

El pene por cabeza. O cómo la masculinidad llega a ser sublime para las chicas *

Pascale Molinier

Resumen

*Este artículo, centrado en la masculinidad psíquica de las mujeres heterosexuales, propone una lectura crítica de las posiciones de los psicoanalistas sobre la envidia del pene y el "complejo de masculinidad", señalando que, en el conjunto de esas teorías, el trabajo aparece como un punto ciego. En el contexto de nuestras sociedades occidentales, considerar el "complejo de masculinidad" como una vía **normal** de acceso a la sublimación supone un paso hacia una mejor integración de las aspiraciones femeninas de contribuir a la creación intelectual o artística.*

Palabras clave: Pene (envidia de), masculinidad (complejo de), feminidad mascarada, fantasmas, trabajo.

Tras la desaparición de Françoise Sagan, en septiembre de 2004, la televisión retransmite el extracto de una entrevista que concedió a un periodista del PAF (Paysage audiovisuel français), Guillaume Durand. Con ese inimitable tono condescendiente de los hombres en posición de poder frente a mujeres de talento, concluye la entrevista así:

- *Françoise Sagan, ¿podría decirse que usted es jueguista?*

Tras un momento de duda y con una mirada de sorpresa, responde:

* «Pénis de tête. Ou comment la masculinité devient sublime aux filles», *Cahiers du Genre*, 2008/2, n°45, p. 153-176. Traducción : Deborah Golergant

- *Juerguista sí, pero juerguista trabajador.*

Fin de la secuencia. El periodista reduce a la célebre novelista a unos atributos que la convierten en una figura minoritaria: la fiesta, el exceso, el gasto, la libertad de derrochar su vida, su cuerpo y su dinero. Ella logra recuperarse de esa definición de sí misma adosándole *in extremis* el trabajo, el esfuerzo constante que implica a través del tiempo, su resultado durable y tangible en términos de obra, la autonomía que otorga... Así, Sagan subvierte el lugar “escandaloso” que le fue asignado para asumir una posición irónica que anula de golpe la oposición entre la gente frívola y la que “se levanta temprano”.

«*Juerguista trabajador*», dice quien Mauriac calificó antaño como «*monstruo encantador*». ¿La libertad de vivir fuera de las normas y el trabajo de creación solo pueden enunciarse en masculino? ¿O acaso Sagan se hubiera definido a sí misma de manera totalmente distinta sin la demanda del periodista? Ese breve intercambio ofrece una excelente presentación para una discusión sobre lo que significa la identidad. La identidad es relacional, no surge de uno mismo sino que primero se recibe de los otros. Aunque consigamos liberarnos de los lugares que nos son asignados por los fantasmas parentales o las relaciones sociales, esa liberación nunca es total. La subversión debe llevarse a cabo permanentemente y se paga caro. En Francia, hoy, en los países de la sacro-santa *diferencia de sexos*, ciertamente las mujeres pueden conducirse de manera no conforme a su sexo social -en este caso, diríamos que pueden ser libres de disponer de su cuerpo a su antojo y crear obras perdurables –, pero al precio de un cierto malestar identitario. La libertad y la creación artística o intelectual siguen siendo atributos masculinos.

«*Su estilo tiene la omnipotencia de la barba*», escribía irónicamente Jules de Goncourt sobre Jenny d'Héricourt en la segunda mitad del siglo XIX (Arni, 2001). Unos cien años más tarde, Michèle Le Doeuff cuenta que «una joven epistemóloga que siempre había hecho todo como es debido, un día pidió una entrevista con una psiquiatra y le dijo: “es duro ser una mujer intelectual”. La psiquiatra la miró de frente bañada en lágrimas y ése fue el fin de la consulta » (Le Doeuff, 1998, p. 231). Lo que es «duro», según Le Doeuff, es esa relación conflictiva sujeta a imperativos contradictorios, como tan bien describe en *Le sexe du savoir*. En lo esencial: las jóvenes

deben aprender simultáneamente las ciencias y a burlarse de las mujeres que se interesan por las ciencias. Un cerebro en un cuerpo de mujer sigue siendo una «*aberración*» (Kofman, 1978). ¿Un cerebro? Obviamente no se trata del órgano. Se trata del fantasma positivista que asocia la inteligencia “superior” al contenido de una cabeza masculina. Claro que a las mujeres occidentales no se les prohíbe ser inteligentes o servirse de su inteligencia (sobre todo cuando la ponen al servicio de otros), pero a condición de no mostrarla (demasiado) o de no exigir que sea reconocida. Este tipo de reivindicación “igualitaria”, por no decir feminista, fue denunciada por la ortodoxia psicoanalítica como la forma cardinal de la desviación femenina: *Penisneid*, envidia del pene, complejo de masculinidad. Así, las mujeres inteligentes no tienen solo ideas, sino un pene por cabeza.

En una insolente novela titulada en francés *Penis d'orteil*², la novelista japonesa Matsuura Reiko (2000 [1993]) hace crecer este órgano sobrante en el dedo del pie de su heroína, quien gracias a él tiene sensaciones y aventuras extraordinarias, así como una nueva comprensión de las relaciones de género. Mi propuesta, bastante menos lúdica, apunta a una meta similar: deshacer la equivalencia “natural” del órgano pene al saber y a la autonomía, invertir el movimiento que excluye de esos campos -por medio de la burla, el escándalo o una nosografía androcentrada- a las no-portadoras. Defiendo la idea de que la envidia del pene, o lo que se interpreta en su prolongación como complejo de masculinidad, no es un síntoma patológico a corregir mediante una ortopedia psíquica. En un mundo poco favorable a la actividad sexual y creativa de las mujeres, *lo que propicia una orientación masculina en la mujer es su deseo de vivir una existencia apasionante*. Para una mujer lo masculino significa, *de hecho*, un cierto gusto por la libertad.

A partir de una perspectiva de psicoanálisis crítico, mi discusión se centrará en la masculinidad psíquica de las mujeres heterosexuales. El psicoanálisis es una tecnología del género, en el sentido que da a ese término Teresa de Lauretis. Es decir, produce discursos y prácticas que tienen el poder de controlar el campo de las significaciones sociales y, por lo tanto, de promover e «*implantar*» representaciones de género (Lauretis, 2007). Las tendencias conservadoras del psicoanálisis son claramente perceptibles

² El título original es *Oyayubi-P no shugyo jidai* y en inglés *Apprenticeship of Big Toe P*.

desde el campo de los estudios feministas. Sin embargo, tanto la obra de Freud como las diferentes corrientes del psicoanálisis encierran contradicciones y no constituyen en absoluto un cuerpo homogéneo. El psicoanálisis no es solamente una tecnología social del pensamiento *straight* –cosa que seguramente es-, sino que también contiene algunas herramientas esperanzadoras para la deconstrucción del género.

