



CHRISTINE DE PIZAN: ¿UNA FEMINISTA ANTE LITTERAM?

ELENA LAURENZI
Università di Firenze

En diálogo con la bibliografía crítica existente sobre Christine de Pizan y mediante una lectura atenta de *La cité des dames*, este artículo aboga por la consideración de esta autora como precursora feminista, subrayando el valor político de la *querelle des femmes*, la incipiente teoría feminista contenida en *La cité des dames* y la actualidad de muchos de sus elementos, como la conciencia del carácter construido del género o la concepción de lo femenino como proyección masculina.

PALABRAS CLAVE: Christine de Pizan, *querelle des femmes*, *La cité des dames*.

La querelle des femmes

Un sector del feminismo contemporáneo sitúa sus orígenes en la lucha colectiva por los derechos que se desencadena con la Revolución francesa y se desarrolla en el sufragismo del siglo XIX. Para este feminismo, que apela a los principios del jusnaturalismo reivindicando la paridad en el plan jurídico y político, en nombre del universalismo y de la igualdad de todos los seres humanos, mujeres militantes como Olympe de Gouges o Mary Wollstoncraft representan las figuras “pioneras”. Así lo expresa Celia Amorós en su libro *Tiempo de feminismo*. El feminismo, argumenta la autora, surge a finales del siglo XVIII, en el paradigma teórico de la Ilustración y del contrato social. Su actitud peculiar, teórica y política, es la reivindicación de los derechos (*vindicación*), y Amorós la distingue radicalmente de la *queja*, entendiendo con esta última una actitud recurrente de las mujeres a lo largo de la historia, que se afirma como género literario con la conocida *querelle des femmes* en el siglo XIV y tiene en la obra de Christine de Pizan *La cité des dames* uno de sus ejemplos más destacados. Mientras que la vindicación “reclama la igualdad en base a una irracionalización del poder patriarcal y una deslegitimación de la división sexual de los roles” (Amorós, 1987: 56), en la *querelle* las mujeres abogarían en defensa de su sexo, reclamando su

301

valor o “excelencia”, pero sin cuestionar la lógica del sistema y del poder patriarcal: “periódicamente, las mujeres exponen sus quejas ante los abusos de poder de que dan muestra ciertos varones, denostándolas verbalmente en la literatura misógina o maltratándolas hasta físicamente. No ponen en cuestión la jerarquía de poder entre los géneros ni vindican la igualdad” (Amorós, 1997: 55).

Sin embargo, la distinción entre vindicación y queja no resulta tan neta. Milagros Rivera subraya que la palabra *querelle* deriva del verbo latino *quereor* y conserva ambos significados, tanto el de “lamento” como el de “protesta”; es pues una palabra que evoca el conflicto y la polémica (Rivera, 2003: 88). Además, Rivera observa que el significado y el matiz polémico del término se asentaron en el siglo XIII, en el contexto histórico que marcaba la recepción del derecho romano en los ámbitos jurídicos de las universidades y de las cortes feudales. Estos mismos ambientes acogieron y dieron impulso a la *querelle des femmes*. La propia *querelle* señala, pues, la entrada del lenguaje del derecho en el vocabulario de la política y de la historia de las mujeres.

La *querelle des femmes* eclosionó en Europa a finales del siglo XIII, período que sella la decadencia del Medioevo y el paso del orden feudal al Estado moderno. El estudio ya clásico de Joan Kelly, “Did women have Renaissance?”, muestra que para las mujeres tal pasaje no representó un avance, sino una regresión, en muchos aspectos: significó una pérdida de estatus y de derechos para las que pertenecían a las familias aristocráticas, y una domesticación reforzada para las de las clases populares o de la burguesía emergente; éstas se vieron relegadas en el ámbito familiar y doméstico (*household*), al que se otorgaba cada vez más una función de control social (Kelly, 1977). En el plano ideológico, la emergente cultura humanística y renacentista se contraponía a la persistencia de la cultura escolástica-clerical, ferozmente misógina. Sin embargo, tampoco el Humanismo contemplaba a las mujeres en el ideal universal de *Humanitas*: era inconcebible que una mujer pudiese corresponder al modelo renacentista de Hombre sino a despecho de las “cualidades propias de su sexo”, transformándose en *virago*.

Para las mujeres que gozaron del privilegio de la instrucción, el intercambio intelectual con sus afines y maestros humanistas significó una experiencia mortificante e incluso “dramática”. De hecho se sentían, como mujeres, despreciadas y nuevamente oprimidas en la nueva cultura. Pero a esa misma cultura tuvieron que apelar puesto que de sus principios e ideales procedían la legitimación para hablar, y de su patrimonio se alimentaba su reflexión, aunque fuera para criticarlo, reinterpretarlo, o subvertirlo. En palabras de Joan Kelly, estas mujeres experimentaron una “distinctively female anguish, women’s version of the self-disdain of the colonized” (1984: 80).

