



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Facultat de Geografia i Història  
Grau d'Història - Curs 2023/2023  
Treball de Fi de Grau

*La Querelle des femmes ¿un feminisme ante litteram? :*  
Christine de Pizan, Marie de Gournay i Olympe de Gouges.



**Autor:** Yeray Rodríguez Pallero

**Tutora:** Mireia Comas Via

**Imatge de portada:** Gravat que il·lustra Christine de Pizan en el seu estudi. Miniatura de la seva obra “Cent balades”. Recuperat de: National geographic. [en línia: [https://historia.nationalgeographic.com.es/a/christine-pizan-feminista-siglo-xv\\_14729](https://historia.nationalgeographic.com.es/a/christine-pizan-feminista-siglo-xv_14729)]

*Femme, réveille-toi ; le tocsin de la raison se fait entendre dans tout l'univers ; reconnais tes droits. Le puissant empire de la nature n'est plus environné de préjugés, de fanatisme, de superstition et de mensonges. Le flambeau de la vérité a dissipé tous les nuages de la sottise et de l'usurpation (Gouges, O., 2014, p. 39).*

## RESUM

En el present treball compararem els discursos de la intel·lectual medieval Christine de Pizan i la moderna Marie de Gournay, que s'enmarquen en el moviment de la *Querelle des femmes*, amb el de la revolucionària francesa Olympe de Gouges per observar les continuïtats discursives i, doncs, comprovar si les primeres, i per extensió les pensadores del moviment de la Querella, poden ser catalogades en tant que feministes.

**Paraules clau:** feminisme, Querella de les dones, Christine de Pizan, Marie de Gournay, Olympe de Gouges.

## ABSTRACT

This paper aims to compare the discourse of the medieval intellectual Christien de Pizan and the modern Marie de Gournay, who are part of the *Querelle des femmes* movement, with that of the French revolutionary Olympe de Gouges to observe the discursive continuities and, therefore, demonstrate if the former, and by extension the thinkers of the *Querelle* movement, can be cataloged as feminists.

**Keywords:** Feminism, The woman question, Christine de Pizan, Marie de Gournay, Olympe de Gouges.

## Índex

1.	Introducció.....	1
2.	Objectius, metodologia i fonts.....	1
3.	<i>La Querelle des femmes</i> ¿un feminisme ante litteram?.....	4
4.	Christine de Pizan, <i>La Cité des dames</i> : una república de les lletres a la femenina.....	12
4.1.	Desmistificar el mite, un imaginari literari fallaciós: <i>Le Roman de la Rose</i> .....	13
4.2.	Fer d'una fembra un dona il·lustra i virtuosa.....	18
4.3.	Una ciutat de dones i per a dones: la sororitat entre germanes, un nou imaginari femení.....	20
5.	Marie Gournay, <i>Égalité des hommes et des femmes</i> .....	21
5.1.	L'ageneritat de l'ànima humana.....	22
5.2.	Sobre la bona instrucció de les dones: <i>un des griefs des dames</i> .....	23
5.3.	<i>Les griefs de femmes</i> : la sororitat entre germanes.....	25
6.	Olympe de Gouges, la <i>Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne</i> .....	27
6.1.	<i>Le bon sens du Français</i> : un nou contract social.....	28
6.2.	L'emancipació via l'estudi: una il·lustració universal.....	30
6.3.	La sororitat entre germanes: <i>Femme, réveille-toi !</i> .....	31
7.	Conclusions: <i>La Querelle</i> ¿un feminisme ante litteram? <i>La Cité</i> eternal de Christine de Pizan, l' <i>égalité</i> de <i>La Fille d'Alliance</i> , i l'universalisme de la <i>Déclaration</i> de De Gouges.....	32
8.	Bibliografia.....	39

## 1. Introducció

Aquest treball es presenta com un itinerari a través d'algunes de les insignes *femmes savantes* dels temps medievals i moderns que participaren de ple en l'anomenada *Querelle des femmes* que pretén ser un recull de les veus femenines pretèrites i contemporànies a l'esclat del feminisme revolucionari francès. Aquest periple s'enceta amb la cèlebre *La ciutat de les dones* (Pizan, C., 2020), de Christine de Pizan, que fou la primera manifestació literària pública de “la qüestió femenina” en els temps medievals. Un debat que recollí, i féu revifar, anys després, Marie de Gournay, deixeblla predilecta del pensador francès Montaigne, que composà els *Escrits sobre la igualtat i la defensa de les dones* (Gournay, M. 2018). Aquest pensament madurà i cristal·litzà, temps després, en la pensadora revolucionària Olympe de Gouge que publicà la *Declaració dels drets de la dona i de la ciutadana* (Gouges, O., 2014). La intenció que subjau a aquest estudi és, doncs, la conceptualització de la projecció de la Querella de les dones més enllà dels segles propis a aquesta, com un moviment de *longue durée* que es perllongaria i influenciaria el pensament ulteriors en un procés de maduració lenta que emmenaria fins a l'esclat de la Revolució Francesa, en què tot aquest ferment d'idees desembocaria en el pensament feminista modern. Per tant, aquest llarg espai de més de 400 anys, que separa l'inci de la Querella i la Revolució, no seria un no-res, un temps vacu, sinó una fermentació lenta, però necessària, que donaria pas al feminisme modern.

## 2. Objectiu, metodologia i fonts.

La hipòtesi del present escrit es fonamenta en l'asserció de l'existència de continuïtats discursives en els plantejaments teòrics de Christine de Pizan, Marie de Gournay i Olympe de Gouges que permeten la catalogació de les dues primeres, i per extensió del moviment de la Querella, en tant que feminista o, si més no, proto-feminista. En altres paraules, en l'asseveració de la modernitat dels discursos de Christine de Pizan i Marie de Gournay respecte al feminisme modern inaugurat, entre altres figures de renom, per la revolucionària francesa Olympe de Gouges.

Abans de res, contextualitzarem històricament el fenomen de la Querella de les dones, per tant, les causalitats que motivaren el seu esclat i com es desenvolupà aquesta celebra controvèrsia entre les ments preclares dels temps medievals i moderns. Com també, passarem revista al debat acadèmic que aquest moviment despertà en el si de la historiografia a les darreries del segle passat. Un debat iresolt que pretén copsar la modernitat dels discursos de

la Querella respecte als propis del feminisme polític moderna que s'encetà amb la Revolució Francesa. En suma, aquesta deliberació intenta deliberar si el primer moviment mereix el tractament en tant que feminista o, si més no, proto-feminista.

A aquest efecte, recollirem les mirades crítiques d'historiadores de renom que teoritzaren sobre aquesta qüestió. Entre les defensores citarem a la reputada doctora Cristina Segura que a *La Querella de las Mujeres I. Análisis de textos* (Segura, C., 2007) ressenya la “trascendencia y proyección de este movimiento [en referència a la Querella] y su posible relación con el surgimiento y desarrollo del pensamiento feminista” (Segura, C., 2007, p. 12). D'igual manera, a Milagros Rivera que cavil·là llargament a aquest respecte al seu article *La Querella de las Mujeres en “La ciudad de las Damas”* (Rivera, M., 2007). I encara més passarem revista a les apreciacions que en féu Joan Kelly a *Early Feminist Theory and the “Querelle des Femmes”, 1400-1789* (Kelly, J., 1982). Totes aquestes reputades historiadores albiren una il·lació, àdhuc una continuïtat evolutiva, entre el moviment humanista de la “queixa” i l'emergència de les primeres formes teòriques del feminisme amb la Il·lustració i, al capdavall, la Revolució francesa. Nogenmenys, també recollirem la mirada crítica de Celia Amorós molt contestatària amb aquest posicionament. La catedràtica en filosofia a *Teoría Feminista: De la Ilustración al Segundo Sexo* (Amorós, C.; Cobo, R., 2020) traça, altrament, un distinció ben clara entre el gènere literari de la Querella, fonamentat en l'enumeració de greuges, i el feminisme modern que pren corporeïtat política, manifesta una voluntat explícita de canvi social.

Encontinent, passarem revista a les tres autores objectes del present estudi: Christine de Pizan, Marie de Gournay i Olympe de Gouges en base a tres criteris a anlitzar inspirats en els principis que, segons la historiadora Joan Kelly, caracteritzen les primeres formes de feminsme, els quals desgrana, d'un en un, al seu article: *Early Feminist Theory and the “Querelle des Femems”, 1400-1789* (Kelly, J., 1982). Primerament, constatarem la consciència de dona, la presa consciència sobre el subjecte femení, del jo-dona, mitjançant la lectura crítica dels seus escrits. A aquest efecte, passarem revista a la crítica de la cognició de gènere que fan les autores esmentades en tant que constructe cultural artificios. Una presa de consciència de l'idiosincrasia governant els sexes que es manifesta en la voluntat de desmuntar els discursos misògins i formular una feminitat alternativa al cànon establert (Kelly, J. 1982, p. 7). Tal com Kelly assereix, la literatura emergent a l'Edat Moderna en defensa de la dona és una reacció conscient i deliberada davant la nova cultura secular

d'aquesta època de clar tall misògin, ja que neix en resposta i oposició a aquesta: “women took a conscious stand in opposition to male and mistreatment of women. Their ideas arose as a dialectical to misogyny” (Kelly, J., 1982, p. 6).

Seguidament, centrarem l'estudi en la vindicació de l'educació en tant que mitjà per a la igualtat que en fan les autores, car és un discurs força recurrent l'apel·lació a la instrucció de les dones per salvar, o si més no escurçar, les distàncies que les separen del seu homòleg masculí. Així doncs, revisarem a consciència les aportacions que cadascuna de les pensadores pel que fa a la imperiosa necessitat de ben instruir la població femenina.

Finalment, el darrer principi és la concepció d'un sentiment de germanor compartit per totes les dones, de comunitat femenina, en tant que víctimes del mateix jou. Com també, la conceptualització i voluntat d'atènyer un veritable universalisme igualitarista, una humanitat agenèrica, que no asexual, que acobli l'essència femenina i masculina en el terme humà. En paraules de Kelly: “They stood for a truly general conception of humanity” (Kelly, J., 1982, p. 7).

Aquest examen, d'acord amb els principis abans esmentats, s'efectuarà de forma sistemàtica, i meticulosa, per a cadascuna de les obres de més renom de cada una de les autores subjecte d'estudi. D'entrada, passarem revista a l'obra més emblemàtica de Christine de Pizan: *La Ciutat de les Dames* (Pizan, C., 2020). Una anàlisi que realitzarem gràcies a la teorització que han fet d'aquesta celebra obra Elena Laurenzi a *Christine de Pizan: ¿Una feminsita ante litteram?* (Laurenzi, E., 1995), Nieves Ibeas a *Conciencia feminista, discurso literario y legitimación auctorial: Le Livre de La Cité des Dames de Christine de Pizan* (Ibeas, N., 2020), Joan Kelly a *Early Feminist Theory and the “Querelle des Femmes”, 1400-1789* (Kelly, J., 1982), Etelvina Fernández González a *El conocimiento del pasado a través del Libro de la Ciudad de las Damas de Christine de Pizan* (Fernández, E., 2007), Ana Vargas Martínez a *“La Ciudad de las Damas” de Christine de Pizan: Obra clave de la querrela de las mujeres* (Vargas, A., 2010), com també María-Milagros Rivera Garretas a *La Querrela de las Mujeres en “La ciudad de las Damas”* (Rivera, M., 2007).

A continuació, analitzarem, d'igual manera, dos celebres escrits de Marie de Gournay: *Igualtat entre els homes i les dones* (Gournay, M., 2018) i *Greuge de les dones* (Gournay, M., 2018). Un estudi que s'efectuarà a través de la lectura crítica que en fan d'aquests Isabelle Krier a *Marie de Gournay, une philosophie des égalités, à l'aube du XVIIe siècle* (Krier, I.,



2022) i María Elena Ojea Fernández a *Marie de Gourany i Rita Levi-Montalcini: La Querella de las Mujeres en un tiempo de cambios* (Fernández, E., 2007).

Finalment, treballarem l'aclamada *Declaració dels drets de les dones i de la ciutadana* (Gouges, O., 2014) d'Olympe de Gouges en base a la teorització que han fet de la mateixa Sophia Abouddar a *Construction normative et féminité. Olympe de Gouges, ou la portée du modèle déclaratif* (Abouddar, S., 2003), Antonia Criscenti a *Sophie de Grouchy et Olympe de Gouges : la pensée au féminin à l'origine d'un modèle éthico-politique et pédagogique complexe* (Criscenti, A., 2021), i Maria Teresa Arias Bautista a *Los principios de Olympe de Gouges: Culminación de una ideología "reoluvionaria"* (Arias, M., 2012).

### **3. La *Querelle des femmes* ¿un feminisme *ante litteram*?**

Abans d'entrar de ple en la polemització sobre la consideració de la *Querelle* en tant que un moviment precursor del feminisme, tal com vindiquen Rivera (2007), Segura (2007) i Kelly (1982), d'aquí la llicència del llatí *ante litteram*, fora bo endinsar-se, per bé que amb certa brevetat, en la comprensió de què fou aquest debat literari i dialèctic entre algunes de les grans mentes clares dels temps medievals i moderns.

Del segle XIII ençà, assistim a la cloenda de la Plena Edat Mitjana, doncs de l'ordre feudal, i a la progressiva gestació de la societat moderna. Aquest passatge no fou gaire afalagador, ni avantatjós, per a les dones del temps. Aleshores diversos corrents intel·lectuals bastiren un novell estat d'opinió que conceptualitzava les dones en tant que éssers de naturalesa defallent, mancats d'intel·lecte, i font de tota malesa, essent la bellesa la sola facultat virtuosa pròpia del seu sexe. Aquest recent imaginari va deure la seva naixença en un amalgama de corrents del pensament que varen posar terme a la cosmogonia feudal fonamentada en els dos principis còsmics creadors: el principi femení i el principi masculí, altrament dits "los dos infinitos" (Rivera, M., 2007, p. 47), que eren alhora diví i matèria prima de tota la creació humana. Aquesta cosmovisió encloïa la conceptualització d'una essència creadora binària, dos infinits, que resulten de la diferenciació sexuada humana entre la substància, o naturalesa, masculina i femenina (Rivera, M., 2007, p. 47). La teoria de la complementarietat dels sexes sostenia, doncs, la dissemblança substancial entre homes i dones ensems que la igualtat en valor d'ambdues essències (Rivera, M., 2007, p. 49).

