

TROTULA DE RUGGIERO: CORP(U)S EPISTÊMICOS E A DESTREZA DO ESQUECIMENTO

TROTULA DE RUGGIERO: EPISTEMIC BODIES AND THE ART OF FORGETFULNESS

Janyne Sattler¹

<http://lattes.cnpq.br/9316851338632064>
<https://orcid.org/0000-0002-4342-4327>

Recebido em: 22/02/2022

Aceito em: 12/09/2022

RESUMO: Este texto propõe um caminho interpretativo, a partir de algumas perspectivas em epistemologias feministas para compreender a história textual moderna em torno de Trotula de Ruggiero. Trata-se de pensar os procedimentos de exclusão que estão em curso de modo exacerbado pela imposição patriarcal-capitalista e que compõem um amplo espectro de estratégias de apagamento, silenciamento e sujeição das mulheres e que passa pelo disciplinamento de seus corpos. Afirma-se que despojar as mulheres de qualquer possibilidade de conhecimento científico é parte imprescindível destas estratégias, e embora a Modernidade já não faça uso destas obras médicas como o fez o Medievo – já que o conceito de ‘corpo’ tal como presente em Trotula e em outras obras de mulheres medievais é simplesmente incompatível com as modernas noções normativas de ‘corporeidade’ – conceder-lhe uma autoria feminina seria um movimento avesso à generalização de menoridade intelectual das mulheres. Um esboço sobre a história textual em Trotula é oferecido antes das reflexões propriamente epistemológicas em torno de sua figura e de sua autoridade.

Palavras-chave: Trotula de Ruggiero, Epistemologia feminista, Corporeidade, Medicina

ABSTRACT: This paper proposes an interpretative path, taking as starting point some perspectives in feminist epistemologies, with the aim to understand the modern textual history of Trotula de Ruggiero’s authorial figure. It reflects about the exclusionary procedures led by the patriarchal-capitalist system and its wide spectrum of strategies of erasure, silencing and subjection of women, their knowledge, and their bodies. The main claim is that depriving women of any possibility of scientific knowledge is an essential part of these strategies, and although Modernity no longer makes use of Trotula’s medical works as the Medieval era did –as Trotula’s concept of ‘body’ is simply incompatible with the modern normative notions of ‘corporeality’ – Modernity could not all the same risk to grant these works a female authorship as that would be contrary to the generalization of women’s intellectual minority. An outline of Trotula’s textual history is offered before the epistemological reflections properly.

Keywords: Ruggiero’s Trotula, Feminist Epistemology, Corporeality

¹Doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal. Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina. Integrante do GT Filosofia e Gênero da Anpof, do IEG/UFSC, NEFIPO/UFSC, e coordenadora do Projeto Uma Filósofa por Mês. Email: janynesattler@yahoo.com.br.

Trotula já é um fantasma; mas teria sido jamais um corpo?

INTRODUÇÃO: A QUESTÃO TROTULA

“Questão Trotula” é a expressão do debate historiográfico – mas, em vários sentidos, também epistemológico – em torno da autoria de Trotula de Ruggiero (século XI) sobre as obras medievais inaugurais em filosofia da medicina e ginecologia no contexto da tradição da escola médica de Salerno. Se os diferentes manuscritos encontrados em vários pontos da Europa atestam sua ampla inserção no cotidiano filosófico e científico dos séculos XII-XV, a sua história textual moderna nos apresenta um típico relato de descrédito.

A data precisa desta derrocada parece ter sido o ano de 1566, quando o editor Hans Kaspar Wolff atribuiu a uma figura longínqua – um suposto Eros Juliae do primeiro século da era comum – a autoria de tudo aquilo que já se conhecia naquele momento como sendo o Trotula Major.

Ora, Trotula de Ruggiero viveu no século XI no sul da Itália e muito embora até mesmo sua existência tenha sido algumas vezes questionada, o seu nome está indelevelmente ligado às práticas médicas das *Mulieres Salernitanae*, cuja fama era então, como o é ainda, amplamente reconhecida². Devemos a Salvatore De Renzi os documentos comprobatórios acerca de várias das personagens da Escola Médica de Salerno, um ambiente de trânsito cultural intenso e propício à formação de um arcabouço científico ímpar.³ É De Renzi quem também menciona o relato da visita a Salerno de Rodolfo Malacorona, em 1059, a respeito de Trotula como *nobilis matrona* e *inigualável* em debate e argumentação (De Renzi, 1857, p. 195). Em 1930, é Kate Hurd-Mead (1930) quem traça o elenco das evidências que estabelecem, por sua vez, a afirmação insuspeita de que Trotula, sua existência e sua notoriedade, são absolutamente conformes à circulação de suas obras até o século XV⁴ – iniciando uma jornada de revisão historiográfica intensificada mais recentemente por Garretas (1995), Bertini (2018), Cavallo (1994) e Presciuttini (2013).

Contudo, se a questão da existência está razoavelmente decidida pelas menções evidenciais e corroborada pela inegável participação das mulheres no cotidiano médico-científico de Salerno, a concessão e legitimação de sua autoria segue sendo motivo de desacordo. Do corpus atribuído a Trotula de Ruggiero – *De passionibus mulierum curandarum ante, in et post partum*; *De curis mulierum*; *De ornatu mulierum* – apenas o segundo parece ter em seu rastro textual manuscrito a possível nomenclatura de “Trota” ou “Trocta” como autora. Embora os três textos tenham efetivamente uma origem salernitana, o fato de que muitos manuscritos circulassem anonimamente parece depor contra a unicidade da escritura e da autoria, apesar de com isso também atestarem a

²Monica Green faz um levantamento de mais de sessenta referências às *Mulieres Salernitanae* esparsas em vários textos do entorno medieval salernitano (século XII-XIII) (Green, 1999, p.48), e Francesca Santucci nomeia outras mulheres médicas e tratadistas ligadas à Escola Médica de Salerno, dentre as quais, Abella, Rebecca Guarna e Mercuriade (Santucci, 2008; cf. Oliveira e Pinho, 2021, 2016).

³ Para uma excelente descrição contextual em língua portuguesa sobre Salerno e sua Escola de Medicina, cf. Oliveira e Pinho, 2016. – Da própria Trotula, temos a recente edição em português realizada por Simoni e Deplagne (2018). Cf. também suas “notas para a tradução” em Simoni; Deplagne, 2017.

⁴Um elenco das evidências coletadas por Hurd-Mead pode ser conferido no texto de Maurício Rasia Cossio no blog do Projeto Uma filósofa por Mês: <https://germinablog.wordpress.com/trotula-de-ruggiero/>

importância de seu conteúdo para as práticas médicas.⁵ Para complicar um pouco mais a questão das diferentes cópias manuscritas circulando já imediatamente entre os séculos XI e XII, acrescente-se o dado de que ao final do século XII, um copista anônimo procedeu à compilação dos três livros com alguns arranjos julgados necessários, nomeando a coletânea de *Summa que dicitur “Trotula”* – tomando a autoria do segundo texto como critério para a nomeação, de acordo com Monica Green. Isso é insuficiente, para esta pesquisadora, para justificar a atribuição da autoria à Trotula, já que o copista anônimo estaria nomeando a obra, na verdade, e não a autora.⁶ Para Monica Green, os três textos “refletem a obra de pelo menos três autores com perspectivas distintas sobre doenças das mulheres e interesses cosméticos” (Green, 2013, p.xii). As razões da pesquisadora parecem estar relacionadas com a forma metodológica e conteudística dos textos, diferentes entre si, mas também com a imputação ao primeiro editor renascentista da obra, Georg Kraut, de tornar ainda mais homogêneos e indistinguíveis os três livros – ao supostamente e na melhor das intenções “arrumar a bagunça” deixada pelos copistas precedentes. Segundo Green, Kraut estaria assim perpetuando a ilusão de que os textos tinham todos uma origem autoral única – na pessoa de Trotula, por acaso.

A verdadeira bagunça, no entanto, é realizada pelo já mencionado Hans Kaspar Wolff, e Monica Green não parece em nada sobressaltada por aquilo que Maurício Rasia Cossio chama de “verdadeira ginástica filológica” (Cossio e Oliveira, 2021, p. 9, no prelo). A edição cuja atribuição de autoria é dada a um médico do Império Romano é uma reimpressão do trabalho de Georg Kraut, de 1544 – que constitui de fato o texto original para várias das subsequentes impressões dos textos e traduções da obra de Trotula. A afirmação de Wolff parece dar a partida para uma proliferação de considerações desabonadoras em torno da autora Trotula, e do desprestígio de quaisquer autorias femininas relativas a trabalhos científicos.⁷

Se a “questão Trotula” segue indecidida e se as lacunas evidenciais não nos permitem um pronunciamento incontestável acerca do corpus Trotula, creio que temos condições, no entanto, de proceder ao elenco das razões históricas, historiográficas e epistêmicas que resultam no surgimento de “um debate sobre o gênero e a identidade do autor” (Green, 2013, p.xii) no auge do Renascimento europeu, cuja pergunta de fundo parece poder ser colocada nestes termos: o que está acontecendo entre 1544 e 1566 para que este debate tome vulto e seja replicado séculos afora?

