

**O RETRATO DA SAJES E BOOA
PRINCESA D. ISABEL, DUQUESA DE BORGONHA,
E A CORTE PORTUGUESA NO SÉCULO XV**

Ricardo Hiroyuki Shibata (SEED/PR)
franciellemodesto@gmail.com

RESUMO

Trata-se de examinar e analisar o contexto da tradução do Espelho de Cristina, publicada em Lisboa, em 1518. Ao reconstituir o percurso da tradição manuscrita das obras de Christine de Pisan (1364-1430) em Portugal, é possível identificar uma série importante e representativa de figuras femininas, ligadas à casa real, cujo esforço foi aclimatar o gênero literário dos espelhos de princesas, a partir das diretrizes do Humanismo, à recém entronizada dinastia de Avis.

Palavras-chave: Espelho de princesas. Christine de Pisan. Humanismo. Renascimento

Era lugar-comum nos *specula principis* medievais, depois de desenvolver o conjunto de virtudes pessoais às quais o príncipe deveria se dedicar, tratar da questão da escolha da esposa ideal. A futura rainha deveria ser, do mesmo modo que o monarca, um repositório de virtudes a partir das quais constituir-se-iam a ética governativa e um exemplo a ser seguido pelos súditos do reino.

No século XIII, William Perrault, em seu *De eruditione principis*, aconselhava que o monarca deveria escolher com cuidado a sua esposa, porque, ao errar, poderia colocar em risco seu poder. Ela deveria possuir igual estirpe e ajudá-lo na educação dos herdeiros do trono. Assim, Perrault dá especial relevo à educação das meninas que deveriam cultivar as habilidades e os ensinamentos necessários para se tornarem “perfeitas senhoras”, o que se conseguiria através de preceptores versados nas letras e evitando manterem-se em ócio. Egídio Romano, no *De regimine principum*, concordava que a rainha deveria ser de mesma estirpe que o monarca e dotada das mesmas virtudes temporais, físicas e espirituais. E acrescentava que seu papel era de tal relevância que deveria compartilhar com o rei os segredos e os conselhos referentes à governação. Para Jacques de Cessoles, em seu *De moribus hominum*, a questão se restringia a fornecer herdeiros ao trono. Não é por acaso que ele insiste que o rei deve se casar uma vez e, a partir disso, a grande responsabilidade da rainha seria ocupar-se com a educação dos filhos.

Se todos esses *specula* repunham o *topos* da qualidade da estirpe social e moral da rainha, sem diferenças muito substanciais, é no autor

anônimo do *Speculum dominarum* (c.1340) – esse verdadeiro “espelho de princesas” –, que surge – segundo pode-se suspeitar – o momento em que se trata dessa questão com mais vagar. Após ressaltar longamente as misérias da existência humana, refere-se, em contraste, à condição privilegiada de rainha e de seu *status* superior dado pela graça e pela Providência Divina. Depois, discorre acerca das vantagens da sabedoria, em especial, do papel do conhecimento e do cultivo das letras. A necessidade de o rei cultivar as letras e protegê-las tornou-se um *topos* frequente na tradição dos *specula principis* e ficou famoso a partir dos conselhos do *Policraticus* de John de Salisbury. No entanto, esse *topos* aqui é transferido para o âmbito das virtudes também da rainha. Além disso, o autor anônimo também afirmava, como os espelhos para príncipes insistiam, que a rainha deveria aprimorar suas qualidades espirituais em forma de proteção à Igreja e nas práticas de caridade. E quanto ao âmbito temporal que a rainha, como o bom príncipe, deveria ser a *summa iustitia* do reino e contribuir para realizar a justiça de Deus, evitando a crueldade e a tirania (BORN, 1928).

