

De Beauvoir a Lacan: l'anàlisi de Françoise Collin d'un *rencontre* omès

TERESA HOOGEVEEN

Seminari Filosofia i Gènere-ADHUC,¹ Universitat de Barcelona
teresa.hoogveen@gmail.com

Resum: L'any 1986, a «Un héritage sans testament», Françoise Collin reflexionava sobre les possibilitats i les condicions de la transmissió, que descrivia com el principi de generació del simbòlic i la definia com una activitat bilateral, una *praxi*, que determina l'espai d'aparició, la possibilitat de parlar i d'escoltar. Tretze anys més tard, a «Nom du Père. On de la mère», la pensadora retornava sobre aquesta qüestió i analitzava com les místiques havien impulsat Lacan a repensar la seva resposta a la pregunta «Que veut la femme?». Collin mostrava que les mateixes místiques de les quals parla Lacan havien aparegut prèviament, i en els mateixos termes, en *El segon sexe* de Beauvoir, a qui l'analista no anomena en cap moment. L'article analitzarà aquest encontre, tot prenent-lo com a paradigma de les relacions de transmissió entre les dones i els homes tal com han existit tradicionalment.

Paraules clau: Françoise Collin, Simone de Beauvoir, Jacques Lacan, transmissió, llegat de les dones.

From Beauvoir to Lacan: Françoise Collin's analysis of an omitted rencontre

Abstract: In «Un heritage sans testament» (1986) Françoise Collin reflected on the possibilities and conditions for the transmission of knowledge. Thus, she described it as the basis for the generation of the symbolic, and defined it as a bilateral activity, a *praxis*, which determines the space of appearance. Thirteen years later, in «Nom du Père. On de la mère», she returned to this question and analyzed the way in which women mystics led Lacan to rethink his answer to «Que veut une femme?». Collin showed that the same women Lacan spoke of had previously appeared in Beauvoir's *The Second Sex*, even though he never cites her. This article will analyze the meeting between Lacan and Beauvoir in order to demonstrate that it is a paradigm of the relations of transmission between women and men as they have traditionally existed.

Keywords: Françoise Collin, Simone de Beauvoir, Jacques Lacan, transmission, women legacy.

1. Aquest article s'ha desenvolupat en el marc del projecte «Vulnerabilidad en el pensamiento filosófico femenino. Contribuciones al debate sobre emergencias presentes» (PGC2018-094463-B-100 MINECO/AEI/FEDER, UE).

1/ La transmissió com a element polític

En què consisteix la transmissió? Quines són les condicions que la possibiliten? Pot un cas ajudar-nos a veure més clarament la problemàtica que rodeja la transmissió del pensament femení? Françoise Collin tematitza aquesta qüestió quan es pregunta per la possibilitat d'una història de les dones, i la recull també quan es pregunta per la possibilitat de transmetre l'herència feminista a les properes generacions: trobem, doncs, una mirada retrospectiva –com fer justícia a l'oblit de les dones, quina seria una ètica de la història de les dones en termes metodològics– i també una mirada prospectiva, en tant que parteix d'un moviment que transcendeix una certa època històrica i aspira a interpel·lar noves generacions.

Aquí ens centrarem en com el cas del *rencontre* omès de Lacan amb Beauvoir es pot pensar com una mostra de les formes de transmissió entres dones i homes, i com, presa com un cas històric paradigmàtic, perpetua l'oblit de les aportacions de les dones. Per tal de dur a terme aquesta tasca, analitzarem les connexions que Collin veu entre la doctrina de Lacan i *El segon sexe* de Beauvoir, recorrent puntualment a les parts teòriques necessàries d'aquests dos pensadors per mostrar per quins motius Collin diu que la lectura de Beauvoir va ser fonamental per a Lacan, malgrat que no l'arribés a citar.

