



PENSANDO GÊNERO A PARTIR DA TRADUÇÃO COM CHRISTINE DE PIZAN¹

Jeanette Patterson²

Binghamton University - Nova York - Estados Unidos

Trad. Angelo Antonio Pires de Oliveira³

Universidade Católica de Santos (UNISANTOS)

RESUMO

Este artigo examina traduções de textos bíblicos e de outros textos religiosos realizadas por Christine de Pizan, uma autora francesa do final da Idade Média. Christine de Pizan considera a tradução uma de suas ferramentas para expor e se contrapor à misoginia e para deslocar a filosofia, a exegese bíblica, a história e a política de uma esfera exclusivamente masculina e clerical para um público leigo que incluía mulheres. Embora reconhecendo os preconceitos e limitações de Christine de Pizan, o artigo identifica em suas traduções e em seu comentário crítico um exemplo contundente do potencial da tradução de desconstruir pressupostos enviesados codificados na linguagem e de construir novas comunidades de leitura.

Palavras-chave: tradução; Christine de Pizan; gênero.

ABSTRACT

This article examines translations of biblical and other religious texts by late medieval French author Christine de Pizan, who counts translation among her tools to expose and counter misogyny and to move philosophy, biblical exegesis, history, and politics from an exclusively masculine clerical sphere to a lay audience that included women. While acknowledging Christine's own prejudices and limitations, it finds in her translations and her critical commentary a potent example

¹ Uma parte significativa deste artigo foi publicada em uma versão anterior em língua inglesa: *Christine of Pizan as Translator and Translation Critic* (PATTERSON, 2019). O Instituto Medieval de Publicações me garantiu a permissão de republicar a presente versão – traduzida, atualizada e reformulada – no periódico *Prometheus*. Agradeço ao Evaniel Brás dos Santos (Universidade Federal de Sergipe) pelo seu generoso convite para contribuir com o presente volume e para a conferência da qual este artigo é fruto. Agradeço também ao Angelo Antonio Pires de Oliveira (Universidade Católica de Santos) pela tradução deste texto e aos colegas que apoiaram e ofereceram comentários às versões anteriores desta pesquisa, especialmente a Jeanette Beer e Marilyn Desmond.

² Doutora pela Universidade Johns Hopkins. Professora Associada no Center for Medieval and Renaissance Studies da Binghamton University.

³ Doutor pela Universidade Estadual de Campinas. Docente da Universidade Católica de Santos.

of translation's potential to deconstruct biased assumptions encoded in language and construct new reading communities.

Keywords: translation; Christine de Pisan; gender.

Não há a menor dúvida de que a filosofia tem sido historicamente dominada por homens e até décadas recentes frequentemente tendia a colocar o Homem, em um sentido generalizado mas ainda marcado por gênero, como o sujeito pensante universal. Apesar da crescente atenção ao problema, a exclusão, implícita ou explícita, de não-homens ainda está incorporada na linguagem da filosofia e nos conceitos que ela gera para definir seus objetos de estudo e seus métodos de investigação (SAUL, DIAZ-LEON e HESNI, 2022). Tal como concebida na Idade Média por meio de alegoria, até mesmo a palavra “filosofia” – formada pela junção das palavras gregas *philo* + *sophia* – potencialmente evoca a imagem da busca por um objeto feminino abstrato por um presumido sujeito masculino. Em uma cômica encenação medieval dessa noção, o autor francês do século XIII Jean de Meun no seu *Romance da Rosa* apresenta a Senhora Razão personificada – coincidindo o personagem feminino com o gênero gramatical da palavra “*raison*” em língua francesa, feminina tal como ocorre com o gênero da palavra “*sophia*” em grego antigo – tentando, com flertes, persuadir o protagonista masculino a abandonar sua busca pelo amor carnal e pela fortuna para se tornar seu amante, do mesmo modo que Sócrates havia sido.

Pois na medida em que você não está nem louco nem bêbado
 Você precisa saber, e não se esquecer disso,
 Que quem quer que se dê bem com a Razão
 Nunca se apaixonará
 Tampouco se preocupará com a Fortuna
 Assim era Sócrates
 Que foi meu verdadeiro amigo
 Ele nunca temeu o Deus do Amor
 Muito menos mudaria de opinião por conta da Fortuna
 Portanto, eu quero que você seja como ele,
 Unindo seu inteiro coração ao meu
 E, quando você o houver plantado lá junto ao meu,
 Isso me será de grande satisfação.
 (GUILLAUME DE LORRIS e JEAN DE MEUN, 1970, linhas 6852-64)

O amante rejeita o convite da Senhora Razão e, logo em seguida, começa a argumentar com ela sobre a relação entre as palavras e as coisas, repreendendo-a por usar uma palavra chula para se referir aos testículos, mas ele mesmo faz sua própria piada chula ao dizer que tal palavra é nada lisonjeira na boca de uma senhora tão nobre. Mesmo como uma abstração, a alegoria da filosofia como um objeto feminizado está inscrita no interior de uma economia heterossexual do desejo

masculino e a autoridade da Razão é debilitada pelo discurso corporificado, que trai a função alegórica da personagem e excede as restrições das normas de propriedade marcadas por gênero.

Escrevendo um pouco mais de um século depois, Christine de Pizan (autora francesa, conselheira real e crítica destacada do *Romance da Rosa*) oferece sua própria personificação da Razão na sua obra de 1405: *O Livro da Cidade das Damas*. Aqui a Senhora Razão fala com a narradora Christine, um duplo da autora, não como um objeto de conquista sexual mas como uma mentora e guia detentora de autoridade. Com a enxada em mãos, esse conceito revisado de pensamento racional cava e constrói junto com a narradora Christine a fim de remover sua misoginia internalizada, de desconstruir um cânone da literatura e de filosofia que aviltou e excluiu as mulheres e de oferecer exemplos corretivos de contribuições feitas por mulheres para o conhecimento humano (QUILLIGAN, 1991; COLDIRON, 2022). O projeto de Christine de desafiar o discurso masculino não é apenas o que atrai muitos estudantes e acadêmicos para seu trabalho hoje, mas também o que lhe permitiu lançar as bases para que ela pudesse escrever com autoridade sobre uma variada gama de assuntos, como, por exemplo, política, guerra, amor, religião, filosofia moral e muitos outros, produzindo assim uma farta bibliografia, que lhe garantiu a posição de uma das intelectuais públicas mais influentes do seu tempo. Opondo-se às visões então prevalentes sobre as mulheres como débeis em caráter e racionalidade em comparação aos homens, visões fortemente baseadas no pensamento de Aristóteles, a posição assumidamente feminina de Christine sustentava que, quando excluía a experiência e o conhecimento das mulheres, o conhecimento humano coletivo era deficitário.

