

Universidade de Brasília (UnB)
Instituto de Ciências Humanas (IH)
Departamento de Filosofia

**Razão, Retidão e Justiça: a questão do conhecimento
em *A Cidade das Damas* de Christine de Pizan.**

Monografia Filosófica

Aluno: Anderson Cardoso Rubin – Matrícula: 10/0024882

Orientador: Prof. Dr. Hilan Nissior Bensusan

Banca: Prof. Dr. Hubert Jean François Cormier
Profa. Ana Míriam Wuensch

*“No mundo subterrâneo
ela o guia
através do que foi,
do que se perdeu,
do esquecido
e o ajuda a enxergar
um novo domínio;
ela o conduz ao passado
para mostrar-lhe o futuro.”*

Walter Benjamin

Resumo: Em *A cidade das damas*, de Christine de Pizan (1366-1430), a narrativa é estruturada pelo encontro dialético de Christine – a personagem *alter ego* da autora – e três figuras alegóricas de damas que personificam a Razão (*Raison*), a Retidão (*Droiture*) e a Justiça (*Justice*). O presente estudo busca descrever o conhecimento nos livros que compõem a referida obra: no Livro I, o conhecimento a partir do *nosce teipsum* e a relação que cada mulher estabelece com o seu próprio corpo como via de experiência direta; no Livro II, o conhecimento da verdade como a justa medida do bem e como fundamento das virtudes cardeais; e, no Livro III, o conhecimento contemplativo como denúncia e resposta ao mais brutal argumento misógino, o feminicídio. Busca ainda reconstituir o debate entre a autora ítalo-francesa e a tradição filosófica antiga e medieval, apontando os caminhos que ela propõe para a revolução, a resiliência e a resistência do feminino ante o pensamento misógino.

Palavras-chave: Christine de Pizan (1366-1430) – *A cidade das damas* – Filosofia Medieval.

Abstract: In *The book of de City of Ladies*, by Christine de Pizan (1366-1430), the narrative is structured by the dialectic appointment of Christine – the *alter ego* character of the authoress – and three allegorical figures of ladies who personify Reason (*Raison*), Rectitude (*Droiture*) and Justice (*Justice*). This study seeks to describe the knowledge in books that make up such work: in the Book I, the knowledge arisen from *nosce teipsum* and the relationship that each woman has with her own body by way of direct experience; in the Book II, knowledge of truth as the proper measure of the good and as a basement of the cardinal virtues; and, in Book III, the contemplative knowledge as complaint and response to the most brutal misogynist argument, the femicide. It also seeks to reconstruct the debate between the Italo-French authoress and medieval and ancient philosophical tradition, pointing out the ways that it proposes to revolution, resilience and resistance of the female before the misogynistic thinking.

Key words: Christine de Pizan (1366-1430) – *The book of de City of Ladies* – Medieval Philosophy.

Nota Preliminar

Para as citações de *Livre de la cité des dames* (*Livro da cidade das damas* ou simplesmente *A cidade das damas*) adotamos a tradução própria que fizemos do manuscrito Harley MS 4431 (conhecido como Manuscrito da Rainha, por ter pertencido à rainha Isabel da Baviera), datado de 1410-1415 e produzido sob supervisão direta de Christine de Pizan, cuja versão digitalizada pela British Library está disponível no endereço <<http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_4431>>; neste manuscrito, *A cidade das damas* corresponde às páginas 288-374 do volume II. Para a localização das citações, adotamos as indicações marginais da tradução de Earl Jeffrey Richards (Persea Books, 1998), baseada no mesmo manuscrito Harley MS 4431.

Apresentação

A presente monografia depara-se com desafios relevantes. O primeiro é o de apresentar uma filósofa e pensadora ainda desconhecida em nosso país. Fenômeno literário reconhecido em sua época, a obra de Christine de Pizan tem sido objeto de largo estudo, tanto na Europa quanto na América do Norte. Infelizmente, pouco se escreveu aqui sobre ela, quase sempre ressaltando seu papel de escritora, historiadora e feminista *avant la lettre*. São ainda escassos os estudos sobre os escritos femininos em Filosofia e, mais raros ainda, os que consideram Christine como filósofa e pensadora medieval. Nesse sentido, tornou-se crucial abordar os principais dados da sua biografia, o surgimento da *Querelle des femmes* e os aspectos constitutivos de *A cidade das damas*, traçando o cenário no qual se desenvolve o discurso das damas alegóricas.

Em *A cidade das damas*, a narrativa é estruturada pelo encontro dialético de Christine – a personagem *alter ego* da autora – e três figuras alegóricas de damas que personificam a Razão (*Raison*), a Retidão (*Droiture*) e a Justiça (*Justice*). Nos três livros que compõem a obra, o conhecimento é apresentado sob três aspectos primordiais: no Livro I, privilegia-se a experiência pessoal e a relação com o próprio corpo como fonte segura do conhecimento sensível; no Livro II, entende-se o conhecimento como a justa medida do bem e fundamento das virtudes; no Livro III, admite-se ainda o conhecimento como contemplação do divino e do transcendente.

Nesse projeto literário de Christine, o estudo e o conhecimento ocupam papel primordial. Mas não qualquer estudo nem qualquer conhecimento. Trata-se antes do estudo que ilumina a existência do indivíduo, do conhecimento que abarca as questões últimas da realidade, do ser e da história, abrindo novas perspectivas éticas, morais, sociais e políticas. Para tanto, Christine de Pizan dialoga com a tradição filosófica que a precedeu e que norteia o pensamento de seu tempo.

Diálogo que se realiza ao modo medieval – sem a referência expressa e direta às fontes, mas pela sutil disposição de pistas a conduzir o caminho da leitora e do leitor inteligentes. Não seria de Platão a noção do plano ascendente do conhecimento: “*se considerares a questão suprema, que são as ideias, quer dizer, as coisas celestiais*” (I.2.2)? Não seria de Agostinho a teoria da iluminação, consoante a qual é preciso ver “*o fundo de sua alma [...] para iluminar aquilo que, ao obscurecer seu pensamento, agita e perturba o seu espírito*” (I.3.2)? Não diz ela de Aristóteles que era

“considerado o príncipe dos filósofos e a quem devemos as mais altas doutrinas da filosofia natural e da moral” (I.2.2)?

Assim, o segundo desafio é o de, no texto de Christine, recolher as pistas, identificar as fontes e reconstituir o debate entre a autora ítalo-francesa e a tradição filosófica antiga e medieval. A partir daí, reconhecer o que apresenta de original e inovador. É o que se buscou nos capítulos seguintes, cada um dedicado a um dos desdobramentos assumidos pelo conhecimento em *A cidade das damas*: o conhecimento a partir da experiência pessoal no discurso da Dama Razão; o conhecimento como prática das virtudes no discurso da Dama Retidão; e o conhecimento como contemplação do Absoluto no discurso da Dama Justiça.

À época de Christine – os séculos XIV-XV, marcados pela transição do período medieval para o humanismo e o renascimento, bem como pelo conflito crescente entre duas visões de mundo – as universidades já haviam se constituído como espaço privilegiado para o estudo da filosofia, da teologia e das artes liberais, e também para o desenvolvimento das demais ciências nascentes. O espaço acadêmico, porém, estava vetado às mulheres, e as idéias reformistas, em muitos aspectos, impunham-lhas uma situação ainda mais desfavorável. Em *A cidade das damas*, Christine de Pizan procura resgatar valores e ideais medievais favoráveis ao feminino e definir um espaço original, ainda que utópico, propício ao pleno desenvolvimento das mulheres, que lhes abrisse as portas do novo tempo.

Um desafio ulterior, que perpassa toda a monografia, é o de apresentar Christine e o debate que empreende sem o viés do olhar masculino e sem mimetizar um discurso feminino, mas adotando a máxima transparência possível, de modo a transcender tanto quanto possível os limites de gênero. Afinal, a proposta de Christine de Pizan não é o de uma masculino *versus* feminino, mas o de um gênero humano em que masculino e feminino são termos complementares e, por que não dizer, indissociáveis.

Sumário

Apresentação	iii
I. Christine de Pizan, a <i>Querelle des femmes</i> e <i>A cidade das damas</i> : a defesa do gênero feminino na transição do período tardo-medieval	1
II. Razão e revolução: o conhecimento a partir do <i>nosce teipsum</i> e a relação que cada mulher estabelece com o seu próprio corpo como via de experiência direta	14
III. Retidão e resiliência: o conhecimento da verdade como a justa medida do bem e como fundamento das virtudes cardeais (coragem, moderação, prudência e justiça)	23
IV. Justiça e resistência: o conhecimento contemplativo como denúncia e resposta ao mais brutal argumento misógino, o feminicídio	35
Conclusão	46
Referências bibliográficas	47

I. Christine de Pizan, a *Querelle des femmes* e *A cidade das damas*: a defesa do gênero feminino no período tardo-medieval

O período medieval foi marcado por diversos momentos de efervescência cultural, podendo-se falar de vários “renascimentos”, que em nada condizem com a usual imagem de estagnação disseminada pelo senso comum. Um desses períodos ocorreu na França do século XIV, durante o reinado de Carlos V (1338-1380). Conhecido como *le sage roy*, Carlos V formou a *Librairie Royale du Louvre*, com mais de 900 volumes, tornando-se à época a terceira maior biblioteca de toda a cristandade¹. Dela constavam bíblias em latim e em francês, conforme a vulgata francesa, estabelecida pela Universidade de Paris e aprovada pelo Papa, de uso corrente já no início do século XIII; obras enciclopédicas e históricas, como a *Histoire universelle depuis la création jusqu'à la mort de César*, além de traduções de Platão, Aristóteles, Ptolomeu, Cícero, Valério Máximo, Isidoro e Agostinho, entre outros². Outra iniciativa de Carlos V foi a de reunir em sua corte filósofos e eruditos de notável saber nas ciências matemáticas, naturais e especulativas³.

Tomás de Pizan, astrólogo e médico, professor da Universidade de Bolonha, que estava a serviço da República Sereníssima, foi uma das personalidades eminentes chamadas por Carlos V para a sua corte. Junto com Tomás, vieram para Paris sua esposa e sua pequena filha, Christine de Pizan, nascida em Veneza, no ano de 1364⁴. Para a família de Christine, o reinado de Carlos V foi um período de sucesso e de grande tranquilidade. Para a própria Christine, foi um período em que seus estudos eram facilitados pelo livre acesso à biblioteca real⁵.

Dada uma excepcional iniciativa de Tomás de Pizan, Christine – até mesmo contrariando os interesses da mãe – recebeu uma educação de base humanista, tendo em Platão o ideal supremo do filósofo, e cujo objetivo era a formação de uma pessoa livre, autônoma, que atingia a plenitude das suas capacidades pelo exercício das virtudes e pelo autodomínio das paixões⁶. Aos quinze, Christine casou-se com um jovem de futuro promissor na corte, chamado Etienne Castel.

¹ Calado, 2006, p. 37-38.

² Pernoud, 2000, p. 9.

³ Idem, p. 6.

⁴ Leite, 2008, p. 12.

⁵ Pernoud, *op. cit.*, p. 21.

⁶ Souza, 2013, p. 20.

Apesar de a França estar envolvida na Guerra dos Cem Anos (1337-1443), o reinado de Carlos V coincidiu com um período de sucesso do empreendimento gálico e de relativa tranquilidade na maior parte do reino francês. Todavia, a roda da Fortuna girou para os franceses no ano de 1380, com a morte prematura de Carlos V em setembro daquele ano⁷. Seu sucessor, Carlos VI, tinha apenas doze anos na ocasião, dando início a uma instável regência entre seus tios (representantes das casas de Anjou, Berry, Bourbon e Borgogne). Carlos VI assume o trono em 1388, mas logo em 1392 começa a sofrer ataques de demência, que se tornaram cada vez mais frequentes e prolongados, até a interdição em 1407. Com a disputa pela sucessão, eclodiu a guerra civil de 1407-1435, entre armagnacs – partidários da casa de Orleães – e borgonheses – da casa de Borgogne⁸.

A Fortuna havia, igualmente, preparado dias sombrios para a família de Christine. Seu pai já havia falecido há alguns anos⁹, quando Christine perdeu Etienne Castel, em 7.11.1390. Assim, aos vinte e cinco anos, ela está viúva, com três filhos pequenos, sendo responsável também pela mãe, pelos irmãos menores, Aghinolfo e Paolo, juridicamente incapazes, e ainda por uma sobrinha pobre. Nenhuma presença masculina para fazer frente aos negócios da família¹⁰. Surgem então credores sem escrúpulos que reclamam os bens da viúva. Christine é demandada em quatro diferentes tribunais de Paris¹¹. Além dos bens que vão se esvaindo, também sua honra é vilipendiada, com toda a sorte de difamações¹².

Esse período é assim descrito por Règine Pernoud (2000)¹³:

Os anos passam, os melhores de sua vida, dedicados a lutar para que se lhe façam justiça, a debater-se como uma mosca em uma teia de aranha, a enfrentar essa gente de leis e procedimentos. *“Larga e tediosa tarefa é esta, dirijo-me aos que já a experimentaram; e, neste tempo, mais desagradável que nunca... E eu, mulher débil de corpo e naturalmente temerosa, tive que fazer, da necessidade, virtude... Devia perambular atrás deles segundo o costume, e logo vagar por seus tribunais e suas salas com minha pasta e meus papéis, a maior parte do tempo sem fazer nada, para finalmente conseguir uma resposta que me desse alguma esperança, mas longa era a espera”*. Terrível experiência de um mundo hostil contra o qual, pouco a pouco, [Christine] aprendeu a defender-se. (p. 46-47)

⁷ Pernoud, *op. cit.*, p. 5.

⁸ Pernoud, 1996, p. 15.

⁹ Lucimara Leite (*op. cit.*, p. 12) assinala 1386 como ano da morte de Tomás de Pizan, muito embora Règine Pernoud (2000, p. 32) aponte que a data de falecimento do pai de Christine é imprecisa, mas anterior a 1390.

¹⁰ Pernoud, 2000, p. 37-39.

¹¹ Idem, p. 43.

¹² Ibidem, p. 46.

¹³ Tradução de nossa autoria.

Nesse período de grande turbulência, Christine encontra refúgio nas letras, seja no “*caminho de longo estudo*” (Pernoud, 2000, p. 49), seja na composição de baladas, rondós e virelais¹⁴, compilando até 1399 uma vasta obra lírica¹⁵. Esses textos iniciais são marcados por uma escrita melancólica, inundada pela dor do luto, da penúria e da injustiça¹⁶.

No curto espaço de uma década, sua produção floresce, e a escrita melancólica é enriquecida pela lírica amorosa. Assim, o que iniciou como uma distração para os dissabores se converte em meio de sustento e, graças ao gênio poético de Christine, pode ela, no início do século XV, empreender uma verdadeira carreira literária, feito extraordinário para a época¹⁷. Para se ter idéia do sucesso de Christine, a *Epistre au dieu d'amours*, composta em 1399, já em 1402 era traduzida ao inglês, granjeando imediata simpatia do Conde de Salisbury¹⁸. Surgiram então convites para que Christine se mudasse para a Inglaterra ou retornasse à Itália, todavia, o cenário político incerto fez com que ela se decidisse por permanecer na França¹⁹.

O alvorecer dos Quatrocentos foi marcado pela *Querelle des femmes*, que, tendo iniciado como “*um debate literário sobre as relações de gênero, [...] ultrapassou a ordem do simbólico, para se tornar uma prática política*” (Calado, 2006, p. 63). A *Querelle des femmes* eclodiu em torno a *Le roman de la rose* e teve Christine de Pizan no seu epicentro.

Le roman de la rose é uma obra medieval composta em duas partes: a primeira, de 1245, de autoria de Guillaume de Lorris, reúne temas da lírica amorosa, onde predomina o sentimento cortês; a segunda, composta em 1295, por Jean de Meung, apresenta o amor como satisfação dos instintos e, com um cinismo surpreendente, defende abertamente o desprezo pela mulher²⁰.

Comparando-se as duas partes de *Le roman de la rose* é possível distinguir a dicotomia presente na imagem hegemônica da mulher, como determinada pelo homem no medievo: por um lado, a idealização da mulher como mãe, virgem e santa,

¹⁴ Balada, rondó e virelai são formas de composição medieval, variantes na estrutura estrófica e rímica.

¹⁵ São deste período: *Cent ballades, Virelays, Ballades d' étrange façon, Ballades de divers propôs, Une complainte amoureuse, Lays, Rondeaux e Jeux à vendre*. A esse respeito: Pernoud, 2000, p. 50; Calado, 2006, p. 33.

¹⁶ Calado, *op. cit.*, p. 26-29.

¹⁷ Pernoud, 2000, p. 65; Calado, *op. cit.*, p. 12; Souza, *op. cit.*, p. 14.

¹⁸ Pernoud, 2000, p. 78.

¹⁹ Lemarchand, 2000, p. 11-12.

²⁰ Pernoud, 2000, p. 86-87.

cristalizada na figura da dama além do alcance e incorruptível, sendo essa idealização oriunda do culto à Virgem Maria e da etiqueta do amor cortês; por outro, a demonização da mulher como figura frágil, inconstante e sedutora, decalcada da imagem de Eva – a mulher que corrompe o homem²¹.