El text es divideix en tres parts. La primera se centrarà a explicar com concep Collin la transmissió i quines en són les característiques, lligant-ho amb els conceptes de la pluralitat i de la diferència. En segon lloc, passarem a centrar-nos en l'article que dedica Collin a l'encontre de Lacan amb Beauvoir, tot assenyalant els vincles que Collin veu de la teoria psicoanalítica lacaniana amb Beauvoir en relació a la diferència sexual. Finalment, veurem la rellevància d'aquest gest de Collin, d'aquesta forma d'assenyalar l'omissió referencial i les implicacions d'aquesta omissió en la mateixa teoria lacaniana, resumida, en un to irònic i punxant, en el títol de l'article: «Nom du Père. On de la Mère».

Abans de començar, però, cal un incís. Collin és alhora molt crítica i molt matisada quan parla de la psicoanàlisi: a l'article «Nom du Père. On de la Mère» s'hi troba una constant resistència a l'asimetria originària de la conceptualització del discurs psicoanalític –segons Freud, els homes són fàl·lics i les dones són histèriques, i aquestes primeres atribucions a cada sexe marquen el procés de conceptualització de tota la disciplina–,² sense per això deixar d'assenyalar els punts en els quals la teoria lacaniana trenca

2. Aquesta asimetria constitutiva es posa en joc en la doctrina lacaniana en el fet que «*també* les dones poden ser fàl·liques i els homes *també* poden ser histèrics» (Collin 1999b: 29); estem d'acord amb Collin quan diu que la direcció de l'atribució és significativa de per si, car evidencia que les qualificacions sexuades són alhora intercanviables i específiques. Totes les traduccions del francès al català són nostres.

amb d'altres corrents, siguin previs o coetanis, que mantenen la inferioritat de la dona, ja des de la diferència ontològica dels dos sexes, en la qual sempre en trobem un, el femení, que està per sota de l'altre; o des de la unitat ontològica que, malgrat que afirmi la igualtat dels dos sexes, segueix avalant que un dels dos és inferior a l'altre en relació amb una sèrie de dominis determinats.³ Al cap i a la fi, el problema no és ontològic, sinó polític (Collin 1999a: 23), i també polític és l'apropament de Collin a l'encontre de Lacan amb Beauvoir.

2/ La transmissió: una relació bilateral

A «Una herència sense testament», Collin tracta el problema de la transmissió frontalment: quina és l'herència que les feministes dels anys 60 i 70 volen llegar a les generacions futures? Les feministes de la segona onada van dur a terme una tasca crítica fonamental per tal de desnaturalitzar els presupòsits sexistes que impregnen el discurs polític, historiogràfic, científic i filosòfic, i entre les problemàtiques clau s'hi troba la d'autoritzar les dones, la de generar espais on puguin parlar, escriure i crear, on se les escolti, llegeixi i rebi.⁴ Com transmetre aquest coneixement après? Com transmetre allò comprès a una generació l'experiència de la qual serà, probablement, profundament diferent? O, en paraules de Collin (1986: 81), «què poden elles [les joves dels anys 2000] retenir des del seu context? Què poden elles entendre de nosaltres [les feministes dels anys 60 a 80], i com?».⁵ Aquesta pregunta ateny la qüestió de la possibilitat de l'afiliació entre dones més enllà d'una relació materno-filial, del cicle repetitiu de la reproducció a la qual s'ha volgut confinar les dones per tal de mantenir-les com a guardianes conservadores d'un món que se suposa que ni constitueixen ni se'ls dona el mèrit de modificar.

