

LAS SANSIMONIANAS Y SUS ESCRITOS

CHRISTIANE VEAUUVY¹

Maison des Sciences de l'Homme (París)

Este artículo presenta un recorrido por la suerte crítica del sansimonismo y, más específicamente, de sus representantes femeninas, poniendo especial atención en la diversa tipología de escritos producidos por aquéllas y su tratamiento de la “cuestión de la mujer”, y destacando las aportaciones de Claire Demar y Suzanne Voilquin

PALABRAS CLAVE: siglo XIX, sansimonismo, autoras sansimonianas, feminismo en Francia.

*Quiero hablar al pueblo, al pueblo ¿me oís?
es decir tanto a las mujeres como a los hombres, pues es
habitual el olvidarse de mencionar a las mujeres
cuando se habla del pueblo [...] Hombres de amplias ciencias, de previsión
inconmensurable, decidme, ¿qué habéis hecho por ellas,
por las que todavía amáis, pero hipócritamente,
lúbricamente, y de un modo indigno de hombres que
otorgarían alguna gloria al amor? No habéis
abierto la boca; me equivoco, habéis escrito en
vuestro Código Civil, la mujer debe obedecer a su marido.
Claire Demar, 1833*

Claire Demar, Saint Simon y el sansimonismo

Esta cita de Claire Demar (2001: 27) abre su *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme*, publicado en 1833 en un folleto impreso a cargo de la autora. Sin apenas eco en vida de Claire, olvidado durante

¹ Agradezco a Marta Segarra que me invitara a la Universitat de Barcelona, en concreto al seminario que dedica a la escritura femenina –un tema que, desde mis primeros trabajos sobre las sansimonianas (Veauvy, 1989), me suscita un gran interés y placer.

cerca de un siglo y medio, este texto se hizo de nuevo accesible a mediados de los años 1970, material, intelectual y políticamente. Su contenido, tan actual, debería articularse a su historia, a la de los obstáculos que suscita, al itinerario trágico (vida y obra se mezclan) de la autora, a las preguntas que se plantean a las mujeres, y que ellas plantean hoy. Mientras tanto, estos fragmentos arrojan una luz que no vacila sobre las sansimonianas y sus escritos.

A los detractores de C. Demar les fue fácil designarla como aquella por quien llega el escándalo, en el siglo XIX y también en el siglo XX (Veauvy, 1989). “Pertenece a la generación romántica. El conciso discurso fue enunciado con urgencia, del otoño de 1832 al verano de 1833 [...]. [El *Appel*] respira la alacridad de lo que está decidido a desenmascarar la trivialidad de la norma social [...] Discute la legitimidad de la ley en vista de la inanidad de la vida parlamentaria” (Pelosse, 2001: 9-12). Se comprende por qué, en silencio, a partir de Benjamin Constant, a C. Demar se la ha podido considerar como “un personaje de pleno derecho en la azarosa elaboración de una modernidad en su principio problemático” (24)². Enigmática para su entorno, esta sansimoniana poco ortodoxa experimentó la soledad en el seno de la “familia” homónima, aunque fue menos marginal de lo que algunos se complacieron en decir. El descubrimiento de sí misma, que nos brinda en *Ma loi d'avenir* (1834), le había hecho entrever las condiciones de su propia verdad como inaccesibles; por ello, experimentó una especie de parada, una especie de arresto domiciliario en su propia transformación (muerte libidinal), en el momento en que las condiciones de su subsistencia ya no estaban aseguradas (muerte social, amenaza de muerte física). Se suicidó en 1834 junto a un joven sansimoniano prácticamente desconocido, Perret-Desessarts; sus cadáveres fueron hallados el uno junto al otro; las cartas que ambos escribieron en el momento de pasar al acto dan fe de una decisión, personal y común, que fue inmediatamente ridiculizada en público (Demar, 2001: 71-72 y 161-162; Taricone, 2006: 415)³.

En 1976, Valentín Pelosse publicó la correspondencia de C. Demar, en el mismo volumen que los textos de sus dos folletos que se reeditaron entonces por primera vez. Gran conocedor de la historia del pensamiento feminista, este sociólogo erudito adjuntó a los escritos de C. Demar una

² V. Pelosse recuerda que Benjamin Constant vio en “la autora de *Ma loi d'avenir* [el segundo opúsculo de C. Demar] una figura heroica de la modernidad, al mismo título que Beaudelaire y Blanqui” (Pelosse, 2001: 19). V. Pelosse fue el primero en intentar liberar a “esta mujer lúcida” de los “limbos literarios donde críticos más o menos ilustres la exiliaron, en algún lugar entre las ‘ensoñaciones’ y la locura” (247). Analizó su aportación al pensamiento feminista, forjado en ruptura con la figura paterna e incluso con el sansimonismo (en todo caso, tal y como lo concebía Enfantin). Para realizar una crítica de los “apóstoles sansimonianos, fourieristas o icarianos que reservan a los soñadores proletarios la poco envidiable suerte de los militantes de choque del Trabajo Nuevo”.

³ La bella obra que Fiorenza Taricone (2006) acaba de dedicar al sansimoniano Michel Chevalier comporta varias caricaturas de sansimonianas, una de las cuales se titula “Détails sur un noble suicide. Placard satyrique sur le suicide de Perret-Desessarts et de Claire Demar”.

serie de notas, anexos y un epílogo (Demar, 1976 y 2001). Su obra “se presenta [...] como un dossier, es decir, en ella se plantean preguntas más que establecer certidumbres” (Demar, 1976: 9); la fecha de nacimiento de Claire e incluso su nombre –¿Émilie d'Eymard o Claire Demar?– siguen siendo dudosos.

La búsqueda de los orígenes del pensamiento feminista se forjó en Francia, como es sabido, antes de 1976 (Fraisie, 1992; Perrot, 2004, entre otros). Lo que es menos conocido es que, ese mismo año, se inició una recuperación de las sansimonianas marcada por una intensidad especial, no solamente en el plano editorial (se les dedicaron varios artículos en *Les Révoltes Logiques* en 1976, 1977 y 1979, seguidos de otras publicaciones), sino también en los lindes de la esfera académica, en debates multiformes. Muy diferente fue la recuperación de las mujeres de la Revolución que se manifestó más tarde, con ocasión del bicentenario de 1789 ampliamente conmemorado en la Universidad. ¿Por qué y cómo la recuperación de las sansimonianas (años 1830) precedió a la recuperación de las mujeres de la Revolución? Volveremos a esta inversión cronológica que es una prueba de las diferencias a las que en otros textos hemos dado una explicación interna al campo de la “historia de las mujeres”, entendido como un campo interdisciplinario (Veauvy y Pisano, 1997: 10).

