

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

JANUÁRIA MONTEIRO MENEGOTTO

**EXPERIÊNCIAS MENSTRUAIS DE MENINAS ADOLESCENTES DA PERIFERIA  
DE PORTO ALEGRE**

Porto Alegre  
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

JANUÁRIA MONTEIRO MENEGOTTO

**EXPERIÊNCIAS MENSTRUAIS DE MENINAS ADOLESCENTES DA PERIFERIA  
DE PORTO ALEGRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS como requisito final para a obtenção do título de Mestrado em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Fernanda Bittencourt Ribeiro

Porto Alegre  
2022

## **Ficha Catalográfica**

M541e Menegotto, Januária Monteiro

Experiências menstruais de meninas adolescentes da periferia de  
Porto Alegre / Januária Monteiro Menegotto. – 2022.  
99 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em  
Ciências Sociais, PUCRS.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Bittencourt Ribeiro.

1. Menstruação. 2. Meninas adolescentes. 3. Periferia. 4. Feminismo  
interseccional. 5. Gênero. I. Ribeiro, Fernanda Bittencourt. II.  
Título.

## AGRADECIMENTOS

À Alice, Amanda, Samanta, Mariah, Ludmilla e Ketlyn, por escreverem essa dissertação comigo.

À minha orientadora, Fernanda Bittencourt Ribeiro, por me estimular a encontrar o meu caminho com tanta delicadeza e calma, e pela leitura criteriosa.

À CAPES, pela bolsa e pela fé na pesquisa, apesar de um governo que sabota a ciência.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS e suas professoras e seus professores, por existirem, resistirem e insistirem.

Ao *Idades - grupo de estudos e pesquisas em antropologia*, coordenado pela professora Fernanda Bittencourt Ribeiro, por ter me acolhido e me entusiasmado com o PPGCS da PUCRS, antes mesmo de eu entrar no mestrado.

À banca de qualificação e de defesa, Daniela Tonelli Manica e Angelo Brandelli Costa, pela leitura dedicada e pelas trocas valiosas.

Às colegas e ao colega de mestrado, Jéssica, Gabriela, Maurem e Jacson, com quem sempre pude contar e com quem gostaria de ter tomado vários cafés.

À minha mãe amada, por cuidar de mim cuidando da Rosa.

Ao meu pai, por ser um grande entusiasta da vida acadêmica e me incentivar tanto nesse caminho (espero estar te orgulhando em algum lugar, pai).

À minha vó Bodó, por ser tão presente e tão forte.

À Rosa, por tudo o que aconteceu desde a sala de parto.

Ao Regi, pelo amor e por sonhar junto comigo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

## RESUMO

Menstruar pela primeira vez é um evento que cria uma nova realidade. A menarca é culturalmente significada como a entrada na *feminilidade* e isso implica uma série de imperativos na vida de quem menstrua. Neste trabalho de mestrado em Antropologia Social, tomo a menstruação como fio condutor para mergulhar no universo de seis meninas que vivem em uma região da periferia da cidade de Porto Alegre (Brasil). O objetivo é estudar as temáticas que se desdobram a partir das experiências menstruais dessas adolescentes, como: o discurso hegemônico patriarcal cis-heteronormativo, que carrega uma série de dispositivos de controle e vigilância sobre os corpos de meninas e mulheres; a imposição do saber biomédico e suas consequências para as diferentes formas de existências menstruais; os sentimentos de nojo, vergonha e abjeção culturalmente projetados no sangue menstrual; a menstruação como um território também de resistência e enfrentamento às violências da vida cotidiana. O texto tem como ponto central as histórias das seis meninas e usa essa etnografia para dialogar com autoras e abordagens que se relacionam com o tema menstruação de alguma forma. Além disso, a pesquisa se propõe a usar a interseccionalidade como ferramenta analítica para pensar de que maneira questões de gênero, classe e raça afetam e moldam a complexidade e a diversidade de experiências menstruais.

**Palavras-chave:** Menstruação. Meninas adolescentes. Periferia. Feminismo interseccional. Gênero.

## ABSTRACT

Menstruating for the first time is an event that creates a new reality. Menarche is culturally signified as the entrance into *womanhood* and this implies a series of imperatives in the life of those who menstruate. In this master's degree work in Social Anthropology, I take the menstruation as a common thread to dive into the universe of six girls, who live in a peripheral region of the city of Porto Alegre (Brazil). The objective is to study the themes that unfold from these teenager's menstrual experiences, such as: the hegemonic patriarchal cis-heteronormative discourse, which brings up a series of control and surveillance devices over the bodies of girls and women; the imposition of the biomedical knowledge and its consequences for different forms of menstrual existence; the feelings of disgust, shame, and abjection culturally projected on the menstrual blood; the menstruation as a site of resistance and confrontation to common life's violences. The text has as its focal point the six girls' stories and uses this ethnography to create a dialogue with authors and approaches that relate to the subject of menstruation somehow. In addition, the research aims to use the intersectionality as an analytic tool to reflect on how gender, class and race issue affect and shape the complexity and diversity of menstrual experiences.

**Key Words:** Menstruation. Teenager girls. Slum outskirts. Intersectional feminism. Gender.

JANUÁRIA MONTEIRO MENEGOTTO

**EXPERIÊNCIAS MENSTRUAIS DE MENINAS ADOLESCENTES DA PERIFERIA  
DE PORTO ALEGRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUCRS como requisito final para a obtenção do título de Mestrado em Ciências Sociais.

Aprovada em: 26 de agosto de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

---

Dra. Fernanda Bittencourt Ribeiro

---

Dra. Daniela Tonelli Manica

---

Dr. Angelo Brandelli Costa

Porto Alegre

2022



## Sumário

1 INTRODUÇÃO .....	9
1.1 Menstruação no armário.....	9
1.2 Menstruação e cultura .....	11
1.3 Virar mocinha: menstruação à luz da Antropologia da Infância e da Juventude .....	15
1.4 Menstruação e desigualdade social .....	18
1.5 Caminhos da pesquisa.....	22
1.6 Questões metodológicas.....	23
2 A MENSTRUACÃO.....	26
2.1 Menstruação, gênero e poder.....	26
2.2 Menstruação e o discurso biomédico .....	31
2.2.1 Pré-conceitos da ciência.....	33
2.2.2 Normatividade menstrual .....	38
3 INTERSECCIONALIDADE: UMALENTE MULTIFOCAL PARA ENXERGAR O MUNDO.....	43
3.1 Para entender a interseccionalidade .....	43
3.2 Jeitos de usar a interseccionalidade.....	45
3.2.1 A matriz de dominação .....	45
3.2.2 A estrutura dos domínios de poder.....	47
4 MENINAS QUE MENSTRUAM: ENTRE EXPECTATIVAS E NOJOS .....	49
4.1 “Aí, quando eu vi, foi, desceu” .....	52
4.2 “É um sangue sujo que desce pela vagina” .....	57
4.3 “Eu sempre levo um casaco pro colégio” .....	65
4.4 “Troquei a minha saúde pela da galinha” .....	73
4.5 “Quem menstruava era o homem, o Adão, na verdade” .....	80
4.5.1 Adão e Eva.....	80
4.5.2 Auto-observação, coágulos e Tik Tok.....	82
4.5.3 Absorventes .....	83
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
REFERÊNCIAS.....	91

# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1 Menstruação no armário

As primeiras linhas desta dissertação começaram a ser escritas em 2021, alguns instantes depois de eu ler que “[...] menstruation is as old as humanity itself” (BOBEL, 2020, p. 1)<sup>1</sup>. Se na frase substituíssemos *menstruação* por algum outro processo fisiológico, por exemplo, *respiração*, soaria um tanto óbvio. Mas com a menstruação é diferente. A frase não soa banal e talvez até surpreenda quem lê.

Sabemos – ou deveríamos saber – que menstruar é um processo natural e vital, que acontece para a imensa maioria das pessoas com aparelho reprodutor feminino. A questão é que, ao longo da história, pouco falamos sobre menstruação e muito a apagamos da nossa cultura. Com raras exceções entre culturas e eras históricas, socializamos e aculturamos o processo menstrual, transformando-o em um evento que nos ensinaram a esconder. E como o escondemos.

Escondemos através da linguagem: o que não é dito ou é dito em eufemismos e metáforas. A lista ao redor do mundo é longa<sup>2</sup>: “tô de chico” (Brasil), “*got the painters in*” (Inglaterra), “*Juana la colorada*” (Colômbia), “*les communistes*” (França), “*me cantó el gallo*” (Porto Rico), “*me vino la que te conté*” (Venezuela), “joga o Benfica” (Portugal), “*de tomatensoep is overgekook*” (Holanda), “*erdbeerwoche*” (Alemanha).

São muitos os codinomes para a menstruação. Isso é sinal de que, via de regra, a menstruação é excluída do território do nominável. A linguagem também esconde a menstruação.

Igualmente a escondemos através de “microgestos da vergonha” (LLORENTE, 2020), já que não se trata apenas de não chamarmos as coisas pelo nome, mas também do sentimento de constrangimento de ter que pedir um absorvente emprestado ou de estar em um local público e levar o absorvente escondido até o banheiro para trocar. Ou ainda, a busca incansável pelo absorvente mais discreto, que não marque na calça.

Se *o pessoal é político*, como dizia o slogan da segunda onda do feminismo, é provável que estas primeiras linhas tenham se anunciado para mim bem antes de 2021,

---

<sup>1</sup> Tradução: “[...] menstruação é tão antiga quanto a própria humanidade”.

<sup>2</sup> Uma pesquisa do aplicativo Clue em parceria com a International Women's Health Coalition, realizada em 190 países e com 90 mil pessoas, revelou mais de 5 mil eufemismos e metáforas para menstruação, em dez idiomas distintos.

quando um evento me trouxe mais clareza sobre a minha relação – e a de outras mulheres e meninas – velada com a menstruação.

Volto, então, a 2014.

Eu trabalhava dando oficinas de criatividade para um grupo de meninas de uma escola pública. Era um grupo pequeno, com aproximadamente oito garotas, e nós nos encontrávamos semanalmente. Os encontros duraram quase quatro anos. Quando começamos, a média de idade das meninas era dez anos. Desde o início, tínhamos uma boa intimidade e cumplicidade: elas confiavam muito em mim, e eu, em cada uma delas. As aulas sempre se iniciavam com uma roda de conversa, com tema livre, na qual surgiam os mais diversos assuntos: do irmão traficante que tinha sido preso ao melhor sabor de sacolé que era vendido no mercadinho do bairro. Até que um dia, surgiu um "sora, a fulana ficou mocinha". E eu olho para a fulana, que está com o olhar baixo e com um meio sorriso, sem saber muito bem como reagir à revelação das amigas. Lembro de me fazer de desentendida e perguntar "Como assim, virou mocinha?". E vieram respostas impacientes como "Ai, sora, tu sabe, aquilo que acontece com as mulheres", "Ela tá naqueles dias", "Maré vermelha, sabe?". Claro que depois eu disse que tinha entendido e tivemos uma conversa, ainda bastante tímida, sobre menstruar. E me lembro de sair da aula intrigada com algo que talvez eu nunca tivesse parado, de fato, para pensar: o tanto de vergonha que esse assunto gera. E refletindo que não era só ali, entre mim e as meninas que isso acontecia.

Por que não chamamos menstruação pelo nome? Por que a apagamos das nossas conversas? Por que desejamos que ela seja invisível para as outras pessoas?

*Menstrual closet* é um termo criado pela cientista política Iris Marion Young, que afirma que “[...] from our earliest awareness of menstruation until the day we stop, we are mindful of the imperative to conceal our menstrual processes” (YOUNG, 2005, p. 106)<sup>3</sup>. E ela não é a única autora que se debruça sobre a ocultação da experiência menstrual, encarando essa experiência como um evento interpretado socialmente como vergonhoso e repulsivo, e de onde surge uma ideia comum de encobrimento.

Young (2005) escreveu sobre não tirarmos nossa menstruação do armário e viver acreditando que ela deve ser escondida. Simone de Beauvoir (1970) afirma que a primeira menstruação de uma garota desperta os sentimentos de vergonha pelo corpo. Sonia Kruks (2001) definiu a vergonha como a estrutura primária da experiência de vida das mulheres.

---

<sup>3</sup> Tradução: “[...] desde a nossa primeira percepção da menstruação até o dia em que paramos, estamos atentas ao imperativo de ocultar nossos processos menstruais”.

Eugenia Tarzibachi (2017) afirma que, na nossa cultura, a vergonha tem um lugar particular na construção corporal feminina. Jane Ussher (2006) usa a expressão *unspeakable bodies*, referindo-se a como o silêncio em torno da vergonha menstrual resulta no autoisolamento das mulheres. Sandra Bartky (1990) fala que a vergonha das pessoas que menstruam é menos uma emoção particular e mais um sentimento compartilhado, consequência das relações sociais patriarcais, de um olhar masculino que regula a proximidade-distância de cada mulher do ideal de feminilidade.

## 1.2 Menstruação e cultura

Menstruar, definitivamente, não é apenas um acontecimento biológico mensal.

Biologicamente falando, a menstruação é o período do ciclo menstrual em que o endométrio, a camada mais interna do útero, é eliminado pelo corpo em forma de sangue. Em geral, essa camada se constrói e se renova a cada mês, ou a cada ciclo, quando não há gravidez. Em toda a nossa vida, menstruamos cerca de 400 a 500 vezes, sangrando cerca de 30 a 80 mililitros por vez.

E isso acontece todos os meses para todas as pessoas que menstruam hoje no planeta: aproximadamente 1,8 bilhão de meninas, mulheres, homens transgênero e pessoas não binárias em idade reprodutiva<sup>4</sup>. Significa que, em média, 26% da população do mundo passa de três a sete dias por mês menstruada. Aqui no Brasil, 60 milhões de pessoas menstruam, ou seja, 30% do Brasil menstrua (BAHIA, 2021).

Mas falar de menstruação vai além. É falar de corpo como algo que é natural e cultural; organismo biológico sexuado, que também é receptor e produtor de sentido e discurso.

Esta relação natureza/cultura, e os processos de significação e de elaboração de sentido que nela se dão, é uma discussão cara à antropologia. Não seria possível, aqui, dar conta de toda a produção teórica sobre o tema. Ainda assim, trago algumas perspectivas analíticas que se ligam com meu objeto de estudo e que apontam a distinção entre biologia e cultura como sendo, ela mesma, cultural.

Investigadora das temáticas do corpo e das sexualidades, Fabíola Rohden coloca que "saber de que maneira, o que e por quem é definido o que é da ordem da natureza ou da ordem da cultura é fundamental para se discutir como se constrói a relação entre sexo e gênero" (ROHDEN, 2001, p. 18). Isso significa que, quando falamos de corpos, não existe

---

<sup>4</sup>Dados retirados do documento *Guidance on Menstrual Health and Hygiene*, da UNICEF (2019).

uma noção universal e cristalizada do que é natureza, do que é biológico. A autora sugere que tal noção é instável e questionável, borrando, assim, a fronteira natural/cultural e colocando sob suspeita nossos pressupostos mais enraizados.

Daniela Manica (2018), em um texto que enfoca o útero e as temáticas que se desdobram a partir dele, explora várias abordagens que rompem com o dualismo natureza/cultura. A autora faz isso observando, na bibliografia socioantropológica, diferentes discussões em torno do corpo, que se deram e se dão em variados contextos e correntes de pensamento.

Uma das abordagens que Manica apresenta é o estudo de Thomas Laqueur, autor que se dedica a pesquisar a trajetória histórica de construção das diferenças entre os sexos, tal como as concebemos hoje. O autor afirma que a ideia da diferença sexual entre dois sexos biológicos é uma concepção que pode ser contextualizada na História.

Segundo Laqueur, até o Renascimento, predominava o modelo grego, que reconhecia somente um sexo biológico, “no qual o homem era a medida de todas as coisas, a definição de corpo humano e de perfeição” (MANICA, 2018, p. 26). Nesse contexto, os órgãos reprodutivos masculinos e femininos eram vistos como iguais em essência, mas com desvantagens para o aparelho feminino, considerado inferior (a vagina e o colo do útero não eram diferentes do pênis, mas constituíam uma versão menos desenvolvida de pênis). Mulheres e homens, portanto, não seriam definidos por uma diferença biológica, mas por seu grau de perfeição.

Fabiola Rohden (1998), que também aborda a perspectiva de Laqueur, detalha:

Dependendo da quantidade de calor atribuída a cada corpo, ele se moldaria, em termos mais ou menos perfeitos, em um corpo de homem quando o calor foi suficiente para externalizar os órgãos reprodutivos, ou em um corpo de mulher quando foi insuficiente e os órgãos permaneceram internos. As diferenças seriam de grau, compondo uma hierarquia vertical entre os gêneros: os órgãos reprodutivos vistos como iguais em essência e reduzidos ao padrão masculino (ROHDEN, 1998, p. 128-129).

De acordo com Rohden, o argumento de Laqueur é que, só a partir do século XVIII, a diferença entre homens e mulheres passa a ser identificada nos corpos, como dois sexos. Antes disso, existiria um único corpo, submetido a designações sociais que marcariam essa diferença de gênero, comportando “uma relação hierárquica entre seres considerados de acordo com uma escala de perfeição” (ROHDEN, 1998, p. 129). Nessa noção unissexuada de corpo, a menstruação também não seria exclusividade das mulheres: era vista como mais um exemplo da tendência dos corpos humanos ao sangramento, “sendo o orifício por onde o sangue passa percebido como não muito significativo” (NICHOLSON, 2000).

Ampliando o debate, a antropóloga Marilyn Strathern oferece um olhar que desafia o pensamento dicotômico ocidental e a concepção europeia sobre a ideia de natureza *versus* cultura. Muito influenciada por Roy Wagner, Strathern questiona a “obsessão que a cultura ocidental tem por sua própria autodefinição” (STRATHERN, 2014, p. 42) e se preocupa em compreender os povos da Melanésia nos seus próprios termos.

Seu estudo com o povo Hagen mostra uma organização da vida social bastante complexa e particular, na qual natureza e cultura não existem como categorias que organizam e distinguem questões da vida social. Entre os Hagen, a distinção está entre o doméstico (*mbo*) e o selvagem (*romi*), e tal distinção se associa às coisas designadas a mulheres e homens. Para este povo, tanto *mbo-romi* quanto o que chamamos de *gênero* na cultura ocidental são fisiologicamente constitutivos, isto é, são da ordem do mundo dado e não do mundo produzido. E, diferentemente da dicotomia natureza/cultura, a relação *mbo-romi* não envolve superioridade ou controle de uma categoria sobre a outra.

*Mbo e romi mantêm uma relação antitética, e não hierárquica, processual. O domínio doméstico não é visto como colonizador do selvagem; o desenvolvimento da consciência social nas pessoas não é representado como a cultura que transcende a natureza (STRATHERN, 2014, p. 74).*

Os estudos de Strathern mostram que o povo Hagen não imagina nada próximo à noção ocidental da relação natureza e cultura, provocando, ao modo de Roy Wagner (2012), um deslocamento das nossas próprias noções de cultura e de natureza.

É evidente que a discussão sobre a questão natureza *versus* cultura está longe de se encerrar aqui. São conhecidos diversos outros estudos importantes que lidam com outras cosmovisões e modos de pensar o mundo. Poderiam ser citados o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro, a antropologia da natureza de Bruno Latour, o pensamento ecológico de Tim Ingold. Entretanto, para o que busco discutir nesta pesquisa, as contribuições de Rohden, Manica e Strathern oferecem um diálogo mais próximo e afinado com o meu tema.

De um ponto de vista prático, no campo da saúde sexual e reprodutiva, corpos demandam a necessidade de políticas públicas. No campo sociocultural, história, trabalho, economia, moral e religião atravessam os corpos. Menstruar, portanto, também é um processo que se relaciona com cultura, educação, saúde, sociedade e economia; que une o pessoal e o político, o privado e o público, o fisiológico e o cultural. E o significado atribuído aos corpos que menstruam e a forma como esses corpos vivenciam as experiências dependem dos contextos socioculturais e históricos que eles ocupam. Ou seja, o gênero não é algo que exista a priori nos seres humanos, ele é resultado do que Teresa de Lauretis (1987, p. 3) chama de

*tecnologia do gênero*, “[...] the product and the process of a number of social technologies, of techno-social or bio-medical apparatus”<sup>5</sup>.

Baseada no pensamento foucaultiano, Lauretis adota uma noção ampla de tecnologia, entendendo-a como produtora de subjetividades, como um conjunto de práticas discursivas e forças culturais que provoca efeitos nos corpos. A *tecnologia do gênero* é, portanto, um mecanismo que aciona práticas e discursos para produzir sujeitos que se identifiquem como homens e mulheres, meninos e meninas.

Pensando junto com Simone de Beauvoir, Eugenia Tarzibachi, Chris Bobel, Sharra Vostral e diversas outras autoras, posso dizer que a menstruação é um evento carregado de sentidos socioculturais e de práticas discursivas que, sem dúvida, produzem efeitos nos corpos de quem menstrua.

Como o foco da minha pesquisa são as adolescentes, olhei especialmente para efeitos que dizem respeito a elas. Começando pela menarca (a primeira menstruação), que, na cultura ocidental, é vista como uma transição simbólica da menina para a mulher.

Ou ainda, pensando com Tarzibachi (2017), pode-se dizer que os corpos que menstruam são automaticamente situados em uma “ficção chamada feminilidade”. Sob essa perspectiva, é preciso falar sobre menstruação para além dos gêneros, pois nem toda mulher menstrua e nem todo mundo que menstrua é mulher. Contudo, este trabalho investiga a experiência de garotas cisgênero – e, portanto, os termos menina e mulher serão recorrentes. Mas menstruar não é apenas “coisa de mulher” ou questão de “saúde feminina”, afinal, homens transgênero e pessoas não binárias menstruam, e mulheres trans nunca vão menstruar. “Usar termos descritivos, como pessoa que menstrua [...] é amplificar entendimentos e escapar da naturalização normativa do binarismo de gênero” (BURIGO, 2021).

Quando, no fim dos anos 1970<sup>6</sup>, Gloria Steinem escreveu o debochado “If Men Could Menstruate”, expôs o sexismo que molda a cultura menstrual ocidental, deixando claro que a menstruação também é (como tudo o que diz respeito ao corpo e às corporalidades, especialmente se estes forem marcados como femininos) uma questão de poder.

Clearly, menstruation would become an enviable, worthy, masculine event: Men would brag about how long and how much. Young boys would talk about it as the envied beginning of manhood. Gifts, religious ceremonies, family dinners, and stag parties would mark the day. To prevent monthly work loss among the powerful, Congress would fund a National Institute of Dysmenorrhea. Doctors would research

---

<sup>5</sup> Tradução: “[...] o produto e o processo de um conjunto de tecnologias sociais, de aparatos tecno-sociais ou biomédicos”.

<sup>6</sup> O artigo “If Men Could Menstruate”, de Gloria Steinem, foi publicado pela primeira vez em 1978, na *Ms. Magazine*. A versão consultada para este texto está publicada em *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, 2020.

little about heart attacks, from which men were hormonally protected, but everything about cramps (STEINEM, 2020, p. 353-354)<sup>7</sup>

"Yes. Menstruation matters" (BOBEL, 2020, p. 4,)<sup>8</sup>. E dar relevo a ela, buscando descobrir o que acontece quando centramos a atenção sobre esse acontecimento é um dos objetivos desta pesquisa. Que tipo de conhecimento é conquistado quando a menstruação emerge como uma categoria dinâmica de análise? De partida, é possível afirmar que a atenção às questões menstruais traz à tona debates e tensões sociais mais amplos, incluindo desigualdade de gênero, de raça, de idade, de classe, de orientação sexual.

No livro *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*, Chris Bobel e Sharra Vostral (2020) cunham o termo *critical menstruation studies*. Semelhante aos estudos críticos de gênero ou estudos críticos de raça, os estudos críticos da menstruação têm como premissa a menstruação como uma categoria de análise: “[...] is a coherent and multidimensional transdisciplinary subject of inquiry and advocacy, one that enables an exciting epistemological clarity that holds significant potential for knowledge production and social transformation” (BOBEL, 2020, p. 4)<sup>9</sup>.

Adoto aqui essa perspectiva das autoras, encarando a menstruação como unidade de análise e como uma ferramenta – conceitual e simbólica – para revelar desigualdades e complexificar experiências.

### 1.3 Virar mocinha: menstruação à luz da Antropologia da Infância e da Juventude

Nesse universo, escolhi um recorte que abarca três principais marcadores – o gênero feminino, a infância/juventude e a classe popular. Assim, da articulação de temas como infância-adolescência, menstruação e periferia resulta a dissertação *As experiências menstruais de meninas adolescentes da periferia de Porto Alegre*. E, dos temas que a pesquisa enuncia, a infância-adolescência é estudada a partir da perspectiva da Antropologia da Infância e Juventude.

---

<sup>7</sup> Tradução: “Claramente, a menstruação se tornaria um evento masculino invejável, valioso: os homens se gabariam de quanto e por quanto tempo menstruaram. Os garotos se refeririam a ela como o invejado marco do início da masculinidade. Presentes, cerimônias religiosas, jantares de família e festinhas de rapazes marcariam o dia. Para evitar a perda mensal de produtividade no trabalho entre os poderosos, o Congresso financiaria um Instituto Nacional de Dismenorreia. Os médicos pesquisariam pouco sobre ataques cardíacos, dos quais os homens estariam hormonalmente protegidos, mas tudo sobre cólicas”.

<sup>8</sup> Tradução: “Sim. A menstruação importa”.

<sup>9</sup> Tradução: “[...] é um objeto transdisciplinar coerente e multidimensional de investigação e *advocacy*, que permite uma clareza epistemológica entusiasmante e que possui um potencial significativo para a produção de conhecimento e transformação social”.



A Antropologia da Infância e da Juventude, enquanto disciplina científica, surge no sentido de identificar a presença da infância e da juventude no desenvolvimento do pensamento antropológico, compreendendo a sociedade a partir do fenômeno social destas fases da vida. Através dessa lente, como explica Clarice Cohn (2013), crianças e jovens são vistos como sujeitos sociais plenos, não como seres incompletos, treinando para a vida adulta, encenando papéis sociais, “adquirindo competências e formando sua personalidade social, mas sim tendo um papel ativo na definição da própria condição” (COHN, 2013, p. 21).

Para Andrea Szulc (2015), falar de infâncias e juventudes também requer levar em consideração um sistema complexo e multifacetado. A heterogeneidade de experiências e representações infantis em diferentes cenários históricos, sociais, econômicos e culturais confirma o caráter social da infância, colocando-a como algo constituído por variáveis como gênero, raça, classe, etnia, religião.

Cohn e Szulc, cada uma à sua forma, reforçam, portanto, a importância de compreendermos a noção de infância como uma construção, que está sujeita a transformações históricas, contextos geográficos, sociais e políticos e que é atravessada por diversos marcadores sociais da diferença.

Para elas, a heterogeneidade de experiências e representações infantis em diferentes enquadramentos coloca a infância como algo constituído por variáveis diversas e multifacetadas, que se combinam e se cruzam. E quando falamos de experiências e representações de meninas, vale lembrar Simone de Beauvoir, que, em um capítulo chamado “Infância” (que se inicia com a consagrada frase “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”), afirma que “é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino” (BEAUVOIR, 1970b, p. 9).

Menstruar pela primeira vez, o popular “virar mocinha”, é um evento que cria uma nova realidade. A menina que menstrua tem seu corpo automaticamente localizado em um lugar construído socialmente, a *feminilidade*.

Em uma sociedade sexualmente igualitária, ela só encararia a menstruação como sua maneira particular de atingir a vida adulta; o corpo humano conhece nos homens e nas mulheres muitas outras servidões mais repugnantes: eles se acomodam facilmente porque, sendo comuns a todos, não representam uma tara para ninguém. As regras inspiram horror à adolescente porque a precipitam numa categoria inferior e mutilada. Esse sentimento de decadência pesará fortemente sobre ela. Conservaria o orgulho de seu corpo sangrento se não perdesse seu orgulho de ser humano (BEAUVOIR, 1970b, p. 56).

Embora o trecho de Simone de Beauvoir traga reflexões importantes sobre menstruar na adolescência, sobre os sentimentos que o sangue menstrual provoca e sobre desigualdades de gênero e, mesmo que globalmente existam semelhanças na forma como a menarca e a

menstruação são vivenciadas, existem inúmeras diferenças culturais, que incluem crenças, práticas e restrições específicas impostas às meninas e mulheres durante o ciclo menstrual (HAWKEY; PERZ; USSHER, 2020). Há ainda os não menos relevantes abismos socioeconômicos que, sem dúvida, impactam e diferenciam as experiências de pessoas que menstruam. Afinal, como já foi citado aqui, não existe uma experiência feminina universal.

Ao prestarmos atenção ao que é comum no contexto da cultura ocidental, a menarca é vista como uma transição simbólica da infância para a vida adulta, um período de crescimento e mudança, muitas vezes ligado à maturação sexual. E que, como coloca Eugenia Tarzibachi (2017), talvez tenha a potência de marcação de gênero semelhante ao “é menino!” ou “é menina!” que o médico ou a médica proclamava na hora do parto. Tornar-se uma menina-mulher que menstrua marca fortemente um caminho social de existência que será percorrido a partir daí. A menarca é vista como uma transição “natural” de menina para mulher e representa a necessidade de adotar práticas de controle do corpo para encaixá-lo no que se entende por feminino. E o termo *feminino* abarca aqui dois temas de peso: maternidade e sexualidade.

A maternidade segue sendo usada como sentido central para explicar o que é a menstruação. Menstruo, logo posso ser mãe. Quando se nasce com aparelho reprodutor feminino, a maternidade é o destino socialmente esperado.

Não há dúvida sobre a importância de meninas serem educadas para o início da vida reprodutiva – afinal, só assim terão as informações necessárias para sua autonomia corporal –, mas definir “[...] la menstruación como preparación para la maternidad vuelve a colocar como horizonte del proyecto vital de una niña su posición como madre” (TARZIBACHI, 2017, p. 265)<sup>10</sup>.

Quais narrativas sobre menstruação foram e seguem sendo criadas? Ensinamos meninas sobre seus direitos não reprodutivos, em outras palavras, que escolher não ter filhos ou filhas é uma possibilidade tão considerável quanto decidir ter?

Via de regra, a menstruação se explica a partir do processo de fecundação que reforça as narrativas tradicionais sobre gênero: o óvulo passivo que cai pelo tubo falopiano, o espermatozoide ativo que vence e penetra. O ciclo menstrual é descrito “[...] as being designed to

---

<sup>10</sup> Tradução: “[...] a menstruação como uma preparação para a maternidade coloca no horizonte do projeto vital de uma menina sua posição como mãe”.

produce eggs and prepare a suitable place for them to be fertilized and grown - all to the end of making babies” (MARTIN, 1991, p. 486)<sup>11</sup>.

