



VOL: AÑO 6, NUMERO 15

FECHA: ENERO-ABRIL 1991

TEMA: DESDE LA UAM AZCAPOTZALCO. ITINERARIOS RECIENTES DEL QUEHACER

SOCIOLOGICO: Investigación y análisis de la mujer

TITULO: **El problema de la desigualdad sexual: Más allá del feminismo**

AUTOR: *Estela Serret, Miriam Alfie, María García Castro* [\*]

SECCION: Artículos

## RESUMEN:

En el afán de contribuir a la teorización sobre la desigualdad sexual, este artículo hace una breve revisión de las fuentes en que ha abrevado el feminismo mostrando sus aportes y limitaciones. Aparte de este rastreo el artículo propone el enriquecimiento del problema mencionado mediante la revisión crítica de algunos conceptos y enfoques del psicoanálisis, la antropología estructuralista y la teoría de las ideologías, instrumentos estos que permitirán comprender a la desigualdad como construcción cultural producida en el campo del ordenamiento simbólico y nos ayudarán a elaborar una propuesta teórica basada en la reformulación del concepto de género.

## ABSTRACT:

The Problem of Sexual Inequality. More than Feminism.

With the desire to contribute to the theory of sexual inequality this article briefly revises the sources which have contributed to feminism showing their strengths and limitations. From this basis the article makes proposals to enrich the field. These include the critical revision of some of the concepts and perspectives of psychoanalysis, structural anthropology, and the theory of ideas. These instruments allow us to understand inequality as a cultural construction produced in the field of symbolic ordering and it helps us formulate a theoretical proposal based on the reformulation of the concept of gender.

## TEXTO

### Introducción

A pesar del impresionante auge que tuvo el movimiento feminista en todo el mundo occidental hace ya casi dos décadas, el término "feminismo" todavía genera en cualquier medio, incluido el académico, profundos recelos y malos entendidos. Su modalidad política, que a menudo se manifestó como una fórmula violenta y rechazante (método al que, sin duda, debió parte de su éxito) sigue "asustando" a muchos que insisten en identificar al feminismo exclusivamente con una política radical anti-hombres. Aunque el movimiento feminista es ante todo una apuesta política, su expresión como fuerza organizada tuvo y tiene muy diversos matices; aparte de su faceta radical ha configurado muchas otras manifestaciones políticas que no lo son y cuyas estrategias y formas de participación adquieren las más diversas modalidades.

El feminismo pues, no es una secta, es ante todo el cuestionamiento de una serie de esquemas valorativos que organizaron en un sentido peculiar las relaciones sociales durante siglos, y como tal cuestionamiento (político) ha recurrido a la investigación teórica para explicar las razones y las tendencias de aquella valoración tradicional a la cual intenta transformar por la vía de ubicarla como problema. Así, en primera instancia la preocupación feminista se formula como una problematización de la desigualdad (socialmente producida) entre los sexos.

En este texto pretendemos mostrar cómo, siguiendo la línea trazada por las primeras investigaciones feministas, hemos seguido un camino peculiar en el cual pudimos encontrar algunas respuestas y ubicar mejor algunos problemas. El tipo de trabajo que hemos realizado durante los últimos cuatro años nos ha llevado a continuar el análisis fuera de la línea teórica trazada por el feminismo, pero sin duda la preocupación que nos mueve sigue siendo la misma. Procuraremos pues indicar cuáles son los elementos presentes en la visión feminista tradicional que han impedido, en nuestra opinión, enriquecer el análisis y trascender ciertos límites convirtiendo a este discurso en una especie de perenne lugar común. Al mismo tiempo presentaremos el tipo de lógica con la que hemos retomado otras tradiciones teóricas y los resultados que de este modo hemos obtenido en el intento por definir con mayor claridad el problema de la desigualdad entre los sexos. En este sentido, nuestros esfuerzos básicos se han centrado en construir una teoría de la desigualdad a partir de una elaboración específica del concepto de género cuyos contenidos y formas de construcción procuraremos mostrar en la parte medular del trabajo.

## I. Feminismo y marxismo

Elaborar un análisis sobre el estado que guarda la cuestión de la mujer, nos remite a repensar fundamentalmente la problemática del feminismo formulada hace más de un siglo [1], principalmente en Europa Occidental y los Estados Unidos. El movimiento feminista nace al tratar de resolver el problema de la desigualdad sexual, ontológica e histórica.

Procuraremos mostrar, en primer lugar, las tres corrientes principales surgidas de los años sesenta que han dado lugar al llamado movimiento de liberación de la mujer [2], dejando asentado que las tres abordan de una manera particular la cuestión de la desigualdad, y que las soluciones que cada una aporta al problema conducirán a posiciones políticas específicas. Es conveniente destacar que el movimiento feminista formó una mancuerna importante con el marxismo pero que, precisamente, la forma como se leyeron y adoptaron por el feminismo ciertos presupuestos marxistas, limitaron las posibilidades de análisis y dirección del movimiento, a través de una transposición directa de planteamientos teóricos y políticos de los escritos y propuestas de Marx, Engels y Bebel.

Ya desde el siglo XVIII y posteriormente en el siglo XIX, se había planteado la cuestión de la igualdad de los sexos [3]. Sin embargo es Engels y su escrito *Los Orígenes de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, el primero que denuncia de manera coherente a la desigualdad entre los sexos como una problemática social pues es la institución familiar monogámica la base de la opresión de la mujer, reconociendo a partir de los escritos de Morgan que la primera división del trabajo se organizó a partir de una división sexual.

Para Engels, entonces el problema de la opresión de la mujer nace junto con el de la lucha de clases a partir del surgimiento de la propiedad privada y las repercusiones de ésta sobre la familia. Para este autor, el primer antagonismo de clases coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer, proponiendo entonces que la

opresión femenina será suprimida en cuanto la familia quede abolida, y esto sólo podrá lograrse a través de la construcción de una nueva sociedad, la Socialista.

Para Augusto Bebel la desigualdad de la mujer sólo podrá resolverse con una transformación del sistema, pues la lucha de las mujeres no puede verse aislada de la lucha por el socialismo.

Los planteamientos de Engels y Bebel fueron la fuente teórica del feminismo. En ellos encontró la fundamentación de los orígenes y desarrollo de la desigualdad. Esta estrecha unión entre marxismo y feminismo a nivel teórico, por cuanto el marxismo explicaba de alguna manera la situación de la mujer, condujo al mismo tiempo a plantear soluciones políticas afirmando la necesidad de transformación de toda la sociedad.