Os objetivos e métodos anti-misóginos de Christine de Pizan estão bem documentados na literatura especializada⁴. Desde o ressurgimento do interesse na sua vida e obra no e ao longo do criticismo feminista da década de 80 do século passado, seus trabalhos têm reivindicado um lugar de proeminência no cânone da literatura medieval francesa que é até hoje lida, comentada e cultivada. Dada a crítica de Christine escrita em língua francesa, é preciso enfatizar que, contra o discurso clerical, muitas vezes formulado originalmente em latim, a tradução trazia importantes consequências para o seu projeto, tanto em termos de seus próprios trabalhos de tradução quanto nas suas leituras críticas das lições de textos latinos, aprendendo conforme recebido e transformando em outros trabalhos em língua francesa⁵. Uma análise detida das traduções pode

⁴ Ver, por exemplo, RIGAUD, 1911; WILLARD, 1984; QUILLIGAN, 1991; DESMOND, 1998; BROWN-GRANT, 1999; ALTMANN e MCGRADY, 2003; AUTRAND, 2009; MARGOLIS, PALMER, e PUGH, 2011; BRABANT, 2019.

⁵ Alguns dos primeiros estudiosos de Christine de Pizan lançam dúvidas sobre se ela era capaz de ler em latim, muito menos ainda traduzir, mas o presente ensaio toma essas questões como resolvidas nas fontes, levando em consideração mas não se limitando a MEWS, 2005, p. 63, n. 1; CHRISTINE DE PIZAN, 2017 (em notas e comentários pelos editores, Dulac e Stuip, especialmente p. 187); PATTERSON 2015/2016, p. 357-8; PATTERSON, 2019, p. 88-9. Outros também têm comentado sobre seu papel mais amplo na mediação da recepção francesa das lições de textos latinos, e/ou

revelar muito sobre os vieses e pressuposições codificados na linguagem, assim como os caminhos através dos quais os tradutores podem adaptar uma fonte textual na sua tradução tendo em vista um fim diverso do original e um novo público-alvo. Além disso, ela também pode revelar até mesmo como retraduições de obras previamente traduzidas podem impactar na sua recepção para se adequar melhor a uma outra audiência ou agenda (REISS e VERMEER, 2014). Traduções medievais são interessantes para esse tipo de análise porque não havia de fato uma pressuposição ou ilusão de que a tradução pudesse ou devesse ser objetiva ou livre da mediação interpretativa do tradutor. De sua parte, Christine é bastante aberta no que diz respeito a traduzir e adaptar textos de acordo com o que seja mais apropriado a seus propósitos hermenêuticos e retóricos⁶. Nos casos que me interessam, ela combate vieses de gênero por meio de traduções mais inclusivas que levam em conta as mulheres como potenciais leitoras e afirmam o valor da leitura a partir de uma perspectiva feminina historicamente excluída.

Embora não fosse um foco primário do seu trabalho, Christine de Pizan se dedicou à tradução direta e indiretamente, tanto através de suas próprias traduções de textos curtos e excertos do latim para o francês quanto por reconhecer o papel poderoso da tradução na transmissão do conhecimento. Na biografia de Charles V escrita por Christine e datada de 1404, ela louva o patrocínio da tradução pelo rei recém-morto, especialmente as traduções de Aristóteles, de Augustinho e da Bíblia. Ela cita esse patrocínio da tradução como um exemplo do que fez Charles V ganhar a reputação de Charles o Sábio e como aquilo o tornou, segundo o juízo de Christine, um filósofo por seus próprios méritos. Ela defende que as traduções francesas, que positivamente informavam o governo, não beneficiariam apenas o rei, cujo entendimento da língua latina era limitado, mas também garantiriam que textos importantes fariam um bem maior nas mãos de uma audiência mais ampla e alfabetizada em língua francesa. Charles V oferece um precedente para estudar ciência, filosofia e mesmo teologia na língua francesa ao usar traduções confiáveis e especializadas. Ela observa que os tradutores escolhidos pelo rei Charles V possuíam *sagesse*, um termo que ela definia, seguindo Aristóteles, como uma combinação de conhecimento adquirido através da educação e de livros, bom julgamento baseado na experiência, e aplicação prático-ética do conhecimento, todos importantes critérios para traduções confiáveis voltadas para leitores leigos de uma língua vernácula, a quem faltava um amplo treino teológico e acesso aos textos originais latinos.

suas atividades compilando e organizando múltiplas fontes em francês, italiano e latim, algumas vezes em termos de tradução. Ver, por exemplo, FENSTER, 1998; WALTERS, 2003; HOLDERNESS, 2003, MCGRADY, 2012; RENCK, 2019.

⁶ Sobre como a hermenêutica e a retórica moldaram a tradução medieval de modos diferentes, ver COPELAND, 1991.

Em contraste, Christine era bastante crítica em relação a traduções e citações em língua vernácula de textos latinos que falhassem no seu objetivo de transmitir de maneira confiável e ética os ensinamentos em latim para seu público-alvo. Consciente de que ela era uma mulher leitora de trabalhos eruditos em uma cultura erudita predominantemente masculina, a resposta crítica de Christine de Pizan à tradução segue linhas similares às das suas teses na querela da *Rosa*, na *Cidade das Damas* e em outros trabalhos nos quais defende as mulheres, a saber, que, ao transmitir a cultura latina, a tradição clerical falseou as fontes textuais através de traduções enganadoras, glossas misóginas e o uso cínico de citações em detrimento das mulheres. Nas suas próprias citações e compilações, Christine de Pizan busca expor e reparar o viés misógino. Além disso, ela também busca retirar a filosofia, a exegese bíblica, a história e a política de uma esfera clerical exclusivamente masculina para uma audiência leiga, que incluía as mulheres.

Eu incluo na teoria e na prática de tradução da Christine de Pizan tanto traduções específicas entre línguas de textos individuais quanto a recepção mais ampla em língua vernácula de textos e de tradições latinas. As duas não são sempre claramente distintas na prática. Um exemplo é o texto *As Horas da Contemplação sobre a Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo* (*Heures de contemplacion sur la Passion de Nostre Seigneur Jhesucrist*), que ela dedica no prefácio às “senhoras e senhoritas”, talvez se referindo às outras viúvas e às nobres parisienses refugiadas, que, como ela, haviam se exilado em Poissy depois de 1418⁷. Ela explica que escolheu escrever sobre a Paixão de Cristo, “traduzida do latim para o francês e colocada na forma de *Liturgia das Horas*, seguindo o texto da História Sagrada e as palavras de vários santos doutores” (CHRISTINE DE PIZAN, 2017, p. 185). Como essa descrição sugere, o trabalho não é uma tradução direta de qualquer texto, mas uma “tradução” da própria história da Paixão de Cristo através de fronteiras linguísticas, de gênero e sociais, transformando-a de uma narrativa bíblica em latim em um manual devocional em francês para um público leitor que consistia primariamente em mulheres leigas. Nem o gênero nem sua audiência eram novas para *As Horas* de Christine, uma vez que trabalhos devocionais em língua vernácula desse tipo eram comumente escritos, recomendados e possuídos de modo semelhante por freiras e mulheres leigas, mas a versão de Christine se destaca de modelos desse tipo de maneiras interessantes.

Com exceção de algumas citações diretas da *Bíblia* e seus próprios sumários de episódios bíblicos em torno da Paixão, as principais fontes diretas de Christine para *As Horas* são o anônimo *De Meditatione Passionis*, atribuído na Idade Média a Beda ou a São Bernardo, *Meditationes Vitae Christi* de João de Caulibus e *Petit Traictié de la Mort et Passion de Nostre Seigneur Jhesucrist*

⁷ Na introdução da sua edição, Lilian Dulac e René Stuij (CHRISTINE DE PIZAN, 2017, pp. xi-xii) apresentaram a hipótese de que as mulheres exiladas em Poissy junto com Christine foram muito provavelmente as pessoas a quem ela primeiramente dedicou *As Horas da Contemplação sobre a Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo*.

