconocerse a sí misma como una unidad. Las relaciones de mercado, en lugar de homogeneizar o unificar la clase trabajadora, han fragmentado profundamente la vida de la clase.⁴ La combinación del exceso de capacidad productiva mundial y la expulsión de la población sobrante ha quebrado la unidad, la fuerza y la cohesión del movimiento obrero. El propio proceso de acumulación capitalista ha deshecho el movimiento obrero, concretamente el exceso de producción de las capacidades industriales y, simultáneamente, la población excedente que Marx fue el primero en teorizar.⁵

Este marco ayuda a entender las oscilaciones de la cuestión política de la familia. Como se ha visto en el capítulo anterior, las personas queer, las feministas radicales y las mujeres negras de la Década Roja se rebelaron contra la familia blanca normativa mantenida por el hombre y que vive en los barrios residenciales, el modelo de familia característico del movimiento obrero. Sin embargo, el posterior declive del dominio de esta forma familiar no estuvo provocado principalmente por esas llamadas a la resistencia masiva. Por el contrario, el declive del movimiento obrero y de su modelo de familia característico es producto de la crisis capitalista.

Tal y como ocurrió con el declive general y la domesticación de las rebeliones de la Década Roja, aquellos movimientos que un día persiguieron derrocar a la familia pasaron a defender una estrategia política más liberal y reformista. Después de alcanzar logros significativos para la igualdad de la mujer en los años setenta, gracias a los cambios económicos y las victorias legales, las feministas se enfrentaron al antagonismo político y la persistencia de la brecha salarial entre hombres y mujeres. El movimiento de liberación gay moderó su intensidad, se contrajo y pasó a ser un movimiento restringido de defensa de derechos, que solo volvió a vivir una etapa militante durante el auge de la enfermedad del sida. Las defensoras de los derechos sociales del *welfare* dejaron de ganar terreno a finales de la década

⁴ Este análisis se puede encontrar en varios textos de *Endnotes* y, con más profundidad, en «A History of Separation», ob. cit.

⁵ Karl Marx, *Capital. Volume III*, MECW, vol. 37, 1894 [ed. cast.: *El capital. Libro III*, Madrid, Akal, 2022].

de 1970 y no tardaron en presenciar el desmantelamiento del sistema de subsidios y servicios sociales con la llegada de un nuevo periodo de austeridad. Cuando la oleada general de resistencia y lucha colapsó a mediados de los años setenta, los débiles descendientes de aquellos movimientos empezaron a teorizar y movilizarse cada vez más centrados en cuestiones de género y sin entrar en cuestiones de clase. Cuando se despojaron de las demandas económicas, los movimientos por los derechos de las mujeres y los gays siguieron alcanzando otros logros, más restringidos al ámbito de la igualdad ante la ley.

De cualquier modo, cuando los movimientos radicales fueron derrotados, los rasgos clave del modelo de familia al que se oponían se transformaron. Los efectos de la prolongada crisis de rentabilidad y la derrota de los movimientos obreros desde mediados de la década de 1970 habían terminado por hacer imposible que las familias blancas de clase trabajadora pudieran seguir permitiéndose mantener al ama de casa fuera del mercado laboral. La familia del hombre proveedor ya solo estaba al alcance de los ricos. Había perdido su hegemonía social cuando convergieron varias tendencias simultáneas. En su lugar y en casi todo el planeta, ha aumentado de forma constante y espectacular el número de hogares con dos personas asalariadas, la cifra de personas que deciden no casarse ni tener pareja, la de personas que viven solas y la de personas que recurren a los servicios de reproducción, que han pasado a ser otro producto de consumo. Todas estas dinámicas han producido un surtido heterogéneo de modelos de familia en la vida de la clase trabajadora.

Salarios estancados, familias transformadas

El declive de la familia sustentada por el hombre proveedor es una historia de mujeres casadas que van a trabajar. Aunque siempre ha habido un gran número de mujeres pobres, negras y migrantes trabajadoras, para las dinámicas de la mayoría de las familias blancas ha sido un cambio drástico. La participación de las mujeres en el mercado laboral se fue incrementando de forma gradual con la expansión del trabajo de cuello blanco a partir de la década de 1920. En los años cincuenta, en pleno desarrollo de los barrios residenciales de la periferia urbana, el número de mujeres de mayor edad que trabajaban empezó a aumentar. Pero el cambio se hizo más visible e innegable a partir de las décadas de 1960 y 1970, conforme aumentaba la cifra de mujeres jóvenes casadas que empezaban a trabajar. Entre las mujeres casadas estadounidenses, la participación en el mercado laboral fue creciendo de manera constante desde el rango del 30 % en los años

sesenta, hasta alcanzar el 60 % en los noventa.⁶ Aunque la persistencia de las regulaciones ha ralentizado el crecimiento de la participación de las mujeres en el mercado laboral en las socialdemocracias europeas, el empleo femenino ha seguido aumentando a un ritmo constante.⁷ En Reino Unido, la participación de la mujer en la mano de obra creció del 37 % en 1961 al 53 % en 1990 y se ha mantenido en este rango desde entonces. En Alemania, el porcentaje de mujeres que trabajan se elevó del 39 % en 1970 hasta el 56 % en 2016,⁸ durante un periodo de reducción del salario real.

Muchos son los factores que contribuyeron a la progresiva incorporación de la mujer en el mercado laboral, entre ellos el aumento de los trabajos feminizados en los servicios reproductivos, los empleos de cuello blanco, la educación y la sanidad; el declive de la fertilidad; la mayor oferta de trabajos a tiempo parcial y el hecho de que cada vez más mujeres buscaran empleo. En el periodo de posguerra, diversos países y sectores industriales anularon su política de no dar empleo a las mujeres casadas, como Países Bajos, en 1967, e Irlanda, en 1973. Reino Unido permitió que las mujeres casadas trabajasen en el *Home Civil Service* [servicio de administración pública] a partir de 1946 y en el *Foreign Service* [servicio de diplomacia en el exterior] a partir de 1973. En Estados Unidos se mantuvieron algunas restricciones en el empleo de mujeres casadas hasta que se promulgó la *Civil Rights Act* [ley de derechos civiles] en 1964.⁹

La motivación principal de las familias de clase trabajadora para que las mujeres se incorporaran a la mano de obra era la necesidad económica. El salario real de la clase trabajadora se había reducido y estancado a partir de la década de 1970. En consecuencia, para mantener un estándar de vida similar, la gran mayoría de las familias habían tenido que incorporar a las esposas a la fuerza de trabajo, además de aumentar la deuda familiar. Pero también se han producido otras grandes transformaciones de las dinámicas familiares que han acompañado el aumento de la participación de la mujer en la fuerza de trabajo. En los países de la OCDE, las personas deciden

⁶ *US Census Bureau and Bureau of Labor Statistics* [Oficina del Censo y Oficina de Estadísticas Laborales de Estados Unidos], véase <https://www.bls.gov/spotlight/2017/women-in-the-workforce-before-during-and-after-the-great-recession/pdf/women-in-the-workforce-before-during-and-after-the-great-recession.pdf>.

⁷ Específicamente en los países miembro de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE).

⁸ Datos de OCDE, véase <https://ourworldindata.org/female-labor-force-participation-key-facts>

⁹ Para conocer parte de la historia de las restricciones de empleo a las mujeres casadas, se puede consultar Claudia Goldin, *Understanding the Gender Gap: An Economic History of American Women*, Nueva York, Oxford, 1990, y «Marriage Bars: Discrimination against Married Women Workers from the 1920s to the 1950s» en Henry Rosovsky, David Landes y Patrice Higonett (eds.), *Favorites of Fortune: Technology, Growth and Economic Development Since the Industrial Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1991, pp. 511-536.

casarse más tarde, o conviven sin casarse, se divorcian con más facilidad o viven solas. En Estados Unidos, el índice de divorcios pasó del 3,5 por mil en 1950 hasta el 6,3 por mil en 1985; en Inglaterra y Gales, aumentó del 0,9 al 4 por mil en el mismo periodo.¹⁰ En 1950, solo el 10 % de los hogares europeos se componían de una sola persona adulta; en 2000, el porcentaje ha aumentado al 30 % de los hogares en Reino Unido y el 40 % en Suecia; la cifra más baja del continente es el 20 % de Grecia.¹¹ Probablemente una mayor tasa de divorcios implica que tanto hombres como mujeres pueden abandonar las relaciones dañinas e insatisfactorias, formar estructuras familiares no tradicionales y disfrutar más del sexo, pero también se incrementa la atomización, el aislamiento y la fragmentación de la vida social.

Las parejas actuales tienen una progeñe escasa, empiezan a tenerla más tarde y paran antes. La fertilidad ha descendido en todas partes: entre 1900 y 2000, en Alemania se pasó de cinco niños por mujer a 1,3; en Estados Unidos, de 3,8 a 2; de 5,8 a 3,3 en la India; y en América Latina, de 6 a 2,7.¹² Ahora hay muchas más posibilidades de tener descendencia sin que medie matrimonio. En Reino Unido, el número de nacimientos extra-maritales ha pasado del 8 % de los nacimientos vivos en 1960 al 39,5 % en 2000; en el mismo periodo en Estados Unidos, del 5,3 al 31 %; en la antigua Alemania Oriental del 11,6 al 49,9 %; y en la antigua Alemania Occidental, del 6,7 al 17,7 %.¹³ Una menor fertilidad quiere decir menos tiempo de vida dedicado a la crianza, encerrada en casa y entre los estrechos confines de la familia nuclear.

Aparte del estancamiento salarial, hay otro elemento de la prolongada crisis capitalista que ha contribuido al declive del modelo de familia sustentada por el hombre proveedor y que potencia los factores que lo han provocado: la mercantilización del trabajo reproductivo. La reducción de los índices de beneficio del sector manufacturero y muchos otros ha llevado a buscar nuevas oportunidades de inversión capitalista en los servicios al consumidor. Las tareas que antes hacían las amas de casa van pasando a ser realizadas por trabajadores de servicios de bajo salario, empleados por empresas con fines de lucro. Muchas personas de clase trabajadora, incluso, pueden dejar su ropa en la lavandería y su progeñe en la guardería, comprar comida para llevar en un restaurante de comida rápida y pagar

¹⁰ Göran Therborn, *Between Sex and Power: Family in the World 1900-2000*, Nueva York, Routledge, 2004, gráfico 5.18, p. 190. Los índices se basan en la cantidad de población por cada mil habitantes mayores de quince años.

¹¹ Stephanie Coontz, «The World Historical Transformation of Marriage», *Journal of Marriage and Family*, núm. 66, noviembre de 2004, pp. 974-979.

¹² Therborn, ob. cit., gráfico 8.7, p. 293.

¹³ Ibídem, gráfico 6.1, p. 199.

un servicio de limpieza del hogar. El crecimiento del trabajo reproductivo de la industria de servicios ha aumentado la demanda laboral en sectores feminizados, ofreciendo más oportunidades laborales a las mujeres y queers de clase trabajadora. Muchas familias han terminado por depender de lo que las académicas feministas denominan las «cadenas globales de cuidados», es decir, el trabajo doméstico pagado realizado por migrantes internacionales.¹⁴ Al externalizar el trabajo reproductivo en servicios de pago, las personas dejan tiempo disponible para sus jornadas laborales y no precisan tanto trabajo no asalariado en el hogar. De este modo, se amplían la posibilidades de que las personas con trabajo decidan no vivir en una estructura familiar convencional.

Libertades en conflicto

En conjunto, para muchas personas todos estos cambios han significado una mejora de las posibilidades de mantener relaciones satisfactorias fuera de las restringidas expectativas de la familia y la comunidad. Estos cambios estructurales que han introducido a la mujer en la fuerza de trabajo y desestabilizado la familia se han entrecruzado con los logros de los movimientos por los derechos de los homosexuales y de las mujeres. Con el colapso del movimiento obrero y su modelo característico de familia, en buena parte del mundo se ha experimentado una gran diversificación de las formas familiares. Estos cambios dieron comienzo principalmente en el mundo industrializado avanzado, pero se han visto tendencias similares en todo el Sur global. Hoy en día, las personas viven en una gran diversidad de arreglos domésticos.

En las últimas décadas, las mujeres jóvenes y las personas queer han cambiado radicalmente sus expectativas sobre su vida sexual y de género. Muchas personas jóvenes disfrutan sin problemas su derecho al sexo por placer sin que medie matrimonio y abrazan la convicción de que las familias pueden asumir distintas formas, todas aceptables. En comparación con las generaciones anteriores, ahora es más probable que no sufran tensiones por tener relaciones con personas del mismo sexo y por la disidencia de género. Durante las últimas décadas, cada vez más personas jóvenes parecen guiar sus decisiones sobre cuestiones de sexo y género basándose en su bienestar personal. Todos estos factores parecen haber tenido gran importancia en el gran aumento del número de personas que mantienen relaciones homosexuales, pasan por una transición de género o tienen familias complejas fuera de lo convencional. En muchos aspectos, estos

¹⁴ Nicola Yates, «Global Care Chains: A State-of-the-Art Review and Future Directions in Care Transnationalization Research», *Global Networks*, núm. 12(2), 2012, pp. 135-154.

espectaculares cambios demográficos en la forma de mantener relaciones han supuesto una verdadera mejora cualitativa de la vida sexual y de género de las personas. Hoy en día, en el aspecto sexual, las personas se hacen adultas en un mundo más libre que el mundo en el que vivieron sus abuelas. Envueltas en las tendencias económicas que se están dando desde mediados de los años setenta, las personas de clase trabajadora de hoy son mucho más proclives a depender de relaciones de parentesco fragmentadas, extendidas y heterogéneas que trascienden la familia nuclear, y que remiten a las experiencias del siglo XIX. Muchas personas de todas las clases sociales se divorcian y se vuelven a casar y producen las así llamadas familias reconstituidas con hijos e hijas de parejas anteriores. Las familias de personas del mismo sexo son cada vez más habituales y el acceso al trabajo asalariado, la disminución de la presión homofóbica y el aumento del respaldo social permiten a las parejas del mismo sexo integrarse en su medio social respectivo. También es más probable que estas parejas sean parte de redes de dependencia queer heterogéneas en las que también se encuentran sus exparejas, hijastras, amigas íntimas y otras relaciones de parentesco escogido.

La migración global ha sido una constante a lo largo de la historia del desarrollo capitalista, cada vez que las poblaciones rurales son expulsadas del campo y viajan de continente en continente en busca del trabajo asalariado. Las mejoras de los medios de comunicación y transporte internacional han permitido a las personas migrantes mantener ciertas formas de contacto y cuidados a larga distancia. A resultas de ello, la migración ha sido otra de las esferas en las que se ha diversificado el parentesco y la interdependencia para extenderse mucho más allá de los hogares individuales. Las personas inmigrantes pueden mandar una parte importante de sus ingresos a las familiares que permanecen en su país de origen. Puede ser que a largo plazo, si desean retirarse en sus comunidades rurales, se beneficien del envío de remesas, pues puede que sus familias hayan comprado algunas tierras o una vivienda y sus hijos podrían ayudarles en un futuro. Además, mantener estas formas de dependencia a largo plazo en las relaciones de parentesco demuestra una implicación afectiva y social profundas con los miembros dependientes de la familia.

La vida familiar ha pasado por una transformación radical. El ideal normativo de familia ya no se parece demasiado a la vida real de cualquier persona. En muchos sentidos, esto ha supuesto un gran avance en lo que a libertad humana se refiere. Pero estas transformaciones también han conllevado la intensificación de la ausencia de libertad desde otro punto de vista. La decadencia de la familia de clase trabajadora sustentada por el hombre proveedor ha llevado a mujeres y queers a experimentar un cambio de dependencia: se ha pasado de la dominación personal ejercida por

el marido o el padre a la dominación impersonal ejercida por el salario. Del mismo modo que la familia sustentada por el hombre fue fruto de una serie de victorias del movimiento obrero, la crisis económica persistente y el colapso del movimiento obrero ha condenado a las personas a la privación económica, la dependencia del mercado y el trabajo alienado. Las nuevas estructuras familiares heterogéneas tienen tanto de signo de desesperación como de práctica de cuidados, y en la actual dependencia del mercado todo el mundo está sujeto a nuevas formas de depredación. Una joven queer liberada de una relación violenta con sus padres puede estar sometida a los nuevos riesgos del trabajo sexual callejero; las madres jóvenes que optan por no casarse con su novio maltratador pueden terminar trabajando durante jornadas interminables en la venta al por menor mientras sufren el acoso sexual de su jefe. Todas nos vemos obligadas a encontrar un trabajo y asegurarnos de no perderlo, compitiendo constantemente con otras proletarias y sometidas a la disciplina sexual y de género de las personas empleadoras y el proceso laboral. La liberación de la familia patriarcal normativa puede haber sido un avance para muchas personas, pero no ha creado una sociedad libre.

La austeridad social y el hogar privado

En los años de auge del movimiento obrero, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, la clase trabajadora se benefició de unos Estados del bienestar sustanciosos y con una generosa cobertura. En el bloque soviético y en la China posrevolucionaria, el Estado dispuso amplias garantías para el bienestar material de la población. Las socialdemocracias de Europa occidental disfrutaban de sanidad universal, viviendas asequibles y sólidos programas de salud pública. Con los levantamientos de la Década Roja, Estados Unidos terminó por ampliar muchos de sus programas contra la pobreza para incluir a la población negra y marrón. Pero desde la década de 1970, todos estos sistemas de bienestar han experimentado un deterioro sustantivo. El carácter casi universal de este deterioro hace pensar que probablemente haya sido impulsado por los cambios estructurales más generales del capitalismo global. Con el descenso global de la rentabilidad, cada uno de los países se ha visto forzado a cambiar de rumbo a causa de la situación económica. El neoliberalismo ofreció a las élites del Estado una respuesta a una crisis generalizada y persistente: imponer a la clase obrera los sacrificios del declive capitalista.

El colapso del socialismo de Estado y el desmantelamiento de los Estados del bienestar han tenido consecuencias trascendentales para las familias y la economía doméstica. Los recortes sociales estaban pensados

para obligar a la gente a recurrir a la ayuda de sus familias. Vale la pena considerar detenidamente la famosa cita de Margaret Thatcher, que encarna el *ethos* de las políticas de austeridad:

Creo que hemos vivido un periodo en el que se ha dado a entender a demasiados niños y adultos que «tengo un problema, ¡el Estado tiene que hacerse cargo!» o «tengo un problema, ¡voy a pedir una ayuda para resolverlo!», «soy un sin techo, ¡el gobierno me tiene que dar una casa!» y, así, están trasladando sus problemas a la sociedad; pero ¿quién es la sociedad? ¡La sociedad no existe! Existen los hombres y las mujeres individuales y existen las familias. Un gobierno no puede hacer nada si no es mediante las personas, y las personas, en primer lugar, se preocupan de sí mismas.¹⁵

En esta misma entrevista, Thatcher habla de la importancia de la familia y señala que es el medio para socializar a la infancia y enseñarla a funcionar como personas consideradas y corteses. Aunque defiende la necesidad de que los individuos escapen de las familias maltratadoras, recalca que el matrimonio ha de ser un compromiso de por vida. El entrevistador pasa al tema del sida, y Thatcher contesta defendiendo la persistencia de la familia tradicional:

Una nación de personas libres solo podrá seguir siendo una gran nación si se mantiene la vida familiar y la estructura de esa nación es como la estructura de una familia. Y sigue siendo así, sabes, a pesar de todo. Sigue siendo así. La gran mayoría de la gente vive en una familia tradicional. Sí, habrá problemas. Siempre ha habido problemas en la vida y siempre los habrá, pero la gran mayoría de la gente vive dentro de la estructura de una familia y la familia continúa. [...] La mayoría de los problemas se resolverán dentro de la estructura de la familia.¹⁶

Las medidas de austeridad fueron una ofensiva que tenía el fin de aumentar la dependencia de la familia como unidad económica privada. La familia, tal y como la imaginan conservadores y liberales, es el sitio apropiado al que recurrir cuando se necesitan cuidados. Los Estados del bienestar solían tener un papel crucial al ofrecer servicios completos para la infancia y los nuevos padres, para cuidar de la tercera edad o respaldar a las personas adultas en las épocas de desempleo o incapacidad. Los recortes sociales que se han ido realizando durante décadas partían de la suposición de que serían los integrantes de la familia los que asumirían estas tareas. En concreto, se esperaba que fueran las integrantes feminizadas de la familia, como las madres, las

¹⁵ Margaret Thatcher, «Entrevista en *Woman's Own*», Margaret Thatcher Foundation, 1987; disponible en <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>.

¹⁶ Ídem.

esposas y las hijas adultas, las que cargaran con las responsabilidades crecientes de los cuidados recién privatizados. La austeridad iba acompañada de medidas estatales para intentar que se generalizara el matrimonio y la propiedad inmobiliaria entre las familias. En Reino Unido, Thatcher privatizó la vivienda pública y permitió que los arrendatarios de clase trabajadora se convirtieran en propietarios. Como ocurrió con las medidas de promoción de la propiedad inmobiliaria en la posguerra, Thatcher esperaba que así se desarrollara el conservadurismo político y la responsabilidad social.

En Estados Unidos, el presidente Clinton llevó a cabo el mayor giro hacia la austeridad en 1996, cuando dismanteló *Aid to Families with Dependent Children* [Ayudas para familias con hijos dependientes], el programa contra la pobreza que, años antes, había estado en el foco de las activistas por los derechos sociales. Clinton también tuvo un papel clave en la ampliación del crédito bancario a las familias negras y de bajos ingresos. Así se produjo la expansión de la propiedad y la burbuja inmobiliaria de principios de los años 2000 que llevó al colapso y la crisis económica de 2008. La reforma social de Clinton también pretendía promover el matrimonio entre la población afroamericana pobre, tanto mediante la ausencia de otras formas de respaldo como mediante incentivos directos al matrimonio. En Estados Unidos, las medidas de austeridad que se desplegaron seguían la lógica racista establecida por el informe Moynihan y las generaciones posteriores de analistas antinegros. A pesar de que hubiera más beneficiarios blancos, se había establecido la creencia de que las que se aprovechaban de los programas contra la pobreza eran mujeres negras codiciosas y oportunistas. Charles Murray, que es conocido por sus teorías racistas sobre la inteligencia, también afirmaba que la dependencia de las ayudas sociales había destruido la vida familiar negra. Murray defendía que eliminar el sistema de asistencia social en realidad fortalecería a las familias negras, ayudaría a las personas a volver a trabajar y reduciría la pobreza. Este argumento influyó en los liberales que se oponían a los servicios sociales, como Clinton.¹⁷ La reforma del sistema se encontró con una oposición relativamente escasa en Estados Unidos, en parte por causa del extendido racismo hacia la población negra y por la hegemonía del Partido Demócrata sobre las organizaciones políticas de clase trabajadora.

Sin embargo, a pesar de estos intentos por difundir y apuntalar las nociones tradicionales de la familia con las medidas de austeridad, la diversificación de los arreglos familiares siguió su rumbo durante ese periodo. La austeridad social no contribuyó a ralentizar la erosión del matrimonio o la «familia tradicional», pero sí aumentó la dependencia del proletariado

¹⁷ Bill Clinton elogió el libro *Losing Ground* [Perdiendo terreno] de Charles Murray en una entrevista en NBC News el 3 de diciembre de 1993, Clinton Digital Library, National Archives; disponible en <https://clinton.presidentiallibraries.us/items/show/32114>

del hogar privado. La austeridad ha contribuido al estancamiento general y el declive de la vida de la clase trabajadora. La ausencia de apoyo asistencial ha complicado la subsistencia a quienes no tienen acceso al trabajo asalariado, propio o de familiares directos. La mayor parte del crecimiento del empleo se ha producido en sectores de salarios muy bajos, por lo que, en cada hogar, la mayoría de las personas adultas ha tenido que simultanear empleos. Si alguien se ha quedado sin trabajo durante una de las crisis periódicas y cada vez más graves de las últimas décadas, es bastante probable —cada vez más— que haya tenido que volver a vivir con sus padres, dependido de la ayuda de otras familiares o improvisado otras maneras de convivir distintas de las tradicionales para salir adelante.

En definitiva, la reforma de los sistemas de asistencia social agravó la pobreza de la población negra.¹⁸ A la vez, el sistema de encarcelamiento masivo de Estados Unidos se expandió de manera contundente: la población reclusa pasó de poco menos de doscientas mil personas en el año 1972 hasta más de un millón y medio en 2009.¹⁹ La encarcelación masiva ha devastado especialmente a las comunidades negras; en 2010, uno de cada tres hombres negros había sido condenado por algún delito.²⁰ Desde la Gran Migración, los hogares negros han estado caracterizados por un índice inusualmente bajo de matrimonios, la prevalencia de familias encabezadas por mujeres y las estructuras de apoyo mutuo que incluyen a miembros de la familia extensa y amigas íntimas. La expansión del sistema carcelario estadounidense, la violencia policial incesante, la reforma de los servicios sociales y el empeoramiento de la pobreza de la población negra han contribuido a la fragmentación y la desestabilización de la vida de las familias negras. En este ambiente, la población negra ha seguido formando relaciones de parentesco complejas como estrategia de supervivencia, algo que volveremos a ver en el próximo capítulo.

Sufrir en soledad

Las medidas de austeridad de los servicios sociales se produjeron en un momento en el que estaban empeorando las condiciones de subsistencia

¹⁸ Para documentarse sobre las consecuencias de la austeridad social sobre la población negra de Estados Unidos, véase Jane L. Collins y Victoria Mayer, *Both Hands Tied: Welfare Reform and the Race to the Bottom of the Low-Wage Labor Market*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

¹⁹ Sentencing Project, «Prison Population Over Time, US Total», herramienta online: <https://www.sentencingproject.org/research/>

²⁰ Sarah K. S. Shannon *et al.*, «The Growth, Scope, and Spatial Distribution of People with Felony Records in the United States, 1948-2010», *Demography*, núm. 54, 2017, pp. 1795-1818.

del proletariado. En esta difícil situación de declive general de la vida de la clase trabajadora, el hogar privado se convirtió en un elemento clave para la supervivencia. A pesar de la enorme diversificación de las formas de organizar los hogares, el papel del hogar en la vida proletaria ha adquirido una mayor relevancia. La dependencia creciente del hogar ha conllevado una dificultad material particular para quienes no tienen acceso a la familia. Quienes no logran constituir una familia se arriesgan a vivir en la pobreza durante la vejez y tienen menos capacidad para trabajar. Amber Hollibaugh ha tratado a fondo el aislamiento y la pobreza de las personas queer ancianas de clase obrera.²¹ Mientras las personas heterosexuales de clase trabajadora es más probable que tengan descendencia en algún momento de su vida, y que esta les ayude cuando se hagan mayores, las personas queer tienen más posibilidades de estar solas en la vejez. Para quienes no forman una pareja y una familia, envejecer puede significar sufrir un aislamiento social cada vez mayor, conforme el mundo social de las subculturas juveniles se va volviendo más inaccesible. Uno de los muchos horrores que provocó la pandemia del coronavirus fue que las personas que dependían de la oficina, el bar o las fiestas en casa para tener relaciones sociales de pronto se vieron atrapadas en casa y cada vez más solas.

Muchas personas tienen pánico de acabar solteras al envejecer. La ausencia de un respaldo adecuado más allá de la familia conlleva que haya personas con una auténtica preocupación por sufrir el aislamiento, la incapacidad y la enfermedad crónica si no son capaces de encontrar, y no perder, una pareja romántica primaria. Esto produce relaciones tóxicas, dinámicas de citas destructivas y personas que mantienen relaciones románticas mucho más tiempo del que lo harían en otra situación. De manera similar, el miedo a terminar solas sin los cuidados necesarios lleva a algunas parejas a tener descendencia cuando, en otras circunstancias, no la tendrían. Si la familia es el único respaldo duradero con el que se puede contar, la gente termina apostando por relaciones familiares insatisfactorias o incluso dañinas.

Organizar la reproducción social en los términos del hogar familiar privado significa que la sociedad es bastante incapaz y está poco preparada para cuidar de las personas que no tienen familia. Nuestra sociedad ofrece escasas alternativas para que puedan tener una vida decente todas aquellas personas que eligen no vivir en familia. Muchas tienen razones para tomar esta decisión: quienes fueron criadas por personas maltratadoras, de las que decidieron huir; quienes gustan del silencio y el tiempo a solas; aquellas cuyas mentes y afectos los hacen difícil amar o ser amadas; aquellas sin suerte en el amor, o que sufrieron la mala suerte de que muriera su amor; quienes disfrutaban del

²¹ Véase por ejemplo Amber Hollibaugh, «2, 4, 6, 8: Who Says That Your Grandmother's Straight», *The Scholar & Feminist Online*, núm. 10(1), 2012.

sexo con muchas personas; quienes tienen familias demasiado pobres o que sufren demasiado y no pueden ocuparse de ellas; quienes simplemente están dispuestas a descubrir el mundo; las que tienen pasiones que consumen todo su tiempo; las que están demasiado traumatizadas para abrirse... y muchas más. Todo el mundo necesita amor y cuidados. Una sociedad en la que la reproducción social está, de manera abrumadora, a cargo de las familias, le está fallando a todas esas personas. Y al hacerlo, reduce las opciones que tiene cada persona a la hora de constituir su vida.

Fantasías persistentes

El modelo de familia basado en el ama de casa ha sido socavado por el propio desarrollo capitalista. Pero las familias nucleares, ese lugar contradictorio de violencia e interdependencia, aún sobreviven. Sobreviven en el reforzamiento del hogar privado. Sobreviven también en la persistencia, o resurrección, de la fantasía de la familia blanca normativa como pilar del orden social.

En Estados Unidos, desde la década de 1980, la derecha tiene la idea revanchista, recurrente y errática de revertir los avances sociales de los movimientos de mujeres, queer y personas racializadas. Un elemento central de esta ideación es el retorno a la familia. Los cambios experimentados por la vida familiar durante las últimas décadas permiten entender esta corriente ideológica. La población blanca de clase trabajadora estadounidense y europea ha vivido un gran reajuste de las relaciones sexuales y de género, lo que se ha sumado a una menor estabilidad económica. Tener una esposa ama de casa y un trabajo que aportara un salario capaz de mantener a toda la familia solía otorgar dignidad masculina, una posición desde la que hasta un hombre de clase trabajadora podía exigir y disfrutar de la subyugación de otras personas. La familia proporcionaba al hombre blanco, cualquiera que fuese su clase social, un espacio protegido en el que podía realizar sus fantasías sexuales y de género y cubrir sus necesidades afectivas y sexuales. Allí se refugiaba de los problemas del trabajo asalariado. Los maridos tenían la garantía de que otras personas se hacían cargo del trabajo reproductivo. Los hombres y las mujeres proletarias lucharon por la forma familia, la consiguieron y la defendieron durante muchas generaciones y ahora ya no está disponible. Algunas personas han encontrado una ideología feminista queer que les promete una humanidad mucho mejor. Otras contemplan las opciones misóginas que proponen otros hombres blancos resentidos: organizaciones fascistas, foros de discusión incel, canales de YouTube de autoayuda misóginos, podcasts socialdemócratas con humor antifeminista o figuras políticas que alardean de ser violadores y acosadores sexuales.