Para el marxismo la lucha de clases y el derrocamiento del sistema capitalista son los pivotes del cambio social. El feminismo, en estrecha unión con los planteamientos políticos y las preocupaciones centrales del marxismo, adoptará como propias las mismas soluciones políticas heredadas de la teorización marxista y observará la lucha contra el capitalismo como único factor de solución posible a la desigualdad entre los sexos en cuanto que la transformación llevará a la abolición de toda opresión humana. Asimismo la nueva sociedad, la socialista, se verá como generadora de una nueva condición de la mujer. [4]

A causa de los resultados que el socialismo realmente existente había producido, sobre todo durante la etapa stalinista, la unión entre marxismo y feminismo presenta, a mitad del siglo XX, una ruptura y ciertas modificaciones. Es justamente en esta época cuando nacerá la Nueva Izquierda, en Europa Occidental y en los Estados Unidos, que pretende ejercer una crítica social y generar acciones contra cualquier forma de poder, desplazando la contradicción fundamental trabajo-capital a nuevas contradicciones que se generan en el ámbito de lo privado, en donde nuevos sujetos y nuevos movimientos emergen; entre los cuales podemos citar a los homosexuales, los hippies, el black power, los pacifistas y las feministas. Es el nacimiento del "Gran Rechazo".

Estas posturas ideológico-políticas tienen su sustento teórico en las formulaciones de Herbert Marcuse que como los otros teóricos de la Escuela de Frankfurt, tratará de analizar las sociedades "totalitarias" [5]; en este sentido, Marcuse no establece distinción alguna entre las sociedades del Este y el Occidente, las dos han llevado a la pérdida de la individualidad. Así, tratará de recuperar la visión humanista del joven Marx, como una postura enfrentada al socialismo realmente existente, rescatando la esencia humana perdida.

Son entonces los marginados del sistema los nuevos sujetos de cambio, al estar al margen de esta sociedad "totalitaria" con la cual no comparten los falsos valores masificados. Así, el Gran Rechazo y la Nueva Izquierda encabezarán la transformación hacia una nueva sociedad, fundamentalmente por un cambio a nivel de los valores, una transvaloración, en donde el hombre recupere la capacidad de placer, de goce, en donde el erotismo se encuentre a flor de piel, y las actividades estéticas y los instintos humanos se recuperen.

Es precisamente a partir de estas proposiciones que el movimiento feminista logra reagruparse para la acción conjunta y también se produce un replanteamiento de temas por tratar, entre los que destacan aquellos que implican un estudio de la vida cotidiana e íntima de la mujer, como serían la sexualidad, la familia, la maternidad, la división sexual del trabajo. Asimismo, se revisan conceptos y categorías e incluso se crean nuevos términos: relaciones genéricas, patriarcado, falocracia, por mencionar algunos.

A pesar de los avances que se lograron en el campo teórico y político a través de este cuestionamiento, el feminismo no pudo desligarse de la concepción ortodoxa del marxismo y de la lógica analítica que éste implicaba.

Dos corrientes fundamentalmente tratan de recuperar el análisis marxista; la primera, intenta transformarlo mediante la nueva comprensión de la teoría y la práctica feminista. Se pretende una síntesis teórica entre marxismo y feminismo, llamándolo "Socialismo feminista" basado sobre todo en los trabajos elaborados por Marx. [6]

Lo que se pretende es construir un tipo de discurso que comprenda el ámbito de lo público (para lo cual se reconocen los procesos de producción social que el marxismo contempla) aunado al ámbito de lo privado, es decir, de la reproducción social. A partir de este estudio de la reproducción y del mantenimiento de la fuerza de trabajo a nivel de lo cotidiano, plantean reformular el concepto de "lucha de clases", con el que están de acuerdo en forma general. De esta manera, desde la realidad femenina se cuestiona el trabajo "improductivo" y hacen un análisis equiparable entre patriarcado y capitalismo. Las representantes clásicas de esta escuela son Juliet Mitchell y Elie Zaretsky.

La segunda posición acepta como base del movimiento la deuda histórica con el marxismo. Establece que sólo podrá haber un cambio en la conceptualización y en la práctica con respecto a la mujer, cuando todo el "sistema" cambie. Así, la síntesis feminismo-marxismo propuesta por la primera corriente no es necesaria, pues el marxismo puede dar cuenta de todos los problemas y todas las soluciones. Una de las autoras más renombradas de esta escuela es María Rosa Della Costa quien aplica a nivel de la reproducción social, en el trabajo doméstico y la reproducción de la fuerza de trabajo, las categorías de El Capital, estableciendo una analogía entre la fábrica capitalista y la fábrica social (la casa) (Radkau, 1986:10). Es importante incorporar en esta postura la conceptualización sobre la doble jornada de trabajo que la mujer desempeña.

Podemos establecer que, de una u otra manera, las dos posturas recurren al marxismo como fuente teórica adoptando, de partida, los supuestos clásicos de la teoría marxista leídos en su versión más ortodoxa, en relación a la superestructura político-ideológica:

1. La concepción sobre el Estado clasista y opresor, que el movimiento de izquierda tratará de destruir pues es sólo un instrumento de la burguesía dominante.
2. El planteamiento de la Ideología y de la Política sólo como resultado y reflejo de la estructura económica.

Estas aseveraciones han conducido a ideas y propuestas cerradas, más que abrir la discusión la cancelan y anulan al adoptar fórmulas derruidas por la propia realidad, fórmulas incapaces de dar una idea de la complejidad de fenómenos que rebasan la lucha de clases y eliminan la visión de lo cotidiano como espacio político, por la prioridad que el concepto de "lucha de clases" a nivel macro adquiere.

De entrada se rechaza el que la investigación en el campo de la ideología sea fértil para hallar en la capacidad discursiva la interpelación y la constitución del sujeto femenino, y se adopta como criterio último la concepción del edificio teórico marxista en donde la economía determina a la política y a la ideología, la estructura predetermina a la superestructura y ésta es tan sólo el reflejo de las condiciones materiales.

El problema de la desigualdad sigue planteado en términos de clase y se establece ... "el mismo intento de describir la condición femenina como una explotación por parte de los

varones y definirla en analogía con la explotación de éstos con las categorías de un análisis de clase, es decir, en su relación con los medios de producción el mercado, el capital y el trabajo" (Radkau,1986:81).

No se elabora un análisis de las diferencias genéricas, como en discursos que apelan a la cultura, a el psicoanálisis o a la antropología. Estos marcan que la diferencia no existe a nivel biológico sino precisamente contemplan a la historia cotidiana como eje fundamental de análisis. "La investigación histórica sobre mujeres tiene que tomar en cuenta la diferenciación según los géneros de estas esferas su asimetría y su segregación, pero también las relaciones entre ellas: las paralelas, las complementarias, las jerárquicas y las de subordinación, lo que implica a su vez la pregunta por la relación de poder en los géneros" [7] (Radkau, 1986:83).

