

## Psicoanálisis y feminismo\*

Ann Ferguson  
*Philosophy and Women's Studies,*  
*University of Massachusetts*

*El artículo explica tres escuelas de pensamiento feminista psicoanalítico: el enfoque lacaniano, el de la diferencia sexual y el de las relaciones objetales, y examina sus coincidencias y diferencias. Por ejemplo, la escuela de la diferencia sexual del feminismo psicoanalítico francés e italiano parte de una base lacaniana rectificadora para dar cabida a un imaginario femenino más independiente, mientras que el feminismo de las relaciones objetales sitúa el desarrollo del género en la fase preedípica, lo cual sugiere que las mujeres poseen identidades de género más sólidamente asentadas que los hombres. La idea de Butler de que el género es «interpretativo» en relación con los imaginarios masculino y femenino inconscientes estructurados por las normas heterosexuales, se presenta como una variante postestructuralista del feminismo psicoanalítico. Se indican las implicaciones políticas de todos estos enfoques y la autora presenta su propia modificación del psicoanálisis a fin de dar cuenta de las diferencias históricas entre las mujeres, así como de los efectos políticos de las subjetividades masculina y femenina desde el punto de vista de la organización política feminista.*

*Palabras clave: Psicoanálisis, psicología femenina, Lacan y el feminismo, diferencia sexual, relaciones objetales, feminismo psicoanalítico, postestructuralismo y psicoanálisis.*

*This paper explains three schools of psychoanalytic feminist thought: Lacanian, Sexual Difference, and Object Relations approaches. Their agreements and differences are examined: for example, the Sexual Difference school of French and Italian psychoanalytic feminism stems from a Lacanian base corrected for a more independent feminine imaginary, while Object Relations feminism places gender development in the pre-Oedipal phase, suggesting women have more grounded gender identities than men. Butler's view that gender is performative in relation to unconscious masculine and feminine imaginaries structured by heterosexual norms is presented as a post-structuralist*

\* Traducción de Mireia Bofill.

Correspondencia: Women's Studies Program, 208 Bartlett Hall, University of Massachusetts, Amherst, MA 01003-0530 USA.  
Correo electrónico: ferguson@philos.umass.edu

*variant of psychoanalytic feminism. Political implications for all approaches are indicated, and the author presents her own modification of psychoanalysis to account for historical differences between women as well as political effects of feminist organizing on masculine and feminine subjectivities.*

*Keywords: Psychoanalysis, feminine psychology, Lacan and feminism, sexual difference, object relations, psychoanalytic feminism, post-structuralism and psychoanalysis.*

El psicoanálisis, en su calidad de teoría de la subjetividad humana, de las concepciones de sí mismo/misma connotadas por el género, la sexualidad y el cuerpo, ha ejercido una gran influencia en la teoría feminista de los movimientos de mujeres europeos y estadounidenses de la «segunda ola». La teoría de Freud en lo que concierne a la importancia de las motivaciones inconscientes en la vida humana y de la manera compleja en que los individuos realizan el aprendizaje del poder masculino y de la subordinación femenina, sin dejar de oponerles, sin embargo, resistencia, apunta hacia la idea de una construcción social del género por intermedio de la psique, el deseo sexual y el inconsciente más profundo que el que ofrecen las corrientes sociológicas sobre el aprendizaje social de roles, en forma de una teoría racional de la naturaleza humana centrada en el interés personal.

Con su pretensión de aportar inteligibilidad a los aspectos más oscuros de la naturaleza humana, como la agresión grupal, y a conductas individuales irracionales, como las neurosis y psicosis, el psicoanálisis ha actuado como un contrapunto frente a las teorías excesivamente racionalistas sobre los seres humanos como maximizadores racionales del interés personal. Su promesa de ofrecer una comprensión fundamental de la construcción del patriarcado como una característica más general de las sociedades humanas ha atraído tanto a las feministas modernas como a las postmodernas, aunque diferentes escuelas del pensamiento feminista han rechazado diversos supuestos de Freud, incluida su insistencia a veces exagerada en la anatomía como destino, la idea de que toda la motivación humana es libidinal —o sexual en un sentido amplio— y la supuesta «normalidad» del desarrollo de la sexualidad hacia los fines reproductivos, en vez de mantenerse fiel a sus orígenes bisexuales.

Las pensadoras feministas evalúan las teorías sobre el género conforme a su capacidad para conseguir cuatro objetivos. En primer lugar, deben ofrecer un enfoque convincente sobre la construcción social del género capaz de explicar no sólo algunas de las estructuras transculturales de la dominación masculina, sino también las diferencias históricas y culturales entre las construcciones del género en las distintas sociedades —y entre las diferentes subculturas de cada sociedad— que han concedido a las mujeres un mayor poder relativo con respecto a los hombres. En segundo lugar, deben explicar la posibilidad del cambio social y de la capacidad humana de actuar que permite desafiar las determinaciones psicológicas en las que se apoya la dominación masculina, de manera que permitan explicar la existencia de los movimientos de mujeres y la resistencia feminista. En tercer lugar, deben evitar la universalización del género, que ignora las profundas diferencias en la identidad de género que introducen la raza, el origen étnico, la clase y otras diferencias vinculadas a los sistemas de dominación social. En cuarto lugar, deberían apuntar algunas implicaciones de su análisis para la práctica política feminista. ¿Las mujeres deben abogar por la igualdad jurídica y social con los hombres? ¿O deben rearticular y revalorizar la diferencia sexual como base de su política?

Entre las feministas existen discrepancias en cuanto a las posibilidades de que cualquier versión de la teoría psicoanalítica cumpla debidamente los cuatro objetivos citados. Además, también existen discrepancias entre las mismas teorías del feminismo psicoanalítico acerca de cuál es la interpretación y modificación más plausible de la teoría freudiana con vistas a los fines citados. En el presente texto me propongo examinar tres escuelas de feminismo psicoanalítico desde el punto de vista de su idoneidad para abordar dichos problemas.

