doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Subtração e reabilitação da voz feminina na Idade Média: estudo comparativo sobre a comunicação das mulheres a partir da filosofia escolástica e da obra de Christine de Pizan

Subtraction and rehabilitation of woman's voice in Middle Ages: a comparative study on the woman's communication based on the scholastic philosophy and the oeuvre of Christine de Pizan

Felipe de Souza Terra
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS
felipedesterra@gmail.com

Resumo: Este texto propõe uma análise comparada entre duas correntes de pensamento sobre as mulheres no período medieval, tendo como foco de contraste as concepções sobre a comunicação feminina. Na primeira parte, nos voltamos à filosofia escolástica, através das obras de Egídio Romano e Alberto Magno, para identificar alguns argumentos que visam restringir a capacidade comunicativa das mulheres. Nosso objetivo será mostrar que as teses de ambos autores estão ancoradas em uma concepção naturalista das mulheres como tendo corpos fleumáticos, e os defeitos sobre sua comunicação que pretensamente se seguem disso. Na segunda parte, analisaremos como Christine de Pizan opõe-se a essa tradição escolástica, na medida em que refuta a premissa da inferioridade do corpo das mulheres, sustentando que as capacidades femininas não são inerentemente defeituosas. Além disso, a capacidade comunicativa das mulheres é reabilitada, em sua obra, através de uma defesa da sua importância no contexto político.

Palavras-chave: Comunicação feminina; Christine de Pizan; Egídio Romano; Alberto Magno; Medicina Medieval; Filosofia escolástica.

Abstract: This text propose a comparative analysis between two streams of thought about the women in Middle Ages, focusing on contrasting conceptions of female communication. In the first part, in analysing the theses of Albert the Great and Gilles of Rome, we pretend to identify some arguments that seek to restrict womens's communicative capacity. It will be sustained that both author's theses are anchored in a naturalistic conception of women as having phlegmatic bodies, and the defects in their communication that allegedly follow from this. In the second part, it will be analysed how Christine de Pizan oppose this tradition on political thought in so far as she disprove the theses of the womens bodies inferiority, arguing that femele capacities are not inherently defective. Furthermore, women's communicative capacity is rehabilitated in her work through a defense of its importance in the political context.
Keywords: Woman's communication; Christine de Pizan; Gilles of Rome; Albert the great; Medieval medicine; Scholastic philosophy.

Reebido em 13 de fevereiro de 2026. Aceito em 31 de maio de 2026.

doispontos**:**, Curitiba, São Carlos, vol. 23, n. 1, p. 95 -115, ago de 2026 / ISSN: 2179-7412
DOI: 10.5380/dp.v23i1.102004

Introdução

As reflexões sobre a política no período medieval têm um momento de inflexão muito importante com a recepção do pensamento político de Aristóteles, através das traduções de seus textos para o latim. Quando uma das primeiras traduções da *Política* passa a estar disponível aos autores medievais, é possível observar um movimento crescente de adesão ao pensamento do estagirita. Um dos aspectos mais importantes presentes na prática concreta da política grega, e que impregna significativamente o sistema político de Aristóteles, é o papel que a comunicação e o diálogo intersubjetivo nele representam. Um dos diagnósticos mais significativos sobre esse tópico é dado pela filósofa Hannah Arendt, no seu livro *A condição humana*, quando defende que apenas duas atividades humanas são consideradas como propriamente políticas no mundo grego: a ação e o discurso. Especialmente com relação ao segundo, Arendt nota que "a maioria das ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras" (Arendt, 2010, p. 29).

Este artigo é orientado a uma investigação sobre o modo como essa capacidade comunicativa do discurso é interpretada no período medieval, precisamente com relação às mulheres. O cerceamento à participação feminina na esfera pública e na política é um fenômeno que transpassa períodos históricos, desde a Grécia antiga passando pela Idade Média. Esse cerceamento muitas vezes vem de par com uma subtração à comunicação e ao discurso feminino.[1] Nosso objetivo é investigar esse tópico de maneira comparativa através das posições de filósofos escolásticos, nomeadamente Alberto Magno e Egídio Romano, em contraste com a filósofa Christine de Pizan.

Gostaríamos de dar especial atenção a uma perspectiva que nos parece relevante para compreender tanto o pensamento de Christine quanto de Alberto e Egídio. Como muitos de seus biógrafos apontam, Pizan é filha de Tomasso de Pizzano (131?-1387) cuja formação acadêmica se dá nas áreas de medicina e astrologia.[2] A notoriedade dos conhecimentos de Tomasso nesses domínios é o que lhe garante, inclusive, um convite por parte do rei Carlos V para compor sua corte de intelectuais. Infelizmente, de Tomasso não nos chegou nenhum de seus trabalhos ou escritos – o que nos permitiria atestar sua concepção pessoal da medicina. Em todo caso, como um conhecedor da medicina medieval, é possível pressupor, sem margens para dúvidas, que ele tenha tido contato com a teoria básica dos quatro humores e das quatro compleições, em voga nos centros universitários.[3] Isso, por si só, já nos oferece bases seguras para inferir que ele tenha tido contato com alguns corolários decorrentes dessa teoria humoral.

Mais especificamente, o que é relevante disso são os corolários comumente derivados por autores medievais a respeito da compleição fleumática. Praticamente toda medicina medieval considera essa compleição como própria e característica das mulheres[4]. Esse é um dos motivos pelos quais decidimos arquitetar as primeiras duas seções deste artigo acompanhando precisamente o modo como a compleição

[1] Uma observação transversal nos leva a essa ideia. Em um estudo sobre a prática feminina do uso de véus na Grécia antiga, Llewellyn-Jones (2004) observa que, em algumas ocasiões, o tecido do véu é arranjado de tal modo a encobrir a boca das mulheres. A partir disso, a autora observa que "a questão da restrição da fala é uma faceta central da ideologia do véu feminino [...]" ("The issue of restraining speech is a central facet of the ideology of female veiling [...]") (Llewellyn-Jones, 2004, p. 261). Isso nos permite ver como a subtração da comunicação feminina é atestada através de detalhes que poderiam, à primeira vista, parecer inócuos. Para além dessa referência, consultar Bourdieu (2022, p. 26–27).

[2] Cf. Willard (1984, p. 334); Duranti (2019)

[3] Diferentemente da medicina popular, realizada principalmente por indivíduos de estratos mais baixos da sociedade, pouco escolarizados ou até mesmo iletrados, que realizavam práticas de tratamento que não se baseavam na doutrina dos quatro humores ou dos quatro temperamentos. Em todo caso, é certo que Tomasso não fazia parte desse grupo. Sobre esse tópico, consultar Wallis (2010).

[4] Para uma apresentação panorâmica sobre esse tópico, consultar Jacquart e Thomasset (1989).

fleumática é abordada pela filosofia escolástica. Procuramos mostrar como essa compleição está na raiz de uma subtração da comunicação feminina operada por parte de filósofos medievais e pelos seus pares médicos. Na primeira seção, veremos que Egídio Romano defende uma concepção da mulher como uma pessoa calada, pois, pelo fato de serem fleumáticas, elas não têm posse plena das capacidades intelectuais. Na segunda seção, consideraremos um tópico da filosofia natural de Alberto Magno que caracteriza a comunicação e a emissão da voz como sendo natural aos homens e pouco apta a se dar nas mulheres, igualmente em razão da sua compleição fleumática.

Essa via de análise nos parece promissora na medida em que, como dissemos, é possível inferir com segurança que Tomasso da Pizzano tenha tido contato essa concepção da compleição fleumática, que é parte integrante da própria medicina medieval. Esse ponto é importante, pois, como a própria Christine escreve em *Cidade das damas* II, 36, grande parte da sua educação se dá precisamente através dos ensinamentos de seu pai.[5] Sem acesso a uma educação formal, a formação da erudição de Pizan tem seu início, em grande parte, através do repertório intelectual possuído por Tomasso. Podemos incluir virtualmente, desse modo, a concepção médica sobre as mulheres como estando no rol de perspectivas teóricas com as quais Pizan travou contato ao longo de sua vida. Nesse sentido, uma consideração sobre a compleição fleumática pode nos dar acesso não apenas ao contexto teórico em que Pizan se insere, como também ao próprio plano de fundo tácito contra o qual a filósofa argumentará em seus escritos.

Assumindo, pois, essa orientação, na terceira e última seção, reconstruiremos as objeções de Pizan à ideia de que o corpo feminino é defeituoso como uma resposta à própria concepção médica e escolástica da compleição fleumática das mulheres. Como consequência à recusa dessa concepção, há um movimento argumentativo de reabilitação da comunicação feminina. Veremos como esse passo teórico se consolida na obra de Pizan principalmente através da atribuição de papéis de suma importância para a comunicação feminina no quadro político medieval. Tratando especificamente da rainha, Pizan defenderá, além da sua presidência nos conselhos reais, a sua capacidade de interferir no curso político do seu reino por meio da comunicação que ela trava com o seu marido, o rei.

A mulher taciturna, segundo Egídio Romano

A interpretação dada por Hannah Arendt, a respeito do papel da comunicação para a dinâmica política na Grécia antiga, que vimos de passagem anteriormente, é assimilada pelo pensamento medieval em diversos graus. Sua recepção pode ser constatada já num dos primeiros comentários latinos escritos sobre a *Política* de Aristóteles. De autoria de Alberto Magno (1193-1280), o *Comentário sobre os oito livros da 'Política' de Aristóteles* (*Commentarii In Octo Libros Politicorum Aristotelis*) já recupera a importância que a comunicação e o discurso têm para o pensamento político. Alberto distingue, em suma, ao menos três tipos básicos de comunicação que ocorrem na vida cotidiana, cada um correspondente a um dos três níveis de associações humanas.[6] A associação política é, dentre elas, apontada como a mais importante e fundamental para a concretização do bem-viver humano. Segundo Alberto, esse tipo de associação é estabelecido por meio da comunicação política ou civil.[7] Seu argumento é de que, do mesmo modo como

[5] Cf. Pizan (2012, p. 226–227); Richards (1998, p. xix)

[6] Alberto apresenta esses tipos de associações no seu *Comentário à 'Política'* I, 1 (Alberto Magno, 1891a). Segundo ele, a associação mais básica é a familiar, a partir da união matrimonial entre um homem e uma mulher; na sequência, há a associação entre famílias, que forma uma vila; e, por fim, a associação política que se estabelece entre vilas. A cada um desses tipos de associações são vinculados tipos de comunicação. No âmbito familiar, há a comunicação nupcial (entre marido e mulher) e despótica (entre senhor e escravo). No âmbito da vila, há um tipo de comunicação denominada não diuturna (*communicatio non diuturnalis*). No âmbito político, há a comunicação política ou civil.