El trabajo, un punto ciego del psicoanálisis

En sus tendencias más creativas, el psicoanálisis es un planteamiento clínico-teórico que parte de la experiencia de las personas e implica un malestar por el hecho de que esa experiencia nunca es conforme a las teorías que supuestamente deberían dar cuenta de ella. A muchas mujeres, en particular psicoanalistas, les gustaría por ejemplo extirpar de su carne el conjunto de representaciones que asocian su creatividad a fantasmas e identificaciones masculinas que experimentan como amenazas a su feminidad, que a menudo asocian con su sensualidad. Ahora bien, incluso una psicoanalista tan ortodoxa como Helen Deutsch llega a ofrecer, sobre la base de su experiencia clínica, extraños consejos:

La tarea del analista es, evidentemente, liberar a esas mujeres del complejo de masculinidad, transformar su envidia del pene en deseo de tener un hijo, es decir, llevarlas a asumir su rol femenino –escribe como aceptando el sistema de género.

Pero añade:

Sin embargo, a menudo se puede constatar que cuando se consigue favorecer la posibilidad de sublimación de esas mujeres en la dirección de las “tendencias masculinas”, contrarrestando así su sentimiento de inferioridad, la aptitud para una sensibilidad sexual femenina se produce automáticamente de manera sorprendente.

Se notará, además de las comillas que enmarcan de manera sintomática “*tendencias masculinas*” -cuando en realidad se trata de actividades profesionales valoradas- la relación, inédita en el caso de lo femenino, entre sublimación y sensibilidad sexual (sabemos, por otro lado, hasta qué

punto el trabajo es central para la identidad masculina y cuánto depende de él la libido masculina).

Joan Riviere tuvo que inventar la categoría de mujeres “intermedias” (entre las heterosexuales y las homosexuales) para designar a aquéllas de sus pacientes que, como ella, combinaban la apariencia y las actividades domésticas y sociales de la feminidad con el éxito en actividades sociales masculinas (Riviere, 1929). Categoría por lo menos original, pues polariza el conflicto entre masculinidad y feminidad sobre el eje de la división sexual del trabajo y vuelve casi inoperante el marco de reflexión teórica que categorizaba de forma tan hermética a las mujeres homosexuales y heterosexuales. Las mujeres “intermedias” logran, no sin angustia, sublimar su complejo de masculinidad sin dejar de vivir una sexualidad heterosexual bastante satisfactoria, lo que no impide que alguna vez tengan sueños homosexuales. Sea como fuere, para la lectora que soy aparece claramente que lo que las define no es tanto su sexualidad como su talento para dedicarse a tareas o profesiones consideradas hasta entonces como masculinas: profesoras de ciencias, políticas o simplemente fontaneras. Las mujeres intermedias son “mujeres activas” que transgreden lo que hoy llamaríamos “las fronteras del género”.

Desde 1926 Karen Horney diferenciaba la envidia del pene, que ubicaba entre las manifestaciones de la curiosidad sexual en las niñas pequeñas, de la envidia de la masculinidad (o el deseo de ser un hombre) en los fantasmas de mujeres adultas. Pensaba que *«la envidia de la masculinidad era susceptible de una sublimación más exitosa que la envidia del pene en la niña y, ciertamente, [era] útil como fuerza pulsional –si no como fuerza pulsional esencial- del desarrollo de valores culturales »* (Horney, 1926, p. 72). Pero Horney, en este punto menos osada que Riviere -como veremos más adelante-, consideraba a la masculinidad femenina como *«una formación secundaria que incluye todo lo que fracasó en el desarrollo hacia la madurez femenina»*.

A pesar de la exactitud de sus intuiciones, Riviere, Deutch o Horney, y la mayoría de mujeres psicoanalistas, no han conseguido dessexualizar la masculinidad de las mujeres lo suficiente como para reinscribirla legítimamente en un contexto social. Para ello les faltaba una teoría social que les permitiera comprender que la supuesta “inferioridad de órgano” de

las mujeres es un efecto de su inferioridad social, y no al revés. Brevemente, que el género precede al sexo.

¿Cómo el pene llega a ser valorado por las chicas decididas?

Lo más sorprendente es que, sesenta años más tarde, los psicoanalistas no solo siguen otorgando un lugar preponderante a la diferencia anatómica de los sexos en la construcción de las identidades sexuadas, sino que la mayoría considera esa construcción como un hecho natural que se impondría al pensamiento sin otra mediación que la percepción del sujeto. Los trabajos que, en la década de 1970, Herman Roiphe y Eleanor Galenson dedicaron al nacimiento de la identidad sexual (*sexual identity*) son particularmente representativos de las tendencias más *straight* que encontramos en el seno del psicoanálisis. Lo que las hace interesantes, para nuestro propósito, es el lugar central que atribuyen al «reconocimiento de la identidad de órgano» en la niña. Sus investigaciones se basan en la hipótesis de un sexo pre-discursivo, cuya centralidad para la construcción de una estabilidad y una coherencia del yo se forjaría a partir de un despertar sexual precoz de origen endógeno:

Con el aumento de las sensaciones genitales endógenas espontáneas, los órganos genitales atraen cada vez más la atención del infante y, en consecuencia, adquieren progresivamente para él una importancia narcisista más grande y definida que, por ejemplo, un dedo o un codo (Roiphe y Galenson, 1981, p. 187).

Así, la identidad sexual sería tributaria del establecimiento de un «perfil genital primario en la imagen del cuerpo».

Postular la existencia de un despertar precoz de la genitalidad no es un desafío normativo insignificante. En efecto, en *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 1905), el escándalo de la sexualidad infantil consiste en la distinción entre pulsión sexual e instinto de reproducción: desviación en cuanto a la meta, es decir, por relación al apareamiento; desviación en cuanto al objeto, es decir, por relación a la persona que despierta la atracción sexual; desviación respecto a la fuente, es decir, por relación al uso sexual de zonas corporales que no son las necesarias para el coito. Todas estas desviaciones destruyen la idea de una *preformación*, de una finalidad, pues la única meta

asignable a todos esos actos sexuales no es un fin biológico sino pura y simplemente el *placer*. Sabemos que, de algún modo, Freud retrocedió ante la audacia de su propio descubrimiento. Nunca consiguió superar el *gap* teórico entre la sexualidad infantil polimorfa, capaz de investir un dedo o un codo, y la sexualidad genital adulta, que supuestamente representa el estadio más evolucionado de la sexualidad (Laplanche, 1993). Pero para Roiphe y Galenson no hay eslabón faltante: la genitalidad ya se encuentra en el origen de lo sexual, entendiendo este término en su acepción más amplia, es decir, como lo pulsional³. Sin embargo, lo que falta es saber cómo se obtienen científicamente esos resultados.