Em uma sociedade em que a maternidade é culturalmente enfatizada e simboliza a maior vocação das mulheres, o que se apresenta a meninas ao relacionar menstruação à maternidade é uma construção mergulhada em estereótipos, que não dá conta da complexidade e da realidade concreta dos desejos e dos corpos humanos.

Há ainda a associação *primeira menstruação e sexualidade*. Se quando a menarca acontece ainda é cedo para a maternidade, já não o é para a sexualidade:

The first menstruation is rather associated with sexuality. It is too early for motherhood, but the girl is no longer just a girl – so she is defined as a sexual being. It is thought that she now starts having desires and could have sexual relationships. And that is negative. The first menstruation cannot be celebrated, it is rather something shameful to be hidden away, because it is the decisive step towards sin and shame, much more than a step towards motherhood (THURÉN, 1994, p. 2)<sup>12</sup>.

No terreno da sexualidade, a menstruação transforma-se em um fluido abjeto, motivo de vergonha, de repulsa, de nojo. Como aponta Tarzibachi, o binômio vergonha-ocultação é um dispositivo essencial na “[...] construcción corporal femenina dentro de nuestra cultura y, no simplemente como un opuesto lineal al orgullo, sino como un profundo sentimiento de inadecuación de sus cuerpos” (TARZIBACHI, 2017, p. 72)<sup>13</sup>.

#### 1.4 Menstruação e desigualdade social

Para além do recorte de gênero e do grupo etário, na minha pesquisa se fez fundamental olhar para outros marcadores, especialmente classe social e raça.

Em 2014, a Organização das Nações Unidas (ONU) reconheceu que o direito de meninas e mulheres à saúde menstrual é uma questão de saúde pública mundial e de direitos humanos. E, segundo a ONU Mulheres (UN WOMEN, 2019), no mundo todo 12,8% de meninas e mulheres vivem na pobreza, o que muitas vezes as impede de acessar meios adequados e seguros para gerenciar seus períodos de menstruação.

<sup>11</sup> Tradução: “[...] como sendo projetado para produzir óvulos e preparar um local adequado para eles serem fertilizados e crescerem – tudo com a finalidade de fazer bebês”.

<sup>12</sup> Tradução: “A primeira menstruação está bastante associada à sexualidade. É muito cedo para a maternidade, mas a menina não é mais apenas uma menina – então ela é definida como um ser sexual. Pensa-se que agora ela começa a ter desejos e pode ter relações sexuais. E isso é negativo. A primeira menstruação não pode ser celebrada, é antes algo vergonhoso para ser escondido, porque é o passo decisivo para o pecado e a vergonha, muito mais do que um passo para a maternidade”.

<sup>13</sup> Tradução: “[...] construção corporal feminina dentro da nossa cultura e, não apenas como um oposto simétrico ao orgulho, mas como um profundo sentimento de inadequação dos seus corpos”.

Dados apresentados no relatório *Pobreza menstrual no Brasil: desigualdades e violações de direitos* (UNFPA; UNICEF, 2021) demonstram como, no Brasil, crianças e adolescentes que menstruam têm seus direitos violados. O documento descreve pobreza menstrual – ou precariedade menstrual – como uma série de “desafios a direitos e insumos de saúde” (UNFPA; UNICEF, 2021, p. 4), que figuram na existência de meninas, mulheres, homens trans e pessoas não binárias que menstruam e não têm acesso a recursos, infraestrutura e conhecimento para que tenham plena capacidade de cuidar da sua menstruação. Em outras palavras, pobreza menstrual é a realidade de uma considerável parte das pessoas que menstruam no país: sem acesso a produtos de rotina menstrual<sup>14</sup> – como absorventes ou coletores –, a água potável, a saneamento básico, tampouco a uma educação apropriada para lidar com o seu período menstrual.

Pesquisas realizadas em diversas regiões do mundo reportam que, na falta de acesso a produtos menstruais, meninas e mulheres usam soluções improvisadas para absorver o sangramento, como folhas de jornal, sacolas plásticas, meias, panos velhos, sabugo de milho e até miolo de pão, o que aumenta as chances de infecção e coloca sua saúde em risco (UN WOMEN, 2019).

Fazendo um recorte etário, os impactos que a pobreza menstrual tem sobre a vida das meninas vão além da saúde. Muitas adolescentes<sup>14</sup> perdem aulas ou até abandonam os estudos por falta de dinheiro para comprar absorventes.

A pesquisa *We Can't Wait: A Report on Sanitation and Hygiene for Women and Girls*, realizada em parceria pela Water Aid e pela Unilever (2013), informa que 1,25 bilhão de meninas e mulheres ao redor do mundo não têm acesso a banheiros privados e seguros e que 526 milhões sequer têm banheiros nos locais onde vivem.

No Brasil, os dados sobre a precariedade menstrual ainda são escassos, mas sabe-se que 17% das meninas de até 19 anos não têm acesso à rede geral de distribuição de água (BRK AMBIENTAL, 2018). Isso significa que essas meninas provavelmente vão depender da infraestrutura oferecida nas escolas para gerenciar seu período menstrual. O problema é que as escolas públicas brasileiras nem sempre estão preparadas para receber meninas que menstruam. Os banheiros de muitos colégios refletem o sucateamento e o descaso com a educação pública do Brasil: com frequência são locais sujos, sem privacidade para as meninas e sem água, sabão e papel higiênico disponíveis. Segundo um relatório do UNFPA e UNICEF

---

<sup>14</sup> Adoto neste trabalho o termo “produtos de rotina menstrual”, ao invés do usual “produtos de higiene menstrual”, por acreditar que a palavra “higiene” remete a algo que precisa ser limpo, o que não é o caso da menstruação, que não é suja.

(2021), estima-se que no Brasil 1,24 milhão de meninas (11,6% do total de alunas) não tenham à sua disposição papel higiênico nos banheiros das escolas onde estudam; a pia não existe ou não funciona para quase 652 mil delas (6% do total); e 3,5 milhões de meninas estudam em escolas que não oferecem sabão para que estudantes lavem as mãos no banheiro. E, como podemos imaginar diante da realidade brasileira, as meninas negras são maioria nesses números, representando mais de 60% de cada um dos três grupos.

Tal como a falta de dinheiro para comprar produtos menstruais, as instalações inadequadas podem afetar a experiência das meninas na escola, levando à baixa frequência, à diminuição do rendimento ou até mesmo ao abandono escolar, como aponta uma matéria do *The Intercept Brasil* (BRAGA, 2020), que estima que as estudantes perdem até 45 dias de aula a cada ano letivo por causa da menstruação.

Muito precisa ser feito em torno da geração de políticas públicas relacionadas à menstruação. Os Estados devem olhar para a pobreza menstrual sob a perspectiva da garantia dos direitos humanos e da equidade de gênero. Menstruar, afinal, não impacta apenas a esfera privada, impacta a saúde pública e os direitos sexuais e reprodutivos e tem relação direta com o direito a água, saneamento básico, cidadania e autonomia corporal.

A esse respeito, vale ressaltar que, nos últimos anos, o tema da pobreza menstrual vem ganhando espaço em agendas políticas globais e locais.

O Dia Internacional da Higiene Menstrual, 28 de maio – data que existe desde 2014 –, parece ser um marco da visibilidade que o assunto começou a alcançar na esfera pública. *Menstrual Hygiene Day* também é uma plataforma global<sup>15</sup>, coordenada pela WASH United, que reúne governos, setor privado, organizações não governamentais, mídia, cidadãos e cidadãos com o intuito de promover a dignidade menstrual para todas as mulheres e meninas<sup>16</sup> (TARZIBACHI, 2017).

No cenário mundial, o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) e a Organização das Nações Unidas (ONU) são as instituições internacionais que mais se destacam nesta agenda global que traz a saúde menstrual para o debate público.

OMS, UNGEI, UNESCO, WORLD BANK, além de organizações de grande porte do terceiro setor, como Save the Children, FIH360, Bill & Melinda Gates Foundation, Women Deliver, e ainda a indústria de *femcare* (Procter & Gamble) também atuam em várias iniciativas focadas na menstruação (TARZIBACHI, 2017).

---

<sup>15</sup> Endereço de acesso: <https://menstrualhygieneday.org/>

<sup>16</sup> A plataforma se refere apenas a mulheres e meninas, não mencionando outros corpos que menstruam.

Tendo em vista que, quando falamos sobre precariedade menstrual, estamos tratando de três pontos principais – falta de acesso a produtos de rotina menstrual, a informação sobre o assunto e a estruturas de água e saneamento básico –, algumas políticas que vêm sendo discutidas e colocadas em prática para o enfrentamento do problema passam por redução ou abolição de tributação sobre produtos de rotina menstrual: Quênia, Jamaica, Irlanda, Nicarágua, Nigéria, Tanzânia, Líbano, África do Sul, Canadá, Austrália, Malásia, Colômbia, Namíbia, Ruanda e parte dos Estados Unidos eliminaram totalmente a taxa dos produtos menstruais. A França reduziu de 20% para 5,5%, a Alemanha, de 19% para 7%. No Brasil, segundo o Impostômetro da Associação Comercial de São Paulo, a média de tributação é de 34, 48% (RODRIGUEZ, 2021). Além disto, preconiza-se distribuição gratuita de absorventes em escolas públicas e postos de saúde; aumento do número de absorventes entregues mensalmente à população carcerária; educação menstrual, com a inserção do tema no currículo das escolas; informação para a população, através de campanhas do poder público e também das empresas.

Certamente essas ações adquirem nuances locais, tomando formas que variam de continente para continente, país para país, cidade para cidade. Todavia, os pontos-chave de solução do problema – tributação de absorventes (também conhecida por *Tampon Tax*); distribuição gratuita de produtos menstruais; educação menstrual; e estrutura de saneamento básico – são pautas comuns, que vêm sendo discutidas no mundo todo e adaptadas conforme os contextos regionais.

Na esfera política brasileira, existem leis e projetos de lei municipais e estaduais que visam promover a saúde menstrual. Algumas capitais do país já possuem legislação para garantir a distribuição de absorventes. São elas: Rio de Janeiro, São Paulo, Goiânia, Cuiabá, Campo Grande, Vitória, Boa Vista, João Pessoa e Aracaju. Outras têm projetos de lei tramitando, mas que ainda não foram aprovados: Belo Horizonte, Porto Alegre, São Luís, Teresina, Natal, Maceió e Goiânia. Há capitais que não possuem leis que prevejam a distribuição de absorventes, mas contam com programas sociais das prefeituras. É o caso de Florianópolis, Curitiba, Recife e Fortaleza. Rio Branco, Macapá e Salvador dependem exclusivamente de ONGs para arrecadar e distribuir os produtos (GLOBO NEWS, 2021).

No âmbito federal, em 6 de outubro de 2021, foi sancionada a Lei 14.214/2021 – de autoria da deputada Marília Arraes (PT-PE)<sup>17</sup> –, que institui o Programa de Proteção e

---

<sup>17</sup> O Projeto de Lei nº 4.968, de 2019, que deu origem à Lei 14.214/2021, tem autoria da deputada Marília Arraes (PT-PE), mas posteriormente, uma nova ementa foi apresentada, com autoria da deputada e de mais 34 parlamentares. Esta nova ementa é que foi sancionada, com vetos.

Promoção da Saúde Menstrual. Na altura, o presidente Jair Bolsonaro vetou alguns artigos da Lei, entre eles o artigo 3º, que garantiria a distribuição gratuita de absorventes menstruais para "estudantes de baixa renda matriculadas em escolas da rede pública de ensino; mulheres em situação de rua ou em situação de vulnerabilidade social extrema; mulheres apreendidas e presidiárias, recolhidas em unidades do sistema penal; e mulheres internadas em unidades para cumprimento de medida socioeducativa" (PLANALTO, 2021). O presidente vetou também o artigo 4º, que incluía absorventes nas cestas básicas distribuídas pelo Sisan (Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional). Na decisão, Bolsonaro afirmou que absorvente é um item que não consta na lista de produtos essenciais do SUS, que contraria o interesse público e fere o princípio da universalidade, ao estipular beneficiárias específicas.

Em 10 de março de 2022, o Congresso Nacional derrubou os vetos do presidente, com 426 votos a 25, na Câmara, e 64 a 1, no Senado (AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS, 2022; G1, 2022). Chega a ser paradoxal que sob o atual governo misógeno do Brasil essa lei tenha sido aprovada. Arrisco dizer que a lei é resultado dos movimentos de mulheres, de feministas e das mulheres na política.

Apesar do cenário atual mostrar avanços, com o poder público voltando alguma atenção à questão da precariedade menstrual, ainda há um longo caminho que passa por, pelo menos, dois outros problemas mais abrangentes: a desigualdade de gênero no mundo todo e a deficiência do saneamento básico no Brasil e em outros países.

Além disso, faz-se importante frisar que as políticas públicas que hoje se encontram em ação ou em discussão são resultado de protestos, reivindicações, ativismo e movimentos da sociedade civil.

## **1.5 Caminhos da pesquisa**

Quando, a partir da minha vivência com as alunas, eu comecei a pensar em um projeto de pesquisa, não possuía um tema específico. Queria investigar a vida das meninas da periferia, ou seja, tudo. Tudo aquilo que eu desconhecia, que me despertava curiosidade, que me fazia refletir sobre gênero, raça, classe, cultura e vida social das meninas. Esta pesquisa nasce do meu envolvimento com elas. Parto, portanto, de uma temática muito cara para a minha trajetória profissional e também pessoal, que me desafia todos os dias a refletir sobre o mundo onde desejo viver: a infância-juventude feminina e periférica.

---

O objetivo desta dissertação é investigar *as experiências menstruais de um grupo de meninas adolescentes de baixa renda de Porto Alegre*. Nesse sentido, procuro observar e analisar suas principais vivências e percepções relacionadas à sua vida menstrual. A menstruação surge aqui como delimitação do tema de pesquisa e também como uma ferramenta de análise conceitual e simbólica, possibilitando a investigação de diversas questões que orbitam ao redor do eixo central deste estudo: as meninas da periferia.

Penso que definir o objetivo da pesquisa nunca é um ato ingênuo ou aleatório, implicando decisões metodológicas e teóricas. No meu caso, a escolha pelas *experiências menstruais* aconteceu depois do ingresso no mestrado, quando comecei a procurar um tema que abarcasse, dentro do universo da adolescência feminina e periférica, focos de interesse diversos, mas que tivessem importantes pontos de intersecção. Como já mencionado, nesta pesquisa a menstruação constitui-se em uma ferramenta de análise, um fato englobante através do qual posso observar uma série de aspectos do universo das adolescentes e que me permite dar conta de várias temáticas das quais eu não desejava abrir mão, tais como: relações entre gênero e poder; interseccionalidade; a experiência de ser adolescente em bairros periféricos. E, evidentemente, outras temáticas surgiram no decorrer do trabalho.

Escolho percorrer esse universo conduzida especialmente pela antropologia e pelas teorias feministas. É na interlocução com a bibliografia dessas duas áreas que encontro nortes, respostas, horizontes, novas perguntas. A partir disso, esta pesquisa se orientou por uma pergunta central, *quais significados a menstruação assume na vida de meninas de uma periferia de Porto Alegre?*, entendendo que ela permitiria entrar em contato com diversas vivências dessas adolescentes.

## 1.6 Questões metodológicas

Um relato etnográfico é construído por muitos laços. Requer tempo que se passa junto e um mergulho no universo da Outra<sup>18</sup>. É com base na experiência vivida em campo e na interlocução com a diferença que a pesquisadora acessa esta Outra e constrói a sua própria narrativa.

Falas como a da antropóloga Cláudia Fonseca reforçam essa ideia, delineando o que acredito sobre trabalho de campo:

---

<sup>18</sup> O conceito de *Outro* para a antropologia será usado aqui no feminino, uma vez que as interlocutoras deste estudo são todas mulheres.



Aprendi o ofício fazendo diários de campo à luz de um lampião de querosene. Embora aprecie trabalhos antropológicos que prescindem desses métodos sem deixar de contribuir grandemente para a disciplina, tive o meu modo de fazer ciência e a minha própria identidade profissional definitivamente marcados por Malinowski, Evans-Pritchard, e companhia. Por tudo isso, atrás das narrativas deste volume, há uma fé na pesquisa de campo — longas horas, aparentemente "jogando tempo fora", na observação de cidadãos comuns em suas rotinas mais banais (FONSECA, 2000, p. 7).

Quando ingressei no mestrado, imaginava um contato extensivo e imersivo com minhas interlocutoras. Planejava ir às suas casas, encontrá-las sistematicamente, vê-las, ouvi-las, senti-las, fazer uma observação participante e contínua.

O que eu não imaginava era que meu mestrado começaria junto com a pandemia de covid-19. A pandemia é trágica de várias e profundas maneiras sobre as quais não cabe aqui dissertar, mas, falando de forma bem específica, não saber quanto tempo a situação iria durar e pensar que talvez não fosse possível ir a campo para começar uma pesquisa etnográfica foi algo bastante preocupante e desanimador. Eu não iria mais contar com a experiência corporificada e teria que realizar a pesquisa utilizando um método online, através de plataformas digitais.

Depois de algumas conversas com a minha orientadora, redesenhamos o método, optando por realizar entrevistas individuais por videoconferência, com roteiro semiestruturado, de aproximadamente 40 minutos cada, e, posteriormente, quando a pandemia arrefeceu, fiz grupos focais presenciais com algumas das meninas que haviam sido entrevistadas individualmente. Além disso, criei um grupo no Whatsapp, o “meninas que menstruam” – no qual conversamos e trocamos informações –, que acabou se revelando um canal para descobertas interessantes para o trabalho.

\*\*\*

Um fluido considerado vergonhoso e abjeto; um evento que acontece necessariamente na infância e pré-adolescência, demarcando subjetiva e simbolicamente a vida e a posição social de quem o experiencia; uma questão atravessada por gênero, idade, classe, raça, sexualidade: a menstruação está longe de ser puramente fisiológica. E, no desenvolvimento desta pesquisa, me interessou olhar justamente para o seu campo não biológico e não anatômico, através da Antropologia e das teorias de gênero.

O texto será desenvolvido em três capítulos.

No capítulo 2, faço uma revisão bibliográfica, elaborando um arcabouço teórico que percorre a temática *menstruação* a partir de diferentes abordagens e autoras. Essas diversas perspectivas epistemológicas me dão sustentação para refletir sobre o material empírico.

No capítulo 3, dedico-me a apresentar o conceito de interseccionalidade, destacando sua utilidade como ferramenta analítica. Além disso, apresento um dos modelos de análise interseccional criados por Patricia Hill Collins: a *matriz de dominação* e sua *estrutura de domínios de poder*.

O capítulo 4 é um capítulo etnográfico, no qual narro as histórias e os episódios ouvidos e vivenciados nas entrevistas, no Whatsapp e nos encontros com as seis adolescentes protagonistas desta pesquisa – Alice, Samanta, Ludmilla, Amanda, Mariah e Ketlyn –, articulando tudo isso com discussões acadêmicas. Por questões de proteção e privacidade das participantes, seus verdadeiros nomes foram substituídos por nomes fictícios, escolhidos por elas mesmas. O capítulo está dividido em cinco partes. Cada uma das três primeiras responde a uma temática-chave – menarca, nojo e vergonha. Na quarta parte, uso a *estrutura de domínios de poder* de Collins para analisar três relatos individuais, atravessados por questões de saúde das meninas. E a quinta, e última parte do capítulo, reservei para trechos de conversas que, mesmo que não dialoguem de forma explícita com o referencial teórico desenvolvido nesta pesquisa, contribuíram para o mergulho no universo das meninas. São fragmentos interessantes, curiosos e divertidos de falas delas que não poderiam ficar guardadas apenas no diário de campo e na minha memória.

Ao final, sistematizo achados da pesquisa expostos ao longo da dissertação, apresento algumas considerações que reverberaram a partir das falas das adolescentes em diálogo com o referencial teórico e lanço algumas novas perguntas, no desejo de estimular mais e novos debates sobre adolescentes da periferia, sobre menstruação e sobre questões de gênero, raça, classe e idade que podem girar em torno disso.

## 2 A MENSTRUÇÃO

A introdução do livro *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation* (uma publicação de 2020, de acesso livre, que reúne centenas de artigos, ensaios e narrativas que têm a menstruação como assunto central) cunha a terminologia "estudos críticos da menstruação", em que a menstruação constitui-se numa categoria independente de análise, um tema multifacetado e interdisciplinar de investigação, através do qual as estruturas de poder podem ser examinadas e explicadas, revelando desigualdades de toda a sorte.

São inúmeras e diferentes as formas de conhecimento que vêm moldando esse campo de estudos, que até poucos anos não tinha nome, mas que, pelo menos desde a década de setenta, movimenta pesquisadoras, artistas, ativistas, cientistas e jornalistas dedicadas a contribuir para o seu desenvolvimento. No trajeto da minha pesquisa, cruzei e me entusiasmei com diversas produções dessas pessoas – em sua grande maioria, mulheres – interessadas e comprometidas em fazer a temática menstrual importar, seja para que simplesmente pensemos e falemos sobre ela, seja para dar sentido a avanços políticos, culturais, sociais e biomédicos.

Mas “ler é escolher” (DINIZ, 2013, p. 51) e, ao desenhar o meu mapa de referências para este trabalho, algumas fontes se mostraram extremamente relevantes por estabelecerem um diálogo próximo com meu tema e meu problema de pesquisa. Assim, o presente capítulo se divide em dois tópicos – “Menstruação, gênero e poder” e “Menstruação e saber biomédico” (este segundo subdivide-se em “Pré-conceitos da ciência” e “Normatividade menstrual”) – e será conduzido, especialmente, pelos olhares de Eugenia Tarzibachi, Fabíola Rodhen, Emily Martin, Daniela Manica, Emilia Sanabria e Josefin Perdsotter.

### 2.1 Menstruação, gênero e poder

Eugenia Tarzibachi é psicóloga e doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. Seu livro *Cosa de mujeres – menstruación, género y poder* (2017) é resultado de mais de seis anos de pesquisa de doutorado e pós-doutorado e faz uma profunda análise dos significados históricos, socioculturais, políticos e econômicos da menstruação. Como diz Chris Bobel na orelha do livro, a obra contém uma potente crítica feminista aos sistemas que vigiam, disciplinam e mercantilizam os corpos que menstruam. Nela, o corpo feminino (ou o corpo das “biomulheres”, expressão cunhada por Paul B. Preciado para designar mulheres cis e usada por Tarzibachi) é analisado como uma construção cultural e coletiva, que, orquestrada com outras práticas de vigilância e controle, estigmatiza e esconde o sangue menstrual.

Já de partida, a autora localiza esses corpos no constructo sociocultural chamado feminilidade, isto é, para ela, a equivalência *corpo menstrual é igual a corpo de mulher* trata-se de uma invenção. Nas palavras de Tarzibachi (2017, p. 45), “[...] el cuerpo menstrual como marcador de la diferencia sexual en términos binarios es producto de un discurso entramado por el poder y el saber”<sup>19</sup>. E nesse sentido, ter um corpo que menstrua implica uma série de prescrições, sejam elas técnicas (o que torna a menstruação um fato médico e, não raro, patologizado) ou morais.

Na trama desse discurso constituído pelo poder e pelo saber, está a medicina – o saber-poder biomédico –, que, especialmente ao longo do século XX, se estabeleceu como uma autoridade supostamente inquestionável no que diz respeito aos corpos que menstruam, temática sobre a qual falaremos mais adiante, a partir de outras autoras.

Junto da medicina, Tarzibachi aponta a indústria de cuidado pessoal feminino, ou de femcare (que produz absorventes internos e externos, entre outros produtos como sabonetes íntimos e desodorantes vaginais), como parte da engrenagem da ficção da feminilidade e dos seus mecanismos de estigmatização e ocultação do sangue menstrual. De acordo com a autora, a ideia de libertação das mulheres que está presente no discurso e no significado atribuído ao uso desses produtos também contribuiu para padronizar a gestão menstrual, criar um suposto jeito certo de menstruar e ainda reforçar a ideia de que o corpo que menstrua está em desvantagem.

[...] a medida que las toallas y los tampones industriales fueron adaptándose al uso cotidiano para la gestión menstrual se transformaron en aliados de las mujeres. Esos aliados adquirieron vida social como “protectores femeninos” provistos por una instancia inicialmente identificada con lo masculino y con lo sajón. Con ellos, ese cuerpo menstrual incivilizado, caótico, vulnerable y desadaptado para su aceptabilidad en la vida en sociedad dejó de tener un papel protagónico, aunque comandó, desde la sutileza de lo implícito, el sentido dado a esos productos como reparadores de un cuerpo “naturalmente” defectuoso. Una feminidad monstruosa que sufría a causa del cuerpo y quedaba expuesta más allá de su voluntad como menstrual ante otros se desechó junto con la sangre y los productos (con diferencias notables según la clase social, la nacionalidad, el lugar de residencia rural-urbano, etc.), aunque continuó regulando desde las sombras de un ideal de cuerpo femenino que fingía exitosamente ser a-menstrual. [...] las toallas y los tampones son mucho más que meras tecnologías de gestión menstrual. Son un prisma para reconocer cómo se reprodujeron narrativas tradicionales sobre el género en diferentes planos [...] y, paradójicamente, se los identificó como medios de liberación femenina (TARZIBACHI, 2017, p. 14-15)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Tradução: “[...] o corpo menstrual como marcador da diferença sexual em termos binários é produto de um discurso entramado pelo poder e pelo saber”.

<sup>20</sup> Tradução: “[...] à medida que os absorventes industriais foram adaptados ao uso diário para a gestão menstrual, tornaram-se aliados das mulheres. Esses aliados passaram a participar da vida social como ‘protetores femininos’ proporcionados por uma instância inicialmente identificada com o masculino e com o anglo-saxão. Com eles, aquele corpo menstrual incivilizado, caótico, vulnerável e mal adaptado à vida em sociedade deixou de ter protagonismo, embora comandasse o significado dado a esses produtos como reparadores de um corpo ‘naturalmente’ defeituoso. Uma feminilidade monstruosa que sofria por causa do

Na reflexão de Tarzibachi, a ideia de “menstruar como uma mulher moderna” propagada pela indústria de *femcare*, ajudou a fortalecer a imagem negativa que a maioria das mulheres tem sobre os seus corpos, enxergando-os como abjetos, desviantes, vergonhosos. “A fêmea é fêmea em virtude de certa carência de qualidades”, diz Aristóteles” (BEAUVOIR, 1970a, p. 10).

Por outro lado (mas ainda sob o olhar crítico da autora), o mesmo discurso aumentou nas mulheres a sensação de controle do próprio corpo durante a menstruação e ofereceu segurança para que mulheres ocupassem mais espaços sociais durante o período menstrual, uma vez que *repararam* com sucesso corpos *defeituosos* (TARZIBACHI, 2017, p. 16).

Embora seja difícil de discordar das críticas de Tarzibachi ao discurso da indústria de *femcare*, não se pode deixar de olhar para os produtos que essa indústria ofereceu observando seus benefícios e os impactos deles na época em que surgiram no mercado. Os absorventes descartáveis inegavelmente facilitaram a rotina menstrual, aliviando as mulheres da lavagem das toalhinhas de pano, garantindo mais conforto durante os sangramentos e menos tempo dedicado à gestão da menstruação. Ainda que acompanhadas de um discurso que ajudou a reforçar ideias patriarcais sobre os corpos menstruantes, essas tecnologias menstruais foram, e seguem sendo, úteis e valiosas para muitas mulheres.

Outro plano mobilizado por narrativas dominantes sobre a menstruação apontado por Tarzibachi – e que interessa para a presente pesquisa – é o da primeira menstruação, a menarca, como marca de gênero e de entrada na feminilidade. Tais marcas têm uma série de implicações e impactos nas vivências pessoais e sociais de meninas que menstruam e são uma poderosa construção social embalada na ideia de transição de menina para mulher.

Antes de tudo, vale prestar atenção nas diferenças radicais que a cultura projeta nos corpos púberes de meninos e meninas:

A diferencia de lo que ocurre con las primeras poluciones nocturnas de los varones, que suelen relacionarse con el placer sexual y a encuentros sexuales fantaseados, la primera menstruación no es un correlativo del desarrollo de la sexualidad genital de

---

corpo e se expunha, além de sua vontade, como menstrual diante de outras e era descartada junto com o sangue e os produtos (com diferenças notáveis de acordo com classe social, nacionalidade, local de residência rural-urbano etc.), embora ela continuasse a regular a partir das sombras de um ideal de corpo feminino, que fingia com sucesso ser a-menstrual. Absorventes industriais são muito mais do que meras tecnologias de gestão menstrual. São um prisma para reconhecer como as narrativas tradicionais sobre gênero foram reproduzidas em diferentes níveis [...] e, paradoxalmente, foram identificadas como meios de libertação das mulheres”.

las mujeres. [...] no es el correlato de nada parecido a la habilitación para el placer sexual [...] (TARZIBACHI, 2017, p. 83)<sup>21</sup>.

Elizabeth Grosz (1994) complementa esse raciocínio ao afirmar que, enquanto os meninos conseguem ligar o fluxo do esperma a um prazer corpóreo, a fantasias sexuais e a um objeto de desejo, as meninas associam a menstruação a um fluxo incontido, ao sangue de uma ferida que não seca, que vaza incontrolável, e ainda ao início de uma realidade reprodutiva. O patriarcado as fez acreditar ser esse o fim da infância, o começo de uma nova fase em que seus corpos precisam ser vigiados, controlados e escondidos.

Diante desse cenário, no qual o corpo que menstrua é indicador de uma capacidade ativa de reprodução da espécie, Tarzibachi traz uma reflexão interessante no que se refere ao prazer feminino. Ela afirma que a explicação usual sobre a menstruação a partir do poder reprodutivo, isto é, de que o corpo está pronto para a maternidade, sempre omite a dimensão do prazer. A autora diz que, quando menstruamos pela primeira vez, aprendemos em termos práticos como o espermatozoide chega até o óvulo para fecundá-lo e gerar uma gravidez, mas ninguém nos fala do ato sexual como um fim em si mesmo. Nessa pedagogia biologicista sobre corpo e sexualidade, que atravessa a aprendizagem menstrual, omite-se o prazer sexual, assim como se apaga o clitóris do “aparelho reprodutivo” das pessoas com vulva (TARZIBACHI, 2017, p. 87).

Na discussão sobre os sentidos socioculturais da menarca, mais duas perspectivas da autora se destacam: primeiro, a menstruação transformada em um problema de higiene e motivo de vergonha para as meninas. Segundo, a habilitação para a performance da feminilidade ideal, moldada por um olhar masculino.