D'entrada, per aquelles dates, gràcies a la ingent labor escriptora i oratòria de Bernat de Claravall, es popularitzaren les "devocions marianes"; aquest culte a la Mare de Déu

presentava un model de dona virtuosa en què emmirallar-se, una figura que restava plenament oposada a la pecaminosa gènesi femenina: Eva. La Verge Maria es presentava, doncs, com el cànon a imitar per tota dona que es volgués dir recta i honrosa (Segura, C., 2007, p.13-14).

Coetània a la difusió d'aquesta veneració fou la profusió i celebritat que va atènyer l'amor cortès en el si de la literatura medieval. Aquesta corrent suposà l'expressió literària de la societat cavallaresca del moment, la qual concretà unes formes estanques en la relació entre els sexes: tot bon cavaller havia de comprometre's amb una bella dama, inherentment defallent, a la que jurava protegir i entregar-se en pensament i voluntat (Segura, C., 2007, p.13-14). Aquesta cosmogonia encloïa l'objectivització de les dones com un bé preuat a posseir i vetllar, ensems que devaluava les capacitats fisiològiques i intel·lectuals d'aquest sexe.

D'igual manera, la *Revolució Aristotèlica* suposà la recuperació per part de l'escolàstica universitària europea de la teoria de la polaritat dels sexes. Aquesta doctrina dogmatitzà la dissemblança substancial entre ambdós sexes alhora que coronà l'ésser masculí en tant que essencialment superior al femení, abjurà consegüentment de la infinitud pròpia a cada ens (Rivera, M., , p. 50):

La teoría de la polaridad de los sexos introduce en la política europea la cuestión de la inferioridad femenina y de la superioridad masculina. Convierte a mujeres y hombres en polos de una oposición binaria, dejando fuera de lo decible la infinitud de cada sexo (Rivera, M., , p. 50).

Al capdavall, la recuperació del dret romà, enmig de l'efervescència de les grans urbs i l'emergència dels estats moderns, va encloure la fixació jurídica de les transformacions socials en les relacions entre les persones, i més concretament entre els sexes, legitimant així, davant la llei, la condició subalterna de la dona respecte l'home (Segura, C., 2007, p.13-14). L'ordre simbòlic del dret definia, doncs, l'ordre social de les coses (Vargas, A., 2010, p. 45).

Tot plegat participà de la confecció d'una opinió dominant vexatòria envers les dones que no solament s'expressà en les lletres, sinó que es reflectí en la mateixa societat del moment. Aquests canvis en el pensament, es materialitzaren en profundes transformacions de la societat estamental pel que fa a la relació entre els sexes. El pas envers la societat moderna no fou gens sortós per a les dones, el sexe femení assistí a una regressió més que significativa en el seu valor i condició (Laurenzi, E., 1995, p. 302). Unes transformacions que

esperonaren la gradual domesticació de la dona per la reclusió de la mateixa dins l'esfera privada, la llar, i l'assignació d'uns quefers teòricament propis, o inherents, al seu sexe. Conseqüentment, es generalitzà aleshores un nou constructe de gènere: "*the domestic lady*" (Kelly, J., 1982, p. 7). Aquest nou ordre de les coses va encloure, doncs, la pèrdua per part de les dones de les famílies aristocràtiques dels privilegis polítics, culturals i econòmics dels quals havien fruit les seves ancestres del temps feudal (Kelly, J., 1982, p. 7). D'igual manera, la flamant burgesia d'aleshores, una nova casta d'artesans que s'havia enriquit de resultes de l'auge de l'activitat comercial, en un intent de mímesi, manllevà els usatges de la noblesa feudal, i, per tant, adoptà com a pròpies les formes misògines i patriarcals aristocràtiques. Al capdavall, les classes populars no es varen deslliurar pas d'aquest procés de retraïment de la dona en l'espai privat (Laurenzi, E., 1995, p. 302).

L'auge de l'Humanisme i el Renixement, altrament, no va encloure cap canvi en l'ordre imperant pel que fa a la qüestió femenina. L'ideal universal humanista de l'home lletrat i culte era semànticament erroni, atès que aquest pretès universalisme ostratitzava el sexe femení de tal catalogació, la humanitat era contemplada, doncs, en tant que pròpia a l'home (Laurenzi, E., 1995, p. 302). Tanmateix, tot plegat no fou cap obstacle perquè mantés dones fruïssin del privilegi de la instrucció a mans dels mestres humanistes de llavors. Una formació que no solament les introduí i aciençà en els sabers de l'època, sinó que també va encloure el deixondir de la consciència femenina. Precisament, aquesta novella casta lletrada femenina fou la que participà de ple en la gestant Querella, les *femmes savantes* d'aleshores varen alçar les seves veus, a consciència, en defensa del seu sexe. Conseqüentment, l'humanisme, amb el seu elogi del cultiu de les ciències i les arts, fou la llavor que llevà consciències entre les dones i les exhortà, per bé que no deliberadament, a l'ègida de la condició femenina (Kelly, J., 1982, p. 7-9):

Feminist theorizing arose in the fifteenth century, in intimate with and in reaction to the new secular culture of the modern state. It emerged as the voice of literate women who felt themselves all women maligned and newly oppressed by that culture, but empowered by it at the same time to speak out in their defense (Kelly, J., 1982, p. 7-9).

El paradigma d'aquest pensament misògin fou la segona part de l'obra titulada *Le Roman de la Rose* escrita per Jean de Meun, secretari del rei francès i bisbe de Lille, la qual fou ampliament difosa entre la gent lletrada de llavors. La primera part havia estat un llarg poema al més pur estil de la tradició de l'amor cortès que fou publicat pels volts de 1225 de

mà de Guillaume de Lorris. Aquesta segona part, emperò, distà molt de les formes estilístiques i temàtiques pròpies d'aquesta corrent literària, més aviat era una composició grotesca i satírica de la pretèrita literatura cavalleresca (Kelly, J., 1982, p. 10). Els prop de disset mil versos que composaven l'escrit eren de caire “fuertemente misógín[o], hostil al amor, a las mujeres y al matrimonio” (Vargas, A., 2010, p. 26). La publicació d'aquesta obra suscità una gran animositat entre la gent lletrada contrària a aquesta mirada pejorativa del sexe femení, de manera que s'encetà aleshores un debat literari entre les ments preclares de l'època.

Entre les veus que s'alçaren, reverberà amb gran força la de l'erudita Christine de Pizan que redactà i publicà el 1399 el poema: “Épître au dieu d'amours” en què llançava una contundent alhora que perspicaç, crítica a l'obra del *Roman de la Rose* pel seu menysteniment del sexe femení (Kelly, J., 1982, p. 11). En aquest verset poètic recull un dels arguments més celebres de l'autora: “Si las mujeres hubiesen escrito los libros,/ estoy segura de que lo habrían hecho de otra forma,/ porque ellas saben que se las acusa en falso” (Vargas, A., 2010, p. 27). Aquesta contesa que es lliurà, de bell antuvi, amb la paraula via l'intercanvi de missives, fou batejada com la *Querelle de la Rose*. Amb tot, l'entrada en escena de Christine de Pizan suscità reaccions fortament misògines entre els literats més reaccionaris que capgiraren la naturalesa del debat fins aleshores literari i varen incórrer en la crítica i en la damnació de la reputació personal de l'escriptora (Vargas, A., 2010, p. 27).

Així les coses, Christine de Pizan feu un recull de la correspondència i els escrits i els aplegà en un dossier que feu arribar el 1402 a Isabeau de Baviera, reina de França, i Guillaume de Tignoville, bisbe de Paris, a la cerca de suport polític (Vargas, A., 2010, p. 27). Amb aquest gest, la discussió es popularitzà arreu d'Europa convertint-se en un debat públic històric entre les grans ments de llavors a l'entorn del valor i la dignitat de la dona àmpliament conegut com la Querella de les dones que es perllongà fins més enllà de l'Edat Mitjana (Vargas, A., 2010, p. 26-27).

Segles més tard, amb l'arribada de la crisi de l'*Ancien Régime*, que culminà amb l'esclat revolucionari de 1789 a la capital francesa, assistim també a una crisi paral·lela: la de la deslegitimació del sistema patriarcal. El clam *liberté, égalité et fraternité* de pretensions univèrsalitzadores, que derivà del pensament il·lustrat, encloïa una falla, una irracionalitat, pel que fa a les relacions entre els sexes. La deslegitimació de la societat estamental per un igualitarisme universal que englobava tota persona en la categoria ciutadana es va veure

truncada per una hermenèutica esbiaixada i partidista que excloïa irracionalment el sexe femení de tal categorització. En un context constituent, de refeta de la supraestructura de la societat, fonamentat en les beceroles il·lustrades de la lliberació, la igualtat i la fraternitat, era esperable que la meitat de la humanitat, víctima del jou patriarcal, no restés passiva a l'esdevenir històric (Amorós, C.; Cobo, R., 2020, p. 114-122). Les veus femenines, no pas mancades de *bon sens*, es fan aleshores escoltar vigorosament, la seva força rau precisament en la re-significació del llenguatge il·lustrat (Amorós, C.; Cobo, R., 2020, p. 93-99). Certes dones apel·len aleshores al jusnaturalisme per asseverar que les desigualtats entre els sexes són un constructe artificios, una exclusió i un jou sense fonament natural, una construcció cultural, tal com ho havia estat la societat estamental de l'Antic Règim, meditada i orquestrada gradualment ad hoc pel sexe masculí, a efectes d'arraconar l'altra meitat de la humanitat i monopolitzar en exclusivitat les esferes de poder. El sexe femení reclamà aleshores la universalització dels drets que el nou règim de la democràcia il·lustrada promulgava. Així doncs, les vindicacions femenines de llavors no resten en la verbalització, o enumeració, passiva dels greuges, en la denúncia hieràtica, ans hi ha una clara voluntat de transformació de les relacions entre els sexes, de canvi social. Aquesta voluntat transformadora dona llum al feminsme modern (Amorós, C.; Cobo, R., 2020, p. 114-122).

En aquest sentit, la catedràtica en filosofia moral i política Celia Amorós, en la seva obra "Teoría feminista: de la Ilustración al Segundo Sexo", palesa el caràcter revolucionari de la proposta il·lustrada traçant així una distinció ben clara "entre el género literario al que vamos a llamar *memorial de agravios*" (Amorós, C.; Cobo, R., 2020 p. 93), en què engloba les antany pensadores de la Querrel·la, i "la formulación de las vindicaciones feministas, que no va a emerger hasta la Ilustración en sus formas más precoces" (Amorós, C.; Cobo, R., 2020, p. 93), en les quals s'imprimeix aquesta voluntat ferma de canvi social. L'autora sosté, doncs, que el feminisme és una invenció que sorgeix a les darreries del segle XVIII de resultes del paradigma teòric de la Il·lustració i el contracte social que va exhortar l'emergència de les reivindicacions dels drets de les dones, essent aquestes no meres veus queixoses respecte del denostament que sofrien, ans reivindicacions que perseguen l'encetament de canvis estructurals de gran calat en les relacions socials i de poders entre els sexes (Laurenzi, E., 1995, p. 301).

Aquestes vindicacions es fonamentaven en la resignificació del pensament *des lumières* establint així, com bé ressenya l'autora, paral·lelismes entre la deconstrucció

racional de la societat estamental de l'Antic Règim i la necessitat imperiosa d'incitar la lògica igualitarista de la categoria ciutadana en l'ordre social (Amorós, C.; Cobo, R., 2020, p. 119-123). Aquesta extrapolació discursiva emmenà a la “irracionalización del poder patriarcal y una deslegitimación de la división sexual de los roles” (Amorós citada per Laurenzi, E., 1995, p. 301) com a pas necessari per al bastiment d'un nou contracte entre els sexes (Laurenzi, E., 1995, p. 301).

Entre les veus que aleshores s'alçaren, convé ressenyar la d'Olympe de Gouges que amb gran claretat defensà aquest nou contracte social entre les dues meitats de la humanitat, comminant el seu sexe a no restar immòbil, hieràtic, davant els abusos, a deixondir, en bé de la igualtat entre homes i dones, el seu célebre clam: “Femme, réveille-toi “ (Gouges, O., 2014, p. 39) ressenya aquesta voluntat epicena.

Contràriament, Amorós arugmenta amb gran intel·ligència que les dones de la Querella defensaren el valor, l'excel·lència, del seu sexe, però en cap cas posaren en qüestió el sistema patriarcal. La filòsofa asevera que un moviment fonamentat en la mera queixa i vindicació de la dignitat i la benmereixença de la dona no és *per se* feminista, atès que manca de l'essència inherent a aquest: una ferma “voluntat constituent” de refer el constructe social, de repensar les relacions entre els sexes (Laurenzi, E., p. 301-302). En paraules seves:

periódicamente, las mujeres exponen sus quejas ante los abusos de poder de que dan muestra ciertos varones, denostándolas verbalmente en la literatura misógina o maltratándolas hasta físicamente. No ponen en cuestión [sin embargo] la jerarquía de poder entre los géneros ni vindican la igualdad (Amorós citada per Laurenzi, E., 1995, p. 302).