A parte complementar de *Le roman de la rose*, esteticamente avaliada, é um desastre, mas, como Jean de Meung conquista postos cada vez mais importantes na Universidade de Paris, seu texto vai ganhando relevância e popularidade ao longo do século XIV²². Ademais, o perfil feminino traçado pelo clérigo era incisivo na inferioridade das mulheres, o que colaborava com o recrudescimento da misoginia no meio universitário, fortalecendo a noção do saber – personificado nas figuras Razão, Natureza e Gênio²³ – como domínio masculino, restrito a acadêmicos e eruditos²⁴.

Em janeiro de 1401, Jean de Montreuil escreveu um tratado enaltecendo Jean de Meung pela continuação do *Le roman de la rose*²⁵. Christina escreve então a Montreuil, aludindo que o texto de Meung não fazia juz ao amor cortês, uma vez que traça um retrato grosseiro do gênero feminino, e, em resposta, elenca uma série de mulheres que deveriam ser tidas como virtuosas, seja retiradas da tradição bíblica (Sara, Rebeca, Ester, Judite), seja das mais nobres damas da época (as rainhas Joana e Branca e as duquesas Isabel e Iolanda)²⁶. A missiva de Christina gera uma dura reprimenda do clérigo ligado a Montreuil, chamado Gontier Col, que, sem rebater a único argumento de Christine, intima-a para que “*corrija tua palavra e emende de teu erro feito ao mui excelente e irrepreensível doutor na Santa Divina Escritura, grande filósofo e profundamente letrado, a quem tão horripelmente te atreves a corrigir e repreender*” (Pernoud, 2000, p. 97). Christine não se cala nem se retrata diante dos ataques de Gontier Col, e retoma a pena para denunciar as injustiças feitas contra o gênero feminino.

²¹ Leite, *op. cit.*, p. 14.

²² Leite (*op. cit.*, p. 90) aponta que “*esse texto foi um best-seller para os universitários da época [...], ao conferir uma aura de superioridade àqueles que possuíam diploma universitário, vistos como detentores do conhecimento e do poder. Isso fortaleceu ainda mais a ideia de monopólio do saber masculino, pois as mulheres foram excluídas do conhecimento*”.

²³ *Le roman de la rose*, como outros textos medievais do período, é constituído por personagens alegóricas que representavam entes abstratos personificados. No texto de Lorris, o protagonista era ajudado pela Hospitalidade na sua demanda contra as ciladas armadas por Perigo, Ciúme e Maledicência. Meung acrescenta novas personagens, entre as quais, as citadas Razão, Natureza e Gênio.

²⁴ Souza, *op. cit.*, p. 29-30.

²⁵ Pernoud, 2000, p. 95.

²⁶ Idem, p. 96-97.

Encontram-se, nos ataques dirigidos a Christine, os ecos da tradição medieval que responsabilizava as mulheres pela queda original; segundo essa tradição, a mulher não devia se expressar com palavras, pois, pela tagarelice de Eva, o pecado havia entrado no mundo; daí que o posicionamento feminino ante qualquer assunto deveria ser expressado com a mínima verbalização e limitado pela mortificação corporal²⁷. Decorre dessa tradição a vedação a que as mulheres pregassem ou ensinassem publicamente²⁸.

Neste ponto, deve-se ter em conta que a significativa ausência das mulheres na produção dos discursos hegemônicos não é fruto do acaso, mas resulta do seu silenciamento ao longo da história. Ora, se durante séculos o discurso das mulheres esteve ausente da discussão política, dos estudos científicos, do debate filosófico e teológico, bem como da escrita literária, isto se deu por serem esses campos vedados às mulheres²⁹. Assim, todo o meio universitário parisiense se voltou contra Christine – não para refutar qualquer que seja dos seus argumentos –, mas para criticar o desatino de uma mulher querer discutir com os distintos doutores da Universidade de Paris³⁰. O que se tentou, a todo custo, foi o silenciamento³¹ de uma das poucas vozes que ousaram transcender seu lugar, reverberando sua escrita contra o misógino discurso oficial.

De outra parte, Jean de Gerson, Guillaume de Tignonville e o duque de Orleães se encarregaram da defesa de Christine. Gerson – descrito por Étienne Gilson (2007 (1), p. 886) como “*competentíssimo em matérias filosóficas e eminentemente capaz de nelas intervir de maneira eficaz*” – escreveu um vigoroso tratado, intitulado *Tractatus contra romantiam de rosa*; e o duque de Orleães promoveu, em janeiro de 1402, uma grande festa, a Festa da Rosa, da qual Christine foi a convidada de honra e na qual se criou a Ordem da Rosa, em defesa dos valores cortesões medievais e da valorização do gênero feminino.

As disputas epistolares acerca do *Le roman de la rose* e as acusações públicas envolvendo o nome de Christine perduraram até 1404³². Mas o debate

²⁷ Souza, *op. cit.*, p. 60.

²⁸ Ao determinar que os bispos de Valência e Burgos proibissem às abadessas o acesso ao púlpito, o papa Honório III estabelecia que “*as mulheres não devem falar porque seus lábios levam o estigma de Eva, cujas palavras selaram o destino do homem*” (apud Lemarchand, 2000, p. 51).

²⁹ Souza, *op. cit.*, p. 19.

³⁰ Pernoud, 2000, p. 98.

³¹ E como não se espantar aqui com a ousadia de Christine, que constrói a sua Cidade das Damas exatamente no campo das palavras, como se verá adiante.

³² Pernoud, 2000, p. 103.

inaugurado então, intitulado de *Querelle des femmes*, continuará por quase quatro séculos, alcançando o período da Revolução Francesa³³. Esse debate, predominantemente literário e filosófico, inseriu no discurso acadêmico masculino questões como a capacidade intelectual das mulheres, a igualdade de oportunidades, a autonomia ante a tutela masculina, e o reconhecimento do valor social das mulheres³⁴.

A investida misógina nos anos iniciais do século XV não foi gratuita. Tendo em vista os acessos de demência de Carlos VI, interessava à Universidade de Paris que Isabel da Baviera fosse considerada incapaz de reger a França, de modo que a instituição pudesse se beneficiar da disputa política dos duques, barganhando privilégios, concessões e doações em troca de pareceres, tratados e discursos em prol de um ou de outro lado. Com frequência, os universitários invocavam a Lei Sálica, que restringia aos homens o direito de sucessão ao trono. No delicado jogo político do período, Christine não passa despercebida. Felipe, o Atrevido, encomenda-lhe uma narração do reinado de Carlos V, franqueando-lhe acesso à sua biblioteca pessoal³⁵. A narrativa histórica é concluída no final de 1404, sendo publicada com o título de *Livre des faits et bonnes moeurs du sage roy Charles V*.

Nos anos sombrios que se seguem, sendo já possível antever a guerra fratricida que se descortina, Christine atinge o ápice da sua produção³⁶, que abrange a discussão estética, a historiografia, o discurso filosófico e moralista, bem como a defesa de uma doutrina social e política lastreada no pacifismo³⁷. Lemarchand (*op. cit.*, p. 17) aponta uma mudança de *status* intelectual e de discurso literário: deixando de lado o lirismo subjetivo das baladas, Christine situa-se agora no plano da reflexão e aborda temas de dimensão universal. São desse período: *Le livre du corps de policia* e *Le livre*

³³ Calado, *op. cit.*, p. 18; Souza, *op. cit.*, p. 32.

³⁴ Scott, 2001, s/n.

³⁵ Pernoud, 2000, p. 111.

³⁶ A obra de Christine nos Quatrocentos abrange: *Le débat de deux amants*, *Le livre de trois jugements amoureux* e *Le livre du dit de Poissy* [1400]; *L'epistre Othea*, *Les notables moraux* (ou *Enseignements de Christine a son fils*) e *Proverbes moraux* [1401]; *Le dit de la rose*, *Les livres des epistres sur 'Le roman de la rose'* e *Le livre du chemin de long estude* [1402]; *Le dit de la pastoure*, *Le livre de la mutation de fortune*, *Une epistre a Eustache Mourel* [1403]; *Le livre des faits et bonnes meurs du sage roy Charles V* [1404]; *Le livre du duc des vrai amans*, *Le livre de la cité des dames*, *Le livre des trois vertus* (ou *Le tresor de la cité des dames*) e *L'avisio Christine* [1405]; *Le livre de la prud'homie de l'homme* (ou *Le livre de Prudence*) [1406]; *Le livre du corps de police* e *Autres ballades* (ou *Ballades de divers propos*) [1407]; *Psaumes allegorisés* [1409]; *Autre ballade*, *Une complainte amoureuse II*, *Cent ballades d'amant et de dame*, *Le livre des faits d'armes et de chevalerie* e *La lamentation sur lês maux de la France* [1410]; *Le livre de la paix* [1413]; *Epistre de la prison de vie humaine* [1416]; *Les heures de contemplacion sur la passion de Nostre Seigneur* [1418]; e *Le ditié de Jeanne d'Arc* [1429].

³⁷ Calado, *op. cit.*, p. 30.

de la prod'homme de l'homme, ambos dedicados ao duque de Orleães – ; *Le livre de la cité des dames*; e *Le livre des trois vertus* (ou *Le tresor de la cité des dames*), dedicado a Margarida, filha de João, o Destemido, o duque de Bourgogne.

Essas obras de Christine de Pizan defendem, sobretudo, a capacidade do gênero humano em se moldar a um ideal ético³⁸. O senso prático presente nessas obras revela a crença de Christine acerca da influência da razão e do discurso na mudança de paradigmas de comportamento, na resolução pacífica de conflitos e na melhoria das relações pessoais e sociais na vida cotidiana³⁹.

Livre de la cité des dames (*A cidade das damas*), publicado em 1405, vincula-se diretamente ao debate da *Querelle des femmes*, destacando-se não só pela temática do feminino, mas, principalmente, pela ideia inovadora de que as diferenças entre homens e mulheres são de origem exclusivamente social⁴⁰. Com ele, Christine busca um duplo objetivo: o de fazer com que os homens saíssem da sua ignorância em relação às mulheres; e o de servir de refúgio e espelhamento para outras mulheres, mediante a elaboração de um discurso favorável ao gênero feminino e de uma memória historiográfica – constituída de narrativas, a um só tempo, dialógicas e exemplares.

Muito embora *A cidade das damas* não tenha sido dedicada a uma personalidade em particular⁴¹, ele foi ofertado às Casas da França: Orleães, Bourgogne, Berry e Bourbon⁴². O manuscrito oferecido ao duque de Bourgogne está hoje na Biblioteca Real de Bruxelas; o ofertado ao duque Jean de Berry – denominado Manuscrito 607 – está na Biblioteca Nacional de Paris (tendo sido o utilizado por Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne na tradução portuguesa⁴³); o dado à rainha Isabel da Baviera – denominado Harley MS 4431 – está na British Library (tendo sido utilizado por Marie-José Lemarchand na tradução espanhola⁴⁴; por Earl Jeffrey

³⁸ Souza, *op. cit.*, p. 17.

³⁹ Calado, *op. cit.*, p. 62; Souza, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁰ Leite, *op. cit.*, p. 13.

⁴¹ Era comum no período medieval e renascentista dedicar as composições literárias e artísticas a eminentes membros das cortes e famílias régias, que figuravam na condição de mecenas e que tinham papel fundamental no financiamento e na viabilização da consecução das obras em comento. Assim, várias obras de Christine de Pizan foram dedicadas a personalidades específicas, como o já citado caso de *Le livre des trois vertus*, oferecido a Margarida, filha de João, o Destemido, que havia assumido a condição de duque de Bourgogne recentemente e se converteria, nos anos seguintes, num dos artífices da guerra civil entre armagnacs e borgonheses.

⁴² Leite, *op. cit.*, p. 129.

⁴³ Pizan, 2012 (1); Idem, *ibidem* (2).

⁴⁴ Pizan, 2000.

Richards, na tradução inglesa⁴⁵; por Tine Ponfoort, na tradução holandesa; por Margarete Zimmerman, na tradução alemã; e por Thèrèse Moureau e Eric Hicks na tradução ao francês moderno⁴⁶). Christina ofereceu seus manuscritos⁴⁷ aos duques estimando que os homens fossem os primeiros destinatários da mudança de mentalidade em relação ao papel feminino⁴⁸; os nobres, particularmente, deviam servir de exemplo para que os mais humildes neles se espelhassem⁴⁹.

Refletindo influências de Petrarca e Dante Alighieri, *A cidade das damas* apresenta uma estrutura tripartite, na qual cada parte constitui um “livro”. No início do Livro I há uma espécie de prólogo, no qual Christine situa a cena: angustiada por conta dos sucessivos ataques contra as mulheres, Christine recebe – numa espécie de visão, aparição ou sonho diurno – a visita de três damas celestiais, as quais oportunamente apresentam seus nomes – Razão, Retidão e Justiça – e convidam Christine a construir um refúgio⁵⁰ seguro para as mulheres: a Cidade das Damas.

A alegoria é um dos traços característicos dos textos medievais. Já no século VI, a *Consolatio de Philosophiae* de Boécio faz uso desse artifício, no diálogo socrático entre o próprio Boécio e a figura personificada da Filosofia⁵¹. De modo similar, em cada livro de *A cidade das damas*, uma das personagens alegorizadas dialoga com Christine e a auxilia na construção e finalização da cidade: no Livro I, composto de 48 capítulos, é a Razão; no Livro II, de 69 capítulos, é a Retidão; no Livro III, de 19 capítulos, é a Justiça. Cada dama carrega consigo um objeto emblemático: a Razão porta um espelho; a Retidão, uma régua; e a Justiça, uma taça de ouro.

A cidade edificada ao longo dos três livros é, prioritariamente, um espaço utópico, estabelecido como cidadela fortificada, constituindo-se em um refúgio, no qual as mulheres estavam a salvo das injúrias e agressões morais que os filósofos e literatos insistiam em repetir⁵². Construído como empreendimento exclusivamente feminino, a

⁴⁵ Pizan, 1998.

⁴⁶ Apud Lemarchand, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁷ *A cidade das damas* é encontrada em vinte e cinco manuscritos, a maioria dos quais executados na época de Christine (Pizan, 1998, p. xlviii).

⁴⁸ Lemarchand, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁹ Leite, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁰ O refúgio ou cidadela é uma configuração urbana tipicamente medieval que se caracteriza como uma cidade fortificada, estabelecida em um espaço de confinamento intra-muros. A muralha externa é guarnecida, para defesa, por torres e vigias, permitindo habitualmente um único acesso mediante um portão de entrada constantemente vigiado.

⁵¹ Calado, *op. cit.*, p. 45.

⁵² Souza, *op. cit.*, p. 15.

iniciativa é representativa também da autonomia que o conhecimento poderia conferir às mulheres de todas as condições sociais.

Christine de Pizan segue o pensamento medieval que entende ser a utopia⁵³, isto é, o ato de imaginar um *topos* alternativo, uma das formas mais completas de reflexão, uma vez que elevava o pensamento humano – falível e limitado – a trilhar as sendas da perfeição, o espaço divino por essência⁵⁴. Ademais, trata-se de uma utopia consciente e propositiva de uma nova configuração de mundo que, apesar de ser tão só meramente possível – enquanto realidade idealizada –, não se confunde com uma alienação do mundo real⁵⁵.

Há de se observar que *A república*, de Platão, representa antes, uma distopia⁵⁶ para as mulheres, uma vez que, sob certo aspecto, mulheres e crianças são reduzidas e “coisificadas”, tornando-se bens comuns, a serem compartilhados pelos guardiões da república platônica⁵⁷. Nesse sentido, a Cidade das Damas se apresenta como uma eutopia do feminino, tendo em vista a proposição de um espaço mais justo para as mulheres⁵⁸.

O *logos* filosófico é o *modus operandi* da constituição de um espaço que é, fundamentalmente, o espaço da palavra. Segundo Klapisch-Zuber (apud Souza, *op. cit.*, p. 54), trata-se de “*um campo cavado pela enxada da interrogação, onde trabalhar a terra é usar a palavra do questionamento, e ousar dizer pela ponta da pena*”. Nesse sentido, toda a dinâmica de *A cidade das damas* volta-se contra a tentativa de silenciamento do discurso feminino, da qual a própria Christine foi vítima quando da *Querelle des femmes*.

Ainda no que diz respeito à constituição do discurso, convém recordar que a fala feminina não encontrava interlocutor, salvo as próprias mulheres⁵⁹. Nesse contexto,

⁵³ Muito embora o uso do termo *utopia* seja aqui anacrônico – haja vista que ele é originado da obra de Thomas Moore, *De optimo republicae statu, deque nova insula Utopia*, de 1516 –, tal uso anacrônico é aceito por Hilário Franco Jr., Karl Mannheim e Ernest Bloch (apud Calado, 2006, p. 50). Da chamada literatura utópica fazem parte, além da já citada obra de Thomas Moore, *A república*, de Platão; *A cidade de Deus*, de Agostinho; *A cidade do Sol*, de Campanella; *Nova Atlântida*, de Bacon; além, é claro, de *A cidade das damas*, de Christine de Pizan.

⁵⁴ Franco Jr., 1992, p. 12-13; Souza, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁵ Calado, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁶ O conceito de eutopia e distopia é formulado por Henri Desroche (apud Calado, 2006, p. 55), tendo em vista que a formulação de um ideal aprazível a uma classe (eutopia) pode acarretar consequências nefastas a outra que lhe seja oposta (distopia).

⁵⁷ Platão, *A república*, V, 457c-d.