Sobre a primeira perspectiva, “virar mocinha” – ou *hacerse señorita*, na língua original de Tarzibachi – é, segundo ela, experimentar um sentimento de vergonha pelo sangue que sai do próprio corpo, incorporando-o como um problema de higiene. A própria expressão “higiene menstrual” reproduz o estigma de sujeira que a menstruação carrega, acusando os corpos de meninas e mulheres de repulsivos e provocando sentimentos que, somados a outras repressões ligadas a esses corpos, criam “un sentido de inferioridad del sujeto corpóreo femenino” (TARZIBACHI, 2017, p. 84)<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Tradução: “Ao contrário do que acontece com as primeiras poluções noturnas dos homens, que geralmente estão relacionadas ao prazer sexual e a fantasias sexuais, a primeira menstruação não é um correlato do desenvolvimento da sexualidade genital nas mulheres [...] não é equivalente a nada parecido com a habilitação para o prazer sexual [...]”.

<sup>22</sup> Tradução: “um sentido de inferioridade para o sujeito corpóreo feminino”.

Nessa direção, Tarzibachi mais uma vez dialoga com Grosz (1994), que fala que se sujar, manchar a roupa, produzir sujeiras e excrementos com o corpo é algo entendido como normal na infância, mas que, nessa fronteira entre a criança e a mulher, marcada pela primeira menstruação, a sujeira ganha outro significado.

Dirt signals a site of possible danger to social and individual systems, a site of vulnerability insofar as the status of dirt as marginal and unincorporable always locates sites of potential threat to the system and to the order it both makes possible and problematizes (GROSZ, 1994, p. 192)<sup>23</sup>.

A outra perspectiva de Tarzibachi (2017) sobre o sentido da menarca – a de que ela aciona a performatividade de um feminino moldado pelo olhar masculino – tem a ver com um enraizamento nas coordenadas da heteronormatividade: a menina menstrua e assim se torna uma mulher supostamente heterossexual e desejável. Com isso, uma série de expectativas culturais da *feminilidade* são depositadas sobre ela. Sua aparência, seu jeito de pensar, sentir e agir devem ser *femininos*, atendendo às expectativas do desejo do patriarcado. O crescimento dos seios, entre outras “coisas de mulheres” que acontecem junto com a primeira menstruação, é parte da projeção de uma “mulher-espetáculo”. E o sangue menstrual, logicamente, também é abordado com esse olhar masculino que prefere não o ver, ou seja, por esse ângulo, a menstruação não deve ser uma presença material no ambiente social, ela precisa ser ocultada. Dentro desses discursos, o ideal normativo é não sangrar e a menstruação é um contraste para o corpo feminino dócil, controlado e desejável.

“Cuerpos alienados frente a un espejo que devuelve una mirada masculina deseante y colocando a la maternidad en el horizonte de los cuerpos que sólo deben encuadrar dentro de la heteronorma” (TARZIBACHI, 2017, p. 116)<sup>24</sup>. Com essa afirmação, Tarzibachi sintetiza bem todo esse conjunto de eventos da construção cultural que está posta com a menstruação, tão marcada por controle, desigualdades, estigmas e vigilância.

Mas a autora também consegue imaginar um futuro mais positivo para meninas, mulheres e todos os corpos que menstruam. Ela acredita que a compreensão de que a menstruação é pessoal, mas igualmente social e política, é fonte de empoderamento:

Uno de los desafíos que tenemos que enfrentar es producir nuevas narrativas sobre la menstruación para las nuevas generaciones de mujeres y varones. [...] dimensionar la importancia que tiene el modo en que le transmitimos a los chicos y

---

<sup>23</sup> Tradução: “A sujeira assinala um local de possível perigo para os sistemas sociais e individuais, um lugar de vulnerabilidade na medida em que o *status* da sujeira como marginal e não incorporável representa sempre uma ameaça potencial para o sistema e para a ordem, que tanto o torna possível, quanto o problematiza”.

<sup>24</sup> Tradução: “Corpos alienados diante de um espelho que devolve um olhar masculino deseante e coloca a maternidade no horizonte de corpos que só devem se enquadrar dentro da heteronorma”.

a las chicas algunos sentidos sobre los cambios puberales y específicamente sobre la menstruación (TARZIBACHI, 2017, p. 111)<sup>25</sup>.

## 2.2 Menstruação e o discurso biomédico

Digito no Google a seguinte pergunta: *quantos dias dura o ciclo menstrual?* Encontro “aproximadamente 33.600 resultados”. Clico em alguns dos primeiros links que aparecem e leio explicações como as que seguem:

*Calendário do ciclo menstrual normal: passo a passo do processo que prepara o corpo da mulher para a gravidez* (título de um texto assinado por um médico).

*O ciclo menstrual pode durar até 35 dias e passa por três fases. [...] A menstruação é a descamação do endométrio [...] que ocorre quando não há fecundação* (conteúdo de um texto publicado em um portal que leva o nome de um médico).

*[...] o normal é que o ciclo dure de três a cinco dias, com intervalo entre os fluxos menstruais de 28 a 30 dias. Ou seja, se você tem intervalos menores que 21 dias ou maiores que 35, ciclos que durem menos que dois dias ou mais que oito, já são considerados desvios menstruais, ou seja, sua saúde ginecológica não está normal* (conteúdo assinado por uma marca de medicamento analgésico muito usado para o alívio de cólicas menstruais).

Nessa simples operação de buscar uma resposta para uma pergunta que certamente já foi feita milhões de vezes ao Google, temos uma pequena amostra de como normatividades em torno da menstruação afetam, disciplinam, enquadram pessoas que menstruam. Mais que isso, observamos a biomedicina em ação (bem longe dos consultórios, clínicas e hospitais), estabelecendo padrões específicos para a *menstruadora ideal*.

O papel da mulher e do ciclo menstrual reduzidos à função reprodutiva e a demarcação de um modelo "normal" e "saudável" para o ciclo encontrados nesse exercício de busca no Google são dois exemplos de como o discurso biomédico se esforça para estabelecer “crucial

---

<sup>25</sup> Tradução: “Um dos desafios que temos que enfrentar é produzir novas narrativas sobre a menstruação para as novas gerações de mulheres e homens. [...] dimensionar a importância que tem forma como transmitimos aos meninos e meninas alguns significados sobre as mudanças que acontecem na puberdade e, especificamente, sobre a menstruação”.



(narrow) standards of menstrual existence” (PERDSOTTER, 2020, p. 358)<sup>26</sup>. Uma outra dimensão que merece ser destacada como produto desse discurso é a noção do corpo menstrual como marcador da diferença sexual em termos binários, de que corpo menstrual é igual a corpo de mulher (TARZIBACHI, 2017), isto é, a ideia de que *toda mulher menstrua e nenhum homem menstrua*.

Observar e definir processos dos corpos femininos, bem como identificar, categorizar e curar suas doenças e patologias, é, seguramente, um esforço das ciências médicas ao longo da história. Tais práticas não podem ser consideradas ingênuas ou não intencionais, elas têm “intrínseca articulação com as linhas mestras do movimento ideológico de nossa cultura” (DUARTE, *apud* ROHDEN, 2001, p. 10). O saber biomédico hegemônico ocidental não é apenas um campo da ciência, também é uma instituição social que fortalece outras instituições e outros sistemas de poder e reforça abismos de gênero e estruturas de controle.

Existe una institucionalización desigual del cuerpo masculino y femenino en los circuitos de producción de saber y de artefactos biomédicos. El cuerpo de las mujeres, incluso de aquellas que aparecen como normales, las femeninas, las heterosexuales, las que no son ni frías ni histéricas, ni putas ni ninfómanas, el cuerpo de las perfectas madres potenciales está de todos modos siempre sujeto a vigilancia y a regulación. Por definición, el cuerpo femenino nunca es completamente normal fuera de las técnicas que hacen de él un cuerpo social (PRECIADO, 2008, p. 147)<sup>27</sup>.

Entremeados nesse saber hegemônico também estão o racismo científico e o machismo científico, com sua pseudociência e suas narrativas que contribuem para dar sustentação a ordens sociais violentas de gênero e raça.

Para além das ideologias e intenções que movimentam pensamentos e procedimentos biomédicos, podemos ainda afirmar que não é possível conceber na biomedicina (nem em nenhuma outra ciência) um conhecimento inquestionável, estável e absoluto, já que novas perspectivas, descobertas e discussões podem sempre entrar em cena.

Em vista disso, este tópico do capítulo aborda trabalhos de algumas pesquisadoras que se dedicam a revisar e investigar a construção que a medicina fez e faz sobre a “saúde da mulher” e, mais particularmente, sobre a menstruação. As pesquisadoras são: Fabíola Rohden, Emily Martin, Daniela Manica, Emilia Sanabria e Josefín Perdsotter.

<sup>26</sup> Tradução: “padrões categóricos (estreitos) de existência menstrual”.

<sup>27</sup> Tradução: “Há uma institucionalização desigual do corpo masculino e feminino nos circuitos de produção de saberes e instrumentos biomédicos. O corpo das mulheres, mesmo daquelas que parecem normais, o feminino, o heterossexual, as que não são frías nem histéricas, nem putas nem ninfomaníacas, o corpo das mães em potencial perfeitas está sempre sujeito à vigilância e regulação. Por definição, o corpo feminino nunca é completamente normal fora das técnicas que o tornam um corpo social”.

### 2.2.1 Pré-conceitos da ciência

Fabiola Rohden (2001) nos conta que foi ao longo do século XIX que a medicina passou a se ocupar com mais intensidade com o campo da sexualidade e da reprodução e que o desenvolvimento da obstetrícia e o surgimento da ginecologia são frutos disso. É nesse contexto que a menstruação começa a se constituir como um fato médico no mundo ocidental, e o ciclo menstrual começa, aos poucos, a ser melhor entendido.

O contraste com as teorias atuais é marcante. Somente em 1839 Augustin N. Gendrin tinha sugerido, mas ainda de maneira pouco precisa, que a menstruação seria controlada pela ovulação. A partir da década de 70, inicia-se uma série de estudos sobre as várias fases do ciclo menstrual, que, no entanto, só chegarão a resultados mais significativos no século XX (ROHDEN, 2001, p. 63).

Em seu livro *Uma Ciência da Diferença: sexo e gênero na medicina da mulher* (ROHDEN, 2001) – trabalho no qual reconstrói a criação da ginecologia –, a autora afirma que é no final do século XVIII que a “natureza da mulher”, progressivamente, começa a ser definida a partir dos seus órgãos sexuais e reprodutivos. Segundo Rohden, é nesse contexto que médicos e autoridades científicas passam a criar teorias e fundamentações para justificar o limitado papel de mãe e esposa que era designado às mulheres na época. Vale ressaltar que tal papel dizia respeito a um grupo específico de mulheres: mulheres brancas e burguesas. Não podemos esquecer que, ao mesmo tempo que essas mulheres de classes média e alta exerciam exclusivamente a maternidade e o cuidado com o lar, mulheres negras eram escravizadas em boa parte do globo e mulheres trabalhadoras tinham uma extensa jornada em fábricas e indústrias.

Acontece que o período entre o século XIX e o começo do XX foi marcado por lutas e movimentos das mulheres, com reivindicações diversas, ao redor do mundo. A chamada “primeira onda feminista” ocorre nesse momento, e os efeitos de tais movimentações, aliados às transformações da Revolução Industrial, trazem mudanças emancipatórias para a vida das mulheres, impactando o campo médico da época.

Contrariamente à presumida passividade, modéstia e domesticidade, as mulheres começavam a demandar acesso à educação, a se engajar nos debates públicos sobre prostituição e direitos, a se juntar à força de trabalho, a se casar mais tarde e a reduzir o número de filhos. Enquanto os médicos esperavam definir a feminilidade como fixa e estática, ela se apresentava instável e fluida (ROHDEN, 2001, p. 42).

Rohden prossegue, afirmando que é nesse contexto que a medicina passa a se dedicar à identificação de patologias femininas e a classificar transgressões de padrões e comportamentos “anormais”. Assim são categorizadas como doenças, por exemplo, a ninfomania e a histeria. E, enquanto tratamentos empregados por neurologistas, psiquiatras e

outros médicos não curavam essas “doenças femininas”, a ginecologia, especialidade então recém-surgida, apresentava a cura: a cirurgia ginecológica. A autora explica que, apesar desse tipo de cirurgia ter gerado muitas controvérsias, foi aceita na área como o melhor tratamento, ajudando a ginecologia a se consolidar como uma especialidade médica.

Naquele tempo, a hipótese que guiava os ginecologistas era que as mulheres eram dominadas por seus órgãos reprodutivos e que eles eram a origem de todas as doenças femininas. Em casos de muito desejo sexual, por exemplo, era indicada a amputação do clitóris ou dos lábios da vulva, ou ainda a remoção dos ovários. Alterações psíquicas ligadas à menstruação também eram justificativas para a ovariectomia (ROHDEN, 2001, p. 42).

Uma questão na qual Rohden não chega a tocar é que, assim como nos dias atuais, àquela altura havia corpos ainda mais vulnerabilizados pelo abuso de poder médico. No século XIX, negras africanas foram sequestradas para exibição na Europa e nos Estados Unidos e também submetidas a pesquisas e estudos de cientistas europeus e estadunidenses, interessados em provar cientificamente a superioridade do homem branco ocidental (RAGO, 2008).

Uma história famosa e marcante pela sua bestialidade é a de Saartjie Baartman, uma sul-africana do povo Khoisan, que em 1810 foi comprada como escrava pelo médico Alexander Dunlop e levada a Londres (STRÖMQUIST, 2018). Em Londres, Baartman – que tinha nádegas e lábios da vulva grandes e quadris largos, características das mulheres Khoisan – passou a ser chamada de Vênus Hotenote e virou a atração central em *freak shows*, nos quais era exposta em uma jaula e recebia um público europeu que a observava como um animal exótico, uma fêmea inferior, selvagem e hipersexualizada (RAGO, 2008). Depois de quatro anos na Inglaterra, Baartman foi levada para a França, onde continuou sendo exposta de forma semelhante. Foi lá que ela despertou o interesse científico: anatomistas, paleontólogos e zoologistas renomados, como Saint-Hilaire, Blainville e Georges Cuvier, a exibiam em encontros das ciências, nos quais mediam seu corpo, o modelavam, estudavam sua anatomia nos mínimos detalhes (DAMASCENO, 2008).

Saartjie Baartman morreu de uma febre em 1815, pouco depois de chegar na França, mas a exposição pública do seu corpo não acabou aí. Georges Cuvier fez um molde e dissecou o corpo de Baartman. Seu cérebro e sua vulva foram conservados em álcool e expostos no Museu de História Natural de Paris (que mais tarde virou Museu do Homem) até 1985. Uma das teorias de Cuvier era que lábios genitais grandes eram um sinal de inferioridade racial e depravação moral e que as mulheres “civilizadas” (que, para ele, eram as brancas) tinham lábios da vulva menores graças à evolução da espécie. As teses do anatomista

foram muito difundidas e influenciaram demais o racismo científico (STRÖMQUIST, 2018), e arrisco dizer que seu estudo sobre Saartjie Baartman e suas teorias decorrentes dele foram uma alavanca para a objetificação e para a desvalorização do corpo da mulher negra na ciência, existentes até hoje.

Apenas após o fim do regime de apartheid, Nelson Mandela convenceu o governo francês a devolver os restos do corpo de Baartman para o seu país de origem. Em 9 de agosto de 2002, ela foi enterrada na África do Sul (STRÖMQUIST, 2018).

O caso de Saartje Baartman reflete nada menos que o racismo e o sexismo científicos, que, combinados, contribuíram para a construção do corpo feminino negro lido como desviante e anormal.

Retomando as ideias de Fabíola Rohden sobre a “ciência da mulher”, é interessante para o objetivo dessa pesquisa olhar atentamente para a investigação que ela fez a partir das teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro produzidas durante o século XIX, em especial para os trabalhos que tratavam sobre a puberdade de meninas. A autora comenta que, nessas teses, “o tema da puberdade se alia sobretudo à necessidade de delimitação das diferenças entre homens e mulheres” (ROHDEN, 2001, p. 116). A leitura dos trechos destacados por ela é bastante eloquente a respeito do sexismo das ciências médicas em vigor no período.

Uma das teses examinadas por Rohden é *A Puberdade da Mulher*, de João das Chagas e Andrade, que, ao dar uma “ideia geral a respeito da mulher”, já anuncia tais diferenças, justificando-as com dados biológicos.

Nessa passagem escrita pelo médico, está explícita a ideia de que diferenças biológicas entre mulheres e homens justificariam intelectos e papéis desiguais:

De mais, já vimos que a cabeça da mulher era mais pequena que a do homem, e isto não só de uma maneira absoluta, mas até comparando-se os cérebros de dois indivíduos de sexo diferente e da mesma estatura. Desta inferioridade do cérebro decorre naturalmente que a energia das faculdades intelectuais da mulher, consideradas coletivamente, será menor que no homem. [...] sendo o frontal tão pequeno na mulher, se observa geralmente em grau muito fraco os órgãos da comparatividade e da causalidade, dos quais o primeiro dá a faculdade de discernir com habilidade os traços e semelhanças dos objetos para formar um juízo exato a seu respeito; o segundo a de elevar-se à origem das coisas, e de aprofundar sua natureza. Mas, em compensação à estreiteza do frontal, a parte posterior do crânio é mais larga e mais saliente, e é nesta parte que residem os órgãos correspondentes às qualidades afetivas, que, por assim dizer, constituem a existência moral da mulher. Vê-se pois que o mau êxito que elas obtêm sempre que se dedicam às altas ciências e à política é antes um efeito de organização que um vício de educação, como pretende Condorcet. O homem, destinado para os grandes trabalhos, para com a energia de sua inteligência fazer conquistas nas artes e nas ciências, não devia ter uma organização em tudo igual à da mulher, porque os fins destinados a ele em grande parte diferem dos destinados à mulher (ANDRADE *apud* ROHDEN, p. 118).

Como comenta Rohden, o trecho condensa muito bem “a pretensão e abrangência política que o discurso médico pode ter, além de ilustrar com primor a justificativa anatômica para a hierarquia de gênero” (ROHDEN, 2001, p. 119) disseminada na época.

No livro *A Mulher no Corpo: uma análise cultural da reprodução* (2006), que pode ser colocado em diálogo com o trabalho de Fabíola Rohden, a antropóloga estadunidense Emilly Martin dedica um capítulo para mergulhar no discurso sobre a menstruação e a menopausa de livros didáticos de medicina, do fim do século XIX até meados do século XX. Assim como observa Rohden a respeito das teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Martin, ao desvendar diversas metáforas subliminares contidas nas descrições biomédicas dos livros, chama atenção para o quanto essas narrativas reforçam os papéis destinados às mulheres pela cultura patriarcal. Termos e expressões que transmitem a ideia de falência, como “deterioração”, “perda”, “degeneração”, “necrose de tecido”, “espasmos”, “hemorragia” e vários outros, são comentados e criticados por Martin, que vê nesses termos a intenção de transmitir a ideia de falha, desperdício, fracasso, dissolução.

Seguindo no estudo de Rohden sobre as teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, alguns trechos falam particularmente de puberdade, como este de Andrade, que revela de forma explícita o sistema de controle e vigilância ao qual é submetido o corpo das mulheres:

Perturbações como a clorose, a histeria, a loucura, a ninfomania, que dependem da desarmonia de diversos sistemas do organismo, podem aparecer. É preciso seguir certas regras higiênicas que impeçam essas manifestações. Moderar a energia despendida com o sistema nervoso e intelectual é fundamental. O colégio, pelo convívio que oferece e pela exigência intelectual, deve ser preterido em prol da instrução fornecida pela própria mãe da menina. A excessiva exposição na sociedade, de que começam a ser vítimas as jovens, deve ser evitada. Estímulos como espetáculos que representam paixões, música, romances, novelas podem ser perniciosos. A alimentação e o vestuário também devem ser vigiados pelo médico. Caso se detecte a demora da primeira menstruação, é preciso intervir, obrigando a menina a um tratamento que pode variar de caminhadas, fricções nos membros inferiores, passeios a cavalo, banhos quentes, fumigações aromáticas à aplicação de sanguessugas na vulva. Se nada disso der resultado, cabe desconfiar de algum vício de conformação nos órgãos da geração, e cirurgias como, por exemplo, uma incisão em casos de hímen que impedem a passagem do fluxo, devem ser cogitadas (ANDRADE *apud* ROHDEN, 2001, p. 122).

Na tese de outro médico, Eduardo Augusto Pereira de Abreu, a chegada da menstruação é relacionada ao nascimento do desejo feminino e da possibilidade de um orgasmo, como demonstra esse texto:

Chegada a aparição da puberdade a função da menstruação, como o mugido do mar que precede de longe a tempestade, é anunciada ordinariamente por mudanças progressivas no físico e moral da mulher: nota-se o desenvolvimento rápido das mamas, nas quais o mamelão se desenha tornando-se rosáceo, sensível e turgescete; os diâmetros da bacia aumentam de extensão em todos os sentidos; aparece uma certa penugem, e mais tarde nas regiões pubianas e axilar; os grandes

lábios e as ninfas, que Lineo tão engenhosamente comparou com as pétalas da flor, tornam-se turgescer e unidas, como querendo ocultar o tesouro que encerram; o clitóris torna-se mais pronunciado; a membrana hímen se distende; o canal da vagina, que se retrai algumas vezes pela inchação dos órgãos circunvizinhos, torna-se suscetível de dilatar-se, e adquire uma viva sensibilidade para o orgasmo venéreo; grande quantidade de tecido celular, que é própria de todas as mulheres, aparece, e faz com que essas formas tão finas e alongadas tornem-se verdadeiros contornos cheios de graça, formando essas curvas admiráveis, que constituem a beleza na mulher; o hipogastro, ao qual será um dia confiado o fruto da maternidade, descreve ao mesmo tempo uma curva admirável; o útero que até aqui pouco ou nada aumentará, toma nessa época um grande desenvolvimento, recebendo seu máximo de vida, entrando muitas vezes em estado de ereção, prurido, ou orgasmo (ABREU, *apud* ROHDEN, 2001, p. 126-127).

Se Emily Martin, no seu estudo com livros de medicina, identificou uma série de metáforas negativas relacionadas à menstruação e a processos que ocorrem exclusivamente em corpos com aparelho reprodutor feminino, nessa passagem a leitora e o leitor deparam-se com uma linguagem pernóstica, rebuscada e supostamente elogiosa. Mas o que une a pesquisa de Martin e o trecho destacado por Rohden é o ponto de vista cis-masculino-heterossexual sobre esses processos: um olhar e uma linguagem que ora objetificam e sexualizam os corpos femininos, ora reforçam papéis tradicionais de feminilidade branca, e que sempre, e de toda a forma, situam as mulheres em um lugar inferior.

Simultaneamente, nesse momento em que centenas, talvez milhares, de médicos impunham um discurso e se dedicavam a construir uma imagem única e normativa do *feminino*, as lutas feministas estavam a todo vapor. E é nesse contexto que uma disputa sobre o significado da biologia surge na profissão médica. Rohden coloca que as sufragistas (feministas que reivindicavam o direito das mulheres ao voto e à participação ativa na política) demandavam o ingresso feminino na medicina por dois motivos: garantir mais conforto e segurança para as pacientes, já que abusos eram cometidos por médicos homens e – o principal motivo – ajudar a repensar e reconfigurar “as noções de feminilidade e masculinidade com base no estudo da biologia e fisiologia” (ROHDEN, 2001, p. 90). As feministas acreditavam que, com médicas mulheres, seria possível legitimar cientificamente novas identidades femininas e fundamentar sua ação política.

Como vimos no trecho da tese de João das Chagas e Andrade comentado anteriormente, um argumento comum nas narrativas médicas dos séculos XIX e XX era que a energia das mulheres precisava ser concentrada no amadurecimento dos órgãos reprodutivos e não deveria ser desperdiçada em atividades intelectuais, principalmente durante a puberdade. De acordo com Rohden, em 1874, a médica sufragista britânica Elizabeth Garret Anderson contestou esse raciocínio, afirmando “que o processo e as funções reprodutivas não controlam ou determinam a capacidade da mulher para realizar outras atividades e nem a menstruação

era particularmente patológica ou debilitante como os ginecologistas pensavam” (ROHDEN, 2001, p. 91). Outra sufragista, Mary Putnam Jacobi, uma das médicas mais importantes da sua época, também argumentava que a menstruação não era uma doença, não deveria impedir as mulheres de estudar, e que as restrições sociais, não a biologia, ameaçavam a saúde feminina (BITTEL, 2009).

Além disso, as médicas que lutavam pelos direitos das mulheres também denunciaram os preconceitos de classe dos médicos, interessados apenas em mulheres de classe média e indiferentes a questões de saúde como o desgaste físico de trabalhadoras de classes baixas (ROHDEN, 2001).

Nesse breve apanhado de teorias, histórias e teses médicas dos séculos XIX e XX investigadas por Fabíola Rohden e Emily Martin, observa-se a ciência hegemônica masculina contribuindo para a construção de uma noção de inferioridade do corpo feminino. E se, por um lado, o discurso predominante da medicina da época soa anacrônico, por outro, gera uma sensação de bastante familiaridade com a soberania da masculinidade que sustenta a ordem de gênero na contemporaneidade. Porque até hoje, no campo da saúde, os corpos das mulheres são repetidamente medicalizados, tocados (até mesmo no sentido sexual) e atravessados pelo poder médico. Para além disso, tal poder também tem uma autoridade que normatiza esses corpos, que dita quais são os corpos saudáveis e como eles devem se comportar, e que coloca corpos específicos em um lugar ainda mais vulnerável: as mulheres pobres, negras, jovens, idosas e com deficiência (que sofrem preconceito, recebem menos atenção e atendimento de pior qualidade, como pude constatar, inclusive, na etnografia realizada para essa pesquisa).

### ***2.2.2 Normatividade menstrual***

Se, nos séculos XIX e XX, assistimos à fundação de uma medicina da mulher – a ginecologia –, na contemporaneidade, essa já sólida estrutura de saber e de poder dá sustentação a novas noções, imposições e narrativas que atravessam corpos, experiências e subjetividades.

Olhando em particular para o ciclo menstrual, pode-se perceber que definições sobre o que é uma menstruação *normal* acompanham as pessoas que menstruam ao longo da vida. Grande parte dessas *verdades menstruais* são estabelecidas justamente por médicos, cientistas e farmacêuticos, ajudando a dar corpo ao que estamos chamando aqui de discurso biomédico. Afirmações como “o ciclo normal é de 28 dias”, “a perda média de sangue por período menstrual é de 30ml a 80ml”, “cólica e TPM são normais”, “cólica muito intensa é

dismenorreia”, “extrema tristeza, irritabilidade, raiva ou desânimo é TDPM (transtorno disfórico pré-menstrual)”, “tomar pílula anticoncepcional é uma forma de proteção contra doenças, como endometriose, pólipos e mioma”, “saudável é ter um ciclo menstrual regular” são exemplos de imperativos que habitam nosso repertório menstrual.

Josefin Perdsotter (2020) chamou de “menstrunormatividade” (no original, *menstrunormativity*) o sistema social hegemônico de normatividades menstruais e seu variado e complexo conjunto de regras e narrativas que estruturam determinadas formas de entender (e vivenciar) o que é, supostamente, uma menstruação normal, ideal, saudável. Perdsotter não restringe a “menstrunormatividade” ao discurso médico, como veremos mais tarde, ainda neste tópico do capítulo. Mas é interessante seguir cronologicamente o raciocínio iniciado no tópico anterior e refletir sobre aspectos da produção de conhecimento médico-científico nos dias de hoje.

Uma ressalva a ser feita é que o objetivo aqui não é refutar que os desvios do que a medicina afirma ser o *normal menstrual* possam ser sinal de problemas de saúde. Além do mais, é inegável que o surgimento e os avanços de especialidades médicas focadas na mulher contribuíram para um maior conhecimento do corpo feminino, resultando em descobertas e evolução no tratamento de determinadas patologias. Mas o que se pretende é observar o discurso biomédico para além do desenvolvimento da ciência e buscar fazer uma reflexão sobre as construções sociais e os efeitos individuais que ele mobiliza.

Perdsotter usa a figura do monstro para ilustrar a mulher não conforme com os ideais menstruais, isto é, a mulher que não é menstrunormativa. Ela cita diversas outras autoras que fizeram, de alguma forma, analogia entre monstruosidade e sangue menstrual. Talvez a figura de linguagem não funcione tão bem na língua portuguesa (apesar de "monstra" ser usada como sinônimo para menstruação, especialmente por mulheres que estão tentando engravidar), mas o ponto essencial é o que ela representa na analogia da autora: pessoas cuja menstruação ultrapassa a fronteira da *normalidade*.

The monster as a figure has been used with great excellence to discuss female, reproductive, menstrual, and non-normconforming embodiment (Braidotti 1994; Shildrick 2002; Ussher 2006; Young 2005). In a society where man is considered norm “[w]oman, as a sign of difference, is monstrous” (Braidotti 1994, 81); “her seeping, leaking, bleeding womb [stand] as a site of pollution and source of dread” (Ussher 2006, 1), as pathology (Lie 2012; Strange 2000; Johannisson 2005; Martin 2001), and menstruation is—as in the part of the menstrual suppression debate—positioned as unnatural and unnecessary (Hasson 2016; Mamo and Fosket 2009). If menstruation itself is positioned as disease, unnatural, and pollution, then all menstruators are menstrual monsters. Within these discourses the normative ideal is to *not bleed*, to bleed is to be Other. As such menstruation is a foil to femininity, to



modernity, to the docile, controllable body (PERDSOTTER, 2020, p. 363)<sup>28</sup>.

Um dos exemplos citados pela autora nessa passagem é a posição de alguns médicos que afirmam que a menstruação não é necessária. Resumidamente, o argumento desses profissionais é que, no mundo contemporâneo, a menarca acontece mais cedo, que as mulheres engravidam e amamentam muito menos e, portanto, as quantidades de períodos menstruais ao longo da vida seriam excessivos, podendo até trazer malefícios para a saúde. Além disso, haveria evidências indiretas de que, com essa nova realidade sociocultural da menstruação, aumentariam as chances de câncer ginecológico e de sintomas menstruais, problemas supostamente superados pelo uso contínuo de hormônios contraceptivos (SANABRIA, 2016).

