### CECILIA M. B. SARDENBERG

# DE SANGRIAS, TABUS E PODERES:

"Mulher é um bicho esquisito: todo mês sangra...", dizem os versos de Rita Lee numa canção popular. E constata-se que, de fato, não importa a raça ou classe nem onde e quando vem ao mundo ou se situe na história, é destino de mulher - aualquer uma - sangrar todo mês.

Diferente do homem, o macho, seu parceiro sexual na sobrevivência e continuidade da espécie, a mulher, enquanto fêmea, vivencia movimentos cíclicos, periódicos, próprios às 'coisas da natureza' que se manifestam em seu corpo, mês a mês, no seu sangrar.

Os postulados das ciências biológicas garantem tratar-se efetivamente de um fenômeno 'natural', próprio não só às mulheres mas também à grande parte das fêmeas da classe dos mamíferos, ainda que exibindo características particulares a cada espécie aí incluída. Destaca-se o fato de que, na espécie humana, esse sangramento não está associado a períodos marcados de cio (oestrus), ou seja, períodos limitados nos quais - nas espécies onde isso ocorre - só então as fêmeas tornam-se simultaneamente atraentes e receptivas aos machos para a cópula. Na espécie humana, ao menos em teoria, as fêmeas encontram-se supostamente receptivas e atraentes aos machos de forma ilimitada, independente da presença ou ausência do fluxo sangüíneo.

Nas mulheres, esse fluxo corre pelas vias genitais por um período de aproximadamente três a cinco dias, com um intervalo de 26 a 31 dias entre um fluxo e outro, a depender da mulher. O fenômeno geralmente se manifesta pela primeira vez em torno dos 11 aos 14 anos de idade, acompanhado de outras mudanças no corpo da mulher como o brotar dos seios, o arredondar dos quadris e o aparecimento de pêlos mais espessos na região púbica, que caracterizam o que se denomina de puberdade. A partir do aparecimento desse primeiro fluxo

## A MENSTRUAÇÃO NUMA PERSPECTIVA SÓCIO-ANTROPOLÓGICA<sup>1</sup>

1 Uma versão ampliada deste trabalho foi apresentada ao Encontro Nacional Enfoques Feministas e as Tradições Disciplinares nas Ciências e na Academia -Desafios e Perspectivas. Niterói, Rio de Janeiro, 16-19/ 08/1994. Na elaboração deste trabalho, contei com os comentários valiosos da eauipe do NEIM e do Grupo de Estudos sobre a Saúde da Mulher - GEM, da Escola de Enfermagem da UFBA, principalmente das colegas e alunas que participaram dos seminários do Grupo de Estudos sobre Relações de Gênero e Condição Feminina do NEIM. Júlio Braga, meu colega, amigo e companheiro, leu e comentou este trabalho várias vezes, fazendo sempre críticas pertinentes. Nesta versão, procurei incorporar as sugestões oferecidas pelo comitê editorial e de consultores desta revista. Sou agradecida a todos, embora única responsável pelos possíveis enganos aqui contidos.

- a menarca - e, passada a fase em que os sangramentos ocorrem, muitas vezes, com espaçamentos irregulares, esse fenômeno passa então a se repetir mensalmente, entra ano e sai ano, por grande parte do ciclo vital da mulher. Interrompe-se, porém, durante os períodos de gravidez e fase de amamentação dos filhos; mas só cessa por completo entre os 50 e 55 anos de idade - com a menopausa-, cessando também com essas sangrias periódicas a vida procriativa da mulher.

Segundo o entendimento atualmente dominante nas ciências biomédicas, esse fenômeno resulta de um processo endócrino relacionado à produção dos hormônios sexuais femininos, estrógeno e progesterona, tidos também como responsáveis pelas mudanças associadas à puberdade feminina e à menopausa. Dentro dessa perspectiva, são alterações cíclicas nos níveis desses hormônios que respondem pelos processos fisiológicos que podem culminar com uma gravidez ou, no que se apresenta como a sua antítese - a menstruação. Todo mês, a liberação de determinados níveis desses hormônios no organismo da mulher provoca o fenômeno da ovulação, isto é, a liberação de um óvulo de um dos ovários, sua condução através das trompas para ser fecundado por um espermatozóide através de relações heterossexuais, e preparação do útero para a implantação e proteção do óvulo fecundado, durante o período de gestação do feto. Caso a fecundação não se concretize, os hormônios operam no sentido de eliminar o óvulo não fecundado (ou devidamente implantado) assim como as camadas epiteliais que se prepararam para a sua implantação no útero, eliminação essa que se denomina menstruação.

Na perspectiva das ciências biomédicas, portanto, embora esse fenômeno represente a negação do

potencial procriativo da mulher, ele está diretamente associado à reprodução da espécie. Somente as mulheres que menstruam com certa regularidade engravidam, ao passo que aquelas que se encontram grávidas (ou em fase de amamentação) não sofrem, normalmente, sangramentos mensais.

Essa associação entre a ausência da menstruação e uma gravidez em mulheres cujos ciclos são 'regulares' é suficientemente óbvia a ponto de ser reconhecida quase que universalmente. Poder-se-ia mesmo dizer que essa correlação é tão 'empiricamente observável' quanto a mudança de estações no ano, ou o brilhar do Sol durante o dia e o da Lua na escuridão da noite. Mas assim como ocorre com esses 'fenômenos da natureza', também os processos endócrinos e fisiológicos subjacentes à menstruação e à gravidez não são aparentes, pelo menos não a 'olhos nus'. O que tem permitido que as explicações ou noções culturais em torno de por que menstruação e gravidez se manifestam como fenômenos mutuamente excludentes não apenas variem consideravelmente numa perspectiva transcultural e através da história, como deixem de apresentar qualquer semelhança com o que se ensina hoje na ciência ocidental.

Com efeito, em diferentes épocas na história das sociedades, diferentes culturas têm sustentado modelos da biologia da reprodução nos quais à menstruação, assim como ao sêmen ou mesmo às relações sexuais, podem ser atribuídas funções as mais diversas, muitas vezes associadas à ação de espíritos ancestrais, deuses ou outras forcas ditas sobrenaturais.

Seaundo relatou Bronislaw Malinowski, por exemplo, embora os nativos das Ilhas Trobriandesas por ele estudados reconhecessem a existência de uma relação entre o sangue menstrual e a formação do feto, suas idéias a respeito eram "...extremamente vagas". Para eles, os filhos eram dados pelos baloma, os espíritos ancestrais, que apareciam em sonhos para as mulheres prenunciando a iminência de uma gravidez, a qual acreditavam acontecer da seguinte forma: "A criançaespírito é depositada pelo 'portador' sobre a cabeça da mulher. O sangue dela aflui para esse ponto do seu corpo e, na corrente que assim se forma, o bebê vai sendo levado aos poucos para baixo até fixar-se no seu útero. O sangue ajuda a construir o corpo da criança, alimentando-a. Esta a razão pela qual cessa o fluxo menstrual de uma mulher quando ela engravida. Ao perceber que cessou sua menstruação, a mulher espera uma, duas, três luas; passado o que, tem certeza de estar grávida"2.

Malinowski ressaltou, com pertinência, que embora esse modelo de reprodução humana se mostrasse bastante 'exótico' na perspectiva da ciência ocidental,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. *A Vida Sexual dos Selvagens.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982, p. 185.

nada tinha de incoerente com os preceitos de uma sociedade matrilinear na qual se afirmava que a procriação era obra exclusiva da mulher, em cooperação com os baloma, os espíritos dos ancestrais maternos.

Já os Dobu, parceiros dos Trobriandeses no sistema de trocas conhecido por *kula* e, como eles, também matrilineares, tinham noções bastante diversas em relação à procriação, principalmente no que diz respeito à função da menstruação e à participação do homem no processo de reprodução. Assim relatou Reo Fortune: "...não há ignorância quanto ao papel do homem na procriação entre os Dobu". Acrescenta, contudo, que eles acreditam que "...o sêmen é como leite de coco coalhado que passa pelo corpo do macho e é expelido no momento do orgasmo. Acredita-se que esse sêmen 'leite de coco coalhado' fertiliza a mulher, fazendo com que o sangue dentro dela (...) coagule para formar o feto"<sup>3</sup>.

Fortune assinalou também que os Dobu viam com ironia a crença dos Trobriandeses no papel fundamental dos espíritos ancestrais na fecundação das mulheres. Para os Dobu, os Trobriandeses mentiam ao dizerem que os homens não tinham uma participação direta nesse processo. Aliás, essa questão era assunto evitado nas conversas entre esses diferentes grupos de 'Argonautas do Pacífico Ocidental', vez que havia sido motivo de muitas brigas e discussões no passado.

Não muito longe de onde vivem os Trobriandeses e Dobu, vivem os Manu (na Nova Guiné) que, nos idos dos anos 30, foram estudados por Margaret Mead<sup>4</sup>. Segundo os depoimentos então registrados por essa autora, os Manu, tal qual os Dobu, acreditavam que o feto resultava de uma combinação de sêmen e sangue menstrual. Entretanto, os homens entrevistados por Mead pensavam de forma significativamente diferente das mulheres. Elas afirmavam que sua fertilidade dependia essencialmente dos espíritos ancestrais das casas de seus maridos: só poderiam engravidar se esses espíritos deseiassem descendentes, o que era coerente com a estrutura de parentesco patrilinear que caracterizava a sua sociedade. Mas os homens, embora reconhecendo como fundamental o papel dos seus ancestrais no processo de procriação, tinham por certo que uma gravidez seria impossível sem a intermediação das relações sexuais e a conseqüente conjunção do sêmen com o sangue menstrual. A estrutura de parentesco patrilinear que caracterizava a sociedade Manu era duplamente reafirmada pelos homens ao tomarem para si e para os espíritos de seus ancestrais, patrilineares, o papel fundamental na procriação.