Milagros Rivera a “La Querella de las Mujeres en “La ciudad de las Damas” exposa, altrament, que la Querella fou un debat entre les ments clares femenines i masculines d'aleshores que s'encetà arran de la polemització pel que fa a la redefinició de les relacions entre els sexes de resultes de la crisi del feudalisme. Aquest fou un col·loqui literari, en tant que fou un debate amb les lletres, mes no per la mera expressió artística o intel·lectual, sinó per la constitució de l'ordre simbòlic, de la significació i definició de les relacions entre els dos sexes (Rivera, M., 2007, p. 44). Aquesta palestra teòrica fou consegüentment política, atès que venia a polemitzar sobre l'ordre de les coses, sobre l'estructura social: “Porque la Querella hizo teoría, puedo decir que fue genuinamente política: entendiendo por político

todo lo que contribuye a la convivencia humana evitando el uso de la violencia” (Rivera, M., 2007, p. 44).

En tant que debat lletrat, es va absteure de l’acció directa, de l’ús de la violència per a la imposició forçosa del discurs propi, del que no es varen deslliurar, emperò, els revolucionaris de les darreries del segle XVIII. Una agitació que resultà dels canvis a Occident pel que fa a la conceptualització i la pràctica política en què “la mediación de la palabra” (Rivera, M., 2007, p. 44), pròpia dels temps de la Querella, cedeix davant l’“acción social de masas” (Rivera, M., 2007, p. 44). Nogensmenys, la seva polemització va encloure la teorització a raó de les significacions i rols propis a cada sexe, del constructe socio-cultural, a efectes d’incidir en l’imaginari sobre els sexes, i consegüentment les praxis que se’n deriven, doncs la societat en si mateixa (Segura, C., 2007, p. 44).

Joan Kelly sosté, d’igual manera, a “Early Feminist Theory and the “Querelle des Femmes”, 1400-1789”, la importància del llegat de la Querella per a l’emergència del moviment feminista en temps de la Revolució Francesa. D’entrada, postula que la Querella neix en reacció i de resultes de la gestant cultura humanista. L’emergència de la societat moderna va encloure la gradual reclusió del rol de la dona i la devaluació de la seva figura, ensems que esperonà entre les dones de la classe benestat i educada en els principis de l’humanisme una sensibilitat pel que fa a aquesta denostació (Kelly, J., 1982, p. 5):

Feminist theorizing arose in the fifteenth century, in intimate with and in reaction to the new secular culture of the modern state. It emerged as the voice of literate women who felt themselves all women maligned and newly oppressed by that culture, but empowered by it at the same time to speak out in their defense (Kelly, J., 1982, p. 5).

Seguidament, Joan Kelly, recupera la postura de Rivera al palesar el caràcter teòric de la Querella, un debat que assevera que se situà en l’ordre d’allò simbòlic: “their concern lay with conciusness” (Kelly, J., 1982, p. 6), la comtesa es lliura, doncs, en el terreny de les significacions a efectes de posar en qüestió el constructe socio-cultural, la cosmogonia de llavors, i proposar alternatives teòriques ben entenimentades (Kelly, J., 1982, p. 6). Tot plegat, emperò, tal com també apunta Rivera (Rivera, M., 2007, p. 44), en l’abstracció teòrica, car entenien que el debat havia de ser per les lletres, ja que aquest era el sol camí possible per incitar el canvi (Kelly, J., (Kelly, J., 1982, p. 6): “By their pens, they meant to counteract the psychological consequences of what they felt was a recent steady decline in

the position of women” (Kelly, J., 1982, p. 6). L'autora defensa, tanmateix, que aquesta teorització de la protesta, entesa en el sentit original del terme en tant que visió conceptual, fou la precursora necessària del feminisme: “they created not only a new body of ideas but also the first feminist theory: a stance, an outlook within which ideas develop” (Kelly, J., 1982, p. 6).

Així mateix, Cristina Segura, a “La Querella de las mujeres I. Analisis de textos”, vindica el llegat intel·lectual i polític *des femmes et homme savants* pretèrits a la Revolució que gira a l'entorn de la *Querelle de femmes* un debat del qual, al seu parer, la societat moderna, i més que més el feminisme, n'és deutor (Segura, C., 2010, p. 11). La medievalista comprén, doncs, que la Querella no fou un moviment estanc que va cloure al s. XVI, ans la seva presència etèria es projectà, més enllà del seu temps, en la consciència i l'imaginari humà, i particularment en el femení (Segura, C., 2010, p. 12). Com una remor constant que no només explicità els greuges contra el mal anomenat sexe dèbil, sinó que també fou, i és, el testimoni viu de la presa de consciència del sexe femení, de la construcció de les dones en tant que subjecte polític (Cabré, M., 2007, p. 39). En paraules de Segura:

hemos querido defender que la Querella de las Mujeres fue el fundamento de un pensamiento que defendieron las mujeres, sobre el que se construyó en siglos posteriores el pensamiento que dio origen al feminismo, como pensamiento nuevo en lo referente a enunciación, pero antiguo como preocupación social y cultural (Segura, C., 2010, p. 12).

Cristina Segura, doncs, ressenya que l'emergència del moviment feminista no és un fet sobtat i isolat, ans és el resultat d'un conglomerat d'idees prèvies a la Revolució, que Segura qualifica de: “preocupación social y cultural” (Segura, C., 2010, p. 12), compartides i manifestades per mantes pensadores. Aquest pensament no va erigir-se del no-res, sinó que ja poblava l'imaginari col·lectiu temps ençà de l'esclat revolucionari. La Revolució va encloure l'“enunciació”, això és, la catalogació d'aquest malestar en una corrent de pensament que fou batejat com feminisme (Segura, C., 2010, p. 12).



#### 4. Christine de Pizan, *La Cité des dames*: una república de les lletres a la femenina.

Entre 1404 i 1405, Christine de Pizan<sup>1</sup> escrigué la seva obra més emblemàtica: *La Cité des dames*, una vindicació del sexe femení que pren la forma d'una ginecotopia, una ciutat de dones i per a dones, en què fa una reconstrucció històrica de les genealogies femenines. En una cultura en què els homes eren dipositaris de la paraula, privilegi que restava vetat per al sexe femení, Christine de Pizan fou la primera dona que posà en qüestió l'autoritat masculina. A través del seus escrits féu reverberar les veus femenines fins aleshores silenciades. L'escriptora desautoritzà, amb les lletres i la raó, les difamacions vessades sobre el seu sexe al llarg de segles tot denunciant la misogínia de la seva època. Aquesta presa de la paraula per part de Christine de Pizan es donà en el si, i de resultes, del recent debat de la Querella de les dones, la seva veu de dona inaugura un nou discurs de lo femení que fonamenta la seva autoritat i raó en l'experiència femenina, en l'experiència pròpia en tant que dona (Vargas, A., 2010, p. 21-22).

*La Cité des dames* compren un total de tres parts, anomenades llibres, constituïdes ensems per distints capítols: el primer n'aplega 48, el segon, i més voluminós, 69, i el tercer, més escarransit, n'agrupa tot just 19. Al capítol inicial del llibre primer explicita de forma literaturitzada la raó de ser de l'obra en tant que vindicació teòrica i política del sexe femení davant de la misogínia imperant a l'època (Vargas, A., 2010, p. 19). L'arquitectura del llibre pren la forma de l'edificació gradual d'una ciutat utòpica per a les dones a través dels diàlegs de la Christine-personatge amb tres ens divins: *Raison*, *Droiture* i *Justice* que han fet aparició en un moment de crisi existencialista de Christine-personatge. Cada un dels col·loquis amb aquestes tres dames suposen el lent, però continu, bastir de la *Cité*. En aquestes disteses converses Christine desautoritza el discurs misogin de la seva època a través de la raó i de l'*exemplum* de dones dignes del passat i del present històric. Al capdavall, la ciutat resta com un baluart abstracte i sempitern que pedurarà tota l'eternitat per a la defensa del sexe femení (Fernández, E., 2007, p. 37-44).

A continuació, passarem a examinar l'obra de la *Cité de dames* atenent als tres principis abans esmentats: consciència femenina, vindicació de l'educació de les dones i

---

<sup>1</sup> Per una biografia de Christine de Pizan, vegeu: Rivera, María-Milagros (2007). La Querella de las Mujeres en "La Ciudad de las Damas". En En Segura, C. (Ed.) Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan 1405-2005 (pp. 43-56). Asociación Cultural Al-Mudayna; Vargas, Ana (2007). Christine de Pizan y "La Ciudad de las Damas" (1405-2005). Una aproximación en el seiscientos aniversario. En Segura, C. (Ed.) Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan 1405-2005 (pp. 13-26). Asociación Cultural Al-Mudayna.

l'existència d'un sentiment de sororitat. Primerament, analitzarem la crítica que fa l'autora de l'imaginari pel que fa al constructe de gènere i la vindicació de l'excel·lència femenina. Seguidament, revisarem la seva argumentació teòrica en defensa de l'educació de les dones. Finalment, analitzarem la seva conceptualització del sexe femení com una col·lectivitat, això és, el seu sentiment de comunió i germanor.

#### **4.1. Desmistificar el mite, un imaginari literari fallaciós: *Le Roman de la Rose*.**

La consciència de gènere en tant que constructe cultural artificios és ben viva en el cas particular de Christine de Pizan, la qual pren una postura antitètica a l'essencialisme i binarisme hermenèutic de la tradició escolàstica-tomística aleshores imperant (Laurenzi, E., 1995, p. 307). En dóna bon compte la interpretació que l'autora fa del Gènesi al capítol novè de la *Cité* en què ressenya que l'essència dels dos sexes que conformen la humanitat és consubstancial. Així sosté la consideració del semblant valor i dignitat de l'home i la dona, car Déu els creà, a ambdós, a imatge i semblança seva (Laurenzi, E., 1995, p. 307): “cette âme, Dieu la créa aussi bonne, aussi noble, identique dans le corps de la femme comme dans celui de l'homme” (Pizan, C., 2020 p. 53). Per tant, la diferenciació sexuada no és més que una construcció simbòlica i interpretativa de l'essència i condició de cada sexe.

En aquest sentit, la construcció de l'arquitectura de l'obra s'efectua des de l'experiència sexuada en femení, des de l'alteritat respecte al discurs hegemònic de tall misògin. Christine desautoritza, i desfà, aquesta cosmovisió tot construint un *jo femení conscient* a través d'una escriptura autodiegètica (la Christine-narrador-personatge és una sola persona) i reflexiva (Ibeas, N., 2020, p. 261). L'autora palesa que la imatge abstracte d'allò femení no és una caracterització factual, ans al contrari, aquesta respon a una projecció parcial i subjectiva de les percepcions masculines (Laurenzi, E., 1995 p. 309): “The books that so sayeth, women made them not” (Pizan citada per Kelly, J., 1982 p. 14). L'intel·lectual qüestiona, doncs, la misoginia que impregna l'epistemologia del seu temps que emmena a un esbiaixat, àdhuc errat, apropament al saber científic, a la realitat, que resulta ensems en la construcció d'una idiosincrasia sobre la feminitat de totes totes fallaç (Kelly, J., 1982, p. 14).

Aquest esperit crític dexondeix, de bell antuvi, al primer capítol de l'obra en què la Christine-personatge, rendida al cansament de l'estudi, determina adeltar-se amb la lectura amena i delitosa d'un llibre que li “tomba entre les mains” (Pizan, C., 2020, p. 27) el qual

prenia per títol “Les Lamentations de Mathéole” (Pizan, C., 2020, p. 27), un extens poema escrit en llengua llatina a les darreries del s. XII que no és més que una cruenta diatriba contra la malesa de les dones. La lectura d’aquest opuscle de gran renom, tanmateix, la deixa astorada. La Christine-personatge-narrador cau en un estat de “lamentació”, una profunda cavil·lació sobre la versemblança de l’abundosa misogínia que impreganava la literatura i la idiosincrasia dels seus temps (Pizan, C., 2020, p. 27):

Mais la lecture de ce livre [...] me plongea dans une rêverie qui me bouleversa au plus profond de mon être. Je me demandais quelles pouvaient être les causes et les raisons qui poussaient tant d’hommes, clercs, et autres, à médire des femmes et à vitupérer leur conduite soit en paroles, soit dans leurs traités et leurs écrits (Pizan, C., 2020, p. 27).

Irresolta i esbalaïda per un discurs iterat fins a la societat pels literats de temps antics i del seu temps: “Philosophes, poètes et moralistes -et la liste en serait bien longue -, tous semblent parler d’une même voix” (Pizan, C., 2020, p. 28), enceta un examen empíric a consciència sobre la seva persona i aquelles que comparteixen la seva condició femenina. En tant que *femme naturelle*, doncs coneixedora de primera mà de la realitat femenina, l’autora intenta racionalitzar aquest discurs:

Je me mis à réfléchir sur ma conduite, moi qui suis née femme ; je pensais aussi aux nombreuses autres femmes que j’ai pu fréquenter, tant princesses et grandes dames que femmes de moyenne et petite condition, qui ont bien voulu me confier leurs pensées secrètes et intimes ; je cherchais à déterminer en mon âme et conscience si le témoignage réuni par tant d’hommes illustres pouvait être erroné (Pizan, C., 2020, p. 29).

Al capdavall, Christine cedeix davant una realitat dogmàtica, tossuda, hostil al sexe femení, car el pensament de mants literats de tot temps difícilment podia incórrer en una falta semblant de raciocini, havia d’estar per força ben entenimentada: “il serait bien improbable que tant bien d’hommes illustres, tant de grands docteurs à l’entendement si haut et si profond, si clairvoyantes en toutes choses [...] aient pu parler de façon outracière” (Pizan, C., 2020, p. 29). Conseqüentment, l’autora es rendia a la suposada evidència de la malesa femenina, de la seva essència metzinosa, i entomava, per bé que contràriament a allò que li manava l’enteniment, el judici, teòricament fonamentat i fefaent, dels savis: “je me rapportais plus au jugement d’autrui qu’à ce que je sentais et savais dans mon être de femme” (Pizan, C., 2020, p. 29). Conmoguda per una realitat iniqua al seu ser, es demana quina raó podria haver emputjat Déu a crear un ésser tant ominós, cosa que l’emmena a repudiar l’essència

femenina: “je décidai à la fin que Dieu avait fait une chose bien abjecte en créant la femme” (Pizan, C., 2020, p. 29) i maleeix haver nascut dona: “en ma folie je me désespérais que Dieu m’ait fait naître dans un corps féminin” (Pizan, C., 2020, p. 31).