La recuperación de las sansimonianas se vinculó al movimiento feminista de los años 1970; se benefició de la renovación del interés por Saint Simon, el sansimonismo y el movimiento sansimoniano, que se ha desarrollado desde mediados de los años 1950 hasta nuestros días, pese (o a través de) oscilaciones continuas. Esto afectó negativamente la memoria y el conocimiento de Saint Simon, ya antes problemático. “[...] A menudo se confunde al famoso memorialista de Luis XIV con Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), primo lejano [del primero]”. A esta confusión se añade la lectura deformadora de su obra que realizó la escuela sansimoniana, glorificando al autor pero relegando sus escritos al olvido (Musso, 1999: 3). Estos escritos no pueden dissociarse de la vida agitada, y en muchos aspectos paradójica, de un autor que no seguía las normas⁴. “La vida de Saint Simon está compuesta de acciones y reacciones, formada por contrastes, compromisos, posiciones radicales. Era militar y propuso la supresión del ejército, era noble y renunció a su título, pertenecía a una familia famosa de la cual abandonó el nombre, rechazó la nobleza que consideraba parasitaria y ociosa, nació en una familia muy católica y acusó al Papa de herejía...” (19). Conocemos mal su formación intelectual (tuvo como preceptor a d'Alembert), hasta el momento en que optó por la “carrera científica”, según sus propios términos: en 1798 “se instala cerca de la Escuela Politécnica donde permanece durante tres años para estudiar Física hasta que en 1801 se aloja cerca de la Escuela de Medicina de París

⁴ Antes que fuera creada la cátedra de Sociología de la Sorbona (1913), E. Durkheim (1858-1917) dedicó un curso a Saint Simon (Universidad de Burdeos). En la obra correspondiente, editada a título póstumo (1928) encontramos páginas inigualables sobre Saint-Simon (Durkheim, 1971). Cf. también Pétré-Grenouilleau (2001).

para profundizar en la fisiología [...] que considera [...] la matriz fundamental para analizar lo social puesto que el estudio de los ‘cuerpos organizados’ hará posible el del cuerpo social” (13)⁵.

V. Pelosse ha definido a Saint Simon –más allá de las confusiones, deformaciones y el desconocimiento del que ha sido (y sigue siendo) objeto, especialmente en Francia pero también en otros lugares (Pitocco, 1980)– “como el primero –o uno de los dos o tres primeros– teóricos de la sociedad industrial”, aquel cuyo “pensamiento social [...] esencialmente dinámico [...] no tiene nada de estático y no teme ser contradictorio (en eso se diferencia de Aguste Comte, quien por un tiempo fue su discípulo y secretario)” (2001: 193-194). Otros lectores han enriquecido esta definición. Paul Ricœur, de acuerdo con Henri Desroche (1972), considera que la

utopía racionalista (de Saint Simon) comenzó siendo cercana a los Ilustrados, pero se fue modificando con el tiempo, hasta que se convirtió en una tentativa para hacer renacer el sueño milenarista de una religión nueva. Las utopías poseen esta característica sorprendente: a menudo comienzan por una posición radicalmente anticlerical y hasta antirreligiosa, y terminan pretendiendo recrear la religión. (1997: 379 y 405)

Una de las razones por las cuales Ricœur escogió releer a Saint Simon y a Fourier “procede de Manheim”, escribe. “Me atrajo precisamente por la paradoja que encontramos en este último: lo que caracteriza la utopía, no es su incapacidad para actualizarse, sino su reivindicación de ruptura” (*ib.*).

Entre las lecturas de Saint Simon, como entre los análisis del sanísimonismo, existen variaciones importantes: resultan emblemáticas las maneras en que se tiene en cuenta o no la religión y lo religioso, muy presente en los escritos de las sansimonianas –incluida Claire Demar. Esta dimensión ha captado poco la atención de los especialistas, de tal forma que los lectores y lectoras sólo pueden rehuir la inconfesada desazón que engendra la resurgencia de lo que generalmente consideran algo que ha sobrevivido pero que está condenado a desaparecer.

Este no es el caso de Pierre Musso quien estudió desde la filosofía la obra de Saint Simon, fuera del escenario constituido por su escuela y mostró que Saint Simon “formuló una religión nueva, el *Nuevo Cristianismo*, la religión científica e industrial”, a la que acaba de dedicar una obra

⁵ Saint Simon publicó su primer libro a los 42 años: *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (1802-1803)*, un “enorme trabajo de síntesis del saber de su época” (Musso, 1999). Entre esta obra y *Le Nouveau Christianisme* (1825) publicó otros trabajos y lanzó varias publicaciones periódicas en los que “el sistema industrial” tiene un lugar preeminente. Su permanente preocupación fue “construir una combinación cuyo objeto fuera realizar la transmisión del antiguo al nuevo régimen social” (5).

(Musso, 2006: 15). El historiador Francesco Pitocco ha centrado su estudio en “la religión sansimoniana” llevando a cabo una larga investigación, tan dinámica como erudita, sobre la penetración del sansimonismo en la Toscana. Ha cotejado los discursos y las prácticas de los discípulos italianos con los textos de Saint Simon y de los miembros de la escuela francesa (entre los cuales se halla Pierre Leroux). Muy crítico con la historiografía del sansimonismo anterior a los años 1970 (desde Benjamin Constant), ha elaborado una tesis despojada de las deformaciones que induce la escuela francesa, de forma que renueva la lectura de la utopía a partir de su “fecundidad histórica”, en el corazón del Risorgimento:

La religión sansimoniana siempre se ha considerado algo artificial, extraño: una *misticheria*, un *verbiage théologique*. El historiador ha fijado su atención casi exclusivamente en el análisis de las doctrinas sociales y políticas del sansimonismo.