No que se segue, eu gostaria de aventar um caminho interpretativo possível a partir de algumas perspectivas em epistemologias feministas e propor a compreensão de que a história textual moderna em torno de Trotula de Ruggiero reitera os procedimentos de exclusão que estão em curso de modo exacerbado pela imposição patriarcal-capitalista e

⁵ 126 é o número de manuscritos em latim encontrados até agora em diferentes bibliotecas e coleções espalhadas pela Europa, além das cópias traduzidas para idiomas vernaculares. Para um levantamento textual e bibliográfico detalhado (cf. Green, 1996; Green, 2019).

⁶ Em suas palavras: “Este compêndio foi chamado de *Summa que dicitur “Trotula”* (O Compêndio que é chamado de “Trotula”), formando o título *Trotula* (literalmente “pequena *Trota*” ou talvez “*Trota* abreviada”) a partir do nome associado ao segundo texto, *Sobre Tratamentos para Mulheres*. A nomeação talvez intentasse distinguir o compêndio de uma compilação médica geral muito mais longa, *Medicina Prática*, composta pela mulher histórica *Trota*. O compêndio *Trotula* logo tornou-se a obra principal sobre medicina para mulheres, e continuou sendo objeto de manipulação por editores e escribas medievais subsequentes, a maioria dos quais entendeu “*Trotula*” não como um título, mas como um nome de autora” (Green, 2013, p.xii). As traduções das citações são de minha autoria.

⁷ À guisa de exemplo, Hurd-Mead repara que em 1773 Godfred Gruner não podia sequer imaginar que uma mulher do século XI pudesse escrever qualquer coisa parecida com suas obras. E mesmo em 1921 Conrad Hiersemann, aluno do historiador da medicina alemão Karl Sudhoff, nomeou como *Trottus* a abreviação “*Tt*” ou “*Trot*” encontrada em manuscritos da Brasília [De egritudinum curatione] (Hurd-Mead, 1930, p. 360). Mesmo alguns estudiosos mais contemporâneos seguem céticos quanto à sua existência (cf. Rowland, 1979).

que compõem um amplo espectro de estratégias de apagamento, silenciamento e sujeição das mulheres e que passa pelo disciplinamento (de fato, mas conceitual, também) de seus corpos. Despojar as mulheres de qualquer possibilidade de conhecimento científico é parte imprescindível destas estratégias, e embora a Modernidade já não faça uso destas obras médicas como o fez o Medievo – já que o conceito de ‘corpo’ tal como presente em Trotula e em outras obras de mulheres medievais é simplesmente incompatível com as modernas noções normativas de ‘corporeidade’ – conceder-lhe uma autoria feminina seria um movimento avesso à generalização de menoridade intelectual das mulheres.

“AMNÉSIA ESTRATÉGICA”

Que a “ginástica filológica” de Hans Kaspar Wolff tenha sido levada a sério e tenha tido efeitos tão duradouros sobre a “questão Trotula” parece ser um fato compositivo dos “investimentos patriarcais” para a construção dos campos filosóficos, científicos e historiográficos do conhecimento moderno. Não se trata, portanto, nas palavras de Elizabeth Grosz, de um mero “esquecimento” – seja, neste caso, das autorias femininas ou do conhecimento como passível de instanciação pelas mulheres. “Sua amnésia”, diz ela, “é estratégica e serve para assegurar as fundações patriarcais dos conhecimentos” (Grosz, 1993, p.206).

Ora, uma das contribuições cruciais das epistemologias feministas – em suas várias vertentes teóricas – é a denúncia do ineludível emaranhado entre conhecimento, política, poder e o desvelamento dos usos (políticos) de uma conceituação específica de conhecimento, que não constitui senão mais um dos seus “investimentos” de domínio e que se arvora refratária ao mundo dos corpos vivos e generificados e fora do alcance, portanto, da crítica epistemológica.

Ao proceder ao elenco dos motivos contemporâneos para a “crise da razão” e no intuito de exacerbá-la em prol de uma compreensão (sexuadamente) corporificada do conhecimento – o corpo figurando como condição não-reconhecida e desprezada pela tradição epistemológica canônica – Elizabeth Grosz a caracteriza como “uma crise da inabilidade da razão em racionalmente conhecer a si mesma” ou “sair de si mesma” (Grosz, 1993, p.189), cujos efeitos não dizem respeito apenas aos processos de validação e justificação do conhecimento (e suas reverberações céticas), mas também aos processos efetivamente materiais de sua produção e à destreza com a qual os critérios de pureza conceitual ou mental escamoteiam o privilégio epistêmico como privilégio político. Os pares de opositos que se desdobram da razão versus corpo reverberam em ondas até o epistêmico versus político, de tal forma que estes critérios de pureza conceitual ou mental são politicamente usados como resguardo às críticas e denúncias de exclusão: “Uma conveniente oposição entre conhecimentos ‘puros’ e ‘usos’ políticos deste conhecimento ‘puro’ permite que eles se protejam do escrutínio político” (Grosz, 1993, p.193). E os permite proteger, ao mesmo tempo, o próprio sistema epistemológico canônico com a ressalva de que são os seus usos ou aplicações que constituem má ciência ou má historiografia (entre outros usos disciplinares assim constituídos) e que são os sujeitos históricos específicos aqueles a quem devemos culpar pelas derrapadas sexistas, não havendo nada de condenável quanto ao conceito de conhecimento “propriamente dito” que é aí legitimado.

Grosz salienta, contudo, – como o fazem várias outras epistemólogas – que a crise é fundamentalmente intrínseca à concepção canônica do conhecimento e que os seus pressupostos a tornam irremediavelmente cega à unilateralidade dos seus “investimentos” conceituais – ao passar sub-repticiamente, aliás, como democraticamente acessível a quaisquer sujeitos contando que apenas satisfaçam os seus critérios: 1. “métodos,

procedimentos, e técnicas” transparentes e neutras relativamente ao sujeito tanto quanto ao objeto do conhecimento; 2. delimitação do escopo e do limite dos conhecimentos cujas fronteiras constituem disciplinas específicas ao mesmo tempo em que constituem “espaços de exclusão entre disciplinas” não passíveis de teorização; 3. critérios de verdade e justificação (clareza, precisão, referencialidade etc.) que pressupõem uma realidade independente entre sujeito e objeto do conhecimento; 4. a-historicidade do valor e da validade dos conhecimentos, a-temporalmente acessíveis; 5. conhecimento objetivo desprovido de perspectiva e localização, com sujeitos epistêmicos intercambiáveis geográfica e temporalmente.⁸

Estes critérios estruturam o que conta como conhecimento “propriamente dito”, em sua pureza epistêmica normativa, e quem conta como sujeito do conhecimento por excelência. É claro que não podemos qualificar estes critérios como instanciáveis por qualquer corpo, já que sua base conceitual e exemplar é a masculinidade (branca) – o que desmascara imediatamente, por óbvio, o mito da neutralidade desta tradição epistemológica e sua pretensa a-mundanidade e a-politicidade. E é neste sentido que a materialidade desta estrutura epistemológica promove e reproduz reiteradamente as relações sociais de poder em forma de “investimentos”, “estratégias” e “usos” (políticos, econômicos e culturais).

Curiosamente, uma das formas assumidas pela estratégia das fundações patriarcais do conhecimento é a fórmula do individualismo-universalista, a qual, no contexto em questão, não constitui uma contradição em termos precisamente devido ao caráter impessoal do sujeito epistêmico e, supostamente, de todo o processo de uma adequada “metodologia solipsista” (Potter, 1993, p.163). Veremos em breve as interpretações genéticas sugeridas por Federici e Merchant para o sucesso deste discurso sobre o método e que repercute ainda hoje em nossas práticas epistêmicas, mas, neste ponto, eu gostaria de apontar para o paradoxo camuflado sob os ideais de uma individualidade independente e autônoma, o qual, ao mesmo tempo em que aparta-se da comunicabilidade e realiza-se em princípio (e privilegiadamente) por espíritos imateriais, só pode ser concebido como funcional (e politicamente eficaz) se compreendido, compartilhado e performado por uma comunidade epistêmica que subscreve e concede, e vive em conformidade aos, termos contratados socialmente. Trata-se, portanto, de perceber os “investimentos políticos” não como movimentos pessoais e singulares, mas como integrados a uma comunidade de indivíduos epistemicamente interdependentes ou, dito de outro modo, a uma comunidade epistêmica que partilha, além da linguagem, permutas e ajustes sociais e políticos a respeito da própria construção do conhecimento. Trata-se, então, de perceber os “investimentos políticos” como ancorados em “políticas de negociação”. É neste sentido que, para Elizabeth Potter, a comunidade é o agente primário do conhecimento⁹, e que é ela quem engendra negociações epistêmicas e decisões sobre justificação, autorização e legitimidade de crenças.