Esses poucos exemplos bem ilustram que, mesmo em se tratando de aspectos da cultura de povos vizinhos

<sup>3</sup> FORTUNE, Reo. *Sorcerers of Dobu*. Nova lorque: E. P. Dutton, 1963, p. 238-239.

<sup>4</sup> MEAD, Margaret. Growing up in New Guinea. A comparative study of primitive education. Nova lorque: Dell Books, 1968, p. 235-236. e cujo modus vivendi é bastante semelhante, os fenômenos relativos à biologia da reprodução e, em particular, à
menstruação, se prestam a interpretações bastante
diferentes. Observa-se, porém, que tais interpretações
tendem a se ajustar às estruturas de parentesco vigentes
numa determinada sociedade, estando portanto certo
Lévi-Strauss quando afirma que os folk-models, como os
da reprodução aqui citados, operam no sentido de
justificar o status quo.

Embora inúmeras sociedades estabelecam a equivalência, no nível simbólico, entre sêmen e sanque menstrual como gaentes do processo reprodutivo, o peso que é dado a um e a outro é variável numa dimensão transcultural, verificando-se uma relação, ainda não amplamente analisada, entre esse peso e as ideologias de parentesco. Nas sociedades ditas patrilineares (ou que tracam descendência através da linha paterna), o peso major tende a recair sobre o sêmen, ao passo que nas sociedades matrilineares (ou aue tracam a descendência através da linha materna), o sangue menstrual é tido como o elemento mais ativo. Mas convém ressaltar: as nocões sobre o papel de um e de outro elemento na formação do feto são muitas vezes bastante complexas. Entre os nativos das Ilhas Trobriandesas estudados por Malinowski<sup>5</sup>, por exemplo, embora o sêmen não fosse considerado como elemento ativo na concepção, acreditava-se ser fundamental no desenvolvimento do feto, razão pela aual se incentivava a prática de relações sexuais durante a aravidez. Essa crenca servia para explicar porque os filhos de uma mulher se pareciam com seu marido, iá que entre os Trobriandeses não se reconhecia a existência de outra forma de parentesco entre 'pai' e 'filhos'.

Mais complexo ainda é o modelo de reprodução dos Bimin-Kuskumin. De acordo com o que relata Fitz John P. Poole, esses habitantes da Papua-Nova Guiné entendem que a formação do feto resulta da combinação de sêmen e sanaue menstrual, mas acreditam que cada um desses elementos é responsável pela transmissão de substâncias "...separadas, distintas, assimetricamente significantes, ainda que basicamente complementares"6. Assim, através do sêmen, o homem transmite a sua prole as substâncias responsáveis pelo desenvolvimento dos dentes, unhas, ossos e cartilagem, céu da boca, tendões, ligamentos, olhos, coração, cérebro, entre outros órgãos e elementos, ou seja, as partes mais importantes. Já a mulher, através dos seus fluidos férteis, contribui para a formação dos elementos e partes menos valorizadas como as fezes, urina, saliva, perspiração, muco nasal, ânus, bicos dos seios, pele, cordão umbilical, estômago, aordura e assim por diante.

Os Bimin-Kuskumin acreditam ainda que durante a

<sup>5</sup> MALINOWSKI, Bronislaw, op. cit..

Woman: female ritual leaders and gender ideology among Bimin-Kuskumin. In: ORTNER, S. e WHITEHEAD, H. (ed.), Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 124.

<sup>6</sup> POOLE, Fitz John Porter.

Transforming 'Natural'

<sup>7</sup> Ibidem, p. 128.

menstruação forma-se no útero da mulher uma massa esbranquiçada e gelatinosa - o yemor -, constituída por secreções vaginais, fluidos férteis diversos, sangue menstrual e sangue agnático, isto é, aquele que lhe foi transmitido por seu pai, e que corresponderia ao sanque que corre nas veias. Trata-se de uma sociedade que traca sua descendência através da linha paterna e, portanto, acredita que o sangue da mulher, tanto quanto o do homem, tem origem paterna. Entretanto, asseveram os Bimin-Kuskumin que "...os homens não geram nem têm nenhuma conexão biológica com a produção do sangue menstrual, que é tido como a mais perigosa das substâncias femininas. Mas acreditam firmemente que só eles (homens) têm o poder de o controlar, na maioria das vezes, através de rituais. Tanto o sêmen quanto os fluidos férteis são tidos como contribuições procriativas masculinas e, portanto, sagradas, em oposição às contribuições ordinárias e poluentes da mãe. Assim, embora o sangue menstrual seja visto como altamente ambíguo e perigoso, os poderes de fertilidade das mulheres (...) são postulados como 'naturalmente' masculinos em origem"7.

Antes de se encarar esses folk-models da reprodução com escárnio pelo que apresentam de exótico, não custa lembrar que o modelo sustentado atualmente pelas ciências biomédicas, no qual se inclui o conhecimento científico sobre a menstruação, é um desenvolvimento relativamente recente. Conforme verifica Sílvia L. Ferreira, "até o início deste século, os conhecimentos científicos acumulados sobre o corpo da mulher não vinculavam a menstruação à procriação. Foi necessário o desenvolvimento de equipamentos precisos de mensuração e de pesquisas básicas no campo da endocrinologia e da bioquímica (estudo das glândulas e seus hormônios) para que esta relação fosse estabelecida"<sup>8</sup>.

Na verdade, percorrendo a história do conhecimento científico sobre o corpo feminino através dos tempos, verifica-se que até meados do século XIX as noções e práticas médicas pouco divergiam das propagadas pelo senso comum da época, revelando-se talvez tão estranhas ao olhar 'moderno' quanto as dos povos agui discutidos<sup>9</sup>. E não se há de pensar que os avanços reaistrados nas ciências biomédicas, por mais 'científicos' que se mostrem, tenham de fato logrado romper de todo com as nocões do senso comum ou colocar-se para além dos limites da cultura. Tomando os modelos médicos contemporâneos como objeto da análise cultural, Emily Martin<sup>10</sup> bem demonstra que eles permanecem imbuídos de metáforas que evocam o 'mundo das máquinas', como também as ideologias e relações de poder entre os gêneros predominantes nas sociedades industrializadas.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> FERREIRA, Sílvia Lúcia. A Construção Científica do Conhecimento acerca da Menstruação. Trabalho apresentado ao Grupo de Estudos sobre Relações de Gênero e Condição Feminina do NEIM/UFBA, Salvador, 1994, p. 5. Datilografado.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ver sobre o tema SHORTER, Edward. A History of Women's Bodies. Nova lorque: Basic Books, 1982; EHRENREICH, Barbara e ENGLISH, Deirdre. Complaints and Disorders. The sexual politics of sickness. Old Westbury, Nova lorque: The Feminist Press, 1973.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> MARTIN, Emily. *The Woman* and the Body. A cultural analysis of reproduction.
Boston: Beacon Press, 1989.

<sup>11</sup> COLLIER, Jane Fishburne e YANAGISAKO, Sylvia Junko. Introduction. IN: YANAGISAKO, S. e COLLIER, J. (ed.), Gender and Kinship. Toward an unified analysis. Standford, California: Standford University Press, 1987. p. 15.

Ver sobre o tema ARIÈS, Philippe. História da Morte no Ocidente. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977; ZIEGLER, Jean. Os Vivos e a Morte. Uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. Sem dúvida, numa perspectiva transcultural, a menstruação aparece como objeto de interpretações e significados múltiplos, inseridos em ordens culturais das mais diversas, sendo motivo de crenças e costumes aparentemente tão exóticos e díspares quanto a criatividade humana tem se permitido imaginar e pôr em prática em torno de um simples 'fato da natureza'. Mas isso apenas significa que não se trata de um simples fato biológico, mas de um fenômeno de dimensões sociais e culturais, "...cuja forma, conseqüência e significados são socialmente construídos em qualquer sociedade, da mesma forma que são a maternagem, a paternagem, ou o julgar, governar e conversar com os deuses"11.

Aliás, não seria exagero afirmar que, em se tratando de seres humanos, nenhum fenômeno do seu ciclo vital é vivenciado como puramente biolóaico, uma vez aue é próprio às sociedades humanas atribuir a todos significados assim como definir formas de comportamento. atitudes, ou atividades culturalmente específicas. Vale lembrar que a morte é um fenômeno biológico, cabal, universal aos seres vivos. Entretanto, vários são os estudos que têm demonstrado que morrer é também um ato tanto social quanto cultural, já que é circundado por diferentes crenças, condutas ou mesmo rituais específicos associados às representações sobre a morte, que variam consideravelmente entre sociedades, épocas ou classes sociais distintas. Da mesma forma, variam também as concepções nativas ou folk-models da causa mortis. assim como variam as definições quanto ao status do morto e sua relação com o mundo dos vivos<sup>12</sup>.

