

As Proletárias Saint-Simonianas e sua Herança – Entre Ocultação e (re) Descoberta de seus Itinerários e Escritos

Christiane Veauvy

Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris, França
E-mail: veauvy@msh-paris.fr

Tradução: Sônia Weidner Maluf¹

Resumo

As proletárias saint-simonianas, tal como se autodenominavam, são autoras de uma parte importante do legado de Saint-Simon (Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint Simon, 1760-1825) e do saint-simonismo. No entanto, seu legado sofreu uma verdadeira indiferença ou mesmo supressão durante o século XIX, em particular os escritos de Clare Demar, demonizada como “mulher livre”, “mulher monstro”, “venenosa”. O primeiro estudo consagrado às mulheres saint-simonianas, em especial às proletárias saint-simonianas que criaram o periódico *La femme libre* (1832-1834), foi publicado em 1926 pela socióloga Marguerite Thibert. Sua obra, ainda atual, se intitula *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 a 1850*. Este artigo debruça-se sobre seus escritos, em particular aos de Claire Demar e Suzanne Voilquin. Busca-se abordar a diversidade interna das “proletárias”, apresentar seus escritos e propor uma leitura focada na modernidade do ponto de vista de um feminismo que interdita qualquer abordagem linear da história do feminismo.

Palavras-chave: Proletárias Saint-Simonianas. Saint Simon. Clare Demar. Suzanne Voilquin.

Abstract

The proletarian women of Saint-Simonian movement, as they called themselves, are the authors of an important part of the legacy of Saint-Simon (Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint Simon, 1760-1825) and of Saint-Simonism. However, their legacy suffered a real indifference or even suppression during the nineteenth century, in particular the writings of Clare Demar, demonized as a “free woman,” “monster woman”, “poisonous. The first study devoted to Saint-Simonian women, especially the Saint-Simonian proletarian women who created the periodical La femme libre (1832-1834), was published in 1926 by the sociologist Marguerite Thibert. Her work, still current, is entitled Le féminisme dans le socialisme français - de 1830 à 1850. In this article we will focus on their writings, in particular those of Claire Demar and Suzanne Voilquin. We will seek to address the inner diversity of the “proletarian women”, introduce their writings, and propose a reading focused on the modernity of the view onto a feminism that forbids any linear approach to the history of feminism.

Keywords: Proletarian Women of Saint-Simonian Movement. Saint Simon. Clare Demar. Suzanne Voilquin.

I Preâmbulo¹

1) O retorno às saint-simonianas, sobretudo às proletárias saint-simonianas, se deu na França no movimento feminista dos anos de 1970, depois que seus escritos e percursos tenha sido objeto, nesse país, de um verdadeiro desconhecimento no século XIX, e, salvo exceção, durante o século XX, até a emergência do feminismo contemporâneo. A ocultação foi particularmente forte no caso de Claire Demar, autora de duas brochuras sobre as quais se retornará. Desde seu suicídio em 1834, na idade de mais ou menos 34 anos, ela foi demonizada enquanto figura da “mulher livre”, identificada a um “monstro” portador de “veneno”: esses termos são de Ernest Legouvé, professor no Collège de France, autor de uma *Histoire morale des femmes*, reeditada quatro vezes entre 1849 e 1864. Historiador reputado por ter sido favorável à causa das mulheres; ele é por vezes ainda considerado dessa maneira: essa é a prova de que nem sempre é fácil situar o aporte e as dimensões do feminismo contemporâneo e de seus antecedentes “esquecidos” (Veauvy; Pisano, 1997)².

O primeiro estudo consagrado em França às saint-simonianas – principalmente às “proletárias” criadoras do periódico *La femme libre* (1832-1834) – foi publicado em 1926 por Marguerite Thibert, socióloga sob o título de *Le féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*. Desse momento, passamos sem transição aos trabalhos da segunda metade dos anos e do começo dos anos de 1980, principalmente a partir da edição dos textos de Claire Demar pelo sociólogo Valentin Pelosse (1976) e os artigos aparecidos em *Les révoltes logiques*, escritos por Lydia Elhadad, Geneviève Fraisse e Jacques Rancière (Elhadad, 1977; Elhadad e G. Fraisse, 1976; Rancière, 1979). Em *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981), um livre excepcional,

esse filósofo retrança os percursos concretos dos saint-simonianos e das saint-simonianas, ou de homens e de mulheres próximos delas e deles, numa abordagem crítica do saint-simonismo e transgredindo as fronteiras entre história das mulheres e história operária, emoção e razão. Nos anos de 1990, diferentes trabalhos foram consagrados na França às proletárias saint-simonianas ou às mulheres próximas delas (Riot-Sarcey, 1992 e 1994). No campo interdisciplinar chamado “história das mulheres”, o retorno às saint-simonianas precedeu curiosamente, ao inverso de toda cronologia, o retorno às mulheres da Revolução Francesa, que ocorreu na ocasião da comemoração do bicentenário de 1789.

2 Saint Simon (1760-1825) e o Saint-simonismo (1825-1870)

Saint Simon, autor de uma obra importante, mas pouco conhecida, suscitou leituras diversas. É um autor fora das normas; ele recebeu um novo interesse a partir da metade dos anos 1950, assim como o saint-simonismo – sua posteridade sendo composta de correntes diferentes. Esse interesse beneficiou lentamente também às mulheres saint-simonianas, que, em realidade, ressurgiram sobretudo por outras razões, ligadas ao movimento feminista.

Esse interesse crescente em Saint Simon foi percorrido de oscilações que afetaram, sobretudo, negativamente sua memória e seu conhecimento (Veauvy, 2008, p. 3). Sua obra, que é uma obra da maturidade⁴, exerceu uma grande influência no século XIX. No entanto, a primeira edição crítica de suas obras completas data de 2012, pela Presses Universitaires de France (PUF)! Dá-se aqui uma atenção particular a Saint Simon para esclarecer o conhecimento das “proletárias saint-simonianas” sob um ângulo ainda não explorado. Poucos historiadores da sociologia o consideram como um dos principais fundadores dessa disciplina, mais do que Augusto Comte, considerado, em geral, como o pai fundador⁵. A proeminência dada a Saint Simon vem em particular de Georges Gurvitch, cujo ponto de vista compartilha-se. Acredita-se que existe um vínculo ainda pouco explorado entre Saint Simon e as proletárias saint-simonianas, a partir de um abordagem indissociavelmente teórica e prática.

Quanto ao saint-simonismo, a ausência de definição única é um índice da pluralidade das questões que ele recobre: doutrina, escola, igreja, laboratório de ideias, movimento, o saint-simonismo foi tudo isso, sucessivamente ou concorrentemente. Em novembro de 1831, ele foi um dos lugares de emergência na França da “questão da mulher” – um lugar se não principal, o mais visível. É preciso saber que o saint-simonismo deveria responder, em 1831, a uma situação social e política explosiva, as mulheres estando presentes aí, mas não sozinhas, como bem percebeu Pierre Musso, filósofo e politólogo. Mais adiante voltar-se-á a seu ponto de vista.

É comum confundir Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825) com seu primo distante, o célebre memorialista de Louis XIV. A essa confusão se soma uma leitura deformante operada pela escola saint-simoniana, que glorificou o autor ao mesmo tempo em que fez com que fossem esquecidos seus escritos (Musso, 1999, p. 3), que, por vezes fragmentários, não podem ser dissociados de sua vida.

A vida de Saint-Simon é feita de ações e de reações, marcada por contrastes, de engajamentos, de posições radicais. Ele é militar (participou como oficial na guerra de Independência dos Estados Unidos, ndr) e proporá a supressão dos exércitos, ele é nobre e renunciará a seu título, ele pertencia a uma família célebre da qual ele abandona o nome, ele rejeita a nobreza qualificada de parasita e ociosa, nascido em uma família muito católica ele acusa o papa de heresia [...] (*ibid.*, p.19). Sua formação intelectual é pouco conhecida (ele teve como preceptor d´Alembert), até o momento em que ele opta pela “carreira científica”, segundo seus próprios termos: em 1798 “(ele) fixa domicílio perto da Escola Politécnica, onde permanece durante três anos para estudar física, e em 1801 ele se estabelece próximo à Escola de Medicina de Paris, para se aprofundar em Fisiologia [...] que ele considera [...] como a matriz fundadora para analisar o social, pois o estudo dos ‘corpos organizados’ tornará possível o estudo do corpo social. (Musso, 1999, p. 13)

O sociólogo Valentim Pelosse, o primeiro a ter reeditado ou editado os textos de Claire Démar, em 1976, definiu Saint Simon, além das

confusões, deformações, desconhecimento do qual ele foi (e é ainda) objeto, na França e em outros países⁶,

[...] como o primeiro – um dos dois ou três primeiros – teórico da sociedade industrial, aquele cujo pensamento social [...] essencialmente dinâmico, [...] não tem nada de estático e não teme ser contraditório (em contraste com Augusto Comte, que chegou a ser seu discípulo e seu secretário). (Demar; Pelosse, 2001, p. 193-194)

Paul Ricoeur (1997), em acordo, nesse ponto, com Henri Desroche (1972), considera que

[...] a utopia racionalista (de Saint Simon) começou sendo próxima do Iluminismo, mas se modificou com o tempo, até se tornar uma tentativa para fazer renascer o sonho milenarista de uma religião nova. As utopias têm essa característica impressionante: elas começam em geral por uma posição radicalmente anti-clerical, e mesmo anti-religiosa, e elas terminam pretendendo recriar a religião. (Ricoeur, 1997, p. 379)

Uma das razões pelas quais Ricoeur escolheu reler Saint Simon e Fourier “deve-se a Manheim”, escreve ele. “Eu fui precisamente atraído pelo paradoxo que encontramos neste último: o que caracteriza a utopia não é sua capacidade de ser atualizada, mas sua reivindicação de ruptura” (Ricoeur, 1997 p. 405).

Existem variantes entre as leituras de Saint Simon (como nas análises do saint-simonismo), notadamente nas maneiras de levar em conta ou não a religião e o religioso, ele mesmo muito presente nos escritos das saint-simonianas, mesmo em Claire Démar, que desejou ficar na margem do saint-simonismo. Recentemente, o religioso reteve pouco a atenção dos especialistas desse movimento, tanto que numerosos leitores e leitoras fogem da angústia não confessa que sentem diante da ressurgência do que consideram geralmente como uma sobrevivência.

Pierre Musso (2006, p. 15), tendo estudado em filosofia a obra de Saint Simon, estima que ele “[...] formulou uma religião nova, o *Novo Cristinismo*, a religião científica e industrial”. O historiador italiano Francesco Pitocco, especialista em história do cristianismo,

levou desde o final dos anos de 1960, uma longa pesquisa sobre a penetração do saint-simonismo na Toscana, confrontando o discurso e as práticas de discípulos italianos com os textos de Saint Simon e de membros da escola francesa (dos quais Pierre Leroux⁷). F. Pitocco, bastante crítico da historiografia do saint-simonismo anterior aos anos de 1970 desde Benjamin Constant, renovou a leitura da utopia a partir de sua “fecundidade histórica”.