Potter fala de micro e de macro-negociações. As primeiras podem ser exemplificadas com casos localizados (em uma conversa de laboratório, por exemplo). As segundas, que mais nos interessam aqui, são casos nos quais uma visão de mundo em particular é promovida teoricamente ao promover, concomitantemente, “aquito que será aceito como

⁸ Esta formulação dos pressupostos subjacentes à construção da epistemologia corrente (caracterizada às vezes como “canônica”, “hegemônica”, “moderna”, “anglo-americana”, a depender de sua autora) sumariza uma descrição variadamente expressa, mas compartilhada por várias epistemólogas em seus diferentes espectros de proposição teórica em filosofia feminista. Este quadro diagnóstico assim como a sua concomitante denúncia política compõe o pano de fundo dos estudos de todas as demais autoras trazidas para a presente reflexão.

⁹ Como o é também para, por exemplo, Lynn Hankinson Nelson (1993).

conhecimento autoritativo” (Potter, 1993, p.170). Adicione-se a isso a questão de que Potter está interessada em compreender as intersecções entre a política e as teorias científicas naturais, estas aparentemente apartadas dos discursos e movimentos do difícil cotidiano de desigualdades sociais, cotidiano que compõe aqui mais do que mero pano de fundo. “Parece bastante razoável”, diz ela, “que quando os dados não selecionam unicamente uma teoria, que se selecione a teoria que é coerente com a visão de mundo de alguém” (Potter, 1993, p.182). O seu “estudo de caso” é a teoria científica a respeito das “molas e peso do ar” e as “negociações que tiveram lugar entre os representantes de amplos grupos sociais na Inglaterra de meados do século XVII, grupos com fortes interesses na posição social das mulheres” (Potter, 1993, p.172) e que advogaram pelos “significados sociais mais adequados” a favor da ideologia liberal burguesa e contrária à dissidência política de gênero e de classe.

Parece-me que podemos aventar uma leitura interpretativa semelhante para os motivos da desautorização autoral moderna de Trotula de Ruggiero, uma leitura que, certamente, encontra pontos de contato com as ilustrações teóricas trazidas por Potter, mas que é cronologicamente anterior à conceituação científica desenvolvida e maturada na Inglaterra do período da Guerra Civil. Os termos e as pressuposições destas negociações, que resultam em certas decisões epistêmicas habitam as profundezas dos processos de acumulação primitiva de capital, com sua intensa propaganda racionalista permeada de misoginia e racismo, e sua concepção inquisitorial científica instrumentalizante e dissecante. Adjacentemente, podemos pensar na massiva sistematização e codificação (em geral em ambientes universitários) de uma longa tradição de sabedorias práticas realizadas por pessoas desprovidas de títulos (nobres ou catedráticos), às vezes iletradas ou semiletradas, munidas de uma ‘experiência’ cujo significado começa a ser transformado agora em expediente de extração de provas e evidências. Note-se, porém, que o que conta como prova e evidência é também objeto de negociação e disputa.¹⁰

Como em alguns outros casos de nomenclatura revolucionária¹¹, o teor otimista e auspicioso da Revolução Científica – como aquele do Renascimento – é bastante instrutivo no que diz respeito aos sujeitos promotores da nova ordem epistemológica e aos seus objetos de investigação, a dicotomia sujeito versus objeto constituindo, aliás, uma nova fórmula de posicionamento epistêmico no mundo. O sentido da ruptura e da instauração de um novo paradigma científico é pensado por Silvia Federici (2017) como concomitante à emergência de um novo conceito de pessoa e, com isso, como propício ao estabelecimento das condições para o disciplinamento do corpo a serviço da exploração da força de trabalho. Não à toa, todos os procedimentos científicos (médicos, estatísticos, filosóficos) visam a domar a rebeldia do corpo e de tudo aquilo que possa ser considerado corpo, mas não apenas em vista de uma perfeição da racionalidade humana, senão porque ‘corpo’ e ‘mundo’ constituem agora coisas a serem perscrutadas, objetos a serem analisados e colocados em seu lugar de ferramenta. Deste modo, o novo paradigma científico da filosofia mecanicista é também a instituição da “morte da natureza” (Merchant, 1990) e da impossibilidade de uma compreensão do mundo como orgânico, da natureza como viva e da corporeidade como não alienada de seu espírito mental.

¹⁰ Como demonstra um exemplo de micro-negociação trazido por Potter no cotidiano de um laboratório (Potter, 1993, p.167-169). Também sobre a ampliação do escopo para a consideração da evidência a partir das comunidades epistêmicas como, prioritária e efetivamente, relacionada aos sujeitos do conhecimento (cf. Nelson, 1993).

¹¹ Até mesmo recentemente, por exemplo, com o engodo da chamada “Revolução Verde” durante a segunda metade do século XX.

Carolyn Merchant chama a atenção para os estreitos vínculos conceituais estabelecidos entre natureza, animalidade e corporeidade feminina a partir do advento desta revolução científica racionalista – a ponto de defender que “o método científico moderno pode ser considerado como fator para o desenvolvimento da caça às bruxas” (Federici, 2017, p.366) – e para os modos efetivamente exploratórios empreendidos pela ciência moderna.

Como foi que decidimos matar a natureza? Ora, ‘decisão’ não parece ser aqui um termo equivocado quando levamos em conta as “políticas de negociação” entabuladas “entre iguais” e em detrimento de modos de existência ameaçadores às elites políticas e econômicas (Federici, 2017, p.368). Ademais, esta empreitada de múltiplas negociações epistêmicas é absolutamente coerente, como projeto filosófico-científico-econômico, com a visão de mundo da burguesia capitalista em sua tomada duradoura de poder.

Lenta, mas decisivamente, o ser humano foi apartado de seu corpo, como o foi do mundo natural e de sua vivência aparentada com a animalidade, a partir de uma insistente reconfiguração conceitual realizada por negociações espelhadas em diferentes frentes disciplinares, todas elas imbricadas, dialogando entre si e com os seus motivos disfarçados de humanismo, de progresso, de renascimento e iluminação intelectual.

Silvia Federici defende a tese de que, no terreno da teorização filosófica, foi a filosofia mecanicista cartesiana a grande vitoriosa nas disputas conceituais travadas em torno do sujeito e dos seus conflitos passionais. Obviamente, o controle das paixões não é uma novidade no discurso ético-religioso da tradição filosófica, mas ele se avoluma como uma sombra sobre a totalidade da corporeidade e recebe contornos ontológicos e científicos que justificam o caráter revolucionário do novo paradigma instaurado. O dualismo opositivo e hierárquico mente versus corpo está fundado sobre uma ciência mecânica do corpo (de todos os corpos) em que abundam metáforas instrumentais com as máquinas, seus mecanismos, suas cordas, suas molas, sua automação e consideração como um mero defeito. Com estas analogias utilitárias, ‘vida’ e ‘morte’ ganham novos significados. Sobretudo devido à descartabilidade dos corpos que já não morrem, mas quebram ou se desmembram, e que em vida são simplesmente amontoados de apetrechos reativos: “O corpo é concebido como matéria bruta, completamente divorciada de qualquer qualidade racional: não sabe, não deseja, não sente” (Federici, 2017, p.251).