Entre 1968 y 1975, Roiphe y Galenson crearon un dispositivo experimental que les permitió observar a 70 niños de entre 10 y 13 meses, todos blancos excepto dos, estadounidenses de clase media, criados en su mayoría por madres no asalariadas. Sus comportamientos fueron estudiados en una guardería experimental; la observación consistía en algunas visitas a domicilio y en entrevistas más o menos formales con sus madres. El dispositivo incluía varios artefactos (muñecos dotados de órganos genitales masculinos y femeninos, cambiador de bebés en medio del salón) y, por lo tanto, los niños se encontraban frecuentemente expuestos a la percepción de la diferencia sexual anatómica. La cuestión era determinar en qué momento y cómo reaccionaban a ella. Por otro lado, se pidió a las madres que presten atención a los comportamientos de sus bebés frente a los órganos genitales, de modo que el conjunto del dispositivo resultaba fuertemente inductor de precocidad, de excitación sexual y...de genitalidad.

Una niña mete la cabeza bajo las faldas de las damas y se divierte adornando su cuerpo o sus juguetes con un objeto de forma fálica; un niño se interesa mucho por las mangueras o por una aspiradora... Pero, según los autores, el resultado más sorprendente de la investigación es, por un lado, la asimetría entre la intensa actividad simbólica y masturbatoria desplegada por la niña antes de convencerse de su inferioridad de órgano y desinvertir la cuestión; y, por otro lado, el relativo desinterés del niño por la

³ Se notará que lo que está en la base de la identidad es el cuerpo, la diferencia de los sexos, a diferencia de lo que propone, en la misma época, la teoría rival de Stoller (1968), según la cual la asignación de género es más determinante que la anatomía en la constitución de la identidad de género (*core gender identity*), es decir, del sentimiento de la propia masculinidad o feminidad.

diferencia anatómica de sexos. La paradoja, que no es menor, es que la niña aparece como más activa sexualmente que el niño. Sin embargo, los sujetos de la experiencia son bebés y el sentido de su comportamiento es inferido por los observadores según sus propios términos. Según Roiphe y Galenson, «*la niña solo podría experimentar la diferencia de los sexos en la forma de una inferioridad de órgano*». ¿Los adultos que la observan pueden ver otra cosa que lo que esperan encontrar, es decir, la envidia del pene?

El hecho de que ella le jalara el pelo [a un niño] –escriben– sugiere la presencia de un síndrome bien establecido de envidia del pene, estando simbolizada la pulsión agresiva de apoderarse del pene por el gesto de jalar el pelo (Roiphe y Galenson, 1981, p. 29).

O, más adelante:

También se podían notar signos que indicaban el desarrollo de un síndrome de envidia del pene. Se podía ver a la niña interrumpir su masturbación y entrar en la sala de juegos contigua de un niño, quitarle su maqueta de avión, su coche o sus soldaditos, y volver eufórica y feliz a su pieza. (id., p. 35)⁴.

Más ampliamente, lo que se asocia a la envidia del pene son *todos* los comportamientos agresivos o apropiativos de las niñas. Este patrón de interpretación se aplica sistemáticamente para explicar y para seleccionar, entre los intentos de las niñas por comprender la diferencia de sexos, los que Roiphe y Galenson consideran estructurantes para la cohesión del yo femenino. Así, aunque se mencionan otros intentos para cerciorarse de lo real, como por ejemplo tocar los pechos de la madre, ellos no se comentan, quedando como anotaciones marginales, o bien, interpretándose desde el registro del desplazamiento pecho-falo (como en el caso de una niña que se fabrica pechos falsos) o desde el registro del fetiche (el interés de esa misma niña por los tampones ginecológicos de su madre: intenta introducir uno en su propia vagina). Al interés que las niñas muestran por su propia anatomía o por el cuerpo de las mujeres adultas, especialmente por los vientres de mujeres embarazadas, no se le atribuye más función integrativa que la de una defensa, aunque el vientre de una mujer embarazada es bastante más impresionante que el pene de un bebé. No se trata de negar que la niña se interese por el pene, sino de señalar que, en la

⁴ Notemos que todos los niños pasan su tiempo haciendo eso mismo entre ellos. ¿El suyo no les bastaría? ¿Cuántos necesitarían?

interpretación, el cuerpo de la madre no existe en positivo sino únicamente como soporte de un desplazamiento del interés real de la niña por el pene⁵. Finalmente, lo que se interpreta como desmentida de la diferencia de sexos es toda la gama del polimorfismo sexual.

El género, un enigma a traducir

En general, todo ocurre como si la experimentación tuviera lugar sin que la subjetividad de los adultos fuera su autora o su protagonista y éstos solo se contentaran con acompañar un proceso endógeno cuyo motor sería la excitación sexual de las zonas genitales (que es lo que en realidad se intenta probar). Es cierto que Roiphe y Galenson mencionan que la identidad sexual específica de los niños activa «fantasmas inconscientes en ambos padres [...], en particular en la madre cuando se ocupa de los órganos genitales del niño durante el baño, así como de cambiarlo u otros cuidados corporales» (id., p.242). Las entrevistas muestran que, en numerosas circunstancias, los niños tienen acceso a la desnudez de sus padres, por ejemplo los acompañan cuando van a ducharse. Los padres se muestran mientras orinan y a veces aceptan que su hijo, niño o niña, toque su pene, algunos incitados por su esposa a responder así frente a la curiosidad sexual del niño. Según los autores, la tendencia a reprimir las reacciones eróticas en el momento del baño parece ser más fuerte por parte del padre en relación a su niña que por parte de la madre en relación a su niño... No sabremos nada más sobre las incidencias del “malestar” de los padres a propósito del desarrollo psicosexual de las niñas.