A religião saint-simoniana sempre apareceu como algo artificial, bizarro: uma *misticheria*, um *palavreado teológico* (em francês no texto)”. A atenção do historiador se fixou quase exclusivamente sobre a análise das doutrinas sociais e políticas do saint-simonismo.

Há muito tempo esta atitude historiográfica [...] impediu de perceber o ‘arco’ de expansão das ideias saint-simonianas em sua totalidade, de outro lado (ela) tornou difícil uma avaliação completa de sua fecundidade histórica. Não é por acaso que, na Itália, estas foram pesquisadas quase que exclusivamente entre os utopistas, no senso pejorativo do termo [...]. Elas jamais foram compreendidas como ideias fecundas, capazes de interessar homens sérios, politicamente alertas [...]. Mais a *utopia* é por vezes, ela também, uma coisa *séria*, força secreta dos períodos históricos (tomados em sua totalidade), parteira da história. Se a utopia saint-simoniana teve durante o Risorgimento um pouco desse valor maiêutico, ela o deve a seu caráter religioso: apenas seu messianismo, sua tensão palingenética (palingenia = retorno eterno dos mesmos eventos), tiveram a capacidade de conferir uma eficácia mítica a suas proposições de remorma social, de abolição da *herança* e da *exploração*; apenas sua aspiração à renovação relligiosa pode lhe abrir uma fração de espaço no processo de formação do *mito* do Risorgimento. Privado de seu caráter religioso, o saint-simonismo não teria entrado na história do Risorgimento, senão a título de curiosidade, antes de 1848, quando perdeu suas características próprias, estando de alguma maneira dissolvido na torrente do socialismo, mais vasto e mais potente.

Essa vivessecção, operada no corpo de uma doutrina que é, ao contrário, profundamente orgânica, não parece plenamente legítima. (Pitocco, 1972, p.1-2, tradução para o francês da autora).

Segundo P. Musso (1999, p. 20), em Saint Simon “O pensamento do organismo, do organizador e da organização é atravessado pela preocupação permanente de uma circulação generalizada dos fluxos, liberada de toda mediação”. A partir de um procedimento diferente, V. Pelosse insiste sobre a onipresença do vínculo entre teoria e prática na obra de Saint Simon, a qual

[...] nos seus *Fragments pour l’histoire de ma vie* (1809) [...] nota: “Uma das experiências mais importantes a fazer sobre o homem consiste em o estabelecer em novas relações sociais. Percorrer todas as classes da sociedade; colocar-se pessoalmente no maior número de posições sociais diferentes, e mesmo criar para os outros e para si relações que não tenham existido” (Musso, 2001, p. 195)

A ancoragem da obra de Saint Simon na subjetividade é manifesta nesse texto, que convida a considerar como atual a perspectiva de G. Gurvitch, professor na Sorbonne: para ele, Saint Simon, os saint-simonianos e Proudhon “[...] contribuíram muito mais para a construção da sociologia como ciência do que seu pai oficial, Augusto Comte [...]” (Gurvitch, 1955, p. 7) – sob uma condição: parar de “tentar separar” seu pensamento sociológico “[...] de suas doutrinas sociais e de seus ideais sociais” (Gurvitch, 1955, p. 7). Essa cisão não se investiu nas análises recentes do saint-simonismo, felizmente:

Não existe, ao nosso ver, um saint-simonismo único, como em si mesmo, e várias heresias, mas um movimento complexo, ramificado, que convém considerar em sua globalidade, mas também, vale insistir, em suas contradições. O saint-simonismo não é somente uma doutrina, de um certo modo, acabada, ele é um lugar de debates, um laboratório de ideias. (Régnier, 1986, p. 169)

F. Pitocco considerou o saint-simonismo como a primeira matriz de uma representação da sociedade industrial:

[...] o pragmatismo religioso saint-simoniano não era somente, na consciência daqueles que o difundiam, uma máquina de guerra: era sobretudo a expressão da ressurgência de um profetismo que mergulhava suas raízes no fato de ressentir a história do surgimento da sociedade industrial como uma crise perturbadora. [...]

O saint-simonismo teve a ambição de se colocar como a consciência religiosa da nova era industrial nos seus começos, a religião sendo estendida não somente em sua significação croceana [especulativa, ndr], mas como uma religião concretamente articulada em dogmas e em instituições. Era preciso então ter em vista esse terreno religioso, a fim de poder estudar corretamente as doutrinas políticas e sociais do saint-simonismo; era preciso buscá-las até a consciência da crise religiosa da época, que foi em grande parte consciência profética, apocalíptica, aspirando uma regeneração palingénética da obra de Deus, quer dizer, não somente doutrinas ou instituições religiosas mas do homem como indivíduo e como sociedade, enfim rendido à integralidade de sua organização, à realidade da promessa divina". (Pitocco, 1972, p. 7-8)

2 As “Proletárias Saint-simonianas”

Mulheres do movimento saint-simoniano, geralmente jovens, se deram essa denominação; são elas que vão se tornar as autoras de uma parte importante da massa de escritos legados pelas saint-simonianas, os quais se agrupam em grandes categorias: i) os escritos de tipo jornalísticos; ii) o gênero epistolar; iii) as brochuras e autobiografias. A maior parte dos escritos das “proletárias” é do gênero epistolar (que todas praticam) ou do escrito jornalístico, disseminado a tal ponto que elas foram qualificadas como as “primeiras jornalistas”, por Laura Adler (1979). Mas não existe nelas nenhuma tendência à especialização. Por exemplo, Suzanne Monnier Voilquin (1801-1876 ou 1877), bordadora de ofício, figura central das “proletárias saint-simonianas”, fez uso de todos os recursos da escrita disponíveis no meio saint-simoniano.

Para compreender como se formou o grupo heterogêneo que essas mulheres constituem, é preciso lembrar que o grupo saint-simoniano foi na origem simplesmente um círculo de jovens homens que se reuniam para estudar e propagar as teorias sociais de seu mestre, Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825), que eles em geral não conheciam, ou apenas haviam visto quando era vivo, tendo este terminado sua vida em uma relativa solidão e pobreza. Trata-se de intelectuais ou ao menos

homens instruídos: engenheiros e politécnicos (como Barthélémy Prosper Enfantin), membros de profissões liberais, do comércio, do banco, etc., ou seja, pertencendo à pequena ou média burguesia e, eventualmente, à grande burguesia. Politicamente e ideologicamente – estamos no final da Restauração – ele vem das águas liberais ou do republicanismo militante e do carbonarismo, como Bazar, do catolicismo reformista ou de uma seita esotérica na tradição *lluministe* [obs. trad.: que não se confunde com o Iluminismo], a “Ordem do Templo”, de fato de um hegelianismo, como Jules Lechevalier, tendo em comum a decepção com as diversas formas de ativismo político ou filosófico do momento. Eles tentam desenvolver o pensamento de Saint Simon, elaboração teórica concretizada pela publicação de uma obra coletiva, a *Exposition de la Doctrine* (1829). V. Pelosse (2001, p. 196), quem empresta esse parágrafo, precisa que “as proletárias e as mulheres só chegarão mais tarde”.

Eles/elas chegam junto, no amanhã da Revolução de Julho. O pequeno círculo original se transformou em um grupo numeroso, estruturado e hierarquizado em vários “graus” (o “Colégio” e três escalas inferiores) em torno de Bazard e de Enfantin, ambos “Pais supremos” [...]. É durante o ano de 1831 que o grupo alcança o apogeu de seu desenvolvimento, tendo os saint-simonianos organizado sistematicamente sua propaganda em meio operário (Pelosse, 2001, p. 196).

É importante ouvir Suzanne Monnier Voilquin, uma das mais conhecidas, graças à variedade e à riqueza de seus escritos, que “[...] privilegiam a dimensão coletiva e o alcance universal de sua ação” (Régnier, 1998, p. 233):

Nos últimos meses de 1830, [...] nós estávamos todos os quatro [ou seja, ela, seu marido, sua irmã e seu cunhado], cansados das palinódias dos ex-republicanos [...]. Muito tristes de todas essas covardias, sobretudo depois da grande Revolução de Julho, escutando os ruídos do mundo, nós esperávamos, o quê? Nós não o sabíamos. [...] Foi então que nós ouvimos falar do saint-simonismo, pelos operários compositores de Firmin Didot. Vários deles acompanhavam o desenvolvimento dessas teorias sociais [...] A partir desse momento, nós demos adeus aos amigos

que não quiseram nos seguir, adeus às sociedades de prazer que não diziam nada aos nossos corações; enfim, a tudo o que não era essa nova e potente doutrina. Não, nunca a vida de quatro indivíduos foi tão completamente modificada. Nós nos demos de corpo e alma a essa nova família, cujos princípios sociais, econômicos e religiosos foram nossos desde o primeiro instante. (Voilquin, 1979, p. 110)

Uma crise interna se abre no fim do ano de 1831: é nesse momento que os dois “pais” se separam. As razões dessa crise, em especial o lugar da “questão da mulher”, muito ardente na França no começo dos anos 1930, são objeto de análises divergentes. Concordo com P. Musso quando ele escreve:

A redução oficial da disputa Enfantin-Bazard à questão da liberação da mulher evacua esse fato essencial, a saber, que o cisma de novembro de 1831 coincide com a imensa insurreição dos canuts (canudos) de Lyon, que coroa um período de rebeliões crônicas, sobressaltos da Revolução de 1830 [o que bem viu desde 1833 o politécnico Hoart, ndr]. [...] A verdadeira vitória de Enfantin é a exclusão da ala socialista do movimento em proveito dos politécnicos e dos industriais. (Musso, 1999, p.111)⁸

O lugar que tinham até esse momento as mulheres na escola, e após na Igreja, saint-simoniana era restrito, apesar da aspereza do debate sobre esse tema. Três mulheres de origem burguesa tinham feito parte do grau superior da “hierarquia” (o “Colégio”) desde sua constituição: Mme Bazard, Mme Fournel, Aglaë Saint-Hilaire. O caráter masculino do grupo se afirmará na crise, quando Enfantin decide que as mulheres não poderiam mais fazer parte da hierarquia, a situação de “espera da Mulher” (decretada por ele) estando ligada à busca da mãe no Oriente (“Mulher-Messias”) (Veauvy; Pisano, 1997).

O passo dado em direção da escrita (e de outras práticas) pelas “proletárias saint-simonianas” é remarcável. Essa denominação foi escolhida pelas operárias do vestuário (lingerie em particular) que quiseram se diferenciar das “damas da doutrina”, ou seja, das “damas de chapéu” com laços de parentesco ou de amizade com os grandes saint-simonianos. Elas forjaram uma escrita nova, com formas

variadas, apesar (ou quem sabe graças a algo?) de sua marginalização no movimento, em todo caso para traduzir seu desejo.