Christine de Pizan ofrece una muestra sublime de los tormentos de esta mala conciencia en las páginas iniciales de *La ciudad de las damas*, donde relata su desconsuelo frente a las opiniones misóginas que encuentra en sus lecturas:

filósofos, poetas, moralistas, todos [...] parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio. Volviendo sobre todas esas cosas en mi mente, yo, que he nacido mujer, me puse a examinar mi carácter y mi conducta y también la de otras muchas mujeres que he tenido ocasión de frecuentar [...] Me propuse decidir, en conciencia, si el testimonio reunido por tantos varones podría estar equivocado. Pero por más que intentaba volver sobre ello, apurando las ideas como quien va mondando una fruta, no podía entender ni admitir como bien fundado el juicio de los hombres sobre la naturaleza y la conducta de las mujeres. Al mismo tiempo, sin embargo, yo me empeñaba en acusarlas porque pensaba que sería muy improbable que tantos hombres preclaros, tantos doctores de tan hondo entendimiento y universal clarividencia [...] hayan podido discurrir de modo tan tajante y en tantas obras [...] Este solo argumento bastaba para llevarme a la conclusión de que todo aquello tenía que ser verdad, si bien mi mente, en su ingenuidad e ignorancia, no podía llegar a reconocer esos grandes defectos que yo misma compartía sin lugar a dudas con las demás mujeres. Así, había llegado a fiarme más del juicio ajeno que de lo que sentía y sabía en mi ser de mujer. (Christine de Pizan, 2006: 64-65)

La ocasión que hizo estallar la mecha de la *querelle* fue la publicación, en el 1277, de una versión ampliada del *Roman de la Rose* (un texto de literatura cortesana muy popular, escrito en 1225 por Guillaume de Lorris), al que se le había agregado páginas de sabor ferozmente misógino de la mano de Jean de Meun. La protesta de las mujeres contra los argumentos misóginos de este y otros autores arraigó rápidamente en la Universidad y en las Cortes europeas y el debate se prolongó hasta el estallido de la Revolución Francesa. Tal acontecimiento cambió radicalmente el escenario, marcando el nacimiento del Feminismo como movimiento político: la protesta de las mujeres salió de los salones para unirse con la práctica política y con la lucha social, animada por las perspectivas de cambio abiertas por la ideología del progreso. A falta de tales perspectivas y de una efectiva radicalización social, la *querelle des femmes* mantuvo un carácter esencialmente reactivo e ideológico:

The struggle of the *querelle* was carried on mostly by the female members of a distinctively modern, literate class [...] In the main, they were the forebears of what Virginia Woolf called "the daughters of educated men". [...] Although still reactive to misogyny, the feminists affected by the French Revolution felt themselves part of a new and hopeful future for women. They were animated by a notion of progress and of intentional social change. The feminists of the *querelle* were reacting to changes they seemed to have no control

over. [...] Lacking a vision of social movement to change events, their concern lay with consciousness. (Kelly, 1984: 69, 79)

Sin embargo, la *querelle* no fue una disputa ficticia o puramente literaria. Su valor político, como subraya Milagros Rivera, consistió en el hecho de ser una contienda alrededor de lo simbólico, que hundía sus raíces en los cambios sociales en acto y que asumió el carácter de una verdadera batalla para la redefinición de las relaciones entre hombres y mujeres (Rivera, 2003: 87).

En esta misma línea, Joan Kelly detecta en los términos y en las ideas de la *querelle des femmes* el núcleo de una incipiente teoría feminista:

We generally think of feminism, and certainly of feminist theory, as rising in the nineteenth and twentieth centuries. [...] I hope to demonstrate a solid, four-hundred-year-old tradition of women thinking about women and sexual politics in European society before the French Revolution. Feminist theorizing arose in the fifteenth century in intimate association with, and in reaction to, the new secular culture of the modern European state. It was the voice of literate women who felt themselves and all women maligned and newly oppressed by that culture, but who were, at the same time, empowered by it to speak out in women's defence. Christine de Pizan was the first such feminist thinker, and the four-century-long debate on women that she sparked, known as the *querelle des femmes*, became the vehicle through which most early feminist thinking evolved. (Kelly, 1984: 65-66)

Kelly precisa que el término "teoría" se entiende aquí en su significado originario de "visión conceptual": no pretende decir que el patrimonio de ideas del feminismo haya quedado invariado desde los tiempos de la *querelle*, sino que en la *querelle* se asistió a la definición de una serie de posiciones o puntos de vista (*positions*) que han ido delineando un pensamiento femenino contrapuesto al masculino dominante, y que articulan la estructura teórica del feminismo hasta el presente. Como soporte de esta tesis, Kelly distingue tres puntos fundamentales:

1. The *querelle* is almost all polemical [...].
2. In their opposition, the early feminists focused upon what we would now call gender. That is, they had a sure sense that the sexes are culturally, not just biologically, formed [...].