A antropóloga Daniela Manica tem uma longa pesquisa sobre o assunto. Manica (2003) conta que, com o desenvolvimento de contraceptivos hormonais a partir dos anos 1950, além da possibilidade de intervir temporariamente na fertilidade feminina, tornou-se possível modificar padrões de sangramentos menstruais. Mas foi no fim da década de 1990 que a ideia da supressão da menstruação – até então considerada um efeito colateral indesejado – foi ressignificada e rerepresentada como algo positivo. Nesse contexto, uma nova geração de contraceptivos hormonais qualificados como revolucionários e de alta tecnologia passou a ser promovida por médicos e pela indústria farmacêutica. Partindo disso, Manica lança luz sobre os esforços no campo médico e na mídia para desenhar a ausência da menstruação como um efeito benéfico para a saúde e para a qualidade de vida das consumidoras desses contraceptivos. Manica também chama atenção para a evidente interação entre o discurso médico e a indústria farmacêutica no processo de negatização do período menstrual. Na trama dessa narrativa do campo médico aliado ao farmacêutico, a supressão hormonal da menstruação é colocada como um benefício e até mesmo como o tratamento adequado para algumas doenças (endometriose, miomas e anemia, por exemplo). Além disso, segundo a autora, é notável nesse discurso a promoção da imagem de uma mulher moderna e ativa "para quem o controle da menstruação [...] e da fertilidade [...] não configura somente a prevenção de potenciais doenças, mas também uma conquista que lhe

---

<sup>28</sup> Tradução: “O monstro, como figura, tem sido usado com muita eficácia para discutir formas reprodutivas, menstruais e não-conformes de personificação feminina. Em uma sociedade em que ser homem é considerado norma, a mulher como um sinal de diferença, é monstruosa; seu útero gotejante e sangrante se coloca em um lugar de poluição e fonte de temor, como patologia, e a menstruação é - como em parte do debate sobre supressão menstrual - posicionada como doença, como não natural e como poluição, assim todas as menstruantes são monstros menstruais. Com estes discursos, o ideal normativo é não sangrar, sangrar é ser o Outro. Assim, a menstruação é uma película impeditiva à feminilidade, à modernidade e ao dócil e controlável corpo”.

traz mais liberdade e permite um investimento na sua vida profissional" (MANICA, 2003, p. 164-165).

Nessa mesma altura, em que os contraceptivos hormonais passam a ser indicados para suspender o sangramento menstrual, uma figura importante para toda essa discussão ganha destaque: o médico baiano Elsimar Coutinho, cuja carreira foi fio condutor da tese de doutorado de Manica. O médico foi, e ainda é, uma das vozes mais ativas na defesa da suspensão de sangramentos por longos períodos e de políticas de controle de natalidade no Brasil, tendo escrito diversos livros que orbitam ao redor desses temas, entre eles, *Menstruação, a sangria inútil*, publicado no mercado brasileiro em 1996, que rendeu a Coutinho uma grande projeção midiática (MANICA, 2009). O médico também tem uma extensa trajetória de pesquisas com contraceptivos realizadas no Centro de Pesquisas e Assistência em Reprodução Humana (CePARH) e na Universidade Federal da Bahia.

Como tudo que envolve relações de poder, a história da supressão menstrual também é atravessada por questões de classe e raça. No livro *Plastic Bodies* (2016), Emilia Sanabria faz um relato etnográfico do uso de contraceptivos hormonais em Salvador, na Bahia, examinando como esses hormônios são mobilizados para controlar, disciplinar e moldar subjetividades e relações sociais. Observando a distância existente no tratamento de pacientes dos serviços de saúde público e privado de Salvador, ela aponta para duas categorias de cidadania: as mulheres privilegiadas, para quem os contraceptivos representam uma escolha individual, baseada na ideia de autonomia e qualidade de vida; e as mulheres de camadas pobres urbanas, para quem o uso desses medicamentos seria uma obrigação moral e coletiva. Em outras palavras, a lógica é que, em um contexto de pobreza, essas mulheres devem assumir a responsabilidade de ter menos filhos e filhas.

\*\*\*

Se o ideal normativo é não sangrar, a supressão da menstruação se mostra um grande trunfo. Como vimos a partir dessa breve exposição dos trabalhos de Daniela Manica e Emilia Sanabria, depois de muito investimento para o desenvolvimento e a difusão do discurso que apresentou a menstruação como inútil, obsoleta, antinatural, patológica, assistimos hoje à adoção dos contraceptivos hormonais como estratégia para diversas questões ligadas aos corpos das mulheres, que vão da propaganda de um estilo de vida moderno a intervenções para o controle de natalidade.

A noção de que suspender o sangue menstrual é uma solução para diversos problemas

da vida contemporânea tornou-se uma *verdade menstrual*, ajudando a compor o complexo sistema de normatividades que regem, condicionam ou, no mínimo, influenciam de alguma forma experiências menstruais. Não à toa, a supressão da menstruação através do uso de hormônios ganha cada vez mais adeptas nos dias de hoje (MANICA; NUCCI, 2017).

Mas temos que lembrar que não é apenas o discurso biomédico que produz normatividades menstruais. Em suas ideias sobre a "menstrunormatividade", Perdsotter traz um ponto de vista interessante:

Menstruating means being affected by a clustered multitude of different and sometimes conflicting normativities; biomedical ideas of physical normalcy, "Femcare-industry" ideas of "normal flows," patriarchal ideas of man as norm, feminist ideas of "menstrutalk" as emancipatory, et cetera. When we see all these different normativities working together I argue the menstrunormate is unveiled as a mirage. There is no menstrunormate, only an abundance of menstrual monsters (PERDSOTTER, 2020, p. 362)<sup>29</sup>.

A autora apresenta outras origens de normatividades menstruais, para além da biomedicina. E já que, como visto anteriormente, narrativas biomédicas, patriarcais e da indústria de *femcare* estão conectadas e se retroalimentam, o que chama atenção nessa afirmação de Perdsotter é que ela aponta o ativismo menstrual (no qual ela mesma é atuante) como fonte de ideias hegemônicas que definem como as pessoas devem menstruar. Nesse outro lado, a menstruadora ideal se orgulha das suas menstruações, fala publicamente sobre o seu ciclo, não tenta esconder o seu sangue, situa a menstruação como parte do feminino e como um evento natural, saudável e normal da vida.

Se, de um lado, a normatividade menstrual brada que a menstruação é patológica, antinatural, suja, poluente e o normativo é não sangrar, do outro, ela exclama que todas as mulheres saudáveis devem menstruar e ter uma relação positiva com o seu sangue. Ambos os lados tentam ditar o jeito bom, certo, normal de vivenciar seus ciclos. O resultado é que esse agrupamento de múltiplas e contraditórias normatividades que cercam a menstruação produzem um ideal impossível, colocando todas as pessoas que menstruam em um lugar de exclusão (PERDSOTTER, 2020).

---

<sup>29</sup> Tradução: "Menstruar significa ser afetada por uma conjunção múltipla de normatividades diferentes e, às vezes, conflitantes; ideias biomédicas de normalidade corporal, ideias de 'fluxo normal' da 'indústria de cuidados femininos', ideias patriarcais de homem como norma, ideias feministas de '*menstrutalk*' como emancipatórias, etc. Quando vemos todas estas normatividades trabalhando juntas, eu argumento que a norma menstrual é uma miragem. Não há norma menstrual, há apenas uma abundância de monstros menstruais".

### **3 INTERSECCIONALIDADE: UMALENTE MULTIFOCAL PARA ENXERGAR O MUNDO**

O objetivo desse capítulo não é tentar explicar a interseccionalidade, porque, como disse Winnie Bueno, ela é “um oceano imenso, de navegação complexa” (COLLINS; BILGE, 2021, orelha de livro). É um conceito com uma grande heterogeneidade de definições e usos percorrido por pensadoras formidáveis, como Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, Patricia Hill Collins, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento, Luiza Bairros, Lélia Gonzales, que mesmo quando não trabalharam com o termo interseccionalidade em si, usaram muitas das suas premissas.

O que interessa aqui é que a interseccionalidade também é uma lente multifocal, que permite observar e entender a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas, e isso a transforma em uma ferramenta analítica capaz de assumir variadas formas, porque abarca simultaneamente diferentes problemas sociais. Sendo assim, depois de um breve panorama sobre o conceito *interseccionalidade*, a atenção desse capítulo volta-se para alguns de seus usos como ferramenta analítica, em especial, aqueles explorados por Patricia Hill Collins, socióloga estadunidense e uma das mais influentes pesquisadoras do feminismo negro. Concordando com Cho, Crenshaw e McCall (2013), referenciadas por Collins e Bilge (2021, p. 18), importa mais o que a interseccionalidade faz do que o que a interseccionalidade é.

#### **3.1 Para entender a interseccionalidade**

Nas décadas de 1960 e 1970, as ativistas negras dos Estados Unidos viam constantemente suas demandas relacionadas a trabalho, educação e saúde fracassarem nos movimentos sociais antirracistas, no feminismo e nos movimentos que defendiam os direitos da classe trabalhadora. Cada um desses coletivos privilegiou uma categoria de análise e ação em detrimento de outras: por exemplo, raça no movimento em favor dos direitos civis; gênero no movimento feminista; classe nos sindicatos. Levando em conta que as afro-americanas eram negras, mulheres e trabalhadoras, o uso de lentes monofocais para enxergar a desigualdade social deixou pouco espaço para os complexos problemas que elas enfrentavam. As questões específicas que afligiam (e ainda afligem) as mulheres negras eram, até então, menosprezadas dentro dos movimentos sociais, porque nenhum deles cogitava enfrentar sozinho todos os tipos de discriminação sofridos por essas mulheres.

Essa breve história contada por Patricia Hill Collins e Sirma Bilge no fundamental livro *Interseccionalidade* (2021) contribui muito para compreendermos a essência da interseccionalidade. Torna mais clara a afirmação de que “em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 16).

O princípio da interseccionalidade é que sistemas de opressão – como racismo, exploração de classe e sexismo – estão interligados e fortalecendo uns aos outros. E é nas opressões que se cruzam que as desigualdades sociais tomam forma. À vista disso, a interseccionalidade reconhece que as desigualdades sociais dificilmente são causadas apenas por um fator, o que as faz mais complexas: não basta olharmos apenas para as desigualdades de gênero ou simplesmente para as desigualdades de classe, por exemplo, porque a realidade se constitui da interação entre essas diferentes formas de discriminação e dominação e é isso que dá forma às múltiplas dimensões das experiências vividas por pessoas e grupos marginalizados, excluídos, discriminados (COLLINS; BILGE, 2021).

A história das ativistas negras estadunidenses que foram afetadas não apenas por um sistema de poder, mas pela conexão entre vários deles, é igualmente útil para entendermos outro fato a respeito da interseccionalidade: seu surgimento, enquanto ferramenta analítica, não pode ser precisamente localizado, nem em um período histórico específico, nem geograficamente. Apesar do termo ter sido cunhado em 1989 pela jurista e professora estadunidense Kimberlé Williams Krenshaw, as ideias centrais da interseccionalidade foram produzidas antes disso, entre 1960 e 1980, em um momento em que ativistas e intelectuais não brancas enfrentavam os desafios do racismo, do colonialismo, do sexismo, da exploração capitalista e do militarismo (COLLINS; BILGE, 2021, p. 90). Ativistas e intelectuais negras estadunidenses usaram a interseccionalidade como ferramenta analítica em resposta às suas dificuldades, mesmo que o termo interseccionalidade ainda não existisse na época. Também foi assim com as mulheres latinas, indígenas, mexicanas e asiáticas, nos Estados Unidos; com as ativistas e intelectuais negras durante as lutas anticoloniais e contra o apartheid na África do Sul (PEREIRA, 2021, p. 446), com as mulheres do movimento negro no Brasil, as quais, desde os anos 1970, vêm demonstrando em várias esferas que gênero, raça e classe são inseparáveis – Sueli Carneiro, Luiza Bairros e Lélia Gonzalez são alguns nomes fundamentais nesse cenário (BUENO, 2022).

Se o período entre os anos 1960 e 1980 foi determinante para elaborar e catalisar as ideias centrais da interseccionalidade, baseadas primordialmente em opressões de raça, classe

e gênero, de lá para cá o conceito se consolidou como uma ferramenta de investigação, sendo ampliada e incorporada de forma notável pela produção acadêmica, especialmente a produção acadêmica feminista (PEREIRA, 2021, p. 448). Na sua origem, a abordagem interseccional permitiu ver raça, classe e gênero como sistemas interligados de opressão, promovendo uma mudança de paradigma. E hoje, a interseccionalidade é uma relevante ferramenta de análise para se pensar também outros sistemas de poder interdependentes ou mutuamente construídos, como idade, sexualidade, etnia, situação migratória, capacidade física, nacionalidade, idioma e religião. Enquanto categorias de análise, todos esses sistemas de poder ganham significado a partir de relações de poder que se cruzam, como o racismo, o sexismo, o nacionalismo, o heterossexismo e a exploração de classe (COLLINS; BILGE, 2021).

### **3.2 Jeitos de usar a interseccionalidade**

Segundo Collins e Bilge (2001, p. 18-19), a interseccionalidade enxerga o poder como um fenômeno multidimensional e, por isso, usá-la como ferramenta analítica significa que ela é capaz de assumir diferentes formas e permite que seja aplicada em diversos fenômenos sociais. Em outras palavras, a interseccionalidade é “uma construção artificial ou um conceito geral [...] aplicável a situações e problemas os mais variados” (PEREIRA, 2021, p. 448).

Patricia Hill Collins desenvolveu alguns modelos que possibilitam diferentes usos da interseccionalidade como ferramenta de análise. A pesquisadora usou esses modelos em vários dos seus trabalhos e, a partir deles, examinou fenômenos tão distintos entre si como a Copa do Mundo da Fifa (COLLINS; BILGE, 2021) e as relações afetivas das mulheres negras (COLLINS, 2019).

Neste tópico do capítulo, abordarei um desses modelos do trabalho de Collins: a *matriz de dominação*. Ressalto que toda matriz de dominação contém uma *estrutura de domínios de poder* própria, para a qual também darei atenção por ela se mostrar especialmente interessante para a presente pesquisa.

#### **3.2.1 A matriz de dominação**

A matriz de dominação se refere à organização em nível macro das relações de poder em determinada sociedade. Como já vimos, a interseccionalidade enfatiza cruzamentos específicos de opressões (por exemplo, gênero e raça; ou idade, sexualidade e religião; etc.), e

a noção de matriz de dominação dá conta de observar a maneira como essas opressões se organizam e se articulam na forma de uma estrutura social ou de um Estado-nação, fortalecendo o poder hegemônico (COLLINS, 2019). Além disso, a ideia da matriz de dominação sugere que sistemas de opressão assumem diferentes contornos em diferentes contextos: o patriarcado, o capitalismo, o racismo, o neocolonialismo, por exemplo, influenciam de maneira distinta a vida social dependendo da conjuntura, pois cada cenário tem sua matriz própria de intersecção de dinâmicas de poder (COLLINS; BILGE, 2021).

A ênfase da interseccionalidade nos sistemas interseccionais de poder sugere que formas distintas de opressão têm todas uma rede própria, uma “matriz” própria de dinâmicas interseccionais de poder. Por exemplo, as intersecções de racismo, capitalismo e sexismo nos Estados Unidos diferem das do Brasil, produzem matrizes distintas de dominação em cada um desses Estados-nação e nas relações entre eles. Ambos podem compartilhar histórias gerais de dominação, como a maneira como seu amplo envolvimento com o tráfico transatlântico de pessoas, na qualidade de colônia e de Estado-nação livre, era parte integrante de sua incorporação ao capitalismo global. No entanto, os modelos distintos que a dominação assumiu em cada um deles diferem dramaticamente; as dominações de raça, classe e gênero nos Estados Unidos e no Brasil não podem ser reduzidas uma à outra, tampouco a alguns princípios gerais de dominação sem as especificidades de suas histórias (COLLINS, 2022, p. 16).

Se em todo contexto histórico e geográfico há uma matriz de dominação na qual estruturas de opressão se cruzam e agem juntas de maneiras distintas, toda matriz de dominação, afirma Collins, produz experiências diversas de desigualdade e resistência. Sendo entendida como uma estrutura em que os sistemas de opressão (gênero, raça, classe, idade, sexualidade etc.) estão organizados de forma específica, a matriz de dominação também ajuda a pensar sobre essas diferentes experiências geradas a partir das intersecções de desigualdades.

A mesma pessoa pode se encontrar em diferentes posições sociais em uma matriz de dominação, a depender de suas características (RIBEIRO, 2017, p. 61). Um exemplo simplificado: mulheres sofrem mais violência médica do que homens e mulheres negras sofrem ainda mais. Ou seja: mulheres negras sofrem mais violência médica porque são mulheres, mas também porque são negras. Na matriz de dominação, o lugar social de *gênero* de mulheres brancas e mulheres negras é de opressão; já o lugar social de *raça* das mulheres brancas é de privilégio e das mulheres negras é de opressão. A partir desse exemplo, podemos afirmar que (1) examinar a matriz de dominação contribui para análises e interpretações de indicadores de desigualdade; (2) não é possível analisar verdadeiramente uma experiência de gênero, ou de raça, ou de classe etc., sem considerar seu cruzamento com outros eixos de opressão; e (3) na matriz de dominação interseccional não há predominância de um eixo de opressão sobre outro, isto é, não existe hierarquia de opressões, o que acontece é que a

experiência de opressão varia conforme as posições que um grupo ou indivíduo ocupa na matriz.

Se o poder se manifesta em toda parte, como podemos pensar teoricamente sobre ele, não apenas para descrever e observar as formas de opressão, mas também para examinar *como* essas opressões se organizam?

Collins (2019; 2022; COLLINS; BILGE, 2021) responde a essa pergunta com a *estrutura de domínios de poder*.

### 3.2.2 A estrutura dos domínios de poder

Como já vimos, toda matriz específica de dominação contém uma *estrutura de domínios de poder*. Essa estrutura, de acordo com Collins, é um "dispositivo heurístico", ou uma ferramenta de pensamento, que pode ser usada para diferentes fins.

Essa heurística pode ser usada para analisar sistemas de poder, individualmente ou em conjunto, por exemplo, a organização do racismo como um sistema singular de opressão, bem como, cruzar sistemas de poder. A heurística também pode ser usada para analisar a resistência às opressões, por exemplo, as histórias únicas de antirracismo ou feminismo, bem como sua convergência dentro do feminismo interseccional (COLLINS; BILGE, 2021, p. 22).

A *estrutura de domínios de poder* é constituída por quatro domínios de poder – distintos, mas interconectados – e cada um deles cumpre uma função específica (COLLINS, 2019, p. 437). São os domínios de poder estrutural, disciplinar, cultural<sup>30</sup> e interpessoal.

O *domínio estrutural do poder* representa o nível macro das organizações sociais. É composto pelas instituições sociais e sua série de práticas, leis e políticas públicas relacionadas a educação, saúde, trabalho, moradia, finanças, direitos etc. Esse domínio opera pela manutenção de recursos sociais, privilégios e hierarquias. Ganham destaque nele as escolas, os bancos, o mercado de trabalho, o sistema de justiça e os governos (COLLINS, 2019; COLLINS; BILGE, 2021).

O *domínio disciplinar do poder* relaciona-se com a aplicação de normas, regulamentos, burocracias e técnicas de vigilância baseados em gênero, raça, sexualidade, idade, capacidade, nação e outros marcadores. Essas práticas disciplinares persistentes e habituais conduzem indivíduos a se enquadrarem às normas, mas também podem mobilizá-los a desafiar o *status quo*. É a aceitação e o uso dessas regras da vida cotidiana ou a agência para

<sup>30</sup> Na edição brasileira de *Pensamento Feminista Negro*, bem como na edição estadunidense da década de 1990, Patricia Hill Collins descreve o domínio cultural como "hegemônico". No entanto, a autora revê a denominação com o surgimento de estudos culturais que examinam a importância da cultura como um local também de resistência política



desafiá-las que molda o *domínio disciplinar do poder* (COLLINS, 2019; COLLINS; BILGE, 2021).

O *domínio cultural do poder* diz respeito às instituições e práticas sociais que produzem, veiculam e disseminam ideias, ideologias, imagens e representações, sejam elas hegemônicas (que contribuem para aprofundar desigualdades sociais), ou contra-hegemônicas (que criticam relações sociais injustas). Esse domínio joga luz sobre a importância das ideias e da cultura na organização das relações de poder (COLLINS, 2019; COLLINS; BILGE, 2021).

O *domínio interpessoal do poder* funciona no nível micro da organização social, através de práticas rotineiras e cotidianas. Esse domínio refere-se à forma como as pessoas vivenciam a convergência de poder estrutural, disciplinar e cultural. Além disso, molda identidades interseccionais de raça, classe, gênero, sexualidade, nação, idade etc., que, por sua vez, organizam as interações sociais (COLLINS, 2019; COLLINS; BILGE, 2021).

Em essência, a estrutura dos domínios de poder nos permite conectar a organização da dinâmica social ao comportamento individual e coletivo em vários contextos sociais. E, como lembram Collins e Bilge (2021, p. 17), “tal sistema é útil para analisar problemas sociais específicos que afetam populações específicas dentro de uma determinada matriz de dominação”. Por isso, voltarei a abordar a estrutura dos domínios de poder no capítulo 4.

#### 4 MENINAS QUE MENSTRUAM: ENTRE EXPECTATIVAS E NOJOS

Comecei a pensar na experiência de meninas da periferia com suas menstruações em 2015. Eu ministrava aulas para um grupo delas em uma escola municipal na Vila Mario Quintana, uma das regiões mais pobres e violentas de Porto Alegre. Acompanhei o mesmo grupo por alguns anos e, quando algumas garotas começaram a menstruar, o assunto espontaneamente passou a surgir nas nossas conversas. Ele vinha sempre acompanhado de vergonha, mas o pudor também parecia se misturar com orgulho, provocando a impressão de que as adolescentes tinham um sentimento ambivalente em relação à experiência. Naquela época, a menstruação não era um tema que eu imaginava transformar em pesquisa, mas ele ainda assim me deixava curiosa e, pensava eu, poderia ser uma chave para descobrir muitas outras coisas sobre as meninas.

Ao ingressar no mestrado, em 2020, eu tinha certeza de que minha pesquisa seria sobre garotas adolescentes da periferia. E, lapidando o projeto e delimitando o tema da pesquisa, cheguei à experiência menstrual – uma temática que, com suas inúmeras camadas conceituais e simbólicas, se mostrou bastante potente para mergulhar no universo das meninas com as lentes da antropologia e do feminismo.

Em 2021, voltei ao tema e à região da Mario Quintana para entrevistar meninas sobre menstruação, e então utilizar essas entrevistas na minha pesquisa de mestrado. Porém, diferentemente do que eu imaginava e idealizava, essa volta não foi física: todo o meu mestrado aconteceu durante a pandemia de covid-19, e o trabalho etnográfico no modelo clássico que eu planejava – presencial, contínuo e sistemático – transformou-se em diversas entrevistas *online*, um encontro ao vivo e muitas trocas e conversas pelo WhatsApp.

São seis as meninas que dão corpo a esta pesquisa: Mariah, Ludmilla, Ketlyn, Alice, Amanda e Samanta.

Mariah autodefine-se branca, tem 11 anos e menstruou pela primeira vez aos dez.

Ludmilla autodefine-se negra, tem 15 anos e menstruou pela primeira vez aos 12.

Ketlyn autodefine-se branca, tem 13 anos e menstruou pela primeira vez aos 12.

Alice autodefine-se parda, tem 15 anos e menstruou pela primeira vez aos 14.

Amanda autodefine-se negra, tem 15 anos e menstruou pela primeira vez aos 13.

Samanta autodefine-se branca, tem 15 anos e menstruou pela primeira vez aos 12.

Mariah, Ludmilla e Ketlyn eu não conhecia até o dia das suas entrevistas.

Cheguei primeiramente até Mariah, por indicação de uma amiga minha e, depois, Mariah me indicou duas amigas dela, Ludmilla e Ketlyn, em uma espécie de bola de neve em pequena escala. Antes de partir para as primeiras entrevistas, fiz contato via WhatsApp com as mães das três para perguntar se poderia conversar com as suas filhas para a pesquisa. Com a autorização das genitoras, contatei as meninas e marquei as entrevistas com cada uma delas.

Os encontros aconteceram virtual e individualmente. Eu começava a entrevista explicando quem eu era e por que estava interessada em escutar as experiências delas com a menstruação. Apesar de ter um roteiro de perguntas, o tom que eu tentava dar à conversa era muito mais de um bate-papo descontraído do que de uma entrevista. O fato de eu também menstruar, e isso ser algo em comum entre as informantes e eu, ajudou bastante nesse sentido.

As conversas com Mariah, Ludmilla e Ketlyn seguiram um certo padrão: as meninas conversaram comigo das suas casas, através dos seus telefones, e começaram tímidas, dando respostas mais curtas, para, ao final, mostrarem-se mais à vontade para me contarem tudo com mais detalhes e um pouco mais de intimidade.

Alice, Amanda e Samanta haviam sido minhas alunas em 2016 e 2017, e eu não falava com elas desde 2018, quando havia ido à escola apenas para visitá-las. Com elas, fiz contato pelo Facebook e rapidamente trocamos números de WhatsApp (em 2016 e 2017 elas não tinham telefone celular, tampouco WhatsApp) para combinarmos as entrevistas. Entrevistei cada uma delas individualmente: Amanda e Alice *online*, e Samanta pessoalmente, porque o telefone dela apresentou um problema no áudio quando tentamos a conversa virtual.

As três são amigas, então, durante as conversas individuais, perguntei se poderia formar um grupo no WhatsApp e o que elas achavam de marcarmos um encontro ao vivo, em um lugar aberto (por causa da pandemia). Todas responderam com empolgação e rapidamente marcamos dia, horário e local. Também pedi o contato de alguém da família delas, maior de idade, para quem eu pudesse pedir autorização e informar todos os detalhes do encontro; as três meninas me enviaram os contatos das suas mães. Marquei nosso encontro em uma praça muito próxima da minha casa. Naquela altura, minha filha era recém-nascida e mamava em livre demanda, então eu não poderia passar uma tarde na Mario Quintana, longe dela.

No dia combinado, todas se encontraram na casa de Alice e eu enviei um carro de aplicativo para buscá-las. Esperei-as com bolo e suco, e a chegada foi bastante entusiasmada e alegre. Não nos víamos há três anos, e muita coisa tinha mudado: eu me tornara mãe, e elas já não eram mais crianças.

Desde o primeiro contato, pelo Facebook, Amanda, Samanta e Alice se mostraram muito receptivas, e isso, sem dúvida, deve-se à relação de amizade e confiança que

começamos a construir quando esta pesquisa ainda não existia. As três meninas foram minhas informantes-chave ao longo de quase todo o trabalho.

As entrevistas *online* com Alice e Amanda foram mais desinibidas do que as que eu havia feito até então. Todavia, ainda senti um quê de embaraço na conversa, talvez por ter acontecido por videochamada, por ter sido nosso primeiro contato visual nos últimos três anos ou porque falavam desde suas casas, onde poderiam ser escutadas por outras pessoas. O encontro ao vivo, por sua vez, foi muito diferente, especialmente quando decidi desligar a câmera que estava nos filmando e avisar que gravaria somente o áudio da conversa. Depois disso, as meninas relaxaram e a conversa fluiu muito bem. Passamos aproximadamente três horas juntas, falando de menstruação e também de outros assuntos – as três tinham namorados, e isso foi um tema recorrente ao longo da tarde.

Comecei entrevistando Samanta individualmente (pois não havia conseguido entrevistá-la por vídeo), mas na presença de Amanda e Alice, o que considero uma variável importante de ser mencionada. Em seguida, iniciamos uma conversa em grupo, com perguntas direcionadas às três meninas.

Como era esperado, as seis entrevistas com as adolescentes renderam opiniões e experiências diferentes, mas também relatos bastante parecidos, e padrões nos comportamentos e nas relações sociais das entrevistadas envolvendo a menstruação.

Além disso, mesmo que eu estivesse no papel de “entrevistadora”, abriu-se um espaço que não estava no roteiro: o de eu responder perguntas das adolescentes. Como se eu estivesse ali também no lugar de autoridade sobre o tema menstruação, cinco das seis garotas me consultaram para tirar dúvidas (que obviamente não eram da minha alçada; pude apenas falar da minha experiência e recomendar que procurassem uma médica ou um posto de saúde). As questões passaram por atraso da menstruação, comprimidos que haviam sido receitados no posto de saúde para regulação de fluxo, sangue que eventualmente saía do seio de uma delas e outros acontecimentos que serão retomados ao longo deste capítulo, cujo objetivo é narrar as histórias, ideias e pensamentos das informantes sobre suas experiências menstruais, articulando tudo isso com discussões teóricas sobre menstruação, gênero e classe.

Para atingir esse objetivo, o capítulo está estruturado da seguinte forma: o primeiro tópico joga luz sobre a menarca, a primeira menstruação das meninas, e tudo que se desdobra a partir dela; o segundo tópico aborda a relação entre sangue menstrual e sujeira, algo bastante recorrente nas falas das entrevistadas; e o terceiro tópico é focado na vergonha da menstruação. Ao final, no quarto tópico, o capítulo traz episódios particulares, que revelam experiências – por vezes engraçadas, tensas ou curiosas – vivenciadas individualmente por

algumas das garotas e que me chamaram a atenção e se fazem relevantes para os fins dessa pesquisa.

#### 4.1 “Aí, quando eu vi, foi, desceu”

A ansiedade pela sua chegada; o susto ao ver o sangue na calcinha ou no papel higiênico; as cólicas que muitas vezes vêm junto no pacote; o “virar mocinha”: a menarca, ou melhor, a primeira menstruação – que é como as protagonistas desta pesquisa a conhecem e a chamam – tem diversos contornos para as adolescentes entrevistadas. Samanta, por exemplo, contou:

Eu tava fritando uns pastéis do meu aniversário de 12 anos. Começou a me dar uma dor na barriga e eu fui no banheiro [...]. Eu olhei e tinha muito sangue, e eu falei: mãe, eu acho que me cortei com a faca, porque eu não entendia nada [na época]. Daí ela falou que eu fiquei mocinha. Ela comprou absorvente, me ensinou a usar, me ensinou a botar, e falou “agora te cuida”. Daí eu tomei banho, fiquei com muita cólica também, e até hoje as cólicas doem muito.

Os relatos das meninas que menstruaram antes dos 12 anos, como o de Samanta, revelam despreparo e desconhecimento sobre o sangue menstrual. Ver o sangue pela primeira vez na calcinha gera susto e confusão – sentimentos também narrados por Mariah e Ludmilla, respectivamente:

Eu me assustei um pouco [quando viu a menstruação na calcinha]. Eu chamei a minha mãe e ela viu que tinha um negócio marrom. Aí ela disse: “deixa que amanhã a gente vê isso”. No dia seguinte, ela disse que eu tava começando a menstruar. Eu fiquei um pouco nervosa.

Escorreu só um pouco de sangue. Eu achei que eu tinha [me] machucado, mas daí [lembrei que] eu tinha visto um vídeo, e vi que era menstruação.