Amb tot, l’aparició de les divinitats celestes (Justícia, Raó, i Rectitud) ve a calmar l’angoixa vital de l’intel·lectual. La bona ciència d’aquestes convida Christine-personatge a la descreença de l’abundosa literatura sobre la pecaminositat del sexe femení, car aquesta és *per se* una percepció subjectiva, una idea artificiosa i irreal allunynada de la realitat testimonial (Kelly, J., 1982, p. 15):

"Although you have seen such things in writing, you have not seen them with your eyes," one of her ladies pointed out. She had been blinded by those renowned authors into believing "that which thou feelest not, nor see not know other than by a plurality of strange opinions" (Christine de Pizan citada per Kelly, J., 1982, p. 14)

Christine, per tant, practica *le doute cartésien*, la incredulitat, d’allò que atempta contra l’enteniment i l’experiència pròpia. Al començ de *La Cité des dames* el lector/a troba una Christine-personatge dubtosa d’una idea de l’ésser femení antitètica a l’opinió pròpia, a la realitat empírica: “je ne pouvais ni comprendre ni admettre le bien-fondé de leur jugement sur la nature et la conduite des femmes” (Pizan, C., 2020, p. 32). L’aparició dels ens celestes fa llum en aquesta foscor epistemològica al convidar l’erudita a valer-se del seu enteniment abans d’abraçar cegament tot dogma: “rallier à une opinion que tu ne crois, que tu ne connais et ne fondes que sur l’accumulation des préjugés d’autri” (Pizan, C., 2020, p. 32). Aquest dubte epistemològic enclou un deixondir de la consciència femenina, car explicita una sensibilitat i saber femení propi, una idea de la dona, oposada al discurs oficial, que es fonamenta en la vivència, en l’experiència empírica, doncs en el coneixement científic.

En definitiva, la singularitat de Pizan rau precisament en la seva capacitat per practicar aquesta mirada crítica sobre la tradició intel·lectual tot palesant el seu caràcter parcial, arbitrari: “Christine de Pisan reached what has come down to us as the first analysis of the sexual bias of culture” (Kelly, J., 1982, p. 14). La refutació d’aquesta convenció passa per raciocinar la realitat per l’*exemplum*, per l’experiència, pel ball de dames de dignitat que, pàgina rere pàgina, desautoritzen l’errat discurs predominant.

D’aquí la insistència de l’autora en presentar un plugim de digne de dones d’èpoques anteriors que són la viva representació de les facultats naturals del sexe femení, les quals són

particulars i semblants, àdhuc, en algunes instàncies, superiors, a les gestes i virtuts masculines (Ibeas, N., 2020, p. 247). Uns atributs que edificuen la singularitat de l'essència, de l'ésser femení. L'escriptora recorda una savia munió de dones que destacà en les lletres, les arts i les ciències. Entre moltes altres, remembra la savia Probe la Romana que “fut d'une si haute intelligence, elle aime tant l'étude et s'y appliqua avec une telle ardeur qu'elle apprit parfaitement les sept arts libéraux et devint une poétesse accomplie” (Pizan, C., 2020, p. 106). Com també, la destra Aracne que inventà la tècnica de la filatura per a benefici de la humanitat, tal com especifica el títol del capítol 24è de la *Cité*: “XXXIX. Où il est question de la jeune Arachné qui découvrit la manière de teindre la laine et inventa la tapisserie de haute lice, ainsi que la culture du lin et son tissage” (Pizan, C., 2020, p. 127). I, encara més, fa esment Timàreta que sobresortí per la seva destresa en les arts manuals: “on en a l'exemple en Timarète, dont on écrit qu'elle était si talentueuse dans l'art et la science de la peinture qu'elle en fut la souveraine incontestée en son temps” (Pizan, C., 2020, p. 131).

D'altra banda, Christine de Pizan també fa una lloança de les virtuts teòricament pròpies a la feminitat en un veritable acte de subversió davant el cànon que aleshores menystenien aquests trets i sabers. El seu enaltiment pretén posar en valor, dignificar, l'especificitat femenina que no és *per se* menys digne, ensems que preten la rectificació d'un judici de valor previ imparcial. Christine reivindica, doncs, les qualitats femenines: tendresa, paciència, astúcia, fidelitat, constància... una munió d'atributs als quals consagra no pocs capítols de l'obra en un intent de palesar les bondats i beneficis que se'n deriven. Aquesta ferma defensa d'allò femení no és símptoma d'una proto-consciència femenina, altrament enclou la confutació de la malaltissa obstinació per la parificació d'ambdós sexes, ensems que la vindicació de l'especificitat femenina (Laurenzi, E, 1995, p. 307). En aquest sentit, a tall d'exemple, Christine exalta la fidelitat femenina a través de la figura de Sulpícia que, malgrat les seves ingents riqueses i comoditats a la ciutat de Roma, ho abandonà tot per son marit: “Suplice [...] préfère le suivre dans l'exil et la pauvreté plutôt que de vivre sans lui dans les richesses infinies” (Pizan, 2020, p. 191).

Aquesta consideració és de gran actualitat, atès que s'instal·la dins la paradoxa del feminisme moderna sobre la voluntat d'una igualtat no parificadora, ans respectuosa de l'especificitat de l'essència i experiència femenina. Aquesta ambivalència és compartida amb el pensament polític feminista, tal com assenyala Joan Scott (Kelly, J., 1982, p. 307):

Feminisme was a protest against women's political exclusion; its goal was to eliminate "sexual difference" in politics, but it had to make claims on behalf of "women" (who were discursively produced through "sexual difference"). To the extent that it acted for "women" feminism produced the "sexual difference" it sought to eliminate. This paradox -the need both to accept and to refuse "sexual difference"- was the constitutive condition of feminism as apolitical movement throughout its long history" (Scott citat per Kelly, p. 307)

L'autora de la *Cité* altrament també palesa les capacitats femenines per transcendir allò definit com a propi del seu sexe, doncs per a l'exercici d'experteses suposadament masculines. A aquest efecte, de llarg a llarg de l'obra, Christine de Pizan fa desfilar una munió de dones que sobresortiren en les arts, les ciències i la política desmontant així el dogma imperant, ensems que vindicant, sobre les facultats excels de les dones, essent aquestes iguals, o àdhuc, en alguns casos, superiores, a les del sexe masculí. En aquest sentit, fa esment de grans dones del passat que excel·liren en el govern de la gent i en la guerra. Així rememora el bon imperi i gestió que féu *Nicole* del seu regne: "ce fut elle qui la première instaure dans son royaume la loi et l'ordre public, effaçant et mettant un terme aux moeurs grossières là où elle gouvernait et adoucissant les coutumes brutales des Éthiopiens barbares" (Pizan, C., 2020, p. 65). En síntesi, l'emperadriu *Nicole* emmenà la civilització sobre els seus amplis dominis: "elle tira les autres de la barbarie" (Pizan, C., 2020, p. 65). Christine de Pizan també treu a la palestra la valentia i la perícia en les armes de la reina Semíramis, una heroïna dels temps antics, exemple d'autoritat i força femenina, car creà del no-res un gran imperi que resta per al record de la humanitat (Pizan, C., 2020, p. 72-74): "Sémiramis fut une femme héroïque, pleine de courage et de résolution dans l'exercice et la pratique des armes" (Pizan, C., 2020, p. 73).

Al capdavall, convé ressenyar l'essència del *Moi, Christine* com un ens literari ensems que real, històric, que s'estén, com una taca d'oli, de llarg a llarg de l'obra. Aquest *jo-Christine* és alhora personatge de ficció i escriptora del romanç. Per tant, la veu de la narradora és la pròpia de l'autora, això enclou la presa de la paraula d'un jo femení, d'una dona. Una veu que es torna en autoritat al ser vetllada per la raó divina personificada en les tres virtuts celestes que fan aparició, i alhora justificada per la munió de dignes dones que desfila al llarg de l'obra. L'autora de la *Cité*, doncs, visita i exhibeix l'experiència femenina com una perspectiva alternativa al discurs masculí a l'hora de definir i semantitzar la naturalesa femenina. Aquesta veu narrativa pròpia de Christine de Pizan, *Moi Christine*,

suposa el despertar i la manifestació d'una consciència pròpia en tant que dona (Laurenzi, E., 1995, p. 309).

#### **4.2. Fer d'una fembra un dona il·lustrada i virtuosa.**

L'arquitectura literària i narrativa de *La Cité de dames* preten la desvirtuació de les difamacions vessades sobre el sexe femení. Aquesta històrica biblioteca femenina conforma l'*exempla* que palesa la virtuositat de les dones ensems que evidencia les limitacions teòricament pròpies al seu sexe no són naturals ans resulten de la semantització que ha fet el discurs hegemònic del cos i l'essència femenina (Ibeas, N., 2020, p. 262).

D'entrada, la *Cité de dames* s'enceta amb la iconografia lletrada de la Christine-personatge reclosa al seu estudi en un autoretrat per les lletres d'una intel·lectual consagrada en cos i ànima a les ciències, al saber: “Selon mon habitude et la discipline qui règle le cours de ma vie, c'est-à-dire l'étude inlassable des arts libéraux, j'étais assise dans mon étude, tout entourée de livres traitant des sujets les plus divers” (Pizan, 2021, p. 27). Aquesta primera escena està carregada de simbolisme pel fet de ser fortament excèntrica, inusual, ensems que provocadora per al seu temps. La iconografia enclou l'apropiació, o feminització, d'un espai eminentment masculí: l'estudi. Un indret consgrat a la coneixença de les ciències humanes i naturals que restava reservat aleshores a una minoria privilegiada d'homes literats (Ibeas, N., 2020, p. 248). Aquesta apropiació, a més, anticipa amb certa subtilitat el clam d'un espai propi: “A room of one's own” que segles més tard exigirà l'escriptora Virgina Woolf (Laurenzi, E., 1995, p. 305-306). La il·lustració de la dona lletrada ve a evidenciar la facultat femenina per a les ciències, per a l'exercici intel·lectual.

En aquesta línia, en la distesa conversa entre Christine i Raó, la primera porta a col·lació la qüestió de la instrucció de les dones. El dilatat col·loqui posa terme a la fal·làcia de la feblesa intel·lectual femenina, la desarticulació d'aquesta creença sense solta ni volta s'opera per la consideració de l'ostratització de les dones de tot tipus d'esenyament com la sola causa d'aquest mal. Conseqüentment, aquesta atonia intel·lectual no seria quelcom inherent a la condició femenina, ans el resultat de la manca de possibilitats reals per al cultiu de l'intel·lecte, la falta d'accès a una bona educació consemblant a la masculina (Pizan, C., 2021, p. 103).

Si c'était la coutume d'envoyer les petites filles à l'école et de leur enseigner méthodiquement les sciences, comme on le fait pour les garçons, elles apprendraient et comprendraient les difficultés de tous les arts et de toutes les sciences tout aussi bien qu'eux” (Pizan, C., 2021, p. 103).

Certament, la qüestió de l'educació femenina reverbera al llarg de l'obra, de fet Christine hi consagra un capítol de la *Cité*, el títol del qual palesa aquesta inquietud: “XXXVI. Où l'on réfute ceux qui affirment qu'il n'est pas bon que les femmes fassent des études” (Pizan, C., 2020, p. 217). En aquest l'autora confuta el discurs compartit per mants homes, d'alt i baix intel·lecte, sobre la poca conveniència de la instrucció de les dones vista com la font de corrupció del gènere femení. En oposició a aquesta idea Pizan passa revista a algunes dones de temps ençà que es consagraren a les ciències i les lletres. Com també, recoda que no pocs pensadors vindiquen, i vindicaren, que acienar les dones repercuteix positivament en la seva virtut, car asseveren que, atenant-se a la lògica humana, el saber no fa cap altra cosa que polir les maneres i enriquir el pensament: “Comment pourrait-on penser ou croire que celle qui suit un bon enseignement et une bonne doctrine puisse en Être corrompue ? (Pizan, C., 2020, p. 217). Christine de Pizan apel·la aleshores a l'experiència viscuda, ella, en tant que dona, fou criada en el si d'una família burgesa, un entorn sortós que li allerà una envejable instrucció: “Ton père, grand astronome et philosophe, ne pensait pas que les sciences puissent corrompre les femmes ; il se réjouissait au contraire – tu le sais bien– de voir tes dispositions pour les lettres” (Pizan, C., 2020, p. 219).

D'igual manera, a efectes de palesar la fortalesa i potencialitat de l'intel·lecte femení, rememora algunes de les grans pensadores dels temps antics que són ensems les pedres que, de mica en mica, conformaran els robustos murs de la ciutat: “pour illustrer ma thèse que l'intelligence des femmes est semblable à celle des hommes, je vais te citer quelques femmes de profond savoir et de grandes facultés intellectuelles” (Pizan, C., 2020, p. 104). Al bell mig d'aquesta munió de figures excels en enteniment, fa sobresortir la poetessa Safo els escrits de la qual suscitaren el goig intel·lectual dels seus lectors. La Pizan-narradora en boca de *Raison* la descriu de forma elogiosa: “poussée par sa vive intelligence, courage et son ardeur, fréquenta les hauteurs du mont Parnasse, c'est-à-dire, la haute Étude. Son courage et son audace la firent chérir des Muses, c'est-à-dire, des arts et des sciences (Pizan, C., 2020, p. 108). Tanmateix, passa igualment revista a un bon grapat d'altres dones de semblant gran intel·lecte, n'és un bon exemple Carmenita que, entre altres gestes, redactà i promulgà les primers lleis de Roma civilitzant així la gent d'aquest país: “comme elle trouvait que les gens du pays vivaient comme des bêtes, elle écrivit des lois leur prescrivant de se conformer au droit et à la raison, comme il est juste” (Pizan, C., 2020, p. 114). I, encara més, inventà l'alfabet llatí procurant així les lletres al gènere humà: “elle se mit au travail et inventa un alphabet original dont les caractères sont bien différents de ceux en usage ailleurs,



c'est-à-dire, notre *a b c*, l'ordre alphabétique latin. Elle fit [alors] communiquer et apprendre cet alphabet au peuple" (Pizan, C., 2020, p. 115).