A atenção aqui será dada a escritos de três tipos:

1º – O periódico *La femme libre*, criado em agosto de 1832 por três jovens mulheres que assinavam pelo prenome, das quais uma ainda foi ainda identificada com certeza. As outras duas, Desirée (Veyret) e Marie-Reine (Reine Guindorf) – duas trabalhadoras do vestuário, com idade de 20 anos – tomaram suas distâncias das reuniões oficiais para criar essa publicação, hoje considerada como a primeira experiência conhecida no mundo de um periódico redigido por mulheres e destinado às mulheres. S. Voilquin começou a colaborar a partir do número 2; ela se tornou a diretora do jornal a partir do número 5, quando as fundadoras passaram ao fourierismo (a escola saint-simoniana havia emprestado diversos elementos de Fourier, sem o dizer). No curso de seus dois anos de existência, esse periódico, que cessa em abril de 1834, mudou diversas vezes de título (Veauvy; Pisano, 1997, p. 32). A coleção completa comporta 31 números (20 no primeiro tomo e 11 no segundo).

Outro periódico nasce em 1833, composto de “damas da doutrina”, sob a demanda de Enfantin: *Le Livre des Actes*, “[...] espécie de jornal oficial, que relata os fatos e gestos dos missionários saint-simonianos” (Weill, 1921). Diante da explosão da Família saint-simoniana em novembro de 1831 e das decisões unilaterais de Enfantin, as mulheres adotaram uma atitude de submissão, de espera passiva da “Mulher-Messias” (das quais saíram as redatoras do *Livre des Actes*). Quanto às outras, “[...] mais independentes de coração e de espírito [...] decididas a agir cada uma segundo sua inspiração [...]” (Voilquin, 1978, p. 118-119), segundo os termos de S. Voilquin, criaram o *La femme Libre*.

A “Chamada às Mulheres”, assinado por Marie-Reine e publicado no número 1, anuncia um projeto articulado em torno da associação das mulheres, concebida para que elas tivessem seu espaço em três lugares essenciais do ponto de vista “simbólico”: “o templo”, “o Estado”, a família:

[...] Essa publicação não é uma especulação, é uma obra de apostolado pela liberdade e a associação das mulheres. Tendo sentido profundamente a escravidão e a nulidade

que pesam sobre nosso sexo, nos elevamos a voz para chamar as mulheres a vir conosco, reclamar o lugar que nós devemos ocupar no templo, no Estado e na família. Nosso objetivo é a associação. As mulheres não possuem até agora nenhuma organização que lhes permita se entregar a algo de grande, só puderam se ocupar de pequenas coisas individuais, que as deixaram no isolamento.

Ao oferecer a sua atividade uma obra social a realizar, um objetivo a atingir, nós temos fé de que muitas se aliarão a nós, que outras nos imitarão formando vários grupos para agir cada um seguindo as ideias daquelas que os formaram, até o momento em que, tendo realizado a obra que lhes é própria, eles se reunirão para formar uma única e mesma associação.

Esta publicação é assim um meio de chegarmos ao objetivo a que nos propusemos. Por isso conclamamos a todas as mulheres, qualquer que seja seu *rang*, sua religião, sua opinião, desde que sintam as dores da mulher e do povo, que venham se juntar a nós, se associar a nossa obra e partilhar nossos trabalhos.

Nós somos Saint-simonianas, e é precisamente por isso que nós não temos esse espírito exclusivo que afasta tudo que não seja ele próprio. É a nossa nova religião que nos faz ver em cada coisa o que há de bom, de grande, e que nos faz buscar o elemento progressivo onde ele estiver.

Nos ocupando de uma obra de regeneração, não pretendemos nos impor uma tarefa acima de nossas forças, nós levamos em consideração a posição em que as mulheres se encontram por sua educação, nós sabemos que geralmente elas só podem fornecer ideias estreitas e desarticuladas.

No entanto, algumas escapam à lei comum, outras passam facilmente de uma ideia muito profunda a uma ideia muito leviana. É por isso que nós, que compreendemos o que há de bom nessas naturezas, e que sentimos a necessidade de lhes satisfazer a todas, tomamos a forma irregular que é o signo distintivo do caráter da mulher de nossa época.

Nós falaremos de moral, política, indústria, literatura, modas, jamais segundo a opinião e a regra aceitas, mas segundo nosso coração. Nós priorizaremos menos a ciência e a elegância do estilo que a franqueza dos pensamentos. Porque o que queremos, acima de tudo, é que as mulheres se desembarquem de seu estado de

vergonha e de constrangimento que a sociedade lhes impõe, e que elas ousem dizer com toda a sinceridade de seu coração, o que elas pressentem e o que elas querem para o futuro.

A escrita desse “Chamado”, como a de numerosos artigos, é ao mesmo tempo lírica e atrativa, por vezes um pouco pesada e retorcida nos critérios atuais.

2º – O gênero epistolar, objeto de diversas descobertas recentes (Veauvy, 2008, p. 13-15), é ilustrado, entre outros, por S. Voilquin (*Memoires d'une saint simonienne en Russie*), C. Démar (editada ou reeditada por Pelosse) e duas obras articuladas em torno de cartas de saint-simonianas:

– *Une correspondance saint-simonienne*, Angélique Arnaud e Caroline Simon (1833-1838). Na apresentação dessa correspondência inédita, Bernadette Louis (1990) escreve que

[ela] foi trocada entre três adeptas do saint-simonismo: duas mulheres [as que são nomeadas no título da obra] e um homem, Charles Duguet. Este último foi o verdadeiro mestre de obras. Rapiudamente consciente do interesse dessa “admirável correspondência”, como ele a qualificava, ele conservou essas cartas, as anotou em dois momentos, e as enviou a Enfantin em 1855.

O que aconteceu com elas durante mais de cem anos? Não sabemos. Agradecemos àqueles ou àquelas que as conservaram cuidadosamente até que elas caíssem nas mãos de meu marido, amador de autógrafos.

Imediatamente seduzidos por esse texto excepcional, em que se constata o começo do feminismo e da liberação sexual das mulheres, nós desejamos partilha nosso interesse com o público. (Louis, 1990, p. 45)

– *De la liberté des femmes. Lettres de dames au Globe (1831-1832)*. Textos reunidos e apresentados por Michèle Riot-Sarcey (1992, p. 8),

Esse jornal, com o qual um bom número de liberais de oposição colaboraram durante a Restauração, se beneficiava de uma grande reputação. A partir de 11 de novembro de 1830 ele é colocado ao serviço da propaganda saint-simoniana. Seu último número aparecerá em abril de 1832.

Mulheres escrevem de todas as regiões, de todos os meios. 112 cartas são assim conservadas nos arquivos saint-simonianos. (Bibliothèque de L' Arsenal, Paris, Fonds Enfantin).

Diversos correspondentes do *Globe* compreenderam que “a mulher livre” é uma questão para os homens. Por exemplo, Hortense Allar de Méritens (1961, p. 37), que escreve a Enfantin:

Você disse que as mulheres terão sua voz, mas é impossível que elas se entendam com você sem o ver e sem lhe falar, já que você não quer (nem deve) fazer apenas o que elas devem acreditar.

Eu vos diria? Eu não sei se você tem muita vontade de encontrar a mulher livre? Os profetas falam sozinhos e fazem falar o resto. É nisso que eu acredito.

Jeanne Deroïn (Paris, 1805 – Londres, 1894) escreve por sua parte em sua “Profissão de fé” (a qual não comprova que ela tenha aderido ao saint-simonismo, segundo Michèle Riot-Sarcey, que a editou em 1992): “[...] não devemos recuar de pânico ao simples pensamento de confiar nosso futuro, de depositar nossas liberdades, nas mãos de um novo pontífice, aos pés de novos altares...? [...]” (a propósito da hierarquia saint-simoniana dominada por Enfantin). Ela conheceu aquilo que S. Voilquin denominou, por ela mesma, “[...] as dores íntimas da ignorância [...]” (Veauvy; L. Pisano, 1997, p. 206). De operária da lingerie, J. Deroïn conseguiu se tornar professora. Primeira mulher candidata às eleições legislativas de 1849, sua candidatura foi rejeitada por inconstitucionalidade (as mulheres só terão direito ao voto na França em 1944).

As correspondências saint-simonianas confirmam a preeminência masculina na “Família”. Os saint-simonianos que participaram de uma troca de correspondências, em vários casos deram um fim nestas, em totalidade ou em parte. A correspondência editada por B. Louis só traz algumas cartas raras de C. Duguet, a propósito do qual Monique Rouillé avança a seguinte hipótese:

[Seu] amor por Caroline Noël parece fortemente sobredeterminado por um laço principal com Enfantin, amor prioritário entre os dois homens, sublimado, levando

assim a essa “troca de mulheres”, estrutura de base do sistema patriarcal? (Preâmbulo a *Une correspondance saint-simonienne*). (Rouillé, 1990, p. 29)

Segundo Philippe Régnier (1998, p. 247), as cartas arquivadas por Clorinde Rogé aparecem fixadas “[...] em uma especificidade feminina artificial [...]”: “[...] salvo um bilhete pouco comprometedor, nenhuma das cartas de *Enfantin* a *Clorinde* foi conservada, nem mesmo uma cópia”. E muitas cartas escritas por esta última desapareceram.

3º – Brochuras e autobiografias: os impressos desse tipo nos levam a duas mulheres escritoras: *Suzanne Voilquin* (que se junta às proletárias *saint-simonianas*, como vimos) e *Claire Demar*, que ficou à margem desse grupo e do qual ela aprofundou os objetivos e soube magistralmente formular ela próprio o pensamento.

3 *Suzanne Voilquin* e *Claire Démar*

a) *Suzanne Voilquin*, nascida *Monnier* (Paris, 1801 – Île-de-France, 1877), foi uma militante política e feminista⁹. Terceira filha de um mestre-artesão chapeleiro, *Suzanne Monnier* frequentou a escola do claustro *Saint-Merry*, depois foi “[...] introduzida na corrente de sensações e ideias de seu pai [...], proletário filósofo (retido) nas camadas inferiores da sociedade apesar de sua coragem e de seus esforços enormes para delas sair”. Sua irmã *Adrienne* lhe é confiada após o nascimento (1810); após o falecimento de sua mãe, no fim de 1821, lhe incumbe a carga da família. Em 1823, ela se torna operária bordadeira, com sua irmã. Em 1825, ela encontra o carpinteiro *Eugène Voilquin*, aceita “[...] sem amor a oferta de sua mão e de seu nome [...]”, descobre que ele sofre de sífilis; eles se divorciam em 1833. Fazendo parte das lutas populares após a Restauração, no fim de 1830, ela ouve falar do *saint-simonismo* e segue seus ensinamentos, lê *Le Globe* e outras publicações, antes de ser admitida nas assembleias da “Família”. Suas capacidades emergem durante a crise de novembro de 1831, quando ela toma a palavra. Ela colabora com o periódico *La femme Libre*, criado em 1832 pelas proletárias *saint-simonianas*, tornando-se diretora a partir do número 5 e até seu desaparecimento em 1834. Ela pavimentou um caminho por seus interesses na homeopatia (1833),

suas visitas a grupos saint-simonianos, notadamente no Midi (1834). Em 13 de novembro de 1834, ela parte para o Egito, local que ela deixa dois anos depois, após ter aprendido em um hospital, vestida de homem, o ofício de parteira, e passado diversos dias em um harém. Desapontada com as práticas da família saint-simoniana, ela evocará em uma carta ao Pai Infantim, “a dor moral [que ele] fez sofrerem as mulheres de [sua] época”. Para exercer seu ofício, ela vai para a Rússia (1839-1846) e para a Louisiane (1848-1859). Ele também prossegue seu trabalho de autora (1866).