⁵⁸ Calado, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁹ Leite, *op. cit.*, p. 118.

Christine recorre a um procedimento medieval bastante popular: a *compilatio*, que se baseava em construir um texto em cima de outros textos. A estratégia de Christine é a de reformular o discurso masculino dando-lhe nova forma, de modo a estabelecer uma autoria/autoridade (*auctoritas*) feminina *versus* a masculina, então hegemônica⁶⁰. Dessa forma, Christine reformulou o discurso masculino usando as mesmas ferramentas de erudição que estavam à disposição dos escritores homens, e estabeleceu uma história das mulheres, “*reformulando e descontextualizando os autores clássicos aos quais tivera acesso ao longo de sua vida*” (Souza, *op. cit.*, p. 52).

Em *A cidade das damas* é possível reconhecer ainda a estrutura dialética própria da escolástica medieval, estruturada em torno do questionamento (*quaestio*), argumento (*thesis*), contra-argumento (*antíthesis*), e comentário (*synthesis*). Tal modelo permitia o desenvolvimento didático do pensamento em uma cultura ainda predominantemente oral. Nessa seara, o brilhantismo intelectual revelava-se no sucesso obtido nas contendas (*disputatio*), das quais são modelos afamados as personalidades de Abelardo e de Gerson. Cabe ao *alter ego* de Christine apresentar a *quaestio* e a *thesis*, estabelecida pelo argumento misógino – corroborado, na maior parte das vezes, por um autor clássico ou medieval –; à figura alegórica cabe a apresentação da *antíthesis*, corroborada por uma ou mais narrativas exemplares; a *synthesis* quase sempre aparece em forma de admoestação, inculcando na leitora ou no leitor uma mudança de postura.

Assim, todo o texto de *A cidade das damas* é articulado sobre esse modelo dialético. De modo obstinado, Christine sempre se antecipa à emboscada de algum adversário – um homem explícito ou implícito –, desmontando seus argumentos misóginos (mediante *reductio ad absurdum*) até deixá-lo desarmado, isto é, sem mais argumentos para opor⁶¹. Diferentemente de Boccaccio, que utiliza um método enciclopédico no *De claris mulieribus*, Christine apoia a sua construção em exemplos que reforçam argumentos⁶²: a história de uma heroína é resumida, amplificada ou mesmo colocada em suspenso para depois ser retomada conforme a conveniência da argumentação. De tal sorte que a dialética passa por cima da estética narrativa.

De acordo com Lucimara Leite (*op. cit.*, p. 69):

Christine usava uma pedagogia de exemplos para colocar em cena mulheres que por si próprias chegaram ao conhecimento por meio de sua coragem, de sua força e de

⁶⁰ Lemarchand, *op. cit.*, p. 29.

⁶¹ Idem, p. 23.

⁶² Idem, p. 31.

suas virtudes. Assim, mostrava a seus leitores, e principalmente a suas leitoras, que a capacidade de pensar por si mesmas era inerente aos seres humanos.

Le livre des trois vertus (ou *Le tresor de la cité des dames*), publicado no mesmo ano de *A cidade das damas*, pode ser compreendido como uma continuação deste, uma vez que as mesmas figuras personificadas – Razão, Retidão e Justiça – mais uma vez aparecem à personagem *alter ego* de Christine, intimando-a agora a fazer um manual prático, para que as mulheres de todas as condições sociais pudessem adentrar em sua Cidade das Damas. Há, entretanto, uma diferença fundamental entre as duas obras: enquanto *A cidade das damas* é uma narrativa em formato de *exemplum*, *Le livre des trois vertus* segue o formato de *speculum*.

Os séculos XII e XIII apresentam uma grande quantidade de textos em formato de *exemplum* e de *speculum*⁶³. Os *exempla* vinculam-se ao discurso retórico, no qual, mediante o relato de uma ação exemplar passada, o orador incute uma lei geral ou um preceito moral⁶⁴. Ainda segundo Lucimara Leite (*op. cit.*, p. 46), “o importante, nos *exempla* medievais, é destacar a virtude de comportamento presente nessas histórias [...], portanto, o *exemplum* do medievo [...] ressalta o ethos, o caráter do homem, sua ação, e não ele próprio enquanto sujeito”.

Por sua vez, *speculum* é espelho (*miroir*) e, não à toa, *Le livre des trois vertus* foi traduzido no início do XVI para o português sob o sugestivo título de *O espelho de Cristina*. Os tratados de educação eram conhecidos como *specula principium* ou *mirois de prince*⁶⁵, os quais podem ser descritos como uma espécie de livros de ética, etiqueta e política. Consoante a tradição medieval, o texto em *speculum* apresenta modelos de comportamento que deveriam ser refletidos e copiados, englobando desde os atos mais simples do cotidiano até conteúdos voltados a uma formação mais abrangente⁶⁶. Muito embora as versões destinadas às mulheres fossem comuns⁶⁷, elas se restringiam ao comportamento moral e aos temas domésticos, sendo geralmente baseados no clássico modelo da divisão tradicional entre virgens, casadas e viúvas⁶⁸,

⁶³ Leite, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁴ Idem, p. 22.

⁶⁵ Ibidem, p. 21.

⁶⁶ Ibidem, p. 22.

⁶⁷ Uma das mais populares obras do gênero era o *Miroir des vierges*, do início do século XII (Leite, *op. cit.*, p. 31).

⁶⁸ Leite, *op. cit.*, p. 33.

consoante sistematizado por Agostinho na trilogia *De sancta virginitate, De bono conjugali* e *De bono viduitatis*⁶⁹.

Em *Le livre des trois vertus*, Christine não faz uso dessa divisão tradicional, mas dedica cada uma das três partes, também chamadas de “livros”, a uma camada social: a primeira, com 27 capítulos, é destinada às rainhas, princesas e grandes senhoras da corte (alta nobreza); a segunda, com 13 capítulos, às senhoras e donzelas da corte (baixa nobreza); a terceira, às mulheres dos funcionários públicos, às burguesas, às camponesas, às servas e criadas, e, finalmente, às meretrizes.

Imersa em um contexto social que considerava o feminino como “*fragilitas, imprudentia et imbecillitas sexus*” (Leite, *op. cit.*, p. 134), Christine recusa a representação imposta pela mentalidade masculina e constrói um modelo lastreado nas experiências que ela mesmo vivenciou, tecendo um registro único do cotidiano da mulher medieval. Além de buscar uma função mais ativa e participativa das mulheres no universo social, a crença na capacidade de discernimento das mulheres – expressa em uma narrativa mais concisa, que desprezava as usuais descrições minudentes em prol do recurso ao bom senso de cada mulher – era um traço distintivo do *speculum* de Christine⁷⁰.

Nos anos sucessivos, a obra de Christine de Pizan ficou cada vez mais marcada pela guerra civil que assolava seu país adotivo. Pernoud (2000) registra:

Pensando nas cenas de violência que havia assistido, no horror dessa guerra desenvolvida com desprezo de toda humanidade, de todo sentimento fraternal entre pessoas que viviam em um mesmo solo e falavam a mesma língua, Christine começou a escrever uma nova obra: [...] *Le Livre des faits d'armes et de chevalerie*. Ele poderia ter como subtítulo: como se faziam as guerras justas; existiram antigamente costumes de guerra que velavam pelo direito das pessoas, que protegiam as populações civis e, em relação aos combatentes, se lhes ensinavam, todavia, a proceder de forma humana, buscando não matar, mas fazer prisioneiros, de corrigir os excessos, não de estabelecer o poder pela força. Naquela época não se suportaria que uma guerra se degenerasse em pilhagem, nem em disputas de rua, de brutalidade desenfreada, que davam livre curso a vinganças pessoais e a violência gratuita.

Essa obra surpreendente mostra até que ponto Christine se interessou profundamente por todas as preocupações da época, mesmo que mais distantes da atmosfera feminina. (p. 137)

⁶⁹ Agostinho, *Dos bens do matrimônio / A santa virgindade / Dos bens da viuvez: cartas a Proba e a Juliana*, 2007.

⁷⁰ Leite, *op. cit.*, p. 195.

Durante esse período de insanidade geral e de falência das instituições, no qual até mesmo membros eminentes da Universidade de Paris – como os outrora adversários de Christine, Jean de Montreuil e Gontier Col – foram assassinados nas ruas parisienses⁷¹, Christine de Pizan manteve uma escrita engajada, num vigoroso apelo pacifista pela construção do diálogo, apresentando a mulher como elemento crucial de mediação de conflitos. Entre outras obras, destacam-se *La lamentation sur lês maux de la France* [1410], *Le livre de la paix* [1413] e *Epistre de la prison de vie humaine* [1416], culminando com *Les heures de contemplacion sur la passion de Nostre Seigneur* [1418], no qual se esforça por consolar as mulheres enlutadas pela guerra fratricida. Pouco tempo depois, Christine se recolhe à abadia de Poissy, onde há muitos anos sua filha seguia a vida religiosa.

Após a morte de Carlos VI em 1422, seu descendente direto, o delfim Carlos de Valois se tornou algo como um rei sem trono e, expulso de Paris, refugiou-se em Bourges. Estava fadado ao fracasso e ao esquecimento, não fosse a França varrida nos anos de 1428 e 1429 por um furacão que atendia pelo nome de Joana d’Arc. De origem pobre e humilde, motivada por revelações espirituais – que chamava de “vozes” – , *La Pucelle* (A Donzela) comandou um exército que impôs derrotas a ingleses e borgonheses em Orleães, Auxerre, Troyes e Reims, obtendo a coroação do delfim como Carlos VII a 17 de julho de 1429.

Poucos dias depois, a 31 de julho, após onze anos de reclusão, Christine de Pizan concluiu o poema *Le ditié de Jehanne d’Arc*, que se tornou a única obra escrita quando Joana d’Arc ainda era viva⁷². Em relação a essa obra, destaca-se a coragem de Christine em exaltar uma mulher – de apenas dezessete anos – que transpusera todas as barreiras do seu tempo e que, apenas dois anos depois, viria a ser queimada viva por sua ousadia, sob acusação de bruxaria. Entretanto, quis a Fortuna que as últimas palavras conhecidas de Christine de Pizan fossem exatamente aquelas de júbilo, não só pela restauração da coroa, mas, principalmente, porque esse feito fora obtido graças às conquistas de uma mulher – uma virago, não dependente de homem algum, mas que, pelo contrário, tinha o próprio rei e uma nação por dependente de si.

Acredita-se que Christine de Pizan faleceu em 1430, na abadia de Poissy.

⁷¹ Pernoud, *op. cit.*, p. 147.

⁷² Calado, *op. cit.*, p. 31; Lemarchand, *op. cit.*, p. 21.

II. Razão e revolução: o conhecimento a partir do *nosce teipsum* e a relação que cada mulher estabelece com o seu próprio corpo como via de experiência direta

O ponto de partida da argumentação de Christine de Pizan em *A cidade das damas* é identificar o pensamento misógino contra o qual ela pretende lutar. Seguindo a tradição escolástica de elencar os argumentos que serão refutados, Christine relaciona as obras misóginas de maior repercussão no seu tempo: *Les lamentations de Matheolus*, obra latina traduzida em francês por Jean Le Fevre de Resson, em 1274; *Le roman de la rose*, particularmente a continuação escrita por Jean de Meung em fins do século XIII; *A arte de amar*, de Ovídio; um tratado intitulado *Da Filosofia*, de autoria incerta; uma obra de um autor italiano de nome Cecco d'Ascoli; um livreto intitulado *Do segredo das mulheres*, atribuído a Aristóteles – dado prontamente refutado por Christine –; ditos de Marcus Porcius Cato, bem como outros ditos e provérbios latinos; todos eles são apresentados nos dez primeiros capítulos, moldando um cenário estarrecedor:

Perguntava-me quais poderiam ser as causas e motivos que levavam tantos homens, clérigos e outros, a maldizerem as mulheres e a condenarem suas condutas, em palavras, tratados e escritos. Isso não é questão de um ou dois homens, [...]; pelo contrário, nenhum texto está totalmente isento disso. Filósofos, poetas e moralistas – e a lista poderia ser bem longa –, todos parecem falar com a mesma voz, para chegar à conclusão de que a mulher é profundamente má e inclinada ao vício. [...] Era quase impossível encontrar um texto moral, qualquer que fosse o autor, sem que antes de terminar a leitura não me deparasse com algum capítulo ou cláusula repreendendo as mulheres. (I.1.1)

Christine descreve assim o pensamento misógino de seu tempo, cristalizado em obras de diversos gêneros (textos satíricos, poemas, tratados filosóficos, manuais de medicina, livros moralizantes e sermões). Nesse ponto, ela amplia o debate estabelecido na *Querelle des femmes* – não se trata mais de confrontar um modelo estético que se pretende estabelecer em detrimento do gênero feminino –, mas de observar que as sociedades patriarcais, antiga e medieval, estabeleceram uma espécie de tradição misógina, constituída por doutos e sábios homens, ligados à Academia, à Corte ou à Igreja. Diante de “*tantos homens ilustres, tantos doutores importantes, do mais alto e profundo entendimento, com tanto esclarecimento*” (I.1.1), como poderia ela ou qualquer outra mulher opor argumentos, principalmente pela posição secundária do gênero feminino nessas instituições?

Por outro lado, Christine de Pizan registra o sentimento de perplexidade que invadia as mulheres de seu tempo, uma vez que não reconheciam em si – nem nas mulheres com quem conviviam (mães, irmãs, filhas, amigas, conhecidas) – os males e

vícios decantados pela tradição misógina. Tratava-se então de, contra a própria experiência pessoal, convencer-se de que havia em si algo de vil – algo que não sabiam definir ou identificar, mas que a tradição asseverava que existia e, mais ainda, que havia sido dado às mulheres por disposição divina.

É precisamente nesse ponto que emerge a figura personificada da primeira Dama, de natureza divina – logo, acima de qualquer suspeita –, que se autodenomina Razão. Na voz dela, Christine desmonta o argumento da tradição, abrindo uma via pela qual as mulheres teriam uma nova compreensão de si e da sua condição humana:

Ficamos muito comovidas com teu desespero, e queremos retirar-te desta alienação; ela te cega a tal ponto que, para acreditar em algo que só conheces mediante a pluralidade de opiniões alheias, rejeitas o que tens convicção de saber. Pareces com aquele parvo, cuja história é bem conhecida, que, tendo adormecido no moinho, foi adornado com roupas de mulher, e que, ao acordar, deu crédito às mentiras daqueles que lhe caçoavam, afirmando que ele havia se transformado em mulher, ao invés de recorrer à sua própria experiência. (I.2.2)

Sem meias palavras, a Dama Razão chama de ingenuidade e alienação atribuir mais valor a uma tradição estabelecida do que recorrer à própria experiência. Nesse ponto, há uma adesão inicial ao discurso platônico⁷³, no sentido de o conhecimento impelir ao rompimento com uma tradição que induz à alienação e à cegueira, alimentadas por pressupostos falsos e preconceituosos. O saber deve conduzir a uma visão transformadora, porquanto quem teve acesso à iluminação não deve aceitar os grilhões da obscuridade, sendo o conhecimento uma forma revolucionária de libertação da ignorância.

Entretanto, Christine de Pizan rompe com o pensamento platônico ao defender a positividade da experiência como acesso primordial ao caminho ascendente do conhecimento. Isso era fundamental para que as mulheres pudessem perceber as experiências a partir delas mesmas, de modo que a experiência própria fosse o argumento a ser apresentado para refutar os detratores. Dessa forma, a Dama Razão impele cada mulher a, desconfiando dos autores masculinos, construir seus próprios conceitos, fundamentados em uma fonte de saber mais segura: a experiência pessoal⁷⁴.

Sutilmente, a Dama Razão menciona Aristóteles⁷⁵, e ressalta a crítica e a refutação empreendida pelo Estagirita contra as posições platônicas. As referências

⁷³ Platão, *A república*, VII, 516e-517d.

⁷⁴ Lemarchand, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁵ Destacam-se alguns trechos: “[...] como tu mesma viste na *Metaphysica de Aristóteles*, no qual ele refuta a opinião de Platão e de outros filósofos, citando-os” (I.2.2); e “Mas, saber as causas e as razões

supramencionadas não são gratuitas. Elas indicam o caminho a ser seguido pela aprendiz – no caso, a própria Christine, enquanto personagem do romance.

De modo a superar as aporias da filosofia natural pré-socrática, Platão romperá com os sentidos e a experiência sensível, fundando a metafísica em bases exclusivamente teóricas. Para ele, a experiência sensível toca apenas a aparência, e não a essência mesma das coisas. Ela então é negativa, porque ilusória. Dessa forma, Platão recorre ao *logos* por um itinerário puramente intelectual⁷⁶, não imanente, estabelecendo uma realidade imaterial na qual os conceitos se apresentam como formas puras. A metafísica aristotélica não recusa a realidade imaterial platônica, mas condiciona-a. O ente material aristotélico é uma substância hilemórfica: um sinolo no qual a matéria (potência) e forma (ato) constituem um conjunto⁷⁷. Nesse ponto se dá a cisão entre o pensamento platônico e o aristotélico: se para o primeiro, a substância é uma entidade ideal separada do sensível; para o segundo, é uma entidade ideal “sensibilizada”.