## Las teorías psicoanalíticas feministas clásicas

### *La teoría de Lacan*

Juliet Mitchell (1974) fue posiblemente la primera teórica feminista de la «segunda ola» del movimiento de mujeres que realizó una relectura del psicoanálisis como teoría de la construcción social del género en el seno de la institución de la familia patriarcal. Su lectura de Freud pasa por el canal de Jacques Lacan. Es decir que para intentar comprender la construcción del género se centra en el modo en que el poder simbólico de la llamada «ley del Padre» organiza la posición de enunciación de los sujetos humanos en el marco del lenguaje. Según esta teoría, todos los niños y niñas deben acceder al lenguaje a través de la crisis del complejo de Edipo, tras la cual el género califica necesariamente la subjetividad de los humanos como masculina o femenina. Se presupone que quienes ocupan la posición masculina poseen el falo, el cual les asigna simbólicamente un estatus privilegiado en la atribución de significado. Se atribuye esta consideración al falo por ser el objeto del deseo de la madre, objeto que tanto el niño como la niña desean ser [obsérvese que en este contexto se presupone que la madre es heterosexual]. Aun cuando el tabú del incesto, impuesto por medio del temor a la castración, excluye cualquier realización directa de ese deseo, los niños varones pueden aspirar a pesar de todo a convertirse en el «padre simbólico» deseando a un sucedáneo del objeto de deseo materno encarnado en una mujer. Su masculinidad, o sea, su posesión simbólica del falo, les convierte así en sujetos legítimos del lenguaje. Las niñas, las que ocupan la posición femenina, no pueden aspirar al objeto de deseo materno ni a ningún sucedáneo (debido al tabú del incesto y a la heterosexualidad obligatoria) y sólo pueden llegar a ser sujetos del lenguaje de manera secundaria, como posibles objetos del deseo masculino, esto es, deseando ser el falo del que carecía la madre pero que ésta deseaba ser para el padre.

Según Lacan, las dos posiciones de sujeto del lenguaje, «poseer el falo» (posición masculina) o «ser el falo» (posición femenina), son en ambos casos una mascarada. Es cierto que los hombres tienen el poder cultural que les confiere la presunción de que poseen el falo, el significativo clave del deseo humano y del lenguaje, pero el temor y la amenaza de la castración por obra del padre les ha impedido alcanzar el poder real que indicaría la posesión del falo<sup>1</sup>. La niña, por su parte, debe participar en una farsa aún mayor que el niño para obtener acceso simbólico al lenguaje y, por lo tanto, a la racionalidad y la autonomía. El motivo es que jamás podrá poseer el falo y sólo puede intentar ser el falo para el niño/hombre, o sea, intentar darle la seguridad

1. Tener un pene no garantiza la posesión del falo, puesto que este último equivale a poder simbólico y el primero se ve excluido de dicho poder por el temor a la castración y el tabú del incesto, los cuales han conducido a la represión del deseo de la madre y a la creación de un subyo interno o consciencia que impone el cumplimiento de dicha prohibición y la de la «ley del Padre».

de que él posee el falo, puesto que ella le desea (en su identificación fantasmática con la madre). La posición femenina queda simbolizada, por lo tanto, como una falta, como la de aquella que está excluida del lenguaje.

La teoría de Lacan sobre el sujeto humano –y, por consiguiente, sobre el género– se vincula con tres niveles ontológicos: real, imaginario y simbólico. Lo real es todo aquello que nos limita y que el lenguaje no puede aprehender: el mundo material, la dicha o el goce, la psicosis y la muerte. El imaginario es el reino de la subjetividad parcial, que se comienza a desarrollar en la fase preedípica, cuando empezamos a constituirnos por medio de identificaciones imaginarias con «otros/otras» significativos, no sólo con la madre y el padre, sino posteriormente también con otros modelos, estrellas de cine, etc. Este yo «imaginario» es una amalgama confusa de imágenes relacionales. Su conjunto de identificaciones narcisistas a través de las relaciones puede incluir identificaciones contradictorias –por ejemplo, una identificación tanto con el padre como con la madre, con maestros o maestras, etc.–, que hacen imposible una autoidentificación unificada coherente. Lacan designa esta fase del desarrollo subjetivo como la «fase del espejo» y la considera una identificación equivocada del niño o la niña con su imagen reflejada y, por extensión, con sus ideales del yo (Lacan, 1977). El niño o la niña utilizan estas identificaciones parciales, a menudo contradictorias y distorsionadas para crear un yo imaginario –que en realidad es una ficción de un yo unitario– con las propiedades de sus identificaciones ideales.

El niño o la niña sólo adquieren una identidad de género o subjetividad cuando desarrollan el «yo» simbólico. Después de pasar por la crisis edípica, el niño o la niña se conciben como una persona que desea, pero que no posee (y jamás poseerá) a la Madre y que tiene prohibido satisfacer ese deseo de ella. La ley del Padre prohíbe los diversos deseos del niño o de la niña con respecto a sus «otros» identificados, que también incluyen asociaciones libidinales o sexuales. Por consiguiente, para que el niño o la niña puedan acceder al lenguaje y, por lo tanto, a la cultura, dichos deseos deben quedar reprimidos en el inconsciente: el superyo recién formado escinde la subjetividad del niño o la niña en el «yo» simbólico (el superyo moralista que ejerce el control, la parte que reconoce su carencia de la madre deseada y que ha aceptado una posición de género en el marco del lenguaje como la de quien posee el falo o la de quien carece de/és el falo) y los «yóes» imaginarios, que quedan reprimidos en el inconsciente y –como argumenta Judith Butler (1993)– quedan integrados dentro de la psique más amplia, pero no forman parte del sujeto consciente. Esta escisión de la subjetividad significa que la idea de un sujeto unificado es una ficción y la identidad de género siempre es inestable.

Juliet Mitchell y Gayle Rubin (1975) recurren ambas a un freudismo lacaniano para argumentar que la ley del padre patriarcal –y la heterosexualidad obligatoria que ésta implica– forma parte de una construcción social del género y de la sexualidad que ha llegado a ser casi universal pero que se podría modificar, puesto que a pesar de todo se trata de una construcción histórica. Este es un paso importante para las feministas, ya que un feminismo psicoanalítico debe cuestionar la tendencia freudiana a adoptar el supuesto pesimista de que una psicología de género patriarcal es inevitable e inmodificable. Ambas presuponen, con Levi-Strauss, que los orígenes universales de la diferenciación psicológica de género tienen sus raíces en las estructuras patriarcales de parentesco, en cuyo marco, en las sociedades precapitalistas, los hombres intercambian mujeres a través del matrimonio.