Així mateix, fa esment de les contribucions de les grans inventores les quals suposaren grans avenços per la humanitat en diferents disciplines. Entre la virtuosa munió de dones que fa desfilar en boca de *Raison* sobresurt Anastàsia, pintora contemporània a Christine de Pizan, a la qual reconeix com una de les artistes més excels del seu temps: "à propos de femmes douées pour la peinture, je connais moi-même une certaine Anastasie dont le talent pour les encadrements et bordures est si grand que l'on ne saurait citer dans la ville de Paris, où vivent pourtant les meilleurs artistes du monde, un seul qui la surpasse" (Pizan, C., 2020, p. 132).

#### **4.3. Una ciutat de dones i per a dones: la sororitat entre germanes, un nou imaginari femení.**

Tal com hem assenyalat, Christine de Pizan és ensems autora, narradora i personatge d'un assaig en forma de ficció a l'estil del *roman* medieval que recorre, a tall d'itinerari, la genealogia de grans dames de temps ençà. Un material que empra en el teixir continu d'una *citè* de dones, una ginocotopia, que restarà en la memòria col·lectiva per a la vindicació del gènere femení de tots els temps (Ibeas, N., 2020, p. 244). Aquest *jo-narrador* és alhora un *jo-sexuat*, un jo Christine en tant que dona: "je suis née femme" (Christine de Pizan citada per Ibeas, N., 2020, 244). I encara, un *nous* (nosaltres) que enclou al donam de tota condició (Ibeas, E., 2020, p. 244): "Enfin, vous toutes, madames femmes de grande, de moyenne ou d'humble condition" (Pizan, C., 2020, p. 350).

Aquest subjacent subjecte discursiu plural evidencia, doncs, la consciència del *nosaltres* en tant que col·lectivitat femenina, una cognició que impregna el llibre de llarg a llarg àdhuc és fa explícita en diversos passatges del mateix. En aquest sentit, al darrer capítol del llibre, Christine de Pizan s'adreça, directa i deliberadament, al seu públic de lectores, i per extensió a les dones de tota condició, aconsellant la virutat i exhortant-les a vindicar la seva essència femenina davant les difamacions d'altri. De fet, el títol del capítol així ho palesa: "XIX Ici finit le livre. Christine s'adresse aux femmes" (Pizan, C., 2020, p. 347).

Enfin, vous toutes, madames femmes de grande, de moyenne ou d'humble condition, avant toute chose restez sur vos gardes et soyez vigilants pour vous défendre contre les ennemis de

votre honneur et de votre vertu. Voyez, chères amies, comme de toutes parts ces hommes vous accusent des pires défauts ! Démasquez leur imposture par l'éclat de votre vertu ; en faisant bien, convainquez de mensonge tous ceux qui vous calomnient (Pizan, C., 2020, p. 350).

A aquest efecte les convida a fer créixer la *Cité* que juntes han alçat per a glòria i defensa eterna del gènere femení: “Daignez, mes très vénérées dames, accroître et multiplier les habitants de notre cité en recherchant la vertu et en fuyant le vice, et réjouissez-vous dans le bien” (Pizan, C., 2020, p. 351).

En definitiva, el *jo-discursiu* de Pizan enclou un sentiment de sororitat globalitzant del tot les dones, és un *nous en tant que femmes* que, a pesar de la distància històrica, i àdhuc de caure en l'anacronisme, se sintetiza en la forma contemporània del gènere femení que compona la humanitat. En paraules d'Ibeas: “El ethos discursivo de Pizan como narradora-autora se convierte en una identidad colectiva entre un yo, que se refiere a la autora, y un nosotras que acaba arrastrando a todas las mujeres en un ejercicio de sororidad manifiesta” (Ibeas, N., 2020, p. 261).

##### **5. Marie de Gourany, l'Égalité des hommes et des femmes.**

Marie de Gournay<sup>2</sup>, també coneguda com la *Fille d'Alliance*, publicà el seu pamflet titulat *Égalité des hommes et des femmes* el 1622 com una resposta original, genuïna, que neix com a reacció a la disputa entre Marguerite de Valois et François Loyrot sobre la virtuositat de les dones que s'emmarcava en el si del debat lletrat de la Querella de les dones. Aquest escrit es volia separar del tradicional binarisme estèril entre defensors del *beau sexe* i el fervents misògins en qüestionar les representacions sexuades duals i plantejar una reflexió filosòfica, certament moderna, fonamentada en un essència humana consemblant, i doncs agenèrica. Un cavil·lació que la situa com instigadora de l'ulterior feminisme racional que va emergir, en les seves formes més primigènies, a les darreries del s. XVII (Krier, I., 2022, p. 105). Així mateix, l'intel·lectual revolucionària va escriure, temps després, el 1622, l'obra *Greuge de les dones* en què palesava, i enumerava, les injustícies que requeien sobre les dones pel simple fet haver nascut d'aquesta condició (Krier, I., 2022, p. 105).

Encontinent, passarem a analitzar les obres *Égalité des hommes et des femmes* i *Greuge de les dones* atenent a tres criteris: consciència femenina, vindicació de l'educació de

---

<sup>2</sup> Per a una biografia de Marie de Gournay, vegeu: Gournay, Marie (2018). *Égalité des hommes et des femmes et autres textes*. Folio.

les dones i l'existència d'un sentiment de sororitat. Primerament, copsarem l'hermenèutica que fa l'autora dels gèneres de l'espècie humana. Seguidament, tractarem la seva vindicació de la instrucció femenina. Al capdavall, analitzarem la seva sensibilitat per a la conceptulització de les dones com una col·lectivitat.

### **5.1. L'ageneritat de l'ànima humana.**

Marie de Gournay postula a l'*Égalité des hommes et des femmes* la igualtat en essència dels dos sexes de l'espècie humana. Aquesta proposta planteja que la matèria prima conformant ambdós sexes és igual, doncs agenèrica, essent l'existent distinció sexuada entre homes i dones un mer mitjà per assegurar la reproducció de l'espècie: “Au surplus l'animal humain n'est homme ni femme, à le bien prendre, les sexes étant faits non simplement, ni pour constituer une différence d'espèces, mais pour la seul propagation” (Gournay, M., 2018, p. 43). En suma, la substància etèria creadora dels dos sexes és la mateixa a tot ésser humà, la qual resta sintetitzada en el terme de l'ànima humana: “L'unique forme et différence de cet animal ne consiste qu'en l'âme humaine” (Gournay, M. 2018, p. 43). En base a aquesta argumentació desmunta les jerarquies establertes en les relacions entre els sexes en profit dels barons, fonamentades en dissemblances psicològiques, morals i intel·lectuals mancades de tot raciocini.

Aquesta formulació embeu de les consideracions que son mestre, Michel Eyquem de Montaigne, vessà de llarg a llarg als “Essais” sobre la inclinació de la naturalesa envers la purificació. L'autor, després de llargues cavil·lacions a aquest respecte, conclou que homes i dones, de tota condició, provenen de la mateixa substància, que sintetiza, a tall de metàfora, en un motlle universal humà: “[hommes et femmes sont] jetés en même moule” (Montaigne citat per Krier, I., 2022, p. 106).

Marie de Gournay s'oposa, consegüentment, a l'universalisme del binarisme genèric que impregna l'imaginari col·lectiu, ensems que el reemplaça per un neutre també de tall universalista que, emperò, dóna carta blanca a les singularitats humanes. Així doncs, proposa una formulació explicativa de les possibles dissemblances en les maneres i el pensament humà, tant d'homes com dones, que passa per la pràctica del relativisme en la conceptualització i semantització de la naturalesa humana al comprendre-la en el camp de la heterogeneïtat cultural. En aquesta línia, recull les paraules de Montaigne als “Essais”: “il y a plus de distance de tel à tel home, qu'il n'y a de tel homme à telle bête” (Montaigne citat per

Krier, 202, p. 107). Aquest principi l'emmena a la conclusió que, malgrat l'essència comparatada, tot humà és singular.

Atenent a aquest principi, articula una argumentació de tall relativista en què les diferències existents entre els sexes es raciocinen mitjançant explicacions fonamentades en la sociologia. En aquest sentit, l'autora comprèn que les particularitats, dissimilituds, s'expliquen per la condició social, la geografia pròpia, entre d'altres factors: “se trouve-t-il plus de différence des hommes à elles que d'elles à elles-même, selon l'institution qu'elles ont reçue. Selon qu'elles sont élevées en ville ou village, ou selon les nations ?” (Gournay, M., 2018, p. 37).

A tenor de tot plegat, *La Fille d'Alliance* conclou, doncs, que l'ordre simbòlic que estipula la relació dels sexes no és més que un constructe cultural institucionalitzat aliè a la naturalesa. Per tant, si les dones fruïssin de les mateixes condicions, privilegis, que els barons, aquestes podrien equiparar-se en dignitat i virtut a aquest sexe. En aquest sentit, en són una bona mostra la miríada de dones a les quals apel·la, i fa desfilar, al llarg de l'escrit. Entre moltes altres, passa revista a la sacerdotessa Diotima, la filòsofa i matemàtica Hipàtia, i la combativa i pietosa Joana d'Arc. Tot una eixam femení exemple de la valia, virtut i dignitat que tota dona pot atènyer, i que l'equiparen en excel·lència a tot baró (Krier, I., 2022, 107-108).

## **5.2. Sobre la bona instrucció de les dones: *un des griefs des dames*.**

Marie de Gournay posa en qüestió la llarga i estesa creença sobre la inferioritat intel·lectual de les dames. A efectes de rebatre aquesta difamació postula que aquest decalatge és el resultat de la deliberada deficient instrucció de les dones que dificulta el bon cultiu i assaonament de l'intel·lecte femení (Ojea, M., 2017, p. 69):

Que les dames arrivent moins souvent que les hommes aux degrés de l'excellence, c'est merveille que le défaut de bonne instruction, et encore l'affluence de la mauvaise expresse et professoire, ne fasse pis, les gardant d'y pouvoir arriver du tout (Gournay, M., 2018, p. 37).

Aleshores, la feblesa intel·lectual de les dones resulta de les limitacions en la seva instrucció i no pas en una connatural manca de facultat per a l'exercici de la raó. Per tant, la segregació i discriminació acadèmica de la qual són víctimes de forma sistemàtica les bandeja d'una instrucció que aprofundiria en el seu progrés i benestar. Aquesta exclusió de tot contacte amb el saber les relega a la ignorància, un jou que les sotmet al cesarisme dels homes. En paraules de l'autora: “lui retranchant le pouvoir, en la modération duquel la plupart des vertus se forment, afin de lui constituer pour seule félicité, pour vertus

souveraines et seules, l'ignorance, la servitude et la faculté de faire le sot" (Gournay, M., 2018, p. 77).

Altrament, també palesa que els homes són plenament lliures per al cultiu dels sabers humans, d'aquí l'apreciació que fa d'aquest sexe: "Bienheureux derechef, qui peut être sage sans crime : ta qualité d'homme te concédant autant qu'on les défend aux femmes" (Gournay, 2018, p. 37). I encara més ressenya que aquesta condició els allera ésser dipositaris de la paraula, la seva veu pren autoritat en tant que innatament virtuosa i entenimentada: "tout jugement, et tout parole de spéculation exquise, et le crédit de les faire approuver, ou pour le moins s'écouter" (Gournay, M., 2018, p. 77). Diferentment, tota opinió sortida de llavis femenins és contemplada com forasenjada: "avec un sourire seulement, ou quelque petit branlement de tête, son éloquence muette aura dit : "C'est une femme qui parle"" (Gournay, M., 2018, p. 78) i contrària a la decència pròpia de les fembres "ne croira pas que sa bienséance lui permette de présenter un duel légitime à cet esprit" (Gournay, M., 2018, p. 77).

L'escriptora francesa defensa la seva argumentació mitjançant la paragonació d'homes i dones instruïts de ben distinta manera i originaris de diferents indrets per concloure que tothom comprèn la facultat de l'enteniment, mes el seu cultiu fa les persones més aptes i virtuoses. Conseqüentment, els menys educats s'allunyen evidentment de l'excel·lència intel·lectual (Ojea, M., 2017, p. 69): "S'il le faut prouver : se trouve-t-il plus de différence des hommes à elles que d'elles à elles-mêmes, selon l'institution qu'elles ont reçue, selon qu'elles sont élevées en ville ou village, ou selon les nations ?" (Gournay, M. 2018, p. 37).

A més, Marie de Gournay apel·la a l'autoritat de pensadors clàssics de renom per refrendar la idea que la naturalesa ha fet do a dones i homes de les mateixes facultats cognitives. Així doncs, fa esment a Plutarc que assereix que ambdós sexes són iguals en virtut (Ojea, M., 2017, p. 69): "Plutarque en l'opuscle des *Vertueux faits des femmes* maintient que la vertu de l'homme et de la femme est même chose" (Gournay, M., 2018, p. 38). Com també, cita a Sèneca que assevera que la natura, gens ingrata, ha dotat els dos sexes de l'espècie humana de les mateixes facultats (Ojea, M., 2017, p. 69):

Sénèque (...) aux *Consolations* qu'il faut croire que la Nature n'a point traité les dames ingratement, ou restreint et raccourci leurs vertus et leurs esprits plus que les vertus et les esprits des hommes, mais qu'elles les a douées de pareille vigueur et de faculté pareille à toute chose honnête et louable (Gournay, M., 2018, p. 38).

