



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE SERVIÇO SOCIAL

ALICE SOARES DE AMORIM

MENSTRUÇÃO, GÊNERO E PODER: Uma análise crítica sobre como os estudos
feministas e de gênero da sociologia brasileira pensam a questão

RECIFE
2025

ALICE SOARES DE AMORIM

MENSTRUÇÃO, GÊNERO E PODER: Uma análise sobre como os estudos feministas e de gênero da sociologia brasileira pensam a questão

Projeto de Monografia apresentado ao curso de graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco, como pré-requisito para obtenção do título de Bacharela em Serviço Social.

Orientador: Prof. Dra. Vívian Matias dos Santos

RECIFE
2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Amorim, Alice Soares de .

MENSTRUACÃO, GÊNERO E PODER: Uma análise sobre como os
estudos feministas e de gênero da sociologia brasileira pensam a questão /
Alice Soares de Amorim. - Recife, 2025.

126 p., tab.

Orientador(a): Vívian Matias dos Santos

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de
Pernambuco, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Serviço Social -
Bacharelado, 2025.

Inclui referências, apêndices, anexos.

1. Menstruação. 2. Sociologia brasileira. 3. Feminismo negro. 4.
Colonialidade do saber . 5. Epistemologia menstruante. 6. Dignidade menstrual.
I. Santos, Vívian Matias dos . (Orientação). II. Título.

300 CDD (22.ed.)

ALICE SOARES DE AMORIM

MENSTRUACÃO, GÊNERO E PODER: Uma análise sobre como os estudos feministas e de gênero da sociologia brasileira pensam a questão

TCC apresentado ao Curso de Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Serviço Social.

Aprovado em: 19 / 08 / 2025 . BANCA EXAMINADORA

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dra. Vívian Matias dos Santos (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^ª. Dra. Tatiane Michele Melo Lima (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Dedico este Trabalho de Conclusão de Curso a todas as meninas do Núcleo de Adolescentes e Jovens do Grupo Curumim e a todas as mulheres que me antecederam, às que hoje me inspiram na luta pela conquista de direitos para meninas e mulheres negras – sobretudo o direito de menstruar com dignidade.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado de um caminho tecido a muitas mãos, vozes e afetos.

Primeiramente, agradeço, com todo o carinho, à minha orientadora, Prof^a Dra. Vívian Matias dos Santos, pela escuta generosa, pelo rigor crítico e pela sensibilidade em acompanhar não só a pesquisa, mas também as inquietações e descobertas que ela despertou em mim. E, sobretudo, por acreditar na potencialidade da minha proposta de pesquisa desde o primeiro ciclo de PIBIC. Sua confiança foi essencial para chegarmos a este resultado.

Aos meus grandes amigos de sala de aula, Sara, Lucas, Gracy e Jaque que se tornaram amizades para além dos muros da UFPE e fizeram com que esses quatro anos se tornassem prazerosos na maior parte dos momentos. Agradeço por sempre estarem por perto em todas as fases da graduação e por me incentivarem em todos os caminhos que percorri com muito afeto, fofocas e também por muitos conselhos. E especialmente a Sara e Lucas por me incentivarem nesta reta final de escrita a sair de casa e viver com calma.

À minhas grandes amigas de estágio, Gracy e Giovanna, pelos momentos de aprendizagem, coletividade e muitas gargalhadas com nossos sofrimentos no campo de estágio. Sem vocês o campo de estágio não teria sido tão suportável e afetuosos.

À minha família, pelo amor, paciência e apoio, especialmente nos momentos em que o tempo parecia curto e a ansiedade grande. Em especial à mainha e a minha prima Thaís por terem me apresentado o curso de Serviço Social.

Agradeço também ao Grupo Curumim, por acreditar na minha luta em prol da dignidade menstrual, abrindo oportunidades para que eu pudesse me aprofundar na temática. Às minhas grandes companheiras de trabalho e luta, que também são minhas amigas — Elisa, Dani, Neide, Márcia, Tatau, Carol, Cira, Sula e Núbia — que em todos os momentos me incentivaram, acreditaram na minha potencialidade e contribuíram para a construção deste trabalho. Além disso, me permitiram, durante toda a graduação, enquanto trabalhadora e estudante, viver a universidade com horários flexíveis para que eu pudesse estudar, pesquisar e fazer extensão.

Às meninas do Núcleo de Adolescentes e Jovens do Grupo Curumim, por me inspirarem todos os dias na luta pelo bem viver.

Ao Programa de Educação Tutorial – Gestão Política Pedagógica, na pessoa da Profª Dra. Talitha Lucena e de todos(as) os(as) petianos(as), pelo acolhimento tão afetivo desde meu ingresso ao PET até minha saída para alcançar outros voos. Em especial, à Jullia, Josefh, Luara e Amanda.

De modo especial, agradeço a Ananda e Elizandra, que construíram comigo minha primeira publicação sobre pobreza menstrual.

Agradeço também à minha alma-irmã, Thiago Anjos, que me acolheu tão bem desde a seleção do PET. Tornamo-nos grandes amigos e, sem seu incentivo e amizade, eu não teria conseguido.

Agradeço à minha grande companheira de vida e de amor, Malu, por tanto amor, pelo apoio em todos os momentos, pela paciência com minhas agitações e ansiedades e, principalmente, por nos escolher todos os dias. Te amo imensamente, princesa. E também registro um agradecimento, que embora não consiga ler por ser um animal não humano, me ajudou muito nos momentos de ansiedade durante a escrita desta monografia: minha Duquinha, que vinha brincar comigo como se soubesse do turbilhão no meu coração e quisesse me confortar. Te amo, Duquinha.

E, por fim, a todas as pessoas e movimentos que contribuíram de alguma forma para meu interesse em pesquisar menstruação. À Masra, pela inspiração e por tecer contatos com outras pessoas que também pesquisam sobre dignidade menstrual. À Luana e Akuenda, por atenderem e me darem sugestões de textos e referências para acrescentar nas minhas pesquisas.

A História do Brasil foi uma História escrita por mãos brancas. Tanto o Negro quanto o Índio, isto é, os povos que viveram aqui juntamente com o branco, não têm sua História escrita [ainda].
(Nascimento, 1977, s/p)

RESUMO

Esta monografia analisa a produção sociológica brasileira sobre menstruação entre 1996 e 2022, investigando as dimensões de raça, classe, gênero a partir de uma perspectiva feminista negra e contracolonial. O percurso investigativo se desenvolveu a partir de dois ciclos de Iniciação Científica (2023-2024 e 2024-2025), sob orientação da Prof.^a Dra. Vívian Matias dos Santos, investiga a produção sociológica brasileira sobre menstruação publicada entre 1996 e 2022 nos periódicos de Sociologia classificados como Qualis A1 e A2. Ancorada em epistemologias feministas negras, no pensamento decolonial e contracolonial, e nas críticas transfeministas à cisnormatividade, a pesquisa parte de um compromisso acadêmico e político com o deslocamento das margens para o centro do debate. O objetivo geral é analisar como os estudos feministas e de gênero da sociologia brasileira abordam e tensionam a relação entre menstruação, teorias de gênero, raça e feminismo, buscando compreender como o fenômeno é construído como objeto de pesquisa e quais epistemologias orientam essa construção. Para tanto, os objetivos específicos consistiram em: (i) mapear a produção acadêmica sobre menstruação, observando sua distribuição temporal e territorial; (ii) identificar a presença de influências das lutas políticas; e (iii) examinar fundamentos teóricos, lacunas e potencialidades dessas produções. A metodologia seguiu uma perspectiva indisciplinada (Mombaça, 2016), composta por três etapas: levantamento bibliométrico no banco de dados HYPATIA; análise geopolítica e corpo-política; e interpretação situada e parcial das publicações. Os resultados apontam que, embora a menstruação tenha conquistado espaço no debate público a partir de 2021 — especialmente com a Lei nº 14.214/2021 sobre saúde menstrual, sua presença na sociologia brasileira segue restrita, marcada pela colonialidade do saber, pela centralidade geopolítica e racial da produção e por uma normatividade que silencia corpos trans, indígenas, negros e periféricos. Conclui-se que incorporar esses saberes e experiências é fundamental para olhar a menstruação sob a lente capaz de deslocar a cisnormatividade, a branquitude e a colonialidade do saber como regimes silenciosos de produção acadêmica, ampliando os marcos analíticos e epistêmicos do debate sociológico no Brasil.

Palavras-chave: Menstruação. Sociologia brasileira. Feminismo negro. Colonialidade do saber. Epistemologia menstruante.

ABSTRACT

This monograph analyzes Brazilian sociological production on menstruation between 1996 and 2022, investigating the dimensions of race, class, and gender from a Black feminist and countercolonial perspective. The investigative path was developed over two cycles of Undergraduate Research (2023–2024 and 2024–2025), under the supervision of Prof. Dr. Vivian Matias dos Santos, examining Brazilian sociological works on menstruation published between 1996 and 2022 in Sociology journals classified as Qualis A1 and A2. Grounded in Black feminist epistemologies, decolonial and countercolonial thought, and transfeminist critiques of cisnormativity, the research stems from an academic and political commitment to shifting the margins to the center of the debate. The general objective is to analyze how feminist and gender studies in Brazilian sociology address and challenge the relationship between menstruation, gender theories, race, and feminism, seeking to understand how the phenomenon is constructed as a research object and which epistemologies guide this construction. The specific objectives were: (i) to map academic production on menstruation, observing its temporal and territorial distribution; (ii) to identify the influence of political struggles; and (iii) to examine the theoretical foundations, gaps, and potentialities of these productions. The methodology followed an undisciplined perspective (Mombaça, 2016), consisting of three stages: a bibliometric survey in the HYPATIA database; geopolitical and body-political analysis; and a situated, partial interpretation of the publications. The results indicate that, although menstruation has gained space in the public debate since 2021 — especially with Law No. 14.214/2021 on menstrual health — its presence in Brazilian sociology remains limited, marked by the colonality of knowledge, the geopolitical and racial centralization of production, and a normativity that silences trans, Indigenous, Black, and peripheral bodies. It is concluded that incorporating these knowledges and experiences is essential to view menstruation through a lens capable of displacing cisnormativity, whiteness, and the colonality of knowledge as silent regimes of academic production, expanding the analytical and epistemic frameworks of the sociological debate in Brazil.

Keywords: Menstruation. Brazilian sociology. Black feminism. Colonality of knowledge. Menstruant epistemology.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Ranking dos dez autores mais citados.....	27
Tabela 2 - Dimensões analíticas para o mapeamento da produção acadêmica sobre menstruação na Sociologia.....	37
Tabela 3 - Produção científica sobre menstruação em periódicos Qualis/CAPES A1 e A2 em Sociologia no Brasil (1996-2022).....	46
Tabela 4 - MAPEAMENTO REGIONAL DOS ARTIGOS A1 E A2.....	54
Tabela 5 - Mapa Geopolítico das Referências sobre Menstruação na Produção Acadêmica Analisada.....	57
Tabela 6 - Mapeamento Temático da Produção Sociológica sobre Menstruação no Brasil: Eixos, Categorias e Trabalhos Identificados.....	69

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. QUEM MAPEIA O SANGUE? GEOPOLÍTICA DA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO SOBRE MENSTRUÇÃO NA SOCIOLOGIA BRASILEIRA.....	17
1.1 Quem pode falar? Corpo-política da produção de conhecimento.....	21
1.1.1 Colonialidade do saber e geografia das autorias sobre menstruação.....	26
1.2 Caminhos da Pesquisa.....	31
1.2.1 Movimentos metodológicos.....	35
1.3 Quando as pesquisas sobre menstruação aparecem na Sociologia: uma análise de sua temporalidade.....	41
1.4 Onde esse conhecimento é produzido? Colonialidade nas instituições de saber.....	52
2. CORPOS QUE DESOBEDECEM: INTERSECCIONALIDADES MENSURUAIS E CONTRACOLONIZAÇÃO DO SABER.....	59
2.1 Menstruação como categoria de análise.....	60
2.2 Hegemonias teóricas e contra-narrativas.....	68
2.2.1 Eixo 1: Tecnociência e produtos menstruais.....	73
2.2.2 Eixo 2: Conhecimentos sobre cuidados com o corpo.....	79
2.2.3 Eixo 3: Análise simbólica/interpretativa.....	85
2.3 Cisnorma e silenciamento dos corpos dissidentes.....	92
2.4 Construir outras narrativas sobre menstruação.....	100
CONSIDERAÇÕES INCONCLUSIVAS DE UM SANGRAR EPISTÊMICO.....	106
REFERÊNCIAS.....	110

INTRODUÇÃO

Menstruar é um fenômeno biológico e, ao mesmo tempo, um acontecimento profundamente político. O sangue menstrual, longe de ser apenas um marcador fisiológico, carrega sentidos produzidos historicamente — sentidos que dizem sobre o corpo, mas também sobre as formas como sociedade, ciência e cultura escolhem olhar para ele. Durante séculos, a menstruação foi mantida à margem do discurso público, tratada como tabu, suprimida em silêncio ou enquadrada em narrativas médicas que a reduzem a um sinal de saúde reprodutiva ou disfunção hormonal.

Este trabalho, é resultado de dois ciclos de Iniciação Científica sob orientação da Docente Vivian Matias dos Santos, em que investiguei a produção sociológica brasileira sobre menstruação entre 1996 e 2022, nos periódicos de Sociologia classificados como Qualis A1 e A2¹. A partir de uma perspectiva situada, ancorada em epistemologias feministas negras, no pensamento decolonial, contracolonial e em críticas transfeministas à cisnormatividade, busco tensionar as formas como a menstruação é pensada, ou silenciada, no campo disciplinar sociológico.

Diante desse percurso, olhar para a menstruação sob o prisma da sociologia brasileira exige, antes de tudo, reconhecer os mecanismos pelos quais determinados corpos e experiências são sistematicamente expulsos do centro da produção de conhecimento, definindo o que é considerado válido e legítimo, a partir de quem fala e de onde fala (Mignolo, 2021). Essa constatação orienta a continuidade da pesquisa, que, no segundo ciclo de Iniciação Científica (PIBIC, 2024-2025), se aprofunda na análise de 10 trabalhos encontrados, buscando tensionar os fundamentos teóricos e epistemológicos que sustentam tais silenciamentos.

Assim, neste trabalho proponho uma leitura contracolonial que busca compreender quais corpos, vozes e saberes são autorizados a falar sobre menstruação e, principalmente, quais seguem silenciados e invisibilizados. Investigar a menstruação na sociologia brasileira, entre 1996 e 2022, parte do um compromisso com a ampliação dos marcos analíticos e

¹ Este trabalho nasce de um incômodo muito pessoal — perceber como a menstruação, mesmo quando aparece no debate público, quase sempre é filtrada por lentes que deixam de fora corpos, histórias e saberes que não se encaixam na norma. A partir dessa inquietação, propus esse tema à Docente Vivian Matias para construirmos um projeto de Iniciação Científica, que foi desenvolvido institucionalmente no âmbito do projeto de pesquisa *“Epistemologias feministas e sociologia: para conhecer e situar a produção sociológica brasileira sobre feminismos e gênero”*, aprovado na Chamada MCTI/CNPq nº 01/2016 – Universal. Esse projeto maior se dedica a analisar o impacto da produção científica feminista e de gênero na Sociologia brasileira entre 1996 e 2016. Dentro dele, minha pesquisa seguiu o caminho de olhar para a menstruação como um campo de disputa epistemológica.

epistêmicos no campo dos estudos feministas e de gênero. Como apontam Mignolo (2021) e Carneiro (2005), a produção acadêmica hegemônica frequentemente se estrutura a partir de referenciais que desconsideram as experiências de corpos racializados, pobres e sexo-gênero dissidentes, reproduzindo a lógica de um sujeito universal abstrato. No caso da menstruação, essa lógica se traduz na invisibilização de experiências que não se encaixam no molde da cisgneridade branca e heterossexual. Sobre isso, neste trabalho mobilizo a colonialidade do saber (Quijano, 2005; Lugones, 2014) entendendo que o silenciamento na produção de conhecimento ocorre na imposição de categorias epistêmicas eurocentradas delimitando quem pode ser citado, o que pode ser produzido e a partir de que corpo e território.

A escolha deste tema resulta de um percurso que é ao mesmo tempo acadêmico e político. Minha inserção em espaços de formação e articulação feminista, especialmente no Grupo Curumim,² possibilitou um contato com debates sobre menstruação, gênero, direitos reprodutivos e racismo. Nessas vivências, tornou-se evidente para mim que a menstruação, embora presente de forma constante tanto na minha vida cotidiana quanto na de outras pessoas menstruantes do meu ciclo social, era experienciada de maneiras distintas, a partir dos marcadores que atravessam as corporalidades, como raça, gênero, classe e território. Ainda na adolescência, ao me aproximar de movimentos sociais, percebi a ausência do tema nas políticas públicas. Posteriormente, já na universidade, percebi que essa ausência também se repetia na produção acadêmica, onde a menstruação permanecia à margem dos debates e teorias, raramente ocupando um lugar central de análise nos estudos feministas e de gênero.

Em virtude da conjuntura política e social dos últimos anos, a menstruação começa a ganhar maior visibilidade no debate público, especialmente a partir de 2021, impulsionada pela repercussão em torno da tramitação e aprovação da Lei nº 14.214/2021, que institui o Programa de Proteção e Promoção da Saúde Menstrual. Esse cenário coincide com a intensificação de discussões legislativas e midiáticas em torno de dois conceitos centrais: pobreza menstrual e dignidade menstrual (UNFPA, 2021). A emergência dessas categorias resulta de articulações entre movimentos sociais, organizações da sociedade civil e organismos internacionais que, ao denunciar as desigualdades de acesso a produtos e condições adequadas para a gestão menstrual, inserem o tema na agenda política nacional.

O primeiro avanço legislativo significativo ocorreu em 2019, com a apresentação do Projeto de Lei nº 4.968/2019, que institui o Programa Nacional de Dignidade Menstrual. No

² Minha trajetória de pesquisa também é atravessada pela experiência enquanto Educadora Social na Organização não governamental Grupo Curumim – Gestação e Parto, organização feminista localizada no Recife (PE) que atua desde 1989 na promoção e defesa dos direitos sexuais e reprodutivos, com atenção especial à saúde das meninas, mulheres e pessoas que gestam.

entanto, o projeto sofreu veto parcial do então presidente Jair Bolsonaro, sob a justificativa de insuficiência orçamentária (Senado, 2021). Em 2020, o estado do Rio de Janeiro sancionou o Projeto de Lei nº 2.667/2020, resultado da mobilização de jovens da organização *Girl Up* Brasil. Finalmente, em 2021, o tema ganha visibilidade nacional com a aprovação da Lei nº 14.214/2021, consolidando o debate sobre saúde menstrual como pauta pública e política.

No entanto, percebo que essa visibilidade política e midiática da menstruação parece ainda não impactar de modo importante o campo acadêmico. Foi a partir dessa inquietação que, no meu primeiro ciclo de Iniciação Científica nos anos de 2023-2024, iniciei um mapeamento preliminar da produção acadêmica em sociologia no Brasil, com foco na presença, ou ausência, da menstruação como objeto de pesquisa. A proposta inicial era localizar temporal e territorialmente as produções que tratavam do tema, identificando padrões, recorrências e lacunas.

Nesse sentido, a menstruação, situada na fronteira entre o fisiológico e o político, torna-se um marcador privilegiado para evidenciar como se estabelecem as disputas de gênero, raça e classe nas teorias presentes nas publicações.

Este trabalho se inscreve, portanto, em um esforço de *desnaturalizar* a cisnormatividade, a branquitude e a colonialidade como regimes silenciosos de produção de conhecimento, alinhando-se a epistemologias feministas negras, decoloniais e contracoloniais e transfeministas.

A partir desse percurso, estabeleço como objetivo central analisar como os estudos feministas e de gênero da sociologia brasileira, entre 1996 e 2022, têm abordado e tensionado a relação entre menstruação e as teorias dos estudos de gênero, raça e do feminismo. Essa análise busca compreender de que modo a menstruação é construída como objeto de pesquisa, quando o é, e quais epistemologias orientam essa construção.

Para alcançar esse objetivo, proponho, em primeiro lugar, mapear a produção acadêmica que trata da menstruação, observando sua distribuição territorial e temporal. Em seguida, procuro identificar a incidência das lutas e movimentos sociais, analisando como os discursos presentes nesses estudos apresentam influências das lutas nacionais. Por fim, busco investigar os alicerces teóricos, as lacunas e as potencialidades dessas produções, de modo a abrir espaço para a construção de categorias que fortaleçam a análise crítica, como a proposta de uma epistemologia menstruante.

Para alcançar esses objetivos, construí um percurso metodológico que parte de uma metodologia indisciplinada, atravessada pela noção de *submetodologia indisciplinada*, como propõe Jota Mombaça (2016), entendendo que produzir conhecimento a partir de corpos e

experiências dissidentes exige tensionar as fronteiras do que é considerado rigor, neutralidade e objetividade na academia. Assim, esta pesquisa assume um compromisso político-epistemológico que se recusa à normatividade científica e se orienta por práticas de investigação que deslocam as metodologias tradicionais, levando em consideração as marcas do corpo, do território e das epistemologias silenciadas.

Nesse sentido, o percurso metodológico se organiza em três etapas que, embora dialoguem entre si, possuem intencionalidades específicas: (1) apresentação do levantamento do banco de dados do HYPATIA composto por publicações sobre menstruação presentes nos periódicos de Sociologia classificados como Qualis A1 e A2, abrangendo o período de 1996 a 2022; (2) a realização de um estudo qualiquantitativo que envolveu bibliometria e uma análise geopolítica e corpo-política das presenças e das disputas epistêmicas no campo sociológico sobre a menstruação; e (3) uma análise orientada pela perspectiva contracolonial (Bispo dos Santos, 2007) e do feminismo negro, que busca compreender não apenas o que se produz, mas a partir de onde, de quem e para quem essas produções são feitas.

A partir desse percurso, a organização do trabalho reflete o próprio caminho metodológico, acompanhando o movimento da investigação e o desenvolvimento dos argumentos.

No primeiro capítulo intitulado *Quem mapeia o sangue? Geopolítica da produção de conhecimento sobre menstruação na sociologia brasileira*, apresento o referencial teórico que sustenta a investigação, situando a menstruação como fenômeno político e epistêmico a partir das contribuições das epistemologias feministas negras, interrogando como a experiência de menstruar é expressa na produção do conhecimento, questionando: Quem detém o privilégio de produzir saberes sobre menstruação no Brasil e a partir de onde? De modo que, a partir dos dados obtidos pelo levantamento bibliométrico, examino a distribuição temporal e territorial.

O segundo capítulo intitulado *Corpos que desobedecem: Interseccionalidades menstruais e contracolônização do saber* é dedicado à análise crítica, articulando os dados às epistemologias mobilizadas (ou silenciadas) nas produções. Nesse percurso, destaco tensionamentos, ausências e possibilidades de ampliação do campo, explorando conceitos como menstrunormatividade (Persdotter, 2020) e propondo a noção de epistemologia menstruante para pensar a menstruação a partir da lente contracolonial e do conceito de Amefricanidade proposto por González (1985).

Por fim, nas considerações finais intitulada *Considerações inconclusivas de um sangrar epistêmico*, retomo os principais achados da pesquisa, indicando suas implicações

para o campo da sociologia e aponto caminhos para novas investigações que ampliem o debate sobre a menstruação como questão interseccionada.

1. QUEM MAPEIA O SANGUE? GEOPOLÍTICA DA PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO SOBRE MENSTRUÇÃO NA SOCIOLOGIA BRASILEIRA

A menstruação, longe de ser um fenômeno meramente biológico, constitui um campo de disputas políticas, epistemológicas e culturais. Digo isso, pois, menstruar, em um corpo racializado, nordestino e periférico como o meu, é também experienciar o controle, o constrangimento e o silenciamento como forma de disciplina. A menstruação, em minha adolescência, foi um ciclo de experiência envolta de silêncio, desinformação e desconexão com o meu próprio corpo. Não tive nenhuma conversa com minha avó, que me criou desde criança, sobre menstruação, ciclo menstrual, ou sobre o que significava esse processo corporal. Minha avó, uma mulher preta, empregada doméstica, não teve oportunidades educacionais, nunca abordou o assunto, pois ela também não tinha tido instruções sobre a saúde e educação menstrual em toda sua fase de vida. Isso é um reflexo das estruturas sociais brasileiras, marcadas pelo racismo que atravessa gerações e limita o acesso à informação e a serviços de saúde que informem para as pessoas que menstruam sobre saúde menstrual.

A atenção pública em torno da menstruação ganhou maior visibilidade no Brasil a partir de 2022, impulsionada pela discussão do conceito de “pobreza menstrual”, amplamente difundido por organizações internacionais como a UNICEF (2021). Esse debate foi intensificado com a tramitação do Projeto de Lei 14.214/2021⁴ de autoria da deputada Marília Arraes, que trouxe à tona a problemática da falta de acesso a produtos de higiene menstrual entre meninas e mulheres em situação de vulnerabilidade social e econômica, como o Art 3º do projeto que lei que menciona as pessoas beneficiadas pelo programa. No entanto, importante destacar que, embora recente no discurso institucional, a pobreza

³ A expressão *pobreza menstrual* refere-se às múltiplas formas de desigualdade que afetam pessoas que menstruam, especialmente no que diz respeito ao acesso a produtos menstruais, saneamento básico, informações seguras sobre saúde menstrual e condições dignas para cuidados com a menstruação. Mais do que uma questão de acesso a absorventes, a pobreza menstrual revela um problema estrutural que articula desigualdades de gênero, classe, raça e território, impactando de forma mais severa meninas, mulheres, pessoas trans e não-binárias. Trata-se, portanto, de uma manifestação concreta da intersecção entre desigualdade econômica e racismo ambiental.

⁴ A Lei nº 14.214, sancionada em 6 de outubro de 2021, institui o Programa de Proteção e Promoção da Saúde Menstrual no Brasil. Seu objetivo central é assegurar a oferta gratuita de absorventes higiênicos e outros cuidados essenciais para pessoas em situação de vulnerabilidade social, incluindo estudantes de baixa renda, pessoas em situação de rua, encarceradas e em cumprimento de medida socioeducativa. A aprovação da lei representa um marco no reconhecimento da dignidade menstrual como direito, fruto direto da mobilização de movimentos feministas, organizações da sociedade civil e coletivos que vêm pautando, há décadas, a urgência de políticas públicas para enfrentamento da pobreza menstrual. Apesar de seu avanço simbólico e político, a implementação da lei tem enfrentado entraves, refletindo as disputas institucionais e estruturais sobre quais corpos e quais necessidades são, de fato, reconhecidas como dignas de atenção pelo Estado brasileiro.

menstrual sempre esteve presente de forma cotidiana tanto no bairro onde cresci quanto na minha própria vivência doméstica.

Lembro dos últimos anos do ensino fundamental, na Escola Estadual Professor José dos Anjos, situada no bairro de Dois Unidos, na periferia da zona norte do Recife. Entre as colegas de turma, surgiam conversas sussurradas sobre menstruação, quase sempre escondidas dos olhares adultos, como se falar sobre isso fosse uma espécie de violação. Existiam muitas outras expressões e códigos, que criávamos entre nós, naquela época, o termo mais recorrente em nossas conversas era “virar moça”. Hoje, compreendo que essa era uma forma de nomear a menstruação sem mencioná-la diretamente como tentativa de mascarar ou até silenciar algo que nos atravessava, ou apenas medo da palavra menstruação.

Na realidade de uma escola pública localizada em um bairro empobrecido, não eram raras as vezes em que algumas colegas precisavam se ausentar das aulas durante o período menstrual pois, a ausência de produtos de higiene adequados, somada à falta de infraestrutura da própria escola, tornava difícil permanecer naquele espaço durante o ciclo menstrual. Lembro de outras histórias compartilhadas em tons de segredo, que envolviam casos de gravidez logo após a menarca, especialmente entre meninas que, segundo nossas conversas, “havam passado pelo campo de Dois Unidos”⁵, uma referência que usávamos para falar das que tinham atravessado a área mais isolada do bairro. Essas memórias, embora marcadas por silêncios e omissões, foram fundamentais para que eu começasse a perceber como a menstruação, a pobreza e a exclusão se entrelaçam de maneira concreta nas experiências vividas por meninas, corpos racializados e corpos dissidentes.

Na comunidade onde cresci, o bairro de Passarinho, que marcou parte da minha infância e toda a adolescência, não havia escolas suficientes para atender a demanda local. Por essa razão, precisei estudar em uma escola situada em um bairro vizinho para ter acesso à escola. O percurso diário até a escola tinha cerca de três quilômetros, uma caminhada relativamente curta que seguia pela estrada de Passarinho até o Campo de Dois Unidos, onde eu precisava atravessar uma ponte, sob o Rio Beberibe, para chegar ao destino. Esse trajeto, em qualquer horário do dia ou da noite era um caminho inseguro e desconfortável. Eu estudava no turno da tarde, e devido às limitações financeiras da minha avó, que não podia

⁵ O “campo de Dois Unidos”, referido pelos estudantes da região, diz respeito ao Campo da Minerva — um terreno amplo situado no bairro de Dois Unidos, no Recife. Esse campo precisava ser atravessado por quem vinha de bairros vizinhos, como Passarinho ou Alto da Bondade, para acessar a estreita ponte que cruzava o rio Dois Unidos. Ao longo do tempo, o espaço passou a ser associado, no imaginário local, a situações de risco, encontros amorosos ou violência sexual. Entre adolescentes, dizer que uma menina “passou pelo campo e engravidou” tornou-se uma metáfora relacionada à gravidez resultante de um estupro, que acontecia com frequência com meninas que estudavam à tarde e passavam pelo local.

custear duas passagens de ônibus diariamente, eu fazia o caminho até a escola a pé e retornava de ônibus.

Quando ocorreu minha menarca, não compreendia plenamente as novidades que estavam acontecendo devido tanto à menarca quanto à puberdade. Senti vergonha de compartilhar com minha avó que havia menstruado e, durante cerca de seis meses, improvisava absorventes utilizando pedaços de uma toalha velha que tinha em casa e enrolava em papel higiênico para conter o fluxo menstrual. Essa situação estava imersa em um sentimento de vergonha e que gerava ansiedade, frequentar a escola menstruada gerava muito medo, especialmente porque imaginava que poderia engravidar, assim como os casos que aconteciam em que várias meninas da escola engravidam logo após a menarca e supostamente por terem passado pelo campo de Dois Unidos. Então, já que eu percorria diariamente o mesmo caminho que essas meninas que engravidavam, eu passei a faltar a escola por conta desse “simbólico risco”.

Compartilho esse relato sobre o medo, a vergonha e a culpa associados à menstruação pois reside no reconhecimento de que a menstruação está longe de ser um fenômeno exclusivamente fisiológico que marca os corpos de mulheres cis, corpos transmasculinos e corpos não binários com útero. Se trata de um processo atravessado por barreiras estruturais, como a falta de acesso a informações adequadas sobre saúde, a violência sexual e institucional contra as corpos menstruantes, além das interseções com o racismo que é central para discutir menstruação.

Ao ingressar nos movimentos feministas em Pernambuco e, principalmente, me entender enquanto negra, sobretudo, na luta em defesa dos direitos das meninas e mulheres negras de terem o direito ao bem-viver, fui compreendendo que viver a menstruação de forma digna é um privilégio. Para muitas mulheres negras, como minha avó, e posteriormente para mim, menstruar não significava “oferecer nosso sangue à Lua”⁶ ou nos recolher para um desenvolvimento maior, idéias que fazem parte de um movimento de resgate de uma sacralidade da energia feminina, majoritariamente composto por mulheres brancas e de

⁶ Quando menciono a ideia de “oferecer nosso sangue à Lua”, me refiro a uma linguagem bastante comum em círculos femininos que buscam resgatar uma sacralidade da menstruação, muitas vezes ancorada em práticas do chamado “sagrado feminino”. Essas perspectivas, em sua maioria compostas por mulheres brancas e de classes médias, falam da menstruação como potência cíclica e espiritual, alinhada aos movimentos da Lua e à ideia de reconexão com um feminino essencial. Embora eu reconheça a importância de romper com a visão da menstruação como algo sujo ou vergonhoso, o que me inquieta é que essas abordagens frequentemente ignoram os atravessamentos de raça, classe, cisgeneridade e colonialidade. Elas falam em ancestralidade, mas sem nomear quais ancestrais estão evocando e quase sempre desconsiderando a história de expropriação e dor que marca a experiência menstrual das corporalidades. Mais adiante, aprofundarei essa crítica dentro do debate sobre hegemonias teóricas e contra-narrativas menstruais (ver, por exemplo, Lugones, 2014).

classes mais altas, mas, antes disso, trazia consigo uma realidade marcada por silêncios, racismo e pobreza. A menstruação estava associada às faltas na escola, pois muitas vezes as diárias das faxinas que minha avó realizava nas casas da burguesia recifense não eram suficientes para suprir todas as necessidades de casa; o absorvente frequentemente era o que faltava, assim como a água, tanto no meu bairro quanto na escola.

Essa realidade não é acidental, mas resultado de um sistema que, de forma intencional, negou a autonomia corporal das mulheres negras desde os tempos da escravidão, quando suas funções reprodutivas eram controladas pelos senhores de engenho, até os dias atuais, nos quais a pobreza menstrual afeta desproporcionalmente corpos negros e periféricos (Vasconcelos, et al, 2024).

Ao ingressar na Universidade Federal de Pernambuco, percebi que na instituição persistem muitas das mesmas dinâmicas de silenciamento, apagamento e desigualdade presentes na realidade em que eu vivia. Logo descobri que a academia possui suas próprias divisões de desigualdade: há quem pode passar o dia inteiro na universidade, dedicando-se à produção de pesquisas e à participação em grupos de extensão, e há quem não pode “se dar ao luxo de apenas estudar, pois também precisa trabalhar e dar conta de todas as demandas de ser estudantes da classe trabalhadora.

Hoje entendo que meu lugar na universidade nunca foi como herdeira, mas como invasora, pois percebo como minha trajetória se entrelaça com as mesmas estruturas de poder que este trabalho busca analisar. A ausência de diálogo sobre menstruação em meu contexto familiar reforça o silêncio e é reforçado pelo silenciamento desse tema nos espaços acadêmicos brasileiros, especialmente quando se trata de compreender como raça, classe e gênero moldam experiências menstruais distintas.