La importancia de la familia como base imaginaria del orden social y la moralidad se manifiesta de distintas formas. Es un rasgo conocido de la política neoconservadora de derechas, y los fundamentalismos religiosos de toda estirpe suelen recurrir a ella. La familia nuclear patriarcal es el lecho ideológico de la concepción del orden social de los movimientos religiosos de derechas, desde el que parten todos sus ataques a los avances en los derechos de las mujeres y las personas homosexuales. Las corrientes conservadoras religiosas comparten con muchos científicos sociales la creencia de que las parejas estables heterosexuales son fundamentales para inculcar la integridad moral y social en la infancia. Incluso entre la izquierda, la lealtad a la familia señala el compromiso de una persona con la organización de una fantasía normativa de la clase trabajadora y contra las supuestas «distracciones» de las activistas queer, contraculturales y feministas. Las ciencias sociales siguen dedicando muchas de sus investigaciones a demostrar que los arreglos parentales no tradicionales, especialmente los de las personas pobres y negras, dan origen a la delincuencia y muchos otros males de la sociedad. Los activistas gays por la asimilación dan mucha importancia a la estabilidad de tipo familiar y a la rectitud de sus arreglos domésticos; los ponen en el centro de una posición política que desde la crítica recibe el apelativo de *homonormativa*. Todas estas manifestaciones —conservadores religiosos, científicas sociales y gays homonormativos— tienen en común que consideran que la pareja estable es la base de la crianza y que mantienen un compromiso fiel con la normatividad de género.

La función cultural e ideológica de la familia como norma social sigue perviviendo en la actualidad y se utiliza con fines reaccionarios, mayormente, a través de una serie de luchas políticas diversas. El papel desmedido de la familia en nuestro imaginario político contemporáneo se debe, precisamente, a la persistencia de aquello que en su día hizo a la familia sustentada por el hombre proveedor tan atractiva para el movimiento obrero: el poder ideológico de la familia como afirmación de la legitimidad moral, social y cultural. Para aquellas que sufren el ataque directo de la acción racista del Estado, el lenguaje de la familia ofrece una estrategia reconocible de autodefensa. Incluso para quienes se oponen a las normas racistas o heterosexistas de los ideales de la familia tradicional, la familia puede ser una fantasía de refugio y apoyo de lo más atractiva. Todas anhelamos que nos cuiden, nos apoyen y nos amen. Todas queremos un hogar en el que sentirnos bienvenidas y seguras. Todas queremos que nos protejan de este mundo cruel y difícil. A menudo, la forma que adopta ese anhelo es el lenguaje y la fantasía de la familia. Puesto que la familia tiene este papel tan importante en el imaginario popular, ¿qué significa hoy en día abolir la familia?

TERCERA PARTE
HACIA LA COMUNA

X ALIANZAS NUEVAS, PARENTESCOS NUEVOS

DURANTE LOS PRIMEROS AÑOS del siglo XXI, el movimiento por los derechos de las personas LGTB de Estados Unidos pasó por un momento crítico. En buena parte del país, el movimiento había conseguido sentencias favorables en los tribunales y se habían aprobado leyes que protegían a las personas de la discriminación por su orientación sexual. Como ocurre en Estados Unidos con la mayoría de las medidas progresistas, los avances estaban polarizados geográficamente y en los Estados en los que había dominado la esclavitud y las leyes Jim Crow se consiguieron pocas victorias. Pero en algunos Estados muy poblados, la discriminación contra gays y lesbianas era ilegal y esta política parecía estar extendiéndose. Una facción del movimiento relativamente progresista planteaba priorizar la lucha política para ampliar las leyes contra la discriminación e incluir la protección de las personas transgénero. Esta propuesta coincidía con la de otra facción que quería que las organizaciones LGTB se centraran en otras personas que siempre habían estado excluidas del movimiento por los derechos de los gays: las personas queer y trans que se enfrentaban a la pobreza, la violencia policial, la cárcel y la violencia de la política migratoria del Estado. Algunas señalaban que hacían falta sindicatos y, en general, formas de protección de las trabajadoras para tener fuerza ante los empleadores homofóbicos. La protección contra la discriminación en el trabajo no es de mucha ayuda en un país en el que existe el empleo «*at will*» [a voluntad] y los empresarios pueden despedir a cualquiera en cualquier momento y sin justificación.

Las voces queer progresistas fueron acalladas. En su lugar, para las elecciones presidenciales de 2008, el movimiento por los derechos de los gays había puesto casi todos sus recursos en un solo objetivo: la igualdad en el matrimonio. Esto supuso un cambio significativo de prioridades. El matrimonio no era un objetivo importante para el movimiento a finales de la década de los años noventa y pocos activistas defendían que lo fuera. Sin embargo, en los años posteriores surgieron una serie de factores que impulsaron tal cambio de postura. Los conservadores religiosos cristianos habían abordado la cuestión y habían prohibido el matrimonio gay de

manera preventiva para galvanizar a los colectivos homófobos. Esto puso a la defensiva a los activistas LGTB, que empezaron a tomarse el asunto más en serio de lo que lo habían hecho hasta el momento. El matrimonio gay se legalizó en 2004 en el estado de Massachussets y, por poco tiempo, en California, lo que generó una oleada de sonadas ceremonias de boda. Pero lo más trascendente es que el matrimonio se convirtió en una prioridad para el movimiento porque era la principal preocupación de las personas más acaudaladas que más contribuían económicamente al mismo.¹

Aunque la mayoría de las personas LGBTQ eran de clase obrera o pobres, un pequeño estrato de gays blancos había conseguido acceder a unas cuantas profesiones de alta remuneración en Estados Unidos, entre otras a algunas del sector financiero, el inmobiliario o el entretenimiento. Habían desarrollado redes sociales nutridas y valores compartidos. Empleaban sus recursos para definir el futuro de las organizaciones gays. Por lo general eran liberales y no les interesaban los asuntos que afectaban sobre todo a las personas queer y trans racializadas que vivían en la pobreza. Sin embargo, les importaba mucho el matrimonio; este ofrecía beneficios económicos sustanciosos a las parejas adineradas, como por ejemplo una reducción importante de los impuestos sobre la renta o la herencia. El matrimonio gay también adquirió una importancia psicológica tremenda, precisamente por la significación simbólica de la forma familia. El matrimonio gay expresaba la aceptación de las personas gays y lesbianas en la fantasía de la familia normativa. Significaba la aceptación total en el imaginario psíquico de la cultura dominante, el que tiene sus raíces en la propiedad y la blanquitud.

Aunque la mayoría de las personas queer de clase trabajadora estaban a favor de la igualdad en el matrimonio, estaba lejos de ser una gran prioridad. Cuando se legalizó el matrimonio gay, las parejas homosexuales negras y de clase obrera utilizaron las ceremonias de boda como una oportunidad para obtener reconocimiento de los familiares hostiles. Pero, en general, la población pobre de Estados Unidos se casa mucho menos y disfruta de bastantes menos beneficios al hacerlo. El divorcio es prohibitivo para muchas personas y casarse suele afectar negativamente cuando se reciben ayudas a la discapacidad y otros subsidios sociales. Aún así, la fantasía de la familia basada en el matrimonio es poderosa y resulta atractiva para las personas negras y de clase trabajadora que pueden acceder a ella. Cuando el objetivo del matrimonio empezó a dominar en el movimiento, hubo una oposición enérgica que articuló una crítica sólida del matrimonio gay. Algunos criticaban la historia y la institución

¹ Se puede consultar mi documentación sobre cómo se vivió este proceso en Nueva York en «The Influence of Donors on Cross Class Movements: Same Sex Marriage and Trans Rights Campaigns in New York State», *Social Movement Studies*, núm. 19(5), 2019, pp. 586-601.

del matrimonio, señalando sus raíces profundas en la misoginia, la propiedad de bienes y la supremacía blanca. Otras hacían hincapié en que había que rechazar la asimilación y defender y promover una forma de vida queer y antinormativa.² Muchos criticaban que el movimiento solo se centrara en este tema a costa de otros como los derechos de las personas trans, las personas queer encarceladas o la pobreza. En su día, el movimiento de liberación gay luchó por derrocar a la familia privada; ahora, el movimiento gay que lo había reemplazado estaba compuesto de ardientes defensores de ideales familiares bastante normativos.

En 2006, una declaración crítica especialmente convincente reunió las firmas de más de doscientas cincuenta activistas LGTBQ. «Beyond Same Sex Marriage: A New Strategic Vision for All Our Families and Relationships» [Más allá del matrimonio homosexual. Una nueva visión estratégica para todas nuestras familias y relaciones] reivindicaba la reforma del matrimonio y de las políticas públicas sobre la familia.³ En la declaración se afirmaba que «la diversidad de los hogares y las familias ya es la norma», incluidas las variadas formas en que las personas construyen sus hogares y sus relaciones de apoyo, como las familias extendidas de los hogares migrantes, las relaciones de cuidados entre las personas con sida, la convivencia de amistades íntimas o de hermanas y hermanos, o los arreglos de crianza alternativos. La declaración destacaba cómo influye la pobreza en la formación de un hogar y la sofisticada estrategia de múltiples frentes desplegada por la derecha política para imponer las relaciones matrimoniales patriarcales. Según la declaración, el movimiento LGTB tenía que respaldar «las múltiples vías por las que los hogares, las familias, las parejas y las relaciones de parentesco pueden alcanzar el apoyo de una sociedad civil solidaria». En lugar de que el matrimonio sea el elemento central del derecho familiar, las personas tendrían que contar con los medios legales para obtener el reconocimiento del Estado y ayudas públicas para sus diversas formas de hogar. La declaración pedía que se buscara la unión «para crear nuevas relaciones, coaliciones y alianzas poderosas y vibrantes entre personas afines: las comunidades racializadas, inmigrantes, LGTB y queer, las personas mayores, las familias monoparentales, los trabajadores pobres y muchas más» y señalaba varias luchas políticas específicas.

La declaración «Beyond Same Sex Marriage» reflejaba muchos de los principios de un influyente ensayo sobre la lucha queer publicado años antes. En 1997, Cathy J. Cohen escribió «Punks, Bulldaggers, and Welfare

² Estas y otras críticas se exponen en Ryan Conrad (ed.), *Against Equality: Queer Revolution, Not Mere Inclusion*, Oakland, AK Press, 2014.

³ Beyond Same-Sex Marriage Collective, «Beyond Same-Sex Marriage: A New Strategic Vision for All Our Families and Relationships», *Studies in Gender and Sexuality*, núm. 9, 2008, pp. 161-171. Publicación original online, julio de 2006.

Queens: The Radical Potential of Queer Politics?» [Punks, marimachos y reinas del *welfare*. ¿El potencial radical de la política queer?]. Este ensayo comienza valorando la aparición de la política queer como un intento de vincular el activismo radical y la teoría académica en un rechazo de las categorías identitarias estables y normativas. Cohen identifica las serias limitaciones y errores de esta idea. La política queer, incapaz de incorporar de forma adecuada las categorías de raza, género y clase, no logra plantear un verdadero desafío a la heteronormatividad. Propone redefinir el término *queer* enlazándolo con el feminismo negro interseccional y el izquierdismo. Explica la larga historia de la demonización racista de las familias negras, el papel de la esclavitud y el racismo en la definición del parentesco negro y los intentos de regular y disciplinar la formación de parentesco de la población negra; en este análisis resulta central los ataques de la política familiar normativa y racista a las mujeres negras heterosexuales pobres. Cohen concluye llamando a un «trabajo de coalición radical» mediante un «análisis interseccional sobre quién y qué es el enemigo y dónde pueden estar nuestros posibles aliados», un análisis que «no parta de nuestra historia o nuestra identidad compartida, sino de nuestra experiencia compartida de relación marginal con el poder dominante, ese que normaliza, legitima y privilegia». Ella plantea:

Ahora que estamos a punto de presenciar cómo quienes están en el poder dismantelan el sistema de bienestar social a través de un proceso de demonización de las personas pobres y jóvenes, sobre todo de las mujeres racializadas pobres y jóvenes —muchas de las cuales llevan toda la vida existiendo fuera de la norma blanca heterosexual de clase media— tenemos que preguntarnos si estas mujeres no se encuadran en las categorías de marginal, desviada y queer establecidas por la sociedad.⁴

Cohen destaca los proyectos de intercambio de jeringas y organización en las cárceles de ACT UP New York como ejemplos de proyectos de coalición que desestabilizan y politizan las categorías identitarias. También podría haber hablado de su participación en la fundación *Audre Lorde Project*, una organización de personas racializadas LGBTQ de Nueva York. Las «punks», «marimachos» y «reinas del *welfare*» de su título podrían ser parte de esta visión de coalición radical, pues todas tienen en común la marginación de la política familiar estadounidense.

Como demuestran Cohen y la declaración «Beyond Same-Sex Marriage», la lucha por la superación de la familia puede ser un llamamiento a una política de coalición radical que reconozca la interconexión

⁴ Cathy J. Cohen, «Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, núm. 3, Durham, Duke University Press, 1997, p. 458.

entre movimientos diversos. En próximos capítulos hablaré del horizonte revolucionario de la abolición de la familia; este capítulo se centra en la utilidad del desafío a la familia como estrategia política progresista en ausencia de una posibilidad revolucionaria más amplia.

Lucha de coalición para trascender la familia

Una reforma profunda de las políticas públicas y el derecho de familia en lo que toca a la regulación del hogar privado sería muy beneficiosa para diversos colectivos. Son muchos los grupos interconectados que sufren especialmente por el esquema actual en el que prácticamente la única alternativa al trabajo asalariado son el hogar privado y la dependencia personal. Estos colectivos y sus aliados están luchando ahora mismo en distintos proyectos y organizaciones políticas. Una política que vaya más allá de la familia podría aunar a los siguientes colectivos, reforzar sus solidaridades y fraguar nuevas agendas políticas que reflejen sus problemas interrelacionados:

1. Personas con discapacidad. Hay muchas formas de discapacidad que dificultan poder reproducirse a través del trabajo asalariado. La sociedad capitalista define la capacidad, esencialmente, como la capacidad de trabajar de una persona. Hoy en día, las personas que tienen alguna discapacidad que les impide trabajar se enfrentan a dos opciones, difíciles y desalentadoras: depender de unos servicios sociales exiguos o depender de la familia. Muchas de las personas que tienen una discapacidad grave y prolongada están atrapadas en sus familias de origen, lo que las hace vulnerables al maltrato y la violencia por parte de las personas cuidadoras. Si dispusieran de más ayudas fuera de la familia, las personas con discapacidad podrían tener una mayor autonomía para decidir a quién aman, con quién viven y de quién dependen.
2. Infancia y adolescentes trans. Cada vez hay más infancia que empieza a cuestionar su género en una etapa temprana de su vida. Cuando tienen el apoyo y el reconocimiento de las demás, la infancia trans sale del armario. Cambia su presentación y su identidad de género en su infancia temprana, decide evitar la experiencia (a menudo devastadora) de vivir la discordancia de género durante la pubertad y, en su lugar, realiza la transición de género en cuanto la tiene a su alcance. Pero muchas niñas y niños trans nacen en familias que no las aceptan ni las respaldan. Estas familias suelen

responder a la identidad y expresión de su progenie de un modo que puede ir desde la disuasión silenciosa hasta el maltrato aniquilador. El control unilateral y casi absoluto que tienen padre y madre sobre la vida de la infancia no ofrece alternativas a la infancia trans. Las dificultades a las que se enfrenta son otro ejemplo de una crisis más general de violencia contra la infancia, que incluye el maltrato sexual, físico y emocional. Si se llevaran a cabo reformas que expandieran los cuidados más allá de la familia, esta infancia podría escapar de la violencia y vivir una vida en la que pudieran afirmar su género.

3. Personas que viven en relaciones de maltrato. La violencia en la pareja y el maltrato pueden asumir diversas formas. Hace tiempo que las activistas feministas afirman que el maltrato consta de distintas prácticas relacionadas de control y dominación de la pareja. En las relaciones heterosexuales, la gran mayoría de los maltratos los reciben las mujeres. Las relaciones de maltrato grave pueden ser difíciles de abandonar. Los maltratadores suelen tener trabajo, controlan los recursos económicos y los contactos externos al hogar. La predominancia de la familia privada como uno de los pocos medios de subsistencia con los que cuentan quienes no tienen posesiones o ingresos atrapa a las personas en relaciones de maltrato con pocas posibilidades de escape. Para poder escapar del maltrato lo antes posible, las personas tienen que saber que si dejan a su pareja no caerán en la pobreza.
4. Personas que son blanco de la violencia del Estado. Siguiendo el extenso legado de asalto racista a los lazos de parentesco de las personas racializadas (explicado en la segunda parte de este libro), las familias racializadas siguen enfrentándose a la violencia sostenida del Estado. En 2021, en Estados Unidos, fueron encarcelados cinco veces más hombres negros que hombres blancos. Ese mismo año, una de cada ochenta y una personas adultas negras estaba presa en una cárcel estatal.⁵ Cada año, la policía de Estados Unidos mata a más de mil hombres, de los cuales una cantidad desproporcionada son hombres negros.⁶ Además, la política de fronteras e inmigración limita estrictamente con quién pueden vivir las personas migrantes, también en lo que atañe a las relaciones románticas

⁵ Ashley Nellis, «The Color of Justice: Racial and Ethnic Disparity in State Prisons», *The Sentencing Project*, 13 de octubre de 2021; disponible en <https://www.sentencingproject.org/reports/the-color-of-justice-racial-and-ethnic-disparity-in-state-prisons-the-sentencing-project/>

⁶ Frank Edwards, Michael H. Esposito y Hedwig Lee, «Risk of Police-Involved Death by Race/Ethnicity and Place, United States, 2012-2018», *American Journal of Public Health*, núm. 108(9), 2018, pp. 1241-1248.

o de crianza y los hogares multigeneracionales. La práctica de los agentes estadounidenses de separar a infancia y adultas detenidas en la frontera con México apareció brevemente en los titulares de la prensa durante el mandato de Trump, pero ya existía y siguió existiendo después de su presidencia.⁷ La violencia del Estado, combinada con la repercusión de la pobreza, tiene consecuencias muy importantes en la forma en que las personas constituyen un hogar. Expulsa a parejas, padres, madres y prole de sus hogares e inflige un trauma en quienes sobreviven a ella, así como en sus familias y seres queridos. Las personas atacadas por la violencia del Estado son mucho más propensas a seguir estrategias atípicas de cuidados y a vivir de un modo distinto al ideal de familia normativa. En el capítulo 2 se resume la investigación desarrollada por Dorothy Roberts sobre los efectos devastadores del sistema de control familiar. Acabar con este sistema y reformar de forma drástica las políticas públicas sobre la familia podría ser de gran ayuda para que las personas migrantes, racializadas y demás colectivos perseguidos por la violencia del Estado encontraran estabilidad y apoyo en las relaciones que elijan.

5. Personas que viven en condiciones de pobreza. La pobreza impide que las personas puedan formar hogares o estructuras familiares estables y las obliga a adoptar arreglos poco convencionales para salir adelante. Las personas pobres tienen menos posibilidades de casarse, de pasar toda su vida con una pareja, de criar en pareja y de constituir su hogar sobre la base exclusiva de una estructura nuclear de dos generaciones. La socióloga Katherine Edin realizó una investigación durante el desarrollo de la reforma del sistema de bienestar social para la que entrevistó a un grupo de madres solteras con ingresos bajos acerca de su decisión de no casarse. Las madres adujeron razones claras, articuladas y completamente racionales: eran conscientes de que el matrimonio podría quitarles fácilmente el control de su propia vida, podría volverlas más pobres y podría originar violencia.⁸
6. Adultas queer y otras personas que viven en hogares no normativos. Las personas queer a menudo dependen del apoyo de las amistades íntimas, es más probable que estén alejadas de sus familias de

⁷ Nick Miroff, «'Kids in Cages': It's True That Obama Built the Cages at the Border. But Trump's 'Zero Tolerance' Immigration Policy Had No Precedent», *The Washington Post*, 23 de octubre de 2020; disponible online. Jordyn Rozensky, «The Biden Administration Routinely Separates Immigrant Families», *National Immigrant Justice Center*, 19 de enero de 2022; disponible en <https://immigrantjustice.org/staff/blog/biden-administration-routinely-separates-immigrant-families>.

⁸ Kathryn Edin, «What Do Low-Income Single Mothers Say About Marriage?», *Social Problems*, núm. 47(1), pp. 112-133.

origen y es menos probable que tengan descendencia. Las que sí la tienen, suelen tener estructuras parentales atípicas, ya sea por iniciar relaciones que ya tienen prole de parejas anteriores o por un empeño deliberado de encontrar un respaldo adecuado para criar a la infancia. A veces, las familias queer son elegidas conscientemente, motivadas por una mentalidad feminista y progresista que rompe con la familia patriarcal tradicional. Las familias queer son un ejemplo de una constelación mucho mayor de hogares no tradicionales que están cada vez más generalizados.

La confluencia entre estos grupos es considerable. Esta lista se podría ampliar aún más: las personas que viven solas, las ancianas, las que luchan contra enfermedades, etc. Algunas de las personas de esta lista se beneficiarían sobre todo de tener una *vía de escape*: contar con alternativas a su hogar que fueran positivas, afirmativas y solidarias y contar con las condiciones materiales necesarias para mantenerse fuera de sus hogares actuales. Incluso si eligieran quedarse, las vías de escape podrían mejorar su posición en el hogar. Otras personas se beneficiarían ante todo de la renovación de las políticas públicas, la distribución de recursos materiales y la valoración cultural de *abrazar y apoyar las formas no tradicionales de hacer hogar*. Finalmente, todo el mundo se beneficiaría de la ampliación de las formas de cuidados disponibles más allá del hogar privado. Todos estos colectivos podrían implicarse en una acción política de base amplia para trascender la familia.

Reformas progresistas contra la familia

Estas luchas para acabar con los modelos coercitivos de familia y superarlos nos muestran una gran variedad de proyectos de reforma posibles. En condiciones no revolucionarias, imaginar reformas progresistas puede ser motivador y aumentar las oportunidades para la lucha, conseguir mejoras en la vida presente y reducir la intensidad de las experiencias cotidianas de coerción y violencia. Ubicar una visión política más allá del horizonte retórico de la defensa y la priorización de la familia pone bajo los focos el valor potencial de diversas políticas progresistas. Podrían ser reformas no reformistas, desde el punto de vista de que su aplicación podría mejorar la capacidad de muchas personas de vivir en unas circunstancias elegidas y estar libres de la violencia inmediata, lo que les permitiría implicarse más en la futura actividad de los movimientos sociales. A continuación, expongo algunas visiones de reforma que tendrían el potencial de promover una política de abolición de la familia.

En sentido amplio, las reformas progresistas antifamiliares son aquellas que otorgan a un gran número de personas una mayor capacidad para elegir de forma consensuada los arreglos de convivencia, las relaciones íntimas y las prácticas de crianza que mejor les funcionen. Esta clase de políticas atenúan la coerción incorporada en las estructuras familiares reduciendo los considerables costes materiales y personales que implica salir de cualquier arreglo familiar. También facilitan y contribuyen a que las personas formen arreglos de parentesco no convencionales y no normativos. Empleo el término *reformas progresistas antifamiliares* para distinguir los objetivos de esta clase de medidas del abolicionismo total de la familia, que no podría suceder en la sociedad capitalista. Al igual que el abolicionismo de la familia, las reformas antifamiliares no se oponen a ninguna relación de parentesco en sí misma, siempre que no se trate de un arreglo de parentesco nocivo para las personas que lo componen. Estas reformas permiten crear nuevas familias con la misma facilidad con la que se decide abandonar las antiguas y, en este sentido, en ocasiones también son descritas como profamilia. Pero los autores conservadores y de derechas no van tan desencaminados cuando afirman que los Estados del bienestar incondicionales y ampliados, por ejemplo, erosionan los cimientos de la familia tradicional. Cuando las personas cuentan con alternativas significativas y positivas, son mucho más propensas a abandonar las relaciones nocivas, entre ellas las de madres, padres o parejas maltratadoras. La capacidad de abandonar una relación sin arriesgarse a la privación aumenta la libertad sexual y de género y hace que sea más fácil consumir los deseos sexuales y las expresiones de género rechazadas por las familias de origen. Al mismo tiempo, también proporciona el respaldo material para que se pueda exigir respeto, dignidad y no violencia a la familia, puesto que existe una alternativa. Las reformas progresistas antifamiliares hacen más fáciles y accesibles las alternativas a la dependencia de las formas familiares coercitivas.

El movimiento por los derechos del *welfare* promovía una de estas reformas progresistas antifamiliares: subsidios incondicionales y sustanciosos, lo que hoy en día se conoce como renta básica universal. La renta básica universal ha sido objeto de mucho debate en la izquierda y es cada vez más popular entre los círculos neoliberales y de derechas. Podría adoptar muchas formas posibles: podría ser una reforma progresista antifamiliar solo si la renta básica universal fuese lo bastante accesible y generosa como para permitir a la gente vivir cómodamente en caso de que abandonaran una relación nociva con sus padres o cónyuge, facilitar la mudanza, conseguir la independencia económica y, así, poder decidir a quién quieren tener en sus vidas.

Las prestaciones sociales colectivas de todo tipo promovidas por la socialdemocracia tienen el potencial de debilitar la coerción de la vida familiar: las viviendas sociales y públicas, el transporte público barato o

gratuito, la sanidad universal gratuita, el acceso gratuito a una alimentación de calidad o incluso la educación gratuita. Todas ellas son formas posibles de prestación social universal. Cada una de ellas es un bien social al que, en algunos contextos, las personas acceden a través de la familia. Si dependes de tu cónyuge para la asistencia sanitaria, de tus padres para la vivienda y de tu pareja para comprar alimentos, es menos probable que te vayas cuando las cosas van mal, o que tomes decisiones radicalmente distintas cuando se trata de decidir con quién vivir. Los sistemas socialdemócratas que proveen de bienes sociales inmediatos aumentan el ámbito de decisión y la flexibilidad a la hora de decidir cómo se quiere estructurar un hogar.⁹ Son reformas progresistas antifamiliares en la medida en que todo el mundo puede acceder a ellas fácilmente, son generosas y no dependen del trabajo ni de la estructura familiar o el estado civil de la persona.

Otras reformas pueden ser de gran ayuda para acceder a las formas de cuidado interpersonal que tradicionalmente se obtienen en la familia. Las guarderías gratuitas universales, la educación preescolar y la educación pública contribuyen a aligerar el trabajo de la crianza. Las personas discapacitadas y ancianas pueden elegir quedarse en su casa —o evitar a cuidadores que las maltratan— si tienen acceso a servicios de atención domiciliaria financiados por el Estado. Las organizaciones estadounidenses *National Domestic Workers Association* [Asociación nacional de personas trabajadoras domésticas] y *Caring Across Generations* [Cuidados intergeneracionales] están movilizándose actualmente para conseguir la atención domiciliaria universal para las personas discapacitadas y ancianas. En estos programas, los fondos públicos cubren el pago de salarios dignos a las trabajadoras domésticas que se encargan de realizar trabajos reproductivos como la limpieza del hogar, la compra de alimentos y la asistencia de las personas dependientes en el cuidado personal y la higiene.

Los servicios sociales para adolescentes también tienen el potencial de ser programas progresistas antifamiliares. La juventud trans y queer tiene bastantes posibilidades de ser expulsada de casa o terminar huyendo de relaciones de maltrato. La juventud racializada trans y queer a menudo se ve viviendo sin techo, dependiendo de trapicheos criminalizados, redes de apoyo mutuo y programas de servicios sociales como los hogares de acogida para jóvenes queer. Si hubiera mejores opciones de vivienda de acogida permanente para las jóvenes queer, podría servir para ayudarlas a tener una vida estable fuera de sus familias de origen.

⁹ Que las prestaciones sociales estatales permiten a la gente dejar las relaciones nocivas se corrobora con una investigación que destaca que las mujeres heterosexuales «disfrutaban más del sexo» en el socialismo de Estado. Kristen R. Ghodsee, *Why Women Have Better Sex Under Socialism: And Other Arguments for Economic Independence*, Nueva York, Bold Type Books, 2018 [ed. cast.: *Por qué las mujeres disfrutaban más del sexo bajo el socialismo. Y otros argumentos a favor de la independencia económica*, Madrid, Capitán Swing, 2019].

Junto a las ampliaciones de las prestaciones públicas mantenidas por el Estado, las reformas legislativas de las disposiciones que conciernen a las familias también serían reformas progresistas antifamiliares. Las relaciones de pareja casadas legalmente tienen numerosas ventajas jurídicas y administrativas en la normativa tributaria, el derecho de propiedad, la capacidad de decisión en cuestiones sanitarias, la adopción y la crianza, la normativa urbanística residencial y las ayudas sociales. Todo arreglo familiar que se salga de la estructura de la familia nuclear basada en la pareja se enfrenta a diversas formas de penalización y restricciones, que varían según el país, las políticas y la legislación regional. Los diversos movimientos que luchan contra la rígida forma familiar para superarla tienen mucho que ganar si se logra una renovación generalizada de la legislación familiar que elimine las considerables disparidades que se dan entre los arreglos domésticos normativos y no normativos.

Todas estas reformas antifamiliares son de especial importancia para mejorar el bienestar de la juventud queer y trans, las mujeres maltratadas y el proletariado discapacitado o anciano. Pueden beneficiar al proletariado negro y migrante, que es más propenso a elegir estructuras domésticas no convencionales. Tienen el potencial de dar más libertad sexual y de género a todas las personas de clase trabajadora. Quienes luchan por la liberación sexual y de género deberían unirse a las luchas lideradas por la clase obrera para conseguir e implementar esta clase de reformas progresistas antifamiliares.

En el momento en que se estaba editando este libro, en septiembre de 2022, Cuba aprobó una gran reforma del Código de las Familias. El referéndum nacional, que se celebró tras varios meses de deliberación en los que se realizaron miles de debates en los barrios, legalizó el matrimonio y la adopción para las parejas de personas del mismo sexo; redefinió la paternidad y la maternidad como una responsabilidad parental, en lugar de una patria potestad, sobre la progenie; prohibió el castigo corporal; amplió los derechos de autodeterminación de las personas ancianas y discapacitadas; y amplió los derechos laborales para todas aquellas personas que cuidan de la infancia. En su declaración de principios, el código define la *familia* como relaciones basadas en la dignidad y en los principios de «igualdad y no discriminación, pluralidad, responsabilidad individual y compartida, solidaridad y búsqueda de la felicidad». La reforma generó una oleada de comentarios en Twitter que relacionaban el nuevo código con la crítica que predica la abolición de la familia. El Código de las Familias de Cuba es un buen ejemplo de la clase de reformas que podrían respaldar la formación de hogares no tradicionales y desarticular la valorización normativa de ciertas formas familiares en detrimento de otras relaciones de cuidados.