Així mateix, fa una crida a una universalització igualitarista de l'educació, doncs una instrucció no segregadora per sexes, a efectes que tota la humanitat, entesa en la seva plenitud genericosexual, es beneficiï de les virtuts que se'n deriven. Solament una instrucció paritaria

podrà esbandir la distància que separa intel·lectualment els dos sexes: “Et donc, pourquoi leur institution aux affaires et aux lettres à l'égal des hommes ne remplirait-elle cette distance vide, qui paraît ordinairement entre les têtes des mêmes hommes et les leurs [, celles des femmes] ?” (Gournay, M., 2018, p. 37).

D'igual manera, passa revista també a un dels clàssics de la literatura religiosa en fer esment de Sant Jeroni, l'autor assevera que en matèria divina només convé considerar l'*esperit* i no pas el sexe. Per tant, postula la necessitat de la bona instrucció de les dones en els sabers:

Saint Jérôme écrit sagement en ses épîtres qu'en matière de service de Dieu, l'esprit et la doctrine doivent être considérés, non le sexe. Sentence qu'on doit généraliser pour permettre aux dames à plus forte raison toute action et science honnête (Gournay, M., 2018, p. 46).

Al capdavall, rememora dones exemplars que excel·liren en el camp de les arts, les lletres i les ciències. Entre les quals fa esment de la poetessa Erinna que “avait fait un poème de trois cents vers, élevé à tel degré d'excellence qu'il arrivait à la majesté d'Homère” (Gournay, M., 2018, p. 41). Tot plegat per concloure que una bona instrucció alleraria les dones desplegar les seves facultats i doncs parificar-se en dignitat, sabers i competència als homes (Krier, I., 2022, p. 107): “Pourquoi vraiment la nourriture ne frapperait-elle ce coup de remplir l'intervalle qui se voit entre les entendements des hommes et des femmes” (Gournay, M., 2018, p. 38).

### **5.3. *Les griefs de femmes: la sororitat entre germanes.***

A la seva obra *Griefs de femmes* Marie de Gournay explicita la seva sensibilitat respecte a les dones en tant que col·lectivitat, com a sexe oprimat. D'entrada, el mateix títol de l'obra evidencia aquest sentiment de germanor, car aquest palesa els “greuges” que pesen sobre aquest sexe. Unes injustícies mancades, a ulls de l'autora, de tota justificació racional. L'escrit presenta un joc reivindicatiu entre la veu autorial-narrativa i l'apel·lació al lector, la primera és la veu d'una dona, Marie de Gournay, que és vol com a representat, síntesi, d'un clam general: la veu de totes les dones. Aquesta s'adreça a un lector en masculí, doncs és una metàfora d'una apel·lació a la generalitat dels homes, a efectes de fer-se escoltar en tant que veu femenina, veu de tot el donam.

Bienheureux es-tu, lecteur, si tu n'es point de ce sexe, qu'on interdit de tous les biens, l'interdisant de la liberté ; ajoutons, qu'on interdit encore à peu près de toutes les vertus, lui soustrayant les charges, les offices et les fonctions publiques : en un mot, lui retranchant le pouvoir, en la modération duquel la plupart des vertus se forment, afin de lui constituer pour

seule félicité, pour vertus souveraines et seules, l'ignorance, la servitude et la faculté de faire le sot (Gourany, M., 2018, p. 77).

Aquest joc extratextual evidencia, d'igual manera, un sentiment de comunió del sexe femení, car l'autora vol la seva veu com a representativa de tot el donam. I més encara aquesta s'adreça al sexe masculí, en tant que l'altri, en tant que una col·lectivitat aliena a la femenina: l'home. Tot plegat a efectes de reivindicar la igualtat, la fi del seu injust imperi sobre les dones. De fet, seguidament el text explicita com la qualitat d'ésser, d'haver nascut, home posiciona aquest en una situació privilegiada, essent la dona exclosa del goig de la mateixa: "Bienheureux derechef, qui peut être sage sans crimme : ta qualité d'homme te concédant autant qu'on les défend aux femmes, toute action de haute volée, tout jugement, et de les faire approuver, ou pour le moins s'écouter" (Gournay, M., 2018, p. 77). Aquestes línies participen de l'edificació de l'alteritat entre homes i dones, de la construcció de la diferència sexuada, tot identificant la posició de poder de la qual gaudeix el sexe masculí respecte el seu homòleg femení.

Marie de Gournay, altrament, a *Égalité des hommes et des femmes*, fa un immens treball de reconstrucció de les fembres oblidades, més aviat silenciades, per una història escrita en masculí. Així doncs, fa córrer la seva tinta sobre paper per recuperar, com temps ençà féu Christine de Pizan a la seva *Cité*, figures femenines de renom de l'antigor que feren grans contribucions a la humanitat:

Hypatie tint ce haut bout en un siège si célèbre. Mais que fit moins en Samothrace Thémistoclea, soeur de Pythagore, sans parler de la sage Théano, sa femme puisqu'on nous apprend qu'elle lisait comme lui la philosophie. [Or] l'éloquence de Cornélia, mère Gracches, et de plus, celle de Laëlia, fille de Caius, qui est à mon avis Sylla" (Gournay, M., 2018, p. 35).

Aquest rescat de miríades de dones de l'oblivió per integrar-les de ple en la història, doncs en la literatura i el pensament humà, enclou la recuperació de la memòria femenina, la reconstrucció d'una història en femení fonamental per esbandir les difamacions i vindicar l'excel·lència del mal anomenat sexe dèbil. Aquest esforç ingent de rescat evidencia la clara consciència de gènere de l'autora, l'existència d'un sentiment de comunió del donam, al cercar en el passat referents femenins de gran talent i virtut per no solament vindicar l'excelsitud de la dona, sinó també desvirtuar la institucionalització en l'ordre simbòlic d'un cànon de feminitat fet a conveniència del sexe masculí (Ojea, M., 2017, p. 68).

Durant llarg temps, la manca d'una història femenina enclouia la no-existència de la dona com a subjecte històric, i doncs com a col·lectivitat femenina, les vides de les dones eren una no-història, per tant, la seva vida es construïa en base als models de feminitat

institucionalitzats. Així doncs, les aspiracions socials i femenines es fonamentaven en la mimesi d'aquesta tradició imposada que la feien "objecte". La recuperació del donam excel·lent del passat suposa la construcció de la història femenina, d'un referent a imitar, trenacador amb el cànon, que obria les portes a les dones per esdevenir subjectes de la seva biografia, de la seva vida (Ojea, M., 2017, p. 75). A través de la memòria col·lectiva femenina, les dones exploren, per parangonació, la seva pròpia identitat, la seva singularitat, per atènyer la condició de subjectes històrics en paritat amb el seu homòleg masculí, i alhora prendre consciència de la il·lació que les lliga a totes en tant que dones (Ojea, M., 2017, p. 78).

#### **6. Olympe de Gouges, la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*.**

La *Déclaration des droit de la femme et de la citoyenne* fou publicat entre el 4 i el 14 de setembre del 1791, de mà d'Olympe de Gouges<sup>3</sup>, pocs temps després de la redacció i promulgació de la primera Constitució revolucionària de 1791 que condemnavia a les dones a una ciutadania de segona categoria. Aquest pamflet sorgeix en reacció a aquest menysteniment del sexe femení, i és doncs una manifestació de l'anhel d'una igualtat real, inscrita en els àmpliament coneguts principis revolucionaris de llibertat, igualtat i fraternitat, que passa necessàriament per la reconeixença de les dones en tant que ciutadanes. Dissortadament, l'escrit fou rebutjat pels legisladors francesos de l'Assamblea Nacional (Criscenti, A., 2021, p. 8-9).

La *Déclaration* s'enceta amb una *dédicace* "à la reine Mari-Antoinette" (Gouges, O., 2014, p. 29) en què li demana la promoció i la vetlla per la llibertat i els drets de les dones. Seguidament, es troba el preàmbul encapçalat, emperò, per una demanda: "À décréter par l'Assemblée nationale dans ses dernières séances ou dans celle de la prochaine législature" (Gouges, O., 2014, p. 33). Aquest prelude es constitueix com un clam de les dones per exigir el goig dels drets revolucionaris recentment adquirits en peu d'igualtat amb els seus companys del sexe masculí.

A continuació, es despleguen el continuum d'articles que conformen la *Déclaration* que són en el seu conjunt una reclamació de la reconeixença del dret de la ciutadania plena de les dones. Els primers prescriuen els drets naturals d'hommes i dones, a ressenyar la llibertat (Art. I i II), la sobeïania nacional entesa com la reunió dels individus dels dos sexes (Art. III) i la llei com a expressió de la voluntat general (Art. VI). La resta fan referència a la igualtat en matèria penal (Art. VII-X), la llibertat d'expressió (Art. XI), la designació de càrrecs

---

<sup>3</sup> Per a una biografia de Olympe de Gouges, vegeu: Gouges, Olympe (2014). "*Femme, réveille-toi !*": *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits*". Folio.



públics (Art. XIII), els impostos (Art. XIV), l'essència cooperativista de la constitució (Art. XVI) i el dret a la propietat (Art. IV i XVII) (Criscenti, A., 2022, p. 9).

Encontinent, segueix un epíleg en què fa una crida a deixondir la consciència femenina tot palesant que la Revolució no ha enclòs un canvi en la condició de les dones, altrament aquesta ha instrumentalitzat per a la seva consecució la força i participació activa de les dones per a continuació relegar-les en clar benefici del sexe masculí. Al capdavant, el text clou amb un “forme du contrat social de l’homme et de la femme” (Gouges, O., 2014, p.43) en què formula un model matrimonial de tall igualitari (Arias, M., 2012, p. 21).

A continuació, examinarem l’obra de la *Déclaration des droit de la femme et de la citoyenne* d’acord a tres principis: consciència femenina, vindicació de l’educació de les dones i l’existència d’un sentiment de sororitat. Primer de tot, analitzarem la interpretació que l’autora dels dos gèneres que conformen la humanitat. Seguidament, abordarem la seva defensa de l’educació de les dones. Finalment, discutirem la seva conceputlització del sexe femení com una col·lectivitat, el seu sentiment de sororitat.

### **6.1. *Le bon sens du Français: un nou contrat social.***

La *Déclaration des droits de la femme et la citoyenne*” és un dels primers escrits de la història del feminisme. Aquest pamflet fou el primer exercici explícit de vindicació de la igualtat política de les dones a través de l’exigència de la condició de la ciutadania plena. L’elecció de la *Déclaration* i la formulació pseudolegislativa d’un “contracte social” com a mitjans per a la reclamació de la igualtat entre els sexes no és un fet banal. Ans al contrari, aquest format de tall jurídic-legislatiu enclou l’apropiació de les formes normatives històricament masculines, en un temps en què solament els homes eren dipositaris de la paraula pública i de l’exercici de l’activitat legislativa. En aquest sentit, la *Déclaration des droits de la femmes et la citoyenne* suposa la reformulació a la femenina, altrament dit, la feminització, del text preterit originari que prenia per títol la *Déclaration des droits de l’homme* de 1789. Així doncs, la voluntat d’Olympe de Gouges de sumar les dones en l’acció legislativa enclou l’accès d’aquestes a la *res publica*, a la vida política (Abouddrar, S., 2003, p. 201). Es fa manifest, doncs, la consciència d’una desigualtat irracional que Gouges aspira a corregir a través del seu esforç reivindicatiu, l’autora, per tant, deleja la consideració de la dona com a subjecte polític, com a ciutadana plena.

En el capítol titulat: “Les droits de la femme” que precedeix al preàmbul de l’obra, Olympe de Gouges s’adreça a la humanitat en masculí per, rere retreure-li l’injust imperi que

exerceix sobre el seu sexe, exigir-li la igualtat, la fi de l'opressió contra el sexe femení (Abouddrar, S., 2003, p. 202):

Homme, est-tu capable d'être juste ? C'est une femme qui t'en fait la question ; tu ne lui ôteras pas du moins ce droit. Dis-moi ? qui t'a donné le souverain empire d'opprimer mon sexe ? ta force ? tes talents ? (Gouges, O., 2014, p. 32)

En aquest extret es palesa, doncs, la plenitud de consciència de l'autora de la seva condició de dona: "C'est une femme qui t'en fait la question" (Gouges, 2014, p. 32). L'explicitació genèrica és un acte polític de rebel·lió i reivindicatiu que enclou donar veu a la part femenina de la humanitat fins aleshores silenciada, integrar la veu de la dona en la "cosa pública". Com també, exigir la fi de l'estat de subalternitat d'aquesta respecte del seu company masculí que exercieix sobre elles una tirania injustificada i injusta (Abouddrar, S., 2003, p. 202).

Seguidament, l'escriptora revolucionària ressenya l'artificiositat de la desigualtat entre els sexes que no és una realitat connatural, ans una construcció socio-cultural esbiaixada integrada dins l'imaginari col·lectiu. A aquest efecte, Olympe de Gouges irracionalitza aquest imperi despòtic masculí via una al·lusió empírica a l'ordre natural en què els dos sexes de tota espècie cooperen harmoniosament per a benefici mutu (Abouddrar, S., 2003, p. 202):

Observe le créateur dans sa sagesse ; parcours la nature dans toute sa grandeur, dont tu sembles vouloir te rapprocher, et donne-moi, si tu l'oses l'exemple de cet empire tyranique. [...] rends-toi à l'évidence quand je t'en offre les moyens ; cherche, fouille et distingue, si tu le peux, les sexes dans l'administration de la nature. Partout tu trouveras confondus, partout ils coopèrent avec un ensemble harmonieux à ce chef-d'oeuvre immortel (Gouges, 2014, p. 32-33).