Embora a Sócio-antropologia da menstruação ainda esteja por ser mais amplamente desenvolvida, é possível afirmar que, assim como o morrer, também o menstruar manifesta-se como fato social e cultural, implicando em crenças, condutas, atitudes ou mesmo rituais próprios associados às concepções nativas sobre a menstruação. Isso se aplica não apenas às sociedades ditas 'primitivas' como também às 'modernas', contemporâneas, nas quais se inclui certamente a sociedade brasileira.

No que se segue, portanto, proponho-me a delinear alguns parâmetros teórico-metodológicos básicos para se pensar a menstruação numa perspectiva sócio-antropológica. Valho-me para tanto de exemplos extraídos de narrativas que bem ilustram como os diferentes significados e condutas associados ao menstruar obedecem lógicas culturalmente específicas, configurando o que aqui denomino de ordens prático-simbólicas da menstruação. Detenho-me, assim, na análise dos elementos constitutivos dessas ordens, argumentando que elas atuam como elementos estruturantes e, simultaneamente, estruturados no jogo

das relações sociais no qual se tecem as ideologias e identidades de gênero. Por fim, elaboro algumas considerações acerca da identificação e análise das possíveis ordens prático-simbólicas da menstruação e a construção social do ser mulher, operantes na sociedade brasileira contemporânea.

#### Percorrendo a literatura

A menstruação, como objeto de elaborações culturais e práticas sociais diversas no contexto das diferentes sociedades humanas, tem de há muito despertado a atenção de antropólogos. Uma consulta aos Human Relations Area Files<sup>13</sup> confirma esse interesse: estão ali reunidas informações coletadas por antropólogos em várias partes do planeta, versando, entre outros aspectos, sobre a prática de tabus alimentares, proibições sexuais, isolamento e rituais de purificação associados à mulher menstruada.

A partir desses registros, verifica-se ser bastante comum ou mesmo quase universal a noção de que o sangue menstrual, assim como o que é derramado durante o parto, pertence a uma categoria de sangue distinta daquele que corre nas veias, e que desperta, geralmente, um sentimento de aversão ou nojo, e, conseqüentemente, de vergonha para a mulher menstruada. E não são poucas as sociedades nas quais o mênstruo é tido como agente poluidor, dotado de impurezas e/ou possuidor de poderes mágicos, geralmente maléficos, uma atitude que também se estende à muiher menstruada; em muitas sociedades a sua presença já se traduz como um perigo em potencial.

Não custa lembrar que Aristóteles, considerado um dos fundadores da filosofia ocidental, acreditava que o olhar de uma mulher menstruada tinha o poder de tirar o polimento da superfície e de enfeitiçar aqueles para os quais fosse dirigido, crença compartilhada pelos romanos. Na sua História Natural, Plínio, o Velho, filósofo que viveu em Roma entre 23 e 79 d.C., declarou que despir o corpo de uma mulher menstruada incorria em um grande perigo pois dava-lhe o poder de parar relâmpagos, furações e chuvas de granizo: "Nada é mais notável do que o fluxo menstrual das mulheres. Ao seu contato, o vinho novo azeda, as colheitas estragam, as plantas enxertadas morrem, as sementes dos jardins secam, os frutos das árvores caem, a superfície brilhante dos espelhos, na qual simplesmente se refletem, se turva, o fio de aço e o brilho do mármore se perdem, as colméias morrem, até o bronze e o ferro são atingidos pela ferrugem e um cheiro horrível se espalha pelo ar; ao senti-lo, os cães ficam loucos e sua mordida transmite um veneno sem antídoto "14.

<sup>13</sup> Veja-se MURDOCH, George P.. Social Structure. Garden City, Nova Iorque: Natural History Press, 1949.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Apud WADE, Carlson. Síndrome Pré-Menstrual. São Paulo: Ground, 1989, p. 9.

15 Ver sobre o tema CHAHON, Vera Lúcia. A Mulher Impura: menstruação e judaísmo. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982.

<sup>16</sup> LANDES, Ruth. *The Ojibwa Woman*. Nova Iorque: W. W. Norton, 1971.

<sup>17</sup> LEAVITT, Ruby Rohrlich, SYKES, Barbara e WEATHER-FORD, Elizabeth. Aboriginal Woman: male and female anthropological perspectives. In: REITER, R. (ed.), Toward an Anthropology of Women. Nova lorque: Monthly Review Press, 1975.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> NIMUENDAJU, Curt, 1939, op. cit., p. 75.

Freqüentemente, essas crenças justificam a imposição de diferentes restrições ou tabus à mulher menstruada, sendo relativamente comum nas sociedades ditas primitivas - ou mesmo ainda hoje entre os judeus ortodoxos<sup>15</sup> - o costume de mantê-la isolada ou restrita a determinadas áreas da casa, longe do convívio social durante os dias de fluxo. Esse costume era observado rigorosamente pelos Ojibwa, nativos do Canadá e originalmente dedicados à caça, que consideravam a proximidade da mulher menstruada perigosa e maléfica àquela atividade fundamental à subsistência do grupo16. Também entre os aborígines australianos, igualmente dependentes das atividades da caça e da coleta, foi observada a prática de tabus rigorosos e do isolamento de mulheres menstruadas; a incidência desse costume tornou-os obieto de muitas especulações<sup>17</sup>.

Entre os Apinayé e os Timbira do Leste, quando Curt Nimuendaju<sup>18</sup> esteve entre eles, tal costume se aplicava não só às mulheres como também aos seus companheiros. Mas ocorria em circunstâncias bastante curiosas. Entre esses povos nativos do Brasil, esperava-se que as meninas chegassem virgens ao casamento; só que este ocorria muito cedo na vida de uma menina, antes mesmo da chegada da menarca. Isso permitia aos Apinayé, ou aos Timbira como um todo, não apenas afirmarem que era impossível tal fato acontecer sem o defloramento, mas também submeterem os nubentes, marido e mulher, a um ritual iniciático a dois, bastante elaborado, por ocasião da menarca. Segundo relatou Nimuendaju, entre os Apinayé, o casal ficava segregado durante o período desse primeiro fluxo. Em frente a sua esteira, "...é colocado um pequeno tapete para que, ao sentar-se, a jovem não encoste os pés no chão batido. A esteira é coberta com folhas de palmeira patypa. O casal mantém uma dieta de beiju. A mulher não pode se cocar com os seus dedos, pois isso poderia causar feridas, usando ao invés uma pequena vara de 'pau roxo', colocada perto dela. O mesmo tipo de vara é utilizado pelo casal durante o período da reclusão depois do nascimento de uma criança"19.

O caso dos Apinayé é ilustrativo pelo inusitado da reclusão do marido junto a sua mulher durante o período da menarca, inclusive porque, na maioria das sociedades estudadas, a primeira menstruação sempre precede o casamento, sendo um fenômeno socialmente reconhecido como demarcador da maturidade sexual da menina. Note-se, porém, que, de acordo com Nimuendaju, entre os Apinayé tal prática só era observada durante a menarca, caracterizando-se, portanto, como parte do ritual iniciático. Nas menstruações subseqüentes, o costume do recolhimento, isolamento e observância

<sup>20</sup> HOEBEL, E. Adamson. *The Law of Primitive Men.* Nova lorque: Atheneum, 1979, p. 239.

aos tabus alimentares restringia-se apenas às mulheres, havendo inclusive a proibição de relações sexuais durante esse período.

Note-se aqui que a prática dessa proibição é bastante comum, variando porém em grau. Assim, entre o povo Ashanti da África, um homem que tivesse relações com mulher menstruada estaria ofendendo os fundamentos religiosos básicos desta sociedade; estaria cometendo o crime de oman akyiwadie, cuja pena prevista era a morte<sup>20</sup>. Em contraste, entre os 'argonautas' das Ilhas Trobriandesas estudados por Malinowski, embora o sanque menstrual (agu buyavi) fosse considerado diferente do sangue proveniente de um corte ou hemorragia (buyavigu), e apesar de se observar o tabu às relações sexuais durante o período de fluxo, as atitudes em relação à menstruação não eram de todo negativas. Nas palavras de Malinowski: "O sangue da menstruação não inspira nos homens repulsa nem receio. Um homem não coabita com a mulher ou a amante durante suas regras, mas permanece na mesma cabana e faz as refeições com ela. Apenas se abstém de deitar com ela na mesma cama. As mulheres menstruadas lavam-se diariamente, por medida de asseio, no mesmo grande reservatório em que a aldeia inteira se abastece de água potável e onde, de tempos em tempos, os homens se banham também. Não há nem abluções especiais no fim do período menstrual nem qualquer rito por ocasião das primeiras regras de uma jovem. As mulheres não se vestem de maneira especial durante a menstruação; quando muito, usam às vezes um saiote mais comprido. Não existe em torno do assunto qualquer preocupação enfática de ser discreto, quer da parte dos homens como das mulheres"21.

No seu estudo sobre adolescentes em Samoa, Margaret Mead<sup>22</sup> também não observou qualquer constrangimento maior por parte das jovens quanto à menarca ou aos fluxos subseqüentes. Segundo Mead, quando da realização do seu estudo (década de 20), não havia nenhuma associação realmente negativa em relação ao sangue menstrual. Entretanto, observava-se a abstinência sexual no período da menstruação, estando também vedada às mulheres menstruadas a preparação da *kava*, a bebida sagrada.