O que está sendo negociado aqui são os termos e os valores que legitimam esta reconfiguração conceitual em torno da corporeidade e da pessoa e a superação de uma visão integrada de mundo até então aberta à insubordinação, à indisciplina e ao afrontamento. Os vários teóricos que escrevem entre os séculos XVI e XVII, desenvolvem os seus argumentos em disputas compartilhadas, mas especialmente em contenda com o que se ajuíza como uma perspectiva retrógrada e atrasada, supersticiosa e, doravante, anticientífica. Assim, a filosofia mecânica é o pano de fundo comum aos autores da empreitada pela racionalização científica do mundo. Se Thomas Hobbes (1588 - 1679) é também o promotor de uma materialidade impermeável à razão cuja demanda final é, portanto, a autoridade absoluta do Estado sobre (literalmente) o corpo político, é René Descartes (1596 - 1650) quem fornece os subsídios filosófico-conceituais sobre os quais se decide positivamente em prol da fabricação do corpo como corpo proletário, e que são os subsídios que melhor concordam e atendem ao significado social do projeto político burguês ao “negar que o comportamento humano possa ver-se influenciado por fatores externos” (entre os quais a magia, a sorte, as estrelas etc.), e ao “liberar a alma de qualquer condicionamento corporal, fazendo-a assim capaz de exercer uma soberania ilimitada sobre o corpo” (Federici, 2017, p.268). Este processo prescinde da autoridade estatal máxima e se localiza no próprio indivíduo, tornando a sujeição corporal uma tarefa autônoma e efetivamente incorporada como disciplina da vontade. Eis o sucesso da

filosofia mecanicista especificamente cartesiana tal como negociada entre alternativas contemporâneas similares e epistemicamente endossada pelas classes promotoras da disciplina do trabalho capitalista. Nas palavras de Federici:

Em minha opinião, a popularidade do cartesianismo entre as classes médias e altas estava diretamente relacionada com o programa de domínio de si promovido pela filosofia de Descartes. (...) O desenvolvimento do autocontrole (isto é, do domínio de si, do desenvolvimento próprio) se tornou um requisito fundamental em um sistema socioeconômico capitalista no qual se pressupunha que cada um fosse proprietário de si mesmo, o que se converteu em fundamento das relações sociais, e em que a disciplina já não dependia exclusivamente de coerção externa (Federici, 2017, p. 272).¹²

Em termos epistemológicos, tudo isso é evidentemente corroborado pelos métodos científicos de investigação levados concomitantemente a cabo pelos cientistas baconianos. E é por isso que estas negociações epistêmicas em âmbito filosófico, cujas decisões resultam num corpo despojado de valor (de subjetividade, de vida, de expressividade natural) e num sujeito do conhecimento despojado de corpo (e de suas concretudes malfazejas), espelham as negociações em âmbito científico e médico, sobre o qual falarei por último. Neste sentido, a outorga de autoridade sobre os métodos internos às áreas de conhecimento é pautada por reforços e decisões epistêmicas recíprocas – e é também por isso que não podemos atribuir a cada uma destas teorias (e aos seus respectivos teóricos) uma causalidade direta, mas antes uma responsabilização política implicada por suas contribuições coletivas a comunidades epistêmicas e a comunidades socioculturais mais amplas. Ninguém está sozinho na bagunça.

Francis Bacon (1561 - 1626) parecia estar atento a esta ideia da empreitada científica como uma empreitada coletiva (e não como o solilóquio contemplativo da *res cogitans*), mas o seu sujeito epistêmico não deixa de ser igualmente refratário ao mundo – a realidade constituindo uma entidade separada e apreensível objetivamente. E é por isso que a “morte da natureza” permeia a filosofia moderna numa espécie de continuum conceitual hierárquico: “Em suas implicações sociais, este programa foi tão importante para a elite contemporânea a Descartes que a relação hegemônica entre os seres humanos e a natureza se legitimou a partir do dualismo cartesiano.” (Federici, 2017, p.272).

Também os animais não-humanos são perscrutados em termos de seu funcionamento mecânico com o despojamento adicional de qualquer razão, afeto e senciência. Descartes é detalhista em relação aos seus procedimentos de dissecação.¹³ Mas não é apenas o horror da vivissecção que coloca os animais não-humanos ao lado das mulheres e de outros coitados desafortunados e animalizados queimados vivos. É também o compartilhamento de um mundo que se “desencanta”. Na coibição do ócio, da imaginação, da vivência corporal e da empatia, está não apenas o impeditivo à utopia como também o impeditivo à compreensão de um mundo compartilhado por seres iguais em corporeidade. “A doutrina de Descartes sobre a natureza mecânica dos animais”, diz Federici, “representava uma inversão total com respeito à concepção dos animais que havia

¹² No entanto, Federici reconhece que o materialismo hobbesiano e a sua proposta de poder estatal não desaparecem simplesmente de cena, mas incorporam-se como elementos reguladores dos processos de normatização do comportamento capitalista – especialmente nos casos revoltosos em que a intervenção da força aplacava mais rapidamente os desejos de liberdade (Federici, 2017, p.276). Neste sentido, também a longa perseguição às bruxas pode ser considerada como um fenômeno justificado por motivos mecanicistas diversos, ao sabor da necessidade – o que não significa abrandar o triunfo do cartesianismo junto aos interessados em fazer da exploração instrumentalizada dos corpos outros uma herança filosófica duradoura para o sistema capitalista.

¹³ Em *O mundo ou tratado da luz: o homem* (2009), e em suas cartas endereçadas a Marin Mersenne (Descartes, 1988).

prevalecido durante a Idade Média e até o século XVI, quando eram considerados seres inteligentes, responsáveis, com uma imaginação particularmente desenvolvida e inclusive com capacidade de falar" (Federici, 2017, 269). Mas isto parece constituir motivo suficiente para que a imaginação (até mesmo neste sentido preciso e específico de imaginação empática) seja aviltada e desprezada por autores modernos tais como Thomas Hobbes e Thomas Browne. E Francis Bacon. Afinal, além de empática, a imaginação é também permeável à compreensão de que o mundo pode muito bem ser menos opressivo e aberto a reviravoltas, surpresas, recreações, fantasias e encantos, todos elementos subversivos à ordem das elites hierárquicas, e todos eles elementos constitutivos dos poderes mágicos dos magos, das bruxas e mulheres sectárias e rebeldes – ou, quando muito, experientes em medicina e atentas à complexidade orgânica e integrada entre corpos, ambiente, e saúde mental. Afinal, uma visão perspicua e abrangente requer capacidade imaginativa não-dogmática.

E esta me parece constituir uma diferença crucial entre as imaginações utópicas masculinistas da modernidade – afinal, Thomas More em 1516 e Francis Bacon em 1627, estão ambos às voltas com os edifícios possíveis de um outro mundo – e representações e livres narrativas dos desejos (e das necessidades) vividos e experienciados de corpo e alma: a experiência mental dos primeiros é balizada e normatizada por dogmas metodológicos, científicos e políticos, uma experiência não apenas imune aos infortúnios vividos pela turba popular, mas também avessa aos devaneios audaciosamente autodeterminantes e às fantasias recreativas cujo pano de fundo é ainda uma percepção simbiótica, fabulosa e encantada do mundo vivido e compartilhado. E possivelmente democrática e politicamente partilhado.

Esta percepção, no entanto, “mata a indústria” – nas palavras de Bacon (apud Federici, 2017, p.258-9) – e está sempre pronta demais à indisciplina, à desobediência e à rebelião à pura produtividade capitalista, cujo tempo para a intelectualidade e para a pausa reflexiva é privilégio da burguesia. O mundo deve, assim, ser “desencantado” de suas supostas forças ocultas, de sua magia, sorte e sinais vitais. Mas não apenas em prol da racionalização e conformação corporal à lógica utilitária e meritocrática do trabalho capitalista, mas tendo também em vista a incorporação de uma concepção epistemológica dualista construída sobre a prerrogativa do sujeito sobre o mundo tornado pura alteridade. O que está aí, como um grande campo a descoberto e a espera de ações transformadoras em benefício da humanidade, não pode, portanto, ser compreendido como responsável, e é, por isso, que a “Casa de Salomão” tanto quanto a Academia Real de Ciências outorgam posturas não-vitalistas e não-organicistas do mundo.¹⁴ Seus padrões de investigação são empíricos, experimentais, e concebem a matéria como plasticamente à disposição das evidências que melhor se coadunam com as escolhas políticas já tomadas

¹⁴ É claro que nada disso acomete os corpos (humanos, em especial) de modo inteira e abertamente passivo. Afinal, o corpo é também o solo da resistência e um conceito em disputa. Mesmo a concepção racionalista cartesiana parece encontrar em seu método epistêmico descorporificado uma brecha para instâncias democráticas de conhecimento, e já os seus contemporâneos (entre puritanos, Diggers, Ranters, sectários anarquistas e cristãos comunistas, como mencionado, por exemplo, por Federici (2017, p.275) e Potter (1993, p. 177-8) faziam do “domínio de si” uma matéria de independência e desobediência frente ao Estado e à Igreja. Algumas leituras feministas aventaram uma interpretação do sujeito cartesiano em termos parecidos (Langton, 2009), mas a questão é que o postulado do indivíduo como mente autônoma e independente do corpo, aparentemente intercambiável a despeito de gênero (ou de quaisquer outros marcadores sociais), não vem sozinho como condição epistêmica, mas arrasta consigo um cortejo de pressupostos e, sobretudo, de implicações políticas às quais as elites modernas aquiesceram de bom grado. Não se tratava apenas de progredir pela racionalização, mas de racionalizar a constituição do corpo do trabalhador incansável, do corpo colonizado e do corpo escravizado, do corpo de todas as mulheres e de todos os animais não-humanos. A identificação destes seres com um corpo tornado autômato, ou máquina, ou bicho, é o que barra a possibilidade de democratização do método cartesiano. Esta foi a escolha epistêmica implicada no emaranhado de negociações concretas do esforço intelectual.

de antemão.¹⁵

Assim, se “conhecimento é em si mesmo poder”, há que se conceituar circunscrita e metodicamente os expedientes de justificação de crenças e hipóteses e os expedientes de legitimação da autoridade epistêmica, de tal forma que a cognição possua encaixes subjetivos específicos congruentes à recepção de dados experiencias determinados. São estes mútuos encaixes que estabelecem quem conta como conhecedor e o que conta como conhecimento. A caracterização concomitante do sujeito epistêmico ideal e das mulheres (e outras bestas) como (naturalmente) destituídas de isenção, neutralidade e imparcialidade, e incapazes (por isso e por outras razões) de proceder à sistematização do conhecimento é o triunfo da epistemologia moderna e do renascimento da misoginia clássica em seu empreendimento de privatização, desqualificação epistêmica e feminização da ignorância.