La familia elegida

Aparte de exigir reformas de calado para afianzar la vida fuera del hogar privado y la familia nuclear, ahora mismo hay millones de personas que están intentando crear alternativas inmediatas a la vida familiar normativa. Son apuestas por construir hogares que difieren de distintos modos y, en muchos casos, de forma deliberada, de los ideales de familia opresivos y del aislamiento del hogar nuclear privado. Estos proyectos se inspiran en diversas tradiciones políticas, algunas de las cuales se han tratado en el capítulo 8: el feminismo, la liberación gay, la liberación negra, el anarquismo y el radicalismo trans. Las personas que están excluidas de la vida familiar, a menudo por causa de la pobreza racializada, son quienes ponen más empeño en crear una alternativa a la familia nuclear. Se le suele llamar *familia elegida*.

Como se ha explicado en capítulos anteriores, desde la Gran Migración la población afroamericana de clase trabajadora ha creado hogares que escandalizaban a los observadores blancos. Varias generaciones de personas negras se han criado en hogares en los que la mujer era la cabeza de familia, han visto cómo las mujeres adultas trabajaban fuera de casa y han formado hogares en los que no había un padre presente o estable. Estas formas de vida eran producto de las condiciones estructurales del capitalismo racial, con su desempleo crónico, su pobreza y sus encarcelamientos masivos. También reflejaban la determinación de las mujeres negras a tener cierto grado de libertad sexual y de elección. En la situación que les tocó vivir, las mujeres negras habían acudido a la familia extensa y a las relaciones de parentesco complejas para tener apoyo en la crianza y sobrevivir a la pobreza.¹⁰ La teoría feminista negra, inspirada en las prácticas de cuidados de las mujeres negras, ha desarrollado una teorización interesante del cuidado mutuo, la creación de parentesco y el amor. Alexis Pauline Gumbs ha desarrollado el concepto de *mothering* [maternar] como teoría y práctica radical de los cuidados. En su tesis doctoral «We Can Learn To Mother Ourselves» [Podemos aprender a maternarnos]¹¹ y en su obra coeditada *Revolutionary Mothering* [*Un maternar revolucionario*],¹² Gumbs examina la orientación revolucionaria de los cuidados y la crianza en los movimientos queer y lésbicos negros. Partiendo de Spillers, distingue entre *motherhood* [maternidad] como estatus patriarcal blanco y *mothering* como

¹⁰ Carol B. Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Nueva York, Basic Books, 1983.

¹¹ Alexis Pauline Gumbs, «We Can Learn to Mother Ourselves: The Queer Survival of Black Feminism, 1968-1996», tesis doctoral, Duke University, 2010.

¹² Alexis Pauline Gumbs, China Martins y Mai'a Williams (eds.), *Revolutionary Mothering: Love on the Front Lines*, Oakland, PM Press, 2016, especialmente «m/other ourselves: a Black queer feminist genealogy for radical mothering», pp. 19-31.

«trabajo natural, esa danza de la supervivencia».¹³ Gumbs detalla el propósito de las lesbianas negras de finales de los años setenta y los ochenta de redefinir radicalmente la maternidad: en 1979, en la *National Third World Lesbian and Gay Conference* [Encuentro nacional de lesbianas y gays del tercer mundo], Audre Lorde anunció «Todos los hijos de las lesbianas son nuestros hijos»,¹⁴ una afirmación que proponía una visión colectiva de la responsabilidad y el maternar. Una participante de ese congreso escribió: «Todas las lesbianas del Tercer Mundo comparten la responsabilidad de cuidar y criar a las hijas e hijos de cada lesbiana de color».¹⁵ En una publicación lésbica de 1979, la pareja interracial Mary Peña y Barbara Carey compartieron su visión de la crianza lésbica, rechazando la idea de que la infancia sea propiedad de sus padres o madres:

NO PERTENECERÁN AL PATRIARCADO
NO NOS PERTENECERÁN A NOSOTRAS TAMPOCO
SOLO SE PERTENECERÁN A SÍ MISMOS.¹⁶

Las personas queer y trans de clase trabajadora también tienen una larga trayectoria tratando de establecer hogares alternativos y arreglos de cuidados. Muchas de ellas están distanciadas de sus familias de origen. Como vimos en el capítulo 9, es menos probable que tengan descendencia o una familia extensa en la que apoyarse cuando llegan a la vejez. El sida sembró la muerte y la discapacidad crónica en varias generaciones de hombres homosexuales y, en respuesta a esta situación, las personas queer y trans, con mucho cuidado, han formado relaciones de apoyo mutuo que constituyen su familia elegida.¹⁷ Muchas jóvenes queer se han esforzado a conciencia para crear casas comunitarias con el fin expreso de construir una comunidad de apoyo.

Con la escena *ballroom*, las personas negras y *latinxs* LGTBQ pobres constituyeron una de las prácticas de familia elegida más duraderas y evolucionadas. La cultura *ballroom* congrega a miles de personas en

¹³ Gumbs, «m/other ourselves: a Black queer feminist genealogy for radical mothering», p. 22.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 28. Mayúsculas del original.

¹⁷ Para saber más sobre la familia elegida queer, véase Kath Weston, *The Families We Choose: Lesbians, Gays, and Kinship*, Nueva York, Columbia University Press, 1991 [ed. cast.: *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*, Manresa, Bellaterra, 2000]. La misma autora realiza una crítica meditada de la política antifamiliar y por la abolición de la familia en «The Politics of Gay Families» en Barrie Thorne y Marilyn Yalom (eds.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Boston, Northeastern University Press, 1982, pp. 119-139.

competiciones de baile periódicas. Los participantes se unen en *houses* [casas] que funcionan como redes centrales de apoyo mutuo. Los miembros de una casa establecen entre ellos relaciones formales de apoyo y guía y reciben nombres basados en las relaciones de parentesco biológicas: una mujer mayor trans recibe el título formal de Madre de la casa; los miembros de la casa reciben títulos como Hermanas, Hermanos, Sobrinas y Sobrinos. La escena *ballroom* ha sido fundamental para que un gran número de mujeres trans jóvenes negras y marrones pudieran obtener el respaldo y los recursos necesarios para realizar la transición.¹⁸

La familia elegida de las negras, queers y proletarias ha sido una estrategia de supervivencia y resistencia bajo las condiciones de vida del capitalismo. Las formas de hogar radicalmente alternativas, además de ser elegidas deliberadamente, muchas veces se forman al enfrentarse a la pobreza. Hace falta tener posesiones o un acceso estable al trabajo asalariado para formar una familia nuclear. Quienes están excluidas de estas relaciones de propiedad recurren a otras estrategias para sobrevivir. Todas estas familias alternativas y fruto de una resistencia pueden ser una poderosa expresión del afán de libertad humana y una articulación del abolicionismo de la familia en la actualidad. Todas son capaces de ofrecer los cuidados elegidos y de apoyo mutuo que son fundamentales para una sociedad libre. Estas familias radicales y potencialmente sanadoras son, en muchos contextos, dignas de ser defendidas y multiplicadas. La familia elegida es un momento de la abolición de la familia, la expresión del deseo de avanzar más allá de la familia normativa. El tesón por crear familias elegidas ha sido una de las principales formas en las que las personas proletarias se han cuidado unas a otras, han perseguido la libertad y han atisbado la posibilidad de la emancipación colectiva.

Los límites de la reforma del hogar privado

Las reformas progresistas antifamiliares y la familia elegida se enfrentan a limitaciones importantes en la sociedad capitalista. Se puede luchar y se lucha por las reformas antifamiliares empleando la retórica de abrazar la diversidad familiar, defender la familia elegida o ampliar el significado de la familia. Son recursos retóricos que siguen excluyendo la enorme diversidad posible de arreglos de convivencia elegidos, lazos de parentesco, relaciones de cuidados y estrategias de reproducción social. La familia elegida y la

¹⁸ Se puede leer sobre la cultura *ballroom* y la familia elegida en Marlon M. Bailey, *Butch Queens Up in Pumps: Gender, Performance, and Ballroom Culture in Detroit*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2013; y Marlon M. Bailey, «Performance as Intervention: Ballroom and the Politics of HIV/AIDS in Detroit», *Souls*, núm. 11 (3), 2009, pp. 253-274.

diversidad familiar, aunque son defendibles, no incluyen las miles de formas en que las personas podrían elegir relacionarse entre sí. Las izquierdistas y las socialdemócratas que se centran solo en defender la familia traicionan la rica diversidad de la clase trabajadora. Por otra parte, cualquier ampliación de las prestaciones sociales se topa con obstáculos importantes. Como se ha indicado en el capítulo anterior, el capitalismo global atraviesa una prolongada recesión económica desde la década de 1970, que ha generado una ofensiva transnacional organizada por parte de la clase dominante con el objetivo de imponer los costes de la crisis a la clase trabajadora. Esta ofensiva, que se ha dado en llamar *neoliberalismo*, incluye serios recortes de los programas de bienestar social que se consiguieron tras la Segunda Guerra Mundial. En este contexto, a los movimientos de las clases trabajadoras y pobres les ha costado muchísimo conseguir que se amplíen o se mantengan las prestaciones sociales. El puñado de países que han ampliado sus programas de bienestar en este tiempo lo han hecho, principalmente, a partir de los beneficios obtenidos con el petróleo o con el auge de las exportaciones de otras mercancías, estrategias que no son posibles en cualquier lugar. La socialdemocracia puede estar disfrutando de un resurgimiento popular en el mundo anglófono, pero ha conseguido escasas victorias políticas de calado.

Los programas de bienestar solo pueden ofrecer reformas progresistas antifamiliares cuando su estructuración no impone y regula las formas de familia. Durante mucho tiempo, los Estados del bienestar han estructurado el acceso a la asistencia social siguiendo métodos que tratan de forzar a la población a formar estructuras familiares convencionales y penalizar a quienes viven de otra manera. Eran políticas que no solo estaban ligadas al tradicional heterosexismo, la misoginia, la eugenesia, la xenofobia y el racismo hacia la población negra, sino también a las limitaciones particulares de la asistencia social en la sociedad capitalista. En el capitalismo, la financiación del sistema de bienestar depende de la expansión sostenida de industrias rentables, el pleno empleo y la existencia de políticas sociales que disuadan a los trabajadores de abandonar la fuerza laboral. Para los Estados, los programas de bienestar de gran cobertura solo resultaban asequibles mientras el grueso de la clase trabajadora vivía en hogares heterosexuales con un trabajador asalariado. Aunque las luchas de las décadas de 1960 y 1970 intentaron impulsar la superación de la lógica heterosexual racista de la socialdemocracia, nunca ha estado claro que eso sea posible bajo el capitalismo. En cualquier caso, desde entonces se ha vuelto aún más difícil e improbable.

Bajo las condiciones de los Estados capitalistas que no están bajo el control directo de las masas de la clase trabajadora, los programas de bienestar raramente han sido compasivos con sus beneficiarias. A menudo, los programas contra la pobreza han sido rotundamente deshumanizadores.

En muchos casos, los programas de bienestar basados en las necesidades seguían directrices deliberadamente crueles y abusivas, implicaban la realización de trámites burocráticos impersonales, complejos y desmoralizantes y, por lo general, todo el mundo se sentía agraviado por ellos. Nancy Fraser propone que el ataque neoliberal contra la socialdemocracia, los programas estatales y las prestaciones sociales en parte ganó terreno porque se apropió del sentimiento antiestatal de los movimientos sociales de las décadas de 1960 y 1970.¹⁹ Para conseguir restablecer los programas de bienestar se tendría que lidiar con el desalentador hecho de que casi nadie tiene un buen recuerdo de ellos. La auténtica democratización radical de las reformas antifamiliares exigiría, a fin de cuentas, la superación del Estado capitalista.

Las familias elegidas también se topan con limitaciones significativas. Pueden caer fácilmente en muchas de las lógicas opresivas de la familia. Algunas de las contradicciones y perjuicios de la familia son inherentes a su desempeño en la sociedad capitalista. Estas lógicas moldean y distorsionan los sueños de libertad compartidos por la familia elegida. Al combinar dependencia y cuidados del mismo modo que la familia, también son espacios potenciales de coerción personal y violencia. Todas las familias elegidas de hoy en día viven bajo las condiciones del capitalismo, constreñidas y exprimidas por la brutalidad del trabajo asalariado y el capitalismo racial. Mientras las personas que conforman un hogar tengan que abrirse paso en los mercados de trabajo y los programas estatales para sobrevivir, la presión que ejercen las fuerzas del capitalismo racial seguirá dañando las relaciones internas entre ellas. Las redes extendidas de amistades que se cuidan a menudo se rompen ante la inevitable crisis económica. En las contraculturas queer, por ejemplo, acontecimientos comunes como trasladarse por un trabajo o, incluso, tener un hijo pueden romper de golpe redes de cuidados de larga trayectoria. La vida de las personas están desgajadas por las estratificaciones de clase y raza y las aspiraciones de cuidado mutuo raramente sobreviven sin sufrir daños cuando se producen situaciones difíciles como el consumo de drogas extremo y caótico, el desempleo prolongado, el encarcelamiento o la enfermedad mental. El capitalismo y las condiciones vitales de la clase trabajadora desestabilizan a todas las amplias comunidades y círculos sociales de los que depende la familia elegida.

Otras autoras, como Sophie Lewis o Ariel Ajeno, han señalado el carácter exclusivo de la familia elegida. Las familias convencionales pretenden ser incondicionales: eres bienvenida porque eres familia; nadie te elige. Pero si se necesita ser elegida, hay que contar con la simpatía activa de otras

¹⁹ Nancy Fraser, «Feminism, Capitalism and the Cunning of History», *New Left Review*, núm. 56, 2009, pp. 97-117 [ed. cast.: «El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia», *New Left Review*, núm. 56, mayo-junio de 2009].

personas, lo que da lugar a una considerable coerción, evaluación y competitividad por el estatus. Si la familia elegida se convierte en algo necesario para la supervivencia, la supervivencia termina estando ligada al estatus y la opinión de los demás. ¿Qué pasa con las personas que no son elegidas?

Nuevos cuidados, nuevos parentescos

Cualesquiera que sean sus limitaciones, la familia elegida y las reformas progresistas antifamiliares tienen posibilidades prometedoras. La familia actúa como una institución en la que se organizan múltiples formas de dominación personal, propiedad y legitimidad social. Puesto que la familia enlaza formas diversas de opresión, excluye u oprime a colectivos diversos y variados. Una coalición para la lucha, que reúna a múltiples colectivos, tiene que ser algo más que un simple intercambio transaccional de intereses personales calculados. Por el contrario, la acción colectiva también puede forjar nuevos lazos de cuidados y solidaridad. En la acción colectiva, las personas pueden aprender a luchar codo con codo, a tener una confianza mutua, a valorar una forma positiva de interdependencia. Igual que la familia elegida, estas podrían llegar a ser las nuevas relaciones de cuidados elegidas. La solidaridad compartida y la camaradería constituyen una base poderosa para el amor. Los militantes del sida y las feministas negras son dos movimientos concurrentes que han cuestionado y expandido las nociones de familia a través de la propia experiencia de la lucha, y con ella han forjado nuevas ideas sobre el sentido del amor y los cuidados.

El lenguaje del parentesco y de «generar parentesco» [*kin-making*], aunque no está exento de problemas, ha inspirado a muchas críticas radicales de la familia. Luchar juntas es una forma de generar nuevos parentescos. Este crear parentesco a través de la lucha colectiva es una forma de nombrar la cualidad positiva de la solidaridad y el amor que tantas personas buscan en la familia. Algunas teóricas han seguido la línea de «generar parentesco» para explorar la heterogeneidad de las formaciones de cuidados en los arreglos familiares en diversas culturas, han destacado los arreglos familiares no nucleares, han rastreado la solidaridad entre formas de vida humanas y no humanas y han relacionado múltiples tendencias conceptuales radicales.²⁰ En muchas tendencias actuales de escritura, generar parentesco es un medio para negociar la diferencia, para reunir experiencias radicalmente

²⁰ Aunque no me identifico con sus momentos de ansiedad por la superpoblación, véase una recopilación de obras recientes en Adele Clarke y Donna Haraway (eds.), *Making Kin Not Population*, Chicago, University of Chicago Press, 2018. Véase también este excelente libro recién publicado, con una repercusión trascendental en mi obra: Patty Krawec, *Becoming Kin: An Indigenous Call to Unforgetting the Past and Reimagining Our Future*, Mineápolis, Broadleaf Books, 2022.

diferentes más allá de la lógica de la afinidad basada en la semejanza. Convertirse en parientes va más allá de las comunidades de afinidad que suelen constituir la familia elegida. Puede ser la práctica ética, espiritual y política de abrirse a la posibilidad transformadora de conectar con otras. En nuestro mundo, tan segregado y dividido, creo que es más posible que tales formas radicales de parentesco se creen a través de la lucha colectiva compartida. Los movimientos de masas son capaces de forjar la solidaridad más allá de la diferencia como una estrategia indispensable de supervivencia y cuidados.

Un ejemplo de creación de parentesco a través de la lucha podría ser un grupo de jóvenes queer racializadas, en Nueva York, que sufren el acoso policial en los muelles en proceso de gentrificación de Greenwich Village, que se han movilizado y han creado la organización FIERCE. FIERCE se ha opuesto a los toques de queda en los muelles, ha plantado cara al acoso policial y ha intentado aumentar el poder político de la juventud queer racializada. Muchas de las integrantes de FIERCE han pasado temporadas sin hogar y han dependido del apoyo de su familia elegida. Muchas de ellas provienen de familias pobres negras y *latinxs* que se han llevado la peor parte de la desindustrialización de la ciudad, la austeridad social y las encarcelaciones masivas. FIERCE se define por su multirracialidad, pues reúne a múltiples comunidades de personas racializadas, y su diversidad de género. Para concluir muchas de sus protestas, las integrantes de FIERCE repiten tres veces a coro un canto, que entonan cada vez más alto. Se trata de una cita de la revolucionaria negra Assata Shakur que plasma este espíritu de amor revolucionario como forma de solidaridad:

Nuestro deber es luchar por nuestra libertad.
 Nuestro deber es triunfar.
 Tenemos que amarnos y protegernos.
 No tenemos nada que perder, solo nuestras cadenas.²¹

Para hacer realidad la visión del maternar revolucionario, de la familia elegida, de las reformas progresistas antifamiliares, tenemos que superar la sociedad de clases. Los debates sobre la familia elegida ofrecen algo esencial para un proyecto revolucionario: reconocen el poder del amor y la solidaridad a través de la acción colectiva. Esta capacidad de solidaridad es clave en los capítulos siguientes, conforme avanzamos para imaginar horizontes revolucionarios más allá de la familia.

²¹ Publicado en Assata Shakur, *Assata: An Autobiography*, Chicago, Lawrence Hill Books, 2001, p. 52; mayúsculas en el original [ed. cast.: *Assata: Una autobiografía*, Madrid, Capitán Swing, 2013].

XI LA REPRODUCCIÓN SOCIAL COMUNISTA

EL LLAMAMIENTO A ABOLIR la familia ha resurgido durante la última década. Las feministas negras, las comunistas trans y otras pensadoras radicales han publicado escritos muy potentes sobre los límites y la violencia de la familia y sobre la necesidad de superarla. Tras el declive de la Década Roja algunas feministas siguieron criticando la familia durante finales de la década de 1970 y principios de los años ochenta. Pero desde finales de los ochenta hasta el siglo XXI, la abolición de la familia prácticamente desapareció como corriente de pensamiento explícita. Ahora ha vuelto a reaparecer en la investigación radical.

¿Por qué ha resurgido ahora, en el siglo XXI, el pensamiento abolicionista de la familia? Las largas crisis capitalistas que se están produciendo desde los años setenta han destruido *de facto* las bases del ideal de la familia basada en el ama de casa, como vimos en el capítulo 9. Durante los años ochenta y noventa, la erosión constante de este modelo de familia se atribuía a varios grupos sociales concretos: gays y lesbianas, las mujeres negras con sus opciones sexuales, las mujeres que buscaban la independencia económica o las personas que daban la espalda a la doctrina cristiana. Mientras tanto, durante los años noventa y los 2000, el estancamiento prolongado de la tasa de beneficio se camufló en las distintas burbujas financieras y de mercado. Los hogares que vieron cómo aumentaba el valor de sus viviendas hipotecadas o de sus fondos de pensiones pudieron no darse cuenta del deterioro general de la vida de la clase trabajadora. La crisis financiera mundial de 2008 hizo añicos el espejismo de la abundancia y conjugó en el imaginario popular la crisis de la reproducción social, la erosión de los modelos tradicionales de familia y el estancamiento salarial y la desigualdad económica como factores macroeconómicos de gran calado. Los efectos del covid-19 hicieron aún más patente esta conciencia de que las dinámicas cambiantes de los modelos familiares tienen un origen que va más allá de las opciones individuales o contraculturales. Las personas están intentando entender los lazos profundos entre la familia, la reproducción social capitalista y las múltiples crisis superpuestas. Al ser conscientes de que la actual crisis de la familia es insostenible, muchas personas no creen

que podamos ni debamos volver a una época anterior de supuesta estabilidad familiar. Las últimas corrientes de pensamiento radical —como el radicalismo queer y trans, la teoría de la reproducción social o el feminismo negro— han ayudado a muchas personas a entender esta coyuntura. Las abolicionistas de la familia contemporáneas apelan a esta necesidad generalizada de transformar de forma radical el modo en que organizamos nuestra vida doméstica.

El resurgimiento del abolicionismo de la familia se inicia con el ensayo del año 2015 «Kinderkommunismus: A Feminist Analysis of the 21st-Century Family and Communist Proposal for its Abolition» [Kinderkommunismus. Un análisis feminista de la familia del siglo XXI y la propuesta comunista de su abolición]. Las comunistas trans J. J. Gleeson y K. D. Griffiths nos entregaron uno de los primeros textos explícitamente abolicionistas de la familia de nuestra era.¹ A partir de una lectura de la capacidad de transformación y la persistencia de la familia, «una institución poco definida, flexible y que, sin embargo, genera cohesión social», critican la insuficiencia del «rechazismo queer»: que el rechazo antiasimilacionista individual y contracultural de la cultura dominante sea el eje central de la política queer radical. Seguidamente proponen una teorización de la familia en el capitalismo, así como el significado y potencial de su abolición. A continuación plantean «el jardín de infancia antidiádico» como una forma hipotética de «institución contrafamiliar» que cubra las necesidades sociales de reproducción generacional. El jardín de infancia universal sería una institución voluntaria en la que se educaría a las personas durante sus dos primeras décadas de vida y que concentraría todos los programas de educación preescolar, escolar y universitaria para anular de forma activa todas las formas existentes de estratificación y división social. En estas instituciones colectivas, sus profesionales cualificados establecerían relaciones personales duraderas con la infancia y desarrollarían un programa completo de desarrollo y formación para la edad adulta.

En un artículo publicado en 2018, Madeline Lane-McKinley aborda el concepto y la práctica de la niñez. En su obra ofrece una primera formulación explícita de *los cuidados* como el bien social que proporcionan las familias y que sería ampliado con la abolición de la familia. Sobre las prácticas compartidas de interdependencia colectiva, escribe: «El horizonte revolucionario del fin de “la familia” como unidad de propiedad privada, ¿de qué manera nos lleva hacia una visión más completa y menos explotadora de los cuidados? Este anhelo por los cuidados colectivos tiene que ir de la mano de un discurso contra la familia; si no es así, estará condenado a la

¹ J. J. Gleeson y K. D. Griffiths, «Kinderkommunismus: A Feminist Analysis of the 21st-Century Family and a Communist Proposal for Its Abolition», *Ritual*, 2015. Disponible online en https://isr.press/Griffiths_Gleeson_Kinderkommunismus/index.html.

lógica de la autogestión y la autonomía».² Lane-McKinley traza con detalle la figura de la infancia en el discurso popular, idealizada como inocente y, a la vez, completamente subordinada. Asegura que tenemos que abolir «la frontera entre niñez y adultez» y hacer un llamamiento revolucionario para «reformular la relación entre adultas y niñas en una relación de cuidado y aprendizaje mutuos», basada en el compañerismo. Ese mismo año, Tiffany Lethabo King revisa la rica tradición de la crítica hacia la familia de las teóricas radicales negras, como Kay Lindsay, Hortense Spillers y la escritora de ficción Sapphire.³ Lethabo King ofrece una lectura persuasiva de las críticas afropesimistas, que hablan de una categoría de humano constituida en oposición a la de esclavo y a la lógica de la familia blanca. Señala «las formas violentas que emanan de la familia, como una categoría de las formas violentas de humanismo. Considero la posible abolición de la familia (y de la familia negra) porque temo que la institución desplace las formas dinámicas e imaginativas en las que las personas negras reimaginan e inventan nuevos modos de relación».⁴ En opinión de Lethabo King, incluso los modelos de familia alternativos queer o negros pueden reforzar «las epistemes y las economías de la inteligibilidad humanistas liberales»⁵ que conforman la antinegritud. Para concluir, apunta a una posibilidad revolucionaria en «la vida [negra] fuera de las categorías vigentes que frenan los intentos de reelaborar lo que significa ser humano. Hay otras formas de nombrarnos como relación».⁶

Kathi Weeks escribió un artículo en *Feminist Theory* en 2021, en el que apoya de manera explícita la abolición de la familia. Explora el concepto de familia de forma extensa en tres facetas: «como sistema privatizado de reproducción social, como modalidad de pareja y como parentesco biogenético»,⁷ centrándose, como hago yo en este libro, en la familia como sistema privatizado de cuidados. Se nutre mucho de las teóricas feministas de los años setenta y ochenta y hace hincapié en la necesidad de «una crítica sistemática y una alternativa integral a la familia»⁸ y en el abolicionismo como un proceso prolongado que precisa necesariamente de reformas intermedias.

² Madeline Lane-McKinley, «The Idea of Children», *Blind Field*, 2018, disponible en <https://blindfieldjournal.com/2018/08/02/the-idea-of-children/>.

³ En capítulos anteriores se han tratado algunas de las reflexiones de King sobre el informe Moynihan o su lectura de Spillers y Lindsay.

⁴ Lethabo King, «Black 'Feminisms' and Pessimism», ob. cit., p. 70.

⁵ *Ibidem*, p. 71.

⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁷ Kathi Weeks, «Abolition of the Family: The Most Infamous Feminist Proposal», *Feminist Theory*, núm. 6, 2021.

⁸ *Ibidem*, p. 16.

La teórica de la abolición de la familia más prominente de estos tiempos es Sophie Lewis. Su libro de 2019 sobre la política de la gestación subrogada —que lleva el evocador título de *Otra subrogación es posible. El feminismo contra la familia*— convirtió la abolición de la familia en uno de los principales temas de debate en los círculos de izquierdas. Despertó la ira de las socialdemócratas, cautivó la imaginación de otras comunistas trans y apeló de forma evocadora a lectoras feministas, queer y radicales de todo tipo. Lewis realizó una serie de entrevistas, artículos breves y apariciones públicas en los que siguió tratando este tema,⁹ hasta que en 2022 se publicó el libro *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación*, donde Lewis aborda esta cuestión con más profundidad. El libro se publicó mientras el presente texto estaba en proceso de producción. La argumentación de Lewis es exhaustiva y va en paralelo con la mía propia en este libro.¹⁰ Lewis se ocupa a fondo de los muchos temores personales, ansiedades y críticas que generan las propuestas de abolición de la familia. El texto hace un recorrido amplio por la historia y ofrece un resumen sucinto, pero no por ello menos extraordinario, de doscientos años de pensamiento abolicionista de la familia. Lewis se ocupa expresamente de las tensiones raciales de la política de la abolición de la familia y destaca la herencia radical negra de la abolición. También detalla un listado exhaustivo de publicaciones recientes sobre el tema, un itinerario de lectura que vale la pena estudiar en profundidad.¹¹ El emotivo cierre de *Abolir la familia* hace un llamamiento a las «compañeras contra el parentesco»:

⁹ Para conocer la obra de Sophie Lewis, vease *Full Surrogacy Now: Feminism Against Family*, Nueva York, Verso, 2019 [ed. cast.: *Otra subrogación es posible. El feminismo contra la familia*, Barcelona, Bellaterra, 2020]; «The Family Lottery», *Dissent*, 2021, pp. 61-63; «Shulamith Firestone Wanted to Abolish Nature—We Should, Too», *The Nation*, 14 de julio de 2021; «Covid-19 Is Straining the Concept of the Family. Let's Break It», *The Nation*, 3 de junio de 2020; «The Satanic Death-Cult Is Real», *Commune*, 28 de agosto de 2019.

¹⁰ El excelente libro breve de Sophie Lewis y su relación con el presente texto merece un comentario extenso. El libro que tienes entre manos debería considerarse como un volumen complementario a la obra de Lewis. Nuestros marcos conceptuales, referencias, ideología y argumentos tienen muchos elementos en común. Ambas desarrollamos nuestra obra en tándem y mantuvimos un diálogo continuo. La mayor parte de este libro ya estaba escrito antes de que se publicara *Abolir la familia* de Lewis y solo pude incorporar sus ideas en la última fase de edición. Su obra es una espléndida respuesta a algunas de las ansiedades y preocupaciones que genera el discurso del abolicionismo de la familia. También supone un punto de entrada accesible y sugerente para las lectoras al poner la abolición de la familia en relación con cuestiones populares hoy en día. A diferencia de *Abolir la familia*, el presente libro sitúa de forma inequívoca la historia de la abolición de la familia en las dinámicas del desarrollo capitalista y el papel cambiante del hogar de clase trabajadora. Asimismo, en este libro se juega más con la especulación sobre el futuro de la abolición de la familia. Nuestras obras se sustentan mutuamente y se deberían leer de forma complementaria.

¹¹ Lewis, ob. cit., pp. 105-106. Lewis cita artículos de Katie Stone, Alva Gotby, Sophie Silverstein, Alyson Escalante y Jules Joanne Gleeson, entre otras autoras.

Estar juntas como pueblo y terminar con la separación de las *personas*; ese futuro sí nos lo podemos imaginar, incluso aunque no podamos desearlo por completo, al menos no nosotras. No sé cómo desearlo por completo, pero me muero de ganas de ver qué viene después de la familia. También sé que yo seguramente no lo vea, sea lo que sea. Aun así, espero que suceda, y espero que sea una nada gloriosa y abundante.¹²

Para Lewis, puesto que la familia es una forma organizada de escasez, la nada que la reemplazaría sería una abundante libertad.