Assim como meu corpo menstruante foi silenciado, os saberes sobre menstruação produzidos por mulheres negras, indígenas e periféricas têm sido sistematicamente excluídos dos cânones acadêmicos, pois o sangue menstrual das mulheres brancas torna-se teoria, enquanto o das mulheres não brancas, pessoas transmasculinas e não binárias é reduzido a dado empírico. Essa reflexão serve como ponto de partida para questionar: como a experiência de menstruar é expressa na produção do conhecimento e quem detém o privilégio de produzir saberes sobre menstruação no Brasil?

Se o sangue menstrual corre em corpos individuais, seu significado é, no entanto, construído coletivamente por estruturas de poder que determinam quem pode falar sobre ele, como é interpretado e onde é produzido. Sendo assim, este capítulo propõe discutir essas

dinâmicas no campo da sociologia brasileira, interrogando: quem, quando, onde e sob quais influências o conhecimento sobre menstruação tem sido produzido.

1.1 Quem pode falar? Corpo-política da produção de conhecimento

Neste tópico, trato sobre como a produção de conhecimento sobre a menstruação, e sobre os corpos que menstruam, está atravessada por uma política de autorização e silenciamento, moldada historicamente pelas estruturas coloniais. Se o sangue menstrual é biologicamente universal, por que apenas certas vozes são autorizadas a interpretá-lo?

A produção de conhecimento é atravessada por hierarquias acadêmicas, raciais e corpo-políticas que determinam quem pode falar e quem é condenado ao silêncio. Sendo assim, a construção do conhecimento não é neutra. Ela é profundamente marcada por raça, gênero, classe e localização territorial, marcadores que operam como filtros que legitimam determinados corpos, ao mesmo tempo que empurram outros para as margens. Esse silenciamento é estruturado e mantido pelas mesmas lógicas coloniais que, historicamente, separaram os que produziam saber dos que apenas eram objetos de pesquisa (Mignolo, 2021).

Essa lógica de silenciamento se atualiza cotidianamente nas instituições que organizam e validam o saber, como a universidade. Quando penso na universidade como o suposto centro universal do conhecimento, sou levada a refletir não apenas sobre quem consegue acessá-la, mas sobre quem é autorizado a produzir saber e a ser reconhecido como sujeito epistêmico.

É importante destacar que esta monografia é resultado de dois ciclos consecutivos de pesquisa desenvolvidos no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/UFPE) nos ciclos de 2023-2024 e 2024-2025. Contudo, ambos os ciclos, os projetos submetidos não foram contemplados com bolsa. Essa negativa não é um dado isolado e que me debruço mais no tópico 1.4 deste capítulo pois, isso reflete também as escolhas políticas sobre quais temas, quais corpos e quais epistemologias são considerados na análise de curriculum para investimento no campo acadêmico.

Essa ausência de investimento não afeta apenas a viabilidade material da pesquisa, mas também atualiza os *cistemas*⁷ que decidem quem pode produzir saber e quem permanece na condição de objeto, de dado, de margem.

A universidade moderna ocidental opera como guardiã de uma *epistemologia eurocentrada*, que universaliza o saber produzido por pessoas brancas, homens cis, europeias e silencia outras formas de saber. Nessa estrutura, o conhecimento que parte de corpos negros, indígenas, femininos, dissidentes e localizados no Sul global, não apenas é desautorizado, como também é constantemente deslocado para o lugar da experiência, da emoção ou da militância, e não da ciência.

Essa desautorização é encontrada no conceito de corpo-política do conhecimento, desenvolvido por Mignolo, que fala que:

(...) a corpo-política descreve as tecnologias decoloniais praticadas por corpos que perceberam que eram considerados menos humanos, no momento em que se deram conta que o próprio ato de descrevê-los como menos humanos era uma reflexão radicalmente desumana. Dessa maneira, a falta de humanidade é atribuída a agentes, instituições e conhecimentos imperiais, que tiveram a arrogância de decidir que certas pessoas, de quem não gostavam, eram menos humanas. A corpo-política é um componente fundamental do pensamento decolonial, da ação decolonial e da opção decolonial. (Mignolo, 2021, p. 44)

Ou seja, não é apenas o conteúdo do saber que está em disputa, mas o corpo de onde ele deriva. Corpos negros, quando produzem conhecimento, desafiam não só os cânones disciplinares, mas o próprio alicerce colonial da ciência moderna. Nesse cenário, mesmo quando conseguimos estar dentro da universidade e produzir conhecimento, muitas vezes é sob a condição da exceção, sendo o "preto inteligente", tolerado porque se encaixa. Isso não rompe com a lógica colonial, apenas a atualiza no sentido de que o conhecimento continua sendo um território branco, e só podemos habitá-lo se calarmos nossas ancestralidades, nossos territórios de origem e controlarmos nossos corpos e pensamentos.

⁷ A compreensão de *cis-temas* parte da análise de como a cisgeneridade se estabelece como norma reguladora dos corpos, das identidades e da produção de saber. Como aponta Berenice Bento (2017; 2022), os sistemas sociais, jurídicos, médicos e acadêmicos são estruturados a partir de uma matriz cisgênera, que define quais corpos são reconhecidos como legítimos e inteligíveis, e quais são patologizados, marginalizados ou apagados. Nesse sentido, os *cis-temas* operam como tecnologias de poder e controle que sustentam a cisgeneridade como um regime epistêmico, biopolítico e social, reproduzindo práticas de violência material e simbólica contra corpos trans, travestis e não binários. Para Bento, é justamente nessa lógica que se inscrevem os dispositivos que naturalizam a cisgeneridade como padrão e tornam a existência trans uma constante negociação entre reconhecimento, resistência e violência.

Essa lógica de autorização da fala, de quem pode ser escutado e de quem deve permanecer calado, não nasce na universidade, embora ela a reforce constantemente. Essa ideias têm raízes profundas nas estruturas coloniais que ainda sustentam nossa sociedade e ciência. O silenciamento de vozes negras, periféricas e dissidentes não é um fenômeno recente, pois, é uma continuidade histórica que para entender por que certos corpos ainda têm que “provar” que sabem, que são capazes, que são dignos de escuta, é preciso voltar os olhos para os dispositivos de silenciamento que operavam já na escravidão. Durante o período colonial e após ele, os brancos europeus se impuseram como os únicos detentores legítimos do saber, enquanto os Outros — corpos negros e indígenas, eram vistos como ignorantes, selvagens, exóticos, objetos de estudo, mas nunca sujeitos do conhecimento.

Por isso, escrever minha monografia em primeira pessoa é um gesto político. É um movimento de afirmação e recusa. Afirmação da minha existência enquanto sujeito pensante, e recusa de uma tradição acadêmica que me exige neutralidade e distanciamento. Escrevo a partir de mim porque meu corpo sangra, sente, pensa e tem muita indignação “*pois aqui eu não sou a “Outra”, mas sim eu própria*” (Kilomba, 2019, p. 27, grifo meu). E é nesse corpo que o conhecimento também nasce.

Dito isso, o processo de construção do Outro na modernidade ocidental não se limita a uma marcação de diferença, mas opera, sobretudo, como um dispositivo de desumanização que orientou práticas de exploração, dominação, extermínio e subalternização. Desde a invasão dos territórios Amefricanos, o colonialismo (e, hoje, a colonialidade) instituiu uma lógica binária que opõe humanidade e subumanidade, civilização e barbárie, razão e emoção, humanidade e não-humanidade (Oyěwùmí, 2021). Não é por acaso que os primeiros registros sobre a invasão portuguesa no Brasil classificavam as populações indígenas como “selvagens” ou “primitivos”. Essa nomeação não é ingênua, é parte da gramática colonial que produz o Outro como aquilo que precisa ser dominado, catequizado, ou exterminado.

Para Sueli Carneiro (2023), a constituição do Outro está diretamente vinculada ao processo de racialização operado pela colonialidade e pelo racismo. Na sua obra, Carneiro desenvolve uma análise sobre como a branquitude se constituiu como centro da humanidade, a partir da negação do Outro, particularmente, do corpo negro. Ela afirma que, no projeto moderno-colonial, a subjetividade branca só pôde ser construída na medida em que os sujeitos negros, indígenas e não-brancos foram posicionados no lugar do *não-ser*. Esse Outro não é só diferente, ele é aquilo que *não é*: aquilo que representa a ausência, a falta, o inferior, o selvagem, o atrasado, o perigoso, o hipersexualizado, o abjeto. Nas palavras da própria Sueli Carneiro (2003, p. 35) “A negação da humanidade do outro — do negro — é condição

para afirmação da humanidade do mesmo — do branco. A diferença é transformada em desigualdade, e o outro é colocado na posição de não-ser, como condição para afirmação do ser”. O Outro, nesse caso, é aquele que é necessário para que o branco se afirme como universal, como neutro, como parâmetro de humanidade, “o dispositivo instaura uma divisão que tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos através da enunciação sobre o Outro” (Carneiro, 2023, p. 28). Portanto, para Carneiro, a constituição do Outro é um mecanismo de desumanização fundamental para manter as hierarquias raciais e epistêmicas da colonialidade.

Com isso, em *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*, Grada Kilomba nos convida a analisar o cenário onde o corpo negro é espaço de escrita colonial, e o silêncio imposto torna-se marca de uma violência que perdura para além do tempo histórico. Kilomba ilustra a história da escravizada Anastácia, símbolo da mulher negra silenciada, forçada a usar uma máscara de ferro que cobria sua boca: “a máscara era usada pelos senhores não apenas para evitar que os escravizados comessem os frutos durante o trabalho, mas, sobretudo, para silenciar os considerados ‘Outros’”(Kilomba, 2019, p. 24). A máscara de Anastácia, como Kilomba descreve, era um pedaço de metal instalado entre a língua e o maxilar, fixado por trás da cabeça com duas cordas: uma envolvendo o queixo, a outra passando pelo nariz e testa (ibid, p. 33). Essa estrutura não era apenas um instrumento de punição física, a máscara de ferro era um mecanismo de silenciamento forçado. Uma forma literal e simbólica de silenciar aqueles e aquelas que eram considerados os Outros. Não se trata, portanto, apenas de um objeto de controle corporal, mas de um dispositivo colonial de poder que operava sobre a fala, a subjetividade e a possibilidade de narrar-se. Era o bloqueio do direito de nomear-se, de construir-se como sujeito. Kilomba nos lembra que essas violências não foram sepultadas com a abolição da escravidão, elas persistem como estruturas psíquicas, sociais e institucionais que seguem regulando quem pode falar, quem será ouvido, quem tem o saber reconhecido, e quem será, mais uma vez, silenciado.

O ponto de contato entre ambas as autoras reside na compreensão de que a constituição do Outro, pela colonialidade, não é apenas uma questão de classificação racial, mas um projeto político de silenciamento e apagamento. Enquanto Carneiro evidencia a função estrutural dessa negação na manutenção da branquitude como parâmetro de humanidade, Kilomba desvela os efeitos subjetivos, simbólicos e epistemológicos desse processo, mostrando como ele atravessa corpos, vozes e histórias. O Outro, nessa perspectiva, é aquele que precisa ser silenciado para que a norma se sustente, e o silêncio, aqui, não é ausência de fala, mas imposição de mudez.

O silenciamento racializado não é um simples vazio de vozes negras no espaço público ou acadêmico. Ele opera como dispositivos coloniais que definem, reiteradamente, quem tem o direito de dizer e de ser escutado. A racialização do silêncio se articula com a fundação mesma da modernidade ocidental, que instituiu um regime de verdade baseado na razão, na universalidade e na objetividade como atributos exclusivos dos sujeitos brancos, europeus, masculinos e cisgêneros. A epistemologia moderna, portanto, se ergue sobre o espólio das experiências negras, indígenas e diaspóricas, ao mesmo tempo em que silencia seus modos de narrar, lembrar, pensar e teorizar o mundo.

É nesse contexto que, no romance *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves (2022), ambientado nos séculos XVIII e XIX no Brasil, narra mecanismos de apagamento e silenciamento do período colonial que seguem operando até os dias de hoje. Através da história de Kehinde, uma menina iorubá sequestrada e trazida ao Brasil como escravizada, Gonçalves reconstrói uma narrativa que confronta os limites da historiografia oficial e seus apagamentos. A forma como o romance é estruturado já aponta para uma ruptura: uma longa carta escrita por Kehinde ao filho torna-se uma contra-narrativa. Ela escreve não apenas para narrar os fatos de sua vida, mas para assegurar sua versão da história, sua memória, diante de uma realidade que lhe negou a possibilidade de narrar-se. Ao me debruçar sob o segundo capítulo da obra, percebo como Gonçalves constrói cuidadosamente uma narrativa do imposto silenciamento colonial, especialmente ao descrever os momentos iniciais de Kehinde em solo brasileiro: a chegada ao porto, a ruptura forçada com sua cultura e com sua família, a violência da alocação em uma Casa Grande (Gonçalves, 2022).

A Casa Grande aparece como um território onde o silêncio é imposto de maneira violenta, pois as pessoas escravizadas não tinham autorização para falar, a não ser quando o senhor as interpelava. Nesse contexto, não apenas não se falava, como também não se era ouvido ou visto. A Casa Grande, assim, configura-se como um lugar de desumanização, onde não havia espaço para a escuta, para a expressão ou para o reconhecimento da existência. Era a institucionalização do silenciamento. Penso que esse silêncio imposto não era apenas material, pois “conhecimento, erudição e ciência está intrinsecamente ligado ao poder e à autoridade racial” (Kilomba, 2019, p. 50). A mudez forçada instaurada nestes espaços precisa ser compreendida como parte de um projeto colonial de controle não só dos corpos, mas também dos saberes.

Ao pensar a Casa Grande como instrumento de silenciamento, compreendo que a construção colonial do conhecimento não se deu apenas pela exclusão explícita da fala, mas sobretudo pela deslegitimação dos discursos de indivíduos e coletividades que não

pertenciam ao grupo hegemônico — corpos não brancos, não europeus, não privilegiados pelas estruturas do poder colonial, corpos que não pertencem à Casa Grande. Dessa forma, olhar para quem pode falar na produção de conhecimento sobre menstruação, é entender que a Casa Grande continua de pé, não mais feitas de barro e cal, mas de editais, bancas e revistas acadêmicas inacessíveis para corpos negros, indígenas, *transviados* e geopoliticamente colocados na periferia do conhecimento.

É a partir desse entendimento que reconheço que o silenciamento promovido pela colonialidade opera tanto pela negação do direito à fala quanto pela constante invalidação do saber que emana de corpos Outros. Mignolo (2021), propõe uma crítica ao colonialismo do saber entendendo que são alicerçados na base eurocêntrica de produção de conhecimento o qual Quijano (1997), chama de colonialidade do poder. Os autores trazem a discussão da emergência do mundo moderno ocidental, que é sustentado por ideais de progresso, racionalidade e ciência etnocêntrica, e foi historicamente construído às custas da exploração, silenciamento e colonização de povos e saberes não europeus. Assim, os critérios do que é considerado "conhecimento válido" refletem uma imposição de poder colonial.

Pensar a produção de conhecimento sobre a menstruação a partir de uma perspectiva contracolonial exige, antes de tudo, reconhecer que o próprio sangue menstrual, embora biologicamente universal, foi epistemicamente capturado, higienizado e interpretado quase exclusivamente por lentes eurocentradas, cisnormativas e medicalistas. Assim como observa Mignolo (2021) ao discutir a corpo-política do conhecimento, não são apenas os conteúdos que foram colonizados, mas também os próprios corpos que produzem pelos que validam o saber.

1.1.1 Colonialidade do saber e geografia das autorias sobre menstruação

No primeiro ciclo de pesquisa de iniciação científica, desenvolvi o projeto intitulado *Dignidade Menstrual: como os estudos feministas e de gênero em sociologia pensam esta questão? (1996-2022)*, que será aprofundado nos próximos tópicos deste capítulo. Durante esta pesquisa, realizei um levantamento nas revistas da Sociedade Brasileira de Sociologia, que detalharei adiante, e também nos anais de congressos da área. A partir desse mapeamento, me propus a construir uma análise corpo-política, observando quem são os intelectuais mais citados nos trabalhos publicados sobre menstruação, e quais epistemologias sustentam esses escritos e de onde falam. Foram identificadas 10 publicações, e, ao analisar as referências mais citadas nesses textos, ficou evidente que existe uma hegemonização de

saberes produzidos majoritariamente por autoras localizadas no Norte Global. Isso revela que o campo acadêmico, ao discutir menstruação, segue profundamente atravessado por uma episteme eurocentrada e ocidental.

Os dados que sistematizei na tabela a seguir ilustram essa geopolítica do saber:

Tabela 1
Ranking dos dez autores mais citados

1º	Margaret Mead	Norte-Americana
2º	Luisa Elvira Belaunde	Peruana
3º	Harlow SD	Norte-Americana
4º	Breanne Fahs	Norte-Americana
5º	Chris Bobel	Norte-Americana
6º	Michel Foucault	Francês
7º	Judith Butler	Norte-Americana
8º	Donna Haraway	Norte-Americana
9º	Paul Preciado	Espanhol
10º	Maria Lugones	Argentina

Fonte: Elaboração minha a partir da construção do ranking de todas as referências citadas nas 10 publicações

A partir disso, observo que dos 10 artigos encontrados, 03 deles citam Margaret Mead e outras autoras norte-americanas, que além de serem mais citadas, acabam hegemonizando o debate teórico sobre menstruação, sendo tratadas como referências centrais para sustentar as discussões. Para aprofundar essa análise, construí um *ranking* a partir da sistematização de todas as autoras e autores citados nos artigos, observando quantas vezes aparecem e qual é a sua localização epistêmica, ou seja, desde onde pensam e produzem conhecimento. Ao olhar para esse ranking, não me surpreende que os Estados Unidos apareça como o país com maior concentração de autoras citadas, o que reafirma sobre o saber euro-norteamericanocentrado, o saber produzido no eixo Norte Global, que foi historicamente naturalizado como sinônimo de ciência, de verdade e de legitimidade acadêmica. A predominância de teóricas norte-americanas é um exemplo da economia política do conhecimento que compõe a colonialidade do saber, como sendo um sistema que naturaliza

conhecimentos produzidos no eixo EUA-Europa como universais, enquanto marginaliza epistemologias do Sul Global.

Como afirma Aníbal Quijano (2000), a colonialidade opera não apenas através da dominação política e econômica, mas também pela *hierarquização racial e geográfica do conhecimento*, onde teorias do Norte são tratadas como "superiores" e "objetivas", enquanto saberes locais são relegados ao lugar do subalterno. Com isso, importante mencionar a estranheza que é um tema profundamente marcado por desigualdades regionais, ter as principais referências teóricas vêm de um contexto distante, muitas vezes descolado das realidades de corpos negros, indígenas, periféricos e trans que vivem a menstruação sob estruturas de opressão específicas. Maria Lugones (2014), ao discutir a colonialidade de gênero, expressa que:

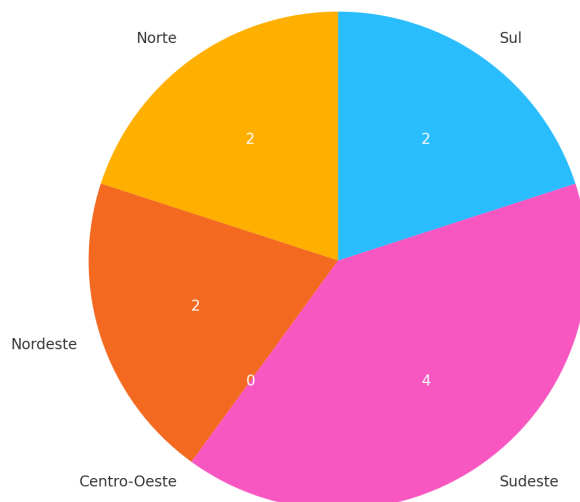
A colonialidade do gênero permite-me compreender a opressão como uma interação complexa de sistemas econômicos, racializantes e engendrados, na qual cada pessoa no encontro colonial pode ser vista como um ser vivo, histórico, plenamente caracterizado. Como tal, quero compreender aquele/a que resiste como oprimido/a pela construção colonizadora do lócus fraturado. Mas a colonialidade do gênero esconde aquele/a que resiste como um/uma nativo/a, plenamente informado/a, de comunidades que sofrem ataques cataclísmicos. (Lugones, 2014, p. 941)

Sendo assim, como podem teorias desenvolvidas a partir de experiências brancas e burguesas darem conta da complexidade das vivências de mulheres não-brancas, corpos transmasculinos e cujos corpos são atravessados por raça, classe e colonialidade?

Por outro lado, algo que chama atenção é que, em segundo lugar no *ranking*, aparece uma autora peruana. À primeira vista, isso poderia até sugerir uma ruptura com a hegemonia do Norte Global, porém o fato de uma autora do Sul Global no caso, da América Latina, aparecer como uma das mais citadas não significa necessariamente que há uma desconstrução das hierarquias epistêmicas. Pelo contrário, mostra que o Sul global aparece pontualmente, mas segue sendo a margem, nunca o centro estruturante da produção de conhecimento.

Pensando nisso, ao analisar a autoria e coautoria das dez publicações percebo a predominância das autoras localizadas na região Sudeste do Brasil, particularmente em centros como São Paulo e Rio de Janeiro, sendo um indicativo das hierarquias estruturais que organizam o campo acadêmico nacional, como ilustra o gráfico a seguir.

Gráfico 1
 Brasil
 Autoria e co-autoria da produção sociológica sobre menstruação segundo região
 1996 - 2022



Fonte: (Elaboração minha com base nos dados das autoras e co-autoras dos artigos analisados)

Essa concentração territorial expressa as hierarquias estruturais que organizam o campo acadêmico brasileiro, historicamente centralizado nas universidades mais antigas e bem financiadas dessas regiões. Esse padrão mostra não apenas uma desigualdade na infraestrutura de pesquisa, mas também um processo de marginalização de epistemologias produzidas fora do eixo dominante produzidas no Sudeste do país, regiões que concentram recursos, infraestrutura e redes de legitimação acadêmica (Santos, 2021). Enquanto isso, produções oriundas do Norte e Nordeste, embora presentes, aparecem em menor número, reforçando a desigualdade estrutural que organiza quem pode produzir, publicar e circular seus saberes.

Santos (2021) tenciona esse processo ao apontar que a produção acadêmica no Brasil, mesmo no interior das ciências sociais, opera segundo uma *economia política do conhecimento*, em que regiões periféricas geográficas, raciais e epistêmicas ocupam um lugar subalternizado na hierarquia da validação científica. Isso significa que trabalhos oriundos do Norte, do Nordeste ou de instituições menos “prestigiadas” enfrentam barreiras não apenas materiais, mas simbólicas, para terem seu saber reconhecido e publicados.

Outro dado relevante é que, embora o critério de exclusão definido na plataforma Sucupira tenha sido retirar artigos internacionais, ainda assim apareceram produções com

autoria internacional. No caso, Argentina, Chile e Peru. Esse dado é importante primeiro porque demonstra que existe diálogo regional e circulação de saberes no sul do continente; segundo, porque mesmo essas autorias seguem ocupando um lugar periférico no debate por estarem localizadas no Sul Global.

Sobre isso, Cusicanqui (2010) chama de *colonialidade interna* da produção acadêmica, entendendo que mesmo no Sul Global, existe uma hierarquia interna que reproduz padrões de legitimação eurocentrados. Assim, uma autora peruana ou argentina pode ser citada, mas raramente será tomada como referência teórica central.

Com isso, questiono até que ponto esses saberes periféricos são efetivamente acolhidos e dialogam com a academia e os critérios de publicações, ou se permanecem relegados a zonas de invisibilidade epistemológica. Essa concentração territorial do saber reitera o que Nego Bispo (2021) critica à colonização do pensamento a partir da ideia de “tradição inventada” versus “tradição vivida”. Ele afirma que o conhecimento dos povos quilombolas, indígenas e camponeses não se organiza nos moldes da epistemologia ocidental ele é vivido, transmitido oralmente, e coletivo, e não “científico” nos termos acadêmicos.

Além disso, é importante tensionar, que lugar ocupa dentro das discussões? Sua produção é tratada como saber central, estruturante, ou como complemento, adendo, ilustração do que o Norte já havia previamente definido como válido?

Esse dado reafirma o quanto a produção acadêmica sobre menstruação segue ancorada em referenciais que desconsideram as cosmologias amefricanas, indígenas, negras e de corpos dissidentes. O que se observa é que a menstruação, enquanto fenômeno biológico, aparece nas publicações destituída de suas dimensões simbólicas, culturais e políticas, sobretudo quando pensamos a partir dos saberes produzidos nas margens da colonialidade. Quando corpos não-brancos, transmasculinos, travestis e periféricos se colocam na produção sobre menstruação, não estão apenas falando sobre o corpo. Estão, sobretudo, denunciando as estruturas que, historicamente, determinaram quais corpos são autorizados a falar sobre ele e sob quais condições. *E por homens trans*

Sigo, portanto, reafirmando que este trabalho não busca, em nenhum momento, encaixar esses saberes nos critérios de validação da ciência moderna. Minha pergunta se desloca desse lugar. O que me move é até quando o sangue que escorre de nossos corpos — corpos negros, indígenas, transmasculinos, corpos mestiços, corpos dissidentes — continuará sendo tratado como sujeira epistemológica? E, mais do que isso, será possível imaginar e construir uma produção de conhecimento sobre menstruação que não atualize, reproduza ou reforce os dispositivos coloniais que estruturam o saber sobre gênero, corpo e cultura? Ao

longo dessa análise, bem longe de ser conclusiva, uma pergunta se impõe: será que a *epistemologia menstruante*, aqui entendida como um campo de saber que emerge dos corpos que sangram e de suas experiências racializadas, generificadas e territorializadas, consegue, de fato, desafiar os cânones da modernidade/colonialidade, ou continua sendo sistematicamente silenciada por aqueles que, historicamente, foram autorizados a falar?

Reivindicar uma epistemologia menstruante através do “corpo que fala” como propõe Jota Mombaça (2019), se percebe que existem saberes que escorrem, que sangram, que vazam pelas frestas das estruturas coloniais do saber. Saberes que não cabem na gramática disciplinar da modernidade, justamente porque nascem dos excessos, dos corpos que transbordam as normas, das experiências que a colonialidade tentou apagar, capturar ou patologizar. Essa mesma lógica que, historicamente, organizou o discurso sobre a menstruação a partir de uma epistemologia cisheterocentrada, que naturaliza a equação “*menstruação = mulher cis*”, e que, ao fazer isso, apaga as experiências de corpos trans, não binários, indígenas, negros, gordos e de todos aqueles que não cabem no modelo hegemônico de humanidade.

1.2 Caminhos da Pesquisa

Como já mencionei, este trabalho é resultado de dois ciclos de pesquisa desenvolvidos no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica da Universidade Federal de Pernambuco (PIBIC/UFPE), nos períodos de 2023-2024 e 2024-2025. No primeiro ciclo, desenvolvi o projeto “*Dignidade Menstrual: como os estudos feministas e de gênero em sociologia pensam esta questão? (1996-2022)*”, e, no segundo, dei continuidade com a pesquisa “*Produção científica feminista e de gênero em sociologia: bases epistêmicas e teórico-metodológicas dos estudos sobre a dignidade menstrual (1996-2022)*”. Ambos os projetos são derivados da pesquisa mais ampla “*Epistemologias feministas e sociologia: para conhecer e situar a produção sociológica brasileira sobre feminismos e gênero*”, aprovada na Chamada Pública MCTI/CNPq nº 01/2016, desenvolvida no HYPATIA - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero, Ciências e Culturas da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Coordenado pela docente Vivian Matias dos Santos, o projeto que analisa o impacto da produção científica feminista e de gênero no campo da sociologia brasileira entre 1996 e 2016.

Pesquisar sobre menstruação nasce das minhas próprias inquietações, forjadas na encruzilhada de ser mulher cis, negra, nordestina, lésbica e ativista de movimentos e

organizações que pensam o corpo, a menstruação, a raça e a construção de outros projetos de vida. Mas nasce, sobretudo, das minhas indignações enquanto corpo que carrega, de forma concreta, todas essas intersecções enquanto um corpo jovem, negro e periférico, que experimenta, na própria pele, o que significa menstruar na periferia da cidade do Recife e neste corpo. Vivenciar a menstruação em territórios marcados pela pobreza, pelo racismo ambiental e pela ausência de políticas públicas estruturantes me ensinou, desde cedo, que falar de menstruação não é falar apenas de biologia ou de saúde, mas é falar de território, de desigualdade, de acesso, de dignidade. As comunidades periféricas do Recife, como tantas outras no Brasil, seguem sendo atravessadas pelos efeitos do racismo ambiental, que amplia as violências da pobreza menstrual, seja pela falta de acesso à água em casa e nas escolas, seja pela precarização da infraestrutura, seja pelos atravessamentos do racismo, do machismo e da colonialidade que se expressam de forma concreta nos corpos e nos cotidianos nos territórios.

Não é possível, e nem desejável, me apartar desse lugar de onde falo, pois é justamente nele que encontro a gênese, as perguntas e os caminhos metodológicos da construção dessa monografia. Reconheço que a produção de conhecimento não é neutra, tampouco universal. Ela é atravessada por dinâmicas coloniais, raciais, de gênero e de classe, que historicamente determinaram quem pode produzir saber, com quais corpos e a partir de quais territórios (Mignolo, 2021, p. 26). Portanto, as referências que compõem este trabalho também não são neutras, priorizo autoras negras, latino-americanas, corpos dissidentes, indígenas, transfeministas, entendendo que são essas epistemologias que tensionam os alicerces da ciência moderna ocidental.

Ao longo da minha trajetória próxima ao tema dos direitos sexuais e reprodutivos e da menstruação através de projetos que dialogam com a dignidade menstrual, pude perceber o quanto o silêncio sobre a menstruação atravessa não só os corpos, mas também os espaços de governo público e acadêmicos. Mapear a produção sociológica brasileira sobre este tema não é uma escolha aleatória, mas resultado de minha experiência em espaços onde a menstruação é constantemente deslegitimada como pauta de pesquisa e de política pública.

E por que eu, enquanto concluinte do curso de Serviço Social, faço uma análise da produção da Sociologia em relação à menstruação?

Entendo que o Serviço Social, enquanto profissão inserida na divisão social, racial, sexual e técnica do trabalho, tem na sociologia uma de suas principais matrizes formativas e teórico-metodológicas. Isso não se dá de maneira contingente, mas estruturante,

especialmente quando se considera o desenvolvimento do Serviço Social brasileiro a partir do movimento de reconceituação, na década de 1960.

Entendemos que Serviço Social, mesmo tendo se desenvolvido como campo produtor de conhecimento científico, não se constitui como ciência (NETTO, 2007). Os avanços no campo teórico-metodológico crítico da profissão no Brasil estiveram, além de sua vinculação ético-política aos movimentos populares, dependentes das construções no âmbito das ciências sociais e humanas. (Matias dos Santos, Projeto de pesquisa, 2024, p. 3)

Ainda que a tradição crítica do Serviço Social, ancorada nos aportes do materialismo histórico-dialético, especialmente em autores como Netto, tenha contribuído de forma fundamental para a compreensão da questão social e da constituição do Serviço Social como profissão, é preciso reconhecer que tal perspectiva, em grande medida, permanece centrada em uma crítica econômica da sociedade capitalista, sem, deslocar os alicerces coloniais, raciais e eurocêntricos da produção do saber. Por isso, ao mesmo tempo em que provooco essa tradição para pensar o lugar da profissão no campo da construção de saber, entendo que a Sociologia contribui para um deslocamento epistemológico ancorado nas críticas decoloniais, feministas e antirracistas, que interrogam os próprios fundamentos da ciência moderna ocidental. E, afinal, por que olhar especificamente para a Sociologia? O que a Sociologia tem a me dizer?

Penso que construir esta monografia olhando para a Sociologia é, antes de tudo, tensionar um campo que historicamente se constitui como intérprete da sociedade, ocupando um lugar de mediação, de leitura autorizada da realidade. No entanto, essa autoridade científica não está isenta das estruturas coloniais que conformaram o próprio nascimento da Sociologia como disciplina, enquanto projeto profundamente atravessado pelo colonialismo, pela supremacia branca, pela cisheteronormatividade e pela episteme eurocentrada. A própria fundação da Sociologia moderna, erguida sobre os escombros do colonialismo e dos projetos de dominação europeus, carrega em muitas ementas a pretensão de explicar o “Outro”, de categorizar, classificar e hierarquizar corpos, culturas e modos de existência (Costa, 2005).

Pretendo, pois, interrogar a Sociologia, para identificar seus próprios limites, suas ausências e suas cumplicidades com os regimes de poder que estruturam a modernidade. É perguntar: quem foi historicamente autorizado a produzir sociologia sobre menstruação? A partir de quais corpos, territórios e experiências? Quais temas ganharam centralidade no projeto sociológico brasileiro? E por que temas que atravessam as materialidades dos corpos,

como a menstruação e a saúde reprodutiva, foram sistematicamente desautorizados, subalternizados ou mesmo invisibilizados dentro desse campo?

Portanto, interrogar a Sociologia é também interrogar o Serviço Social e as próprias condições de produção do nosso campo profissional, uma vez que compartilhamos das mesmas matrizes coloniais e das mesmas estruturas que definem o que é conhecimento legítimo. Se é verdade que a profissão se construiu em diálogo com a tradição sociológica, também é verdade que esse diálogo precisa ser permanentemente tensionado, deslocado e refeito, à luz das epistemologias que emergem dos corpos, territórios e existências que historicamente foram apagadas ou desautorizadas na construção dos saberes.

Nesse sentido, a sociologia não é apenas uma disciplina auxiliar, mas um campo de saber indispensável para compreender as determinações estruturais que dão origem às expressões da questão social com as quais é fundamento do “objeto” do Serviço Social (Iamamoto, 1992).

Dito isso, o percurso metodológico que me guiou para a construção deste trabalho fundamenta-se em uma metodologia insubmissa, atravessada pela noção de *submetodologia indisciplinada*, como propõe Jota Mombaça (2016), entendendo que produzir conhecimento a partir de corpos e experiências dissidentes exige tensionar as fronteiras do que é considerado rigor, neutralidade e objetividade na academia. Assim, esta pesquisa assume um compromisso político-epistemológico que se recusa à normatividade científica e se orienta por práticas de investigação que deslocam as metodologias tradicionais, levando em consideração as marcas do corpo, do território e das epistemologias silenciadas.