Rubin presupone unas estructuras de parentesco que imponen una división sexual del trabajo y en las que los matrimonios heterosexuales por mandato constitu-

yen ejemplos de lo que ella designa como «sistemas de sexo/género». Estos sistemas de parentesco —que varían históricamente— han construido la diferencia de género y los objetos y objetivos del deseo sexual mediante la imposición a los niños y niñas de las leyes de la heterosexualidad obligatoria, de diversos tipos de tabúes con respecto al incesto y de la dominación masculina. Su persistencia se debe a que en las sociedades precapitalistas también organizaban las relaciones económicas. Sin embargo, ahora que el sistema capitalista se ha universalizado, la economía ya no se organiza por intermedio del parentesco, sino a través de la producción y el intercambio de mercancías. Mitchell argumenta que, puesto que la organización patriarcal del parentesco ha pasado a ser superflua para este proceso económico fundamental, en el capitalismo existe una contradicción que podría poner en entredicho al patriarcado como “modo de reproducción ideológica” del capitalismo. Análogamente, Rubin plantea la posibilidad de que el feminismo, en su calidad de revolución cultural, lleve a cabo una «revolución del parentesco» que permita reorganizar el sexo/género de manera más igualitaria.

Estas teorías feministas materialistas marxistas sobre la reproducción del patriarcado en las estructuras psicológicas de género y sexuales profundas durante la infancia, por un lado, y sobre la posibilidad de un cambio histórico, por el otro lado, entrañan una tensión. ¿Cómo puede llegar a existir una generación revolucionaria capaz de eliminar radicalmente la construcción de género y heterosexual para sus hijas e hijos cuando las interacciones entre progenitores e hijos o hijas operan en una medida importante en el plano de los deseos e identificaciones inconscientes, fuera del control del sujeto feminista consciente? La pregunta se puede formular también desde el punto de vista de la capacidad subjetiva de actuar: ¿qué teoría de la acción y, por lo tanto, del cambio radical consciente puede ofrecernos un feminismo lacaniano, comprometido con la noción del sujeto escindido, cuya unidad consciente es una ficción y cuyos deseos inconscientes quedan proscritos del lenguaje y, por consiguiente, excluidos al parecer también de la posibilidad de un cambio consciente? La teoría lacaniana clásica postula que, si bien la feminidad mantiene una vinculación inconsciente con el cuerpo materno y de ahí lo real de la simbiosis dichosa con ella en la primera infancia, este «goce» o «exceso» de la feminidad no puede quedar recogido en el lenguaje. Esto parece dejar atrapadas incluso a las feministas en la teoría de «un sexo» de Lacan. Dicha teoría, que Irigaray (1977, 1985), Kristeva (1986) y Cixous (1975) critican como «falocéntrica», presupone que existe sólo un sexo significativo y significante, el masculino, a través del simbolismo del falo. Luego, las feministas o bien deben aspirar a la identificación masculina, o bien deben aceptar la feminidad como carencia de falo y, por consiguiente, carencia de racionalidad consciente, autonomía y capacidad de actuar, las cuales se ceden al sujeto masculino, de quien se presupone que posee el falo. En consecuencia, aun cuando las y los analistas lacanianos puedan reivindicar que amplían el ámbito de elección —y, por lo tanto, de actuación— para sus clientes individuales, a quienes ayudan a acceder a interpretaciones de su comportamiento que les permiten modificar sus patrones neuróticos —y disponer, por tanto, de alternativas más conscientes para sus acciones—, la liberación de las mujeres parece, en cambio, imposible, dado que la ley del Padre está simbolizada por el falo, que las mujeres ni siquiera pueden fingir haber alcanzado como grupo social. Como no es de extrañar, esta conclusión poco prometedora conduce a las feministas francesas a intentar complicar las estructuras psicológicas con el fin de disponer de una base para la apropiación feminista de un lugar en el ámbito de lo simbólico que no esté sometido al dictado de la ley del Padre.

Las feministas lacanianas se enfrentan, además, con otros problemas en relación con la excesiva simplificación de la psicología del género, que ignora que la iden-

tividad de género está incrustada en las identidades de clase, racial/étnica y otras identidades sociales. Mitchell y Rubin son dos ejemplos de feministas socialistas, o materialistas, que han propugnado versiones de lo que se ha designado como teoría de los «sistemas duales» (Young, 1981). Es decir que han argumentado que en las sociedades capitalistas contemporáneas existen dos sistemas separados que oprimen a las mujeres: la economía capitalista, que explota su trabajo remunerado y no remunerado, y el sistema de sexo/género, que establece unas posiciones de género asimétricas y la heterosexualidad obligatoria a través de las relaciones de parentesco, principalmente en el marco de la familia nuclear patriarcal. Por lo tanto, han ignorado, o tratado como secundarias, las diferencias entre las mujeres como resultado de las divisiones raciales/étnicas, de clase, nacionales y otras; diferencias que también se deberían examinar desde el punto de vista de sus implicaciones para la construcción del género. Las feministas estadounidenses negras y las mujeres de color se han planteado las cuestiones relativas a la manera en que los privilegios raciales, étnicos y de clase pueden situar a las mujeres en una posición psicológica distinta en el contexto de las relaciones patriarcales. Estas pensadoras insisten en la necesidad de un análisis «transversal» del género en relación con otras identidades sociales y relaciones sociales de poder. Si bien existen apropiaciones transversales del psicoanálisis que intentan tener en cuenta las diferencias sociales de clase y de raza/etnia (Abel, Cornell), la mayor parte de las psicoanalistas feministas suelen pasar generalmente por alto dichas diferencias entre las mujeres y otras sólo las tratan mínimamente, con independencia de que estén adscritas a la escuela de pensamiento de la diferencia sexual o a la de las relaciones objetales (véanse, por ejemplo, Carby, 1997; Collins, 2000).