Este sesgo de no tomar en cuenta la subjetividad y el inconsciente de los padres es contestable. Jean Laplanche, para quien lo sexual se constituye, según su teoría de la seducción generalizada, a partir de la prioridad del otro, atribuye a los fantasmas un lugar preponderante en la comprensión del desarrollo sexual del niño (Laplanche, 1993). Todo mensaje dirigido por el adulto al niño está interferido por la pulsión del adulto, por su propia sexualidad, por su inconsciente. Y esta comunicación enigmática del adulto al niño se juega esencialmente en torno a los cuidados que el adulto ofrece

⁵ Sin duda Annik Housel tiene razón cuando señala que la envidia del pene permite, entre otras cosas, silenciar la envidia de la vagina materna (comunicación personal).

al niño, produciendo en él un efecto excitante. Esta excitación es el motor de un trabajo psíquico que el niño pondrá en marcha para comprender lo que pasa. El niño buscará traducir el mensaje enigmático del inconsciente parental, pero ese trabajo de traducción no es completo sino que deja un resto, un residuo. Lo que no es traducido continúa siendo excitante y constituye el inconsciente del niño (lo que otorga una cierta consistencia a la hipótesis de un inconsciente sexual). Es verdad que la diferencia anatómica de los sexos está investida libidinalmente, pero ¿por quién? Primero por el niño, responden Roiphe y Galenson. Primero por el adulto, responde Laplanche, y eso lo cambia todo.

Se habrá comprendido que el fantasma de la envidia del pene estaba, ante todo, en la cabeza de Roiphe y Galenson. Si se admite que lo sexual es implantado por los adultos, la envidia del pene no es el resultado de un proceso endógeno que llevaría de la excitación genital al reconocimiento de la inferioridad de órgano, sino más bien una traducción del mensaje enigmático que los padres y, más ampliamente, el *socius*, dirigen a las niñas. Esto significa que la envidia del pene solo tiene sentido por referencia al lugar que ocupa la diferencia anatómica de sexos en el sistema social de género.

Desde la perspectiva psicoanalítica clásica, la envidia del pene se considera como una teoría sexual infantil destinada a ser superada en la edad adulta por la aceptación del destino genitalizado de las mujeres y por el deseo de un hijo. El complejo de masculinidad signa el fracaso de ese proceso madurativo. El concepto de género utilizado en psicoanálisis (desde Stoller) sería un concepto estrictamente descriptivo para designar las diferenciaciones psicológicas entre hombres y mujeres, de donde resulta que la «*inferioridad de órgano*» no puede entenderse como uno de los efectos interpretativos producidos por el género en tanto sistema social jerarquizado. La teoría está tanto más 'ensortijada' cuanto que el discurso de toda mujer que se refiera, de manera más o menos discreta, al sistema social del género es susceptible de ser percibido e interpretado como reivindicación fálica. En varios círculos psicoanalíticos, las mujeres a menudo se ven condenadas – si quieren mantenerse ahí sin demasiado malestar- a la feminidad mascarada (Rivière, 1929), es decir, a sobreactuar la feminidad (y ocultar sus ambiciones) para evitarse las represalias

masculinas. También podría decirse que si el psicoanálisis francés es tan poco propenso a tomar en cuenta el pensamiento feminista es porque, en ese medio particularmente endogámico, los maestros de escuela –en su mayoría hombres- intentan mantener el control sobre sus esposas, maestras y colegas, para así continuar beneficiándose del trabajo que ellas hacen a su servicio. Servir forma parte de la mascarada.

En el pensamiento feminista, el género es un concepto crítico que conceptualiza las diferenciaciones sexuadas por referencia a la relación social de opresión de los hombres sobre las mujeres. Así, en el plano psicológico el género no solo significa una cierta implantación psíquica de un masculino o de un femenino no determinados socialmente, sino la implantación psíquica de un sistema sexo/género que otorga la supremacía a lo macho/masculino sobre cualquier otro valor del sistema. De modo que el performativo «*Es una niña*» no solo saluda la llegada al mundo de un individuo clasificado en la categoría “mujer” –como lo piensa Jean Laplanche (2003)- sino que, simultáneamente, performa el lugar de ese individuo en la jerarquización de los sexos. Si quien implanta lo sexual en el inconsciente del niño es el adulto, ese mismo adulto está también producido o construido como marcado por el género [gener-ado], en el proceso de aceptación e identificación con las posiciones del sujeto y con los efectos de sentido asignados por el sistema de género de una sociedad determinada. (Véase Lauretis, 2004):

El género, en el sentido feminista del término, está incrustado en el mensaje enigmático de los padres desde el origen de la vida del niño. Ese mensaje nunca es puramente sexual, pues siempre presupone e implica «*la valencia diferencial de los sexos*», para retomar este concepto de Françoise Hériter (1996). Según la fórmula de Karen Horney, la niña «*es colocada ante la idea de su inferioridad desde que nace*» (Horney, 1926, p. 83). Yo diría: ante el enigma de su inferioridad, un enigma a traducir.

El género es implantado desde el exterior por investiduras conscientes y fantasmas sexuales inconscientes de los padres, así como de aquéllos y aquéllas que prodigan cuidados a los niños. La asignación de género y los mensajes enigmáticos que la acompañan preceden el descubrimiento anatómico de los sexos (Laplanche, 2003). Si el género en la niña –

entendido aquí como el enigma de su inferioridad/la de la madre- precede al descubrimiento de la diferencia anatómica de sexos, entonces ésta –no “objetivamente” sino tal como es investida por los fantasmas parentales- viene a dar un sentido posible, una traducción a esa inferioridad: no hay pene. Así, las capacidades simbólicas y masturbatorias de la niña se encuentran socialmente polarizadas bajo el signo del *Penisneid*. Sin embargo, si ella realmente envidiara algo, ¿qué sería? ¿Acaso toda percepción no es ya social? ¿Todo objeto percibido no está investido de un valor significativo? ¿La envidia del pene es primaria, una respuesta universal a la percepción de la diferencia de sexos? ¿O bien es secundaria, considerando que la posesión del pene representa metonímicamente el privilegio masculino, como lo sugerirá Karen Horney? ¿Lo que es envidiado es el órgano pene, o el estatuto del chico? Si algo del cuerpo se experimentara como faltante, ¿sería el órgano pene?, ¿el cuerpo de la madre?, ¿una parte del propio cuerpo que por alguna razón hubiese sido proscrita o suprimida del juego libidinal? Las últimas dos hipótesis solo han sido tomadas en serio desde la perspectiva de un psicoanálisis crítico, revisado y corregido por un punto de vista feminista y lesbiano (Lauretis, 1994).

La feminidad como mascarada...