[7] *Commentarii In Octo Libros Politicorum Aristotelis* I, 1 (Alberto Magno, 1891a, p. 13): "[...] politica communicatio, sive civilis [...]"

a própria política é fundamental para a concretização da natureza humana, assim também, "na vida do homem, não há nada mais natural que a comunicação civil".[8]

Devemos nos ater precisamente à menção do caráter natural que a comunicação tem para os seres humanos. Alberto está dizendo, em outras palavras, que esse tipo de interlocução política faz parte da própria natureza dos seres humanos, eles detêm naturalmente essa capacidade. Contudo, devemos nos perguntar: essa capacidade é estendida realmente a todos seres humanos? Segundo a filosofia política medieval, homens e mulheres têm a mesma capacidade natural de realizar a comunicação política? Analisando alguns argumentos de filósofos escolásticos, é possível concluir que a resposta a essas perguntas deve ser negativa. Para evidenciar esse ponto, passemos a uma consideração a partir da obra de Egídio Romano e, na sequência, na segunda seção, retornaremos a Alberto Magno.

No espelho de príncipes denominado *Sobre o regimento dos príncipes* (*De regimine principium*), de Egídio Romano, podemos encontrar uma tese mais incisiva com relação à condenação e limitação da linguagem feminina. Dada a grande influência que o livro representou sobre os membros da corte, nos séculos XIV e XV, é de se supor que esta tese teve repercussão ao menos próxima da que teve o livro como um todo. Isso se deve ao fato de esse texto ter sido traduzido para o francês por Henry de Gauchi, sob o título de *Le Livre du Gouvernement des rois et des princes*, o que permitiu que Christine de Pizan tivesse acesso a ele. Essa tradução, porém, pelo fato de ser voltada a um público mais amplo, sofreu adaptações e cortes por parte de Henry, o que em alguns momentos representa um distanciamento do texto original latino – como veremos em um caso mais específico, adiante. Por esse motivo, alternamos entre o emprego da tradução francesa, em dados momentos, e, em outros, o emprego do texto original latino.

Para compreender como a restrição da linguagem feminina é operada na obra de Egídio, devemos considerar uma tese localizada em *Le Livre du Gouvernement des rois et des princes* II, 1, 20.[9] Procurando defender que os homens não devam procurar recomendações das mulheres em assuntos políticos, Egídio escreve que

> [...] o conselho da mulher é de parco valor. Assim como o conselho da criança não é perfeito pelo fato de que ele não tem em si o uso da razão e do entendimento, do mesmo modo a mulher tem um conselho que pouco vale, pelo fato de que, por natureza, ela tem um déficit de razão e entendimento [...].[10]

Neste trecho, Henry de Gauchi, tradutor para a língua francesa, verte a expressão latina *consilium invalidum* para o francês como *conseil de petite value*. Essa tradução literal do termo *consilium*, parece imbuir o termo, além do seu sentido técnico, um sentido mais lato que o termo *conseil* pode assumir na língua francesa: de uma recomendação dada em uma comunicação. De origem aristotélica, o conceito de *consilium* se refere a um etapa interna ao processo de deliberação[11]. O sentido lato da palavra abre espaço a uma referência aos próprios resultados da deliberação, ou seja, as recomendações que uma pessoa pode oferecer quando demandada. Nesse caso, *conseil* deixa de ser restrito ao foro íntimo do sujeito, uma etapa na cadeia de

[8] *Commentarii In Octo Libros Politicorum Aristotelis* I, 1 (Alberto Magno, 1891a, p. 13): "[...] unde in vita hominis nihil est ita naturale sicut communicatio civilis"

[9] Na versão latina, porém, esta tese é apresentada no capítulo 23 (*De regimine principium* II, 1, 23). A razão dessa discordância entre os capítulos se deve a algumas modificações feitas pelo tradutor.

[10] *Li Livres du Gouvernement des rois et des princes* (Egídio Romano, 1899, p. 183): "[...] conseil de femme est de petite value. Quer tot aussi comme conseil d'enfant n'est pas parfet por cen que il n'a pas em soi parfetement usage de reson et d'entendement, tout aussi la femme a conseil qui pou vaut por cen que par nature ele a defaute de reson et d'entendement [...]"

[11] A expressão "consilium invalidum" tem origem a partir dos comentários latinos à *Política* I, 13, 1259a37 –1260a36. Tanto no comentário de Alberto Magno quanto no de Tomás de Aquino, a expressão "consilium" parece assumir o sentido de deliberação que os indivíduos levam a cabo sobre os próprios atos. O argumento aristotélico contrasta o "conselho" dos servos, das mulheres e das crianças.

processos subjetivos da deliberação, e passa a transitar no domínio da comunicação que circula num registro intersubjetivo.

A invalidação do conselho feminino, por parte de Egídio, tem como efeito cercear drasticamente a participação feminina na esfera política. Se, como vimos anteriormente, um dos principais meios através do qual se exercita a política é através da comunicação e do diálogo, ao afirmar que as deliberações e as recomendações propostas por mulheres são de pouco ou nenhum valor, exclui-se a legitimidade da participação feminina na esfera política. Excluída a participação das mulheres, a esfera pública restaria apropriada apenas à comunicação política feita por homens para com outros homens. Por certo, é precisamente essa a proposta defendida por Egídio: "Então, o conselho de uma mulher não é tão bom quanto o conselho de um homem"[12].

Egídio ainda concede que o conselho feminino pode ser melhor que o de um homem na ocasião em que o agente não tem tempo para deliberar sobre a recomendação que recebeu. O conselho feminino seria, então, melhor pois representaria uma espécie de intervenção divina ou angelical. O bom conselho, neste caso, não seria proveniente do exercício subjetivo das próprias capacidades racionais e cognitivas da mulher empenhada na deliberação. Pelo contrário, o princípio explicativo é alienado da mulher e transferido para algo externo a ela, à intervenção divina e às forças celestes. Isso significa que é um processo sobrenatural, na medida em que ele está fora de um curso causal identificado na natureza. Enquanto exceção, o bom conselho feminino não é tomado por Egídio senão como um caso à parte, não como a regra.

Convém analisar, ademais, a principal razão que Egídio Romano apresenta para defender que o conselho feminino seja de parco valor. Essa razão é apresentada na continuação da passagem supracitada. Nessa parte, o texto original latino é de mais fácil compreensão:

> O *consilium* das mulheres é inválido, como dito em *Política* I. Assim como o menino tem um *consílium* imperfeito e carece da perfeição de um homem. Assim também a mulher tem um *consilium* inválido. Pois tem uma compleição inválida, e carece da saúde [*valitudine*] do homem. As mulheres não têm corpo robusto, formado não a partir da boa compleição, mas pela malícia. A moleza de suas carnes aponta mais para a abundância da fleuma do que para a boa compleição. Disso se segue que é necessário que as mulheres careçam de razão e tenham um *consilium* inválido. Pois quanto melhor a compleição de um corpo, tanto melhor será proporcionada a alma [...][13]

É retomada nesta passagem a concepção corrente no período medieval de que o corpo feminino seria característico de alguma condição intrinsecamente defeituosa. Mais precisamente, Egídio Romano faz referência, principalmente na última frase da citação, aos princípios da ciência medieval da fisionomia, segundo a qual é possível inferir as qualidades anímicas dos indivíduos através de características de seus corpos[14]. De modo que, através de uma consideração sobre seu corpo, seria possível derivar uma conclusão sobre a capacidade racional e intelectual de um indivíduo.

Na medida em que a boa compleição corporal é identificada com um corpo que mantém um equilíbrio de humores, nem muito quente nem muito frio, nem muito mole nem muito duro; nessa proporção, tudo o que foge desse paradigma é marcado por um déficit. É o caso dos corpos das mulheres, segundo essa

[12] *Li Livres du Gouvernement des rois et des princes* (Egídio Romano, 1899, p. 183): "Donc conseil de femme n'est pas si bom comme conseil d'omme."

[13] *De regimine principium* II, 1, 23 (Giles of Rome, 1502 não foliado): "Consilium mulierum ut dictur 1 política est invalidum, nam sicut puer habet consilium imperfectum: quia deficit a perfectione viri. Sic etiam foemina habet invalidum consilium. Quia habet complexionem invalidam: et déficit a valitudine viri. Quod autem foemina non sunt robustae corpore: non est ex bonitate complexionis: sed ex malitia. Mollices etiam carnis in ipsis magis arguit abundantiam flegmatis quam bonitatem complexionis. Quia ergo sic est: opportet foeminas deficere a ratione et habere consilium invalidum. Nam quantum corpus est melius complexionatum: tantum est magis proportionatum animae"

[14] ZIEGLER, "Physiognomy, Science, and proto-racism 1200-1500", pp. 182-185

teoria. Identificados como moles, com um excesso de fleuma, de umidade e frieza, esses corpos passam a ser caracterizados como mal constituídos. O que depreendemos da passagem supracitada é que Egídio caracteriza as mulheres como propriamente fleumáticas. Esse é, inclusive, um dos pontos que aparece de maneira distorcida na tradução francesa feita por Henry de Gauchi. Na sua versão, a passagem supracitada consta como: "[...] o que prova que há em si uma grande abundância [de calor], de onde convém que as mulheres tenham um déficit de razão e tenham conselho de parco valor." (colchetes no original).[15] Ou seja, Henry omite, nessa passagem crucial, a menção à fleuma e, no seu lugar, acrescenta, entre colchetes, uma menção ao calor, invertendo o sentido do texto latino.

Essa mudança representa uma inversão considerável do pensamento de Egídio, uma vez que são precisamente os corpos dos homens que são identificados com compleições quentes e melhores, como ele escreve na sequência do texto latino: "a alma existente no corpo quente serve-se mais livremente das suas próprias operações e serve-se mais rapidamente da razão."[16] Implícito a isso está a dimensão normativa dessas teses: a aceitação de que o corpo masculino representa a norma, e o feminino, a exceção. Enquanto o homem é quente e realiza bem as operações da alma, como a razão, as mulheres são frias e não realizam bem as competências racionais.

Em razão da compleição corporal inferior, as mulheres não seriam capazes de realizar com excelência os processos envolvidos no exercício da racionalidade e da deliberação, segundo Egídio. Já os homens, pelo contrário, por terem uma compleição corporal ideal, seriam capazes de executar essas operações intelectuais mais adequadamente. As capacidades linguísticas e comunicativas acompanhariam essas distinções: aos homens é dada uma maior capacidade de formular conselhos, dado que têm capacidades anímicas melhor constituídas. Às mulheres, ao contrário, é atribuída a posse de conselhos de pouco valor. Instado a escolher, um rei ou príncipe deve ouvir, preferencialmente, os conselhos de outro homem, e não os conselhos de uma mulher.