No obstante, existen posibles vías para ampliar un marco psicoanalítico feminista con objeto de que permita abordar las diferencias sociales entre las mujeres. Por ejemplo, Drucilla Cornell (1993) argumenta que una interpretación lacaniana del género permite tomar en consideración las fantasías sociales racistas estadounidenses y europeas que establecen una contraposición entre las mujeres y hombres negros y las mujeres y hombres blancos. En el análisis lacaniano, el género mismo es siempre una estructura inestable que implica un sujeto escindido que tiene que reprimir determinados deseos en el inconsciente. Por consiguiente, en los sistemas sociales que incluyen una supremacía blanca que tiene su origen en la esclavitud y/o el imperialismo, «negro» o «no blanco» se asocia, como metáfora, con deseos sexuales «malos», «sucios» y reprimidos. Tanto la masculinidad como la feminidad están divididas en hombres buenos/mujeres buenas contrapuestos a hombres malos/mujeres malas, y los hombres negros son hombres malos puesto que representan un desafío contra la estructura patriarcal controlada por los hombres blancos; las mujeres, a su vez, también se encuentran divididas de un modo parecido entre la mujer buena, asexual, blanca (virgen) y la mujer mala, sexual, negra, prostituta. Estas fantasías sociales, albergadas en parte en el inconsciente, son las responsables de la represión ejercida contra los hombres negros y las mujeres negras a través de los linchamientos y de las violaciones, que también reducían a la condición de objeto el cuerpo de la mujer blanca, como propiedad intocable de los hombres blancos (cf. Hall, citada en Cornell, p. 191). Para Cornell, el feminismo lacaniano, que ella asocia con la escuela de la diferencia sexual, que comentará a continuación, no necesita dejar sentada la existencia de una «mujer esencial» para explicar la construcción del género, puesto que la identidad de género misma es siempre problemática, escindida e inestable. Por consiguiente, la necesaria reconstrucción del imaginario femenino como parte de la política feminista de la identidad que ella prevé, también requerirá una reconstrucción de las fantasías

sociales racistas que se entremezclan con nuestras fantasías sociales patriarcales sobre la mujer y el hombre.<sup>2</sup>

La interpretación lacaniana del freudismo hace mucho hincapié en el carácter inestable de la subjetividad consciente y acaba en algunos aspectos con la fe cartesiana moderna en la seguridad del sujeto pensante. Lacan se puede considerar, así, como uno de los iniciadores del pensamiento postmoderno. Su problematización de la feminidad como aquello que no se puede expresar de manera consciente, debido a que las identificaciones y deseos maternos han quedado relegados al inconsciente, conduce a Irigaray, Kristeva y Cixous a rechazar este aspecto de su teoría. Argumentan que el misterio en el que Lacan envuelve a la feminidad, como algo inexpresable en el lenguaje, representa el temor masculino inconsciente a las mujeres por cuanto simbolizan la temida castración y la pérdida del poder simbólico del falo. Sin embargo, de hecho, sólo representa a las mujeres –y la feminidad– como la identidad menospreciada de los propios hombres (o sea, su propia carencia, encubierta por la mascarada masculina). Las feministas psicoanalíticas francesas se proponen rescatar la relación erótica entre madre e hija, y la diferencia positiva que pueden constituir la feminidad y las relaciones femeninas, por medio de una escritura femenina que permita la expresión del inconsciente femenino como una diferencia positiva y revalorizada con respecto a lo masculino, en vez de como mera carencia de lo masculino/del falo. Las feministas francesas insisten, por lo tanto, en proponer una teoría del género con la presencia de dos sexos: ambos sexos cuentan para la construcción del género; la feminidad no es meramente la negación o la ausencia de la masculinidad, sino que engloba características diferentes y positivas que los enfoques masculinos dominantes han ocultado.

### *La teoría de la diferencia sexual*

Las feministas francesas antes citadas y las feministas italianas vinculadas al colectivo de la Librería de Mujeres de Milán, incluidas Luisa Muraro (1994) y Alessandra Bocchetti (1995), constituyen la escuela europea del pensamiento de la diferencia sexual.<sup>3</sup> Aunque mantienen algunos de los principios del psicoanálisis, estas pensadoras se apartan del planteamiento lacaniano por cuanto afirman que existe un imaginario femenino en el plano imaginario de la formación del sujeto y éste se puede incorporar al lenguaje, a la consciencia y, por lo tanto, al orden simbólico. Kristeva también postula que existe un nivel de protolenguaje subyacente al simbólico, que ella llama semiótico, al que se puede acceder a través de la poesía, los sueños y el arte para volver a conectar con ese imaginario reprimido. El colectivo de la Librería de Mujeres de Milán (1990) argumenta que necesitamos crear un nuevo imaginario social femenino mediante prácticas sociales transformadoras entre mujeres que creen nuevas genealogías de la relación madre-hija. Esto nos permitirá hacer realidad «el orden simbólico de la madre», reprimido en la sociedad patriarcal, y redefinir nuestras relaciones con otras mujeres a través de procesos por los que una se encomienda a ciertas mujeres y que permiten crear relaciones de autoridad y amistades positivas entre mujeres que reemplacen a las relaciones competitivas y de envidia en las que hace hincapié el orden simbólico patriarcal dominante. Es importante señalar que algunos de los argumentos filosóficos en los que se apoya el llamado movimiento a

2. Elizabeth Abel también señala que Hortense Spillers y Carolyn Steedman emplean puntos de partida psicoanalíticos para analizar cómo complican las identidades raciales y de clase la construcción del género (Abel, 1990).

3. Entre otras teóricas influyentes vinculadas a esta escuela de pensamiento cabe citar a Drucilla Cornell (1993) en los Estados Unidos, la belga Rosi Braidotti (1994) y la feminista española María Milagros Rivera Garretas (2001).

favor de la «paridad» en Europa, aunque no tanto en los Estados Unidos<sup>4</sup>, se basan en la idea de que los humanos, como especie con dos sexos, siempre mantendrán diferencias de género en sus relaciones con otros humanos, con el mundo y con la política, y por consiguiente, todas las estructuras políticas deben incorporar algún tipo de principio de paridad que permita que el punto de vista humano femenino esté plenamente representado.