Nesse sentido, o percurso metodológico se organiza em três etapas que, embora dialoguem entre si, possuem intencionalidades específicas: (1) o levantamento para atualização de um banco de dados do HYPATIA composto por publicações feministas e de gênero presentes nos periódicos de Sociologia classificados como Qualis A1 e A2, bem como nos Anais dos Congressos Brasileiros de Sociologia, abrangendo o período de 1996 a 2022; (2) a realização de um estudo qualiquantitativo que envolveu bibliometria e uma análise geopolítica e corpo-política das presenças e das disputas epistêmicas no campo sociológico sobre a menstruação; e (3) uma análise orientada pela perspectiva contracolonial (Bispo dos Santos, 2007) e do feminismo negro, que busca compreender não apenas o que se produz, mas a partir de onde, de quem e para quem essas produções são feitas.

Diante disso, esta monografia tem como objetivo geral analisar como os estudos feministas e de gênero da sociologia brasileira, entre os anos de 1996 e 2022, abordam a relação da menstruação com raça, gênero e classe. A partir desse eixo central, os objetivos

específicos orientam o percurso investigativo em: 1) mapear, de forma territorial e temporal, as produções que tratam da compreensão da menstruação no campo da sociologia através dos estudos feministas e de gênero; 2) localizar a incidência das lutas nacionais e analisar como os discursos produzidos nas publicações tensionam as estruturas cisheteropatriarcais, racistas e capitalistas; 3) e investigar os alicerces teóricos através da identificação das bases teórico-metodológicas, bem como as lacunas e limitações que marcam essas produções considerando os diálogos entre o pensamento sociológico e as epistemologias feministas e de gênero.

1.2.1 Movimentos metodológicos

O **primeiro movimento metodológico** consistiu no **levantamento** da produção feminista e de gênero em Sociologia por meio do acesso individual de cada volume dos Anais dos Congressos Brasileiros de Sociologia (1996-2022) e também dos periódicos classificados como A1 e A2 (Qualis/CAPES)⁸ na área de Sociologia, estes identificados através da Plataforma Sucupira.⁹ A escolha desses espaços reflete para a crítica de que, são eles que detêm, institucionalmente, o selo de legitimidade na produção científica brasileira em Sociologia, pelo reconhecimento institucional da qualidade e contribuição das publicações e de suas políticas editoriais, o que significa também pensar nos regimes de autoridade/autorização de quem pode ou não falar, do que pode ou não ser falado.

Assim, tomando como referência esse banco de dados, para encontrar os trabalhos, utilizei os seguintes descritores como filtro de busca: *Dignidade Menstrual; Pobreza Menstrual; Menstruação; Menstruar; Sangue; Saúde Menstrual; Educação Menstrual*. Delimitando, para a busca, o percurso temporal de 1996 a 2022,.

Importante mencionar que já existia um banco de dados construído pelos estudantes anteriores de Iniciação Científica do HYPATIA, que contava com estudos e pesquisas feministas e de gênero na Sociologia. Este banco de dados, originalmente limitado ao período de 1996 a 2016, foi expandido para incluir os anos de 2017 a 2022, considerando o marco histórico da Lei 14.214/2021 em referência ao Programa de Dignidade Menstrual. A partir

⁸ O Qualis/CAPES é um sistema de avaliação de periódicos científicos utilizado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) para classificar a produção acadêmica no Brasil. Essa classificação considera critérios como relevância científica, impacto, indexação, periodicidade, corpo editorial e abrangência, sendo utilizada para avaliar programas de pós-graduação e orientar a produção de artigos. No presente trabalho, tomei como referência a avaliação realizada pela CAPES no quadriênio 2013-2017 e, posteriormente, a do quadriênio 2017-2020, a fim de situar a análise da produção acadêmica sobre menstruação no campo da Sociologia brasileira.

⁹ Acesso em: <https://sucupira.capes.gov.br/>

disso, o estudo bibliométrico foi empregado como recurso metodológico para identificar a incidência de estudos sobre dignidade menstrual e mapear suas respectivas vinculações regionais e institucionais. Esse método permitiu uma compreensão mais ampla da produção acadêmica nessa área considerando uma aproximação com uma análise geopolítica.

A partir dessa pesquisa, consegui realizar um levantamento em 80 periódicos com classificação Qualis/CAPES A1 e 24 com classificação A2 em Sociologia, nos quais encontrei 10 trabalhos publicados relacionados à menstruação. Já nos Anais dos Congressos Brasileiros de Sociologia, existiu certa dificuldade no acesso aos volumes, alguns estavam fora do ar e não possuíam recurso para filtragem dos descritores que utilizei, sendo necessário uma análise dificultosa de todos os volumes através de digitalizações antigas. Contudo, mesmo diante dessa busca, não foi encontrada nenhuma publicação.

O **segundo movimento** se estrutura a partir da utilização da **bibliometria**, no qual utilizei para ordenar o levantamento realizado a partir destes descritores, adicionei as publicações encontradas no banco de dados do HYPATIA, no qual continha os seguintes descritores de ordenamento das células do aplicativo de planilha Excel: *Digital Object Identifier (DOI)*; *Periódico*; *Título*; *Autor(a)*; *Co-autor(a)*; *Ano de publicação*; *Descritores*; *Eixo*. O mesmo se deu para análise territorial das autorias, instituições vinculadas. Entendendo que a prática científica e suas afirmações necessitam situar posições em que o produtor de conhecimento ocupa, ou silencia, na sociedade e quais redes institucionais e recursos acessam.

O primeiro ciclo de projeto de iniciação científica (2023-2024), teve como objetivo “analisar a produção científica sobre menstruação a partir da análise temporal e territorial da produção de conhecimento”. Para isso, em todo o trabalho utilizamos como método a bibliometria entendendo que

Conforme Figueiredo (1977), a bibliometria desde sua origem é marcada por uma dupla preocupação: a análise da produção científica e a busca de benefícios práticos imediatos para bibliotecas (desenvolvimento de coleções, gestão de serviços bibliotecários). (Araújo, 2006, p.4).

Assim, considerando que a proposta dos ciclos de PIBIC e deste trabalho de monografia é realizar uma análise sobre a construção do conhecimento acerca da menstruação e uma crítica à ciência moderna, considero imprescindível, como já introduzido na abertura deste capítulo, tomar a bibliometria apenas como ponto de partida para uma consistente compreensão da corpo-política (Mignolo, 2021) que sustenta a construção de saberes sobre menstruação. Este movimento é fundamental para uma leitura crítica que

permita entender os silêncios, os vazios e as ausências impostos pelo conjunto discursivo que constitui o tema, bem como aquilo que se torna visível e aquilo que permanece sistematicamente não dito ou não discutido. Com isso, realizei a análise a partir do levantamento inicial na bibliometria, a qual surge nas ciências do início do século XX se apresentando como uma

técnica quantitativa e estatística de medição dos índices de produção e disseminação do conhecimento científico [...] como sintoma da necessidade do estudo e da avaliação das atividades de produção e comunicação científica (Araújo, 2006, p. 12).

Por meio desta abordagem realizaram-se estudos de medição de produtividade de cientistas, levantamento quantitativo de periódicos nas diversas áreas do conhecimento, de citações, etc. Vale dizer, contudo, que nesta proposta o objetivo não é apenas quantificar por meio da bibliometria, mas compreender a configuração do campo de estudos sobre menstruação. A partir do banco de dados construído, o estudo bibliométrico buscou compreender **como, de onde e com quais lentes** esse conhecimento é produzido. Para isso, organizei a análise em quatro dimensões. A primeira se volta para a **incidência temática**, que permite perceber se a menstruação ocupa lugar central ou se segue sendo tratada como pauta periférica dentro do campo. A segunda enfoca a **vinculação regional**, revelando a geopolítica interna da produção acadêmica brasileira — isto é, quais regiões concentram a autoria, e quais permanecem à margem do debate. A terceira dimensão, a **vinculação temporal**, insere essas publicações em uma linha do tempo, o que ajuda a identificar momentos de maior ou menor produção e os contextos políticos e acadêmicos que podem ter influenciado tais oscilações. Por fim, a **análise das referências** permite acessar as epistemologias dos trabalhos, apontando quais autoras e autores estruturam a discussão, quais tradições teóricas se repetem e quais vozes continuam silenciadas, como mostra a tabela abaixo:

Tabela 2

Dimensões analíticas para o mapeamento da produção acadêmica sobre menstruação na Sociologia

Dimensão	Descrição	Objetivo analítico
Incidência temática	Quantidade de publicações que abordam menstruação na Sociologia.	Analisar a centralidade ou marginalização do tema no campo acadêmico.

Vinculação institucional e regional	Localização geográfica e institucional das produções (universidades e regiões).	Observar desigualdades regionais e institucionais na produção de conhecimento.
Vinculação temporal	Identificação temporal da produção ao longo dos anos	Situar a produção no tempo, permitindo identificar padrões, recorrências e lacunas na abordagem do tema ao longo dos anos.
Análise das referências	Mapeamento dos referenciais teóricos e epistemológicos presentes nas publicações.	Identificar quais autoras/es são centrais, quais epistemologias são acionadas ou silenciadas.

Fonte: Elaboração minha

O uso da bibliometria aqui não é meramente quantitativo, mas serve como instrumento político-metodológico para questionar a própria construção do campo científico.

O **terceiro movimento metodológico** se ancora na **análise qualitativa** dos materiais identificados, buscando compreender, para além da incidência e da localização institucional das produções, *como* se constitui epistemicamente o campo de estudos sobre menstruação na Sociologia.

Deixando de lado os julgamentos de valor, parece clara a importância de se dispor de uma distribuição que nos informe sobre o número de autores, trabalhos, países ou revistas que existem em cada categoria de produtividade, utilidade ou o que mais desejarmos saber. (Price, 1976, p. 39).

Esta análise não se limita a descrever conteúdos, mas se propõe a tensionar quais epistemologias, corpos e lugares de fala são legitimados na construção desse saber. Para identificar como diferentes bases epistêmicas e epistemologias se fazem presentes, realizei uma **análise detalhada de referências, focando nas citações utilizadas nos trabalhos publicados**. Esse método permitiu mapear o vínculo entre as/os autoras/es citados/as e suas respectivas filiações teóricas, o que me proporcionou analisar como tais fundamentações influenciam o campo de estudo em questão, essa análise, por sua vez, resultou em um *ranking* contendo os autores e autoras mais citadas em todas as publicações. Adotar esse método me permitiu mapear os vínculos entre as autoras e os autores citados e suas respectivas filiações

teóricas, o que possibilitou compreender de que maneira essas fundamentações epistêmicas influenciam diretamente o campo de estudos sobre menstruação.

Para realizar esse mapeamento das citações, organizei um banco de dados contendo todas as referências bibliográficas dos trabalhos selecionados. Em seguida, configurei a plataforma Excel utilizando o recurso de filtros, que me permitiu identificar, de forma automatizada, quais nomes se repetiam com maior frequência, ou seja, quantas vezes cada autora ou autor foi citado nas publicações analisadas. Esse procedimento foi fundamental para tornar visível quais epistemologias e quais corpos são reiteradamente legitimados, e, ao mesmo tempo, me possibilitou perceber quais vozes seguem sendo silenciadas ou subalternizadas na produção sociológica sobre menstruação. Da mesma forma, **analisei a localização regional das/os autoras/es citadas/os**, entendendo que a geopolítica e economia política do conhecimento (Cusicanqui, 2010), impacta diretamente em quem é citado, reproduzindo a hegemonização de saberes.

Nesta etapa da pesquisa, busquei mapear se as produções sobre menstruação se ancoram majoritariamente em perspectivas biomédicas, pós-estruturalistas ou decoloniais. Me propus a perceber se, nos textos analisados, há tensionamentos e deslocamentos das epistemologias brancas, cisheteronormativas e coloniais que estruturam o campo científico, ou se, ao contrário, essas epistemologias são reproduzidas. Para isso, classifiquei os trabalhos a partir de três critérios: 1. eixo temático; 2. base epistêmica; e 3. abordagem metodológica.

No processo de análise, identifiquei quatro principais eixos temáticos. O primeiro deles se refere aos **conhecimentos sobre cuidados com o corpo**. Aqui se agrupam trabalhos que se dedicam a compreender os saberes, as práticas e as experiências relacionadas à menstruação, bem como os atravessamentos culturais, sociais e materiais que marcam essa vivência. O segundo eixo reúne as produções situadas na construção de uma **crítica à colonialidade do corpo**, de modo que ressalta a forma como os marcadores de gênero, raça, classe, sexualidade e território são elementos centrais para compreender os processos de controle, medicalização e invisibilização dos corpos menstruantes, especialmente aqueles corpos que rompem com a norma branca, cisheterossexual e ocidental. O terceiro eixo tematiza os **processos de medicalização e tecnociência**, trazendo reflexões sobre como a menstruação é atravessada por discursos biomédicos, pela indústria farmacêutica e pelas tecnologias corporais, que operam tanto na normatização quanto na patologização dos corpos. Por fim, o quarto eixo trata das **representações midiáticas**, nos quais os trabalhos discutem a respeito de como a menstruação aparece nas produções culturais, nas mídias hegemônicas e nos discursos públicos.

A partir desses eixos, também busquei compreender quais bases epistêmicas sustentam essas produções. Considerei se/como os textos analisados dialogam com quais epistemologias feministas, se decoloniais, por exemplo, ou se seguem ancorados em referenciais eurocentrados, cisheteronormativos e coloniais. Além disso, analisei quais metodologias foram acionadas na produção desses saberes, se análises documentais, estudos de caso, etnografias, revisões bibliográficas ou outros métodos.

Segundo Borsanie Quintero (2014, p.164), “[...] não há possibilidade de um único desenho e/ou protocolo metodológico quando se trata de abordagens decoloniais”. Esse movimento, portanto, não parte da pretensão de esgotar ou totalizar as interpretações, mas de construir um mapeamento situado às disputas que atravessam a produção do conhecimento. Inspirada na proposta de Jota Mombaça (2016), todo o processo metodológico se configura como uma prática que rompe com a normatividade da análise acadêmica tradicional, assumindo os afetos, as revoltas, os desconfortos e os atravessamentos como parte constitutiva do processo de produção de saber.

A partir disso, torna-se possível não apenas refletir sobre o que se produz quando se fala de menstruação no campo sociológico, mas também pensar sobre quando, onde e a partir de quais contextos sociopolíticos essas produções se tornam possíveis. Por isso, o que este movimento interroga é: o que significa que em quase três décadas de produção sociológica brasileira, apenas dez artigos tenham se debruçado sobre menstruação? Quais os movimentos históricos, as disputas acadêmicas, as lutas sociais e as dinâmicas territoriais atravessam e limitam a produção de conhecimento sobre menstruação na Sociologia brasileira?

Reconhecer essas questões implica assumir que esta pesquisa, assim como qualquer outra forma de produção científica, é situada e parcial. Nas palavras de Donna Haraway: “apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva”, pois a objetividade feminista não se ancora em uma suposta neutralidade, mas na “localização limitada e no conhecimento localizado” (Haraway, 1995, p. 21). O que aqui se apresenta é um olhar marcado por essa inserção histórica, territorial, política e acadêmica. Que, assim, ao examinar a quase ausência da menstruação na produção sociológica brasileira, parto de um lugar que não reivindica universalidade, mas que, exatamente por se reconhecer parcial, pode ser mais objetivo no sentido proposto por Haraway. A parcialidade aqui não é limitação epistemológica, mas condição para a construção de análises que levem a sério as relações entre corpo, gênero, poder e produção de conhecimento.

1.3 Quando as pesquisas sobre menstruação aparecem na Sociologia: uma análise de sua temporalidade

Entender quando a menstruação passa a ser considerada um tema “digno” de atenção no campo da Sociologia brasileira me permite observar os movimentos de emergência, os silêncios e as ausências que atravessam a produção desse conhecimento, pois estão profundamente vinculados às disputas políticas, epistêmicas e sociais que atravessam cada momento histórico e, claro, às engrenagens muito bem lubrificadas das hierarquias do saber.

Ao longo do meu percurso de pesquisa, ficou evidente que os vazios, as lacunas e, até mesmo, os raros momentos em que a produção sobre menstruação ganha algum fôlego, dizem muito mais sobre os filtros coloniais, raciais, territoriais e de gênero que estruturam a própria ciência, do que sobre qualquer suposta falta de interesse acadêmica sobre a menstruação. E é justamente isso que me interessa tensionar aqui, entender como os processos históricos, desde os avanços das pautas feministas e antirracistas, durante o período de maiores publicações, passando pelos debates sobre saúde pública, até a recente emergência da dignidade menstrual como pauta política, acabam pressionando a entrada desse tema no campo acadêmico. Porque, sejamos honestas, se dependesse unicamente das estruturas tradicionais da ciência, talvez seguissemos esperando, sentadas e de perna cruzada, que a menstruação algum dia fosse considerada uma questão relevante para pensar a sociedade.

Como já mencionei anteriormente, a menstruação começa a ganhar maior visibilidade no debate público, especialmente a partir de 2021, no contexto pós-pandemia da COVID-19. No entanto, percebo que essa emergência em torno da menstruação como um tema de interesse público e político começa a se intensificar nos últimos anos a partir da ascensão de dois conceitos-chave: pobreza menstrual e dignidade menstrual.

A noção de *pobreza menstrual* refere-se à dificuldade, ou mesmo à impossibilidade, de acessar produtos de higiene menstrual, infraestrutura adequada (como banheiros, água limpa e descarte seguro), informação e suporte emocional para lidar com a menstruação de forma segura e digna. Não se trata apenas da ausência de absorventes, mas de todo um conjunto de violações cotidianas que impedem meninas, mulheres, pessoas transmasculinas e não binárias de exercerem plenamente sua cidadania. O relatório do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA, 2021) e do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF, 2022) já apontava a urgência de políticas públicas voltadas à garantia do direito de menstruar com dignidade, denunciando a interseccionalidade entre pobreza, gênero, raça e idade na vivência da menstruação.

Nesse contexto, é a partir do debate sobre pobreza menstrual que emerge o conceito de *dignidade menstrual* como um contraponto crítico e horizonte ético-político. Ele afirma que menstruar não pode ser motivo de vergonha, exclusão ou sofrimento, e que o Estado e a sociedade têm responsabilidade ativa na garantia desse direito. Trata-se de compreender a menstruação não apenas como um processo biológico ou higiênico, mas como uma questão de justiça social e de direitos humanos. A dignidade menstrual, portanto, exige não só a distribuição de insumos, mas também o acesso à informação de qualidade, a escuta de experiências menstruais diversas e o enfrentamento dos silêncios cisheteropatriarcais que historicamente moldaram os corpos menstruantes.

Foi nesse cenário que algumas organizações começaram a ganhar destaque por sua atuação na agenda da menstruação. Uma das que mais se sobressaiu foi a *Girl Up* Brasil, movimento liderado por meninas adolescentes e jovens que passaram a intervir diretamente no campo político-institucional. Em maio de 2020, ainda no início da pandemia, um grupo da rede conseguiu aprovar uma lei estadual que reduziu impostos sobre absorventes no Rio de Janeiro (Livres para Menstruar, 2021). O projeto, transformado na Lei 2667/2020, foi sancionado em julho do mesmo ano, após articulação com o gabinete do Deputado Estadual Renan Ferreirinha. Cerca de um mês antes, essas mesmas meninas já haviam se mobilizado ao perceber que os kits de ajuda emergencial distribuídos por governos e organizações durante a pandemia não incluíam absorventes considerados, equivocadamente, itens “não essenciais”. A partir dessa ausência, organizaram campanhas de arrecadação em sete estados, beneficiando milhares de meninas e mulheres.

No entanto, é importante explicitar que, embora a ação tenha tido um grande impacto para o impulsionamento da legislação, o discurso que a acompanhou manteve-se restrito à categoria “meninas e mulheres”, inviabilizando corpos transmasculinos, não-binários e outras dissidências que também menstruam. Penso que esse silenciamento reflete como as demais legislações seguiram o mesmo caminho reforçando a cisnormatividade e reforçando a noção de que a menstruação é experiência exclusiva de mulheres cis.

A partir disso, várias propostas de políticas públicas foram aparecendo pelos estados em todo o Brasil. Essa virada política se desdobrou também em ações no âmbito federal. A Deputada Táбата Amaral propôs um projeto de lei que visa à distribuição gratuita de absorventes em espaços públicos, à semelhança do que já ocorre com preservativos desde os anos 1990.

Faço destaque também para a minha atuação ativista no tema da dignidade menstrual a partir do acompanhamento da tramitação do Projeto de Lei, desde os seus momentos iniciais de formulação até sua aprovação. No ano de 2021, enquanto educadora do Grupo Curumim, desenvolvi atividades formativas com as meninas do projeto *Refletir para Decidir*, promovendo espaços de diálogo sobre pobreza menstrual, com o apoio do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA). Já nos anos de 2023 ao primeiro trimestre de 2025, com apoio do Fundo Malala, junto com a equipe de trabalho do Grupo Curumim, levei a discussão sobre dignidade menstrual para 20 escolas públicas da região metropolitana do Recife, atingindo cerca de 1500 estudantes e 1018 profissionais da educação como gestores e professores.

Esse processo educativo me permitiu aprofundar não apenas os debates com adolescentes, mas também compreender, de forma mais ampla, os desafios estruturais que atravessam esse tema no Brasil e, sobretudo, para as meninas negras e corpos dissidentes em territórios periféricos da região metropolitana de Recife. Esse percurso me levou, em novembro de 2022, a participar do Fórum Nacional de Discussão sobre Dignidade Menstrual, realizado em Brasília. A partir desse encontro, eu enquanto representante do Grupo Curumim e demais organizações e instituições públicas e governamentais construímos um documento de recomendações para a implementação de políticas públicas de dignidade menstrual, intitulado *Recomendações para implementação de iniciativas de promoção da dignidade menstrual* (UNFPA, 2023), e hoje serve como referência para gestores, instituições e construção de programas sobre dignidade menstrual. Para mim, ter estado próxima a esses processos e ter visto a dificuldade da aprovação da lei ficou perceptível como os corpos de mulheres, pessoas LGBTQIAP+¹⁰, negras, indígenas, com deficiência e pobres seguem sendo tratados como corpos descartáveis e seguem sendo colocados à margem, como se a própria dignidade dessas existências pudesse ser usada como negociação.

A partir disso, percebo que muitas vezes o percurso de construção dos saberes dentro das Ciências Sociais e das Humanidades se organiza de forma “reativa”, ou seja, elas só passam a se debruçar sobre determinados temas a partir do momento em que essas discussões são incorporadas às políticas públicas. Isso significa que, frequentemente, só começamos a pesquisar, escrever e produzir conhecimento quando determinada pauta se institucionaliza, quando vira lei, programa ou política. No entanto, essa dinâmica indica um limite epistemológico que precisa ser tensionado, afinal, onde estão os produtores de saber

¹⁰ LGBTQIAP+: Sigla que se refere a Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersexo, Assexuais, Pansexuais, e outras identidades de gênero e orientações sexuais não normativas.

enquanto essas pautas estavam sendo construídas nas lutas, nos movimentos sociais, nos territórios e nas vozes historicamente subalternizadas?

Essa forma de produzir conhecimento, que muitas vezes espera o reconhecimento institucional para, então, legitimar certos debates, reforça uma lógica colonial do saber, que subordina os conhecimentos produzidos na prática social, nos territórios e nas resistências. É uma epistemologia que, ao invés de caminhar lado a lado com as demandas históricas dos sujeitos e das suas lutas, escolhe legitimar apenas aquilo que atravessa o filtro do Estado e que precisam da validação institucional para existir.

Com isso, percebo que a notoriedade que o Programa de Dignidade Menstrual alcançou no Brasil ganhou maior visibilidade, especialmente, após a decisão do então presidente Jair Bolsonaro de vetar partes da proposta que instituía o Programa Nacional de Dignidade Menstrual (Senado, 2021). Embora em seus discursos, o então-presidente tentasse justificar o veto com argumentos relacionados à falta de recursos financeiros, para mim, e para quem caminha nas lutas sociais, esse tipo de justificativa não se sustenta quando olhamos de perto como o Estado organiza suas prioridades. Dizer que a política que institui o Programa de Dignidade Menstrual foi negada é, na verdade, afirmar que o Estado escolheu não se responsabilizar com a realidade da pobreza que atravessa, de forma direta, a vida de meninas cis, meninos transmasculinos, pessoas em situação de rua e pessoas em situação de pobreza. Uma pobreza que, muitas vezes, as expulsa da escola, as impede de acessar espaços públicos e compromete sua saúde e dignidade.

Retomo essa memória recente, porque ela não é um fato isolado, ela dialoga diretamente com a relação entre a temporalidade das produções acadêmicas sobre menstruação e as conjunturas políticas e sociais que emergem em determinados períodos. Me interessa refletir como as publicações encontradas fazem referência à menstruação a partir do contexto social em que o tema passou a ser objeto de pesquisa e discussão acadêmica não necessariamente pela urgência que sempre existiu nas vidas das pessoas, mas, pela forma como eles ganham visibilidade pública em função de determinadas disputas políticas, econômicas e sociais.

Ao olhar para as últimas três décadas, percebo que o debate público e institucional sobre menstruação tem sido profundamente marcado por uma hierarquização de corpos, pois embora o sangue menstrual atravessasse corpos diversos, nem todos esses corpos têm sido reconhecidos como menstruentes e como legítimos produtores de saber sobre a própria experiência de menstruar.

Diante desse percurso, me debruçar sobre a produção científica acerca da menstruação também se tornou um exercício de identificação das ausências. Logo quando propus a pensar a menstruação como campo de estudo, me deparei com uma dificuldade engrandecedora de encontrar trabalhos que dialoguem com a proposta e de encontrar publicações sobre menstruação que fujam da narrativa medicalista. A escassez de pesquisas na área não reflete a irrelevância do tema para a vida de milhões de pessoas que menstruam, mas, os filtros epistemológicos que definem quais corpos produzem e quais experiências e objetos merecem ser transformados em saber.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010), em relação à economia política do conhecimento fala que, “é necessário sair da esfera das superestruturas e dissecar as estratégias econômicas e os mecanismos materiais que operam por trás dos discursos” (p. 65), essa colocação aponta para uma necessidade de ir além das aparências, das formulações teóricas abstratas, e explorar o que sustentam e moldam o que é reconhecido como saber legítimo em nossa sociedade, compreendendo, assim, que não se trata apenas de analisar ideias em si mesmas, mas de observar os interesses econômicos, os dispositivos institucionais e as dinâmicas de poder que as atravessam. Vejo, por exemplo, como determinadas abordagens ganham visibilidade ou financiamento enquanto outras são marginalizadas, e isso não é fruto do acaso, mas de estratégias concretas de legitimação e controle do conhecimento.

A partir do levantamento que realizei nas bases acadêmicas da Plataforma Sucupira, com o objetivo de identificar os periódicos da área de Sociologia classificados como Qualis A1 e A2, organizei os dados em uma tabela que reúne todos os periódicos encontrados. No total, foram identificados 80 periódicos com classificação A1, dos quais apenas 5 possuíam publicações relacionadas à temática da menstruação. No caso dos periódicos classificados como A2, dos 24 existentes, encontrei apenas 1 periódico que apresentou publicação sobre o tema. Ampliei essa busca para os anais dos Congressos Brasileiros de Sociologia, esperando que, ao menos nos anais, o volume de publicações fosse maior e a temática aparecesse em trabalhos recentes, considerando o avanço do debate público sobre dignidade menstrual. No entanto, o que encontrei foi um silêncio absoluto, não há até o momento, nenhum trabalho que trate diretamente da menstruação nesses anais. Esse dado, para mim, não é apenas uma constatação quantitativa. Revela muito sobre quais corpos, quais experiências e quais temas são historicamente autorizados a ocupar o espaço da produção de saber dentro da Sociologia brasileira e, conseqüentemente, quais seguem sendo sistematicamente desconsiderados. Abaixo apresento a sistematização dos periódicos e das publicações encontradas neles.

Tabela 3
Produção científica sobre menstruação em periódicos Qualis/CAPES A1 e A2 em
Sociologia no Brasil (1996-2022)

QUALIS	ISSN	PERIÓDICO	PUBLICAÇÕES	DOI
A1	1806-9983	HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS	A desnaturalização da menstruação: hormônios contraceptivos e tecnociência	10.1590/S0104-71832011000100007
A1	1983-201X	ANOS 90 (ONLINE) (PORTO ALEGRE)	Entre vergonhas e silêncios, o corpo segregado. Práticas e representações que mulheres produzem na experiência da menstruação	10.22456/1983-201X.5403
A1	1678-4464	CADERNOS DE SAÚDE PÚBLICA	Distúrbios menstruais entre mulheres de 15-54 anos de idade em Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil: estudo de base populacional	10.1590/0102-311x00002813
A1	1809-4449	CADERNOS PAGU	Aplicativos de monitoramento do ciclo menstrual e da gravidez: corpo, gênero, saúde e tecnologias da informação	10.1590/18094449202000590008
A1	1806-9584	ESTUDOS FEMINISTAS	Menstruación decolonial	10.1590/1806-9584-2020v28n157907
			O corpo feminino como objeto médico e “mediático”	10.1590/S0104-026X2005000200004
			Pensar o corpo feminino como diálogo de saberes?	10.1590/1806-9584-2021v29n165893
			Sangue feminino: Quando as mulheres Karipuna encontram com a lua	10.1590/1806-9584-2023v31n395197
			Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena: uma síntese	10.1590/1806-9584-2023v31n395367
A2	2176-0675	AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ONLINE)	Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil	10.18542/amazonica.v11i2.7548

Fonte: Elaboração minha por meio do banco de dados do HYPATIA.

É evidente que esse dado carrega consigo as marcas profundas da colonialidade do saber, da branquitude acadêmica, do cisheteropatriarcado e das hierarquias epistêmicas que estruturam a própria Sociologia. Porque, sejamos honestas, o que está em jogo aqui não é uma mera distração coletiva dos programas de pós-graduação, mas um projeto de apagamento. Não é coincidência que, quando a menstruação consegue furar esse bloqueio e entrar no campo acadêmico, isso ocorra majoritariamente pelas frestas abertas pelos

feminismos, pelos estudos de gênero, pelos aportes decoloniais. Periódicos como *Cadernos Pagu*, *Estudos Feministas* e *Horizontes Antropológicos* cumprem um papel essencial nesse tensionamento, ainda que a quantidade de publicações seja, reconhecidamente, pequena diante da urgência e da centralidade desse tema. Isso, por si só, já revela muito sobre as barreiras que ainda estruturam o campo científico, inclusive dentro dos próprios espaços que se pretendem críticos e contestadores.

Isso porque, Rivera Cusicanqui (2010) diz ser impossível dissociar o conteúdo presente nas publicações dos espaços institucionais e dos caminhos epistemológicos que circulam. A concentração das poucas publicações em periódicos específicos e a estrutura de avaliação da ciência no Brasil, representada pelo sistema Qualis, por exemplo, configuram juntas um cenário que constroi limitação para o acesso de determinadas discussões à agenda científica. Sobre isso, Ozaí da Silva (2009), questiona se/como Qualis como “sistema de avaliação” avalia de fato qualidade o que é produzido ou se é um mecanismo para impor limites científicos ao que pode ser autorizado a ser publicado, salientando que

A “comunidade acadêmica” é expressão da disputa de interesses no “campo científico”. Não é natural o fato de alguns pares serem alçados à posição de classificadores, os quais, no final das contas, determinam o reconhecimento e a qualidade da produção acadêmica: é o prestígio e o desprestígio que estão em jogo. Não é pouca coisa! Aliás, nem sempre é explícita a forma como estes são escolhidos para cumprir tarefas nem sempre vinculadas aos interesses dos que compõem a maioria do “campo acadêmico”. Trata-se, na essência, da disputa por ser ungido enquanto “autoridade científica”, da conquista da legitimação dos seus pares. (Silva, 2009, p. 121)

Se por um lado, a exclusão epistêmica manifesta-se na marginalização da menstruação dentro dos campos tradicionais da Sociologia, restringindo sua circulação a nichos ligados principalmente aos estudos feministas e interdisciplinares, por outro, o Qualis, enquanto ferramenta de avaliação, atua como um filtro institucional que legitima determinadas vozes e temáticas, ao mesmo tempo em que silencia outras, consolidando hierarquias que influenciam diretamente a produção e a visibilidade do conhecimento sobre menstruação. É importante compreender que os critérios de avaliação não operam de forma neutra, pois, eles estão diretamente relacionados à forma como os periódicos acessam recursos financeiros e se posicionam na economia política do conhecimento. Tais critérios consideram não apenas a qualidade dos artigos publicados, mas também a periodicidade e regularidade da revista, a composição do corpo editorial, a diversidade de origens dos

trabalhos, a difusão e popularidade da publicação e a indexação em bases de dados relevantes. Cada um desses elementos é atravessado pela capacidade material e institucional dos periódicos de atender a tais exigências — o que, no Brasil, é fortemente condicionado pela lógica centro–periferia que estrutura o sistema científico e reproduz a colonialidade do saber (Santos, 2021).

Nesse cenário, revistas sediadas em instituições periféricas ou comprometidas com epistemologias contra-hegemônicas tendem a enfrentar mais barreiras para alcançar altos estratos de avaliação, o que limita o reconhecimento e a circulação de produções insurgentes. Assim, temas emergentes, insubmissos ou que dialogam com perspectivas decoloniais e feministas, como a menstruação, frequentemente encontram dificuldades para ganhar espaço e legitimidade no circuito acadêmico hegemônico.

E assim, digo que seguimos assistindo a esse ciclo tendencioso, da mais fina engenharia acadêmica: como não se publica sobre menstruação nos periódicos de “alto impacto”, logo se conclui que o tema não deve ser assim tão relevante para a Sociologia. E, veja bem, se não é relevante, para que investir, pesquisar, orientar, financiar ou sequer considerar?

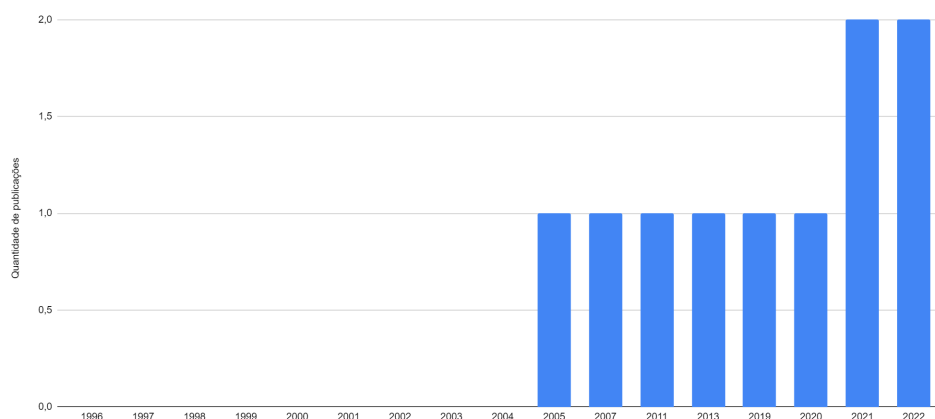
E, seguindo esse roteiro, que mais parece uma coreografia bem ensaiada da colonialidade do saber, a partir destes 6 periódicos apresentados na Tabela 3, realizei a seleção do volume total de publicações para quantificar a disparidade entre o volume total e do volume das publicações sobre menstruação. E o percentual evidencia que durante os anos de 1996 a 2022, a produção científica da sociologia brasileira sobre menstruação é bastante incipiente, ainda inexpressiva. Por meio do levantamento, entre as 12.514 (99,9%) publicações em revistas de classificação A1 e A2, foram encontradas apenas 10 publicações que discutem menstruação, ou seja, 0,1%.