La pregunta, tal com la formula Collin, ens dona ja les pistes per entendre en què consisteix la transmissió. L'herència no es pot pensar exclusivament des de la perspectiva d'aquelles que la lleguen, com un paquet que s'omple de contingut i s'entrega a la següent generació amb l'obligació que l'accepti sense, sinó que ha d'incloure la pluralitat dels involucrats i, per tant, de les se-

3. Collin (1999a: 19-24) analitza aquestes dues posicions ontològiques en relació amb Plató, com a mostra de la unitat ontològica de la diferència dels sexes, i Aristòtil, que postula una dualitat ontològica a *Le différend des sexes*.
4. Un altre descobriment clau relacionat amb la temàtica que ens ocupa és que hi ha moltes més dones a la història intel·lectual occidental de les inscrites en el cànon, tal com mostra la col·lecció *Historia de las mujeres*, editada per G. Duby i M. Perrot. També cal remarcar que la qüestió de l'autoritat va ser fonamental, en la forma d'*affidamento*, en el feminisme de la diferència italià (Librería de las mujeres de Milán 1991).
5. «Que peuvent-elles en retenir dans le contexte qui es le leur? Que peuvent-elles entendre de nous, et comment?»

ves diferències. La comprensió del món com un espai constituït d'individus plurals és fonamental, i la pluralitat, segons Collin, sorgeix de la diferència com a desplaçament, no com a assignació (Lamoureux 2010: 50), o sigui, no com un «accident que s'ha de superar», sinó com allò mateix que produeix i difereix el ser, que genera «relacions, proximitats, distàncies i conflictes» (Birulés 2014: 40).

Silvia Cristina Yannoulas (1994: 13-14) proposa una tripartició de nivells per analitzar la diferència tal com la pensa Collin: (1) la diferència entre el subjecte dona i la seva condició de dona –d'aquí que Collin afirmi «jo soc una dona, però jo no és una dona»⁶ (Collin, de Vilaine 1983: 11)–; (2) la diferència entre les dones, tal com mostra la problemàtica de la categoria de dona, contestada des de múltiples posicions per la dificultat de plantejar un universal que no sigui prescriptiu i que, per tant, negui el «ser dona» a totes aquelles que no en compleixin les característiques; (3) la diferència entre les dones i el món sexualment mixt.

La transmissió tal com l'hem plantejat posa en circulació els tres nivells de forma constant perquè demana que el subjecte dona s'autoritzi a parlar, a interpel·lar, malgrat la diferència que hi hagi amb el suposat rol de dona que ha de complir; també posa en joc la diferència entre dones en tant que es pregunta per la possibilitat de la transmissió des d'aquesta diferència, la posició de l'altra que no és la pròpia, la convicció ètica que permet escoltar i adaptar el propi llenguatge en funció d'aquesta escolta; finalment, s'introdueix la pregunta per la diferència entre les dones i els homes quan sorgeix la pregunta per la possibilitat que també els homes siguin els destinataris de la transmissió quan l'emissora és una dona.

Si ens fixem detingudament en el problema de *què* transmetre tal com el planteja Collin, trobem clarament el desplaçament cap a què es *pot* transmetre en funció de les parts que integren la relació. Així, la qüestió de la transmissió esdevé un moviment en sentit bilateral, una activitat que depèn tant d'aquella que transmet –a qui pertoca entendre la demanda, adaptar el llenguatge i fer honor a la història pròpia en el moment d'adreçar-se a l'altra– com d'aquella que rep la transmissió –a qui pertoca decidir si vol l'herència i què en vol rebre, de l'herència (Collin 1986: 82)–. Aquesta activitat bilateral, aquesta relació a dues bandes, passa per una interpel·lació en la qual una dona crida l'altra a aparèixer i a intervenir: una llibertat desperta l'altra (Collin 1993: 13). La dimensió ètico-política d'aquest problema la trobem en la constitució d'una relació simbòlica entre dones que escapi de la relació tradicional mare-filla; mentre que aquesta última ha estat reduïda històricament a la seva dimensió biològica, la transmissió inaugura la generació d'un espai simbòlic entre dones. Aquest repte també sorgeix en la relació entre dones i

6. «Je suis une femme, mais je n'est pas une femme.»

homes, en què pertocarà a aquests últims reconèixer que també en l'escolta d'allò dit per una dona s'hi troba quelcom de l'ordre de la veritat, i que, per tant, les paraules de les dones poden ser meditates, interpretades, citades, mereixedores de la seva atenció i de la dedicació del seu temps (Collin 1986: 90); el mateix repte existent entre dones –aquesta inauguració d'un àmbit simbòlic– s'estén cap a la relació, també simbòlica, amb els homes.