Se ha criticado a las pensadoras de la diferencia sexual alegando que presuponen la existencia de una mujer esencial. La afirmación de que todas las mujeres comparten un imaginario femenino vinculado a la relación materna, y por consiguiente a la maternidad, parece sugerir que sólo las mujeres que son madres pueden revalorizar y transmitir ese poder autónomo de la madre reprimido en la teoría lacaniana unisexual de la vida psíquica.<sup>5</sup> No obstante, Drucilla Cornell defiende una interpretación distinta de la escuela de la diferencia sexual: ella concibe el «imaginario femenino» como un objetivo utópico que se debe crear y no como la revelación de una capa discreta ya existente del inconsciente humano (o del inconsciente de las mujeres).<sup>6</sup> En otras palabras, la elevación del imaginario femenino al nivel de lo simbólico requiere una representación de la mujer de nueva creación y articulada de un modo distinto que la que está presente ya sea en las fantasías masculinas de la madre perdida, ya sea en los imaginarios femeninos de las mujeres, embotados por el patriarcado. Esto ciertamente permite defender las prácticas concretas de vinculación entre mujeres de la escuela de la diferencia sexual de Milán como una manera de poner el acento en aspectos distintos, que permite otorgar un nuevo significado a las relaciones femeninas.

Pero si el empoderamiento de las mujeres requiere que se alcance un consenso sobre la nueva mujer ideal que atraviese las diferencias de raza, clase y orientación sexual, es posible que dicho empoderamiento esté condenado al fracaso. ¿Cómo concebimos el contenido del imaginario utópico femenino? Las respuestas pueden abarcar desde la meramente formal (las voces de las mujeres cuentan), que deja abierta la posibilidad de que las mujeres no puedan ponerse de acuerdo sobre ningún otro ideal más sustancial de feminidad, hasta aseveraciones de peso, como por ejemplo la prioridad concedida al cuidado, el amor y la intimidad como ideales femeninos. Es evidente que no todas las mujeres aceptarían esto último. La cuestión es si el contenido formal limitado del imaginario femenino que se deberá crear: que las voces de las

4. En los Estados Unidos, las políticas de «acción positiva» se han basado mucho más en la llamada escuela del feminismo de la igualdad, en contraposición a la escuela de la diferencia sexual. Es decir, que se propugna una preferencia atendiendo al género porque se presupone que la discriminación institucional omnipresente por parte del género dominante —los hombres— ha creado una desigualdad de oportunidades para las mujeres cuyo acceso a un cargo, una plaza, un empleo, etc. depende de la evaluación de sus méritos. La escuela de la diferencia, en cambio, no aboga a favor de la paridad de género entre los cargos políticos apoyándose en los derechos de las mujeres a la igualdad de oportunidades, sino más bien en la necesidad de incorporar las voces de las mujeres a los debates políticos. De lo contrario la humanidad se vería privada, en estos debates, de un punto de vista importante que los hombres sencillamente no pueden aportar.

5. Cornell (1993) critica a Kristeva y Robin West (1987) en este aspecto.

6. Cornell formula este argumento a través de una interpretación del inconsciente según la concepción de Lacan y Saussure sobre los significados del lenguaje como un sistema de exclusiones e inclusiones relacionales. El inconsciente no contiene, por consiguiente, un conjunto definido de significados reprimidos, sino que más bien constituye un horizonte de lo indecible: lo que no está en la consciencia debido al simbolismo lingüístico que actualmente no está autorizado. La reorganización de los significados de lo masculino y lo femenino pasando de la teoría de un solo sexo (femenino = no masculino) a la teoría de los sexos (los términos femenino y masculino no son contradictorios sino contrarios positivos, como los nombres de los colores que se excluyen mutuamente, por ejemplo, azul y rosa) introduce en el inconsciente, y por consiguiente posiblemente en el orden simbólico, un imaginario femenino que antes no estaba presente del mismo modo. Por mi parte, he sugerido, con una lectura distinta pero compatible de Irigaray desde una perspectiva más andrógina, que el imaginario femenino que ella invoca en escritos como *Ce sexe qui n'en est pas un* (*This Sex which is not One* (1975)) se podría concebir como una forma de identificación posible asimismo para los hombres, reprimida por la ley del Padre (Ferguson, 1989). Esta interpretación también podría concordar con el enfoque de los dos sexos del feminismo de las relaciones objetales. Sin embargo, evidentemente apunta hacia una política distinta de la que propugna la escuela de la diferencia sexual.



mujeres cuentan, es suficiente para otorgarles la capacidad psicológica de actuar que precisan para resistirse a las normas patriarcales de la feminidad.

Otro interrogante más difícil hace referencia a la política feminista basada en las teorías psicoanalíticas de la escuela de la diferencia sexual. Por ejemplo, el colectivo de la Librería de Mujeres de Milán critica todas las políticas de coalición con los hombres (que suponen otras causas a favor de la justicia social), por considerar que caen en una interpretación del objetivo de la liberación de las mujeres como la igualdad con los hombres. En su opinión, cualquier política de coalición, incluidas las manifestaciones a favor del derecho al aborto, se reduce por consiguiente a la demanda de ser iguales a los hombres o como ellos; demanda que pierde de vista la necesidad de revalorizar lo femenino. Los miembros de los movimientos a favor de la liberación de la gente negra o de otras razas/etnias formulan, sin embargo, un argumento análogo, a saber, que las mujeres de color que se alían con mujeres blancas para luchar contra el sexismo están concediendo prioridad al objetivo de ser iguales a las mujeres blancas en tanto que tales (con los mismos privilegios raciales) e ignorando, por lo tanto, la necesidad de revalorizar su propia identidad racial desvalorizada. La política separatista de la escuela de la diferencia sexual sugiere, en efecto, que las mujeres que son objeto de otras dominaciones sociales además del sexismo deberían concederles una prioridad más baja. Sin embargo, no existe razón alguna que obligue a aceptarlo, aunque se acepte la teoría feminista psicoanalítica de la construcción del género, puesto que los imaginarios de la raza y del género están interrelacionados, como señala Cornell; por consiguiente, las relaciones de poder raciales y de género están inscritas mutuamente una en la otra; por ejemplo, en los estereotipos racialmente connotados de las mujeres y los hombres buenos o malos.