Diante de todo esse cenário, volto o olhar agora para a distribuição temporal dessas publicações. Ao observar o recorte temporal, percebo que os poucos artigos encontrados se concentram majoritariamente nos anos mais recentes, justamente no período correspondente à ampliação do banco de dados até 2022. Isso evidencia um interesse relativamente novo, ainda que tímido, pela temática da menstruação. Curiosamente, quatro dessas publicações estão localizadas entre os anos de 2005 e 2011, sugerindo que, naquele momento, o tema começou a emergir de forma pontual, quase como uma voz isolada no meio de uma disciplina.

Estou tratando de quase três décadas em que as discussões sobre menstruação simplesmente não atravessaram, com força, a produção sociológica brasileira. E aqui volto a reforçar, isso não fala só sobre o tema, mas sobre os próprios mecanismos de poder que

estruturam a ciência. Porque fazer ciência e decidir o que é ou não digno de se tornar objeto científico, nunca foi um exercício neutro. Pelo contrário, reflete disputas, interesses, violências e a colonialidade.

Gráfico 2
Distribuição dos estudos sobre dignidade menstrual em periódicos Qualis/CAPES A1 e A2 em Sociologia no Brasil, por ano de publicação (1996-2022)



Fonte: Elaboração minha a partir da consulta aos periódicos.

Dado o Gráfico 1, não há como não questionar a relação entre as lutas sociais do feminismo, do movimento negro, indígena e de direitos humanos na incidência dos estudos identificados. Os movimentos e coletivos tensionaram esse debate no Brasil, estimulando a entrada dessas pautas na produção acadêmica. Um marco importante nesse processo foi a criação, em 2005, do Programa Mulher e Ciência, pelo CNPq, que segundo levantamento da própria agência (com recorte temporal de 1996 a 2016) resultou em um aumento de mais de 500% nas publicações feministas e de gênero no país (Hypatia, 2016). Esse crescimento expressa como políticas públicas, quando articuladas às pressões dos movimentos sociais, têm potencial de transformar a paisagem acadêmica, rompendo — ainda que parcialmente — barreiras históricas de exclusão epistêmica. Apesar desse avanço, no cenário da Sociologia brasileira, é notório que as produções sobre menstruação continuam escassas, conduzindo-nos diretamente ao ativismo menstrual — movimento que, nos últimos anos, vem ganhando força e visibilidade em países como Brasil, Argentina, Peru e Colômbia, muito em decorrência das lutas feministas e LGBTQIAP+ que, desde meados do século XX, vêm pautando a saúde, os direitos e a autonomia reprodutiva. Não por acaso, apenas em 2005 surge, pela primeira vez, uma publicação sobre menstruação no campo sociológico durante o período pesquisado.

No Brasil, em 1984, surge o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM), uma política que representa uma ruptura em relação ao que vinha sendo feito até então em relação à saúde das mulheres, especialmente por começar a falar em saúde de forma mais ampla. Corrêa e Piola (2003) mostram bem como, naquele momento, o foco estava quase exclusivamente na saúde reprodutiva e, particularmente, na redução da mortalidade materna. Porém, ainda assim, é possível ver várias lacunas, entre elas, a atenção ao climatério e menopausa, queixas ginecológicas, infertilidade e reprodução assistida, saúde da mulher na adolescência, além da ausência da perspectiva de gênero e raça. Embora que neste Plano Nacional de Política sobre a Saúde da Mulher não tenha menção específica à menstruação, não dá para ignorar que já se desenhava uma disputa que se contrapõe à lógica biomédica que, historicamente, tratou nossos corpos como meros objetos de controle, diagnóstico e reprodução. A partir dos movimentos negro e LGBTQIAP+, as discussões sobre corpo começaram a incluir outros corpos dissidentes, corpos racializados, corpos que rompem com a normatividade de gênero e que, por muito tempo, foram invisibilizados, patologizados e subalternizados no campo científico.

Embora não haja um consenso sobre quando, exatamente, a saúde menstrual passou a ganhar atenção no cenário internacional, é possível observar que o tema começa a adquirir maior visibilidade pública e política a partir das mobilizações por políticas de saúde menstrual em países como França e Argentina. No entanto, a partir do percurso que realizei durante esta pesquisa, percebo que as discussões em escala global se intensificam, sobretudo, por meio dos movimentos que reivindicavam a eliminação de impostos sobre produtos menstruais, uma pauta que emerge como estratégia de enfrentamento às desigualdades menstruais em diversos contextos. Chama atenção, que o primeiro país a adotar essa medida tenha sido o Quênia, no continente africano, já em 2004 (BBC, 2023). Esse dado não é apenas simbólico pois revela como o Sul Global tem sido protagonista nas formulações e nas disputas por justiça menstrual, embora, muitas vezes, essa centralidade seja invisibilizada nas narrativas acadêmicas e institucionais hegemônicas.

A partir de 2021 e 2022, observa-se um crescimento expressivo na produção em comparação com os anos anteriores, esse aumento evidencia como a menstruação passou a ser reconhecida como um fenômeno social. A intensificação dos debates globais, especialmente impulsionados por organizações como a ONU e campanhas como o *Menstrual Hygiene Day*¹¹, repercutiu na sociedade e nas universidades brasileiras. Além disso, em

¹¹ O *Menstrual Hygiene Day* (Dia Internacional da Higiene Menstrual) é uma data internacional criada em 2014 pela organização alemã WASH United, e é celebrada anualmente no dia 28 de maio. Embora a data tenha como

Março de 2018, o relatório final resultado da Comissão anual da ONU sobre o Estatuto da Mulher (CSW), incluíram a seguinte linguagem nas suas recomendações concretas para governos, órgãos intergovernamentais e ONGs a serem implementadas a nível internacional, nacional níveis regional e local: “tomar medidas para promover práticas educativas e de saúde para fomentar uma cultura em que a menstruação seja reconhecida como saudável e natural e em que as meninas não sejam estigmatizadas nesta base” (ECOSOC, 2018).

Paralelamente, o ativismo, percebe-se uma crescente institucionalização do tema em espaços acadêmicos. Eventos como o Fórum Nacional de Dignidade Menstrual (2022), e a inclusão de mesas temáticas em congressos como o Fazendo Gênero e as Reuniões de Antropologia do Mercosul, além da cultura midiática que desempenhou papel fundamental na desestigmatização do tema. O documentário "Absorvendo o Tabu" (2018), vencedor do Oscar, embora centrado na realidade indiana, provocou importantes reflexões no contexto brasileiro sobre o silêncio em torno da menstruação. Na mesma direção, o caso da artista Rupri Kaur, que em 2015 viralizou ao postar fotos artísticas de manchas menstruais, tornou-se emblemático para discutir a censura às representações do corpo feminino nas redes sociais.

Embora tenha ocorrido um significativo avanço da discussão no Brasil pelo meio social, traz estranheza que embora as investigações e primeiras políticas sobre menstruação tenham nascido no berço do continente Africano serem “atribuídas” ao continente Europeu. Sobre as relações que alicerçam esta apropriação, Carneiro diz:

A negação da plena humanidade do Outro, o seu enclausuramento em categorias que lhe são estranhas, a afirmação de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a destituição da sua capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia. O Não Ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não Ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. (Carneiro, 2023, p.91)

Ou seja, o pressuposto que reafirmo, que há um símbolo colonial que desqualifica o que já está produzido para colocá-lo no lugar de subalternidade, para erguer uma construção

objetivo promover visibilidade, combater tabus e defender o acesso à higiene menstrual como um direito, é importante reconhecer que a própria nomenclatura “higiene menstrual” carrega críticas, especialmente dos movimentos feministas decoloniais e transfeministas, que apontam como essa formulação pode reduzir a menstruação a uma questão sanitária, apagando suas dimensões políticas, sociais e culturais. Assim, ainda que represente um avanço simbólico nas pautas globais, também precisa ser tensionada para que não reproduza lógicas biomédicas, ciscentradas e higienistas.

por meio da apropriação deste mesmo saber desqualificado (e, muitas vezes, silenciado), que agora colonizado “torna-se” válido, notório e relevante.

Como isso se relaciona com a completa ausência de publicações entre 1996-2004, o quase silêncio entre 2012-2020 (com exceção de um artigo isolado em 2011), e a total falta de trabalhos sobre o tema nos anais dos Congressos Brasileiros de Sociologia ao longo de três décadas? Esses silêncios mostram como a menstruação só ganha espaço na academia quando movimentos sociais conseguem transformá-la em pauta política institucionalizada. O pequeno pico de produções entre 2005-2011, por exemplo, coincide diretamente com os avanços do feminismo negro e das políticas de saúde pública no país. Da mesma forma, o recente aumento de publicações após 2021 reflete claramente como a academia reagiu, e não antecipou, à emergência da pobreza menstrual como tema pós-pandêmico e ao debate público gerado pelo veto presidencial à Lei da Dignidade Menstrual e, expôs quase ironicamente, que enquanto o Quênia se tornava pioneiro ao abolir impostos sobre absorventes em 2004, o Brasil nem sequer registrava o tema em sua produção acadêmica sociológica. Ou seja, essa discrepância revela como a produção do conhecimento no país permanece refém de uma lógica colonial que só valoriza temas quando eles são validados pelas instâncias de poder, por crises midiáticas, ou pela Europa, que foi o caso.

1.4 Onde esse conhecimento é produzido? Colonialidade nas instituições de saber

Vejam só, o caos. Um saber que nasce da desobediência e de um corpo que sangra, que não está em um corpo ciscentrado, branco, nem tampouco localizado no Norte Global. A proposta deste tópico é justamente traduzir, para além de números, tabelas e gráficos, como se distribuem territorialmente as dez produções encontradas nos periódicos que analisei, aqueles que, de alguma forma, se propõem a falar sobre menstruação. E, retomando as reflexões que venho construindo ao longo deste trabalho, reafirmo que não é possível falar de produção de conhecimento sem mencionar os territórios que os produzem, dos corpos que sustentam esses saberes e das fronteiras, sejam elas físicas, simbólicas e/ou epistêmicas que definem quem pode falar e de onde se pode falar.

Para isso, ao ler as ideias de Spivak (2010), embora seja uma referência específica no campo dos estudos pós-coloniais, seus conceitos e críticas dialogam diretamente com preocupações decoloniais, especialmente no que se refere à representação, à produção de subalternidades e à crítica às epistemologias eurocentradas. A autora questiona os modos como o Ocidente constrói e representa o “Outro”, revelando que, mesmo quando se pretende

problematizar o sujeito, esse gesto frequentemente continua preso às estruturas coloniais que silenciam as vozes dos sujeitos do chamado “Terceiro Mundo”. Essa crítica evidencia como o projeto colonial não é apenas econômico ou territorial, mas profundamente epistêmico, afetando as possibilidades de existência, fala e escuta dos corpos subalternizados. Ao perguntar “*Pode o subalterno falar?*”, Spivak tensiona os próprios regimes de visibilidade, inteligibilidade e representação, mostrando que, muitas vezes, a fala do subalterno não é sequer reconhecida como fala, mas capturada, traduzida ou silenciada pelos filtros coloniais do saber ocidental. Esse saber eurocêntrico que foi naturalizado como universal, científico, racional e legítimo, enquanto saberes indígenas, amefricanos, geopoliticamente periféricos e dissidentes foram deslegitimados, inferiorizados ou classificados como não-científicos.

Essa crítica às marcas coloniais de Spivak dialoga com o que Mignolo (2010), propõe como geopolítica do conhecimento, no qual, evidencia como o saber eurocêntrico foi naturalizado como padrão científico, enquanto outros saberes foram marginalizados ou deslegitimados. Mignolo, argumenta que a modernidade está intrinsecamente ligada à colonialidade, e que a produção de conhecimento eurocêntrica dependeu da expropriação e do silenciamento de epistemologias locais para se contrapor.

O desvio que estou indicando é a âncora (de certo construída, de certo localizada, não apenas ancorada pela natureza ou por Deus) do argumento a seguir. É o início de qualquer ruptura epistêmica decolonial com todas as suas consequências históricas, políticas e éticas. Por quê? Porque os loci de enunciação geo-históricos e biográficos foram localizados pela e através da criação e transformação da matriz colonial de poder: um sistema racial de classificação social que inventou o Ocidentalismo (por exemplo, as Índias Ocidentais), que criou as condições para o Orientalismo; distinguiu o sul da Europa de seu centro (Hegel) e, nessa longa história, reclassificou o mundo como primeiro, segundo e terceiro durante a Guerra Fria. (Mignolo, 2021, p. 26)

Quando Mignolo fala isso, compreendo que ele está nos convocando a pensar que qualquer ruptura epistêmica decolonial precisa começar com um deslocamento, um desvio consciente do centro. É nesse sentido que essa matriz, como o próprio autor explica, é um sistema que organizou o mundo a partir da raça, da geopolítica do saber e do poder, inventando o que hoje entendemos como Ocidente e não-Ocidente.

Com isso, o diálogo entre Spivak e Mignolo, permite compreender como o projeto moderno/colonial do saber e como a colonialidade não se encerrou com o fim do

colonialismo formal. A colonialidade permanece operando como lógica epistêmica, racial e geopolítica que define quais saberes são legitimados através da visibilidade e quais seguem sendo silenciados. Assim como Spivak (2010), denuncia a violência epistêmica que silencia a voz subalterna, observo que os saberes menstruais permanecem sistematicamente excluídos quando esses saberes são produzidos por corpos, instituições e regiões subalternos. Dessa forma, Mignolo aponta que as teorias pós-coloniais têm seu *lôcus de enunciação*¹² nas heranças coloniais, e que não devem ser simplesmente transplantadas para a análise da América Latina, pois esta possui uma experiência colonial distinta. Ele propõe um “giro decolonial” que atualiza e amplia a crítica pós-colonial a partir do contexto latino-americano, com foco na colonialidade do poder e do saber específicos da região.

A partir disso, penso que uma produção de conhecimento que nasce das bordas, dos atravessamentos e das experiências que, historicamente, foram colocadas na exterioridade daquilo que a academia considera ciência é, inevitavelmente, um movimento que tensiona a localização desde onde e com que legitimidade. Com esse entendimento, realizei o mapeamento que permitiu reflexões acerca da geopolítica das publicações sobre onde estão ancoradas as universidades e centros de pesquisa que, de algum modo, produzem saberes sobre menstruação dentro dos periódicos da sociologia.

Tabela 4
Mapeamento regional dos artigos A1 e A2

CLASSIFICAÇÃO	SUDESTE	SUL	CENTRO-OESTE	NORTE	NORDESTE	INTERNACIONAL	TOTAL
A1	2	3	0	2	0	2	9
A2	0	0	0	1	0	0	1

Fonte: Elaboração minha por meio do banco de dados do HYPATIA.

Considerando em termos de economia política do conhecimento que delinea a política científica no Brasil, dos 8 artigos brasileiros, 5 (62,5%) são provenientes das regiões Sul e Sudeste. Não por acaso isso ocorre, já que esta foi construída na lógica de centro e periferia, onde as regiões que se constituíram como centro econômico, foram também construídas como centro industrial, tecnológico e de conhecimento do país (Santos, 2021).

¹² Para Mignolo (2000), o *locus de enunciação* representa a posição geo-política e corporal de quem fala — isto é, o lugar social, histórico, ideológico e físico de onde vem a voz que enuncia o conhecimento. A noção enfatiza que “*eu sou onde penso*”, apontando como as condições materiais e simbólicas do sujeito determinam o modo de conhecer, questionando a pretensão de universalidade herdada do eurocentrismo e abrindo caminho à reflexão que emerge das margens da modernidade/colonialidade

Por outro lado, importante ressaltar a notável participação da região Norte, com 3 artigos publicados, diferenciando-se das outras regiões (Nordeste e Centro-Oeste) que compõem a periferia econômica e científica no país. Da mesma forma, há a presença de 2 publicações localizadas fora do Brasil, entretanto, oriundas do Sul Global, considerando que tais publicações se localizam no Chile e na Argentina.

Elucidando as colocações feitas por Figueiredo (2010), ao afirmar que há intelectuais que são colocados no lugar de subalternidade, entendendo que, o subalterno não é visto como um sinônimo direto para o oprimido "mas como representação aos que não conseguem lugar em um contexto globalizante, capitalista, totalitário e excludente" (p.85), assim o subalterno é aquele que tem a fala impedida de reconhecimento. As origens territoriais apresentadas na Tabela 4, expressam provocações que evidenciam as marcas da colonialidade existente no Brasil e que se manifesta na ciência. Neste sentido, deve-se afirmar que o processo de constituição centro x periferia científica no Brasil também carrega em si marcas desta construção que é racializada, conforme aponta Matias dos Santos (2021):

A periferia científica brasileira é composta pelas regiões cuja população é predominantemente negra: Norte, Nordeste e Centro-Oeste são construídos por 80,9%, 75,4% e 63,8% de pessoas pretas e pardas, respectivamente (IBGE 2020). Por sua vez, o centro científico é composto pelas regiões Sul e Sudeste, as únicas com uma população predominantemente branca: 74,7% e 50,5% (IBGE 2020). (Matias dos Santos, 2021, p. 132).

A produção científica no Brasil também é organizada segundo uma lógica de colonialidade interna, onde a própria geopolítica do conhecimento dentro do país reflete as mesmas dinâmicas de racialização, exclusão e hierarquização que operam na divisão global entre Norte e Sul. Não é por acaso que os centros de produção científica — Sul, Sudeste — são também, segundo o Censo (IBGE, 2022), as regiões de maior concentração de pessoas brancas no Brasil. Da mesma forma, as regiões tratadas como periferia científica — Norte, Nordeste e Centro-Oeste — são marcadas por uma maioria populacional negra e indígena. A própria constituição dos centros e periferias dentro da ciência brasileira é uma construção racializada. Essa lógica se expressa de forma contundente quando analisamos os dados sobre a distribuição dos recursos de financiamento à pesquisa no Brasil. Como salienta Matias dos Santos (2021), a concentração dos investimentos nas regiões Sul e Sudeste reafirma a manutenção dessa divisão centro e periferia dentro do próprio território nacional, onde as regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, que possuem maior concentração de população negra e indígena, seguem sendo tratadas como periferias epistêmicas.

Pensando numa geopolítica e economia política do conhecimento, é imprescindível considerar que as regiões que possuem acesso à maior parte dos recursos de incentivo à pesquisa são também aquelas pioneiras na produção industrial e na consolidação do capitalismo no país. Não poderia ser diferente, tendo em vista que esta política, desde a sua origem até os dias atuais, tem também como objetivo a produção de conhecimentos para atendimento das necessidades do mercado. Considerando o CNPq, a principal agência de fomento à pesquisa no país, pode ser observada a distribuição desigual de recursos em CT&I entre as regiões brasileiras: em 2020 78,2% do financiamento de projetos de pesquisa pelo CNPq foi concedido às Regiões Sudeste e Sul; enquanto as Regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, juntas, receberam 21,76% dos recursos. (Matias dos Santos, 2021, p.130)

Por outro lado, embora os dados revelem um distanciamento regional entre as publicações, todas as instituições às quais os trabalhos publicados estão vinculados são de origem pública, sendo 6 em universidades federais e 2 em universidades estaduais. Isso tem enorme importância, e demonstra a capacidade das universidades públicas em produzir conhecimentos comprometidos com as lutas sociais. E, talvez por isso, estas instituições vêm sofrendo uma série de processos de precarização, principalmente em conjunturas de ascensão do conservadorismo.

Nos últimos cinco anos, os cortes no orçamento da educação superior no Brasil foram significativos, atingindo diretamente o financiamento de pesquisas e a manutenção das universidades. Entre 2019 e 2021, o Ministério da Educação sofreu um corte de aproximadamente 20% no orçamento, afetando, sobretudo, as universidades e institutos federais (Globo, 2020) Além disso, a pandemia de COVID-19 exacerbou esses problemas, levando à suspensão de projetos de pesquisa, redução de bolsas de estudo e dificuldades para a continuidade de atividades acadêmicas presenciais. Neste cenário destacamos que é evidente a descontinuidade orçamentária e desafios específicos que são impostos às universidades públicas do Norte, Nordeste e Centro-Oeste.

A partir disso, olhar para esses dados interroga sobre quais territórios epistêmicos seguem ficando de fora quando falamos sobre gênero e menstruação. Pois, ao observar o levantamento, torna-se um indício de que, mesmo dentro de um campo que se propõe a discutir gênero e menstruação, há uma clara concentração territorial na produção dos saberes, tanto na escala global quanto no próprio Brasil, pois afinal, de onde vêm as teorias que lemos, citamos e legitimamos quando falamos sobre gênero e menstruação? Quem segue sendo centro e quem continua sendo margem na construção desses debates?

Tabela 5

Mapa Geopolítico das Referências sobre Menstruação na Produção Acadêmica Analisada

Continente	Nº de Referências	Hegemonia	Detalhamento
América do Norte	107(38%)	Biomedicina, feminismo liberal, tecnociência.	Predominância de teorias eurocêntricas (ex: feminismos brancos, estudos médicos ocidentais).
Europa	80(28%)	Teorias pós-estruturalistas	Centralidade epistemológica: reprodução de saberes europeus (ex: Foucault, Lacan) sem diálogo com epistemologias do Sul.
América do Sul	94(33%)	Autores decoloniais e etnografias locais.	Potencial decolonial: autoras como Lugones, mas ainda periféricos frente ao Norte Global.
Outro (Ásia, Oceania, Antártica, África)	4(1%)	Epistemologias apagadas.	Apagamento de saberes não-ocidentais (ex: medicina ayurvédica ou tradições menstruais asiáticas).

Fonte: Elaboração minha por meio do banco de dados do HYPATIA.

Este mapeamento deixa evidente que, mesmo em um campo que se propõe crítico como os estudos de gênero, há uma hegemonia das produções do Norte Global, especialmente dos Estados Unidos e da Europa. Isso revela como o próprio campo dos estudos menstruais ainda carrega a reprodução de teorias eurocentradas, brancas, cisnormativas e, portanto, coloniais, que muitas vezes falam de corpos menstruantes sem considerar as materialidades, os territórios e as epistemologias dos próprios corpos que sangram. Por outro lado, também é possível perceber uma presença expressiva da América do Sul, especialmente de produções decoloniais, contudo, esses saberes seguem ocupando uma posição periférica dentro da hierarquia epistêmica global. Já as epistemologias produzidas desde territórios como a América do Sul, Caribe África, Ásia e Oceania praticamente não aparecem, o que mostra um apagamento de saberes não ocidentais, que historicamente foram deslegitimados pela colonialidade da ciência.

Dessa forma, falam os centros, seguem silenciadas as bordas. Produzem os corpos brancos, cis, acadêmicos, urbanos e do Norte Global — enquanto seguem sendo

subalternizadas as epistemologias das periferias do conhecimento, dos corpos racializados, dos territórios do Norte e Nordeste do Brasil. Diante disso, retomo a discussão sobre o papel das universidades públicas, compreendendo que:

O discurso pós-colonial na América do Norte não é apenas uma economia de ideias, mas também uma economia de salários, comodidades e privilégios, assim como um certificador de valores, através da concessão de títulos, bolsas, mestrados, convites para docência e oportunidades de publicação. Por razões óbvias, e à medida que se agrava a crise das universidades públicas na América Latina, o tipo de estrutura que descrevemos se presta muito bem ao exercício do clientelismo como modo de dominação colonial. Por meio do jogo de quem cita quem, estruturam-se hierarquias e acabamos tendo que engolir, regurgitado, o pensamento descolonizador que as populações e intelectuais indígenas da Bolívia, Peru e Equador haviam produzido de forma independente. (Cusicanqui, 2010, p.65-66)

A partir dessas provocações, entendo que as universidades não estão fora da lógica colonial, pelo contrário, são parte central dela. Como aponta Grosfoguel (2016), as universidades ocidentalizadas constituem-se como aparelhos de reprodução do epistemicídio que contribuem para a deslegitimação e extermínio sistemático de formas de conhecimento não alinhadas ao cânone ocidental moderno/colonial. A universidade moderna, inclusive aquela que habito, carrega em sua estrutura a reprodução de epistemologias coloniais, organizadas a partir de um sistema que transforma o conhecimento em mercadoria, diploma, título e reconhecimento, muitas vezes descolado dos territórios, das práticas e das lutas que deveriam ser sua razão de existir. Rivera Cusicanqui nos lembra que esse mercado acadêmico global, sustentado pela lógica de quem cita quem, de quem publica onde e de quem circula em quais espaços, é também uma extensão dos projetos coloniais. Um espaço onde se produzem hierarquias epistêmicas, onde saberes do Sul Global, mesmo quando são aceitos, muitas vezes chegam esvaziados, descontextualizados e apropriados. É nesse jogo que seguimos vendo nossos saberes sendo constantemente capturados, reorganizados e validados apenas quando passam pelo crivo das universidades do Norte global ou dos centros acadêmicos prestigiosos do próprio Sul global colonizado. Isso marca que não basta estar na universidade para romper com a colonialidade — é preciso confrontá-la o tempo todo. É preciso produzir desde dentro, sem se render à lógica que nos exige caber em epistemologias que não foram feitas para os nossos corpos, nem para os nossos territórios.

Por isso, falar sobre territorialidade do conhecimento, no contexto desta monografia, é também reconhecer que meu próprio percurso acadêmico carrega essa contradição. Ocupo esse espaço, mas não sem questioná-lo. Produzo desde aqui, mas afirmando que meu corpo, meu território e os saberes que me atravessam não cabem nas margens que a colonialidade me reservou.

2. CORPOS QUE DESOBEDECEM: INTERSECCIONALIDADES MENSTRUAIS E CONTRACOLONIZAÇÃO DO SABER

Se, no primeiro capítulo, tensionei a autorização da fala, os regimes de escuta e os silenciamentos que atravessam a produção do conhecimento, especialmente quando corpos marcados por raça, gênero e colonialidade tomam a palavra, neste segundo capítulo me volto para as 10 publicações acadêmicas que têm se debruçado sobre a menstruação no Brasil, particularmente no campo dos estudos feministas em Sociologia. Meu objetivo é compreender como a menstruação tem sido representada e problematizada através destas 10 publicações e quais os tensionamentos e epistemologias são hegemônicas e quais ficam à margem da discussão da menstruação. Me interessa observar não apenas os textos que assumem a menstruação como objeto central, mas também como discutem corporalidades, saúde, raça, cuidado ou sexualidade em interseção com a menstruação.

O capítulo está organizado em quatro tópicos. No primeiro, *“Menstruação como categoria de análise”*, examino como a menstruação tem sido construída teoricamente dentro da sociologia e dos estudos feministas. Analiso o percurso de sua legitimação (ou não) como objeto de pesquisa, as disputas conceituais e os sentidos políticos que emergem quando o sangue menstrual é tratado como categoria de análise. No segundo tópico, *“Hegemonias teóricas e contra-narrativas”*, apresento uma leitura crítica das 10 publicações mapeadas, dividindo-as em três eixos temáticos que me permitem compreender como se articulam os discursos acadêmicos sobre menstruação. O Eixo 1 reúne estudos sobre Tecnociência e produtos menstruais, analisando como narrativas biomédicas e tecnocientíficas moldam a compreensão da menstruação e a própria figura do sujeito menstruante. O Eixo 2, *“Conhecimentos sobre cuidados com o corpo”*, observa pesquisas que abordam a menstruação a partir de cosmologias, saberes e práticas de cuidado situadas, especialmente no campo da etnologia, tensionando o lugar da biomedicina como mediadora única dos saberes corporais. Já o Eixo 3, *“Análise simbólica/interpretativa”*, examina textos que exploram valores, significados e representações da menstruação, desde perspectivas decoloniais até leituras mais culturalistas sobre tabus, vergonha, silêncio e ressignificações políticas.

Nos dois últimos tópicos, construo uma análise de interesse próprio a partir do que considero mais relevante na leitura dos trabalhos, articulando com o que entendo como epistemologia menstruante. Essa análise parte da minha compreensão da potência política dessa perspectiva, tomando como inspiração as formas de organização e produção de saber do movimento negro e indígena para pensar a menstruação.

Em “Cisnorma e silenciamento dos corpos dissidentes”, evidencio o apagamento das experiências menstruais de pessoas trans, não binárias e outras corporalidades dissidentes, demonstrando como a cisnormatividade opera como epistemologia silenciosa e as implicações políticas e epistêmicas desse apagamento. Já em “Construir outras narrativas sobre menstruação”, encerro o capítulo propondo uma narrativa contracolonial da menstruação, inspirada nas perspectivas do movimento negro e indígena, por reconhecer que esses saberes abrem fissuras relevantes nas hegemonias que atravessam a produção acadêmica e o conhecimento sobre o corpo-território. Nesse sentido, busco compreender a menstruação não apenas como fenômeno biológico ou objeto de pesquisa, mas como território de disputa epistemológica e política, propondo deslocamentos e abrindo espaço para uma epistemologia menstruante contracolonial.

2.1 Menstruação como categoria de análise

É certo que as pesquisas acadêmicas sobre menstruação, especialmente aquelas vinculadas às ciências sociais e humanas, ainda estão em processo de disputa por território acadêmico e reconhecimento. Isso porque a menstruação, historicamente, foi compreendida a partir de uma lógica que a associava ao privado, e exclusivamente ao corpo da mulher e, por conseguinte, àquilo que era considerado secundário ou até mesmo impuro no pensamento científico tradicional. Dentro dessa lógica, predominante por séculos, a menstruação era vista não como objeto legítimo de estudo, mas como um fenômeno natural a ser silenciado, medicalizado ou patologizado. Essa abordagem contribuiu para a marginalização do tema nas produções acadêmicas, limitando sua presença em debates científicos para além da medicina.

No entanto, com o avanço dos estudos de raça, gênero e contribuições feministas, observa-se uma crescente valorização das experiências corporais e subjetivas como fontes legítimas de conhecimento. A menstruação, nesse contexto, passa a ser entendida não apenas como um processo biológico, mas também como um fenômeno social, político e cultural, carregado de significados e implicações nas dinâmicas de poder, nas construções identitárias e nos discursos normativos sobre os corpos.

Como já discutido no capítulo anterior, os corpos das mulheres cis, sobretudo os racializados, historicamente sempre foram posicionados como corpos inferiorizados e silenciados. Isso significa que as experiências menstruais desses corpos foram frequentemente negadas, patologizadas ou apropriadas por discursos normativos que buscam discipliná-los, sendo assim, não seria diferente quando afirmo que o conhecimento construído

sobre a menstruação também carrega marcas de colonização e controle sobre a sexualidade, a reprodução e os corpos que sangram para além da mulher cis-gênera. Essa dominação se expressa inclusive nas pesquisas sobre a forma, função e significado da menstruação, muitas vezes produzidas com a intenção de normatizar e disciplinar os corpos que menstruam.

Diante disso, os chamados “primeiros registros” sobre a menstruação, aqueles encontrados em papiros egípcios, tábuas cuneiformes mesopotâmicas ou nos tratados médicos greco-romanos, são frequentemente apontados pela historiografia ocidental como os marcos fundadores do saber sobre os corpos menstruantes (Huapaya, 2021). Não por acaso, esses os ditos “primeiros registros” sobre a menstruação, e arrisco dizer, a maioria deles, foram escritos por homens-cis, registros que associam o ciclo menstrual à “impureza”, ao “perigo”, ao que deve ser temido ou escondido. De forma que marca a ausência histórica das vozes de mulheridades, de pessoas racializadas, trans, indígenas e de outras dissidências. No entanto, como já venho discutindo, é preciso tensionar essa linearidade que legitima os epistemes ocidentais e hegemônicos como únicas ou originárias formas de conhecer o corpo e a menstruação.

No Brasil, no século XIX, com a institucionalização da medicina e o desenvolvimento da obstetrícia há um marco no deslocamento do conhecimento sobre corpo feminino, até então dominados pelas parteiras tradicionais, curandeiras e benzedadeiras, sendo deslocados para o viés único dos médicos, traçando a medicalização sob esses corpos (Vieira, 2002). Esse deslocamento, sendo característica da sociedade burguesa no Brasil, anunciava uma mudança política no país a partir da proclamação da república e da abolição da escravidão. Vieira (2002), traçando a história da medicalização dos corpos no Brasil, fala que com o aumento dos níveis populacionais, a medicina da época começou a usar os corpos indígenas e negros como objetos de controle da reprodução, iniciando no século XX, o projeto de higienização.

Importante destacar que a construção dos discursos sobre o corpo feminino esteve, por muito tempo, alicerçada em concepções essencialistas e biologizantes. Esses discursos, predominantes nos séculos XIX e XX, atribuíram às mulheres uma suposta “natureza” vinculada à reprodução e à afetividade, reduzindo suas experiências corporais a funções biológicas determinadas com fins reprodutivos. É com base na noção de “natureza feminina”, sustentada em fatores biológicos, que o discurso médico se instaura em relação ao corpo das mulheres cis. Observa-se que em consequência a isso, eventos como gestar, parir, amamentar e menstruar passam a ser compreendidos como fenômenos dessa chamada “natureza feminina”, constituindo, assim, a base para a medicalização do corpo (Vieira. 2002).

Ao me aprofundar na forma como a menstruação passou a ser tratada pela medicina no Brasil, percebo como esse processo se insere diretamente na lógica da medicalização social, como explica Lima, “a medicalização social consiste no processo de tornar experiências sociais que não são patológicas em patologias, e, dessa forma, transformá-las em objeto de intervenção médica” (Lima, 2019, p. 105). Isso significa que vivências que antes pertenciam aos corpos que menstruam e as significações dadas pelas comunidades passaram a ser interpretadas sob o olhar clínico, técnico e normativo. A menstruação, nesse contexto, deixou de ser uma experiência corporal para ser compreendida como disfunção, irregularidade, incômodo ou mesmo sinal de descontrole fisiológico.