Em Portugal, o cultivo das letras por parte de rainhas, princesas e grandes senhoras pode ser atribuído, primeiramente, à Philipa de Lencastre. No entanto, a grande figura histórica, cuja contribuição às letras foi decisiva, é a de D. Isabel, que se tornara duquesa de Borgonha por seu casamento com Filipe, o Bom. Foi nos domínios das práticas literárias de corte e dos primeiros aportes do Humanismo que a repercussão da chegada de D. Isabel à Borgonha se fez notar (PAVIOT, 1995, p. 135). Em verdade, foi sob a proteção e ordens de D. Isabel que Vasco de Lucena realizou a tradução portuguesa dos *Li Fet des Romains* – compilação medieval (c.1213) de excertos das obras de Salústio, Suetônio e Lucano – e de duas obras da Antiguidade clássica: os *Faits et gestes d’Alexandre (Historia Alexandri Magni)*, de Quinto Cúrcio, e o *Traitté des faiz et haultes prouesses de Cyrus (a Ciropédia)*, de Xenofonte, a partir da versão latina de Poggio Bracciolini, de 1470. Foi também Lucena que empreendeu a tradução, em 1442, do *De ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis*, de Pier Paolo Vergério, para a educação do jovem D. Alfonso V de Castela; depois o *De Senectute*, de Cícero, e o *Panegiricus Traiano Augusto*, de Plínio, o Jovem, dedicadas ao infante D. Pedro; e mais tarde, ao rei D. João II, três das quatro orações latinas realizadas pelo Deão de Vergy em defesa de D. Pedro.

No âmbito da literatura devocional, muito corrente em Portugal do período, foi também sob as ordens da duquesa de Borgonha que Jean Miélot traduziu para o francês a *Epistola de gubernatione rei familiaris*,

de são Bernardo – obra que pode ser encontrada na lista de “livros de linguagem” da biblioteca do rei D. Duarte sob o título *Livro dos Ofícios da Casa dalgum Rey* (NASCIMENTO, 1993) – e possivelmente a ela podem ser atribuídas as ordens para a tradução portuguesa da *Imitação de Cristo*, de Thomas Kempis (CEPEDA, 1973). Além disso, houve à época um incremento da biblioteca dos duques de Borgonha, com exemplares da obra de Cícero (*De Amicitia, De Senectute De officiis*). Entretanto, o que é mais impressionante em todo esse conjunto é o *Espelho de Cristina*, a tradução portuguesa do *Livre des Trois Vertus Trésor de la cité des dames* (1405), de Christine Pisan (c.1363-1430), oferecida à rainha de Portugal, D. Isabel, esposa de D. Afonso V e filha do regente D. Pedro (*idem, ibidem*).

Impressionante, do mesmo modo, porque esse espelho de princezas acabou por receber, nesse contexto de modelos de práticas virtuosas, uma tradução portuguesa, publicada posteriormente, em Lisboa, em 1518, sob o título *Espelho de Cristina*.

Como se pode ler no exórdio dessa tradução, que corria manuscrita, a iniciativa partiu da rainha D. Isabel, esposa de D. Afonso V, entre 1447 e 1455 (WILLIARD, 1966). Entretanto, a publicação só foi ordenada, em 1518, pela rainha D. Leonor (viúva de D. João II e irmã de D. Manuel), ela mesma grande mecenas das letras e uma das responsáveis pelas primeiras obras impressas em Portugal, das quais se destacam a tradução do *Vita Christi*, de Ludolphus da Saxônia (Lisboa, 1495); do muito popular tratado de mística do século XV, o *Boosco Deleytoso* (1515); e do próprio *Espelho de Cristina*, três anos depois.

É justamente nesse circuito da formação de uma literatura normativa de corte que se pode vislumbrar o percurso do manuscrito do *Espelho...*, de Christine, e sua ocorrência nos paços da Lisboa avisina. O que revelam os amplos contatos com aqueles que frequentavam a corte de Borgonha em meados do século XV. A partir daqui, surge o nome de Isabel de Portugal, duquesa de Borgonha, esposa de Filipe, o Bom, irmã da Ínclica Geração portuguesa da dinastia de Avis, e tia de outra Isabel – rainha de Portugal, a que ordenou a tradução do manuscrito de Christine.