Además, en el esquema marxista se da por sentado que al ser el sistema capitalista base de la opresión, de la desigualdad, es necesario terminar con él y con las sociedades clasistas, sin explicar las transformaciones a nivel de lo cotidiano, de la rutina, de otro ámbito que también es político.

Por estas razones, una tercera postura es aquella que rompe definitivamente con el marxismo, que asienta las posibilidades de generar nuevas expectativas de análisis y quehacer político, destacando el nivel de la cotidianeidad y de la diferenciación genérica, a través de una perspectiva distinta, que permita abordar el problema de la desigualdad como un fenómeno generado en el orden cultural; reproducido y percibido en el terreno de lo ideológico. Esto es, se requiere desplazar radicalmente la conceptualización de este problema del ámbito de la reproducción económica (donde es claro que no se genera) al de la producción y reproducción de los valores culturales, en tanto que la desigualdad ha funcionado siempre (y no sólo en el capitalismo) como un esquema simbólico ordenador de la cultura.

Es por ello que hemos buscado el apoyo de otras ciencias (del modo que trataremos de exponer a continuación) para explorar la posibilidad de problematizar aspectos como la cotidianeidad o de exponer las diferencias genéricas como un signo fundamental de la desigualdad; procuraremos abrir nuevas interrogantes y nuevos caminos a la discusión, que por varias décadas habían permanecidos cerrados, por la vía de incorporar al análisis elementos teóricos que nos permiten indagar en terrenos que no competen a la preocupación fundamental del marxismo.

## II. Redimensionando el problema de la desigualdad

La específica forma que adoptó la relación del feminismo con el marxismo generó, como tratamos de mostrar, una lógica de análisis que, aunque ciertamente resultó útil para plantear la situación social de las mujeres como un problema, también impidió derivar las investigaciones hacia terrenos tradicionalmente ignorados por el marxismo y que ofrecen una importante veta de estudio para las preocupaciones feministas; se trata de las diversas corrientes de pensamiento preocupadas por el papel que juegan los procesos simbólicos en la constitución de las subjetividades y de la cultura.

En el curso de nuestras propias investigaciones hemos tratado de (re)construir algunos conceptos explicativos a partir de reelaborar ciertas tesis provenientes de aquellas teorías, con lo cual pretendemos ubicar con mayor precisión nuestro problema, complejizarlo y ofrecer un punto de partida más sólido para indagar sobre posibles respuestas.

Para hacer más claro el sentido que hemos de dar a los conceptos aludidos nos parece pertinente aclarar desde dónde los estamos trabajando, en función de lo cual procederemos a explicar el contenido de algunos términos fundamentales para nuestro análisis.

Para empezar, el eje del problema (retomado de la tradición feminista) ha sido el concepto de desigualdad, que implica la idea de que la diferencia sexual siempre ha sido socialmente valorada en términos jerárquicos que señalan negativamente a lo femenino y positivamente a lo masculino. Esto se ha expresado históricamente como la subordinación social de las mujeres al poder masculino. Lejos de haber una simple distinción entre ambos sexos encontramos como presencia constante una relación de dominación unívoca.

En términos teóricos nuestro problema es encontrar una explicación de cuáles son los mecanismos que permiten la construcción y reproducción de la desigualdad y la subordinación como esquemas valorativos que se expresan de forma evidente en las relaciones hombre-mujer, pero que sin duda subyacen a las apreciaciones más íntimas de toda la estructura social. No planteamos la búsqueda del origen de la jerarquización desigual entre los sexos porque cualquier pregunta en este sentido nos remite a una respuesta mítica (el mito es lo que está en el origen de toda cultura); nos preguntamos más bien por el tipo de procesos que permiten la perpetua reconstitución de estructuras simbólicas de este tipo.

Hemos encontrado que el psicoanálisis y la antropología estructural (o culturalista) nos han permitido, gracias a una lógica particular de análisis, replantear el problema en los términos antes expuestos e indagar por otros caminos (constitución de las subjetividades, constitución de la cultura) sobre el problema de la desigualdad. [8]

Ante todo, ambas teorías nos ofrecen la posibilidad de dismantelar el supuesto biologicista de la desigualdad que asocia la condición de la mujer con el destino ineludible de la maternidad, supuesto que podría sintetizarse con una afirmación como la siguiente: la mujer es su cuerpo, esa es una realidad inmodificable, y su cuerpo la destina para la maternidad, a la que se asocian "naturalmente" el papel y las actividades que ella realiza en sociedad. [9] Desde el psicoanálisis y la antropología demostramos que no existe ningún correlato necesario entre biología y asignación social de lugares, roles o géneros, como tampoco existe ninguna "necesidad" estructural de la desigualdad. [10]

Explicaremos por qué abordando separadamente ambas disciplinas.

## 2.1

En primer lugar, uno de los puntos ciegos que ha creado el análisis feminista tradicional, es el de la discusión acerca del carácter de la femineidad. Esto es así, porque dicha discusión se ha generado en el marco de un falso problema, a saber, la pregunta de qué se esconde en la mujer -entendiendo por esto la mujer biológica, la mujer como cuerpo- que le hace ser esencialmente distinta del hombre. La respuesta evidente ha sido la reproducción; la mujeres, en tanto menstrúan, paren y amamantan son distintas de los hombres. Bien, pero si decimos que este es un falso problema es porque a) esta diferencia no explica la desigualdad, y b) el carácter, la personalidad, la subjetividad masculina o femenina no encuentra su causalidad última en el cuerpo [11], y por ello ninguna explicación biologicista nos dará una respuesta acerca de la diferencia sustancial entre masculino y femenino.

En este sentido, el psicoanálisis nos permite colocarnos fuera de la lógica naturalista al ubicar todo proceso de la constitución de la subjetividad en el plano de su producción cultural.

En segundo lugar, si bien podemos ubicar la no naturalidad de la desigualdad, debemos tomar en cuenta que sin embargo, se presenta como una constante. Desde el psicoanálisis no hemos podido explicar las causas de esta universalidad, pero sí lo que hay de general y permanente en la subjetividad femenina al abordarla en sus dimensiones estructurales.

Estos son los problemas básicos que la teoría psicoanalítica nos ha permitido plantear desde nuestra propia óptica. Trataremos a continuación de explicar con mayor detalle cómo a partir de ella podemos conceptualizar el proceso de constitución de la subjetividad femenina de modo que quede sin fundamento la "necesidad" de la desigualdad.