A la larga, esta actitud historiográfica ha conseguido, en primer lugar, impedir localizar el “arco” de expansión de las ideas sansimonianas en su totalidad y, en segundo lugar, dificultar una evaluación completa de su fecundidad histórica. No es casual que en Italia se haya buscado estas ideas casi exclusivamente entre los utopistas, en el sentido peyorativo de la palabra [...]. Nunca se las ha considerado ideas fecundas, capaces de interesar a hombres serios, sagaces políticamente [...]. Pero la *utopía* también es, a veces, algo *serio*, una fuerza secreta de periodos históricos (tomados en su totalidad), creadora de historia. Si la utopía sansimoniana tuvo durante el Risorgimento algo de este valor mayéutico, se lo debe a su carácter religioso: sólo su mesianismo, su tensión palingenésica, fueron capaces de conferir una eficacia mítica a sus proposiciones de reforma social, de abolición de la *herencia* y de la *explotación*; sólo su aspiración a la renovación religiosa pudo abrirle una fracción de espacio en el proceso de formación del mito del Risorgimento. Sin su carácter religioso, el sansimonismo no hubiera entrado en la historia del Risorgimento más que a título de curiosidad, antes de 1848, cuando perdió sus características propias, disolviéndose de alguna manera en el torrente del socialismo, más amplio y más potente.

Esta vivisección, realizada en el cuerpo de una doctrina que es, al contrario, profundamente orgánica, no parece totalmente legítima. (Pitocco, 1972: 1-2)

La duda acerca de la legitimidad de la escisión realizada en torno a lo religioso en el cuerpo de una doctrina “profundamente orgánica” (“vivisección”) tiene un alcance más general. Para Saint Simon, “el pensa-

miento del organismo, del organizador y de la organización es atravesado por la permanente preocupación por la circulación generalizada de los flujos, liberada de toda mediación”, según P. Musso (1999: 20). A partir de un trayecto diferente, V. Pelosse insiste también en la omnipresencia del vínculo entre teoría y práctica en la obra de Saint Simon quien:

en sus *Fragments pour l'histoire de ma vie* (1809) [...] dice: “Una de las experiencias más importantes por realizar acerca del hombre consiste en situarlo dentro de nuevas relaciones sociales. Recorrer todas las clases de la sociedad; colocarse personalmente en el máximo número de posiciones sociales diferentes, e incluso crear para los demás y para él relaciones que antes no existían. (Pelosse, 2001: 195)

El anclaje de la obra de Saint Simon en la subjetividad que se percibe en el texto invita a considerar como actual la perspectiva de George Gurvitch, según el cual Saint Simon, los sansimonianos y Proudhon “contribuyeron más a la construcción de la sociología como ciencia de lo que lo hizo su padre oficial, Auguste Comte” (1955: 7), a condición de “intentar separar” su pensamiento sociológico “de sus doctrinas sociales y de sus ideales sociales” (7) –una escisión que, por suerte, no se aplicó a los análisis del sansimonismo. Según Philippe Régnier,

No hay, a nuestro juicio, un sansimonismo único, igual a sí mismo, y varias herejías, sino un movimiento complejo, ramificado, que conviene considerar en su totalidad pero también, no dejaremos de insistir en ello, con sus contradicciones. El sansimonismo no es solamente una doctrina, completa en algunos aspectos, es un lugar de debates, un laboratorio de ideas. (1986: 169)

Por su parte, F. Pitocco consideró el sansimonismo la primera matriz de una representación de la sociedad industrial:

El pragmatismo religioso sansimoniano no era solamente, en la conciencia de quienes lo difundían, una “máquina de guerra”: era sobre todo la expresión de la resurgencia de un profetismo cuyas raíces radicaban en el hecho de sentir la historia del advenimiento de la sociedad industrial como una crisis transformadora [...].

En sus principios, el sansimonismo tuvo la ambición de postularse como la conciencia religiosa de la nueva era industrial, pues la

religión se entendía no sólo en su significado croceano, sino también como una religión concretamente articulada en dogmas y en instituciones. Por lo tanto, era necesario contemplar este terreno religioso para poder estudiar correctamente las doctrinas políticas y sociales del sansimonismo; había que buscarlas hasta en la conciencia de la crisis religiosa de la época, que en gran medida fue una conciencia profética, apocalíptica, que aspiraba a una regeneración palingenésica de la obra de Dios, es decir, no solamente de doctrinas o de instituciones religiosas sino del *hombre* como individuo y como sociedad, al fin rendido a la integridad de su *organización*, a la realidad de la promesa divina. (Pitocco, 1972: 7-8)

Una lectura no reductora, respecto de lo religioso, de los escritos de las sansimonianas no sólo contribuirá a afinar críticamente su enfoque, sino que planteará nuevas preguntas, especialmente según la perspectiva, todavía poco habitual, de su inscripción en el desarrollo del conocimiento práctico y teórico del sansimonismo⁶.

Del sansimonismo a las sansimonianas y sus escritos

El individuo social no es sólo el hombre ni sólo la mujer: el individuo social completo es el hombre y la mujer.

El sansimoniano Olinde Rodrigues decía haber recogido de los labios de Saint Simon agonizante esta definición del *individuo social*, que Claire Demar recoge desde el principio de su *Appel* ya citado. Saint Simon no abordó directamente la cuestión de la relación entre los sexos pero probablemente fue una preocupación para él. Sea como fuere, resurgió en el sansimonismo tras su desaparición (1825) a raíz del paso de la Escuela a la Iglesia sansimoniana (1830), bajo la denominación “la cuestión de la mujer”⁷. V. Pelosse ha mostrado la especificidad de la Iglesia sansimoniana comparándola con

otras asociaciones contemporáneas estructuradas también sobre una base jerárquica (oficiosas como la francmasonería, semi o

⁶ La obra del filósofo J. Rancière (1981), en la cual encontramos recorridos de sansimonianos y sansimonianas (o de hombres y mujeres más o menos cercanos a ellos) sigue siendo una excepción, no sólo por su enfoque crítico del sansimonismo sino porque en su enfoque transgrede la frontera entre historia de las mujeres e historia obrera.