Considerem que Beauvoir, en el seu *El segon sexe*, posaria en joc els tres nivells en tant que dona que escriu sobre la condició de dona, que en fer-ho genera un espai simbòlic abans inexistent, i que és llegida per dones i homes que pensen a través d'ella, com per exemple Lacan, i que, per tant, esdevé generadora del simbòlic, no només reproductora.

3/ De Beauvoir a Lacan: implicacions teòriques i referències bibliogràfiques

El que Collin detecta i analitza és que Lacan no només va llegir l'obra de Beauvoir, sinó que el capítol sobre les místiques el va portar a fer un salt important en la seva reelaboració de la diferència dels sexes i, més concretament, del gaudi femení. Collin afirma que «la relació del text de Lacan amb el de Beauvoir no és només general i accidental, sinó que en reprèn els punts principals»⁷ (1999b: 26). Aquests punts principals els resumim en dos: 1) El gaudi femení és un excés en relació amb la funció fal·lica: ni prescindeix del fal·lus ni n'és una alternativa, sinó que el travessa, s'hi troba en la seva plenitud, i va més enllà [*au-delà*]; 2) Segons Collin, aquesta forma de plantejar el gaudi femení sorgeix de la descripció de Beauvoir de l'experiència mística: un tipus d'alliberament singular que no es resol en llibertat política.⁸

Collin rastreja la primera referència de Lacan a les místiques en el seminari del 20 de març del 1960. En aquesta intervenció hi trobem un to obertament irònic, en què s'entén que el gaudi d'aquestes figures femenines s'alimenta de l'horror, en comptes de dirigir-se cap al plaer. És en aquest seminari on Collin detecta una referència a *El segon sexe* de Beauvoir. Fixem-nos en les següents línies.

Beauvoir escriu: «Santa Àngela de Foligno *explica* que begué amb delit l'aigua en la qual acabava de rentar les mans i els peus dels leprosos».⁹ Lacan,

7. «La relation du texte de Lacan à celui de Beauvoir n'est pas que générale et accidentelle : elle en reprend les principaux points.»
8. El problema del pas de l'alliberament a la llibertat és característic de Collin; també present en Arendt. També la paradoxa que li és constitutiva: la llibertat és necessària per a alliberar-se, i alliberar-se és necessari per a obtenir la llibertat. Cal afegir encara una modalitat més, la de Beauvoir: no tot alliberament es tradueix en llibertat.
9. Beauvoir 1949: 514 (cursives nostres): «Sainte Angèle de Foligno *raconte* qu'elle but avec délices l'eau dans laquelle elle venait de laver les mains et les pieds des lépreux.»

per la seva banda, posa l'experiència mística com a exemple en els següents termes: «Quan *se'ns diu*, per exemple, que una Àngela de Foligno bevia amb delícia l'aigua en la qual acabava de rentar els peus dels leprosos, i us n'estalvio els detalls».¹⁰

Novament, Beauvoir descriu: «*Se sap que* Maria Alacoque netejà amb la llengua els vòmits d'una malalta; en la seva autobiografia descriu la felicitat que experimentà quan s'omplí la boca amb els excrements d'un home amb diarrea»;¹¹ i Lacan: «o quan *se'ns explica* que la beata Maria Alacoque menjava [...] els excrements d'una malalta».¹²

El vocabulari usat per Lacan és el mateix que el de Beauvoir, també l'estructura de l'oració. La diferència la trobem en el fet que Beauvoir, en el primer cas, explicita que és Santa Àngela qui descriu la seva experiència mística; en el segon, no explicita d'on prové la informació. Lacan, per la seva banda, usa en els dos casos una estructura impersonal —«se'ns diu que» i «se'ns explica que», en francès marcat per l'ús del pronom «on» en la posició del subjecte— en la qual el subjecte de l'acció roman indeterminat.