3. The immediate aim of these feminist theorists was to oppose the mistreatment of women. [...] But their understanding of misogyny and gender led many feminists to a more universalist outlook than the accepted value systems of the time allowed. By exposing ideology, and opposing the prejudice and narrowness it fostered, they stood for a general conception of humanity. (Kelly, 1984: 66-67)

Siguiendo las líneas de reflexión indicadas por Kelly, intentaré destacar algunos elementos de actualidad de la obra de Christine de Pizan *La cité des dames*, y discutir su relevancia para la teoría política feminista, recurriendo a algunos ensayos críticos sobre esta cuestión.

Christine de Pizan: la cognición del género

Christine de Pizan (1364-1430), intelectual de origen italiano criada en la corte de Carlos V de Valois, fue una de las primeras *femmes de lettres* que convirtió la ocupación intelectual en una profesión, editando los libros que escribía en su taller de copista. Su fama de paladina de las mujeres se estableció en el 1399, con algunas obras en verso que polemizaban con el texto mencionado de Jean de Meun (*Epistre au Dieu d'Amours*, 1399; *Le Débat des deux amans*, 1400; *Dit de la Rose*, 1402), y se consolidó en 1404 con la publicación de su obra más conocida, *Le livre de la cité des dames*¹.

Alrededor de la tesis del “feminismo” de Christine de Pizan hay un debate abierto entre las estudiosas y los estudiosos. Beatrice Gottlieb (1985), en un ensayo muy citado, la rechaza como un “anacronismo” sobre la base de irrefutables argumentaciones de orden histórico-sociológico: si el feminismo se define como movimiento político dirigido a la consecución de los derechos, no tiene sentido aplicar este término a Christine de Pizan. A tan tajante conclusión objeta, entre otras y otros, Eric Hicks, argumentando que es también anacrónica la idea de que nuestro tiempo sea único y totalmente original. Hicks sugiere que la historia de las ideas exige un enfoque de larga duración que legitima nuestras cuestiones acerca de la actualidad de una pensadora como Christine de Pizan, así como nuestro deseo de referirnos a sus textos para observar nuestro presente como “in a distant mirrow”: “It is therefore not so much that Christine’s feminist consciousness in the *City* is surprisingly modern, but rather [...] that the problems facing women in our own time are so surprisingly archaic. They too have survived” (Hicks, 1992: 13).

La ciudad de las damas se abre con la escena de la escritora en su cuarto de estudio mientras medita sobre sus lecturas. Esa imagen, reproducida en la miniatura *Cité des dames* (Paris BN 607), es bastante común en

¹ Para la singular biografía de Christine de Pizan, me refiero al estudio de Régine Pernoud (2000).

la iconografía de la época y refleja una moda difundida entre las aristócratas, que a menudo se hacían retratar en su propio cuarto, leyendo. Pero la autorrepresentación de Christine anticipa también de manera poderosa aquella “habitación propia” a la que el feminismo del siglo XX, siguiendo a Virginia Woolf, reconoce un valor político determinante. La miniatura, con su doble escena, manifiesta que existe un hilo que conecta el cuarto de estudio de Christine con la ciudad fundada por ella, y ese vínculo consiste en el libro que Christine se pone a escribir. De hecho, la obra tiene una estructura arquitectónica, narra la ciudad, la refleja y la encarna: la ciudad es, ella misma, el libro (cfr. Caraffi, 2003). La estructura de la ciudad imaginada por Christine supone un orden, una medida, unas proporciones. Como observa Margarete Zimmermann (2000: 570), sus principios de construcción, descritos detalladamente, contrastan con la imagen del laberinto, símbolo de la femineidad amenazadora, retorcida y devoradora.

La escena conecta también con otra iconografía, la de la Anunciación. La visita que Christine recibe de las tres Virtudes laicas (Razón, Rectitud-Derechura² y Justicia) que la animan a edificar la ciudad tiene un paralelismo con la visitación de la Virgen y se concluye con un acto de consentimiento, que evoca explícitamente la *ecce ancilla* de María. Se entrevé otra referencia a las Escrituras en la misión que Christine va a tener que cumplir: la de “expulsar el error” de la misoginia que marca la historia y fundar un nuevo orden para la convivencia entre los seres humanos sobre la tierra.