El primer punto de interés para nosotros lo constituye, como antes dijimos, la posibilidad de pensar la subjetividad femenina fuera de toda determinación biologicista; el problema se desplaza hacia un orden propiamente humano, cultural. La construcción de la subjetividad (femenina o masculina) se produce en el campo del ordenamiento simbólico, o, lo que es lo mismo, en el campo de la atribución de un sentido y un orden (culturales) a fenómenos (naturales) que por sí mismos no tienen sistematicidad alguna ni significan nada:

"Un pensamiento simbólico (...) es un pensamiento conceptual sin intuición empírica. (...) Un símbolo no es más que un operador de estructura, es un medio para efectuar oposiciones distintivas, combinaciones indispensables para la existencia de una estructura signifiante. Esencialmente constituye una expresión indirecta. Su condición consiste en no ser aquello que representa" (Rifflet-Lamaire, 1981:103)

De este modo, retomando la idea de símbolo construida por la lingüística, Lacan entiende al ordenamiento simbólico, lingüístico o cultural, como la única posibilidad de construir un referente frente al cual pueda constituirse la subjetividad:

"El orden simbólico es un orden tercero, es decir, se organiza entre el sujeto y el mundo real y es posible utilizarlo sin referencia empírica directa" (Rifflet-Lamaire, 1981: 115)

Los sujetos se producen dentro de este orden cultural, y es en él donde ser hombre o mujer o el pertenecer una cosa al género masculino o femenino, quiere decir algo.

Esta atribución de sentido se explica, desde la concepción lacaniana, a través de la diferenciación entre lo real, lo simbólico y lo imaginario como tres niveles con lógica y manifestaciones particulares. (Laplanche y Pontalis, 1983:405-410, 190-191) De este modo, la existencia del cuerpo real, que no tiene un significado por sí mismo, adquiere un sentido específico mediante su inserción en un orden simbólico que le asigna un lugar y, a partir de él, es percibido de una cierta manera por el sujeto como cuerpo imaginario. Así, llamamos imaginización a la forma particular en que percibe el sujeto aquello que le preexiste como mundo real. Esta percepción, por otra parte, sólo es posible por la mediación del orden simbólico, que ha organizado y dotado de sentido a lo real. Sin el referente simbólico, lo imaginario, en tanto resultado de la escisión de la subjetividad producida por aquél, terminaría perdiéndose en el caos del sinsentido que se denomina psicosis. (Rifflet-Lameire, 1981:109)

Pero, ¿cómo se generan los sujetos?, o, dicho de otra manera siguiendo el problema que nos interesa, ¿qué determina la constitución de una estructura psíquica que se identifique como femenina o masculina?

Según la explicación que seguimos, la condición fundamental para que el sujeto exista es que se produzca una escisión simbólica entre el individuo y aquello de lo que este se considera parte, de tal manera que pueda delimitarse su yo según una identidad específica. La subjetividad se produce pues, forzosamente, gracias a la pérdida simbólica de una serie de atributos que, idealmente, constituirían el complemento del sujeto. (Gerber, 1983) En otras palabras, el sujeto sabe lo que es porque sabe lo que no es, porque conoce sus límites, fundados en la pérdida y la falta.

Teniendo en cuenta nuestro tema, es muy importante saber que el primer ordenador de la subjetividad, vale decir, el primer conjunto de elementos que configuran una identidad determinada, son los que designan al sujeto como perteneciente al género femenino o masculino.

Esto es fundamental porque nos habla de cómo culturalmente el "primer" conjunto de atributos (lógicamente hablando) que constituye la marca necesaria para la instauración del orden y la significación es, sin duda, el que organiza al mundo en los dos polos opuestos de la masculinidad y la feminidad. De este modo, observamos que la atribución de género ordena el resto de las cualidades con las que se identificará el sujeto, o cuando menos aquellas que constituyen los cimientos de su estructura psíquica.

Ahora bien, siguiendo al psicoanálisis, ¿en qué consiste fundamentalmente la diferencia estructural entre un sexo y otro?

Parece que lo decisivo, en términos simbólicos es el posicionamiento frente a la imagen fálica, frente al Fallo como símbolo.

Si la constitución de la subjetividad atraviesa necesariamente por la demarcación, el Fallo funciona como el significante a la vez de la completud y de la falta [12], esto es, como el gran todo imaginario del cual se ha desprendido el sujeto, y que, por esto mismo, funciona como el objeto de su deseo y como el signo de su carencia.

Ahora bien, ¿porqué se conceptualiza como "Fallo" este símbolo universal fundante de la subjetividad?. Básicamente porque, cuando se le imaginiza en el proceso de constitución de la estructura psíquica, se asocia con el pene en tanto que este cumple también la doble función de ser la fuente generadora de placer y por ser una "parte desprendible", un sujeto de castración. La amenaza de castración se imaginiza como una referencia a la castración originaria cuyo producto es el sujeto, el cual la sufre a través de una asociación; el sujeto corre el peligro de ser desprendido del pene-centro de placer. De ahí que, metafóricamente, el Fallo se convierta en símbolo del desprendimiento originario.

Lo problemático aparece cuando pensamos que no es solo la subjetividad masculina la que se constituye con referencia al Fallo, sino la subjetividad en general. Esta reflexión implica para nosotros la formulación de dos cuestiones:

Primero, a diferencia de lo que se ha sostenido comúnmente, la teoría psicoanalítica no opone masculino y femenino en los términos de completud e incompletud; como hemos visto, toda subjetividad, no importa el género, debe su constitución a la carencia, a los límites señalados por aquello que le falta. Por lo tanto no es esa la diferencia sustancial entre los sexos ni, mucho menos, la explicación de su jerarquización desigual.

Segundo. La concepción generalizada sobre los sexos que afirma su oposición radical y por tanto su complementareidad se ve cuestionada por la afirmación de que ambos se constituyen (aunque de diversa manera) en función a un mismo referente -el Fallo- y lo que los diferencia es un posicionamiento distinto frente a él.

Esta última reflexión nos lleva a formular inmediatamente otro problema; no podemos ignorar que el término Fallo tiene una significación masculina -puesto que su imaginarización es la del pene- de modo que, como consecuencia de la lógica que seguimos, debemos afirmar que no existe un signo equivalente que funcione como fundante de la femineidad, como el contrario, el oponente, el Otro del Fallo, y que, por lo tanto, la estructura de la subjetividad femenina es distinta mas no complementaria de la masculinidad, a pesar de que, para ambos sexos, persiste la ilusión contraria [13].

Sería muy complejo tratar de exponer aquí el planteamiento lacaniano sobre las características de la femineidad -excede tanto los objetivos como el espacio de este texto- pero en lo que toca a nuestro tema, importa destacar lo siguiente.