Mas os tabus alimentares que definem o que as mulheres podem ou não preparar e ingerir durante os dias de fluxo são significativamente recorrentes, inclusive no Brasil. Numa pesquisa realizada em Piaçabuçu, região do Vale do Rio São Francisco em Alagoas, Alceu Maynard Araújo foi informado de que "...a mulher menstruada não deve comer as seguintes cousas: ananás, mamão, laranja, pinha, limão, jerimum (abóbora), quiabo, maxixe,

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> MALINOWSKI, Bronislaw, op. cit., p. 184-185.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> MEAD, Margaret. Coming of Age in Samoa. Nova lorque: William & Morrow, 1975. p. 75-81.

<sup>23</sup> ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica*. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. 122-123.

<sup>24</sup> Veja-se, por exemplo, WOORTMAN, Klaas. Hábitos e Ideologias Alimentares em Grupos Sociais de Baixa Renda. Relatório Final de Pesquisa. Brasília, D. F.: UNB, 1978.

<sup>25</sup> ARAÚJO, Alceu Maynard, op.cit., p. 186.

<sup>26</sup> MONTEIRO, Mário Ypiranga. Memória sobre a Cerâmica Popular do Manquiri. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1957, p. 19.

<sup>27</sup> WOORTMAN, Klaas, op.cit., p. 157.

pois são comidas frias, bem como não beber nada gelado. O leite também não deve ser tomado porque produz 'flores brancas' ou 'fungações'. Não deve costurar em 'máquina de pé', não montar cavalos ruços e ruço-pedreses porque prejudicam a saúde... A mulher menstruada, de 'boi', não deve comer coisas azedas e mesmo qualquer alimento que leve coco nesse período lhe fará mal"23.

Crenças e proibições semelhantes foram registradas em várias partes do país<sup>24</sup>, fazendo também parte da cultura popular brasileira a noção de que, durante os dias de fluxo, a mulher deve evitar preparar determinados alimentos - como, por exemplo, bater bolo, mexer mingau, e outros tantos que requerem manipulação semelhante -, uma vez que poderá fazê-los 'desandar', ou seja, não atingirem 'o ponto' de preparação desejado.

Com efeito, a idéia de que o sangue menstrual tem poderes mágicos (maléficos?), principalmente sobre os homens, não é desconhecida no folclore brasileiro. Aliás, corre ainda à solta a noção de que nada melhor para 'agarrar um marido' do que servir ao pretendente café coado em fundo de calcinha ou algum outro alimento preparado com algumas gotas de sangue menstrual, tal qual na 'receita' passada a Araújo, supostamente comprovada na prática: "Quando a moça está com o incômodo do mês, recolher e colocar no bolo ou na comida. Comeu e já se sabe que ficam atrás da moça, casando, ficam dominados pela mulher... A Zezé botou uma gota de incômodo no cuscus para o Toinho, ele anda feito cachorrinho atrás dela"<sup>25</sup>.

Também não é desconhecida a exclusão da mulher menstruada de determinadas atividades ou determinados locais devido à crença na 'irradiação negativa' que dela provém. Relata Mário Y. Monteiro<sup>26</sup> que, na comunidade de Manauiri, as oleiras não admitem a presenca de mulheres menstruadas durante a operação da queima, tampouco trabalham quando elas próprias se encontram nesse estado. Já Woortman observou proibições ainda mais radicais entre oleiros de uma comunidade do Recôncavo Baiano. Ali, "...o torno é um símbolo central: é ele que distingue oleiros de não oleiros; 'dignos' de 'indignos', quase se poderia dizer, e é a habilidade em usá-lo que define o homem adulto. Foime possível observar que meninas impúberes podiam entrar à vontade nas olarias e brincar com o torno; a partir da menarca porém ficam proibidas de entrar nas olarias e de manusear o torno: haviam se tornado mulheres e é preciso afirmar a distância que separa os sexos, não lhes sendo mais permitido invadir o domínio dos homens"27.

Da mesma forma, nas comunidades de pescadores, tanto do Brasil como em várias partes do mundo, é tradicionalmente proibido às mulheres em geral e, no <sup>28</sup> Veja-se, por exemplo, OLIVEIRA, Neuza Maria de. Rainha das Águas, Dona do Mangue. Projeto de Pesquisa. Salvador, Bahia: NEIM/UFBA, 1992.

<sup>29</sup> DELUMEAU, Jean. *História* do Medo no Ocidente 1300-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 317-318. particular, às mulheres menstruadas - porque mais 'poluídas' e 'perigosas' -, não só participar mais diretamente da pesca, como também manusear instrumentos utilizados para tal fim como canoas e redes<sup>28</sup>.

Se tais proibições são observadas em relação a atividades ditas profanas, certo é que maior rigor se aplica no que diz respeito às 'sagradas', sendo de fato notória, na maior parte das sociedades de que se tem notícia, a exclusão das mulheres - se não de todas, ao menos das menstruadas - da participação em rituais e/ ou do exercício de quaisquer atividades que estejam mais diretamente relacionadas ao universo do sagrado.

Nesse tocante, cabe lembrar que tanto na tradição islâmica quanto na judaica - e através desta, na Igreja Católica e nas demais religiões de origem judaico-cristã - a mulher menstruada é considerada impura e perigosa. De acordo com o que apurou Jean Delumeau, "inúmeros autores eclesiásticos (Isidoro de Sevilha, Rufino de Bolonha etc.) e os canonistas glosadores do Decreto de Graciano afirmaram ao longo de toda a Idade Média o caráter impuro do sangue menstrual, referindo-se muitas vezes explicitamente à História Natural de Plínio. Segundo eles, esse sangue carregado de malefícios impedia a germinação das plantas, fazendo morrer a vegetação, corroía o ferro, provocava a raiva nos cães. Penitenciais proibiram a mulher que estivesse menstruada de comungar, e até de entrar na Igreja. Daí, mais geralmente, a interdição das mulheres servirem à missa, tocarem os vasos sagrados, terem acesso às funções rituais"29.

Não apenas nas religiões patriarcais mas também nos cultos em que as mulheres participam mais ativamente, observam-se tabus relativos à mulher menstruada. Conforme comunicação pessoal de Julio Braga, professor de Antropologia na Universidade Federal da Bahia e estudioso dos candomblés baianos, a mulher que se encontra 'bajé', isto é, menstruada, não pode participar de rituais mais críticos, mais dramáticos na religião afrobrasileira, sobretudo daqueles envolvendo a iniciação tipo 'conventual' das filhas-de-santo, nos quais a novica deve permanecer em reclusão por um determinado tempo. Em se tratando de mulheres que acompanham o andamento do ritual, às vezes até se pergunta, sem que isso resulte numa falta de elegância, se ela está 'bajé'. No caso afirmativo, ela será automaticamente excluída e cederá lugar a uma pessoa que esteja no mesmo nível hierárquico e não menstruada.

Semelhante proibição foi também registrada por Alceu Maynard Araújo na localidade de Piaçabuçu. Lá, as 'benzinheiras' (ou benzedeiras) não podem exercer sua atividade de 'benzer' ninguém durante o período

<sup>30</sup> ARAÚJO, Alceu Maynard, op.cit., p. 210.

- <sup>32</sup> FRAZER, James George. The Golden Bough. A study of magic and religion. Nova lorque: Macmillan, 1972. Publicado originalmente em 1890.
- <sup>33</sup> Apud ELIADE, Mircea. Rites and Symbols of Initiation. Nova lorque: Harper, 1958.

<sup>34</sup> FORD, Clellan S.. A Comparative Study of Human Reproduction. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1945, p. 12-13.

<sup>35</sup> DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 50.

do fluxo pois, segundo ouviu de uma de suas informantes, "mulher 'com boi', incomodada, até para estrear panela nova de barro quando vai pela primeira vez ao fogo não presta, ela racha e então para benzer, dá tudo para trás". Não ao azar, portanto, Araújo encontrou uma relação entre a "...idade crítica da mulher e o trabalho nas 'artes' da benzedura. A mulher após a menopausa é que pode realizá-lo com segurança"<sup>30</sup>.

## Perspectivas etnológicas

Exemplos semelhantes aos aqui apresentados podem ser encontrados por toda a literatura antropológica. Entretanto, para além do interesse puramente etnográfico e das especulações sobre as possíveis origens e funções dos tabus menstruais³¹, registraram-se poucas análises comparativas das práticas e crenças referentes à menstruação, sobretudo em termos da sua relação com as construções sociais em torno das identidades de gênero. Destacam-se, porém, as reflexões sobre ritos iniciáticos associados à menarca e, mais freqüentemente, sobre a prática do isolamento de mulheres durante a menstruação e sua relação com crenças nativas sobre o sangue menstrual.

Nesse sentido, Sir James Frazer<sup>32</sup> propôs que o costume de segregar e isolar mulheres menstruadas, tanto por ocasião da menarca quanto dos fluxos subsequentes, estaria sempre baseado no temor primitivo do sangue menstrual. Wilhem Schmidt<sup>33</sup> questionou essa proposta, demonstrando que os dois fenômenos não são necessariamente coincidentes. Segundo Schmidt, o costume de isolar mulheres menstruadas ocorre mais comumente em sociedades de caçadores e pastores nômades onde o sangue menstrual é tido como portador de 'má sorte', enquanto o isolamento de jovens por ocasião da menarca parece ser mais comum em sociedades matrilineares, nas quais essa prática muitas vezes tem lugar junto a rituais festivos que celebram a passagem da menina à puberdade, e, assim, o início da sua vida reprodutiva.