(*Pequeno Tratado da Morte e da Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo*) de Jean Gerson, o qual parcialmente traduz o anteriormente citado *De Meditatione Passionis*⁸. Tanto a obra *De Meditatione Passionis* quanto a tradução de Gerson são direcionadas a uma leitora hipotética – mais especificamente a uma freira, uma vez que as freiras se referem a Cristo como seu esposo –, cujo olhar interno é direcionado pela narrativa através de uma visualização guiada da Paixão de Cristo. A leitora é encorajada a imergir ela própria na ação, mas a ela é dito o que ela vê, o que ela deve dizer e como ela deve reagir emocionalmente aos eventos que testemunha.

As Horas de Christine compila, expande e adapta suas fontes latinas e francesas de acordo com seu próprio estilo, seu propósito e sua audiência leiga. Muitas de suas alterações são estilísticas, incluindo floreios e mudanças no tom e registro. Outras envolvem diferentes prioridades em conteúdo, dando mais atenção, por exemplo, aos pensamentos e emoções da Virgem Maria e da Maria Madalena do que às suas fontes. A mais importante mudança que ela faz, no entanto, pode ser a mudança de voz autoral, da primeira pessoa para a segunda, e da perspectiva do mestre para aquela da testemunha. Tanto no texto de Gerson quanto na sua fonte latina, o narrador em primeira pessoa se dirige à imaginação real ou hipotética de uma leitora, referindo-se a ela na segunda pessoa do imperativo. A voz magistral do narrador lhe diz como se preparar para o texto que segue, o que visualizar enquanto ela lê e quais questões ela própria deve perguntar enquanto contempla a cena imaginada. Por exemplo, Gerson, no seu capítulo para *As Completas*, oração da noite na *Liturgia das Horas*, instrui sua leitora a se colocar na cena da prisão de Cristo: “Em seguida, irmã e amiga, pense e visualize um número enorme de pessoas, um grupo reservado e agitado vindo para levar seu querido marido, e como ele se levanta para encará-los, junto com seus discípulos, a quem ele conforta” (ibid., p. 187). A versão de Christine do mesmo episódio no qual Cristo é levado sob custódia (selecionada para leitura n’*As Manhãs* em vez de n’*As Completas*) adota, por outro lado, a perspectiva de primeira pessoa da testemunha que visualiza a cena e fala com Jesus como se estivesse em oração.

Na hora da manhã, meu amado salvador Jesus Cristo, por favor, garanti-me que isso venha devotamente agora à minha memória, como se eu estivesse presente e pudesse ver com meus olhos corporais como vós fostes tão duramente tratado pelos vossos inimigos e que, com meu coração cheio de piedade de lágrimas, eu vos veja na minha contemplação como vós vos levantastes para encarar os falsos ministros da iniquidade que vinham em vossa direção furiosamente numa grande turba, fortemente armados, com lanternas e tochas, para vos levar como prisioneiro. E vós, dócil cordeiro, confortando seus discípulos que estavam lhe seguindo e os instruindo a ir na direção da multidão (ibid., p. 12).

⁸ Os editores Dulac e Stuij identificam e discutem essas fontes na sua introdução (ibid., p xx-xlvi). No mesmo volume, há também, como um apêndice, uma edição e tradução francesa moderna do *Petit traictié de la mort et passion de Nostre Seigneur Jhesucrist* escrita por Gerson. Minhas citações foram retiradas de ambos os textos.

Aqui e ao longo d’*As Horas* de Christine, o “eu” narrativo observa, descreve, narra e reage às cenas da paixão. Onde Gerson e o pseudo-Beda mostram Cristo, Maria e outros personagens observados como distantes, objetos de observação e contemplação em terceira pessoa, Christine se dirige à sua leitora, cada uma delas como interlocutoras, com a segunda pessoa da língua francesa “*tu*”, equivalente ao pronome “você” em língua portuguesa. Cada *Hora* conclui com um verso repetido e uma prece formulada na primeira pessoa do plural em francês “*nous*” – em português, “nós” –, a qual está ausente na versão de Gerson, finalizando assim cada reflexão com uma resposta coletiva dos leitores e ouvintes, *cuers devostz et contemplatifz* (corações devotos e contemplativos), aparentemente visando uma leitura em grupo.

Onde a narrativa de Gerson e do pseudo-Beda surge a partir de uma relação estudante-mestre com um leitor cujo lugar contemplativo é direcionado por imperativos e subjuntivos sugestivos, a versão de Christine constrói uma experiência subjetiva para ser compartilhada com e pelos leitores, a partir da posição de um “eu” narrativo semi-fictício. A presença clerical que narrava os eventos da Paixão de Cristo e separadamente direcionava o olhar imaginativo do leitor e sua resposta afetiva foi mantida fora de cena, e a quarta parede teatral, separando o leitor da ação, foi removida. Ao ler o texto em voz alta, o autor se torna o “eu” narrativo e dá vida a uma conversa íntima com Cristo. Onde seus modelos de texto asseveram a presença de uma autoridade clerical externa, a tradução de Christine de Pizan apaga essa presença (mesmo que, paradoxalmente, isso garanta às leitoras menos autonomia em direcionar suas próprias contemplações e preces). Onde muitas traduções medievais de obras bíblicas e devocionais enfatizam os contornos de um guardião clerical, que se situa entre o leitor e o texto (que é, de fato, como Isidoro de Sevilha caracteriza o *interpre* ou tradutor em sua obra *Etimologias*), a personagem tradutora em primeira pessoa da Christine de Pizan se situa com as leitoras, antecipando suas reações a partir de uma posição de sujeito compartilhada⁹. Além disso, enquanto *As Horas* de Christine de Pizan é dedicada às senhoras, seu “eu” narrativo em primeira pessoa pode ser enunciado por qualquer um. Uma prece preambular sinaliza a universalidade desse “eu” narrativo em primeira pessoa através de descrições em gênero duplo (por exemplo, “*vray crestien ou crestienne que je suis*”, verdadeiro cristão e verdadeira cristã que eu sou). N’*As Horas* que se seguem, a duplicidade de gêneros dá espaço a alternâncias inconsistentes entre adjetivos masculinos e femininos e terminações participiais para o “eu” narrador (com alguma variação entre manuscritos).

⁹ ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiae* 10.123, citado e traduzido por COPELAND (1991, p. 89-90). A inteira definição se lê do seguinte modo: “*Interpres, quod inter partes medius sit duarum linguarum, dum transferet. Sed et qui Deum [quem] interpretatur et hominum quibus divina indicat mysteria, interpres vocatur [quia inter eam quam transferet]*”.