Assim, é mais do que verossímil historicamente que Isabel de Borgonha tenha enviado de presente o *Livre des Trois Vertus* para a rainha Isabel de Portugal. Isto, para Williard, pelo fato de desejar proporcionar, de um lado, conforto e consolação, de outro, bom conselho, segundo o qual só a sua influência imediata sobre o rei poderia terminar as dissenções familiares e proteger a memória do duque de Coimbra (WIL-

LIARD, 1966).

O *Livre des Trois Vertus*, de Christine de Pisan, fora composto em Paris, em 1405, sendo dedicado a Margarida de Nevers, a filha mais velha do segundo duque de Borgonha, João sem Medo, por ocasião do casamento dela com o delfim francês Luís de Guyenne, herdeiro do trono da França. O casamento unia definitivamente duas das mais iminentes famílias principescas do reino francês e fora o ápice do projeto político da dominação do primeiro duque de Borgonha, Filipe, o Calvo, sobre a casa real dos Valois. Christine assim se endereçava não somente à duquesa de Guyenne, ou à neta da figura mais ilustre do processo de pacificação do reino francês após seguidos anos de conturbações político-dinásticas, porém, presumia-se, à futura rainha da França.

No entanto, o grande interesse dessa obra reside justamente no fato de dar conselhos às jovens princesas e às suas contemporâneas, e do papel mais adequado a ser exercido pela mulher na sociedade do século XV. Sua divisão em três partes é muito convencional: a primeira é dedicada às princesas; a segunda, às damas da corte; e a terceira, às mulheres de baixa extração – da mulher do mercador a dos camponeses, passando pelo programa de reabilitação (por assim dizer) da “*femme de folle vie*”. É o primeiro indício de uma tradição de forte acento na reflexão sobre o estatuto da mulher na sociedade e as características particulares de sua educação, cujo manancial vai desembocar nos tratados morais cristãos sobre casamento (KING, 1993; BUESCU, 1996).

Conforme Ana Buescu (1996), há duas direções divergentes nos discursos desse período sobre a questão da mulher: uma, que procura valorizar o papel da mulher no quadro da tradição do humanismo cristão e do cenário cortês; outra, que testemunha o peso da cultura clerical e da codificação pela tratadística católica da inferioridade da mulher (física, intelectual e social), a despeito do culto marial e da literatura dos trovadores, sobretudo a partir dos séculos XIII e XIV, reabilitar a imagem da mulher.

Para Jean Delumeau (1978), a tradição misógina das épocas medieval e moderna radica na imagem bíblica da mulher, como Eva e como “perigosa agente de Satã”. Discurso que funda seus alicerces em período anterior em que se procurou apagar os rastros bíblicos das palavras de Jesus (de que homens e mulheres “não são mais dois, mas uma só carne”, Mt XIX, 1-9; Mc X, 1-9) e das referências à Paixão e à Ressurreição do Messias. Entretanto, foram as interpretações posteriores das formulações de S. Paulo – ambíguas, por sinal: de um lado, de caráter mais geral,

aquele em que o apóstolo afirma formarem todos os fiéis um só corpo em Cristo (Ep. aos Gálatas, III, 8); de outro, mais particular, aquele da criação de Eva a partir de Adão (I Cor XI, 9) e da submissão da mulher ao homem no casamento (Ef. V, 22-24) – desenvolvidas pela patrística e pela tradição posterior que acabaram por enraizar o discurso oficial do “martelo das feiticeiras”, como, por exemplo, o monge franciscano e confessor da corte de Avignon, Alvaro Pelayo e seu *De planctu ecclesiae* (c. 1330).

Assim, s. Agostinho afirma que se no homem, como plena imagem de Deus, o corpo e a alma concorrem para a salvação; na mulher, o corpo é o obstáculo ao exercício da razão. Nesse mesmo sentido, santo Tomás de Aquino veda a mulher governar o homem (a fraqueza constitutiva da mulher e sua inferioridade instituem sua submissão ao homem). A tradição jurídica medieval do *Decreto* de Graciano (c.1140-1150) afirma, não menos, que o homem, vicário de Deus e dotado de razão e discernimento, tem o poder legítimo de governar, mesmo porque, na narrativa vétero-testamentária do pecado original e da queda, foi a mulher que se deixou seduzir pela serpente e sobre ela é que recaiu o fardo mais pesado da maldição de Jeová: na multiplicação das dores do parto e na submissão irrestrita ao homem (DELUMEAU, 1978).