Os primeiros trabalhos sobre menstruação produzidos no Brasil pela medicina, já carregavam esse enquadramento. Um exemplo é a tese de doutoramento intitulada *Menstruação e corpo lúteo* (1924), do médico José Ignácio Lobo, que reconheço como um marco importante da ginecologia brasileira para a compreensão de um projeto de normalização e regulação dos corpos femininos e, representa um marco na forma como o discurso biomédico passou a organizar o sangue menstrual como um “fato clínico” no Brasil.

O texto mostra, uma concepção funcionalista e patologizante da menstruação. Não há interesse em compreender a complexidade dessa experiência corporal, o que aparece na tese é apenas identificar o que “desvia” da norma e corrigir. O autor escreve: Importância científica destas questões? A que tem o estudo da vida genital da mulher. Sua importância prática? A possibilidade de concorrerem para a solução therapeutica dos desvios menstruais de causa ovariana” (Lobo, 1924, p. 5).

Essa leitura da menstruação como “desvio” produz um paradigma que reduz o corpo feminino à sua capacidade de reprodução, e qualquer manifestação que escape a essa lógica — como o próprio ciclo menstrual — passa a ser tratado como patológico. Isso fica ainda mais evidente quando Lobo afirma: “A mulher, no estado natural, não deveria ser menstruada, pois a sua função principal sendo de procriar, as gestações deveriam seguir-se uma a outra” (Lobo, 1924, p. 13). Essa afirmação explícita não apenas uma compreensão reducionista da fisiologia feminina, mas também um ideal normativo de feminilidade centrada, como se a não gestação através da chegada da menstruação fosse uma anomalia a ser corrigida.

Lobo fala da mulher como função, e da menstruação como distúrbio, dentro de um modelo que organiza a vida em função da reprodução e do controle médico. Não é à toa que Lima (2019) define a medicalização social como o processo de transformar experiências não patológicas em doenças, submetendo-as à lógica da intervenção técnica. E, mais do que uma

visão única da medicina do passado, esse discurso aponta para os alicerces de uma ginecologia que enquadrava o corpo menstruante dentro de padrões rígidos de normalidade — seja ao rotular como “irregular” todo ciclo que foge da média estatística, seja ao prescrever hormônios como solução universal para variações cíclicas.

Diante desse desvelamento de poder que a própria medicina tem a partir das transformações históricas sobre saúde e corpo, além da colocação desses corpos e experiências em objetos de estudo e controle, pergunto: quais saberes precisaram ser silenciados para que esses discursos se tornassem hegemônicos?

Quando olho para as produções acadêmicas brasileiras em sociologia que abordam a menstruação, especialmente os 10 trabalhos que analisei, percebo a ausência quase total de referências a cosmologias amefricanas, asiáticas, bem como de perspectivas que partam de corpos dissidentes, racializados, não normativos. A menstruação, nesses textos, continua sendo pensada majoritariamente a partir de um corpo universalizado, sendo cis, branco, urbano, conectado à internet, de classe média, que serve como modelo implícito de sujeito menstruante. Esses saberes outros, que não aparecem, encarnados em práticas e compreensões não ocidentais do corpo e do sangue menstrual, seguem sendo invisibilizados por uma academia que insiste em validar apenas aquilo que se encaixa nas molduras eurocentradas do saber científico.

Embora a menstruação seja uma experiência comum a milhões de corpos em todo o mundo, ela foi amplamente negligenciada pelas ciências sociais e humanidades até recentemente. Como aponta Chris Bobel (2010), os estudos acadêmicos centrados na menstruação só começaram a ganhar consistência a partir das décadas de 1980 e 1990, com o chamado *ativismo menstrual*, das chamadas “ondas” do feminismo no eixo hegemônico da América do Norte-Europa, e ainda de forma tímida. Bobel cita que os principais trabalhos até então eram voltados a sociedades “tradicionais” (por exemplo, *Blood Magic* de Buckley & Gottlieb, 1990), mostrando o viés de exotização e distanciamento em relação à menstruação nas sociedades ocidentais. Até então, grande parte das análises sobre menstruação estavam restritas à medicina ou à antropologia, mesmo os feminismos, em sua vertente acadêmica e militante, demoraram a assumir a menstruação como pauta política relevante.

Compreendo o ativismo menstrual como um campo político que busca romper com os silenciamentos, estigmas e desigualdades que historicamente atravessam a menstruação. Não se trata apenas de garantir acesso a produtos ou de falar sobre saúde de forma higienista, mas de reconhecer a menstruação como uma questão de justiça social, dignidade e disputa simbólica. Para mim, esse ativismo só faz sentido quando parte da materialidade dos corpos

que sangram e das múltiplas formas com que esses corpos têm sido produzidos, nomeados e controlados. Ao longo da minha trajetória como ativista, pude perceber que a menstruação tem sido frequentemente tratada como um marcador universal de gênero na fronteira do corpo cis, apagando as corporalidades que também menstruam, mas que não são mulheres. Além disso, percebo como os discursos sobre dignidade menstrual, quando descolados de uma perspectiva interseccional, acabam reforçando normas cisgêneras, brancas e de classe média. Por isso, penso o ativismo menstrual como um campo que precisa ser ampliado para incluir as vivências de pessoas trans, negras, indígenas, periféricas, com deficiência, encarceradas e tantas outras. Com isso, Chris Bobel e Breanne Fahs (2020), falam que o ativismo menstrual trata-se de um movimento que precisa estar atento às desigualdades que se acumulam sobre corpos historicamente marginalizados.

O ativismo menstrual trabalha para mover a experiência corporal da condição de objeto para a de sujeito — para enxergar o corpo não como algo trivial ou sem importância, mas como algo fundamental, urgente e politicamente relevante. Quando levamos a sério o corpo (menstruante), nos conectamos com outras lutas de crítica ao corpo, desde o tráfico de pessoas até transtornos alimentares e violência sexual. É por isso que #menstruationmatters (<https://twitter.com/hashtag/menstruationmatters>) deveria ser um grito de mobilização para todas as pessoas que se importam com justiça social e igualdade de gênero. A menstruação une o pessoal e o político, o íntimo e o público, os detalhes cotidianos e as grandes narrativas sobre o corpo. Trata-se de muito mais do que sangue. (Bobel & Fahs, 2020, p. 1001, tradução minha)¹³

Olhando para o Brasil, esse ativismo chega como uma prática política quase inexistente dentro dos movimentos feministas e de gênero, trazidas durante a terceira onda do feminismo do eixo hegemônico, que questiona o estigma, o silêncio e o controle histórico-cultural em torno da menstruação através das discussões sobre saúde da mulher. Embora esse momento tenha sido marcado por críticas ao estigma, ao silêncio e ao controle histórico-cultural em torno da menstruação, sobretudo por meio de discussões sobre saúde da mulher, o ativismo menstrual ainda se desenvolveu, em grande parte, a partir de uma

¹³ Menstrual activism works to move embodiment from object to subject status—to see the body not as trivial or unimportant, but as something foundational, urgent, and politically relevant. When we take seriously the (menstruating) body, we link up with others who engage in critical embodiment work, from human trafficking to eating disorders to sexual assault. This is why #menstruationmatters (<https://twitter.com/hashtag/menstruationmatters>) really should be a rallying call for everyone who cares about social justice and gender equality. Menstruation unites the personal and the political, the intimate and the public, the minutiae and the bigger stories about the body. It IS about so much more than blood.

perspectiva branca, cisgênera e de classe média. Essa perspectiva restringiu a escuta e a representatividade das múltiplas corporalidades que menstruam, deixando de lado as experiências de corpos racializados, transmasculinos, indígenas, pobres e outras existências dissidentes que não se encaixam na norma biomédica e binária do “corpo feminino”.

Importante considerar que durante os anos de 1990, enquanto no eixo América do Norte-Europa se consolidaram as chamadas "terceiras ondas do feminismo", no Brasil intelectuais já articulavam uma ampliação significativa do pensamento de intelectuais negras que reivindicavam a centralidade das discussões sobre raça, corpo, território de resistência, memória e produção de saber e, o lugar da mulher negra nas lutas feministas (Hollanda, 2020). Nesse período, intelectuais como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento e tantas outras denunciaram a hegemonia do feminismo branco, acadêmico e universalista, que historicamente excluiu os saberes, os corpos e as experiências das mulheres negras, indígenas, pobres, lésbicas e periféricas.

Foi nesse cenário que o conceito de *Amefricanidade*, proposto por Lélia Gonzalez (1988), exemplifica esse movimento ao propor um reconhecimento da herança negro-indígena na constituição do corpo, da língua e da cultura brasileira. Nesse sentido, o corpo da mulher negra não é apenas objeto de violência e estigmatização, mas também um lugar de enunciação política e de insurgência epistêmica, que desafia tanto o racismo quanto o feminismo eurocêntrico. Nesse sentido ela diz, “a Améfrica, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos” (Gonzalez, 1988, p. 76), assim é possível pensar que as disputas sobre corpo como território de conhecimento e construção de saber aparece a partir do conceito de *Amefricanidade*. Ao fazer isso, Gonzalez não apenas tensiona os limites do feminismo, mas também coloca em evidência a forma como a colonialidade do corpo opera no Brasil.

Nesse caminho, diante da crítica ao feminismo hegemônico e à forma como o ativismo menstrual se constituiu a partir de uma perspectiva cis, branca e normativa, é necessário avançar na compreensão do corpo como construção atravessada pela colonialidade. Como olhar para o corpo amefricano? Simultaneamente, essa construção colonial do corpo está presente em uma lógica dicotômica e hierárquica, no qual coloca mente/corpo, homem/mulher, natureza/cultura, racional/emocional (Lugones, 2010). Nessa lógica, a construção colonial do corpo está associada ao ideal civilizatório de corpo de homem-cis-eurocêntrico-branco, enquanto corpos das mulheres, corpos ocidentais e racializados são colocados na condição de dominação do colonizador (Oyěwùmí, 2024).

No sentido de sustentar a ordem colonial, essa hierarquização dos corpos se materializa não apenas em práticas de violência e controle físico, mas também na produção de significados que atribuem inferioridade, animalidade ou irracionalidade a determinados grupos, que Quijano (2005) explica através da separação entre razão/sujeito e corpo. O conceito de *colonialidade do poder* do Aníbal Quijano (2005, p. 117), mostra como o colonialismo estruturou o mundo moderno com base em uma classificação hierárquica da população mundial a partir da raça, e como essa classificação foi associada a funções sociais e econômicas, como o tipo de trabalho que cada grupo podia exercer, e ao tipo de corpo considerado digno de cidadania, racionalidade, humanidade ou saber, ele diz que "certas raças são condenadas como 'inferiores' por não serem sujeitos 'racionais'. São objetos de estudo, 'corpo' em consequência, mais próximos da 'natureza'." (Quijano, 2005, p. 128). A figura do sujeito racional, desvinculado do corpo, é associada ao homem branco, europeu, cis, burguês. Esse sujeito é considerado o único capaz de produzir conhecimento, de exercer poder, de ser "civilizado". O corpo transformado em objeto, desvinculado da razão e do saber, provoca a deslegitimação de outros sujeitos, portanto:

A razão não é somente uma secularização da ideia de 'alma' no sentido teológico, mas uma mutação numa nova id-entidade, a 'razão/sujeito', a única entidade capaz de conhecimento 'racional', em relação à qual o 'corpo' é e não pode ser outra coisa além de 'objeto' de conhecimento. (Quijano, 2005, p. 128)

Em vista disso, antes de qualquer imposição epistemológica ou econômica, a colonialidade se inscreveu sobre os corpos, marcando quem pode ser considerado humano, racional, civilizado e quem será reduzido à condição de natureza, objeto ou excesso. A experiência menstrual, carregada de sangue, dor, fluido, instabilidade e ciclos, está profundamente associada àquilo que a racionalidade moderna nega, como o descontrole, a natureza, o excesso, a sujeira, o feminino. O corpo menstruante, nesse contexto, não é apenas silenciado mas, ele é considerado um corpo-objeto, um corpo que vaza, que escapa da norma, e que, por isso, precisa ser higienizado, medicalizado e disciplinado.

No Brasil, embora o ativismo menstrual tenha emergido recentemente no debate público, ele ainda carrega limitações de um ativismo centrado em uma experiência universalizada da "mulher que menstrua" — branca, cisgênera, heterossexual, de classe média — que silencia ou apaga as experiências menstruais de corpos dissidentes. A partir da análise dos 10 trabalhos encontrados, foi possível perceber que a maioria das produções ainda aborda a menstruação a partir de uma lente biomédica, que associa esse evento fisiológico

exclusivamente ao corpo da mulher cis, sem considerar as diversas corporalidades que menstruam. Com isso, reforça-se a noção de que "toda mulher menstrua" e que "menstruar é ser mulher", desconsiderando vivências de pessoas trans, homens trans, pessoas não-binárias, assim como de mulheres que não menstruam seja por questões hormonais, cirúrgicas ou relacionadas ao envelhecimento.

Esse modelo hegemônico do “ser mulher”, que ainda estrutura tanto os discursos médicos, feministas tradicionais e até da construção de políticas públicas, como a própria Lei que instituiu o Programa de Dignidade Menstrual, é criticado por autoras como Oyèrónké Oyěwùmí (2024) e María Lugones (2010). Ambas propõem o questionamento da categoria "mulher" como uma construção ocidental, colonial e homogênea, que ignora a complexidade das experiências de gênero em diferentes contextos históricos e culturais. Oyěwùmí, aponta como os sistemas ocidentais impuseram uma lógica binária e corporalizada de gênero, vinculando as mulheres exclusivamente ao corpo e à biologia. Isso tem implicações diretas na forma como a menstruação é compreendida: como marcador biológico do “ser mulher”, quando, na realidade, ela é também um marcador de poder, controle e patologização.

Pensar o corpo que sangra é quase um ato subversivo, principalmente quando esse corpo não é branco, cis, magro e localizado no Norte Global. Porque, por muito tempo nos disseram, com toda a autoridade da medicina, da ciência, da religião e do bom senso colonial que o corpo era só isso: carne, hormônio e função biológica. Se sangra, é problema. Se existe fora da norma, é desvio. Mas olhar para esse corpo que sangra como território que passou (e ainda passa) pelo compressor da colonialidade que o quis calado, disciplinado e esterilizado, é questionar os limites do que entendemos sobre menstruação e quais ou outros significados. O ativismo menstrual, apesar das limitações já apontadas, representa uma tentativa de recolocar o corpo menstruante no centro das discussões, não mais como objeto passivo de controle, mas como sujeito que não se encaixa na moldura higienizada da “saúde da mulher” feita para manuais medicalistas e propagandas de absorvente com sangue em líquido azul¹⁴. Um sujeito que vive a experiência menstrual para além da agenda biomédica, do ciclo regulado por aplicativo e da lógica da produtividade capitalista.

Inspirada pela provocação de Jota Mombaça (2015), que afirma a importância de reconhecer e afirmar as epistemologias das margens como lugares legítimos de produção de conhecimento — saberes que se constroem a partir de corpos e territórios subalternizados,

¹⁴ Referência à representação publicitária da menstruação como algo limpo, inodoro e invisível, onde o sangue menstrual é frequentemente substituído por um líquido azul, despolitizando o corpo e dessexualizando o sangue. Essa estética higienizada é uma estratégia de controle simbólico que reafirma a vergonha, a normatização e o silenciamento em torno do ciclo menstrual.

sem necessidade de passar pelo crivo do centro hegemônico — penso que, no caso da menstruação, não basta dizer que ela é marginalizada; é preciso escutar o que ela tem a dizer desde a margem e com a margem. A proposta de uma *epistemologia das margens* que Mombaça convoca não é um convite romântico a estudar “os subalternos”, tampouco um tributo à diversidade como gostam os editais governamentais. Penso que, trata-se de afirmar uma posição crítica, encarnada, corpo-política que, em vez de tentar adentrar o centro da razão ocidental para reformá-lo, como propõe Nêgo Bispo (2015), é necessário enraizar-se nas epistemologias da terra, sem pedir licença, e fazer brotar outros mundos desde os territórios insurgentes.

Pois, essa epistemologia nasce daquilo que transborda. É nesse ponto que proponho o que Grosfoguel (2007) nomeou como giro decolonial, como um deslocamento epistêmico que recusa a ideia de “completar” a modernidade com diversidade e exige, ao contrário, pensar a partir de outras matrizes epistêmicas e outros intelectuais. Por isso, proponho que para pensar a menstruação como categoria de análise, é necessário realizar um giro decolonial da menstruação como antropofagia epistêmica. No qual ela devora os saberes que a classificaram como falha, sujidade, tabu ou sintoma, e devolve com feitiço epistêmico produzido pela herança negro-indígena na constituição do corpo e da menstruação.

2.2 Hegemonías teóricas e contra-narrativas

A primeira questão que coloco é que, como discutido na abertura deste capítulo, por muito tempo, a menstruação foi abordada predominantemente pela ciência ocidental moderna como um fenômeno meramente biológico, cuja ocorrência se explicaria pela ausência de gestação. Essa leitura reducionista moldada por epistemologias biomédicas e patriarcais consolidou uma hegemonia teórica que não apenas desautorizou outras formas de conhecer, mas também produziu o sangue menstrual como um sintoma, uma falha ou, no máximo, um dado clínico. Assim, o ciclo reprodutivo foi sequestrado por um paradigma funcionalista e patologizante, colocado na lógica da normalidade estatística, da produtividade hormonal e da domesticabilidade do corpo.

Como já discuti no capítulo anterior, essa hegemonia é branca, cisgênera e colonial. E como toda hegemonia, produz exclusões dos corpos e das construções de saberes. Silencia cosmologias indígenas, afrocentradas, orientais, quilombolas, periféricas e dissidentes, que compreendem o sangue menstrual a partir de outras lógicas. Ou seja, não é que essas

narrativas não existam; é que elas não cabem no laboratório, no congresso de ginecologia, nem nos relatórios técnicos da saúde pública.

Isso não significa, no entanto, que a ciência biomédica seja monolítica, há disputas internas sim. Linhas da saúde coletiva e da medicina social¹⁵, por exemplo, tensionam a narrativa hegemônica e dialogam com epistemologias do cuidado, do corpo situado e do território. Mas nos 10 trabalhos que analisei, percebi que de um lado, há tendência de universalizar a menstruação como fenômeno fisiológico e, de outro, emergem contra-narrativas que reescrevem a menstruação como prática localizada, ancestral, enraizada em cosmologias plurais.

Essas contra-narrativas não apenas “falam da menstruação de outro jeito”; elas rompem com a pretensão de universalidade do saber científico, como propõe Sandra Harding (2001), e colocam como lente os corpos que sangram fora da curva. Para isso, ao sistematizar essas publicações, percebo que, apesar das diferenças temáticas, metodológicas e disciplinares, há categorias analíticas que permitem organizá-las em eixos em comum. Dentro de cada eixo, identifiquei também subcategorias, que evidenciam os modos como a menstruação é acionada: ora como dado clínico, ora como marcador simbólico, ora como potência ritual. A seguir, apresento a tabela com essa classificação.

Tabela 6

Mapeamento Temático da Produção Sociológica sobre Menstruação no Brasil:
Eixos, Categorias e Trabalhos Identificados

EIXO	CATEGORIA	TRABALHOS
Eixo 1: Tecnociência e produtos	Categoria 1: Entrada no mercado e aderência dos menstruapps, e os impactos da utilização desses aplicativos de monitoramento	1. Aplicativos de Monitoramento do Ciclo Menstrual

¹⁵ A saúde coletiva e a medicina social, especialmente no contexto latino-americano, têm produzido críticas relevantes ao modelo biomédico hegemônico. Linhas como a da promoção da saúde (referenciada por autores como Paulo Amarante e Emerson Merhy), da atenção primária com base territorial, e das práticas integrativas e populares (como defendido por Sônia Fleury e Naomar de Almeida Filho) propõem abordagens que consideram o contexto social, o território e as práticas de cuidado como parte da produção da saúde. Essas linhas se aproximam, ainda que com limites, propõe a ampliação dos saberes válidos no campo da saúde.

menstruais	Categoria 2: Relações entre menstruação e hormônios	1. Distúrbios menstruais em Pelotas 2. O corpo feminino como objeto médico e mediático 3. A desnaturalização da menstruação: hormônios contraceptivos e tecnociência
Eixo 2: Menstruação a partir dos conhecimentos sobre cuidados com o corpo em diferentes culturas	Categoria 1: Etnologia amefricana que trata diretamente sobre menstruação e sangue menstrual	1. Sangue Menstrual na Sociedade Karipuna no Amapá, Brasil 2. Pensando o corpo feminino como um diálogo de saberes? 3. Sangue feminino: Quando as mulheres Karipuna encontram com a lua
Eixo 3: Análise simbólica/interpretativa Valores e significados da menstruação para as mulheres	Categoria 1: Produções ou análises artísticas sobre o sangue menstrual	1. Menstruação decolonial
	Categoria 2: Valores, crenças e saberes das mulheres sobre menstruação de forma mais geral	1. Entre vergonhas e silêncios, o corpo segregado. Práticas e representações que mulheres produzem na experiência da menstruação 2. De sangrias, tabus e poderes a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica

Fonte: (Elaboração minha com base na análise das publicações)

Organizei a tabela que segue como um mapa das disputas teóricas que atravessam os estudos sobre menstruação. Os três eixos que organizam os textos mostram as diferentes formas de conhecimento, desde aqueles que tentam manter o corpo menstruante dentro da caixinha da “normalidade fisiológica”, até os que propõem transbordar esse corpo e ouvi-lo a partir de saberes insurgentes.

No *Eixo 1: Tecnociência e produtos menstruais*, reúne os textos que discutem a captura do corpo por dispositivos técnicos, sejam eles os aplicativos menstruais que prometem controle hormonal via *smartphone*, seja a ginecologia que oferece hormônio como

resposta universal à “instabilidade do ciclo”. A categoria 1 foca nos chamados menstruapps, revelando a interface entre neoliberalismo, biopoder e tecnologia. Já na categoria 2 aborda diretamente a patologização do ciclo e o uso de hormônios como ferramenta de normalização trazendo, inclusive, textos das ciências sociais que reforçam o imaginário biomédico.

No *Eixo 2: Conhecimentos sobre cuidados com o corpo em diferentes culturas*, desloca o centro da análise para epistemologias não hegemônicas. Aqui, aparecem os textos que abordam a menstruação como saber localizado, vinculado à etnia indígena Karipuna, de acordo como os textos colocam a perspectiva da cosmoperscepção desta etnia em relação a como eles vêem a menstruação ligada à espiritualidade, ao parentesco e ao território. A categoria 2 foca em etnologias amefricanas, como o caso Karipuna e o diálogo com saberes mapuche. São textos que, mesmo com limitações, abrem campos de discussões para pensar o corpo menstruante como encruzilhada e não como função biológica. Importante falar que neste estudo, embora as autoras das publicações do eixo usem o termo “cosmovisão” para tratar da lógica cultural da menstruação para os Karipuna, aqui eu tenciono esse termo preferindo usar “cosmoperscepção”, entendendo a partir de Oyěwùmí que:

O termo “cosmovisão” que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo ‘para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmoperscepção -” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. (Oyěwùmí, 2024, p.29)

Já no *Eixo 3: Análise simbólica e interpretativa*, reúne trabalhos que tratam da menstruação como linguagem, significação e discurso. A categoria 1 aborda produções artísticas e análises decoloniais do sangue menstrual como performance, ritual e política. Já a 2 trata de como as próprias pessoas que menstruam interpretam e narram suas experiências menstruais com foco em crenças, silêncios e potências simbólicas.

Essa tabela não busca concluir e nem engessar as publicações em categorias, mas organizar os modos como o saber é construído a partir dos tensionamentos majoritários das publicações. É por isso que a discussão sobre hegemonia e contra-narrativa atravessa também os tensionamentos internos no próprio campo feminista. Porque se há algo que aprendi ao longo dessa pesquisa e na militância, é que o feminismo não é uno, nem isento das estruturas coloniais que diz combater. Sendo assim, o corpo que sangra também tem sido disputado dentro das epistemologias feministas, seja como símbolo de empoderamento, ora como

marcador essencialista de “ser mulher” ou como ponto de desobediência quando esse sangue escorre de corpos que não cabem no binarismo ocidental.

Desde os anos 1980, intelectuais negras e indígenas como Lélia Gonzalez, Suely Carneiro, Gloria Anzaldúa e Oyèrónké Oyěwùmí já apontavam as limitações de um feminismo e dos estudos de gênero que se pretendia universal, mas que, na prática, reproduzia os marcadores coloniais e raciais da branquitude europeia. Como lembra Oyěwùmí (2024), o conceito de “mulher”, tal como utilizado pelo feminismo ocidental, é ele próprio uma categoria colonizada, que parte do corpo branco e cis como norma. Segundo ela:

Nos últimos tempos, graças, em parte, à pesquisa feminista, o corpo está começando a receber a atenção que merece como local e como material para a explicação da história e do pensamento europeus. A contribuição característica do discurso feminista para a nossa compreensão das sociedades ocidentais é que ele explicita a natureza generificada (e, portanto, corporificada) e androcêntrica de todas as instituições e discursos ocidentais. (Oyěwùmí, 2024, p. 34)

Mesmo quando o corpo é tematizado pelos estudos de gênero, nem sempre é escutado. Ele é convertido em objeto analítico, mas raramente é reconhecido como produtor de epistemologia própria e especialmente quando esse corpo é negro, indígena, trans, gordo ou dissidente. Portanto, é preciso tensionar os estudos de gênero e o próprio campo feminista, sem romantizações. Porque mesmo quando o corpo é tematizado por essas abordagens, ele nem sempre é escutado de fato em suas interseccionalidades. Por isso, me causa incômodo a forma como certos discursos feministas seguem tentando estabilizar conceitos e identidades, como se o campo pudesse ou devesse alcançar uma síntese final, um consenso metodológico ou uma linguagem única. Como bem alerta Sandra Harding:

Não passa de delírio imaginar que o feminismo chegue a uma teoria perfeita, a um paradigma de "ciência normal" com pressupostos conceituais e metodológicos aceitos por todas as correntes. As categorias analíticas feministas devem ser instáveis - teorias coerentes e consistentes em um mundo instável e incoerente são obstáculos tanto ao conhecimento quanto às práticas sociais (Harding, 1993, p. 11).

E é justamente nesse terreno instável que é necessário tensionar as epistemologias feministas e os estudos de gênero existentes, pois esses estudos nunca foram homogêneos. Lélia Gonzalez (1980) já havia nos alertado para isso ao denunciar o movimento de mulheres no Brasil, mostrando que o movimento feminista não categorizava o racismo desconsiderando as especificidades das experiências das mulheres negras, indígenas e das

populações colonizadas. Sua noção da Amefricanidade como referência epistêmica é, para mim, um chamado para pensar o corpo não como categoria analítica da modernidade, mas como território de saber que escapa à gramática ocidental.

Por isso, penso que não é possível falar em menstruação como categoria de análise sem enfrentar frontalmente as contradições que atravessam o próprio feminismo e os estudos de gênero dentro da sociologia brasileira. Esses campos, apesar de críticos, também foram constituídos sob o pensamento colonial, e seguem operando muitas vezes com categorias universais e sujeitos abstratos que desconsideram a complexidade dos corpos que sangram fora da norma.

A partir dessas reflexões, passo agora a apresentar a análise das publicações, divididas de acordo com os eixos temáticos que organizei. O objetivo não é apenas mapear os conteúdos, mas evidenciar as hegemonias teóricas que se repetem e os vazios que persistem. Ao olhar para cada eixo, busco compreender não só o que foi dito sobre a menstruação, mas quem pode dizer, a partir de que lugar e com quais epistemologias.

2.2.1 Eixo 1: Tecnociência e produtos menstruais

Para compor este primeiro eixo, selecionei os trabalhos que abordam a menstruação sob a ótica da racionalidade tecnocientífica, ou seja, estudos que tratam da experiência social que os corpos que menstruam experienciam como objeto de mensuração, intervenção ou monitoramento por meio de dispositivos científicos, clínicos ou digitais. O critério de inclusão considerou produções que centralizam a pesquisa sobre menstruação através do controle estatístico do ciclo ou coleta de dados biométricos, sejam essas práticas mediadas pela medicina, pela epidemiologia ou pela tecnologia da informação.

Ao reunir os quatro trabalhos que integram este eixo, sendo eles: *Aplicativos de Monitoramento do Ciclo Menstrual*; *Distúrbios menstruais em Pelotas*; *O corpo feminino como objeto médico e mediático*; *A desnaturalização da menstruação: hormônios contraceptivos e tecnociência*. Percebo que todos se aproximam na forma como constroem a crítica ao saber sobre menstruação como objeto de saber técnico, clínico ou digital, criado pelos saberes médicos que subordinam o sangue a uma lógica de regulação e vigilância. Ainda que com diferentes propostas e métodos, os textos mostram a produção de uma racionalidade que organiza o corpo menstruante a partir da ideia de normalidade biológica ou funcionalidade reprodutiva. Observo que essa racionalidade presente nos textos está ancorada em uma lógica ontológica ocidental moderna, na qual os corpos são fragmentados, seus

processos fisiológicos quantificados, e sua legitimidade condicionada à capacidade de produzir vida (Federici, 2004). A menstruação, portanto, deixa de ser vivida em sua complexidade para se tornar um marcador da ausência de gravidez ou um sintoma a ser monitorado.

Entretanto, percebo que, ainda que questionem a racionalidade biomédica na regulação dos corpos que sangram a partir de uma perspectiva de crítica feminista, persiste a predominância de referenciais cisnormativos e eurocentrados. Esses referenciais delimitam a menstruação como experiência exclusiva de mulheres cis, reforçada pela recorrência de autores e autoras que sustentam tal compreensão.

No artigo *Aplicativos de monitoramento do ciclo menstrual e da gravidez* (Paletta, Nucci e Manica, 2020), há uma denúncia importante sobre como os aplicativos de monitoramento transformam o corpo em dado e operam sob uma lógica biomédica e cisnormativa. As autoras apontam que “essas informações também servem como um primeiro *input*, se fazendo possível, quando não necessário, que a usuária opte por um ‘objetivo de uso’ [...] dentre eles: evitar gravidez, engravidar ou conectar-se ao ciclo de outra pessoa” (p. 11). Ainda que o texto reconheça que os aplicativos operam uma “articulação entre biomedicina, indústrias farmacêutica e pornográfica e tecnologias digitais” (p. 4), e levantem uma crítica fundamental referente à cisnormatividade dos aplicativos, por exemplo, elas denunciam a linguagem binária, o uso de termos como “tentante”, e a ausência de experiências trans e não binárias no *design* dos apps.

Entretanto, não há tensionamento quanto ao corpo que está sendo modelado e rastreado no sentido de que essa crítica não se aprofunda em termos epistemológicos e geopolíticos, sem se desdobrar em uma crítica mais radical à estrutura colonial e racista da tecnociência. Há, sem dúvidas, um tensionamento quanto ao modo como a tecnociência transforma o corpo em um campo de extração de valor, especialmente quando colocam em questão sobre quem se beneficia com esses dados colocados nos aplicativos de monitoramento da menstruação. Ou seja, há a ausência do deslocamento da estrutura de poder que continua definindo o que é “autoconhecimento”, o que é “normalidade” e o que é corpo autorizado a existir nas interfaces digitais.

As autoras mobilizam referências como Paul Preciado (2014; 2018) e Donna Haraway (1985) para sustentar uma crítica aos modos como os aplicativos de monitoramento menstrual atuam sobre o corpo menstruante. A partir de Preciado, compreendem os *menstruapps* como tecnologias inseridas no regime do farmacopornopoder, em que a gestão da vida reprodutiva e afetiva é mediada por dispositivos digitais que capturam e

comercializam dados íntimos, atuando na constituição de subjetividades autocontroladas (2020, p.5). Já em diálogo com Haraway, o corpo que interage com os aplicativos é entendido como um ciborgue, sendo um corpo híbrido, tecnopolítico, moldado por códigos, algoritmos e lógicas biomédicas.

A partir desse percurso, *Distúrbios menstruais em Pelotas* (Barcelos et al., 2013) e *O corpo feminino como objeto médico e mediático* (Natansohn, 2005), embora mobilizem abordagens e metodologias distintas, também lidam com o tema da menstruação como campo de disputa entre saberes, normatividades e discursos de poder.

O segundo texto analisado, *Distúrbios menstruais entre mulheres de 15-54 anos em Pelotas* (Barcelos et al., 2013), é vinculado à área da saúde coletiva, com base quantitativa e sustentado por parâmetros da biomedicina. Trata-se de um estudo epidemiológico que busca mapear a prevalência de “distúrbios” menstruais como amenorreia, dismenorreia e menometrorragia. Embora o artigo traga dados importantes sobre a prevalência da dismenorreia e reconheça a sua banalização no atendimento médico, como quando afirma que “a alta prevalência da dismenorreia e sua natureza benigna podem explicar por que os profissionais de saúde não valorizam essa queixa” (Barcelos et al., 2013, p. 2336, tradução nossa); a forma como a menstruação é tratada no estudo permanece ancorada em uma lógica biomédica normativa, centrada na regulação do ciclo e na funcionalidade reprodutiva. A definição clínica adotada como parâmetro universal revela essa perspectiva ao colocarem que: “o ciclo menstrual é definido como o período entre o primeiro dia de uma menstruação e o dia anterior ao início da seguinte” (p. 2336, tradução nossa), estabelecendo como padrão de normalidade um intervalo entre 25 e 35 dias. Qualquer variação fora desse intervalo é imediatamente classificada como distúrbio.

A categorização dos chamados “distúrbios menstruais” (amenorreia, dismenorreia, menometrorragia, irregularidade) segue uma lógica que não problematiza os regimes de normalidade que os produzem. Embora mencione a “naturalização da dor feminina” e relacione os distúrbios menstruais a fatores socioeconômicos como baixa escolaridade e renda, a análise se limita a esses marcadores e não tensiona os regimes de verdade que classificam esses corpos como desviantes. A raça e corpos dissidentes não aparecem. A menstruação, nesse texto, é um sintoma e não um enunciado. As autoras não citam nenhuma referência dos estudos feministas, nem tampouco mobilizam debates de gênero. Percebo que o arcabouço teórico está centrado em referências da saúde pública e da epidemiologia clínica. Como consequência, o corpo que aparece sendo analisado é apenas o corpo da mulher cis.