Em nenhum outro campo este processo é tão notório e flagrantemente usurpador quanto no campo da medicina, e a desqualificação das práticas médicas femininas é objeto de verdadeiro cercamento corporal de par com as novas conceituações ontológicas e científicas sobre os valores e os significados do ‘corpo’ humano. Aqui, as negociações epistêmicas entrelaçam recursos (mais ou menos retóricos e mais ou menos sutis) na caracterização do saber feminino comum e compartilhado como meras crenças e “contos de velhas esposas”. Nas palavras de Linda Alcoff e Vrinda Dalmiya, esta é uma história de deslegitimização “politicamente perturbadora, mas também epistemologicamente especiosa” (1993, p.217).

Em primeiro lugar, porque os seus critérios de justificação são os critérios paradigmáticos do racionalismo científico em sua empreitada supostamente revolucionária de progresso cumulativo utilitário. A filosofia mecanicista tem aqui um papel epistêmico e metodológico importante ao proceder a classificações e sistematizações oriundas, antes de mais nada, de inovadoras investigações anatômicas. Afinal, o novo conceito de pessoa como desprendido de sua corporeidade meramente veicular é também o que permite os exames minuciosos e despudorados de corpos retalhados e fracionados, e não apenas aqueles dos animais não humanos já de antemão à exposição nos abatedouros. O afã pela compreensão dos mecanismos corporais possibilitado por esta dessacralização dos corpos mortos (dentre aqueles cuja vida já também não possui senão valor de instrumento, obviamente) instaura um verdadeiro “teatro anatômico”. O lócus de sua exibição é institucional, e as universidades emprestam seus mestres anatomicistas para a espetacularização de suas lições. Os efeitos destas lições não se restringem, evidentemente, ao despojamento dos significados da corporeidade humana em benefício de uma ciência em construção, mas consolidam os aspectos de uma visão de mundo que se desencanta, e que perde seus elos de comunicação com a complexidade e com a totalidade. “O corte anatômico rompe o laço entre microcosmos e macrocosmos” (Federici, 2017, p.251).

Embora o auge da expansão dos teatros anatômicos seja o século XVII em sua profunda colaboração com as concepções mecanicistas do mundo, e muito embora uma

¹⁵ Como afirma Potter a respeito das concepções mecanicistas e organicistas em disputa para a justificação da hipótese de que “o ar tem pressão”. Ambas as teorias, diz Potter, tanto aquela que afirma a inércia da matéria quanto aquela que a supõe consciente “explicam os dados experimentais” (Potter, 1993, p.176) – e os motivos para a escolha do princípio metafísico subjacente à defesa e aos procedimentos de Robert Boyle não podem, assim, ser “puramente científicos”, senão politicamente informados e negociados em relação às suas consequências e desdobramentos sociais. Esta é história exemplar das macro-negociações examinadas por Potter (cf., 1993, p.170-181).

primeira menção à dissecção de cadáveres já apareça na obra de Mondinus em 1316¹⁶, é o século XVI de Hans Kaspar Wolff que fundamenta a anatomia como cerimônia ontológico-moral com funções ao mesmo tempo pedagógicas, religiosas e políticas. Não à toa, segundo Heckscher (1958), por exemplo, as demonstrações aparentemente apenas científicas dos professores e médicos universitários conjuguem-se muitas vezes idealmente à Reforma Protestante. Não à toa, também a Inglaterra Protestante de Elizabeth I conceda o livre acesso a corpos considerados criminosos em benefício dos estudos anatômicos (Federici, 2017, p.265). Ilustrações e descrições de lições de anatomia e de espetáculos públicos pagantes aparecem já em 1494, em *De Fascículo de Medicina*, de Veneza – a edição italiana da obra de Mondinus; em 1502, na *Historia corporis humani sive Anatomice*, de Alessandro Benedetti¹⁷; em 1543, na *De humani corporis fabrica*, de Andrea Vesalius, talvez o mais importante e influente anatomista do sul europeu; em 1550, é realizada a primeira dissecção pública de Amsterdam; em 1556, é construído um teatro anatômico móvel a encargo da faculdade de medicina de Montpellier; em 1554, é construído o primeiro teatro anatômico permanente em Salamanca, a encargo de Cosme de Medina, professor de anatomia fortemente influenciado por Vesalius.¹⁸ Hans Kaspar Wolff estuda e forma-se médico em Montpellier em 1558, ocupando a cadeira de física da universidade de Zurique e publicando o *Gynaeciorum* em 1566.¹⁹

É tudo isso o que está acontecendo entre 1544 e 1566, data precisa da desautorização existencial, autoral e epistêmica de Trótula de Ruggiero.

Claro, as lições públicas de anatomia não são em si mesmas, e nem mesmo apenas os tratados médicos anatômicos o poderiam ser, responsáveis pela banalização corporal clivada pela classe. Ainda que Mario Galzigna afirme o levante anatômico como o solo fértil sobre o qual se constrói o paradigma mecanicista, poderíamos imaginar que é antes o efeito combinado de vários aspectos de uma mesma visão de mundo o que incita e, depois, estabiliza as exclusões epistêmicas. O profícuo encontro entre classes médicas universitárias, anatomistas mecanicistas e a nova imprensa parece testemunhar, e corroborar ao mesmo tempo, evidentemente, o abandono de uma medicina integrativa com suas concepções holísticas que, se já contavam antes como bruxaria, estão agora à mercê do requerimento das provas empíricas sistematizadas pelas aulas e pelos tratados. As quais, note-se, são todas produzidas por homens.

Daí, em segundo lugar, esta história de deslegitimização “politicamente perturbadora, mas também epistemologicamente especiosa” do novo paradigma em construção primar pela profissionalização das práticas médicas de acordo com modelos e metodologias universitárias, refratárias à presença das mulheres. A institucionalização da medicina é, na verdade, a sua massiva masculinização, e isto, inclusive nas áreas da obstetrícia e da ginecologia. A universidade passa a ser o lócus de produção científica e epistêmica, e são os seus critérios da validação que outorgam doravante a legitimidade das práticas como

¹⁶ Trata-se de *Anathomia*, “um manual de dissecção produzido para seus alunos, onde ele diz ter dissecado os cadáveres de duas mulheres, um em janeiro e o outro em março de 1315” (Mandressi, 2003, p.21).

¹⁷ Benedetti, 1998.

¹⁸ Os dois mais famosos teatros anatômicos permanentes são os de Pádua, construído em 1594 sob encargo de Girolamo Fabrizi d'Acquapendente, e o de Bolonha, construído em 1649. Sobre os teatros anatômicos e os significados epistemológicos surgidos com estes novos paradigmas, ver, além de Mandressi, 2003, também Ferrari, 1987 e Galzigna, 1978, e Winkler, 1993.

¹⁹ Cujo título integral é *Gynaeciorum, hoc est de Mulierum tum aliis, tum gravidarum, parientium et puerperarum affectibus et morbis libri veterum ac recentiorem aliquot, partim nunc primum editi, partim multo quam ante castigatores* (Basel: Thomas Guarinus, 1566), e que a página das “referências para o ensino superior e para a pesquisa” não relaciona explicitamente a Trotula de Ruggiero: <https://www.idref.fr/061444790>

confiáveis, eficazes, comprovadas e regulamentadas por seu arcabouço gnosiológico, o qual, aliás, embora passe por fontes experenciais, é agora inteiramente registrado e codificado – dependendo, portanto, de um saber letrado, senão erudito.