Para Freud, la pulsión encuentra su origen en el cuerpo, donde se mantiene como empuje constante, como exigencia de trabajo para la psique; sin embargo, en la vida psíquica la pulsión solo puede conocerse por su representación (o su «*representante psíquico*»). Los fantasmas elaboran esas representaciones en imágenes y en relatos, desde fantasmas inconscientes subyacentes a sueños y síntomas hasta fantasías conscientes, como sueños diurnos y fantasías eróticas. Los fantasmas son los escenarios del deseo, inicialmente formados a partir de la traducción de fantasmas parentales y, luego, transformados y enriquecidos a partir de nuevos materiales provenientes del mundo exterior. Teresa de Lauretis (2007) muestra que los fantasmas se construyen, así, en la intersección entre lo más singularizado del sujeto –sus «*fantasmas privados*», nos dice- y lo más compartido culturalmente –los «*fantasmas públicos*» (representaciones sociales de la sexualidad). Uno de los sueños analizados por Joan Riviere en

La feminidad como mascarada se sitúa notablemente en esta intersección. La soñante, que en su juventud vivió en el sur de los Estados Unidos, sueña que se encontraba sola en casa:

«aterrorizada; un negro entraba y la encontraba lavando ropa, con la camisa arremangada y los brazos expuestos. Ella se resistía, con la secreta intención de atraerlo sexualmente, y él comenzaba a admirar y acariciar sus brazos y sus pechos » (Riviere, 1929, p. 221).

La interpretación de Riviere inscribe este sueño en el registro del fantasma privado y de la angustia de castración. Sin entrar en detalles, subrayaré que las imágenes y el relato del sueño toman prestado un material marcado por el género y por lo racial [matériaux genrés et racialisés] que pertenece explícitamente a una sociedad determinada, la del sur de los Estados Unidos a fines de la década de 1920. El escenario de violación de la mujer blanca por el hombre negro es un fantasma público. Para la soñante, el hombre negro es el representante psíquico de la violencia y del desenfreno de la sexualidad masculina, así como el representante del objeto u objetos prohibidos del deseo y, en la medida en que el autor del sueño ocupa en él todas las posiciones, el hombre negro es también el representante psíquico de la excitación sexual de la soñante. La libido es masculina, decía Freud (masculino=activo). Tanto para hombres como para mujeres, no existe más que un género social para representar el empuje de la pulsión y la actividad sexual. Aunque el fantasma de efracción sea evidentemente muy excitante, la escena de violación se transforma en una escena de seducción. ¿Cómo aplacar la venganza de los hombres? *«Interpretando a la mujer»*, ofreciéndose a ellos sexualmente; se trata precisamente del síntoma por el que esta mujer, que ejerce actividades políticas, comenzó un análisis. En efecto, sufre de «miradas insinuantes y coquetería compulsivas»: no puede evitar seducir a los hombres a la salida de reuniones y conferencias. La feminidad mascarada, es decir la tendencia –tanto en el nivel del fantasma como en el de los actos- a *«disfrazarse de mujer castrada»* para evitar la angustia de las represalias masculinas, no puede analizarse independientemente del contexto social y cultural. Éste no le prohíbe a esa mujer hacer una carrera política como su padre, pero, simultáneamente, continúa transmitiendo la idea de que las aptitudes intelectuales son

masculinas (fálicas) y que los hombres castigan con violencia a las mujeres masculinas.

Se notará que “interpretar a la mujer” no es solo ofrecerse sexualmente, sino también “hacer la colada” (ser capaz de erotizar, en un escenario fantasmático, esa actividad típicamente de servicio). Este punto me parece muy importante porque la feminidad, como mascarada, describe muy precisamente cómo la imposición social de una postura de sumisión es relevada a nivel del fantasma hasta convertirse en un representante psíquico del deseo⁶. En la medida en que lo esencial de este proceso se juega a nivel inconsciente, parecería exagerado hablar en términos de consentimiento (*«el yo no es dueño en su propia casa»*).

En el artículo de Joan Riviere, el estatuto de la masculinidad de las mujeres es significativo de lo que el psicoanálisis define como tal. El complejo de masculinidad asocia el deseo inconsciente de la envidia del pene a la voluntad y el talento para ejercer profesiones consideradas como masculinas: en otras palabras, actividades valorizadas gracias a las cuales el sujeto aumenta su poder de acción, sus posibilidades de encuentro y de circulación. Pero lo que es absolutamente excepcional es que Riviere, más allá del estatuto central que atribuye al trabajo en la conflictualidad psíquica (aunque no sea capaz de teorizarlo), llega a definiciones de la feminidad y de la masculinidad que no tienen mucho que ver con el esencialismo que se reprocha al psicoanálisis. Así, piensa que la feminidad mascarada –esa feminidad de superficie– no es una feminidad menos “verdadera” que otra supuestamente más profunda, que ella juzga hipotética. Para las mujeres intermedias, la masculinidad designa un representante de la libido y un representante de la creatividad. La feminidad como mascarada revela las dificultades que encuentran las mujeres heterosexuales para integrar sus *«tendencias masculinas»*, pero en ningún momento Riviere sanciona esas tendencias como aberrantes o anormales. Las mujeres norteamericanas a las que se refiere son activas y no pertenecen –como tampoco pertenece ella– a la misma sociedad que las burguesas vienesas analizadas por Freud.

⁶ Sobre la erotización de las actividades domésticas, véase también Molinier (2008)

Sesenta años más tarde, teorizada en su relación con el género como sistema social del sexo, la feminidad mascarada no aparece solo como un movimiento psíquico endógeno, sino como una defensa movilizada *hic et nunc* por las exhortaciones que los hombres dirigen a las mujeres que transgreden las normas de género. Algunas de ellas estarían dispuestas a reiterar en parte esas normas, aceptando hacerse pasar por femeninas, precisamente para poder conservar la oportunidad de transgredirlas por lo que *hacen*: política, cirugía, ingeniería, ciencia...