b) Claire Demar, nascida Emilie d’Eymard, publicou duas brochuras que fizeram data na história do feminismo e tem a marca de uma modernidade surpreendente (Veauvy, 2013). A primeira apareceu quando ainda vivia: *Clamor de uma mulher ao povo pela emancipação da mulher* (1833). A segunda, intitulada *Ma loi d’avenir*, foi publicada postumamente por Suzanne Voilquin, em 1834, ano consecutivo ao do suicídio de Claire Demar – pseudônimo que ela assumiu ao publicar seu *Appel*, alguns meses antes do desfecho trágico de sua breve existência. Claire foi uma saint-simoniana atípica, crítica da doutrina e das práticas da “Família”, em relação à qual ela permaneceu autônoma após sua descoberta do saint-simonismo, contemporânea à crise do movimento (1832). Ela manteve laços com os saint-simonianos durante esse período marcado por diversas dissidências, e no qual a “questão da mulher” se tornou cada vez mais central.¹⁰

S. Voilquin (1801-1877) tornou-se membro da “Família” depois da Revolução de Julho de 1830. Conhecida por ter sido uma saint-simoniana ortodoxa, ela, no entanto, deu à *Ma Loi D’avenir* um Prefácio que surpreende por sua lucidez, sua audácia e sua determinação pela “causa da mulheres”, segundo a linguagem das proletárias saint-simonianas¹¹, mesmo essa causa tendo a levado para além dos limites socialmente admissíveis.

[...] aquilo que nas ideias novas impressionou mais vivamente Claire Dpemar, não foram as concepções orgânicas do trabalho, os bancos, os caminhos de ferro, os grandes trabalhos de assensissement (*sic*) executados pelos exércitos industriais. Toda a face política das novas teorias não foi para ela objeto de um exame sério; não, a atividade

de sua alma a levou inteiramente para a transformação da moral, buscar uma nova concepção, em que os dois sexos pudessem se entregar sem vergonha e sem degradação a essa necessidade tão potente e tão natural de amar, foi longo tempo sua preocupação. (Voilquin, 2001, p. 177)

C. Demar foi qualificada tanto como devota quanto como herética nos trabalhos de “história das mulheres” consagrados às saint-simonianas. Na realidade, ela resistiu a toda classificação que obedecesse às oposições binárias. Sua trajetória permanece envolta em opacidade, por exemplo, ignora-se sua data de nascimento exata. Em 1976, Valentin Pelosse reuniu e apresentou em um só volume suas 17 cartas inéditas e seus dois opúsculos, jamais reeditados depois de 1833-1834. Esse sociólogo sublinha o caráter inteiramente saint-simoniano de sua correspondência, em que ela faz alusão a sua ruptura com suas origens aristocráticas:

Todos os meus parentes de sangue eram imorais; com 14 anos eu já abominava e desprezava o mundo; e no entanto esse mundo explorou minha vida inteira; porque eu tinha necessidade de amar e eu buscava sempre completar meu indivíduo. Eu busquei em vão [...] os prazeres que os homens buscam junto às mulheres não são em nada necessários à minha felicidade. Também fui eu forçada a fingir o que eu não sentia. Em resumo, o amor foi falso para mim, pois eu o encontrei despojado desse prestígio poético que minha imaginação lhe havia emprestado. Também com ele eu acabei. (Demar, 4ª Carta ao Pai Infantim, 2001, p. 46-47)

A pesquisa pessoalmente conduzida, na opacidade e na solidão, me levou a situar *Ma loi d'avenir* sob o registro do simbólico – não como categoria ou esfera separada (procedimento funcionalista), mas sobretudo como enigma a decifrar. A lei de Claire não é nem jurídica, nem sociológica; ela não vem de uma progressão linear, mas de um caminho complexo, sustentado por uma argumentação objetiva e subjetiva, que não exclui a paixão. A teoria lacaniana do simbólico, esclarecedora *a posteriori* em certa medida, é interessante, mas insuficiente para dar conta dessa questão.

O feminismo francês dos anos de 1970 foi o primeiro a entrar em uma confrontação nua e crua com os escritos das proletárias saint-simonianas e os de Claire Demar, atingida no dia seguinte de seu suicídio ao lado de um jovem saint-simoniano, por um estereótipo destruidor: a “mulher livre” assimilada a um monstro venenoso (Veauvy; Pisano, 1997, p. 37-43)¹². As feministas da terceira República nunca dissociaram os escritos de C. Demar dessa armadilha, construída culturalmente e politicamente na França. Elas a reforçaram, imputando a Claire uma ligação culpabilizante com o amor livre e o anarquismo – as saint-simonianas foram muitas vezes acusadas dessa dupla tara (Veauvy, 1989). O feminismo contemporâneo foi além, com suas interrogações e suas práticas; ele abriu a via a uma leitura que busca mergulhar no sentido de seus escritos, desvinculado de qualquer referência a uma memória de Estado – em contraste com o retorno às mulheres da Revolução Francesa e do Triênio Jacobino, indissociável das comemorações nacionais do bicentenário das revoluções jacobinas (Veauvy; Pisano, 1997, p. 10).

No entanto, a tendência de considerar os escritos das saint-simonianas como um conjunto homogêneo ainda inibe a abertura à força e à originalidade compósita dos escritos de C. Demar. Nenhuma outra barreira além da “causa das mulheres” é admissível para fazer aparecer à luz do dia o fio que corre subterrâneo desde 1832-1834, incluindo suas convergências e suas distâncias com o nosso presente. Parte-se do “grito de liberdade” das proletárias saint-simonianas prolongado por S. Voilquin quando decidiu sozinha editar *Ma loi d’avenir*:

Eu reconheci no escrito que eu entrego hoje à publicidade muitas verdades úteis às mulheres para assumir sozinha a responsabilidade dessa palavra não nova, tão estranha por sua ousadia. Sim sem dúvida, essa mulher, formulando sua Loi d’avenir, deixou para trás o céu do pudor [...]

Antes de acabar violentamente sua vida atual pelo suicídio, ela colocou num último escrito seu pensamento de futuro: esse grande grito de liberdade é o mais forte, o mais enérgico que foi lançado ao mundo por uma voz de mulher. “Eu ignorava [...] que dependia de minha única vontade colocar em dia e fazer ressoar pelo mundo esse audacioso

grito de liberdade”. (Voilquin, 1834, p. 172-173; 175)
“[...] eu ignorava [...] que ele dependeria de minha vontade para expô-lo e para difundir pelo mundo esse audacioso grito de liberdade”. (Voilquin, 2001, p. 175)

Suzanne editou *Ma loi d'avenir* e reimprimiu *l'Appel d'une femme au peuple...* quando dirigia *La Tribune des Femmes* – o periódico criado em 1832 sob o título *La femme Libre*, por duas jovens “proletárias saint-simonianas”; apesar desse novo título, que dava continuidade ao do *Apostolat des femmes*, esse periódico buscava ainda romper com a representação da “mulher” considerada por suas fundadoras como a representação dominante na época: “Escrava submissa ou escrava revoltada, jamais livre!” (Demar, 2001, p. 26).

Era a primeira vez no mundo que mulheres se reuniam para o projeto de uma publicação destinada às mulheres, segundo Claire Goldberg Moses, historiadora que mostrou a novidade do acontecimento e viu nele o despertar de uma nova consciência, a do sexo (Moses, 1984). A história de *La femme libre* esclarece as relações de suas fundadoras com sua intenção subjacente de articular palavra, política, sexo e sexualidade. Parece que, diferentemente da visão masculina das relações entre saint-simonianos, regidas por uma organização próxima a de uma seita (retiro em Ménilmontant, por exemplo), a visão das relações entre mulheres impulsionada pelas proletárias saint-simonianas foi guiada por uma busca não marcada por pressupostos (diríamos hoje) ou pelo *a priori* de um unanimismo tirânico. Sua busca se alimentou das trocas instauradas livremente entre mulheres, apesar (ou a partir) das distâncias que existiam entre seus itinerários e entre suas posições sociais, intelectuais, religiosas, como mostram as relações de C. Demar e de S. Voilquin em torno de *La femme Libre*. Esse periódico fez fluir a troca entre mulheres de maneiras de ser e de pensar totalmente novas até esse momento¹³; ele foi o lugar de uma criatividade simbólica fora do comum.

Depois de muito tempo, eu a convidei para escrever em nosso jornal, isso na mudança de título de *Apostolat des femmes* por *Tribune des femmes*, escreve S. Voilquin, que diz que fez essa escolha para “não perturbar em nada

o desenvolvimento das ideias sociais. [...]” Um lugar livre será atribuído a cada opinião, a cada pensamento de mulher. Entre nós, nada de censura. (Voilquin, 2001, p. 77, n.1)

É possível compreender como toda representação unanimista das saint-simonianas é equivocada. Longe de nos remeter a uma representação desse tipo, Suzanne e Claire estão atentas à emergência do desconhecido em seus percursos de “mulher livre”, em busca de um encontro com seu próprio desejo e o desejo do outro – o que Claire exprime ao se endereçar às redatoras de *La Tribune des femmes*, no começo de *Ma loi d’avenir*:

Vocês desertaram da cadeira de apostalado pela tribuna da discussão, sua palavra dogmática não fala mais somente das necessidades, dos sofrimentos da mulher, não lhe coloca mais com autoridade os limites de uma certa lei do destino; mas chama toda mulher a revelar toda necessidade, todo sofrimento, a formular ela própria sua lei d’avenir (lei do amanhã).

[...] toda palavra de mulher deve ser dita e será dita para a liberação da mulher.