⁷ El paso de la Escuela a la Iglesia sansimoniana se analiza u evoca en numerosos trabajos, especialmente Pelosse (2001, primera edición 1976) y Pitocco (1980). Lo poco que se ha tenido en cuenta la dimensión de lo religioso en las investigaciones relativas a los escritos de las sansimonianas es aún más sorprendente si pensamos que el vínculo de estas mujeres con la enseñanza de la doctrina sansimoniana se vincula al momento en que el sansimonismo se constituyó como Iglesia (o se hallaba en vías de serlo).

totalmente clandestinas como el *Compagnonnage* o la *Charbonnerie*): un grupo centrado en el líder, que coloca en primer plano las relaciones afectivas entre sus miembros, desarrolla una simbología compleja, y en el que el discurso, el intercambio verbal (o escrito) – designados como “verbo” y “palabra”– ocupan un lugar privilegiado. (Pelosse, 2001: 198)

¿Qué escritos nos han legado las sansimonianas? ¿Cómo acercarnos a ellas, pese a que constituyen un grupo profundamente diversificado? ¿En qué nos atañen sus escritos? Para responder a grandes rasgos a estas preguntas, hemos seleccionado textos susceptibles de aclarar, no la condición femenina en general, sino las iniciativas y el protagonismo de ciertas mujeres, aquellas en las cuales y por las cuales la escritura ha jugado un papel clave, hasta tal punto que algunos de sus textos todavía nos despiertan ecos insospechados, intelectual, emocional y estéticamente. Para facilitar una profundización en la investigación, se ha establecido una bibliografía, teniendo en cuenta que el sansimonismo apenas ha sido estudiado desde el punto de vista de su impacto y de sus eventuales prolongaciones en España⁸, mientras que existen trabajos acerca de Italia, Estados Unidos, los Países Bajos, Brasil, Marruecos, Alemania, Argelia y Egipto. ¿Esto se debe a una realidad histórica específica –una ausencia objetiva que debería explicarse–, o bien existen en España fondos de archivos sobre el sansimonismo y las mujeres que no han sido explorados, en especial desde el punto de vista de sus escritos? Dejaré esta pregunta abierta.

Es necesaria una percepción global para comprender los escritos de las sansimonianas, unos escritos que se redescubrieron o descubrieron en Francia a finales del siglo XX, en función de múltiples evoluciones. Salvo excepciones, se editaron o reeditaron en Francia después de 1970⁹, tras un largo eclipse. Este sorprendente desfase merece una explicación: ¿acaso no se escribieron entre principios de los años 1830 y mediados de los 1860? De estos 35 años, los primeros fueron los más fértiles. Las sansimonianas no constituyen un grupo unificado (social, política, intelectualmente) y también sus escritos son extremadamente variados. Al principio, revistieron tanto la forma impresa (artículos de prensa, periódicos, hojas volanderas, opúsculos y folletos, recuerdos, etc.) como la forma manuscrita (correspondencias y profesiones de fe sansimonianas, memorias, etc.). El conjunto de todos estos textos, de los cuales ninguno ha accedido al estatuto de obra

⁸ La “Bibliographie du saint-simonisme de 1984 à 2001” (Régner, 2002: 357-381) sólo cuenta con dos referencias de artículos sobre España; a juzgar por su título, no conciernen a las mujeres.

⁹ Francia no ha contado con el monopolio de las publicaciones más precoces. Si exceptuamos los trabajos de M. Thibert (1926), la iniciativa es más bien de Italia, adonde viajaron y, a veces, vivieron varias sansimonianas (Allart des Méritens, 1961). Como ya hemos visto, el sansimonismo había penetrado en ciertas regiones italianas, sobre todo en Toscana (Pitocco, 1972).

literaria, impresiona por sus dimensiones y sus contenidos originales a títulos diversos, pese al carácter inconexo y a la dispersión de los documentos, debidos a las condiciones de su nacimiento y, sobre todo, de su conservación, o con más frecuencia de su “olvido” o su “pérdida”, a veces irremediable.

Para comprender cómo mujeres a las que nada predisponía a escribir llegaron a coger la pluma, hay que regresar tanto a la historia de las mujeres, como a la historia obrera (Rancière, 1981) y a la historia del sansimonismo. Ésta última se construyó a partir de la segunda mitad del siglo XIX en la discontinuidad y las contradicciones. Desde que se recuperaron los estudios sansimonianos en Francia en los años 1970, esta historia se halla en constante construcción/reconstrucción, en especial en el campo de la “historia de las mujeres” (Pelosse, 2001).

Originalmente, el grupo sansimoniano era simplemente un círculo de jóvenes que se reunían para estudiar y propagar las teorías sociales de su maestro, Claude Henri de Saint Simon (1760-1825) —a quien en general no habían conocido, o sólo habían entrevisto cuando aún estaba vivo, puesto que acabó su vida en una relativa soledad y pobreza. Se trata de intelectuales, o como mínimo de hombres instruidos: ingenieros y politécnicos (como Barthélémy Prosper Enfantin), hombres de profesiones liberales, comercio, banca, etc.; en definitiva, pertenecen a la mediana o pequeña burguesía, a veces a la alta [...]. Política e ideológicamente —nos encontramos a finales de la Restauración— provienen de las aguas liberales, o del republicanismo militante y del carbonarismo, como Bazard; del catolicismo reformista o de una secta esotérica de tradición iluminista, la “Orden del Temple”; o hasta del hegelianismo, como Jules Lechevalier; y tienen en común el estar decepcionados de las diversas formas de activismo político o filosófico del momento. [...] Se esfuerzan en desarrollar el pensamiento de Saint-Simon, una elaboración teórica que se concreta en la publicación de un obra colectiva, *L'exposition de la doctrine* (1829).

V. Pelosse, al que tomamos prestado este párrafo subraya que “los proletarios, y las mujeres, no llegarán hasta más adelante” (2001: 192):

Ellos/ellas llegan juntos, tras la Revolución de Julio. El pequeño círculo original se ha transformado en un grupo numeroso, estructurado y jerarquizado en varios “grados” (el “Collège” y tres escalones inferiores) en torno a Bazard y Enfantin, los dos “Padres supremos” [...]. A lo largo del año 1831 el grupo alcanza el apogeo de su

desarrollo, ya que los sansimonianos han organizado sistemáticamente su propaganda en el medio obrero. (196)

Escuchemos a Suzanne Monnier-Volquin, una de las sansimonianas más conocidas gracias a la variedad y a la riqueza de sus escritos que “privilegian la dimensión colectiva y el alcance universal de su acción” (Régnier, 1998: 233):

En los últimos meses de 1830, [...] estábamos los cuatro [es decir, ella misma, su marido, su hermana y su cuñado] cansados de las palinodias de los ex republicanos [...]. Entristecidos por todas sus cobardías, sobre todo tras la gran revolución de Julio, escuchando los rumores, esperábamos algo, ¿qué? No lo sabíamos.