En las primeras palabras de su diálogo con Razón, Christine explicita esta misión civilizadora: denuncia que las mujeres se encuentran “abandonadas como un campo sin cerca” (2006: 69) y necesitan una ciudad que no sólo las proteja de las agresiones masculinas, sino que también contenga y dé forma a su saber y refleje en los edificios su visión del mundo.

La misión de Christine supone una *pars destruens* y una *pars costruens*. La primera tarea consiste en la demolición de los prejuicios contra las mujeres: se trata de echar fuera del campo “rico y fértil” de las Letras “todos los negros y sucios pedruscos” de la misoginia. Una vez limpiado el terreno, se puede proceder a la edificación de la ciudad: una ciudad simbólica, emblema de un saber nuevo, cuyas piedras “vivientes” están constituidas por figuras de mujeres excelentes traídas de la historia, del mito, de la leyenda, de las Escrituras.

El criterio de la excelencia supone una subversión en la valoración de los atributos y características femeninas. Las mujeres valiosas nombradas por Christine mantienen los tratos de su femineidad: la ternura, la paciencia, la ironía, la astucia, la fidelidad. Hablar en favor de las mujeres no significa equipararlas a los hombres, sino defender el valor de su especificidad: no se trata de compensar un *handicap*, sino de rectificar un juicio de valor. Así lo reflejan estas consideraciones de la dama Razón con respecto a la mayor debilidad física de las mujeres: “en lo que respecta al valor y la fuerza física,

² Sobre la denominación de esta segunda Virtud, ver nota 3.

Dios y Naturaleza han hecho un favor a las mujeres dándoles la debilidad. Gracias a este defecto, que tampoco es muy ingrato, no tienen que cometer horribles torturas, asesinatos y crueles exacciones que Fuerza ha mandado y sigue mandando acometer cuando ella señorea este mundo” (2006: 92). Margaret Brabant (1992: 217), en un ensayo dedicado al pensamiento político de Christine de Pizan, se pregunta si, insistiendo en las dotes y las cualidades femeninas, Christine no termina por avalar las representaciones de género del discurso dominante, quedando presa de la dialéctica de la identidad y la alteridad. Pero tal ambivalencia, lejos de ser un signo de falta de conciencia o el límite de una conciencia prefeminista, manifiesta un elemento constitutivo del discurso de las mujeres tal y como se desarrolla a partir de la Revolución francesa. Así lo destaca Joan Scott, identificando esta paradoja a lo largo de la historia del pensamiento político feminista:

Feminism was a protest against women’s political exclusion; its goal was to eliminate “sexual difference” in politics, but it had to make claims on behalf of “women” (who were discursively produced through “sexual difference”). To the extent that it acted for “women” feminism produced the “sexual difference” it sought to eliminate. This paradox –the need both to accept and to refuse “sexual difference”– was the constitutive condition of feminism as a political movement throughout its long history. (Scott, 1996: 3-4)

En este sentido, Christine de Pizan comparte la ambivalente condición de las mujeres emancipadas que, aún hoy en día, persiguen la paridad y, al mismo tiempo, cuestionan a fondo el modelo de igualdad establecido al reivindicar la especificidad de la experiencia femenina.

Por otro lado, es importante subrayar que en la obra de Christine de Pizan no hay exactamente la insistencia repetitiva sobre las “cualidades estáticas del género” que Kelly denuncia en muchas de las autoras de la *querelle*, atribuyéndola a su aislamiento y a la falta de perspectivas de cambio (1984: 74). Al contrario, un aspecto a destacar del pensamiento de Christine es su conciencia del carácter construido, social y arbitrario de la diferencia entre los sexos –es decir de lo que hoy llamamos *gender*- que Christine opone de forma tajante frente a las interpretaciones esencialistas y dualistas de la naturaleza masculina y femenina derivadas de la tradición escolástico-tomística (Richards, 2003). Leamos, pues, su interpretación del Génesis:

Dios tuvo en su pensamiento eterno la idea del hombre y de la mujer. Cuando quiso sacar a Adán del limo de la tierra en el campo de Damasco, así lo hizo y llevo hasta el Paraíso Terrenal [...] Allí lo dejó dormido y formó el cuerpo de la mujer con una de sus costillas

para significar que ella debía permanecer a su lado como su compañera, no estar a sus pies como una esclava, y que él habría de quererla como a su propia carne. Si el Soberano Obrero no se avergonzó creando el cuerpo femenino, ¿por qué Naturaleza habría de avergonzarse? [...] No sé si te das cuenta de que fue formada a la imagen de Dios. ¿Como puede haber lenguas que renieguen de una impronta tan noble? Sin embargo hay locos que creen, cuando oyen decir que Dios hizo al hombre a su imagen, que se trata del cuerpo físico. Nada más falso [...]. Al contrario, se trata del alma, reflejo de la imagen divina, y esta alma, en verdad, Dios la creó tan buena y noble, idéntica en el cuerpo de la mujer y del varón. (Christine de Pizan, 2006: 81)