Essa deslegitimação da linguagem feminina já é, com efeito, pavimentada de maneira mais sutil em dois capítulos anteriores do mesmo livro: capítulos 15 e 16 do *Le Livre du Gouvernement des rois et des princes* II, 1. Ao considerar os vícios característicos das mulheres, Egídio põe ênfase no ato de fofocar (*bourderesse*) e de injuriar (*tencier*). Ou seja, vícios que põe sob suspeição todo ato comunicativo feminino, seja por estar marcado por assuntos pretensamente irrelevantes, como a "fofoca" parece sugerir; seja por ser vinculada à sua impropriedade, como a ideia de injuria sugere. Por contraste, como virtudes femininas, são enfatizadas precisamente as disposições passivas de ser calada e ouvinte. Nesse contexto, o ideal feminino é formulado como aquele em que a mulher é "honesta pelo fato de guardar os signos e as palavras nas quais correm alguma desonestidade"[17]. Ou seja, é possível identificar uma suspeição permanente ancorada sobre a comunicação feminina, a qual não encontra no texto do autor nenhum paralelo para o sexo masculino. É neste sentido que Cécile Quentel-Touche defende que Egídio "considera perigosa a associação de mulher e linguagem"[18]. Ou seja, a palavra feminina passa a ser índice de suspeição, aceita somente em um contexto restrito à família, e apenas enquanto manifestação de virtude.

[15] *Li Livres du Gouvernement des rois et des princes* (Egídio Romano, 1899, p. 183): "[...] ainz proeve em li grant abundance [de chalour], de quoi il covient les femmes avoir defaute de reson et avoir conseil de petite value."

[16] *De regimine principium* II, 1, 23 (Giles of Rome, 1502 não foliado): "anima existens in cali corpore liberius utitur operibus propriis: et expeditius habet rationis usum."

[17] *Li Livres du Gouvernement des rois et des princes* (Egídio Romano, 1899, p. 175): "[...] honestes por cen que eles se gardent des signes et des paroles qui courent en aucune deshonesteé."

[18] QUENTEL-TOUCHE, "Charles V's Visual Definition of the Queen's Virtues", p. 53 (nossa tradução)

Em seu estudo sobre a obra egídiana, Julie Brumberg-Chaumont (2021) afirma que os argumentos presentes no tratado *Sobre o regimento dos príncipes* conduzem à delimitação da mulher a uma pessoa taciturna, alguém que, apesar de ter a capacidade de falar, assume uma postura calada diante à vida. Segundo a pesquisadora, o que se depreende do pensamento de Egídio é que "a competência linguística principal da mulher, que não ultrapassa o estágio infra-racional da linguagem vernacular e que não pode ser regulada pela razão, consiste principalmente em se calar: a taciturnidade (*taciturnitas*) é o mais belo ornamento da mulher." (2021, p. 142)[19] A elevação do caráter taciturno como um ideal feminino evidencia que o que as mulheres têm a dizer está completamente fora do escopo de interesse dos homens. As mulheres virtuosas, segundo Egídio, são aquelas que "se portam e se limitam a manter o silêncio"[20]

Embora a versão de Henry de Gauchi não verta ao francês a noção de taciturnidade, ainda assim a recomendação genérica dada por Egídio às mulheres é reproduzida de maneira sintética: "Depois que nós havemos dito como se deve governar as mulheres, tendo em vista que elas têm em si intemperança, nós diremos que as mulheres devem ser caladas e pacíficas. [...] pois o filósofo diz que é mais belo a uma mulher pouco falar."[21] O filósofo mencionado, nessa passagem, é Aristóteles e a obra em questão, como o texto latino deixa claro, é o livro I da *Política*.[22] Na superfície do texto aristotélico não nenhuma menção explícita à restrição da comunicação feminina. O único aspecto, nesse texto, que Egídio pode estar mobilizando para sustentar sua concepção é exatamente a tese aristotélica da imperfectibilidade da deliberação feminina. Essa é precisamente a ideia que baseia a tese do *consilium invalidum* feminino.

Depreende-se dessa passagem uma associação clara da virtude feminina com a passividade e o silêncio. A reivindicação e a comunicação, elementos constitutivos de uma participação pertinente à esfera política, são reservados aos homens, e concebidas como vícios a serem combatidos nas mulheres. O engajamento na comunicação política, atrelado por Alberto Magno, como vimos, à própria realização da natureza humana, é, então, subtraído às mulheres.

A debilidade da voz feminina, segundo Alberto Magno

A subtração da comunicação à natureza das mulheres também pode ser observada na obra de Alberto Magno de modo intimamente vinculado à sua filosofia natural. Ainda que boa parte de sua concepção passe por argumentos técnicos e de intrincado entendimento, vale a sua consideração com vistas a evidenciar seu profundo arraigamento nessa filosofia. Vimos de maneira tangencial, na seção anterior, de que modo os sexos masculino e feminino são distinguidos através de compleições quentes e frias, respectivamente. Cabe agora considerar outro corolário decorrente dessa distinção.

Uma tese que é comumente derivada pelos escolásticos a partir dela é de que os organismos têm diferentes vetores de crescimento e desenvolvimento, segundo os sexos. As compleições quentes são vinculadas aos elementos quentes, que são fogo e ar. Já as compleições frias são vinculadas aos elementos frios, água e terra. Esse é um ponto importante na medida em que os primeiros são concebidos, na cosmologia aristotélica,

[19] "[...] la compétence linguistique principale de la femme, qui ne dépassera pas le stade du maniement infra-rationnel des parlers vernaculaires et qui ne pourra ainsi pas être régulée par raison, consiste principalement à se taire: la taciturnité (taciturnitas) est le plus bel ornement de la femme." (Brumberg-Chaumont, 2021, p. 142)

[20] *De regimine principium* II, 1, 19 (Giles of Rome, 1502 não foliado): "mulieres debitae se habeant et congrue silentium servent"

[21] *Li Livres du Gouvernement des rois et des princes* (Egídio Romano, 1899, p. 176): "Puis que nos avons dit comment l'en doit les femmes governier a cen que eles aient em eus atemprance, nos dirrons que les femmes doivent estre tesibles et pesibles. [...] quer li philosphe dit que poi parler est trop bel a femme.".

[22] *De regimine principium* II, 1, 19 (Giles of Rome, 1502 não foliado): "Nam ut scribitur I Poli[tica] ornamentum mulieris est taciturnitas."

como tendo movimentos naturalmente ascendentes. Já os elementos frios, por contraste, são concebidos como tendo movimentos descendentes.[23]

Isso significa que o organismo de pessoas que têm uma compleição quente, como os homens, é identificado com um crescimento maior na sua parte superior; enquanto um organismo de compleição fria, como de uma mulher, será vinculado a um crescimento maior na sua parte inferior.[24] No *Comentário ao 'De caelo'* II, 1, 4, Alberto Magno escreve que "[...] os membros superiores dos homens e dos machos são frequentemente mais nutridos, em razão da abundância de calor, pois os homens têm membros superiores, como os ombros, maiores que os membros inferiores. Com as mulheres, porém, é o contrário [...]".[25] No seu *Comentário ao 'De anima'* II, 2, 3, ele complementa essa caracterização das mulheres dizendo que "[...] nas mulheres, os membros inferiores aumentam muito, como as pernas e as nádegas, e os membros superiores são delgados (*gracilia*), como braços e ombros."[26]

Essas considerações sobre a morfologia dos corpos afetam diretamente o leque de capacidades que podem ser realizadas por cada organismo, como a própria capacidade fonadora, de emissão da voz. Para compreender como isso ocorre, devemos, antes, considerar um tópico que fica pouco claro na obra de Alberto Magno, mas que será explorada mais a fundo por outros autores coetâneos a ele. Como vimos no parágrafo anterior, o corpo masculino é identificado como tendo os membros superiores maiores; enquanto que as mulheres representam o caso inverso. Fica subentendido que, por exemplo, o próprio peito e a caixa torácica como um todo, uma vez que estão na metade superior do corpo, são maiores nos homens e menores nas mulheres. É exatamente essa ideia que aparece explicitamente em um texto medieval chamado *Problemata varia anatomica*,[27] onde o autor anônimo oferece uma resposta ao problema "Por que as mulheres têm um peito menor que dos homens?",[28] dizendo que

> [...] nos homens há calor em abundância, o qual naturalmente move para cima, fazendo com que [as partes] superiores cresçam e amplie o peito. Por isso, um peito maior é sinal de animosidade, como dito por Aristóteles em sua *Fisionomia*, onde declara o mesmo do leão e do touro. Mas nas mulheres domina o frio – naturalmente

[23] Um bom exemplo disso vem do livro *Dragmaticon Philosophiae* VI, 13 (Conchis, 1997, p. 229), de Guilherme de Conches (1090-1154), onde lemos: "Colerici namque longi sunt et graciles: ex calore, cuius est ascendere, longi: ex siccitate graciles. Sanguinei propter calorem sunt longi, propter humiditatem pingues. Flegmatici vero propter frigiditatem sunt parvi, propter humiditatem pingues. Melancolici vero ex frigiditate sunt parvi, ex siccitate graciles." Ver também: Alberto Magno, *Comentário aos 'Meteoros'* IV, 1, 11 (1890, p. 723a).

[24] Esse tipo de concepção é reproduzido, entre outros, em um texto importante para Christine de Pizan, o tratado *Sobre o segredo das mulheres*, de Pseudo-Alberto Magno. No capítulo 4 (2012, p. 348), lemos que "a partir da compleição fleumática, fria e úmida, é gerado um animal largo e baixo (*breve*), pois o humor aquoso se dilata muito e a frieza não se estende muito." ("Ex fleumatico autem frigido et humido generatur animal latum et breve, quia humor aqueus est multum dilatabilis et frigiditas non multum extendit ipsum.")

[25] *Comentário ao 'De caelo'* II, 1, 4 (Alberto Magno, 1890a, p. 130a): "[...] membra virorum et masculorum propter abundantiorem calorem frequenter sunt superius magis nutrita : quia masculi superiora membra, ut humeros, habent crassiora quam inferiora : foeminae autem e converso [...]"

[26] *De anima* II, 2, 3 (Alberto Magno, 1890b, p. 218): "Eadem autem causa est, quod in mulieribus membra inferiora multum augentur, sicut crura, et nates, et membra superiora habent gracilia, sicut brachia et humeros"

[27] Há diversas versões de textos intitulados *Problemas* em circulação no período medieval. A versão a que Christine de Pizan faz menção, em *A cidade das damas* I, 11 §40 (Pizan, 1975, p. 664), não é do mesmo texto de *Problemata varia anatomica*. Pelo contrário, ela faz menção à tradução do *Comentário aos Problemas de Aristóteles*, escrito por Pietro d'Abano, e que foi traduzido para o francês por Évrart de Conty. Sobre esse ponto, consultar Guichard-Tesson (2016).