En contraste con las teóricas queer académicas de los años ochenta y noventa, algunas de estas autoras —Griffiths, Gleeson, Lewis y Lane-McKinley— se interesan en el proyecto revolucionario del comunismo. En una línea similar, Lethabo King desarrolla una visión política revolucionaria más amplia a través de una crítica afropesimista que mira más allá de los límites de la categoría social y psicológica de lo humano. Estas obras resaltan que la abolición de la familia solo se puede concebir como parte de una transformación social fundamental y trascendental, más que como un estilo de vida individual o contracultural. Cada una de estas autoras intenta dar cuenta, de distinta forma, de la fragmentación de las relaciones de género mediante las transformaciones políticas y económicas que ha atravesado la familia desde la década de 1970. Cada una explora medios por los que se podría reestructurar la actividad de la reproducción generacional de modo que haga posible un horizonte de libertad humana casi inconcebible. Todas hablan desde y para la coyuntura presente, puesto que es imposible seguir ignorando las cuatro décadas de crisis capitalista y erosión de la reproducción de la clase trabajadora que han transcurrido.

El resto del capítulo se dedica a teorizar las cualidades de la abolición de la familia que harían de ella la base de una sociedad comunista y libre. El siguiente capítulo partirá de dicho marco teórico para identificar las tentativas de superar la familia que están apareciendo en los movimientos de protesta de las masas populares; por último, en el capítulo 13 se imagina una forma posible de la comuna del futuro. En conjunto, estos tres capítulos son un intento de teorizar la abolición revolucionaria de la familia fuera de los confines del capitalismo racial.

La estrategia, la retórica y los momentos revolucionarios

La abolición de la familia tiene numerosas oponentes. A la derecha están quienes afirman (seguramente con acierto) que las abolicionistas de la

¹² Sophie Lewis, *Abolish the Family*, Nueva York, Verso, 2022, p. 87 [ed. cast.: *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023]. Cursivas en el original.

familia pretenden destruir los cimientos de la familia patriarcal heterosexual y de la propia civilización. Todo el centro político es unánime en su abrazo romántico a la familia y defiende una amplia gama de políticas sociales por el hecho de que refuerzan o ayudan a las familias. Muchas activistas comprometidas negras, indígenas y *latinxs* han expresado su escepticismo hacia la política antifamiliar, dada la necesidad de muchas personas racializadas de contar con la familia como sistema de apoyo y el sempiterno ataque del Estado supremacista blanco contra las familias racializadas.¹³ Puede que las oponentes de la abolición de la familia que más se hacen oír sean las de la izquierda socialdemócrata.¹⁴ Entre sus numerosas objeciones está el argumento de que la expresión y sus partidarias ahuyentan a la mayoría de la clase trabajadora. Esta afirmación plantea cuestiones de retórica, estrategia y pensamiento revolucionario. En el curso de la organización concreta en torno a la vivienda, los problemas laborales o la violencia estatal, es un tópico muy extendido que no se debe presentar una línea política que pueda alejar inmediatamente a los posibles colaboradores. Desde la perspectiva de quienes intentan construir una política de mayorías, la abolición de la familia parece una provocación innecesaria.

Cierto es que la abolición de la familia es un lema que probablemente no despierte el entusiasmo general en el clima político actual. Evoca una política cargada de incompreensión y ansiedad, incluso entre muchos de los colectivos que podrían ser los más beneficiados por la superación de la forma familia. Puede ser fácil establecer reformas progresistas antifamiliares si su retórica habla de reforzar la familia y no de minarla. Yo estoy a favor de quienes participan en una lucha concreta con el deseo de forjar coaliciones políticas que sean capaces de hacer presión para conseguir reformas de calado. Si plantear la abolición de la familia va a afectar a una campaña progresista concreta, es lógico y razonable que se evite plantearlo. Pero es un error restringir la visión política de la emancipación colectiva solo por el pretexto de usar lemas que no intimidan. Una sociedad libre es sumamente difícil de concebir. El capitalismo depende de la resignación colectiva y generalizada, reflejo de la situación real de impotencia de la clase trabajadora. Entre la monotonía deshumanizadora del trabajo asalariado y las maquinaciones oportunistas de las campañas electorales de reforma, la

¹³ Entre las críticas notables a la política antifamiliar, véase Hazel V. Carby, «White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood», en The Centre for Contemporary Cultural Studies (eds.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Londres, Hutchinson, 1985, pp. 212-238 [ed. cast.: «¡Mujeres blancas, escuchad!», en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Un antología*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2012; también en CCCS, *El imperio contraataca. Raza y racismo en la Gran Bretaña de los años setenta*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025]. Coincido con algunos elementos de este argumento, que se detalla brevemente al final del capítulo 5.

¹⁴ Para conocer uno de estos debates en internet, véase Richard Seymour, «Abolition: Notes on a Normie Shitstorm», *Salvage*, 27 de enero de 2022.

experiencia práctica real en la sociedad capitalista termina desembocando en un pragmatismo truncado. En tales condiciones, existen limitaciones reales a las acciones que necesariamente condicionan el pensamiento y la imaginación del individuo.

Solo en los periodos de agitación general se hace posible atisbar posibilidades revolucionarias. Esto es más que evidente en el reciente surgimiento de la abolición como horizonte revolucionario generalizado y compartido. Como se apunta brevemente en el capítulo 3, desde la década de 1970, la abolición de la policía y de las cárceles ha ganado adeptas apasionadas entre muchas activistas implicadas, ligadas a las luchas de las personas convictas y exconvictas, teóricas críticas negras y otras diversas radicales de izquierdas. Sin embargo, a pesar de la robustez y la persistencia de estas organizaciones, la abolición de la policía o de las cárceles seguía siendo totalmente inconcebible para la mayoría. Solo a partir de los levantamientos de 2020 provocados por el asesinato de George Floyd, cuando millones de personas se manifestaron contra la brutalidad policial y decenas de miles provocaron disturbios, la abolición de la policía atrajo brevemente la atención del público. De pronto, los debates sobre una sociedad sin policía se propagaron por las redes sociales, las protestas callejeras y los ensayos y libros que proliferaron. Las adolescentes que quemaron un cuartel de la policía en Mineápolis convirtieron la abolición de la policía en un tema de interés nacional, que hizo que el *Minneapolis City Council* [órgano legislativo municipal de Mineápolis] aprobara una ley al respecto. Por desgracia, los levantamientos de 2020 no consiguieron constituir una amenaza revolucionaria inmediata para el Estado o la propiedad. Conforme se aplacaron los disturbios, el abolicionismo policial dejó de captar la atención del público general, pero dejó una huella indeleble en las personas radicalizadas por la rebelión.

Las ideas revolucionarias solo pueden atraer a las masas en los momentos revolucionarios. El resto del tiempo, solo pueden ganar terreno entre los sectores marginales y desafectos de la sociedad. Pero, aunque no tengan reconocimiento, apelan a contradicciones sociales persistentes y fuertemente asentadas, a la insatisfacción general y a problemas sociales sin solución pragmática obvia. Desarrollar y mantener las ideas revolucionarias entre revolución y revolución, como intento hacer yo y otras abolicionistas de la familia contemporáneas, es una tarea necesaria.

Utopismo y provocación

Hay muchos grandes escritos que eluden hábilmente responder a la pregunta sobre lo que vendrá después de abolir la familia. Todas las

abolicionistas de la familia de las que hemos hablado hasta ahora ofrecen críticas acertadas de la familia, argumentan de forma clara y persuasiva la necesidad de abolirla y muestran las formas actuales de rechazo a la familia. Algunas, como Madeline Lane-McKinley, Sophie Lewis y Tiffany Lethabo-King son sabias por dejar que el futuro defina las nuevas formas de vida; es una postura sensata y justificable. En este y en los próximos capítulos, yo me sumo a Griffiths y Gleeson para hacer algo mucho más complejo: imaginar el futuro revolucionario.

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels afirma que a los amantes de una futura sociedad comunista de poco les van a servir las opiniones de aquellas que vivimos en el presente capitalista: «Y cuando esas generaciones aparezcan, enviarán al cuerno todo lo que nosotros pensamos que deberían hacer. Se dictarán a sí mismas su propia conducta, y, en consonancia, crearán una opinión pública para juzgar la conducta de cada uno. ¡Y todo quedará hecho!». ¹⁵ Marx y Engels critican en profundidad lo que ellos denominaron *socialismo utópico*,¹⁶ para ellos, los socialistas utópicos como Fourier, Robert Owen y Saint-Simon se equivocan seriamente en su concepción de la transformación social. Según Engels, imaginan que una visión sugerente de una sociedad justa convencerá a las élites para que cedan tierras, poder y los medios de producción a los nuevos proyectos de planificación socialista. En opinión de Marx y Engels, los utopistas no logran entender que la revolución socialista no se producirá mediante una planificación deliberada y pacífica. Solo podrá tener lugar mediante una erupción revolucionaria provocada por las contradicciones internas de la sociedad capitalista. El capitalismo produce el proletariado, una clase despojada de todo medio de supervivencia y sometida a la crueldad del trabajo asalariado. Las dinámicas capitalistas llevan a este proletariado, poseedor del único potencial revolucionario capaz de derrumbar la sociedad de clases, a desencadenar episodios periódicos de lucha de clases y rebelión. Esta clase estaría dotada de una comprensión absoluta de la naturaleza del capitalismo —explicado en *El capital* y otras obras científicas sobre el modo de producción capitalista— y de las herramientas necesarias para la organización práctica. Marx y Engels consideran innecesarias las visiones utópicas porque el futuro solo puede suceder a través de las propias dinámicas de lucha.

En respuesta a una recensión crítica de *El capital. Libro I*, Marx cita al teórico social utopista Auguste Comte: «Así, la *Revue Positiviste* de París me echa en cara, por una parte, que enfoque metafísicamente la economía, y

¹⁵ Engels, *El origen de la familia*, ob. cit., p. 189.

¹⁶ La crítica más detallada es la que escribe Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, pero también se refleja en muchos comentarios de Marx.

por la otra —¡adivínese!— que me limite estrictamente al análisis crítico de lo real, en vez de formular recetas de cocina (¿comtistas?) para el bodegón del porvenir».¹⁷ Esta frase, «formular recetas de cocina para el bodegón del porvenir» se convirtió en la fórmula de rechazo que pronunciaron generaciones de activistas marxistas ante cualquier conversación sobre la sociedad posrevolucionaria.

Ciertamente, las visiones utopistas no han mostrado tener mucha influencia en la creación de una nueva sociedad. Los socialistas utópicos dependían del expolio colonial en el Salvaje Oeste para disponer del territorio necesario para sus experimentos. Entre ellos estuvo la colonia *New Harmony* fundada en Indiana por Robert Owen y las veintiocho comunas fourieristas que se crearon en Estados Unidos en la década de 1840. Yo añadiría a esta lista el movimiento israelí de los kibutz, en los que implantar los valores socialistas dependía de conseguir los recursos necesarios mediante el colonialismo de asentamiento y el expolio genocida respaldado por el Estado. Los utópicos socialistas, que no tenían ninguna intención de derrocar la sociedad capitalista mediante la expropiación violenta de la tierra y los medios de producción, dependían del respaldo del capitalismo racial, materializado en el colonialismo de asentamiento. No es de extrañar que Fourier y la mayoría de los socialistas utópicos no fuesen críticos con el colonialismo europeo y el supremacismo blanco. También fracasaron en inducir algún cambio duradero.

Las teóricas de la comunización, como *Théorie Communiste*, también han desarrollado una crítica de las propuestas de sociedad futura, que se extiende a la mayoría de los marxistas. Critican la propuesta de imaginar la sociedad futura extrapolando a ella las experiencias presentes de la actividad de la clase trabajadora. Denominan a este concepto *programatismo* y lo definen como «una teoría y una práctica de la lucha de clases en la que el proletariado encuentra en su impulso hacia la emancipación los elementos fundamentales de una organización social futura convertidos en un programa a realizar».¹⁸ La propia noción de que el socialismo sería una sociedad de trabajadores, basada en la dominación de la fábrica y el salario, ilustra los problemas y limitaciones del programatismo.

Hablar sobre los escenarios de la abolición de la familia en un futuro revolucionario ¿significa cometer el mismo error que el utopismo? Marx y Engels no se equivocan cuando afirman que cualquier sociedad revolucionaria futura será obra exclusivamente de aquellas que la construyan;

¹⁷ Marx, «Afterward to the Second German Edition», *Capital. Vol. 1, MECW*, vol. 36, 1873, p. 17 [ed. cast.: «Epílogo a la segunda edición», *El capital. Tomo I*, vol. 1, Ciudad de México, Siglo XXI, 1975].

¹⁸ *Théorie Communiste*, «Much Ado About Nothing», *Endnotes*, num. 1, ob. cit.

probablemente no les importe demasiado lo que podamos decir ahora. La revolución, como explica Engels con acierto, no atiende a «un plan fijado de antemano».¹⁹ Pero yo, a diferencia de muchos marxistas y teóricos de la comunización, considero que la imaginación especulativa puede ser un elemento útil para las luchas presentes. Cuando surgen los momentos revolucionarios, cada participante se convierte en una agente de la historia. En esos momentos, la gente recurre a su imaginación, sus esperanzas incipientes, sus anhelos más profundos, para responder con la acción al desafío del momento. En los momentos revolucionarios, las personas se impregnan de las ideas que circulan por el mundo, evalúan si sirven para ese momento, las debaten con sus compañeras, las ponen en práctica, ven si funcionan y se les ocurren ideas nuevas. Cuando surjan nuevas oleadas de luchas en los años por venir, la gente se apropiará de las ideas que tengan a mano y que apelen a las nuevas posibilidades emergentes y las reelaborarán radicalmente. En los momentos revolucionarios, todo el mundo está llamado a proyectar la utopía.

Incluso en los momentos no revolucionarios, los impulsos utopistas y visionarios pueden tener un papel importante para desentrañar lo que implican los valores y prácticas de los movimientos actuales. La ficción especulativa nos da la oportunidad de imaginar lo que significa para nosotras la libertad. Las radicales de hoy, demasiadas veces, interiorizan el realismo antiutópico del presente capitalista. En cambio, el impulso especulativo de imaginar algo mejor podría insuflar fuerzas a las luchas cotidianas. Las feministas revolucionarias negras como Alexis Pauline Gumbs, adrienne maree brown y Walidah Imarisha han llevado la imaginación especulativa al trabajo de movilización, lo que ha tenido efectos profundos y potentes.²⁰ El texto «Kinderkommunismus» de Gleeson y Griffiths, en su audaz propósito de imaginar el futuro, inauguró con mucho poderío el periodo actual de escritura sobre la abolición de la familia.

La abolición de la familia nombra e intenta describir una dimensión necesaria de la superación de la sociedad de clases, el modo en que una

¹⁹ Engels, «Programme of the Blanquist Commune Refugees», *MECW*, vol. 24, 1874, p. 14 [ed. cast.: Marx y Engels, «El programa de los emigrados blanquistas de la Comuna», *Obras escogidas en tres tomos*, Tomo II, Moscú, Progreso, 1973, pp. 401-408].

²⁰ Esto se llevó a cabo en unos talleres organizados en el encuentro *Allied Media Conference* [Conferencia de medios aliados] y se han publicado varias obras como adrienne maree brown y Walidah Imarisha (eds.), *Octavia's Brood: Science Fiction Stories from Social Justice Movements*, Oakland, AK Press, 2015; adrienne maree brown, *Emergent Strategy: Shaping Change, Changing Worlds*, Oakland, AK Press, 2017; y obras de ficción de adrienne maree brown y Alexis Pauline Gumbs. Por mi parte, soy coautora de un intento de impulso utópico: M. E. O'Brien y Eman Abdelhadi, *Everything for Everyone: An Oral History of the New York Commune 2052-2072*, Brooklyn, Common Notions, 2022. *Everything for Everyone* es la representación ficticia de una posible trayectoria revolucionaria, que ilustra muchos de los temas que se teorizan aquí.

gran transformación revolucionaria podría rehacer nuestra vida personal. No es un programa ni un plan a implementar, ni un lema que corear. Es una forma de nombrar y pensar lo que podría implicar una sociedad libre en la forma de criar a la infancia, en la forma de sobrevivir, de amar y de envejecer. La abolición de la familia es una provocación. No pretende enfurecer, aunque por desgracia lo hará, no cabe duda. Es un llamamiento a que cada una de nosotras imagine, debata y piense sobre las formas sociales que podrían albergar vidas que valga la pena vivir.

Ni el Estado, ni el salario, ni la familia

Las visiones de la abolición de la familia son respuestas necesarias al problema de la reproducción social. ¿Quién cocina lo que comemos? ¿Cómo terminamos viviendo con un determinado grupo de personas? ¿Quién es la primera persona que aprende a reconocer una recién nacida? ¿Quién nos cambiará los pañales si tenemos la suerte de llegar a vivir muchos años? Hoy en día, las respuestas a estas preguntas están en tres instituciones organizadoras principales: el intercambio de mercancías en el mercado capitalista, los servicios provistos por el Estado y las relaciones personales de dependencia que tradicionalmente adoptan la forma de familia.

A modo de breve resumen de las secciones correspondientes de los capítulos 1 y 2: La familia actúa como la institución principal de la que se dispone dada la dependencia proletaria del salario. Para muchas personas proletarias que no pueden trabajar, como las recién nacidas y la infancia, las personas discapacitadas y las ancianas, el medio principal para asegurar los recursos son las relaciones familiares personales de dependencia de una persona trabajadora asalariada. En nuestra sociedad, el amor y los cuidados van ligados a la dependencia y la obligación de la familia, y con ellos buena parte del trabajo de reproducción social. Por tanto, la familia asume una forma contradictoria en nuestro mundo: significa tanto el amor en medio de un mundo hostil y peligroso como un espacio de dependencia privada en el que apenas existe una protección ante el riesgo de sufrir maltrato y violencia dentro de él. Para aquellas personas que no pueden vivir bien bajo el régimen de género de la familia, el azar de la familia que nos toca tener es una cuestión de vida o muerte.

Este esquema resulta útil para diseccionar y evaluar distintos marcos políticos de concepción de la familia. Las personas conservadoras y liberales que la defienden subrayan que la familia es un refugio ante los horrores del mercado, que cuida de las personas que no pueden trabajar y cría a la próxima generación. Ambas posturas tienen algo en común: entienden la familia como un apéndice del mercado de trabajo capitalista.

Otras personas confían en la familia como un baluarte contra la crueldad de la violencia del Estado o, al menos, como un consuelo cuando dicha violencia es imparable. Por otra parte, las personas que sufren maltrato en el hogar pueden celebrar la oportunidad de salir de allí, encontrar un trabajo y tener la posibilidad de decidir vivir solas. Estas personas abrazan la dominación impersonal del mercado como una alternativa preferible a la dominación personal directa que han vivido en su familia.

Las ideas sobre la abolición de la familia se pueden organizar y entender a partir de su fundamento en una relación progresiva de dependencia del trabajo asalariado o el Estado. Griffiths y Gleeson son compañeras y amigas mías que se han esforzado muchísimo por propiciar la posibilidad misma de que hoy en día se hable sobre la abolición de la familia. Sin embargo, también creo que su visión puede implicar una expansión masiva del Estado.²¹ Kolontái, a pesar de su gran brillantez, describía una visión de la abolición de la familia que se basaba en la práctica universalización del trabajo asalariado y la ampliación de la administración de las prestaciones sociales por parte del Estado. El Estado socialista ocupa el lugar de la familia individual y se convierte en una nueva familia universal. Muchas feministas marxistas de los años setenta y principios de los ochenta apostaban por el debilitamiento de la familia por medio de la expansión de los servicios que proporcionaría el Estado socialista o socialdemócrata. No cabe duda de que el Estado que imaginaban y al que aspiraban inicialmente Kolontái y otras defensoras socialistas de la abolición de la familia era un Estado mucho menos maligno que los que ha producido el mundo capitalista. Las reformas progresistas antifamiliares expuestas en el capítulo previo podrían ser parte del programa de un Estado socialista o socialdemócrata y todas ellas serían dignas de ser defendidas. Sin embargo, yo reivindicó una visión de la abolición de la familia que rehúse concentrar la autoridad en las manos de un Estado, por benevolente que sea.

Este libro ha tocado muchas críticas del Estado. Marx y Engels lo identifican como un componente de la sociedad burguesa, junto con el mercado, la iglesia y la familia: instituciones, todas ellas, que deben ser abolidas. El Estado colonizador puso todo su empeño en las campañas genocidas contra la vida indígena, incluido el fomento del sistema de internados que la Iglesia católica había establecido inicialmente. Las trabajadoras sexuales recién llegadas a la ciudad y las queers del siglo XIX se encontraron con un Estado que actuaba como una fuerza de vigilancia, control social y violencia. Las rebeliones de la Década Roja lucharon contra los regímenes

²¹ En algunas conversaciones recientes con Griffiths y Gleeson, no se han referido al jardín de infancia universal ni como una institución separada del cuerpo social ni como una función del Estado. Aunque su formulación original sea ambigua, su práctica política y el conjunto de su producción escrita se opone a la reificación del Estado capitalista.

disciplinarios, incluidos los de los Estados socialistas y socialdemócratas. Estos momentos históricos denotan una crítica teórica del Estado cuyas implicaciones van más allá. El Estado moderno fue fraguado como una institución social capitalista, que sirve a la reproducción general del capital en tensión con los intereses enfrentados de varios sectores del capital. Incluso los intentos socialistas de utilizar la forma Estado han vuelto a reforzar la dominación nacional, racial y del trabajo asalariado, así como el control social burocrático. Más que debilitarla, la gran mayoría de los Estados socialistas han mantenido la dictadura del capital. Los levantamientos independentistas revolucionarios que trataron de utilizar la forma Estado contra su historia racista y colonial también han acabado constantemente en callejones sin salida. Los Estados revolucionarios pos-coloniales produjeron nuevas élites, se alinearon con el mercado mundial para sobrevivir y aplastaron la insurgencia de la clase trabajadora.

Aquí el Estado se entiende como una institución que gobierna la vida social pero está separado de las relaciones directas entre las personas. Los Estados emergieron con la propiedad y el dominio de clase y adoptaron su forma actual con la supremacía del capitalismo. Un Estado socialista que se mantiene separado del cuerpo social en su conjunto, seguiría siendo un instrumento de dominio de clase y, a lo largo de la historia, ha cumplido esa función una vez que la insurgencia democrática de masas ocasionada por la rebelión de la clase obrera ha sido reemplazada por una forma Estado estable. Para los Estados es imprescindible que el trabajo sea obligatorio —ya sea trabajo asalariado, esclavitud o algún instrumento similar de dominación impersonal— con el fin de gestionar la actividad de las personas despojadas de su capacidad de decisión.

Una sociedad sin clases precisaría unos sistemas inmensos de administración, toma colectiva de decisiones y planificación social. Para reemplazar el sistema de mercado y precios, la administración de la sociedad podría requerir bastante más actividad humana de la que requiere el Estado moderno. Sin embargo, en una sociedad sin Estado y comunista, esta administración estaría en manos de organismos de masas populares en los que participaría la mayoría de la población, que serían parte del tejido de la vida cotidiana y estarían integrados directamente en la producción y la distribución. A lo largo de la historia, tales órganos de masas de decisión colectiva y administración han surgido en los periodos álgidos de las rebeliones, en forma de soviets, consejos obreros o asambleas populares. Desde mi punto de vista, existe una distinción entre estas formas de administración comunista y los Estados y afirmo que tienen una relación diferente con el conjunto de la sociedad.

Este rechazo abstracto del Estado y el trabajo asalariado como instrumentos del dominio de clase se hace mucho más evidente y tangible si

imaginamos una forma de abolición de la familia dispuesta por el Estado, siguiendo esta definición del Estado. Imaginemos una sociedad en la que todas las personas que den a luz reciban inmediatamente la visita de un agente estatal, quizás su propio médico. Este agente estatal se lleva a la recién nacida a otra institución específica, separada geográfica, social y administrativamente de la persona que la ha parido, gestionada por una entidad decisora que no tiene lazos directos con la esfera social en la que habita la persona progenitora. Este procedimiento se lleva a cabo sea cual sea la decisión, intención o consentimiento de la progenitora o de aquellas personas con las que tiene una relación inmediata. Afirmar que esta institución segregada no sería racista u opresiva no ayudaría mucho a apaciguar a nadie. No hace falta tener una idealización romántica del vínculo entre madre e hijo para reconocer que la experiencia de la concepción y la gestación puede, en muchos casos, generar un vínculo emocional y que cortar este lazo por sistema podría constituir una injusticia. A lo largo de la historia de la humanidad, estas prácticas han sido la base del genocidio, el dominio de clase y la opresión. No hace falta que haya una intención perversa o una actividad ilícita por parte de la agencia estatal administradora para que este escenario resulte abominable para la mayoría de las personas, especialmente para los grupos raciales y nacionales que han sufrido la opresión brutal de los servicios de protección de la infancia, el sistema de control familiar o los internados forzosos. Podríamos imaginar o bien un Estado socialista benevolente que actúe como apéndice de la familia —con servicios universales de guardería voluntarios, por ejemplo— o una institución social totalmente diferente que sustituya a ambos. Pero un escenario en el que un Estado socialista reemplazara directa y literalmente a la familia resulta terrorífico, y con razón, para muchas personas.

Asimismo, disolver la familia en relaciones de mercado basadas en el salario también es contrario a la libertad. Durante los últimos cincuenta años se ha visto cómo el mercado y el trabajo asalariado sustitúan a la familia en la reproducción social cotidiana de muchas personas. Muchas personas que viven en las grandes ciudades ya no pueden depender de sus familiares para que les cocinen, les hagan la colada, limpien sus casas o cuiden de su prole durante la mayor parte del tiempo de vigilia. Una disolución de estas características, bajo las condiciones del capitalismo, difícilmente se puede enaltecer. Por mucho que haya resultado beneficiosa para la diversificación de modelos de familia, estos logros han sido más que contrarrestados por la profundización de la desigualdad de clase, los bajos salarios de la industria de servicios, la degradación general del nivel de vida de la clase trabajadora y las penurias de la dominación directa en los centros de trabajo.

Para que impulse la libertad humana y la emancipación colectiva, la abolición de la familia debe ser a la vez la superación de la sociedad capitalista, junto con el Estado y el trabajo asalariado. En las páginas restantes de este libro, se intentará imaginar cómo superar la familia sin sustituirla con las otras instituciones de la sociedad capitalista. ¿Y si tu comida no la hiciera ni la trabajadora de un restaurante ni una familiar tuya? ¿Y si la infancia no perteneciera ni a sus padres ni a una guardería administrada por el Estado? ¿Y si las personas discapacitadas o ancianas pudieran recurrir a un sistema de asistencia universal que no estuviera administrado por una institución social separada? Dicho de otro modo: ¿cómo se podría reproducir la vida humana sin la familia, el Estado y el salario? Esta es la cuestión que responde la reproducción social comunista.

Las cualidades de la reproducción social comunista

El comunismo, tal y como se entiende en este libro, es una sociedad sin clases, fundada sobre la abolición revolucionaria de las relaciones e instituciones sociales capitalistas. La *reproducción social comunista* se refiere a las prácticas generalizadas que son necesarias para cubrir las necesidades humanas sin la mediación y dominación de las relaciones capitalistas. A continuación voy a teorizar algunas de las características generales de la reproducción social comunista. Como máxima general, recorro a la sucinta descripción de Marx: «¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!». ²² Esta máxima proporciona las coordinadas básicas desde las que extrapolar las cualidades de la reproducción social comunista. Organizo estos puntos bajo las tres palabras que componen el concepto: comunista, social y reproducción.

Comunista

Una sociedad sin clases. La sociedad capitalista interconecta múltiples instituciones y formas. Algunas, como el trabajo asalariado, el intercambio comercial, el Estado y los mercados de deuda ya existían en la sociedad de clases previa al capitalismo, pero la mayoría de las personas no empezaron a experimentarlas hasta que se estableció el dominio de las relaciones sociales capitalistas. Otras, como la familia, las instituciones religiosas, la esclavitud y la xenofobia, también se habían fraguado en las sociedades de clases preexistentes, pero pasaron por una transformación profunda y radical cuando se instauró el capitalismo. El comunismo sería la abolición de todas las instituciones sociales del capitalismo, tanto de las inventadas

²² Marx, «Critique of the Gotha Programme», *MECW*, vol. 24, p. 87 [ed. cast.: Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2004].

por él como de las instituciones que son una recomposición de las que ya existían en etapas anteriores de la sociedad de clases. El comunismo sería una sociedad basada en la libertad humana, en la que una gran cantidad de personas trabajaría para desmontar y transformar las instituciones y así desmantelar las bases sociales de la dominación.

Abolición. La reproducción social comunista es la abolición de las relaciones sociales capitalistas. Esto implica, necesariamente, la abolición de la propiedad privada, el Estado, la familia, las fronteras, las cárceles y la policía. En una sociedad comunista, se preservaría alguna potencia positiva de cada una de estas instituciones sociales, pero su forma actual sería destruida. Del trabajo asalariado se preservaría la actividad humana interdependiente y útil; de la familia, las relaciones de cuidados; de las cárceles y la policía, la dedicación a la seguridad y el bienestar común. Los aspectos positivos de sus roles sociales se integrarían en instituciones sociales nuevas y más libres; comparadas con su forma previa, serían instituciones totalmente irreconocibles. Para instaurar completamente el comunismo, sería imprescindible destruir la base estructural del supremacismo blanco, el nacionalismo, el colonialismo de asentamiento y la xenofobia.

Acceso incondicional a los medios de subsistencia. En la sociedad capitalista, los medios de vida son condicionales. Requieren la capacidad de trabajar para ganar un salario o el respaldo de un miembro de la familia o el beneplácito de alguna política pública. La escasez de los medios de subsistencia fuerza a las personas a trabajar y de este modo producen el valor del que depende la sociedad capitalista. Podría ocurrir que otras visiones futuras colectivistas y autoritarias desecharan la producción de valor capitalista pero siguieran restringiendo el acceso a los medios de subsistencia para que sigan dependiendo de las relaciones de parentesco, la fidelidad o la identidad. Para hacer posible la libertad humana, las relaciones sociales comunistas tienen que dar «a cada cual según sus necesidades»: las necesidades básicas de la vida son para todas, sin condición. Una sociedad libre debe ofrecer otras motivaciones para que la gente se involucre en tareas que pueden ser desagradables pero que son necesarias para la sociedad, sin depender fundamentalmente de restringir el acceso a los medios de vida. A diferencia de algunas visiones del socialismo que se basan en la obligatoriedad del trabajo asalariado, la reproducción social comunista corta la relación entre trabajo y subsistencia. Brinda a todas las personas el derecho a vivir, incluidas las personas con discapacidad grave, las que tienen problemas con las drogas o las marginadas sociales.

Bienes comunes, no propiedad privada. La reproducción social comunista estaría basada en la superación de la propiedad privada. La producción y la distribución no estarían en manos de la gestión privada, sino que las condiciones materiales de la sociedad se gestionarían en colectivo. La

vida humana precisa de la interdependencia y la interconexión. A veces se trata de relaciones directas cara a cara y otras veces de dependencias que se extienden por todo el planeta en cadenas de abastecimiento. Bajo la reproducción social comunista, estas interdependencias implicarían la toma colectiva de decisiones entre todas las personas concernidas.