Já Clellan Ford<sup>34</sup> aventurou-se por outros caminhos. Para ele, haveria uma correlação entre o isolamento de mulheres e a falta de condições materiais para a coleta e descarte do mênstruo. Dessa maneira, tal prática tenderia a desaparecer na medida em que as sociedades desenvolvessem meios mais eficazes de escondê-lo e/ou descartá-lo, tratando-se portanto de uma questão de higiene. Todavia, Mary Douglas<sup>35</sup> assinala que a própria noção de higiene, além de variar de uma sociedade para outra, está sempre estruturalmente associada à de

sujeira ou poluição. Mesmo quando definida como possível 'agente de invasão de organismos patogênicos', a idéia de sujeira "...leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólicos de pureza". Em outras palavras, o desaparecimento da prática da segregação de mulheres menstruadas não implicaria, necessariamente, uma total rejeição às noções relativas aos supostos perigos do mênstruo como agente poluidor.

De fato, desenvolvimentos no campo da análise simbólica na qual se inserem as observações de Mary Douglas, aliados à retomada dos movimentos feministas e discussões em torno da questão da subordinação da mulher na sociedade e seus direitos reprodutivos, vêm alentando o interesse por estudos e pesquisas em torno da menstruação, dando margem a novas interpretações e perspectivas. Em especial, destacam-se os estudos de inspiração feminista que, atentos ao viés androcêntrico das análises ditas tradicionais, fazem novas leituras da literatura disponível.

É o caso, por exemplo, do provocante artigo de Leavitt, Sykes & Weatherford36 no qual são contrastadas, de um lado, as narrativas antropológicas sobre os aborígines australianos escritas por homens e, de outro, por mulheres. Nesse artigo, as autoras reafirmam as colocações de Rayna Reiter<sup>37</sup> acerca do double bias existente nas interpretações de homens antropólogos - o do androcentrismo ocidental somado ao dos seus informantes homens. Questionam, destarte, as interpretações tradicionais (sexistas?), argumentando que estas retrataram a prática da reclusão/segregação de mulheres menstruadas entre os aborígines a partir da ótica judaico-cristã, ou seja, como 'impuras' ou 'poluídas'. Em contraste, sequem as autoras, nos relatos de mulheres antropólogas, os homens aborígines não expressam nojo pelas mulheres menstruadas, nem se referem à menstruação como algo impuro ou perigoso, ou que inspire medo. Além disso, as narrativas femininas incluem registros de depoimentos de mulheres aborígines, nos quais estas nunca falam de si próprias como seres impuros ou da menstruação como algo vergonhoso como fazem as mulheres ocidentais, certamente em conseaüência da interiorização da ótica judaico-cristã. Pelo menos, ressaltam Leavitt, Sykes & Weatherford, as mulheres aborígines, ao contrário das ocidentais, não vivem sob o peso de uma tradição patriarcal inspirada no mito de criação do Gênesis onde se afirma que um 'deus homem' criou primeiro o homem, e castigou as mulheres com a 'maldição' (the curse) da menstruação e da dor no parto. Muito ao contrário, os mitos relatados a mulheres antropólogas pelas aborígines ensinam-lhes

<sup>36</sup> LEAVITT, Ruby Rohrlich, SYKES, Barbara e WEATHER-FORD, Elizabeth, op.cit..

<sup>37</sup> REITER, Rayna. Introduction. In: REITER, R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. Nova lorque: Monthly Review Press, 1975. a se identificarem com suas ancestrais totêmicas, femininas, que as protegem e são responsáveis pela menstruação e pelo parto. Assim, durante os rituais iniciáticos da menarca, nos quais os homens não participam, as mulheres aborígines mais velhas cantam cantigas sagradas que invocam essas ancestrais. Essas cantigas são ensinadas às iniciandas para serem cantadas também durante o parto, uma prática bastante comum em diferentes sociedades.

No mesmo artigo, Leavitt, Sykes & Weatherford relatam ainda que, na região noroeste da Austrália, os rituais iniciáticos por ocasião da menarca, conhecidos por corrobores, constituem-se não apenas em ocasiões sagradas, mas também de brincadeiras e representações de conotação sexual entre as mulheres. Essas verdadeiras 'festas da Luluzinha' são organizadas e conduzidas pelas mulheres mais velhas que se pintam e se vestem para dançar usando os bumerangues de seus maridos e seus próprios pedaços de pau, então imbuídos de poderes mágicos, que servem para simular o intercurso sexual. Acrescentam as autoras que, entre as tribos Kimberley, as canções e cerimônias enfatizam o clitóris na relação sexual, o que sugere não existir o mito do orgasmo vaginal entre esses povos<sup>38</sup>.

Em artigo publicado na conceituada revista American Ethnologist, Thomas Buckley<sup>39</sup> também reconheceu a existência do viés androcêntrico na Antropologia, oferecendo uma reinterpretação da prática da segregação das mulheres menstruadas entre os Yurok, povo nativo da costa noroeste da Califórnia, nos Estados Unidos. Valendo-se, para tanto, de dados de entrevistas com mulheres Yurok e de depoimentos registrados por Alfred Kroeber, nunca antes publicados nem discutidos, Buckley ressalta que, ao contrário do que a Antropologia americana sustentou até então (Kroeber inclusive), a segregação de mulheres Yurok durante os dias de fluxo não se baseia numa suposta crença nos poderes maléficos ou negativos do sangue menstrual. De acordo com os depoimentos das mulheres, esse costume tem origem em mitos sobre a Lua e seu 'lago sagrado' transmitidos às meninas durante os rituais iniciáticos da menarca, e que afirmam serem os dias de fluxo o período 'lunar' da mulher e, portanto, o momento em que a mulher menstruada "...deve isolar-se porque esse é o momento em que ela está no máximo dos seus poderes. Assim, esse período não deve ser desperdiçado com atividades mundanas e distrações sociais, nem deve a concentração da mulher ser quebrada por preocupações com o sexo oposto. Todas as energias da mulher devem se concentrar na meditação sobre a natureza da sua vida, 'para encontrar o propósito da sua vida', e para a

38 LEAVITT, R. R., SYKES, B. e WEATHERFORD, E., op.cit., p. 122.

<sup>39</sup> BUCKLEY, Thomas. Menstruation and the Power of Yurok Women: methods in cultural reconstruction. *American Ethnologist* 9 (I), 1982. 40 BUCKLEY, Thomas, op.cit., p. 49.

seu crescimento espiritual"40. De acordo com Buckley, esse período de reclusão

das mulheres se assemelha e equivale ao período de reclusão que os homens Yurok observavam todos os meses para se tornarem mais fortes, física e espiritualmente. Nesse período, conforme ocorria em relação às mulheres durante os dias de fluxo, também eram proibidas as relações sexuais e/ou outra forma de contato com as mulheres, para evitar que as preocupações mundanas com o outro sexo desviassem os homens do seu empenho na concentração de energias. Buckley sugere ainda que o período menstrual das mulheres de um determinado grupo doméstico era sincronizado, isto é, ocorria mais ou menos simultaneamente, determinando assim a época de reclusão dos homens bem como o ciclos mensais das atividades domésticas.

'acumulação' de energia espiritual... O sangue que corre serve para 'purificar' a mulher, preparando-a para

Por se fiarem apenas nos depoimentos dos homens Yurok - aue desconheciam ou tiveram por bem não revelar a mitologia da menstruação das mulheres -Kroeber e outros antropólogos não incorporaram em suas análises a perspectiva das mulheres e de seus rituais, deturpando, assim, a realidade Yurok, sobretudo no que diz respeito às relações e construções sociais de gênero.

Ao lado dessas e de várias outras reinterpretações de estudos anteriores, ganham terreno na Sócio-antropologia da menstruação as análises simbólicas, de cunho estruturalista. Dessa maneira, alguns autores têm procurado explicar o 'temor' ao sangue menstrual e as práticas a ele relacionadas em termos da oposição entre natureza e cultura (ou sociedade), ressaltando a situação de ambigüidade em que a mulher, a menstruada no particular, se vê colocada nesse binômio.

É dentro dessa perspectiva que Roberto Da Matta<sup>41</sup>, ao analisar os fatores e instâncias que as populações de determinadas áreas rurais e urbanas da Amazônia acreditam ocasionarem a 'panema' ou 'másorte, desgraça, infelicidade', discorre sobre as noções relativas à mulher grávida e à menstruada. Assinala assim que, na ordenação do sistema prático-simbólico da panema, as mulheres nesses estados (de gravidez ou menstruação) são sempre agentes da má-sorte<sup>42</sup>. Para Da Matta, "...o ponto básico destas crenças é uma capacidade atribuída ao sexo feminino de agir como elemento perturbador da ordem social e a sua ligação com áreas que escapam do controle da sociedade humana. Tal condição é típica quando a mulher está grávida ou menstruada, quando forças naturais passam a operar no seu corpo, sem que nenhum padrão criado pelo grupo humano possa sustar o processo ou interferir

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> DA MATTA, Roberto. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: Ensaios de Antropologia Estrutural. Petrópolis: Vozes, 1977.