Ora, as mulheres exercendo atividades sanitárias e curativas no entorno da Modernidade – mas em momentos anteriores, igualmente – estão, em sua grande maioria, impedidas de acessar as universidades, assim como outras instituições de ensino, e são, nesta medida, incapazes do registro requerido pelo critério de validação epistêmica de suas práticas, estas também oriundas de fontes experenciais e de informações longamente acumuladas e compartilhadas entre si. A transmissão deste conhecimento está condicionada, no entanto, ao convívio e à troca mútua, assim como à oralidade – a uma comunidade epistêmica, por conseguinte. Todos estes elementos compõem um quadro de saber experiencial não-escrito, não institucionalizado e não catalogado o qual é de antemão caracterizado pela “profissão” médica como não epistêmico, porque, nos termos de Elizabeth Potter, a “decisão” já está tomada em prol de uma justificação “proposicional” – nas palavras de Alcoff e Dalmyia, desta vez. São estas autoras que analisam a história das parteiras no mundo ocidental e de suas habilidades condensadas em experiências tradicionais às quais faz referência a expressão “contos das velhas esposas” – sobretudo porque as parteiras e as curandeiras são mulheres casadas que já passaram elas mesmas pelas vivências de engravidar, dar à luz, cuidar das crianças e dos corpos de outros membros de suas famílias. Embora Alcoff e Dalmyia tragam a história até a proximidade do século XIX, sua descrição das práticas médicas das parteiras revela um elemento de unidade que nos interessa salientar tanto em contraposição à instauração da obstetrícia moderna quanto em continuidade aos saberes de uma filosofia da medicina instanciada por Trotula de Ruggiero no medievo. Assim, dizem as autoras:

As parteiras podiam virar o bebê no útero para evitar o parto pélvico, elas podiam realizar abortos, e elas forneciam uma riqueza de orientações práticas a respeito de tudo, da indução da concepção à cura de infecções mamárias. As parteiras também possuíam conhecimento de remédios herbais que podiam acelerar um parto prolongado, reduzir a dor do parto, e inibir as chances de aborto espontâneo; muitas destas misturas de ervas são usadas ainda hoje na farmacologia moderna. (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.222).

Contudo, “a maioria das parteiras, como a maioria das mulheres, era analfabeta” (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.222), e as autoras caracterizam como “autorrealizável” a razão oferecida para a deslegitimização de suas práticas como conhecimento e para o “triunfo do conhecimento proposicional sobre o conhecimento prático”, o qual, eu diria, tem suas origens no lapso supostamente revolucionário do paradigma científico moderno:

Uma das razões comuns dadas para justificar esta virada à obstetrícia era a acusação de que as parteiras eram ignorantes e não educadas e, tendo aprendido sua vocação “por ouvir dizer”, não eram confiáveis. Estas acusações eram autorrealizáveis, já que as mulheres eram sistematicamente impedidas de entrar nas universidades, escolas médicas, e clínicas de treinamento à medida que estas começaram a surgir. (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.223).

As implicações e os efeitos desta profissionalização “alinhada com os empreendimentos de ciência e tecnologia dominados por homens” (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.223) possuem ainda um manifesto viés classista ao retirar também dos homens (boticários, por exemplo) das classes baixas o acesso ao saber popular longamente acumulado. Como afirma Federici, “o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranho para as “classes baixas”” (Federici, 2017, p.364) constitui uma perda combinada ao “desencantamento do mundo”, à imposição capitalista

disciplinar sobre os corpos dos trabalhadores e à privatização dos corpos femininos.

E isto, em terceiro lugar, porque a masculinização da medicina é proporcional à desintegração da comunidade epistêmico-experiencial feminina efetivada com a caça às bruxas e com a massiva e constante propaganda misógina em torno do exercício cotidiano e do saber médico e curativo das mulheres sobre o seu próprio corpo e sobre o seu entorno corporal específico (crianças, idosos, outras mulheres, animais não-humanos). Os longos séculos inquisitoriais são extremamente bem sucedidos em estabelecer uma política sexual que logra ao mesmo tempo “domesticar” os corpos das mulheres para as funções de reprodução, encerrando-as definitivamente no lugar de servas, criadas, esposas e mães, e difamar o sexo feminino como um todo ao associá-lo a práticas demoníacas, a práticas sexuais degeneradas, a práticas bestiais e, portanto, irracionais, e, não exaustivamente, a práticas mágicas em geral – as quais são julgadas como tais ao sabor dos inquisidores da ocasião, e que incluem os saberes e cuidados reprodutivos, tanto relativos à concepção quanto ao aborto, mas também quanto à vivência da sexualidade. Silvia Federici descreve o cotidiano de terror vivido por homens e mulheres à mercê dos critérios e juízos maleáveis para a acusação de bruxaria,²⁰ e o modo como o alvo feminino por excelência enfraqueceu os laços de confiança até mesmo entre esposos e produziu um insulamento muito a propósito para as classes dominantes ao finalmente obstaculizar as lutas sociais (hereges, comunistas) que eclodiam incessantemente desde a Alta Idade Média. Estes “anos de propaganda e de terror”, diz Federici, “certamente plantaram entre os homens as sementes de uma profunda alienação psicológica com relação às mulheres, o que quebrou a solidariedade de classe e minou seu próprio poder coletivo” (Federici, 2017, p.340). Mas não apenas relativamente à classe, senão também à vivência comunal feminina. Qualquer reunião de mulheres passa a ser uma reunião de bruxas e mesmo o acompanhamento das parteiras às suas parturientes é agora ação altamente suspeita, já que são também elas, como mulheres detentoras de uma sabedoria acumulada – mas não-científica e não-profissionalizada – as figuras mais visadas para a criminalização²¹. Os eventos em torno dos partos, antes experienciados comunalmente pelas mulheres, ocorrem agora sob cerrada vigilância médica, até para que o pecado máximo do aborto seja evitado. Coincidem aqui os movimentos de institucionalização masculina da obstetrícia, a caça às bruxas e a imposição do destino reprodutor às mulheres:

Com a marginalização das parteiras, começou um processo pelo qual as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, sendo reduzidas a um papel passivo no parto, enquanto médicos homens passaram a ser considerados como “aqueles que realmente davam vida” (como nos sonhos alquimistas dos magos renascentistas). (Federici, 2017, p.177).

Trata-se da produção de um insulamento e de um alheamento ancorados sobre a necessidade da disciplina e da obediência, e disponibilidade subserviente à masculinidade como um todo. Em *Mulheres e Caça às Bruxas*, Federici analisa também, por exemplo, os significados difamatórios atribuídos à ‘fofoca’ e à amizade feminina como mais uma das camadas de silenciamento, isolamento e clivagem realizados sobre a comunidade epistêmico-experiencial feminina, “até hoje excluídas de muitos lugares onde são tomadas decisões, privadas da possibilidade de determinar a própria experiência” (Federici, 2019, p. 84), inclusive em termos de experiência cognitiva e de decisões

²⁰ Mas as Questões XIV, XV e XVI da terceira parte do *Malleus Malleficarum* dão também uma boa ideia da inescapabilidade das acusações e das provas produzidas sob tortura. (Kramer; Sprenger, 1991, p.431-443).

²¹ Na figura das “bruxas parteiras” “demonizadas” pelos inquisidores (Kramer; Sprenger, 1991, p.155-156 e 283-290).

epistêmicas determinantes para a sua consideração autoritativa e gnosiológica.

São todos estes passos criteriais que constroem lenta e obstinadamente o caminho para o “triunfo do conhecimento proposicional sobre o conhecimento prático” (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.223). Para estas autoras, não se trata, no entanto, de averiguar as possibilidades de recuperação e de transcrição de saberes transmitidos e constituídos de forma oral, prática e experiencial, como uma tentativa de enquadramento sistematizado que viesse a satisfazer as demandas da autoridade epistêmica canônica. Trata-se, antes, de defender habilidades, experiência, experiência específica de gênero²², experiência corporificada e experiência empática (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.224-225) como conhecimento legítimo “sobre bases puramente epistêmicas” (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.217) e, inclusive, como condicionalmente anterior a qualquer processo de codificação, não necessitando para isso conformar-se ao esquema “S sabe que p”. Ou, dito de outro modo, não necessitando para isso conformar a justificação do conhecimento a razões definidas de antemão pelas decisões epistêmicas sobre critérios unilaterais de verdade e representação: “Conhecer não é necessariamente uma questão de dizer e representar o que é o caso, mas também pode ser um tipo de envolvimento prático com o mundo” (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.235).²³

É claro que isso envolve um outro tipo de investimento cognitivo. Contra os investimentos patriarcais e sua amnésia estratégica realizada via uma longa história de negociações epistêmicas decididas à exclusão de práticas não conformes a uma visão de mundo orientada ao significado social congênito à masculinidade heterossexual da branquitude dominante, proceder a investimentos políticos feministas de denúncia, reescrita historiográfica e reconhecimento autoritativo epistêmico:

Qualquer evocação teórica de uma femininidade autônoma positiva envolve tanto uma interrogação e superação de normas masculinistas quanto, ao mesmo tempo, uma invenção e transformação das normas epistêmicas de significação e representação. (Grosz, 1993, p.204).