Um exemplo muito mais impactante do uso da tradução por Christine de Pizan como crítica e correção é sua tradução de *Provérbios* 31: 10-31 no livro 1, capítulo 44 do seu livro *Cidade das Damas*, datado de 1405 e mencionado anteriormente para tratar da sua reformulação da Senhora Razão personificada¹⁰. Frequentemente descrita como uma reescrita feminizada da obra *Cidade de Deus* de Agostinho, ela também se inspira e toma como exemplo o texto *De mulieribus claris* de Boccaccio, além de compilar, traduzir e comentar um grande número de narrativas de múltiplas fontes latinas e línguas vernáculas¹¹. Tal como na sua tradução d’*As Horas*, a transformação operada por Christine de sua fonte material a partir de uma cultura de leitura em latim presumidamente masculina para um público-alvo de leitoras leigas em francês é levada a cabo através de uma reconstrução da relação do narrador com suas leitoras. Na obra *A Cidade de Deus*, a narração em primeira pessoa de Agostinho supostamente se dirige ao amigo de Agostinho, Marcellinus, que é nomeado como aquele a quem é dedicado o texto no prefácio e é frequentemente chamado de *fili* (filho), imbuindo sua pressuposta relação mestre-estudante com uma mistura paternal de afecção e autoridade. Marcellinus nunca fala e é mencionado pelo nome apenas uma outra vez no volumoso texto. Essa outra menção não tem outro propósito do que manter seu silêncio como a marca de um leitor modelo:

E, portanto, eu não quero que nem você, meu filho Marcellinus, tampouco ninguém mais por quem este meu trabalho possa ser usado livremente para servir à caridade cristã aja como aqueles juízes da minha escrita que sempre propõem questões quando leem algo que eles ouviram contrariados; eles se tornam como aquelas mulheres amaneiradas e bobas que o Apóstolo diz que ‘sempre aprendem, mas nunca chegam ao conhecimento da verdade’ (AGOSTINHO, 1908, 2.1, vol. 1, p. 54).

Agostinho aqui dispensa as interrogações e os argumentos de leitores céticos como pequenos sofismas de “mulheres bobas”, uma admoestação que encoraja o pretendido leitor a reprimir qualquer impulso para interromper sua leitura com questões e objeções. O leitor ideal é passivo e consente sem questionamentos, sempre na posição de ser instruído, instrução que se lhe direciona apenas no abstrato. Embora Christine de Pizan não professe nenhum desacordo teológico com Agostinho, sua adaptação subverte a relação hierárquica e monológica que Agostinho estabelece com o leitor. Por não estar dissuada pela possibilidade de ler como uma *muliercula* e rejeitando a ideia de que propor questões e debater aspectos contraditórios seria contrário à possibilidade de

¹⁰ Para uma discussão mais detalhada da tradução de *Provérbios* 31:10-31 por Christine de Pizan no seu contexto cultural, incluindo comparações lado a lado das traduções de Christine com traduções anteriores, ver PATTERSON 2015/2016. Os textos completos para comparação são fornecidos no apêndice desse artigo, p. 379-386.

¹¹ Lori Walters sugeriu anteriormente pensar sobre a *Cidade das Damas* como tradução em termos similares no seu capítulo *Christine de Pizan as Translator* (WALTERS, 2003). Ela, no entanto, não discute a tradução em 1.44.

conhecer a verdade, ela concebe sua *Cidade das Damas* não como o monólogo de um mestre, mas como uma narrativa em primeira pessoa de uma leitora que levanta questões e fala em diálogo com as autoridades mais elevadas representadas pela personificação da Razão, da Justiça e da Retidão. O prólogo abre com a narradora Christine lendo literatura misógina e lutando para reconciliá-la com sua própria experiência, imitando uma leitora crítica mas desencorajada. Essa nova triangulação, colocando a narradora Christine do lado das suas leitoras do texto e dando voz às suas questões antecipadamente, identifica um problema social e sua solução. A autoridade clerical masculina, auxiliada pela função guardião do latim e pela confiança dos leigos na tradução, tinha permanecido sem desafio na transmissão e interpretação do conhecimento textual, em maneiras que excluía, degradavam e oprimiam as mulheres. Se mulheres que fazem muitas perguntas ameaçam a autoridade, então a solução, Christine sugere, é que mais mulheres façam mais perguntas.

A obra *Cidade das Damas* no seu livro I, capítulo 44, apresenta o único capítulo que é uma tradução de uma passagem bíblica a partir do latim em vez de um sumário ou paráfrase incorporando fontes intermediárias. Sua tradução de *Provérbios* 31, versículos 10-31, e suas escolhas em glosar e formulá-lo permanecem como um testemunho contra uma tradição de leituras, traduções e citações enganadoras do livro de *Provérbios*. Inúmeras traduções francesas anteriores de *Provérbios* estavam em circulação quando Christine de Pizan completou sua própria tradução do capítulo final de tal obra bíblica para sua *Cidade das Damas*, mas sua tradução não mostra nenhuma evidência de ter tomado algo de empréstimo de qualquer uma dessas traduções, e sua inusual tradução de “*senitoribus*”, junto com outras variações, únicas em sua versão, indicam uma tradução direta do latim. No entanto, é bem provável que ela estivesse familiarizada com outras traduções da biblioteca de Charles VI, e suas escolhas de tradução e de glosa sugerem um esforço de corrigir omissões e deficiências dessas obra.

Das três principais traduções francesas da *Bíblia* em prosa que continham uma versão de *Provérbios* e teriam estado disponíveis para Christine de Pizan (todas traduções intermediárias a partir da *Vulgata Latina*), nenhuma trata o texto como Christine faz: como um retrato de mulheres louváveis. A tradução de *Provérbios* por Guyart des Moulins na *Bible Historiale* ao final do século XIII omite o capítulo 31, permitindo que as injunções do resto do livro contra as esposas raivosas e mulheres incasáveis (prostitutas, adúlteras, meretrizes e heréticas, todas traduzidas nessa versão como *fole feme*, em português “mulher louca”) permanecessem sem serem desafiadas pela descrição no capítulo 31 da mulher capaz e responsável com a qual Lemuel deve se casar. Enquanto isso, sua repetição de “mulher louca” como uma categoria abrangendo muitos tipos de mulheres imperfeitas transforma isso em uma aparentemente redundante aposição, na qual loucura é um traço esperado do feminino. A obra *Bíblia do Século XIII* ou *Bíblia em Francês Antigo*, cuja versão de