Através da adição, racionalização e amplificação dos argumentos do arsenal da misoginia, o discurso estereotipado acabava por diabolizar completa e terrivelmente a mulher. Essa tradição patrística foi reatualizada no *Cancioneiro Geral*, de Garcia de Resende, sobretudo naquela composição de Jorge de Aguiar, *Contr’as mulheres* (RESENDE, 1998, v. 2, n. 207). Ou, ainda, na dramaturgia de Baltasar Dias, em seu “Malícia das Mulheres”. Aqui, comparece o mesmo *topos* da mulher descendente de Eva de matriz vetéreo-testamentária, de sujeição ao homem e da inferioridade da mulher diante da vida intelectual (DIAS, 1985).

Esses discursos misóginos ganham particular relevo na pregação de missionários e teólogos católicos em missão catequética em terras do Novo Mundo. Francisco de Vitória ratificava a incapacidade das mulheres quanto à busca intelectual e aos negócios do espírito. As hagiografias seiscentistas estão repletas de relatos de como a vida de virtude, devoção e castidade dos santos foram sujeitos aos ardis e tentações das filhas de Eva e de como eles resistiram firmemente.

Entretanto, no âmbito mais geral da reflexão acerca da educação, a que o humanismo concedeu importância estratégica a partir do *Quatrocento*, Leonardo Bruni, em seu *De Studiis et Litteris Liber* (1423-26),

afirmava que a mulher nobre deveria ser altamente instruída, a partir de uma educação baseada nos *studia humanitatis*. Ela deveria ler os tratados de história, de filosofia moral e poesia em latim. Para Juan Luis Vives, uma educação primorosa faria reluzir aquela doçura (aliás, a concepção de que as mulheres são “doces” é corrente pelo menos desde Christine de Pisan) pelas quais eram tão apreciadas. De modo mais polêmico, Thomas Morus defendia que tanto homens quanto mulheres possuem natureza racional, portanto ambos estariam aptos para o estudo das letras, mediante o qual se cultivam as sementes dos bons preceitos. O objetivo de Thomas Morus não era em nada “feminista”, não pretendia igualdade entre os sexos, não era converter as mulheres em letradas profissionais, como os chanceleres e secretários de Estado como grande parte dos humanistas se tornaram, porém mães eficazes e boas companheiras para seus maridos.

E é nesse tipo de esquadro que se deve mensurar o *speculum* de Christine de Pisan e sua tradução portuguesa quatrocentista, isto é, segundo o modelo cortesão e humanista. Ou seja, as mulheres não eram menos obrigadas que os homens a seguir as práticas da civilidade, conforme se reconhece no livro III, de *O Cortesão*, de Castiglione.

É justamente esses argumentos que estão presentes na mais famosa das obras Christine de Pisan. O *Livre des trois vertus*, também conhecido por *Le trésor de la cité des dames*, explica as obrigações da mulher segundo a posição que ocupa na hierarquia social, estendendo-se do topo do primeiro estado até as choupanas das mulheres mais pobres; obviamente, o papel exercido pela mulher nobre é indispensável – ela é o exemplo de onde escorrem todas as virtudes a serem cultivadas pelas mulheres dos outros estados. O objetivo é em nada subversivo: cada mulher deve agir de acordo com seu estado e manter intacta a hierarquia instituída, pois são as desigualdades sociais que mantêm estáveis a ordem e a paz, tanto no Reino quanto na família. Pisan, então, diferentemente da tradição aristotélico-tomista ou mesmo do incipiente humanismo do debate acerca da natureza decaída da mulher com seus diversos pontos de vista, em especial, atrelado às categorias de virgem, matrona, velha etc., vale-se da classificação conforme à hierarquia (nobre, burguesa, campe-sina etc.).