### *La teoría de las relaciones objetales*

La tercera escuela del feminismo psicoanalítico contemporáneo, la teoría de las relaciones objetales, tiene sus raíces iniciales en los primeros trabajos de Karen Horney (1932) y Melanie Klein (1975). Éstas fueron importantes psicoanalistas de la segunda generación de la Alemania de Weimar y profeministas que modificaron las teorías de Freud del desarrollo del yo y la construcción de la masculinidad y la feminidad, a la vez que mantenían la importancia de los impulsos libidinales y la idea del desarrollo de la personalidad humana a través de diversas fases de formación del *self* y del deseo. Klein argumentó que los niños varones tenían una identificación preedípica con la madre que a la vez era una rivalidad celosa con ella, la cual incluía el deseo de gestar hijos. Horney también sostuvo una teoría de la construcción del género basada en la existencia de dos sexos; esto es, que además de la envidia del pene que tienen las niñas debido al supuesto socialmente impuesto de que el deseo de la madre es heterosexual, los niños tienen envidia del útero en razón de los poderes de reproducción de las mujeres. En contra de la afirmación de Freud de que, en la fase clitoridiana, la niña es un «pequeño hombrecito», ellas y otras freudianas revisionistas sugirieron que el varón empieza siendo una niña. La crítica de Horney de la masculinidad la condujo a postular que el temor del niño a la madre y más concretamente a la vagina le hace sentirse inadecuado. En consecuencia, tiende a apartar su libido de la madre para centrarla en sí mismo y en sus propios genitales, con lo cual genera un narcisismo fálico, que es el terreno donde crece la angustia de castración, y un deseo de dominar a las mujeres.

Estas autoras destacan la fase infantil preedípica como etapa clave para la formación del género, en contra de la concentración freudiana y lacanianiana clásica en

la fase edípica. A partir de las ideas de estas pioneras, teóricos varones como Fairbairn (1952) y Winnicott (1971) crearon la escuela freudiana de las relaciones objetales. Sus ideas sirvieron de marco para el desarrollo de la tercera escuela de pensamiento psicoanalítico feminista, la de Dorothy Dinnerstein (1977) y Nancy Chodorow (1974, 1978, 1989). Para esta última, la crisis en el desarrollo del género no tiene su origen en el acceso edípico a la masculinidad, sino en la separación preedípica de la madre. Por consiguiente, según estas teorías, el principal agente adulto de la socialización de género de los niños y niñas resulta ser la madre y no el padre. Mientras que Dinnerstein, como Horney antes que ella, se concentra más en el hecho de que el temor del niño a la madre requiere un rechazo de la feminidad, Chodorow argumenta, en cambio, que el niño debe romper su identificación con la madre para volverse masculino. Esto crea una estructura de carácter masculina que llega a menospreciar lo femenino para construir su propia autoestima como «no-mujer» y, como parte del proceso, pone el acento en los límites entre las personas y en una identificación abstracta con roles, competiciones y jerarquías definidos desde lo masculino. En contraste con esta identificación «posicional», la niña, que no tiene ninguna necesidad de separarse de la madre para ser femenina, desarrolla una personalidad relacional más interesada en la fusión con otros. De hecho, según esta teoría, es la niña, más que el niño, la que necesita valerse de la crisis edípica: al transferir al padre parte del interés amoroso por la madre, puede aprender a separar de su madre su personalidad particular como persona femenina, aunque esto puede crear una cierta rivalidad celosa por el amor del padre.

El modelo chodorowiano de las relaciones de objeto mantiene que los fundamentos psicológicos de la dominación masculina son que los niños aprenden a menospreciar la feminidad con objeto de acceder a la masculinidad y que las niñas aprenden que la feminidad implica una identificación excesiva con las necesidades de los y las demás; de ahí la aceptación de la conducta de dominación en los varones amados. No obstante, una vez desplazado el acento de la rivalidad sexual al desarrollo relacional de un sentido de sí y de la propia capacidad de actuar, adquirido a través de las personas amadas que se encargan de la crianza del bebé, tanto Chodorow como Dinnerstein consideran que la solución es acabar con la diferenciación de género que tiene lugar cuando la madre ocupa el lugar central en la crianza, eliminando la división sexual del trabajo en la crianza infantil. Si los padres participasen en igual medida que las madres en la misma, reza el argumento, los temores a los poderes maternos perderían la connotación de género para incluir los poderes de ambos progenitores, de manera que dichos temores infantiles se podrían superar sin necesidad de usar como chivo expiatorio a las mujeres. Además, tanto los niños como las niñas podrían desarrollar identificaciones personales relacionales con modelos femeninos y masculinos, que eliminarían la necesidad de menospreciar la feminidad o de desarrollar una posición abstracta, competitiva, orientada hacia las normas, para poder identificarse como masculino.

Las teorías feministas de la construcción del género basadas en las relaciones objetales han generado estudios sobre la personalidad e identidades masculinas desde teorías masculinas pro-feministas que también han empezado a teorizar sobre las diferentes masculinidades que crean las diferencias de raza, étnicas y de clase (Brod, 1987; Kaufman, 1987; Kimmel, 1994; Kimmel y Messner, 1995; Hooks 1992). Muchas feministas han criticado, no obstante, a las feministas de las relaciones objetales por su excesiva insistencia en la introducción de cambios en la crianza de los hijos e hijas en el marco de la familia nuclear heterosexual como la clave para la

transformación de la construcción patriarcal del género. Esto supone ignorar, empero, la importancia de los vínculos entre mujeres al margen de la familia como una práctica política feminista. Además, parece indicar implícitamente que las familias donde la crianza corre a cargo de personas del mismo sexo no podrán crear niños y niñas feministas, y potenciar así a las mujeres (cf. Tong, 2000). En sus primeros escritos, Chodorow indica que las construcciones del género como relacional y dependiente en las mujeres e independiente en los hombres pueden variar según las clases y culturas cuando las familias están insertas en redes de parentesco que conceden fuentes autónomas de poder a las mujeres (Chodorow, 1974). No obstante, en su análisis en el marco de las sociedades postindustriales, no aplica esta percepción a las diferentes formas de familia distintas de la familia nuclear heterosexual. Además, subsiste el problema de la capacidad de actuar: unos hombres a quienes se ha enseñado a valorar la autonomía más que la vinculación como parte de su identidad de género, y unas mujeres a quienes se ha enseñado a valorar el estar en relación más que la autonomía, ¿cómo pueden modificar estas identidades centrales en la edad adulta con objeto de compartir la crianza de la nueva generación más andrógina que habrá de socavar las bases psicológicas del patriarcado? El freudismo clásico no se mostraba tan seguro de que las personalidades de género básicas, formadas en la infancia, pudiesen llegar a cambiar realmente en la edad adulta, aunque la psicoterapia podía aumentar la capacidad de actuación de los individuos al permitirles acceder a sus motivos inconscientes y a una mayor comprensión de sí. En cualquier caso, ¿cómo puede tener éxito una crianza compartida de orientación feminista a menos que esté vinculada a un proceso psicoterapéutico dirigido a ambos integrantes de la pareja, que contribuya a promover una mayor orientación hacia la autonomía en las mujeres y una mayor orientación hacia la vinculación en los hombres?