Social

Transcender lo público y lo privado. Una de las claves para que la violencia y el maltrato sean posibles dentro de la familia es producir un ámbito privado de control y autoridad separado de la intervención exterior. La familia normativa se escuda ante observadoras e intervenciones en la privacidad que se le otorga. Se trata a la infancia como la propiedad de sus madres y padres. Todas estas particularidades de la privacidad hacen posible que se produzcan terribles maltratos. A menudo, las demás personas no ven si alguien vive con miedo a su familia. Cuando alguien se da cuenta de que se está haciendo daño a otra persona, existen pocos medios de intervención más allá de la investigación de las autoridades del Estado, que en muchos casos es racista y violenta. Acabar con la distinción entre lo privado y lo público es fundamental para enfrentarse a los maltratos que se pueden producir en el ámbito familiar. Las personas necesitan poder compartir con otras lo que les está pasando, necesitan que se les pueda ver y reconocer mucho más allá de los estrechos límites del hogar privado, necesitan poder ser cuidadas y ayudadas desde fuera. Sería imprescindible que la reproducción social comunista creara distintas prácticas para que las personas puedan involucrarse en la vida doméstica de las demás y que la colectividad pueda acudir en auxilio de las personas que sufran maltrato.

Transcender la segregación y la homogeneidad. El aislamiento de la familia no solo permite el maltrato; también desconecta a las personas de un mundo social más amplio. El capitalismo, aunque reúna a grandes cantidades de personas diversas en las grandes ciudades, produce una segregación y una división enormes. La familia, junto con los barrios, las escuelas y las redes sociales, funcionan como una institución de segregación y homogeneización. La reproducción social comunista incluiría la exposición de la infancia a la rica diversidad de culturas, idiomas y vivencias del mundo, para afirmar la necesidad humana de conectar con las demás y permitir un mayor desarrollo humano.

Alegría colectiva, placer colectivo. En nuestro mundo cada vez hay más personas que están profundamente aisladas. Las experiencias colectivas se suelen limitar a los centros de trabajo, los negocios que venden experiencias o los espacios públicos muy regulados y vigilados. La familia, el lugar donde se espera que experimentemos las formas más íntimas

de pertenencia y unión, sirve para aislarnos del mundo exterior. La vida familiar muchas veces se reduce a consumir pasivamente contenidos de los medios, cada una por su lado. En su plenitud, la reproducción social comunista habrá creado un rico acervo de espacios compartidos de lo más diverso —públicos, pero transformados más allá de la distinción público / privado—. Estos espacios compartidos podrían disponer los medios necesarios para la toma de decisiones deliberativa sobre cuestiones que atañen a la sociedad, para el placer sexual y erótico, para la creación artística y cultural y su consumo; en definitiva, para una amplia gama de actividades colectivas que cubran las diversas necesidades humanas.

Reproducción

Propiciar el florecimiento humano. Cada persona dispone de múltiples capacidades para vivir una vida creativa, intelectual y espiritual. Pero para desarrollarnos por completo necesitamos espacio, tiempo y el apoyo de otras personas. El capitalismo, que hunde en la pobreza extrema a un gran número de personas mientras exige a casi todas las demás que se dediquen a trabajar para otras, niega a las personas la posibilidad de reconocer su propio potencial. Incluso aquellas que tienen bastante tiempo libre o recursos disponibles, a menudo están tan sumidas en ese ensimismamiento tan propio de la blanquitud y el privilegio de clase que suelen quedarse profundamente anquilosadas. Puesto que, en la actualidad, se amasan recursos excedentes mediante la explotación y la violencia del capitalismo racial, quienes los consumen necesitan estar en un estado constante de negación lo que deforma el crecimiento humano espiritual y psíquico. La reproducción social comunista dispondría el mínimo social de los medios de subsistencia, pero también establecería las condiciones necesarias para el aprendizaje, el crecimiento, el pensamiento, el desarrollo y el descubrimiento de las propias capacidades.

Amor y cuidados apropiados. Además de las necesidades materiales, las personas también necesitan el amor y los cuidados de las demás. Los humanos que están privados de los cuidados necesarios se quedan bloqueados, son incapaces de desarrollarse y madurar. En cada etapa vital, este cuidado interpersonal adopta distintas formas: las bebés necesitan una atención desmedida, ayuda física y el amor y la protección íntima de un pequeño número de adultos centrados en esta labor. Los adolescentes necesitan la proporción justa de autonomía y cuidados, tener el reconocimiento de sus pares y estar expuestos a modos de vida diversos. Las adultas necesitan relaciones ricas y colaborativas y un cierto grado de placer erótico y conexión romántica. Las personas ancianas y las que tienen discapacidades o enfermedades, cualquiera que sea su edad, pueden necesitar una cantidad

considerable de ayuda física para realizar sus tareas cotidianas. Cuando sea posible, la reproducción social comunista debería incluir los medios sociales que afirmen y faciliten el amor y los cuidados apropiados para cada edad, como se supone que debe hacer la familia en la actualidad.

Autonomía y dependencia. Todas las personas dependen de otras y cada persona necesita un determinado grado de autonomía, adecuado a su desarrollo. Podría ser que las familias cubran las necesidades básicas de dependencia mientras distribuyen de forma desigual la autonomía. Algunas personas, como los bebés, solo precisan formas muy limitadas y reducidas de autonomía; otras, como las adultas, están mejor cuando tienen una agencia considerable para tomar decisiones sobre con quién vivir, a quién amar o con quién pasar el tiempo. Algunas personas disfrutan de cuidar a la infancia o estar disponibles para cuidar a otras, pero dudan si hacerlo porque la crianza y los cuidados pueden conllevar una gran renuncia a la propia autonomía vital. La reproducción social comunista cubriría las necesidades de dependencia y a la vez permitiría que hubiera niveles de autonomía y de capacidad de consentimiento diversos, pero sustanciosos, a la hora de tomar decisiones sobre la propia vida.

La libertad de género y la reproducción comunista

Este marco de reproducción social comunista me servirá de guía mientras intento teorizar la abolición de la familia en las páginas restantes. Para ilustrar las cualidades de la reproducción social comunista y darles sustancia, en esta sección me voy a centrar en un ejemplo que está estrechamente unido a mis propias convicciones políticas y experiencia vital: las condiciones de vida a las que se enfrentan las personas transgénero y disidentes de género.²³

En el capitalismo, la libertad sexual y de género están constreñidas seriamente. Para empezar, son constreñidas por la familia. Muchas personas trans empiezan a cuestionarse su género durante la infancia. En esa etapa, la reacción de padres y madres es una cuestión de suerte. Dentro de cada familia, la infancia, aislada en unidades residenciales atomizadas, está sometida a la intolerancia autoritaria y a la dominación de sus progenitoras. Tienen muchas posibilidades de sufrir violencia, maltrato y desatención médica. La historia de los servicios de protección de menores lleva a pensar que la intervención del Estado solo agrava los daños. De cualquier modo, la capacidad de imposición de la familia no finaliza

²³ Muchos de los argumentos que se tocan en esta sección aparecen de otra forma en el excelente volumen editado por Jules Joanne Gleeson y Elle O'Rourke, *Transgender Marxism*, Londres, Pluto, 2021 [ed. cast: *Marxismo trans*, Madrid, Levanta Fuego, 2024].

con la infancia. La progenie de las familias prósperas está atada de por vida por la promesa de herencias y propiedades; la progenie del proletariado, por la necesidad de recibir ayuda y respaldo económico cada cierto tiempo, cuando llega el desempleo o la discapacidad. La familia puede constreñir la transición de género mucho tiempo después de que la progenie deje de vivir en el hogar familiar.

Cuando alcanza cierta edad, la infancia proletaria puede irse de casa y alcanzar algún grado de independencia, pero solo si se ata a la dependencia del trabajo asalariado. El trabajo, en sí mismo, es un elaborado régimen de disciplina de género y sexual que se impone sobre la vida de todas las proletarias y que incluye la imposición de códigos de vestimenta, la generización del proceso de trabajo en sí, la labor emocional en la industria de servicios, la violencia sexual en los centros de trabajo y la intolerancia autoritaria de las empleadoras. No es ninguna sorpresa que las personas disidentes de género y trans afronten índices muy altos de discriminación en el centro de trabajo y que suelen ser bastante pobres. Según un estudio realizado en 2015 con más de 27.000 personas identificadas como trans, el 29 % vivía en la pobreza, el doble que la población total del país.²⁴ Un estudio realizado en Nueva York con un «diseño de pares apareados» reveló un índice de discriminación del 42 % hacia las personas trans candidatas a un puesto de trabajo.²⁵ En una sociedad en la que el capitalismo y el trabajo asalariado dominan nuestra vida, la libertad de género es imposible. En algunos casos, las proletarias pueden recurrir a depender del Estado para sobrevivir fuera de la familia o del trabajo asalariado, mediante subsidios sociales, vivienda y sanidad públicas o en la cárcel. Sin embargo, estas instituciones siempre han servido para reforzar y reprimir la expresión sexual y de género. Los programas de bienestar social suelen estar diseñados para forzar a sus beneficiarias a adoptar roles sexuales y de género estrictos. El acceso a las prestaciones depende de que una persona sea capaz de presentarse como una de las pobres respetables y merecedoras de ayuda. Las instituciones del Estado imponen sobre la vida de los pobres los prejuicios colectivos habituales en la clase dirigente y sus apéndices profesionales. Puesto que el Estado depende del funcionamiento de la economía de mercado, su capacidad de fomento de la libertad humana tiene límites estrictos. En pocas palabras, las agencias del Estado nunca han sido buenas aliadas de las personas trans.

²⁴ Sandy E. James, Jody L. Herman, Mara Kiesling, Lisa Mottet y Ma'ayan Anafi, *The Report of the 2015 US Transgender Survey*, Washington DC, National Center for Transgender Equality, 2016.

²⁵ Make the Road New York, *Transgender Need Not Apply: A Report on Gender Identity Job Discrimination*, Nueva York, 2010.

Así pues, la libertad de género requiere que los medios de subsistencia y reproducción sean fácilmente accesibles sin depender de la familia, el salario o el Estado. Mientras no se erradique la transfobia de todos los corazones y mentes —un objetivo prácticamente inconcebible—, salir del armario como trans probablemente repercutirá en los lazos románticos y de parentesco. En la no-libertad de la forma familia privada, esto a su vez tiene repercusiones en el nivel de vida y el bienestar material de la persona. Para vivir en una sociedad libre, sería necesario disociar la subsistencia material de las personas de la intolerancia de padres y madres, posibles parejas románticas, burócratas del Estado y empleadores. A veces es necesario intervenir en la crianza para identificar y detener el maltrato y la coerción de género. Una institución de este tipo habría de facilitar a la infancia diversas vías de escape cuando las necesite. Pero el bienestar de las personas trans no depende solo de estar libre de coerción, sino también de la presencia positiva de apoyo y cuidados, es decir, de los cuidados del amor y el apoyo mutuo, los cuidados del trabajo positivo de criar a la infancia y cuidar a las enfermas, los cuidados de la conexión erótica y el placer, los cuidados del acceso a tratamientos médicos de afirmación de género, los cuidados de ayudarse mutuamente a desarrollar las enormes posibilidades de nuestra humanidad: todas las formas de cuidados que sustentan una vida que valga la pena vivir, también mediante nuestro género. En nuestra sociedad capitalista, los cuidados son actos mercantilizados, subyugantes y alienados, pero translucen su germen de interdependencia y amor no alienante. Las libertades positivas son posibles por el fundamento del apoyo material universal. También precisan una transformación cultural queer, feminista, anticapacitista y antirracista que ponga el amor en el centro y respalde nuestro mutuo autodesarrollo. Las instituciones de cuidados revolucionarias que se erijan deberán cubrir adecuadamente estas necesidades básicas.

Estas instituciones de cuidados deberán cubrir la reproducción generacional de una sociedad libre, pero con un grado de apertura, dinamismo, transparencia e interdependencia con el resto de unidades sociales mucho mayor que la actual familia privada. Tales instituciones podrían liberar a la infancia y a sus progenitoras de los lazos en los que dominan la obligación coercitiva, la dependencia y el aislamiento sin separar innecesariamente a las madres, padres y prole que se aman. Es más, la esencia de este tipo de instituciones sería proporcionar los cuidados necesarios para el crecimiento de la infancia, entre los que está atender a sus necesidades de desarrollo y emocionales; afrontar la imposición coercitiva de género; exponer a la infancia a la diversidad social y humana no atomizada, heterogénea, no segregada y no estratificada durante su crecimiento; y, en definitiva, a respaldar de la mejor manera posible el pleno desarrollo

humano de la infancia y las personas cuidadoras. La libertad trans depende de la superación de la familia privada y de la instauración de la reproducción social comunista.

* * *

La reproducción social comunista es una teorización de las coordenadas básicas de una sociedad libre. Articula la liberación de toda forma de coacción y la presencia positiva de los cuidados necesarios para el florecimiento del potencial humano. La lucha revolucionaria de masas nunca se va a guiar por un plan utópico; pero imaginar futuros alternativos y valores revolucionarios puede enriquecer nuestras vidas, nuestras luchas y nuestros sueños de libertad. El intento de teorizar la abolición de la familia que propone este libro es una invitación a que cada una imagine cómo funcionaría la reproducción social, la intimidad y los cuidados en una sociedad libre. Después de la familia privada, después del Estado racial, después del trabajo asalariado capitalista, podemos imaginar colectivamente una sociedad en la que los cuidados y la dignidad se compartan. Pero ¿cómo podremos alcanzarla? Más allá de las coaliciones para la reforma propuestas en el capítulo 10, ¿qué momentos políticos apuntan al derrocamiento de la familia por la revolución? El siguiente capítulo especula sobre una posible ruta hacia la superación revolucionaria de la familia.

XII AL CALOR DE LA OLLA COMÚN

VOLVAMOS A LAS CALLES de la Comuna de Oaxaca. Las mujeres y los hombres viven en las barricadas. Cocinan, follan, charlan por radio, reparten las provisiones confiscadas, estudian política y debaten sobre estrategia. En las barricadas, las mujeres traspasan los estrechos confines del hogar privado, el matrimonio conyugal heterosexual y la familia patriarcal. Allí, las mujeres viven vidas colectivas e interdependientes, basadas en negociación y relaciones directas. En muchas luchas se han dado momentos similares.

A continuación voy a dar varios ejemplos, extraídos de mis propias vivencias, de la transformación de la reproducción social durante una protesta colectiva. Cuando era adolescente y vivía en Oregon, a principios de los años noventa, recuerdo que íbamos en coche de panadería en panadería, recogiendo donaciones de pan. Llevábamos el pan y otros alimentos a granel, que nos donaban, a los bosques de la cordillera de las Cascadas, para las manifestantes que se habían instalado allí para bloquear la carretera que cruza esos mismos bosques en torno a la cuenca de Warner Creek. Nos sentábamos en torno a una estufa de leña para hablar sobre el anarquismo que nos parecía más convincente. Al día siguiente, volvía al pueblo y pasaba por el edificio del gobierno federal para llevarle zumo a una manifestante que estaba haciendo una larga huelga de hambre en una tienda de campaña a las puertas del edificio.

En 1998 y 1999, se formó una coalición de activistas medioambientales blancas y miembros de la nación mndewakanton para ocupar unas tierras urbanas y detener el cambio de trazado de una autopista que atravesaría el sur de Mineápolis. Yo era una estudiante universitaria cuando me sumé a las protestas. Al principio, las militantes vivíamos en las casas que habían sido desalojadas; después, cuando la policía desalojó las ocupaciones, nos trasladamos a tiendas de campaña. La vida en el campamento fue el corazón de muchos meses de constantes manifestaciones, encierros y detenciones. Detuvieron a un amigo cuando estaba robando artículos de una tienda de deportes para suministrarlos a la acampada. A diferencia de muchos actos de protesta medioambiental rurales e indígenas,

este campamento estaba en medio de una gran ciudad estadounidense. La ocupación originó grandes coaliciones —con los pastores negros que protestaban contra la demolición de las viviendas públicas y con los grandes barrios urbanos indígenas en los que, en su día, se originó la organización militante de protesta *American Indian Movement* [Movimiento indio americano]—. En el campamento, las militantes reproducían sus vidas comiendo juntas, cantando juntas, durmiendo juntas y rezando juntas. Los cantos colectivos eran una parte especialmente importante de la vida en el campamento.

En 1999 viví en Londres una temporada. Unas amigas que había conocido en un encuentro de *Earth First!* [¡Primero la Tierra!] me invitaron a una chocolatada queer «de traje» no muy lejos de mi residencia. El encuentro se celebraba en 121, un centro social ocupado de Brixton que llevaba diecisiete años funcionando. Fue en los últimos meses antes de que lo desalojaran y nuestras comidas «de traje» habituales estaban ensombrecidas por las ventanas atrancadas. Una mujer con la que tuve la suerte de salir, aun de forma breve, me hizo una bicicleta a partir de chatarra en una *infoshop* llamada 56a, en Elephant and Castle. Logré llegar a Faslane Peace Camp, un campamento de protesta permanente instalado cerca de uno de los arsenales nucleares de Escocia. En el campamento han vivido múltiples generaciones de militantes antinucleares que han coordinado miles de acciones de protesta y bloqueos. Escuché muchas historias de las ocupaciones que se hicieron en los años noventa para detener la construcción de la autopista M11 en el este de Londres. Residentes locales, okupas, activistas medioambientales y anarquistas estuvieron unidas durante meses de enfrentamientos con la policía.

Después estuve de viaje por el continente, visitando los centros sociales okupados del movimiento autónomo. Bailé al son de un grupo ruso de ska en un almacén okupado gigantesco en Roma. En Milán, celebré una Pascua vegana en el patio de un antiguo internado masculino convertido en okupa punk antes de retirarme a pasar la noche viendo grabaciones en vídeo de distintos disturbios. En una granja de permacultura a las afueras de Barcelona, ayudé a hornear el pan que se distribuía en las muchas okupas que sobrevivían en la ciudad. En Génova serví chai a cientos de hindúes que protestaban contra el Fondo Monetario Internacional. Los activistas hindúes se quejaron del racismo de sus anfitrionas europeas y de la pésima calidad del té, mientras nos lo tomábamos alrededor de las hogueras que ardían encima de unos capós arrancados de unos coches. En Madrid escuché a una mujer que, mientras hacía café en una cocina solidaria para migrantes, me contó que nunca iba a una okupa cercana porque no habían gestionado bien un caso de abuso sexual.

Más adelante, en 1999, llegué a Seattle con un contingente de militantes de Mineápolis. Nos instalamos en el almacén de *Direct Action Network*

[Red de Acción Directa], el corazón desde el que se organizaron los grandes bloqueos que lograron que se suspendiera el primer día de reuniones de la cumbre de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Yo me ofrecí voluntaria para cuidar de la infancia, fregar platos, barrer y hacer carteles y pancartas. También participé en el consejo de portavoces en el que los grupos de afinidad se repartieron como un pastel el mapa del área circundante al lugar en que se celebraba la cumbre de la OMC y debatieron sobre su grado de solidaridad con el *black bloc* [bloque negro], inclinado a destruir la propiedad, al que yo y muchas otras personas presentes nos pensábamos sumar. La reproducción social de aquel almacén permitió un extraordinario éxito de las barricadas, que liberaron las calles de varias manzanas de Seattle abriendo un espacio en el que agitadoras y manifestantes pudieron moverse a sus anchas sin que interviniera la policía.

Poco más de una década después, me convertí en una visitante asidua de la acampada de *Occupy Wall Street* en Zucotti Park. Las participantes dormían en tiendas de campaña, comían de la cocina comunal, sacaban libros en préstamo de la biblioteca, participaron en un número excesivo de timbaladas penosas, debatían sin cesar y organizaban como mínimo una marcha diaria hasta la Bolsa. El movimiento *Occupy*, que dio comienzo con *Occupy Wall Street*, se extendió por América del Norte para protestar día y noche contra la desigualdad económica en cientos de acampadas urbanas. El movimiento fue paralelo a las grandes ocupaciones urbanas que se produjeron por toda Europa y el mundo árabe, las cuales constituyeron el movimiento de las plazas. La toma de decisiones colectiva, dormir todas juntas, la comida comunal, el estudio compartido y la conexión social se entrelazaban en la vida de las protestas en las plazas.

De todas las ocupaciones que se han producido a lo largo de mi vida que no he tenido la oportunidad de visitar, hay una que ha sido objeto de especial estudio a causa de sus amplios y sofisticados sistemas de reproducción social: las protestas de No DAPL. En el año 2016, más de diez mil manifestantes, encabezadas por miembros de la nación sioux Standing Rock, acamparon durante meses para detener la construcción del oleoducto Dakota Access Pipeline y el peligro que suponía para el agua potable, el medioambiente y la supervivencia indígena. Durante el día, los activistas bloqueaban el equipamiento de construcción y construían barricadas en las carreteras. La vida del campamento sustentaba las protestas: una organización a gran escala de cocina y comedores,¹ los debates colectivos, el

¹ Elizabeth M. Hoover, «Feeding a Movement: The Kitchens of Standing Rock Camps», *From Garden Warriors to Good Seeds*, 6 de diciembre de 2016; disponible en <https://gardenwarriorsgoodseeds.com/2016/12/06/feeding-a-movement-the-kitchens-of-the-standing-rock-camps/>. Las cocinas colectivas son igual de esenciales para alimentar a las trabajadoras en huelga. Durante las sentadas de huelga de las fábricas de automóviles de

alojamiento en tiendas de campaña, la educación política de la infancia en la escuela *Defenders of the Water*² [Defensoras del agua] o la resolución de conflictos... Todos los elementos de la vida doméstica fueron transformados en colectivo para reproducir la protesta. La actividad de las pobladoras *wet'suwet'* en contra la construcción de gaseoductos en territorios no cedidos en el oeste de Canadá prosigue hasta el día de hoy.³

En todos estos ejemplos, la reproducción social se transformó en la actividad colectiva de protesta. En el capítulo anterior, he detallado las cualidades de la reproducción social en una sociedad comunista y que serían las dimensiones necesarias para abolir la familia. En este capítulo se expone que la forma en que las personas se alimentan y se cuidan mutuamente durante las protestas masivas muestra rutas posibles a través de las cuales quizás sea posible trascender la familia y asentar las bases para formas nuevas de cuidados.

La reproducción social insurgente

Todos estos campamentos son ejemplos de *reproducción social insurgente*: la cobertura de las necesidades cotidianas inmediatas en el contexto de una protesta masiva prolongada. Durante los periodos extensos de protesta, las personas constituyen formas colectivas autoorganizadas de reproducción social. Cuando un gran número de personas confronta directamente al Estado y al capital desde una ubicación compartida durante muchos días, a menudo desarrolla prácticas de reproducción colectiva de sus necesidades básicas. Entre esas prácticas hay estrategias para procurarse alimentos, cocinar y comer en colectivo, organizar instalaciones para dormir unas cerca de otras, compartir las responsabilidades de crianza y ayudar a las compañeras discapacitadas. Bajo el capitalismo, muchas de estas tareas de la vida cotidiana se suelen hacer dentro del hogar privado o se adquieren los servicios como artículos de consumo. En las acampadas de protesta, estas tareas se convierten en acciones colectivas sujetas a una coordinación democrática. Todas estas prácticas constituyen el trabajo de cuidados compartido.

Detroit, se organizaron cocinas para alimentar a los huelguistas y a sus familias. Trabajaban en ellas mujeres del Partido Comunista y usaban los alimentos que recogían en las huertas de los trabajadores de las fábricas y otras personas que estaban en los pueblos de los alrededores. Susan Rosenthal, «Genora (Johnson) Dollinger Remembers the 1936-1937 General Motors Sit-Down Strike», *History Is a Weapon*; disponible en <http://www.historyisaweapon.com/defcon1/dollflint.html>.

² Alana Romain, «Are There Kids at Standing Rock? Protestors Are Fighting for Their Future», *Romper*, 2 de noviembre de 2016; disponible en <https://www.romper.com/p/are-there-kids-at-standing-rock-protesters-are-fighting-for-their-future-21745>.

³ The Kino-nda-niimi Collective, *The Winter We Danced: Voices from the Past, the Future, and Idle No More Movement*, Winnipeg, ARP, 2014.

En el libro *Protest Camps*, las autoras revisan el funcionamiento de más de cincuenta campamentos de acción directa de todo el planeta, como la Comuna de Oaxaca, las protestas de Tailandia o el movimiento de las plazas desde Nueva York hasta Egipto. Documentan extensamente cómo las personas crean infraestructuras nuevas, toman decisiones colectivas, producen medios de comunicación y contenidos y negocian sus complejas relaciones con el mundo exterior. Explican el papel fundamental de la reproducción social en la vida de los campamentos de protesta:

Habitualmente, las infraestructuras para el trabajo de cuidados y re-creativas están muy generizadas y se consideran «privadas»; en muchos casos están, o se mantienen, ocultas a la vista desde el centro de la política de un movimiento social. Como lugares expuestos y vulnerables de la política, los campamentos de protesta hacen visible la labor reproductiva y las infraestructuras en las que se lleva a cabo esta labor. Lo social y lo biológico se vuelve político.⁴

La reproducción social insurgente también puede hacer posible que se diversifiquen las formas de participación. Si bien los campamentos de protesta a veces pueden convertirse en un lugar hostil para algunas personas, habitualmente dependen de la afluencia continua de nuevas participantes. La comida gratuita y el espacio para dormir, junto a las actividades sociales inclusivas, pueden hacer más fácil para algunas personas presentarse en el campamento e implicarse. Existen muchos grupos que comparten las razones para oponerse a la política estatal y corporativa actual y que no tienen acceso a medios estables de reproducción social: las personas desempleadas, las sin hogar, las migrantes, las personas con enfermedades mentales graves o las jóvenes queer que huyen de su familia de origen, entre otras. Si un campamento de protesta es capaz de cubrir de manera eficaz las necesidades de las personas y de dar cabida a su participación, posiblemente todas ellas tengan mucho que ofrecer en cuanto a visión política y capacidad estratégica.

Cuando los campamentos de protesta no alientan una participación diversa, su funcionamiento puede verse seriamente obstaculizado. Las protestas del movimiento *Occupy* acarrearón un conflicto importante entre las activistas con una buena situación de vivienda, que estaban allí por motivos pura y conscientemente políticos, y las activistas sin hogar que llegaban con escasas alternativas o respaldo. Esta distinción a menudo estaba muy racializada. La participación plena de las personas sin hogar habría requerido un cambio cultural considerable y mucho más respaldo colectivo dentro del movimiento *Occupy*. Pero también habría podido intensificar la militancia, la profundidad política y la escala de las protestas. De manera

⁴ Anna Feigenbaum, Fabian Frenzel y Patrick McCurdy, *Protest Camps*, Nueva York, Zed Books, 2013, p. 206.

similar, las personas drogodependientes a menudo también son excluidas de los campamentos de protesta por razones diversas y, hasta cierto punto, justificadas. Sin embargo, si se incorporaran prácticas de reducción de daños y otras prácticas de cuidados también se podría permitir y fomentar la implicación de estas personas.

Los ejemplos de reproducción social insurgente son momentos de abolición de la familia. Por supuesto, hay familias que pueden plantarse en los campamentos de protesta y vivir allí; hay padres y otras personas cuidadoras que llevan a niñas pequeñas, por ejemplo. Pero al participar en la vida colectiva de la protesta, dejan de funcionar como un hogar privado. Los campamentos de protesta reemplazan el hogar privado y la familia privada con otras cosas, desde cantinas hasta zonas infantiles. Las protestas pueden constituir un momento de superación del hogar privado en acción y de creación de nuevas estrategias y prácticas de subsistencia colectiva. Más allá de los campamentos de protesta, la reproducción social insurgente se puede dar también en ejércitos de guerrilla, luchas de liberación nacional, barricadas, disturbios, huelgas, entre personas refugiadas, en campamentos de personas sin hogar y en cualquier otro lugar en el que las personas se rebelen unidas. En todos los casos, los actos colectivos de reproducción social pueden desafiar y transformar las relaciones familiares. En «La familia argelina», Frantz Fanon describe cómo la lucha anticolonial contra la ocupación francesa recompuso las relaciones familiares. Los padres patriarcales tuvieron que ajustarse al liderazgo de sus hijos adultos en la lucha revolucionaria, lo que dio un vuelco a la estricta jerarquía familiar y dio lugar a nuevas formas de solidaridad entre las integrantes de la familia.⁵

Todos los aspectos de la vida familiar pueden ser cuestionados y reelaborados en el curso de la reproducción social insurgente. Estos procesos colectivizan el trabajo reproductivo que, de otro modo, llevarían a cabo en soledad los miembros feminizados de la familia. Crean nuevas formas compartidas de intimidad y amistad que superan los límites del matrimonio conyugal y de las madres y padres que creen que su prole les pertenece. La reproducción social insurgente abre nuevas vías para cuestionar las relaciones sexuales y de género, a través de las cuales se pueden desafiar las normas y las expectativas de la familia. Generan nuevos espacios de disfrute y solidaridad colectivas y atacan de frente la estructura de hogares atomizados de la familia nuclear. A pesar de que las personas puedan seguir eligiendo formar o mantener los lazos familiares mientras viven en un espacio de protesta, las prácticas cotidianas de la protesta minan la represión y la coacción económica típicas de la familia.

⁵ Frantz Fanon, «The Algerian Family», *A Dying Colonialism*, Nueva York, Grove Press, 1965, pp. 99-120 [ed. cast.: «La familia argelina», *Sociología de una revolución*, Tafalla, Txalaparta, 2022]. Puede verse el excelente análisis de Lara Sheehi sobre este texto en el seminario *Problem of the Family* de Parapraxis en <https://youtu.be/wd8xMPF4frc>.

Las comunas en el capitalismo racial

Estos ejemplos de campamentos de protesta no son comunidades utópicas planificadas u otras formas intencionales de organizar la vida; son vidas que se rehacen en plena lucha, frente a frente con la violencia y el despojo capitalista. Aún así, la reproducción social insurgente tiene algunos rasgos en común con arreglos colectivos de convivencia como las comunas o las casas colectivas. En ambos escenarios, las personas crean múltiples relaciones complejas entre ellas. Colectivizan el trabajo reproductivo, comparten algunos recursos y cuentan con ciertos procesos de toma de decisiones y gobierno del grupo. También comparten el tiempo colectivo de entretenimiento, la producción cultural y la vida social.