[28] *Problemata varia anatomica* (Pseudo-Aristóteles, 1968, p. 34): "Item quare mulieres sunt minoris pectoris quam viri?"

> movido ao centro [da terra] ou para baixo – que nelas faz crescer as [partes] posteriores. E esta é a razão pela qual as mulheres têm a parte inferior maior que dos homens.[29]

Essa ênfase no tamanho do peito dos homens em contraste com as mulheres será retomada amiúde por autores subsequentes, como veremos adiante, e é fundamental para o tema que investigamos. Isso porque o tamanho do peito implica diretamente no tamanho dos órgãos que são abrigados nessa parte do corpo: principalmente, o coração, na parte frontal, e o pulmão, no verso. A capacidade e o tamanho do pulmão são de especial interesse para nosso argumento, dado que, como Alberto bem sintetiza, "o pulmão é o motor da voz".[30]

Nas *Questões disputadas sobre o 'De animalibus'* 19, 10-11, Alberto deixa mais claro qual o papel que o pulmão tem na emissão da voz humana. Com relação à capacidade pulmonar de inspirar o ar, o filósofo escreve que "a capacidade inspirativa não é [idêntica à] capacidade fonatória, mas é necessariamente requerida por ela."[31] Ou seja, apesar da emissão da voz se dar por meio do ar retido no pulmão, essa operação é diferente da inspiração realizada pelo pulmão. Adiante, com efeito, Alberto deixa claro a razão pela qual a capacidade pulmonar é relevante nesse contexto. Estabelecendo um contraste entre a voz emitida por homens e por mulheres, Alberto afirma que

> Quando, pois, a capacidade fonatória (*virtus vocativa*) forma a voz movendo muito ar, o movimento é lento e, por isso, [a voz é] grave. Quando, porém, pouco ar é movido, a voz é veloz e, por isso, é aguda. Desse modo, as crianças e as mulheres têm voz aguda, pois, em razão da debilidade da sua capacidade, elas movem pouco ar. Nos homens e nos idosos, contudo, essa capacidade é fortalecida, movem muito ar e têm uma voz (*sonum*) grave.[32]

Essa passagem afirma que a capacidade fonadora das mulheres é inferior àquela identificada nos homens. Isso por duas razões convergentes: em primeiro lugar, o tamanho do pulmão da mulher é menor que do homem – pois, como vimos, as partes superiores do homem são maiores que das mulheres.[33] Isso significa que a própria capacidade inspirativa, condição necessária para a capacidade fonatória, é inferior nas mulheres. Em segundo lugar, a capacidade fonatória das mulheres é inferior na medida em que ela não é capaz de "mover muito ar".[34] Uma maneira de compreender isso é considerando que a emissão da voz se dá por meio do ar. Ora, o ar aparece nesse processo como a matéria sobre a qual são informados os sons. As mulheres teriam, nesse caso, uma capacidade débil de informar o ar e formar os sons.

---

[29] *Problemata varia anatomica* (Pseudo-Aristóteles, 1968, p. 34): "[...] viri superabundat caliditas quae naturaliter movet sursum superiora ingrossando et ampliando scilicet pectora; ideo magnum pectus est signum animositatis, ut per Aristotelem habetur in sua phisonomia, ubi declarat hoc de leone et tauro. Sed in mulieribus dominatur frigiditas, quae naturaliter movetur ad centrum seus deorsum ipsarum posteriora ingrossando; et haec est ratio quare mulieres sunt grossiores viris in parte inferiori."

[30] De animalibus XIX, 9 (Alberto Magno, 1920, p. 1269): "[...] motor vocis qui est pulmo [...]"

[31] Quaestiones de Animalibus XIX, 10-11 (Alberti Magni, 1955, p. 307b): "[...] virtus inspirativa non est vocativa, necessario tamen requeritur ad ipsam."

[32] Quaestiones de Animalibus XIX, 10-11 (Alberti Magni, 1955, p. 307b): "Quando igitur virtus vocativa format vocem in movendo multum aerem, motus erit tardus et per consequens gravius. Quando autem modicum de aere movetur, vox est velox et per consequens acuta. Et ideo quia pueri et feminae propter debilitatem virtutum paucum movent aerem, habent vocem acutam. Sed in viris et senibus fortificatur ista virtus, et multum aerem movent et ideo graviorem sonum habent."

[33] Alberto afirma isso em *De homine* 25, 4 (Alberto Magno, 1896, p. 249b), quando escreve que as mulheres inspiram pouco ar pelos pulmões "em razão da pequenez dos seus instrumentos e órgãos de inspiração (*trahentium*)" ("propter parvitatem instrumentorum et organum tahentium, sicut in pueris et mulieribus")

[34] Em outros textos, Alberto não deixa dúvida de que essa capacidade de mover o ar é propriamente realizada pelo pulmão, como escreve em *De homine* 25, 4 (Alberto Magno, 1896, p. 249b), sobre a voz grave: "O animal que traz mais ar pela inspiração do que pode mover com força, pelo movimento do pulmão a partir da capacidade motiva que lhe é ínsita, sempre tem a voz grave [...]" ("Animal vero quod plus trahit de aere per inspirationem quam possit moveri fortiter per motum pulmonis a virtute motiva quae est in ipso, semper babet gravem vocem")

Tudo somado, o que podemos depreender da concepção proposta por Alberto Magno é uma espécie de invalidação da própria capacidade fonatória feminina. Atribuir uma debilidade e um déficit na emissão da voz pelas mulheres é uma das maneiras de invalidar sua comunicação. Em outras palavras, essa concepção sustenta que a comunicação seja subtraída da própria natureza feminina. Isso mostra que a tese albertiana, que vimos na seção anterior, segundo a qual "na vida do homem, não há nada mais natural que a comunicação civil",[35] não se estende integralmente às mulheres.

Segundo essa filosofia natural, a comunicação é reputada como não pertencendo à natureza das mulheres, uma vez que elas não teriam órgãos e capacidades aptas a desempenharem perfeitamente esse ato. A razão fundamental dessa inviabilidade é precisamente o caráter fleumático das mulheres, que faz com que seu pulmão seja menor que dos homens. A apresentação desse quadro fica ainda mais clara através do contraste operado com as capacidades masculinas, que operam nesse contexto como um padrão normativo. Enquanto, nas mulheres, a capacidade de emitir a voz é débil, nos homens ela é fortalecida; o seu pulmão é maior, pode armazenar mais ar e emitir com mais aptidão a voz. Vemos, com isso, que a comunicação é intimamente vinculada à própria natureza masculina: é aos homens que se reserva a plena capacidade de se comunicar.

Embora nosso espaço, no presente artigo, seja limitado, deve-se destacar que a posição de Alberto Magno está longe de ser singular nessa tradição filosófica. Ela parece, pelo contrário, inserir-se em um curso de pensamento muito consolidado desde o período clássico. Um estudo mais panorâmico, poderia mostrar como ela é especialmente presente em textos de fisionomia, como, por exemplo, de Polemon de Laodiceia (90-144),[36] no período clássico, e, no período medieval, Jean Buridan (1301-1358)[37] e Michel Savonarole (1384-1468).[38] Tomadas em conjunto com os textos de Alberto Magno e de Egídio Romano, todas essas obras são convergentes com a posição de que a comunicação verbal é primária e especialmente um predicado dos homens, ou seja, aqueles que realizam mais perfeitamente essa operação. A capacidade vocal das mulheres, concebida sob a ótica da privação, opera, portanto, uma subtração da comunicação feminina ao sustentar uma imagem da mulher como um ser que não realiza perfeitamente todas as etapas envolvidas em um comunicativo.

[35] *Commentarii In Octo Libros Politicorum Aristotelis* I, 1 (Alberto Magno, 1891a, p. 13): "[...] unde in vita hominis nihil est ita naturale sicut communicatio civilis"

[36] Seu tratado, intitulado *Fisionomia*, teve grande influência no período medieval, conforme demonstra Ziegler (2009). Neste tratado, Polemon afirma que, dentre as muitas características das mulheres, está o fato de que elas têm um "peito pequeno" (*infirmo pectore*) e uma "voz fraca" (*infirma voce*) (Polémon et al., 1893, p. 194). Na sequência, é dito, por contraste, que "[...] tudo o que compõe essa descrição [das mulheres], nos homens, ocorre o contrário [...]" ("[...] mas huic descriptioni ex omni parte contrarius [...]") (idem, ibidem). Aos homens, podem ser atribuídos, então, o peito grande e uma potência na voz, contrastantes com as mulheres.

[37] Em *Questões disputadas acerca do livro "Fisionomia"* q. 7, Buridan retoma praticamente a mesma explicação proposta por Alberto para distinguir a voz grave dos homens e a voz aguda das mulheres. Ele afirma que a voz dos homens é emitida através de uma "capacidade forte" (*fortitudo virtutis*) e "tal força provém da grande quantidade de calor natural" ("talis fortitudo provenit ex multo calore naturali") (Buridan, 2022, p. 318). Em sentido contrário, a voz das mulheres é explicada através de uma "débil capacidade de expelir o ar. Por isso a fraqueza e a frouxidão da voz são atestadas pelo pouco calor e a fraqueza da capacidade." ("[...] debilitate virtutis expellentis aerem, igitur gracilitas vocis cum remissione attestatur super parvitate caloris et debilitate virtutis.")

[38] Como bem apontado por Danielle Jacquart (2014), o importante médico Michel Savonarole escreve, em 1442, o *Espelho da fisionomia* (*Speculum physionomie*). Nesse livro, é afirmado que "a voz aguda das mulheres, por exemplo, se explica pela estreiteza dos seus peitos, o que fecha o ar na traqueia e o expulsa com muita violência." (Jacquart, 2014, p. 10). Ao caracterizar a emissão da voz pelas mulheres como um processo quase violento, Savonarole sugere que ele seja, no limite, contrário à própria natureza das mulheres.

Reabilitação da voz feminina na obra de Christine de Pizan

Tendo como plano de fundo o contexto filosófico e intelectual que traçamos nas seções anteriores, podemos ler a obra de Christine de Pizan como estando orientada a uma resposta crítica a essa tradição medieval. Nos livros *A cidade das damas* (*Le Livre de la Cité des Dames*) e *Livro das três virtudes* (*Le livre des Trois Vertus*),[39] podemos observar a capacidade comunicativa feminina sendo mobilizada de maneira consistente e intencional. A fim de acessar o pensamento da filósofa com mais profundidade, propomos a reconstrução do seu argumento como estando pautado em duas etapas fundamentais. Seu raciocínio é construído, em primeiro lugar, de modo a infirmar os argumentos contrários e, em seguida, legitimar uma comunicação política propriamente feminina. A primeira etapa consiste em uma refutação de duas premissas que sustentam os argumentos de Egídio Romano e de Alberto Magno. Nesse sentido, Pizan se ocupa da refutação i) da tese da má compleição corporal feminina e ii) da tese de que a linguagem feminina se reduza somente à impropérios e maledicências. Na segunda etapa, como contraparte positiva do seu argumento, Pizan procura legitimar a comunicação feminina como politicamente relevante, principalmente no *Livro das três virtudes*, atrelando a ela a manutenção da paz no reino.