<sup>42 &</sup>quot;1) Se uma mulher grávida comer caça ou peixe apresados por um indivíduo, este indivíduo ficará panema. 2) Se uma mulher menstruada tocar num dos apetrechos de caça ou pesca de um indivíduo, este apetrecho ficará panema". Ibidem, p. 73.

43 lb., p. 80-81.

44 lb..

<sup>45</sup> RODRÍGUES, José Carlos. *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1975, p. 86.

<sup>46</sup> ORTNER, Sherry. Is Female to Male as Nature is to Culture?. In: ROSALDO, M. e LAMPHERE, L. (ed.). Women, Culture, & Society. Standford: Standford University Press, 1974.

47 lbidem, p. 84.

nele. É nestes períodos que a mulher passa a transcender claramente a sociedade humana, por associações com um mundo desconhecido. Por isso é que a menstruação e a gravidez acentuam criticamente a ambigüidade das mulheres, pois que elas estão na sociedade, mas também na natureza"<sup>43</sup>.

Embora referindo-se especificamente às comunidades da Amazônia, Da Matta sustenta que essa condição especial da mulher "...não é muito diferente da de outras sociedades humanas"44. E José Carlos Rodrigues, ao analisar os 'tabus do corpo' numa perspectiva etnológica, vai ainda mais adiante ao afirmar que, de um modo geral, a mulher, "...mais do que o homem, tem a potencialidade de funcionar simbolicamente como perturbador dos sistemas sociais de classificações, uma vez que é um ser da Cultura, ostensivamente submetido a processos naturais que escapam aos esforços que o aparelho cultural despende para controlá-los. Nesses períodos, a própria mulher coloca-se fora da Cultura e se aproxima da Natureza (o que se vê nas inúmeras práticas de fazer com que a mulher se retire da aldeia, coma alimentos crus... etc.). Nessas oportunidades, seu estado fisiológico e seu estado social são incompatíveis"45.

Na tentativa de explicar porque as mulheres ocupam, universalmente, uma posição subordinada tanto social quanto culturalmente, Sherry Ortner<sup>46</sup> afirma que tal situação estaria relacionada ao fato de as mulheres serem vistas como estando mais próximas à natureza do que os homens, justamente em virtude das suas funções procriativas, e aos fenômenos a elas associados, como a menstruação. De acordo com Ortner, tanto a fisiologia e a psicologia femininas, quanto os papéis e atividades que são geralmente alocados às mulheres, parecem estar muito mais próximos à natureza, ou serem mais naturais do que acontece no caso dos homens e da fisiologia e psicologia masculinas. Assim, Ortner sugere que os homens são geralmente associados à cultura e as mulheres à natureza. E, na medida em que a cultura é sempre vista como uma ordem/organização 'superior' à natureza, opera-se também a desvalorização da mulher (e dos papéis e atividades a ela associados) em relação ao homem (e aos papéis e atividades que lhe cabem).

Para Ortner, entretanto, isso não implica dizer que a mulher também não tenha parte na cultura. Ao contrário, "...seu 'pertencimento' e necessária participação na cultura é culturalmente reconhecida e inegável. Assim, ela é vista como ocupando uma posição intermediária entre a cultura e a natureza"47. E isso lhe empresta maior ambigüidade simbólica: a mulher ocupa a posição intermediária na hierarquia entre a natureza e a cultura. Por isso mesmo, no plano simbólico,

48 lb., p. 86.

<sup>49</sup> Sobre esse debate ver BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: on the discursive limits of 'sex'*. Nova lorque: Routledge, 1993.

 $^{50}$  ORTNER, Sherry, op.cit., p.  $84.\,$ 

51 Para uma avaliação crítica dos debates sobre 'natureza' e 'cultura' e Sociobiologia ver HARAWAY, Donna. Primate Visions: gender, race, and nature in the words of modern science. Nova lorque: Routledge, 1989.

<sup>52</sup> NICHOLSON, Linda J.. Gender and History. Nova lorque: Columbia University Press, 1986. comumente aparece como **mediadora** entre natureza e cultura, ou então como objeto de uma "...ambigüidade polarizada - às vezes altamente exaltada, às vezes altamente rebaixada"<sup>48</sup>.

Essa explicação é perfeitamente 'lógica' dentro de uma ótica 'científica', própria às sociedades modernas, na qual se assume e identifica natureza e cultura como universos/domínios distintos. Entretanto, no momento em que as correntes desconstrucionistas questionam a universalidade dessa ótica49, as considerações de Ortner e dos autores que se apóiam em explicações semelhantes perdem muito da sua fundamentação. A bem da verdade, Sherry Ortner reconhece que a dicotomia natureza/cultura é uma criação da própria cultura. Mas ela se refere à cultura em geral, embora argumente que todas as culturas, de uma forma ou de outra, ou em maior ou menor grau, incorporam a noção de separação entre natureza e cultura, no mínimo através da realização de rituais como "...uma assertiva da habilidade humana em manipular os bens naturais da vida"50.

Todavia, há de se reconhecer que essa interpretação do significado dos rituais é tão questionável quanto a afirmativa de que natureza e cultura são entendidas universalmente (em maior ou menor grau) como domínios distintos. Embora fuja dos limites deste trabalho aprofundar tal discussão, cabe ressaltar que não é preciso firmar-se numa postura 'pós-modernista' para verificar que a separação entre esses 'domínios' não só está longe de ser universal, como trata-se de uma construção bastante recente na própria história das mentalidades ocidentais. Aliás, mesmo nos meios ditos científicos vigoram teorias que não reconhecem essa distinção, como é o caso da Sociobiologia, por exemplo, a versão 'moderna' do determinismo biológico<sup>51</sup>.

Contudo, o problema principal das tentativas de se buscar explicações para a aparente universalidade do temor/aversão ao sangue menstrual ou da subordinação social/cultural da mulher, não está necessariamente nas explicações em si, mas justamente na própria tentativa. Isto é, está no pressuposto de que é válido e possível se empreender a busca das 'origens' ou causa universal para os fenômenos em questão. Cabe enfatizar que, invariavelmente, os esforços no sentido de se descobrir as origens da subordinação da mulher na história têm se mostrado não apenas infrutíferos mas também bastante equivocados. Não raro, tais esforços têm levado a explicações reducionistas, baseadas numa concepção essencialista da mulher e da própria história, que obscurece ao invés de esclarecer os fenômenos em questão<sup>52</sup>,

Concordo que muitas noções e costumes relativos à menstruação, como crenças nos poderes mágicos/

<sup>53</sup> DOUGLAS, Mary, 1976, op.cit..

maléficos do sangue menstrual e conseqüente segregação e/ou isolamento de mulheres menstruadas, são consideravelmente comuns e recorrentes, atravessando diferentes sociedades e as coordenadas do tempo. No entanto, não se pode ignorar as profundas diferenças encontradas nos significados atribuídos à menstruação e na maneira como são apropriados na prática social em diferentes sociedades. Conforme bem apontou Mary Douglas<sup>53</sup>, crenças e costumes como rituais de poluição, por exemplo, ainda que recorrentes em diferentes sociedades, são parte, em cada uma delas, de sistemas simbólicos mais amplos. E só fazem sentido em referência a essa estrutura total de pensamento, que segue uma lógica culturalmente específica.

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 recombinados de uma sociedade ou época para outra de maneira diversificada. Tal qual ocorre quando se move um caleidoscópio, isso resulta em configurações sócioculturais 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 auglauer mulher, a experiência vivida da menstruação será significativamente diferente para mulheres situadas em diferentes contextos históricos. culturais, sociais.

Para se entender os significados atribuídos à menstruação e como se traduzem no plano das relações sociais nas diferentes sociedades - e, assim, o que concorre para a diversidade das vivências do menstruar -, é preciso portanto examiná-los, em cada uma delas, através de uma análise que se atenha à lógica interna das relações estruturais entre símbolos e significados culturais pertinentes, lógica essa que, sem dúvida, sempre se mostrará historicamente específica.

Quando se procede dessa maneira, crenças e costumes relativos à menstruação que, num primeiro momento, podem parecer bastante exóticos ou irracionais, ganham um novo sentido. É o caso, por exemplo, dos tabus alimentares observados por mulheres menstruadas em diferentes regiões do país, como os registrados e analisados por Maués & Maués e Novión<sup>54</sup>. Esses tabus se fundamentam, por um lado, nas concepções sobre o corpo feminino no qual se acredita predominarem as partes 'quentes' - o coração e também o 'orvalho'

<sup>54</sup> Apud WOORTMAN, Klaas, op.cit..

sobre doenças e como evitá-las ou combatê-las. Acredita-se, assim, que durante a menstruação o corpo da mulher tende para o desequilíbrio, pois a predominância das partes 'quentes' do seu corpo se exacerba, podendo inclusive contaminar as 'frias', como a cabeça por exemplo. Assim, "a enxaqueca, o nervosismo, a histeria ou a loucura não são mais que o como de um porque com resposta à contaminação de uma área que retém o poder da idéia, de uma área basicamente fria (e não sangüínea) a partir de um elemento proveniente de uma área basicamente auente, enfim significa a ruptura do equilíbrio corporal expresso na equação cabeça/corpo, na medida em que é invadido um domínio basicamente sem sanque. É esta a periculosidade de um elemento que devendo baixar e sair do corpo, permanece nele e sobe para a cabeça... este comportamento anormal... poderá encontrar explicação no desrespeito a alguma precaução"55. 55 Ibidem, p. 17. O perigo do 'sangue subir para a cabeça' pode

ser evitado seauindo-se certas precauções nas quais se inclui a não-inaestão de alimentos 'quentes' que contribuem sobremaneira para a acentuação do desequilíbrio trazido com a menstruação. Assim, os tabus ou proibições alimentares, aliados a outras precauções, têm como propósito o restabelecimento do equilibrio ou harmonia corporal entre 'quente/frio', não sendo portanto proibicões 'irracionais' ou saídas do nada. Ao contrário, são perfeitamente coerentes com a lógica estrutural das classificações 'quente/frio' no que tanae aos alimentos, e sua relação com o organismo humano, o feminino no particular.