En un intento de combinar algún tipo de capacidad de acción radical con el psicoanálisis, Judith Butler ha desarrollado una variedad importante de feminismo psicoanalítico que incluye una atención postestructural a la cualidad interpretativa del género (Butler, 1990, 1993). Intenta combinar una lectura feminista *queer*<sup>7</sup> de la teoría del género de Lacan con la incorporación del acento foucaultiano en la disciplina que imponen a los cuerpos los conocimientos históricamente fundamentados sobre el poder (Foucault, 1978). En su opinión, la heterosexualidad obligatoria y la ley del Padre crean el género como una serie de efectos psicológicos de los deseos reprimidos hacia el progenitor del mismo sexo. Nuestro género es melancólico, en el sentido de Freud, puesto que tenemos que repudiar el amor por el progenitor de nuestro mismo sexo para poder identificarnos con éste, pero además debemos hacerlo de una manera que no nos permite guardar duelo por la pérdida de ese progenitor como objeto de amor sexual, puesto que este duelo se debe reprimir como parte del acto de creación de sí como *self* consciente separado (Butler, 1993). No obstante, puesto que la identidad de género se basa en la fantasía imposible de convertirse en el objeto deseado, es preciso intentar confirmar la propia identidad de género ejecutando constantemente actos que verifiquen dicho género y que establezcan nuestra condición de hombres o de mujeres. Pero esta disciplina corporal de repetición iterativa nunca acaba de

7. En los Estados Unidos, la teoría *queer* es un enfoque con vistas a la comprensión del género y la sexualidad que insiste en que la construcción social de la sexualidad a través de una serie de orientaciones sociales estigmatizadas (lesbiana, gay, bisexual y transgénero, sadomasoquista consensual, etc.) se debe interpretar en cierta medida separadamente de la construcción social del género. Deberíamos cuestionar la estigmatización de cualquier forma de identidad sexual que intervenga en prácticas sexuales consensuadas, valorizando esas prácticas no estándar, desviadas. Una política sexual de estas características no se puede subsumir simplemente en las políticas de identidad de género que defienden muchas feministas.

establecer realmente nuestra identidad de género como real, o verdadera, puesto que se basa en una fantasía imposible. Además, interpretaciones perversas, como las de las *drag queen*, que sugieren que no es necesario haber asumido el sexo corporalmente correcto para interpretar un género determinado, pueden desestabilizar los géneros binarios y el género como identidad necesaria. Por lo tanto, poseemos la capacidad de actuar necesaria para socavar las construcciones patriarcales del género por medio de esas interpretaciones desviadas, aunque ésta tal vez emane de la psique (inconsciente) más amplia, más que del *self* consciente.

En otro texto (Ferguson, 2002), he argumentado que el intento de Butler de combinar a Lacan con Foucault fracasa porque ignora en qué medida el género lacaniano, aunque sea inestable, se crea no obstante en la infancia y hasta qué punto determina nuestra interpretación asociada al género. Aunque nuestras interpretaciones del género sólo se basan en fantasías sobre el mismo, estas fantasías mismas quedan determinadas en la infancia y, en este sentido, son bases «reales» para nuestras acciones. Aun cuando algunas interpretaciones desviadas del género pueden indicar la irrupción de identificaciones reprimidas con el otro género, en algunas interpretaciones constantemente desviadas por parte de un individuo, como en el *drag*, en realidad no se pueden explicar como obra de una capacidad psíquica de actuar perversa o rebelde. Más bien, como argumentan los transexuales que se autoidentifican como tales (*self-identified*), dichas interpretaciones tienen su origen en una identidad de género, sea ésta una fantasía irrealizable o no, que se creó en la infancia y que está en contradicción con el propio cuerpo sexuado. Butler tendrá que cuestionar otros aspectos del pensamiento psicoanalítico para poder abrir la posibilidad de modificar los géneros psicológicos establecidos por medio de una práctica subversiva.

### **Comunidades de oposición**

Por mi parte, pienso que debemos modificar la importancia excesiva que concede el psicoanálisis a la construcción de la identidad de género en la primera infancia a fin de contemplar la posibilidad de una modificación de las identidades de género en la edad adulta a través de la pertenencia a lo que yo denomino «comunidades de oposición», esto es, redes de mujeres y/o de hombres que desafían conscientemente las normas de género patriarcales y binarias (Ferguson, 1995). Las relaciones afectivas libidinales en el seno de estos grupos pueden complicar gradualmente los imaginarios de género de los y las participantes<sup>8</sup> y cuestionar así la insistencia en binaridades de género exclusivas en los propios ideales inconscientes del yo y también en la concepción consciente de sí (Ferguson, 1989, 1991). La teoría social psicoanalítica requiere, en efecto, una revisión de este tipo para poder comprender la aparición contemporánea de nuevas identidades sexuales que cuestionan las normas binarias de género; no sólo en el caso de las lesbianas y *gays*, sino también en las identidades bisexuales, transexuales y transgénero de quienes se asumen como tales (*self-identified*) (Ferguson, 2002; Hausman, 1995).

Será necesario realizar más trabajos históricos de deconstrucción de la composición actual de los imaginarios femenino y masculino que sean capaces de explicar la aparición del movimiento de mujeres y de hombres aliados de las feministas en las sociedades postindustriales en el periodo histórico actual. En la construcción social

8. Doy por sentado que Cornell está en lo cierto cuando afirma que nuestros imaginarios connotados por el género se forman relacionamente en el inconsciente y, por lo tanto, pueden modificar su contenido y se pueden recrear en las prácticas conscientes en las que se confiere un significado distinto al género. Véase Nota 6.

tanto de la masculinidad como de la feminidad dentro del orden contemporáneo intervienen identificaciones complejas y contradictorias con ideales patriarcales e igualitarios que están en tensión. La identificación con una diversidad de sujetos femeninos que ejemplifican valores conflictivos –por ejemplo, la profesional independiente frente a la madre sacrificada y dependiente– confieren un carácter contradictorio a los imaginarios femeninos y el ideal simbólico de la feminidad se ha complicado, por lo tanto, en las sociedades capitalistas avanzadas (Ferguson, 2000). Los hombres poseen imaginarios masculinos análogamente complejos, como están poniendo de manifiesto los estudios sobre la masculinidad (Kimmel, 1994). Las mujeres y los hombres que ocupan posiciones subalternas por razones de clase, de racismo y etnicismo institucionalizados también se enfrentan con escisiones y contradicciones en su imaginario, que crean masculinidades y feminidades racializadas, étnicas y de clase (Hooks, 1992; Spillers, 1987). Por consiguiente, se requiere una nueva teoría sociopsicológica del género que incorpore algunas de las percepciones de los modelos feministas psicoanalíticos clásicos pero las trascienda. Aun así, el trabajo de las teóricas feministas psicoanalíticas ha sido un inicio indispensable e importante para avanzar hacia esa nueva teoría.