Desde la óptica psicoanalítica que hemos seguido, el problema de la femineidad se revela como el proceso de constitución de una subjetividad que se funda en una imaginarización particular del cuerpo real basada en un posicionamiento ambiguo frente al Fallo, puesto que, por un lado, (e inevitablemente en tanto sujetos) las mujeres sufren la castración "originaria", pero, de otra parte, su relación imaginaria con el propio cuerpo, que difiere de la masculina porque a ellas "no les falta nada", vale decir, no hay nada de lo que puedan ser desprendidas, funda un referente ambiguo, supuestamente oculto, que cubriría la función de ser el Otro del Fallo.

Para Lacan, el famoso "enigma de la mujer" no es más (ni menos) que esta, digámoslo así, promesa de que existe un "algo" innombrado y misterioso que consiste en el fundamento de su subjetividad, de su otredad. Como este Otro no existe, permanece perennemente velado y es motor continuo del deseo masculino que anhela develarlo en la búsqueda de su alteridad. La subjetividad femenina estaría, pues, marcada por el enigma y por el secreto, cuya fuerza no disminuye por el hecho de que sea nada lo que oculta; por el contrario, esto aumenta su potencia al evitar la posibilidad de que tal secreto sea alguna vez revelado.

Esta conceptualización particular de lo femenino se ubica en el nivel de la construcción de las subjetividades particulares, lo cual nos permite pensar en términos precisos cómo se constituyen en sujetos las mujeres. Cuando queremos ampliar la reflexión a la dimensión social de su producción simbólica, la antropología estructural y las llamadas teorías culturalistas nos ofrecen el instrumento adecuado.

## 2.2

Una aportación importante de la antropología para el análisis de la subordinación de la mujer lo constituyen los resultados de algunos estudios comparativos entre diversas sociedades, en donde puede verse que la valoración negativa de lo femenino es una constante universal. Pero es aquí donde también puede apreciarse (y esto es lo más interesante) que las características de "lo femenino" varían de una sociedad a otra y hasta pueden llegar a ser totalmente opuestas en una y otra cultura (Mead, 1972). Los contenidos de lo femenino varían de una cultura a otra, pero, hasta donde sabemos, no su forma de relación con lo masculino: la subordinación (entendida como resultado de la desigualdad entre géneros).

En su libro *Sexo y temperamento*, Margaret Mead establece, como resultado de sus estudios comparativos entre los pueblos primitivos de los mares del sur, que los rasgos psicológicos contrastantes que en nuestra sociedad atribuimos al temperamento femenino y al masculino no constituyen el producto fatal de un determinismo biológico; sino que derivan de una particular estructura cultural. Así, gran parte de las características que en nuestras sociedades son consideradas como "femeninas" o "masculinas", pueden en otras sociedades caracterizar a ambos sexos, (como la pasividad de los Arapesh tanto hombres como mujeres, o la agresividad de los Mundugumor igual para ambos sexos) o bien pueden caracterizar a los géneros opuestos a los que corresponden en nuestra sociedad (la presencia de adornos en el hombre y la ausencia de ellos en la mujer al interior de la sociedad Tchambuli).

Para Mead, al no ser universales los contenidos de lo femenino y lo masculino, estos no pueden tener un origen natural, sino cultural, por lo que concluye: "La noción de que las personalidades de ambos sexos son producidas por la sociedad, es favorable a todo programa que tienda a la planificación del orden social" (Mead, 1972:259) (por algo es Mead la autora clásica de la antropología feminista).

Otro ejemplo de trabajos de este tipo es el realizado por Murdock (1937). Este autor explica la distinción hombre-mujer en función de la división sexual del trabajo. Murdock considera que las diferencias biológicas no explican todas las diferencias de especialización por sexo ya que son las ocupaciones distintas asignadas a cada sexo las que explican los diversos comportamientos y no al revés. También B. Malinowski llega a las mismas conclusiones en su libro *The social life of savages*.

En la antropología estructuralista se han encontrado también elementos muy importantes para el análisis de la relación entre hombre y mujer. En *Las estructuras elementales del parentesco*, Levi-Strauss concibe al parentesco como mecanismo reglamentador del matrimonio y por lo tanto de la reproducción humana. Fundamentado en el tabú del incesto, el intercambio de mujeres entre familias y grupos aparece como la columna vertebral de la exogamia y la alianza; como mecanismo que obliga a que, junto con la reproducción biológica de la especie, se garantice la reproducción de los vínculos sociales entre esos grupos y familias.

Levi-Strauss aplica al matrimonio la teoría de Mauss sobre el intercambio de regalos en el libro *Essay on the gift*. En este libro Mauss concibe al intercambio de regalos como elemento clave de las relaciones sociales, como la forma en la cual en la sociedad primitiva se crea la red de relaciones que en la sociedad civil crea el Estado.

Así pues, Levi-Strauss concibe a la prohibición del incesto, que obliga al intercambio de mujeres, como mecanismo reglamentador de las alianzas matrimoniales, es decir, como imposición social, o cultural, sobre las relaciones naturales entre los sexos.

De este planteamiento de Levi-Strauss sobre el intercambio de mujeres nos interesa destacar que aparentemente (y más adelante señalaremos porqué, desde nuestra óptica tampoco este es un factor inamovible) es en función de sus características sexuales diferentes que hombres y mujeres son convenidos por la cultura sea en actores del intercambio (los machos) sea en objeto del mismo (las hembras).

Ciertamente no existe en la teoría sobre el intercambio de mujeres elemento alguno para explicarnos el porqué de la subordinación femenina (es decir, por qué son los hombres quienes intercambian a las mujeres y no al revés) pero quedan establecidos y diferenciados los niveles biológico y cultural de las diferencias entre los sexos. La cultura impone un orden a lo natural.

En otra de sus obras titulada "La familia", Levi-Strauss se ocupa de analizar la división sexual del trabajo para mostrar que ésta no es una derivación de lo biológico, sino un mecanismo cultural que asegura la unión del hombre y la mujer mediante la complementariedad de sus respectivas funciones económicas. Para Levi-Strauss la división sexual del trabajo existe en toda sociedad, pero su contenido varía de una sociedad a otra: "...la división sexual del trabajo no es otra cosa que un mecanismo para construir un estado de dependencia recíproca entre los sexos" (Levi-Strauss, 1974:33).

Así pues, en principio, la división sexual del trabajo es un mecanismo de carácter cultural que asigna, en función de la identidad de sexo, distintas identidades de género, cuyos contenidos pueden ser diferentes según la sociedad en cuestión.