Esta cisão que permite o resgate da experiência sensível e a ela a Dama Razão alude em I.2.2. Com o viés aristotélico é possível resgatar a positividade da experiência sensível e o seu valor para o conhecimento da realidade material⁷⁸. Eis então delineado o argumento primordial da Dama Razão: se há uma tradição filosófica estabelecida, e se ela conflita com a experiência sensível, então há de se recusar essa mesma tradição, uma vez que a experiência sensível é um caminho válido para o conhecimento da realidade⁷⁹. Christine argumenta que isso se aplica à tradição misógina, a qual deve ser rejeitada no que conflitar com a experiência sensível de cada mulher. Nesse diapasão, os primeiros argumentos enfrentados pela Dama Razão são precisamente os estabelecidos contra o corpo feminino, como se esse fosse a origem das deficiências e dos males de que padecem as mulheres. Christine se volta contra a tradição filosófica que defendia a tese da inferioridade biológica feminina⁸⁰.

para todas essas coisas é tarefa demasiado grande para uma pessoa só, mesmo para Aristóteles, que em Problemata explicou tantas coisas e que em Categoriae trouxe resposta a tantos fenômenos naturais. (I.11.1); “[...] a doutrina de Aristóteles, muito proveitosa ao pensamento humano, da qual se faz tanto caso a justo título [...]” (I.38.5).

⁷⁶ Platão, *A república*, VI, 509d-515b.

⁷⁷ Dumond, 2004, p. 390-391.

⁷⁸ Aristóteles, *Analytica posteriora*, II, 19. 99 b 34 (*apud* Dumond, *op. cit.*, p. 440-441).

⁷⁹ Calado, *op. cit.*, p. 89.

⁸⁰ Comentando Platão (*Timeu*, 90e 7), Robinson (2010, p. 164) destaca essa visão: “[...] o corpo humano feminino é o receptáculo de punição para a alma de um humano masculino que na vida anterior foi dado à ‘covardia e injustiça’ [...]”.

Para Aristóteles o homem é o modelo de excelência da humanidade e mulher é uma espécie de desvio, oriunda de uma privação. Ela se constitui a partir de uma falha⁸¹, uma incompletude ou mesmo uma mutilação⁸². Daqui deriva a concepção antiga e medieval de que o corpo feminino é entendido como uma retroversão (vagina como falo invertido) ou um defeito (ausência de falo) do corpo masculino.

Também no papel exercido para a constituição de um novo ser, o homem detinha uma posição privilegiada. Ele era o princípio gerador exclusivo: uma vez que o élan vital era tido como movimento, sendo a fêmea passiva e o macho ativo, o princípio de movimento provinha exatamente dele⁸³. Ademais, o homem era o portador da forma⁸⁴, porque seu sêmen transmitia o calor vital, princípio natural do *pneuma*⁸⁵; enquanto a mulher transmitia a matéria. Tida como mero receptáculo do sêmen masculino, a mulher exerceria a função de servir ao homem, noção que justificava a posição de supremacia político-cultural do gênero masculino⁸⁶. Da inferioridade física, Aristóteles derivava uma inferioridade moral e intelectual:

O fato é que a natureza do homem é mais desenvolvida e completa e, conseqüentemente, no homem as qualidades ou capacidades acima referidas encontram-se em sua perfeição. Assim, a mulher é mais compassiva do que o homem, mais facilmente dada às lágrimas e, ao mesmo tempo, é mais ciumenta, mais ranzinza, mais voltada à injúria e à discórdia. Ela é, além disso, mais propensa ao desânimo e menos esperançosa do que o homem, mais desprovida de vergonha ou de auto-estima, mais mentirosa, mais enganosa, e mais rancorosa. Ela também é mais astuta, mais preguiçosa, menos excitável, e requer uma menor quantidade de alimento. Como já foi dito anteriormente, o macho é mais corajoso do que a fêmea, e mais propenso a prestar socorro. (*Historia animalium*, 608b 5-20)

Eram esses os fundamentos da tradição misógina quando afirmava que as mulheres possuíam os corpos deformados, vis, frágeis... e que por isso eram luxuriosas, infiéis, sedutoras, propensas ao erro. Mas, o que Christina – ou qualquer outra mulher – observa quando perscruta a si e quando examina o seu próprio ser? Que imagem tem de si? O que lhe dizem os sentidos sobre o seu próprio corpo?

Consoante defende Marie-José Lemarchand (*op. cit.*, p. 53), Christine de Pizan promove aqui uma “*revolução copernicana*”, sendo a primeira a pensar a condição feminina a partir do próprio corpo da mulher. Mediante o discurso da Dama

⁸¹ Aristóteles, *De generatione animalium*, 727a 24-25

⁸² Idem, 737a 27-28.

⁸³ Ibidem, 729b 12-14

⁸⁴ Ibidem, 716a 3-6

⁸⁵ Ibidem, 736b 30 – 737a 5.

⁸⁶ Leite, *op. cit.*, p. 97.

Razão, Christine destemidamente enfrenta o desafio de promover a imagem do corpo feminino, saudável e harmonioso, como fonte inesgotável de confiança, transformando-o em uma verdadeira fortificação do gênero feminino⁸⁷. Em oposição à visão tradicional, Christine concebe o corpo feminino como um ente em si⁸⁸.

Recorrendo à própria experiência sensível e mediante uma observação criteriosa, Christine estabelece uma visão positiva do corpo feminino e postula que, em sua origem e em sua natureza, o corpo feminino equivale ao masculino. Em seguida, de modo estratégico, utiliza-se da mentalidade religiosa de sua época para fundamentar a sua tese. Christine defende que o corpo masculino e o feminino têm a mesma origem material e o mesmo artífice, e, portanto, possuem as mesmas qualidades naturais.

Deus todo-poderoso, na essência do seu pensamento divino, tinha desde sempre a ideia do homem e da mulher. [...] fez Adão adormecer e, com uma de suas costelas, formou o corpo da mulher, significando com isso que ela devia estar ao seu lado como uma companheira, e de maneira alguma aos seus pés como escrava, devendo amá-la como a sua própria carne. Será que o Criador Soberano teria vergonha de criar e formar o corpo feminino e que a Natureza também teria vergonha disso? Esse é o cúmulo da tolice! Além do mais, de que modo a mulher foi formada? Não sei se percebes, mas ela foi formada à imagem de Deus. [...] esta alma [a do gênero humano], Deus a criou muito boa e muito nobre, idêntica tanto no corpo da mulher quanto no corpo do homem (I.9.2).

Para Christine de Pizan, em vista do gênero humano, a mulher e o homem ocupam posições isonômicas e complementares, devendo conjugar esforços para o mútuo benefício. É dessa forma que, em uma sociedade intrinsecamente dividida em estamentos, Christine – de modo revolucionário – propõe uma isonomia de tratamento entre mulheres e homens diante do acesso ao conhecimento, seja pela possibilidade de acesso a uma educação formal, pois, “*se fosse um hábito de mandar as meninas à escola e de ensiná-las as ciências, como o fazem com os meninos, eles aprenderiam as sutilezas de todas as artes e de todas as ciências, tão perfeitamente quanto eles*” (I.27.I); seja pela oportunidade de uma participação maior na vida social – a fim de uma maior inserção na positividade da experiência, uma vez que “*não há nada mais estimulante para um ser dotado de inteligência, do que uma experiência rica e variada*” (I.27.I). Nesse ponto, *A cidade das damas* recorda *A república*, de Platão, pois ambos os

⁸⁷ Souza, *op. cit.*, p. 82.

⁸⁸ Nesse ponto é possível especular, como faz Lemarchand (*op. cit.*, p. 52), a influência do avô materno de Christine, Mondino de Luzzi, médico anatomista, pioneiro na utilização da observação científica em oposição ao discurso médico teológico, sendo o primeiro a descrever a autópsia de uma mulher grávida.

textos defendem que as qualidades naturais são as mesmas para homens e mulheres⁸⁹, e, por consequência, igual também deve ser a sua instrução⁹⁰.

De modo similar ao que fizera antes com Aristóteles, na mesma passagem inclusive (I.2.2), a Dama Razão menciona Agostinho, ressaltando suas contribuições relativas à filosofia natural e à moral. De fato, a ponte que a doutrina agostiniana estabelece entre a filosofia natural e a moral reside no conhecimento, e mais especificamente, no modo como o bispo de Hipona entende a inteligência. Muito embora também reconhecesse – assim como Aristóteles – o valor positivo da experiência sensitiva, Agostinho defendia que os sentidos eram apenas o primeiro degrau do conhecimento. A seu ver, apesar de os conhecimentos derivarem da sensação, ela só é capaz de conduzir à constatação empírica. A verdade, por ser necessária, vai além da mera constatação. Ela necessita de algo que seja transcendente à pessoa, mas que essa mesma pessoa o encontre dentro de si⁹¹.

Para ascender aos degraus seguintes do conhecimento, consoante o caminho indicado já por Gregório de Nissa⁹², era preciso primeiro retornar às raízes do pensamento grego. Trata-se de redescobrir a máxima que Sócrates direciona a cada um de seus discípulos: “*Conhece-te a ti mesmo*”⁹³. O conhecimento para o pensamento grego é um voltar-se para dentro e conhecer a si e a partir de si⁹⁴.

No período helênico, essa dimensão pessoal do conhecimento foi assimilada no conceito de autarquia: uma vez que cada um deve bastar-se a si mesmo, o conhecimento deve ser buscado dentro de si, e não fora. Então, o caminho filosófico estava aberto a todos: gregos e bárbaros; nobres e plebeus; livres e escravos; homens e mulheres. Daí, é possível entender a audácia da Dama Razão de aparecer a uma mulher que não é nobre, nem douta, nem mística... tão somente assídua aos livros, para a qual a leitura é hábito e a reflexão é disciplina.

Falando de si mesma, a Dama Razão acrescenta:

E, como meu papel é mostrar claramente na consciência de cada um e de cada uma seus defeitos e suas qualidades, vês-me carregar como emblema esse espelho resplandecente, que seguro na mão direita, em lugar de um bastão. Precisas saber

⁸⁹ Platão, *A república*, VI, 455e.

⁹⁰ Idem, 451c-451e.

⁹¹ Agostinho. *Confissões*, X, 38. Gilson, 2007 (1), p. 147.

⁹² Gilson, 2007 (1), p. 73.

⁹³ Xenofonte, *Memoráveis*, IV, 2, 24-25 (*apud* Gilson, 2006, p. 279). Os medievais utilizam a expressão latina *nosce teipsum* para se referir a essa máxima do Oráculo de Delfos.

⁹⁴ Platão, *Teeteto*, 150b.

que, na verdade, quem quer que nele se olhe – qualquer que seja a sua natureza – verá o fundo de sua alma. Ó, qual não é a virtude do meu espelho! Não é sem motivo que o vês constelado de pedrarias, pois por meio dele se conhecem as essências, as qualidades, as relações e medidas de todas as coisas, e, sem ele, nada se conduzirá bem. (I.3.2)

Esse excerto sintetiza a teoria agostiniana relativa à alma e ao conhecimento. Para conhecer além dos sentidos, é preciso voltar-se para o interior de si, pois na alma está inserido o critério de verdade. O critério fundamental por onde “*se conhecem as essências, as qualidades, as relações e medidas de todas as coisas*” (I.3.2) está no interior do indivíduo, e não fora dele. Segundo Agostinho, esse critério de fundamental é infundido por Deus quando Ele cria cada alma e, portanto, está presente em todos os homens e em todas as mulheres.

Tu podes conhecer por ti mesma, dispensando qualquer outra prova. [...] Mas como as mulheres podem saber, por experiência, que algumas coisas neste livro não fazem parte da realidade, e que são puras tolices, elas podem deduzir que outros pontos expostos são da mesma forma mentiras patentes. (I.9.2)

O critério de verdade está inserido em cada indivíduo e acessível como que num espelho, sendo necessário apenas que cada um perscrute a si em busca do que aí já está inserto. Seguindo essa tradição, o homem medieval considerava o *nosce teipsum* mais importante que o conhecimento do mundo⁹⁵, pois esse conhecimento de si era simultaneamente “*o começo de todo conhecimento, o único objeto do conhecimento, o objeto último do conhecimento*” (Gilson, 2006, p. 285).

O espelho é a ferramenta da Razão. O conhecimento pela própria experiência é, antes de tudo, um apelo à racionalidade, que se materializa na alegoria do espelho. As mulheres, ao olharem para o reflexo no espelho que a Razão lhes apresenta, são capazes de fazerem uma leitura de si próprias; os homens, de julgar se suas atitudes em relação às mulheres estavam certas ou não⁹⁶.

As narrativas exemplares – tanto do Livro I quanto dos demais –, além do caráter dialógico, isto é, de se apresentarem como argumentos que refutam os ditos dos filósofos, literatos e outros doutores, possuem também um caráter exemplar, na medida em que servem de espelhos nos quais as outras mulheres também podem se mirar⁹⁷. Assim, a Dama Razão argumenta:

⁹⁵ Gilson, 2006, p. 284.

⁹⁶ Souza, *op. cit.*, p. 56.

⁹⁷ Idem, p. 16.

Mas, se alguns estavam querendo dizer que as mulheres não tinham entendimento suficiente para aprender as leis, a experiência prova justamente o contrário. Como será dito depois, tem-se conhecimento de numerosas mulheres do passado e do presente que foram grandes filósofas e que aprenderam ciências bem mais difíceis e nobres que as leis escritas e os estatutos dos homens. (I.11.2)

E, mais à frente, a personagem de Christine concorda com o argumento da Dama Razão: “[...] *sei agora pelos vossos exemplos, e pela minha própria experiência, que elas podem reter as coisas mais difíceis, em ciências como em outras áreas*” (I.43.1) Dos “espelhos” apresentados pela Dama Razão exsurge uma inédita historiografia da razão feminina, reunindo narrativas factuais, literárias e míticas. Trata-se de uma resposta vigorosa à tradição misógina⁹⁸ que procurava excluir as mulheres do campo do saber. Ao fim do Livro I, Christine tece um registro que, infelizmente, ecoa até os dias atuais: “*Nós encontraríamos muitas mulheres geniais pelo mundo, se nos déssemos ao trabalho de pesquisá-las*” (I.41.4).

A alegoria do espelho também remete ao direcionamento do olhar. O convite feito tanto a mulheres quanto a homens é para a autarquia. Ao abandonar antigos preconceitos, mediante a observação criteriosa, mulheres e homens tornam-se aptos a pensar por si, desenvolvendo um olhar de discernimento.

Olhando a bela construção da cidade idealizada por Christina, é possível constatar que “*a excelência ou inferioridade das pessoas não reside no sexo dos seus corpos, mas na perfeição dos seus costumes e virtudes*” (I.9.3); e assentir com a Dama Razão, que diz: “*Acredito ter dado argumentos suficientes para a defesa da minha tese, ou seja, ter-lhe provado, por claras demonstrações e exemplos, que Deus nunca condenou – e não condena hoje – mais as mulheres do que os homens*” (I.48.1).

Segundo o pensamento medieval, o olhar diligente encontra a ação criadora de Deus, que estabelece tudo consoante o seu desígnio, disposto em uma ordem conforme à divina providência. Nesse contexto, como afirma um autor medieval⁹⁹, conhecer a si mesmo é saber sua condição, isto é, o seu lugar na ordem universal; é compreender de que modo e com que finalidade tinha sido criado; é discernir como deve agir. Era preciso olhar para si, de modo a encontrar o seu lugar na ordem

⁹⁸ Destaca-se, a título de exemplo, o trecho: “*Que se calem! Que, a partir de agora, calem-se os clérigos que maldizem as mulheres e todos os seus aliados e cúmplices que as criticam em livros e poemas! Que baixem os olhos de vergonha por terem ousado mentir em seus escritos, quando vemos que a verdade contraria o que eles dizem [...]*” (I.38.4).

⁹⁹ Hugo de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, 6, 15, *Patr. lat.*, t. 41, col. 640 (*apud* Gilson, 2006, p. 286).

subjacente à cidade¹⁰⁰. Esse olhar que se vê, prioritariamente, como *imago Dei* é o olhar que permitia ao cidadão deste mundo vislumbrar a Cidade de Deus – a cidade idealizada de Agostinho; esse mesmo olhar, exatamente ele, é que permitia a cada mulher vislumbrar a Cidade das Damas – a cidade idealizada de Christine.

Tal olhar volta-se para outro ponto fundamental do pensamento agostiniano. Segundo Agostinho, a alma, criada por Deus, é atraída para a verdade e, desse modo, atraída para o próprio ser divino. Dessa forma, a pureza da alma é condição necessária para a visão da verdade. A virtude é o sinal da maturidade intelectual. Trata-se de uma característica marcante da filosofia antiga e medieval: o conhecimento filosófico como um modo de viver com sabedoria, como um exercício das virtudes. A narrativa de *A cidade das damas* acompanha esse processo: passando do conhecimento pela experiência pessoal para o conhecimento como exercício da virtude, a palavra passa da Dama Razão para a Dama Retidão; o foco vai do espelho para a régua.

¹⁰⁰ Agostinho, *A cidade de Deus*, XIX, 13.

III. Retidão e resiliência: o conhecimento como a justa medida do bem e como fundamento das virtudes cardeais (coragem, moderação, prudência e justiça).