Entre las comunas del siglo XX hubo comunidades agrícolas colectivas en la línea del movimiento *back-to-the-land* [vuelta a la tierra] en las décadas de 1960 y 1970, casas colectivas de hippies y punkis, familias queer viviendo en común y comunidades utopistas planificadas. Estas formas de organización son estrategias legítimas para intentar llevar una vida menos alienada en las condiciones atomizadoras del mercado. Son prácticas que constituyen una parte admirable de las tradiciones radicales, pero que, al operar dentro de las condiciones del capitalismo, tienen serias limitaciones. En este epígrafe se desarrollan críticas similares a las de la familia elegida que se detallan en el capítulo 10. Existen diferencias importantes que establecen una distinción, en términos generales, entre las comunas y los campamentos de protesta y su reproducción social insurgente. Dado que las casas colectivas y las comunas son, por lo general, formas legales de organización dentro de una sociedad de mercado, requieren que haya una estabilidad en la propiedad y en el flujo de ingresos similar a la de la familia privada. La propiedad colectiva tiene que contar con la aprobación de la justicia y las agencias reguladoras del Estado. En la sociedad capitalista, las comunas sumidas en el aislamiento y la pobreza de la autosuficiencia económica se ven forzadas a depender de contribuciones importantes procedentes del trabajo asalariado o la fortuna heredada. Las casas colectivas pueden funcionar de manera similar a los hogares privados y depender de la herencia de alguna integrante, los ingresos regulares de otro y la maraña de cuidados y dependencia que hace que las personas sigan unidas. Aunque puedan ser menos opresivas que muchas familias nucleares, están sometidas a la mismas presiones por parte del Estado y los mercados de trabajo capitalistas. La presión de las políticas públicas, la pobreza, las diferencias de clase entre las residentes o la falta de atención psicológica termina exacerbando inevitablemente el conflicto interpersonal y en muchos casos provoca el colapso de estas comunidades intencionales. Como ocurre en la sociedad general, en las formas de organización comunal intencionales solo un privilegio de clase considerable puede facilitar una estabilidad duradera.

Yo crecí en una región de Estados Unidos en la que había muchas comunas de hippies que querían volver a la tierra en la década de 1970. El impulso utópico que compartían enmascaraba las profundas divisiones de clase que después se hicieron más patentes. Las residentes de la comuna que tenían más recursos familiares terminaron por beneficiarse de las redes sociales que se iban desarrollando para fundar y regentar en mi localidad de origen numerosos negocios, que producían y vendían productos como tofu, zumos, germinados, yogur o artesanía. Muchas de las personas propietarias de estos pequeños negocios terminaron por oponerse a que se sindicalizaran sus empleadas, aprovecharon su autoridad para cometer acoso sexual y se unieron a otros capitalistas de la región para respaldar medidas reaccionarias. Las hippies que no tenían el respaldo de una fortuna familiar acabaron, en muchos casos, en la cárcel, muertas de sobredosis o viviendo en la pobreza. El intento de crear una comunidad radical no pudo superar el papel determinante de la clase y la familia en la trayectoria vital de las personas si vivimos sumidas en el capitalismo racial.

Asimismo, muchas de las partidarias de estas comunidades planificadas piensan erróneamente que su propia existencia inspirará que se vayan multiplicando esta clase de proyectos en la corteza de una sociedad capitalista, proporcionando los medios para vivir en una especie de comunismo antiestatal en el presente. Esta forma de pensar ha propiciado el afloramiento de contraculturas aisladas, pero nada indica que alguna vez puedan ofrecer una vía de escape del dominio del capital y el Estado capitalista. Las condiciones estructurales de proletarianización, dependencia del mercado y violencia del Estado hacen imposible tal idea de transición revolucionaria sin una insurrección generalizada y hacen que estas comunidades sean intrínsecamente inestables, inaccesibles y aisladas.

Los campamentos de protesta no pretenden evitar la inestabilidad. Al contrario, abrazan cierto grado de tensión con el mundo que los rodea. Dado que no dependen de la propiedad, el trabajo estable o la aprobación del Estado, no son capaces de reproducirse a sí mismos sistemáticamente dentro de las condiciones restrictivas del capital. Para conseguir alimentos dependen del robo o de la economía del don, basada en las donaciones de individuos y negocios locales. Por lo general, son ilegales en distintos aspectos y libran un combate directo con las fuerzas del Estado, los tribunales y la policía. Exigen una enorme cantidad de horas de trabajo colectivo voluntario y sin compensación, que en muchos casos realizan las personas que dependen del campamento para su subsistencia material mientras dura la movilización.

Esta relación antagonista con la economía y el Estado que los rodea también puede permitir que los campamentos eviten muchas de las contradicciones internas inherentes al hogar privado. Dentro del campamento

de protesta, pocas cosas son de un individuo o de una familia privada. Aunque algunas activistas tengan más acceso a donantes o riqueza, esto pocas veces afecta a las condiciones materiales de la vida común en el campamento. La subsistencia material de un participante no suele depender de que mantenga relaciones con un solo individuo que tiene un acceso desproporcionado a los recursos. Vivir en un campamento no deja de ser condicional, pero depende de una gama amplia de relaciones con muchas personas involucradas en el gobierno compartido y el proceso colectivo. Cualquier participante, a no ser que haya sido expulsada del campamento por decisión de otras tantas participantes, es probable que pueda comer en la cantina, encontrar una tienda de campaña en la que dormir, un taller en el que participar y otras cuantas personas con las que conectar. Las manifestantes pueden entrar y salir del campamento de forma relativamente fluida, visitarlo durante un periodo breve o quedarse varios meses. Aunque algunos de estos factores podrían ser diferente en un campamento de guerrilla estrictamente jerárquico, la reproducción social insurgente, en líneas generales, traslada la base de la subsistencia de los recursos individuales y familiares a las prácticas compartidas.

El abuso sexual en los campamentos de protesta

En cualquier caso, la reproducción social insurgente no resuelve de forma automática los problemas de la violencia interpersonal. Los campamentos de protesta a menudo albergan mucha de la violencia, la intolerancia y la opresión que suele darse en las familias y en el capitalismo racial en general. Durante el bloqueo llevado a cabo por los mineros que trabajaban con la compañía minera Blackjewel en Harlan County, Kentucky, las anarquistas obreras trans y queer desempeñaron un papel clave en el establecimiento del campamento de protesta, para luego ser expulsadas por un camionero nazi.⁶ El movimiento *Occupy* era presa de disputas frecuentes por cuestiones racistas y de chovinismo blanco. Los campamentos de acción directa en defensa de los bosques de mi juventud a menudo tenían problemas relacionados con la homofobia, la inclusión trans o las relaciones de género. En *Protest Camps*, las autoras encuentran muchos casos de violencia interpersonal cometidos por participantes del movimiento. La violencia en los campamentos a menudo es el reflejo de contextos sociales más amplios como la pobreza, la dominación masculina, el racismo y las culturas sexuales coercitivas. Por añadidura, los campamentos de protesta suelen tener su propia idiosincrasia; por ejemplo, el sexo casual, que es frecuente, puede dar pie a situaciones de abuso.

⁶ Nico y Winter, «At Cloverlick: An Interview with the Blackjewel Miners' Blockade», *Pinko*, núm. 1, 2019.

Las mujeres se enfrentan a menudo a abusos sexuales en los campamentos de protesta. Pueden ser obra de la pareja romántica, con quien comparten la tienda de campaña o los espacios habilitados para dormir, o de líderes del movimiento, que aprovechan su estatus para tener relaciones sexuales con mujeres vulnerables. En otros casos, aparecen en el campamento personas desconocidas u oponentes al movimiento con el propósito expreso de abusar sexualmente de las mujeres. Las autoras de *Protest Camps* detallan algunas de las disputas corrientes sobre abusos sexuales en las acampadas de *Occupy* e identifican en ellas una tensión entre la cuestión biopolítica de la reproducción del campamento y la pretensión política emancipatoria de los campamentos de protesta.⁷ Las formas de abordar los abusos sexuales que se produjeron en las protestas de *Occupy* fueron nocivas: se disuadió a las mujeres atacadas de acudir a la policía o se intentó encubrir el asunto dentro del movimiento. Cuando se lucha contra antagonistas poderosos, las personas atacadas pueden verse presionadas a ocultar sus experiencias para proteger la reputación del movimiento.

Se trata de una realidad desagradable que no resulta fácil resolver. No se sabe de ninguna forma social que elimine el riesgo de que se produzcan abusos sexuales. Para quienes consideran el goce erótico y el placer sexual una parte importante de la vida política, es necesario afrontar la posibilidad ineludible del abuso sexual. Aún así, la vida colectiva del campamento lleva consigo una oportunidad para luchar contra la violencia sexual que no está al alcance de la mayoría de quienes se encuentran dentro de los confines de la familia privada, el salario o el Estado. Las personas atacadas en los campamentos de protesta, aunque no tengan el respaldo y sí la hostilidad del liderazgo, están en una posición mucho mejor a la hora de encontrar aliadas, apoyos y cuidados en el campamento que cuando las ataca en casa alguien de la familia o un amante. Si un marido viola a su mujer, existen pocos medios de reparación que no supongan quitarle su hogar o ponerla en riesgo de perder a su progenie. En un campamento de protesta, las personas que cometan abusos sexuales pueden ser expulsadas, se les puede pegar o entregarlas a la policía, o pueden ser obligadas a someterse a un largo proceso de responsabilización. Algunos campamentos, como Standing Rock, expulsaron a quienes cometieron abusos sexuales.⁸ Ninguna de las soluciones es fácil, ni perfecta, pero fueron posibles gracias a la vida compartida de la reproducción social insurgente.

A todos los campamentos de protesta que conozco les habría venido bien hacer un trabajo interno de reflexión profunda sobre las relaciones

⁷ Feigenbaum, Frenzel y McCurdy, *Protest Camps*, ob. cit., pp. 215-216.

⁸ Saul Elbe, «Standing Rock Protestors React to Life Under Trump», *Rolling Stone*, 23 de noviembre de 2016; disponible online.

de género y la violencia sexual. Necesitaban realizar cambios grandes y profundos en su cultura respecto a las relaciones entre las personas que participaban en el movimiento. Pero, a diferencia del espacio privado de la familia, la reproducción social insurgente ofrece muchas oportunidades para que el colectivo trate de llevar a cabo, precisamente, tal esfuerzo. En las condiciones familiares normales, por lo general, la infancia no tiene absolutamente ningún poder para enfrentarse con sus padres y madres, y los progenitores maltratadores tienen medios para que toda resistencia sea imposible. Pero en un campamento, se puede debatir cómo responder ante un acto nocivo y cómo actuar en colectivo. De manera similar, si en los campos de protesta se reproducen roles de género similares a los que se dan en la familia privada, el espacio colectivo compartido ofrece alguna posibilidad de que se puedan cuestionar dichos roles y disputar sobre ellos. Existe la posibilidad —si no la realidad, como pasa frecuentemente— de generar respuestas abolicionistas y feministas radicalmente mejores ante la violencia.

Los límites y las posibilidades de la reproducción social insurgente a la hora de abordar la violencia sexual y de género dejan entrever el posible terreno político del futuro posfamiliar. La reproducción social insurgente, al señalarnos los límites del capitalismo y la familia, propone una forma diferente de organizar la vida doméstica. Las formas alternativas poscapitalistas y posfamiliares no dejarán en absoluto de ser lugares en los que se puede producir violencia interpersonal, incluida la violencia sexual y el maltrato por parte de la pareja. Pero el desarrollo de formas más colectivas, alternativas y politizadas tiene el potencial de convertirse en un espacio de reparación colectiva, responsabilización y respuesta eficaz. La vida compartida de la reproducción social insurgente puede, en definitiva, originar espacios únicos y valiosos para la sanación. Lo que venga después de vencer a la familia por medio de la revolución no será perfecto, pero puede dar lugar a oportunidades nuevas para la lucha y la transformación.

La comunización

La reproducción social insurgente es lo más cerca que hemos estado en el presente de ver cómo podría funcionar nuestra vida doméstica en una sociedad comunista. Los elementos de la reproducción social insurgente indican qué clases de formas sociales podrían sustituir a la familia y los tipos particulares de luchas que podrían llevarnos a esa superación. Al reconocer un posible vínculo entre los campamentos de protesta y la comuna revolucionaria, estoy aludiendo a la teoría de la comunización.

Nadie sabe con certeza cómo se producirá la ruptura revolucionaria con el capitalismo. Al principio, Marx y Engels proponían de forma

polémica que el empobrecimiento generalizado y la homogeneización eran necesarias para unir a la clase trabajadora; pero en la época en que escribió *El capital*, Marx ya había identificado los mecanismos de la sociedad capitalista que podían prevenir el empobrecimiento de las masas. Kautsky y la Segunda Internacional confiaban en el advenimiento de la proletarización universal, un resultado que no se alcanzó a causa de la persistencia de las relaciones semicampesinas con la tierra hasta bien entrado el siglo XX y la proliferación continua de un estrato medio de pequeños terratenientes.⁹ El leninismo identificó la consolidación de un partido revolucionario de cuadros disciplinados, integrado en instituciones autónomas de masas de clase obrera, como la clave para derrocar al Estado capitalista. Este partido instauraría un periodo de dictadura del proletariado y daría paso a una transición gradual del socialismo al comunismo. Esta estrategia logró promover el desarrollo capitalista en las regiones agrícolas de Europa del Este y Asia pero no llegó a acercarse al establecimiento de una sociedad sin clases.¹⁰ Otras tendencias anarquistas, comunistas consejistas e insurreccionalistas han trastabillado al tratar de demostrar que el poder de la clase trabajadora es capaz de perdurar. Los movimientos de soberanía indígena y la tradición radical negra tienen reflexiones potentes sobre la libertad, pero a la hora de concebir una estrategia para derrocar expresamente al capitalismo, a menudo se basan directamente en el marxismo. En resumen, si nuestro objetivo es el comunismo, ninguna de nosotras sabe cómo alcanzarlo.

Si analizamos la reproducción social insurgente en busca de ejemplos de abolición de la familia, nos topamos con otra tradición política más misteriosa: la comunización. Me he ocupado antes de la teoría de la comunización al resumir las tesis del movimiento obrero (capítulo 7), la actual crisis prolongada de poblaciones sobrantes y la sobreproducción capitalista (capítulo 9), y la crítica al programatismo (capítulo 12). Aquí me ocupo de la comunización para hablar de su teoría de la revolución. La teoría de la comunización ofrece una teorización única de la transición revolucionaria. Los teóricos de la comunización parten de la crítica del socialismo de Estado realizada por la izquierda comunista y la empalman con la crítica contra el trabajo elaborada por el situacionismo y las rebeliones de la Década Roja. A diferencia de muchas otras teorías revolucionarias, la comunización no ofrece un programa que proclamar, ni una guía específica para revolucionarias. Al contrario, tiene el propósito de teorizar «en específico el desbaratamiento revolucionario de las relaciones

⁹ Esta crítica se encuentra resumida en *Endnotes*, «A History of Separation», ob. cit.

¹⁰ Crítica desarrollada por Amadeo Bordiga, *The Science and Passion of Communism: Selected Writings of Amadeo Bordiga (1912-1965)*, editado por Pietro Basso, Historical Materialism Book Series, Boston, Brill, 2020.

de propiedad constitutivas de la relación de clase capitalista».¹¹ La teoría de la comunización es un intento de conceptualizar los rasgos que han de tener necesariamente las relaciones sociales comunistas.

La comunización recupera el argumento de Marx de que el proletariado tiene que abolir todas las relaciones de clase y rechaza la noción de la sociedad de trabajadores y muchos de los principios fundamentales del movimiento obrero. *Endnotes* escribe que «es indispensable que tal superación consista en la autoabolición de la clase obrera, si no se llega a este punto, el capital seguirá contando con su socio complaciente».¹² La teoría de la comunización rechaza ampliamente la idea de una transición socialista gradual y afirma que si se perpetúa el trabajo asalariado y el Estado las relaciones sociales capitalistas serán ineludibles. Al mantener la clase obrera, «el periodo de transición sitúa la revolución real en un horizonte que no deja de alejarse y, mientras tanto, se perpetúa aquello que se pretende superar».¹³ La comunización es la destrucción de todas las instituciones que median el capitalismo y la actividad directa de las personas para responder a las cuestiones prácticas de la subsistencia en una situación revolucionaria.

La comunización es la difusión total de las medidas comunistas, la expansión de la apropiación inmediata de los medios de producción para las necesidades humanas colectivas. Leon de Mattis escribe:

Ningún organismo, ninguna forma de representación de nadie y ninguna estructura de mediación será quien dicte las medidas comunizadoras. Las dictarán todas aquellas que, en ese preciso instante, tomen la iniciativa de buscar una solución que les parezca adecuada a los problemas de la lucha. Y los problemas de la lucha también son los problemas de la vida: cómo hacer para comer, dónde quedarse, cómo compartir con todas las demás, cómo luchar contra el capitalismo, etc.¹⁴

Al igual que la reproducción social insurgente, la comunización entiende que la revolución consiste en las labores directas de reproducir, mantener y extender la lucha directa contra el capitalismo y el Estado.

Aunque no esté de acuerdo o sea escéptica con muchos elementos de la teoría de la comunización, opino que ofrece vías de pensamiento interesantes y prometedoras. La noción de la reproducción social comunista propuesta en el capítulo previo está informada por la teoría de la comunización. Esta también permite teorizar la reproducción social comunista

¹¹ *Endnotes*, «What Are We to Do?», en Benjamin Noys (ed.), *Communization and its Discontents*, Brooklyn, Autonomedia, 2011, pp. 23-40, p. 27.

¹² *Ibidem*, p. 26.

¹³ *Ibidem*, p. 26.

¹⁴ Leon de Mattis, «What Is Communization?», *Sic*, núm. 1, 2011, pp. 11-30.

como un producto de la generalización de la reproducción social insurgente, de la que los campamentos de protesta son un ejemplo. La teoría de la comunización puede orientarnos hacia una visión de la abolición de la familia que no dependa de ninguna política institucional de arriba hacia abajo, sino de la transformación masiva de abajo hacia arriba de la sociedad en plena lucha revolucionaria.

Dentro de la teoría de la comunización hay una división en la forma de entender el papel del activismo autónomo prefigurativo. *Tiqun* y el *Comité Invisible*, dos de los colectivos teóricos de la comunización más influyentes en Francia y el mundo anglófono, enfatizan las instituciones autónomas prefigurativas (como las comunas ya existentes, los proyectos rurales y los campamentos de protesta). Otras tendencias comunizadoras —en las que yo me baso, como *Endnotes*, *Théorie Communiste* y Leon de Mattis— consideran que la comunización solo es posible cuando está en marcha la rebelión general, impulsada por una lucha de clases a gran escala que consigue destruir los cimientos del capitalismo. Estas últimas teorías raras veces expresan con claridad cómo sería la comunización exactamente, pues consideran que se estaría incurriendo en una forma de programatismo o en la imposición de una plataforma. Pocas veces se dice, pero se da por sentado que adoptaría la forma específica de la insurrección global.

En este capítulo y en el siguiente, ignoro la prohibición de especular que muchas teóricas de la comunización obedecen y me embarco en imaginar una forma posible de comunización que supere a la familia privada. A partir de la teoría de la comunización, la reproducción social insurgente y mucha imaginación, este escenario presenta una visión especulativa de la abolición de la familia.

Durante los disturbios y las rebeliones prolongadas, la gente se enfrenta a la policía, saquea tiendas y celebra asambleas para debatir sobre lo que se hará a continuación. Las manifestantes se reúnen en las cocinas de unas y otras para cocinar los alimentos saqueados, organizan equipos médicos para curar las heridas sufridas en la refriega con la policía o se visitan entre sí por seguridad o preocupación. En un escenario de comunización imaginario, estas insurrecciones son capaces de resistir a las represalias del Estado y las fuerzas del capital.¹⁵ Las formas de reproducción social insurgente arraigan y pasan a ser la base de la subsistencia cotidiana. Las cocinas organizadas

¹⁵ Siendo realistas, esto solo sería posible tras una crisis prolongada en la que los mercados y el Estado capitalista ya no pudieran seguir cubriendo las necesidades básicas de la gran mayoría de la población. Este posible escenario revolucionario —junto con descripciones exhaustivas de la abolición de la familia— se detalla en el libro que coescribí: M. E. O'Brien y Eman Abdelhadi, *Everything for Everyone: An Oral History of the New York Commune, 2052-2072*, Nueva York, Common Notions, 2022. En el próximo capítulo, básicamente intentaré teorizar la estructura del futuro que Eman y yo ilustramos en ese libro.

en la protesta ya no alimentan solo a unos cientos de manifestantes, sino que crecen y se convierten en cantinas coordinadas que se extienden por los barrios para alimentar a millones de personas. La asistencia médica deja de ser una tienda de campaña puesta en una esquina de la plaza y se convierte en equipos que dan atención médica gratuita a movimientos enteros, barrios y ciudades insurrectas. En esta fase, la rebelión se caracteriza principalmente por que en todas partes hay saqueos, ocupaciones, combates con las fuerzas leales al Estado y formas colectivas de consumo como las cocinas comunales callejeras y los centros médicos.

Si una insurrección como esta alcanzara la victoria militar frente a las fuerzas de la reacción, tendría el potencial de abolir las relaciones sociales capitalistas, incluido el trabajo asalariado, las cárceles, la policía y el Estado. Sin embargo, la vida humana depende de la reproducción colectiva, de la actividad positiva de las personas para sustentar el bienestar mutuo. Para poder sobrevivir, la rebelión tendría que confiscar, transformar y reiniciar la infraestructura de producción y los servicios masivos, solo que ahora se haría para cubrir las necesidades humanas inmediatas y no para el intercambio comercial. Los hospitales ocupados emplearían la tecnología médica para dar asistencia sanitaria directa y gratuita. Las fábricas ocupadas reemprenderían la actividad para fabricar productos gratuitos no mercantilizados, necesarios para la subsistencia colectiva y para equipar a la insurrección en curso. Las fincas ocupadas empezarían a cultivar y distribuir alimentos para las cantinas urbanas. La insurrección solo puede sobrevivir si establece la producción comunista a gran escala.

En un panfleto con el acertado título «Insurrection and Production»,¹⁶ el colectivo *Angry Workers* [Trabajadoras cabreadas] imagina cómo sería un proceso revolucionario comunizador en Reino Unido y se centra en las industrias esenciales en las que habría que tomar el control para que persista la insurrección. Las autoras no se equivocan cuando afirman que hay que plantearse lo antes posible la forma de cubrir las necesidades básicas para que la insurrección sobreviva. Estudian con detalle qué industrias (como la financiera) habría que eliminar rápidamente para redistribuir su fuerza de trabajo cualificada, dónde se obtendrían los alimentos en el caso de que el Reino Unido estuviera desconectado por un tiempo de las cadenas globales de suministro y qué sectores de trabajadoras cualificadas serían esenciales para reanudar la producción comunista. El panfleto propone un programa de investigación y análisis que también sería apropiado para otras regiones.

¹⁶ *Angry Workers*, «Insurrection and Production», 2016; disponible online en <https://subversionpress.files.wordpress.com/2016/10/insurrection-and-production1.pdf>.

El comunismo tendría que globalizarse rápidamente para poder prosperar. En algunas regiones sería posible establecer la producción comunista durante un tiempo; pero para permanecer, las luchas se tendrían que extender por todo el planeta. La historia de los Estados socialistas del siglo XX deja patente que el aislamiento rodeado de naciones y economías capitalistas puede contribuir a distorsionar y destruir la posibilidad revolucionaria. Ha habido oleadas de insurrecciones internacionales en muchos momentos de la historia y estas han atravesado a muchas naciones: el periodo entre 1916 y 1920, la Década Roja o las oleadas de disturbios y manifestaciones masivas entre 2018 y 2020. Si la comunización lograra triunfar en un solo lugar, probablemente se intentaría establecer en alguna otra parte.¹⁷ ¿Qué pasaría con la reproducción social y la institución de la familia durante la comunización de las masas? Si pensamos en las cocinas organizadas en las protestas podemos intuir qué ocurriría si, como intento hacer en el próximo capítulo, imaginamos la lógica de reproducción social insurgente extendida a toda la sociedad.

¹⁷ La comunización solo tendría bastantes posibilidades de triunfar en condiciones extremas de crisis mundial del Estado y el capital. En otras condiciones, las fuerzas del capital y el Estado la aplastarían sin demora. En el momento actual, las reformas progresistas antifamiliares que se han explorado en el capítulo 10 y los numerosos movimientos de supervivencia y solidaridad que hay en marcha ofrecen vías más realistas para el activismo y la movilización.

XIII

LAS COMUNAS POR VENIR

IMAGINA QUE EL MUNDO estuviese en el umbral de la revolución comunista, una comunización de la vida colectiva. Los consejos obreros han tomado las fábricas, las fincas agrícolas y los hospitales y los dedican a cubrir directamente las necesidades humanas, sin que medie el intercambio comercial. Distribuyen los bienes necesarios para mantener la lucha en curso, todos ellos gratuitos, y los entregan a todas aquellas que puedan aprovecharlos: alimentos, ropa, armas, atención médica, radios y, con el tiempo, teléfonos móviles, ordenadores y productos de entretenimiento. El movimiento comunista encuadra a la mayoría de la población y tiene entre sus filas a trabajadoras cualificadas indispensables, como enfermeras, ingenieras informáticas, terapeutas especializados en el trauma y estrategas militares. Las fuerzas del capital y la reacción están debilitadas y en retirada, gracias a una grandísima suerte o a las crisis previas, que se han prolongado durante décadas. El territorio bajo control de la insurgencia popular es cada vez más extenso y llega a abarcar continentes enteros. ¿Qué ocurre con la vida doméstica? En el curso de la lucha, la lógica de la reproducción social insurgente ha ido constituyendo gradualmente el núcleo de la reproducción comunista generalizada, materializando las cualidades extrapoladas en el capítulo 11. Más que surgir de la puesta en práctica de un plan, las nuevas formas sociales podrían surgir de forma espontánea en la insurrección. A medida que las masas proletarias confronten directamente al Estado, el capital y la opresión que viven en su vida personal, tendrán que recurrir a estrategias de supervivencia colectiva más allá de la familia.

Del mismo modo que las mujeres de Oaxaca abandonaron las barricadas para volver a servir a sus maridos, restaurar la familia en ese momento podría hacer añicos el mundo comunista naciente. La familia nuclear obligatoria y el trabajo asalariado serían obstáculos directos para esa supervivencia y esa libertad compartidas, así como para la persistencia de la insurrección. Los hogares aislados carecen de los medios para autorreproducirse materialmente si no tienen acceso a la tierra o al mercado y a los sistemas de distribución basados en el mercado, como los supermercados,

los almacenes y las cadenas de suministro asociadas. El patriarcado, la heterosexualidad coercitiva y los roles de género impuestos en la familia restringen el alcance de la imaginación humana y la participación en la lucha. Si no se aborda radicalmente la familia nuclear, se mantienen intactas sus lógicas contrarrevolucionarias de propiedad, misoginia, heteronormatividad y dominación.

En el curso de nuestra lucha revolucionaria imaginaria, la reproducción social insurgente ha crecido en profundidad y en extensión. Al principio, la gente se apropiaría de los grandes edificios para emplearlos como centros de reproducción social y organizar cantinas colectivas, albergues, centros de cuidado infantil y de atención médica y salas para celebrar asambleas democráticas. Las cantinas que hay en cada barrio, organizadas en la protesta, distribuyen alimentos; las clínicas okupadas se encargan de las personas enfermas; las secciones de crianza de los campamentos de protesta se han convertido en jardines de infancia durante el día, mientras los padres y las madres luchan contra el fascismo en la línea del frente o dedican el tiempo a procurar las necesidades básicas para la subsistencia compartida. La lucha ha llegado a incluir prácticas sofisticadas de sustento y cuidados para los grupos más marginados, entre ellos, las personas que tienen problemas con las drogas, las que tienen una discapacidad grave o enfermedades crónicas, las recién nacidas o las ancianas. Por lo menos, sus vidas son valoradas incondicionalmente y cualquier contribución que puedan hacer —*de cada cual según sus capacidades*— es agradecida.

La cocina comunitaria, la zona de tiendas de campaña, el centro de cuidado infantil y la tienda de asistencia médica ayudan a sustituir la familia en los núcleos activistas, sin constituir una nueva forma de Estado separado del cuerpo social colectivo. Tomando su lógica esencial y generalizándola, imaginando cómo abarca a toda la sociedad, podría adoptar una nueva forma: sistemas de organización de la vida colectiva que incluyan a cientos de personas y que se constituyan directamente en el transcurso de la lucha. El colectivo *Angry Workers* imagina la formación de esta clase de unidades domésticas colectivas, que gestionarían la producción y el consumo compartido de alimentos colectivos, junto con la comunización de la producción. Lo expresan así:

El alzamiento y la toma de industrias esenciales tiene que ir de la mano de la formación de unidades domésticas compuestas por entre 200 y 250 personas: los espacios comunales (antiguos hoteles, escuelas, bloques de oficinas, etc.) serían los puntos centrales de distribución, trabajo doméstico y toma de decisiones a nivel local. Crear rápidamente estas unidades domésticas es tan importante como tomar el control de las industrias esenciales. En primer lugar, para romper el aislamiento del

trabajo doméstico y las jerarquías de género, pero también para crear una dinámica opuesta a la centralización en las industrias esenciales: una descentralización de ciertas labores sociales y de la toma de decisiones.¹

Estas unidades colectivas de vida doméstica constituyen el albor de la comuna. No se trata de la comuna tal y como se da en el capitalismo o en el colonialismo de asentamiento; esta solo es posible en plena comunización de las masas. A través de la comuna revolucionaria se hace posible la reproducción social comunista, integrada en la expansión general de la sociedad comunista. Del mismo modo que la cocina comunal surge de las insurgencias precedentes, la comuna como modo prevalente de reproducción social podría surgir en una situación general de comunización. Podría darse una tendencia espontánea general hacia la formación de la comuna como unidad primaria de la vida doméstica. Las comunas responden a la pregunta esencial que surgirá en cualquier proceso revolucionario: *¿Cómo podemos cuidarnos mutuamente?*

El funcionamiento de la comuna

Conforme se despliega la insurrección y va envolviendo a sectores cada vez más amplios de la sociedad, la colectivización del trabajo reproductivo social y doméstico a través de la comuna ofrece una estrategia de subsistencia y comunidad. Las cantinas se convierten en un método mucho más eficaz que las tiendas y las familias privadas para organizar la obtención, preparación y distribución de comida. La crianza, la atención sanitaria, el cuidado de las personas ancianas, todas estas actividades podrían estar semicolectivizadas en las nuevas instituciones residenciales. Las unidades comunales, compartidas y colectivizadas de consumo llevarían a cabo las tareas básicas de subsistencia y podrían ser un foro para la toma directa de decisiones. Reemplazarían eficazmente al hogar privado como unidad básica de reproducción social. Estas comunas podrían consolidar en sus espacios los servicios reproductivos colectivos, como cuidado infantil y educación; lavanderías colectivas, limpieza de viviendas, cantinas para la cocina y servicio de comidas; reparación y mantenimiento de enseres domésticos; atención sanitaria y para la salud mental; y actividades de ocio colectivo. La colectivización de muchas formas de consumo reduciría el consumo de recursos sociales y la huella de carbono que habría que producir para que haya abundancia para todas. Los servicios avanzados y de alta cualificación que precisen infraestructuras importantes, tales como las intervenciones quirúrgicas o la educación especializada, se podrían

¹ Angry Workers, «Insurrection and Production», ob. cit.

organizar a nivel regional. Cuando la nueva sociedad se estabilice, se podría extender el acceso digital total a las redes mundiales de comunicación y colaboración. Se fomentaría que las comunas establezcan una serie de redes de relaciones con otras comunidades.