Sin embargo también esta afirmación debe ser matizada, pues si se toma al pie de la letra pareciera ser que la identidad de género tiene un referente decisivo en el cuerpo, y esto no es así. La práctica antropológica ha mostrado que en la definición de la femineidad o masculinidad intervienen múltiples factores simbólicos que a veces contradicen radicalmente la "evidencia" biológica del sexo. Es el caso de las mujeres-esposos entre los nuer o de los hombres-madres (a quienes se les obliga a fingir el alumbramiento) entre los covada, por citar dos de múltiples ejemplos (Levi-Strauss, 1974:31).

De este modo, la subordinación femenina puede verse ya no como consecuencia natural de las características de los sexos, sino como construcción de la cultura.

Para la explicación culturalista de la subordinación, lo "femenino" y lo "masculino" son cuerpos de conducta aprendidos en el proceso de socialización y no derivaciones naturales de las características sexuales de los individuos.

A diferencia de la explicación marxista, ésta no se reduce al nivel económico sino que considera que la subordinación femenina se produce en el plano de las prácticas culturales; englobando en la categoría de "lo cultural" todos los aspectos no naturales de la vida social.

Esta separación entre dos niveles de análisis distintos, mediante la cual logra ubicarse a la diferencia de géneros como jerarquización sexual producida culturalmente ha sido llamada por Gail Rubin el "sistema sexo-género" al que preliminarmente define ella como "el conjunto de las disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (Rubin, 1948).

Este planteamiento presenta a lo femenino y a lo masculino como construcciones culturales, de tal suerte que es posible considerar que el hombre y la mujer son contruidos por la cultura mediante un proceso de socialización que convierte al macho en hombre y a la hembra en mujer generalmente al asignarle roles genéricos masculinos y femeninos respectivamente, entendiendo por rol genérico al conjunto de características prácticas y valoraciones que son consideradas como socialmente adecuadas para cada sexo.

Todo el argumento anterior nos parece de suma importancia por el hecho de que permite desfetichizar a "lo femenino"; sin embargo consideramos que debe tenerse cuidado de no sobreestimar el papel de las estructuras en la constitución de los sujetos, subestimando, paralelamente, el papel activo de los mismos tanto en la creación como en la transformación de las estructuras (de los roles genéricos en este caso).

Si se lleva al extremo el planteamiento estructuralista, las estructuras pueden aparecer como incuestionables o como auto creadas, es decir, sin que la creación misma de las estructuras aparezca también como parte de lo social; por lo que, a nuestro parecer, el fetichismo simplemente se desplazaría ubicándose ahora en las estructuras que de esta forma parecerían no requerir explicación y ser inamovibles.

En un determinismo de este tipo, la Ley general borra al actor y deja sin salida el problema del cambio: no sólo no se explica de dónde salen o quién y cómo crea estas estructuras que determinan al sujeto, sino que además hacen implanteable el problema del cambio tanto de las estructuras como de los sujetos.

Si queremos contrarrestar esta sobreestimación del papel de las estructuras en la determinación del sujeto, se nos ocurre partir, precisamente del punto contrario: del sujeto en proceso de transformación es decir, en lugar de mirar las estructuras, mirar a los sujetos en acción y preguntarnos, concretamente, qué pasa con las nuevas prácticas de la mujer (nuevas para el género, no para casos excepcionales).

Y éste sería precisamente el punto en que actualmente se ubicaría, para nosotros, la investigación sobre el tema de la mujer; en donde lo primordial es comprender qué está pasando hoy y por qué; de qué forma, pautas culturales y prácticas concretas de los sujetos van obligándose mutuamente al cambio, moldeando transformaciones importantes en el perfil de lo femenino.

En este sentido, nos parece que a los elementos que aportan el psicoanálisis y la antropología debemos añadir algunos conceptos provenientes de otra construcción analítica a partir de los cuales hemos tratado de reformular el problema de la desigualdad desde una teorización sobre el género que retoma algunos de los contenidos de este concepto ya señalados más arriba, pero que procura enriquecerlos sobre las bases de la reflexión que expondremos en seguida.

### 2.3

Como antes dijimos, hemos vuelto los ojos hacia el psicoanálisis porque desde esta teorización podemos desplazar la pregunta por la femineidad fuera de una lógica biologicista que ha demostrado su improductividad explicativa frente a este fenómeno, y de esta manera hemos podido plantear a la subjetividad de las mujeres en su nivel más abstracto y por ello más universal, que se presenta como la constante y condición de las formaciones culturales.

Sin embargo, un problema que, como dijimos, no se explica por la sola constitución de subjetividades diferenciadas, es la jerarquización desigual de las mismas, y es aquí, en tanto que nos adentramos en el terreno de los valores, que se hace necesario pensar cómo se relaciona aquel proceso abstracto de estructuración psíquica con esa otra estructura que es la realidad social en el aspecto de sus sistemas ideológico valorativos. Es en el marco que ellos representan donde finalmente se valoriza desigualmente la diferencia subjetiva. Se hace necesario entonces proponer una conceptualización que permita pensar en la posible interacción entre dos órdenes de problemas diversos; por un lado la estructuración primaria de la subjetividad (tema del psicoanálisis), y por otro la elaboración subjetiva a partir de estructuras ideológico valorativas.

En efecto, con respecto a esto último, hemos retomado la teorización sobre las ideologías que permite pensar en su eficacia simbólica como sistema de valores que constituyen a los sujetos (y aquí ya hablamos de los sujetos sociales y no de la subjetividad primaria) a partir de un proceso de interpelación, de adscripción a un rango de categorías que, por

oposición a otras, definen, delimitan y proveen de identidad. Esta concepción, cuyo referente obligado siguen siendo los escritos de Louis Althusser, (Althusser,1982), supone en principio que si bien hay una diferencia clara entre el razonamiento científico y el ideológico, este último ni de lejos puede ser reducido a la mera imagen de "falsa conciencia", y mucho menos puede pensarse como prescindible, ya que constituye la representación de la relación imaginaria que sostiene el sujeto con su mundo real (Althusser,1982) con lo cual se establece claramente, como sucedía con la visión psicoanalítica, una diferencia entre lo real y lo imaginario; aquél sólo es accesible al sujeto mediante el conocimiento científico, pero su vivencia, su percepción cotidiana, seguirá siendo siempre necesariamente ideológica.