Tanto no período clássico como no medieval, o conhecimento filosófico, mais que uma reflexão especulativa, era tido como uma resposta às inquietações e angústias do espírito humano. Na medida em que o conhecimento filosófico conduzia para uma maior consciência de si e uma visão mais racional do mundo, os antigos e medievais creditavam à filosofia a capacidade de proporcionar a autêntica liberdade e de prover a paz interior. Por conseguinte, a filosofia consistia em uma arte de viver, assumindo um estilo de vida que comprometia por inteiro a existência e se manifestava nas atitudes concretas¹⁰¹.

Tal concepção do conhecimento filosófico se sustentava em uma antropologia que entendia serem os desejos desordenados e os temores exagerados a principal causa de sofrimento das pessoas. Assim, a filosofia funcionava como uma terapia das paixões, ensinando o filósofo a desejar apenas o bem que se pode adquirir e a evitar apenas o mal que se pode afastar¹⁰². Sobretudo para os gregos, o conhecimento filosófico era o exercício espiritual por excelência, porquanto “*supõe uma ascese do espírito, um esforço de superação de si mesmo e de domínio das paixões*” (Hadot, 2006 (2), p. 207).

É nessa perspectiva que deve ser lido o Livro II de *A cidade das damas*, bem como todos os escritos morais de Christine de Pizan. Ao orientar seus leitores – mulheres e homens – a buscar as virtudes e evitar os vícios, Christine insere-se em uma tradição que remonta a Isócrates, no séc. IV a.C., autor do *Discurso a Nicocles*, obra que inaugura os tratados voltados especificamente à formação ética e moral dos futuros governantes¹⁰³. Na tradição clássica, patrística e escolástica encontram-se as raízes e os fundamentos dos argumentos de Christine.

Assim se esclarecem, por exemplo, a preponderância do conceito de pureza em *A cidade das damas* e a insistência de Christine para que as mulheres sejam virtuosas. Trata-se de um requisito para o prosseguimento no caminho ascendente do conhecimento e para o alcance de degraus mais elevados que o do lastreado na experiência sensível. É nesse contexto que deve ser entendida a narrativa da Dama

¹⁰¹ Hadot, 2006 (1), p. 25.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Leite, *op. cit.*, p. 24.

Retidão, na abertura do Livro II: “*um coração maculado, corrompido de vícios, não poderia possuir tanta iluminação nem tanto conhecimento do que está por vir*” (II.2.3).

Se, por um lado, não há verdadeira virtude sem conhecimento¹⁰⁴; por outro, não há verdadeiro conhecimento sem a virtude. Essa mútua implicação já se encontra na mentalidade purificadora do orfismo¹⁰⁵, segundo a qual, o corpo – seja pelas dores e padecimentos, seja pelos desejos e prazeres nunca satisfeitos – é um cárcere que aprisiona a alma, contamina-a e a torna pesada. O ideal de vida do filósofo é, por meio do conhecimento e da reflexão, purificar a alma das influências nefastas dos vícios.

O exercício das virtudes, impulsionado pelo conhecimento filosófico, permite à alma, consoante o pensamento platônico, buscar as realidades mais nobres e contemplar o *topos hyper-ouranios*. Nesse sentido, é exemplar a narrativa do mito da parelha alada¹⁰⁶, pela qual, apenas mediante o treinamento – isto é, o exercício filosófico –, o cocheiro é capaz de direcionar o cavalo mau, vil e de difícil condução para cima. Comentando essa mesma passagem de Platão a respeito da implicação entre conhecimento e virtude, Thomas M. Robinson (*op. cit.*, p. 148) destaca que:

[...] os defeitos e vícios trazidos, sem dúvida, por uma preocupação com o corpóreo e com suas necessidades, distorcem e prejudicam a alma ou a pessoa; ela não está vivendo no nível de inteligência pura e de perfeição moral no qual ela teria sido teoricamente capaz se não tivesse se juntado a um corpo.

A questão se torna mais contundente quando se recorda que, para Platão¹⁰⁷, a alma ligada a inúmeros malefícios morais anteriores recebe como punição o aprisionamento em um corpo feminino. A mulher ocupa, na escala das encarnações de Platão, o nível mais baixo dos que possuem uma alma humana. Ou seja, em termos de vida moral, nascer mulher é a pior punição aplicada a um indivíduo por conta de sua devassidão moral¹⁰⁸. Essa visão platônica, fortemente comprometida com a noção de que as mulheres são, por natureza, inclinadas a falhas morais¹⁰⁹ – notadamente a covardia –, é acolhida por Aristóteles¹¹⁰ e depois, no medievo, se cristaliza no mito judaico-cristão de Eva, acusada de ser a responsável pela queda original.

¹⁰⁴ Platão, *Fédon*, 69 b 2.

¹⁰⁵ Robinson, *op. cit.*, p. 104.

¹⁰⁶ Platão, *Fedro*, 246 b 1 – 247 b 3.

¹⁰⁷ Platão, *Timeu*, 90 e 7

¹⁰⁸ Robinson, *op. cit.*, p. 166.

¹⁰⁹ Robinson, *op. cit.*, p. 167.

¹¹⁰ Aristóteles, *Historia animalium*, 608b 5-20.

Christine de Pizan enfrenta esse argumento enfileirando uma série de narrativas exemplares de modo a comprovar, à exaustão, ser um disparate a afirmativa de que as mulheres são menos virtuosas que os homens. Nesse sentido, aponta abertamente ser esse um argumento criado por eles em benefício próprio, atuando simultaneamente como advogados de defesa e de acusação, em clara ofensa aos princípios jurídicos do direito à defesa e da paridade de armas. Assim, afirma que “*na realidade, esses homens – e são tantos – conferem a si próprios tamanha autoridade moral que, sem tolerar ou desculpar-lhes [às mulheres] nada, as acusam dos piores defeitos e dos maiores crimes*” (II.47.1).

Então, rompendo com a visão dualista de que o homem é inclinado à virtude e a mulher ao vício, Christine contrapõe bons exemplos femininos a maus exemplos masculinos. A começar por aqueles que, para Platão, deveriam ser os mais virtuosos, isto é, as classes dominantes. Causam assombro as audaciosas palavras de Christine nesse sentido:

Deixe-me falar também sobre os papas e os homens da Igreja, os quais deveriam ser mais perfeitos e mais virtuosos que as demais pessoas. Na época da Igreja primitiva chegaram à santidade, mas, desde que Constantino dotou a Igreja de riquezas e de rendas abundantes, a santidade acabou! Basta que se leiam suas crônicas nos livros de História. Se me respondes que isso era antes e que agora se está melhor, considera toda sorte de condições a que as pessoas estão sujeitas e diga-me se o mundo está progredindo, e se os atos e discursos dos príncipes temporais e espirituais demonstram muita constância e firmeza. Isso é claro – não te direi mais. Por essa razão não entendo por que motivo os homens falam tanto de inconstância e leviandade nas mulheres, e por que razão eles não se envergonham ao ver com que leviandade tratam de suas próprias tarefas – nenhuma delas ao encargo das mulheres –, as quais conduzem com tanta inconstância e irresponsabilidade que seu comportamento resulta manifestadamente infantil. Se pode também considerar quão bem os acordos e tratados são estabelecidos nos conselhos! (II.49.4)

Com isso, Christine de Pizan não pretende empreender uma contenda contra a masculinidade, mas busca o reconhecimento da honra e da moral feminina¹¹¹. Em diversas ocasiões ao longo do texto, Christine aceita o ponto de vista de sua época, que conferia a cada um dos gêneros um papel específico e delimitado. Mas, para além da distinção, Christine aposta na complementaridade¹¹². Como ilustra Lucimara Leite (*op. cit.*, p. 109), “*Christine deixa claro que, para ela, o lugar da mulher seria ao lado do homem como companheira, e não como um ser menos qualificado e menos virtuoso*”.

¹¹¹ Souza, *op. cit.*, p. 77.

¹¹² Souza, *op. cit.*, p. 41.

Todavia, mesmo que não empreenda uma contenda contra a masculinidade, o mesmo não pode ser dito em relação aos argumentos misóginos, contra os quais Christine elabora uma verdadeira *disputatio* escolástica, mediante narrativas a um só tempo dialéticas e exemplares, “*uma vez que estamos citando exemplos para refutar os que acusam as mulheres*” (II.27.I). Essa simultaneidade faz com que a narrativa da Dama Retidão assuma um duplo caráter – de reprimenda do comportamento masculino, na sua função dialética, e de afirmação do comportamento feminino, no seu aspecto exemplar: “*Demonstrar-te-ei agora, com exemplos, que foram muitas as mulheres amadas por suas virtudes*” (II.64.1).

Com a narrativa dos *exempla*, Christine estabelece uma tradição feminina, formando um novo *corpus* histórico, constituído por mulheres virtuosas, as quais eram apresentadas por ela como modelos afirmativos para outras mulheres. Assim, consoante Daniele Shorne de Souza (*op. cit.*, p. 54-55), Christine de Pizan tornou possível a construção de “*uma memória que servisse de modelo para as mulheres do presente e do futuro*”, pela qual se estabelece um “*diálogo ininterrupto entre mulheres de diferentes gerações e condições sociais*”. A propósito, July Edith Chaneton destaca que a história vivida, convertida em narrativa exemplar, funciona como “*refúgio, memória e impulso ético e político*” (*apud* Souza, *op. cit.*, p. 62) para as mulheres.

A narrativa exemplar estrutura o Livro II, pois detém um papel propedêutico: visto que o conhecimento mais profundo resulta do exercício espiritual das virtudes, uma vez contados os grandes feitos de mulheres ilustres, a postura dessas valorosas damas podia ser imitada, ampliando a força educativa dessas ações virtuosas¹¹³. Christine, de modo original para sua época, advogava uma formação moral para as mulheres que fosse além da mera compilação de prescrições, mas que se fundasse no próprio conhecimento filosófico.

Christine enfrenta corajosamente não poucos que afirmavam o contrário, pois defendiam que as mulheres eram inabilitadas tanto para o conhecimento quanto para o exercício da virtude. Além do mais, para os pregadores medievais, o pecado de Eva era precisamente desejar o fruto da “*Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal*” (Gênesis 2, 17; 3, 6). A formação filosófica das mulheres, então, não viria em seu benefício – como no caso dos homens –, mas para o seu desvirtuamento.

¹¹³ Leite, *op. cit.*, p. 143.

Trata-se de um argumento que a Dama Retidão não pode aceitar:

Não se pode admitir que o conhecimento das ciências morais, que ensinam precisamente a virtude, corrompa os costumes. Ao contrário, é certo, sem sombra de dúvida, que os melhora e os enobrece. Como poderia alguém pensar ou acreditar que qualquer um que siga bons ensinamentos e correta doutrina torne-se pior por isso? Essa é uma opinião que não pode ser dita nem sustentada. [...], afirmar que o conhecimento do bem e da verdade corrompe as mulheres é inadmissível. (II.36.1)

Não por acaso Christine associa o conhecimento do bem ao da verdade, e ambos ao exercício das virtudes. Trata-se de associação feita tanto pela patrística, derivada principalmente da leitura que Agostinho faz de Platão e de Plotino; quanto pela escolástica, derivada da leitura que Tomás de Aquino faz de Aristóteles. Assim, é impossível entender a análise que a filosofia medieval faz da ética e da moral – relacionando-a com a razão – sem esse movimento pendular entre Platão e Aristóteles, entre Agostinho e Tomás de Aquino; movimento prontamente reconhecido por Christine, a autora, que não se furta a incluí-los em suas fontes, e perceptível da linha argumentativa tecida diante do encadeamento de perguntas da outra Christine, a personagem.

Platão¹¹⁴ entendia que a educação filosófica deve incluir uma orientação moral, baseada na coragem (*thymós*), na moderação¹¹⁵ (*sophrosyne*), na prudência¹¹⁶ (*phronèsis*), e na justiça (*dikaiosyne*). Essas virtudes cardeais são definidas e desenvolvidas por uma ação do *logos*, sendo, nesse aspecto, virtudes racionais. Ao trilhar o caminho das virtudes, o filósofo empreende um caminho individual e interior de elevação da alma até a ideia do Bem. Trata-se, como revela o Mito da Caverna, de um caminho de iluminação que conduz à verdade. Dessa forma, ao guiar Christine no caminho da verdade, a Dama Retidão apresenta modelos de coragem, moderação, prudência e justiça, com a defesa de que também as mulheres podem ser conduzidas pelo *logos* nas sendas em direção ao Bem.

De modo similar, Plotino entende o conhecimento como um progresso espiritual de purificação da alma mediante o desapego ao corpo; assim, o conhecimento interior conduz à superação do mundo sensível e, finalmente, à conversão contemplativa ao Intelecto e ao Uno¹¹⁷. Agostinho recolhe as influências de Platão e Plotino na sua

¹¹⁴ Platão, *A república*, VI, 451c - 455e.

¹¹⁵ Entendida como temperança, autocontrole e domínio de si (dos seus sentimentos e das suas paixões).

¹¹⁶ Entendida também como sabedoria, inteligência e estratégia.

¹¹⁷ Hadot, 2006 (1), p. 46.

teoria da iluminação. Consoante Étienne Gilson (2007) no-la apresenta, o conhecimento é um movimento do exterior ao interior – das realidades sensíveis às realidades meramente inteligíveis –, e do interior ao transcendente, pois, para Agostinho, o homem recebe de Deus o conhecimento das verdades: Deus ilumina a razão humana e torna possível o pensar correto. O conhecimento verdadeiro surge da iluminação do intelecto por uma realidade que transcende a pessoa, a realidade divina. Deus dá à pessoa o conhecimento da verdade, isto é, a iluminação; Deus dá à pessoa também a beatitude, isto é, a contemplação do sumo Bem¹¹⁸. Assim, Deus é fonte e origem tanto da verdade quanto do bem.

Para que o ser humano tenha acesso à verdade e ao bem, Deus concedeu-lhe sua imagem e semelhança (Gênesis 1, 27). A *imago Dei* é identificada no período medieval tanto na inteligência, como no livre-arbítrio¹¹⁹. Assim, conforme o pensamento agostiniano, mediante o conhecimento das virtudes, é possível viver um reflexo mais perfeito da *imago Dei*¹²⁰. Por outro lado, os vícios – e aqui acrescenta-se também a noção cristã de pecado – decorrem de um mau uso da razão e do livre-arbítrio¹²¹. A ação má é fundamentalmente um erro da razão, que elege como bem algo que não o é; trata-se de um obscurecimento da inteligência. É também uma tibieza da vontade, que se volta para o sensível e o prazer.

No mesmo sentido são as palavras da Dama Retidão:

E, para definir exatamente o que são inconstância e volubilidade, elas são nada além da ação contrária aos mandamentos da razão, a qual conduz todas as criaturas razoáveis para a boa ação. Quando um homem ou uma mulher consente em que a sensualidade venha a ofuscar a sua razão, isso é a debilidade e a inconstância. Quanto mais uma pessoa se afunda no erro ou no pecado, maior é a sua fraqueza, porque mais longe está do olhar da razão. (II.49.5)

De modo similar, também Aristóteles entende que a virtude é a orientação racional do querer (*boulèsis*), no sentido de que ele pode ser submetido pela razão e lhe ser obediente, isto é, quando ele deseja o que a razão julgou que ele deveria desejar¹²². Nesse sentido, a pessoa racional não age movida pela concupiscência, mas pela escolha racional (*proairèsis*)¹²³. Por outro lado, a virtude é também uma disposição para agir

¹¹⁸ Gilson, 2007 (1), p. 147.

¹¹⁹ Gilson, 2006, p. 281.

¹²⁰ Leite, *op. cit.*, p. 19.

¹²¹ Gilson, 2007 (1), p. 153.

¹²² Alexandre de Afrodísia *apud* Dumont, *op. cit.*, p. 471.

¹²³ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 4.

deliberadamente de uma maneira racionalmente determinada: a virtude excelente (*aretè*) é a que encontra a justa medida da quiddidade, o meio termo entre a falta e o excesso¹²⁴.

A justa medida, isto é, a retidão, decorre do conhecimento verdadeiro do bem:

O homem de bem julga todas as coisas com retidão, e todas lhe aparecem como elas são verdadeiramente. É que, a cada uma das disposições de nossa natureza, há coisas boas e agradáveis que lhe são apropriadas; e, sem dúvida, aquilo que distingue principalmente o homem de bem é que ele percebe em todas as coisas a verdade que elas comportam, sendo para elas de certa maneira uma regra e uma medida. Na maior parte dos homens, ao contrário, o erro parece mesmo ter o prazer como causa, pois tudo não sendo um bem, tem dele a aparência; assim eles escolhem aquilo que é agradável como sendo um bem e evitam o que é penoso como sendo um mal¹²⁵.

A alegoria construída por Christine de Pizan revela, pouco a pouco, a sutileza de sua construção. No centro de *A cidade das damas* está a virtude como resultado do conhecimento verdadeiro do bem; no cerne de sua teoria ética, a figura alegórica da Dama Retidão, que porta uma régua, a indicar a justa medida na qual é possível encontrar a coragem (*thymós*), a moderação (*sophrosyne*), a prudência (*phronèsis*) e a justiça (*dikaioyne*). A régua como instrumento que indica a justa medida é citada também por Aristóteles¹²⁶; ao observar que para cada coisa há uma regra e uma medida, a alegoria da régua indica a necessidade de a razão identificar a medida que traça o limite da virtude e que separa o bem do mal. Não se trata de uma medida rígida, mas – tal a régua de chumbo, suficientemente flexível para medição da superfície das colunas – adaptável aos fatos e às circunstâncias.