Trata-se, claro, da superação daqueles passos criteriais que consolidam o triunfo do conhecimento proposicional sobre o conhecimento prático: um exacerbado racionalismo mecanicista e utilitário, uma reiterada deslegitimação de práticas não acadêmicas e não institucionalizadas, e a consequente desintegração de comunidades epistêmico-experienciais femininas pela via da masculinização da medicina.

CORPOS QUE SABEM

Um dos elementos imprescindíveis à invenção e à transformação das normas epistêmicas é a interposição do ‘corpo’ como conceito central à epistemologia. E não apenas à epistemologia de segunda ordem para a qual os marcadores sociais são admitidos como constituintes dos processos de outorga autoritativa, mas também à base programática inicial das definições canônicas do conhecimento como crença verdadeira e justificada, no questionamento dos conceitos aí envolvidos de ‘verdade’, ‘justificação’, e ‘sujeito do conhecimento’. Em uma proposta conexa a esta, desenvolvo o conceito de ‘corpo como eixo’ como condição epistêmica aos processos de subjetivação e aos

²² Ou “G-experiential knowledge”, no original (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.229).

²³ E as autoras propõem neste ponto que a justificação cognitiva do saber como deveria abrir mão da distinção entre o pragmático e o epistêmico; no entanto, elas prosseguem também à análise da alternativa sobre uma continuidade entre o saber como e os critérios de cognição e verdade a partir de “uma reconceituação do papel da proposição na vida cognitiva” (Dalmyia; Alcoff, 1993, p.235).

processos concomitantes de construção conceitual em epistemologia, e em nossa vivência moral e política (cf. Sattler, 2021).

Sem retomar esta argumentação aqui, eu gostaria de dela partir, no entanto, para compor com as autoras que menciono acima um caminho possível para uma epistemologia e para uma metodologia filosófica mais democrática – senão “utópica” nos termos de Dalmiya e Alcoff (1993, p.220) – e, no mínimo, mais consciente de suas estratégias, investimentos e comprometimentos políticos. Com a irremissível interdependência entre epistemologia e política assentando-se sobre a irremissível interdependência entre corpos, trata-se de tornar claro e manifesto o compromisso assumido em termos de negociação epistêmica e decisão conceitual no seio da comunidade epistêmica feminista. Trata-se também, portanto, da reivindicação transformadora em prol da localização epistêmica sobre corpos feministas assim como sobre corpus feministas. Ou seja, trata-se finalmente de assumir que a agenda epistemológica é sempre uma agenda social e politicamente comprometida, e disto fazer uma prática emancipatória.

Parte desta empreitada é importante, portanto, a reabilitação feminista de um corpus autoral feminino e a revisão historiográfica a propósito dos movimentos da deslegitimação e do “esquecimento” de existências e obras as quais, guardadas as anacronias, podem nos ajudar a “devolver o corpo ao campo do significado”. Devido às mútuas implicações entre as construções do cânone filosófico, dos seus limites e das fronteiras marcadas entre disciplinas a partir dos limites e das fronteiras do que conta como conhecimento legítimo, esta empreitada é também constituída por reflexões meta-filosóficas e metodológicas interdisciplinares e localizadas, elas mesmas, em espaços axiais ou, nas palavras de Grosz, em “espaços de exclusão”, aqueles diferentemente nomeados pelas epistemólogas como “frontera”, “space off”, margens, espaço não representado e não teorizado, nas brechas e ao revés, e a partir de uma dupla visão (cf. Anzaldúa, 2019; Laurentis, 2019). Ambas as demarcações são questões políticas “e não simplesmente intelectuais” (Grosz, 1993, p.211).²⁴

Penso que um programa epistemológico que dê conta de responder à demanda pelo corpo como eixo de subjetivação e de construção epistêmica e, ao mesmo tempo, à demanda metodológica de um exercício filosófico poroso à expressividade humana em sua busca por lucidez, deve evidentemente superar o ideal e o padrão individualista em epistemologia, assim como em ética e política. Isso significa dizer que a compreensão do corpo como axial não recai em quaisquer das armadilhas solipsistas das epistemologias individualistas porque não há um corpo que habite sozinho o complexo mundo de significados, os quais são construídos, ao invés disso, de modo interrelacional e interdependente. Neste sentido, experiências epistêmicas são necessariamente experiências comunais, assim como os compromissos epistêmicos são necessariamente compromissos compartilhados. E é a natureza comunal do conhecimento que nos permite compreender as negociações, decisões e políticas envolvidas na produção do conhecimento. Eu gostaria de seguir Potter na formulação desta abordagem ao dizer que “a comunidade epistêmica é o agente primário para a produção do conhecimento e que qualquer epistemologia adequada deve explicar [account for] o conhecimento em termos sociais” (Potter, 1993, p. 165).

Parece-me que é o mesmo pano de fundo epistêmico-linguístico comunitário e

²⁴ “Meu ponto é antes que os modos pelos quais as disciplinas classificam proposições ou bem como “suas próprias” ou bem como “fora” dos seus limites disciplinares é uma questão política e não simplesmente intelectual” (Grosz, 1993, p.211).

público²⁵ que nos permite também compreender o conhecimento como uma atividade, e não como “puramente conceitual ou meramente intelectual”. Grosz parte de uma leitura nietzschiana ao invés de wittgensteiniana para fazer a mesma afirmação pragmática em termos programáticos: “Conhecimento é uma atividade; é uma prática e não uma reflexão contemplativa. Ele faz coisas” e possui, portanto, uma corporalidade assim como uma historicidade (Grosz, 1993, p. 203).²⁶

Finalmente, as mesmas condições pragmáticas estão presentes na reflexão de Dalmiya e Alcoff a respeito da prática como prévia a qualquer empreitada de codificação epistêmica e do reconhecimento do “saber como” e de tipos de conhecimento genuíno “que não podem ser forçados no esquema ‘S sabe que p’” (Dalmiya; Alcoff, 1993, p.221). Para as autoras, a permeabilidade entre o epistêmico e o pragmático supõe elementos de corporificação exemplificados pelos saberes das “velhas esposas” e parteiras, nos termos de uma autoridade epistêmica construída no entorno e no compartilhamento comunal, nos termos de um conhecimento e de habilidades adquiridas através de prática, exercício e experiência, experiência esta que é, por sua vez, corporificada e vivida “em primeira pessoa”, e alargada empaticamente através de uma habilidade de identificação igualmente corporificada.

Ao tomarmos os conceitos de comunidade epistêmica, atividade, prática, experiência e corporeidade – o corpo consistindo um conceito epistemológico axial – como filtros críticos complexamente imbricados em uma mesma estrutura semântica, ou em uma mesma gramática epistêmica, podemos proceder à transformação das normas em epistemologia, constituindo elas mesmas ações politicamente subversivas e epistemicamente democráticas. É o mesmo emaranhado conceitual que nos permite desacomodar as demarcações disciplinares e compreender a historicidade dos textos como uma história de negociações e decisões sobre o próprio conceito de ‘filosofia’ como baseado em impulsos em direção ao domínio e ao poder (Grosz, 1993, p.205), ou como adequadas aos significados sociais instanciados hegemonicamente (Potter, 1993, p.182).

Este é um mapa conceitual que também nos ajuda a fazer o caminho de volta à recuperação e à revalorização do corpus epistêmico em Trotula de Ruggiero, pela via da compreensão dos processos pelos quais a sua história textual é desacreditada em face dos novos modelos ontológico-científicos negociados por políticas generificadas de exclusão. O seu caso é paradigmático relativamente à posição que o seu “texto ocupa dentro da história de outros textos e dos graus de aderência que ele exibe nesta posição” (Grosz, 1993, p.205), sobretudo em vista dos dois grandes momentos que separam a legitimidade de sua autoridade e a repercussão positiva de seus tratados médicos entre os séculos XII e XV, e sua posterior desautorização autoral e até mesmo existencial. Porque é disso que se trata, em última instância: da retirada de uma autoridade epistêmica inconforme aos valores e interesses “sexualmente específicos” (Grosz, 1993, p.205) da modernidade.

Afinal, para Trotula, os corpos são eles mesmos unidades epistêmicas passíveis de comunicação integralizada com o mundo – entendimento às avessas de uma corporeidade material meramente mecânica – e poderíamos compreender as suas concepções

²⁵ Que é também informado por leituras de Ludwig Wittgenstein e seus desdobramentos relativamente a uma “epistemologia dos eixos”, como sugiro em referência já mencionada (Sattler, 2021).