Para perdurar como fundamento de la libertad, la comuna tiene que ser parte de una acción a gran escala que consiga destruir los mecanismos coercitivos del Estado racial, apropiarse de los medios de producción y subsistencia colectiva y derrotar a los enemigos de clase de la lucha revolucionaria. El establecimiento de las comunidades libres tiene que ser parte de un proceso de expansión, universalización y revolución que también desarrolle modos completamente comunistas de producción y circulación de bienes materiales. Estas comunas no serían comunidades agrícolas autosuficientes, ni unidades aisladas que luchan por sobrevivir en la sociedad de mercado. Realizar la transición comunista llevaría tiempo y en cada lugar se desarrollaría de un modo diferente. Pero, para sobrevivir, tiene que seguir expandiéndose y, finalmente, destruir los medios que permitirían reinstaurar la dominación del Estado o del mercado en cualquier lugar. Estas comunas estarían integradas en un sistema de producción comunista que se iría expandiendo hasta tener un alcance mundial, en función del nivel de tecnología más alto que se pueda alcanzar respetando la dignidad humana y la sostenibilidad ecológica. La interdependencia de la producción precisaría el desarrollo de prácticas de deliberación, toma de decisiones y coordinación capaces de integrar a muchas comunas.

Durante la insurrección y después de ella, las comunas de entre doscientas y quinientas personas ocuparían varias manzanas suburbanas en torno a un edificio grande, como una antigua escuela o un hospital. Esos edificios centralizados albergarían las cantinas, salas de reuniones, lavanderías y guarderías. Las personas individuales y las unidades familiares seguirían viviendo en casas independientes pero participarían en la vida compartida de la comuna en espacios situados a una distancia cómoda para desplazarse a pie. En las grandes ciudades, una comuna podría cubrir un par de manzanas llenas de edificios de apartamentos.

Las comunas deben desarrollar un compromiso interno para fomentar una cultura de respeto mutuo de todas las diferencias. Cualesquiera que sean las convicciones de cada persona, sus relaciones con las demás estarán sujetas a la amonestación pública y a la confrontación política, incluso las relaciones con la infancia. Las personas que forman parte de la comuna pueden denunciar los casos de maltrato y daño que vean. También las personas dañinas u odiadas tienen que poder encontrar su lugar en la comuna. Esto plantea la cuestión que suele aparecer en las discusiones sobre la abolición de la policía y las cárceles: ¿qué ocurre con las personas que causan daños graves? Muchas formas de delito desaparecerían en una

sociedad sin clases, pero la violencia interpersonal, como el abuso sexual, probablemente persistirá. Sin la intervención de un Estado y estando en contra de la expulsión por principio, las comunas tendrán que desarrollar prácticas internas con muchos recursos para abordar la violencia. Por ejemplo, se podrían implementar algunas de las propuestas vigentes que siguen los planteamientos de la justicia restaurativa y transformadora y que contarían con muchos más recursos y respaldo del colectivo que los que tienen en la actualidad. Entre esas medidas podría estar el seguimiento a largo plazo de cada individuo mediante turnos rotatorios de amigas que lo acompañen con el fin de evitar que vuelva a dañar a otras personas y fomentar su rehabilitación.²

Las comunas revolucionarias deberían incluir a las personas que no pueden trabajar, como aquellas que están discapacitadas por alguna condición física, la edad, una enfermedad mental o una drogodependencia. La reducción de daños, la atención a la salud mental y los recursos para tratar las adicciones serían asuntos primordiales para los colectivos que comenzaran a establecer las comunas. Tendrán que pasar muchas generaciones para que la sociedad comunista se cure de los traumas del capital y la guerra. Una vida justa y colectiva precisa que existan prácticas específicas que permitan abrazar las complejidades de la diversidad biológica humana en las formas que ahora definimos como discapacidad, neurodiversidad y enfermedad mental. El trabajo reproductivo de estas comunas desarrollaría los medios para respaldar y hacerse cargo de quienes estén pasando por momentos especialmente difíciles.

Los peligros que afronta la comuna

La comuna se enfrentaría a muchas amenazas. Aquellos cabezas de familia que más se resistieran a autoabolirse —blancos con propiedades inmobiliarias, patriarcas abusivos, homófobos y quienes más se benefician de la familia normativa— tendrían que ser confrontados por la lucha feminista, queer y comunista tanto dentro de sus familias como en la sociedad general. Por otro lado, cuanto más elegida y entrañable sea la familia, más abierta podría estar a autoabolirse e integrarse en una comuna grande y que funcione bien.

Cuando la insurrección alcance unas condiciones materiales más estables a gran escala, podría resurgir una contratendencia hacia la restauración de la familia. Si estas comunas no logran convertirse en la forma establecida

² Intenté describir un proceso de justicia transformadora en *Everything for Everyone*, ob. cit., pp. 214-216.

de reproducción social y la familia nuclear volviese a ser la principal unidad de consumo, la sociedad podría experimentar un retorno a la actual lógica de conservadurismo, blanquitud, propiedad y autoaislamiento de la familia capitalista. El regreso de la familia propiciaría la contrarrevolución, la restauración del Estado y el fracaso del comunismo. Se formaría una fuerza contrarrevolucionaria por el restablecimiento de la familia privada y la vida basada en la propiedad privada. Restablecer el hogar privado como unidad básica de reproducción social solo sería posible si triunfara la contrarrevolución y la restauración de la sociedad de clases. El hogar privado no puede operar sin la sociedad de clases. La reproducción comunista de la vida material tiene que oponerse a depender de las relaciones familiares obligatorias y la participación en el trabajo asalariado.

Habría que abordar otras amenazas en torno a la vida de las comunas, tanto en el ámbito interno como en su relación con el resto del mundo. Las familias elegidas y las casas colectivas a menudo son muy selectivas con las personas a las que permiten entrar a formar parte de ellas. Si las imaginamos como la base de toda una sociedad, esa lógica es profundamente contraria a la ética fundamental del comunismo: *a cada cual según sus necesidades*. La comuna tiene que recibir con los brazos abiertos a todas las personas y rehusar la evaluación y la homogeneización. La comuna no puede ser una institución basada en la afinidad o la similitud compartida. En lugar de esto, tiene que estar por encima de la distinción entre lo particular y lo universal, entre una comunidad definida y las necesidades humanas generales. Aún queda mucho por descubrir acerca de las prácticas o las formas sociales que lo harían posible.

Las comunas también tienen que oponerse a las tendencias hacia la homogeneidad religiosa y social para evitar convertirse en núcleos de supervivencialismo, etnonacionalismo, chovinismo blanco o fascismo de género. Muchas personas podrían verse tentadas por la idea de formar comunidades homogéneas basadas en los valores o las prácticas religiosas compartidas. Pero, posiblemente, esta clase de agrupaciones reproducirían muchos de los perjuicios del capitalismo racial, ahora refundido en un modelo colectivista. Si una secta religiosa o cultural quiere vivir por su cuenta y de modo autosuficiente, tendría sentido que las redes de producción y de vida comunal que la rodean la tolerasen, para evitar reproducir la violencia imperialista del liberalismo blanco que pretende «salvar» a cualquiera aun en contra de su voluntad.³ Pero el acceso a los bienes externos estaría condicionado a que, por su parte, permitieran a todas las residentes tener contacto con el exterior, para dar a las mujeres, queers y otras personas que estén siendo oprimidas la posibilidad de conocer y elegir el mundo

³ Doy las gracias a Eman Abdelhadi por ayudarme a aclarar este punto.

exterior. La libre circulación y migración de las personas entre las comunas podría contribuir de manera fundamental a la heterogeneidad. Las personas adultas no estarían atadas permanentemente a su comunidad y podrían elegir trasladarse a voluntad y disfrutar de las mismas garantías de bienestar material en cualquier otra comuna similar.

Dentro de la comuna, las residentes necesitarían encontrar métodos para tomar decisiones compartidas que no terminen consolidándose como una nueva forma de dominio de clase que controla y manipula la gobernanza. La democracia directa y el conflicto interno serían esenciales para evitar las estratificaciones clasistas internas en las comunas. Aunque haya organismos electos en los que se podrían delegar algunas tareas, las decisiones primordiales de la comunidad deben adoptarse organizando asambleas colectivas, deliberando mediante largas conversaciones y sopesando los pareceres de todas las personas afectadas. Si hubiera que organizar la producción a escala mundial por medio de otros mecanismos basados en internet y las redes de comunicación, las decisiones que afectaran de manera inmediata a la vida cotidiana se podrían adoptar en las asambleas de cada comuna. El tamaño máximo de una asamblea presencial, en la que todo el mundo pueda participar directamente en las decisiones y tener alguna oportunidad ocasional de dirigirse a todo el grupo, es de unos pocos centenares de personas.

De manera similar, si las comunas comenzaran a competir entre sí y a desarrollar niveles de vida marcadamente desiguales, podría suponer un regreso a las relaciones sociales capitalistas. Una de las muchas cuestiones sin resolver cuando se imagina el comunismo es cómo evitar la estratificación entre las comunas. ¿Qué prácticas podrían garantizar la universalidad del principio *a cada cual según sus necesidades* sin que aboque a la dominación impersonal de un Estado separado del cuerpo social sobre el que gobierna? La inexistencia de la propiedad, el trabajo asalariado y los mercados limitaría la capacidad de la comuna de dominar a las personas, pero quizás las comunas intentarían consolidar algunas formas de producción privada para su propio consumo interno. ¿Cómo podría evitar la sociedad que algunas comunas terminen disfrutando de mejores niveles de vida que otras? ¿O negociar los conflictos por los recursos entre las comunas? ¿O dismantelar la distribución vigente de las asimetrías geográficas, el desarrollo desigual y la estratificación racial que organizan el espacio capitalista?

Quienes imaginan el socialismo como un sistema de servicios impersonales suministrados por un Estado que dirige una economía de mercado tienen respuestas claras a mano: pueden diseñar medidas que contrarresten expresamente la desigualdad mediante la acción burocrática de inversión en zonas subdesarrolladas, la recaudación de impuestos en las zonas más ricas y la promoción de políticas de desegregación, o incluso desarrollar

medidas de reparación. Pero si las decisiones las toma toda la sociedad de forma descentralizada y las comunas son los núcleos primarios de consumo, necesitaríamos crear unas prácticas nuevas y hasta el momento desconocidas para mitigar toda posible desigualdad en el consumo entre las distintas comunidades y garantizar el bienestar material básico de todas. La comuna que estamos imaginando es un intento de teorizar los fundamentos de una reproducción social comunista; su puesta en práctica solo se puede descubrir en la lucha colectiva compartida. No se trata de un plan o un programa a implementar, sino de una fantasía especulativa que quiere alentar y facilitar a otras personas imaginar todos los aspectos de nuestras luchas.

Fourier y la comuna

Esta visión de la comuna comparte algunos rasgos, pero solo algunos, con diversas propuestas de abolición de la familia. Se suma a Marx y Engels al llamar a la abolición de la propiedad privada y la sociedad burguesa; pero, a diferencia de ellos, también propone una transformación radical de la vida doméstica de la clase trabajadora. Como Kolontái, colectiviza el trabajo reproductivo y reduce de manera drástica el trabajo que se lleva a cabo dentro de la unidad familiar; al contrario que Kolontái, la comuna de la comunización no precisa ni permite la dominancia central del Estado ni la expansión del trabajo asalariado. Como las casas colectivas radicales de la década de 1970, las decisiones se toman de forma compartida y democrática; a diferencia de ellas, la comuna que imaginamos aquí reúne a cientos de personas heterogéneas que no han sido elegidas. En convergencia con las críticas del modelo familiar de las feministas negras y queer, esta visión prescinde completamente de la regulación del Estado y de promover un hogar privado, propietario y respetable.

Después de revisar el registro histórico de las visiones abolicionistas de la familia, se puede afirmar que la propuesta de Charles Fourier es a la que más se parecen las comunas que imaginamos en este capítulo. Las falanges de Fourier son espacios de producción, consumo y vida social compartidas. Al igual que la falange, nuestras comunas revolucionarias precisan que se supere la sociedad de mercado, la producción de mercancías y la propiedad privada. Ambas son alternativas radicales a la familia burguesa privada. Ambas ofrecen a las personas residentes la posibilidad de tener una vida social y psicológica más enriquecedora. La estimación de *Angry Workers* de que debería haber unas doscientas personas por comuna quizás sea preferible a las mil seiscientas personas calculadas por Fourier.

La cocina compartida sería la que establecería una medida inicial natural, dada la logística que supone cocinar para grupos numerosos.

Fourier ofrece un antídoto conceptual al problema de la igualdad entre las comunas. Al establecer tanto la forma social de la comuna como la garantía de un ingreso mínimo social, se ocupa del problema de la igualdad sin imponer a la sociedad un gobierno estatal centralizado. La necesidad de oponerse a la homogeneización e incluir poblaciones diversas en cada comuna va en paralelo a la visión de Fourier de una falange próspera gracias a la armonización de todos los tipos posibles de personalidad. Como en estas comunas, Fourier no aboga por una comunidad de afinidad basada en la evaluación de los méritos de cada persona; en lugar de eso, aboga por una forma social que sea accesible para todas.

Fourier también nos revela otra dimensión de la comuna: incluye múltiples formas de alegría y placer colectivo. La comuna podría convertirse en el centro en el que se produzcan nuevas formas de socialidad, arte, expresión, comunidad, sexo y amor comunistas. Estas comunas podrían ser el centro de una nueva socialidad comunista que desafíe y transforme las prácticas opresivas de dominación personal, estratificación y alienación. Además de sostener la subsistencia compartida y la rebelión en marcha, las nuevas instituciones de la comuna podrían llegar a ofrecer nuevas formas de gozo y pertenencia. La comuna podría propiciar las amistades intergeneracionales. Al igual que algunas cocinas colectivas de las protestas actuales crean muchas oportunidades para hacer contactos intergeneracionales, conectar con personas nuevas o sentir que se forma parte de algo más grande, la cantina y la comuna ofrecen a la gente la posibilidad de tener una vida social más rica. Hoy en día, si quieres tener una relación cercana y a largo plazo con alguien de otra generación, la familia es uno de los pocos escenarios en los que se puede hacer. La vida compartida de la comuna, en cambio, procura un espacio amplio para que se den relaciones ricas y diversas. Por ejemplo, la estructura de la comuna podría hacer que fuese relativamente fácil tener un papel muy activo en la crianza y sostén de una persona joven sin tener que pasar por la experiencia de entrega absoluta y transmutadora que se exige a las madres y padres en el capitalismo. La posibilidad de establecer relaciones diversas fácilmente podría ayudar a terminar con las muchas formas de segregación inherentes a la sociedad de clases. Con el tiempo, esto podría inaugurar un espacio para formas nuevas y transformadoras de identificación y relación que podrían trascender algunas categorías identitarias.

El aislamiento de la familia privada se abre al entretenimiento y la creación cultural colectivas. Las divisiones en las que se suele organizar la producción cultural —productoras profesionales frente a consumidores pasivos— podrían desaparecer en la comuna. Desde las canciones que

se cantan por las noches o los DJs habituales en las fiestas de baile de la comuna hasta las grandes producciones de entretenimiento realizadas entre varias comunas, la creación de cultura también podría convertirse en parte de la vida doméstica. Muchos campamentos de protesta y casas colectivas desarrollan formas de entretenimiento colectivo. Las formas futuras de entretenimiento colectivo, equipadas con los recursos conferidos por el control de los medios de producción, podrían incluir música, películas, experiencias inmersivas, arte visual, teatro y cualquier otra forma de creación a cualquier escala.

Conforme la gente descubre la sociedad libre, podría aumentar el número de personas que se identifique con la sexualidad no normativa. Fourier considera que los cánones de belleza y fealdad son transhistóricos pero, al contrario, esos cánones son muy proclives a transformarse y ampliarse. La cultura queer, el liderazgo queer y los movimientos queer son un recurso esencial para las luchas comunistas que pretendan alcanzar formas más plenas de libertad humana, como son los movimientos contra otros cánones sexuales más estrechos, como la gordofobia o el capacitismo. Combinadas con el carácter colectivo de la comuna, estas tendencias queer podrían generar nuevas dinámicas que den valor a las relaciones sexuales consensuales, positivas y sanas.

El sexo y el placer sexual se podrían convertir en asuntos colectivos que, de manera simultánea, afronten la coerción y el abuso sexual y respalden a las personas en su búsqueda de la plenitud sexual. A diferencia de Fourier, reconozco que la satisfacción sexual plena y la perfecta armonía probablemente sean imposibles, a la vista de los hallazgos del psicoanálisis acerca del desarrollo humano. Pero la comuna da la oportunidad de transformar la práctica sexual y el erotismo en algo que podría ser considerado colectivamente como una necesidad humana, una fuente de bienestar y un área de cuidados éticos. En ocasiones, podría adoptar la forma de las orgías masivas planificadas que imaginaba Fourier. Pero, en la mayoría de los casos, se trataría más bien de ayudar a las personas con su salud y su satisfacción sexual manteniendo largas conversaciones de apoyo e incorporando la sexualidad en la educación para la salud mental y física. La misoginia heteronormativa se podría desmontar si la sociedad reconociera que el sexo es una fuente de bienestar humano.

Para evitar el riesgo de que se restaure la familia patriarcal como fuerza contrarrevolucionaria, sería fundamental que se sostuviera el conflicto interno en torno al género y la sexualidad en la comuna. Como Fourier, imagino que el interés personal combinado con una consciencia transformada sería la clave para mantener el compromiso colectivo con la comuna. Las mujeres y las parejas feminizadas podrían rechazar la reimposición de la familia, después de haber vivido cómo se reduce el trabajo doméstico

en la comuna colectiva y las oportunidades que abre la comuna al cuestionamiento de las dinámicas de relación sexistas. Las personas queer y trans podrían reconocer en la comuna el medio para evitar el maltrato y la dominación de la familia para ellas mismas y para las futuras infancias queer y trans. Quienes hayan vivido la comuna insurreccional podrían reconocer en ella el fundamento material para un orden sexual y de género más libre, elegir defenderla y ampliar su alcance. Todas aquellas que se hayan dado cuenta de lo que está en juego si triunfa el comunismo podrían sumarse a las personas queer, trans y feministas y a las mujeres racializadas radicales para oponerse unidas al retorno de la familia y luchar, en cambio, por la sustitución total de la familia por la comuna.

La infancia en la comuna

La comuna podría constituir la base material para la abolición de la familia. Cuando las comunas comiencen a ofrecer estabilidad material y una comunidad de apoyo, muchas familias poco normativas podrían decidir autoabolirse, sumarse a las comunas y disolver en la comunidad su insularidad económica y social. En un proceso revolucionario, los numerosos colectivos que saldrían más beneficiados por la superación de la familia podrían ser los primeros en ver los beneficios de la comuna: la familia elegida queer, las familias racializadas encabezadas por mujeres y afectadas por la migración y las encarcelaciones masivas, las familias que viven en la pobreza y aquellas que subsisten mediante otras relaciones de parentesco de clase trabajadora no heteronormativas. Una vez que viva en la comuna, cada individuo podría seguir manteniendo lazos familiares con las demás. Podría elegir tener una pareja romántica, tener descendencia o involucrarse en el cuidado de personas muy mayores o muy jóvenes. Pero estas relaciones no funcionarían como hogares privados, no estarían reguladas por la norma doméstica de un Estado racista y no constituirían la base de la propiedad o el poder. En cambio, serían relaciones sociales integradas en el ancho mundo de la comuna. En este sentido, la abolición de la familia no significa destruir los lazos de parentesco que actualmente sirven de protección contra la supremacía blanca, la pobreza y la violencia del Estado. Al contrario, significa expandir esa protección para crear comunidades de lucha más amplias. Es comprometerse a cuidar de todas, una respuesta al anhelo de amor.

Dentro de la comuna, los lazos de parentesco pueden pervivir de muchas formas pero estarían integrados en una comunidad más grande e interdependiente. Cada persona podría optar por la crianza compartida con una o más adultas, creando formas de organización similares a la familia con el fin de criar a la infancia. La investigación sobre el desarrollo

psicológico señala que la infancia se beneficia de la atención constante de un grupo pequeño de personas adultas en sus primeros años de vida.⁴ Esto se opone a algunas corrientes históricas de la abolición de la familia que, erróneamente, consideran los lazos madre-hijo opresivos por naturaleza y ven necesario prohibirlos por completo. Entre las heterogéneas formas de organizar las relaciones íntimas en una comuna, la gente quizás elija criar a la prole que ha gestado o con la que tiene una relación biológica; o puede que elijan otros arreglos; o puede que ellas, otras personas con las que comparten su vida o sus hijas, elijan cambiar esos arreglos cuando crezcan. De manera similar, algunas personas podrían decidir formar relaciones de por vida con su familia biológica o elegir formar una pareja romántica duradera con otra persona e incorporar la práctica de la crianza.

Sin embargo, estas unidades de parentalidad íntima o familiares no actuarían como unidades económicas en modo alguno. No organizarían el consumo material ni la reproducción social. Antes bien, solo constituirían arreglos voluntarios y personales que se integrarían en una unidad económica mayor, y habría múltiples alternativas preparadas para cualquiera que decida abandonar un arreglo. Si una niña considera que su situación vital es intolerable, habría muchas otras personas adultas interdependientes con ella y en su entorno social que podrían observar la situación, intervenir colectivamente en caso de que sea necesario y facilitar opciones de alojamiento de acceso fácil, entre las que estarían otras familias a las que la niña se podría unir o jardines de infancia especializados en esta labor. Una persona podría pasar por múltiples hogares y arreglos de convivencia conforme crece—incluso pasar un tiempo en viviendas compartidas centradas en la infancia— que siempre estarían a escasa distancia del grupo original de personas adultas que la persona pueda identificar como sus progenitoras. Estas alternativas permiten a padres y madres estar dentro o fuera de la vida de un niño a lo largo del tiempo mientras la cobertura de sus necesidades materiales y sociales están siempre garantizadas por otras personas. Las integrantes de la comuna estarían vinculadas por un compromiso común a

⁴ Este tema es objeto de numerosos debates. Para conocer la investigación del desarrollo infantil centrada en los orfanatos rumanos, véase Sandra R. Kaler y B. J. Freeman, «Analysis of Environmental Deprivation: Cognitive and Social Development in Romanian Orphans», *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, núm. 35(4), 1994, pp. 769-781; Kim Maclean, «The Impact of Institutionalization on Child Development», *Development and Psychopathology*, núm. 15, 2003, pp. 853-884. Sin embargo, este tipo de investigaciones mezclan internamiento y desatención; analizar los efectos del cuidado institucionalizado de buena calidad es más difícil. El estudio del desarrollo infantil en los kibutz, algunos de los cuales intentaban minimizar la interacción madre-hijo, tiene resultados bastante menos homogéneos. Véase Benjamin Beit-Hallahmi y Albert I. Rabin, «The Kibbutz as a Social Experiment and as a Child-Rearing Laboratory», *American Psychologist*, núm. 32(7), 1977, pp. 532-541; David Oppenheim, Abraham Sagi y Michael E. Lamb, «Infant-Adult Attachments on the Kibbutz and Their Relation to Socioemotional Development 4 Years Later», *Developmental Psychology*, núm. 24(3), 1988, pp. 427-433.

cuidar adecuadamente unas de otras, pero la forma particular que adoptaría este compromiso en las relaciones se podría negociar y podría cambiar según las distintas capacidades y necesidades. Como imaginó Fourier, cuando las niñas y los niños se hagan mayores podrán viajar de continente en continente explorando la riqueza del mundo, y podrán mantener el contacto con sus amigas y sus diversas formas de relaciones familiares por medios digitales.

Gradualmente, las nuevas formas de arquitectura, diseño y construcción reflejarían las necesidades de esa combinación de espacios heterogéneos para la vida privada de individuos y pequeños grupos escogidos y espacios compartidos para el trabajo reproductivo y el consumo. En el diseño de los nuevos espacios físicos que habitarían las comunas, cada persona podría tener suficiente espacio privado y personal para ella misma y sus parentescos elegidos. Pero muchas de las cosas que ahora se hacen en el hogar privado se podrían hacer mucho mejor en el espacio compartido: las cantinas podrían reemplazar a la mayoría de las cocinas y comedores; los jardines de infancia podrían reemplazar los cuartos de juegos individuales; los espacios compartidos de entretenimiento podrían servir como lugares donde ver la televisión o pasar el rato en grupo; los estudios personales se podrían sustituir por bibliotecas compartidas y zonas de *coworking*; los equipos de mantenimiento y limpieza del hogar estarían disponibles en un espacio común; los vehículos, cuando sean necesarios, también se podrían compartir. La comuna de unos pocos centenares de personas es lo bastante pequeña como para que estas cosas puedan estar a mano y sean fácilmente accesibles en cualquier momento y, a la vez, reduce a un mínimo razonable la necesidad de consumo individualizado y espacio de vida aislado. En la mayoría de los casos, el espacio privado podría estar limitado a una agrupación de dormitorios confortables para quienes opten por vivir en formaciones de tipo familiar, dispuestos en torno a un solo cuarto compartido que sería de fácil acceso para toda la comuna.

La comuna podría llegar a priorizar el descubrimiento, exploración y expresión del género de todas las personas. Las nuevas modalidades de género se podrían integrar con la crianza, con los juegos y los espacios sociales, con el entretenimiento y con la atención médica. La liberación de género es un elemento esencial a la hora de construir los nuevos cimientos del bienestar humano comunista. Con la comunización de la sociedad y la abolición de la familia, el género experimentaría transformaciones profundas y dejaría de servir como punto de partida para establecer una división del trabajo, la dominación interpersonal o la violencia sexual. En cambio, el género se podría convertir en lo que ya se prefigura en la experiencia trans: una forma de expresión de una realidad personal sutil, la belleza y la riqueza de la expresión humana o el empleo del recurso estético para la

realización personal. La comuna podría desplegar todas las cualidades de la reproducción social comunista y permitir, por primera vez desde que se estableció la sociedad de clases, la plena libertad de género. Si las personas queer y trans y sus aliadas logran establecer una cultura general que sostenga su expresión de género, las condiciones materiales de la comuna favorecerán su total esplendor. A diferencia de la familia nuclear privada, que es capaz de obstaculizar la intervención del cambio cultural queer, la comuna podría dar lugar a que las luchas colectivas en torno a la libertad sexual y de género den todos sus frutos.

Cuando una niña o niño saliera del armario y se declarara trans, seguramente no tardaría en encontrar aliadas y defensoras. Si se da el caso de que sus progenitoras fueran unas intolerantes, las vecinas cercanas estarían lo bastante integradas en su vida cotidiana como para identificar rápidamente el maltrato infantil e intervenir. Estas intervenciones, más que cortar el contacto entre progenitores e hijos de manera permanente llevándose a la infancia, permitirían que siguieran relacionándose con frecuencia en espacios compartidos por el colectivo, pero poniendo a disposición diversos medios en caso de que haya maltratos o violencia. La cultura compartida de la comuna sustentaría la libre expresión de género de la infancia. Podría disponer sin restricciones de la tecnología médica necesaria para que la transición de género, conforme a cada edad, fuera relativamente sencilla. Según vaya creciendo, los adolescentes podrían tener ayuda cuando mantengan relaciones románticas, apropiadas para su edad, o busquen el placer sexual y a la vez estar protegidos ante depredadores sexuales. La comuna, a diferencia de la familia, hace posible que estas experiencias afirmativas estén al alcance de todo el mundo.

* * *

Las comunas que imaginamos aquí son una visión especulativa de la abolición de la familia, que deriva de lo que yo identifico como las cualidades de la reproducción social comunista, combinadas con distintas formas de análisis de las protestas de masas existentes. Ilustra el modo hipotético en el que se podrían organizar los cuidados para superar la familia privada, destruir el hogar privado y sustentar el esplendor humano. Como posible forma social, permite que las personas sigan estableciendo y manteniendo relaciones familiares. Pero dentro de la comuna estas relaciones podrían ser menos coercitivas que en la familia tal y como la conocemos, y dejarían de determinar el bienestar material, la posición de clase o el poder social. Lo que tienes dejaría de depender de a quién amas. La abolición de la familia que proponemos no se va a llevar a la prole de nadie, no va a propiciar

la atomización del mercado ni la expansión del poder del Estado. Esta abolición de la familia consiste en convertir nuestra capacidad de cuidar y amar en el fundamento de nuevas formas sociales radicales, que llegarán a hacerse universales cuando se trascienda la sociedad de clases. Podemos cuidarnos mutuamente a través de la comuna revolucionaria.

No se pretende que esta comuna imaginaria se tome como un proyecto o un programa a cumplir. No creo que sea muy provechoso intentar crear estas instituciones en el presente capitalismo racial, más allá de los experimentos limitados de vida alternativa que ya existen. Si es necesario, la gente creará estas comunas en el curso de la propia lucha revolucionaria. Con suerte, puede que algún día algunas de nosotras formemos parte de un momento revolucionario así y nos planteemos junto a otras personas las cuestiones inmediatas: ¿cómo lograr que la rebelión no decaiga?, ¿cómo nos cuidamos entre nosotras mientras sigue la lucha? Las especulaciones que hagamos ahora podrán o no ser de utilidad en esos momentos. Pero en el presente nos pueden resultar útiles, ayudándonos a clarificar nuestros valores, expresar nuestras aspiraciones y ocuparnos de las cuestiones sociales complejas que atañen a nuestros deseos políticos. Nuestros movimientos saldrían beneficiados si se especulara más para identificar las cualidades de la sociedad libre que nos gustaría tener y las posibles formas sociales que permitirían hacerlas realidad.

CONCLUSIÓN

HACIA LA COMUNIDAD AMADA

ESTE LIBRO HA ABORDADO las dinámicas materiales de la reproducción social, como la dependencia de las familias del respaldo de las políticas públicas, el acceso a la propiedad y el salario estable y su papel particular en la reproducción de la sociedad capitalista, entre otros aspectos. Empleando un análisis materialista, he intentado seguir la transformación de la familia —y, por consiguiente, los argumentos expuestos por sus críticos— concurrente con los cambios en el desarrollo capitalista. Un elemento esencial para la reproducción de la sociedad capitalista son las actividades que desarrollan el trabajo de cuidados humanos. Aunque los cuidados han aparecido a lo largo de este libro, a continuación volveré a conjugar los argumentos a través de este concepto.