En aquest sentit, a l'èpica Gouges recupera la idea de la irracionalitat de la desigualtat entre els sexes ensem que exhorta les dones a despertar d'aquest malson de les injustícies i reclamar el seu dret legítim a la ciutadania: "Femme, réveille-toi ; le tocsin de la raison se fait entendre dans tout l'univers ; reconnais tes droits" (Gouges, O., 2014, p. 39).

A la vista de les evidències empíriques l'imperi masculí no és més que una apropiació indeguda, injusta, per part dels homes dels drets naturals de les dones, un decalatge que, doncs, convé ésser corregit per a bé de la humanitat (Abouddrar, S., 2003, p. 202):

L'homme seul s'est fagoté un principe de cette exception. Bizarre, aveugle, boursoufflé de sciences et dégéméré, dans ce siècle de lumières et de sagacité, dans l'ignorance la plus crasse. Il veut commander en despot sur un sexe qui a reçu toutes les facultés intellectuelles ; il prétend jour de la Révolution, et réclamer ses droits à l'égalité, pour ne rien dire de plus (Gouges, O., 2014, p. 32-33).

Nogensmenys, aquesta exigència de la igualtat s'opera però en la diferència, en el respecte de l'especificitat de l'essència i l'experiència femenina. La reformulació del decàleg legislatiu de la *Déclaration* de 1789 respon a la necessitat d'adaptar una normativa feta per a la humanitat en un sentit masculí, de feminitzar-la, tot integrant les particularitats pròpies a les dones: “On peut [...] nommer en même temps l'humain et le masculin, alors que le féminin, pour avoir un statu dans le discours, requiert une spécification : il faut dire la différence” (Larrère citat per Aboudrar, S., 2003, p. 203).

Així doncs, la proposta d'Olympe de Gouges és en essència un igualitarisme en la diferència sexuada, la reconeixença dels drets naturals humans es conjuga amb les especificitats sexuals, tot plegat sense perjudici de la igualtat, i consegüentment de la justícia (Aboudrar, S., 2003, p. 202).

A més, convé ressenyar l'omnipresència d'allò femení a nivell textual i intertextual. La pensadora revolucionària escriu en tant que dona, doncs la veu autorial i narrativa és femenina, aquesta paraula és sexuada, es vol com a la veu de totes les dones, i verbalitza una necessitat: la igualtat, emperò, en la diferència sexuada, en la reconeixença de l'especificitat femenina. En definitiva, aquest acte de llenguatge que és la verbalització dels drets de les dones de mà d'una dona enclou un veritable acte d'alliberament polític (Aboudrar, S., 2003, p. 205-206).

## **6.2. L'emancipació via l'estudi: una il·lustració universal**

D'igual manera, Olympe de Gouges a l'epíleg de la *Declaració dels drets de la dona i de la ciutadana* fa una crida als novells legisladors de la França revolucionària per a incloure, en peu d'igualtat, la dona en la imminent proposta per a la constitució d'una educació nacional, laica i universal: “il est question, en ce moment, d'une éducation nationale, voyons si nos sages législateurs penseront sainement sur l'éducation des femmes” (Gouges, O., 2014, p. 40). Aquesta preocupació dels revolucionaris francesos per la bona instrucció dels ciutadans, un dret que deriva de la condició ciutadana, era igualment compartida per Olympe de Gouges. Tanmateix, l'angoixa de la pensadora se centrava en la inclusió de les dones dins d'aquest projecte per alfabetitzar i aciençar la població en consemblança amb el seu company masculí. Així doncs, la pamfletista revolucionària comprèn la instrucció de les dones com una necessitat imperiosa per aplanar el camí envers la igualtat dels sexes i desmentir la iterada fal·làcia sobre la inferioritat intel·lectual del sexe femení.

Olympe de Gouges comprèn l'educació com a necessària, perquè les dones puguin ocupar, en igualtat de condicions amb el seu homòleg masculí, càrrecs de llarga transcendència

per al bon funcionament i govern de l'estat: "elle [la femme] doit donc avoir de même part à la distribution des places, des emplois, des charges, des dignités et de l'industrie" (Gouges, O., 2014, p.37).

### **6.3. La sororitat entre germanes: *Femme, réveille-toi !***

La *Déclaration* d'Olympe de Gouges és, en si mateixa, una apel·lació al *nosaltres en femení*, a les dones, com a subjectes, i com a subjectes de dret en tant que ciutadanes. L'evocació d'allò femení es conjuga, de llarg a llarg de l'escrit, en plural: el donam. D'entrada, la lletra introductòria (*dédicace*) a la reina Marie-Antoinette s'adreça a aquesta en tant que "Madame" (Gouges, O., 2014, p. 29), una nomenclatura que explicita l'essència femenina de la reina, doncs la seva singularització rau en sa condició genericosexual, i no pas en el seu estament social. Gouges, doncs, no s'adreça a la Marie-Antoinette reina de França, sinó a la reina en tant que dona, al seu jo-dona (Aboudrar, S., 2003, p. 205). Aquesta dedicatòria no és un fet banal, ans al contrari, és una crida, una demanda formal, per exhortar la reina a prendre partit en la vindicació de les dones. Car la seva condició privilegiada en tant que governant exigeix la responsabilitat de fer justícia en la conceptualització de la categoria humana en un sentit universalista, i, per tant, en l'acollida de la dona en la condició ciutadana (Aboudrar, S., 2003, p. 205): "Qu'un plus noble emploi, madame, vous caractérise, excite votre ambition, et fixe vos regards. Il n'appartient qu'à celle que le hasard a élevée à une place éminente de donner du poids à l'essor des droits de la femme, et d'en accélérer les succès" (Gouges, O., 2014, p. 30).

Així mateix, en aquest passatge inicial s'inscriu una apel·lació a la germanor del donam en què s'explicita que la Revolució a la femenina demana de la cooperació de totes per a la seva consecució: "Cette révolution ne s'opérera que quand toutes les femmes seront pénétrées de leur déplorable sort, et des droits qu'elles ont perdus dans la société" (Gouges, O., 2014, p. 32). I encara més posa de manifest que la vindicació de la de reina d'aquesta fita li farà guanyar el favor de la meitat del regne, una al·lusió clara al sexe femení que conforma la meitat de la humanitat: "Soutenez, madame, un si belle cause ; défendez ce sexe malheureux, et vous aurez bientôt pour vous une moitié du royaume, et le tiers au moins de l'autre (Gouges, O., 2014, p. 31).

D'igual manera, al preàmbul, de bell principi, es llança un clam a la unió, la germanor de totes les dones: "Les mères, les filles, les soeurs, représentants de la nation, demandent d'être constituées en Assemblée nationale" (Gouges, O., 2014, p. 33). Aquest aplegament comprèn les dones de tota condició, d'aquí la necessitat de verbalitzar a l'escrit les diferents

categories socioculturals de dones: mares, filles i germanes. A més, la nomenclatura emprada és una apel·lació clara a la família, doncs a la unió materno-filial que vincula totes les dones. Una reunió que, tota vegada, exclou, en un primer moment, l'home de la nació, el qual no és verbalitzat fins més avançat el text. Aquesta omisió inicial respon a la necessitat de ressenyar l'especificitat femenina, i alhora coadjuvar, aprofundir, en la idea de la germanor de totes les dones, és una apel·lació a la comunitat femenina, a la humanitat en sentit femení (Abouddar, S., 2003, p. 205). I encara més suposa una forma de qüestionament de la justícia masculina, de la seva incapacitat per copsar la humanitat en un sentit genèric inclusiu. En aquest sentit, Olympe de Gouges posa en dubte l'afranquiment que emmenà la Revolució, car aquesta fou realitzada en sol benefici de l'home, doncs en resta exclòs el gènere femení, d'aquí la pregunta que, l'autora revolucionària adreça a les dones en una crida a la reflexió crítica (Abouddar, S., 2003, p. 205): “Quels sont les avantages que vous avez recueillis dans la Révolution ?” (Gouges, O., 2014, p. 39).

#### **7. Conclusions: *La Querelle ¿un feminisme ante litteram?* La *Cité* eternal de Christine de Pizan, l'*égalité* de *La Fille d'Alliance*, i l'universalisme de la *Déclaration* de De Gouges.**

La Querella de les dones fou un debat lletrat de gran rellevància que es prolongà d'ençà de les acaballes de l'Edat Mitjana fins a la Il·lustració en què es qüestionava la definició, semantització i, àdhuc, la relació entre els sexes. El present estudi prenia com objecte analitzar les continuïtats discursives de dues gran autores: Christine de Pizan i Marie de Gournay, que participen de ple en aquest cèlebre debat, amb les formulacions feministes que emergiren amb la Il·lustració, i es concretaren amb la Revolució, prenen com a paradigma l'escriptora revolucionària francesa Olympe de Gouges. Un examen que partia de l'anàlisi de tres criteris: l'explicitació de la consciència de gènere, el clam per una bona instrucció de les dones, i la presència d'un sentiment de sororitat.

Les tres autores treballades desmunten la desigualtat entre els sexes tot apel·lant a l'ordre natural. D'entrada, Christine de Pizan i Marie de Gournay formulen una proposta explicativa fonamentada en la consemblança pel que fa a l'essència d'homes i dones. L'escriptora de la *Cité* postula la semblant dignitat i facultat dels dos sexes a través d'una argumentació de caire teològic fonamentada en la consubstancialitat de l'essència humana que substra de la lectura del Gènesi en què s'explica que Déu creà a ambdós sexes a imatge i semblança seva: “cette âme, Dieu la créa aussi bonne, aussi noble, identique dans le corps de la femme comme dans celui de l'homme” (Pizan, C., 2020 p. 53). La *Fille d'Alliance* vindica,

d'igual manera, l'essència compartida dels dos sexes a través de l'asserció de l'ageneritat de l'ànima humana, i la justificació de les dissemblances corpòries com una mera necessitat reproductiva que serveix al sol propòsit de la perpetuació de l'espècie:

L'homme fut crée mâle et femelle, ce dit l'Écriture, ne comptant ces deux que pour un. [...] L'animal humain n'est homme ni femme, à le bien prendre, les sexes étant faits non simplement, ni pour constituer une différence d'espèces, mais pour la seule propagation [...]. L'unique forme et différence de cet animal ne consiste qu'en l'âme humaine" (Gournay, M. 2018, p. 43).

Olympe de Gouges, així mateix, irracionalitza les desigualtats entre dones i homes tot apel·lant a l'ordre natural en què els dos sexes de tota espècie cooperen harmoniosament per a benefici mutu (Abouddrar, S., 2003, p. 202). I sosté, doncs, que el contracte social que deriva de la construcció nacional de preservar i respectar aquesta igualtat connatural (dret natural) entre els sexes per la seva fixació a nivell legal.

Observe le créateur dans sa sagesse ; parcours la nature dans toute sa grandeur, dont tu sembles vouloir te rapprocher, et donne-moi, si tu l'oses l'exemple de cet empire tyranique. [...] rends-toi à l'évidence quand je t'en offre les moyens ; cherche, fouille et distingue, si tu le peux, les sexes dans l'administration de la nature. Partout tu trouveras confondus, partout ils coopèrent avec un ensemble harmonieux à ce chef-d'oeuvre immortel (Gouges, 2014, p. 32-33)

Per tant, les autores palesen que la diferenciació sexuada no és més que una construcció simbòlica artificial que resulta d'una hermèutica de l'essència i condició de cada sexe esbiaxada integrada dins l'imaginari col·lectiu en sol benefici del gènere masculí.

La bona instrucció de les dones és una preocupació compartida de forma sistemàtica pels vindicadors de la igualtat entre els sexes, una enrònia que, així mateix, centra les cavil·lacions de Christine de Pizan, Marie de Gournay, i Olympe de Gouges. Car totes elles albiren en la deficient instrucció del donam la casuística primera explicativa de la distància que separa l'intel·lecte d'ambdós sexes. Una lògica que les emmena a refutar la formulació iterada fins a la sacietat a la literatura sobre la inherent inferioritat intel·lectual de les dones. Les pensadores asseveren, altrament, que la sola causa d'aquesta disparitat rau en la manca d'una formació qualitativa i consemblant per a ambdós sexes, la qual vindria a salvar les distàncies, parificar, les facultats per al raciocini, la sapiència, d'homes i dones.

En aquest sentit, a "La Ciutat de les dames" Christine de Pizan desmunta aquesta fal·làcia en el col·loqui que ella en tant que personatge-narradora manté amb Raó. Aquesta conversa clou amb l'asserció que l'atonia intel·lectual femnina no és pròpia a la condició

d'esser dona, ans al contrari, resulta de la manca de possibilitats per al cultiu de l'intel·lecte. Una formació consemblant per ambdós sexes, doncs, posaria terme a les aquestes diferències cognoscitives: “si c'était la coutume d'envoyer les petites filles à l'école et de leur enseigner méthodiquement les sciences, comme on le fait pour les garçons, elles apprendraient et comprendraient les difficultés de tous les arts et de toutes les sciences tout aussi bien qu'eux” (Pizan, C., 2021, p. 103)

En aquesta mateixa línia, es posiciona Marie de Gournay que igualment clissa en aquest deliberat decalatge en la instrucció d'homes i dones la causa del deficient assaonament intel·lectual femení: “que les dames arrivent moins souvent que les hommes aux degrés de l'excellence, c'est merveille que le défaut de bonne instruction, et encore l'affluence de la mauvaise expresse et professoire, ne fasse pis, les gardant d'y pouvoir arriver du tout” (Gournay, M., 2018, p. 37). Així les coses, postula que una educació igual per a ambdós sexes vindria a dirimir aquesta problemàtica: “Et donc, pourquoi leur institution aux affaires et aux lettres à l'égal des hommes ne remplirait-elle cette distance vide, qui parait ordinairement entre les têtes des mêmes hommes et les leurs [, celles des femmes] ?” (Gournay, M., 2018, p. 37).