[...] mesmo se essa palavra é indecisa [...] discordante ou ferida, como os mil ruídos confusos, como os badalos fúnebres qui jorram do choque das sociedades que estagnam em ruína. (Demar, 2001, p. 77)

A emancipação será gerada a partir das mulheres e não definida por fora delas. Cada uma é chamada a formular sua lei d’avenir (do destino/futuro), em uma perspectiva que rompe com aquela do *Appel d’une femme au peuple*, assim formulada no começo do texto:

Eu quero falar ao povo, ao povo, estão ouvindo? Ou seja, às mulheres e aos homens, porque chega de esquecer de mencionar as mulheres, mesmo quando falamos do povo, do povo cuja maior parte elas compõem, do povo do qual elas cuidam da infância e consolam a velhice, depois de ter no entanto servido de brinquedo e de pasto à sua puberdade turbulenta ou glacial, mas raramente enobrecedora e organizadora. (Demar, 2001, p. 27)

Criticando a condição jurídica da mulher em relação ao casamento, tal como foi fixada pelo Código Civil – esse contrato estabelece, de maneira unilateral, que as mulheres devem obedecer aos homens – C. Demar está próxima da problemática da igualdade dos sexos, enraizada na França há muito tempo (Veauvy, 2010b; Sénac, 2015). No entanto, ela tem um objetivo ancorado na diferença do sexo: a “justiça-mulher”, em direção a qual ela se propõe a se dirigir “[...] pela persuasão e o amor, amor que aprenderá de nós a não ser mais uma fraqueza ou uma devassidão, mas a ser digno do homem e da mulher, exaltando nele e com ele a sabedoria, a força e a beleza [...], ela se interroga sobre a maneira de “[...] recapturar nossos direitos (que nos foram) roubados pela justiça brutal, pela clava” (Demar, 2001, p. 28-29). Ela alterna escrita em primeira pessoa e tomada da palavra pelas mulheres; mal esse “nós” apareceu – com seu emblema (uma bandeira prometida a “fazer o *tour* do mundo sem sair de casa”) – que elas interpelam não os homens, mas os governantes, aos quais elas pretendem pedir as contas. Dessa maneira elas revertem simbolicamente sua condição de escravas (Demar, 2001, p. 28-29).

O *Appel* de Claire porta uma crítica do sistema representativo em gestação (monarquia constitucional, parlamento, diplomacia, etc.), segundo Paul Velousse¹⁴. No fim das contas, esse texto nos aparece como profundamente político, se nos lembrarmos de que a noção de política não havia ainda sido fixada na época. C. Demar considera audaciosamente que a luta entre os sexos é parte integrante desta; ela tem a audácia de vislumbrar o fim dessa luta como possível, desde que se elabore uma nova legislação com a participação das mulheres, que esteja ligada a transformação cotidiana das relações entre os sexos – “a revolução nos costumes conjugais”:

[...] essa revolução não se faz no canto das ruas ou na praça pública durante três dias de um belo sol, mas se faz à toda hora, em todo lugar, nos alojamentos de comida, nos círculos de inverno, nos passeios de verão, nas longas noites que corre insípidas e frias, como contamos tantas e tantas na alcova marital; essa revolução mina e mina sem descanso o grande edifício elevado em proveito dos mais fortes, e o fato de esmigalhar sem ruídos e de grão em grão, como uma montanha de areia, afim de que um dia

o terreno melhor nivelado, o fraco como o forte possam caminhar eretos e reclamar com a mesma facilidade o ápice de felicidade que todo ser social tem direito de demandar à sociedade. (Demar, 2001, p. 30; 35-36)

C. Demar tentou, em suma, inscrever no campo da cultura, indissociavelmente ligado ao campo do poder, uma relação entre sexualidade e política que não seria unilateral, de tal sorte que o desejo teria o direito de cidadania, lá onde ele se inclina à verdade do sujeito e da linguagem. A figura do “ser social” vislumbrada nessa perspectiva está no coração de seu combate, atravessada de uma criatividade simbólica intensa, que ilustra no seu ponto mais alto *Ma loi d’avenir*. O caráter excepcional de sua escrita foi muito pouco sublinhado; ele coloca, sobre a via da explicação, uma força de atração que não diminui nem a densidade, nem a complexidade, nem a audácia. Essa força permanece ininteligível pelo longo tempo em que não houve ruptura com o desprezo do romantismo e sua confusão com a sentimentalidade oposta à razão. Clare se aventurou sozinha na constituição de uma ligação entre emoção e razão; daí ela nos introduz no devir, sem outro modelo que aquele que nasce da invenção a partir dela mesma¹⁵ – emergindo para ela indissociavelmente de sua relação com o saint-simonismo, de sua cultura e de sua experiência:

[...] tendo violentamente rompido com o Antigo Mundo, eu, para me ocupar do Saint-simonismo, renunciei, por esse ato de livre vontade, a uma vida de luxo e ociosidade, para me regenerar na vida do trabalho e da indústria. (Demar, Carta a Louise Crouzat, Lyon, maio-junho 1833, 2001, p. 66)

Ele havia escrito a *Enfantin*, encarcerado na prisão Saint Pélagie, em dezembro de 1832:

A noite já avançou; tudo está calmo no exterior, em volta de mim, todo é silencioso e morto; só meu pensamento vive aqui, meu pensamento que vos segue no fundo de vosso retiro.

[...] Antes eu não sabia chorar [...].

Pai, você tocou minha ferida aberta, me falando das causas que agitam meu sono. Sim, sem dúvida é preciso ter o

coração satisfeito para poder repousar. Até o presente, tudo para mim foi decepção. (Demar, 16 de dezembro 1832, 2001, p. 46)

Pode-se ver aqui porque a referência à teoria lacaniana do simbólico é impotente para esclarecer plenamente a criatividade de C. Demar, assim como a natureza e a especificidade da herança que ela nos lega. Com efeito, a obra de Lacan faz corpo com a psicanálise, no plano prático e no teórico. Mas é “na prática política das mulheres” que Luisa Muraro “apreendeu a ‘geração’ da liberdade feminina”, conforme ela explicou no colóquio em Paris, em março de 2003, sobre o tema “mulheres, violências, liberdade no Mediterrâneo”. Ela apreendeu ou confirmou, diz ela, “como a mediação viva reúne num mesmo olhar o que é e o que pode ser. Da mesma maneira”, prossegue ela, “[...] eu ouvi aqui Ilhem Marzouki¹⁶ falar dessa possibilidade da prática política das mulheres, que consiste a não ficar nos termos da questão tal como ela se coloca na discussão teórica” (Muraro, 2004a, p. 137-138). C. Demar não esteve próxima de tal procedimento? Não estava ela no limiar da autoconsciência, quando ela demandava às redatoras da *Tribune des Femmes* de dizer às mulheres:

Vocês devem cuidar para que cada uma diga tudo o que ela sente, tudo o que ela ama, tudo o que ele quer.

E eu, mulher, eu respondo a seu chamado.

E eu, mulher, eu diria, que não sei deixar meu pensamento cativo e silencioso, no fundo de meu coração, que não sei cobrir suas formas masculinas, rudes e duras, colocar sob a verdade um vestido de gaze, parar na borda dos lábios uma palavra franca, livre, audaciosa, uma palavra nua, verdadeira, amarga, mordaz, para clarificar no filtro das conveniências do velho mundo, passa-la no crivo místico da afetação virtuosa cristã.

Eu falaria, eu, que já só, sem o apoio, sem o encorajamento, sem a aclamação de nenhuma mulher, já chamei o povo. Não importa o que se tornou meu chamado. (Demar, 2001, p. 78)

São as mulheres que podem “fazer ressoar esse grito de liberação, repudiar a proteção injuriosa daquele que se dizia seu mestre e era apenas seu igual”, ela escreve. Ela caminha sobre uma linha estreita,

em equilíbrio frágil entre problemática de igualdade e pensamento da diferença, ainda não constituída.¹⁷ Em todo caso, ela transgride os limites da escrita de si praticada pelas saint-simonianas e pelas mulheres da Revolução. Ela retoma, por sua conta, ou melhor, reinventa como mulher livre a problemática do “indivíduo social”: “não é só o homem ou só a mulher, o indivíduo social completo é o homem e a mulher” (palavras de Saint-Simon moribundo a Olinda Rodrigues, sua discípula). A “nova lei moral” estabelecerá entre o homem e a mulher relações que permitirão “realizar enfim o indivíduo social, até este momento impossível” (Demar, 2001, p. 28 e 79). Ela não se demora diante desse horizonte apocalíptico, mas não se dirige, no entanto, para uma complementaridade entre os sexos. Ela também não pretende confortar a separação entre público e privado, indivíduo e sociedade, que está na base dessa complementariedade.

Sabendo que

[D]urante muito tempo ainda nós nos debateremos nessa atmosfera pestilenta de lei moral cristã que nos sufoca; e muito tempo ainda nossas vontades, nossas palavras, nossos atos, se chocarão confusamente na escuridão dessa noite, desse caos do pensamento, antes que um vacilante e incerto luar nos pressagie essa aurora de renovação, de redenção definitiva [...] (Demar, 2001, p. 80)

Ela previve que não se deve ficar insensível ao chamado da *Femme Rédempteur*. Sua palavra é “nua, algumas vezes amarga, irritante, mas ela é sempre verdadeira” – atenta às necessidades, às vontades de cada natureza, de cada individualidade.

Eu digo que nós devemos escutar com respeito e recolhimento, sem possibilidade de julgamento, ou de culpa, toda palavra de emancipação que ressoar, tão estranha, tão insólita, eu diria mesmo, tão revoltante que ela seja. – Eu vou mais adiante – eu sustento que a palavra da MULHER REDENTORA SERÁ UMA PALAVRA SOBERANAMENTE REVOLTANTE, porque ela será a mais larga, e conseqüentemente a mais satisfatória a toda natureza, a toda vontade. (Demar, 2001, p. 80-81)

C. Demar elaborou sua lei a partir dessa problemática, ancorada simultaneamente no saint-simonismo, em sua própria cultura e em sua experiência em transformação constante. Vamos evocar brevemente três momentos de seu percurso em torno da lei, da liberdade, do sexo e da sexualidade – ou seja, “lá onde os limites não são possíveis”.

1. A questão do interdito está no coração da polêmica que a opôs a S. Voilquin, em relação ao artigo “Considerações sobre as ideias religiosas do século”, publicado na *La Tribune des femmes* (n. 15, 1833, p. 185-195). Suzanne toma suas distâncias, com a brochura de J. de Laurence *Les Enfants de Dieu ou la religion de Jesus reconcilies avec la philosophie* (Paris, 1831), porque ela se inquieta da “liberdade moral que ele quer nos dar sem regras nem limites, o que, com o mistério que ele admite, e só tendo que prestar contas de nossos atos a um Deus todo místico, nos conduziria direto a uma grosseira e desgostosa bagunça”. Claire toma parte do “Mistério”, recusando “confundir a confiança com publicidade”, quer dizer, o controle do grupo sobre a vida privada no meio saint-simoniano, principalmente na vida amorosa de cada um(a).

[...] jamais a união dos sexos foi tão altamente admitida quanto hoje; jamais antes o amor (se hoje em dia a palavra amor tem algum valor, pode representar alguma ideia que não seja totalmente material, totalmente cínica) [...] havia se refugiado sob o véu do mistério. (Demar, 2001, p. 82-83)

Tendo fustigado os dispositivos civis, judiciários e outros ligados à publicidade, ela enuncia diversos significados ao termo lei, em sua época, dominada cada vez mais pelo dinheiro: “leis de conveniência de nosso velho mundo”, “leis de interesse ou de fortuna... consequência da lei cristã”, “união dita legítima”, que ela decifra sociologicamente e qualifica de “HORRÍVEL EXPLORAÇÃO” (Demar, 2001, p. 82-86).

2. A união dos sexos será, no futuro, o resultado “das simpatias mais largas, as mais estudadas, sob todos os pontos de vista possíveis” (Demar, 2001, p. 101).