Provérbios substitui a de Guyart em algumas cópias compostas da *Bible Historiale*, tipicamente inclui uma glosa depois de *Provérbios* 18:22, “*Cil qui treve feme boine trueve bien*” (“aquele que encontra uma boa esposa encontrou uma coisa boa”), a qual é explicada nos seguintes termos: “isto é, ele encontra um grande tesouro, pois ela dificilmente pode ser encontrada”, injetando uma intenção misógina em uma obviedade genérica¹². Um certo número de manuscritos contendo qualquer uma das versões de *Provérbios* inclui notas aos leitores apontando para essa glosa e para outros versos sobre esposas desagradáveis (como *Provérbio* 19:13, 21:19), indicando interesse desproporcional no apoio bíblico, especialmente em *Provérbios*, para visões negativas sobre mulheres e casamento. Denúncias similares de homens inconfiáveis e incontinentes, também comuns ao longo de *Provérbios*, não são glosadas naquelas traduções e são raramente marcadas como importantes. Finalmente, a tradução de Raoul de Presles, a qual Christine louva na sua biografia de Charles V, reduz, no entanto, o potencial anti-misógino do capítulo 31 ao interpretá-lo apenas alegoricamente, com um prólogo sugerindo que a “*forte femme*” (mulher forte) desses versos representa ou a Igreja ou *la sainte escripture* (as sagradas escrituras)¹³. Enquanto representações negativas de mulheres e esposas na *Bíblia* são tomadas literalmente, os louvores a mulheres não costumam sê-lo, incluídas aqui as primeiras traduções francesas da *Bíblia*. Embora traduções relativamente literais de *Provérbios* 31, tais como a de Raoul de Presles e aquela encontrada na *Bíblia em Francês Antigo*, estejam mais interessadas numa exegese moral e alegórica baseada na etimologia das palavras, suas qualidades simbólicas e suas ressonâncias com o *Novo Testamento* e com as funções da Igreja contemporânea, suas glosas e certas escolhas de palavras privilegiam leituras alegóricas, evocando, por exemplo, o gasto caridoso da Igreja de seus próprios fundos, suas cores litúrgicas, sua condução moral, e mesmo o conceito especificamente cristão de Dia do Julgamento, os quais não são características da tradução latina de Jerônimo.

Traduções e comentários que ignoram o capítulo final de *Provérbios* em louvor às mulheres ou que, em vez disso, transformam-no em uma alegoria em louvor à Igreja são apenas o começo. Lendo através de lentes de viés misógino, alguns leitores medievais de *Provérbios* 31 citam-no seletivamente para criar uma versão distorcida de Salomão, cuja sabedoria advertia os homens contra as mulheres. Essa distorção começa na sua recepção latina medieval, está em primeiro plano na tradução e nos comentários em vernáculo e se torna mais proeminente ainda na citação seletiva e enganadora de “Salomão” na literatura baseada em humor misógino. Dois de tais textos que

¹² Citado a partir de *Bibliothèque Nationale de France MS français 152*, fol. 204v. Esse manuscrito combina duas traduções. O texto de *Provérbios* provém da *Bíblia em Francês Antigo*. Para mais detalhes sobre a *Bíblia em Francês Antigo* e sua relação com a *Bible Historiale*, ver BERGER, 1884, p. 109-220; SNEDDON, 2002 (e outros trabalhos do mesmo autor).

¹³ Citado a partir de Paris, *Bibliothèque Nationale de France MS français 158*, fol. 19v.

Christine critica por sua misoginia, nomeadamente o *Romance da Rosa* e *Lamentações* de Matheolus, citam enganadoramente e descaracterizam versos de *Provérbios* em apoio a afirmações misóginas. Na primeira obra, o amante interpreta *Provérbios* 18:22 do mesmo modo que o faz a glosa na *Bíblia em Francês Antigo*: não como valorização de uma boa esposa, mas como uma afirmação da impossibilidade de se encontrar uma. Matheolus e seu tradutor Jean le Fèvre similarmente citam incorretamente *Provérbios* 31:10, mudando o tempo futuro “*Mulierem fortem quis inveniet*” (“quem quer que encontre uma mulher valorosa”, como traduzido pela *Vulgata Latina*) para o condicional (assim, implicitamente contrafactual): “quem poderia encontrar...” Então, para que a intenção passasse despercebida, uma glosa esclarece (citada a partir da tradução de le Fèvre): “*Aussi que s’on disoit en glose: / ‘Ce seroit impossible chose*” (“como se pudesse dizer em uma glosa: isso seria uma coisa impossível”) (JEAN LE FÈVRE, 1892, livro 2, linhas 2614-15, p. 117)¹⁴.

Christine de Pizan não ataca explicitamente nenhuma das traduções, interpretações ou citações incorretas anteriores de *Provérbios* contra as mulheres. Em vez disso, suas próprias traduções, glosadas no plano literal para ressaltar sua relevância para as leitoras aristocratas contemporâneas, contrapõem-se implicitamente à misoginia. Sua tradução e formato do texto chama a atenção para a tradição disseminada de leitura, citação e tradução da *Bíblia* “adaptados aos nossos propósitos”, uma expressão que a Senhora Razão usa quando, após introduzir o próprio texto como um tributo para as esposas prudentes, explica seu objetivo de usá-lo para refutar o testemunho inconfiável de homens reclamando de suas esposas:

E tome nota caso você queira: você descobrirá que, em termos de governar suas casas e tomar as precauções apropriadas em todas as coisas relativas ao seu poder, todas, ou a maioria, [das mulheres] são bastante solícitas, cuidadosas e diligentes. De fato, isso acontece tanto que às vezes isso incomoda alguns de seus esposos negligentes porque lhes parece que [suas esposas] muito frequentemente os incitam e lhes rogam para que façam sua parte, e [os maridos] as acusam de quererem ser donas da casa, considerando-se mais sábias do que eles. Desse modo, eles dão uma conotação negativa ao que as mulheres lhes dizem com boas intenções. Essas mulheres prudentes são discutidas na *Carta de Salomão*, cujos conteúdos, adaptados aos nossos propósitos, são como seguem.¹⁵

Assim, reconhecendo os usos retóricos subjetivos da tradução e citação, Christine implicitamente lança dúvidas sobre as citações do mesmo conteúdo por outros que podem servir à

¹⁴ Curnow na sua edição da *Cidade das Damas* (1975) também nota a conexão entre as linhas de Le Fèvre e a tradução de *Provérbios* 31 por Christine (vol. 1, p. 232; vol. 2, p. 1076).

¹⁵ Todas as citações da tradução de *Provérbios* 31:10-31 por Christine de Pizan aparecem no livro I, capítulo 44 da *Cidade das Damas*. Minhas citações foram retiradas da edição feita por CURNOW (1975) na qual esse capítulo aparece nas páginas 765-67, e esse breve prefácio para esse capítulo aparece no capítulo 43, precisamente nas páginas 764-65.

autoridade masculina em detrimento das mulheres. A versão de Christine mina os modos problemáticos através dos quais seus predecessores tinham interpretado e se apropriado de *Provérbios* ao se basear em uma fonte compartilhada da *Vulgata Latina*. Onde as outras traduções francesas trazem em 31:10 a seguinte frase: “*Mulierem fortem quis inveniet*” como “*Qui [est celui qui] pourra trouver femme forte*” (“quem será capaz de encontrar uma mulher forte?”), Christine escreve simplesmente – e com maior precisão – “*Qui trouvera femme forte*” (“quem encontrará uma mulher forte?”), como se prevenindo daqueles que, como Matheolus e o amante de Jean de Meun, leriam o verso como uma proposição improvável ou impossível. Ela adiciona sua própria glosa, não lançando dúvidas sobre a existência de boas esposas, mas qualificando a “*femme forte*” (em latim, *mulierem fortem*) não como meramente forte fisicamente, mas possuindo bom julgamento (“*c’est a dire prudente*”).