Por outro lado, o trabalho de Natansohn (2005), por sua vez, oferece uma leitura mais crítica das representações midiáticas do corpo feminino, denunciando a forma como a menstruação é convertida em tema de consulta pública mediada por médicos homens, em programas televisivos. Embora publicado na *Revista Estudos Feministas* e ancorado em uma proposta de análise crítica sobre a medicalização e a espetacularização do corpo feminino, o artigo se apoia em um repertório teórico que expressa uma base teórica composta majoritariamente por autores e autoras brancas, eurocentradas ou da tradição feminista branco como, Margaret Mead. Logo no início, Natansohn afirma que sua análise se insere no escopo de estudos que tratam o corpo como “categoria construída” e não como essência natural. Essa crítica à medicalização do corpo feminino e à forma como o discurso midiático opera na normatização da fisiologia menstruante dialoga com essas autoras dos estudos de gênero e do feminismo como proposta que tensiona os dispositivos de controle e representação do corpo feminino, ainda que não se vincule a uma genealogia teórica específica.

Para abordar os significados simbólicos associados à menstruação e à fisiologia feminina, Natansohn fala que: “[...] “A menstruação tem sido, em geral, considerada perigosa e as mulheres, por sua vez, são o veículo desse perigo.” (p. 294). Além disso, há uma crítica à maneira como a mídia reforça a ideia de que o corpo feminino precisa ser regulado e higienizado, inclusive metaforizando o sangue menstrual como *líquido azul*, como estratégia de purificação simbólica (p. 295).

O sujeito político da análise é a “mulher”, mas essa mulher não tem cor, nem território, nem dissidência. Trata-se, novamente, de uma universalização do corpo que menstrua, sem que a autora questione a própria construção social dessa da menstruação nesta categoria. Como lembra Oyèrónké Oyěwùmí (2021), o Ocidente transformou o corpo em um artefato de diferenciação hierárquica, e o “corpo feminino” como marcador de subalternidade é uma invenção da modernidade patriarcal e colonial.

No artigo, *A desnaturalização da menstruação: hormônios contraceptivos e tecnociência*, da Daniela Tonelli Manica (2011), percebo um esforço importante de tensionar a naturalização do ciclo menstrual e de refletir sobre o impacto simbólico, corporal e subjetivo do uso de hormônios contraceptivos. A autora propõe uma leitura crítica da ideia de “natureza cíclica”, articulando debates que confrontam tanto o discurso médico quanto certas idealizações do corpo feminino feitas por movimentos feministas e terapêuticos.

O que me interessa no texto é o modo como ele constrói a menstruação como campo de disputa entre diferentes racionalidades: a médica, a feminista, a da experiência vivida. A autora mostra que não há uma única narrativa sobre o sangue menstrual e que o próprio uso

contínuo de hormônios é ressignificado de formas distintas, nem sempre como opressão. Nesse sentido, ela tensiona o discurso biomédico tradicional que legitima o sangramento como “prova de saúde” e os tantos significados e experiências dos ciclos menstruais, ao mesmo tempo em que recusa uma leitura romantizada ou essencialista da menstruação como potência ou natureza feminina.

A base principal do texto é o feminismo através de autoras como Emily Martin e Donna Haraway. Quando Manica problematiza a “natureza cíclica” como construção cultural, ela mobiliza Martin para expor como o discurso biomédico carrega significados a fim de legitimar seus próprios estudos da defesa da supressão da menstruação.

Uma operação retórica possível seria admitir que a menstruação é natural, mas que nem tudo que é natural é bom, e nesse caso deve-se optar pelas intervenções culturais. Mas não é a que Coutinho escolhe. O autor prefere “desnaturalizar” a menstruação, defini-la como um produto da sociedade, e defender a sua supressão através do uso de determinados contraceptivos hormonais. (Manica, 2020, p.214)

Importante notar que, mesmo a autora tendo por referência autoras do eixo hegemônico América do Norte-Europa, percebo que há uma tentativa de traçar uma crítica contundente ao discurso biomédico e medicalista que desnaturalizar a menstruação para vender contraceptivos hormonais para suprimir a menstruação por acreditarem que a menstruação é algo indiferente no corpo da pessoa que menstrua a fim de adequar o corpo aos padrões de produtividade e conforto da vida contemporânea. O que ela denuncia é que, sob o argumento da libertação, há uma manutenção das mesmas lógicas de controle, no qual o corpo continua sendo regulado por tecnologias e discursos biomédicos, ainda que agora envolto na retórica de escolha individual.

Da mesma forma, inspirada por Haraway em *O manifesto ciborgue* (1985), Manica evidencia que a menstruação e o ciclo menstrual como um todo não é apenas um fato biológico, mas também uma construção atravessada por redes tecnocientíficas, políticas e culturais. É nesse sentido que ela recusa a noção de “natureza cíclica” como algo dado e intocado, mostrando que até o que chamamos de “natural” já está profundamente mediado por discursos e tecnologias.

Por fim, percebo que, embora haja esforços consistentes de crítica à naturalização da menstruação e à hegemonia biomédica, as narrativas que circulam ainda se sustentam em hegemonias teóricas fortemente ancoradas no feminismo euro-americano e na tecnociência institucionalizada. No caso do texto de Daniela Tonelli Manica, a referência a autoras como

Haraway e Emily Martin oferece ferramentas analíticas importantes para tensionar a “natureza cíclica” e problematizar o uso de hormônios contraceptivos. Entretanto, assim como os demais textos, não há escuta para corpos indígenas, negros e trans.

Contudo, esse eixo evidencia que, embora cada trabalho apresente contribuições relevantes para a compreensão das formas de controle, medicalização e representação da menstruação, todos operam, em maior ou menor grau, a partir de uma racionalidade cisnormativa e com epistemologias eurocentradas, que reduz a pluralidade da experiência menstruante a um corpo funcional, legível e normativo.

Entretanto, uma das bases epistemológicas recorrentes nesse trabalho é Donna Haraway (1985), cuja obra, ainda que marcada pela branquitude e situada no contexto acadêmico do Norte Global, oferece contribuições significativas para a crítica à racionalidade moderna/colonial. Haraway se apresenta como uma autora consciente de seu *locus de enunciação* (Mignolo, 2000), assumindo-se como “mulher branca, ocidental e feminista” e, a partir dessa posição, propõe conceitos como o de “saberes localizados” e a metáfora do “ciborgue” para questionar dualismos e fronteiras fixas entre humano/máquina, natureza/cultura, corpo/tecnologia. Essa postura de explicitar sua própria localização social e política dialoga com a crítica à universalidade abstrata do sujeito moderno, aproximando-se, em certa medida, de perspectivas decoloniais ao reconhecer que todo conhecimento é situado. Ao tensionar a objetividade neutra e reivindicar uma objetividade “encarnada”, Haraway abre brechas para problematizar também a menstruação não apenas como fenômeno biológico, mas como campo de disputa política e epistêmica.

Assim, como coloca Silvia Rivera Cusicanqui (2010), é preciso dissecar os mecanismos materiais por trás dos discursos científicos pois, não basta denunciar a medicalização se não interrogamos quem autoriza a ciência a nomear o que é “normal”, o que é “distúrbio” e quem pode produzir saber sobre o sangramento.

2.2.2 Eixo 2: Conhecimentos sobre cuidados com o corpo

Aqui a menstruação retorna ao corpo como experiência vivida, situada e enraizada em cosmopercepções ancestrais. O sangue que antes era interpretado como sintoma, disfunção ou dado estatístico, passa a ser compreendido como ritual de passagem, potência vital e marca de conexão com o tempo, com o território e com os ciclos da natureza. Os textos analisados, organizados sob a categoria da etnologia amefricana, permitem observar como diferentes sistemas simbólicos, em especial o Karipuna, constroem sentidos próprios

para o sangramento menstrual. Esses sentidos, muitas vezes em ruptura com a racionalidade biomédica ocidental, não separam corpo e espírito, natureza e cultura, fisiologia e cosmopercepção. A menstruação, nesse contexto, não se apresenta com uma função orgânica isolada, mas parte de uma rede de relações que envolvem cuidado, reclusão, poder e parentesco.

Os textos foram organizados em uma categoria de análise, pois ambos fazem referência a cosmopercepções indígenas para pensar a menstruação. O artigo “*Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil*” da Ana Manoela Primo dos Santos Soares (2019), foi escrito por uma mulher Karipuna a partir de sua experiência e memória corporal que se apoia em uma perspectiva etnográfica, situada e não colonial, pois é escrita por uma mulher indígena que fala de seu próprio corpo, linhagem e território. Importante falar que a autora faz uma crítica à dicotomia de gênero que não se encaixa na lente das percepções indígenas sobre o corpo. Logo no início do texto a autora fala que:

“Tx ifam”, “jonfi” e “fam” são palavras que, em patuá, remetem a figuras do gênero feminino: a primeira significa menina; a segunda, moça solteira; e a terceira, mulher casada ou mulher em sentido geral. Porém, ser menina, moça solteira, mulher casada ou simplesmente mulher no povo Karipuna do Amapá não representa a mesma coisa do que ser menina, solteira, casada ou mulher em outros povos, sejam estes indígenas ou não indígenas. [...] Neste artigo, trato de uma parte da formação do ser feminino Karipuna correspondente à menstruação, algo que diz respeito às classes de idade das fam, mas que também corresponde às relações entre humanos e não humanos e às questões de parentesco, as quais também serão abordadas. (Soares, 2019, p. 416-417)

Percebe-se que neste artigo a autora recusa a utilização dos termos e conceitos a partir da lógica colonial, nem adota dicotomias entre masculino e feminino. Em vez disso, apresenta um sistema cosmológico em que o “ser feminino” é uma posição relacional, construída no corpo por meio do sangue e sustentada por categorias linguísticas, espirituais próprias do povo Karipuna. Ao nomear *tx ifam*, *jonfi* e *fam* não como “tipos de mulher”, mas como estados de corpo e mundo, rompendo com a colonialidade do gênero.

Entendendo isso, para sustentar esse deslocamento epistêmico, a autora aciona um conjunto de pensadores que tensionam diretamente as estruturas hegemônicas do saber antropológico e da teoria social ocidental, oferecendo um alicerce para se pensar o corpo e o sangue como categoria insurgente, tendo como principais referências intelectuais indígenas.

Para pensar a colonialidade do gênero, Soares recorre a Lugones (2010) para sustentar sua crítica à imposição de uma lógica de gênero binária, ocidental e colonizadora sobre os corpos indígenas que, questionam a imposição das categorias “homem” e “mulher” como naturais ou universais, mostrando que essas classificações são produções da modernidade colonial europeia. A autora aplica essa crítica para mostrar que entre os Karipuna, as noções de “menina”, “moça” e “mulher” não seguem as mesmas determinações ocidentais:

Enquanto Karipuna, percebo esta dicotomia homem/mulher e/ou masculino/feminino na cosmologia de meu povo como algo que existe e que faz parte de nossos conhecimentos, no entanto, é importante estar atento ao fato de que, em nosso contexto indígena (o contexto Karipuna), estas dicotomias não recaem necessariamente sobre a mesma hierarquização que ocorre com as sociedades não indígenas, não significando que, entre nós, não hajam hierarquizações da ordem de gênero, principalmente introjetadas pelo mundo dos brancos, e que reproduzem contextos de violência típicos do patriarcalismo. (Soares, 2019, p 416-417)

Depois de atravessar um primeiro eixo onde a menstruação parecia estar sempre sob vigilância, medida, corrigida, monitorada por aplicativos, médicos, manuais de conduta e gráficos hormonais, encontrar o texto de Soares, foi como respirar fora do laboratório. Aqui, ninguém está dizendo se o ciclo é regular ou irregular, se o sangue é normal ou anormal, se a mulher está pronta para engravidar ou precisa procurar um ginecologista. Nada disso. O que vejo é uma mulher indígena escrevendo sobre seu corpo, sua língua e seu povo, e apresentando o *djispoze*, o sangue menstrual, como algo que transforma os corpos e traz novos significados para a vivência em comunidade, mas sem passar pelo crivo de nenhum manual MSD. Ser *fam*, entre os Karipuna, não tem nada a ver com gênero como papel social

fixo, nem com sexo biológico. Tem a ver com relação com os *karuãnas*,¹⁶ com a floresta, com os ciclos da floresta e com os cuidados que só quem vive esse corpo pode saber.

Soares deixa claro que o sangue menstrual entre os Karipuna não diz respeito apenas ao corpo individual, mas afeta o coletivo, o território e até mesmo os seres encantados que compartilham esse mundo. Ela afirma:

Trato de uma parte da formação do ser feminino Karipuna correspondente à menstruação, algo que diz respeito às classes de idade das *fam*, mas que também corresponde às relações entre humanos e não humanos e às questões de parentesco. (Soares, 2019, p. 417)

Esse trecho mostra que a *djispoze* não é apenas um marcador biológico de passagem para a “idade adulta”. Ele reorganiza o corpo e suas relações em múltiplos planos. Quando uma pessoa que menstrua passa pela menarca, ela não apenas muda de nome — de *tx ifam* para *fam* —, mas passa a se relacionar com outras forças que ultrapassam o visível: os *karuãnas*.

As *jonfi* e *fam* menstruadas não podem ir a lugares como rios, lagos, igarapés, olhos d’água, matas, cavernas e roças, pois corre-se o risco de a *jonfi* ou a *fam* ser enfeitiçada por algum *karuãna* ou bicho que habite o local. (Soares, 2019, p. 420)

Essas restrições de circulação não são imposições morais nem punições religiosas, como o olhar ocidental muitas vezes supõe. Elas fazem parte de uma cosmopolítica do cuidado: a pessoa menstruada carrega um poder que altera as relações com o território e os seres não humanos. Mais do que isso, a *djispoze* pode ativar processos de fecundação encantada. Em casos em que a *fam* ou *jonfi* se banha em locais sagrados durante o *djispoze*, pode ocorrer uma gravidez não a partir do ato sexual, mas da própria interação do sangue com um ser encantado, como explica a autora:

¹⁶ De acordo com o livro “Turé dos povos indígenas do Oiapoque” (Andrade 2009:19/51), “Os *karuãna* ou bichos são pessoas que vivem no Outro Mundo, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Vêm do mar, dos rios, lagos, das matas e do espaço e são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas. Os *karuãnas* que vivem na água são geralmente Cobras Grandes de uma, duas ou até três cabeças e Sereias (Mamã dijlo). Os da floresta são Djab dâ bua, como o anão cabeludo Hoho, o Curupira (Yaddegés), a Matintaperera (Maksilili/Mammatki) e Jurupari (Yorokân). Os que vêm do espaço são considerados grandes médicos e doutores que curam as doenças das pessoas visíveis através dos pajés, como Laposiniê (conhecida em português como Sete Estrelas). Mas os *karuãna* também provocam doenças e até matam. Há ainda *karuãnas* que já viveram no nosso mundo, como Yakaikani, e depois se encantaram e viraram Bichos, e outros que gostam de ter filhos com as mulheres visíveis, como a Cobra Kadaikaru e o Jacaré”. “[...] Os *karuãna* ou bichos do mundo invisível são grandes médicos, doutores, cientistas, pessoas como nós que durante o turé são convidadas pelo pajé para participar da festa, tomar muito caxixi e fumar os grandes cigarros de tawari”. (Soares, 2019, p. 420-421)

Uma jonfi ou fam menstruada que se banha em um rio pode engravidar de um karuãna. [...] Neste caso, o djispoze proporciona uma espécie de fecundação automática, pois não há propriamente intercuro sexual entre a jonfi ou fam e o karuãna; ela só percebe que está grávida desse ser encantado depois de algum tempo. (Soares, 2019, p. 421)

Essa gravidez não é lida como anomalia ou ilusão. O filho de um karuãna é reconhecido socialmente, e em alguns casos, como nos relatos trazidos pela autora, pode tornar-se pajé — alguém que carrega dons especiais e está destinado à cura, ao contato com os encantados e à mediação entre os dois mundos.

O segundo artigo deste eixo, “*Pensar o corpo feminino como um diálogo de saberes?*” (Castillo Muñoz & Mora Guerrero, 2021) de autoria de duas autoras latino-americanas vinculadas aos Estudos Interculturais na Universidad Católica de Temuco (Chile), traz uma contribuição ao chamado *feminismo menstrual* a partir da experiência de mulheres da Araucanía, no sul do Chile, um território de presença Mapuche, território indígena. Aqui, a menstruação aparece como lugar de disputa simbólica, espiritual e política, atravessada pela colonialidade do saber e pelas tentativas de construir um diálogo intercultural entre feminismos ocidentais e saberes indígenas. As autoras analisam as práticas de um coletivo chamado *Hijas de la Luna Wall Mapu*, composto por mulheres chilenas e mapuche, a pesquisa tem uma abordagem qualitativa e se apresenta como tentativa de escutar diferentes sentidos atribuídos à menstruação a partir de trajetórias plurais entre o feminismo urbano e a espiritualidade mapuche.

As autoras recusam o binarismo sob o corpo e a menstruação e tomam a menstruação como ponto de partida para discutir os modos plurais de significar o corpo entre mulheres chileno-mapuche. Elas constroem isso a partir de uma análise dos significados corporais produzidos no Círculo, mostrando como esses significados são marcados por lugares de enunciação distintos, e por vezes tensionados. Ou seja, não há “a experiência” feminina da menstruação, mas sim uma pluralidade de experiências e saberes em disputa.

Observo que no texto é levantado tensões internas nesses círculos, porque as integrantes não compartilham as mesmas origens étnico-raciais. Algumas são mulheres mapuche que vivem e praticam seus saberes a partir de uma cosmopercepção indígena; outras são feministas chilenas brancas, urbanas, que buscam nesses saberes uma forma de “reconexão espiritual”, as autoras reconhecem que há um risco de apropriação cultural quando mulheres não indígenas romantizam práticas menstruais originárias sem reconhecer os contextos históricos de colonialidade que afetaram, e ainda afetam, os povos indígenas

(idem, p.9). Portanto, o texto aponta que mesmo dentro de um espaço que se propõe de “diálogo de saberes”, existe hierarquia de experiências. E que, muitas vezes, a menstruação é apropriada como símbolo de empoderamento feminino por mulheres brancas, enquanto as mulheres indígenas seguem sendo invisibilizadas como produtoras de saber.

Me chama atenção a forma como elas tensionam o chamado *feminismo menstruador*, também conhecido como *ativismo menstrual*. Em um primeiro momento, esse campo político parece propor um resgate da potência do sangue, desafiando as narrativas biomédicas, religiosas e patriarcais que historicamente o tratam como tabu. No entanto, as autoras alertam que esse ativismo, tal como se apresenta no sul do Chile e em muitos outros contextos latino-americanos, carrega na forma de discussão e o próprio fazer, de colonialidade.

Elas mostram que boa parte das feministas menstruadoras se apoiam em discursos sobre autoconhecimento, libertação corporal e reconexão com o sagrado feminino. Mas essas formulações, embora envoltas em linguagem crítica e simbologia espiritualizada, operam dentro de um quadro epistemológico ainda hegemonicamente ocidental, urbano e branco. A menstruação é celebrada, mas a partir de um corpo específico: cisgênero, capaz de consumir produtos menstruais ecológicos e de se reconhecer na linguagem do empoderamento. As outras experiências — racializadas, periféricas, indígenas e trans — são, quando muito, convocadas como “referência ancestral”. Ainda sobre as feministas menstruadoras as autoras falam:

Herdeiras das discussões anteriores, nos últimos anos, as feministas menstruadoras propuseram retomar elementos culturais indígenas como exercício contra-hegemônico e de resignificação corporal na cultura ocidental. Para elas, o corpo menstruante foi entendido como um corpo político, subversivo, que buscava reconstruir-se em sua relação com a saúde e a identidade feminina (Guillo, 2013, apud Muñoz & Guerrero, 2021, p.4).

Com isso, as feministas menstruadoras mesmo reivindicando a resignificação corporal em relação a menstruação, noto que o gesto de buscar um novo sentido no “sagrado feminino” parte de uma apropriação dos saberes originários e não como reconhecimento e ter uma ruptura com a colonialidade do corpo e significação sob a menstruação. Por isso, entendo que existe um perigo na análise dos círculos de mulheres¹⁷ que tratam da

¹⁷ A crítica aos círculos de mulheres que abordam a menstruação, especialmente aqueles vinculados ao discurso do “sagrado feminino”, parte do entendimento de que, ainda que proponham uma ruptura simbólica com leituras biomédicas e patriarcais, frequentemente incorrem na apropriação indevida de cosmopercepções e práticas espirituais originárias. Essa apropriação ocorre quando saberes construídos por comunidades indígenas, afro-diaspóricas e outras tradições são deslocados de seus contextos históricos e políticos, esvaziados de suas

menstruação pois, através do discurso “alternativo” de autocuidado, pode ocorrer de haver apropriação indevida das cosmopercepções construídas por comunidades tradicionais.

Em relação à discussão teórica, percebo que as duas publicações tensionam os modos tradicionais de compreender a menstruação, da mesma forma que desestabilizam o próprio cânone sociológico tradicional e feminista ao proporem o olhar para o corpo racializado, como o indígena, e forma da norma binária. É por isso que as autoras recorrem a pensadoras como María Lugones, Rita Segato, Ochy Curiel e Julieta Paredes para pensar a colonialidade do corpo racializado e a crítica à hegemonia do feminismo ocidental.

Diante do que foi analisado, percebo que os dois textos aqui discutidos rompem radicalmente com as bases da epistemologia biomédica ao deslocarem a menstruação do campo da fisiologia individual para o campo da cosmopolítica, da ancestralidade e do cuidado coletivo. O texto de Soares (2019) é, para mim, um marco não só por ser escrito por uma mulher indígena a partir do seu próprio corpo e território, mas por devolver ao sangue sua dimensão política e encantada, recusando o modelo binário e hierárquico de gênero. Da mesma forma que, o trabalho de Castillo Muñoz e Mora Guerrero (2021) mostra as tensões internas aos próprios discursos feministas e ativistas sobre menstruação, evidenciando como o desejo de reconexão com o “sagrado feminino” pode acabar reiterando formas sutis de colonialidade quando não reconhece os saberes originários como fonte viva e autônoma de teoria. Nesse estudo com o coletivo *Círculo Hijas de la Luna*, Castillo-Muñoz e Mora-Guerrero (2021, p. 3-5) mostram que parte das feministas menstruadoras busca, na cultura mapuche, referentes simbólicos que associam a menstruação ao “natural”, ao “sagrado” e ao “benéfico” por exemplo, à fertilidade, à complementaridade dos sexos e a ritos como o *katan pilun*¹⁸. Essas referências são mobilizadas como estratégia de reconciliação corporal e resistência ao capitalismo-colonial, mas, segundo as autoras, correm o risco de se converter em apropriação arbitrária quando descoladas de seu contexto histórico-territorial e ajustadas a um projeto de libertação moldado pela lógica ocidental (p. 5). Tal apropriação, alertam, pode reeditar o padrão de colonização indígena, sobretudo quando se ignora que os significados do menstrual nas cosmologias mapuche foram também transformados pela colonização. As autoras defendem que um diálogo intercultural genuíno

dimensões territoriais e transformados em práticas “alternativas” de autocuidado, sem o devido reconhecimento ou diálogo com as comunidades de origem, reproduzindo, assim, a colonialidade do corpo e do saber.

¹⁸ *Katan pilun* é uma tradição feminina mapuche que consiste em “romper as orelhas e colocar aros como signo de fertilidade” (GARCÍA; ROJAS, 2014, apud CASTILLO-MUÑOZ; MORA-GUERRERO, 2021, p. 7). No contexto do estudo, aparece como prática associada ao caráter sagrado da menstruação e à sua dimensão de bênção para o povo, vinculando o corpo das mulheres aos ciclos de fertilidade da terra.

exige “descentrar a razão ocidental” e evitar a sobreposição de uma cultura sobre a outra (p. 5).

Tanto Soares (2019) quanto Castillo-Muñoz e Mora-Guerrero (2021) deslocam a menstruação do enquadramento biomédico e individualizante, recolocando-a em redes de sentido mais amplas, que articulam corpo, território, espiritualidade e relações comunitárias. No entanto, enquanto Soares escreve a partir de um lugar de enunciação indígena, fazendo do sangue uma categoria política e cosmológica inseparável da língua e das práticas do povo Karipuna, Castillo-Muñoz e Mora-Guerrero evidenciam as tensões e assimetrias que emergem quando saberes originários são mobilizados em espaços coletivos onde a hegemonia epistêmica ainda é branca e urbana. Assim, ao mesmo tempo em que revelam a potência da menstruação como campo de disputa simbólica e anticolonial, também alertam para o risco de que esse campo seja capturado por lógicas ocidentalizadas de apropriação cultural. Reunidos, esses trabalhos não apenas reafirmam a urgência de descolonizar as leituras sobre o corpo e o sangue menstrual, mas também convocam a um cuidado ético e político na construção de diálogos interculturais, de modo que o reconhecimento das epistemologias originárias não se converta em mais uma expropriação.

2.2.3 Eixo 3: Análise simbólica/interpretativa

Os três textos aqui analisados têm como alicerces principais a crítica às interpretações simbólicas e políticas da menstruação e do corpo que menstrua, entendendo como território a ser reapropriado a partir do deslocamento das abordagens histórico-simbólicas sob a menstruação.

Foi uma grande surpresa o achado do texto *Menstruação decolonial*, de Núria Calafell Sala (2020), entendendo que esse trabalho parte da perspectiva de enxergar a menstruação pela lente da decolonialidade. Importante falar que, ao situar *Menstruação decolonial* (Calafell Sala, 2020) em um eixo distinto dos trabalhos de Soares (2019) e de Castillo-Muñoz & Mora-Guerrero (2021), torna-se possível explicitar diferenças relevantes de locus de enunciação. Nos dois primeiros casos, trata-se de perspectivas ancoradas em cosmo percepções indígenas que operam a partir de um ser não colonial isto é, de sistemas de conhecimento que não foram constituídos originalmente pela modernidade/colonialidade, ainda que tenham sido atravessados e transformados por ela. Já no caso de Calafell Sala (2020), a proposta inscreve-se no campo do ser decolonial, formulada por uma autora europeia que, ciente de sua localização epistêmica, busca tensionar e desestabilizar narrativas

eurocentradas sobre a menstruação. Essa distinção não supõe hierarquia de validade entre as abordagens, mas reconhece que, enquanto o ser não colonial fala desde a continuidade de um horizonte epistemológico originário, o ser decolonial constitui-se como gesto crítico formulado a partir de dentro das estruturas coloniais, exigindo deslocamentos, traduções e diálogos interculturais para confrontá-las.

A partir disso, os autores que aparecem no referencial teórico deste texto são compostos por autores decoloniais como Walter Mignolo (2007), cuja noção de “oposição deslocada” sustenta o argumento de que o saber corporal pode criar fissuras no pensamento único da modernidade ocidental. Também é presente no trabalho a socióloga e parteira tradicional Pabla Pérez San Martín, sendo a principal autora na América Latina que pensa a menstruação a partir dos sentidos comunitários. Da mesma forma que no texto está presente autores como, Silvia Federici, Rita Segato e Eugenia Tarzibachi, como referências da ideia de que a menstruação é um ponto de inflexão para compreender as interseções entre gênero, poder, linguagem e colonialidade.

A proposta do texto reflete uma crítica ao ativismo menstrual discutido por Bobel (2010), e a partir disso entendendo como o corpo que menstrua passou a ser construído dentro deste movimento na América Latina, que tem como grande alicerce a Ginecologia Natural como uma proposta epistemológica contra-hegemônica que questiona a lógica biomédica, colonial e patriarcal dominante sobre os corpos menstruantes. Ela afirma que essas práticas “reivindicam sob as premissas de um empoderamento feminino, de uma autogestão da saúde e de um gozo corporal” (p. 1). A Ginecologia Natural, nesse sentido, é apresentada como “uma proposta epistemológica intersticial” (p. 5), que não apenas critica os abusos da ginecologia moderna, historicamente dominada pela perspectiva masculina, mas também rompe com a patologização do ciclo reprodutivo feminino. A autora se interessa não só pelos conteúdos gerados pela Ginecologia Natural, mas pelos modos de produção e circulação desses saberes entre as pessoas que menstruam, nos quais ela cita ao longo do texto fanzines, blogs, círculos de mulheres, manuais de ginecologia popular etc.

Segundo Calafell, esse movimento busca ressignificar a menstruação por meio do autoconhecimento, do autocuidado e da reconexão com saberes ancestrais e espirituais, operando como uma prática de descolonização do corpo, do ser e do saber. Sobre isso, importante falar que a Ginecologia Natural aparece na América Latina como um movimento sociocultural e político a partir da reivindicação do corpo e dos saberes tradicionais, ela fala:

Vale esclarecer que entendo a GN como um exemplo do que Walter Mignolo chamou de uma “[...] oposição deslocada” (MIGNOLO, 2007, p. 33) ao

pensamento único, ou seja, como uma forma de resistência que cria alternativas de racionalidade ética nas quais valores tradicionalmente produzidos como intangíveis (amor, cuidado, ecologia, por exemplo) são recuperados, ao mesmo tempo em que geram diálogos conflituosos em relação às condições neoliberais de existência. (Calafell, 2020, p.4)

A Ginecologia Natural, nesse sentido, se apresenta como movimento que emerge nos territórios da Abya Yala, onde parte da classe média latino-americana, especialmente mulheres urbanas, começa a reivindicar o corpo e os saberes tradicionais como formas de resistência. Entretanto, a autora não idealiza esse processo, entendendo que ela reconhece as limitações do movimento, apontando que a Ginecologia Natural é um fenômeno ocidentalizado, marcado por sua inserção em redes brancas, cisgêneras, héterossexuais e com acesso a plataformas de difusão e, portanto, não pode ser tomada como universal.

Calafell analisa materiais produzidos por coletivos feministas que atuam com ginecologia natural — fanzines, blogs, cartilhas, rodas, cursos online, mapas corporais — é nesse sentido que ela faz a proposta de uma menstruação decolonial a partir da mostra como essas produções tensionam os modos de subjetivação promovidos pela ginecologia tradicional. Sobre a menstruação decolonial ela fala:

Assim, a redefinição da menstruação continua a ser proposta num sentido criativo em vez de — ou não apenas — reprodutivo; o autoconhecimento, a autoexploração e o autocuidado são defendidos como ferramentas para reapropriar o conhecimento/poder corporal que é considerado expropriado e ideologicamente colonizado; o prazer carnal feminino é visibilizado; e os abusos de poder na ginecologia, uma disciplina moderna dominada pelo olhar masculino, continuam a ser denunciados. [...]

Assim, a GN pode ser entendida como uma prática de descolonização do corpo, do ser e do conhecimento. (Calafell, 2020, p. 4-5)

Entretanto, Calafell aponta que a Ginecologia Natural, apesar de reivindicar um posicionamento contra-hegemônico e de propor práticas de descolonização do corpo, do ser e do conhecimento, circula majoritariamente em contextos urbanos, brancos e de classe média. Os saberes indígenas e afrodescendentes aparecem como inspiração, como referência simbólica ou espiritual, mas raramente como epistemologias construídas pelos sujeitos que compõem essa estrutura das narrativas.

Essa análise sobre a menstruação decolonial expõe que, mesmo nos discursos nos círculos de mulheres brancas-ciscentradas que não tem a proposta de rompimento com a colonialidade e que a ginecologia natural não é utilizada como ruptura do saber patriarcal,

persiste uma lógica de centralidade do corpo cis branco como sujeito político da menstruação. Sobre isso, Calafell faz uma crítica dizendo que:

Esta concepção essencialista da menstruação, em que a ligação entre a condição feminina e a materialidade dos corpos sexuais é insistentemente taxada, é, talvez, a característica mais definidora destas propostas, embora os exemplos anteriormente mencionados por Souza et al. e o Fanzine Coletivo nos permitem vislumbrar o ar de mudança. Independentemente de concordarmos ou não com esta lógica, a verdade é que, hoje, considero extremamente interessante relê-la como estratégia de reescrita dos padrões neoliberais de subjetivação e gestão das corporeidades. (Calafell, 2020, p. 6)

Isso cria um paradoxo, ao mesmo tempo em que alguns coletivos de mulheres usam a ginecologia natural para romper com a ginecologia tradicional e suas práticas normativas, outros grupos reforçam outra normatividade, sendo a de um corpo menstruante “politizado” que ainda é atravessado por marcadores de privilégio e que se apropria da cosmopercepção de comunidades tradicionais para retomar a menstruação como experiência do corpo e território.

Os dois textos seguintes, estão presentes na Categoria 2 porque, ao contrário de produções que analisam a menstruação a partir de perspectivas etnológicas específicas ou de cosmopercepções indígenas, eles trabalham com valores, crenças e saberes produzidos por mulheres em outros contextos. Em *Entre vergonhas e silêncios e De sangrias, tabus e poderes segredado: Práticas e representações que mulheres produzem na experiência da menstruação* (Fáveri & Venson, 2007), a menstruação é tratada como experiência que atravessa diferentes gerações e contextos sociais, marcada por estigmas, tabus e silenciamentos. O foco desta publicação está em interpretar simbolicamente a menstruação e compreender como as mulheres constroem significados para ela em suas vidas, a partir de narrativas, memórias e práticas cotidianas.

Assim, a menstruação é lida como um fato social, cujo significado é construído nas práticas cotidianas, nas convenções culturais e nos códigos de comportamento que organizam o corpo feminino. Logo nas primeiras páginas, Fáveri e Venson são claras ao afirmar:

A menstruação, como manifestação do corpo, é o que é na cultura; portanto, seus significados somente podem ser lidos no contexto de uma dada cultura: a linguagem, os signos, as convenções, os códigos, os adornos, os cheiros, os comportamentos, os gestos – são todos dispositivos culturais (Fáveri & Venson, 2007, p. 75).

As autoras trabalham a partir de entrevistas e relatos de mulheres, destacando como o ciclo menstrual é atravessado por vergonha, silêncio e restrições, especialmente no contexto

cultural do sul de Santa Catarina. É um trabalho com forte base nos estudos de gênero e na história cultural, mobilizando autoras como Joan Scott (gênero como categoria analítica), Michelle Perrot (silêncios do corpo feminino), Linda Nicholson (historicização das categorias “mulher” e “gênero”), Thomas Laqueur (história das distinções sexuais), Anne Fausto-Sterling (corpo e biologia como construções culturais), Guacira Lopes Louro (corpos e sexualidades construídas culturalmente) e Susan Sontag (doença como metáfora). Esse arranjo teórico mostra que o texto constrói os sentidos do corpo e menstruação a partir dos estudos feministas, dos estudos de gênero e das bases canônicas da sociologia e história do corpo.