“É preciso se conhecer “[...] se experimentar mais ou menos muito tempo [...]”, reconhecer que erramos; depois ela chama “[...]”, minhas senhoras, à sua experiência de mulheres [...]”, sabendo que

tudo “[...] pode se quebrar contra uma última prova [...]” na busca da “[...] perfeita harmonia desses dois princípios, espírito e matéria [...]” (idem, 87-88); é aí que

[...] devemos colocar a lei futura de nossa felicidade, de nosso futuro de liberação e de satisfação [...] a reabilitação da carne murcha, torturada há tantos séculos sob a lei cristã, que consagrava a predominância injusta de um dos princípios sobre o outro (passará pela) prova da matéria pela matéria; a tentativa da carne pela carne. (Demar, 2001, 88).

Tendo “pronunciado a grande palavra diante do qual tantos inovadores pararam”, ela evoca seus próprios fracassos, seus instantes de coincidência com ela mesma e de felicidade, o esclarecimento e o apoio encontrados no Saint-simonismo, graças a Enfantin, a Barrault, aos Companheiros da Mulher, a quem ela homenageia – após ter examinado “[...] a lei de constância ou inconstância, de mobilidade ou imobilidade, sobre a qual os adeptos das doutrinas saint-simonianas fazem girar toda a organização moral do futuro.” (Demar, 2001, p. 91; Da Ré, 1997).

3. Tendo saudado como um ato de coragem o reconhecimento “de uma natureza móvel” e a “reabilitação da inconstância declarada santa e divina”, Claire chega ao “dia em que a criança mais forte liberta seus membros das línguas do berço”, para significar que chegou o tempo de ultrapassar o limite que, a seus olhos, atravessa as relações entre os sexos assim como a política. O governo da Monarquia de Julho é uma “aliança amoral”, uma “teoria monstruosa”:

Dos dois princípios opostos, um é a negação completa do outro; um mata o outro: – se um é verdadeiro, o outro necessariamente se encontrará no falso, absurdo, inadmissível?

Sim, mas ninguém mais que um homem estúpido e inepto pode fazer uivar junto às palavras monarquia e república, de realeza de todos e de realeza de um só! Em nosso século, que é em definitivo um longo paradoxo, deveria ter sido preservado de escutar, de ouvir, de aplaudir esse paradoxo estranho: a melhor das república é um rei. (Demar, 2001, p. 93)

No coração de *Ma loi d'avenir*, ela trata do sistema representativo, entrelaçando as críticas que ela faz a ele com suas reflexões sobre as relações entre os sexos, baseada em referências seja a autores (Mme de Staël, J. de Laurence), seja a personagens (Lucrecia, Otelo), seja a períodos históricos (Grécia, Roma), seja à Bíblia. Suas reflexões testemunham sua cultura, seu talento de escritora, sua maneira de se apropriar de obras literárias e de experiências, que ela liga à sua própria experiência e à sua preocupação de “melhor decifrar o problema de minha individualidade”. Não seria uma maneira de levar em conta ativamente a ordem simbólica – ordem inconsciente sem limites estritos – e de recusar que ela seja capturada pelo Estado, como se este devesse ser o provedor? A criatividade de C. Demar sobre esse registro confere uma dimensão eficiente, mas pouco explorada, à sua crítica da política e à sua distância de um (futuro) feminismo de Estado. Ela, em efeito, rejeita o formalismo jurídico masculino e se endereça aos governantes não para obter direitos, mas para que eles saibam que as mulheres não aceitam mais que pais, irmãos e amantes lhes sejam retirados para serem enviados à guerra – enquanto na Antiguidade romana e durante a Revolução as mulheres exprimiam um desejo inverso. No total, a invenção da lei do amanhã, de Claire, portadora de uma riqueza e de uma perspicácia sem equivalente na tradição feminista francesa, confere à palavra das mulheres, a cada mulher, um privilégio e uma força jamais alcançados.

A leitura de *Ma loi d'avenir* nos subverte, ainda, intelectualmente, politicamente, emocionalmente, em nossa totalidade. Sem dúvida porque C. Demar colocou em jogo sua própria verdade ao extremo, às portas da morte. Vamos sublinhar, em conclusão, dois aspectos, práticos e teóricos, estreitamente imbricados nesse texto¹⁸, enquanto numerosos trabalhos de história das mulheres (no sentido interdisciplinar) repousam em sua dissociação:

1. *Ma loi d'avenir* vai do simples ao complexo, do exterior ao íntimo, do impessoal ao pessoal, etc. Para além de um procedimento retórico, é o surgimento de uma escrita que interpela as leitoras, colocando-as em movimento, ao invés de abandoná-las à espera passiva da felicidade,

que supostamente viria graças à lei do progresso; C. Demar coloca nuances e exigências, sobretudo teóricas¹⁹.

[É] preciso concluir que a associação repousará um dia sobre uma liberdade sem limites, cercada de mistérios. No entanto Claire não considera sua tarefa como acabada: “[...] após ter tratado sob seus lados principais a questão da liberação da mulher” essa questão traz outra, bem grave, à qual ela se liga intimamente e da qual ele depende: “a da filiação, da geração”. (Demar, 2001, p. 101-102)

Ela critica com vigor a sociedade patriarcal, as instituições tais como a herança e a propriedade, que constituem seus pilares, na expectativa de abolição desses privilégios; ela trata as violências físicas e mentais infringidas às crianças na família – mesmo que o tempo em que “todo pai podia matar seus filhos se quisesse” tenha passado, em princípio.

No total, “[...] é apoiada sobre uma imensa viga de punhais parricidas, e no meio de gemidos saídos de tantos peitos, em nome do pai e da mãe, que eu me aventuro a elevar a voz pela lei da liberdade, de liberação, contra a lei do sangue, a lei de geração”. Ela ousou escrever a *Enfantin*: “Pai, eu fui mais longe que você e eu creio que eu o fiz bem”. Toda presunção de paternidade se quebrando face à sua “teoria da tentativa, do mistério”, ela está de acordo com J. Laurence “[...] que só reconhece como infalível a linha de geração de mãe para filha, e que daí retira todo seu sistema”; (ele) “[...] propõe substituir a antiga lei da herança pela hereditariedade de mãe para filha, a sucessão umbilical” (Demar, 2001, p.105-107).

C. Demar (2001, p. 108) propõe “(uma) classificação conforme a capacidade, (uma) retribuição conforme as obras”. “A mulher livre libertada do jugo, da tutela, da proteção do homem do qual ela não receberá mais nem alimentação, nem salário, do homem que não lhe pagará mais o preço de seu corpo; a mulher só sustentará sua existência, sua posição social, de sua capacidade e de suas obras”. Essa problemática funda a separação da *mãe de sangue* e da *mãe social*, mas não exclui a perspectiva segundo a qual “[...] a concepção de todas

as mães é um mistério” (Demar, 2001, p. 108; 106). Ela se abre ao simbólico permanentemente. As questões levantadas por C. Demar, recusadas durante mais de um século, são, sob muitas perspectivas, as nossas. Daí a importância de percorrer o caminho que ela traçou.

2. C. Demar analisou a questão da Lei sob diversos ângulos, em pinceladas sucessivas – testemunhos da riqueza de seu procedimento. Não há espaço para mencionar pontos entre *Ma loi d’avenir* e os escritos de mestres da *Scuola estiva della differenza* (Lecce), como Françoise Collin (1999), Françoise Duroux (1993), Marisa Forcina (2006), Chiara Zamboni (2008). Limita-se aqui a sustentar que, traçando o caminho que a levou a formular abruptamente sua lei d’avenir, não sem ter superado muitas vicissitudes, Claire construiu, em um mesmo movimento, a figura do indivíduo social e da *mãe social*, no seio de uma totalidade viva, nos antípodas de uma esfera reificada, que seria amarrada a outras esferas – incluindo a esfera do simbólico tal como anexado pelo funcionalismo ou pelo estruturo-funcionalismo.

Que papel teve C. Demar, em definitivo, na elaboração de uma nova maneira de pensar, talvez aquela que surgiu na França, na sua época, mais ou menos confusamente em torno do social, num processo não desprovido de ataques e conflitos internos ao saint-simonismo, e a suas dissidências, ou exteriores a esse movimento e à nebulosa que o envolve? Na expectativa de uma análise ainda a se produzir, parece que essa saint-simoniana atípica esboçou uma teoria do social como totalidade significativa, atravessada de parte em parte pelo simbólico *avant la lettre*²⁰. Esse ponto foi alcançado colocando a diferença dos sexos no centro de seu procedimento. Com esplendor, ela mostra que os elementos que entram na constituição do social, dos quais nenhum é estranho às mulheres (como ela escreve em sua correspondência), são movidos por essa diferença. Esse resultado não provém de uma elaboração que se reivindica como teórica, mas de um procedimento que conjuga teoria e prática, absolutamente novo, no qual as mulheres não são objeto, mas sujeito. Essa orientação, (re)descoberta no século XX na história das mulheres, foi então colocada em obra pela primeira vez no século XIX por uma mulher, junto com sua tentativa de análise do social como totalidade significativa, antes que as ciências sociais

fossem constituídas em disciplina científica. Poderiam elas ter escapado em parte de suas origens positivistas graças a C. Demar?

Em todo caso, o paradigma sujeito/objeto está ausente de seus escritos, enquanto o da troca entre mulheres está em seu centro. Eu tratei longamente as relações entre C. Demar e S. Voilquin para mostrar que suas trocas, longe de serem redutíveis ao contexto de elaboração de *Ma loi d'avenir*, são constitutivas da matéria desse escrito (Muraro, 2004b, p. 283).

S. Voilquin nunca compartilhou explicitamente o feminismo radical de C. Demar. No entanto, ela escreveu, no início do “Prefácio” à *Ma loi d'avenir*:

Que agora, se o mundo, tendo lido este escrito, venha a fazer ressoar as palavras de imoralidade, se meu nome, a partir de agora inseparável do nome de C. Demar, se torne sujo apesar da pureza de minhas intenções... o que importa! Eu estou pronta, eu dou toda a minha vida ao presente, e minha memória ao futuro. (Voilquin *apud* Demar, 2001, p. 173)

Notas

- ¹ Eu agradeço a Sônia Weidner Maluf, professora da Universidade Federal de Santa Catarina, por ter me convidado a apresentar, junto ao Departamento de Antropologia, *As proletárias saint-simonianas e sua herança*. Minha pesquisa histórica e sociológica, levada conjuntamente no plano prático e no plano teórico, me levou a descobrir na França essas feministas dos anos 1930, tão próximas, mesmo que dois séculos nos separem de seus itinerários e de seus escritos.
- ² O presente artigo, escrito a partir da conferência dada em 14 de maio de 2014 na Universidade Federal de Santa Catarina, foi elaborado em resposta ao amável convite de Sônia Maluf. A parte consagrada a Claire Démar e à Suzanne Voilquin retoma passagens de minha contribuição à Universidade de Verão de Lecce (Università del Salento) em 2012: *Invention de l'avenir*. Claire Démar, *Ma loi d'avenir*, em *Diamo corpo al futuro*, organizado por Marisa Forcina, 2013.
- ³ Cf. o artigo pioneiro do sociólogo Célestin Bouglé sobre o *Feminismo Saint-Simoniano* (1918) e a marcante obra da operária-historiadora Jeanne Bouvier sobre as mulheres da Revolução Francesa (1931). A exemplo do grande físico teórico Carlo Rovelli, autor de um livro recém intitulado *Et si le temps n'existait pas?* (2014, nova edição de um livro inicialmente publicado em italiano sob o título *Che cos'è lo spazio? Che cos'è il tempo?* 2004), o estudo das saint-simonianas, particularmente de Claire Démar, nos convida a colocar em questão a concepção linear do tempo e a elaborar uma outra, em ligação com a maneira com que esta última fez emergir a questão da ordem simbólica.