Nesse sentido, retomando todo esse acumulado do debate acerca das práticas mais decorosas à mulher, estrategicamente dependente do ponto de partida quer de sua natureza demoníaca e infame, quer de sua posição complementar a do homem, é que se encontra o *Livro das Tres Vertudes a Insinança das Damas*, de Christine de Pisan, a referida versão

portuguesa mandada trasladar por D. Isabel de Borgonha (PIZAN, 2002).

Possuindo em seu horizonte a *Cidade das Damas*, da mesma Christine, a “insinança” objetiva justamente determinar e estabelecer os “laços, redes, enjinhos”, que ligam as senhoras de todos os estados, formando a unidade do “colegio feminino”. A precedência é dada segundo a hierarquia temporal, espelho daquela espiritual, em que aquelas de “estado real” (imperatrizes, rainhas, princesas e outras grandes senhoras) tomam o acento superior, mesmo porque são de “maior honra” e “espelho e enxemplo de bôos costumes” tanto para seus súditos quanto “a todos os que a eles ham esguardo”. Daqui, segue a exortação estratégica às virtudes pias, aqueles doces temperos da alma a serem distribuídos primeiramente no banquete espiritual às princesas, cuja função é garantir a salvação eterna e orientar o “bem viver”, e não as “mundanaaes riquezas” do brilho duvidoso e efêmero do “ouro e pedras priciosas”.

Assim, a primeira dessas virtudes, e mais alta de todas elas, é exatamente “o amor e temor de Deos”, pois dela nascem e descendem todas as outras virtudes. O amor compreende a infinita bondade na distribuição dos benefícios, porém, em contraparte, o temor refere-se à justiça punitiva, que não deixa crime sem punição. É ela também que mantém as senhoras de grande estado no reto caminho das virtudes sem os desvios das ocupações da “magnificencia” e das “tentaçõões e treevas do pecado”. Aqui, os viços e deleites mundanos a que tem à disposição a princesa concorrem frequentemente para que ela se volte para a falsidade dos bens terrenos e para a “prosuntosa soberva” (os ricos paramentos, o séquito de serviçais, abundância de vinhos e viandas, boas roupas e joias; a maior linhagem, casamento com senhor de grande estirpe, o rápido castigo à ofensa recebida) que a tornam “mais leda” pela satisfação dos prazeres do corpo, pelo “dese[nfa]damento” e pelos “bôos e prazivees cuidados” (PIZAN, 2002).

Tudo isso nada mais faz do que tornar a princesa “neicia”, “sandidia” e “mal avisada” imersa em vício e pecado; melhor mesmo, nesse sentido da ativação da pastoral da fortaleza do espírito e normatividade do plano ético, lembrar as palavras do *memento mori* (“sabes que tu és hu(u)a miseravel pessoa... pedaço e terra cuberto de melhor pano que os outros”) para desengano daquela referida presunção. Assim, conquanto à princesa seja dada a precedência sobre os outros estados das mulheres, a ela também é forçoso mostrar-se mais exemplar, pois de nada valem as riquezas, honrarias e grande parentesco; o excesso de zelo e atenção quanto a esses aspectos da magnificência apenas cegam a razão e fazem

embotar o juízo, tombando na falsa soberba e de onde emanam todos os outros pecados (PIZAN, 2002). É preciso esclarecer que Christine em nenhum momento de sua argumentação dá a entender que a princesa deva menosprezar ou mesmo renunciar completamente as riquezas, mas tão-somente que deva usá-las com decoro.

Aliás, o decoro dessa normatividade quanto aos vícios e seus excessos compreende o próprio domínio de si e o apaziguamento das paixões. Isso é claro quanto ao voluntarismo da princesa que não aceita ser admoestada de forma alguma, preferindo ser temida e ter sob seu domínio e dispor todas as opiniões e vontades. Para Christine, a ira e o desejo de vingança criam o desamor, portanto é contrário ao bom conselho, afastando de seu convívio as pessoas virtuosas, e só favorecem a adulação. Não que não se deva punir os maus, antes, porém, deve-se ter em vista guardar a clemência.