Ao observar a forma como gênero é trabalhado, percebo que o texto utiliza “mulher” como categoria homogênea, não problematizando a cisnormatividade nem ampliando a análise para corporalidades trans ou não-binárias. As mulheres que falam são mulheres cis, majoritariamente brancas, e situadas num recorte urbano e escolarizado, ainda que em diálogo com vivências rurais. Embora ainda que de modo breve, a raça aparece como uma possibilidade de pensar como categoria que atravessa a experiência menstrual de outros corpos, mas sem aprofundamento. Na página 73, ao citar Nicholson (2000), reconhecem que o que é comum entre mulheres não pode ser reduzido ao sexo, e que as diferenças entre elas se articulam também a partir de categorias como classe e raça. Esse reconhecimento, embora importante, não se converte em um eixo analítico estruturante do texto. Trata-se de uma menção teórica que aponta para a necessidade de romper com a universalização da categoria “mulher” e de considerar experiências múltiplas, mas que não se traduz em investigação empírica ou aprofundamento conceitual sobre a racialização da menstruação. Assim, ainda que o texto se distancie de um essencialismo biológico, ele não chega a deslocar o pensamento para uma perspectiva que articule gênero, raça e classe como categorias interdependentes.

A hegemonia biomédica, por sua vez, não é reforçada diretamente, mas também não é desmontada. A crítica que as autoras propõem é cultural: problematizam a vergonha e o silêncio que marcam a menstruação, mas não interrogam de modo estrutural a própria biomedicina enquanto regime de saber. Não há diálogo com epistemologias feministas negras, indígenas ou decoloniais. A disputa epistemológica aqui não é entre medicina e outros saberes, mas entre diferentes formas de interpretar a menstruação no interior da cultura.

No texto *De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica*, de Cecília M. B. Sardenberg (1996), percebo que a autora mobiliza a

tradição da antropologia simbólica em diálogo com debates feministas clássicos para compreender a menstruação como fenômeno culturalmente moldado. A perspectiva central é a de que o sangue menstrual não pode ser lido de forma isolada ou puramente naturalizante, pois ele adquire sentido no interior de sistemas de crença, práticas sociais e relações de gênero. Como afirma a autora:

No caso das crenças e práticas relativas à menstruação, torna-se fundamental levar essa lógica em consideração, uma vez que ela geralmente envolve elementos constituintes das ideologias de parentesco e da reprodução, dos modelos nativos sobre o corpo masculino e feminino (ou corpos de gênero) e, assim, das relações e ideologias de gênero, que podem ser combinados e recombinaados de uma sociedade ou época para outra de maneira diversificada. (Sardenberg, 1996, p.332)

Assim, noto que o texto recusa a ideia de um corpo biológico universal, entendendo que o corpo, ainda que seja o ponto de partida inevitável, está sempre atravessado por símbolos, tabus e práticas culturais que redefinem continuamente a experiência menstrual. Para Sardenberg, o corpo não é negado como materialidade, mas nunca aparece como dado bruto ou neutro, porém ele é sempre significativo e significado, ou seja, um corpo que é vivido a partir de referências simbólicas e sociais que o moldam, o disciplinam e o classificam. É nesse sentido que a autora mobiliza o conceito de **ordens prático-simbólicas**, para destacar que a menstruação adquire sentidos diversos conforme os sistemas de crença, as ideologias de parentesco e os modelos de gênero que organizam cada sociedade. Sobre esse conceito, ela fala:

Tal qual ocorre quando se move um caleidoscópio, isso resulta em configurações sócio-culturais ou ordens prático-simbólicas da menstruação bastante diferentes. E, na medida em que elas são interiorizadas no processo de socialização e enculturação, pode-se afirmar que, embora 'sangrar todo mês' seja destino de toda e qualquer mulher, a experiência vivida da menstruação será significativamente diferente para mulheres situadas em diferentes contextos históricos, culturais, sociais. (Sardenberg, 1996, p.332)

Procedendo dessa maneira, observa-se que, embora as ordens prático-simbólicas da menstruação variem consideravelmente de uma sociedade ou época para outra, há alguns aspectos ou elementos que se mantêm constantes, e que acredito serem de fundamental importância para a análise da construção social dos gêneros. O mais óbvio, é claro, diz respeito

ao fato de que a menstruação, por ser uma característica exclusiva e universal das fêmeas da espécie, constitui-se como um fator demarcador das diferenças, fator esse universalmente reconhecido pela cultura e apropriado na vida social. Sem dúvida, homem nenhum vivencia algo semelhante, razão pela qual a menstruação se destaca como uma das principais características da biologia feminina em torno das quais se constroem as noções culturais sobre as diferenças de gênero e se legitima a condição social da mulher. (Sardenberg, 1996, p.335).

Percebo que a autora explicita um dos pontos centrais de sua abordagem: a menstruação como marcador biológico apropriado culturalmente para construir e legitimar desigualdades de gênero. Essa perspectiva é importante porque mostra como o sangue menstrual, embora variável nos significados, é constantemente mobilizado para demarcar fronteiras de gênero e sustentar normas sociais. Ao mesmo tempo, noto que o texto não tensiona a categoria “mulher” nem questiona a naturalização da associação entre menstruação e feminilidade. Trata-se de uma formulação que ainda opera no interior de um feminismo que reconhece o gênero como construção social, mas mantém como ponto de partida um corpo cis e binário.

O ponto central é que a menstruação, para Sardenberg, não é um simples fato fisiológico, mas um fenômeno que só adquire sentido no interior de sistemas culturais específicos. Para isso, a antropóloga retoma os estudos etnográficos de autores como Malinowski (1982), Mead (1968), Nimuendajú (1946) – para mostrar que, em diferentes contextos, o sangue menstrual é associado a noções diversas, sendo impureza, perigo, fertilidade, poder. O conceito de **ordens prático-simbólicas** é chave na análise da menstruação, tal como o materno ou o morrer, é uma prática atravessada por códigos e significados socialmente construídos, que estruturam identidades e ideologias de gênero. A partir de Mary Douglas e Sherry Ortner, a autora reforça que as classificações simbólicas (puro/impuro, interior/exterior, masculino/feminino) operam como dispositivos de controle social sobre o corpo menstruante.

Quanto à hegemonia biomédica, há um tensionamento importante. Sardenberg evidencia que a vinculação entre menstruação e reprodução é recente e dependeu de avanços tecnológicos, como aponta ao citar Sílvia Ferreira, desmontando a ideia de que a visão biomédica é universal ou atemporal. A autora mostra que o discurso médico sobre a menstruação não é estático, pois ele se reorganiza de acordo com interesses econômicos, científicos e sociais de cada época. Nesse sentido, ela afirma:

Por certo, nessa luta pelo controle do poder simbólico sobre a menstruação, estão em jogo os interesses das indústrias farmacêuticas e de outros detentores do poder econômico que têm a lucrar com a crescente medicalização dos fenômenos relativos à vida procriativa da mulher. Mas não se há de pensar que esses interesses são sempre harmônicos. Muito ao contrário: se é do interesse dos fabricantes de anticoncepcionais, sobretudo daqueles que alteram sobremaneira ou suprimem por completo a menstruação, retratá-la como inútil ou não condizente com a 'mulher moderna', à indústria de hormônios (estrogênios), dirigidos às mulheres na menopausa, interessa ressaltar os males do não menstruar (Sardenberg, 1996, p. 342).

Percebe-se que ela reconhece que a biomedicina é um campo atravessado por disputas políticas, econômicas e simbólicas. Diante desse contexto, expõe que a medicalização não é apenas um fenômeno técnico, mas um projeto de controle e circulação de poder sobre corpos menstruantes. No entanto, a crítica à indústria farmacêutica não é acompanhada de um deslocamento epistemológico que incorpore saberes menstruantes não ocidentais, negros, indígenas ou trans. O corpo que está em jogo continua sendo o corpo cis branco, normativo, inserido na lógica do consumo e da “mulher moderna”.

2.3 Cisnorma e silenciamento dos corpos dissidentes

Diferente dos tópicos anteriores deste capítulo, em que me concentrei na análise dos textos específicos, aqui abro uma encruzilhada para que me permita formular as inquietações que atravessaram minha leitura até aqui. Não se trata, portanto, de seguir com a análise dos textos analisados, mas de criar um espaço de elaboração teórica onde posso situar conceitos e atravessamentos que considero centrais para tensionar os limites da própria produção acadêmica sobre menstruação.

Foi ao longo do processo de leitura e análise, justamente pelas ausências que saltavam mais do que as presenças, que percebi o quanto certas experiências corporais seguem sendo apagadas mesmo nas abordagens ditas críticas. O corpo que sangra continua sendo, majoritariamente, representado como um corpo cis, branco e heterorreprodutivo, mesmo quando a proposta declarada é de romper com padrões normativos. Vejo o quanto a cisgeneridade aparece como um ponto epistemológico, quase nunca nomeado, mas sempre pressuposto como horizonte de inteligibilidade, da mesma forma, que a racialização do corpo

que menstrua é recorrentemente silenciada, como se o sangue escorresse da teoria sem passar pelo crivo do racismo e da colonialidade.

É justamente por isso que proponho este tópico como um giro necessário para dizer que não é possível pensar menstruação sem racializar, transgenerificar e territorializar o corpo. De forma que, o sangue, longe de ser uma substância neutra ou metafórica, tornou-se um marcador da ordem colonial moderna que classifica, hierarquiza e governa corpos. Corpos que sangram fora da norma, sendo corpos transmasculinos, corpos não binários, corpos negros, indígenas, gordos, periféricos.

É neste cenário que penso a noção de corpo monstro de (Mombaça, 2021) e de menstrunormatividade (Persdotter, 2020), como ferramenta para pensar a potência política do corpo que sangra fora da norma e nomeá-lo como dissidência monstruosa. Com esses referenciais, proponho deslocar o foco da menstruação como fator fisiológico para pensá-la como experiência situada, indisciplinável e perigosa para os regimes da colonialidade do saber, do corpo e da menstruação.

Como vimos, mesmo as críticas ao tabu do sangramento tendem a reafirmar, de forma silenciosa, os limites da cisnormatividade, ao tomarem a mulher cis como sujeito presumido da menstruação. Em geral, esse tabu é descrito como uma imposição que recai sobre as mulheres cisgênero, socializadas para esconder seus fluxos, silenciar seus sinais corporais e performar uma feminilidade. No entanto, mesmo em análises críticas que denunciam a medicalização e o silenciamento da menstruação, permanece, quase sempre implícita, a suposição de que menstruar é algo que pertence exclusivamente às mulheres cis reforçando, assim, uma cisgeneridade naturalizada como ponto de partida epistemológico. Como aponta Berenice Bento: “o processo de heteronormatividade, ou seja, a produção e reiteração compulsória da norma heterossexual, inscreve-se nessa lógica, supondo a manutenção da continuidade e da coerência entre sexo/gênero/sexualidade” (Bento, 2017, p. 325).

Essa coerência suposta entre corpo, identidade e função biológica ditada pela heteronormatividade é o que permite que a cisgeneridade atue como marcador invisível, mas estruturante, nas narrativas sobre menstruação. É ela que sustenta o silenciamento de corpos que sangram fora da norma, ao reforçar a ideia de que a menstruação é, por definição, um fenômeno exclusivamente cisgênero.

A partir dessa norma, entendo que a vergonha e o silenciamento que incidem sobre corpos transmasculinos, não binários e intersexo que menstruam são evidências centrais da violência epistemológica produzida por um sistema heteronormativo e ciscentrado que ignora

impossibilita a existência desses corpos fora do enquadramento cis nas publicações sobre menstruação, nas políticas públicas e no cotidiano.

Em vista disso, vejamos que dos 10 trabalhos analisados apenas 4 deles trazem a crítica da experiência da menstruação para além do corpo cis. O que vejo é que a maioria das publicações mantém a cisnorma como ponto de partida não declarado. Isso significa que “pessoa que menstrua” e “mulher” continuam sendo usadas de forma intercambiável, ignorando a pluralidade de corporalidades que vivenciam o ciclo menstrual.

Em diálogo a isso, Viviane Vergueiro (2016) descreve sobre cisgeneridade como a identidade de gênero daquelas pessoas cuja “experiência interna e individual do gênero” corresponde ao “sexo atribuído no nascimento”, mas alerta que o uso do conceito não visa essencializar ou patologizar pessoas cis, e sim tornar visível a norma invisível que rege a inteligibilidade dos corpos (Vergueiro, 2016, p. 252). Segundo Vergueiro, não é produzir uma “identidade cisgênera” como contraponto às identidades trans, mas criar ferramentas críticas que permitam nomear a posição de privilégio e a suposta neutralidade dos corpos cis, sobretudo no que diz respeito à linguagem e às experiências, como nos casos em que se usa termos como “mulher de verdade” ou “corpo biológico” para deslegitimar pessoas trans.

Diante da heteronormatividade e cisnormatividade postas, penso que as experiências envoltas da vergonha e do tabu de sangrar para corporalidades fora da norma, não é apenas socialmente construído, mas um efeito de um regime epistêmico cisgenerificado e heteronormativo, que define quais corpos que menstruam são reconhecidos como legítimos e quais são vistos como monstruosos ou mesmo impossíveis.

Essa cisgeneridade não precisa ser nomeada para funcionar, pois ela está incorporada à própria estrutura dos discursos, aos termos que utilizamos, aos sujeitos que tomamos como referência e à gramática biomédica e binária que molda o entendimento do que é um “corpo que menstrua”, mantendo esse modelo que associa automaticamente menstruação à feminilidade, útero à mulher, e sangue à identidade “natural”.

No ano de 2022, a filósofa e teórica feminista Djamila Ribeiro, uma das vozes mais importantes do feminismo negro brasileiro contemporâneo, publicou uma coluna no jornal Folha de São Paulo posicionando-se contra o uso da expressão “pessoas que gestam”. Em seu argumento, Djamila defendeu que esse tipo de linguagem “apaga as mulheres” e contribui para um suposto esvaziamento das pautas feministas, ao deixar de nomear a categoria política “mulher” como sujeito do feminismo. Chamo atenção para esse acontecimento como exemplo do que venho discutindo ao longo deste subtópico entendendo que universalmente a cisgeneridade organiza quem pode ser considerado sujeito político reconhecido através do

discurso. Como mostra o texto “*Pessoas que menstruam e o lugar de falha*”, publicado pela intelectual Dhuzati no blog *Milharal* (2022), esse tipo de discurso comum dentro dos movimentos de mulheres cis, perpetua a ideia de que o corpo que menstrua é, necessariamente, um corpo de mulher cis, e que qualquer tentativa de nomear outras experiências corporais com a menstruação seria uma ameaça à luta feminista. No entanto, como denuncia Dhuzati:

[...] Esta narrativa resgata e impulsiona o que há de pior nos feminismos: a negação da materialidade da experiência trans e das violências a ela imputada. [...] o que fica explícito é que essa turminha “do apagamento da categoria mulher” lida com a conquista de direitos e o reconhecimento de novos sujeitos nas políticas públicas como ameaça da mesma forma que a extrema-direita, quando diz que a ideologia de gênero vai destruir a família. Ambas se encontram não só pela cisgeneridade, mas também pelo método de usar o poder de fala (e escrita) para violentar pessoas [...] (Dhuzati, 2022, s/p).

Nesse sentido, a crítica feita por Djamila revela as disputas em torno da linguagem, da política e do sujeito, no qual atualiza a ideia de que quem menstrua é necessariamente a mulher cisgênera, assim ignorando as experiências das corporalidades dissidentes.

Como venho discutindo neste subtópico, a cisgeneridade e a heteronormatividade operam de forma silenciosa como regimes de coerência compulsória entre sexo, gênero e sexualidade (Bento, 2017), estruturando não apenas os discursos biomédicos e estatais, mas também muitas formulações feministas.

Diante de tudo isso, me interessa explorar como corpos dissidentes que sangram podem ser pensados como monstros a partir da lente da cisgeneridade. Essa virada se torna ainda mais urgente quando considerada à luz do conceito de *menstrunormativity*¹⁹, elaborado por Persdotter (2020), que oferece uma lente para compreender como múltiplas e contraditórias normatividades produzem uma ideia de menstruação “correta” e, por consequência, posicionam como monstruosos todos os corpos e experiências que escapam desse ideal.

Segundo Persdotter, a menstrunormatividade é o sistema social hegemônico que organiza e estratifica a menstruação, estabelecendo quem pode menstruar, como deve menstruar e em quais condições essa menstruação será considerada legítima. Na conceitualização do termo ela fala:

¹⁹ Menstrunormatividade

Proponho que usemos o neologismo *menstrunormatividade* para nos referirmos ao sistema social hegemônico de múltiplas e contraditórias normatividades que ordenam e estratificam a menstruação e o ato de menstruar. Trata-se da multiplicidade de normas sociais, médicas e estatísticas entrelaçadas, discursos e imperativos que constroem certas formas de entender e experienciar a menstruação como ideais/corretas/saudáveis/normais e moralmente superiores — e outras como erradas/não saudáveis/anormais ou monstruosas. (Persdotter, 2020, p.358, tradução minha)

Trata-se de uma normatividade que opera de maneira paradoxal, pois exige que a menstruação seja ao mesmo tempo natural e invisível, saudável e silenciosa, funcional e privada. Isso significa que a figura ideal do *menstrunormate* é o sujeito que sangra do jeito certo. Sobre isso a autora ainda expressa que

diferente dos casos da hetero- e cisnormatividade, o *menstrunormate* não é a pessoa menstruante em si, mas o “tipo certo” de menstruante, por exemplo: uma mulher cis com ciclo regular de 28 dias, que oculta todas as evidências da menstruação. (Persdotter, 2020, p.360, tradução minha)

No entanto, é isso que serve como parâmetro de inteligibilidade e legitimidade para todas as experiências menstruais. Como a própria autora aponta, não há ninguém que realmente corresponda a esse modelo; o que existe, de fato, é uma multiplicidade de corpos e experiências posicionadas como desviantes, anormais, incorretas ou monstruosas.

Porém, na construção teórica da *menstrunormatividade* está a figura do *menstrunormate*. Um ideal normativo de quem menstrua da “forma certa”, no “tempo certo”, com “ciclo regular”, “sem incômodo visível” e com uma performance adequada de feminilidade silenciosa. No entanto, ao analisar os discursos que regulam a menstruação, a autora revela um paradoxo central: o *menstrunormate* é, simultaneamente, aquele que **não menstrua** — porque o ideal é não vazar, não exalar, não mostrar — e aquele que **menstrua**, porque a menstruação, enquanto marcador de feminilidade naturalizada, também é exigida como prova de saúde, normalidade e identidade feminina. Sobre isso ela fala:

O *menstrunormato* é cisgênero, mas a pessoa menstruante cisgênero (mulher) também é monstruosa, já que essa posição de sujeito é vista como indevidamente privilegiada em muitos espaços feministas. Assim, você é monstruoso se menstrua e não se identifica como mulher, e se menstrua e se identifica como mulher. O monstro menstrual é, portanto, simultaneamente menstruante e não menstruante, feminina e não feminina, que sangra demais

e de menos, muito cedo e muito tarde, com muita dor e pouca dor, que é ao mesmo tempo muito orgulhosa e muito envergonhada, transgênera e cisgênera. (Persdotter, 2020, p. 397-398, tradução minha)

Nota-se que a autora controí esse paradoxo para *menstrunormatividade*, no qual trata-se de uma construção social do sujeito que menstrua “da forma correta” geralmente uma mulher cisgênero com ciclo regular, que oculta seu sangue, sofre em silêncio e discreta, e *menstrunormate* é aquele que não menstrua. Ou seja, espera-se que a pessoa menstruante exista como corpo funcional e saudável, mas que não deixe marcas e, ao mesmo tempo, que reafirme sua menstruação como um traço natural da feminilidade cis.

Diante dessas formulações, observo que o conceito de *menstrunormatividade*, tal como proposto por Persdotter (2020), revela não apenas a impossibilidade de ocupar o lugar do “menstruante ideal”, mas também os efeitos da norma que regula quem pode sangrar, como, quando e com quais consequências. Em vez de ampliar a compreensão da menstruação como uma experiência plural, os discursos médicos, ativistas e até mesmo feministas frequentemente reafirmam, ainda que de forma velada, a cisgeneridade como centro organizador da legitimidade menstrual. Diante da impossibilidade do *menstrunormato*, resta reconhecer que todos os corpos menstruantes são, de algum modo, construídos como monstros, mas que essa monstrosidade é diferencialmente punida, silenciada ou estetizada conforme os marcadores de raça e gênero.

É nesse ponto que a proposta de Jota Mombaça sobre a monstrosidade como modo de habitar o mundo se torna central para esta análise. Jota Mombaça (2021), escreve sobre o *corpo monstruoso* como uma categoria política e existencial para pensar a dissidência de gênero, a violência colonial e os limites da inteligibilidade normativa. Em seu texto *Na Quebra*, Mombaça escreve: “Este sentido quebrado de si que acompanha o meu movimento no mundo como corpo monstruoso, de presença aberrante e desobediente de gênero, marca, enfim, um outro modo de habitar e enfrentar o mundo” (Mombaça, 2021, p. 30).

A monstrosidade, tal como colocada, é uma condição vivida por corpos cuja existência desafia os sistemas de inteligibilidade e pertencimento criados pela cisgeneridade, pela branquitude e pela colonialidade. Entendo que, esse corpo monstruoso é, portanto, aquilo que interrompe os estudos normativos, escancarando a violência das estruturas que produzem corpos legíveis à custa da exclusão e apagamento de todos os outros. Assim, entendo que os corpos que menstruam fora da norma não apenas escancaram os limites da cisgeneridade como regime de verdade, mas encarnam o que corpo monstruoso, aquele que menstrua fora da norma de corpo, transgressivos e racializados.

Nesse cenário, a presença do sangue menstrual em corpos transmasculinos não é interpretada como variação, mas como quebra da gramática cisgênera da inteligibilidade corporal. Para a cisgeneridade, esses corpos não deveriam sangrar e, quando o fazem, produzem uma crise no modo como a cultura, a ciência e até setores do feminismo definem o que é um “corpo que menstrua”. A resposta hegemônica é o silenciamento. Como escreve Jota Mombaça (2021, p. 30): “o corpo monstruoso, de presença aberrante e desobediente de gênero, marca, enfim, um outro modo de habitar e enfrentar o mundo”. Se a heteronormatividade exige a coerência entre sexo e gênero (Bento, 2017), a cisnormatividade exige que essa coerência seja naturalizada a ponto de se tornar invisível.

É fundamental explicitar que o que está em disputa aqui não é apenas o reconhecimento de sujeitos menstruantes diversos, mas a própria definição de quais vidas importam na formulação de pesquisas sobre menstruação, políticas públicas, nas práticas de saúde, na educação e nas lutas feministas. O silenciamento da menstruação em corpos que não performam a cisgeneridade, especialmente corpos transmasculinos, não binários, negros e indígenas, não é apenas um descaso epistêmico. É uma tecnologia de produção da não existência política. No caso de corpos cis negros, a menstruação também é carregada de camadas históricas de desumanização. Como denunciam autoras como Patrícia Hill Collins (2019), o corpo negro foi sistematicamente construído como hiperfêtil, hipersexualizado e incapaz de autonomia reprodutiva. Mulheres negras que menstruam não são reconhecidas como sujeitas dignas de cuidado, mas como corpos a serem controlados, higienizados ou explorados. A menstruação, nesses corpos, não é vivida como expressão de saúde, mas como marcador de perigo social, de pobreza e de reprodução.

Sendo assim, pensar nos corpos que menstruam como corpos monstruosos é afirmar a menstruação como experiência que desestabiliza a gramática cis-heteronormativa e branca do corpo. Sendo assim, pensar nos corpos que menstruam como corpos monstruosos é afirmar a menstruação como experiência que desestabiliza a gramática cis-heteronormativa e racializada do corpo. É romper com a expectativa de que o corpo menstruante seja um corpo dócil, cis, branco, reprodutivo, higienizado e regulado por normas biomédicas e sociais. Como lembra Nascimento (2021):

Afirmo que, dentro dos feminismos, a categoria gênero sofre uma verdadeira disputa porque, para se constituir sujeita do feminismo, é necessário vivenciar experiências de mulheridades e feminilidades — dito de outro modo, pertencer ao gênero feminino. Mas como definir quem pode ou não ser sujeita do feminismo? Quais são as regras desses jogos de

definição e pertencimento? É possível definir as sujeitas do feminismo sem recorrer a uma matriz biológica? Esses tensionamentos promovem deslocamentos conceituais e políticos em torno da categoria gênero, e a existência das mulheres transexuais e travestis no feminismo perpassa por essas reflexões. (Nascimento, 2021, p. 19)

Essas questões que Nascimento tensiona ao feminismo a partir da categoria “mulher” se aplicam ao campo da menstruação pois, percebo que a menstruação é tratada como experiência legítima quando vivida no corpo cis normativo enquanto corpos transmasculinos, não binários menstruantes continuam fora do enquadramento teórico e político. É como se a própria possibilidade de falar sobre menstruação estivesse vinculada a uma cisgeneridade presumida.

Pensar a menstruação a partir de epistemologias transfeministas significa, portanto, mais do que reconhecer novos sujeitos. Significa desmontar o dispositivo cisnormativo que mantém a menstruação atrelada a uma lógica binária, branca e biomédica de feminilidade. Isso implica não só ampliar o sujeito político da menstruação, mas transformar o próprio enquadramento: deslocar a menstruação do lugar de marcador universal de gênero para o de experiência situada, enredada em raça, classe, territorialidade e dissidência. Penso que a provocação de Nascimento (2021) sobre a disputa da categoria “gênero” dentro do feminismo evidencia que, para se constituir sujeita do feminismo, é necessário vivenciar experiências de mulheridades e feminilidades. Essa reflexão é fundamental para pensar a menstruação, pois, considerando que é a partir do movimento feminista que se instaura o debate sobre saúde da mulher e dignidade menstrual, ainda hoje, em muitos feminismos e na produção acadêmica sobre menstruação, o sangue menstrual é utilizado como marcador biológico e simbólico da “verdadeira mulheridade”.

Olhar para os sangramentos de pessoas transmasculinas, não binárias, mulheres cis lésbicas, pessoas negras e indígenas e outras dissidências que não se encaixam nos parâmetros da feminilidade, raça e cisgeneridade hegemônica, é possível romper com a ideia de que menstruar é apenas uma função fisiológica associada à “natureza feminina”. Pelo contrário, nesses corpos, a menstruação interrompe a narrativa linear que associa útero à mulher, sangue à feminilidade e corpo a destino. Essa ruptura, para mim, é uma virada epistêmica que desloca a própria lógica que autoriza quem pode ser sujeito político e epistêmico da menstruação. A reflexão de Letícia Nascimento (2021) amplia esse debate ao incluir a categoria “travesti” e suas diversas expressões — travestis não binárias, mulheres

travestis ou simplesmente travestis — como possibilidades de autodeterminação de experiências que produzem *outriedades* dentro do feminismo, sobre isso ela fala:

[..]“outriedades” – termo que explicarei mais adiante e que prefiro usar para demarcar a produção de diferenças dentro do feminismo. O transfeminismo estabelece um diálogo de corpos dissidentes da cis-heteronormatividade com os feminismos, daí a ampla possibilidade de autodefinição. Assim, o transfeminismo reconhece que muitas performances e experiências não escritas dentro do termo “mulheridades” possam ser parte do feminismo, como as que se reconhecem dentro das travestilidades (travestigeneridades). (Nascimento, 2021, p.29)

O transfeminismo, como afirma Nascimento, estabelece um diálogo radical entre corpos dissidentes e os feminismos, criando um espaço em que múltiplas performances e experiências, não inscritas dentro da noção normativa de mulher, possam ser reconhecidas como parte do campo feminista. Isso inclui, por exemplo nos debates sobre menstruação, outras experiências que destoam da política do feminismo ciscentrado.

Ao trazer a noção de *outriedade*, Nascimento rompe com o confinamento político e epistêmico que o feminismo hegemônico historicamente impôs à categoria “mulher” e, por consequência, à própria menstruação. O transfeminismo, ao dialogar com corpos dissidentes da cisnorma, cria um espaço político e epistêmico no qual a menstruação deixa de ser um marcador biológico atrelado exclusivamente à feminilidade normativa para se afirmar como experiência plural, vivida e significada em múltiplas corporalidades. Nesse sentido, compreendo que o transfeminismo oferece uma lente potente para pensar a menstruação a partir da *outriedade*, isto é, de corpos outros que escapam à norma e que, justamente por isso, desestabilizam a gramática cis-heteronormativa e branca que domina as narrativas acadêmicas, políticas e até mesmo militantes sobre o sangue menstrual. Ao mesmo tempo, ele denuncia os limites da cisgeneridade como estrutura organizadora do saber, da política e da saúde menstrual, abrindo fissuras para uma epistemologia menstruante contracolonial.

2.4 Construir outras narrativas sobre menstruação

Se até aqui me detive em identificar as hegemonias e os limites das abordagens acadêmicas sobre a menstruação, neste tópico proponho escutar o que pulsa nas margens e nos corpos que sangram fora da norma. O que me interessa neste movimento é construir uma lente para pensar a menstruação a partir das forças que emergem desses saberes insurgentes, a

fim de ancorar o que venho chamando de epistemologia menstruante. Sendo isso uma forma de conhecimento que se produz no corpo que sangra, nas comunidades e práticas historicamente desautorizadas.

Assim, ao revisitar os textos analisados ao longo deste capítulo, percebo que mesmo os trabalhos que se propõem a romper com leituras biomédicas e moralizantes da menstruação, não deslocam a categoria mulher como sujeito universal, como discutido no tópico acima e, tampouco tensionam suas bases raciais e territoriais. De modo geral, o que observo é que as experiências menstruais de mulheres cis negras, indígenas, periféricas e transmasculinos seguem fora do campo visível mesmo quando se propõe uma crítica ao biologicismo. A cisgeneridade segue sendo pressuposta como ponto de partida, e a branquitude como norma. Pouco se problematiza, por exemplo, o acesso ao cuidado ginecológico, à dignidade menstrual e ao racismo médico.

A partir desse deslocamento, me aproximo de narrativas que atravessam o movimento indígena, o feminismo negro e as práticas comunitárias de cuidado, pois é nesses espaços que consigo ter como lente uma abordagem da menstruação que não esteja separada do corpo, do território, da história coletiva e romper com os regimes coloniais que nos ensinaram a pensar o corpo como máquina e a menstruação como disfunção. Nesses contextos, a menstruação não é reduzida apenas a um evento fisiológico, nem tratada como tabu universal, mas compreendida como expressão situada de um corpo-território em relação com seus ciclos, com o cuidado com o corpo e com a ancestralidade (Xakriabá, 2018).

É a partir dessa constatação que entendo que deslocar o centro epistemológico da hegemonia para as margens só é possível quando tomo como ponto de partida os corpos que sangram fora da norma, corpos que historicamente, foram tornados ilegíveis, patologizados ou invisibilizados. Sobre isso, Jota Mombaça, ecoa “epistemologia das margens” propondo romper com as hierarquias assimétricas impostas pela colonialidade, imaginando novas formas de saber e ser (Mombaça, 2021). Isso significa que questionar a menstruação desde as margens demanda desmontar a perspectiva universalizante do colonizador e reconhecer os efeitos da colonialidade e da cisnormatividade na produção do ser que menstrua e do saber sobre menstruação. Em suma, olhar para as margens é deslocar o centro epistemológico para os corpos historicamente silenciados, os corpos que sangram fora da norma, construindo conhecimento a partir de suas experiências e de seus corpos.

Observo um pouco desse movimento no texto *Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil* (Soares, 2019), discutido no Eixo 2: Conhecimentos sobre cuidados com o corpo, e o texto *Menstruação decolonial*, de Núria Calafell Sala (2020)

discutido no Eixo 3: Análise simbólica/interpretativa. Em Soares (2019), a menstruação é apresentada a partir do olhar Karipuna, de uma “fam”, onde o corpo e o território não são dimensões separadas e as categorias de gênero e ciclo não se organizam pelas molduras ocidentais. Observo que esse texto é o único que questiona a apropriação dos conceitos ocidentais sobre as experiências menstruais e a construção de gênero. Nesse contexto, a menstruação não é enquadrada como tabu universal nem como “função fisiológica”, mas como experiência vivida dentro de um sistema simbólico próprio, que articula cuidado, parentesco, relações com seres encantados e memória coletiva.

No texto de Calafell (2020), embora o foco não esteja em uma etnografia indígena específica, há o reconhecimento de que parte dos saberes da Ginecologia Natural latino-americana dialoga com cosmopercepções indígenas, ainda que muitas vezes esse diálogo seja atravessado por assimetrias. Mesmo assim, a autora aponta a importância de práticas que deslocam o olhar biomédico e criam espaço para que a menstruação seja vivida como experiência política, espiritual e de autogestão do corpo.

Penso que o diferencial deste eixo, e que para mim se destaca, está no modo como a discussão sobre a menstruação é compreendida a partir dos sistemas simbólicos das comunidades que pensam território e corpo como um só elemento indissociável. A menstruação não é tratada como um dado isolado da biologia ou como marcador de gênero fixo, mas como fenômeno que emerge de sentidos próprios, enraizados em cosmopercepções que articulam memória, linguagem, ancestralidade e corpo-território. Esses sistemas rompem com a noção ocidentalizada tanto de menstruação quanto de gênero, pois não operam dentro das categorias binárias e normativas impostas pela colonialidade. Sobre esse ponto, Calafell afirma:

Por outro lado, ao enraizarem-se nas memórias ancestrais de cada região, estas propostas geram um tipo de conhecimento entre a tradição e a modernidade, em que são fundamentais não só as experiências geo-históricas, mas também a memória coletiva de uma ferida colonial (Calafell, 2020, p. 4, tradução minha).

Entendo que, ao falar de “memórias ancestrais” e “memória coletiva de uma ferida colonial”, Calafell aponta para a dimensão da cosmopercepção e política dessas práticas. Não se trata de resgatar tradições de forma folclórica ou desconectada do presente e dos corpos que resgatam tais experiências, mas de reconhecer que a própria menstruação carrega marcas do colonialismo, seja pelo apagamento dos saberes menstruantes não ocidentais, seja pela medicalização e normalização dos corpos que sangram. É nesse sentido, em que é evocado a

memória coletiva da ferida colonial como um instrumento de resistência que inscreve a menstruação dentro de um campo de luta que recusa ser absorvido pelas categorias modernas.