Podemos iniciar nossa consideração sobre a primeira etapa do argumento de Christine, lendo *A cidade das Damas* I, cap. 9. Vemos aparecer, nesse capítulo, a referência ao famoso tratado *Do segredo das mulheres*. Esse é, sem dúvidas, um texto de suma importância para a consolidação de uma imagem degradante das mulheres na Idade Média. Por muito tempo, ele foi considerado como obra de autoria de Alberto Magno, o que certamente lhe conferiu prestígio e contribuiu para que tivesse uma ampla circulação no fim da Idade Média.[40] Pesquisadores contemporâneos mostraram,[41] contudo, que sua autoria não deve ser atribuída a Alberto, mas a outro autor desconhecido, chamado, por esse motivo, de Pseudo-Alberto Magno. Contudo, como defendem alguns intérpretes,[42] ainda que não seja o seu verdadeiro autor, Alberto desempenha um papel de influência sobre a redação do tratado.

A consideração sobre esse ponto é relevante na medida em que ele nos permite apreender de que maneira a transmissão de ideias escolásticas referentes às mulheres chega até Pizan. Como vimos nas seções anteriores, central para essa concepção medieval das mulheres é a noção de compleição fleumática. Não é diferente no livro *Sobre o segredo das mulheres*. Nele lemos, logo no primeiro capítulo, a afirmação de que "a mulher é fria e úmida por natureza, o homem, quente e seco."[43] Essa concepção da mulher como fleumática está na raiz de todos estereótipos que esse tratado constrói sobre as mulheres: sobre a sua menstruação, sobre a pretensa contaminação que elas causam, etc.

A partir da leitura desse tratado, Pizan o sintetiza dizendo que o livro "*Sobre o segredo das mulheres*, que afirma, sobre a composição do seu [das mulheres] corpo natural, haver muitos e grandes defeitos." (Pizan,

[39] Neste artigo, utilizamos edições do texto original de Christine de Pizan, em francês médio, descritas na seção bibliográfica. As traduções para o português do livro *A cidade das damas* são da profª Drª Luciana Calado, já as traduções do *Livro das três virtudes* são de nossa autoria.

[40] Cf. Nieto (2012).

[41] *Livre de la cité des dames* I, 9, §27 (Pizan, 1975, p. 649): "[...] Du secret des femmes qui dit de la composicion de leur corps naturel, moult de grans deffaulx."

[42] Nancy Siraisi afirma que o "tract *De secretis mulierum*, widely circulated in manuscript and later many times printed under his [Albert] name, is generally considered to be a spurious work (although its compiler seems to have culled some of his material from genuine works of Albert" (Siraisi, 1980, p. 381)

[43] *Sobre o segredo das mulheres*, cap. 1 (Pseudo-Albertus Magnus, 2012, p. 240): "[...] mulier est frigida et humida de natura, vir vero calidus et siccus."

1975, p. 649 nossa tradução).[44] A menção à composição do corpo nos parece central, pois é exatamente neste ponto que se bifurcam os sexos: enquanto os homens têm uma composição quente, as mulheres têm uma composição fria, como vimos. Ora, todos esses pretensos defeitos das mulheres giram em torno da compleição fleumática. Como vimos anteriormente, essa era a principal premissa que sustentava a tese de Egídio Romano com relação ao parco valor do conselho feminino. Do mesmo modo, essa era a premissa que sustentava a debilidade da capacidade fonatória das mulheres, segundo Alberto.

Pizan dá indícios de ter pleno conhecimento dessa concepção fleumática das mulheres. E isso pode ser pensado não apenas em razão da sua leitura do livro *Sobre o segredo das mulheres*, como também através do contato com seu próprio pai. Ainda que nenhum escrito de Tomasso de Pizzano tenha chegado até nós, é seguramente presumível que toda essa teoria das compleições lhe fosse familiar, dada sua formação em medicina. Pelo que lemos em *Cidade das damas* II, 36, podemos ter certeza que Tomasso recusa a concepção tradicional da medicina sobre as mulheres: "Teu pai, que foi um grande cientista natural (*naturien*) e filósofo, não pensava, claro, que as mulheres fossem menos capazes de apreender o saber científico. Ele se alegrava, ao contrário, sabes bem, em ver teu dom para as Letras." (Pizan, 2012, p. 226–227 modificado)[45] Como cientista natural, Tomasso assume uma posição de recusa de uma das principais concepções da medicina medieval. Nessa medida, grande parte desse rechaço da tese de que "as mulheres fossem menos capazes ao saber científico" se estende de Tomasso à própria Pizan. Ou seja, a mesma postura crítica frente à teoria médica que vemos em seu pai, também pode ser identificada em Christine.

Para infirmar essa concepção tradicional sobre as mulheres, Pizan apresenta uma série de quatro objeções em *A cidade das Damas* I, cap. 9. Dentre essas, nos interessa especialmente a quarta. Nesse argumento, Christine apresenta a seguinte tese: "a excelência ou inferioridade das pessoas não reside no sexo dos seus corpos, mas na perfeição de seus costumes e virtudes." (Pizan, 2012, p. 82).[46] Diferentemente de Egídio, que assentava a inferioridade feminina sobre uma certa concepção de seus corpos e sua fisiologia, a proposta de Christine é conceber a excelência ou a inferioridade das mulheres em função dos seus costumes e virtudes. Temos, com isso, uma mudança de paradigma entre os elementos que são mobilizados nos juízos axiológico e moral. Se antes, na teoria dos filósofos escolásticos, havia uma espécie de determinismo, dada a condição corporal feminina ser irremediavelmente inferior; a partir do pensamento de Pizan, temos uma teoria que abre espaço à liberdade individual de cada mulher escolher espontaneamente ser virtuosa ou não, cultivar bons costumes ou não. Desse modo, a inferioridade ou igualdade das mulheres com relação aos homens passa a ser definida em função das escolhas que cada mulher faz, levando em consideração o conjunto de virtudes e costumes que são cultivados por ela ao longo de sua vida.

No capítulo subsequente, em *A cidade das Damas* I, cap. 10, Pizan parece escrever em resposta, tópico por tópico, à lista de pretensos vícios femininos apresentada por Egídio Romano, que vimos na seção anterior. Dentre eles, nos interessa especialmente os pretensos vícios que marcam sua comunicação, como é o caso da aproximação das mulheres para com as crianças: "[...] há um autor que fala que as mulheres têm naturalmente um caráter fraco, assemelhando-se às crianças, por isso, então as crianças gostam e apreciam tanto conversar com elas, e elas, com as crianças"[47] (Pizan, 2012, p. 85). Aqui, Christine nota como a comunicação feminina é associada, por essa tradição, ao domínio privado, do trato com as crianças,

[44] *Livre de la cité des dames* I, 9, §27 (Pizan, 1975, p. 649): "[livre] qui se nomme Du secret des femmes qui dit de la composicion de leur corps naturel, moult de grans deffaux."

[45] *Livre de la cité des dames* II, 36, §186 (Pizan, 1975, p. 875): "Ton pere, qui fu grant naturien et phillosophe, n'oppinoit pas que femmes vaulsissent pis par sciences apprendre, ains de ce qu'encline te veoit aux lettres, si que tu sces, grant plaisir y prenoit."

[46] *Livre de la cité des dames* I, 9, §28 (Pizan, 1975, p. 652): "ne la haulteur ou abaissement des gens ne gist mie es corps selonc le sexe, mais en la parfeccion des meurs et des vertus."

[47] *Livre de la cité des dames* I, 10, §32 (Pizan, 1975, p. 656): "un aucteur dit que femmes ont par nature chetif couraige, et que elles sont comme l'enffant, et pour ce conversent voulentiers les effants avecques elles et elles avec les enffans."

em detrimento de uma comunicação na esfera pública, entre agentes políticos. Embora de maneira sutil, essa vinculação às crianças reveste a comunicação feminina com um valor inferior, se comparada com uma comunicação levada a cabo entre homens. Na sequência da citação anterior, Christine se detém nesse tema. Procurando legitimar a linguagem feminina, ela escreve o seguinte:

> [...] se Deus consentiu a palavra às mulheres, foi na verdade para que elas se sirvam. E, não se deve criticar, nelas, aquilo em que residem tantos benefícios e tão poucos males. Pois, raramente, observou-se suas palavras provocarem algum dano. (Pizan, 2012, p. 90)[48]

Christine parece considerar inconcebível que a capacidade comunicativa fosse dada às mulheres e, ainda assim, seu uso fosse inoportuno ou inatural. A linguagem feminina é legitimada, nessa passagem, não enquanto meramente uma dádiva vinculada diretamente a Deus, mas como uma potencialidade natural às mulheres. Ou seja, a linguagem feminina não é estranha à natureza da mulher, e, portanto, a excelência na comunicação também não o é. Não pode haver, com isso, algo de estruturalmente defeituoso em sua linguagem, como o defendia Egídio Romano.