As falas indicam que muitas adolescentes começam a menstruar despreparadas e desinformadas para o acontecimento por falta de orientação prévia, seja ela social, escolar ou familiar. Pesquisas globais confirmam essa percepção, como um estudo que mapeou o conhecimento, as crenças e as práticas em torno da menarca, da rotina menstrual e da saúde menstrual entre meninas adolescentes em países de baixa e média renda (CHANDRA-MOULI; PATEL, 2020). Analisando mais de oitenta artigos de periódicos desses países, as autoras confirmaram que um alto número de garotas tem lacunas de conhecimento e informações equivocadas sobre a menstruação. Além disso, o estudo aponta que mães, outras mulheres da família e amigas são as principais fontes das adolescentes sobre o assunto, mas que a informação transmitida, muitas vezes, é falha e vem carregada de conotações negativas.

Para além do susto e da surpresa de quem ainda não esperava pela menarca, havia a expectativa daquelas que já entendiam a menarca como a entrada na feminilidade. Várias das

falas das informantes evidenciam que elas ansiavam pela chegada da menstruação, como a de Amanda: “Disseram que era a fase que as meninas viravam moças, daí eu pensava: aí, eu quero, eu quero”.

Por sua vez, Alice, que, com 14 anos, ainda não tinha menstruado, insistiu com sua mãe para que fosse levada a uma médica, mesmo que a sua idade estivesse dentro da faixa etária em que a menarca habitualmente acontece: 90% das mulheres brasileiras menstruaram pela primeira vez entre 11 e 15 anos de idade (IBGE, 2013). Nas palavras da menina:

Eu reclamava pra minha mãe, porque todas as minhas amigas e todas as minhas primas já tinham menstruado e eu não. Aí, ela me levou na médica, e a médica disse que tinha que esperar, que era o tempo, que tinha os hormônios. Eu entendi e deixei. Aí, quando eu vi, foi, desceu (risos). Desceu quando eu fui fazer xixi. Eu fui me secar e tava vermelho e eu meio que fiquei tipo, hã?! Eu virei mocinha! Aí, eu falei pra minha mãe e ela ficou bem faceira, né? Ela comemorou e falou até pros meus irmãos. Que vergonha (risos).

A vontade de menstruar logo expressa por Amanda, a ansiedade de Alice e a comemoração da sua mãe contrastam com afirmações que escutamos corriqueiramente sobre menstruação ser um tabu ou sobre “o estigma da menstruação”. Simone de Beauvoir (1970b) descreve a menarca como uma crise para a menina, para a qual ela não está bem preparada e sobre a qual tem sentimentos dúbios. Por um lado, há o orgulho de se tornar mulher; por outro, há a vergonha, o medo, o nojo, o inconveniente:

Por vezes, no período que se pode chamar da pré-puberdade e que precede o aparecimento das regras, a menina não sente ainda repugnância pelo corpo; orgulha-se de se tornar mulher, espia com satisfação o amadurecimento do seio, enche o corpinho com lenços e vangloria-se junto das companheiras mais velhas; não apreende ainda a significação dos fenômenos que se produzem nela. Sua primeira menstruação revela-lhe essa significação, e os sentimentos de vergonha aparecem. Se já existiam, confirmam-se e ampliam-se a partir desse momento. Todos os testemunhos são concordes: a criança tenha ou não sido avisada, a ocorrência apresenta-se sempre a ela como repugnante e humilhante (BEAUVOIR, 1970b, p. 50).

Mesmo que as palavras de Beauvoir soem dramáticas e anacrônicas – e realmente o são, afinal, a autora escreveu sobre a experiência menstrual das mulheres francesas brancas do século XX –, os relatos das minhas informantes revelam, de fato, uma ambivalência. Mariah, por exemplo, conta: “Meu sonho era menstruar, mas hoje em dia não, porque, né, às vezes mancha a roupa se eu não boto o absorvente direito”.

Os desconfortos e aborrecimentos que as adolescentes relatam surgir após a menarca, porém, não ofuscam a importância do acontecimento para elas. Todas contaram com um alto grau de detalhamento a sua primeira menstruação, denotando a relevância do evento. Amanda, por exemplo, compartilhou sua experiência da seguinte forma:

Eu tava na minha vó. Foi dia 11 de março de dois mil e... dezoito, acho. Deu vontade de ir no banheiro, aí eu fui no banheiro, me limpei e vi que tava estranho (risos). Daí eu chamei a minha mãe, e a minha mãe disse: “Tu tá menstruada”. Como? Não tem como!  
Ela disse: “Sim, tu tá virando moça”.  
Ela trouxe um absorvente e me ensinou a usar.  
Na hora eu fiquei feliz, depois não (risos).  
Depois de, acho que, dois dias, começou a dar cólica, daí ela trouxe o remédio.

Percebe-se, nas falas das meninas, o desejo – explícito ou não – de “virar moça”. Menstruar é fazer parte do grupo das mulheres, é adentrar a feminilidade, significada, na nossa cultura, dentro de padrões heteronormativos e a partir de um olhar masculino.

Quando perguntei a elas o que significava esse “virar moça” e o que havia mudado depois da primeira menstruação, as respostas não foram uníssonas. Para Samanta, a mudança tem a ver com sexualidade: “Eu acho que tem que se cuidar mais, porque pode perder a virgindade e engravidar”.

Vale salientar que as mudanças corporais que acontecem nos corpos das mulheres durante a puberdade não são marcadas como a chegada a uma maturidade sexual autônoma e livre. Diferentemente dos homens, que têm as primeiras emissões de esperma significadas como virilidade e relacionadas a fantasias e ao prazer sexual, os seios crescendo e a primeira menstruação chegando para as meninas significam uma nova realidade: reprodutiva e codificada com a maternidade (GROSZ, 1994).

Já a resposta de Amanda sobre "virar moça" foi diferente: “Fui deixando os brinquedos de lado, fui ficando no celular, começou a fase de namoradinho”. E ela foi além:

Virar moça significa que estamos nos tornando mulheres adultas. Antes de virarmos mocinhas, falamos que somos crianças, pois para a sociedade é assim. E virar moça significa responsabilidade. E também é os cuidados higiênicos com nossas partes íntimas, porque é por onde pode haver vários problemas se não cuidarmos.

Uma hipótese levantada por Eugenia Tarzibachi (2017) é que a indústria de *femcare* contribuiu para o sentido social celebratório da menarca (mais adiante, veremos que Tarzibachi e outras autoras também apontam outros efeitos das construções reforçadas pela indústria menstrual, como a vergonha, a ocultação e a idealização de um corpo que não deve ser percebido como um corpo que menstrua). Segundo a autora, desde meados do século XX, as grandes marcas estadunidenses de absorventes, com o objetivo de vender seus produtos para um público jovem de classes média e alta, produziram materiais educativos que foram traduzidos e distribuídos em diversos países.

Ao analisar materiais educativos produzidos por essa indústria nos Estados Unidos e na Argentina, entre 1920 e 1980, Tarzibachi (2017) afirma que as companhias adotaram o discurso biomédico da fertilidade e da potência reprodutiva dos corpos que menstruam como

estratégia de venda. Marcas como Johnson & Johnson e Kimberly-Clark produziram uma série de ferramentas educativas, que incluíam filmes, panfletos e cartilhas, nas quais difundiam o conhecimento médico sobre menstruação e promoviam seus produtos para adolescentes em escolas, reforçando a ideia de virar mulher a partir da menarca.

La primera menstruación, entre otras cosas, fue representada por la industria de Femcare como el pasaje hacia el mundo de las "cosas de mujeres". Ofreció una solución al tormento de la gestión menstrual para evitar que se note, pero también dotó al hecho de menstruar de un cariz celebratorio vinculado con una reafirmación identitaria: la pertenencia al grupo de las mujeres y sus rituales de feminidad (TARZIBACHI, 2017, p. 84-85)<sup>31</sup>.

Sem discordar da autora sobre o papel que as marcas de produtos menstruais têm na construção do discurso sobre a menarca na cultura ocidental, vale observar que, em outras sociedades, praticamente intocadas pelo marketing das grandes companhias, a primeira menstruação também é celebrada e ritualizada. É o caso, entre vários outros exemplos, da Festa da Moça Nova, ritual de iniciação de meninas do povo Ticuna, que vive na Tríplice Fronteira Amazônica, entre Brasil, Peru e Colômbia. Edson Tosta Matarezio Filho (2015) fez sua pesquisa de doutorado sobre a festa e afirma que ela é um dos rituais mais importantes para esse povo indígena. De acordo com o autor, tudo começa com a menarca, é a partir dela que se iniciam os preparativos para a cerimônia. Logo após a primeira menstruação, a menina Ticuna começa um período de reclusão<sup>32</sup>, ficando isolada em um cômodo da casa da sua família. O objetivo do resguardo é evitar contatos com pessoas de fora. Nesse período, em geral, apenas a mãe, a avó ou uma tia mais velha têm contato com a garota, para aconselhá-la e prepará-la para a iniciação. Esses conselhos são falados e cantados, e vão desde a postura que a moça deve adotar na festa até seu futuro casamento.

As moças novas não são iniciadas sozinhas. As jovens da tribo que vivem sua primeira menstruação na mesma época experimentam o resguardo no mesmo período e participam juntas da festa. Suas famílias, assim, unem-se para realizar a cerimônia em conjunto.

A preparação da cerimônia inicia-se com muita antecedência (antigamente podia ser mais de um ano) e inclui juntar uma grande quantidade de mandioca para fazer uma bebida fermentada, o *pajauaru*, pescar, caçar e assar as carnes no moqué, para então guardar toda a

<sup>31</sup> Tradução nossa: “A primeira menstruação, entre outras coisas, foi apresentada pela indústria de *femcare* como a passagem para o mundo das ‘coisas de mulher’. Ela ofereceu uma solução ao tormento da gestão menstrual para evitar que seja notada, mas também deu ao evento um caráter celebratório, vinculado com uma reafirmação identitária: o pertencimento ao grupo das mulheres e seus rituais de feminilidade”.

<sup>32</sup> Segundo Matarezio Filho, antigamente a reclusão durava cerca de um ano. Um quarto de reclusão era construído bem antes da festa, e a menina ficava isolada dentro dele. Hoje, as meninas ficam em resguardo dentro da casa da própria família, e o tempo varia de uma a seis semanas. “O quarto é construído no dia da Festa e ela é trazida para dentro da reclusão toda coberta, para se esconder dos olhares das pessoas” (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 369).



comida moqueada e reformar a Casa de Festa (a maioria das comunidades Ticuna possui uma casa especialmente construída para essas festividades). Nos dias que antecedem a festividade, um quarto de reclusão é construído na Casa de Festa, e nele ficam todas as moças que recém menstruaram. Durante esse tempo, as meninas são adornadas e pintadas.

O ritual, que costuma durar três dias, começa na sexta-feira, e a saída das moças da reclusão é o momento mais esperado do evento.

No final da manhã de domingo, chega o momento de a moça sair de sua reclusão. Dentro do quarto, ela foi adornada pelas mulheres mais velhas, com urucum misturado com leite de *tururi* e plumas brancas. Depois de pintar todo o corpo, colocam enfeite de penas coloridas e casca de caracol [...]. Por último, colocam o cocar e a tanga de miçangas. Quando terminam de enfeitar a moça, ela pode sair da reclusão (MATAREZIO FILHO, 2015, p. 436).

A primeira menstruação é entendida e significada pelos Ticuna como sinal de que a menina-moça está pronta para se casar. Como afirma Matarezio Filho (2015, p. 469), “estamos [...] diante de uma teoria ameríndia da maturidade”. Entretanto, os corpos das meninas indígenas também representam uma dimensão em que trocas com entidades e com o cosmos estão acontecendo, e isso tem um significado simbólico muito forte para o povo Ticuna: a relação com todos os outros seres do universo depende do bom andamento da primeira menstruação das mulheres.

É curioso comparar o ritual de iniciação Ticuna com a ideia de Tarzibachi sobre o papel da indústria de *femcare* na construção de uma narrativa que aponta a menstruação como um evento “natural” e celebratório de passagem, indicando um caminho de feminilidade socialmente aceitável, com padrões e códigos próprios. Trechos encontrados em uma publicação da Johnson & Johnson na Argentina dos anos 1960, como “la apasionante aventura de convertirse en mujer”<sup>33</sup> e “los otros comensarán a evaluar detenidamente tus vestidos, tu peinado, tu cútis”<sup>34</sup> (TARZIBACHI, 2017, p. 107), são exemplos dessa narrativa.

Certamente existem imensas diferenças nas formas como essas duas culturas ritualizam e entendem a primeira menstruação, assim como é certo que precisamos ler as narrativas a partir do repertório dos próprios grupos, mas não se pode negar que há algo em comum entre elas. A força da menarca como um importante evento de transição, marcado por mudanças e adequações aos códigos de *ser mulher* – e tais códigos inegavelmente variam muito de uma cultura para a outra –, é evidente tanto na sociedade ocidental quanto na sociedade amazônica.

Para as meninas entrevistadas neste estudo, a primeira menstruação também é um

<sup>33</sup> Tradução: “a apaixonante aventura de transformar-se em mulher”.

<sup>34</sup> Tradução: “os outros vão começar a analisar cuidadosamente seus vestidos, seu penteado, sua pele”.

acontecimento significativo, é “coisa de moça”. Mas, para além da satisfação de passar do *status* de meninas para mulheres – que é notória –, há uma ambivalência de sentimentos: seus depoimentos também manifestam uma série de desconfortos, nojos e vergonhas, como veremos no tópico a seguir.

#### 4.2 “É um sangue sujo que desce pela vagina”

Se é verdade que a primeira menstruação pode ser desejada e celebrada, também é verdade que, paradoxalmente, é com frequência vista também como suja, abjeta, impura. Percorrendo a literatura, é possível encontrar essa noção do sangue menstrual como sujo e poluente em diversas culturas e em variadas épocas.

Em texto de 1988, Alma Gottlieb, por exemplo, comenta que, até então, boa parte das explicações antropológicas sobre crenças relacionadas à menstruação concentravam-se na natureza poluente do sangue menstrual. Por esse ângulo, Cecília Sardenberg (1994) afirma que, no Human Relations Area Files (HRAF), estão reunidas informações coletadas por antropólogos e antropólogas do mundo inteiro falando sobre isolamento, rituais de limpeza e purificação, privações sexuais, tabus alimentares e outras práticas relacionadas às mulheres menstruadas. Esses registros atestam a ideia de que o sangue menstrual ocupa uma categoria diferente do sangue que corre nas veias, porque provoca repulsa e aversão.

Nas conversas que tive com as meninas, mesmo aquelas que haviam torcido pela chegada da menarca não raro se referiram ao sangue menstrual como “sujo”, “nojento”, “fedorento”, lembrando trechos de *O segundo sexo* em que Simone de Beauvoir fala sobre a primeira menstruação, como o seguinte:

[...] a menina logo se desilude, pois percebe que não adquiriu nenhum privilégio e a vida continua. A única novidade é o acontecimento sujo que ocorre todos os meses; [...]. E passada a primeira surpresa, o aborrecimento mensal não se dissipa, contudo: cada vez a moça sente o mesmo nojo ante o odor insosso e umidamente abafado que sobe de si própria – cheiro de pântano, de violetas murchas –, ante esse sangue menos vermelho, mais suspeito do que o que flui de suas machucaduras infantis (BEAUVOIR, 1970b, p. 53).

Pedi às adolescentes que fizessem de conta que estavam explicando o que é menstruação para uma criança pequena. As explicações foram variadas, mas duas jovens fizeram referência à impureza do sangue menstrual. Ludmilla, por exemplo, explicou: “É um sangue sujo que desce pela vagina”. Amanda, por sua vez, estava hesitante na resposta – talvez por me conhecer melhor e deduzir que eu não considero a menstruação como algo sujo –, mas a ideia de sujeira ainda assim apareceu: “Eu diria que é um sangue meio sujo... Não

digo sujo, mas que precisa sair... Não sei, não saberia [explicar para uma criança]. Não que seja sujo, mas é um sangue que... Ai, eu acho sujo”.

Também perguntei para elas o que achavam de menstruar. Ludmilla me disse que “Curtir, ninguém curte, né? Porque é nojento, é um sangue muito fedorento. [...] Dá pra sentir até quando vai se trocar ou tomar banho de novo, dá pra ver aquele cheiro forte”.

A noção de que o período menstrual requer mais higiene parece ser algo ensinado e que faz parte dos aconselhamentos recebidos pelas jovens antes da menarca ou logo que ela acontece, como sugere a fala de Alice: “Eu já sabia que ia ter cólica, que era isso todo mês [...]. Sabia que eu não podia deixar de tomar banho, sabia que tinha que lavar sempre, que tinha que tá limpando tudo direitinho”. Ela não está errada em relação ao que preconizam especialistas da área médica: higiene íntima é algo que merece atenção e precisa ser feito (sem excessos, para não alterar o pH vaginal). Porém, o período menstrual não requer mais lavagens do que os outros dias: a orientação é fazê-las com água e sabão neutro, no máximo três vezes ao dia.

No encontro em grupo que tive com Amanda, Alice e Samanta, a relação entre menstruação e higiene igualmente surgiu na conversa. Uma delas disse que tomava mais banho quando estava menstruada. Eu perguntei por quê, e o diálogo que se seguiu foi o seguinte:

Amanda: Porque acalma a cólica.  
 Samanta: Por causa do cheiro.  
 Alice: Ai, eu odeio esse cheiro.  
 Amanda: Cheiro de sangue forte.  
 Samanta: Cheiro enjoante.

Outra noção de sujeira apareceu e foi vinculada à ideia de purificação, a menstruação vista como um evento positivo, porque faz uma limpeza no corpo:

Eu não queria menstruar porque é muita dor e eu não sabia. Daí eu falei pra minha mãe que eu não queria, mas agora eu quero, porque é um sangue que vai descendo, que toda mulher tem que soltar, né? Porque é um sangue sujo. (Samanta)

Em *Pureza e perigo*, Mary Douglas (1991) chama a atenção para o caráter cultural da sujeira, apontando os processos de higienização como um esforço para organizar e ordenar. “A impureza é essencialmente a desordem” (DOUGLAS, 1991, p. 6), a autora afirma. Partindo do seu raciocínio, podemos pensar que, se o sujo é o oposto do limpo, se sujeira é igual a desordem e se a menstruação é considerada socialmente suja, tudo indica que o corpo menstruado precisa ser ordenado, disciplinado, regrado, e que os sinais de que esse corpo menstrua devem ser bem escondidos. Podemos pensar ainda que essa lógica não opera isoladamente. A noção de *tornar-se mulher* está imbricada com as ideias de desordem e

descontrole e vem servindo histórica e sistematicamente para controlar as mulheres. Esse controle – que atravessa culturas e períodos variados e que acontece cotidianamente – às vezes se dá disfarçado de padrões e hábitos de feminilidade e sexualidade, às vezes aparece explícito na forma de violências diversas e de privação de direitos. Isto é, tornar-se mulher implica ter um corpo controlado no âmbito social (disputas políticas e de poder se dão pelo controle de corpos) e no âmbito privado (policiar e ditar a forma como as mulheres devem se apresentar é uma das tarefas do patriarcado).

Nessa engrenagem, a preocupação em controlar e esconder os corpos que menstruam ocupa as duas esferas. A pública, porque socialmente entende-se que os corpos menstruantes devem parecer *non-bleeding* (VOSTRAL, 2008) e invisíveis (a própria omissão do Estado em relação à menstruação é uma prova de que é melhor que ela siga oculta); e a individual, porque o sangue menstrual é percebido como uma forma de sujeira que deve ser mantida no privado, longe das conversas e do olhar coletivo.

Um exemplo de mensagem que reforça a ideia de descontrole, de impureza e de mau cheiro são as frases que estampam os absorventes brasileiros nos dias de hoje: “frescor diário”, “limpa e fresca”, “*odor block*”, “com perfume”, “aroma floral que ajuda a controlar odores”.

Assim, meninas aprendem desde cedo que “[...] if we keep our bodies clean, fresh, and well-scented, we can conceal our periods and be carefree”<sup>35</sup> (YOUNG, 2005, p. 104.), seja através dos conselhos e ensinamentos que recebem de suas mães e de outras mulheres com mais experiência, seja através da grande mídia e da indústria de produtos de rotina menstrual.

Voltando às reflexões de Tarzibachi (2017) sobre a indústria de *femcare*, a autora afirma que se, por um lado, as tecnologias de proteção menstrual ajudam a ter mais conforto, por outro, também alimentam o estigma da menstruação, já que seguem associando invariavelmente menstruação a feminilidade e incentivando a ocultação de um “corpo mácula”, (através do uso dos produtos menstruais).

Así, un cuerpo que aparenta baquedar fuera del intercambio social, de la exposición social y de la actividad durante esos días por un proceso fisiológico que le ocurre al "sexo débil", pasó a ser un cuerpo fortalecido, productivo porque podía fingir un hermetismo que lo simulaba a-menstrual, sin ser a-menstrual (TARZIBACHI, 2017, p. 299)<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Tradução: “[...] se mantivermos nossos corpos limpos, frescos e perfumados, nós podemos esconder nossos períodos e ficar despreocupadas”.

<sup>36</sup> Tradução: “Assim, um corpo que aparentava estar fora do intercâmbio social, da exposição social e da atividade durante esses dias, por um processo fisiológico que acontece ao ‘sexo frágil’, passou a ser um corpo fortalecido, produtivo, porque podia fingir um hermetismo que o simulava a-menstrual sem ser a-menstrual”.

Penso que os estigmas *menstruação é coisa de mulher e seus sinais devem ser escondidos* não atuam de forma independente, mas sim fazem parte da mesma engrenagem, a que cria a ficção da feminilidade e opera um trabalho disfarçado e contínuo de vigilância e regulação corporal direcionado às mulheres. Tais estigmas ainda fazem com que a menstruação atrapalhe a imagem social construída do “corpo de mulher” como um corpo “atraente” e objeto de desejo (HAWKEY et al., 2017). Afinal, corpos que vazam, que mancham, que cheiram definitivamente não se enquadram no *male gaze*<sup>37</sup> e desapontam os padrões ideais de beleza. A nossa construção sociocultural parece indicar que a corporeidade de quem menstrua deve, destarte, ser reprimida, contida e mantida no âmbito privado, bem fora do alcance do olhar público. A feminilidade normativa, de forma geral, opera assim: exigindo uma disciplina rígida de esconder, arrancar, depilar, maquiagem.

É importante frisar que não se está dizendo aqui que não há necessidade de cuidados ou de uma rotina de gerenciamento do sangue durante o período menstrual. O sangue é um meio propício para o desenvolvimento de micro-organismos que podem causar infecções e, portanto, existe uma questão objetiva que relaciona menstruação e higiene. Mas o sangue menstrual não é sujo. Inflamações e infecções genitais só são causadas pelo sangue da menstruação quando meninas, mulheres, homens trans, pessoas intersexuais e pessoas não binárias não têm acesso a direitos básicos, como água potável, saneamento e educação, tampouco a recursos para comprar absorvente – o que faz com que se use métodos pouco seguros de absorção, como panos sujos, miolo de pão, jornal e absorventes reaproveitados. Ou seja, o problema é a falta de acesso, de recursos, de informação e de direitos, não a menstruação.

A reflexão que se procura fazer, portanto, é sobre a leitura de que a menstruação é um *problema* de higiene: estar menstruada é estar suja, é ser abjeta. E, sobretudo, sobre as origens dessa leitura. Afinal, sabemos que não é de hoje e que não é apenas o sangue menstrual que submete os corpos das mulheres a normas de vigilância e disciplinamento pautadas em um olhar masculino, branco e cis-heteronormativo. Concepções de gênero sustentam opressões históricas; mulheres são, historicamente, tratadas como inferiores e vulneráveis e têm seus corpos subjugados pelo patriarcado. Contudo, práticas de esconder, limpar e isolar o corpo durante a menstruação não são exclusividade da cultura ocidental, branca, cisgênero e patriarcal. Segundo Sardenberg (1994, p. 321), em diversas sociedades, a menstruação foi e

---

<sup>37</sup> Na teoria feminista, *male gaze* – em português, “olhar masculino” – é o ato de apresentar mulheres, nas artes e na mídia, como objetos passivos do desejo masculino, isto é, com um enquadramento masculino, cisgênero e heterossexual. O conceito foi desenvolvido pela cineasta e teórica Laura Mulvey em 1975.

ainda é interpretada como o oposto da pureza, “como agente poluidor, dotado de impurezas e/ou possuidor de poderes mágicos, geralmente maléficis [...], a sua presença já se traduz como um perigo em potencial”.

A literatura antropológica apresenta inúmeros estudos nesse sentido, mas, por mais tentador que seja, não é objetivo desta pesquisa aprofundar as concepções não eurocêntricas sobre a menstruação. Ainda assim, é interessante olhar para alguns exemplos.

Como já mencionado, a maioria das etnografias consideradas clássicas aborda a menstruação a partir da noção de que o sangue menstrual é impuro e poluente. Elas também se apegam a um suposto papel de subordinação assumido pelas mulheres. A prática de isolamento/segregação das mulheres durante o seu período menstrual, a proibição de preparar e tocar determinados alimentos, a determinação de seguir uma dieta específica e a abstinência sexual são alguns dos acontecimentos relatados frequentemente sobre diferentes grupos étnicos. A partir dos anos 1970, porém, estudos de inspiração feminista, especialmente, apontaram um “viés androcêntrico das análises ditas tradicionais” das ciências sociais (SARDENBERG, 1994, p. 327) e propuseram novas interpretações em torno da menstruação, não a enxergando, por definição, de forma negativa.

Thomas Buckley (1982), em um artigo sobre as mulheres Yurok, povo nativo da Costa Oeste da Califórnia (EUA), critica o viés androcêntrico de outras análises sobre a reclusão de mulheres durante o período menstrual, feitas predominantemente por antropólogos homens e com base em testemunhos de informantes do sexo masculino. Ao se deparar com o relato de uma jovem Yurok, Buckley surpreendeu-se quando ela contou que as mulheres do seu povo percebiam a menstruação como um fenômeno poderoso, positivo e de conexão feminina com a lua.

A menstruating woman should isolate herself because this is the time when she is at the height of her powers. Thus, the time should not be wasted in mundane tasks and social distractions, nor should one's concentration be broken by concerns with the opposite sex. [...] There is, in the mountains above the old Yurok village of Meri.p, a “sacred moontime pond” where in the old days menstruating women went to bathe and to perform rituals that brought spiritual benefits. Practitioners brought special firewood back from this place for use in the menstrual shelter. While many girls performed these rites only at the time of their first menstruation, aristocratic women went to the pond every month until menopause. Through such practice women came to “see that the earth has her own moontime,” a recognition that made one both “stronger” and “proud” of one's menstrual cycle (BUCKLEY, 1982, p. 49)<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Tradução: “Uma mulher menstruada deveria se isolar porque este é o momento em que ela tem a alta dos seus poderes. Portanto, este momento não deve ser gasto em atividades mundanas e distrações sociais, nem sua concentração deve ser quebrada com preocupações do sexo oposto [...] Há nas montanhas acima da antiga vila Yurok de Meri.p, um ‘lago sagrado do ciclo lunar’ onde, no passado, mulheres menstruadas se banhavam e performavam rituais que traziam benefícios espirituais. Praticantes traziam lenha especial deste lugar para usar em um abrigo menstrual. Enquanto muitas garotas performavam este rito somente em sua primeira menstruação, mulheres aristocratas iam ao lago até a menopausa. Por meio desta prática, mulheres chegaram

A menstruação, portanto, estava no centro do conceito de tempo para a tribo, que organizava seu calendário em função dos ciclos menstruais das mulheres. Com isso, Buckley (1982) sugere que a ideia cristalizada de que, em sociedades não ocidentais, a menstruação é considerada impura é um tanto simplista e universalista. O autor defende, então, que as etnografias estejam abertas a tipos mais complexos de estruturação simbólica e que se deve ter em mente que “[...] the ambivalent nature of pollution itself in many cultural systems where, far from being a simply negative concept, pollution is understood to comprise a manifestation of a neutral (hence, potentially positive) energy” (BUCKLEY, 1982, p. 50)<sup>39</sup>.

Em consonância com Buckley, Alma Gottlieb (1988), em seu estudo com o povo Beng, da Costa do Marfim, vai atrás de respostas para a pergunta “*Why is menstrual blood polluting?*”<sup>40</sup> e encontra explicações que não se encaixariam no sistema cultural ocidental:

We have discovered, then, that a rule that seems to impose a restriction on women, and thus to reflect their general polluting character—the taboo on their entering the forest while menstruating—is instead part of a wider system of symbolic classification of space and fertility (GOTTLIEB, 1988, p. 73)<sup>41</sup>.

No trecho, a autora se refere ao fato de que, para os Beng, o sangue menstrual é visto como um símbolo da fertilidade humana, e, por esse motivo, não é permitido à mulher entrar na floresta, que é vista como uma forma de fertilidade da Terra. De acordo com a visão de mundo desse povo, a fertilidade da floresta e a fertilidade da aldeia (simbolizada pela menstruação) devem ser mantidas separadas.

Na atualidade, há um corpo crescente de pesquisas considerando as experiências de menarca e menstruação de mulheres em culturas não ocidentais, como países africanos, asiáticos e do Oriente Médio e em sociedades indígenas. Esses estudos destacam que, embora existam muitas semelhanças na forma como a menarca e a menstruação são vivenciadas em todas as culturas, há também vários contrastes, incluindo crenças, práticas e rituais específicos.

Interseccionando gênero e religião, uma pesquisa investigou a saúde sexual e reprodutiva de mulheres migrantes e refugiadas de diversos países (como Afeganistão, Iraque, Somália, Sudão, Sri Lanka e Sudão do Sul), que vivem atualmente na Austrália e no Canadá,

à conclusão de que ‘a terra tem seu próprio ciclo lunar’, um reconhecimento que as fazia ‘mais fortes’ e ‘orgulhosas’ de seu ciclo menstrual”.

<sup>39</sup> Tradução: “[...] a natureza ambivalente da poluição em si mesma em muitos sistemas culturais nos quais, longe de ser um conceito simplesmente negativo, a poluição é entendida como algo que compreende a manifestação de uma energia neutra (portanto potencialmente positiva)”.

<sup>40</sup> Tradução: “Por que o sangue menstrual é poluente?”.

<sup>41</sup> Tradução: “Descobrimos, então, que uma regra que parece impor uma restrição às mulheres e, por consequência, reflete a ideia do caráter de poluição – o tabu de sua entrada na floresta enquanto menstruadas – é, ao contrário, parte de um sistema mais amplo de classificação do espaço e da fertilidade”.

e encontrou diversas representações negativas relacionadas à menstruação (HAWKEY et al., 2017). As pesquisadoras afirmam que, não raro, essas representações são moldadas pela religião, como o Islamismo e o Hinduísmo, “[...] where we see strict prescriptions and prohibitions which menstruating women must adhere to, such as the exclusion of women from religious ceremonies because they are considered polluting, dirty, or impure” (HAWKEY et al., 2017, p. 1)<sup>42</sup>. Um exemplo citado é o de algumas mulheres afegãs entrevistadas, que consideravam a menstruação tão contaminante e impura que somente um ritual de banho religioso poderia neutralizar a ameaça. E, de maneira muito semelhante às falas que escutei das minhas informantes, as mulheres migrantes se referiram repetidamente ao sangue menstrual como “nojento”, “sujo”, “horrível” e “não limpo”.