Entonces fue cuando oímos hablar del sansimonismo, gracias a los obreros cajistas de Firmin Didot. Muchos de ellos asistían al desarrollo de estas teorías sociales [...]

A partir de ese momento, dijimos adiós a los amigos que no quisieron seguirnos, adiós a las compañías de placer que ya nada decían a nuestros corazones; en fin, a cuanto no fuera esta nueva y poderosa doctrina. No, jamás la vida de cuatro individuos se ha modificado tan por completo. Nos entregamos en cuerpo y alma a esta nueva familia, cuyos principios sociales, económicos y religiosos fueron los nuestros desde el primer momento. (1978: 110)

Una crisis interna se abre a finales del año 1831 y los dos “padres” se separan. Las razones de esta crisis y, en especial, el lugar de la “cuestión de la mujer”, son asuntos candentes en Francia a principios de los años 1830 y son objeto de análisis divergentes. Evoquemos el punto de vista de P. Musso, según el cual:

reducir la querrela *Enfantin-Bazard* a la cuestión de la liberación de las mujeres deja de lado un hecho esencial, a saber, que el cisma de 1831 coincide con la inmensa resurrección de los *canuts* de Lyon que corona un período de revueltas crónicas, coletazos de la Revolución de 1830 [algo que, ya en 1833 había percibido el politécnico Hoart]. [...] La verdadera victoria de *Enfantin* es la exclusión del ala socialista del movimiento en provecho de los politécnicos y de los industriales. (Musso, 1999: 111)¹⁰

¹⁰ Pierre Musso (1999) distingue tres etapas principales en la historia del movimiento sansimoniano: la primera (1825-1831) apunta a una reformulación de la doctrina, su difusión y

El lugar que hasta entonces ostentaban las mujeres de la escuela sansimoniana era restringido, a pesar de los ásperos debates que suscitó. Tres mujeres de origen burgués habían formado parte del grado superior de la “jerarquía” (el “Collège”) desde su fundación: Madame Bazard, Madame Fournel y Aglaë Saint-Hilaire. Durante la crisis, se afirma el carácter masculino del grupo, puesto que Enfantin decide que las mujeres no pueden formar parte de la jerarquía; la situación de “espera de la Mujer” (que él mismo decretó) se vincula a la búsqueda de la madre en Oriente (“Mujer-Mesías”).

El paso emprendido en dirección de la escritura femenina es más destacable todavía en el caso de las “proletarias sansimonianas” —una denominación que escogieron las propias obreras de la confección (las costureras en particular) porque querían diferenciarse de las “damas de la doctrina”: las “damas con sombrero” que tenían vínculos de parentesco o de amistad con los grandes sansimonianos. Estas “proletarias” (S. Voilquin y algunas otras) forjaron una nueva escritura, de formas variadas, pese (¿o gracias a?) su marginación en el movimiento.

Los escritos de las sansimonianas pertenecen a tres categorías: (i) los escritos de carácter periodístico; (ii) el género epistolar; y (iii) los folletos y autobiografías. La mayoría de los escritos provienen del género epistolar (que todas practican) o del escrito periodístico —tan extendido que se ha llegado a calificar a estas mujeres de “primeras periodistas” (Adler, 1979). Pero la especialización no está a la orden del día. Suzanne-Monnier Voilquin (1801-1876 o 1877), figura central de las “proletarias sansimonianas”, apeló a todos los recursos de escritura disponibles en el medio sansimoniano. El itinerario de esta mujer, bordadora de profesión (en realidad, con frecuencia costurera) —hija de un sombrerero, parisina de origen— se altera a partir del momento en que conoce el sansimonismo, que transforma completamente su vida (algo que ella explica en *Souvenirs*, 1978). Voilquin formó parte de la misión sansimoniana en Egipto (1834-1836), donde aprendió la profesión de comadrona que no consiguió ejercer de regreso a París. De ahí que se marchara a Rusia (1839-1846) donde esta profesión le permitió ganarse la vida. Luego, pasó más de diez años en los Estados Unidos (1848-1859). Este período de su vida es oscuro, pues no hay ningún escrito que la concierna. Antes de marcharse a Egipto, S. Voilquin escribió artículos, que se publicaron sobre todo en *La Femme Libre* (véase *infra*: 1), pero también un importante prefacio a los dos folletos de Claire Delmar (véase 3) y algunas cartas. Los dos volúmenes de carácter

creación de la Iglesia; la segunda (finales 1831-1832) es un periodo de crisis y de transición; mientras que la tercera (1833-1870) es la puesta en práctica, que inaugura una nueva separación, la de Chevalier y de Enfantin (98).

Acerca de la cuestión de la mujer en el sansimonismo, se pueden consultar a título de fuente (críticable) Bouglé (1918) y Thibert (1926), así como las numerosas investigaciones feministas realizadas a partir de mediados de los años 1970.

autobiográfico que escribió tras su regreso de Estados Unidos, fueron redactados a raíz de las notas y cartas que escribió en Rusia (véase 2 y 3).

1. Las publicaciones periódicas de las sansimonianas engloban principalmente *La Femme Libre*, que surgió en agosto de 1832 gracias a tres mujeres que firmaban con su nombre de pila, una de las cuales todavía no ha sido identificada con exactitud. Las otras dos, Desirée (Veyret) y Marie-Reine (Reine Guindorf) –dos trabajadoras del textil de veinte años de edad– se distanciaron de las reuniones oficiales para crear esta publicación, que hoy en día se considera la primera experiencia conocida de un periódico redactado por mujeres y dirigido a las mujeres. S. Voilquin colaboró en él a partir del número 2, y se convirtió en la directora a partir del número 5, cuando las fundadoras se pasaron al furierismo (la escuela sansimoniana había tomado algunos elementos de Fourier, sin decirlo). A lo largo sus dos años de existencia, este periódico, que dejó de aparecer en abril de 1834, cambió en varias ocasiones de título (Veauvy y Pisano, 1997: 32). La colección completa cuenta con 31 números (20 en el primer tomo y 11 en el segundo).