## REFERENCIAS

- Abel, E. (1990). Race, class and psychoanalysis? Opening questions. In M. Hirsch and E. Fox Keller (Eds.), *Conflicts in feminism*. New York: Routledge.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects*. New York: Columbia University Press.
- Bocchetti, A. (1995). *Lo que quiere una mujer*. Maite Laurauri, trad. (Valencia: Feminismos, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer).
- Brod, H. (Ed.) (1987). *The making of masculinities: The new men's studies*. Boston: Allen and Unwin.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, Chapman and Hall, Inc.
- Butler, J. (1993). *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press.
- Carby, H. (1997). White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. In R. Hennessy and C. Ingraham (Eds.), *Materialist feminism*. New York: Routledge.
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought*, 2<sup>nd</sup> edition. New York: Routledge.
- Cixous, H. (1975). *La jeune née*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Chodorow, N. (1974). Family structure and feminine personality. In M. Zimbalist Rosaldo and L. Lamphere (Eds.), *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- Chodorow, N. (1978). *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley: The University of California Press.
- Chodorow, N. (1989). *Feminism and psychoanalytic theory*. New Haven and London: Yale University Press.
- Cornell, D. (1993). *Transformations*. New York: Routledge.
- Dinnerstein, D. (1977). *The mermaid and the minotaur: Sexual arrangements and human malaise*. New York: Harper Colophon.
- Fairbairn, W. R. D. (1952). *An object relations theory of the personality*. New York: Basic Books.
- Ferguson, A. (1989). *Blood at the root: Motherhood, sexuality and male dominance*. London and NY: Pandora/Unwin and Hyman.
- Ferguson, A. (1995). Feminist communities and moral revolution. In P. A. Weiss and M. Friedman (Eds.), *Feminism and community*. Philadelphia: Temple University.
- Ferguson, A. (2000). Sexual alienation as a feminist Problem. Unpublished mss., University of Mass., Amherst MA.
- Ferguson, A. (2002). Butler, sex/gender, and a postmodern theory of gender. Unpublished mss., University of Mass., Amherst MA.
- Foucault, M. (1978). *History of sexuality*, vol. 1. New York: Pantheon.
- Freud, S. (1966). Femininity. In S. Freud. *The complete introductory lectures on psychoanalysis*. James Strachey, trans. and ed. New York: WW Norton.
- Freud, S. (1968). *Sexuality and the psychology of love*. New York: Collier Books.
- Greenberg, J. R. & Mitchell, S. A. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge MA: Harvard University Press.

- Hall, J. D. (1983). The mind that burns in each body: Women, rape, and racial violence. In A. Snitow, Ch. Stansell & S. Thompson (Eds.), *Powers of desire: The politics of sexuality*. New York: Monthly Review.
- Hausman, B. L. (1995). *Changing sex: Transsexualism, technology, and the idea of gender*. Durham and London: Duke University Press.
- Irigaray, L. (1975). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the other woman*. Gillian Gill, trans. Ithaca: Cornell University Press.
- Kaufman, M. (Ed.) (1987). *Beyond patriarchy: Essays by men on pleasure, power, and change*. Toronto: Viking Canada.
- Kimmel, M. (1994). Masculinity as homophobia. In H. Brod & M. Kaufman (Eds.), *Theorizing masculinities*. New York: Sage.
- Kimmel, M. S. & Messner, M. A. (Eds.) (1995). *Men's lives*. Boston: Allyn and Bacon.
- Klein, M. (1975). *«Love, guilt and reparation» and other works, 1921-45*. New York: Dell.
- Kristeva, J. (1986). *The Kristeva reader*. Toril Moi, ed. New York: Columbia University Press.
- Lacan, J. (1977). *Écrits: A selection*. Alan Sheridan, trans. New York: WW Norton and Co.
- Lacan, J., Mitchell, J. & Rose, J. (Eds.). *Feminine sexuality: Jacques Lacan and the école Freudienne*. New York: WW Norton and Co.
- Milan women's bookstore collective (Liberia delle donne di Milano) 1990 (1987). *Sexual difference: A theory of social-symbolic practice*. Patricia Cicogna and Teresa de Lauretis, trans. Turin: Rosenberg and Sellier.
- Mitchell, J. (1974). *Psychoanalysis and feminism*. New York: Vintage Books.
- Muraro, L. (1994). *El orden Simbólico de la madre*. Beatriz Albertini, trad. Madrid: horas y HORAS.
- Rivera Garretas, M.-M. (2001). *Mujeres en relación*. Barcelona: Icaria, Más Madera.
- Rubin, G. (1975). The traffic in women. In R. Reiter (Ed.), *Toward a new anthropology for women*. New York: Monthly Review.
- Spillers, H. (1989). The permanent obliquity of an in[pha]lly straight: In the time of two daughters and fathers. In L. E. Boose & B. S. Flowers (Eds.), *Daughters and fathers*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Steedman, C. K. (1987). *Landscape for a good woman: A story of two lives*. Newark NJ: Rutgers University Press.
- West, R. (1987). The difference in women's hedonic lives: A phenomenological critique of feminist legal theory. *Wisconsin Women's Law Journal*, v. 3 (1987).
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. Middlesex, England: Penguin.
- Young, I. (1981). Beyond the unhappy marriage: A critique of the dual systems theory. In L. Sargent (Ed.), *Women and Revolution*. Boston: South End Press.