La explicación de la diferencia, aun cuando es admitida, se desvincula así de los argumentos metafísicos sobre la “naturaleza” masculina y femenina, para fundarse en razones de orden sociológico:

¿Y por qué crees tú que las mujeres saben menos? [...] Es sin duda porque no tienen, como los hombres, la experiencia de tantas cosas distintas, sino que se limitan a los cuidados del hogar, se quedan en casa, mientras que no hay nada tan instructivo para un ser dotado de razón como ejercerse y experimentar con cosas variadas. [...] En cuanto a afirmar que las mujeres saben menos, que su capacidad es menor, mira a los hombres que viven aislados en el campo o en el monte, estarás de acuerdo en que en muchos sitios salvajes los hombres son tan simples de espíritu que uno los tomaría por animales. (Christine de Pizan, 2006: 119-120)

A las razones de orden material se añaden las de orden simbólico, que hacen que las mujeres queden invisibilizadas. Sus virtudes y méritos, así como sus contribuciones a la civilización y a la historia de la humanidad, son cosas “que se ven todos los días, pero nadie les presta la debida atención” (Christine de Pizan, 2006: 183).

A lo largo del libro, Christine deconstruye los rasgos de la diferencia sexual utilizando la historia: manifiesta, con ejemplos de mujeres jefes de Estado, guerreras, estrategas, mujeres de ciencia, inventoras de tecnologías, filósofas y sabias, que las mujeres pueden ejecutar y de hecho han ejecutado cualquier tarea, incluidas las tradicionalmente masculinas, y demuestra que, en diferentes épocas y circunstancias, han modificado los roles y las características que se les atribuían o los han interpretado de maneras muy distintas y hasta contradictorias. Es más, Christine se empeña en atribuir a las mujeres el rol clave de fundadoras de ciudades y de promotoras de civilización, como es el caso de Carmenta, que combina el saber

profético con la función legisladora y con la invención de la escritura: son las mujeres, pues, quienes sacaron de la barbarie a los hombres rudos, alfabetizándolos, urbanizándolos, puliendo sus mentes salvajes.

Pero la muestra más relevante de su conciencia del género es la afirmación categórica de que los rasgos de lo “femenino” no son una descripción objetiva de las mujeres, sino la proyección de deseos, miedos e intereses masculinos: un “abuso de poder”, por parte de los hombres, que “mandan sobre las mujeres” (Christine de Pizan, 2006: 171): “En realidad ellos se van cargados de tanta autoridad moral que se atribuyen el derecho de acusar a las mujeres de los peores defectos y crímenes [...] Así el hombre siempre tiene el derecho a su favor porque pleitea representando a ambas partes” (Christine de Pizan, 2006: 208). Christine manifiesta así una profunda cognición del sello sexista de la cultura y de la polis. No se limita a oponerse a los prejuicios misóginos, sino que proyecta una mirada crítica sobre la tradición intelectual en su conjunto y en sus singulares ejemplos, para mostrar su carácter distorsionado y parcial: “Christine de Pisan reached what has come down to us as the first analysis of the sexual bias of culture” (Kelly, 1984: 80). Desde este punto de vista, según Kelly, *La ciudad de las damas* se puede definir como un primer ensayo de *Women Studies*, pues no sólo pone a las mujeres en el centro, como objeto de investigación, sino que cuestiona el sexismo implícito en los criterios epistemológicos de observación y de interpretación de la realidad (Christine de Pizan, 2006: 83).

Otro aspecto relevante es la elevada conciencia de sí misma que Christine manifiesta en el momento de tomar la palabra en la escena pública. En su obra, afirma con autoridad la validez y trascendencia de las opiniones expresadas, legitimándolas a partir de su propia experiencia directa y de la experiencia de otras mujeres. Desafiando el discurso masculino, ofrece al mismo tiempo un criterio alternativo para medir la validez de los argumentos sobre la “naturaleza femenina”. Christine escribe sobre la base de su propia experiencia, habla “con voz propia”. La intención de legitimarse a sí misma y su propia obra se manifiesta desde las primeras páginas del libro a través de las consignas dadas por las tres damas y sigue, a lo largo de todo el libro, con el uso reiterado de la primera persona –“Moi, Christine”. Christine es, en este sentido, un ejemplo de mujer que, otorgando consideración a las experiencias femeninas, sabe ejercer un poder, entendido como capacidad y posibilidad de influir en el mundo.