A capacidade comunicativa das mulheres não pode ser essencialmente viciada, pois ela pode ser burilada pelas virtudes. No *Livro das três virtudes*, Pizan aborda especificamente como as virtudes podem agir sobre a linguagem feminina. É tomado como ponto de partida a consideração de duas virtudes imprescindíveis às mulheres, segundo a autora: a sobriedade e a castidade – virtudes essas que parecem retomar, novamente, aquelas elencadas por Egídio Romano. Com relação à sobriedade, Christine afirma, no *Livro das três virtudes* I, cap. 11, que ela deve se estender até os costumes das mulheres, dentre eles, principalmente, a sua comunicação:

> Com esta Sobriedade, corrigirá e ordenará o linguajar e a fala da dama, que a assegurará de falar demais [...]; a fará desprezar, de todo seu coração, o vício da mentira e a amar a verdade [...]; a defenderá de manifestar opiniões que ela não tenha examinado com cautela anteriormente, em especial, nos lugares onde ela pudesse ser ponderada ou reportada.
>
> Prudência e Sobriedade ensinarão a dama a ter um linguajar ordenado e sábia eloquência [...] a ensinará a falar, entre suas companheiras ou em outras ocasiões, quando surgirem, opiniões virtuosas e exemplares tais que aqueles e aquelas que as escutarem ou delas forem reportadas dirão serem opiniões saídas de uma tão boa, sábia e honesta dama.[49]

É construída, nesta passagem, uma oposição contundente às teses de Egídio com relação à comunicação feminina. Diferentemente de uma atitude silenciosa e de mera ouvinte, as mulheres passam a ser consideradas como sujeitos capazes de falar de maneira sóbria, procurando expressar pensamentos bem considerados. As mulheres devem, contudo, respeitar a condição de que o conteúdo da expressão verbal seja fruto de reflexão, honestidade e sabedoria. Isso nos mostra como as virtudes femininas assumem, nesse novo quadro, uma perspectiva completamente diferente. No pensamento de Egídio, as virtudes das mulheres têm um caráter de limitação, de privação de capacidades naturais femininas, como a fala. Da perspectiva de Christine, por contraste, as virtudes femininas são afirmadas na sua positividade, na medida em que elevam as capacidades naturais a um patamar mais elevado. Ou seja, Pizan não defende que a comunicação feminina é naturalmente virtuosa. Pelo contrário, essa capacidade deve passar por um processo de elaboração

[48] *Livre de la cité des dames* I, 10, §38 (Pizan, 1975, p. 663): "[...] Dieux a demonstré que voirement a yl mis langagige en femme pour en estre servy. Sy ne leur doit estre reprouchié ce dont maint bien vient et pou de mal, cer pou souvent voi on grant prejudice venir a cause de leur langaige."

[49] *Le livre des Trois Vertus* I, 11 (Pizan, 1989a, p. 45): "Avec ceste Sobrence corrigera tellement et ordonnera la bouche et le parler de la dame que ella la gardera principalmente de trop parler [...]; luy fera haïr de tout son cuer le vice de mençonge et amer verité [...]; luy deffendra que ele ne dye parole, par especial en lieu ou ele puist estre pesee ou raportee que ele n'ait avant bien examinee. // Prudence et Sobrece apprendront a la dame a avoir parler ordonné et sage eloquence [...] lui apprendra a dire entre ses femmes ou autre part quant il escherra et sera bienseant, paroles vertueuses de bon exemple et telles que ceulx et celles qui les orront ou seront raportees diront que c'est parole yssue de tres bonne, sage et honneste dame [...]"

pessoal, onde a mulher impõe ordem ao seu linguajar e abandona seus vícios correlatos, como a mentira e opiniões precipitadas. Esse processo de autodesenvolvimento coincide diretamente com a aquisição das virtudes de prudência e sobriedade.

No capítulo seguinte, *Livro das três virtudes* I, cap. 12, Christine parece fazer de Jeanne de Bourbon (1338-1378), esposa de Charles V, um modelo ideal para as princesas e mulheres da corte. Nesse contexto, as virtudes paradigmáticas a toda rainha ou princesa são estabelecidas tendo como base a consideração desse caso particular. Com relação precisamente à comunicação, percebemos que a legitimação da comunicação, feita no capítulo anterior, fundamenta a defesa, por parte de Pizan, da participação da rainha no conselho real, em casos de ausência do rei:

> [...] pois não há menor dúvida que esta dama, a quem é encarregado o governo – como muitos [reis] fazem e têm feito quando estão afastados ou ocupados alhures, quando as veem [as damas] como boas e sábias, transmitindo a elas a função e a autoridade de governar em todo seu domínio e ser o chefe do conselho [...][50]

A participação e a chefia que a mulher desempenha no conselho real assume proporções importantes nesse trecho, o que tem como resultado implícito a profunda vinculação da comunicação política às mulheres. Cabe considerar que a dinâmica dos conselhos reais[51] consistia basicamente em um encontro cujo objetivo era a comunicação entre seus integrantes, delegados dos estados e o chefe do conselho, seja o rei ou a rainha. Que as mulheres ocupassem esse lugar não era um fato inusitado no período medieval, sendo comum em casos de morte do rei ou de governos de regência. O que é inusitado é a exploração desse fato por uma filosofia política, como a de Christine, que legitime a participação feminina nesse domínio. Esse fato é de significativa importância sob diversos aspectos, dentre eles, principalmente da perspectiva de valorização da comunicação feminina. Nos detenhamos um pouco no modo como a comunicação é pensada na política medieval.

Os autores Donald Bruce e Christine McWebb (2007) retraçam com precisão todos os autores que compõem as referências e influências de Pizan, na concepção sobre o papel da linguagem, principalmente no domínio político. Uma concepção fundamental nesse contexto é aquela que tem origem no pensamento de Marco Túlio Cícero, e que será assimilada no medievo por Brunetto Latini (1220-1294): de que de que a linguagem e a retórica são fundamentais para uma boa condução do poder político (Bruce; McWebb, 2007, p. 7). Isso fica evidente no *Livro dos tesouros* (*Li livres dou tresor*), onde Latini escreve que: "Túlio [Cícero] afirma que a mais elevada ciência do governo da cidade é a retórica, que é a ciência da comunicação (*parler*); pois, se não houvesse a comunicação (*parleure*), não existiria cidade, nem estruturas jurídicas nem companhia humana."[52] Vemos como a concepção da dinâmica política é indissociável da comunicação que é entabulada entre os seres humanos. Com base nisso, fica mais claro por que razão o fato de os reis transmitirem às rainhas a autoridade política de governar e ser chefe do conselho real tem implicações diretas para a reabilitação da comunicação feminina. Se a arte de bem governar passa pela excelência no uso da retórica e da comunicação, isso significa que as mulheres assumem uma nova posição política na medida em que sua capacidade comunicativa deixa de estar em suspeição na sua chefia do conselho real.

O sexo feminino deixa, então, de ser considerado sob o signo do déficit de razão e do parco valor dos conselhos, como o fazia Egídio. Passam os conselhos e opiniões femininas a ter tanto ou mais valor

[50] *Le livre des Trois Vertus* I, 12 (Pizan, 1989a, p. 48): "[...] car n'est mie doubte que se ceste dame a qui soit commis grant gouvernement, comme plusieurs font et ont fait a leurs femmes quant les veoyent bonnes et sages et ilz aloyent hors, ou ilz estoient ocupéz ailleurs, ilz bailloient la charge a eles et auctorité de governer tout le fait de leur seigneurie et estre le chief du conseil [...]"

[51] Cabe evitar a confusão dos conceitos de conselho real e conselho inválido, atrelado às mulheres por Egídio.

[52] *Li Livres Dou Tresor* III, 1 (Latini, 2003, p. 291): "Tuilles dist que la plus haute science de cité governer si est rectorique, c'est a dire la science du parler; car se parleure ne fust cités ne seroit, ne nus establissemens de justice ne de humaine compaignie"

quanto os masculinos. A mulher nessa posição não só é capaz de considerar com atenção as opiniões dos conselheiros e delegados, como também emitir juízos, ponderar, oferecer novas sugestões, etc. Em suma, a mulher ingressa propriamente em uma comunicação política com seus pares do conselho, não havendo nenhum índice de inferioridade que distinga suas opiniões das opiniões dos homens. Pizan reforça a legitimidade da comunicação política por parte das mulheres na sequência:

> Escuta diligentemente o que é proposto e a opinião de todos, e tão boa será sua compreensão que ela reterá os principais pontos e conclusões dos assuntos tratados [...]. E quando chegar a sua vez de falar ou responder, como for que de se suceda, o fará tão sabiamente que evidenciará que ela não pode ser reputada como simples nem como ignorante. E será melhor se, anteriormente, ela puder estar informada do que deverá ser proposto ao conselho, e sobre isso, depois de pensar, precaver-se com um bom conselho.[53]

Pizan atesta que o diálogo e a comunicação se apresentam como um dos meios mais importantes para o exercício da política e que as mulheres não devem ser excluídas desse processo. Como a filósofa sugere, o exercício dessa competência política pode atingir um grau de excelência na mulher: ela não só é capaz de realizar todos os processos cognitivos envolvidos na elaboração de opiniões e conselhos, como também o faz de maneira excelsa, sobrepondo-se sobre os seus pares.

É importante considerar, contudo, que a posição da autora com relação a esse tema é multifacetada e demanda atenção a outros aspectos tangenciais. Ao mesmo tempo em que são descritas e analisadas sua participação nas posições mais altas do poder monárquico, como na chefia do conselho real, ainda assim a acomodação das mulheres nestes cargos parece ser uma exceção e não a regra na obra da autora. De fato, Pizan considera que as mulheres possam exercer e bem as funções demandadas nos cargos de poder, mas, ainda assim, estes não são os lugares naturalmente destinados a elas na ordem social. Em *Cidade das damas* I, 11, é dito explicitamente o princípio: "aquilo que um faz, o outro não faz." (Pizan, 2012, p. 91).[54] Vejamos como isso pode ser compreendido a partir da consideração mais ampla de *Cidade das damas* I, 11:

> Deus estabeleceu, então, que o homem e a mulher deveriam servi-lo de modo diferente, ajudando-se e confortando-se mutuamente, cada um no que lhe compete. A cada sexo, ele estabeleceu a natureza e inclinação necessárias para cumprir seus deveres, mesmo se a espécie humana, muitas vezes, abusa do que lhe foi confiado. Aos homens, Deus deu força física e a coragem de ir, de vir, de **falar sem temor** [...] (Pizan, 2012, p. 91) (nosso negrito) [55]

O modo como os homens cumprem o seu papel natural, a função a qual Deus os ordenou, se dá pelas suas características físicas, como a sua força e a sua coragem, bem como a sua capacidade de "falar sem temor". Essas duas dimensões de potências masculinas compõem a combinação adequada para o exercício do poder e da autoridade. Como vimos anteriormente, a política é feita através da comunicação e da retórica, mas, além disso, ela também deve ser feita por meio da força. Quando algum indivíduo ou setor social não acatam uma decisão política ou judicial, essa situação é resolvida não por meio do diálogo e da comunicação, mas por meio da força. É exatamente nesse ponto que se estabelece uma clivagem na relação

[53] *Le livre des Trois Vertus* I, 12 (Pizan, 1989a, p. 49): "Si orra diligemment ce quis era proposé, et l'oppinion de tous, et tant bien y aura son entendre que ele em retenra les principaulx poins de matieres et conclusions [...]. Et quant venra a ele a parler ou respondre, selon le cas qui escherra, si sagement s'avisera du faire que ele ne puisse estre reputee simple ne ignorante. Et se avant la main elle puet estre informee de ce que on devra proposer au conseil, et que sur ce, se choses pesantes sont, se pourvoye par sage conseil de response, ce n'est que bien."