D'igual manera, Olympe de Gouges a l'epíleg de la *Declaració dels drets de la dona i de la ciutadana* fa una clam en què convida als polítics francesos revolucionaris a incloure, en peu d'igualtat, a la dona en la imminent proposta per a la constitució d'una educació nacional laica i universal: “il est question, en ce moment, d'une éducation nationale, voyons si nos sages législateurs penseront sainement sur l'éducation des femmes” (Gouges, O., 2014, p. 40).

Endemés, Christine de Pizan al capítol “XXXVI. Où l'on réfute ceux qui affirment qu'il n'est pas bon que les femmes fassent des études” (Pizan, C., 2020, p. 217) de la *Ciutat de les dames* i Marie de Gournay a *Égalité des hommes et des femmes* passen revista a una miríada de dones de temps ençà que es consagraren, en cos i ànima, a les ciències i les lletres a efectes de confutar els fal·laços plantejaments sobre la poca conveniència de la instrucció de les dones. Ambdues pensadores recórren, doncs, a la història, a la recuperació de les il·lustres dones del passat i present, unes figures i veus silenciades per una història ingrata, que deixa en l'oblivió a mantes fembres que feren grans contribucions per a la humanitat: “pour illustrer ma thèse que l'intelligence des femmes est semblable à celle des hommes, je vais te citer quelques femmes de profond savoir et de grandes facultés intellectuelles” (Pizan, C., 2020, p. 104).

Així doncs, les dues autores fan desfilar, pàgina rere pàgina, dones excels de tota mena (inventores, poetesses, matemàtiques, entre moltes altres) que proven l'excel·lència intel·lectual femenina. A tall d'exemple, Marie de Gournay rememora el do per les lletres i la literatura de l'esmentada poetessa Erinna que “avait fait un poème de trois cents vers, élevé à tel degré d'excellence qu'il arrivait à la majesté d'Homère”; Christine de Pizan, altrament, recupera la figura de Carmenita exemple de virtuositat i bona governança, car fou ella qui redactà i promulgà les primers lleis de Roma civilitzant així la gent d'aquest país: “comme elle trouvait que les gens du pays vivaient comme des bêtes, elle écrivit des lois leur prescrivant de se conformer au droit et à la raison, comme il est juste” (Pizan, C., 2020, p. 114).

Al capdavant, les tres pensadores fan una clara apel·lació a la comunió femenina en tant que els seus jo-narradors, són un jo-sexuat, una dona depositària de la paraula que afirma compartir un aprensió i una preocupació amb totes les germanes de la seva condició sexual. D'aquí que les seves veus esdevenen al·legories d'una veu conjunta pròpia a tot el donam, perquè totes són dones “je suis née femme” (Christine de Pizan citada per Ibeas, N., 2020, 244), que experimentaren de primera mà la condició subalternitat, les injustícies i els abusos, i és per això que prenen la paraula en nom de totes elles per vindicar la seva dignitat i excel·lència en paritat amb el gènere masculí.

A més, de llarg a llarg dels seus escrits les autores fan explícites apel·lacions a totes les dones per exhortar-les a no defallir i combatre contra tots aquells que vessen injustes difamacions sobre el seu sexe, a vindicar la seva dignitat i excelsitud. A tall d'exemple, Christine de Pizan, al darrer capítol de la *Cité*, s'adreça de forma a les seves lectores i, per extensió, a tot el donam, per exhortar-les a vindicar la dignitat de l'essència femenina.

Enfin, vous toutes, madames femmes de grande, de moyenne ou d'humble condition, avant toute chose restez sur vos gardes et soyez vigilants piur vous défendre contre les ennemis de votre honneur et de votre vertu. Voyez, chères amies, comme de toutes partts ces ginnes vous accusent des pires défauts ! Démasquez leur imposture par l'éclat de votre vertu ; en faisant bien, convainquez de mensonge tous ceux qui vous calomnient (Pizan, C., 2020, p. 350).

De la mateixa manera, Olympe de Gouges al preàmbul de la seva obra *Declaració dels drets de la dona i de la ciutadana* llança un clam en favor de la unió de totes les dones, que conjuga en la nació: “Les mères, les filles, les soeurs, représentants de la nation, demandent d'être constituées en Assemblée nationale” (Gouges, O., 2014, p. 33).

A la vista de les semblances en les formulacions de les autores treballades podriem concloure l'existència d'un continuum discursiu, si més no pel que fa als tres criteris matèria



d'estudi. Nogensmenys, Amorós a "Teoria feminista. De la Ilustración al Segundo Sexo" refuta aquesta consideració, car articula una clara distinció entre les pensadores de la Querella que compren en tant que meres veus queixoses, d'aquí la catalogació que en fa com a: "el género literario al que vamos a llamar memorial de agravios" (Amorós, C.; Cobo, R., 2020 p. 93), i les pensadores feministes que emergiren en les seves formes més primigènies en temps de la Revolució francesa. En aquest sentit, Amorós argumenta que les autores de la Querella, si bé vessaren rius de tinta en la defensa de la dignitat i benmereixença de la dona, mancaven de la voluntat constituent de refer el constructe social: "periódicamente, las mujeres exponen sus quejas ante los abusos de poder de que dan muestra ciertos varones, denostándolas verbalmente en la literatura misógina o maltratándolas hasta físicamente. No ponen en cuestión [sin embargo] la jerarquía de poder entre los géneros ni vindican la igualdad" (Amorós citada per Laurenzi, E., 1995, p. 302). Una volició, i aspiració, que, altrament, és omnipresent, i substancial, en el cas de les feministes revolucionàries que amb els seus escrits de tall reivindicatiu pretenien la "irracionalización del poder patriarcal y una deslegitimación de la división sexual de los roles" (Amorós citada per Laurenzi, E., 1995, p. 301) per tal de bastir un nou contracte entre els sexes, un nou ordre social (Laurenzi, E., 1995, p. 301).

Tanamteix, Milagros Rivera a "La Querella de las Mujeres en "La ciudad de las Damas" argumenta, altrament, que la Querella fou un debat amb les lletres que, emperò, pretenia la constitució de l'ordre simbòlic, de la significació i definició de les relacions entre els dos sexes (Rivera, M., 2007, p. 44). Conseqüentment les formulacions que poblaren aquesta palestra foren, al cap i a l'últim, política en tant que la polemització sobre la consideració de la dona encloïa subjacentment la reconceptualització simbòlica de l'ordre social: "Porque la Querella hizo teoría, puedo decir que fue genuinamente política: entendiendo por político todo lo que contribuye a la convivencia humana evitando el uso de la violencia" (Rivera, M., 2007, p. 44). La diferència que, al seu parer, separa les pensadores de la Querella i els revolucionàries franceses és la l'"acción social de masas" (Rivera, M., 2007, p. 44).

En aquesta mateixa línia, Joan Kelly palesa, d'igual manera, que el debat de la Querella es lliurà en el terreny de les idees, de l'ordre simbòlic: "By their pens, they meant to counteract the psychological consequences of what they felt was a recent steady decline in the position of women" (Kelly, J., 1982, p. 6). Tanmateix, aquesta problematització, aquest qüestionament de l'imaginari imeprant, fou l'adob necessari per a l'ulterior sorgiment del feminisme: "they created not only a new body of ideas but also the first feminist theory: a

stance, an outlook within which ideas develop” (Kelly, J., 1982, p. 6). D’aquí la possibilitat de catalogar aquest moviment de la “queixa” com a proto-feminista.

De fet, Cristina Segura a “La Querella de las mujeres I. Analisis de textos” assevera que la Querella evidencia la presa de consciència del sexe femení, la construcció de les dones en tant que subjecte, i fou el fonament necessari per a la posterior emergència del feminisme (Segura, C., 2010, p. 12):

hemos querido defender que la Querella de las Mujeres fue el fundamento de un pensamiento que defendieron las mujeres, sobre el que se construyó en siglos posteriores el pensamiento que dio origen al feminismo, como pensamiento nuevo en lo referente a enunciación, però antiguo como preocupación social y cultural (Segura, C., 2010, p. 12).

A la llum dels fets, les autores de la Querella no poden ser incloses dins del catàleg de feministes perquè, malgrat el seu clam combatiu en favor de les dones, no plantejaren un canvi de l’ordre social de les coses, altrament la seva comtesa es lliurà en el camp de les idees, de l’ordre simbòlic. Amb tot, podem concloure que els escrits de Christien de Pizan i Marie de Gournay, dins el moviment més ampli de la Querella, poden ser considerats com un precedent necessari per a la ulterior emergència de les formes primigènies del feminsme amb la Revolució Francesa concretades, entre altres autores, en la figura d’Olympe de Gouges. Així es desprèn de l’asserció que clou l’article de la doctora Montserrat Cabré Pairet: “Con Cristina, conmemoramos la construcción del sujeto político femenino, sabiendo que no es el final sino el inicio del camino” (Cabré, M., 2007, p. 39). Un camí del qual l’autora de la *Cité* “nos mostró la entrada y nos emplazó a acoger y a proteger” (Cabré, M., 2007, p. 39), i igualment convidà a: “vosotras... las que habéis muerto, las que vivís todavía y las que vendréis” (Christine de Pizan citada per Cabré, M., 2007, p. 39) a recórrer-lo amb esma amb el sol fi d’assolir algun dia la cobejada igualtat.

Abans de cloure, emperò, resulta convenient palesar que la Querella, malgrat la seva transcendència, no despertà l’interès de la historiografia fins a les darreries del segle passat i principis del present. Tanmateix, sembla que el debat acadèmic ha arribat a un nou moment d’estancament, les publicacions a aquest respecte són, ara per ara, força exigües, i l’estudi d’aquest fenomen demana, doncs, remuntar-se mecànicament a un reduït grapat d’autors i articles. Tot plegat malgrat viure en un novell moment d’auge del feminisme, que probablement passi a la història com la quarta onada, aquestes obres emblemàtics no poden ser relegades a preocupacions de temps ençà, més encara quan moltes de les qüestions tractades i dels plantejaments proposats són, disortadament, de gran actualitat. No podem viure, per tant, d’esquenes a la història perquè d’ella aprenem, fer via envers la igualtat

enclou una mirada ampla que recorri el camí històric que les dones han transitat fins avui dia per albirar amb bon seny el sender que encara resta per atènyer la delejada fita de la igualtat entre els sexes.

## 8. Bibliografía.

Abouddrar, Sophia (2003). Construction normative et féminité: Olympe de Gouges, ou la portée du modèle déclaratif. *L'Année sociologique*, 53, 197-210. <https://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2003-1-page-197.htm>

Arias, Maria Teresa (2012). Los principios de Olympe de Gouges: Culminación de una ideología “Revolucionaria”. *Revista Internacional De Culturas Y Literaturas*, (12), 7–22. <https://doi.org/10.12795/RICL.2012.i12.01>

Cabré, Montserrat (2007). El otro centenario: “La Ciudad de las Damas” y la construcción de las mujeres como sujeto político. En En Segura, C. (Ed.) *Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan 1405-2005* (pp. 27-42). Asociación Cultural Al-Mudayna.

Criscenti, Antonia (2021). Sophie de Grouchy et Olympe de Gouges : la pensée au féminin à l’origine d’un modèle éthico-politique et pédagogique complexe. *Cahiers de Narratologie*, 40, 1-16. <https://doi.org/10.4000/narratologie.12830>

Fernández, Etlvina (2007). El conocimiento del pasado a través del Libro de la Ciudad de las Damas de Christine de Pizan. *Anuario Del Departamento De Historia Y Teoría Del Arte*, 19, 35–50. <https://revistas.uam.es/anuario/article/view/2400>

Gournay, Marie (2018). *Égalité des hommes et des femmes et autres textes*. Folio.

Gouges, Olympe (2014). “*Femme, réveille-toi !*”: *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne et autres écrits*”. Folio.

Ibeas, Nieves (2020). Conciencia feminista, discurso literario y legitimación auctorial. Le Livre de la Cité des Dames de Christine de Pizan. *Çédille: Revista de Estudios Franceses*, 17, 243-265. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7399047>

Kelly, Joan (1982). Early Feminist Theory and the “Querelle des Femems”, 1400-1789. *Journal of Women in Culture and Society*, 8(1), 4–28. <https://doi.org/10.1086/493940>

Krier, Isabelle (2022). Marie de Gournay, une philosophie des égalités, à l’aube du XVIIe siècle. *Cités*, 89, 103-118. <https://www.cairn.info/revue-cites-2022-1-page-103.htm?ref=doi>

Laurenzi, Elena (2009). *Christine de Pizan: ¿una feminista ante litteram?*. *Lectora*, 15, 301-314. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3102728>

Ojea, María Elena (2017). Marie de Gournay i Rita Levi-Montalcini: La Querella de las Mujeres en un tiempo de cambios. *Revista Internacional De Culturas Y Literaturas*, (20). <https://doi.org/10.12795/RICL.2017.i20.05>

Pizan, Christine (2021). *La Cité des dames*. Le Livre de Poche.

Rivera, María-Milagros (2007). La Querella de las Mujeres en “La Ciudad de las Damas”. En Segura, C. (Ed.) *Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan 1405-2005* (pp. 43-56). Asociación Cultural Al-Mudayna.

Segura, Cristina (2007). *Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan 1405-2005*. Asociación Cultural Al-Mudayna.

Segura, Cristina (2010). *La Querella de las Mujeres I. Análisis de textos*. Asociación Cultural Al-Mudayna.

Vargas, Ana (2007). Christine de Pizan y “La Ciudad de las Damas” (1405-2005). Una aproximación en el seiscientos aniversario. En Segura, C. (Ed.) *Mujeres y espacios urbanos. Homenaje a Christine de Pizan 1405-2005* (pp. 13-26). Asociación Cultural Al-Mudayna.

Vargas, Ana (2010). ‘La Ciudad de las Damas’ de Christine de Pizan: Obra clave de la querella de las mujeres. En Segura, C. (Ed.) *La Querella de las Mujeres I. Análisis de textos* (pp. 21-46). Asociación Cultural Al-Mudayna.