...Más bien que bisexualidad psíquica

En varias ocasiones, Freud insistió en la idea de que no existen nociones más complejas que las de «masculino» y «femenino»; nunca dejó de señalar los equívocos que generan, así como el carácter convencional de sus determinaciones (Kofman, 1980). Más allá de esta declaración de intenciones, a partir de la cual los psicoanalistas se sienten globalmente liberados de tener un discurso normativo, lo cierto es que éstos no han deconstruido verdaderamente las nociones en cuestión. Desde este punto de vista, la de-esencialización de lo masculino y lo femenino en *La feminidad como mascarada* va mucho más lejos que el concepto de bisexualidad psíquica. Éste, conservador de la diferencia, postula la existencia de mociones masculinas y femeninas en los seres humanos de ambos sexos. Para los psicoanalistas, la integración de la bisexualidad psíquica tiende a implicar una victoria «cuantitativa» del «buen» género sobre el otro, un toque masculino para realzar y sazonar lo femenino, y viceversa (el smoking de Marlène Dietrich o la suave voz de Gérard Depardieu). El recurso a la bisexualidad psíquica para explicar aquellas conductas de los hombres y (sobre todo) de las mujeres que no actuarían conforme a los “justos comportamientos de género” contribuye a ocultar los antagonismos sociales entre hombres y mujeres, en particular la disparidad en el acceso a profesiones de creación y, aún más, al reconocimiento por el trabajo de creación. Sarah Kofman ha mostrado cómo Freud usó de manera estratégica la explicación de la similitud entre hombres y mujeres por la bisexualidad psíquica, favoreciendo una posición conservadora de las prerrogativas masculinas. Encontramos una muestra de ello en el siguiente extracto de *La feminidad* (1932):

La discusión sobre [la feminidad] cobró particular atractivo en virtud de la diferencia misma entre los sexos; en efecto, cada vez que una comparación parecía resultar desfavorable a su sexo, nuestras damas podían exteriorizar la sospecha de que nosotros, los analistas varones, no habíamos podido superar ciertos prejuicios hondamente arraigados contra la feminidad y lo pagábamos con el carácter parcial de nuestra investigación. Y a nosotros nos resultaba fácil, situándonos en el terreno de la bisexualidad, evitar toda descortesía. No teníamos más que decir: «Eso no es válido para ustedes; son una excepción, más masculinas que femeninas en este punto».

Así, se trata ante todo de silenciar la crítica en las filas de mujeres psicoanalistas, atribuyendo su elección de convertirse en psicoanalistas (y de criticar al maestro) a su virilidad, mientras que Freud nunca utilizará la bisexualidad psíquica para hablar de su propia feminidad (Kofman, 1980)⁷.

El género: una defensa contra el retorno de lo sexual

El género, como sistema binario que desconoce la ambigüedad y la perplejidad, debe parte de su rigidez a su carácter defensivo contra lo pulsional y su naturaleza fundamentalmente efractante y desorganizadora de los límites del yo. Es así como entendemos el intento de Roiphe y Galenson de inscribir lo genital en los orígenes de la vida sexual. El género lleva la marca de las represiones de dimensiones perversas, polimorfas e inconscientes de la sexualidad infantil (Laplanche, 2003). Sexualidad perversa, demoniaca, que “no escatima medios” y coloca penes en los dedos del pie. El género determina todo discurso que reduce los márgenes de ambigüedad del fantasma y de lo sexual en beneficio de una representación del mundo ordenada de forma binaria (hombre/mujer, hetero/homo, homo/queer...). Por su parte, lo sexual es de la competencia de la *Unheimlichkeit* (inquietante extrañeza). La Sarazina, puta obesa en la playa de *Ocho y medio*, el sonido de los tacones de la madre en *Tacones lejanos*, *Tristana* asomándose por la ventana desnuda y en muletas, el moño

⁷ Notemos que la valorización, más tardía, del llegar a ser- mujer del filósofo o del artista, funcionó igualmente como una descalificación de las mujeres.

de *Vertigo*⁸, son representaciones del deseo sexual (el deseo sexual es perverso). El psicoanálisis está completamente lleno de este doble proceso: remanencia vertiginosa de lo sexual, reacción defensiva del género. Aunque hoy el psicoanálisis sigue siendo incapaz de tomar en cuenta lo social en su propia teoría del género, al menos nos enseña algo fundamental: deconstruir el género es dar pie a un retorno *Unheimlich* de lo sexual. Cuando decimos que ciertos fantasmas públicos –como ciertas obras de teatro sobre la homosexualidad- han llevado a mucha gente a cambiar de orientación sexual, me parece más exacto decir que esas representaciones públicas permitieron dar forma a deseos que, hasta entonces, estaban a la búsqueda de escenarios adecuados. Deseos antes condenados a una expresión «*estridente*», a la histeria o a la melancolía de género. Pero también es probable que, para otros, esas representaciones contribuyan a movilizar y reforzar las defensas conservadoras de la diferencia, a saber, el heterosexismo y la homofobia. Si lo social está claramente infra-teorizado por los psicoanalistas, la mayoría de las investigaciones feministas subestiman la sexualización del género⁹.

De Zorro a Buffy contra los vampiros: nuevos fantasmas públicos

La envidia del pene es una interpretación androcentrada de la curiosidad sexual de las niñas, curiosidad que no es menos legítima que la de los niños frente a las vulvas, aunque ésta última sea interpretada de un modo distinto o, con frecuencia, no sea interpretada del todo. La envidia del pene

⁸ *Ocho y medio*, de Federico Fellini (1963), *Tacones lejanos*, de Pedro Almodóvar (1991), *Tristana*, de Luis Buñel (1970), *Vértigo*, de Alfred Hitchcock (1958).

⁹ Aunque el discurso feminista y sus «pasiones» no escapan a esta sexualización. Podemos preguntarnos si la sexualidad infantil no vendría con frecuencia a enredar y a teñir de sus propios intereses libidinales la expresión de las reivindicaciones feministas. La dificultad de *desexualizar el discurso sobre el género* podría aportar una significación adicional a lo que Eleni Varikas designó como «una tonalidad estridente o percibida como tal» en el discurso feminista (Varikas 2006, p. 5). Éste no solo se vería socavado por la inadecuación entre las percepciones subjetivas femeninas y las herramientas (cognitivas, conceptuales) para comunicarlas, tal como lo describe Varikas, sino también por la resurgencia de la actividad fantasmática (ya sea fálica o masoquista) que acompañó las primeras traducciones del género. La percepción de los psicoanalistas según la cual toda reivindicación igualitaria feminista estaría infiltrada de fantasmas fálicos y de excitación sexual no sería necesariamente falsa, pero los fantasmas y la excitación en cuestión deberían entonces ser interpretados como las producciones del trabajo psíquico movilizadas para traducir el enigma de la inferioridad femenina.