O ponto fundamental do argumento de Christine reside no entendimento de que o autoconhecimento – e aqui se faz presente o espelho da Dama Razão – é o condutor do autocontrole, da moderação, da decisão sábia, do agir prudente – o que remete à régua da Dama Retidão. Nesse ponto, Christine vincula-se ao pensamento tomista, o qual recupera a doutrina aristotélica, reunindo os conceitos de *boulèsis* e de *proairèsis* na noção medieval de *voluntas*. Para Tomás de Aquino, o objeto próprio da vontade é o bem enquanto tal. O intelecto tende a buscá-lo onde acredita poder encontrá-lo, mas o que a vontade procura de fato é o bem. Se o intelecto humano pudesse identificar imediatamente o próprio Soberano Bem, ele tornar-se-ia imediata e imutavelmente o objeto específico da vontade. A beatitude possível na vida terrena é o intelecto direcionar a vontade de modo eficaz. Conhecer e dominar suas paixões,

¹²⁴ Idem, II, 6, 1106 b 36.

¹²⁵ Ibidem, III, 6, 1113 a 15.

¹²⁶ Ibidem, V, 14, 1137 b 8.

extirpar de si os vícios, adquirir e conservar as virtudes, procurar a felicidade na operação mais elevada e perfeita do homem, isto é, na consideração da verdade pelo exercício da filosofia, esse é o ideal de vida do sábio¹²⁷.

Christine, entretanto, vai além de Aristóteles e Tomás de Aquino quando advoga o rompimento da visão dualista na qual o homem aparece como o representante da estabilidade e da iniciativa, e a mulher como representante da instabilidade e da passividade. Pelo contrário, Christine aponta a constância como virtude fundamental das mulheres, o que amplifica ainda mais o valor das demais virtudes cardeais, uma vez que a virtude, enquanto disposição habitual, encontra a sua excelência na ação constante.

Assim, a mulher sábia é aquela que, tendo consciência de si e dos seus atos, mede as reações que deles originam – e a medição novamente faz presente a régua da Dama Retidão – de modo a dominar não só a si, como também influenciar positivamente os que a cercam¹²⁸. A medição permite o reconhecimento da moderação e o alcance do ponto de equilíbrio. Sobre a noção ética de equilíbrio, Robinson (*op. cit.*, p. 212) aponta que o fio condutor de *A república* é o entendimento de que o verdadeiro bom estado da alma e do corpo é um estado de comedido equilíbrio¹²⁹.

Esse era um ponto bastante sensível na sociedade medieval, na qual as relações de vassalagem buscavam o fortalecimento de um precário equilíbrio político e social. Consoante Norbert Elias¹³⁰, a sociedade cortês era lastreada no princípio ético do controle das emoções e dos afetos; de modo que conhecer a fundo as próprias paixões era uma regra de ouro para poder, na verdade, encobri-las. Nesse sentido, Christine considerava ineficazes para a emancipação feminina a desobediência, a recusa e a rejeição aos homens. Em seu lugar as mulheres deviam, com responsabilidade e autoestima, mover-se de modo estratégico e prudente, tornando-se protagonistas da própria história mediante as armas do convencimento e da justa dissimulação.

Ao construir o seu projeto utópico de cidade, Christine tinha plena clareza de que o contexto político daquele início de século degradava-se em relações cada vez mais brutas e violentas. Diante desse cenário, Christine apontava o compromisso ético como uma arte que conduzia as pessoas à resolução de conflitos mediante a retórica e a

¹²⁷ Gilson, 2007 (1), p. 668-669.

¹²⁸ Souza, *op. cit.*, p. 56.

¹²⁹ Platão, *A república*, VII, 716 c 4-5ss.

¹³⁰ *Apud* Souza, *op. cit.*, p. 56.

persuasão, e não mediante a força e a dominação¹³¹. O consenso entre os contentores só seria possível a partir de um esforço coletivo de educação para a virtude comum da *sophrosyne*. Apenas por meio da moderação e da mútua colaboração abre-se a possibilidade para que a justiça seja realizada na cidade¹³².

Dessa forma, o estado de felicidade decorrente do equilíbrio e da harmonia depende do compromisso de cada indivíduo de viver orientado para a prática habitual e constante das virtudes, em vista do bem de toda a comunidade. Daí decorre, consoante o pensamento desenvolvido por Christine de Pizan, que viver de maneira honrada, virtuosamente e modestamente, é a condição para ingresso na Cidade das Damas. A virtude é então o elemento chave desta cidade: não apenas como conduta exigida, mas também como estratégia de confrontação e de defesa ante o ataque misógino¹³³.

Christine desenha um perfil da mulher ideal independentemente da sua condição social, etária e familiar¹³⁴. Muito embora em *A cidade das damas* ainda seja possível identificar reflexos de uma certa ligação com a abordagem tradicional, que concebia a mulher como virgem, esposa ou viúva; em *Le livre des trois vertus* Christine de Pizan subverte o modelo vigente, priorizando uma abordagem social, partindo das rainhas e princesas, passando por nobres, religiosas e mulheres burguesas, até chegar às artesãs, pobres e prostitutas¹³⁵. Christine reconhece que são muitos os perigos e as tentações que podem desviar as mulheres do caminho correto; mas acredita que sua obra representa uma alternativa para que todas as mulheres possam identificar e escolher, pela razão, o Bem¹³⁶.

Nos modelos apresentados por Christine de Pizan em *A cidade das damas*, destaca-se a atenção maior dada às virgens como aquelas que atingem a excelência (*aretè*) da virtude. Ainda que esteja vinculada à pureza e à castidade, a virgindade é prioritariamente um sinal de força e independência. Liberta do jugo matrimonial e do papel tradicional de esposa e mãe, a virgem é arquétipo da mulher dona de si mesma, de seu corpo e de suas emoções¹³⁷. De modo geral, era o único estilo de vida capaz de proporcionar às mulheres a possibilidade de independência, autossuficiência e

¹³¹ Souza, *op. cit.*, 56.

¹³² Vegetti, 2010, p. 35.

¹³³ Calado, *op. cit.*, p. 95.

¹³⁴ Souza, *op. cit.*, p. 17.

¹³⁵ Idem, p. 18.

¹³⁶ Leite, *op. cit.*, p. 142.

¹³⁷ Lemarchand, *op. cit.*, p. 44.

autarquia¹³⁸.

Aqui é preciso destacar que os conventos constituíam espaços excepcionais para a autonomia feminina, uma vez que as religiosas, além do acesso à educação, podiam decidir sobre seu cotidiano¹³⁹. Não raro a clausura era a única saída para as mulheres que tinham pretensões intelectuais¹⁴⁰. Esse o motivo de Abelardo conduzir Heloísa a Argentuil e depois ao Paraclete, onde, além do estudo da Sagrada Escritura, se incutia o estudo do grego, latim e hebraico, da literatura e da retórica, da filosofia e da teologia, além da medicina e das artes liberais¹⁴¹. Atesta-o também o exemplo de Hildegarda de Bingen, que desde jovem viveu em um monastério beneditino, tendo escrito, ao lado de uma vasta obra de ciência natural, numerosos textos místicos e teológico-filosóficos, de matiz neoplatônica e teor alegórico próprio do séc. XII¹⁴².

Em relação às mulheres casadas, Christine destaca o seu papel de mediadoras e conselheiras. Como administradoras do seu lar, as mulheres casadas deviam zelar cuidadosamente de suas rendas e despesas, pautando-se pela modéstia, pelo recato e pelo labor. As rainhas e princesas exerciam a crucial função de mediadoras entre o soberano e seus súditos, sendo verdadeiras representantes do lado moderado do poder. Christine ressalta ainda a ação diplomática dessas mulheres, no sentido de evitar as guerras e solucionar pacificamente os conflitos.

Propõe ainda, em relação aos maridos, uma relação de submissão estratégica, isto é, de se evitar o confronto direto nos conflitos, e de buscar uma solução satisfatória pelo convencimento e pela justa dissimulação. Faz-se presente aqui o código do amor cortês, que se apresenta como uma disputa amorosa, com ritual pré-estabelecido: no amor cortês, toda dádiva exige uma contra dádiva, nisso consistindo a vassalagem¹⁴³. Nessa disputa refinada, a dama conquistava a vantagem sobre o cavaleiro ao impor que a recompensa e os favores fossem minuciosamente dosados e estrategicamente aplicados¹⁴⁴. Christine recorda que *“há casais que vivem juntos em grande harmonia, amor e lealdade por conta de os cônjuges serem virtuosos, atenciosos e racionais.”* (II.13.1).

¹³⁸ Souza, *op. cit.*, p. 78-80.

¹³⁹ Souza, *op. cit.*, p. 13; Leite, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁰ Lemarchand, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴¹ Gilson, 2007 (2), p. 148.

¹⁴² Martino & Bruzzese, 1996, p. 72.

¹⁴³ Duby, 1989, p. 334.

¹⁴⁴ Souza, *op. cit.*, p. 100.

Ainda nesse ponto, há que se ter em conta que as relações entre marido e mulher eram à época similares às relações entre senhores e servos, e que o marido tinha a prerrogativa de punir sua mulher fisicamente, mantê-la em cárcere privado e, em caso de adultério, matá-la, podendo enterrá-la ou queimá-la viva, sem que com isso incorresse em qualquer crime. A dissimulação honesta e a diplomacia eram assim instrumentos de defesa da integridade física da mulher¹⁴⁵. Christine tem em conta a vulnerabilidade da vida e o fato de que a palavra correta tinha o poder de determinar uma existência¹⁴⁶.

Às viúvas, Christine dá a entender que deveriam adquirir “*um coração de homem, ou seja, deveriam pensar e agir como um homem para legitimar o seu comando*” (Souza, *op. cit.*, p. 109). Além de comandar a casa e gerenciar os bens, deviam ser fortes e corajosas, de modo a defenderem-se perante as cortes judiciais ou mesmo combater nos litígios que chegavam às vias de fato¹⁴⁷.

Christine escreve para uma França mergulhada na angústia e à beira de uma guerra civil. O sentimento de insegurança é latente. Daí a ênfase na sobriedade, na moderação e na prudência, bem como na ação diplomática, na justa dissimulação e na mediação racional para a solução dos conflitos. Em plena Guerra dos Cem Anos, Christine movimenta-se entre os dois grupos rivais com mestria. O *télos* do comportamento ético que Christine propõe está neste *savoir vivre*¹⁴⁸.

Trata-se de estabelecer, ante o caos, a violência e a brutalidade, uma paciente resistência intelectual. Christine enfrenta as dores e os infortúnios da vida com verdadeira resignação estoica. A paciência surge como a virtude própria de um atributo fundamentalmente feminino: a resiliência. A força feminina não resulta de seu porte físico, mas do vigor das suas virtudes. É essa resiliência que lhe permite suportar os abusos paternos, a submissão matrimonial, as angústias da gestação e as dores do parto, as vicissitudes da viuvez.

Em todas essas circunstâncias, a mulher sábia retratada por Christine de Pizan não é uma vítima passiva da Fortuna – jogada de um a outro lado –, mas, pelo conhecimento de si e pelo domínio das paixões, é resiliente: deseja apenas o bem que

¹⁴⁵ Leite, *op. cit.*, p. 152-153.

¹⁴⁶ Idem, p. 159.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 159-160.

¹⁴⁸ Souza, *op. cit.*, p. 26.

pode adquirir, evita apenas o mal que pode afastar; mantendo-se estoicamente impassível a tudo o mais.

Vencedora em todas as situações, porquanto dona de si e de suas vontades, esta mulher sábia e resiliente é merecedora da contemplação beatífica da verdade e do Sumo Bem. Dessa forma, a narrativa nos conduz da Dama Retidão e de sua régua à Dama Justiça, que traz consigo um vaso de ouro: o *graal* restaurador e vivificante – imagem medieval da merecida recompensa e da plena felicidade.

IV. Justiça e resistência: o conhecimento contemplativo como denúncia e resposta ao mais brutal argumento misógino, o feminicídio.

Dois anos antes de *A cidade das Damas*, Christine publicara uma obra em verso, intitulada *Livre du chemin de long estude*, no qual também aparecia como personagem principal. Nessa obra – diretamente inspirada na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri –, Christine relata a sua viagem onírica, que tem por guia a Sibila de Cumes. Tendo bebido da fonte Sapiência, segue sempre pelo caminho correto, qual seja, “*o caminho do longo estudo*” – reservado exclusivamente aos letrados –, que a conduz à contemplação do paraíso, tendo a companhia de alguns personagens alegóricos, como a Sabedoria, a Nobreza, a Cavalaria, e a Riqueza¹⁴⁹.

Essa obra mostra com clareza que Christine de Pizan compartilhava do pensamento medieval que procurava na contemplação mística as últimas conclusões acerca da pessoa humana¹⁵⁰. Segundo Étienne Gilson (2006, p. 292), o pensamento medieval buscava formular uma antropologia completa, no sentido de que o conhecimento minucioso do corpo conduzia à descrição da alma, e a descrição da alma, ao conhecimento contemplativo de Deus.

O mesmo movimento se identifica em *A cidade das damas*, quando o discurso passa da Dama Razão para a Dama Retidão, e desta para a Dama Justiça. Ao se apresentar, logo no início do Livro I, assim se expressara a Dama Justiça:

Gozo de uma situação especial entre as Virtudes, porquanto todas convergem para mim. Nós três – as nobres damas que estamos diante de ti – somos como uma e idêntica pessoa: o que propôs a primeira [Razão], a segunda [Retidão] dispõe e aplica, e eu, a terceira, [Justiça] levo ao perfeito término. (I.6.1)

Do jogo alegórico de Christine, extrai-se que a única e idêntica pessoa que surge da soma das três damas personificadas é a Sabedoria. O conhecimento de si – *nosce teipsum* – é o que a primeira dama propõe. O exercício das virtudes racionais – *thymós*, *sophrosyne*, *phronèsis* e *dikaiosyne* – é o que a segunda dama dispõe e aplica. O perfeito término a que terceira dama conduz é ao conhecimento contemplativo. Dessa forma, Christine de Pizan apresenta a Sabedoria como o lado feminino de Deus, consoante a qual é possível contemplar a tríade da perfeição¹⁵¹.

¹⁴⁹ Calado, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵⁰ Gilson, 2006, p. 294.

¹⁵¹ Souza, *op. cit.*, p. 57.

Há que se destacar também uma certa variação na nuance discursiva do confronto dialético que cada dama alegórica estabelece. No Livro I, a Dama Razão estrutura o seu discurso dialético no *logos*. No Livro II, a Dama Retidão o estrutura numa *práxis* das virtudes. No Livro III, a Dama Justiça como que apresenta uma *imago* a ser contemplada. O discurso, agora profundamente descritivo, pinta quadros e cenas que são oferecidas para a contemplação da leitora e do leitor de *A cidade das damas*.

Os antigos e medievais distinguiam o conhecimento em duas partes: a primeira, à qual dedicava-se a *razão inferior*, voltava-se ao estudo dos objetos sensíveis, sendo considerada como uma técnica, uma arte ou uma ciência; a segunda, à qual dedicava-se a *razão superior*, voltava-se ao suprassensível e ao transcendente, sendo esta a verdadeira filosofia¹⁵². Christine propõe às mulheres o caminho do sublime, que conduz à sabedoria, consoante o qual é possível se desprender do individual sensível e se elevar progressivamente à contemplação intelectual.

A vida contemplativa, em termos filosóficos, consiste em contemplar o universo, pensando no absoluto e na harmonia entre todas as coisas; trata-se de voltar-se ao alto para, livre das paixões individuais, elevar-se na direção do conhecimento racional do mundo¹⁵³. A sabedoria não se restringe ao conhecimento do mundo, mas consiste também em conhecer a si mesmo e em conhecer a Deus. O conhecimento do mundo deve conduzir a um conhecimento mais profundo de si; o conhecimento mais profundo de si deve elevar a pessoa ao conhecimento de Deus.

Para Platão, a vida contemplativa é a experiência da excelente vida proposta pelos deuses aos homens, tanto no presente como no futuro¹⁵⁴. O fruto desse processo ascendente, contemplar a verdade em si, é uma dádiva divina e uma recompensa ante os sacrifícios que a vida filosófica impõe. Dessa forma, Platão¹⁵⁵ afirma que o prazer, no sentido mais verdadeiro e completo da palavra, só pode ser o do filósofo quando ele chega ao conhecimento contemplativo¹⁵⁶.

De modo similar, como já dito, Plotino aponta a conversão contemplativa ao Intelecto e ao Uno como o ápice da progressão espiritual. No entender da filosofia antiga, a contemplação sublime da totalidade das coisas, do absoluto, promovia a

¹⁵² Gilson, 2007 (1), 156.

¹⁵³ Hadot, 2006, p. 204.

¹⁵⁴ Platão, *Timeu*, 90d.

¹⁵⁵ Idem, *A república*, IX, 581 d 10ss.