²⁶ Curiosamente, apesar de explicitamente afirmar que “o corpo pode ser considerado como um tipo de dobradiça [hinge] ou soleira” (Grosz, 1993, p. 196), Grosz não procede, aí mesmo, à junção das duas leituras sobre corporeidade descritas em seu artigo – aquela oriunda da “inscrição” com Nietzsche e Foucault, por exemplo, e aquela oriunda da fenomenologia e da psicanálise, sobre o “corpo vivido”. Ora, o corpo como eixo e condição para a construção compartilhada de significados epistêmicos (morais e políticos) é precisamente o que permitiria tornar compatíveis ou passíveis de síntese (*ibidem*) as abordagens descritas pela autora.

epistemológicas como partícipes da gramática conceitual acima proposta já que a autora demonstra em ato, epistêmica e metodologicamente, o conhecimento como uma atividade e como uma prática desempenhada por um processo contínuo de compartilhamento comunitário, tanto no escopo das *Mulieres Salernitanae* quanto no contexto da vivência e da experiência da comunidade médica de Salerno como um todo, com os seus eruditos viajantes e sua ambiência cosmopolita, com o seu reconhecimento intra e extra citadino, e sua crescente reputação científica, terapêutica e curativa. Além disso, a sua experiência como autora é uma experiência vivida como exercício corporificado, mas também corporalmente empático. Como afirma Kate Campbell Hurd-Mead, as habilidades médicas de Trotula requeriam “uma médica instruída, senão também casada, para escrever como ela escreveu” (1930, p.364), parturiente e mãe em algum momento de sua vida, cuja adequação de seu conhecimento ao sentido social e prático comum à visão de mundo de seu tempo pode ser lida como uma adequação autoritativa legítima e conforme aos compromissos epistêmicos endossados por um corp(u)s médico responsável a experiências específicas de gênero. Para a “ecologia integrativa”²⁷ desempenhada nos tratados médicos de Trotula, corpo e mundo estão de tal forma imbricados que refletem, mutuamente, a saúde e a doença, física e mental, corporal e social, natural e política, e para a qual simplesmente não faz sentido separar o epistêmico do pragmático ou o saber médico do saber filosófico. O corpus Trotula é um corpus filosófico e os seus corpos são todos aí corpos inescapavelmente epistêmicos. Com o que, felizmente, o fantasma de Trotula continua a assombrar os resolutos embora enrustidos “cavalheiros burgueses” da vida acadêmica, universitária, da contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- Alcoff, Linda e Potter, Elisabeth. *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge, 1993.
- Anzaldúa, Gloria. “La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência”. In: Hollanda, Heloísa Buarque (org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. São Paulo: Bazar do Tempo, 2019, pp.323-339.
- Benedetti, Alessandro. *Historia corporis humani sive Anatomice*. Ferrari, Giovanna. (ed.). Florença Giunti Gruppo, 1998.
- Bertini, Ferruccio; Cardini, Franco; Brocchieri, Mariateresa Fumagalli Beonio; Leonardi, Claudio. *Medioevo al femminile*. Editori Laterza : Bari, 2018.
- Cavallo, Pina Boggi. *Sulle malattie delle donne*. Tradução de Piero Cantalupa. Edição crítica e bilingue (latim-italiano). Palermo: La Luna, 1994.
- Cossio, Maurício Rasia e Oliveira, Vinicius Arion Aliende Palongan de. Possibilidades de inserção da médica e filósofa Trotula de Ruggiero no currículo escolar do Ensino Médio. 2021 (no prelo).
- Dalmiya, Vrinda; Alcoff, Linda – *Are “Old Wives’ Tales” Justified?* In _ : Alcoff, Linda e Potter, Elisabeth. *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge, 1993, pp.217-244.
- De Renzi, Salvatore. *Storia documentatata della Scuola Medica di Salerno*. 2. ed., Milano: [s.n.], 1857.
- Descartes, René. *Œuvres complètes*. Ferdinand Alquié (ed.), II, Paris, Garnier, 1988, II.

²⁷ Me aproprio aqui da expressão usada por Luciana Eleonora de Freitas Calado numa conversa virtual: <https://www.youtube.com/watch?v=QTLepeajUEw>

- Descartes, René. *O Mundo ou Tratado da Luz: o Homem*. Tradução, apresentação e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- Federici, Silvia. *Calibã e a Bruxa. Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- Federici, Silvia. *Mulheres e Caça às Bruxas*. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.
- Ferrari, Giovanna. "Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna." *PastandPresent*, n.117, novembro, 1987, pp.50-106.
- Galzigna, Mario. "La Fabbrica del Corpo." *Aut-Aut*, n.167-8, setembro-dezembro, 1978, pp.153-74.
- Garretas, María-Milagros Rivera. *Textos Y espacios de mujeres (Europa siglos IV - XV)*. Icaria Editorial : Barcelona, 1995.
- Green, Monica H. In search of an "authentic" women's medicine: the strange fates of Trotula of Salerno and Hildegard of Bingen. *Dynamics: acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, Granada, v. 19, p. 25-54, 1999.
- Green, Monica H. "The Development of the Trotula," *Revue d'Histoire des Textes* 26 (1996): 119–203, [reprinted in Green, Women's Healthcare, essay 5].
- Green, Monica H. Who/what is "Trotula"? 2019.
- Groz, Elizabeth. *Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason*. In : Alcoff, Linda e Potter, Elisabeth. *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge, 1993, pp.187-215.
- Heckscher, William Sebastian. *Rembrandt's Anatomy of Dr. Nicolaas Tulp: An Iconological Study*. New York University Press, New York, 1958.
- Hurd-Mead, Kate Campbell. "Trotula." *Isis*, vol. 14, no. 2, 1930, pp. 349–367.
- IdRef. Identifiants et Référentiels pour l'enseignement supérieur et la recherche. Identifiant IdRef : 061444790. <https://www.idref.fr/061444790#>. Consultado em 18/05/2021.
- Kramer, Heirinch; Sprenger, James. *Malleus Maleficarum. O Martelo das Feiticeiras*. 6ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- Langton, Rae. "Feminism in Philosophy". In : *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Jackson, Frank; Smith, Michael (ed.). New York: Oxford University Press, 2009.
- Lauretis, Teresa de. "A tecnologia de gênero". In : Hollanda, Heloísa Buarque (org.). *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. São Paulo: Bazar do Tempo, 2019, pp.121-155.
- Mandressi, Rafael. *Le regard de l'anatomiste : dissections et invention du corps en Occident*. Éditions du Seuil, 2003.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature. Women, ecology, and the scientific revolution*. New York: Harper & Row, 1990.
- Nelson, Lynn Hankinson. *Epistemological Communities*. In : Alcoff, Linda e Potter, Elisabeth. *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge, 1993, pp.121-159.
- Oliveira e Pinho, Lúcia Regina. *Trótula de Salerno: péríplo na história e historiografia*. [Monografia]. Departamento de História, do Instituto de Ciências Humanas. UNB, 2016.
- Potter, Elizabeth. *Gender and Epistemic Negotiation*. In : Alcoff, Linda e Potter, Elisabeth. *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge, 1993, pp.161-186.
- Presciuttini, Paola. *Trotula*. Meridiano Zero : Bologna, 2013.

- Rowland, Beryl. *Exhuming Trotula, Sapiens Matrona of Salerno*. Florilegium, 1, 42–57, 1979.
- Santucci, Francesca. *Virgo virago: Donne fra mito e storia, letteratura ed arte, dall'Antichità a Beatrice Cenci*. Catania: Akkuaria, 2008.
- Sattler, Janyne. “Os eixos e os corpos”. In: *Epistemologia dos Eixos*. Smith, Plínio; Figueiredo, Nara. (org.). São Paulo, 2021 (no prelo).
- Simoni, Karine; Deplagne, Luciana Eleonora de Freitas. “Mil anos depois: notas sobre a tradução para o português brasileiro do tratado de medicina para as mulheres de Trotula di Ruggiero (séc. XI)”. *Revista Graphos*, vol. 19, n° 3, UFPB/PPGL, 2017, pp.161-174.
- Simoni, Karine; Deplagne, Luciana Eleonora de Freitas (org.). *Trotula de Ruggiero. Sobre as Doenças das Mulheres*. Tradução: Calado, Alder Ferreira & Karine Simoni. Florianópolis: UFSC/DLLE/PGET, 2018. [A edição impressa está esgotada, mas a obra pode ser encontrada aqui: <https://drive.google.com/file/d/16O4YLVg94DgxCuxUKo0S4N23uGrwaql7/view>
- Winkler, Mary G. “The Anatomical Theatre”. *Literature and Medicine*, n.12, 1993.