también es uno de los fantasmas infantiles que traduce la inferioridad social de las mujeres. Al asociar curiosidad sexual, fantasmas infantiles y aspiraciones femeninas a realizar tareas arriesgadas o valorizadas, el complejo de masculinidad constituye una de las fortalezas modernas de la jerarquía de los sexos. En realidad, la identificación a lo masculino se inscribe en una amplia oferta cultural, que parece banal desde que ya no es objeto de sanción social. Los héroes con los que la gente de mi generación podía identificarse –compartir sus pasiones, sus terrores, su búsqueda de libertad, imaginarse siendo ellos antes de dormir- eran, salvo excepciones, héroes masculinos. «¿Dónde encontramos a las chicas en las novelas?», pregunta Eleni Varikas después de un vibrante homenaje al Zorro, héroe de su infancia (Varikas, 2006, p.2). A propósito de las adaptaciones televisivas de los clásicos de la literatura popular francesa, Sabine Chalvon muestra que ellas comportan anacronismos que permiten, en particular, ofrecer a los espectadores contemporáneos la posibilidad de una identificación positiva con los personajes femeninos. Así, en la última adaptación del *Bossu* de Paul Féval, Aurora de Nevers ya no solo aprende a leer en los libros de esgrima, esperando que su ‘padrino’ se transforme de vejete en príncipe encantado. En vez de morir de aburrimiento, aprende la esgrima y frecuenta a los chicos del pueblo (Lagardère, entonces, se casará con la madre y no con la hija)¹⁰. Así mismo, existe una evolución entre Jorgina-Jorge -heroína de los famosos *Cinco* de Enid Blyton-, explícitamente un “chico frustrado”¹¹ pero en realidad una chica aventurera, la *Fantômette* de Georges Chaulet, perversa discreta en su disfraz fetiche, y *Buffy contra los vampiros*, una mala alumna que asocia un cuerpo (hetero) sexualizado a una sexualidad compleja (sodomasaquista, entre otras cosas), una agresividad a la vez puesta en acto (asesina de vampiros) y sublimada (por el bien de los otros)¹². Así, la actividad y la agresividad se despliegan en un abanico de nuevos escenarios, distintos de los viriles, mientras que la sublimación femenina ya no se limita al registro del *care* (matar vampiros

¹⁰ El guión es de Lorraine Lévy y Didier Lacoste. Algunos consideraron puritano censurar la unión entre la joven y su tutor sin ver lo que la negación de esta asimetría generacional ofrecía a la joven en términos de ganancia de autonomía. Me refiero a la conferencia de Sabine Chalvon con Sandra Laugier: «Expresiones públicas del care», en el coloquio internacional *Politiques du care*, que tuvo lugar en el cnam, en París, el 21 y 22 de junio de 2007.

¹¹ La ‘verdadera’ chica de la historia, su prima, sigue siendo una tonta irrecuperable.

¹² La primera versión del *Club de los cinco* aparece en 1942, *Fantômette* en 1961. *Buffy* aparece en televisión en 1996.

no es exactamente cuidar de los otros). Si hoy existen varias posibilidades de identificación para las lesbianas, los fantasmas públicos del género evolucionan y se transforman también para las mujeres heterosexuales, sin que podamos evaluar aún los efectos de esa transformación.

Indistintamente liberados, emancipados

En este artículo he propuesto algunas pistas para deconstruir la envidia del pene como estigma y valorizar la masculinidad psíquica de las mujeres, que no es otra cosa que su libido y su inteligencia. Asumir el “pene por cabeza”, es decir, la versión deconstruida de la envidia del pene, significa asumir irónicamente el desfase entre la feminidad prescrita y las propias aspiraciones a la autonomía y a la creatividad. Es reconocer y asumir la infiltración de la modalidad binaria del género en todos nuestros fantasmas y dejar de *creer* en ella.

Un paso hacia una mayor integración de las aspiraciones femeninas de hacer algo más que la colada consiste en considerar el complejo de masculinidad como una vía normal de acceso a la sublimación en el contexto de nuestras sociedades occidentales. Esta vía está normalmente sembrada de obstáculos: puesto que la sublimación es *masculina*, resulta disruptiva para la identidad sexual de las mujeres¹³. Así, el momento en que la paciente de Joan Riviere se siente más angustiada y deseosa de ser confirmada en su feminidad, es precisamente cuando consigue el éxito profesional. He conocido a mujeres «*intermedias*» extraordinariamente valientes y emprendedoras, que ocupaban posiciones dominantes respecto a los hombres pero no por ello eran menos vulnerables en la esfera erótica. ¿Desestabilización endógena? ¿Deseo inconsciente de castigo? Sin duda, pero no solamente. En muchos casos su talento y su poder representaban, *también*, una amenaza para la investidura de sus parejas en la relación sexual, al ser la libido masculina bastante dependiente, en concreto, de los fantasmas viriles de superioridad.

En el mundo del trabajo, la masculinidad de las mujeres que compiten con los hombres también puede ser castigada, a diferencia de la feminidad que

¹³ Disruptivo: que rompe bruscamente con algo. Descarga disruptiva: produce un destello que disipa una gran parte de la energía acumulada.

tan solo es explotada. Vimos que la feminidad mascarada funciona como una suerte de subterfugio más o menos consciente que preserva las «*tendencias masculinas*» de las mujeres haciendo que pasen desapercibidas. A pesar de esta posición astuta, se puede caer fácilmente en la sumisión femenina¹⁴. ¿Cómo dejar de “representar el papel” de la mujer?, ¿cómo dejar de temer las represalias y asumir una nueva posición que no esté dada por la sociedad? El hecho de que las mujeres asuman públicamente su masculinidad sin *creer* en ella, como una identidad de posición estratégica - un *punto de pasaje*- me parece constituir un paso decisivo. Pero ciertamente no suficiente.

En 1833, en un folleto titulado *Ma loi d'avenir*, publicado después de su suicidio, Claire Démar escribía:

«La mujer liberada, emancipada del yugo de la tutela y de la protección del hombre, de quien ya no recibirá ni alimento, ni salario [...], solo mantendrá su existencia y su posición social gracias a su capacidad y a sus obras, proponiendo que el cuidado de sus hijos sea confiado a nodrizas capaces de criarlos, de enseñarles, de comprender la infancia » (Démar, 1833, p. 39).

Una parte de la utopía de *Claire* se ha realizado: la posibilidad que tienen algunas mujeres (no todas) de tener diferentes parejas sexuales fuera del matrimonio sin ser necesariamente despreciadas y excluidas de la sociedad, así como la posibilidad que tienen algunas de hacer contribuciones culturales. No sé si algún día el futuro verá abolida la jerarquización entre los sexos, pero me parece que si hay un contexto donde la diferencia de sexos podría volverse insignificante, donde podría ser socialmente neutra, es el del trabajo. La división sexual del trabajo, tanto en el espacio social como en el doméstico, podría desaparecer.