Como antes dijimos, la ideología se estructura en un sistema de valores, el cual aparece para el sujeto como un conjunto de certezas que organizan el mundo, lo hacen inteligible y seguro. Lo que Althusser llama la "evidencia ideológica" es una percepción valorativa que no tiene nada de necesaria ni de verdadera pero que es afirmada con una fuerza inmovible precisamente porque de su aceptación depende la seguridad del sujeto, se juega ahí su propia identidad:

"Mientras que la educación científica prepara al individuo para romper con lo impuesto, para dudar de lo adquirido, la educación ideológica lo compromete en una circularidad de evidencias prácticas, en que su propio discurso no deja de remitirlo adecuadamente al discurso común y a los hábitos cotidianos (...) A medida que los mensajes son más homogéneos, disminuyen las dudas y las expresiones desviadoras, revistiendo aquellos un carácter de normalidad ante los ojos de los participantes" (Ansart, 1983:160). Entre otros, los atributos que se asocian con la femineidad o la masculinidad, cuya verdad o necesidad no aparece por ningún lado, tienen una fuerza especial en el conjunto de las evidencias ideológicas [14].

De este modo, el análisis de cómo desde un conjunto particular de valores se estructuran las identidades subjetivas, nos ha parecido indispensable para comprender los mecanismos de la desigualdad.

En la búsqueda de una conceptualización que nos permita encontrar las pautas de interacción entre ambos niveles de constitución de la subjetividad, hasta ahora, nos parece que una construcción particular del concepto de género es la más adecuada para pensar este problema [15].

En efecto, por "genero" entendemos un conjunto de acepciones ideológicas, culturalmente construidas y socialmente variables que se asocian, siempre por oposición, a uno y otro sexos. Como ya señalamos, las características de cada género son todo menos necesarias ni universales; atributos como fuerza y debilidad, delicadeza y rudeza, belleza y fealdad, sobriedad y frivolidad, sensibilidad e insensibilidad, etc., son arbitrariamente señalados como "propios de la naturaleza" de uno u otro sexo en sociedades distintas; lo único que no varía es la valoración que se hace de ellas, caracterizando a "lo femenino" (cualesquiera que sean las cualidades que lo definan) siempre en términos negativos frente a "lo masculino".

Así, nos parece que el concepto de género entendido como la valoración social de las diferencias sexuales, nos habla de cómo interviene la estructura ideológico valorativa en la configuración de la subjetividad femenina, puesto que la imaginización del cuerpo como diferente en niños y niñas ha sido "precedida" por un trato y una valoración desigual y por la introyección de atributos diferenciados de cuyo seguimiento depende, en gran medida, la aceptación que tenga el sujeto en el seno familiar.

En otros términos, la asunción de una identidad de género es anterior a la asunción de una identidad sexual, que se produce sólo cuando el niño o la niña perciben en el cuerpo la causa de esta diferencia y atribuyen a su anatomía el origen del trato desigual. A través de este proceso se reproduce la valoración jerarquizada de lo femenino y lo masculino, cuyo carácter simbólico puede ser tratado con mucha más claridad, creemos, introduciendo esta diferencia entre la identidad de género y la identidad sexual.

Hemos procurado mostrar, en términos muy generales, la forma como hemos podido servirnos de estas teorías para enriquecer la problematización del fenómeno de la desigualdad sexual, partiendo de las bases que cimentó el feminismo apoyado en la tradición marxista, pero desplazando la lógica del problema hacia terrenos poco estudiados por aquél en atención a su idea de la "determinación en última instancia" de la infraestructuras sobre las llamadas superestructuras. En este sentido, quisimos enlazar la reflexión psicoanalítica y antropológica con la teoría de la ideología a través de una elaboración particular del concepto de género.

Así, el problema teórico general de la construcción del género debe trabajarse en el sentido de analizar cuáles son las particularidades que la relación de poder implícita en la jerarquía social hombre-mujer adopta en una cultura como la nuestra, la cual, a fin de cuentas, ha sido el único caso en la historia conocida en el que se cuestiona y se problematiza la desigualdad sexual.

CITAS:

[\*] Profesores-Investigadores, Departamento de Sociología, Area Teoría de las Formaciones Sociales; UAM-Azcapotzalco.

[1] Se tiene conocimiento de propuestas establecidas por algunos teóricos como Condorcet y John Stuart Mill, que establecen a la desigualdad sexual como resultado de la cultura, en contraposición al planteamiento de orden naturalista.

[2] Hablamos de tres corrientes, pues el marxismo fue utilizado como teoría explicatoria de la opresión sexual desde los primeros escritos de Engels y Bebel anteriores a las tres corrientes surgidas de los años sesenta.

[3] Para realizar una consulta sobre la historia del feminismo, véase, entre otros. Martín-Gamero, 1975; Evans, 1980; y Matterlart, 1982.

[4] Este tipo de concepciones pueden leerse en los planteamientos de Alejandra Kolontay, quien ampliará los argumentos de Engels contra la institución familiar, los avances tecnológicos del capitalismo y sus consecuencias en la incorporación del trabajo femenino, pero su análisis estará enmarcado en la óptica de la teoría marxista, en la que el movimiento feminista se ve subsumido a la dirección del proletariado, pues es la misión histórica de éste transformar la sociedad (Kolontay, 1979).

[5] Para Marcuse las sociedades totalitarias son aquellas que habían eliminado a la individualidad, en este caso tanto el socialismo realmente existente como la sociedades de masas, son causantes de este fenómeno.

[6] Entre estos trabajos se destacan: La Cuestión Judía, El Capital, Los Manuscritos Económicos y Filosóficos, La Ideología Alemana, El Manifiesto del Partido Comunista, entre otros.

[7] Toda relación implica una relación de poder desde el ámbito más cotidiano, privado, hasta las esferas públicas.

[8] No queremos decir con esto que en Freud, Lacan, o en Levi-Strauss, o en el psicoanálisis y la antropología en general podamos encontrar un interés básico sobre estos problemas y mucho menos que la forma como nosotras los abordamos deba encontrar coincidencias con las perspectivas de esas corrientes teóricas. Sencillamente nos parece que es pertinente utilizar sus categorías y su lógica analítica para abordar de otro modo los problemas que han interesado al feminismo. Por otra parte, el tipo de reflexión que hemos realizado se distancia de la mayoría de las posiciones feministas que ven en la teoría freudiana, a partir de un análisis que se nos antoja apresurado, el puro reflejo de una ideología patriarcal (este problema es tratado en Mitchell, 1982) por lo que prefieren abocarse a estudios como los que realizan M. Klain, K. Horney o W. Reich.

[9] Desde luego esta relación entre biología e inferioridad ha sido ya cuestionada por el feminismo tradicional, pero la explicación del cuestionamiento resultó insuficiente y en algunos casos después de negar el determinismo biológico se sostenían tesis que lo suponían. Por ejemplo, siguiendo la lógica marxista se sostuvo que la desigualdad no era un hecho natural sino generado por el nacimiento de la propiedad privada, pero luego se afirma que la división sexual del trabajo tiene como fundamento a la maternidad, porque ciertas tareas se asocian "naturalmente" con las funciones de madre. Desde la antropología estructural demostraremos que esta correlación es falsa.