Los *cuidados* son aquellas actividades que nos ayudan directamente a reproducir nuestra salud y desarrollo físico, nuestro bienestar psicológico y nuestra capacidad de tener relaciones satisfactorias y experimentar placer. Los cuidados son una relación material, un conjunto de formas de trabajo. Es una forma de trabajo que tiene lugar como una relación entre personas, que ofrece un valor de uso necesario para poder vivir una vida llevadera. Para muchas personas adopta la forma particular de una dependencia personal en el contexto de la familia. Los cuidados en la familia pueden ser una madre que cambia el pañal a su bebé; una pareja romántica en un acto sexual decente; una persona cocinando y sirviendo la comida al resto de personas de un hogar privado; una conversación sobre problemas emocionales; ayudar a un padre anciano y discapacitado a meterse en la cama y a salir de ella. Progresivamente, los cuidados también están adoptando la forma de intercambio comercial, un servicio comprado en el mercado o pagado por los servicios públicos del Estado. Los cuidados que ofrece el mercado pueden adoptar la forma de la lavandería en la que una joven profesional deja la ropa sucia; el restaurante de comida rápida donde un trabajador asalariado sobrecargado recoge la cena; la sesión semanal con la psicóloga; pagar a un trabajador sexual para una noche; o una auxiliar de atención domiciliaria, pagada por el seguro médico o por un programa público, que viene a cambiar las sábanas. Los cuidados no son necesariamente buenos ni se hacen necesariamente con cariño.

No hay una línea conceptual firme que distinga el trabajo de cuidados de otras formas de trabajo, porque, en la sociedad, todas las formas de trabajo son interdependientes entre sí. A menudo se identifica más fácilmente por el género: el trabajo de cuidados consiste en aquellas formas de trabajo asociadas con las mujeres y las personas feminizadas. Como ocurre con la división sexual del trabajo, sus parámetros exactos están supeditados al momento histórico y son maleables. Como ocurre con la reproducción social, no se puede extraer completamente o definirse fuera de la totalidad de las relaciones sociales capitalistas. Bajo el capitalismo, los cuidados están alienados. Para acceder a los cuidados en una familia hay que someterse a las políticas públicas, las normas culturales y la dominación directa de otra persona. Para acceder a los cuidados disponibles en el mercado hay que encontrar un empleador capitalista que quiera explotar tu trabajo o hay que tener acceso a los recursos producidos mediante el trabajo de otras personas. Estas condiciones materiales agravan las otras formas de opresión que se pueden desplegar dentro de las relaciones de cuidados. Alimentan la dominación racial, la misoginia, la violencia sexual y el maltrato infantil. Estas relaciones sociales capitalistas permiten que la homofobia, la transfobia, los prejuicios raciales y hacia las personas queer circulen fácilmente como criterios de distribución de la violencia y la pobreza. Las condiciones materiales del capitalismo racial permiten formas más intensas de estratificación racial y, mientras respaldan a algunas familias, condenan a otras a la ausencia de parentesco impuesta por la ley y a la separación violenta. Aún así, todas estas formas de cuidados contienen un elemento de valor de uso: responden directamente a las necesidades humanas. Los cuidados, en su modalidad no alienada, son ayudar a cada persona o grupo a sanar de los daños psicológicos y físicos. Son proveer a las personas de los recursos, la educación, el amor y el sostén que les permitan explorar todas sus capacidades para la acción intelectual, creativa y física. Cada persona necesita diversas formas de cuidados, en función de sus diversos cuerpos, organizaciones neurocognitivas y pasiones. Los cuidados no alienados son aquellas actividades que nos ayudan a alcanzar la plenitud como seres humanos.

En este libro, la abolición de la familia se concibe como un proceso material de lucha simultáneo a la superación de la sociedad capitalista. La abolición de la familia es la creación de las condiciones materiales necesarias para el pleno desarrollo humano y para minimizar y reparar el daño. Es el compromiso de poner los cuidados no alienados al alcance de todo el mundo. Significa liberar los cuidados de su reclusión en la familia privada y transformarlos en algo compartido de forma colectiva y democrática. La abolición de la familia es la dimensión de los cuidados propia de una sociedad sin clases. *La abolición de la familia es la comunización de los cuidados.*

Si consideramos los valores de uso de los cuidados, observamos otra dimensión de la sociedad libre que está más allá de las condiciones materiales inmediatas que hemos tratado en este libro. Los cuidados son una relación afectiva. Al cuidar de otras personas, al ser cuidadas, podemos experimentar la posibilidad del amor. Algunas socialistas, informadas por la tradición filosófica liberal, destacan que el socialismo sería esas condiciones materiales en las que tu bienestar material no depende de que seas del agrado o de que a ti te agrade nadie. Hasta cierto punto, esta es una verdad obvia. El comunismo solo tendría sentido si el acceso a las condiciones materiales de subsistencia fuese universal e incondicional. Hasta la persona más aborrecible, violenta y dañina necesita un lugar en el que dormir en condiciones humanas. Pero, en otro sentido, este modelo de socialismo carece completamente de otro elemento esencial en una sociedad justa: que tengamos la oportunidad de llegar a amarnos mutuamente, de llegar a ser amadas, de expresar y realizar ese amor de abundantes formas consensuadas, de usar ese amor para llenar y enriquecer nuestras vidas. Una sociedad libre es la que se cimenta en los cuidados mutuos. Los cuidados, en su modalidad no alienada, no son solo el trabajo de cubrir las necesidades humanas; son un afecto del comunismo. Bajo el comunismo, los cuidados son la facilitación y el sostén de la plenitud humana. Amor y cuidados: son palabras muy cargadas con el significado que se les atribuye en nuestra sociedad capitalista y alienada. También nos señalan una cuestión que a menudo se desatiende: ¿cómo sería vivir en una sociedad libre y comunista?

La comunidad amada de Martin Luther King Jr.

La teoría marxista prácticamente ha ignorado los afectos y experiencias del comunismo. A la vez que rechazaban el impulso de la imaginación utópica y, en general, desdénaban la psicología de las relaciones humanas, los marxistas han escrito bastante poco sobre la vida emocional de la sociedad libre. La teoría comunista se podría enriquecer si acudiera a otras tradiciones políticas y teóricas.

La teorización más vibrante de los afectos en la lucha contemporánea proviene del feminismo, la liberación queer y las luchas negras. El feminismo ha teorizado de forma extensa sobre los afectos en los cuidados y el derecho a rechazar las labores de cuidados. La liberación queer ha puesto en primera línea el poder del goce erótico y el placer sexual como una condición esencial de la libertad humana. Las luchas negras han subrayado en repetidas ocasiones el fundamento y la aptitud del amor negro, el goce negro y la aceptación del placer de la vida negra. La teoría negra mira más allá de la alienación del capitalismo racial incrustada en la circulación de las

artes negras e identifica en ellas la aptitud de un amor negro pleno. Algunas tradiciones religiosas también tienen mucho que ofrecer en la teorización de la experiencia afectiva del comunismo. El concepto de *bodichita*, del budismo mahayana, comprende un amor universal por todos los seres sintientes que es inseparable de la capacidad de reconocer los característicos espejismos del pensamiento conceptual. Muchas fes religiosas contienen algún elemento de amor universal; una sociedad justa se imagina como aquella en la que puede florecer el amor universal. Malcolm X se inspiraba en el concepto musulmán de *umma*, la solidaridad universal de la comunidad musulmana mundial que trasciende todas las diferencias basadas en la nación, la clase y la raza. La cristiandad también está colmada de nociones de amor.

Martin Luther King Jr. estableció un vínculo poderoso entre la solidaridad colectiva de la lucha negra y los elementos progresistas de la teología cristiana.¹ Como hombre socialista, antiimperialista y devoto religioso, King creía en la necesidad de refundir la sociedad mundial partiendo de los principios de la solidaridad y el amor compartido. Consideraba que la no violencia era una táctica que ponía en práctica esa promesa emancipatoria del amor, pero también expresó cierta simpatía y solidaridad con las personas que recurrían a la lucha violenta. Si bien yo no comparto el profundo compromiso de King con la no violencia, sí pienso que su pensamiento teoriza los efectos del comunismo de forma contundente. La no violencia, aunque sea una táctica limitada, es un principio transcendente para reflexionar sobre lo que significa cuidar unas de otras. King fue una figura política poderosa por una serie de razones: la condiciones singulares de la coyuntura política del Sur sometido al sistema Jim Crow de la década de 1950, que hicieron de la protesta no violenta una estrategia eficaz; la importancia de la iglesia negra sureña como una de las pocas instituciones comunitarias autónomas que no estaban bajo control blanco; y su persuasivo discurso y profundo carisma. Es cierto que el movimiento afroamericano de los derechos civiles estuvo impulsado por la lucha de masas de millones de personas negras de clase obrera, y que la nostalgia racista lo ha reinterpretado como la obra de un puñado de líderes extraordinarios. Pero, a pesar de la historiografía deficiente que lo ensalza para explicar un movimiento mucho más amplio, Martin Luther King fue verdaderamente una figura extraordinaria.

¹Un dato relevante para la discusión sobre el concepto de *Aufhebung* del capítulo 3: King también fue un estudioso de Hegel. El doctor King escribe «esta actividad dual de la síntesis es expresada por Hegel con la palabra *aufheben*, que a veces se traduce como “sublimar”. La palabra alemana tiene dos significados. Significa a la vez abolir y preservar». Martin Luther King Jr., «An Exposition of the First Triad of Categories of Hegelian Logic—Being, Non-Being, Becoming», The Martin Luther King Jr. Research and Education Institute, 1953. Gracias a Max Fox por señalármelo.

Una de las formulaciones más elocuentes de King fue la *comunidad amada*. El concepto aparece en muchas ocasiones en sus discursos y escritos. King insistía con frecuencia en que la comunidad amada era la meta de la no violencia. A través de la no violencia se podría acabar con la segregación y la opresión destructivas y las personas podrían, por fin, tener la oportunidad de reconocerse mutuamente como plenamente humanas. Estas ideas aparecen en varios discursos y escritos realizados entre 1957 y 1960. En tres discursos diferentes, pronunciados en 1957 y 1959, King expresa la siguiente idea con variaciones mínimas: «El camino de la violencia lleva al rencor en los supervivientes y a la brutalidad en los destructores. Pero el camino de la no violencia lleva a la redención y a la creación de la comunidad amada».² En 1960, durante una entrevista para el periódico *US News & World Report*, King elabora esta distinción:

Si alguna vez sucumbimos a la tentación de recurrir a la violencia en nuestra lucha, las generaciones que aún no han nacido serán las que sufran la larga y desoladora noche del rencor. Nuestro objetivo no es derrotar o humillar al hombre blanco, sino ganarnos su amistad y su comprensión. Una de las formas en las que pretendemos hacerlo es mediante la protesta no violenta, para despertar la conciencia dormida de la comunidad blanca con la esperanza de alcanzar la comunidad amada y la clase de hermandad que necesitamos para que nuestra supervivencia sea positiva y significativa.³

La comunidad amada es un propósito deliberado, un principio rector que informa la acción no violenta. Con la no violencia «la intención siempre es crear la comunidad amada».⁴ Su forma inmediata es la reconciliación: «Hay otro elemento que debe estar presente en nuestra lucha y que hace que nuestra resistencia y nuestra no violencia sean realmente significativas. Ese elemento es la reconciliación».⁵

Antes he hablado de la abolición de la familia como un *horizonte*, una forma de teorizar sobre una sociedad libre posrevolucionaria. En sus

² Las referencias a esta forma de expresarlo son demasiado numerosas para enumerarlas en detalle. Todas se pueden consultar en *The Papers of Martin Luther King Jr. (The Papers of MLK)*, a partir de ahora, volúmenes 4-6. Cronológicamente, la primera mención aparece en febrero de 1957 (vol. 4, p. 190) y la última en febrero de 1959 (vol. 5, p. 234). Véase también vol. 5, p. 141 y p. 233; vol. 6, p. 324. Continúa usando esta frase en 1960, pero empieza a variar su formulación. Previamente, King había usado «comunidad amada» en un discurso de 1956 que no está incluido en esta recopilación.

³ King, «Revolt Without Violence—The Negroes' New Strategy», 21 de marzo de 1960, *The Papers of MLK*, vol. 5, p. 393.

⁴ King, «Interview by Inter-American University Students and Faculty», 14 de febrero de 1962, *The Papers of MLK*, vol. 7, p. 402.

⁵ King, «Statement to the Press at the Beginning of the Youth Leadership Conference», 15 de abril de 1960, *The Papers of MLK*, vol. 5, p. 427.

formulaciones, King está subrayando que la práctica de la no violencia ofrece su propio horizonte revolucionario, el de la comunidad amada. Aunque algunos pensadores y activistas negros posteriores terminaron dando importancia a la comunidad amada que se forja en plena lucha, para King, en ese momento, la comunidad amada era un lugar de destino, un objetivo, un horizonte lejano: «Nuestro fin último ha de ser la creación de la comunidad amada». ⁶ ¿Qué es la comunidad amada, una vez se ha transformado el mundo con la no violencia? En otro discurso de 1960, King explica que implica un respeto universal por la dignidad humana y el valor de la vida humana: «El fin que perseguimos es la creación de la comunidad amada. El fin que perseguimos es crear una sociedad en la que todos los hombres puedan vivir juntos como hermanos y respetar la dignidad y el valor de toda existencia humana». ⁷ En una carta personal de 1960, la comunidad amada también se equipara con la hermandad universal, que hay que alcanzar gradualmente: «Ojalá los días venideros nos acerquen a la “amada” comunidad y a una sociedad en la que la hermandad de los hombres se haga realidad». ⁸

Las generaciones posteriores de teóricas negras han retomado de forma muy interesante este concepto de la comunidad amada. El libro de bell hooks *Killing Rage* (1995) concluye con un capítulo emotivo, titulado «Beloved Community: A World Without Racism», que se hace eco de la evocación de la comunidad amada como un horizonte de cambio social absoluto. Como King, ella vincula la comunidad amada con la posibilidad del respeto interracial. Subraya que para que la comunidad amada sea posible, no solo hay que renunciar a la diferencia, sino que además hay que abrazarla y valorarla. La comunidad amada está «unida por que todas creemos en el poder transformador del amor». ⁹ Nuestras experiencias de amor y apoyo en el presente pueden ayudarnos a recordar que la comunidad amada es posible. ¹⁰ En una conversación con George Brosi, en 2012, bell hooks subraya que la comunidad amada implica aprender de las personas oprimidas: King «era muy consciente de que las personas que participan en las instituciones opresivas no van a abandonar las lógicas y las prácticas de dominación si no tratan con quienes se están esforzando por que las cosas se hagan mejor». ¹¹ hooks vincula esta idea a la justicia restaurativa y a las

⁶ Ídem.

⁷ King, «Address Delivered at the Montgomery Improvement Association's 'Testimonial of Love and Loyalty'», 1 de febrero de 1960, *The Papers of MLK*, vol. 5, p. 360.

⁸ King, «To Percival Leroy Prattis», 26 de abril de 1960, *The Papers of MLK*, vol. 7, p. 209.

⁹ bell hooks, *Killing Rage: Ending Racism*, Nueva York, Henry Holt, 1995, p. 265.

¹⁰ Ibídem, p. 264.

¹¹ bell hooks y George Brosi, «The Beloved Community», *Appalachian Heritage*, núm. 40(4), 2012, pp. 76-86, 76.

estrategias de resolución de conflictos basadas en la comunidad. La comunidad es una dimensión esencial de la interdependencia humana, contraria al individualismo liberal.

Deborah N. Archer, en una conferencia reciente sobre Martin Luther King Jr. explica su forma de entender la visión de King, en la que «todo el mundo podría tener una vida alegre y digna porque todo el mundo estaría comprometido con el bienestar y la dignidad del resto de los seres humanos».¹² Contrapone esta idea a las múltiples formas de política pública supremacista blanca vigentes. También se ha recurrido al concepto de la comunidad amada en el debate sobre el placer queer negro, por ejemplo en el artículo de Jafari Sinclair Allen sobre la cultura queer de los clubs de baile.¹³

Joshua F. Inwood teoriza en detalle la comunidad amada de King. El amor no es sentimental sino que se basa en la noción cristiana de la redención, semejante a la palabra griega *agape*, que King definió como «la voluntad de hacer todo lo que sea necesario para restablecer la comunidad».¹⁴ Conforme el pensamiento de King evoluciona, empieza a vincular cada vez más la justicia con la lucha internacional contra el colonialismo y por la redistribución masiva de la riqueza mundial, y para alcanzar estos fines sería imprescindible erradicar «el racismo, el materialismo y el militarismo».¹⁵ King expresaba una afinidad con reservas hacia Karl Marx, el movimiento Black Power, la revuelta armada y las luchas anticoloniales cada vez más extendidas por el Sur global. Inwood concluye que King «radicaliza el concepto de comunidad» de un modo que se opone directamente al neoliberalismo de hoy.¹⁶

King entendía la alienación principalmente como una separación, una humanidad disociada de sí misma. La comunidad amada es volver a estar juntas, el reencuentro al que todas tenemos derecho desde que nacemos. Sus escritos tocan de forma menos evidente otra dimensión fundamental de la alienación que constituye el capitalismo racial: el sometimiento. No cabe duda de que King identificó el sometimiento como una de las principales dimensiones de la supremacía blanca y dedicó su vida a acabar con las instituciones que encarnaban ese sometimiento. El capitalismo no solo nos separa a unas de otras en la violencia del intercambio comercial; también constituye

¹² Deborah N. Archer, «Creating Dr. King's 'Beloved Community'», *Symposia*, núm. 66(5), 2011, p. 8868.

¹³ Jafari Sinclair Allen, «For 'the Children' Dancing the Beloved Community», *Souls*, núm. 11(3), 2009, pp. 311-326.

¹⁴ King según se cita en Joshua F. J. Inwood, «Searching for the Promised Land: Examining Dr Martin Luther King's Concept of the Beloved Community», *Antipode*, núm. 41(3), 2009, pp. 487-508, 494.

¹⁵ King según aparece en *ibídem*, p. 496.

¹⁶ *Ibídem*, p. 505.

un poder que gobierna sobre la vida humana y nos somete a todas. La comunidad amada de King ha de ser el fin de la separación y el derrocamiento del poder que nos somete. Aunque coincido con el afán por que se reconozca la humanidad que nos une, que fundamenta el compromiso de King con la no violencia, considero que en muchos casos la violencia es necesaria para acabar definitivamente con la dominación y la opresión. Marx y la tradición marxista ofrecen una crítica crucial del sometimiento.

Gemeinwesen

Comunidad es un concepto con muchos significados en el capitalismo actual. Para los pensadores neoliberales, las comunidades tendrían que sustituir al Estado del bienestar, mantener unida a la familia, cooperar con la actividad policial y hacer posible una sociedad civil vibrante. Para muchas personas que forman parte de grupos sociales marginados, la comunidad es la fantasía de que podríamos formar parte de algo, de que la gente a la que vemos en las fiestas, las manifestaciones o los encuentros son personas que podrían amarnos y cuidarnos, que podrían ser nuestra familia elegida. Para muchas activistas, la comunidad es la principal motivación para la acción colectiva, el lugar y la piedra angular de las prácticas alternativas de responsabilización, el espacio para el aprendizaje y la expresión creativa. Todas anhelamos la comunidad amada y, a veces, fingimos que la hemos encontrado.

Pero, del mismo modo que el neoliberalismo ha empezado a depender de la idea de comunidad y a utilizarla, las fuerzas del capitalismo racial no dejan de destruir comunidades.¹⁷ Forzadas por los mercados laborales, las personas se alejan de sus amistades y de su familia para encontrar un trabajo decente. Conforme van cumpliendo años, muchas activistas tienden a aislarse cada vez más en sus unidades familiares, incapaces de seguir implicadas activamente en los espacios compartidos de la vida comunitaria. La violencia racial ataca directamente a la comunidad: los proyectos de remodelación urbana arrasan barrios enteros, se hacen redadas en centros de trabajo y deportaciones masivas en nombre del control de la inmigración ilegal, los encarcelamientos masivos sacan de sus barrios a miles de hombres racializados pobres, el acoso policial y la amenaza de violencia policial continuas hacen que la juventud racializada deje de socializar en público. Puede que una persona acuda a la así llamada comunidad para que la ayude con el alquiler o para conseguir un sitio donde dormir pero, en definitiva, hay tantos casos en los que la gente se siente abandonada por

¹⁷ Parte de este argumento se extrae de un texto colectivo que se publicará en *Pinko*.

su comunidad como casos en los que siente que la comunidad la ayuda. Las comunidades se evaporan: en cualquier círculo, es poco probable que las personas que se cuidan mutuamente vivan cerca más que unos pocos años. Las comunidades siempre son precarias.

Las comunidades no consiguen estar a la altura de nuestras aspiraciones porque no controlan los medios de producción. Los capitalistas y los Estados capitalistas tienen el monopolio de todo aquello que necesitamos para subsistir. Las personas pueden amar a aquellas que consideran que son su comunidad, pero su prioridad tiene que ser encontrar el modo de vender su capacidad de trabajo. Las exigencias de los empleadores y de los mercados de trabajo dominan la vida de las personas. Sin los recursos necesarios para sustentar realmente a las personas, lo que llamamos comunidad está sujeto a la inestabilidad constante. Miranda Joseph critica las nociones de comunidad que emplean las organizaciones sin ánimo de lucro. Afirma que la comunidad sustituye las aspiraciones difusas y colectivas de estar libres de la violencia capitalista, el dominio de la propiedad y la riqueza y la coerción universal; dicho en pocas palabras, *comunidad* es la palabra que se usa cuando lo que queremos expresar es nuestro deseo de comunismo.¹⁸

Marx utiliza el término *Gemeinwesen*, que a menudo se traduce como *comunidad* pero también se puede traducir como *el ser comunal*. Marx lo utiliza para referirse a la comunidad hacia la que avanzan las revueltas colectivas. *Gemeinwesen* se refiere tanto a la naturaleza universal de la humanidad que compartimos, que incluye nuestra capacidad para la acción creativa, como a la posibilidad de una forma colectiva adecuada a esta capacidad, la comuna. *Gemeinwesen*, como la entiende Marx, no es la comunidad de las colectividades precapitalistas de las sociedades feudales o preagrícolas. Lo que refleja es toda la diversidad posible de la expresión humana en la modernidad, y a la vez trasciende la alienación de la sociedad capitalista. *Gemeinwesen* solo es posible mediante la acción colectiva de la clase trabajadora en masa. Marx escribe:

Si una revolución *social* se encuentra a nivel de *totalidad*, es porque (aunque solo se realice en *un* distrito fabril) es un acto de protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque parte del *punto de vista del individuo singular y real*, porque la *comunidad* [*Gemeinwesen*] (a cuya pérdida reacciona el individuo) es la *verdadera* comunidad del hombre, el ser *humano*.¹⁹

¹⁸ Miranda Joseph, *Against the Romance of Community*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2002, p. 73.

¹⁹ Marx, «Critical Notes on the Article: 'The King of Prussia and Social Reform, By a Prussian'» *MECW*, vol. 3, pp. 204-205 [ed. cast.: «Notas críticas al artículo "El Rey de Prusia y la reforma social" por un prusiano» en *Obras de Marx y Engels*, vol. 5, Barcelona,

Igual que King, Marx entendía que la revolución social consistía en superar la separación de la humanidad fundamental que todas compartimos. Marx también abordaba la alienación como una fuerza que domina sobre la vida humana. Bajo el sistema capitalista, el producto del trabajo está separado del peón. Se convierte en la propiedad privada del capitalista que somete y domina directamente a los peones. Cuanto más trabaje el peón, más produce el fundamento de su propia dominación. Marx también consideraba que esta fuerza de dominación adopta una cualidad impersonal y universal. A través de la generalización de la dependencia del mercado, las fuerzas abstractas del mercado dominan toda la actividad humana. Capitalistas y peones terminan por depender de la violencia caprichosa e irracional de la competitividad del mercado, de lo que Marx entendió como el régimen del valor y su capacidad reguladora global. La revolución social supone la destrucción simultánea de la dominación del valor y de todas las relaciones sociales capitalistas que la acompañan.

Jacques Camatte se entregó al *Gemeinwesen* como el objetivo del movimiento revolucionario. Este pensador francés, marxista en las décadas de 1950 y 1960, fue estudiante del comunista de izquierdas italiano Amadeo Bordiga. En los años 1970 y 1980, Camatte se alejó del marxismo para adoptar las corrientes de pensamiento primitivista contra la civilización. En su ensayo de 1977, «Marx et la *Gemeinwesen*», Camatte sigue estudiando en profundidad a Marx.²⁰ Camatte identifica *Gemeinwesen* como la comunidad de seres humanos que de ningún modo se puede encontrar en la comunidad tal y como existe actualmente en el capitalismo, porque el capitalismo, en esencia, aliena a la humanidad de su ser. *Gemeinwesen* es el potencial de humanidad, la dimensión colectiva de nuestras capacidades individuales. Camatte escribe:

Para salir de este mundo hay que obtener un cuerpo que tienda a la comunidad y, por lo tanto, no a encerrarse a sí mismo en un fenómeno individual sino a redescubrir la dimensión del *Gemeinwesen*. Es aquí donde nos encontramos con el tema fundamental de la obra filosófica de Marx: explicar la relación entre el individuo y la sociedad y cómo abolir su antagonismo. Más que un ser social, el hombre es un ser que tiene la dimensión de la *Gemeinwesen*, es decir, todo ser humano lleva en sí misma, subjetivada, la *Gemeinwesen*.²¹

Crítica, 1978, pp. 227-245], como se cita en «The Passion of Communism», *Endnotes*, núm. 5, 2019, p. 249; cursiva en el original.

20 Jacques Camatte, «Marx et la *Gemeinwesen*», *Revue Invariance*, 1977, traducido al inglés como «Marx and *Gemeinwesen*» en *Endnotes*, núm. 5, 2019, pp. 275-289.

21 *Ibidem*, p. 287.

Para Camatte, *Gemeinwesen* es el hilo conductor que conecta a la humanidad. Es la unidad en la diversidad que se hace posible cuando cada individuo se autorrealiza. *Gemeinwesen* es «el hilo conductor, la sustancia común», la comunidad que solo es posible si hay un «conocimiento-reconocimiento de todos los demás, su aceptación dentro de su diversidad [...] Con el acceso a la comunidad, al fin los seres humanos habrán encontrado su mundo».²² Camatte y la noción de *Gemeinwesen* de Marx y la visión de la comunidad amada de King comparten algunas cualidades fundamentales. Ambas son potencialidades que se deben hacer realidad a través de la lucha de masas. Ambas son inherentes a la humanidad que tenemos en común, expresiones de una bondad elemental, una aceptación de la diversidad y la diferencia, una hazaña a realizar. Ambas son medios para superar la oposición entre la libertad individual y el bienestar colectivo. King cada vez era más consciente de que la comunidad amada era básicamente incompatible con el capitalismo, el imperio y el materialismo. Estaba descubriendo que la comunidad amada solo se podía hacer realidad derrocando a la sociedad de clases.

Como Marx y Camatte, King no usaba la palabra *comunidad* en el sentido que tanto se emplea en la actualidad: un supuesto grupo que comparte una identidad, experiencia o localización geográfica. Ni miraba con romanticismo a las densas redes sociales estrechamente ligadas de las que dependía el movimiento de los derechos civiles, ni a la vida sedentaria de muchos trabajadores agrícolas que vivían en el medio rural. Tampoco estaba apelando al sentimentalismo, a nuestras experiencias cotidianas o a las emociones. Para King, la comunidad amada era la dimensión espiritual, interpersonal y afectiva de una sociedad libre, que es la meta que anhela la lucha por la justicia. La comunidad amada es la vivencia del comunismo. La comunidad amada es la abolición de la familia.

Amor rojo

La abolición de la familia es el horizonte del amor colectivo. Ponemos grandes esperanzas y deseos en la familia: de cuidados, de sexo, de consistencia a lo largo del tiempo, de apoyo incondicional, de ayuda material, de

²² Ibídem, p. 288. Amadeo Bordiga, que fue maestro y compañero de Jacques Camatte, explora el concepto de *Gemeinwesen* de manera implícita en sus ensayos dedicados a la subjetividad transformadora de la lucha colectiva. Loren Goldner dio a su artículo canónico sobre Bordiga el título de «Communism Is the Material Human Community». En este texto, Goldner traduce *Gemeinwesen* como «comunidad humana material». Loren Goldner, «Communism Is the Material Human Community: Amadeo Bordiga Today», 1995; disponible online en <https://libcom.org/article/communism-material-human-community-amadeo-bordiga-today-loren-goldner>.

entretenimiento, de que nos proporcione estabilidad en nuestro día a día. En todo esto, la familia suele ser un catastrófico desastre y a menudo, una decepción de la que se toma distancia. Las alternativas de las que disponemos no son mucho mejores. Las necesidades humanas positivas solo se pueden satisfacer si se supera la familia y todas las instituciones de la sociedad capitalista. Solo a través de nuestra emancipación colectiva podremos forjar las relaciones de amor y cuidados por las que nos afanamos, las que necesitamos con desesperación.

Una de las numerosas connotaciones acertadas del concepto de *horizonte*, es la de que no se puede ver lo que hay más allá de él. La comuna que se propone aquí solo es una especulación incierta. La comunidad amada debe sobrepasar nuestra concepción actual de los cuidados, sobrepasar cómo nos reconocemos a nosotras mismas y sobrepasar cómo concebimos nuestras relaciones mutuas. Si el esclavo es la contraparte necesaria del humano, como afirma la teoría afropesimista, la emancipación colectiva de la comunidad amada tiene que sobrepasar nuestras concepciones de lo humano y la humanidad. El amor rojo es un potencial colectivo, de todas nosotras, aún por descubrir. Se encuentra más allá del fin del mundo. Intentar saber cómo sería una sociedad sin clases ahora mismo solo sería profetizar, algo que sobrepasa los límites y cometidos de la teoría. Por muy inescrutable que sea, es un augurio que podemos intuir y anhelar, por el que podemos luchar y para el que podemos vivir. Liberado de los rígidos roles sociales de la identidad sexual y de género heteronormativos, de la cruel lógica genocida de la blanquitud y la supremacía blanca, y rehecho en la intensidad de la lucha revolucionaria, al fin se podrá desatar en el mundo el potencial del amor rojo y los cuidados comunizados. La abolición de la familia ha de ser la creación positiva de una sociedad en la que los cuidados humanos y el amor queer sean prevalentes. La abolición de la familia y las relaciones sociales comunistas son la materialización de la comunidad amada. Una sociedad basada en la reproducción social comunista nos dará la verdadera oportunidad de cuidarnos mutuamente, de ser cuidadas y de que esos cuidados se extiendan por el vasto tejido social de nuestra interdependencia. En una sociedad libre, más allá del capitalismo, más allá de la familia, sabremos al fin lo que significa amar y ser amadas.