En 1833 nació otra publicación, creada por las “damas de la doctrina”: *Le Livre des Actes*, “una especie de periódico oficial que relataba los hechos y los gestos de los misionarios sansimonianos” (Weil, 1921). Es necesario precisar que, frente a la diseminación de la Familia sansimoniana y las decisiones unilaterales de Enfantin, algunas mujeres adoptaron una actitud de sumisión, de espera pasiva de la “Mujer-Mesías” (de este grupo provienen las redactoras de *Le Livre des Actes*), mientras que otras, más “independientes de corazón y de espíritu [...] resueltas a actuar cada cual según su inspiración” (Voilquin), engendraron *La Femme Libre*. El “Appel aux femmes”, firmado por Marie-Reine, se publicó en el nº 1 y expone un proyecto articulado en torno a la asociación de las mujeres, para que se hagan un sitio en tres lugares esenciales desde el punto de vista “simbólico”, “el templo”, “el Estado” y “la familia”:

Esta publicación no es una especulación, es una obra de apostolado por la libertad y la asociación de las mujeres. Habiendo sentido profundamente la anulación y la esclavitud que pesan sobre nuestro sexo, elevamos la voz para decir a las mujeres que vengan con nosotras, que reclamen el lugar que debemos ocupar en el templo, en el Estado y en la familia.

Nuestro objetivo es la asociación. Hasta ahora, las mujeres no han contado con ninguna organización que les permitiera entregarse a algo grande, y sólo han podido ocuparse de pequeños asuntos individuales que las han dejado en el aislamiento.

Al proponer a su actividad una obra social que realizar, un objetivo que alcanzar, tenemos fe en que muchas de ellas se sumarán a nosotras y en que otras nos imitarán formando varios grupos que actúen según las ideas de las que los formen, hasta el momento en que, habiendo realizado la obra que les es propia, se reúnan para formar una única y misma asociación.

Esta publicación no es más que un medio para llegar al fin que nos proponemos. Por eso hacemos un llamamiento a todas las mujeres, sea cual sea su rango, su religión, su opinión, si sienten los dolores de la mujer y del pueblo, que vengan a unirse a nosotras, a asociarse a nuestra obra, y a compartir nuestros trabajos.

Somos Sansimonianas, y precisamente por eso no tenemos ese espíritu exclusivo que rechaza todo lo que no sea él mismo. Es nuestra nueva religión la que nos hace ver en cada cosa, lo bueno, lo grande que hay en ella, y que nos hace buscar y tomar el elemento progresivo dondequiera que se encuentre.

Al ocuparnos de una labor de regeneración, no pretendemos imponernos una tarea superior a nuestras fuerzas; tendremos en cuenta la posición en que las mujeres se hallan a causa su educación; sabemos que en general tan sólo puede proporcionarles ideas estrechas y deshilachadas.

Sin embargo, algunas mujeres escapan a la ley general, otras pasan con facilidad de una idea muy profunda a una idea muy ligera. Por eso, nosotras que comprendemos lo bueno de estas naturalezas y sentimos la necesidad de satisfacerlas todas, adoptaremos la forma irregular que es el signo distintivo del carácter de la mujer de nuestra época.

Hablaremos de moral, política, industria, literatura, moda, en absoluto según la opinión y la norma recibidas, sino según nuestro corazón. Nos preocupará menos la ciencia y la elegancia del estilo que la franqueza de los pensamientos. Pues lo que anhelamos, ante todo, es que las mujeres se deshagan del estado de incomodidad y limitación en que las mantiene la sociedad y que osen decir con toda la sinceridad de su corazón, lo que presienten, lo que anhelan para el porvenir.

El estilo de este "Appel", y de otros muchos artículos, es a la vez lírico y atractivo, a veces un poco pesado y alambicado según nuestros criterios actuales.

2. El género epistolar ha sido objeto de muchos descubrimientos recientes. Citaremos en particular:

2.1. Suzanne Voilquin, *Mémoires d'une saint-simonienne en Russie (1839-1846)* (1977), resumen de las largas cartas que escribió desde Rusia a su hermana Adrienne. Este "estudio" se compuso en 1869, sin intención de ser publicado, y es una donación de Voilquin a su hermana, a quien lo dedica con estas palabras:

yo, pobre ignorada, en absoluto he tenido la pretensión de buscar la gloria del escritor, ciertamente no; al reconstituir estos recuerdos, estos consejos indirectos a nuestro sexo, pensaba en esos átomos reproductores que lleva el viento y que acaban fertilizando a lo lejos los lugares inhabitados. [...] He tenido que hablarte brevemente de mi posición individual, pero, al mismo tiempo, cada día he escrito unas líneas acerca de la vida del pueblo en medio del cual me hallaba. (87-88)

Maité Albistur y Daniel Armogathe, los primeros editores de esta obra, ponen de relieve el siguiente extracto del texto de Suzanne Voilquin:

Le confié este manuscrito a Gabriel Gauny, obrero entarimador y poeta de grandes dotes, afiliado al sansimonismo. Él dejó sus papeles a Madame Amélie Hamer y la hija de ésta, Madame Harlor, apartó el presente manuscrito y lo ofreció a la biblioteca Marguerite Durand. (83)

Allí lo encontraron los editores en los años 1970. En el prólogo ("II. Cuerpos y saberes") éstos explican que Suzanne fue sin duda una de las primeras mujeres que centró su reflexión y su escritura, en especial, en la "corporeidad". Esta obra también da fe del vivo interés de Suzanne por la homeopatía, que por entonces acababa de penetrar en Francia.

2.2. *Une correspondance saint-simonienne. Angélique Arnaud y Caroline Simon (1833-1838)* (1990). En su presentación de esta correspondencia inédita, Bernadette Louis escribe que ésta

se intercambió entre tres adeptos al sansimonismo: dos mujeres [designadas en el título] y un hombre, Charles Duguet. Este último fue el verdadero artífice de la obra. Rápidamente consciente del interés de esta "admirable correspondencia", como la calificó, conservó estas cartas, les añadió anotaciones en dos ocasiones, y las envió a Enfantin en 1855.

¿Qué sucedió con ellas durante más de cien años? Lo ignoramos. Demos las gracias a aquellos y aquellas que las conservaron cuidadosamente hasta que cayeron en manos de mi marido, amante de los escritos autógrafos.