- ⁴ Ele publicou seu primeiro livro com a idade de 42 anos: *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (1802-1803)*, “enorme trabalho de síntese de sua época” (Musso, 1999, p. 14). Entre essa obra e *O novo Cristianismo* (1825), ele publicou outros trabalhos e lançou vários periódicos, nos quais o “sistema industrial” tem um lugar importante. Sua preocupação permanente foi “fazer uma combinação que tem por objetivo operar a transição do antigo ao novo regime social” (Musso, 1999, p. 5).
- ⁵ A. Comte foi o secretário particular de Saint Simon; houve entre eles um desacordo que teve como desfecho um rompimento definitivo. Antes da criação da cadeira de Sociologia na Sorbonne (1913), Emile Durkheim (1858-1917) consagrou um curso a Saint Simon (entre outros) na Universidade de Bordeaux. Encontramos em sua obra editada postumamente (1928) páginas inigualáveis sobre Saint Simon (em Durkheim, 1971). Cf. Também Pétrè-Grenouilleau (2001).
- ⁶ Na Itália, cf. Pitocco (1980).
- ⁷ Pierre Leroux (Bercy, 1797; Paris, 1871) foi filósofo, publicista e homem político. Admitido na Escola Politécnica, teve que renunciar a prosseguir seus estudos em razão de dificuldades materiais. Pedreiro, depois tipógrafo, ele se tornou em 1824 colaborador do jornal *Le Globe*, que se tornou logo após, em grande parte sob sua influência, o porta-voz do saint-simonismo. Na grande disputa de 1831, que opôs dois discípulos de Saint Simon, Enfantin e Bazard, ele tomou o partido deste último. Após, ele foi um dos promotores da *Encyclopédie Nouvelle* (ver o texto de Armelle Le Bras-Chopard sobre essa *Encyclopédie*).
- ⁸ P. Musso (1999) distingue na história do movimento saint-simoniano três tempos principais: o primeiro (1825-1831) visa uma reformulação da doutrina, sua difusão e a criação da Igreja; o segundo (fim de 1831-1832) é um período de crise e transição; o terceiro (1833-1870) é a passagem à prática, inaugurada por uma nova separação, a de Chevalier e Enfantin (p. 98). Sobre a questão da mulher do saint-simonismo, pode-se consultar como fonte Thibert (1926), assim como as pesquisas feministas efetuadas na França a partir de meados dos anos 1970.
- ⁹ Cf. la notice établie par moi dans le *Dictionnaire universel des créatrices* (Editions des femmes, 2013).
- ¹⁰ Thibert (1926); Demar (2001), em particular o Prefácio e o Posfácio de V. Pelosse e Varikas (1989) Pisano e Veauvy (1994); Veauvy e Pisano (1997); Da Ré (1997). Sobre a crítica da violência da razão, ver *Encyclopedie nouvelle*, de P. Leroux e J. Reynand, cf. M. Forcina (1990).
- ¹¹ O protagonismo feminino esteve no primeiro plano da atuação dessas “proletárias”, verificável em suas práticas de ruptura com o estatuto de mulher-escrava e em sua abertura à emergência do desejo (o desejo como acontecimento...). A expressão “a causa das mulheres” foi utilizada na escrita feminina, ligada ao acontecimento na época das revoluções jacobinas, por exemplo, na Itália em *La causa delle donne*. Discorso agl'Italiani della cittadina XXX, edito a Venezia, presso Giuseppe Zorzi, nel 1797 (Pisano; Veauvy, p. 206).
- ¹² É provavelmente uma das razões pelas quais os escritos de C. Demar nunca foram reeditados entre 1833-1834 e 1976. As leituras que foram propostas ainda não desfizeram essa marca de categorias castradoras, banalizadas por um sociologismo acrítico, que lhe foram impostas.
- ¹³ Pode-se falar de uma rede de mulheres em torno de *La femme libre?* Diferentemente de que em seu livro *Télécommunications et philosophie des réseaux. La posterité paradoxale*

de *Saint-Simon* (PUF, 1997) não dá nenhum lugar às mulheres saint-simonianas, nos parece que a dupla face de Claire e de Suzanne (solidão, reciprocidade) perceptível a partir da “publicidade” de *Ma loi d’avenir*, conduz a formular a hipótese de uma rede em formação entre mulheres saint-simonianas e simpatizantes.

- ¹⁴ Enfantin levou em conta as críticas que emanam de C. Demar sobre isso.
- ¹⁵ Na Itália, o feminismo da diferença se renovará com um impulso análogo (Diotima, *La sapienza di partire da sé*, 1996). A confrontação com C. Démar mereceria ser tentada.
- ¹⁶ Ilhem Mazourki, socióloga feminista tunisiana, falecida depois desse colóquio, é autora de duas obras: *O movimento de mulheres na Tunísia no século XX* (1993) e *Mulheres de ordem ou desordem de mulheres* (1999).
- ¹⁷ Cf. M. Forcina (2004); L. Muraro (2004b); L. Pisano e C. Veauvy (2006); C. Veauvy (2013a (“féminisme de la différence”) e 2013b).
- ¹⁸ A escrita desta contribuição me interpelou a um ponto insuspeito, me engajando na via de uma brochura como C. Demar em outras circunstâncias, se me é permitido ousar essa analogia. Seus escritos são complementares entre eles. V. Pelosse os coloca sob a luz do movimento saint-simoniano – lugar de elaboração de uma doutrina, de debates sobre a questão feminina, de expressão de mulheres que se alimentaram desse movimento, mesmo o criticando. Seria preciso hoje explicitar, melhor do que o faço, a invenção de C. Demar no cruzamento da efervescência em torno do “social” na França, por Saint-Simon, e da tomada de consciência das mulheres, a partir das trocas iniciadas notadamente pelas proletárias saint-simonianas, no movimento mas também em suas margens, com outras mulheres;
- ¹⁹ “[O] que é então o progresso senão um movimento eterno do espírito e da matéria, uma passagem contínua de uma ideia a outra, de um sentimento a outro sentimento, de uma maneira de ser a uma maneira de ser diferente?” (Demar, 2001, p.95).
- ²⁰ Valeria a pena confrontar, nessa perspectiva, os escritos de C. Demar com o aporte de Camille Tarot à “L’invention du symbolique” (1999) e com o *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss (2007, 1. ed. 1923-1924).

Referências

ADLER, Laure. **A l’aube du féminisme, les premières journalistes (1830-1850)**. Paris: Payot, 1979.

ALLART DE MERITENS, Hortense. **Lettere inedite a Gino Capponi**, con introduzione e note di Petre Ciureanu. Genova: Tolozzi & Cie, 1961.

BOUGLÉ, Célestin. **Chez les prophètes socialistes**. Paris. Librairie Félix Alcan, 1918.

BOUVIER, Jeanne. **Les Femmes pendant la Révolution française, leur action politique, sociale, économique, militaire, leur courage devant l’échafaud**. Paris: Eugène Figuière, 1931.

COLLIN, Françoise. La liberté inhumaine ou le mariage mystique de Jacques Lacan et Simone de Beauvoir. **Les Temps modernes**, [S.l.], v. 54, n. 605, p. 90-114, 1999.

CONTI, Odorisio Ginevra; FIORENZA, Taricone. **Per filo e per segno. Antologia di testi politici sulla questione femminile dal XVII al XIX secolo.** Torino: G. Giappichelli Editore, 2008.

DA RÉ, Gabriella. Vains discours? **Europaea, Journal des Européanistes/Journal of the Europeanists**, Bruxelles: Europeanists Society/Société des Européanistes, III-2, p. 185-190, 1997.

DEMAR, Claire. **Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme. Aux origines de la pensée féministe.** Textos reunidos e apresentados por Valentin Pelosse, Albin Michel, "Histoire à deux voix", 2001. (1. éd. 1976, **L'affranchissement des femmes (1832-1833)**, seguido de Symbolique groupale et idéologie féministe saint-simoniennes, por V. Pelosse, Payot, "Bibliothèque historique").

DESROCHES, Henri. **Les Dieux rêvés.** Paris: Desclée, 1972.

DIOTIMA. **La sapienza di partire da sé.** Napoli: Liguori Editore, 1996.

DOCTRINE de Saint-Simon. **Exposition.** Première année, 1829. Nova edição publicada com introdução e notas de Célestin Bouglé e Elie Halevy. Paris: Marcel Rivière, coll. des économistes et des réformateurs sociaux de la France, 1924.

DURKHEIM, Emile. **Le socialisme. Sa définition:** ses débuts – la doctrine saint-simonienne. Paris: PUF, 2011 [1928].

DUROUX, Françoise. **Antigone encore. Les femmes et la loi.** Paris: Côté-Femmes, 1993

ELHADAD, Lydia. Femmes prénommées: les prolétaires saint-simoniennes rédactrices de La femme libre 1832-1834, **Les Révoltes logiques**, [S.l.], n. 4, hiver, p. 62-88, 1977 et n. 5, printemps-été, p. 29-60, 1977.

ELHADAD, Lydia; FRAISSE, Geneviève. L'affranchissement de notre sexe. A propos des textes de Claire Demar ré-édités par Valentin Pelosse. **Les Révoltes logiques**, [S.l.], n. 2, printemps-été, p. 105-120, 1976.

FERRANDO, Stefania. **La liberté comme pratique de la différence.** Philosophie politique moderne et sexuation du monde. Rousseau, Olympe de Gouges et les saint-simoniennes. Thèse de doctorat en co-tutelle entre l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris) et l'Università degli Studi di Padova (Italie), 2015.

FINZI, Sergio. **Gli effetti dell'amore:** Storia di una credenza, di un restauro, di un matrimonio e di certe teorie sessuali infantil. Bergamo: Moretti & Vitali Editori, 1995.

FINZI, Sérgio. **La scienza dei vincoli. Opus reticulatum:** reti e vincoli in psicoanalisi. Bergamo: Moretti & Vitali Editori, 2000.