Em outra cultura não ocidental, porém distante da África e do Oriente Médio, Luisa Elvira Belaunde (2006) e Joanna Overing (2006) investigaram narrativas e práticas menstruais de povos amazônicos, revelando a menstruação como parte de um complexo contexto mítico:

Por toda a Amazônia, o sangramento está ligado à relação íntima das mulheres com as anacondas. [...] Como as cobras, as mulheres mudam de pele/corpo e produzem substâncias venenosas. Seu veneno, segundo Guss (1990, p. 67)<sup>43</sup> argumenta, para os Yekuana, é “o mais tóxico e selvagem de toda a cultura”. Mas, para um povo da floresta tropical acostumado a tirar seu sustento por meio do uso habilidoso de venenos, a menstruação é um presente precioso. Mais do que qualquer outro veneno utilizado no modo de vida yekuana – veneno de caça, veneno de pesca, mandioca-brava, substâncias psicotrópicas de origem animal e vegetal etc. –, o sangramento das mulheres causa as transformações mais dramáticas e exige os processamentos mais cautelosos. Tem também o poder de tornar outros venenos ineficientes – uma ideia sustentada por diversos grupos étnicos (BELAUNDE, 2006, p. 218).

As investigações de Belaunde (2006) e Overing (2006) parecem estar em sintonia com Buckley (1982) sobre a natureza ambivalente da impureza. As reflexões das autoras sugerem que as noções de pureza/impureza para os povos amazônicos têm outros contornos, outras perspectivas, outras camadas de entendimento. Belaunde (2006, p. 221) coloca ainda que “no repertório mítico de cada grupo étnico, as narrativas menstruais não estão isoladas, mas, ao contrário, pertencem a ciclos míticos mais amplos”.

Vale a pena pensar que, em sociedades ocidentais, as narrativas menstruais também não estão sozinhas: elas são parte de um sistema simbólico fundado em práticas discursivas e culturais que enquadram os corpos que menstruam em uma determinada ordem. A noção de higiene é parte desse sistema. Se nossos hábitos ocidentais “limpam” o sangue menstrual

<sup>42</sup> Tradução: “[...] onde vemos prescrições e proibições às quais mulheres devem aderir no período menstrual, como a exclusão de mulheres em cerimônias religiosas, porque elas são consideradas poluentes, sujas ou impuras”.

<sup>43</sup> GUSS, David. *Tejer y cantar*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.



através da “higiene íntima” e, em outras culturas, a “limpeza” é entendida e ritualizada de outras formas – “nós matamos os germes, eles afastam os espíritos” (DOUGLAS, 1966, p. 28) –, há pontos de contato nessa diferença cultural. Primeiro, a associação menstruação-impureza; uma menina da periferia de Porto Alegre e uma mulher migrante do Iraque usando a mesma palavra para se referir à menstruação como algo nojento e sujo é um exemplo disso. E segundo, algo que diz respeito aos “atos e papéis diferenciadores da existência cotidiana que criam coletividade e comunidade” (WAGNER, 2012, p. 281), sendo a oposição diferenciadora, aqui, o feminino *versus* o masculino. Aparentemente, em todas as sociedades, o sangue menstrual é um marcador de gênero, entendido a partir da heteronormia como essencialmente feminino. Arrisco dizer ainda que, na ordem social ocidental, o significado contemporâneo da menstruação se conforma a partir de narrativas biomédicas e mercadológicas, fazendo parte do que Núria Calafell Sala (2020, p. 1) chamou de “colonização patriarcal dos corpos”, enquanto, em outros sistemas culturais, esse significado tem raízes em sabedorias ancestrais e tradições espirituais.

Como se pode perceber, as histórias e práticas menstruais e os significados atribuídos ao sangue menstrual ao redor do mundo não são homogêneos. Ao contrário, são variados, instáveis e borrados, convergindo, divergindo e interseccionando.

Para além do essencial para a antropologia, que é o compromisso de ler as narrativas a partir do repertório dos próprios grupos estudados, podemos observar as semelhanças e diferenças no que diz respeito a purezas e impurezas, rituais e práticas, sem ir atrás de uma resposta única e clara.

Por fim, o nojo e a repugnância de Mariah, Ludmilla, Ketlyn, Alice, Amanda e Samanta em relação ao próprio sangue menstrual, além de serem sintomas de uma ordem social que categoriza a menstruação como suja, se enquadram na definição de Julia Kristeva (1980, n.p.) para *abjeção*, definição que abarca a ideia de desordem e descontrole atribuída ao corpo que “se torna mulher”: “No es por lo tanto la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas”<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Tradução: “Não é, portanto, a ausência de limpeza ou de saúde que torna alguém abjeto, mas aquilo que perturba uma identidade, um sistema, uma ordem. Aquilo que não respeita limites, lugares, regras”.

### 4.3 “Eu sempre levo um casaco pro colégio”

Uma mulher está deitada de lado em uma cama, de costas para quem observa. Ela tem os cabelos pretos e lisos presos em um coque, está vestindo uma blusa de manga cavada branca e uma calça justa cinza mescla. No fundilho da calça, há uma mancha de sangue. No lençol, sobre o qual a mulher está deitada, outra mancha de sangue.

Essa mulher é a escritora Rupikaur, e a imagem faz parte da série fotográfica *Period* (2015)<sup>45</sup>, idealizada por Rupikaur e sua irmã Prabh Kaur.

Em 2015, a escritora indiana radicada no Canadá, decidiu compartilhar a fotografia em seu perfil @rupikaur\_ no Instagram. A rede social banuiu a imagem. Rupikaur postou-a novamente e, mais uma vez, o Instagram removeu a foto, alegando que a publicação “não segue as normas da comunidade”.

Em meu encontro com Samanta, Alice e Amanda, mostrei essa foto de Rupikaur na tela do meu celular e contei que ela a havia publicado em seu perfil do Instagram. Em seguida, perguntei o que achavam dela ter postado a imagem. As três responderam “muita coragem”, “muito corajosa”. Então questionei se elas postariam uma fotografia delas próprias com as calças manchadas de sangue menstrual e todas disseram que não. Indaguei por quê, e Alice respondeu: “Vergonha, né?”.

Em nossa cultura, a relação entre vergonha e o corpo feminino é simbiótica. A vergonha é uma emoção que exerce um controle social dos corpos (TARZIBACHI, 2017), muito especialmente, os corpos das mulheres. Sentimos vergonha pelo que nossos corpos são – eles menstruam, têm pelos, cheiros, rugas –, e também pelo que não são, mas esperam que eles sejam (raramente são o “corpo padrão” desenhado pela lente patriarcal). O ideal corporal de feminilidade produz uma subjetividade que supõe que os corpos das mulheres são inferiores e defeituosos.

Sobre a vergonha imposta culturalmente às meninas e mulheres, tanto Tarzibachi (2017) quanto Young (2005) evocam a ideia de uma mirada panóptica<sup>46</sup>, onipresente e não localizável, um olhar vigilante masculino (que não é exclusividade dos homens, é um olhar cultural). Essa vigilância impõe práticas de disciplinamento, e essas práticas produzem os corpos que são reconhecidos como femininos.

<sup>45</sup> As fotos já estiveram no site da autora (<http://www.rupikaur.com/period/>), mas atualmente não estão mais disponíveis.

<sup>46</sup> Eugenia Tarzibachi e Iris Marion Young referenciam o texto *Panopticism and Shame: Foucault, Beauvoir, and Feminism*, de Sonia Kruks (2001), para falar sobre um projeto disciplinar do feminino regido por um olhar cultural sobre o corpo das mulheres.

Nesse sentido, Eugênia Tarzibachi (2017) entende a vergonha feminina como um sentimento comum e compartilhado, resultado de um ideal cultural de mulher construído a partir do olhar masculino cis-heteronormativo. E se, em uma sociedade patriarcal, a menstruação é vista como um marcador de feminilidade, ela também é usada para transmitir uma crença no status inferior das mulheres. Nas palavras de Tarzibachi, a vergonha

[...] no es solo un efecto situacional sino un modo profundo de desenmascarar la subjetividad en el marco de relaciones sociales patriarcales más amplias, reguladas por una mirada de vigilancia que sanciona la cercanía-distancia de cada mujer en particular con el ideal de feminidad. (TARZIBACHI, 2017, p. 73)<sup>47</sup>

A tensão entre menstruação e o masculino ficou evidente em minhas conversas com as garotas. Mariah comenta que “homens sempre falam que é nojento, que na TPM nós estamos chatas, sabe?”. E Amanda, quando perguntei se conversava com o namorado sobre o seu ciclo menstrual, me disse: “Não. Acho desnecessário, até porque os guris têm nojo, né?”. Na conversa em grupo com Samanta, Alice e Amanda, esse tensionamento também apareceu quando elas falavam sobre o constrangimento de menstruar na escola: “Lembra que no integral [turno integral da escola] a Katiele ficou menstruada e sujou toda a cadeira, e os guris começaram a folgar nela?”.

E assim, o tema vergonha quase sempre surgia quando uma figura masculina era evocada.

Eu não fiquei com vergonha das outras pessoas, eu fiquei com vergonha dos meus irmãos, por causa que a minha mãe falou pra eles. Eu fiquei “nossa, não tinha necessidade de falar” (risos). (Alice)

Um dia eu não quis entrar na piscina e eu disse: hoje eu não quero entrar na piscina. E eles [os meninos] já falaram, tipo, de primeira: tu tá nos dias, né? E eu falei: não. Eu fiquei com vergonha. (Ketlyn)

Samanta foi a única que disse que fala sobre menstruação com um homem hétero, mas a vergonha apareceu de alguma forma:

Eu falo com o meu namorado, que eu sou bem solta com ele, e com a minha sogra também, com a minha mãe, e com as minhas cunhadas. Acho que ele entende mais que eu, porque ele me fala, ele me ajuda... Ele vai lá e compra absorvente, ele me faz chá, me faz massagem, bem carinhoso. Eu tenho vergonha de algumas coisas, ele não tem vergonha de nada. Eu tenho vergonha. Eu só mijo na casa dele. Não faço nada, só mijo. [...] Eu tenho vergonha, daí eu vou em casa. Eu peço pra ele me levar lá, faço as necessidades em casa e depois eu volto pra casa dele.

E Amanda conta que tem um vizinho que, eventualmente, compra absorventes para ela: “O Mike [...] ele é gay. Aquele dia eu tava sem, ele comprou pra mim e me levou lá em casa [...]”.

<sup>47</sup> Tradução: “[...] não é apenas um efeito situacional, mas uma forma profunda de desmascarar a subjetividade no quadro de relações sociais patriarcais mais amplas, reguladas por um olhar de vigilância que sanciona a proximidade-distância de cada mulher com o ideal de feminilidade”.

Partindo justamente da hipótese de que o que os homens dizem sobre a menstruação é o que gera o sentimento de vergonha nas mulheres, Sophie Laws (1990) realizou uma pesquisa investigando o que eles realmente pensam e sabem sobre o período menstrual e como suas opiniões se impõem às mulheres. É nesse mesmo trabalho que a autora cunha o termo *menstrual etiquette* para denotar o conjunto de regras que regem as interações entre homens e mulheres, negociando os significados culturais da menstruação. A etiqueta menstrual determina como podemos menstruar educadamente, protegendo os outros do desconforto de ver o sangue menstrual e de escutar e saber coisas sobre menstruação. Ela dita qual linguagem é apropriada, o que não deve ser falado, como os produtos de rotina menstrual têm que ser comprados, descartados, mencionados em uma conversa. Em resumo, sua função é manter todas as evidências da menstruação ocultas.

Em relação à ideia de etiqueta menstrual, Young (2005) faz uma reflexão interessante para pensar as experiências menstruais em uma periferia urbana brasileira contemporânea. A autora compara etiqueta menstrual a tabu menstrual e conclui que, ao contrário do tabu (que em algumas sociedades coloca quem menstrua em isolamento, longe de determinados alimentos e processos sociais), a etiqueta menstrual não impede meninas e mulheres de um convívio social durante a menstruação. Em vez disso, incute uma autodisciplina, dita condutas corretas para seguir enquanto se está menstruada.

Partindo do conceito de etiqueta menstrual de Laws e das reflexões de Young sobre esse conceito, é possível identificar nos relatos das adolescentes que existe, sim, um conjunto de regras e condutas, que todas compartilham com cumplicidade e como um atestado de que já pertencem à categoria *mulher* ou *mocinha*. A impressão que tive foi que uma etiqueta menstrual genérica e estrutural (não falar sobre menstruação, cuidar para a roupa não manchar, esconder os absorventes na hora da troca etc.) ganha contornos próprios do grupo e se enriquece na agência das meninas (a forma como se previnem para uma eventual mancha na roupa, quais roupas usam quando estão menstruadas, como carregam os absorventes).

Em suas falas, fica claro que elas fazem questão de esconder as evidências das suas menstruações e preferem que as outras pessoas não saibam quando estão menstruadas.

O tipo de roupa e a forma como se vestem é uma das convenções delas para encobrir o período menstrual e algo que faz parte do seu cotidiano menstrual, como fica claro nos diálogos que seguem.

Amanda: A minha prima já ficou menstruada no ônibus, ela tava voltando do serviço. Ela tava com calça branca. Ainda bem que ela sentou lá no fundo, que deu pra ela botar outra calça preta por cima.

Alice: Eu nem gosto de usar roupa branca.

Eu: Na escola, alguma vez já manchou a tua roupa?

Ludmilla: Não, na escola ainda bem que não. Graças a Deus, na escola nunca precisei botar um moletom na cintura para tapar a mancha.

Alice: Lá no meu mercado tem um [absorvente] noturno, mas ele é do tamanho de um absorvente normal. Eu uso e é muito bom.

Eu: Tu usa só de noite?

Alice: De dia. Eu achei muito melhor usar esse noturno.

Amanda: Ai, eu uso de dia pra ir pra escola, toda hora.

Eu: Esse não faz volume na calça?

Amanda: Faz.

Alice: Eu odeio isso. Eu fico toda hora puxando a calça pra ver se não tá aparecendo.

Amanda: Ou botando a mão.

Samanta: Parece que tá com a vagina inchada.

Eu: Vocês usam alguma roupa diferente quando estão com absorventes?

Amanda: Ai, eu pareço uma *veia*.

Samanta: Eu também. Eu só uso roupa larga.

Eu: Por quê?

Amanda: Eu boto cada roupa.

Eu: Então vocês não botam roupa justa menstruadas? (perguntei porque sei que elas gostam de usar roupa justa)

Amanda: Não. Não dá nem pra pôr calção direito.

Alice: Eu ponho. Aí ponho casaco ou blusa que tapa a bunda. Roubo as camisetas do meu namorado.

Samanta: Só roupa larga. Eu também uso roupa do Pablo.

Amanda: Quando eu tenho que ir pra escola e usar calça de brim, eu ponho um calção (por baixo) e depois a calça, que daí não marca. Um calção bem apertado.

Samanta: Eu falei pra sora que eu queria ir embora, que tinha manchado as minhas calças, botei o casaco na cintura e saí correndo. Porque eu fiquei com vergonha de alguém folgar em mim, que tem muitos machistas, né, que falam isso. Daí eu peguei e fui correndo, comecei a chorar.

Eu: Se vissem a mancha, tu ficaria com vergonha?

Samanta: Sim, eu botei o casaco e fui correndo pra casa.

Alice: Eu sempre levo um casaco pro colégio.

Samanta: Eu também, sempre levo.

Alice: Tá calorzão assim, tem que ter o casaco. Tipo hoje, hoje eu levei casaco pro colégio.

A partir desses relatos, lembro-me das perguntas que Camila Fernandes (2017) fez em relação aos corpos das *novinhas*<sup>48</sup> (vestidos com roupas curtas) e as adapto aos corpos das meninas que menstruam: por que é necessário cobrir esses corpos menstruados? Quais são os perigos que eles podem provocar?<sup>49</sup>

Além do *dress code* para dias de menstruação, a forma de transportar os absorventes novos também faz parte da etiqueta menstrual das meninas. Quase todas relatam que carregam escondidos ou disfarçados. Mariah, por exemplo, tem uma bolsinha específica para

<sup>48</sup> Para Camila Fernandes, a “novinha” é uma categoria popular usada para nomear crianças, adolescentes e mulheres da favela lidas como provocadoras, experientes na prática da sexualidade e destemidas. As novinhas usam roupas curtas, são muito solicitadas por homens e meninos para envio de nudes e mobilizam “desejos ilícitos”.

<sup>49</sup> No original de Camila Fernandes: “[...] por que é necessário cobrir estes corpos? E quais são os perigos que eles podem provocar?” (FERNANDES, 2017, p. 101)

isso, que leva diariamente dentro da mochila. Samanta me disse que, quando está menstruada, bota o absorvente “na teta ou no bolso”. E, mesmo quando não está, carrega um consigo por precaução. “Aonde eu vou, eu levo”, me disse. Pedi, então, para ela me mostrar. Ela corou e falou “Ai, que vergonha”, mas tirou um absorvente da bolsa e me exibiu.

Outro fato que surgiu algumas vezes nas entrevistas e que podemos entender como parte da etiqueta menstrual das adolescentes é a solidariedade com pessoas menstruadas: elas se ajudam para esconder as menstruações umas das outras. Ouvi algumas histórias nesse sentido. Ketlyn me disse que sempre leva um absorvente na mochila para poder oferecer, se alguém precisar. Alice ajudou uma menina que teve que lidar na escola com a primeira menstruação, levando-a até a secretaria e pedindo para chamarem a mãe da garota. Samanta chegou a acompanhar uma desconhecida até um banheiro:

Eu não lembro se tava na Assis Brasil ou no Centro e passou uma mulher com uma calça meio azulzinha, meio cinza, uma coisa assim. Daí ela passou e tava um manchadão assim. Eu não sabia se era de batom, essas coisas, daí eu falei: ó tia, tua calça tá manchada. Daí ela botou a mão e ela tava menstruada, saiu na mão dela assim. Ela falou que tava muito forte. Daí eu fui com ela num banheiro e ajudei a tapar a mancha.

Young sugere que as normas de etiqueta menstrual são opressivas e resultado de uma lógica social misógina, que espera pela subordinação feminina. A autora argumenta que a expectativa de que meninas e mulheres controlem seus corpos é injusta, porque a menstruação não é uma excreção controlável. E com isso, ela afirma: “Women come to occupy the position of the abject because we are identified as out of control” (YOUNG, 2005, p. 113)<sup>50</sup>.

Concordando com Young sobre o quanto esconder a menstruação oprime e é sintoma de estruturas sociais em que o poder é ocupado e exercido por homens, ressalvo que a menstruação é, sim, controlável. Nas últimas décadas, métodos hormonais ganharam legitimidade para serem usados na supressão da menstruação.

Em sua dissertação de mestrado, Daniela Manica (2003) investiga o processo de lançamento no mercado farmacêutico de medicamentos que prometem a supressão dos sangramentos menstruais. Segundo a autora, a supressão da menstruação era possível desde os anos 1960, quando surgiram os primeiros contraceptivos hormonais, e assim, passou a ser possível cessar a menstruação, fazendo-se uso contínuo desses anticoncepcionais. Mas foi a partir da década de 1990, com os “anticoncepcionais de terceira geração”, que a contracepção hormonal passou a ser apresentada também como uma possibilidade de bloquear os sangramentos por períodos longos. Manica analisa as novidades do campo dos contraceptivos e conclui que, com elas, a menstruação é rerepresentada, ganhando uma nova narrativa.

---

<sup>50</sup> Tradução: “Mulheres vêm a ocupar a posição de abjetas porque somos identificadas como fora de controle”.

O investimento simbólico passa a ser, então, na *menstruação* como causa de doenças ou deficiências e incômodos para a vida social e, conseqüentemente, na ausência da menstruação como algo positivo, benéfico ou desejável.

Ao mesmo tempo que se promove a ausência da menstruação, investe-se na imagem de uma mulher moderna, contemporânea e ativa, para quem o controle da menstruação (sua diminuição ou supressão) e da fertilidade (planejamento familiar) não configura somente a prevenção de potenciais doenças, mas também uma conquista que lhe traz mais liberdade e permite um investimento na sua vida profissional (MANICA, 2003, p. 164-165).

O tema da supressão ou de estratégias de controle da menstruação não foi algo que eu tenha provocado nas entrevistas com as adolescentes. Ele surgiu espontaneamente com duas delas, Ludmilla e Alice.

Com Ludmilla, foi quando perguntei como era o fluxo dela.

No começo, vinha bem forte, chegava a passar nas roupas assim [...]. Agora não desce muito porque eu tô tomando remédio.

Fiquei duas vezes no mesmo mês, daí comecei a tomar remédio.

Aqueles de menstruar, sabe?

(Ela se movimenta no vídeo e busca uma caixa da pílula contraceptiva Levonorgestrel + Ethinilestradiol para me mostrar.)

É pra regular a minha menstruação. Eu pego no posto todo mês, daí fico sete dias de intervalo e pego.

Descia duas vezes no mesmo mês, eu não achava que era normal, daí eu peguei o remédio, daí regulou tudo.

Já Alice me disse que a sua mãe queria que ela “tomasse remédio” para parar de menstruar. Indaguei por quê, e ela respondeu: “Acho que ela queria meio que me prevenir de engravidar... Ai, sei lá, só falou que ia me dar. Mas eu não quis”.

Narrativas ocidentais dominantes sobre a menstruação consideram o corpo menstruante como um corpo em desvantagem, descontrolado e biologicamente defeituoso (TARZIBACHI, 2017). E a ideia da supressão menstrual proposta pelo discurso biomédico opera justamente como uma tecnologia reparadora desses defeitos.

Emilly Martin (2006) articula sobre a construção de um sujeito hegemônico masculino e sobre como as instituições sociais e os discursos dominantes, incluindo o biomédico, dão ao corpo e aos comportamentos dos homens um status normativo. Segundo ela, o corpo menstruado – sempre associado ao feminino – desvia-se dessas normas, sendo, portanto, errático e fracassado. Por essa lógica, conter a menstruação é subverter o fracasso. Uma fala de Amanda – quando perguntei o que ela achava de menstruar – simboliza bem a idealização do corpo masculino que não menstrua: “Acho que eu queria ser homem (risos)”.

Em sintonia com o pensamento de Martin, Young (2005) afirma que, em uma sociedade normativamente masculina – que considera a menstruação algo fora da ordem –, meninas e mulheres são estimuladas a manter sua menstruação no armário e, assim, parecer não menstruantes.

The normal body, the default body, the body that every body is assumed to be, is a body not bleeding from the vagina. Thus to be normal and to be taken as normal, the menstruating woman must not speak about her bleeding and must conceal evidence of it. The message that the menstruating woman is normal makes her deviant, a deviance that each month puts her on the other side of a fear of disorder, or the subversion of what is right and proper (YOUNG, 2005, p. 107)<sup>51</sup>.

Essas ideias nos permitem pensar que ter uma experiência a-menstrual da menstruação possibilita às meninas e mulheres estar em paridade com os homens. E assim, o discurso da redução ou supressão do sangue menstrual com hormônios carrega o ideal de corpo não menstruante e promove a imagem de uma mulher livre de inconvenientes, que não precisa deixar de fazer nada porque está menstruada.

Outro sinal de supervalorização desta mulher “moderna, contemporânea e ativa” (MANICA, 2003, p. 164) é a busca por querer não sentir que está menstruada.

Nas entrevistas que fiz, as garotas afirmaram com convicção que não deixavam de fazer nada quando estavam menstruadas. Mesmo as que sofrem com cólicas deram respostas como a de Amanda: “Faço tudo e fico deitada depois”.

Tarzibachi (2017) acredita que a indústria de absorventes tem um papel importante na transmissão da mensagem de que meninas e mulheres podem fazer o que quiserem quando estão menstruadas. Para a autora, essa indústria ajudou a consolidar o *modo certo* de menstruar da mulher moderna, ditando um padrão *normal* da menstruação. De acordo com ela, essas “tecnologias femininas”, por um lado, pregam a libertação das mulheres (absorventes são tão práticos e confortáveis que a menstruação já não é um impedimento para realizar qualquer atividade) e, por outro, dissimulam e escondem tão bem o sangue menstrual que continuam reforçando o discurso da vergonha e da abjeção. Quer dizer, essas tecnologias menstruais também contribuem para a engrenagem da vergonha. Lembro de um comercial do absorvente interno Tampax, dos anos 1990, em que a atriz Suzy Rêgo falava “Incomodada ficava a sua avó” e a propaganda terminava com uma locução em *off*: “Tampax. Tão confortável que você nem sente que está menstruada”.

Para meninas e mulheres, menstruar implica viver conscientes das suas existências corporais, mas quando a normatividade dos corpos é *limpa* e masculina, essa consciência gera uma série de sentimentos relacionados à vergonha e à inadequação.

---

<sup>51</sup> Tradução: “O corpo normal, o corpo padrão, o corpo que todos assumem ter é um corpo que não sangra pela vagina. Por consequência, para ser normal e ser considerada normal, a mulher menstruada não deve falar sobre seu sangramento e deve esconder suas evidências. A mensagem de que a mulher menstruada é normal a torna desviante, de forma que todos os meses o desvio a coloca no outro lado do medo, da desordem ou da subversão do que é certo e adequado”.



Uma curiosidade que eu tinha era saber como as adolescentes se referiam à menstruação, como falavam para as outras pessoas que estavam no seu período menstrual. Para a minha surpresa, a maioria delas me contou que simplesmente diz “tô menstruada”.

Eu já havia lido bastante sobre o quanto o uso de eufemismos para falar sobre a menstruação é uma evidência viva na linguagem da imagem cultural vergonhosa que temos dos corpos que menstruam e estava pronta para ouvir das adolescentes expressões pitorescas e eufemísticas e discorrer sobre isso. Mas a verdade é que a vergonha explicitada e assumida na língua não apareceu de forma enfática, tampouco homogênea.

Para tentar saber as expressões usadas para se referirem à menstruação, questionei a cada uma das garotas “como vocês falam que estão menstruadas?”, e a resposta quase sempre foi simplesmente “tô menstruada”. Quando eu desdobrei a pergunta, “tem algum outro jeito de falar, algum apelido, ou alguém que vocês conhecem que fala diferente?”, surgiram algumas poucas variações, como “tô nos meus dias de luta”, “tem gente que fala *eu tô sangrando*”, “eu falava que tava de luto, agora eu falo que tô menstruada”, “tem gente que fala *mar vermelho* também”.

Mesmo que essas adolescentes não usem uma diversidade de codinomes para tratar de assuntos menstruais e muitas delas afirmem chamar pelo nome, o fato é que as palavras *menstruação*, *menstruada*, *menstrual* não apareceram de maneira espontânea, nem com absoluta naturalidade na voz de todas as adolescentes. Ouvi “eu tava coisada”, “eu tava nos meus dias”, “desceu” e alguns “menstruei” em um tom de voz mais baixo e tímido, em diversos momentos da conversa. Mas também ouvi a menstruação verbalizada com mais naturalidade nas falas de algumas meninas. Em resumo, algumas garotas parecem sentir-se mais à vontade verbalizando a menstruação, outras menos.

Para além de entender que essa diferença diz respeito a ter mais ou menos vergonha, é válido refletir sobre o significado dela, atentando não para idealizações ou generalizações sobre a menstruação, mas sim para possibilidades que a experiência oferece.

Sobre usar codinomes, gosto de pensar, com Eugenia Tarzibachi, que eles funcionam como “[...] estratégias colectivas de complicitad para resistir, o al menos, sortear el estigma social por tener presencia en un cuerpo considerado abyecto desde el eje de medida del cuerpo a-menstrual, masculino” (TARZIBACHI, 2017, p. 68)<sup>52</sup>. E sobre verbalizar a menstruação sem pudor, evoco Patricia Hill Collins, que fala que o “pensar e fazer aquilo que não se espera de nós constitui uma importante dimensão do empoderamento” (COLLINS,

---

<sup>52</sup> Tradução: “[...] estratégias coletivas de cumplicidade para resistir, ou pelo menos, evitar o estigma social por ter um corpo considerado abjeto, tomando como referência o corpo masculino não menstrual”.

2019, p. 451). Olhando por essas perspectivas, falar de menstruação, seja através de apelidos ou chamando-a pelo nome – como fazem as meninas entrevistadas neste trabalho –, é, de alguma forma, falar e não silenciar.

A vergonha, bem como tudo aquilo que chamamos de emoções, pode ser compreendida “como uma forma de linguagem ou discurso, e como um modo de conexão entre as pessoas no mundo que se articula a aspectos da estrutura social” (OLIVEIRA, 2019, p. 144). Esse entendimento – baseado no campo de estudos da antropologia das emoções – amplifica ideias que, a partir das falas das adolescentes, se articularam aqui. Uma dessas ideias é que a vergonha da menstruação é compartilhada. Assim, se, por um lado, a nossa cultura estimula em meninas e mulheres a identificação com um corpo vergonhoso, por outro, ao ser compartilhada, a vergonha feminina torna-se coletiva e, sendo coletiva, oferece a possibilidade de resistência. Afinal, como Sueli Carneiro reforça em diversos textos e falas – a revolta e a resistência são frutos da coletividade.

#### **4.4 “Troquei a minha saúde pela da galinha”**

A feminista negra Patricia Hill Collins (2019; 2022; COLLINS; BILGE, 2021) propõe uma ferramenta de análise interseccional a qual fiz referência no capítulo 3 e que ela chama de “estrutura ou heurística dos domínios de poder” e que nos ajuda a navegar pela complexidade que acompanha as análises interseccionais de poder.

“Domínio estrutural do poder”, “domínio disciplinar do poder”, “domínio cultural do poder” e “domínio interpessoal do poder” são categorias usadas por Collins para dar conta, epistemologicamente, das práticas que mobilizam as relações de poder, ou, em outras palavras, para explicar como o poder se organiza e opera. A autora chama esse conjunto de domínios de “dispositivo heurístico” e afirma:

Nenhum domínio é considerado mais importante do que outro. As relações de poder dentro de cada domínio podem ser analisadas, bem como, aquelas que abrangem dois, três ou todos os quatro domínios. A heurística sugere que todos os domínios de poder estão presentes e influenciam a organização do poder em qualquer contexto social. No entanto, já que na prática social o peso político colocado em um domínio sobre outros é historicamente e contextualmente expresso, a heurística destaca a importância do contexto histórico e espacial na análise de relações de poder que se cruzam. Isso se torna especialmente importante ao conceituar relações de poder que se cruzam, precisamente por serem tão complexas. A heurística é eficaz porque é flexível (COLLINS, 2022, p. 23).