Serà el 1973, a *Encore*, que Lacan reprendrà les experiències místiques dins del context de la qüestió de les dones, tot fent el salt doctrinal en relació amb la sexuació i la relació de les dones amb la funció fàl·lica del plaer. De fet, els editors escolliran la mateixa escultura que Beauvoir comenta al capítol sobre les místiques d'*El segon sexe* (1949: 512), l'*Èxtasi de Santa Teresa* de Bernini, per a la portada d'aquest seminari.

El segon sexe es publica el 1949 i el capítol sobre les místiques és significatiu. Es troba al final de la tercera part del segon volum, just abans del quart capítol, anomenat «Vers la libération», en què estableix la prospectiva política de les dones. En paraules de Collin (1999b: 27):

La figura mística apareix [en aquest capítol] com una forma d'afirmació de la figura femenina, inclús com un mode d'expressió de la seva llibertat, per bé que és una llibertat que no ha transcendit el moment de l'alliberament, la qual només és susceptible d'acomplir-se col·lectivament en la seva inscripció en el social.¹³

10. Lacan 1986: 221 (cursives nostres): «Quand on nous dit par exemple qu'une Angèle de Foligno buvait avec délice l'eau dans laquelle elle venait de laver les pieds des lépreux, et je vous passe les détails».
11. Beauvoir 1949: 515 (cursives nostres): «On sait que Marie Alacoque nettoya de sa langue les vomissements d'une malade; elle décrit dans son autobiographie le bonheur qu'elle ressentit quand elle eut rempli sa bouche des excréments d'un homme atteint de diarrhée».
12. Lacan 1986: 221 (cursives nostres): «Ou quand on nous conte que la bienheureuse Marie Alacoque mangeait, avec non moins de récompense d'effusions spirituelles, les excréments d'une malade».
13. «La figure mystique apparaît là comme une forme d'affirmation de la figure féminine, voire un mode d'expression de sa liberté mais d'une liberté qui n'est pas encore passée par

Dit d'una altra manera, la llibertat que expressen és la d'una salvació individual, no col·lectiva, un moment d'alliberament que no es tradueix en transformació del món.¹⁴

El Segon Sexe de Beauvoir és un estudi de les condicions sociohistòriques de les relacions sexuades, i, segons Collin, si bé Lacan no ignora aquestes condicions, en última instància, en la doctrina analítica l'esdevenir home o dona no depèn d'una producció social, sinó d'un «défilé oedipien» (d'una «operació edípica»). És a *Encore* que hi trobem l'elaboració d'un desdoblament dels sexes que ja no es pensarà purament des de la posició masculina: la dona és, en la seva essència, no-tot (*pas-toute*). Les dones senten un gaudi que excedeix la funció fàlica, un gaudi suplementari del qual les místiques en són testimoni i que no eludeix el fal·lus però tampoc el complementa ni n'és l'alternativa; de fet, la dona està plenament en la funció fàlica però alhora el seu gaudi l'excedeix.¹⁵ Aquesta formulació és subversiva perquè els homes i les dones es determinen en relació amb el fal·lus, però hi ha quelcom més, quelcom que és de l'ordre de l'experiència però que no pot ser conegut perquè no pot esdevenir objecte de coneixement. Per tant, també en aquest gaudi hi trobem quelcom de l'ordre de la veritat a la qual es tendeix sempre, en una empena cap al desconegut, però que resta sempre fora, que no pot ser representat.¹⁶

Collin entén, per tant, que aquesta introducció de l'excés en la funció fàlica prové de la descripció feta per Beauvoir de les místiques, que obren una relació amb l'Altre que no es redueix al masculí –Déu no és la substitució de l'home– però que malgrat això «segueix sent de l'ordre de la singularitat i no es pot negociar en la forma d'una llei comuna»¹⁷ (Collin 1999b: 34). La tesi de Collin és que Lacan es nodreix d'aquesta fórmula en la seva lectura d'*El segon sexe* per pensar la seva pròpia doctrina.

le moment de la libération, seul susceptible de l'accomplir collectivement en l'inscrivant dans le social».