- FORCINA, Marisa. **Dalla ragione non totalitaria al pensiero della differenza**. Cavallino di Lecce: Capone Editore, “I Nodi”, 12, 1990.
- FORCINA, Marisa. **Ernest Legouvé. La liberté voluta: “femmes”** (1846), la storia di istituzioni e donne. Cavallino di Lecce: Capone Editore, “I Nodi”, 18, 1992.
- FORCINA, Marisa. La pensée de la différence. *In* : VEAUUVY, Christiane (Org.) **Les femmes dans l’espace public: Itinéraires français et italiens**. Paris: Editions de la Maison des sciences de l’homme / Le fil d’Ariane, Université Paris 8, Saint-Denis, 2004. p. 165-176.
- FORCINA, Marisa. Differenza sessuale. *In*: ENCICLOPEDIA FILOSOFICA, t. 3, Milano, Bompiani, 2006. p. 2.014-2.015.
- Forcina Marisa. **Soggette. Corpo, politica, filosofia**: percorsi nella differenza. Milano: Franco Angeli, “Filosofia”, 2000.
- GURVITCH, Georges. **Les fondateurs français de la sociologie contemporaine, I. Saint-Simon, sociologue**. Les cours de Sorbonne, Paris: CDU, 1955.
- HURBON, Laënnec. Etat et religion au XVIIe siècle face à l’esclavage. **Peuples méditerranéens, L’Etat et la Méditerranée**, [S.l.], v. 27-28, avr.-sept. p. 39-55, 1984.
- LARIZZA-LOLLI, Mirella. Il sansimonismo (1825-1830). **Un’ideologia per lo Sviluppo Industriale**, Pubblicazioni dell’Istituto di Scienze Politiche dell’Università di Torino, Torino, v. XXXIV: Giappicchelli Editore, 1976.
- LAVAL, Christian. **L’ambition sociologique, Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber**. Paris: Gallimard, coll. “Folio Essais”, 2012.
- LE BRAS-CHOPARD, Armelle. (Éd.). **Dictionnaire universel des Créatrices**. Paris: des femmes, 2013.
- LEVALLOIS, Anne. Point de vue psychanalytique sur la ‘Famille saint-simonienne’. **Etudes saint-simoniennes**. Philippe Régnier (Ed.), Presses universitaires de Lyon, “Littérature et idéologies”, 2002. p. 13-32.
- LONZI, Carla. Taci anzi parla. **Diario di una femminista**, Scritti di Rivolta Femminile 10, 1978.
- LOUIS, Bernadette (Org.). **Une correspondance saint-simonienne**. Angélique Arnaud et Caroline Simon, Avant-propos de Monique Rouillé, Paris: Côté-femmes, coll. “Des femmes dans l’Histoire”, 1990.
- MOSES, Claire Goldberg. **French feminism in the Nineteenth Century**, Albany, Leo A. Loubere Editor, State University of N.Y Press, 1984

MURARO, Luisa. Enseigner les passages à un autre ordre de rapports. *In*: VEAUUVY, Christiane; ROLLINDE, M.; AZZOU, Mireille (Éd.). **Les femmes entre violence et stratégies de liberté**. Maghreb et Europe du Sud. Paris: Ed. Bouchène, 2004a. p. 133-138.

MURARO, Luisa. Du féminisme à la politique des femmes. *In*: VEAUUVY, Christiane (Éd.). **Les femmes dans l'espace public**. Itinéraires français et italiens. Paris: Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme / Le fil d'Ariane, Université Paris 8, 2004b. p. 271-290.

MUSSO, Pierre. **Télécommunications et philosophie des réseaux**. La postérité paradoxale de Saint-Simon. Paris: PUF, "La politique éclatée", 1997.

MUSSO, Pierre. **Saint-Simon et le saint-simonisme**. Paris: PUF, "Que sais-je?", 1999.

MUSSO, Pierre. **La religion du monde industriel**. Essai sur la pensée de Saint-Simon. La Tour d'Aigues: L'Aube, "Essai", 2006

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. **Saint-Simon. L'utopie ou la raison en actes**. Paris: Payot, Biographie, 2001.

PISANO, Laura; VEAUUVY Christiane. La pensée de la différence et les femmes de la Méditerranée. *In*: BOUSTANI, Carmen; JOUVE, Edmond (Éds.) **Des femmes et de l'écriture. Le bassin méditerranéen**. Paris: Karthala, 2006. p. 183-210.

PITOCOCO, Franco. **Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento**. Il sansimonismo nella cultura toscana. Bari: Laterza, 1972.

PITOCOCO, Franco. **Il sansimonismo**. Milano: La Pietra, 1980.

RANCIÈRE, Jacques. Une femme encombrante. A propos de Suzanne Voilquin, **Les Révoltes logiques**, [S.l.], n. 8-9, hiver, p. 116-122, 1979.

RANCIÈRE, Jacques. **La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier**. Paris: Fayard, "L'espace du politique", 1981.

RÉGNIER, Philippe. De l'état présent des études saint-simoniennes. *In*: DERRÉ, Jean-René (Ed.). **Regards sur le saint-simonisme et les saint-simoniens**. Lyon: Presses universitaires de Lyon, "Littérature et idéologies", 1986. p. 161-185.

RÉGNIER, Philippe. Une liaison dangereuse au XIXe siècle: les lettres de Clorinde Rogé à Enfantin, ou comment peut-on être saint-simonienne? *In*: PLANTÉ, Christine (Ed.). **L'épistolaire, un genre féminin?** Paris: Honoré Champion Editeur, 1998. p. 233-251.

RICOEUR, Paul. **L'idéologie et l'utopie**. Paris: Ed. du Seuil, 1997.

RIOT-SARCEY, Michèle (Éd.). **De la liberté des femmes**: Lettres de dames au Globe (1831-1832). Paris: Côté-femmes, coll. “Des femmes dans l’Histoire”, 1992.

RIOT-SARCEY, Michèle. **La démocratie à l’épreuve des femmes**: trois figures critiques du pouvoir 1830-1848. Paris: Albin Michel, 1994.

ROUILLÉ, Monique. Avant-propos. In: LOUIS, Bernadette (Éd.). **Une correspondance saint-simonienne**: Angélique Arnaud et Caroline Simon. Paris: Côté-femmes, coll. “Des femmes dans l’Histoire”, 1990.

ROVELLI, Carlo. **Et si le temps n’existait pas?**. Paris: Dunod, [nouvelle édition actualisée], 2014. (1ère éd. en français 2012, version augmentée par l’auteur de son ouvrage initial en italien: *Che cos’è il tempo? Che cos’è lo spazio?* Ed. Di Renzo, 2004).

SAINTE-SIMON, Henri. **Oeuvres complètes**. Introdução, notas e comentários de Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régner e Frank Yonnet. Paris: PUF, “Quadrige”, 2012. 4 v.

SÉNAC, Réjane. **L’égalité sous conditions. Genre, parité, diversité**. Paris: Les Presses de Sciences Po, 2015.

TAROT, Camille. **De Durkheim à Mauss. L’invention du symbolique**: Sociologie et science des religions. Préfacio d’Alain Caillé. Paris: La Découverte, “Recherches”, série Bibliothèque du Mauss, 1999.

THIBERT, Marguerite. **Le féminisme dans le socialisme français de 1830 a 1850**. Paris: Giard, 1926.

VARIKAS, Eleni. A supremely Rebellious word. Claire Demar, a Saint-Simonian heretic. In: STEPHEN, I.; WEIGNEL, S. (Hg.). **Die Marseillaise des Weiber**. Hamburg, 1989. p. 89-103.

VEAUVY, Christiane e PISANO Laura. **Paroles oubliées**: les femmes et la construction de l’Etat-nation en France et en Italie, 1789-1860. Préface de Michelle Perrot. Paris: Armand Colin, “Référence” Histoire (1ère éd. Rome, 1994), 1997.

VEAUVY, Christiane. Le Sansimoniane, la Nazione, lo Stato. In: DA RÉ (Ed.) **Stato e rapporti sociale di sesso**. Milano: F. Angeli, 1989. p. 31-52.

VEAUVY Christiane. Le donne tra violenze e strategie di libertà. Autocoscienza e psicanalisi nel *Diario* di Carla Lonzi (1978). In: FORCINA, Marisa (Ed.). **Tra invidia e gratitudine**: la cura e il conflitto. Quaderni delle Pari Opportunità 4. Lecce: Edizioni Milella, 2006. p. 175-200.

VEAUVY, Christiane. Las sansimonianas y sus escritos. **Lectora Revista de dones i Textualitat 14**, Universitat Autònoma de Barcelona, p. 189-207, 2008.

VEAUVY, Christiane. Les saint-simoniennes et le périodique *La Femme libre* (1832-1834). Des femmes en quête de créativité dans les pratiques “politiques” et dans la théorie. **Letterature straniere & Quaderni della Facoltà di lingue e Letterature Straniere**. Università degli Studi di Cagliari: Carocci editore, Roma, oct. p. 279-289, 2010a.

VEAUVY, Christiane. Introduction à “Genre, politique, sexualité(s). Europe/Orient”, dossier monographique introduit et coordonné par C. Veauvy,. **International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie**, [S.l.], v. 20, n. 2, juil. p. 255-272, 2010b.

VEAUVY, Christiane. Notices, Jeanne Bouvier, Jeanne Deroin, Suzanne Voilquin, Féminisme de la différence. *In*: LE BRAS-CHOPARD (Éd.). **Dictionnaire universel des Créatrices**. Paris: des femmes, 2013a.

VEAUVY, Christiane. Inventons l’avenir. Claire Démar (? – 1833). *Ma loi d’avenir* (1834). *In*: FORCINA, Marisa (Ed.). **Diamo corpo al futuro. Quaderni delle Pari Opportunità 12**. Lecce: Milella, 2013b. p. 163-179.

VOILQUIN, Suzanne. **Souvenirs d’une fille du peuple ou la Saint-simonienne en Egypte**. Introduction de Lydia Elhadad, François Maspero, coll. Actes et mémoires du peuple, 1978. (1ère éd. 1866) (Memorie di una figlia del popolo, traduzione e nota critica di Ginevra Conti Odorisio, Giunti, Firenze, 1989).

VOILQUIN, Suzanne. **Souvenirs d’une fille du peuple, ou La Saint-simonienne en Egypte**. Introd. de Lydia Elhadad. Paris: Maspero, 1978.

VOILQUIN, Suzanne. **Mémoires d’une saint-simonienne en Russie (1839-1846)**. Texto estabelecido, anotado e apresentado por Maité Albistur e Daniel Armogathe, a partir do manuscrito autografado depositado na Biblioteca Marguerite Durand. Paris: Des femmes, coll. “Pour chacune”, 1979.

VOILQUIN, Suzanne. Préface à *Ma loi d’avenir*, in Démar, Claire. **Appel au peuple sur l’affranchissement de la femme. Aux origines de la pensée féministe**. Textes établis et présentés par Valentin Pelosse, Albin Michel, Histoire à deux voix, 2001.

WEILL, Georges. Le saint-simonisme hors de France. **Revue d’histoire économique et sociale**. Paris: [s.n.], 1921. p. 103-114.

ZAMBONI, Chiara. Una valigia leggera. *In*: DIOTIMA. **Politica e potere non sono la stessa cosa**. Napoli: Liguori, 2008. p. 113-126.

Recebido em 27/04/2017

Aceito em 29/05/2017