Assim, no horizonte deve estar sempre aquela justiça punitiva de Deus, que veda a busca indigna de entesouramento em prejuízo de muitos, a inveja de outros de maior estado, condição e autoridade, emprego do tempo em ócio, e a luxúria de iguarias e novidades à mesa. Ainda nesse horizonte, em igual potência, deve estar também a justa medida ética de base amplamente aristotélica que guarda e estabiliza os diferentes estados de mulheres e as une num todo coeso. Em particular, a punição dos pecados, mais especificamente do vício da soberba, faz com que se corrijam os excessos e faça retornar ao grêmio das boas práticas, pois decorosas e em conformidade com a posição hierárquica a qual pertence a mulher, e adequadas à obtenção da graça divina e à via salvífica a que se destinam (PIZAN, 2002).

A advertência acerca das novidades (das iguarias, das vestimentas), da humildade (não se deixar embotar pela soberba) e da clemência (não se deixar tomar pela ira) ficam mais claras no capítulo IX, a que “devisa como a sajes e booa princesa se trabalhará de poer paz antre o princepe e seus vassalos”, justamente o capítulo que abre o conjunto de tópicos e obrigações a serem desempenhadas pela princesa quanto ao auxílio ao príncipe no ofício governativo; corresponde também ao primeiro aspecto do ofício da “vida autiva” – a despeito de Christine claramente afirmar que “a vida contemplativa é melhor”, pois dedica-se a “leixar todolos mesteres deste mundo por soamente pensar em Deos, onde há maior perfeiçom”, entretanto, mais adiante ela dirá, desaconselha a “começar cousa que nom possa perseverar” –, cujo exemplo máximo é o de Marta, complementar àquele exercido por sua irmã, Maria Madalena, nas ocupa-

ções do “serviço da casa”.

Para a tradição humanista, a questão da vida contemplativa se resolvia a partir de um problema de inclinação e vocação pessoal. Conforme s. Bonaventura, no *In Evangelium Lucae* (71-5), a despeito de considerar a vida contemplativa mais segura e estável, a vida ativa pode ser ocasionalmente preferível, dependendo do lugar e circunstância. Em termos de qualidade (*melioritas*), sem dúvida alguma, a vida contemplativa não possui adversários, porém do ponto de vista da escolha do fiel, da “eleição” (*eligibilitas*), a ação algumas vezes deve ser esposada por dever de posição social.

Dante Alighieri, ao examinar mesmo Evangelho de Lucas (Luc 10.38-42), afirma que a vida contemplativa e a ativa formam dois sistemas de práticas morais que podem conduzir à felicidade. Apesar de a vida contemplativa ser moralmente melhor, “ambas podem existir e tornar-se fruto e objetivo de nobreza”. Aqui, a contribuição do humanismo florentino foi decisiva, pois reivindicou a necessária participação dos cidadãos nos negócios do Estado, no âmbito do “humanismo cívico” que Hans Baron (1966) tão bem desvelou.

Isto, em Christine se descreve pelas *figurae* de “Maria Mandalena, em que é fegurada a vida contemplativa... e Marta, sua irmã, per a qual se entende a vida autiva” (PIZAN, 2002). É conhecido o passo em que o Evangelho de Lucas (10, 38-42) narra o episódio: Jesus vem jantar em casa de Marta e Maria. A primeira apressa-se a servi-lo delineando sua característica ativa. Ela aponta para Maria e diz que ela não a ajuda. Jesus, ao responder, acalma-a, e se refere à Maria, esclarecendo: “Marta, estás ansiosa e afadigada com muitas coisas, mas uma só é necessária; e Maria escolheu a boa parte, a qual não lhe será tirada”. Nesse sentido, o “serviço da casa” corresponde à vida ativa, incluindo o casamento e as obras de caridade, enquanto a vida contemplativa envolveria guardar a castidade, a separação do mundo e das preocupações mundanas, e as preces e louvor a Deus.