[54] *Livre de la cité des dames* I, 11, §40 (Pizan, 1975, p. 664): "[...] ce que l'un fait l'autre ne fait mie"

[55] *Livre de la cité des dames* I, 11, §40 (Pizan, 1975, p. 665): "Dieux a establi homme et femme pour le servir en divers offices et pour aussi aidier et conforter l'un l'autre, chascun en ce qui luy est establi a faire, et chascun sexe a donné tel nature et inclinacion comme a faire son office luy appartient et compete. Combien que l'espece humaine abuse souvent en ce que elle doit faire, il donne aux hommes corps puissant et hardi d'aler, de venir, de **parler har[d]iement**." (colchetes da editora Maureen Curnow, nosso negrito) Ver também: PIZAN, A cidade das damas, p. 127: "Dama, se as mulheres têm a capacidade de assimilar e aprender o que estudam os homens, por que não aprendem mais. Resposta: Por isso, filha, porque a sociedade não acha necessário que as mulheres se ocupem das tarefas masculinas"

das mulheres com a política. Pois, ainda que elas tenham uma capacidade comunicativa, a força, por sua vez, é considerada como alheia à natureza feminina, como Pizan faz constar na sequência da passagem anterior: "E, se alguém recusar obedecer à lei estabelecida, promulgada conforme o Direito, tem que ser detido pela força do corpo e potência das armas; tal execução que as mulheres não poderiam nunca fazer." (Pizan, 2012, p. 91)[56]

Imediatamente no parágrafo seguinte, Pizan se apressa em nuançar e qualificar essa afirmação categórica, que restringe a atuação política das mulheres, dizendo que:

> Por outra parte, se estavam querendo afirmar que as mulheres não têm nenhuma vocação natural para a política e a ordem pública, poderia citar-te exemplos de várias mulheres ilustres que reinaram no passado. [...] dando prova inegável de que qualquer atividade é conveniente para uma mulher inteligente. (Pizan, 2012, p. 92) [57]

Essa aparente ambiguidade da posição da autora – ao mesmo tempo que parece legitimar a acomodação de mulheres em posições de poder, também afirma que esse não é propriamente o seu lugar natural na ordenação social – pode ser compreendido pelos limites impostos pela própria realidade histórica do período medieval. Seria completamente inadmissível, no período, pensar que todos os cargos da monarquia e da estrutura estatal incipiente, ocupados por homens, pudessem ser substituídos integralmente por mulheres. Nesse sentido, a proposta de Pizan não é de uma revolução operada pelo sexo feminino, em que fosse subvertida completamente a ordem social que dá prioridade ao homens, dando lugar a um cenário em que as mulheres assumissem todas as funções de mais prestígio. Pelo contrário, o pensamento de Pizan vai no sentido de defender que, em casos circunstanciais, as mulheres possam governar, e seu governo pode ser tão excelente quanto aquele conduzido por homens.

A estrutura política medieval é rigidamente constituída em torno da figura masculina. A transmissão de poder monárquico, bem como os cargos auxiliares da monarquia são quase exclusivamente centrados nos homens. O pensamento político de Pizan pode ser lido como uma exploração de brechas para a atuação política das mulheres, em contraponto à hegemonia masculina na política. Ainda que a estrutura monárquica seja invariavelmente centrada na figura do homem, ainda assim, há espaços em que as mulheres têm acesso privilegiado e nos quais elas podem desempenhar papéis políticos muito importantes.

Um desses espaços que gostaríamos de explorar se dá precisamente na esfera íntima da relação matrimonial entre uma rainha e o rei. Pela própria existência do laço conjugal, a rainha tem uma via de acesso privilegiado que lhe permite exercer influência sobre toda uma gama de assuntos e, principalmente, sobre medidas políticas. Em contextos de convulsão social ou de ameaças bélicas de reinos vizinhos, ou seja, contextos em que o rei deve tomar medidas políticas para resolução dos problemas, as rainhas podem exercer influência sobre a decisão a ser tomada pelo rei. Em situações como essas, o conselho real, nobres e uma série de outros agentes podem ter interesse em orientar o curso de ação, seja por interesses públicos ou privados. A rotina do rei certamente se torna tão atribulada que não é possível acolher todo esse séquito. A via de acesso que a rainha tem ao seu consorte parece, então, um espaço privilegiado de influência sobre as decisões reais.

Mais precisamente, o que nos interessa dessa dinâmica é o modo pelo qual Christine reputa que a influência das rainhas possa se dar. Em *O livro das três virtudes* I, 9, descrevendo todo esse processo, a

[56] *Livre de la cité des dames* I, 11, §40 (Pizan, 1975, p. 665): "[...] ou cas que aucun ne vouldroit obeir aux lois ordonees et establies par raison de droit, que ilz les feissent obeir par force de corps et par puissance d'armes, laquelle execucion ne pourroyent mie faire les femmes."

[57] *Livre de la cité des dames* I, 10, §32 (Pizan, 1975, p. 666): "Et derechef, qui vouldroit proposer qu'elles n'eussent sens naturel en fait de policie et de gouvernement, je te donray exemple de plusieurs grans maistresces qui ont esté les temps passez. [...] donne magnifeste experience que femme qui a entendement est couvenable en toutes choses"

filósofa põe relevo no papel que a comunicação elaborada pela rainha pode desempenhar. Nessa passagem, está sob consideração o contexto específico da iminência de uma guerra:

> [...] a boa dama, que tem consideração às coisas e piedade da destruição do povo, se esforçará por estabelecer a paz e **admoestará** o príncipe, seu senhor, e seu conselho real, a ter atenção sobre esse assunto [declarar guerra] [...]. Esta dama não se limitará apenas a isso, mas também **falará ou fará falar** – tendo em conta a sua honra e de seu senhor – àquele ou àqueles que cometeram o erro [...]
>
> **Por tal via e por tais palavras ou semelhantes**, a boa princesa será sempre intermediadora da paz pelo seu poder [...] o justo ofício da sábia e boa rainha e da princesa é ser intermediadora da paz e da concórdia, e trabalhar para que a guerra seja evitada devido aos inconvenientes que possam sobrevir. E isso deve convir principalmente às damas, pois os homens são por natureza mais corajosos e calorosos [...]. Mas a natureza da mulher é mais amedrontada e, mesmo, de uma condição mais suave e por isso, se ela querer e for sábia, não haverá melhor meio para pacificar o homem que ela. (nosso negrito)[58]

Podemos notar, com isso, que o papel atribuído às mulheres, na teoria política de Pizan, embora não ocupe as posições centrais do poder, está longe de ser insignificante. Considerando que a paz é um dos objetivos mais importante da política,[59] a autora atrela intimamente esse elemento essencial com determinadas condutas de algumas mulheres, principalmente, as rainhas. Manter a paz é condição de possibilidade para um bom governo, sem a qual não é possível cumprir as funções que lhe competem tradicionalmente. Evidencia-se, então, que o papel político da mulher, seja rainha ou princesa, é dos mais importantes na medida em que elas se caracterizam como algumas das principais agentes fiadoras da paz. O principal meio através do qual se opera essa influência da rainha sobre o rei é precisamente a comunicação que ela estabelece com ele.

O tipo de comunicação que a rainha estabelece com o rei assume um caráter híbrido: entre público e privado. Ao mesmo tempo em que circula em um registro particular e pessoal, permitido pelo vínculo de intimidade com base no matrimônio, seu conteúdo, porém, pode tratar de assuntos públicos, que envolvem toda sorte de implicações sobre o futuro do reino e dos súditos do rei. Com isso, Pizan redefine a estrutura rígida do matrimônio de maneira a imbuir as mulheres de um tipo de poder importante. Ou seja, a mulher deixa de ser concebida como uma pessoa taciturna, resignada a ouvir e obedecer, e passa a contribuir ativamente através de um tipo de comunicação capaz de salvar a paz dos reinos. Dessa forma, ao analisar um grupo específico de virtudes femininas que são radicadas na esfera privada – a saber, como as rainhas ou princesas devem se comportar na presença de seus maridos, como os aconselhar da melhor maneira, como zelar pela sua honra, etc. –, Christine atrela a elas uma dimensão política fundamental para a boa condução do poder monárquico.

Com relação à passagem d'*O livro das três virtudes* I, 9 supracitada, outro detalhe importante é a menção, feita por Pizan, à natureza dos homens e das mulheres. Podemos ver a contraposição entre o fato de os homens serem corajosos e quentes (*chaulx*) e as mulheres, por contraste, serem mais temerosas (*paoureuse*) e de condição mais suave.[60] Embora apenas um detalhe sutil, essa menção mostra uma ressignificação

[58] *Le livre des Trois Vertus* I, 9 (Pizan, 1989a, p. 34–35): "[...] la bonne dame qui aura regart a ces choses et pitié de la destruiction du peuple se vouldra traveillier d'y mettre paix, si **amonnestera** le prince son signeu et son conseil d'avoir sur ceste chose regart [...]. Ceste dame ne s'em souffrira pas a tant, ains fera tant que elle **parlera ou fera parler** – gardee son honneur et celluy de son seigneur – a celluy ou ceux qui auront commis le mesfait [...] // **Par tel voye et par telz paroles ou semblables**, la bonne princepce sera tousjours moyenne de paix a son pouvoir [...] laquelle chose et le droit office de sage et bonne royne et princepce d'estre moyenne de paix et de concorde, et de travaillier que guerre soit eschivee pour les inconveniens qui avenir em peuent. Et ad ce doivent aviser principaulment les dames, cas les hommes sont par nature plus couraguex et plus chaulx [...]. Mais nature de femme est plus paoureuse et aussi de plus doulce condicion et pour ce, se elle veult et elle est saige, estre puet le meilleur moyen a pacifier l'omme, qui soit."

[59] CARROLL, "Christine de Pizan and the origins of peace theory", pp. 28-30

[60] *Le livre des trois vertus* I, 9 (Pizan, 1989a, p. 35): "[...] les hommes sont par nature plus courageux et plus chaulx [...]. Mais nature de femme est plus paoureuse et aussi de plus doulce condicion."

da oposição, explorada pelos escolásticos, entre as compleições masculinas e femininas. Enquanto os homens teriam compleições quentes, as mulheres teriam compleições frias, principalmente fleumática.[61] Essa oposição, ao invés de ser encarada como um indício da superioridade masculina em detrimento das mulheres – como vimos ocorrer nas seções anteriores –, é vista por Pizan como benéfica a todos. Isso porque é essa oposição que garante às mulheres a posse de virtudes capazes de pacificar os homens, assim como o frio pode acalmar o calor, como bem notado por Karen Green (2013, p. 103). O calor excessivo corrompe as estruturas, gerando uma situação em que a intervenção da contraparte fria é fundamental.[62]

Há uma relação de paralelismo de fundo nessas situações: as mulheres equilibram as decisões dos reis, assim como o frio tempera o excesso de calor. Isso se reflete no modo de agir de cada pessoa, bem como na gama de atos que pode realizar. Enquanto os homens têm, como vimos anteriormente, um modo de "falar sem temor"[63] e caloroso, a comunicação feminina parece marcada, assim como sua própria natureza, por uma "condição mais suave"[64] e temperada. É precisamente essas qualidades da comunicação feminina que parecem a predispor ao convencimento e à pacificação, objetivo maior da política.