La ciudad de las damas: una alegoría secular

¿Qué tipo de ciudad propone Christine? ¿Tiene relevancia para nosotras, hoy en día? Aplicando a *La cité des dames* claves de lectura procedentes de la teoría feminista contemporánea, Milagros Rivera ha analizado el libro como una “ginecotopía”. Esta utopía de un espacio separado, poblado exclusivamente por mujeres, representa, según Rivera, el refugio en el imaginario frente a la impotencia de la acción política: “La persistencia de modelos de relaciones sociales y políticas sistemáticamente hostiles a las muje-

res explica la inclinación de éstas, durante siglos, para refugiarse en las utopías, en el sueño de un mundo distinto” (1990: 199).

Otras autoras, como Margarete Zimmerman, se distancian sin embargo de esta interpretación y anotan que *La cité* se parece sólo superficialmente a las construcciones utópicas que le sucedieron (como la *Utopía* de Thomas More, o *La città del sole* de Tommaso Campanella) de las que difiere tanto en el propósito como en el significado. Zimmermann nota que la ciudad de Christine no se sitúa, como la utopía, en una dimensión puramente imaginaria, sino que oscila entre lo real y lo virtual, pues sus “piedras vivas” han sido extraídas de la historia. La ciudad no se coloca fuera del tiempo: más bien lo acompaña, “nueva y eterna”, como un modelo de perfección ilimitado. El texto describe una realidad *más allá*, respecto a la empírica, y sin embargo, ofrece a la vida terrenal una perspectiva ideal con la que compararse y hacia la cual tender: “Dans ce dynamisme conceptuel et cette ouverture vers l’avenir réside le grand potentiel d’actualisation qui sera l’un des attraits de la *Cité des dames* pour les lectrices des siècles futurs” (Zimmermann, 2000: 571-572).

Bajo este aspecto, *La cité des dames* se puede reconducir al género de la alegoría medieval, más que a las utopías. Como el título manifiesta, el modelo de referencia de Christine es la *Ciudad de Dios* de San Agustín, que Christine reescribe transformándola y secularizándola, con un gesto sumamente atrevido que desafía la autoridad del Padre de la Iglesia (cfr. Richards, 2000). Imaginando su ciudad, ella plantea una forma nueva de alegoría secular que ofrece como modelo de libertad política. La obra conjuga así la referencia a la dimensión del más allá con la atención al mundo intramundano. Christine se interesa por los valores de este mundo así como por los celestiales, y pretende, con su escritura, incidir en el orden político. Así lo demuestra, por ejemplo, su referencia a la historia de Lucrecia, violada por el tirano Tarquinio, que se cierra con el elogio de la ley contra el estupro promulgada por la Ciudad de Roma.

Christine concibe su ciudad –amurallada, según el modelo de las ciudades fortificadas de la época– como un lugar de refugio y protección contra la violencia sexista, que denuncia en términos muy lúcidos y tristemente actuales. Así se pronuncia, a propósito de la “abominable suerte” y del “horror” de la violación: “me da pena, me causa indignación oír a los hombres repetir que a muchas mujeres les gusta ser violadas, que no las molesta que un hombre las viole, aunque protesten, que sus protestas sólo son palabras. No puedo admitir que les cause placer esta violación” (Christine de Pizan, 2006: 204). Y, a propósito de los maltratos domésticos:

¡A cuántas mujeres podemos ver [...] que por culpa de la crueldad de un marido desgastan sus vidas en la desgracia, encadenadas a un matrimonio donde reciben peor tratamiento que las esclavas de los moros! ¡Dios mío, cómo les pegan, a todas horas y sin razón! ¡Cuántas humillaciones, ataques, ofensas, injurias tienen que

aguantar unas mujeres leales, sin gritar siquiera para pedir ayuda! Piensa en todas las mujeres que pasan hambre y se mueren de pena en unas casas llenas de hijos, mientras sus maridos se enfrascan y andan vagando por todos los burdeles y tabernas de la ciudad. Y todavía, cuando ellos vuelven, ellas pueden recibir como cena unos buenos golpes. (Christine de Pizan, 2006: 171)

Pero la ciudad ideal, virtuosa, de Christine es también un espacio de estudio, de formación de la personalidad, de adquisición de conciencia: por decirlo con palabras actuales, un lugar de empoderamiento para las mujeres, con el fin de que, reflejándose en las imágenes de sus antecesoras, tomen conciencia de su propia fuerza y valor y lleguen a actuar como protagonistas en el mundo común. Como subraya Margarete Zimmermann, el trabajo de Christine sobre la memoria –su archivo de mujeres ilustres, de cualquier clase, época o religión– constituye al mismo tiempo un proyecto político, ya que “mira [...] a modificare il canone delle figure memorabili e a creare una memoria culturale al femminile. [...] Il lavoro di Christine sull’immaginario influisce anche sulla realtà, poiché ci comportiamo secondo l’immagine che abbiamo di noi stessi” (Zimmermann, 2003: 41-42).