14. Collin (1996: 14) mostra el seu desacord amb aquesta conclusió, ampliant el camp del polític i introduint la possibilitat que les experiències místiques puguin ser polítiques. El mateix Lacan (1975: 70) explica que la mística no és el que no és polític, desmarcant-se en aquest sentit de Beauvoir.
15. Aquí el que es troba és l'emergència de l'Altre com a excés del Nom del Pare (la funció fàlica que estableix la relació amb el gaudi i el plaer).
16. Collin (1999b: 33) diu: «Parler, écrire se tient entre savoir et non-savoir, entre savoir et Vérité –car la Vérité n'est pas la science–, les deux à la fois». Aquí apareix l'espai literari de Blanchot, alhora que un reconeixement positiu de la doctrina analítica en tant que és conscient de l'ambigüitat entre allò que s'anomena i allò que resta, allò que no és anomenable.
17. «Elle reste de l'ordre de la singularité et ne peut être négociée en forme de loi commune».

4/ De la llibertat a l'oblit: l'omissió de la mare

Hem començat descrivint la transmissió i recalcant la importància d'aquesta activitat bilateral per tal d'instaurar un ordre simbòlic en el qual a les dones no se les consideri només reproductores, sinó també generadores. Si bé cal tenir en compte que Beauvoir s'inscriu dins del marc d'un voluntarisme radical, per a Collin és fonamental veure que no se la pot reduir a aquest marc: tant quan parla del dolor com de la condició de les dones, la seva obra mostra «l'excedent del ser sobre allò pensat i de l'innombrable sobre allò anomenat» (Collin 1993: 19):¹⁸ és aquest excedent el que dona a Lacan l'impuls per al salt doctrinal en relació amb les dones. Collin hi veu una transmissió simbòlica: Beauvoir estableix que en l'alliberament singular de les místiques –alliberament de si mateixes en el seu contacte amb Déu– no s'hi assegura la llibertat. La descripció de les místiques, i la seva relació amb el col·lectiu, amb la llei comuna, és en Lacan l'espurna per a una nova manera d'entendre la diferència dels sexes. Segons Collin, l'avantatge del pensament lacanià és que no defuig la dificultat intrínseca en la qüestió de la diferència dels sexes, que és que n'hi ha alhora dos i només un, o, dit en d'altres termes, que «les qualificacions sexuades són intercanviables i específiques alhora»¹⁹ (1999b: 29). Això significa que Beauvoir donaria la clau a Lacan per mantenir-se en suspens sobre aquesta contradicció, mentre que d'altres corrents postmoderns tendrien a «passar per alt el dos –a saber, home i dona– a favor de la diferència indiferent qualificada de “femenina”»²⁰ (Collin 1999b: 29).

L'encontre de Lacan amb Beauvoir cristal·litza una activitat de transmissió; aquesta és inesperada i potent: «estirant el fil de la seva lectura [de Beauvoir], [Lacan] li retorna (centuplicat?) allò que li ha pres»²¹ (Collin 1999b: 34). Clarament, el pensament de Lacan no es pot reduir al de Beauvoir, però en aquesta trobada Collin hi llegeix una operació de la constitució de l'espai simbòlic que permet la producció inaugurada per les dones. Ara bé, aquest encontre passa desapercbut, confirmant el que Collin (1993: 14) assenyala a d'altres articles: que «l'absència de les dones en la història significa més aviat la seva evicció del poder que la seva falta d'activitat».²²

Així arribem a la nostra pregunta final: per què omet Lacan aquest encontre amb Beauvoir? Una resposta a aquesta pregunta la trobem al títol de l'article de Collin, «Nom du Père. On de la Mère». El joc de paraules és

18. «[Le] surplus de l'être sur le pensée et de l'innombrable sur le nommé».