As escolhas de Christine são ditadas em larga medida por tropos misóginos que ela apresenta para se opor a eles. Substituir a força pela prudência segue um padrão ao longo da sua obra de substituir qualidades físicas por morais ou intelectuais ou duplicá-las, principalmente porque é a fraqueza moral e intelectual, não a física, que a misoginia medieval atribui à mulher e se refere a isso como uma justificativa para sua exclusão do discurso público e das posições de autoridade na Igreja. De fato, o tropo onipresente da esposa dominadora, bem como os disseminados mitos de estupro na Idade Média, baseavam-se em mascarar as diferenças de poder físico, social e legal entre homens e mulheres e a resultante vulnerabilidade das mulheres em relação ao abuso e à privação de direitos. Um pouco mais tarde, em *Provérbios* 31:17, ela qualifica similarmente a “força” (*fortitudine*) com a qual a mulher de *Provérbios* cinge os lombos como se referindo às qualidades morais de “constância e seriedade” e “bom trabalho”.

Como uma regra, então, a tradução de Christine cuidadosamente evita linguagem que tipicamente carregue conotações negativas quando aplicadas a mulheres, apesar de a expressão latina poder ser neutra ou positiva no seu próprio contexto. Por exemplo, ela omite a referência ao coração do marido em *Provérbios* 31:11 e enfatiza o benefício material obtido por ele a partir do trabalho da esposa como sua fonte de confiança em vez das emoções dele, uma vez que uma esposa manipuladora pode abusar das emoções do marido. A tradução de Christine suprime a sensualidade de provar e ver o trabalho da esposa em *Provérbios* 31:18, evitando talvez comparações com Eva. Onde em *Provérbios* 31:12 se louva a mulher por trazer o “bem e não o mal” para seu marido, ela omite “e não o mal” para evitar evocar, mesmo em termos negativos, o tropo das esposas que arruinam a vida dos seus maridos. Ela também minimiza a beleza, uma espada de dois gumes nas leituras misóginas da *Bíblia*, comumente associada à queda dos homens. No verso 31.25, “*decor*” (traduzido como “*biauté*” ou “*beleza*” pelos antecessores de Christine) se torna “*honneur*” (honra), e

o púrpura do vestido em 31:22 é glosado como “*d’onneur et de renommée*” (de honra e renome). Ela eleva a mulher descrita da condição de mercadoria para a condição de respeitada por seus próprios méritos. Na segunda metade do verso 31:10, “longe das costas mais distantes está o preço dela”, Christine se afasta do registro econômico de “*pretium*” (“preço”, traduzido como “*pris*” em traduções anteriores do francês) para descrever a mulher como “*renommée par tout pays*” (renomada em todo o país).

Em acréscimo a essas mudanças representacionais da mulher descrita em *Provérbios* 31 para uma antítese mais perfeita do tipo de “má esposa” parodiada na literatura misógina do tempo de Christine, sua tradução dessa passagem também contraria a tendência de ler a passagem primariamente como uma alegoria para a Igreja ou para a *Bíblia* – ambas palavras femininas em francês e, portanto, disponíveis como personagens feminizadas também, mesmo quando ambas estavam geralmente sob o domínio dos homens – ao interpretar as atividades da mulher em termos abertamente concretos. Na medida em que as interpretações institucionais dominantes apenas margeavam a apreciação mundana do trabalho das mulheres contido no texto e das suas contribuições positivas para a família e para a sociedade, as traduções de Christine ainda dependiam da paráfrase e apartes explicativos para elucidar seus objetivos retóricos. Mas seu texto não precisava servir como uma fundação literal para a exegese tripartite (histórico-literal, alegórica, moral-tropológica), tampouco pretendia suplementar o texto original em latim para instrução religiosa e prática. Como uma citação anotada e estendida em apoio a um argumento principalmente secular, a tradução dela está mesmo sujeita à equivalência formal que governa as traduções feitas para o estudo religioso. Como as outras traduções, Christine também tenta desambiguar a linguagem figurativa do texto, mas em um sentido diferente. Por exemplo, enquanto a tradução do mesmo trecho de Raoul de Presles do fim do século quatorze glosa “os caminhos da casa dela” (*semitas domus suae*) no verso 27 como “*c’est à dire les oeuvres*” (isto é, “os trabalhos”), a versão de Christine de Pizan substitui a palavra mais específica “provisões” para “caminhos”¹⁶. Dessa forma, ela os lê não como caminhos morais de retidão, talvez supervisionados pela Igreja personificada, mas como os meios materiais pelos quais os bens vêm e vão, a economia doméstica que a mulher supervisiona. A imagem da roca e do fuso em 31:19 é generalizada para falar da habilidade e vontade da mulher em fazer tanto tarefas tradicionalmente masculinas quanto femininas: “ela se ocupa até mesmo com as coisas difíceis e, além disso, não desdenha do trabalho feminino, mas se põe ela própria a fazer as tarefas”.

¹⁶ Para a tradução de Raoul Presles, eu utilizei Paris, *Bibliothèque Nationale de France* ms. fr. 158. Para mais detalhe sobre essa tradução, incluindo uma edição da sua tradução e glosa do *Gênesis*, bem como uma análise crítica dele, ver PAGAN (2021).

Uma tradução nunca é suficientemente neutra. Ela sempre toma partido, de um modo ou de outro. A tradução literal é frequentemente presumida ser a opção padrão e, portanto, a menos enviesada. No entanto, como André Lefevere tem argumentado, isso não é necessariamente o caso. Em suas palavras, o arquétipo do tradutor “fiel”, que “tende a ser conservador tanto em termos ideológicos quanto poetológicos [...] traduz o modo que ele trabalha a partir da reverência para com o prestígio cultural que o original adquiriu” e “também usará a anotação para ‘resolver’ qualquer discrepância que possa ser pensada existir entre o texto real do original e as interpretações oficiais correntes desse mesmo texto” (LEFEVERE, 2017, p. 37). Nesse caso, a interpretação oficial e a ideologia conservadora que motivam as traduções da *Bíblia do Século XIII* e de Raoul de Presles produzem uma tendência de ler a mulher em *Provérbios* 31:10-31 como uma alegoria para instituições conduzidas por homens, com mínima relevância para as mulheres de então, que são frequentemente aviltadas ou colocadas de lado no discurso clerical e em aplicações enganosas da própria *Bíblia*. Na medida em que a agenda do tradutor se conformava a normas religiosas, sociais e textuais dominantes, as traduções dificilmente eram duramente atacadas pelos efeitos que aquelas agendas pudessem ter tido na sua confiabilidade como traduções, muito menos por seu papel em promover ideias prejudiciais às mulheres ou a outros grupos marginalizados. Ao desafiar essas interpretações e seus fundamentos ideológicos, Christine manipula o texto mais livremente para seus próprios interesses retóricos, mas também leva adiante novas possibilidades interpretativas.