Inmediatamente seducidos por este texto excepcional en el que se constatan los inicios del feminismo y de la liberación sexual de las mujeres, quisimos compartir nuestro interés con el público. (45)

2.3. De la liberté des femmes. Lettres de dames au Globe (1831-1832) (1992). Textos reunidos y presentados por Michèle Riot-Sarcey: "Este periódico, en el cual colaboraron numerosos liberales de la oposición durante la Restauración, contaba con una gran reputación. A partir del 11 de noviembre de 1830, se puso al servicio de la propaganda sansimoniana" (8). El último número de esta publicación salió en abril de 1832. "Escriben damas de todas las regiones, de todas las esferas sociales. Se conservan 112 cartas en los archivos sansimonianos" (Bibliothèque de l'Arsenal, París, Fondo Enfantin).

Algunas de las mujeres que enviaban cartas al *Globe* comprendieron que "la mujer libre" continuaba siendo un asunto de hombres. Por ejemplo, Hortense Allart de Méritens (1961) escribió a Enfantin:

Habéis declarado que las mujeres tendrán voz pero es imposible que se entiendan con vos sin veros y sin hablaros, puesto que no queréis (ni debéis) hacer sólo lo que ellas deben creer.

¿Os lo diré? No sé si tenéis muchas ganas de encontrar a la mujer libre. Los profetas hablan solos y hacen hablar al resto. Eso es lo que creo. (37)

Jeanne Deroin (París, 1805–Londres, 1894) escribe en "Profession de foi" (lo cual no prueba que ella se hubiera adherido al sansimonismo, según Michèle Riot-Scarcey quien la editó en 1992): "¿acaso no debemos retroceder con espanto ante la idea misma de confiar nuestro futuro, de deponer nuestras libertades en manos de un nuevo pontífice, al pie de nuevos altares...?" (acerca de la jerarquía sansimoniana dominada por Enfantin). Deroin había experimentado lo que S. Voilquin denominó "los dolores íntimos de la ignorancia" (Voilquin y Pisano, 1997: 206). Empezó siendo costurera y consiguió convertirse en institutriz. Fue la primera mujer candidata a las elecciones legislativas de 1849 pero su candidatura fue rechazada por inconstitucionalidad (las mujeres no obtuvieron el derecho de voto en Francia hasta 1944).

Las correspondencias sansimonianas confirman la preeminencia masculina en "la Familia". En ciertos casos, los sansimonianos que habían

participado en un intercambio de cartas hicieron desaparecer las suyas (totalmente o en parte). La correspondencia que editó B. Louis tan sólo incluye unas pocas cartas de Charles Duguet, sobre quien Monique Rouillé lanza la siguiente hipótesis: “[su] amor por Caroline Noël parece depender fuertemente de un vínculo principal con Enfantin; ¿se trata de un amor prioritario entre los dos hombres, sublimado, que remite a este “intercambio de las mujeres”, estructura básica del sistema patriarcal?” (Prólogo de *Une correspondance saint-simonienne*, 1990: 29). Según Philippe Régner (1998), las cartas archivadas por Clorinde Rogé están estancadas “en una especificidad femenina artificial”: “salvo un mensaje poco comprometedor, no se ha conservado ninguna de las cartas que Enfantin envió a Clorinde, ni siquiera en copia” (247). Y muchas de las cartas escritas por ésta han desaparecido.

3. Folletos y autobiografías

Las dos mujeres que aquí se imponen, Claire Demar y Suzanne Voilquin, estuvieron vinculadas, cada una a su manera, al periódico *La Femme Libre*, a pesar de que sus trayectorias fueron bastante diferentes. C. Demar nació hacia 1801 y era de origen aristocrático. Con su *Appel d'une femme au peuple sur l'affranchissement de la femme*, que ella misma vendía en su domicilio –un texto ampliamente madurado y que da fe de una gran cultura– emerge públicamente en marzo de 1833; entonces abandona su apellido y su nombre de pila (Émile d'Eymard) y propone una visión de lo político cuya última referencia no es el poder, sino una nueva representación de la mujer, o de las mujeres (en varias ocasiones pasa del singular al plural, del yo al nosotros), así como de la pareja y de la sociedad. Esta representación, fundada sobre la consideración de la subjetividad y del deseo, comporta una verdadera reciprocidad entre los sexos, que autoriza su igualdad:

Nuestros derechos han sido derogados por la justicia brutal, la espada; queremos retomarlos mediante la justicia-mujer, es decir, mediante la persuasión y el amor, el amor que de nosotras aprenderá a dejar de ser una debilidad o un exceso, y a ser digno del hombre y de la mujer, exaltando en él y con él la sabiduría, la fuerza y la belleza: pues esos tres aspectos forman el nuevo amor que ha de abrazar al mundo; el amor, que es la vida; la vida, que es Dios; Dios, que es el amor universal; trinidad santa que un día bordaremos sobre nuestra bandera, bandera que podrá pasearse no sólo desde los Pirineos hasta el Báltico, sino que bien podría dar la vuelta al mundo sin salir de su hogar. [...]

La revolución de las costumbres conyugales no se hace en los rincones de las calles o en las plazas públicas durante tres días de radiante sol, sino que se hace en cualquier momento, en cualquier

lugar, en los palcos de las Bouffes, en los círculos de invierno, en los paseos de verano, en las largas noches insípidas y frías, como tantas bajo la alcoba marital: esta revolución mina y mina sin descanso el gran edificio en provecho del más fuerte y lo hace derrumbarse, poco a poco y grano a grano como una montaña de arena para que, un día, con el terreno mejor nivelado, tanto el débil como el fuerte puedan caminar al mismo paso y reclamar con igual facilidad la cantidad de felicidad que todo ser social tiene derecho a pedir de la sociedad.

El segundo folleto de Claire, *Ma loi d'avenir*, fue publicado a título póstumo por S. Voilquin, una de las pocas que intentó descifrar el enigma que Claire representó ya en vida. Suzanne había intentado convencerla de escribir en *La Femme Libre*: "Para decidirla a ello, cambié el título *Apostolado* por el de *Tribuna de las mujeres*. [...] En el escrito que hoy entrego al público he reconocido tantas verdades útiles para las mujeres que asumo por completo la responsabilidad de esta palabra tan nueva, tan extraña por su valentía" (Voilquin, prefacio de *Ma loi d'avenir*, en Demar, 2001: 172).