19. «Les qualifications sexuées sont à la fois interchangeables et spécifiques en même temps».

20. «...fait de l'économie du deux –à savoir homme et femme– au profit de la différence indifférente qualifiée de “féminin”».

21. «Et tirant son fil de cette lecture, il lui rend (“au centuple”) ce qu'il li a pris».

22. «L'absence des femmes dans l'histoire signifie leur éviction du pouvoir plutôt que leur manque d'activité».

el següent: «on», en francès, pot significar «un», «algú», o «nosaltres» en el registre informal, un subjecte que manté la indeterminació de qui fa l'acció; en aquest títol, "Nom del Pare. 'Un' de la Mare", Collin evidencia el contrast entre la significació definida d'un nom i la indeterminació de l'«un», l'«algú», també traduïble en la forma d'«es diu que» (Lamoureux 2013: 22). L'estructura impersonal permet ometre el subjecte de qui prové la informació. El pare, Freud, representant de la llei, s'anomena, es discuteix, és reconegut. Ara bé, en la teoria lacaniana la posició de la mare està sempre circumscrita en el camp del Real, i, per tant, amenaça, és arbitrària, i, en tant que escapa la llei, és innombrable, es manté en un impersonal distant i proper alhora. Si bé se suposa que la posició del pare i la posició de la mare la poden dur a terme homes i dones indistintament, fixem-nos que Lacan pot anomenar el seu pare, Freud, però és incapaç d'anomenar la mare, Beauvoir, recloent-la, de nou, en l'innombrable que ha mantingut les dones en l'oblit simbòlic. La qüestió, doncs, és clara: és aquesta incapacitat una casualitat, o conseqüència inevitable de l'asimetria originària de la diferència sexual en la doctrina analítica?

Bibliografia

- COLLIN, F.; DE VILAINE, A.-M. (1983) «Le même et les différences». *Les Cahiers du GRIF* 28: 7-16.
- COLLIN, F. (1985) «Inconnu à l'adresse». *Les Cahiers du GRIF* 32: 107-115.
- (1986) «Un héritage sans testament». *Les Cahiers du GRIF* 34: 81-92.
- (1993) «Histoire et mémoire ou la marque et la trace». *Recherche Féministes* 6/1 («Temps et mémoire des femmes»): 13-25.
- (1996) «Le livre et le code: De Simone de Beauvoir à Thérèse d'Avila». *Les Cahiers du GRIF* 1 (nova sèrie): 9-19.
- (1999a) *Le différend des sexes*. París: Editions Pleis Feux.
- (1999b) «Nom du Père. On de la Mère: De Beauvoir à Lacan». *Lectora* 4: 23-35.
- (2000) «Beauvoir et la douleur. Aliénation et altération dans la pensée beauvoirienne». *Revue internationale / International Web Journal* 3: 1-8.
- BEAUVOIR, S. de (1949) *Le Deuxième Sexe*. París: Gallimard.
- BIRULÉS, F. (2014) *Entreaetes: entorn de la política, el feminisme i el pensament*. Canet de Rosselló: Trabucaire.
- DUBY, G.; PERROT, M. (eds.) (1991-1992) *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus.
- JOAQUIM, T. (2016) «Françoise Collin: "Je suis une femme, mais je n'est pas une femme"». *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher* 36: 21-33.
- LACAN, J. (1975) *Encore*. París: Éd. du Seuil.
- (1986) *L'éthique de la psychanalyse*. París: Éd. du Seuil.
- LAMOUREUX, D. (2010) *Pensées Rebelles. Autour de Rosa Luxembourg, Hannah Arendt et Françoise Collin*. Montreal: Éd. du Remue-ménage.
- (2013) «An Introduction to Françoise Collin's "Name of the Father"». *Radical Philosophy* 178: 19-21.

Librería de Mujeres de Milán (1991) *No creas tener derechos: La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid: Horas y Horas.

YANNOULAS, S. C. (1994) «Iguais mas não idênticos». *Estudos feministas* 2/3: 7-16.