Christine de Pizan não é, apesar de tudo isso, um ícone sem nenhum problema para o feminismo de hoje. Enquanto ela dismantela modos misóginos de pensar e garante espaço para a participação das mulheres em esferas de discurso incluindo a filosofia, a política, a religião e a literatura, ela era muito menos interessada em desafiar as normas de gênero patriarcal e as hierarquias que tornavam as mulheres do seu tempo subordinadas, dependentes e vulneráveis ao abuso por parte de homens. Suas obras apontam às vezes em direção a um concepção nuançada e fluída de gênero quando ela louva pessoas em desconformidade com o gênero, como a papisa Joana e Joana D’Arc. Christine de Pizan chega até mesmo a narrar um sonho no *Livro da Transformação da Fortuna* no qual ela se imagina transformada em um homem enquanto embarca na sua carreira de escritora para ajudar a família. Por outro lado, ela tende outras vezes em direção ao essencialismo, apontando para as qualidades inatas e “naturais” que ela atribui às mulheres e aos homens e escreve depreciativamente sobre a homossexualidade em termos eufemísticos. Para a virtude feminina, ela oferece alguns modelos problemáticos de mártires submissas, apresentando-as acriticamente como um modelo na sua *Cidade das Damas*, por exemplo, uma Griselda humilhada aceitando o abuso do seu marido (livro 2, capítulo 50). E, de fato, sua versão faz menos para criticar o abuso do marquês do que a de Boccaccio. Como visto a partir dos exemplos na sua tradução de

Provérbios 31 acima, ela usa a história para enfatizar a virtude de Griselda de contradizer estereótipos específicos de misoginia e misogamia sobre péssimas esposas (SMARR, 2018, p. 206-211; MCLEOD e WILSON, 1994). No entanto, sua crítica ao marquês é bastante tímida e, diferente de Boccaccio, ela nunca sugere que Griselda possa ter feito bem em deixá-lo. De forma similar, ela incita as mulheres abusadas a suportar isso com paciência e mostra pouco interesse em tratar das condições que permitem a um homem, como Gualtieri, abusar de uma mulher de uma posição social inferior sem consequências, condições que também oferecem poucos recursos para alguém como Griselda.

Além disso, enquanto sua *Cidade das Damas* de fato conta histórias de um elenco diverso de mulheres de diferentes culturas e com diferentes relações com o poder, a capacidade do seu trabalho de falar interseccionalmente sobre questões próprias às mulheres é limitada. Seu ponto de vista é o ponto de vista de uma escritora profissional de elite cujos patrocinadores eram principalmente a família real estendida, bem como o ponto de vista de uma cultura geral onde a alfabetização e o acesso aos livros eram privilégios dos ricos. Apesar do seu olhar crítico para a misoginia, ela mostra menos sensibilidade para outros preconceitos da sua cultura. Como o conde Jeffrey Richards nota: em seu zelo pelo nacionalismo francês e pelo universalismo cristão, Christine de Pizan expressa visões antissemitas e anti-islâmicas. Sheila Delany tem chamado a atenção a elementos problemáticos adicionais na obra de Christine, incluindo suas visões políticas e religiosas relativamente conservadoras, sua pouca preocupação com as mulheres pobres e trabalhadoras, sua reprovação da rebelião política, seu apoio à censura, e sua, na melhor das hipóteses, tépida vontade por mudanças sociais substanciais (RICHARDS, 2019; DELANY, 1987 e 2019). Mesmo quando os escritos e as traduções de Christine de Pizan promoviam leituras e aplicações mais inclusivas de textos e ideias influentes, ela hesitava em criticar ou contradizer seus próprios patronos poderosos e autoridades textuais tidas como sagradas. Enquanto ela audaciosamente contradizia os contemporâneos, tais como os irmãos Col e autores seculares populares mas controversos como Jean de Meun e Matheolus, ela nunca criticaria abertamente a misoginia inerente aos próprios textos bíblicos ou na tradução de Jerônimo ou nas obras de Agostinho, mesmo quando nós podemos saber muito bem por que aquelas não seriam opções realistas para ela.

As limitações políticas e de perspectiva de Christine podem apresentar um dilema em relação a como acadêmicos modernos se relacionam com e reagem às obras da filósofa. Pode-se traçar uma comparação aqui com como Pauline Kleingeld problematiza a produção acadêmica moderna que descreve as ideias de Kant em termos neutros do ponto de vista de gênero – mesmo o seu próprio – sem reconhecer que ele não pretendia incluir as mulheres ao escrever sobre os ideais universais “humanos” (KLEINGELD, 1993). Isto é, ao reconhecer as importantes contribuições de Christine,

nós não devemos ignorar como sua política e também como a política de seus poderosos patronos limitavam seu pensamento para que nós não caíamos na armadilha de defender suas visões e declarações mais prejudiciais em uma tentativa de defender os pontos de vista da autora. Como Delany colocou a questão:

Revisar o autor à nossa própria imagem é um dos modos pelos quais os autores são idealizados e a história na qual eles nadaram, engoliram e se expressaram é de novo também idealizada. Não está distante dessa mistificação a mistificação de nossos tempos, e, por essa razão, é fundamental argumentar sobre como nós vemos a Idade Média e seus autores (DELANY, 2019, p. 198).

Com alguma distância crítica, não é necessário se identificar com a autora ou com seu sistema de valores para se engajar com o que ela tem a dizer sobre gênero na nossa produção acadêmica e no nosso ensino, talvez com menos foco na Christine como autora e mais nos debates dos quais ela participou, nas atitudes e nas circunstâncias que a motivaram a se pronunciar publicamente – muitas das quais ainda permanecem –, nas genealogias de pensamento que se informam e derivam dela, em direções que podem parecer tanto progressistas quanto retrógradas. Para citar Eric Hicks nesse ponto: “portanto, não é tanto que a consciência feminista de Christine na *Cidade das Damas* seja surpreendentemente moderna, mas, em vez disso, [...] que os problemas enfrentados pelas mulheres no nosso próprio tempo sejam tão surpreendentemente arcaicos” (HICKS, 2019, p. 13).

Após dizer isso, é preciso reconhecer que Christine de Pizan de fato possui uma relevância duradoura como um exemplo de leitora crítica que reconhece os benefícios sociais de uma tradução consciente e orientada para o leitor e os perigos de se tomar traduções recebidas como garantidas. Sua narrativa em primeira pessoa simula uma proximidade empática com o leitor, apelando não ao respeito do leitor pela autoridade, mas à sua confiança. Tendo ganhado essa confiança, ela expõe a inconfiabilidade de uma autoridade clerical unilateral que é indiferente às vozes femininas dissidentes. Utilizando as ferramentas da misoginia clerical contra ela mesma, sua tradução avança o projeto que ela promove no livro I da sua *Cidade das Damas* e ao longo da sua obra expõe a desonestidade intelectual do discurso misógino e demole ao menos algumas barreiras para a participação das mulheres na cultura letrada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTMANN, Barbara K.; MCGRADY, Deborah L. (orgs.). *Christine de Pizan: a Casebook*. New York: Routledge, 2003.

AUTRAND, Françoise. *Christine de Pizan: une femme en politique*. Paris: Fayard, 2009.

AUGUSTINE of Hippo, Saint. *De civitate dei*. Edited by Bernard Dombart. Munich: Bremer, 1908.

BERGER, Samuel. *La Bible française du moyen âge*. Paris: Imprimerie nationale, 1884.

BOYLE, Leonard. Innocent III and Vernacular Versions of Scripture. In: WALSH, Katherine; WOOD, Diana (ed.). *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*. Studies in Church History: Subsidia v. 4. Bristol: Willey-Blackwell. 1985, p. 97–107.