¹⁵⁶ Robinson, *op. cit.*, p. 158.

grandeza da alma e conduzia à superação da visão das coisas como dominadas pelas paixões individuais¹⁵⁷. No mesmo sentido, Sêneca recomendava esse estudo, que leva a pessoa a contemplar as coisas a partir do alto. Para ele, esse estudo, ao libertar a pessoa de todo o pensamento baixo e trazer a grandeza da alma, respondia então à aspiração da alma de se libertar da prisão do corpo, de modo a tomar impulso na amplidão do cosmos¹⁵⁸. Cícero (*Lucullus*, 41, 127 *apud* Hadot, 2006 (2), p. 205), igualmente, sintetiza a doutrina estoica do conhecimento contemplativo com as seguintes palavras:

A observação e a contemplação da natureza são uma espécie de alimento natural para a alma e para os espíritos; nós somos endireitados, parecemos nos elevar, passamos a olhar do alto as coisas humanas; pensando as coisas a partir do alto e as coisas celestes, desprezamos nossas coisas daqui debaixo como pequenas e mesquinhas. A busca das coisas que são ao mesmo tempo as mais altas e as mais escondidas nos traz prazer.

Sob influência da doutrina estoica, Paulo, no processo de fundamentação do cristianismo nascente, recomenda a seus discípulos: “*Buscai as coisas do alto [...]. Pensai nas coisas do alto, e não nas da terra*” (Colossenses 3, 1s). Com base nessa recomendação paulina, o pensamento medieval considera a vida contemplativa como sendo um modo de existência superior à vida ativa¹⁵⁹. Também Christine procura pensar a questão do feminino a partir do alto. Nesse sentido, o culto medieval à Virgem Maria torna-se um elemento favorável, pois apresenta a mulher como desprendida do corpo e das paixões terrenas e imersa na contemplação beatífica do divino, pois a Virgem é representada como a rainha das cortes celestes. Por isso, a Dama Justiça convida-a para, descendo dos céus, habitar na Cidade das Damas. Dessa forma, cada leitora e cada leitor pode contemplar a mulher a partir do alto, isto é, no esplendor de todas as virtudes.

Nossa Senhora, quem ousaria, contemplando teu esplendor, pensar ou deixar escapar da boca a afronta de que o sexo feminino é vil? Pois mesmo se todas as outras mulheres fossem más, a luz das tuas virtudes brilha a tal ponto, que eclipsaria qualquer perversidade. Excelentíssima Dama, tu que és a honra de nosso sexo, os homens não deveriam, uma vez que Deus escolheu-te por esposa, abster-se de criticar as mulheres, e, pelo contrário, venerá-las com devoção? (III.1.2)

Uma das cenas descritas pela Dama Justiça no início do Livro III refere-se à entrada da Virgem Maria na Cidade das Damas, que é apresentada sobre a forma de uma visão de um cortejo de mulheres.

Devemos receber as bem-aventuradas virgens e todas as santas damas para fazerem companhia à bendita Virgem Maria – Rainha dos Céus, Imperatriz e Princesa da

¹⁵⁷ Robinson, *op. cit.*, p. 42.

¹⁵⁸ Hadot, 2006 (2), p. 206.

¹⁵⁹ Leite, *op. cit.*, p. 100.

Cidade das Damas –, para demonstrar que Deus aprovou o sexo feminino, dando a mulheres dóceis, frágeis e de pouca idade, força e constância – semelhantes às dos homens –, para se submeterem a horribéis martírios, pela glória da santa fé. Elas são coroadas no Paraíso, e suas vidas, belas para serem ouvidas e seguidas como exemplos, são para todas as mulheres mais edificantes do que qualquer doutrina. Ocuparão, portanto, o lugar mais importante de nossa Cidade. (III.3.1).

A cena do cortejo celestial de mulheres, descrita pela Dama Justiça, remete a um cortejo similar de damas constante das narrativas arthurianas¹⁶⁰, presente tanto na visão de Persival quanto na morte de Arthur. Na cena de Persival, este se vê diante de um cortejo de donzelas, as quais carregam objetos misteriosos. A perplexidade de Persival é tal, que este perde totalmente a capacidade da fala. No castelo que adentra em contemplação, se depara com uma sala intensamente iluminada, na qual “*entra uma donzela trazendo nas mãos um graal, de ouro cravejado de pedras preciosas e vertendo luz tão intensa que ofuscou a das candeias*” (Mongelli, 2011, p. 176-177).

Na obra de Chrétien de Troyes, o *graal* é conduzido pela filha do rei Peles, acompanhada sempre por um cortejo de donzelas. A relação entre a mulher e o conhecimento do sobrenatural, sem o qual o *graal* se torna inacessível, provém tanto das narrativas célticas, nas quais as mulheres conduziam os heróis ao *outro mundo* – cena que se faz presente na morte de Arthur –, como pelo culto à Virgem Maria, condutora dos eleitos à salvação em Cristo Jesus¹⁶¹.

Em *A cidade das damas*, Christine de Pizan apresenta a Dama Justiça portando uma taça de ouro, na qual está gravada a flor-de-lis da Trindade. Não há dúvida de que se trata de um objeto sagrado. O vaso de ouro simboliza o julgamento das ações e remete à justiça divina, consoante a qual se deve dar a cada um a recompensa segundo seu próprio mérito. Há uma profunda identificação entre o vaso de ouro da Dama Justiça e o *graal* das narrativas arthurianas.

O *graal* é também descrito como um vaso de ouro sagrado, com poderes de cura e de regeneração – capaz até de recobrar a vida a um morto¹⁶² –, que oferece benefícios físicos e espirituais a quem a ele tiver acesso¹⁶³. O centro da narrativa é a

¹⁶⁰ As narrativas arthurianas foram fixadas em prosa, ainda no séc. XIII, em uma obra francesa, conhecida como *Vulgata*, da qual constam *Le histoire du Saint Graal*, *Le histoire de Merlin*, *Le livre de Lancelot du lac*, *La queste del Saint Graal*, *La mort d'Arthur*. A popularidade dessas narrativas e o acesso que Christine de Pizan possuía às maiores bibliotecas francesas são indícios fortes o bastante para que o paralelo aqui estabelecido entre *A cidade das damas* e a *Vulgata* francesa não seja gratuito.

¹⁶¹ Zierer, 2011, p. 36.

¹⁶² Idem, p. 17.

¹⁶³ Mongelli, *op. cit.*, p. 165.

demanda do *graal*, que deve ser entendida como uma busca espiritual¹⁶⁴, na qual os demandantes devem superar obstáculos e provações, de modo a ascenderem nas sendas do conhecimento contemplativo. Dessa forma, o *graal* é acessível tão somente àqueles que estiverem preparados espiritualmente para um contato com a *mirabilia*, isto é, para uma experiência do sagrado que se situa além do plano físico¹⁶⁵. No desfecho da demanda, somente o cavaleiro mais casto e puro é capaz de encontrar o *graal*, e o escolhido é Galaaz, porque este apresenta a mais completa perfeição espiritual¹⁶⁶. Não por acaso, “*Galaaz, numa das visões do Graal, possui uma revelação mais profunda que os demais e ascende aos Céus junto com o Santo Vaso e os anjos, indo direto ao Paraíso*” (Zierer, 2011, p. 28).

As narrativas arthurianas, cristianizadas sob a influência do pensamento cirterciense de Bernardo de Claraval¹⁶⁷, foram fundamentais tanto para a consolidação do modelo de cavalaria medieval, como do amor cortês. É mediante a conduta em relação ao sexo feminino que se distingue o bom do mau cavaleiro. O bom cavaleiro protege as donzelas e as damas; não as seduz nem se deixa seduzir por elas. Desses valores decorria a admiração de Christine de Pizan pelo modelo de cavalaria medieval, como se depreende de *Le livre des faits d’armes et de chevalerie*, e pelo ideal de amor cortês, tal como se vê em *Epistre au dieu d’amours*. No Livro III, de *A cidade das damas*, a Dama Justiça apresenta as heroínas do sexo feminino que, superando terríveis obstáculos e provações, tornam-se merecedoras do cálice divino que carrega consigo. São mulheres imersas no conhecimento contemplativo, virtuosas e castas, que não se deixam seduzir nem pelas mais doces ofertas nem pelas mais amargas ameaças.

As heroínas de Christine de Pizan, tendo atingido o equilíbrio das virtudes pela justa medida, e considerando as fortunas e os infortúnios pela perspectiva do alto, apresentam as qualidades estóicas da *apatheia* e da *ataraxia*. Nem mesmo a morte é capaz de abalar as damas de Christine. Retoma ela aqui a noção antiga de que o verdadeiro filósofo se revela diante da morte. Consoante a tradição platônica¹⁶⁸ e aristotélica¹⁶⁹, graças ao conhecimento objetivo e desinteressado, o filósofo alcança um

¹⁶⁴ Zierer, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶⁵ Mongelli, *op. cit.*, p. 167.

¹⁶⁶ Zierer, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶⁷ Idem, p. 27.

¹⁶⁸ Platão, *O banquete*, 208 d – 212 b.

¹⁶⁹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177 b 27.

estado de realização – *eudaimonia* – que toca o divino e a imortalidade¹⁷⁰. Segundo o pensamento antigo, o filósofo não cessa de contemplar a totalidade do tempo e do ser, e, ao olhar desde o alto a realidade humana, não teme nem mesmo a morte¹⁷¹. A *ataraxia* estoíca se caracterizava então como uma paz da alma, que, “*colocando-se numa posição de consentimento à vontade da Razão que dirige o universo*” (Hadot, 2006 (2), p. 209), não tinha motivos para recear nem os caprichos da divindade, nem os golpes da morte.

Uma vez que a separação da existência sensível não é capaz de amedrontar quem experimentou a imortalidade do pensamento, a filosofia é exercício espiritual e intelectual que leva o indivíduo a aprender a morrer. Nesse sentido, o conhecimento contemplativo é um exercitar-se para a morte¹⁷², cujo modelo sublime é o de Sócrates. Nele, a filosofia não é apenas um discurso vinculado a um modo de vida; mas antes é concebida como um modo de vida vinculado ao discurso¹⁷³. Preferindo a morte que a renuncia à virtude, Sócrates sobrepõe a consciência e o pensamento à existência corpórea¹⁷⁴. Nietzsche (1991, p. 13), no §13 de *O Nascimento da Tragédia*, retrata a impassibilidade de Sócrates diante da morte deste modo:

[...] esse veredicto parece ter sido provocado pelo próprio Sócrates, com toda lucidez e sem o arrepio natural diante da morte: ele foi para a morte com a mesma calma com que, na descrição de Platão, ele, o último dos convivas, deixa o banquete ao despontar da madrugada, para começar um novo dia; enquanto atrás dele, sobre os bancos ou no chão, ficam para trás os adormecidos companheiros de mesa, para sonhar com Sócrates, o verdadeiro erótico. Sócrates morrendo tornou-se o novo ideal, nunca antes contemplado, da nobre juventude grega.

Aos que pagam com o preço da vida a obstinada recusa da desonra, tornam-se portadores da bela morte, a *kalòs thánatos*, pois fazem do destino comum de toda criatura vivente um bem próprio, cujo brilho é imperecível¹⁷⁵. Ou seja, a filosofia, além de *savoir vivre*, é também um *savoir mourir*. A bela morte se configura como o ápice da virtude, ponto culminante de realização da *areté*, plena imersão na vida contemplativa pelo total desapego aos limites do corpo e dos sentidos. “*Graças à bela morte, a excelência, areté, deixa de ter que se medir sem fim com outrem, de ter que se pôr à prova pelo confronto. Ela se realiza de vez e para sempre*” (Vernant, *op. cit.*, p. 32).

¹⁷⁰ Hadot, 2006 (2), p. 208.

¹⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 206.

¹⁷² Idem, 2006 (1), p. 40-41.

¹⁷³ Idem, 1999, p. 49.

¹⁷⁴ Hadot, 2006 (1), p. 39.

¹⁷⁵ Vernant, 1978, p. 31.

No Livro III, as mártires estão no centro do discurso da Dama Justiça. Nos relatos que se sucedem, um mesmo quadro é pintado com tons cada vez mais sombrios. Deles, o mais significativo é o da mártir homônima de Christine (III.10). Trata-se de jovem, virgem e virtuosa, que alcança a revelação da fé cristã pela força da contemplação. Posta à prova de inúmeros modos, rejeita tanto as ofertas insidiosas quanto as ameaças que se lhe fazem. Rebate com grande inteligência a todos os argumentos que os homens utilizam para demovê-la de seus propósitos. Desperta admiração, espanto, perplexidade; a ponto de seu conhecimento transcendente ser tido por bruxaria e encantamento. Mas, sobretudo, desperta cobiça por sua beleza. Mais do que defender a própria fé, põe em destaque a defesa da honra e da virtude. As torturas e os ultrajes são menos por ser cristã; na verdade, são muito maiores por ser mulher. De todas as agressões, a mártir Christine sai intacta, apesar dos terríveis sofrimentos, que não lhe abalam o espírito. Finalmente, é elevada ao transcendente, onde recebe a palma da vitória, a coroa do martírio, a recompensa da justiça e o prêmio da glória eterna por alcançar, pela *kalòs thánatos*, a excelência – *areté* – da virtude.

O mesmo esquema se repete nas várias histórias, nas quais as mulheres – tal como Sócrates – acolhem impassíveis a morte em defesa da honra e da virtude feminina. Em todas, a Dama Justiça destaca-lhes a beleza: não só a beleza que reveste o corpo, mas sobretudo a beleza que provém da virtude e que se amplifica na *kalòs thánatos*. Christopher M. Dawson (*apud* Vernant, *op. cit.*, p. 51), acerca do conceito de beleza escreve: “A beleza sensual pode vir em vida; mas a verdadeira beleza vem na morte heroica”. A beleza das mártires de Christine não se ofusca nem com os ultrajes, nem com a morte. Assim como Afrodite e Apolo preservam o corpo de Heitor dos ultrajes de Aquiles, para que, uma vez restituído a Príamo, receba a honra devida¹⁷⁶; os anjos protegem o corpo das mártires de Christine, de modo que sua beleza resplandeça ainda mais, e elas sejam devidamente honradas no céu.

O pleno sentido da *kalòs thánatos* se alcança no relato que imortaliza a ação heroica – a maior honra do herói é o privilégio de se tornar *aoidimos*, isto é, tema de canto¹⁷⁷ –, a narrativa que perpetua a memória da ação e o vigor da virtude, uma vez que “a verdadeira morte é o esquecimento, o silêncio, a obscura indignidade, a ausência de fama” (Vernant, *op. cit.*, p. 41).

¹⁷⁶ Homero, *Ilíada*, 23, 185-187.190-191.

¹⁷⁷ Vernant, *op. cit.*, p. 41.

Marie-Josèphe Pinet (*apud* Leite, *op. cit.*, p. 104) destaca que o Livro III de *A cidade das damas* é uma coletânea de histórias do *Miroir historial*, de Vincent de Beauvais, e da *Légende Dorée*, de Jacobo de Varazze¹⁷⁸. Tais obras davam grande destaque aos relatos dos mártires, acentuando a crueldade dos suplícios. Tratava-se de um “*edificante teatro de crueldade*” (Lemarchand, 2000, p. 50), que perduraria até o barroco.

O relato de tais horrores causa repulsa e estupor ao espírito contemporâneo, não propenso à bestialidade de certos comportamentos. Talvez a leitora ou o leitor atual de Christine prefira não ler essas páginas brutais e incômodas. Quiçá fosse preferível não trazer à consciência a triste memória do infame espetáculo – oriundo da fúria e insanidade masculina – de mulheres estupradas e sodomizadas¹⁷⁹, retalhadas¹⁸⁰, estranguladas¹⁸¹, degoladas¹⁸², decapitadas¹⁸³, esquartejadas¹⁸⁴, submergidas¹⁸⁵, defenestradas¹⁸⁶, mastecto-mutiladas¹⁸⁷, devoradas por animais¹⁸⁸, queimadas¹⁸⁹ ou enterradas¹⁹⁰ ainda vivas, não fosse ele encenado em nossos dias e em nossa própria comunidade.

Na verdade, a sociedade atual prefere relegá-las ao esquecimento e ocultar sua história e sua memória, de modo a lhes infligir uma segunda morte, a do ostracismo, no qual cada vítima é despersonalizada e lançada no caudal comum de tantas mulheres torturadas e assassinadas, negando-se lhes até mesmo a *kalòs thánatos*. Diante da memória de Maria Cláudia, de Thaís, de Christiane, de Fernanda, de Isabela – nossas concidadãs, nossas filhas, nossas irmãs, nossas amigas –, como classificar de bárbaro ou de medieval o relato de Christine de Pizan?

¹⁷⁸ A *Légende Dorée* (Legenda Áurea), composta de cerca de 180 capítulos, reúne exemplos de conduta moral baseados na vida dos santos. Pertencente ao gênero das *legendae novae*, compilações preparadas entre os séculos XIII e XIV, foi inicialmente concebida como um instrumento de pregação. À época de Christine de Pizan, estava traduzida para o francês e tinha grande popularidade. Marie-José Lemarchand (2000, p. 14) afirma: “*Sua mãe piedosa [...] lia-lhe a Legenda Áurea de Jacobo de Varazze – sobre aquelas histórias de santas que tornam em liberdade seu martírio ou clausura*”.

¹⁷⁹ Maria Cláudia de Siqueira Del’Isola, aluna da UnB, em 10.12.2004, em Brasília/DF.

¹⁸⁰ Thaís Muniz Mendonça, aluna da UnB, em 10.6.1987, em Brasília/DF.

¹⁸¹ Christiane Silva Mattos, em 28.3.2013, em Brasília/DF.