(ovário) e a 'mãe do corpo' ou 'madre' (o útero) - em oposição ao corpo masculino, tido como 'frio' por ser regido pela cabeca. Por outro lado, baseiam-se nas nocões sobre os alimentos, também categorizados como 'quentes' ou 'frios', bem como em concepções

A análise simbólica também oferece meios de se compreender melhor a afirmativa feita por mulheres das camadas populares de Porto Alegre, de que o período mais fértil da mulher coincide com os dias de fluxo. Conforme assingla Ondina Fachel Leal<sup>56</sup>, essa afirmativa não deve ser vista como 'pura ignorância' e sim entendida dentro de uma lógica diferenciada dos postulados das ciências biomédicas. Demonstra Leal que a afirmativa expressa pelas referidas mulheres é coerente com as noções locais sobre 'corpo aberto' e 'corpo fechado', bastante comuns por todo o país, segundo as quais é durante o período do fluxo menstrual que o corpo da mulher está mais 'aberto' e, portanto, mais vulnerável a doencas e/ou influências externas tanto 'naturais' como sobrenaturais. Porque o corpo está 'aberto' (inclusive

56 LEAL, Onding Fachel, Sanaue, Fertilidade e Práticas Contraceptivas. Trabalho apresentado ao Encontro de Antropologia Médica. Salvador, Bahia: UFBA, novembro de 1993.

para permitir a passagem do sangue menstrual), a mulher pode pegar não somente doenças mas também 'pegar filho', razão pela qual deve-se evitar as relações sexuais durante os dias de fluxo. Observe-se portanto que nesse caso, ao contrário do que acontece em outras sociedades estudadas por antropólogos, as proibições relativas ao intercurso durante o dias de fluxo se fazem tendo em vista a proteção da própria mulher. Em outras palavras, enquanto entre os judeus ortodoxos, por exemplo, essas proibições se baseiam no entendimento de que a mulher menstruada é um agente de 'poluição', entre as camadas populares estudadas por Leal ela passa a ser a 'vítima'. Vê-se, assim, que as proibições/precauções pertinentes às relações sexuais nos dias de fluxo, ainda que recorrentes em diferentes sociedades e/ou culturas, podem encontrar significados bastante diferentes, senão diametralmente opostos, como nos exemplos aqui citados.

## Ordens prático-simbólicas da menstruação e relações de gênero

Essas ponderações sugerem que as noções e costumes que cercam a menstruação em diferentes sociedades configuram-se, em cada uma delas, como um sistema de símbolos, significados e práticas interrelacionados entre si, constituindo assim o que se poderia denominar de ordens prático-simbólicas da menstruação.

Viu-se através dos exemplos aqui discutidos que essas ordens obedecem a uma lógica interna que incorpora e/ou perpassa elementos de outros sistemas ou sub-sistemas semelhantes, como por exemplo os referentes às ideologias da reprodução e parentesco, às práticas alimentares, às concepções sobre o corpo e doenças, ao exercício da sexualidade etc. Isso significa que elas se constituem como uma classe de fenômenos que não podem ser analisados isoladamente. As análises que procedem pela fragmentação/decomposição dessas ordens em 'traços culturais' (temor ao sangue menstrual, segregação de mulheres menstruadas etc.), procurando relacioná-los diretamente a determinados aspectos da organização/estrutura social (subsistência baseada na caça de arandes animais, organização em clãs patrilineares etc.), sem antes analisar seu significado dentro da lógica cultural específica, dificilmente escapam dos reducionismos fáceis, que acabam por distorcê-las. Como bem apontam Ortner & Whitehead sua falha principal está justamente no não reconhecimento de que "...a cultura tem as propriedades de um sistema, sistema esse que media a relação entre um determinado símbolo e o seu embasamento social"57.

57 ORTNER, Sherry B. e
WHITEHEAD, Harriet.
Introduction. In: \_\_\_\_\_ (ed.),
Sexual Meanings. The
cultural construction of
gender and sexuality.
Cambridge: Cambridge
University Press, 1981, p. 4.

Mas isso não se traduz na impossibilidade de formulação de questões sobre os efeitos dos sistemas econômicos e políticos e da estrutura social sobre as ordens prático-simbólicas da menstruação ou, vice-versa, dessas ordens nos referidos sistemas. Como advertem Ortner & Whitehead, a análise simbólica, quando executada sistemática e cuidadosamente, oferece não apenas uma base menos reducionista à formulação dessas questões, mas também age, quase sempre, "...de maneira a indicar quais os aspectos das relações sociais (ou econômicas e políticas) que provarão ser mais significativos para uma análise mais aprofundada"58.

58 Ibidem, p. 3.

Poder-se-ia ainda acrescentar que a análise simbólica dessas ordens, ao invés de precluir, torna-se passo fundamental no desenvolvimento de uma perspectiva etnológica, comparativa, das noções culturais acerca da menstruação e do ser mulher e como as mesmas se mesclam no plano das relações sociais. Essa perspectiva difere, portanto, daquelas que se baseiam numa análise que extrai tais noções e práticas do seu contexto cultural, construindo-se, ao invés, a partir da análise comparativa dos sistemas de crenças, costumes ou práticas sobre a menstruação, específicos às diferentes sociedades ou culturas, aqui denominados de ordens prático-simbólicas da menstruação.

Nesse nível de análise, não são os significados ou símbolos específicos que interessam, posto que estes, por definição, são exatamente 'culturalmente específicos'. Mas é possível comparar-se, de um lado, os possíveis elementos constitutivos dessas ordens e, de outro, como estas são articuladas no plano das relações sociais.

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 constróem as noções culturais sobre as diferenças de gênero e se legitima a condição social da mulher.

Em várias sociedades, essas crenças e costumes se traduzem em formas de legitimar a exclusão da mulher da participação em determinadas atividades, principalmente daquelas de caráter dito público. Assim, os supostos poderes do sangue menstrual acabam por se traduzir em um não poder para a mulher menstruada: não poder comer determinados alimentos, não poder participar de determinados rituais, não poder desfrutar do convívio social, e assim por diante. Em muitas sociedades, portanto, menstruar significa exclusão e isso, certamente, tem conseqüências no que tange à maneira de as mulheres vivenciarem a menstruação. Não é à toa que o sentimento de vergonha ou de estranhamento por parte das mulheres em relação à menstruação, ou mesmo ao seu corpo como um todo, é amplamente difundido, o que se reflete também na construção da identidade e subjetividade femininas.

Mas há de se levar em conta que os significados atribuídos à menstruação variam não apenas entre uma sociedade e outra como também internamente, ou seia, entre diferentes classes sociais, grupos étnicos, gerações ou mesmo entre homens e mulheres desses segmentos. O caso dos Yurok e o dos Manu, citados anteriormente, por exemplo, servem de alerta para a possibilidade de variações de gênero nas noções culturais sobre a menstruação e, destarte, para a própria construção de ordens prático-simbólicas assim distintas. Nesse sentido, é importante lembrar que, na grande maioria das sociedades estudadas, os fenômenos relativos ao corpo feminino tais como menstruação, gravidez e parto encontram-se sob os cuidados das próprias mulheres, sendo a medicalização da biologia da reprodução e concomitante transferência do controle desses cuidados para o domínio masculino um desenvolvimento relativamente recente na história da civilização<sup>59</sup>. Não seria portanto destoante pensar em termos da existência - mesmo nas sociedades estudadas por antropólogos cujas narrativas acentuaram os tabus menstruais porventura nelas observados - de ordens prático-simbólicas femininas da menstruação nas quais esta não tenha uma conotação negativa.

Por outro lado, é preciso também atentar para as instâncias em que os supostos poderes do sangue menstrual e, por extensão, da mulher menstruada, se traduzem, de fato, em fonte de poder ou de micro-poderes para as mulheres na prática social, conforme ocorre nas comunidades rurais do sul de Portugal estudadas por Denise Lawrence<sup>60</sup>. Nessas comunidades, as próprias mulheres alimentam as crenças nos poderes do 'olho fixo' ou 'mau olhado' das menstruadas, vez que isso permite que exerçam um controle maior sobre o sistema de relações sociais e troca de favores nas atividades relativas à matança de porcos e preparação de lingüiças, de grande importância para a subsistência e comércio locais.

<sup>59</sup> Veja-se, por exemplo, EHRENREICH, Barbara e ENGLISH, Deirdre. Witches, Midwives, and Nurses. A history of women healers. Old Westbury, Nova lorque: The Feminist Press, 1973.

<sup>60</sup> LAWRENCE, Denise L.. Menstrual Politics: women and pigs in rural Portugal. In: BUCKLEY, T. e GO∏LIEB, A. (ed.), 1988, op. cit..