Si es cierto que *somos lo que hacemos*, si el trabajo es al menos tan central como la sexualidad en la construcción del sistema de género, la desaparición de la división sexual del trabajo transformaría completamente la idea que tenemos de la identidad de género para todo ser humano, sea

¹⁴ Véase la lectura esclarecedora que propone Mary Pickering de las contradicciones y ambigüedades de Clotilde de Vaux, cuando explota los disfraces de la feminidad (especialmente el de la frigidez) para establecer con Auguste Comte (y contra su falocratismo) una relación que no esté basada en roles estereotipados y desiguales (Pickering, 2000).

cual fuera su sexualidad. Esta desaparición llevará tiempo. La resistencia principal es que *los hombres no tienen una vagina por cabeza* y no están dispuestos a tenerla, en la medida en que por ahora no existe ningún interés en invertir las tareas feminizadas (en particular las tareas del *care*), mal pagadas y poco valoradas, donde además se les considera cada vez más sospechosos de intenciones perversas (Herman, 2007). Como si las intenciones de las mujeres, madres, cuidadoras, enfermeras o institutrices sí escaparan a los fantasmas y a los pasajes al acto sádicos y perversos (Moliner, 2004). Incluso una Claire Démar, que busca liberar a la mujer de tener que sacrificar sistemáticamente su tiempo y sus capacidades a la maternidad –en contra de la opinión de todos sus contemporáneos, incluso feministas-, no deja de confiar el cuidado de los niños a “madres sociales” que son mujeres biológicas. Si es verdad que los fantasmas públicos desempeñan un rol capital en nuestras posibilidades de representarnos nuestros deseos y fantasmas, habría que examinar más de cerca si actualmente existen escenarios alternativos a la virilidad para proponer a los niños, especialmente a propósito de su posible implicación en la esfera doméstica y del cuidado. ¿Y qué decir de los intersexuales y de los transgénero? Dado que las políticas voluntaristas han mostrado sus límites en el combate contra las desigualdades, ¿cuál sería el aporte de un análisis político del fantasma?

Referencias

- Arni Caroline (2001). « 'La toute-puissance de la barbe'. Jenny P. d'Héricourt et les novateurs modernes ». *Clio*, n° 13 « Intellectuelles ».
- Démar Claire (1833). *Ma loi d'avenir*. Ouvrage posthume publié par Suzanne, Paris, Bureau de la tribune des femmes et chez tous les marchands de nouveauté. Bibliothèque nationale de France, rééd. in (2001). *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme : aux origines de la pensée féministe*. Paris, Albin Michel « Histoire à deux voix ».

- Deutsch Helen (1929). « Le masochisme féminin et sa relation à la frigidité ». In (1994). *Féminité masquerade : études psychanalytiques*, réunies par Marie-Christine Hamon. Paris, Seuil « Le champ Freudien ».
- Freud Sigmund (1987 [1905]). *Tres ensayos de teoría sexual*. Buenos Aires, Amorrortu.
- — (1984 [1932]). *La feminidad*. En *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Héritier Françoise (1996). *Masculin/féminin. Tome 1, La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob.
- Herman Elisa (2007). « La bonne distance. L'idéologie de la complémentarité légitimée en centres de loisirs ». *Cahiers du genre*, n° 42 « Inversion du genre. Corps au travail et travail des corps » (Yvonne Guichard-Claudic, Danièle Kergoat, eds).
- Horney Karen (1926). « Flucht aus der Weiblichkeit ». *Intern. Zeitschr. F. Psycho-anal* [éd. française (1969). « La fuite devant la féminité », traduit de l'anglais par Georges Rintzler, in *La psychologie de la femme*. Paris, Payot].
- Kofman Sarah (1978). *Aberrations : le devenir-femme d'Auguste Comte*. Paris, Aubier / Flammarion « La philosophie en effet ».
- — (1980). *L'énigme de la femme : la femme dans les textes de Freud*. Paris, Galilée.
- Laplanche Jean (1993). *El extravío biologizante de la sexualidad en Freud*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- — (2003). « Le genre, le sexe, le sexual ». In Green André, Grubrich-Simitis Ilse, Laplanche Jean et al. *Sur la théorie de la séduction*. Paris, In press.

- Lauretis (de) Teresa (1994). *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington, Indiana University Press.
- — (2004), La tecnología del género. En Benavides CM, Estrada A. M. (eds), *Pensar (en) género*. Bogota, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- — (2007), *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*. Paris, La Dispute « Le genre du monde ».
- Le Doeuff Michèle (1998), *Le sexe du savoir*. Paris, Aubier.
- Matsuura Rieko (2000), *Pénis d'orteil*. Arles, Philippe Picquier [éd. originale en japonais 1993].
- Molinier Pascale (2004), « L'amour et la haine, la boîte noire du féminisme? Une critique de l'éthique du dévouement ». *Nouvelles questions féministes*, vol. 23, n° 3.
- — (2006). « Le masochisme des femmes dans le travail : mythe sexiste ou défense professionnelle? Le cas des infirmières de bloc opératoire ». *Psychologie clinique et projective*, vol. 12.
- — (2008). « Autre chose qu'un désir de peau. Le Nègre, la Blanche et le Blanc dans deux romans de Dany Laferrière ». In Dorlin Elsa (ed). *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*. Paris, puf .
- Pickering Mary (2000). "Clotilde de Vaux and the Search for Identity". In Burr Margadant Jo (ed). *The New Biography: Performing Femininity in Nineteenth-Century France*. Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press.
- Riviere Joan (1929). "Womanliness as a Masquerade". *International Journal of Psychoanalysis*, X [traduit de l'anglais par Victor Smirnoff (1964). « La féminité en tant que mascarade ». *La psychanalyse*, vol. vii, rééd. in

Féminité mascarade : études psychanalytiques, réunies par Marie-Christine Hamon. Paris, Seuil « Le champ Freudien »].

- Roiphe Herman, Galenson Eleanor (1981). *Infantile Origins of Sexual Identity*. New York, International University Press Inc [trad. française (1987). *La naissance de l'identité sexuelle*. Paris, puf].
- Stoller Robert (1968). *Sex and Gender*. London, Hogarth [trad. française (1978). *Recherches sur l'identité sexuelle*. Paris, Gallimard].
- Varikas Eleni (2006). *Penser le sexe et le genre*. Paris, puf « Questions d'éthique ».