¹⁸² Fernanda Grasielly de Almeida Alves, em 1º.3.2013, em Brasília/DF.

¹⁸³ Isabela Tainara Faria, em 14.5.2007, em Brasília/DF.

¹⁸⁴ Cara Marie Burke, em 28.6.2008, em Goiânia/GO.

¹⁸⁵ Mércia Mikie Nakashima, em 23.5.2010, em Nazaré Paulista/SP.

¹⁸⁶ Isabella de Oliveira Nardoni, em 29.3.2008, em São Paulo/SP.

¹⁸⁷ Júnia Aparecida Silva, em 13.4.2009, em Ibitiré/MG.

¹⁸⁸ Eliza Silva Samudio, em 10.7.2010, em Vespasiano/MG.

¹⁸⁹ Cleonice Marinho de Araújo, de 15.1.2013, em Valparaíso/GO.

¹⁹⁰ Adriana Silva Aguiar, de 4.10.2012, em Cardoso Moreira/RJ.

Henri Bergson¹⁹¹ argumenta ser possível não uma substituição de certas percepções, mas o alargamento do conjunto delas, tomadas em sua totalidade, por meio de uma aproximação da realidade, não conceitual, mas intuitiva. A posição de Bergson é de que o papel da filosofia é promover uma conversão da atenção, conduzindo-a à especulação e à contemplação, de modo a buscar uma percepção mais completa da realidade. A aplicação desses conceitos bergsonianos ao pensamento de Christine de Pizan e à estrutura narrativa de *A cidade das damas* revela uma impressionante *intuição filosófica* da pensadora medieval: duas falácias são comuns e abrangentes no pensamento misógino – a primeira, um tipo especial de *argumentum ad hominem*, que poderia ser denominado de *argumentum ad mulierem*, consoante o qual determinada pessoa é acusada tão somente por “ser mulher”; a segunda, que sustenta e legitima a primeira, é o *argumentum ad baculum*, lastreado na autoridade que se impõe pela força e pela intimidação –; ao longo do texto, tais falácias se apresentam de forma cada vez mais contundente, até que, levadas ao extremo no Livro III, excedem ao plano do discurso e se configuram em práticas de tortura e extermínio. Assim, tomando as narrativas das mártires em sua totalidade, há que se converter a atenção para a dramática intuição de que a aplicação indiscriminada dos *argumenta ad mulierem* e *ad baculum* conduz ao sistemático extermínio das mulheres. Não se trata apenas de lhas recusar o conhecimento ou a virtude, mas de lhas negar o próprio direito à existência.

O discurso da Dama Justiça recolhe algo próprio do sentimento medieval, a dramatização da paixão e morte do Filho do Homem, para colocá-lo em chave feminina¹⁹², descrevendo o extermínio sistemático das filhas da honra e da virtude. Completa-se um dos objetivos de Christine – qual seja, desnudar o argumento misógino em toda a sua crueza, de modo a revelar a violência sistêmica perpetrada contra o sexo feminino: contra a Razão, ao cassar às mulheres o direito à palavra e o acesso ao estudo; contra a Retidão, pelo tratamento desumano, pelo entretenimento sexual, pela nudez forçada, pela violação e pelo estupro; contra a Justiça, por “*sua destruição com excesso de crueldade, sua expoliação até o último vestígio de vida, sua tortura até a morte*” (Segato, 2012, s/n).

Assim como do *graal* jorra incessantemente o sangue de Cristo, da taça de ouro da Dama Justiça jorra o sangue das mulheres vítimas do feminicídio, termo

¹⁹¹ Bergson, 2006, p. 159-160.

¹⁹² Lemarchand, 2000, p. 51.

estabelecido por Rita Laura Segato (2012) – recolhendo contribuições de Marcela Lagarde e de Julia Monarrez –, que o aponta como uma forma sistêmica de violência que culmina com o assassinato de mulheres por elas serem tão somente mulheres. Consoante aponta o *Global Burden of Armed Violence 2011* (apud Waiselfisz, 2012, p. 26), os “altos níveis de feminicídio frequentemente vão acompanhados de elevados níveis de tolerância da violência contra as mulheres e, em alguns casos, são o resultado da dita tolerância”. O mesmo estudo aponta o atual crescimento dos casos de feminicídio no Brasil e no mundo. Ainda segundo Júlio Jacobo Waiselfisz (*op. cit.*), os feminicídios ocorrem em sua maioria no ambiente doméstico – 68,8% dos casos de agressão ocorrem na própria residência da vítima –, sendo o parceiro ou ex-parceiro o responsável pela quase metade dos casos. Cenário que revela a atualidade do apelo que Christine de Pizan faz às suas leitoras:

Enfim, todas vós, mulheres, damas de grande, média e humilde condição, que nunca vos falte consciência e lucidez para poderes vos defender dos inimigos de vossa honra e de vossa virtude. Vede, minhas damas, como de toda parte esses homens vos acusam dos piores defeitos! Desmacarai suas imposturas pelo brilho de vossa virtude; fazendo o bem, demonstrai que todas essas calúnias são mentirosas. [...] Repeli aos bajuladores hipócritas, que procuram tomar-vos, com seus falsos discursos e suas armadilhas, vossos bens mais preciosos: a excelência de vossa honra e a beleza de vossa reputação. Ó, minhas damas, fugi, fugi da louca paixão que eles exaltam a vosso lado! Fugi dela! Pelo amor de Deus, fugi! Nada de bom pode vos acontecer. Desgraçadamente, essa é a verdade; não vos deixeis iludir do contrário. Lembrai-vos, caras amigas, como esses homens vos acusam de fragilidade, de leviandade e de inconstância – o que não os impede de utilizar as armadilhas mais sofisticadas e de se esforçar de mil maneiras em seduzir-vos, em pegar-vos como fazem com tantos animais em suas redes. Fugi, minhas damas, fugi! Evitai essas amizades, pois sob risos se escondem os venenos mais letais. Que seja-vos agradável, minhas digníssimas damas, procurar as virtudes e fugir dos vícios, para que cresçam e se multipliquem as habitantes de nossa Cidade. (III.19.6)

Ante a dura realidade do feminicídio, Christine apresenta uma atitude de resistência – ante o extermínio, a sobrevivência; ante a provação, a contemplação da vitória final. A própria visão motriz da narrativa, da qual emergem as figuras das três damas, revela Christine absorta em contemplação, em uma visão de inspiração divina. Por meio dela, Christine torna-se capaz de ver além das aparências, adquirindo a clarividência do sentido profundo de ser mulher. Sob orientação da Razão, da Retidão e da Justiça, ela percorre o caminho do conhecimento, partindo da indagação e chegando à contemplação da verdade. Então, com o desenrolar do diálogo, fica nítido que Christine é portadora de uma revelação, de algo que se concretiza no próprio momento da reflexão fixada pela escrita: a Cidade das Damas.

Não sei mais o que te dizer, Christine, minha amiga. Poderia citar-te um número infinito de mulheres de diversas condições – virgens, viúvas ou casadas – que apresentaram as virtudes divinas com espantosa força e constância. Mas o que disse já é suficiente para ti, pois parece-me que cumpri corretamente minha tarefa de finalizar as mais altas edificações de tua Cidade, e de povoá-la com mulheres excelentes, exatamente como te havia prometido. [...] E mesmo se não cito – pois seria muito difícil de fazê-lo – todas as santas que existiram, que existem e que existirão, todas poderão encontrar um lugar nesta Cidade das Damas, sobre a qual poderia dizer: “*Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei!*”¹⁹³ Eis então tua cidade perfeita, fortificada e bem segura, como te havia prometido. (III.18.9)

A cidade de Christine de Pizan, refúgio e símbolo de resistência para todas as mulheres, como a apocalíptica *Jerusalém celeste* para os cristãos (Apocalipse 21, 2.10-15), é fundada no alto e alcançável mediante o conhecimento contemplativo. É um paradigma, tal a cidade de Platão:

– Entendo, disse. Tu te referes à cidade de que falávamos, cuja fundação está nos discursos, pois não creio que ela exista em algum lugar da terra

– Mas, talvez – eu respondi – esteja no céu como um paradigma, à disposição de quem o queira ver, e tenha como objetivo habitá-la. (*A república*, IX, 592 a-b)

Na cidade de Agostinho, todos os homens de boa vontade – os que já viveram, os que vivem, e os que viverão –, unidos por seu amor comum a Deus e pela busca comum da mesma beatitude¹⁹⁴, formam um povo cujos cidadãos se recrutam em todas as cidades terrestres e cuja sede é a Cidade de Deus. De modo similar, Christine abre as portas de sua cidade para todas as mulheres virtuosas e honradas, pois, situada no conhecimento, é eterna e atemporal.

Minhas veneráveis damas, que Deus seja louvado, pois nossa cidade está aqui construída e perfeita, na qual todas vocês, que amam a glória, a virtude e a fama, poderão hospedar-se com grande honra, pois ela foi fundada e construída para todas as mulheres honradas – as do passado, as do presente e as do futuro. Minhas caríssimas damas, é natural que o coração humano se alegre quando, rechaçando as agressões, sai vitorioso, enquanto seus inimigos saem confundidos. (III.19.1)

Eis finalizada a obra-prima de Christine de Pizan: A Cidade das Damas, modelo de revolução, de resiliência e de resistência para o gênero feminino; legado da Razão, da Retidão e da Justiça para todo o gênero humano.

¹⁹³ Salmo 87 (86), 3. Este salmo é citado por Paulo, ao referir-se à “*Jerusalém do alto*” (Gálatas 4, 26); a mesma cidade messiânica, a “*Jerusalém celeste*”, é apresentada após o combate escatológico e o julgamento das nações e descrita por João nos capítulos finais da narrativa da visão de Patmos (Apocalipse 21, 2.10-15). Na visão de João, a “*Jerusalém celeste*” é o refúgio dos cristãos que passaram pela grande tribulação, que resistiram ante as perseguições. A cidade, com seus portões e muralhas, serve de modelo para a Cidade das Damas de Christine. A citação latina registra ainda as palavras que Agostinho escolhe para dar título à sua cidade do alto: *Civitas Dei* – A Cidade de Deus.

¹⁹⁴ Gilson, 2007 (1), 156-157.

Conclusão

A leitura de *A cidade das damas*, de Christine de Pizan, permite identificar, no discurso das três damas alegóricas, que o conhecimento filosófico se apresenta na obra como força motriz para revolução de conceitos ante a tradição misógina, como motivação para resiliência das virtudes ante as agressões morais e psicológicas, e como fundamento de resistência e sobrevivência ante a brutal realidade do feminicídio.

A proposta de Christine não é o de um enfrentamento cego e irracional entre homens e mulheres, como se o masculino só pudesse ser estabelecido pela aniquilação do feminino, ou o contrário. A identidade de cada um se estabelece pela relação com os demais. Recorrendo à *Gestalt*, a figura se define pelo fundo; o *Eu* se define pelo *Tu*. Da mesma forma, o masculino se define pelo feminino, e cada agressão a uma mulher em particular deve ser entendido como um ataque a todo o gênero humano

Christine aponta o conhecimento como instrumento privilegiado de conciliação e reconhecimento mútuo, que passa, antes de tudo, pela intransigente defesa da integridade feminina. Dessa forma, o conhecimento a partir da própria experiência é o mais importante instrumento de defesa da sua integridade corporal; a reflexão filosófica como exercício intelectual de prática das virtudes é fundamental para a preservação da sua integridade de caráter; a contemplação do Absoluto fundamenta sua integridade espiritual. Desse caminho ascendente resultam mulheres verdadeiramente belas, porquanto fortes e sábias.

No que diz respeito à forma de expressão utilizada para a defesa de seu ponto de vista, a escolha é clara. Christine busca no texto literário e na alegoria o apoio discursivo necessário à expressão da sua tese. É necessário aqui superar a noção de que haja nítida e decisiva diferença entre textos filosóficos e textos literários, de modo que o rigor técnico formal dos primeiros não poderia ser expresso em termos estéticos pelos segundos. A nosso ver, de modo adverso, o pensamento filosófico pode se expressar das mais variadas formas, nas mais diversas culturas, e por todos aqueles que se propõem a pensar as questões primeiras sustentados exclusivamente no *logos*, independente do meio em que se encontram e da condição social à qual estejam submetidos.

Christine de Pizan tem sido reconhecida como escritora e historiadora excepcional. Acreditamos que, além de poesia e história, em seus textos encontra-se também filosofia – e da melhor estirpe.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- _____. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- _____. *Dos Bens do Matrimônio / A Santa Virgindade / Dos bens da viuvez: Cartas a Proba e a Juliana*. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2007.
- ARISTÓTELES. *De generatione animalium*. Translation by A. L. Peck. Aristotle – Vol. XIII. Massachusetts: Harvard University Press, 1942.
- _____. *Ethica Nicomachea: tratado da virtude moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- _____. *Historia animalium*. Translation by D'Arcy Wentworth Thompson. Aristotle – Vol. IV. Oxford: Claridon Press, 1910.
- BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BOCCACCIO, Giovanni. *De mulieribus claris (Famous women)*. Translated by Virginia Brown. Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- _____. *De mulieribus claris (Mujeres Preclaras)*. Traducción de Violeta Díaz-Corralejo. Colección Letras Universales. Madrid: Catedra, 2010.
- CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Estudo e tradução. Tese de doutorado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006.
- DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de história da filosofia antiga*. Tradução de Georgete M. Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- FRANCO JR., Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007 (1).
- _____. *Heloísa e Abelardo*. Tradução de Henrique Re. São Paulo: EDUSP, 2007 (2).
- _____. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*. Madrid: Siruela, 2006 (1).
- _____. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- _____. *O véu de Ísis: ensaio sobre a história da idéia de natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2006 (2).

- LEITE, Lucimara. *Christine de Pizan: uma resistência na aprendizagem da moral de resignação*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2008. Disponível em <<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8146/tde-14042009-152149/>>>. Acesso em 18.10.2013, às 11h07.
- LEMARCHAND, Marie-José. Introducción. In: PIZAN, Christine de. *La ciudad de las damas*. Introducción, traducción, notas y bibliografía de Marie-José Lemarchand. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- MARTINO, Giulio de & BRUZZESE, Marina. *Las filósofas: las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Traducción de Mónica Poole. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- MONGELLI, Lênia Márcia. *Nas veredas do Graal*. In: ZIERER, Adriana & FEITOSA, Márcia Manir Miguel (Orgs.). *Literatura e história antiga e medieval: diálogos interdisciplinares*. São Luís: EDUFMA, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 5ª edição. Coleção Os pensadores. São Paulo, Nova Cultura, 1991.
- PERNOUD, Régine. *Cristina de Pizán*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Barcelona: Medievalia, 2000.
- _____. *Joana d'Arc: a mulher forte (Petite vie de Jeanne d'Arc)*. Tradução de Jairo Veloso Vargas. São Paulo: Paulinas, 1996.
- PIZAN, Christine de. *La ciudad de las damas*. Introducción, traducción, notas y bibliografía de Marie-José Lemarchand. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- _____. *A cidade das damas*. Tradução e apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012 (1).
- _____. *A cidade das damas*. Tradução e apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2012 (2).
- _____. *The book of the city of ladies*. Translated by Earl Jeffrey Richards. Foreword by Natalie Zemon Davis. New York: Persea Books, 1998.
- PLATÃO. *A república*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- _____. *Fédon*. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Diálogos de Platão – Vol. V. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

- _____. *O banquete*. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.
- _____. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Diálogos de Platão – Vol. IX. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- _____. *Timeu*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Diálogos de Platão – Vol. XI. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Trad. de Alaya Dullius et alii. São Paulo: Annablume, 2010.
- SCOTT, Joan W. “*La querelle des femmes*” no final do século XX. Revista Estudos Feministas. Vol. 9. Nº 2. Florianópolis, 2001. Disponível em <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2001000200004>>. Acesso em 16.10.2013, às 9h35.
- SEGATO, Rita Laura. *Femigenocídio y feminicidio: una propuesta de tipificación*. Revista Herramienta. Nº 49. Buenos Aires: Ed. Herramienta, 2012. Disponível em <<<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-49/femigenocidio-y-feminicidio-una-propuesta-de-tipificacion>>>. Acesso em 20.11.2013, às 12h40.
- SOUZA, Daniele Shorne de. *A cidade das damas e seu tesouro: o ideal de feminilidade para Cristina de Pizán na França do início do século XV*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2013. Disponível em <<http://www.generos.ufpr.br/files/3b86-monografia_daniele.pdf>>. Acesso em 14.10.2013, às 16h24.
- VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume, 2010.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A bela morte e o cadáver ultrajado*. Revista Discurso. Nº 9. p. 31-62. São Paulo: USP, 1978. Disponível em <<<http://revistas.usp.br/discurso/article/view/37846>>>. Acesso em 3.11.2013, às 11h27.
- WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2012 – Atualização: homicídio de mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: Flacso Brasil / Cebela, 2012. Disponível em <<http://mapadaviolencia.org.br/pdf2012/MapaViolencia2012_atual_mulheres.pdf>>. Acesso em 20.11.2013, às 13h48.
- ZIERER, Adriana. *Literatura e história n’A demanda do Santo Graal: o rei, o cavaleiro e a mulher*. In: ZIERER, Adriana & FEITOSA, Márcia Manir Miguel (Orgs.). *Literatura e história antiga e medieval: diálogos interdisciplinares*. São Luís: EDUFMA, 2011.