Apesar de distintos, os quatro domínios propostos por Collins são interconectados e, trabalhando em conjunto com a interseccionalidade, podem ser aplicados a diferentes aspectos da dominação (como fez a própria autora em diversos dos seus artigos).

Arrisco dizer que a experiência menstrual de meninas de uma periferia urbana brasileira pode ser mapeada em todos os domínios de poder e proponho aplicar o “dispositivo heurístico” de Collins aqui, com o intuito de ajudar a delinear os contornos dessas experiências sob a ótica interseccional.

O “domínio estrutural do poder” definido por Collins refere-se ao conjunto de práticas e políticas que organizam as instituições sociais. São, por exemplo, as ações que estruturam e regulam o mercado de trabalho, as escolas, os órgãos de saúde, os bancos, o setor de moradia etc. e que operam na manutenção das desigualdades sociais. Segundo a autora, diferentemente da discriminação e do preconceito, que funcionam em um nível individual, o domínio estrutural age através das leis, de políticas públicas e de princípios institucionais.

O “domínio disciplinar do poder” é constituído de normas, regulamentos e táticas de vigilância, que se baseiam em gênero, raça, idade, classe, nação, sexualidade e outros marcadores sociais da diferença. Com essas normas, pessoas e grupos são disciplinados para se enquadrarem e/ou para desafiar o *status quo*. E é a partir da agência e da ação de indivíduos – usando tais regras para reforçar ou desafiar a hierarquia social – que o domínio disciplinar toma forma. A respeito desse domínio, Collins afirma que estamos “cada vez mais dependentes de táticas de vigilância” e que “as pessoas observam umas às outras e se autocensuram ao incorporar práticas disciplinares em seu próprio comportamento” (COLLINS, 2022, p. 22).

O “domínio cultural do poder” concentra-se na dinâmica das representações, dos comportamentos, das imagens e em como tudo isso mobiliza a organização das relações de poder, a partir da produção de ideias hegemônicas sobre desigualdades sociais. É principalmente através das mídias (sociais e tradicionais) que esse domínio transmite mensagens culturais prevalentes sobre gênero, raça, sexualidade, classe, idade e outras opressões interseccionais.

O quarto e último domínio da estrutura do poder é o “domínio interpessoal”. Ele abarca as infinitas experiências que as pessoas têm a partir do cruzamento dos seus próprios marcadores interseccionais e diz respeito à maneira como elas vivenciam a convergência de poder estrutural, disciplinar e cultural. E é por isso que “esse poder molda identidades interseccionais de raça, classe, gênero, sexualidade, nação e idade que, por sua vez, organizam as interações sociais” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 28). Por um lado, a interseccionalidade aponta para a ideia de que nos percebermos pertencentes a um determinado grupo pode nos tornar mais passíveis de várias formas de opressão e preconceito; por outro (e de forma complementar), nossas biografias individuais são complexas e a

maneira como vivenciamos as violências cotidianas, e as estratégias com as quais resistimos a elas, podem variar de uma pessoa para a outra.

Pretendo me ater especialmente a esse domínio interpessoal de poder, primeiro, porque os demais já foram bastante explorados neste capítulo. Mesmo sem estarem nomeados com as categorias heurísticas de Patricia Hill Collins, os domínios estrutural, disciplinar e cultural estão amplamente presentes em temáticas já examinadas: por exemplo, o discurso biomédico, que organiza políticas públicas, o conteúdo ensinado nas escolas, a assistência prestada em órgãos de saúde e diversas outras instituições (domínio estrutural); a indústria de *femcare*, com suas mensagens e imagens hegemônicas sobre quem menstrua – as mulheres – e sobre como a menstruação deve ser vivida – de forma “limpa” e oculta (domínio cultural); a menarca significada como uma transição para um *corpo de mulher* e que habilita a vigilância e a regulação deste corpo (domínio disciplinar); a censura ao sangue menstrual quando mostrado de forma pública (domínio cultural); a etiqueta menstrual que deve ser seguida por quem menstrua (domínio disciplinar); etc.

O segundo motivo que me leva a aprofundar o “domínio interpessoal do poder” neste tópico do capítulo é que ele acontece na esteira dos dias, na rotina da vida, espaço no qual práticas discriminatórias – e também de resistência – ocorrem de forma, muitas vezes, imperceptível. Como Collins afirma (2019, p. 460), estratégias de opressão cotidiana e de resistência cotidiana sucedem nesse domínio.

Na obra da antropóloga Veena Das (2006), a dimensão da vida cotidiana também é peça-chave para a compreensão do mundo. Para a autora, fenômenos mais amplos, como a violência, estão profundamente enraizados ao ordinário da vida, nas dobras do comum. Das (2006) nos lembra que é no “everyday life” que a construção de subjetividades acontece e que é a singularidade das vidas que dá forma a eventos maiores.

Pude identificar algumas dessas estratégias de opressão e resistência cotidianas nas conversas com as adolescentes protagonistas da presente pesquisa, tendo elegido, para contar aqui, três relatos individuais, atravessados por questões de saúde delas e, com isso, elucidar o conceito organizado pela autora.

\*\*\*

Perto do final do meu encontro com cada uma das meninas, eu sempre dizia que era a vez delas me fazerem perguntas, e o espaço ficava aberto para o que surgisse: dúvidas sobre

menstruação, curiosidades sobre a minha vida ou qualquer outra coisa que fosse do interesse delas me perguntar. Uma das falas que me marcou muito nesse momento foi a de Ludmilla:

Tem umas coisas... só que não é de menstruação. É negócio do peito assim, sabe? Da teta. Teve dois, três dias que começou a sair sangue, depois parou, mas aí tem dias que sai. Não dói, só escorre assim um pouco e depois para.  
(perguntei se ela foi ao posto de saúde)  
Já fui uma vez, mas não deu nada. Eles iam fazer um raio-x e até hoje tô esperando. Começou a partir dos 13, 14 anos.

A questão de Ludmilla revela diversas camadas de práticas discriminatórias da experiência cotidiana. Ludmilla é mulher, negra, pobre e adolescente. E, nesse episódio, a discriminação e a desigualdade se expressam, pelo menos, nos níveis educacional, racial, de classe e de gênero.

Em *Pedagogia do oprimido* (1987), Paulo Freire fala sobre como a educação pode empoderar ou privar de direitos. Para o autor, a pedagogia não se relaciona apenas ao que se aprende em salas de aula. Também tem a ver com entendimento ou ignorância sobre justiça social. Segundo Collins e Bilge, esse livro de Freire é substancial para a interseccionalidade: “Paulo Freire rejeita as análises das relações de poder baseadas apenas em classe” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 212). As autoras seguem seu raciocínio, afirmando que os oprimidos de Paulo Freire do século passado são as mulheres, as pessoas pobres, os sem-teto, os sem-terra, os jovens, a comunidade LGBTI+, imigrantes sem documentos, pessoas em situação de cárcere, indígenas, pessoas negras e as minorias religiosas dos tempos atuais.

Ludmilla, com sua questão de saúde, que pode ser grave<sup>53</sup>, é vítima dessa opressão que aliena: ela aceita acriticamente sua condição e reproduz o lugar para o qual foi designada pela engrenagem social racista, machista e classista. Ludmilla não tem instrumentos para contestar o/a profissional que a atendeu, tampouco o sistema de saúde, sobre a demora no diagnóstico, sobre não terem feito o exame até agora, sobre não haverem dito nada a respeito do seu sangramento no seio.

Para além disso, no nível educacional, Ludmilla também parece não ter acesso à informação de qualidade que lhe dê ferramentas para seguir em frente na tentativa de compreender o que se passa com o seu corpo.

A discriminação de classe amplia-se quando combinada à discriminação racial e de gênero, e vice-versa. E o pouco acesso à educação de qualidade aprofunda desigualdades e violências sofridas por meninas negras e periféricas, como Ludmilla, no exercício do seu direito à saúde.

---

<sup>53</sup> Secreção com sangue pelo mamilo pode significar um papiloma – um tipo de tumor benigno – ou, em casos mais raros, pode ter relação com o câncer de mama.

No Brasil, a intersecção raça, classe e gênero impõe, historicamente, barreiras à garantia desse direito humano fundamental. Alguns dos principais pilares que constituem o Sistema Único de Saúde (SUS) são a universalidade e a equidade, mas as diferenças entre mulheres brancas e negras, do ponto de vista dos indicadores de saúde e doenças, mostram uma realidade bastante desigual.

Conforme dados de 2014 do Ministério da Saúde apresentados em uma matéria do site Brasil de Fato (MACÊDO, 2018), mulheres pretas e pardas pobres têm uma assistência à saúde pior que mulheres brancas da mesma classe: negras recebem menos tempo de atendimento médico que brancas e são 60% das vítimas da mortalidade materna no país. Dados relacionados ao pré-natal, parto e pós-parto também evidenciam desigualdades.

A pesquisa Nacer no Brasil, realizada entre 2011 e 2012 pela Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), aponta diversos impactos da desigualdade racial nos serviços de parto e nascimento. O estudo acompanhou aproximadamente 24 mil puérperas em estabelecimentos de saúde públicos, conveniados ao SUS e privados. Os resultados mostram que 41,4% das mulheres pretas<sup>54</sup> não foram alertadas sobre complicações na gravidez. E 33,8% das brancas passaram pela mesma situação. A pesquisa também mostrou que 1,7% das pretas não tiveram um pré-natal, quase o dobro de pontos percentuais em relação às brancas desassistidas, que foram 0,8%. Entre as que tiveram assistência, 67,9% das pretas consideraram o pré-natal inadequado, e 57,7% das brancas, idem (GÊNERO E NÚMERO, 2018).

Mesmo não sendo o foco aqui aprofundar de que forma gênero, raça e classe operam nas disparidades de saúde no Brasil, os exemplos citados são indicativos de que o racismo institucional e a condição socioeconômica das mulheres brasileiras são fatores que contribuem para a desigualdade no sistema de saúde, impondo barreiras ao acesso a direitos e serviços e indicando uma vulnerabilidade prévia de meninas e mulheres negras e pobres.

Meninas, jovens, periféricas, algumas delas negras. Não há dúvidas de que as adolescentes protagonistas deste estudo são atingidas por opressões interseccionais. Mas se, por um lado, elas incontestavelmente sofrem os impactos e as violências consequentes da pobreza e do racismo, por outro, retratá-las apenas como alvo passivo e oprimido suprime a ideia de que são capazes de agir ativa e criativamente para transformar a situação em que se encontram.

---

<sup>54</sup> De acordo com o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), a nomenclatura negra/negro representa a soma das pessoas autodeclaradas como pretas e pardas.

Sob a ótica interseccional, suas vivências refletem, sim, experiências coletivas, mas suas estratégias e reações diante das discriminações são, muitas vezes, pessoais, até porque – como se entende a partir do “domínio interpessoal do poder” – suas identidades interseccionais não são idênticas. Como afirma Collins: “como o domínio interpessoal enfatiza o cotidiano, as estratégias de resistência próprias desse domínio podem variar de uma pessoa para a outra” (COLLINS, 2019, p. 453). Samanta, que reagiu diferentemente de Ludmilla para enfrentar uma questão de saúde, é um exemplo desta variedade de formas de atravessar determinadas circunstâncias:

Ano passado eu fiquei nove meses menstruando sem parar, só uma coisinha marrom. E daí eu peguei, falei pra minha mãe que não tava mais aguentando as dores, daí ela me levou pro hospital e eu fiquei um dia levando soro na veia, fiz uma ecografia, fiz teste vaginal – aquele que a mulher bota a mão, sabe? A doutora bota a mão. Fiz um monte de exames, fiz exame de gravidez, fiz um monte de coisa e deu tudo bom.

Eu também peguei infecção, tive aquela... anemia, por causa do sangue [...], eu fiquei com medo de acontecer alguma coisa comigo. Daí fizeram um monte de exame pra ver se eu não tava com cisto também, no útero, que é aquele bicho que caminha e, graças a Deus, não.

Daí eu tive que fazer uma troca de saúde, que é coisa de religião, no caso. O Pablo pagou, meu namorado pagou pra eu fazer. Daí troquei a minha saúde pela da galinha.

(Perguntei se a troca de saúde custou caro)

É. É cento e cinquenta e sete o axé, mais as coisas que eu tenho que comprar. Galinha, tive que comprar roupa nova, comprar calcinha, tudo novo, e foi bastante gasto.

(Perguntei se funcionou)

Sim. Agora vem normal.

Samanta subverteu o que Collins classifica como “o pensamento especializado do grupo dominante” (COLLINS, 2019, p. 452). Segundo a autora, esse pensamento dominante seduz, intimida ou coage as pessoas – especialmente as minorias sociais – a abandonar suas formas culturais particulares de conhecer. E, na história narrada pela adolescente, mesmo que ela tenha passado pelo atendimento médico convencional do sistema público de saúde, também lançou mão de conhecimento, estratégias, crenças e cultura próprias para resolver o seu problema. Faz-se importante pontuar aqui que Samanta é uma menina branca, o que significa que o eixo de opressão racial não a atravessa, tornando sua experiência, possivelmente, menos violenta do que a de Ludmilla. Collins (2019) fala sobre isso quando fala de opressões: há uma complexidade dentro de um sistema de opressão que faz com que cada pessoa experimente diferentes graus de sanções e privilégios.

Há ainda um terceiro relato, uma terceira experiência individual que diz respeito à utilização dos serviços de saúde por uma menina da periferia e que, sobretudo, reforça a noção de que experiências de desigualdade social cotidianas expressam várias intersecções. A história de Alice foi contada por ela para mim, para Amanda e para Samanta.

Alice: [...] Eu tava com muita coceira ali, aí eu fui na médica.

Samanta: Tava com coceirinha (risos).

(Todas riem)

Samanta: Eu tive coceira também, mas não foi por causa disso, foi por causa que eu lavei minha calcinha com muito sabonete.

Alice: Mas tu nem sabe por que eu fiquei com coceira. Eu não fiquei com coceira por causa de querendo coisar. A moça [que a atendeu] disse que eu podia tá fazendo muita... como é que é o nome daquele troço? O homem faz aquele troço lá, e a mulher faz aquele outro troço lá.

Amanda: Siririca.

Alice: Ou era abuso, ela disse. E a minha mãe ficou puta com a mulher. Ela [a profissional de saúde] disse “pode ser abuso ou ela tá batendo muita coisa lá”.

(Todas riem)

Alice: Eu ouvi ela falar, porque ela mandou eu sair [da sala de consulta]. Eu não falo com a minha mãe dessas coisas. Depois que eu comecei a namorar, eu me afastei mais da minha mãe, muito mais, por causa que eu não consigo conversar com ela sobre essas coisas. Ela tá me controlando demais, eu acho que é por causa da virgindade. Eu sinto vontade de enfiar um troço pra dentro, deu, acabou o assunto. É por causa que ela... O meu namorado, eu não posso fazer nada com ele, ele não pode botar a mão nem na minha coxa.

Gênero, raça, classe e idade somam-se na experiência repleta de preconceitos vivida por Alice na sala da médica. Por ser uma adolescente, a profissional supôs que ela estava se masturbando “demais” e, além disso, mandou a menina sair da sala para conversar a sós com a sua mãe. Por ser menina, parda e de classe popular, a médica supôs que era abusada.

Partindo de suposições preconceituosas, sexistas, classistas e racistas, imagens são construídas para justificar experiências como as vividas por Alice, Ludmilla e Amanda. E, dentro do “domínio interpessoal do poder”, tais experiências acontecem a partir de opressões que se cruzam, articulando todo o roteiro social no qual a sociedade e as instituições irão se basear para tratar meninas adolescentes periféricas. E, de acordo com Collins e Bilge, as pessoas jovens

[...] são frequentemente as primeiras a ver as maneiras pelas quais os sistemas de poder interseccionais as ameaçam, sobretudo porque as experiências de desigualdade social em seu cotidiano expressam várias interseções (raça, gênero, classe, sexualidade e capacidade). Crianças, adolescentes e jovens adultos têm um ponto de vista especial sobre as desigualdades sociais baseadas na idade enquanto sistema de poder e suas interseções com outras desigualdades. Se moram em bairros pobres, sabem que sua comunidade recebe serviços sociais e de saúde de qualidade inferior e pode ser alvo de vigilância e policiamento ostensivo. Percebem que professores e professoras são menos experientes, que as escolas ocupam prédios antigos e em ruínas e os livros didáticos que usam são desatualizados. Sabem que vagas de emprego com carteira assinada para adolescentes são raras, pagam mal e oferecem poucos benefícios. As categorias de raça, classe, gênero e cidadania colocam muitos grupos em desvantagem sob as políticas neoliberais; no entanto, visto que a idade abarca todas essas categorias, as experiências das pessoas jovens com os problemas sociais são mais intensas (COLLINS; BILGE, 2021, p. 191).



#### 4.5 “Quem menstruava era o homem, o Adão, na verdade”

Reservei para esta última parte do capítulo trechos de conversas e histórias que, mesmo que não dialoguem explicitamente com o referencial teórico desenvolvido nessa pesquisa, não poderiam ficar guardadas apenas no diário de campo e na minha memória. São narrativas que falam muito de Alice, Samanta, Ludmilla, Amanda, Mariah e Ketlyn. E que também dizem muito do objetivo deste trabalho, que é mergulhar no universo das meninas à procura de “outras maneiras de ver (ser e estar) no mundo” (FONSECA, 2000, p. 9). Esses fragmentos de conversas sem dúvida revelam outras maneiras de ver, ser e estar no mundo. Maneiras que fogem da lógica previsível, que surpreendem, que fazem rir, que despertam a curiosidade e que são um convite para pensarmos “da margem ao centro”, como propõe bell hooks (2019). E pensar nesse sentido, margem-centro, é perceber que a margem também é núcleo de emancipação e autonomia. Por mais que seja urgente e necessário olhar para os processos de opressão e repressão de meninas e mulheres situadas nesse espaço, faz-se igualmente essencial enxergar as margens como território fértil de resistência e agência, onde histórias são construídas, onde há potência criativa e inventividade, onde o mundo pode ser reinventado.

##### 4.5.1 *Adão e Eva*

Alice: Sabia que eu descobri agora que quem menstruava era o homem, o Adão, na verdade, e a Eva pediu pra Deus passar a menstrua..., o negócio pra ela. Eu tô com ódio da Eva agora.

Eu: Quem te contou isso?

Alice: Minha mãe [...]. Ela disse que o homem menstruava. E eu “tá, mãe, e o homem menstruava por onde, pela frente ou por trás?”, e ela “pela frente, né?”.

Eu: Me conta melhor essa história.

Alice: Foi assim, ó, diz que a Eva falou pra Deus pra tirar do Adão [a menstruação], porque o Adão não sabia cuidar, não sabia se cuidar [...] e ela ia saber. E aí então... eu esqueci uma parte... não sei o quê ele ia dar pra ela, mas ela ia sentir uma dor, que é do parto, aí então ela aceitou.

Eu já havia lido que alguns ritos antigos de iniciação masculina que incluem o sangramento da genitália de homens cis (como a circuncisão e a sangria ritual) podem ser entendidos como tentativas de imitar a menstruação. Isso porque, em sociedades pré-históricas, a menstruação "era considerada uma manifestação de poderes divinos ou sobrenaturais no corpo humano" (STRÖMQUIST, 2020). Também já havia lido sobre mitos indígenas que contam que, antigamente, eram os homens que menstruavam e ficavam isolados (TUPARI, 1998). Mas nunca tinha escutado nada próximo da história de Alice. Adão

e Eva, as figuras centrais do mito da criação para as religiões abraâmicas, o casal que, ao se perceber nu, sentiu vergonha e se cobriu com tapa-sexo de folhas de figueira e que, por sua curiosidade, foi expulso do paraíso, também teria um mito relacionado ao sangue menstrual.

Sim, é verdade que a menstruação aparece na Bíblia, mas aparece associada à impureza.

Quando uma mulher tiver fluxo de sangue que sai do corpo, a impureza da sua menstruação durará sete dias, e quem nela tocar ficará impuro até à tarde.  
 Tudo sobre o que ela se deitar durante a sua menstruação ficará impuro, e tudo sobre o que ela se sentar ficará impuro.  
 Todo aquele que tocar em sua cama lavará as suas roupas e se banhará com água, e ficará impuro até à tarde.  
 Quem tocar em alguma coisa sobre a qual ela se sentar lavará as suas roupas e se banhará com água, e estará impuro até à tarde.  
 Quem tocar em alguma coisa sobre a qual ela se sentar lavará as suas roupas e se banhará com água, e estará impuro até à tarde.  
 Se um homem se deitar com ela e a menstruação dela nele tocar, estará impuro por sete dias; qualquer cama sobre a qual ele se deitar estará impura.  
 Quando uma mulher tiver um fluxo de sangue por muitos dias fora da sua menstruação normal, ou um fluxo que continue além desse período, ela ficará impura enquanto durar o corrimento, como nos dias da sua menstruação.  
 Qualquer cama em que ela se deitar enquanto continuar o seu fluxo estará impura, como acontece com a sua cama durante a sua menstruação, e tudo sobre o que ela se sentar estará impuro, como durante a sua menstruação.  
 Quem tocar em alguma dessas coisas ficará impuro; lavará as suas roupas e se banhará com água, e ficará impuro até à tarde.  
 Quando sarar do seu fluxo, contará sete dias, e depois disso estará pura.  
 No oitavo dia pegará duas rolinhas ou dois pombinhos e os levará ao sacerdote, à entrada da Tenda do Encontro.  
 O sacerdote sacrificará um como oferta pelo pecado e o outro como holocausto, e assim fará propiciação em favor dela, perante o Senhor, devido à impureza do seu fluxo (BÍBLIA, Levítico 15: 19-30)<sup>55</sup>.

Na história de Alice, as associações com o sangue menstrual têm mais a ver com a figura da mulher programada para gestar, mãe, cuidadora, que padece no paraíso: a mulher pedindo a Deus para menstruar e cumprir seu destino biológico de gestar, o homem que não sabe cuidar, e a mulher que sabe; a dor do parto como um troféu, que reforça o desejo da maternidade.

O controle do corpo das mulheres é um dos pilares do sistema patriarcal, e religiões patriarcais fundamentalistas são parte desse sistema, já que fornecem justificativas “divinas” para a sua dominação. Talvez Alice não tenha consciência da cumplicidade da sua história com o patriarcado, mas, talvez também, seu ódio à decisão de Eva tenha uma faísca feminista de uma pessoa que não quer que ninguém tome decisões prévias sobre o seu corpo. É muito possível que, em um primeiro plano, a indignação de Alice com Eva diga respeito a não

<sup>55</sup> No livro do Levítico (Antigo Testamento), há passagens com essa, que falam das “impurezas” da mulher (menstruação) e do homem (sêmen).

gostar de menstruar, mas sua revolta tem a potência de quem, à sua maneira, resiste a imposições e quer ter autonomia para decidir sobre a própria vida e o próprio corpo.

#### **4.5.2 Auto-observação, coágulos e Tik Tok**

Sagrado feminino, plantar a lua, círculo de mulheres, mandala lunar. Atualmente, observa-se um movimento de mulheres buscando simbolismos, ferramentas de autoconhecimento hormonal, de conexão com o próprio ciclo, práticas ancestrais de autocuidado menstrual. Tal movimento localiza-se especialmente em contextos urbanos de classe média, ligados ao meio universitário (CORDOVIL, 2015), e, claramente, está desconectado dos interesses e da vida das meninas ouvidas neste trabalho. Entretanto, é interessante perceber em diálogos como os que seguem, que, sem atentar para uma espiritualidade de viés feminista e para o apelo à ancestralidade que está em voga entre mulheres de camadas mais burguesas, as adolescentes com quem conversei conhecem o seu ciclo, se auto-observam e, a seu modo, conectam-se às transformações dos seus corpos no período da menstruação.

Samanta: Ela [a mãe] falou que toda mulher menstrua, que vai sentir dor, uma dorzinha na barriga.

Amanda: Uma “dorzinha” (Amanda fala como quem coloca aspas na dorzinha).

Samanta: Ela falou que eu fiquei moça, que todo mês ia sair um pouco de sangue de mim. Não é um pouquinho, né? Sete dias, isso ela não falou.

Amanda: Eu fico três dias.

Samanta: Eu fico uma semana.

Alice: Eu, uma semana. Nos dois [dias] finais, sai só marrom.

Amanda: O meu começa um pouquinho marrom, daí dois dias fraco e no quarto, para.

É igualmente notável que elas não se pautam pelo senso comum do que devem sentir, cada uma tem a sua percepção sobre o que experimentam durante o ciclo menstrual.

Eu: Alguma coisa incomoda vocês quando estão menstruadas?

Samanta: Mancha, só. A cama.

Amanda: A bipolaridade. Ai, eu, uma hora eu tô alegre, outra hora eu tô espancando, outra hora eu tô chorando.

Alice: Eu sinto pena do meu namorado, porque só ele me atura mesmo. Uma vez a gente brigou quando eu tava nos meus dias, e eu comecei a chorar. Ele me abraçou [...] e comprou coisas pra mim: Bis, salgadinho, comprou um pacotão de Doritos.

Samanta: O Pablo não. O Pablo já me dá dinheiro e eu vou no mercado, daí eu gasto tudo.

Ainda no universo da auto-observação, um outro assunto foi surpreendentemente recorrente: coágulos menstruais. Surpreendente porque é um assunto realmente pouco conversado. Eu, por exemplo, jamais havia falado sobre isso com ninguém.

Lembro que uma cena da série *I may destroy you* (2020) causou *frisson* nas redes sociais por causa de um coágulo. A protagonista Arabella (Michaela Coel) vai fazer sexo com um homem e avisa que está menstruada. Ele diz que não se incomoda, tira o absorvente interno dela e coloca-o de lado sobre a cama. Nesse momento, a atenção de Arabella e do homem se voltam para um pedaço espesso de sangue na colcha. Ele pega o pedaço sólido de sangue, aproxima do seu rosto para olhar no detalhe e pergunta o que é aquilo. “Um coágulo de sangue”, ela responde. “É tão macio”, ele diz, fascinado.

Coágulos menstruais parecem ser um assunto ainda mais velado que o próprio fluido menstrual, mas, entre as meninas entrevistadas ele surgiu espontaneamente e sem traços de vergonha. Além disso, elas foram buscar informação quando se depararam com esses pedacinhos de sangue espesso.

Alice: A única coisa que eu me assusto é que sai umas bolotinhas, assim, de sangue.  
 Samanta: É tipo figo.  
 Eu: Tipo o quê?  
 Amanda: Figo.  
 Alice: Eu no começo não sabia o que era isso, depois que eu vi um vídeo. Eu me assustava. Eu vi no Tik Tok, a doutora não sei o quê explicou.  
 Eu: Mas como tu chegou nesse vídeo?  
 Alice: Eu sigo a mulher. Ela fala sobre esse trocinho aí que eu não faço [sexo] e menstruação.  
 Amanda: Eu também sigo essas coisas. Daí eles falam sobre ter cuidado, esses negócios. Só que eu sigo homens, são ginecologistas.  
 Alice: Eu sigo uma mulher, que ela fala posição, fala isso, fala aquilo. Pode fazer isso, se tu fizer isso, ele vai gostar...

Ludmilla também se referiu aos coágulos durante a nossa conversa, mas sua fonte de informação não foi a internet:

Tem vezes que sai aquelas coisas bem grossas, assim, preto, né? Mas desceu só duas, três vezes em mim essas coisas pretas, umas baitas de umas carnes, assim, depois nunca mais. Um sangue mais escuro assim, grosso. No começo eu até me assustei, depois eu perguntei e minha mãe disse que era normal.

### 4.5.3 Absorventes

Eu: Vocês só usaram absorvente externo, nunca usaram outro?  
 Alice: Eu não posso usar porque senão perco a virgindade.  
 Samanta: Eu já usei fralda. Cortei a fralda assim e botei no meio, porque tava vazando demais.  
 Eu: Como tu fez?  
 Samanta: Eu peguei a fralda do meu afilhado, cortei ela no meio e botei.  
 Eu: E deu certo?  
 Samanta: Deu, não vazou.  
 [...]  
 Alice: Vocês usam absorvente que entra lá dentro?  
 Amanda: Não. Eu tenho medo daquele bagulhinho, quando eu for puxar, não *vim*.  
 Samanta: Se eu tivesse menstruada no meu aniversário de 15 anos, que eu fiquei menstruada, mas um dia antes parou. E eu falei: se eu ficar, vou ter que usar. A

minha roupa era uma bermuda de brim e essa blusinha aqui e esse sapato. Só que, como ela é muito apertada, ia mostrar. E pra dançar também... mas eu não comprei [o absorvente interno], parou um dia antes, de noite. Eu fiz uma festa bem simplesinha e gastei quinhentos reais. A minha sogra fez o bolo, eu comprei as coisas pra ela fazer, a decoração, os balões. O Pablo que gastou... É que não foi a festa, foi a carne, ele gastou trezentos e pouco só em carne.

Amanda: A carne tá cara.

Ketlyn, Samanta, Amanda, Ludmilla, Alice e Mariah usam apenas absorventes externos descartáveis. Os absorventes internos desencadeiam alguns medos entre as meninas: perder ele dentro do corpo, não conseguir tirá-lo porque o fio arrebenta e, entre as que ainda são virgens, perder a virgindade. E as tecnologias alternativas de gestão menstrual – como os coletores menstruais, absorventes de pano e as calcinhas menstruais –, não fazem parte da realidade e do mundo das adolescentes entrevistadas.