A ferida colonial, como formula Mignolo (2013), é uma marca aberta, permanente, deixada pelo colonialismo nos corpos, territórios, línguas, culturas e saberes dos povos colonizados. É ferida porque segue operando na organização das hierarquias raciais e de gênero, na expropriação da terra, na deslegitimação dos saberes não ocidentais e na própria estrutura epistêmica que define o que é ou não reconhecido como “conhecimento”. A memória coletiva dessa ferida, como coloca Calafell (2020), é transmitida pela oralidade, resguardada nos rituais e inscrita nas práticas de cuidado que resiste às tentativas de apagamento impostas pela colonialidade.

É nesse ponto que retomo a Lélia Gonzalez e a *Amefricanidade*, conceito que de brevemente já discuti no primeiro capítulo. Como afirma Gonzalez, sobre a Amefricanidade:

[...] nosso olhar se volta para a categoria de amefricanidade . Exatamente porque ela nos permite ultrapassar limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para melhor entendimento dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América como um todo (austral, central, insular e setentrional). Para além de seu caráter geográfico, ela designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica (Gonzalez, 1988, p. 137).

À luz de Gonzalez (1988) e sua formulação da Amefricanidade, entendo essa categoria como forma de tecnologia de memória coletiva que articula heranças afro-indígenas na constituição cultural, linguística e corporal da América Latina. Ela defende uma identidade que emerge da diáspora *Améfrica Ladina*, como ela nomeia e, que organiza modos de ser e saber que resistem à colonização do corpo e do conhecimento. Ao aproximar essa concepção do que Calafell (2020) chama de *memória coletiva da ferida colonial*, percebo um ponto de convergência onde a memória se torna uma espécie de “cura” pela assimilação, de forma que ela se mantém como lembrança viva que orienta a resistência e a produção de saberes contra-hegemônicos.

É nesse sentido que vejo a Amefricanidade como lente teórica e política-cultural de enxergar a menstruação através de saberes e corpos outros, pois Gonzalez mostra que é justamente na persistência das heranças amefricanas, e não na assimilação ao projeto colonial, que reside a força para criar epistemologias outras. Ler a menstruação pela

Amefricanidade significa compreender que o corpo que sangra carrega as marcas do colonialismo, mas também guarda tecnologias de resistência que sobreviveram nos movimentos negros e indígenas de forma que é vista “na cotidianidade de nossos falares, gestos, movimentos e modos de ser que atuam de tal maneira que deles nem temos consciência. É isso que caracteriza a cultura viva de um povo.” (Gonzalez *apud* Bairros, 1999, p. 17). Gonzalez me faz perceber que as epistemologias menstruantes não podem ser construídas fora desse corpo de memória. Isso significa, por exemplo, entender a dignidade menstrual como luta racial e territorial, e compreender a pobreza menstrual como parte de um sistema de exclusão estrutural que tem como estrutura central o racismo.

Se, como nos lembra Lélia Gonzalez (1988), a respeito da Amefricanidade nesta articulação das heranças afro-indígenas na constituição cultural, linguística e corporal da América Latina, como presença ativa de resistência à colonialidade, Nêgo Bispo (2015) aprofunda esse debate na perspectiva contracolonial ao propor a *transfluência de saberes*. Sobre a transfluência ele fala

Transfluência é a lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se junta. Por assim ser, a transfluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento monista do povo monoteísta. É a partir dessas leis que se geram os grandes debates entre a realidade e a aparência, ou seja, entre o que é orgânico e o que é sintético. (Bispo dos Santos, 2015, p. 89)

Ou seja, Bispo desloca o debate para o chão das comunidades quilombolas, onde o conhecimento é vivido, transmitido e constantemente reconfigurado nas práticas cotidianas. A transfluência, no sentido de atravessamento e circulação, cria condições para que novas epistemologias surjam do encontro entre corpos e experiências distintas. Corpos que sangram de formas múltiplas em suas corporalidades, indígenas, transmasculinos, não-binários, mulheres negras periféricas, que carregam saberes que, ao se encontrarem, não apenas coexistem, mas geram narrativas da margem, que não estão na norma.

Entretanto, não estou negando a importância de todos os saberes biomédicos construídos sobre a menstruação. Reconheço que muitos desses saberes são fundamentais para identificar e tratar condições que impactam a vida de pessoas que menstruam, garantindo que possam viver o ciclo menstrual com menos dor, desconforto e riscos à saúde. Minha crítica não é à existência da biomedicina, mas à sua centralidade absoluta nas narrativas acadêmicas e políticas sobre menstruação a partir de uma lógica de supressão e patologização com fins no corpo para reprodução e venda de contraceptivos e tratamentos hormonais

(Manica, 2011). Nos 10 textos que analisei, prevalece um olhar quase exclusivo a partir da lente biomédica, mesmo quando a intenção declarada é desnaturalizar ou ampliar a discussão. Por isso, volto a Bispo. Ele afirma: “A confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” (Bispo dos Santos, 2015, p. 89).

Ao trazer isso para a menstruação, entendo que é necessário olhar para os saberes que nascem e se sustentam dentro das comunidades — saberes orgânicos, enraizados na experiência coletiva, transmitidos oralmente e corporificados em práticas, rituais e modos de vida.

Bispo chama de *saber orgânico* (2023, p. 26) esse conhecimento que vive nas práticas de cuidado: os chás preparados pelas avós, os banhos de ervas, as rezas, os resguardos e as celebrações de menarca, a farmacopeia tradicional preservada em terreiros, quilombos e aldeias. É um saber que não se separa da vida, que circula entre gerações e que carrega memória coletiva. Esse saber, inscrito no corpo que sangra, é ele próprio uma tecnologia de memória através de cada gesto de cuidado, cada ritual, cada palavra transmitida atualiza e preserva uma epistemologia que resiste à colonialidade.

É justamente aqui que percebo a urgência de tensionar os chamados círculos femininos, que sob a bandeira da “cura” ou da “espiritualidade” muitas vezes mediada pela ginecologia natural capturam e ressignificam saberes que não lhes pertencem. O problema não está na prática de autocuidado em si, mas na maneira como esses saberes retornam esvaziados de sua historicidade e desconectados das lutas das comunidades que os sustentam e embrulhados em uma lógica cisnormativa, hegemônica e branca. A circulação desses saberes nos círculos femininos quase sempre impõe barreiras econômicas e culturais, criando espaços seletivos que reproduzem privilégios, ao invés de romper com eles (Mesquita & Paiva, 2021).

Assim, penso que a epistemologia menstruante contracolonial nasce como ferramenta política através do corpo-território de enfrentamento às hegemonias. Falo de uma lente que tensiona a própria estrutura que define quais vozes e experiências são autorizadas a falar sobre menstruação. Ao fazê-lo, não busca apenas deslocar o sujeito universal da menstruação, mas expor e romper com o regime epistêmico que historicamente legitimou apenas certos corpos e saberes. Nesse sentido, a epistemologia menstruante é um gesto de reorganização do campo a partir das margens, reconhecendo que a menstruação carrega, em si, as marcas da ferida colonial, cisnormatividade e branquitude. Nesse caminho, a epistemologia menstruante contracolonial propõe que o debate sobre menstruação não se

limite à distribuição de insumos ou ao enquadramento biomédico, mas que enfrente as estruturas que produzem a pobreza menstrual, o racismo médico, a exclusão territorial e o apagamento das práticas comunitárias, tradicionais e culturais que sustentam o cuidado.

CONSIDERAÇÕES INCONCLUSIVAS DE UM SANGRAR EPISTÊMICO

Este trabalho nasceu da encruzilhada entre vivência, militância e pesquisa, atravessada pela constatação de que a menstruação, embora seja experiência comum a milhões de corpos, permanece marginalizada na produção de conhecimento em geral e, na área específica sobre a qual se volta este trabalho monográfico, na produção de gênero e feminista em sociologia no Brasil. O incômodo inicial emergiu da memória de uma menarca marcada por silêncios e improvisos, do cotidiano da minha escola que não garantiu infraestrutura digna para estudantes menstruantes, e da minha atuação nos movimentos e coletivos tensionando a pobreza menstrual como questão de justiça social e racial.

Ao longo deste trabalho, segui os rastros do sangue menstrual nas produções sociológicas publicadas no Brasil, não para encerrá-lo em definições ou representações universais, mas para escutar o que ele denuncia. Com isso, após um longo levantamento, reuni 10 publicações. Analisei suas epistemologias, autorias, marcos teóricos e omissões. Acompanhei suas tentativas de desnaturalizar ou despatalogizar a menstruação e suas recorrentes recaídas no universalismo cis e branco. Mas termino este percurso com mais perguntas do que respostas e, talvez seja esse o gesto mais contundente a uma epistemologia menstruante.

Ao me debruçar sobre cada trabalho encontrado, percebi que a menstruação, ainda que presente, é quase sempre enquadrada em molduras conhecidas, quase sem rompimento com aquilo que já está estabelecido. Os discursos ciscentrados e branconormativos se repetem de forma sutil e quase silenciosa, reafirmando quem pode ser reconhecido como sujeito legítimo dessa experiência e quem permanece fora do enquadramento.

Observo que determinados corpos seguem sistematicamente afastados do campo discursivo, não por ausência de existência, mas por uma política ativa de não nomeação. É como se a linguagem, ao escolher reiteradamente quem merece ser reconhecido como sujeito legítimo da experiência menstrual, operasse um duplo apagamento: primeiro, ao silenciar vivências que escapam à norma; depois, ao reafirmar, por contraste, a centralidade de um sujeito político específico, sendo cisgênero e branco.

Essa recusa em deslocar as fronteiras do reconhecimento é parte de um arranjo epistêmico que insiste em preservar intacto o modelo dominante sob a percepção dos corpos. Como aponta Berenice Bento (2006), a recusa em nomear sujeitos trans e travestis não é apenas omissão, mas uma forma de violência simbólica que atua sobre o reconhecimento, impedindo que esses corpos sejam legitimados como sujeitos. Ao mesmo tempo, Letícia

Nascimento (2021) denuncia que tais fronteiras de reconhecimento são atravessadas por normas cis-hetero-racistas, que condicionam o sujeito legítimo ao enquadramento em padrões hegemônicos, sobre isso ela fala que:

O conceito de autodeterminação nos coloca como protagonistas de nossas experiências subjetivas, retirando a autoridade que, na sociedade vigente, ainda está tutelada por instituições médicas, jurídicas, religiosas e estatais, que nos delimitam em uma condição subalterna, patológica, criminosa e imoral. Quando os corpos trans assumem processos de produções discursivas sobre suas subjetividades, passam a rechaçar o pensamento colonizador e os processos de patologização. (Nascimento, 2021, p. 107).

Nesse contexto, o conceito de autodeterminação mobilizado emerge como uma ruptura que desloca a autoridade epistêmica das instituições citadas, que historicamente tutelaram as experiências de pessoas trans, travestis e não binárias, para os próprios sujeitos.

É a partir dessa discussão que, ao longo da análise, pude observar que a produção acadêmica sobre menstruação na sociologia brasileira ainda se encontra amplamente ancorada em epistemologias hegemônicas, tanto em termos de referencial teórico quanto no que se refere à localização das autorias e às corporalidades consideradas legítimas sob a vivência da menstruação. Dentre os 10 artigos analisados, a maioria foram produzidas por autorias situadas nas regiões do Sudeste do Brasil, com maior concentração nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, evidenciando uma reprodução interna da geopolítica do saber que opera também no campo científico nacional (Matias dos Santos, 2021).

Esse dado se complexifica quando cruzado com o *ranking* dos autores e autoras mais citadas nos textos, no qual predomina a presença de teóricas norte-americanas e europeias, mostrando o quanto a produção de conhecimento sobre menstruação ainda está ancorada em uma economia política do conhecimento (Cusicanqui, 2010), que constrói o Norte Global (em instituições privilegiadas no que se refere ao acesso a recursos financeiros em pesquisa científica, bolsas de estudos, etc.) como centro legítimo da produção científica, enquanto as vozes e experiências do Sul, embora existam e resistam, seguem sendo tratadas como periféricas ou complementares.

Mesmo quando há esforços explícitos para desnaturalizar a menstruação ou para romper com leituras biomédicas e moralizantes, observo que poucos textos deslocam a categoria “mulher” como sujeito universal da menstruação. Vejo, portanto, que a cisgeneridade segue operando como pressuposto silencioso, e as experiências de corpos transmasculinos, não binários e intersexo são apagadas ou tratadas de forma secundária. O

mesmo se aplica às experiências de mulheres negras, que seguem sendo atravessadas por camadas de desigualdade racial, territorial e econômica, mas cuja menstruação ainda é lida a partir de um lugar de ausência.

No entanto, percebo brechas que indicam movimentos de ruptura. Textos como o de Núria Calafell (2020), com sua proposta de uma menstruação decolonial a partir da perspectiva da ginecologia natural, e o de Ana Manoela Primo dos Santos Soares (2019), que aborda a menstruação na sociedade Karipuna do Amapá, contribuem para tensionar a episteme moderna ocidental. Nesses textos, emerge a compreensão da menstruação não como evento fisiológico universal, mas como fenômeno situado, simbólico e profundamente vinculado ao corpo-território, à ancestralidade e à memória coletiva. São contribuições fundamentais para pensar uma epistemologia menstruante que parta dos saberes comunitários e dos corpos que sangram fora da norma cisheterobranca.

Outro achado importante foi a **predominância da lente biomédica** nos textos analisados, mesmo naqueles com proposta crítica. A medicalização da menstruação, como mostra Manica (2011), segue operando como racionalidade dominante, ainda que sob novas roupagens. Essa centralidade da biomedicina revela o quanto a menstruação é tratada mais como um problema técnico a ser controlado do que como um campo de disputa simbólica, política e epistemológica.

De modo geral, os textos se ancoram em epistemologias feministas clássicas, com forte influência de autoras do Norte Global. Essa presença se mostra tanto nas referências diretas quanto no modo como o corpo e o gênero são pensados a partir de categorias já legitimadas na tradição dos estudos de gênero e da antropologia feminista. Essa presença mostra, uma dependência estrutural da produção brasileira em relação a cânones epistêmicos consolidados fora do Sul Global, o que evidencia o que Silvia Rivera Cusicanqui (2010) nomeia como colonialidade do saber internalizada, sendo uma reprodução inconsciente de hierarquias epistêmicas que subordinam saberes locais e desautorizam epistemologias situadas.

Outro ponto que conecta os trabalhos é a recorrência da cisnormatividade como base silenciosa, mesmo quando o intuito declarado é a desconstrução de essencialismos biológicos. A maior parte dos textos parte da figura da mulher cis como sujeito natural da menstruação, mesmo quando se propõem a “naturalizar” o sangue. Isso revela que, mesmo dentro de discursos feministas, a categoria “mulher” ainda opera como sujeito universal e pouco se questiona as estruturas que produzem essa universalidade: raça, classe, cisgeneridade, territorialidade. O silenciamento de corpos transmasculinos, não binários e

indígenas na maioria dos textos mostra que as epistemologias feministas hegemônicas operam, muitas vezes, dentro de uma gramática branca e ciscentrada.

Nesse contexto, um dos trabalhos que se apresenta como desviante e potente é o texto *“Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil”*, de Soares (2019). É o único que propõe uma crítica direta à imposição de categorias ocidentais sobre experiências menstruais indígenas e que mobiliza uma escuta que respeita a cosmopercepção local. Ao não enquadrar a menstruação como tabu ou dado fisiológico, mas como experiência relacional, espiritual e comunitária, Soares desloca a menstruação da lógica biomédica e feminista universalizante para o campo da epistemologia indígena situada. Esse texto é, portanto, um ponto de inflexão dentro do corpus, pois desorganiza o que os demais, mesmo quando críticos, ainda tendem a reproduzir: uma separação entre corpo e território, entre sangue e memória, entre política e espiritualidade.

Diante desses achados, através da epistemologia menstruante, tal como a proponho, nasce da necessidade de deslocar o centro do saber — deslocá-lo da academia branca, cisnormativa, biomédica e eurocentrada para os corpos que sangram fora da norma, e que carregam consigo histórias de resistência e reinvenção.

É nesse ponto que a epistemologia menstruante contracolonial propõe um giro. Ela parte do corpo como tecnologia de memória — como afirmei ao longo do capítulo 2 — mas também como instrumento de elaboração política. A partir de autoras como Lélia Gonzalez (1988), que nos oferece o conceito de Amefricanidade, e de pensadores como Nêgo Bispo (2015), com sua proposição da transfluência, compreendo a menstruação como um gesto encarnado de ancestralidade, território e cuidado comunitário. Ao invés de separar corpo, tempo e espaço — como faz a episteme moderna colonial e capitalista — essa proposta busca enraizar o saber no vivido, nas práticas de cuidado, nos rituais e nos saberes presentes na ancestralidade. Da mesma forma, como bem aponta Letícia Nascimento (2021), o transfeminismo nos oferece a categoria de outreridade como modo de nomear essas experiências que transbordam o enquadramento cisnormativo e heterocolonial da política menstrual.

Reconheço que, apesar de todos os esforços empreendidos nesta pesquisa, ela ainda carrega limites importantes. O primeiro deles diz respeito à própria materialidade do campo investigado. Ao escolher como foco as publicações da sociologia brasileira, compreendi desde o início que estaria dialogando com um campo que ainda não reconhece amplamente a menstruação como questão sociológica legítima. Com isso, a amostra de trabalhos analisados

se mostrou restrita: foram apenas 10 publicações ao longo de 26 anos, o que evidencia, por si só, o apagamento sistemático do tema nos circuitos acadêmicos hegemônicos.

Outro limite se refere à própria estrutura da produção acadêmica no Brasil, atravessada por assimetrias regionais, raciais, epistêmicas e econômicas. Embora eu tenha priorizado periódicos qualificados como A1 e A2 pela área de Sociologia na Plataforma Sucupira, sei que muitos trabalhos relevantes — sobretudo os que nascem em comunidades, grupos de extensão, territórios quilombolas, indígenas e periféricos — não circulam nesses espaços validados pela CAPES. Como aponta Vivian Matias (2021), o sistema de avaliação da produção científica no Brasil está alicerçado em uma lógica de exclusão que marginaliza saberes situados e comunitários, privilegiando uma escrita acadêmica padronizada, eurocentrada e distante do chão das lutas sociais.

Ao longo deste trabalho, me dediquei a investigar como a menstruação tem sido abordada nos estudos sociológicos (de gênero e feministas) no Brasil, com especial atenção às epistemologias que sustentam essas produções, às ausências que se repetem e às fissuras que emergem. O que busquei, mais do que apresentar uma resposta fechada, foi construir uma análise que evidenciasse os limites das abordagens hegemônicas e abrisse caminho para pensar outras formas de conhecimento, ancoradas nos corpos que historicamente foram silenciados.

Termino este trabalho sabendo que ele não encerra, não responde, não conclui. Ao contrário, ele abre uma trilha de inquietações, de deslocamentos, de possíveis. E talvez o que eu chame de epistemologia menstruante contracolonial seja, justamente, essa recusa a fixar o sangue em um só corpo, uma só linguagem, uma só política. Talvez ela seja esse movimento contínuo — do centro à margem, do dado à experiência, da teoria à memória — onde o conhecimento não é um fim, mas uma prática situada, insurgente e radicalmente viva.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Carlos Alberto. *Bibliometria: evolução histórica e questões atuais*. Em *Questão* [en linea]. 2006, 12(1), 11-32[fecha de Consulta 17 de junho de 2025]. ISSN: 1807-8893. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=465645954002>.

BAZÁN HUAPAYA, D. *Menstruación a través de la historia*. Chiqaq News / MediaLab UNMSM (2021).

BERENICE, Bento. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.

BOBEL, Chris; FAHS, Breanne. The messy politics of menstrual activism. In: BOBEL, Chris et al. (org.). *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. cap. 71, p. 1001–1018. Disponível em: https://doi.org/10.1007/978-981-15-0614-7_71.

BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (Comps.). *Los desafíos coloniales de nuestros días: pensar colectivo*. Neuquén: EDUCO, Universidad Nacional del Comahue, 2014.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>.

CORRÊA, Sonia O.; PIOLA, Sérgio F. *Aspectos estratégicos, programáticos e financeiros - balanço 1988-2002*. Brasília: ATSM/MS, 2003.

COSTA, Sérgio. *Desprovincializando a Sociologia: A contribuição pós-colonial*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.21 n.60, 2006.

EVARISTO, Conceição. *Canção para ninar menino grande*. Editora Unipalmars. São Paulo, 2018.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (UNFPA). *Recomendações para a implementação de iniciativas de dignidade menstrual no Brasil*. Brasília: UNFPA, 2023. Disponível em: <https://brazil.unfpa.org/pt-br/publications/recomendacoes-implementacao-iniciativas-dignidade-menstrual>.

G1 PERNAMBUCO. *Corte no MEC afetará 18,2% do orçamento das universidades federais de todo o país para 2021, diz Andifes; entidade vê risco à pesquisa e ao ensino*. G1 Pernambuco, 10 ago. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/08/10/corte-no-mec-afetara-182percent-do-orcamento-das-universidades-federais-de-todo-o-pais-para-2021-diz-andifes-entidade-ve-risco-a-pesquisa-e-ao-ensino.ghtml>.

GIRL UP BRASIL. *Livres para Menstruar: incidência política de meninas por dignidade menstrual*. Girl Up Brasil, 2021.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

GONZALES, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. in Revista Tempo brasileiro, no 92/93, jan./jun. Rio de Janeiro, 1988, p. 76.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna et al. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009 [1985].

HARAWAY, Donna. *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu (5) 1995: pp. 07-41. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo 2022: pela primeira vez, desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda*. Agência de Notícias IBGE, Rio de Janeiro, 22 dez. 2023. Atualizado em 26 jan. 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declara-parda>. Acesso em: 20 jun. 2025.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira e Karina Figueiredo. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Tatiane Michele Melo de. *Violência obstétrica: as disputas discursivas e a luta das mulheres*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco. 2019.

LOBO, J. I. *Menstruação e corpo luteo*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Medicina e Cirurgia de São Paulo, 1924.

LUGONES, Maria. *Colonialidade e gênero*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 575–589, maio–ago. 2008

MALINOWSKI, Bronislaw. *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982. p. 185.

MEAD, Margaret. *Growing up in New Guinea. A comparative study of primitive education*. Nova Iorque: Dell Books, 1968, p 235-236.

MESQUITA, Raquel; PAIVA, Antônio. *Os círculos de mulheres e as novas configurações do religioso*. 2022. PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs> . ISSN 1984-4352 Macapá, v.15, n.3, p.1-15.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial*. Tradução de Isabella B. Veiga. Revista X, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021.

MOMBAÇA, Jota. *Pode um cu mestiço falar?*. Medium, 6 jan. 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>.

MOMBAÇA, Jota. *Rastros de uma submetodologia indisciplinada*. Concinnitas, ano 17, vol. 1, n. 28, set. 2016.

NASCIMENTO, S. de S.. (2022). *Epistemologias transfeministas negras: perspectivas e desafios para mulheridades múltiplas*. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), 35(77), 548–573. <https://doi.org/10.1590/S2178-149420220311>.

NIMUENDAJU, Curt. *The Apinayé*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1939; The Eastern Timbira, Traduzido e editado por Robert Lowie. Berkeley: University of California Press, 1946

OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres: construindo um senso africano de gênero a partir de Yorùbá*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Editora Jandaíra, 2021.

PRECIADO, Beatriz. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Paul. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRICE, Derek de Solla. *O desenvolvimento da ciência: análise histórica, filosófica, sociológica e econômica*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1976.

QUIJANO, Aníbal. *Imperialismo y Marginalidad en América Latina*. Publisher, Mosca Azul Editores, 1977 ; Original from, University of Texas.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. 2. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117–142.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos: Tinta Limón Ediciones, 2010

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Vívian Matias dos; AMORIM, Alice Soares de. *Dignidade menstrual: como os estudos feministas e de gênero em sociologia pensam esta questão? (1996-2022)*. 2023.

Projeto de pesquisa (Iniciação Científica) — Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Recife, 2023.

SENADO FEDERAL. *Bolsonaro veta distribuição de absorventes a estudantes e mulheres pobres*. Senado Notícias, Brasília, 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: 15 jun. 2025.

UNITED NATIONS. *Commission on the Status of Women: Agreed Conclusions on Challenges and opportunities in achieving gender equality and the empowerment of rural women and girls*. 62nd Session, 12–23 March 2018. New York: United Nations Economic and Social Council, 2018. Disponível em: <https://undocs.org/en/E/CN.6/2018/L.8>

VIEIRA, Elisabeth Meloni. *A medicalização do corpo feminino*. 2002. 1º Reimpressão editora fio cruz - Rio de Janeiro

ANEXO A – Lista de periódicos analisados no levantamento bibliométrico

ISSN	Periódico	Estrato
2237-8723	ACERVO: REVISTA DO ARQUIVO NACIONAL	A1
0102-700X	ACERVO (RIO DE JANEIRO)	A1
0186-6028	ACTA SOCIOLOGICA	A1
1982-0267	ANAIS DO MUSEU PAULISTA	A1
1983-201X	ANOS 90 (ONLINE) (PORTO ALEGRE)	A1
1984-7505	ARETÉ (MANAUS)	A1
2176-9575	ARGUMENTUM (VITÓRIA)	A1
1678-5320	ARS (SÃO PAULO)	A1
1645-3794	CADERNOS DE ESTUDOS AFRICANOS	A1
1980-5314	CADERNOS DE PESQUISA (FUNDAÇÃO CARLOS CHAGAS. ONLINE)	A1
1678-4464	CADERNOS DE SAÚDE PÚBLICA	A1
2175-0173	CADERNOS DO CEOM	A1
2236-9996	CADERNOS METRÓPOLE	A1
1809-4449	CADERNOS PAGU	A1
1678-4561	CIÊNCIA & SAÚDE COLETIVA	A1
2317-6660	CIÊNCIA E CULTURA	A1
1516-7313	CIÊNCIA E EDUCAÇÃO (UNESP. IMPRESSO)	A1
1984-7289	CIVITAS - REVISTA DE	A1

	CIÊNCIAS SOCIAIS (ONLINE)	
1678-4588	DADOS - REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS	A1
2448-5144	DESACATOS. REVISTA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL	A1
2318-8863	DISCURSO	A1
1807-3883	DOIS PONTOS (UFPR)	A1
2179-7412	DOIS PONTOS (UFPR) DIGITAL	A1
1678-4626	EDUCAÇÃO & SOCIEDADE	A1
1678-4634	EDUCAÇÃO E PESQUISA	A1
2175-6236	EDUCACAO E REALIDADE	A1
0101-465X	EDUCAÇÃO (PORTO ALEGRE)	A1
1981-2582	EDUCAÇÃO (PUCRS)	A1
1809-4465	ENSAIO - AVALIAÇÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS EM EDUCAÇÃO	A1
2237-3071	ESPAÇO ABERTO, PPGG - UFRJ	A1
1806-9592	ESTUDOS AVANÇADOS (USP)	A1
1518-0158	ESTUDOS DE LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA	A1
1982-0275	ESTUDOS DE PSICOLOGIA	A1
0104-026X	ESTUDOS FEMINISTAS	A1
2178-1494	ESTUDOS HISTÓRICOS	A1
1678-4758	HISTÓRIA, CIÊNCIAS,	A1

	SAÚDE (ONLINE)	
2236-3459	HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO	A1
1414-3518	HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO (UFPEL)	A1
2447-8261	HISTÓRIAS QUESTÕES E DEBATES	A1
1806-9983	HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS (ONLINE)	A1
1807-0175	LUA NOVA - REVISTA DE CULTURA E POLÍTICA (ON-LINE)	A1
1678-4944	MANA (RIO DE JANEIRO. ONLINE)	A1
1982-8160	MATRIZES	A1
1980-5403	NOVOS ESTUDOS CEBRAP (ONLINE)	A1
2238-9091	O SOCIAL EM QUESTÃO (ONLINE)	A1
1807-0191	OPINIÃO PÚBLICA	A1
1809-4309	PRÁXIS EDUCATIVA (UEPG. ONLINE)	A1
2176-2767	PROJETO HISTÓRIA. REVISTA DO PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS DE HISTÓRIA	A1
1980-6248	PRÓ-POSIÇÕES (UNICAMP. ONLINE)	A1
1807-0329	PSICOLOGIA EM ESTUDO (ONLINE)	A1
1678-7153	PSICOLOGIA: REFLEXÃO E CRÍTICA	A1
1982-6745	REDES REVISTA DO	A1

	DESENVOLVIMENTO REGIONAL	
1806-9053	REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS (ONLINE)	A1
1809-449X	REVISTA BRASILEIRA DE EDUCAÇÃO	A1
1413-6538	REVISTA BRASILEIRA DE EDUCAÇÃO ESPECIAL	A1
980-5519	REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS DE POPULAÇÃO – REBEP	A1
0034-7191	REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS POLÍTICOS	A1
2359-5736	REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS POLÍTICOS	A1
2317-1529	REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS URBANOS E REGIONAIS	A1
1806-5104	REVISTA BRASILEIRA DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO EM CIÊNCIAS	A1
1679-768X	REVISTA DA ANPEGE	A1
1678-9857	REVISTA DE ANTROPOLOGIA	A1
1131-558X	REVISTA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL	A1
0034-7701	REVISTA DE ANTROPOLOGIA (SÃO PAULO)	A1
1518-8787	REVISTA DE SAÚDE PÚBLICA (ONLINE)	A1
1678-9873	REVISTA DE SOCIOLOGIA E POLÍTICA	A1

1981-1802	REVISTA EDUCAÇÃO EM QUESTÃO (ONLINE)	A1
1414-8609	REVISTA EM PAUTA: TEORIA SOCIAL E REALIDADE CONTEMPORÂNEA	A1
2594-9721	REVISTA ESPIRALES (FOZ DO IGUAÇU)	A1
1806-3993	REVISTA HISTÓRIA HOJE	A1
1982-0259	REVISTA KATALYSIS	A1
1806-6755	REVISTA NERA (UNESP)	A1
1980-5462	REVISTA SOCIEDADE E ESTADO	A1
1982-4513	SOCIEDADE & NATUREZA (UFU. ONLINE)	A1
1807-0337	SOCIOLOGIAS (UFRGS)	A1
2175-1803	TEMPO E ARGUMENTO	A1
1809-4554	TEMPO SOCIAL (ONLINE)	A1
1677-9509	TEXTOS & CONTEXTOS (PORTO ALEGRE)	A1
1518-3319	TOPOI (RIO DE JANEIRO)	A1
1980-539X	TRANS/FORM/AÇÃO (UNESP. MARÍLIA. ONLINE)	A1
2358-5587	ACENO - REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE	A2
2176-0675	AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ONLINE)	A2
1809-4422	AMBIENTE & SOCIEDADE (ONLINE)	A2

0001-3765	ANAIS DA ACADEMIA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS (IMPRESSO)	A2
0102-4302	ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO	A2
2358-2472	ARACÊ - DIREITOS HUMANOS EM REVISTA	A2
1983-778X	CAMINHOS (GOIÂNIA. ONLINE)	A2
2447-2654	COISAS DO GÊNERO: REVISTA DE ESTUDOS FEMINISTAS EM GÊNERO E RELIGIÃO	A2
2179-1309	CONTEXTO & EDUCAÇÃO	A2
2175-6600	DEBATES EM EDUCAÇÃO	A2
2520-5927	DIÁLOGOS	A2
2178-8359	EDUCACAO EM PERSPECTIVA (ONLINE)	A2
1984-6444	EDUCAÇÃO (SANTA MARIA. ONLINE)	A2
1981-8106	EDUCAÇÃO: TEORIA E PRÁTICA	A2
2175-7976	ESBOÇOS	A2
1517-9699	GÊNERO	A2
2178-437X	IDENTIDADE!	A2
1517-395X	ILHA. REVISTA DE ANTROPOLOGIA (FLORIANÓPOLIS)	A2
984-1191	ILUMINURAS (PORTO ALEGRE)	A2
1981-8920	INFORMAÇÃO & INFORMAÇÃO	A2
1981-8416	INTER-AÇÃO (UFG.	A2

	ONLINE)	
1980-3508	INTERCOM (SÃO PAULO. ONLINE)	A2
2177-7691	INTERFACES DA EDUCAÇÃO	A2
1981-1969	JORNAL DE POLÍTICAS EDUCACIONAIS	A2
1516-4896	LINHAS CRÍTICAS (UNB)	A2
0121-2494	PEDAGOGIA Y SABERES	A2
1984-9230	ORGANIZAÇÕES & SOCIEDADE (ONLINE)	A2
2175-795X	PERSPECTIVA	A2
2237-9681	PONTOS DE INTERROGAÇÃO (ONLINE)	A2
1984-4352	PRACS: REVISTA ELETRÔNICA DE HUMANIDADES DO CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UNIFAP	A2
1983-2109	PRINCIPIOS	A2
1807-0310	PSICOLOGIA & SOCIEDADE (ONLINE)	A2
2358-2332	RBPB - REVISTA BRASILEIRA DA PÓS-GRADUAÇÃO	A2
2174-6796	REVISTA ANDALUZA DE ANTROPOLOGÍA	A2
1944-1951	REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS PEDAGÓGICOS	A2
2175-3423	REVISTA BRASILEIRA DE HISTÓRIA & CIÊNCIAS SOCIAIS	A2
2236-1677	REVISTA BRASILEIRA DE POLITICAS	A2

	PUBLICAS	
2237-0315	REVISTA COCAR (ONLINE)	A2
2317-8825	REVISTA CONTINENTES	A2
980-4466	REVISTA CPC (USP)	A2
0254-1106	REVISTA CRÍTICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS	A2
2525-328X	REVISTA DA AGU (ONLINE)	A2
0080-6234	REVISTA DA ESCOLA DE ENFERMAGEM DA USP	A2
2358-0194	REVISTA DA FAEBA- EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE	A2
2236-0883	REVISTA DO GELNE	A2
2316-901X	REVISTA DO INSTITUTO DE ESTUDOS BRASILEIROS	A2
2316-1108	REVISTA GÊNERO	A2
2447-4266	REVISTA OBSERVATÓRIO	A2
0103-9989	REVISTA USP	A2
2178-8987	SER SOCIAL	A2
1679-4842	SERVIÇO SOCIAL EM REVISTA	A2
415-5893	SOCIEDADE E TERRITÓRIO (NATAL)	A2
2317-0204	SOCIEDADE EM DEBATE	A2
2238-3875	SOCIOLOGIA & ANTROPOLOGIA	A2
2238-1856	TEMPORALIS	A2
2238-6009	VIVÊNCIA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA	A2