O delineamento do tema do governo da casa está presente de modo ostensivo na ortodoxia cristã, seja pela proeminência da “família” no interior da doutrina, seja porque este tipo em particular de governo funda os modelos de sociabilidade da comunidade cristã. A matriz mais recorrente é aquela neotestamentária sobretudo das epístolas dos apóstolos (Ef 5:22-6:9; 1 Tim 2:8-15, 6:1-2). No entanto, a passagem mais citada é aquela de Col 3:18-4:1, em que se afirma que a mulher deve ser submissa ao homem, e o homem deve amar sua mulher; as crianças devem obedecer

cer aos pais em tudo; os escravos devem obedecer em tudo a seus mestres; e todos devem saber que existe um maior mestre no Céu. O que é evidente aqui é a máxima preocupação com a preservação da ordem e da hierarquia nas relações sociais (BARTON, 2001).

A questão fundamental que essas regras acerca do governo da casa responde é justamente aquela da aplicação prática da verdade revelada nas Escrituras, portanto cristológicas e teológicas tomadas como imperativos morais, podendo ser traduzida em regras de bem viver com vistas a paz e a harmonia, conforme a teleologia cristã. A medida exata das relações entre marido e mulher é dada pelo princípio de que o homem deve amar a mulher (e não menosprezá-la), pois esse amor deve ser de mesma natureza do sacrifício de Cristo na cruz pela Igreja (Ef. 5:25-7); às mulheres cabe obedecer ao homem para ganhá-lo para Cristo (1 Pedro 3:1-2). As regras de subserviência e autoridade devem basear-se então nos ensinamentos de Cristo, cujo exemplo conseguiria fornecer soluções satisfatórias para o bom governo da casa.

Pensando assim, o modelo monástico medieval e a figura decaída da mulher, descendente direta de Eva, são relativizados no sentido de estabelecer e delinear funções mais adequadas ao ofício das mulheres no âmbito de suas práticas conforme seus vários estados, uma vez que a concepção da mulher, cuja vida deve ter como paradigma o claustro, vai cedendo paulatinamente ao interesse da literatura ético-política pelo papel que a mulher deve exercer estrategicamente no governo da casa. A misoginia medieval, de raiz clerical e suas regras que vedam o casamento, funda-se nos argumentos da ortodoxia cristã de base biológica, jurídica e teológica, que fazem da mulher um ser irracional, carnal, e por natureza inferior ao homem.

É forçoso dizer que não se trata aqui de dois modelos opostos e em confronto, mas da mesma concepção a respeito da natureza da mulher, portanto partindo de idêntico conjunto de *topoi*, com enorme diferença de ênfase. Se, para a tradição patrística e seus seguidores, sobretudo a partir dos rastros fundamentais do *Ad Laetam*, de s. Jerônimo, valia advertir acerca dos perigos do gênero feminino; em Christine de Pisan, trata-se de particularizar quais as virtudes e ofícios que cabem à mulher. Aqui, sem dúvida alguma, concorre – além da exegese neotestamentária – a enorme influência da *Política*, de Aristóteles, e sua concepção da “arte de bem viver”, entendida como uma instância autônoma.

Dessa forma, fica clara a opção de Christine por determinar as particularidades de cada mulher, conforme seu estado, pela vida ativa e

não pela contemplativa, mesmo porque o domínio do governo da casa (do “oikos”, como diz Aristóteles) é do âmbito da ação e não da contemplação. Da mesma maneira, o discurso de Christine de Pisan acaba por legitimar o papel fundamental a ser exercido pela princesa no âmbito dos assuntos temporais e como intermediária fundamental entre o príncipe soberano e os clamores de seus súditos. Esse papel intermediário é particularmente relevante quando os estados do Reino se considerarem agravados, sentirem-se indignados ou se desejarem pedir alguma graça ou privilégio ao príncipe. A ela, cabe interceder e trabalhar em favor de apaziguar os ânimos, evitando toda a “sanha ou rebeliom”, ao mesmo tempo que deve instar os súditos a se manter sempre “leaaes e obedientes a seu Senhor” (para ele longamente reinar e para que “seja amado de seu povo”), salvaguardando assim a paz entre todos (PIZAN, 2002).