Em todas as entrevistas, perguntei o que elas conheciam para absorver, conter, gerenciar o sangue menstrual. Todas as garotas falaram nos absorventes descartáveis, com e sem abas, e internos. Também questionei se conheciam os “copinhos”, as calcinhas menstruais e os absorventes laváveis, e as respostas foram sempre negativas. Isso certamente acontece por diferenças de classe, já que esses itens são caros: a calcinha menstrual custa, em média, R\$ 70,00, e não basta ter apenas uma; os absorventes de pano custam aproximadamente R\$ 31,00, e, igualmente, é preciso ter vários; o coletor menstrual custa entre R\$ 50,00 e R\$ 80,00. Outras razões para as adolescentes estarem alheias a tecnologias de gestão menstrual reutilizáveis, isto é, mais sustentáveis, são de ordem cultural e têm a ver com comportamento de consumo. Essas meninas nasceram e cresceram em uma época em que uma parcela da população brasileira experimentou uma grande mudança social. A inclusão via consumo ocorrida nos governos Lula e no primeiro governo Dilma (2003-2014) permitiu que famílias pobres aumentassem sua renda e tivessem acesso a crédito e a novos bens. A comemorada conquista de poder consumir mais vai de encontro ao discurso da sustentabilidade, de controlar o consumo, de comprar menos. Portanto, para essas famílias, o consumo sustentável de bens, legitimamente, não é uma prioridade<sup>56</sup>. Mas a questão não se encerra no comportamento de consumo de certos bens. Se olharmos especificamente para o universo dos itens de rotina menstrual sustentáveis, o veremos distante das adolescentes das periferias brasileiras. Entre os motivos desse distanciamento está a comunicação das marcas, que claramente é direcionada para um público elitizado. Além disso, há características dos

<sup>56</sup> É importante frisar que a população que vive nas periferias originariamente possui práticas cotidianas sustentáveis, como economizar água, apagar as luzes, aproveitar integralmente os alimentos. Além disso, por questões materiais básicas, como ausência de saneamento e de coleta seletiva, essas pessoas dificilmente têm condições para seguir o que as organizações ambientais indicam como parâmetro para o consumo sustentável.

produtos reutilizáveis, que possivelmente não são atraentes ou vantajosas para essas meninas. Diferentemente de garotas de classes mais abastadas (que muitas vezes têm empregadas domésticas e/ou não fazem muitas tarefas ligadas à economia do cuidado), as meninas de classes populares geralmente ajudam bastante suas famílias com as lides domésticas. É válido aqui lembrar uma fala de Alice que reflete a realidade de muitas dessas jovens. Em resposta a uma pergunta sobre menstruação e prática de esportes, ela disse: “Praticar esportes, não. Eu sou uma gurria que fica mais em casa [...], eu limpo a casa, faço almoço, ajudo a minha mãe no mercado, se tem trabalho da escola, eu faço. Eu não faço muita coisa [fora de casa]. É só limpar a casa, cozinhar, eu ajudo a minha mãe”.

Então, mesmo que meninas da periferia tivessem acesso a alternativas não descartáveis de gestão menstrual, qual o apelo que lavar calcinhas ou absorventes de pano com sangue ou ferver coletores menstruais (mais um afazer, dentre tantos, no espaço doméstico) teria em suas rotinas e experiências menstruais?

Eugenia Tarzibachi analisou o significado que o acesso aos absorventes descartáveis teve para mulheres que viveram a transição das toalhinhas de pano para esses produtos industrializados quando eles surgiram e concluiu que usar produtos descartáveis significou, especialmente, duas coisas fundamentais: um jeito moderno de menstruar e, entre mulheres de classes baixas, uma forma de sentirem-se pertencentes às classes médias. A autora explica que

[...] para las mujeres blancas de clases más bajas, hijas de inmigrantes y descendientes de afroamericanas, su uso constituyó un modo de americanizar-se y pertenecer a la identidad de clase media a la que aspiraban. Para esas décadas, usar los trapos era una marca de pobreza extrema y las toallitas descartables se convirtieron en una necesidad, incluso, para aquellas que aún no pertenecían a la clase media. (TARZIBACHI, 2017, p. 193)<sup>57</sup>

Ao falar particularmente sobre mulheres argentinas que eram adolescentes na época da democratização dos absorventes descartáveis e que migraram de classes baixas para a classe média naquela altura, Tarzibachi apresenta algumas outras nuances simbólicas:

Esa pertenencia requirió para las adolescente y jóvenes cuestionar las prácticas de gestión menstrual que le habían transmitido sus madres al momento de su menarca. Asimismo, les permitió adoptar las prácticas que modernizaban el cuerpo, produciendo su distinción respecto de sus madres y de otras mujeres contemporáneas "atrasadas" (pobres) que aún lavaban trapos [...] (TARZIBACHI, 2017, p. 170)<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Tradução: “[...] para mulheres brancas de classes mais baixas, filhas de imigrantes e descendentes de afro-americanos, seu uso constituiu uma forma de americanização e pertencimento à identidade de classe média a que aspiravam. Para aquelas décadas, usar toalhinhas de pano era marca de extrema pobreza e absorventes descartáveis tornaram-se uma necessidade, mesmo para quem ainda não pertencia à classe média”.

<sup>58</sup> Tradução: “Esse pertencimento exigia que adolescentes e mulheres jovens questionassem as práticas de manejo menstrual que suas mães lhes transmitiram no momento da menarca. Da mesma forma, permitiu-lhes adotar práticas que modernizavam o corpo, produzindo sua distinção em relação às suas mães e outras mulheres contemporâneas ‘atrasadas’ (pobres) que ainda lavavam toalhinhas [...]”.

A análise de Tarzibachi diz respeito a uma época específica – a do surgimento dos absorventes industrializados –, mas é possível encontrar correspondências com os dias atuais. Se pela ótica da antropologia e da sociologia o consumo desenha identidades individuais e também age como um elo de pertencimento social (PINHEIRO-MACHADO; SCALCO, 2014), o fato de adolescentes da periferia poderem consumir absorventes descartáveis (possivelmente iguais ou muito parecidos aos que mulheres de camadas sociais mais altas usam) reforça o poder do consumo como um passaporte de trânsito social. Nas conversas com as meninas, a relação dos absorventes com status social não apareceu declaradamente, e tudo indica que isso não é mesmo algo consciente. Mas, quando falamos sobre outras jovens, conhecidas delas da escola ou do bairro, que não tinham condições de comprar absorventes, as entrevistadas se mostraram solidárias e fizeram questão de me dizer que nunca deixaram de usar tais produtos por causa de dinheiro, que nas suas casas sempre há itens de rotina menstrual. Essa preocupação em negar que vivem alguma condição de pobreza também fica evidente na fala de Samanta sobre os gastos com a sua festa de aniversário. Por mais que ela tenha se referido à comemoração como "simplesinha", destacou o gasto de quinhentos reais com uma festa com churrasco, o que pode ser considerado um símbolo de status.

Por fim, não se pode deixar de comentar a agência, a criatividade e a imaginação de Samanta, que transformou uma fralda infantil em um absorvente para fluxos muito intensos.

\*\*\*

Os tópicos reunidos neste capítulo etnográfico são, antes de tudo, histórias de seis meninas sobre suas vidas e suas experiências menstruais. Certamente, os dados não falam por si sós: são moldados pelo olhar da pesquisadora e organizados para dialogar com temas e teorias que interessam para esta pesquisa, como afirma Claudia Fonseca (2000) ao falar sobre o trabalho de campo.

Mas pesquisar também é encontro, vínculo e afeto. E fazer antropologia é descobrir que, nesta dança da “invenção da cultura” (WAGNER, 2012), descobre-se que a outra também é um pouco da gente mesma.

Passar horas conversando com as meninas era, no fim das contas, o maior objetivo desta pesquisa. E que sorte ter tido a companhia de Samanta, Alice, Amanda, Mariah, Ludmilla e Ketlyn. Se no começo de tudo eu me perguntava “por que falamos tão pouco sobre menstruação”, hoje já posso dizer que, com elas, falamos muito sobre menstruação.

E a pergunta que fica agora é outra: a quem interessa não falar sobre menstruação?

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A quem interessa não falar sobre menstruação? Terminei o capítulo 4 com essa pergunta e repito ela agora, com uma correção: a quem interessa não falar sobre menstruações? Já que aqui, nesta pesquisa, nunca houve singular.

Para este trabalho, passei dois anos falando (e ouvindo) sobre menstruações. Falando sozinha, falando com as autoras que li, falando com a minha orientadora, com colegas nas discussões das salas de aula, com pessoas do meu convívio íntimo, falando com Samanta, Alice, Amanda, Ludmilla, Ketlyn e Mariah. E o resultado foi mergulhar em um universo cheio de complexidades, multiplicidades e paradoxalidades de pensamentos, abordagens e experiências.

Se, lá no começo da pesquisa, a ideia era usar a menstruação como ferramenta para pensar, a partir de uma ótica feminista, diversas questões sobre as adolescentes e sobre suas experiências menstruais enquanto meninas periféricas, posso considerar esse objetivo bem-sucedido. Ao assumir a menstruação como fio condutor, emergiram temas como o controle e o disciplinamento dos corpos femininos (e todos os impactos disso na vida social, cultural e pessoal de meninas e mulheres cisgênero); a própria noção de *feminino* e sua imensa combinação de significantes; os discursos da biomedicina, da indústria de produtos menstruais, dos ativismos menstruais; as violências do cotidiano vividas por meninas e mulheres e suas formas, também cotidianas, de resistência. E foram as narrativas das adolescentes entrevistadas que me permitiram pensar sobre tudo isso.

Quando as meninas falam sobre suas dores por não serem acolhidas e por enfrentarem preconceitos de toda a sorte no serviço de saúde, eu lembro de Patricia Hill Collins (COLLINS; BILGE, 2021) falando que as mulheres afro-americanas entendem como funcionam as opressões interseccionais sem ninguém ter ensinado isso a elas. Penso que no Brasil – sobretudo na atualidade, sob o governo mais misógino da nossa história recente, que só faz ampliar desigualdades – as jovens de favelas e periferias também aprendem na prática o funcionamento da teoria interseccional. A medicina, a ginecologia, a saúde pública deveriam ser um campo de cuidados, jamais de violência. Mas, como pude verificar nas falas das meninas e nas referências pesquisadas para este trabalho, também são um território de preconceitos e violências.

Quando elas dizem que nunca faltou absorvente em casa; que até conhecem meninas que deixam de ir à aula porque estão menstruadas e não têm dinheiro para comprar produtos menstruais, mas que com elas isso nunca aconteceu, percebo que comecei a pesquisa



predisposta e inclinada a encontrar “pobreza menstrual” no decorrer da etnografia, nas experiências menstruais das meninas. E não encontrei. Evidentemente não estou querendo dizer que a pobreza menstrual não existe e que não deve ser tratada como uma questão política importante e urgente. O que percebi (além da necessidade de uma autocrítica como pesquisadora) é que a discussão sobre essa pauta tem muito mais camadas que precisam ser iluminadas e compreendidas.

Quando elas falam que não conhecem coletores menstruais, que usam contraceptivo para controlar o ciclo, que preferem não falar sobre menstruação, que colocam o moletom amarrado na cintura para tapar a bunda e esconder qualquer sinal de menstruação, eu reflito sobre o quão distante boa parte dos ativismos menstruais está das meninas. No processo de dismantlar o discurso normativo patriarcal sobre a menstruação, talvez os discursos contra-hegemônicos não estejam deixando espaço para outras possibilidades de existências menstruais. Como um antropólogo que chega a campo sem entender o que é relativismo cultural. Frases como *usar coletores é mais legal do que absorventes descartáveis, o sangue menstrual é motivo de orgulho, a menstruação é uma experiência empoderadora, o ciclo menstrual é uma conexão “feminina” com a “natureza”* não são citações de uma fala específica, mas resumem bem alguns imperativos ditados por ativistas que condenam as normatividades patriarcais. Mesmo que não seja esta a intenção, prescrever novas verdades menstruais pode acabar transformando diversas experiências em menos legítimas, menos feministas, menos passíveis de acolhimento e, assim, excluir da pauta uma teia complexa de humanidades. No seu livro *New Blood: Third-wave Feminism and the Politics of Menstruations* (2010), Chris Bobel se pergunta por que a maioria das ativistas que desafiam o *status quo* menstrual são mulheres brancas. Ela levanta algumas explicações, como: a problematização da menstruação enquanto construção social é um luxo em vidas que têm tantos outros problemas mais urgentes para resolver, ou a realidade demográfica dos movimentos de ativismo menstrual é apenas uma pequena bolha que não alcança outras tantas realidades. Sim, são explicações possíveis. Mas, ao propor a mesma pergunta – por que a maioria das ativistas são brancas? – a uma mulher negra, Bobel ouviu algo como: *o curandeirismo tem coisas a dizer sobre menstruação e menopausa, mas não chamamos isso de ativismo*. Assim como as meninas com quem conversei também tiveram muito a dizer sobre menstruação.

Ao mesmo tempo (e talvez por outro lado), alguns relatos das adolescentes – concomitantemente tão íntimos e tão coletivos –, muitas vezes, reiteraram as noções feministas sobre o que é ser mulher em um mundo estruturado pelo poder patriarcal, branco,

cis-heteronormativo. Se há séculos os corpos das mulheres são alvo de vigilâncias, controles e constrangimentos; se até hoje são vistos como compulsoriamente reprodutivos, como abjetos, desviantes e descontrolados, as iniciativas e os movimentos para enfrentar ideias negativas sobre a menstruação são bem-vindas e necessárias. O desafio é compor estratégias, especialmente políticas, na contramão de qualquer tipo de estereótipos e normatividades, que contribuam efetivamente para que todos os corpos sejam livres e respeitados. Educação culturalmente sensível ao ciclo menstrual para todas, todos e todes? Distribuição gratuita de absorventes descartáveis, coletores menstruais e absorventes reutilizáveis? Água potável, saneamento básico e banheiros seguros acessíveis para cem por cento da população? Provavelmente a resposta é sim para todas essas questões. Mas, talvez, o essencial para se desenhar soluções seja prezar pela complexidade da vida real, seja levar em conta todas as suas nuances e os contrastes sociais e abrir espaço para que pessoas que menstruam sejam não vítimas de um sistema que oprime, mas agentes e participantes para a construção de um cenário desejável.

Quando elas falam das suas estratégias para driblar incômodos e contratemplos menstruais, quando me contam histórias divertidas sobre suas menstruações, quando se mostram seguras a respeito de si mesmas e do que sentem (ouvi algumas vezes “eu tô de boas com a menstruação”), vejo potência, autoconfiança e criatividade. Diferentemente do discurso da mídia, quando relaciona menstruação a adolescentes e a mulheres pobres, as meninas ouvidas para esta pesquisa não são marcadas pela carência. Ainda que seus corpos estejam entre os mais ameaçados pelos sistemas de opressão e exploração de uma estrutura racista, machista e com preconceitos de classe e idade, Samanta, Alice, Amanda, Ludmilla, Ketlyn e Mariah têm pontos de vista próprios sobre as coisas, se dão conta de que suas experiências de vida também refletem experiências coletivas, criam suas estratégias de resistência diante de uma realidade muitas vezes injusta.

Mas eu gostaria de continuar falando e ouvindo sobre menstruação: quais são as diferenças entre as experiências de meninas da periferia e de meninas de classe média? Que tipo de conteúdo relacionado à menstruação e à sexualidade as jovens da periferia consomem nas redes sociais e como esses conteúdos se conectam com elas? De que forma as políticas públicas deveriam ser pensadas para contemplar as experiências dessas meninas? Existem ativistas menstruais nas periferias brasileiras? Se existem, quem são e quais as suas principais lutas e reivindicações? Como meninas adolescentes são tratadas em atendimentos ginecológicos nos serviços de saúde pública dos centros urbanos brasileiros? Essas são novas perguntas que surgiram ao longo da escrita da dissertação – na elaboração das falas das

meninas em diálogo com o referencial teórico – e sobre as quais não pude avançar aqui. Isso reforça o grande poder da menstruação como uma categoria de análise para pensar além da biologia e da anatomia e também junto com elas. Encarar a menstruação como uma temática transdisciplinar e multidimensional, como um campo de investigação fértil para a produção de conhecimento, demonstra que esse é um tema poderoso e que atravessa as mais diferentes experiências de vida. Sinal de que ainda há muito a se falar sobre menstruação.

## REFERÊNCIAS

AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS. **Congresso derruba veto à distribuição gratuita de absorventes**, Brasília-DF, 10 mar. 2022. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/857388-congresso-derruba-veto-a-distribuicao-gratuita-de-absorventes/>. Acesso em: 19 abr. 2022.

AGÊNCIA SENADO. **Bolsonaro veta distribuição de absorventes a estudantes e pessoas pobres**, Brasília-DF, 7 out. 2021. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/10/07/bolsonaro-veta-distribuicao-de-absorventes-a-estudantes-e-mulheres-pobres>. Acesso em: 14 jan. 2022.

BAHIA, Leticia. **Livre para menstruar: pobreza menstrual e a educação de meninas**. São Paulo: Girl Up Brasil: Herself, 2021. (Relatório)

BARTKY, Sandra. **Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression**. New York: Routledge, 1990.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo sexo – fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Millet. 4 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970a.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo – a experiência vivida**. Tradução de Sérgio Millet. 4 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970b.

BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 1, junho 2006.

BIBLIA, A.T. João. Português. *In: Bíblia sagrada*. Versão de Antonio Pereira de Figueiredo. São Paulo: Ed. das Americas.

BITTEL, Carla Jean. **Mary Putnam Jacobi & the Politics of Medicine in Nineteenth-Century America**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.

BOBEL, Chris et al. **The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies**. London: Palgrave Macmillan, 2020.

BOBEL, Chris. **New Blood: Third-Wave Feminism and the Politics of Menstruation**. Ithaca, NY: Rutgers University Press, 2010.

BRAGA, Nathália. Falta de dinheiro impede acesso a absorventes e o governo ignora o problema. **The Intercept Brasil**, [s.l.], 3 fev. 2020. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/02/03/falta-dinheiro-menstruacao-acesso-absorventes>. Acesso em: 09 dez. 2021.

BRASIL. Presidência da República. **Veto n.º 59/2021**. Veto parcial ao Projeto de Lei 4.968/2019 que institui o Programa de Proteção e Promoção da Saúde Menstrual. Brasília-DF, vetado em 17 out. 2021, veto rejeitado pelo Plenário do Congresso Nacional em 15 mar. 2022. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2021/Msg/VEP/VEP-503.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2021/Msg/VEP/VEP-503.htm). Acesso em: 9 dez. 2021.

BRASIL. **Projeto de Lei 4968 de 2019**. Institui o Programa de Proteção e Promoção da Saúde Menstrual, e altera a Lei n.º 11.346, de 15 de setembro de 2006. Senado Federal, Brasília-DF, 2021. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2219676>. Acesso em: 9 dez. 2021.

BRK AMBIENTAL. **O saneamento e a vida da mulher brasileira**. [S.l.], 2018. (Relatório). Disponível em: <http://www.tratabrasil.org.br/images/estudos/itb/pesquisa-mulher/relatorio.pdf>. Acesso em: 9 dez. 2021.

BUCKLEY, Thomas. Menstruation and Yurok Women's Power: Methods in Cultural Reconstruction. **American anthropologist**, Washington, v. 9, n.1, p. 47-60, 1982.

BUCKLEY, Thomas; GOTTLIEB, Alma (org.). **Blood Magic: The Anthropology of Menstruation**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

BUENO, Winnie. **O #julhodaspretas começou**. [S.l.], 7 jul. 2022. Instagram: (@winniebueno). Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cft2wdLgICD/>. Acesso em: 25 jul. 2022.

BURIGO, Joanna. Pílulas de discernimento: feminilidade, menstruação e gênero neutro. **Catarinas**. [S.l.], 15 out. 2021. Disponível em: <https://catarinas.info/colunas/pilulas-de-discernimento-feminilidade-menstruacao-e-genero-neutro/>. Acesso em: 14 ago. 2022.

CHANDRA-MOULI, Venkatraman; PATEL, Sheila V. Mapping the Knowledge and Understanding of Menarche, Menstrual Hygiene and Menstrual Health Among Adolescent Girls in Low and Middle-Income Countries. In: BOBEL, Chris et al. **The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies**. London: Palgrave Macmillan, 2020. p. 609-636.

CHO, Sumi; CRENSHAW W. Kimberlé; MCCALL, Leslie. Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. **Signs**, [s.l.], v. 38, n. 4, 2013.

COEL, Michaela; MILLER, Sam. **I May Destroy You**. United Kingdom/United States: Falkna Productions, 2020.

COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. A diferença que o poder faz: interseccionalidade e democracia participativa. **Revista Sociologias Plurais**, [s.l.], v. 8, n. 1, p. 11-44, jan. 2022.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos “Círculos de Mulheres”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 23, n.2, p. 431-449, maio-ago. 2015.

DAMASCENO, Janaína. O corpo do outro. Construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: o caso da Vênus Hotentote. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 8: Corpo, violência e poder, 2008, Florianópolis. **Anais** [...]. Florianópolis: UFSC, 2008. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Janaina\\_Damasceno\\_69.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Janaina_Damasceno_69.pdf). Acesso em: 04 agosto 2022.

DAS, Veena. **Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary**. Berkeley: University of California Press, 2006.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DINIZ, Debora. **Carta de uma orientadora: o primeiro projeto de pesquisa**. Brasília: Letras Livres, 2013.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

FERNANDES, Camila. **Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

FERREIRA, Lola. Mães mortas: onde falha o sistema de saúde que negligencia a vida das mulheres negras. **Gênero e Número**, [s.l.], 11 set. 2018. Disponível em: <https://www.generonumero.media/racismo-mortalidade-materna/>. Acesso em:

FONSECA, Cláudia. **Família, Fofoca e Honra – Etnografia de Relações de Gênero e Violência em Grupos Populares**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

G1. **Bolsonaro promulga lei de absorventes menstruais**; entenda o que muda em relação ao decreto sobre o assunto, São Paulo, 18 mar. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2022/03/18/governo-promulga-lei-que-garante-distribuicao-gratuita-de-absorventes-menstruais.ghtml>. Acesso em: 19 abr. 2022.

GLOBO NEWS. Pobreza menstrual no Brasil. [S.l.], 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/globonews/jornal-das-dez/video/pobreza-menstrual-capitais-brasileiras-tem-leis-para-garantir-distribuicao-de-absorventes-9929216.ghtml>. Acesso em: 19 abr. 2022.

GOTTLIEB, Alma. Menstrual Cosmology among the Beng of Ivory Coast. *In*: BUCKLEY, Thomas; GOTTLIEB, Alma (org.). **Blood Magic: The Anthropology of Menstruation**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.

GROSZ, Elizabeth. **Volatile bodies: Toward a Corporeal Feminism**. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

HAWKEY, Alexandra J.; PERZ, Janette; USSHER, Jane M. “I Treat My Daughters Not Like My Mother Treated Me”: Migrant and Refugee Women’s Constructions and Experiences of Menarche and Menstruation. *In*: BOBEL, Chris et al. **The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies**. London: Palgrave Macmillan, 2020. p. 99-113.

HAWKEY, Alejandra J, et al. Experiences and constructions of menarche and menstruation among migrant and refugee women. **Qual Health Res**, [s.l.], v. 27, n.10, p. 1473–1490, 2017. [PubMed] [Google Scholar]

HOOKS, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. Tradução Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. FIOCRZ – Fundação Oswaldo Cruz. **Pesquisa Nacional de Saúde - 2013**. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv94074.pdf>

KRISTEVA, Julia. Sobre la abyección. In: KRISTEVA, Julia. **Poderes del Horror** (Pouvoirs de l'horreur). Traducción de Nicolás Rosa. Madrid, España: Editorial Siglo XXI, 1988. Edición original: Editions du Seuil, París, 1980. Disponível em: <http://www.carlosbermejo.net/Seminario%20virtual2%20-1/PODERES%20DEL%20HORROR.pdf>.

KRUKS, Sonia. Panopticism and Shame: Foucault, Beauvoir, and Feminism. In: KRUKS, Sonia. **Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics**. Ithaca: Cornell University Press, 2001, p. 52-78.

LATTANZIO, Felipe Figueiredo; RIBEIRO, Paulo de Carvalho. Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero. **Psicologia Clínica**, [s.l.], v.30, n.3, p. 409-425, 2018.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: Hollanda, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 121-155.

LAURETIS, Teresa de. **Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction**. Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

LAWS, Sophie. **Issues of Blood: The Politics of Menstruation**. London: MacMillan, 1990.

LLORENTE, Analía. Menstruación: "Vino Andrés", "Juana la colorada", "me cantó el gallo", las diferentes formas de llamar al ciclo menstrual en América Latina y por qué es tabú. **BBC News**, [s.l.], 8 mar. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51700849>.

MACÊDO, Hildevânia. Impactos do racismo na assistência à saúde das mulheres negras. **Brasil de Fato**, João Pessoa, 23 jul. 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/07/23/impactos-do-racismo-na-assistencia-a-saude-das-mulheres-negras/>. Acesso em: 9 dez. 2021.

MANICA, Daniela Tonelli. Estranhas entranhas: de antropologias e úteros. **Amazônica Revista de Antropologia**, Pará, v.10, n. 1, p. 20-41, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/5852/4872>. Acesso em: 9 dez. 2021.

MANICA, Daniela. **Supressão da menstruação**: Ginecologistas e laboratórios farmacêuticos re-apresentando natureza e cultura. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Unicamp, Campinas, 2003.

MANICA, Daniela. A desnaturalização da menstruação: Hormônios contraceptivos e tecnociência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.17, n. 35, p. 197–226, 2011. Disponível em: <http://doi.org/10.1590/S0104-71832011000100007>. Acesso em: 04 ago. 2022.

MANICA, Daniela. **Contracepção, natureza e cultura**: Embates e sentidos na etnografia de uma trajetória. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2009.

MANICA, Daniela; NUCCI, Marina. Sob a pele: implantes subcutâneos, hormônios e gênero. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 47, p. 93-129, 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/1458?lang=fr>. Acesso em: 04 ago. 2022.

MANICA, Daniela T.; GOLDENBERG, Regina C.; ASENSI, Karina D. CeSaM, as Células do Sangue Menstrual: Gênero, tecnociência e terapia celular. **Interseções – Revista de Estudos Interdisciplinares**, [s.l.], v. 20, p. 93-113, 2018.

MARTIN, Emily. The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles. **Signs**, Chicago, v. 16, n. 3, p. 485-501, Spring, 1991. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3174586>. Acesso em: 9 dez. 2021.

MARTIN, Emily. **A mulher no corpo**: uma análise cultural da reprodução. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. [1987]

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **A Festa da Moça Nova**: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: [doi:10.11606/T.8.2015.tde-16092015-164516](https://doi.org/10.11606/T.8.2015.tde-16092015-164516). Acesso em: 12 ago. 2022.

MILLER, Daniel. Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social. **Blog do Sociófilo**, [s.l.], 23 maio 2020. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller>.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, [s.l.], v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.

OLIVEIRA, Leandro de. A "vergonha" como uma "ofensa": homossexualidade feminina, família e micropolíticas da emoção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 25, p. 141-171, 2019.

OVERING, Joanna. O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco. **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 49, n.1, p.19-54, 2006.

OVERING, Joanna. Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis. **International Journal of Moral and Social Studies**, [s.l.], v. 1, n. 2, p. 135-56, 1986.



PERDSOTTER, Josefin. Introducing Menstrunormativity: Toward a Complex Understanding of “Menstrual Monsterings”. *In*: BOBEL, Chris et al. **The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies**. London: Palgrave Macmillan, 2020. p. 357-372.

PEREIRA, Bruna. C. J. Sobre usos e possibilidades da interseccionalidade. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 21, n. 3, p. 445-454, 7 dez. 2021.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia Mury. Rolezinhos: marcas, consumo e segregação no Brasil. **Revista Estudos Culturais**, São Paulo, v.1, n.1, p. 1-21, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.24467693i1p1-21>. Acesso em: 9 dez. 2021.

PRECIADO, Beatriz. **Testo Yonqui**. Madrid: Espasa, 2008.

RAGO, Margareth. O corpo exótico, espetáculo da diferença. **Labrys** (Edição em Português. online), v. 13, p. 7-21, 2008. Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys13/perspectivas/marga.htm>. Acesso em: 4 ago 2022.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RODRIGUEZ, Leah. The tampon tax: every thing you need to know. **Global Citizen**, [s.l.], 28 jun. 2021. Disponível em: <https://www.globalcitizen.org/en/content/tampon-tax-explained-definition-facts-statistics/>. Acesso em: 15 jan. 2022.

ROHDEN, Fabíola. **Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher** [online]. 2nd ed. rev. and enl. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2001. (Antropologia & Saúde collection, SciELO Books, 224p. ISBN 978- 85-7541-399-9.) Disponível em: <http://books.scielo.org>.

ROHDEN, Fabíola. O corpo fazendo a diferença. **Mana**, [s.l.], v. 4, n. 2, p. 127-141, out. 1998.

SALA, Núria C. Menstruação decolonial. **Revista Estudos Feministas**, [s.l.], v. 28, n. 1, p. 1-13, 2000.

SANABRIA, Emilia. **Plastic Bodies: Sex Hormones and Menstrual Suppression in Brazil**. New York, USA: Duke University Press, 2016.

SARDENBERG, Cecilia. De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva socioantropológica. **Revista Estudos Feministas**, [s.l.], v. 2, n. 2, p. 314-344, 1994.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *In*: Hollanda, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 48-80.

STEINEM, Gloria. If Men Could Menstruate. *In*: BOBEL, Chris et al. **The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies**. London: Palgrave Macmillan, 2020. p. 353-356.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STROMQUIST, Liv. **A Origem do Mundo**. São Paulo: Quadrinhos na Cia, 2020.

SZULC, Andrea. **La niñez mapuche: sentidos de pertenencia en tensión**. 1. ed. Buenos Aires: Biblos, 2015.

TARZIBACHI, Eugenia. **Cosa de mujeres: menstruación, género y poder**. Buenos Aires: Sudamericana, 2017.

THURÉN, Britt-Marie. Opening Doors and Getting Rid of Shame. Experiences of First Menstruation in Valencia, Spain. **Women's Studies International Forum**, Birmingham, v. 17, p. 217-228, 1994.

TUPARI, E. E. A menstruação dos homens. In: MINDLIN, B. **Moqueca de Maridos: mitos eróticos**. 2ed. Rio de Janeiro: Record, Rosa dos Ventos, 1998.

UN WOMEN. **End the Stigma. Period**. New York, 2019. Infográfico. Disponível em: <https://www.unwomen.org/en/digital-library/multimedia/2019/10/infographicperiods>. Acesso em: 9 dez. 2021.

UNICEF. **Guidance on Menstrual Health and Hygiene**. Programme Division/WASH. Edited by Phil Poirier. New York, Mar. 2019. (Relatório). Disponível em: <https://www.unicef.org/documents/guidance-menstrual-health-and-hygiene>. Acesso em: 9 dez. 2021.

UNFPA; UNICEF. **Pobreza menstrual no Brasil: desigualdades e violações de direitos**. 2021. (Relatório). Disponível em: <https://unicef.org/brazil/relatorios/pobreza-menstrual-no-brasil-desigualdade-e-violacoes-de-direitos>. Acesso em: 9 dez. 2021.

USSHER, Jane. **Managing the Monstrous Feminine: Regulating the Reproductive Body**. London: Routledge, 2006.

VOSTRAL, Sharra. **Under wraps**. A history of menstrual hygiene technology. Plymouth: Lexington Books, 2008.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WATER SUPPLY AND SANITATION COLLABORATIVE COUNCIL; WATER AID; UNILEVER. **We Can't Wait: A Report on Sanitation and Hygiene for Women and Girls**. Genebra, 2013. (Relatório). Disponível em: <https://washmatters.wateraid.org/sites/g/files/jkxooof256/files/we%20cant%20wait.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2021.

YOUNG, Iris M. **On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays**. New York: Oxford University Press, 2005.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)