BRABANT, Margaret (ed.). *Politics, Gender, And Genre: The Political Thought of Christine de Pizan*. London: Routledge, 2019.

BROWN-GRANT, Rosalind. *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women: Reading Beyond Gender*. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1999.

CHRISTINE DE PIZAN. *A Cidade das Damas*. Tradução e Apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

_____. *Heures de contemplacion sur la Passion de Nostre Seigneur Jhesucrist*. Édité par Liliane Dulac e René Stuij. Paris: Champion, 2017.

_____. *The Livre de la Cité des dames of Christine de Pizan*. Édité par Maureen Cheney Curnow. Doctoral Dissertation, Vanderbilt University, 1975.

_____. Livre des fais et bonnes meurs du sage Roy Charles V. In: PETITOT, M. (ed.). *Collection complète des mémoires relatifs à l'histoire de France*, v. 5–6. Paris: Foucault, 1825.

_____. *Les Sept Psaumes allégorisés*. Édité par Bernard Ribémont et Christine Reno. Paris: Champion, 2017.

COLDIRON, Anne E. B. Feminist Hermeneutic Tools: Visual Metaphors of Christine de Pizan's Literary Labor. *Digital Philology: A Journal of Medieval Cultures*, v. 11, n. 1, p. 121-141, 2022.

COPELAND, Rita. *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages: Academic Traditions and Vernacular Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

DELANY, Sheila. 'Mothers to Think Back Through': Who Are They? The Ambiguous Example of Christine de Pizan. In: FINKE, Laurie; SCHICHTMAN, Martin (eds.). *Medieval Texts and Contemporary Readers*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1987. p. 177-197.

_____. History, Politics, and Christine Studies: A Polemical Reply. In: BRABANT, Margaret (ed.). *Politics, Gender, And Genre: The Political Thought of Christine de Pizan*. London: Routledge, 2019, p. 193-206.

- DESMOND, Marilynn (ed.). *Christine de Pizan and the Categories of Difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- FENSTER, Thelma. ‘Perdre son latin’: Christine de Pizan and Vernacular Humanism. In: DESMOND, Marilynn (ed.). *Christine de Pizan and the Categories of Difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. p. 91–107.
- GUILLAUME DE LORRIS; JEAN DE MEUN. *Le Roman de la Rose*. Édité par Felix Lecoy. 4 vols. Paris: Champion, 1970.
- GUYART DES MOULINS. *Bible historiale*. Paris: Bibliothèque nationale de France, MS français 152.
- HICKS, Eric. The Political Significance of Christine de Pizan. In: BRABANT, Margaret (ed.). *Politics, Gender, And Genre: The Political Thought of Christine de Pizan*. London: Routledge, 2019. p. 6-15.
- HOLDERNESS, Julia Simms. Compilation, Commentary, and Conversation in Christine de Pizan. *Essays in Medieval Studies*, v. 20, p. 47–55, 2003.
- ISIDORE OF SEVILLE. *Etymologiarum sive originum libri XX*. 2 vols. Edited by W. M. Lindsay. Oxford: Clarendon Press, 1911; repr. 1962.
- JEAN LE FÈVRE. *Les lamentations de Matheolus et le Livre de Leesce de Jehan Le Fèvre de Resson, (poèmes français du XIVe siècle): édition critique, accompagnée de l’original latin des Lamentations, d’après l’unique manuscrit d’Utrecht, d’une introduction et de deux glossaires*. Édité par A. G. Van Hamel. Bibliothèque de L’Ecole des hautes etudes, IVe Section, Sciences historiques et philologiques; Fasc. 95–96. Paris: É. Bouillon, 1892.
- KLEINGELD, Pauline. The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant. *The Philosophical Forum*, v. 25, n. 2, p. 134–150, 1993.
- LEFEVERE, Andre. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge, 2017.
- MARGOLIS, Nadia; PALMER, R. Barton; PUGH, Tison (eds.). *An Introduction to Christine de Pizan*. Gainesville. University Press of Florida, 2011.
- MCGRADY, Deborah. *Reading for Authority: Portraits of Christine de Pizan and Her Readers*. In: PARTRIDGE, Steve; KWAKKEL, Erik (eds.). *Medieval Authorship: Theory and Practice*. Toronto: Toronto University Press, 2012. p. 154–77.
- MCLEOD, Glenda; WILSON, Katharina. A Clerk in Name Only—A Clerk in All But Name: The Misogamous Tradition and ‘La Cité des dames’. In: ZIMMERMANN, Margarete; DE RENTIIS,

Dina (eds.). *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan*. Berlin: De Gruyter, 1994. p. 68–69.

MEWS, Constant J. Latin Learning in Christine de Pizan's Livre de paix. In: GREEN, Karen; MEWS, Constant J. (eds.). *Healing the Body Politic: The Political Thought of Christine de Pizan*. Turnout: Brepols, 2005. p. 61–80.

PAGAN, Martine. *La Genèse de Raoul de Presles: suivi de Une Babel indécise: mutations de la Genèse en langue d'oïl (XIIIe-XIVe siècle)*. Paris: Honoré Champion éditeur, 2021.

PATTERSON, Jeanette. Christine de Pizan: Translator and Translation Critic. In: BEER, Jeanette (ed.). *A Companion to Medieval Translation*. Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 2019. p. 85-95.

———. Solomon au féminin: (Re)translating Proverbs 31 in Christine de Pizan's Cité des dames. *Mediaevalia*, v. 36/37, p. 353–392, 2015/2016.

QUILLIGAN, Maureen. *The Allegory of Female Authority: Christine de Pizan's Cité des dames*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

REISS, Katharina; VERMEER, Hans. *Towards a General Theory of Translational Action: Skopos Theory Explained*. Translated by Christine Nord. London: Routledge, 2014.

RENCK, Anneliese Pollock. *Female Authorship, Patronage, and Translation in Late Medieval France: from Christine de Pizan to Louise Labé*. Turnhout: Brepols, 2018.

RICHARDS, Earl Jeffrey. "French Cultural Nationalism and Christian Universalism in the Works of Christine de Pizan". In: BRABANT, Margaret (ed.). *Politics, Gender, And Genre: The Political Thought of Christine de Pizan*. London: Routledge, 2019. p. 75-94.

RIGAUD, Rose. *Les Idées féministes de Christine de Pisan*. Neuchatel: Attinger, 1911.

SAUL, Jennifer; DIAZ-LEON, Esa; HESNI, Samia. Feminist Philosophy of Language. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). Available on: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/feminism-language/>>.

SMARR, Janet. Women Rewrite Griselda: From Christine de Pizan to Julia Voznesenskaya. *Heliotropia*, v. 15, p. 205-229, 2018.

SNEDDON, Clive R. On the creation of the 'Old French Bible'. *Nottingham Medieval Studies*, v. 46, p. 25-44, 2002.

WALTERS, Lori. Christine de Pizan as Translator and Voice of the Body Politic. In: ALTMANN, Barbar; MCGRADY, Deborah (eds.). *Christine de Pizan: A Casebook*. New York: Routledge, 2003. p. 25–41.

WILLARD, Charity Cannon. *Christine de Pizan: Her Life and Works*. New York: Persea Books, 1984.