[10] Esto no pretende explicar por sí mismo el porqué de la desigualdad; sólo nos permite, primero, mostrar que no tiene una existencia necesaria, es decir, biológica e ineludible, y segundo, sentar las bases en términos de lógica analítica, que nos permiten ubicar porqué ha existido hasta ahora como precepto universal y en qué sentido puede orientarse -y qué permite que se produzca- el cambio que de hecho ya está ocurriendo. En estos últimos dos puntos sólo podemos ofrecer por ahora algunas hipótesis tentativas.

[11] Durante mucho tiempo una afirmación como esta pareció totalmente descabellada, sobre todo en una cultura como la nuestra en la que hemos aprendido tan firmemente a identificar lo que somos con nuestro cuerpo, y donde encontramos una vez más presente la imagen milenaria de la mujer reproductora cuya biología es su destino. Las pruebas en contrario las encontramos en los más diversos análisis de múltiples disciplinas. La que con más claridad las ofrece como veremos, es la Antropología; bástenos decir por ahora, que sus descubrimientos nos han revelado la relatividad de lo que en distintas culturas se asocia con masculino y femenino así como la existencia de culturas donde la apariencia biológica de un individuo no es el factor determinante para decidir si habrá de ser socialmente hombre o mujer, padre o madre. Aunque de modo diverso, también en nuestra cultura aprendemos a ser hombres y mujeres, dato inequívoco de la artificialidad de este atributo fundante de la subjetividad (Cf. Marqués, 1980, esp. pp. 55-62).

[12] "El Falo, símbolo de la completud y de la falta". Es decir, "Falo" es la denominación de aquello que en términos simbólicos (esto es, siguiendo la definición anterior, ordenadores, atribuyentes de sentido) se estructura como el lugar de lo universal, del origen, de la excepción, lugar sin el cual no podría concebirse al sujeto quien por oposición a aquél es lo particular, lo subsecuente, lo que no puede escapar de la regla.

[13] Véase el tratamiento de este problema en Gerber, 1989. La conceptualización lacaniana ha concebido a las mujeres como el equivalente de la verdad en tanto que, al igual que ésta, no pueden ser conocidas (ni nombradas) en su totalidad. Lo que no puede nombrarse de la femineidad (que obedece a la falta de un significante alternativo al del Falo) es la ausencia de alteridad; es innombrable porque no existe, pero esta misma

qualidad hace que aparezca como una verdad oculta. Verdad y Mujer comparten el atributo de no poder decirse todas.

[14] Piénsese por ejemplo en afirmaciones del tipo "hago esto porque soy hombre" "Tú no puedes llegar tarde a casa porque eres mujer", las cuales pese a no explicar nada tienen una impresionante fuerza de convencimiento.

[15] El problema del género entendido en este sentido ha sido tratado en Lamas, 1986. Para la concepción que trataremos en seguida, de la identidad de género como antecedente de la identidad sexual, véase Dio-Bleichmar, 1985.

#### BIBLIOGRAFIA:

Althusser, L. (1982). "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" en La Filosofía como arma de la revolución. Pasado y Presente. México.

Ansart, P. (1983). Ideología, conflictos y poder. Premia Editora. México.

Bebel, A. (1975). La mujer. Fontamara.

Braunstein, N. Coomp. (1989). Las lecturas de Lacan. Dos Velas. México.

Condorcet. Apunte para un cuaderno histórico de los progresos del espíritu humano.

Dio Bleichmar, E. (1985). El feminismo espontáneo de la histeria. Adotraf. Madrid.

Engels, F. (1970). "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado" en Marx y Engels Obras Escogidas. T. II. Progreso. Moscú.

Evans, R. (1980). Las feministas. S. XXI. Madrid.

Freud, S. (1981). "La femineidad", "La sexualidad femenina", "Psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", "Análisis Terminable e interminable", "El malestar en la Cultura", "El porvenir de una ilusión", en Obras Completas. Biblioteca Nueva. Madrid.

Gerber, D. (1983). "La represión y el inconciente" en La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan. S. XXI México.

Gerber, D. (1989). "La Verdad es Mujer" en Sociológica No.10, Mayo-Agosto, 1989. UAM-Azc., México.

Kolontay, A. (1979). La mujer nueva y la moral sexual. Cruz O. México.

Lacan, Jacques (1984). El Seminario 3. La Psicosis. Paidós. Barcelona.

Lamas, M. (1986). "La antropología feminista y la categoría de "género" en Nueva antropología. No. 30, nov. 1986. México.

Laplanche y Pontalis (1983). Diccionario de Psicoanálisis. Labor. Barcelona.

Levi-Strauss, C. (1983). Las estructuras elementales del parentesco. Paidós. México.

Levi-Strauss, C. (1974). "La Familia" en Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia. Cuadernos Anagrama. Barcelona.

- Malinowski, B. (1929). *The sexual life of savages*. Londres.
- Marcuse, H. (1980). *El hombre unidimensional*. Joaquín Mortiz. México.
- Marcuse, H. *Un ensayo para la liberación*. Joaquín Mortiz. México.
- Marqués, J. V. (1982). *No es natural*. Anagrama. Barcelona.
- Martín-Gamero, A. (1975). *Antología del feminismo*. Alianza Editorial. Madrid.
- Mattelart, M. (1982). *La cultura de la opresión femenina*. Era. México.
- Mead, M. (1972). *Sexo y temperamento*. Paidós. Buenos Aires.
- Mitchell, J. (1982). *Psicoanálisis y feminismo*. Anagrama. Barcelona.
- Murdock, G. (1937). "Comparative data on the division of labour by sex" en *Rev. Social forces* No. 15. 1937.
- Radkau, V. (1986). "Hacia una historiografía de la mujer" en *Nueva Antropología* No. 30. Nov. 1986. México.
- Rifflet-Lameire, A. (1981). *Lacan*. Hermes/Sudamericana. México.
- Rowbotham, Sh. (1978). *Feminismo y revolución*. Debate. Barcelona.
- BIBLIOGRAFIA:**
- Rubin, G. (1948). "The topic of woman" en Reiter (ed), 1948.
- Serret, E. (1986). *Feminismo y marxismo: Problemas y perspectivas*. Tesis de licenciatura. UAM-Azc., México.
- Stuart Mill, J. (1973). "La discriminación de la mujer" en *La igualdad de los sexos*. Guadarrama.
- Uria, P. et al (1985). *Polémica feminista. Revolución*.
- Varios (1981). *A medio siglo del "Malestar en la Cultura" de S. Freud*. S. XXI. México.
- Watters, M. A. (1979). *Marxismo y feminismo*. Fontamara.