Claro está que la cuestión política se plantea para Christine en términos distintos de los suscitados, siglos después, por Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft. Como ya se ha dicho, a partir de la Revolución francesa la ciudadanía se enfoca y se reivindica en términos de derechos, mientras que para Christine se trata de una ciudadanía ideal, moral y simbólica. Sin embargo, como subraya Jeffrey Richards, no deja de ser significativo que Christine utilice la metáfora de la ciudad y no la del convento para representar la comunidad femenina ideal: “per Christine [...] il convento rappresentava uno spazio di dipendenza e di esclusione, mentre la sua *Città* vuole creare un tipo di autonomia e di libertà che il convento non può offrire” (Richards, 2000: 117).

En la época de Christine de Pizan la ciudad reflejaba el lugar simbólico de la libertad, de la civilización, de la agregación propiamente humana: *civitas*, según la definición propuesta por Giovanni da Viterbo a mediados del siglo XIII, significa *citra vim habitas*, es decir “habitar protegidos de la violencia” (Richards, 2000: 119). Christine de Pizan coincide con esta definición cuando, celebrando la figura de Ceres como fundadora de la civilización además de inventora de las técnicas agrícolas, escribe:

Ceres hizo más aún: cuando las gentes de su época seguían viviendo como nómadas esparcidos entre bosques y yermos, errando como animales, los llevó a juntarse en comunidades, enseñándoles a construir casas y ciudades donde pudieran convivir. Gracias a esa mujer, el mundo se alejó del estado salvaje y rústico para adop-

tar los modos de vida propios de la urbanidad, es decir racionales y civilizados. (Christine de Pizan, 2006: 133-134)

Para Christine la ciudad es, finalmente, el lugar de la ley, donde la vida se conduce en conformidad con el orden del Derecho. En este sentido, Richards destaca algunos aspectos significativos de su obra, como el uso de una terminología específicamente jurídica. Muy indicativa resulta también la elección del término *Droiture* para referirse a la segunda de las tres virtudes alegóricas que presiden a la edificación de la ciudad, pues la palabra indicaba, en los estatutos civiles y monásticos, el conjunto de los derechos y privilegios: “E’ quindi pertinente che Christine usi una figura allegorica connessa con i diritti civili per costruire la sua città ideale [...] essa lega la ragione alla giustizia tramite «diritti e privilegi»” (Richards, 2000: 121)³.

Otro elemento a destacar es el término “*dames*” que Christine utiliza para designar a las ciudadanas de su nuevo reinado. En la acepción de Christine, la palabra indica todas las mujeres dotadas de virtud, de cualquier clase y rango –“tanto princesas y grandes damas como mujeres de mediana y modesta condición” (Christine de Pizan, 2006: 64). Christine se desvincula de los criterios de la sangre y de las castas: “De verdad, ¿qué es ser noble sino obrar virtuosa y cortésmente? No tiene nada a que ver con la sangre y con la carne” (Christine de Pizan, 2006: 235). Como observa Michela Pereira, “Christine rifiuta [...] la concezione della nobiltà ereditaria che perpetua la autorità patriarcale e, attraverso la sua fiera rilettura della tradizione delle «donne celebri», ridefinisce la nobiltà, rendendo la nozione cortese delle *dame* comprensiva delle donne virtuose di ogni condizione sociale” (Pereira, 2008: 32).

Pero la acción más significativa de Christine consiste en la afirmación de que los valores femeninos puestos como fundamento de su ciudad no conciernen solo a las mujeres, sino a la humanidad entera. *La Ciudad de las damas* no está edificada para obtener una revancha contra los hombres o formar un ambiente separado. Se trata más bien de “uno spazio femminile in cui sia possibile sperimentare una nuova libertà, per le donne e per gli uomini insieme” (Pereira, 2008: 34). De esta manera, observa Pereira, Christine desplaza radicalmente el centro de la historia humana desde las experiencias masculinas a las femeninas, que considera pertinentes para la definición del bien común o colectivo:

³ En su edición castellana de la obra de Christine de Pizán, Marie-José Lemarchand hace hincapié en el matiz jurídico del término *Droiture*, que por esta razón prefiere traducir por el antiguo castellano “Drechura” descartando el término “Rectitud” que aparece en otras ediciones de la obra y que tiene connotaciones de rigurosa moral religiosa. Lemarchand explica en una nota que *droiture* “significa a la vez «dirección en línea recta», de ahí acertada, y «rectitud»; alude también al campo de lo judicial y de la geometría, reforzando la metáfora del texto como construcción arquitectónica, cuya regla es emblema de Drechura” (Pizán, 2006: 276).

el bien público o común no es otra cosa que el general provecho para una ciudad, un país o una comunidad, donde todos los miembros, hombres y mujeres, toman parte y disfrutan de algo. En cambio, lo que se hace en bien de unos pocos, a exclusión de otros, no puede llamarse bien público sino privado o propio. Menos aún, si se coge algo a unos para dárselo a otros, en cuyo caso ya ni sería bien privado o propio sino robo calificado. (Christine de Pizan, 2006: 226)

Me parece interesante cerrar estas consideraciones sobre el *feminismo* de Christine de Pizan con esa definición suya, nítida y fuerte, del bien común, que queda descalificado como robo si no incluye el bien de las mujeres, definido por ellas mismas sobre la base de su experiencia. Salvando las distancias, este párrafo evoca poderosamente la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana* de Olympe de Gouges: cuando ésta declara que “el principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación, que no es más que la reunión de la Mujer y del Hombre”, y que “ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer una autoridad que no emane expresamente de ellos”, está descalificando como tiranía todo sistema de gobierno que no proceda de la igual autoridad de mujeres y hombres en la definición de la *res publica*. Un gesto que la *feminista* Christine de Pizan había adelantado, más de trescientos años antes de que naciera el feminismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, Celia (1994), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, postmodernismo y proyecto ilustrado*, Madrid, Cátedra.
- Caraffi, Patrizia (2003), *Christine de Pizan. Una città per sé*, Roma, Carocci.
- Brabant, Margaret (1992), “Identity and Difference in Christine de Pizan’s *Cité des Dames*”, M. Brabant (ed.), *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*, Boudler–San Francisco–Oxford, Westview Press: 207-222.
- Case, Mary Anne C. (1998), “Christine de Pizan and the Authority of Experience”, M. Desmond (ed.), *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, Minneapolis–Londres, University of Minnesota Press: 71-88.
- Christine de Pizan (2006), *La ciudad de las damas*, Marie-José Lemarchand (ed.), Madrid, Siruela.
- Gottlieb, Beatrice (1985), “The Problem of Feminism in the Fifteenth Century”, J. Kirshner y S. F. Wemple (eds.), *Women of the Medieval World: Essays in Honor of John H. Mundy*, Londres, Basil Blackwell: 337-64.
- Hicks, Eric (1992), “The Political Significance of Christine de Pizan”, M. Brabant (ed.), *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*, Boudler–San Francisco–Oxford, Westview Press: 6-15.

Kelly-Gadol, Joan (1977), "Did Women Have a Renaissance?", R. Bridenthal, C. Koonz, y S. Stuard (eds.), *Becoming Visible. Women in European History*, Boston, Houghton Mifflin Company.

Kelly-Gadol, Joan (1984), "Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*, 1400-1789", *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago – Londres, The University of Chicago Press: 65-109.

Pereira, Michela (2008), "Dalla città delle dame al soffitto di cristallo", in M. L. Boccia, M. Pereira (eds.) *Presenti, differenti. Donne nell'università e nella sfera pubblica*, Siena, Edizioni dell'Università di Siena: 7-46.

Pernoud, Regine (2000), *Cristina de Pizán*, José J. de Olañeta (ed.), Palma de Mallorca.

Richards, Jeffrey (2000), "Christine de Pizan: la libertà della città e delle dame", *Medioevo Romanzo*, xxiv: 114-126.

Rivera Garretas, M. Milagros (1990), *Textos y espacios de mujeres*, Barcelona, Icaria.

Rivera Garretas, M. Milagros (2003), "La *querelle des femmes* nella *Città delle Dame*", P. Caraffi (ed.), *Christine de Pizan. Una città per sé*, Roma, Carocci: 87-97.

Scott W., Joan (1996), *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Right of Man*, Cambridge, Harvard University Press.

Zimmermann, Margarete (2000), "Utopie et lieu de la mémoire féminine: la *Cité des dames*", E. Hicks (ed.), *Au champ des escriptures. III Colloque international sur Christine de Pizan*, Paris, Honoré Champion: 561-578.

Zimmermann, Margarete (2003), "La scrittrice della memoria", P. Caraffi (ed.), *Christine de Pizan. Una città per sé*, Roma, Carocci: 33-45.