Eis, aqui, então, o mais levantado de todos os ofícios da princesa – seu “dereito ofício – ser “procurador de paz”, mesmo porque em que pesem as diferenças de natureza, porque “os homeens som per natureza de maior coração e menos piadosos e o grande desejo que teem de se vingar nom lhes dá lugar de oolhar bem os perigos que podem acontecer”; entretanto, para adoçar tudo isso, “a natureza das mulheres é mais temerosa e mais doce e, por isso, deve desejar mais a paz e trazer ao homem a ela”. Ou, mais especificamente: “de quantos e grandes beens antre mortaaes foram causa, em este mundo, Rainhas e princesas, poendo pazes antre mortaaes imiigos, e antre principes e barõões, e antre povoes revelados e seus Senhores”. A ela, por seu saber e bondade, é que recorrem todos os súditos, pois, enfim, “ela é causa de manteer a terra em paz” (PIZAN, 2002).

Contudo, isto não se pode realizar sem a concorrência estratégica da virtude mais piedosa da caridade, razão de ser da vida ativa, que se traduz exemplarmente na própria escolha e formação da corte da princesa (“bõõs servidores” e “bõõs conselheiros”), em especial, no auxílio e execução das obras de misericórdia. Para o aumento de sua dignidade, há que saber escolher os membros que farão parte de seu círculo mais próximo, a partir daquilo que vê em espelho de suas próprias virtudes. A literatura acerca dos conselheiros do rei era amplamente difundida desde pelo menos a Idade Média e aqui contribui em termos semelhantes, ou seja, com as mesmas tópicas e com forte acento pragmático, para a constituição da corte da rainha.

Sutilmente Christine nada afirma a respeito da legitimidade de um governo feminino, quer porque a lei sálica francesa questionava a capa-

cidade governativa das mulheres, quer porque as Ordenações (refiro-me ao contexto da tradução portuguesa) não admitiam nem a herança nem ascensão feminina à dignidade real. Mesmo assim, se pudesse haver alguma questão de gênero, tratar-se-ia mais precisamente de definir uma nova forma de masculinidade e não de feminismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTON, Stephen C. The epistles and Christian Ethics. In: GILL, Robin (ed.). *Christian Ethic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. New Jersey: Princeton University Press, 1966.

BORN, Lester Kruger. The perfect prince. *Speculum*, v. 3, n. 2, 1928.

BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do príncipe*. Lisboa: Cosmos, 1996.

CEPEDA, Isabel Vilares. Uma versão quinhentista da “Imitação e Cristo”. *Boletim de Filologia*, Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1973, t. 22, fasc. 3/4.

DELUMEAU, Jean. *La Peur en Occident. XIV-XVIII^e siècles*. Paris: Fayard, 1978.

DIAS, Baltasar. *Autos, romances e trovas*. Lisboa: INCM, 1985.

KING, Margaret. *Mujeres renacentistas: La búsqueda de un espacio*. Madrid: Alianza, 1993.

NASCIMENTO, Aires. As livrarias dos príncipes de Avis. *Biblos*, v. 69 (1993).

PAVIOT, Jacques. *Portugal et Bourgogne au XV^e siècle*. Lisboa/Paris: CCP/CNPCDP, 1995.

PIZAN, Christine de. *O livro das tres vertudes a insinanga das damas*. Lisboa: Caminho, 2002.

RESENDE, Garcia de. *Cancioneiro geral*. Lisboa: INCM, 1998. 5 v.

WILLIARD, Charity Cannon. The manuscript tradition of the Livre des Trois Vertus and Christine de Pisan’s audience. *Journal of the History of the Ideas*, n. 27, 1966.