Se entiende mejor por qué los textos de C. Demar fueron leídos en 1976 como si hubieran sido escritos el día antes. Sólo el feminismo contemporáneo podía dar acceso a la experiencia de las sansimonianas –quienes, según la historiadora americana Claire Goldberg Moses (1984), dieron a luz una nueva conciencia, la del sexo. Durante cerca de 150 años, su experiencia habrá sido objeto de una verdadera represión, imposible de reconocer porque pone en juego el orden simbólico inconsciente. Y ninguna política de la memoria, aunque sea una preocupación tan presente hoy en día, podrá dar acceso por sí misma a este orden imposible de contener en límites estrictos.

La figura de Claire Demar ha sido especialmente demonizada, en particular por el historiador Legouvé, profesor del Collège de France, a quien, sin embargo, se considera favorable a la causa de las mujeres. Según él, la figura de la "mujer libre" era un monstruo. La exclusión de las mujeres de la política se anclaba en el foso que en Francia hacía aparecer lo público y lo privado como dos universos rigurosamente separados; Claire la combatió no mediante el intento de (re)encontrar una articulación entre los dos, sino gracias a su tentativa de inscribir socialmente una relación entre sexo y política que no fuera unilateral, de manera que el deseo, allí donde se une a la verdad del sujeto y del lenguaje, tuviera su derecho de ciudadanía.

El desarrollo de una escritura "política" de las mujeres anterior al sufragio masculino, de dominante periodística, no es propio del sansimonismo. Esta escritura ya emergió antes de la Revolución francesa y del *triennio rivoluzionario* italiano (1796-1799): a veces se vinculaba a la expresión oral, como en el caso de Olympe de Gouges (1748-1793), y a menudo se formaba fuera de los lugares habituales de la producción literaria, de

manera discontinua pero repetida. Su relativo desarrollo coincide con las fases de construcción del Estado moderno en que se elaboran, no sin crisis, sistemas de representación política de los que siempre se excluye a las mujeres (Veauvy y Pisano, 1997).

Sin embargo, las sansimonianas fueron las únicas que tuvieron en cuenta, en una perspectiva de transformación “feminista”, el orden simbólico mismo, antes de que el Estado francés se lo apropiara –lo que ocurrió, nos parece, a partir de 1848. Desde entonces entramos en otra historia, de la que todavía no hemos salido. Los escritos de las sansimonianas nos conciernen porque nos ofrecen la posibilidad de reanudar esta transformación, tan necesaria hoy en día.

Traducción de Eva Llaràs

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Sobre el sansimonismo:

Derré, J. R. (dir.) (1986), “Bibliographie du saint-simonisme de 1965 à 1984”, en *Regards sur le saint-simonisme et les saint-simoniens*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon: 186-206.

Régnier, Philippe (dir.) (2002), “Bibliographie du saint-simonisme (suite) de 1984 à 2001” en *Études saint-simoniennes*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, “Littérature et idéologie”: 357-381.

Walch, Jean (1967), *Bibliographie du saint-simonisme*, París, Vrin. [Con tres textos inéditos]

II. Bibliografía crítica:

Adler, Laure (1979), *À l'aube du féminisme, les premières journalistes (1830-1850)*, París, Payot.

Allart de Méritens, Hortense (1961), *Lettere inedite a Gino Capponi*, notas e introducción de Petre Ciureanu, Génova, Tolozzi & C.

Bouglé, Célestin (1918), “Féminisme saint-simonien”, *Revue de Paris*, XXV, t. V : 371-399.

Coilly, Nathalie y Régnier, Philippe (dir.) (2006), *Le siècle des saints-simoniens du Nouveau Christianisme au canal de Suez*, París, Bibliothèque Nationale de France.

Demar Claire (1976), *Textes sur l'affranchissement des femmes (1832-1833)*, seguido de “Symbolique groupale et idéologie féministe saint-simonienne” de Valentin Pelosse, París, Payot. [Nueva edición revisada y aumentada, 2001]

Desroche, Henri (1972), *Les dieux rêvés, théisme et athéisme en utopie*, París, Desclée de Brouwer.

Durkheim, Emile (1971), *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, introd. Marcel Mauss, prefacio de Pierre Birnbaum, París, Presses Universitaires de France, "Bibliothèque de sociologie contemporaine". [Primera edición, 1928]

Fraisse, Geneviève (1992), *La raison des femmes*, París, Plon.

Goldberg Moses, Claire (1984), *French Feminism in the Nineteenth Century*, Leo A. Loubere (ed.), Albany, State University of New York Press.

Gnocchi-Viani, Osvaldo (ed.) (1996), *I Sansimoniani. Protagonisti e ideali della città futura*, Milán, FrancoAngeli.

Gurvitch, Georges (1955), *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine, I. Saint Simon, sociologue*, París, Les cours de Sorbonne, CDU.

Louis, Bernadette (ed.) (1990), *Une correspondance saint-simonienne. Angélique Arnaud et Caroline Simon (1833-1838)*, prólogo de Monique Rouillé, París, Côté-femmes.

Musso Pierre (1999), *Saint-Simon et le saint-simonisme*, París, Presses Universitaires de France.

— (2006), *La religion du monde industriel. Essai sur la pensée de Saint-Simon*, París, L'Aube.

Pelosse, Valentin (2001), prólogo y epílogo a Claire Demar, *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme. Aux origines de la pensée féministe*, textos presentados por Valentin Pelosse, París, Albin Michel. [Primera edición, 1976]

Perrot, Michelle (2004), "Les femmes enfin sujets de l'histoire", en Christiane Veauvy, Marguerite Rollinde y Mireille Azzoug (eds.), *Les femmes entre violences et stratégies de liberté. Maghreb et Europe du Sud*, Saint-Denis, París, Bouchene: 35-42.

Pétre-Grenouilleau, Olivier (2001), *Saint-Simon. L'utopie ou la raison en actes*, París, Payot.

Pitocco, Francesco (1972), *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento. Il sansimonismo nella cultura toscana*, Bari, Laterza.

— (1980), *Il sansimonismo*, Milán, La Pietra, "Il filo rosso del movimento operaio".

Rancière, Jacques (1981), *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, París, Hachette.