Conclusão

Através da análise comparada entre a filosofia escolástica e a filosofia de Christine de Pizan, podemos compreender as maneiras pelas quais a comunicação feminina é alvo, no período medieval, de dois movimentos intelectuais divergentes: de subtração e reabilitação. Os argumentos de Alberto Magno e Egídio Romano conduzem, ambos, a uma conclusão convergente de invalidação e desnaturalização da capacidade comunicativa das mulheres. Procuramos explorar de que maneira suas concepções se fundamentam principalmente na premissa dada pela medicina de que as mulheres têm organismos fleumáticos (frios e úmidos). Essa tese lastreia as conclusões de que as mulheres têm um *conslium* inválido e uma capacidade fonatória débil, ou seja, de que tanto o conteúdo de sua comunicação é nulo como o próprio ato de emissão da voz é estranho à sua natureza. A conclusão geral que se depreende dessa análise é de que a comunicação permanece reservada especialmente aos homens, enquanto as mulheres devem assumir uma postura essencialmente taciturna.

O estudo da filosofia de Pizan, elaborado em contraste com a corrente filosófica hegemônica, revela sua grande força intelectual, na medida em que resta evidente o seu movimento contracorrente. Pizan se opõe radicalmente à concepção que nulifica a comunicação feminina. Procuramos apresentar seus argumentos como girando em torno de duas estratégias. Em primeiro lugar, a autora sustenta que a constituição corporal feminina não é inerentemente defeituosa e, portanto, suas capacidades naturais também não devem são deficitárias. Isso significa, por sua vez, que sua capacidade comunicativa não é invariavelmente defeituosa. Em um segundo momento, Pizan legitima a comunicação feminina principalmente através da defesa do papel político das mulheres. Vimos que a dinâmica política é pensada como passando necessariamente pela interlocução e a comunicação que se estabelece entre as pessoas. Nesse contexto, a comunicação feminina é legitimada nas ocasiões em que a rainha ocupa temporariamente o poder ou a chefia do conselho real, bem

[61] A menção, por parte de Pizan, ao temor e a timidez das mulheres são tomados como sinais claros de compleições frias no pensamento medieval. Um bom exemplo disso é o que podemos ler no *Regime de saúde Salernitano* (*Regimen sanitatis salernitanum*) XCI (Anônimo, 1870, p. 118) a respeito da compleição melancólica, uma compleição fria: "Melancólico: invejoso e triste, desejoso e mesquinho. Não desprovido de astúcia, **temeroso** e da cor da lama" ("Melancholicus [...] invidus, et tristis, cupidus, dextreque tenacis/ Non expers, fraudis, timidus, luteique coloris".)

[62] Um bom exemplo dessa relação de equilíbrio entre calor e frio, no pensamento escolástico, dá-se no equilíbrio entre os dois órgãos fundamentais do corpo humano: o cérebro e o coração. Enquanto o primeiro é tomado como um órgão essencialmente fleumático, frio e húmido, o coração é concebido como quente, o local de armazenamento do calor vital.

[63] *Livre de la cité des dames* I, 11, §40 (Pizan, 1975, p. 665): "parler har[d]iement."

[64] *Le livre des Trois Vertus* I, 9 (Pizan, 1989a, p. 34–35): "de plus doulce condicion"

como em ocasiões em que a rainha convence intimamente o rei em assuntos políticos. O pensamento de Pizan, desse modo, não só reabilita a comunicação feminina, como também concede a ela a possibilidade de concretizar feitos de suma importância para os reinos medievais.

Referências bibliográficas

ALBERTI MAGNI. Quaestiones super de animalibus. *In*: GEYER, Bernhard (Org.). **Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni, Opera omnia**. Münster: Aschendorff Verlag, 1955. v. 12.

ALBERTO MAGNO. De caelo et mundo 1. *In*: BORGNET, Augustini (Ed.). **Opera omnia**. Paris: Bibliopolam Editorem, 1890a. v. 4.

ALBERTO MAGNO. De anima 1. *In*: BORGNET, Augustini (Ed.). **Opera omnia**. Paris: Bibliopolam Editorem, 1890b. v. 5.

ALBERTO MAGNO. Commentarii In Octo Libros Politicorum Aristotelis. *In*: BORGNET, Augustini (Ed.). **Opera omnia, vol. 8**. Paris: Bibliopolam Editorem, 1891a. v. 8 (Politica).

ALBERTO MAGNO. Commentarii In Octo Libros Politicorum Aristotelis. *In*: BORGNET, Augustini (Org.). **Opera omnia**. Paris: Bibliopolam Editorem, 1891b. v. 8.

ALBERTO MAGNO. **De homine**. Paris: Bibliopolam Editorem, 1896. v. 35

ALBERTO MAGNO. **De animalibus (XIII-XXVI)**. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1920. v. 2

ANÔNIMO. **Regimen sanitatis salernitanum. Code of health of the school of Salernum**. Tradução: John Ordronaux. Philadelphia: J.B. Lippincott & co., 1870.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BILLER, Peter. **The Measure of Multitude: Population in Medieval Thought**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução: Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.

BRUCE, Donald M.; MCWEBB, Christine. Rhetoric as a Science in the Prose Works of Christine de Pizan. **Dalhousie French Studies**, v. 80, p. 3–13, 2007.

BRUMBERG-CHAUMONT, Julie. Féminité rationalité taciturnité. *In*: CESALLI, L.; GOUBIER, F. (Eds.). **Ad placitum. Pour Irène Rosier-Catach**. Roma: Aracne editrice, 2021. v. 1 p. 141–149.

BURIDAN, Jean. Les Questiones circa librum de Physionomia de Jean Buridan. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, v. 89, n. 1, p. 237–441, 2022.

CONCHIS, Guillelmus de. **Opera omnia 1: Dragmaticon philosophiae; Summa de philosophia in vulgari**. Turnhout: Brepols, 1997.

DURANTI, T. Tommaso da Pizzano. Em: ISTITUTO DELLA ENCICLOPEDIA ITALIANA (Ed.). **Dizionario Biografico degli Italiani**. Torino: Stamperia Artistica Nazionale S.p.A, 2019. v. 96. Disponível em: <https://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-da-pizzano_(Dizionario-Biografico)/> Acesso em 28/03/2015

EGÍDIO ROMANO. **Li livres de gouvernement des rois**. Tradução: Henry Gauchi. Londres: McMillan, 1899.

GILES OF ROME. **Egidius de regimine principum** / [**Giles**]. *[S.l.]*: Guerralda, Bernardino, 1502.

GREEN, Karen. From Le Miroir des dames to Le Livre des trois vertus. *In*: MEWS, Constant (Org.). **Virtue Ethics for Women 1250-1500: 69**. 2011ª edição ed. New York: Springer, 2013. p. 99–114.

GUICHARD-TESSON, Françoise. Pietro d'Abano traduit et recyclé par Évrart de Conty. *In*: DE LEEMANS, Pieter; J.F.M. HOENEN, Maarten (Orgs.). **Between text and tradition Pietro d'Abano and the reception of Pseudo-Aristotle's Problemata Physica in the Middle Ages**. Leuven: Leuven University Press, 2016. p. 201–254.

JACQUART, Danielle. La morphologie du corps féminin selon les médecins de la fin du Moyen Âge. *In*: BAGLIANI, Agostino Paravicini (Org.). **Le corps féminin au Moyen Âge**. Florença: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2014. p. 3–20.

JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude. **Sexualidad y saber médico en la edad media**. Barcelona: Labor, 1989.

KAYE, Joel. **A History of Balance, 1250–1375: The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

LATINI, Brunetto. **Li Livres Dou Tresor**. Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2003.

LLEWELLYN-JONES, Lloyd. **Aphrodite's Tortoise: The Veiled Woman of Ancient Greece**. Swansea: Classical Pr of Wales, 2004.

NIETO, Jp Barragan. **El "de Secretis Mulierum" Atribuido a Alberto Magno: Estudio, Edicion Critica Y Traduccion**. 1ª edição ed. Porto Turnhout: Brepols Publishers, 2012.

PIZAN, Christine. **Le livre des trois vertus**. Paris: Librairie Honoré Champion, 1989a.

PIZAN, Christine. **A cidade das damas**. Tradução: Luciana Calado Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

PIZAN, Christine de. **The Livre de la cité des dames of Christine de Pisan: a critical edition**. Nashville: Universidade Vanderbilt, 1975.

PIZAN, Christine de. **A Medieval Woman's Mirror of Honor: The Treasury of the City of Ladies**. Nova York: Bard Hall Press/Persea Books, 1989b.

POLÉMON *et al.* **Scriptores physiognomonici Graeci et Latini**. Lipsiae: B. G. Teubner, 1893.

PSEUDO-ALBERTUS MAGNUS. **El "de Secretis Mulierum" Atribuido a Alberto Magno: Estudio, Edicion Critica Y Traduccion**. 1ª edição ed. Porto Turnhout: Brepols Publishers, 2012.

PSEUDO-ARISTÓTELES. **Problemata varia anatomica: the University of Bologna, MS. 1165**. Kansas: University of Kansas, 1968.

QUENTEL-TOUCHE, Cécile. Charles V's Visual Definition of the Queen's Virtues. *In*: GREEN, Karen; MEWS, Constant (Orgs.). **Virtue Ethics for Women 1250-1500**. The New Synthese Historical Library. Dordrecht: Springer Netherlands, 2011. p. 53–80.

RICHARDS, Earl Jeffrey. Introduction. *In*: **The Book of the City of Ladies**. New York: Persea Books, 1998.

SIRAISI, Nancy Gillian. The medical learning of Albertus Magnus. *In*: **Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980. p. 379–404.

WALLIS, Faith. **Medieval Medicine: A Reader**. Toronto: University of Toronto Press, 2010.

WILLARD, Charity Cannon. The franco-italian professional writer Christine de Pizan. *In*: WILSON, Katharina M. (Org.). **Medieval Women Writers**. Revised ed. edition ed. Athens, Ga: University of Georgia Press, 1984. p. 333–363.

ZIEGLER, Joseph. Physiognomy, science, and proto-racism 1220-1500. *In*: ELIAV-FELDON, Miriam; ISAAC, Benjamin; ZIEGLER, Joseph (Orgs.). **Origins of racism in the west**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 181–199.