Vale ainda enfatizar que a menstruação não é apenas um fator demarcador das diferencas entre homens e mulheres, mas também entre as mulheres. Na verdade, até mesmo quando não se manifesta, a menstruação se apresenta como um parâmetro universalmente reconhecido, tanto de demarcação das diferentes fases do ciclo vital das mulheres quanto da sua identificação e classificação social segundo a fase em que se encontram. De uma maneira ou de outra, ou em major ou menor grau, todas as sociedades estudadas tomam a menarca e a menopausa como marcos para a identificação e classificação de mulheres e para a diferenciação de papéis, atividades e comportamentos correspondentes a tal classificação. Dessa maneira, emprestam ao fenômeno biológico da menstruação elementos sócio-simbólicos pertinentes às identidades e relações de gênero, seja entre homens e mulheres ou entre mulheres em diferentes fases da vida reprodutiva.

Mas o que parece ser mais problemático para as

diferentes sociedades e culturas não é exatamente o fato de as mulheres menstruarem, mas sim o de que os homens não desfrutam na sua fisiologia de marcos tão

definidores das diferentes fases da sua vida reprodutiva como as fêmeas da espécie. As observações de Mircea Eliade<sup>61</sup> sobre as diferenças entre os ritos iniciáticos masculinos e femininos são bastante ilustrativas nesse sentido. Segundo Eliade, os rituais iniciáticos femininos, ao contrário do que se registra em relação aos masculinos, são relativamente raros, pouco elaborados e, geralmente, individualizados ao invés de grupais ou coletivos. Para Eliade, isso se explica pelo fato de serem as meninas iniciadas imediatamente à chegada da menarca, chegada esta que, na espécie humana, acontece sem data estipulada e de forma individualizada, obedecendo o ritmo de amadurecimento biológico de cada menina. Em contrapartida, os rituais iniciáticos masculinos aeralmente têm lugar quando a comunidade em questão decide que um grupo de meninos, mais ou menos da mesma idade, está pronto para ingressar na vida adulta. Note-se, porém, que tal decisão depende do que essa comunidade define como o marco de maturidade masculina, o que certamente envolve parâmetros fisiológicos (o engrossar da voz, o surgimento dos pêlos púbicos, o crescimento do pênis etc.) mas não única e exclusivamente. A depender da sociedade,

o fator principal pode ser a habilidade demonstrada na caça, ou na confecção de um arco e flexa, ou, mais comumente, uma demonstração de força ou resistência física. Assim, enquanto as meninas têm na menarca um sinal fisiológico, óbvio e cabal da sua maturidade, os meninos têm que provar ou comprová-la através de

<sup>61</sup> ELIADE, Mircea, op. cit., p. 41-43.

62 VAN GENNEP, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press, 1960. Publicado originalmente em 1900.

63 BETTELHEIM, Bruno. Symbolic Wounds: puberty rites and the envious male. Nova lorque: Praeger, 1954. testes de resistência, coragem ou algum outro tipo de enduro ou habilidade, razão pela qual os rituais de iniciação masculina não só ocorrem com maior freqüência, como se mostram bem mais elaborados.

Assinala Eliade que a estrutura ritualística é semelhante para os dois casos, obedecendo os princípios de separação (ou isolamento), preparação e reintegração na vida comunitária com um novo *status*, tal qual descritos e analisados por Van Gennep<sup>62</sup>, e característicos dos ritos de passagem. Ressalta porém que o fundamental nesses ritos iniciáticos não está na sua estrutura, mas no fato de se constituírem em **anúncio público**, e subseqüente aceitação por parte da comunidade, da passagem do menino ou menina para a vida adulta. No caso das meninas, é a menarca que se constitui em marco fundamental: um marco no qual o 'mistério do sangue' aparece não como simples metáfora, mas como uma experiência indiscutivelmente concreta, visível e palpável.

Quando se observa que o mesmo ocorre em relação ao papel da mulher na procriação - gravidez e parto também são fenômenos concretos, visíveis e palpáveis, sendo relativamente fácil determinar que o filho é da mãe, o que certamente não ocorre em relação ao pai - é difícil resistir à tentação de pensar, como sugere Bruno Bettelheim<sup>63</sup>, numa possível inveja dos homens no que tange às manifestações das 'coisas da natureza' no corpo feminino, como fator que contribui para imputar a elas conotações negativas. Aliás, não se pode esquecer que várias sociedades observam o couvade, ou seja, proibições e/ou rituais específicos dirigidos aos homens quando suas mulheres estão grávidas ou acabam de ter um filho.

Curiosamente, não se verifica na literatura disponível nenhuma menção a rituais que marquem ou celebrem a chegada da menopausa, tampouco a passagem dos homens para a 'terceira idade'. Entretanto, são muitas as referências etnográficas sobre a maior liberdade desfrutada pelas mulheres que não mais menstruam, estando elas menos obrigadas a observar as restrições impostas àquelas no vigor da sua vida procriativa. Não é por acaso que, em muitas sociedades, se reserva às mulheres mais velhas o 'privilégio' do preparo das comidas e oferendas sagradas, bem como uma posição de autoridade e maior respeito tanto entre as mulheres como entre os homens.

Independente do teor dos significados atribuídos à menstruação, é certo que ela se mostra como um importante fator de aproximação e troca de informações entre mulheres, principalmente nas sociedades que realizam ritos iniciáticos para marcar a passagem da menina à vida adulta. Esses rituais são quase que invariavelmente restritos às mulheres, sendo geralmente

<sup>64</sup> Ver sobre o tema BROWN, Judy K., A Cross-cultural Study of Female Initiation Rites. *American Anthropologist* 65, 1963, p. 837-853.

<sup>65</sup> TURNBULL, Colin. *The Forest People*. Nova lorque: Simon & Schuster, 1962, p. 188-190.

organizados e conduzidos pelas mais velhas, já na menopausa, e detentoras do saber sobre os mistérios, mitos, cantigas, ou poções mágicas relativas à menstruação, gravidez e parto, assim como do exercício da sexualidade. Junto às iniciandas, diferentes gerações de mulheres se confraternizam e compartilham suas experiências e vivências e os segredos do 'ser mulher', emulando muitas vezes suas relações com os homens de forma festiva e jocosa<sup>64</sup>. Entre os pigmeus da Floresta Ituri da região do Congo na África, as iniciandas, durante as celebrações do *elima*, o ritual iniciático feminino, têm a oportunidade de colocar em prática o que lhes foi ensinado pelas mais velhas, saindo em debandada atrás de parceiros para a sua iniciação sexual<sup>65</sup>.

## A menstruação na sociedade brasileira contemporânea

Mesmo nas muitas sociedades nas quais a chegada da menarca não é recebida com rituais mais elaborados, ela sempre implica uma redefinição de status social para a mulher e, assim, a observância de novos papéis e das atitudes e comportamentos correspondentes. Isso se verifica não apenas nas sociedades ditas 'primitivas', como também nas 'modernas'. No Brasil, por exemplo, é comum ouvir-se a expressão 'ficar moça' para indicar a chegada da menarca. Diz-se "Fulana ficou moça", ou seja, tal menina teve sua primeira menstruação, deixando assim de ser 'menina' para tornar-se 'moça'. E 'moça', como se sabe, não tem entre nós uma conotação apenas de idade (jovem); significa, também, 'pessoa do sexo feminino que já menstrua mas que continua virgem'. Uma categoria de fêmea distinta da categoria 'mulher', isto é, uma pessoa do sexo feminino que menstrua e que não é mais virgem. O uso da expressão 'moça-velha', bastante comum nos estados do Nordeste para indicar pessoas do sexo feminino que não são mais jovens mas que permanecem virgens (ou 'invictas', na linguagem popular), confirma que na nossa cultura não basta a menarca para transformar a menina em mulher. Entretanto, segundo aponta Richard Parker, no Brasil a menarca torna a menina uma ameaça constante para a família, ao tornar problemático o seu potencial sexual: "Com esse novo potencial fisiológico para engravidar e trazer assim vergonha para o nome da família, o perigo latente do seu ser, agora fundamentalmente sexual, recebe atenção crescente... A menarca torna visível e real seu potencial sexual no sentido mais concreto e assim chama à ação um complexo conjunto de processos destinados a contornar, controlar e até negar essa nova realidade - a preservar a virgindade, reforçar a castidade e assegurar a passividade. É um processo que enfatiza a proibição e a repressão natural da moca... "66,

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> PARKER, Richard. Corpos, Prazeres e Paixões. A cultura sexual no Brasil contemporâneo. São Paulo: Best-Seller, 1992, p. 92.

Não por acaso, portanto, as brasileiras entrevistadas por Parker citam a menstruação como "...fonte de incompreensão e trauma, medo e insegurança" e, poder-se-ia acrescentar, de um sentimento de ambigüidade em relação a sua condição de 'fêmeas'. Talvez, por isso mesmo, a menstruação se caracterize como um aspecto da biologia feminina que é tema constante na fala das mulheres brasileiras.

De fato, "minha menstruação está atrasada", "estou com cólicas", "me empresta um absorvente", ou "veja se meu absorvente está aparecendo", são frases que se ouve no dia-a-dia dos escritórios, fábricas, salas de aula, sanitários de bares e onde quer mais que mulheres se encontrem ou se reúnam, engendrando geralmente comentários ou conversas entre elas que primam pelo tom de cumplicidade mesmo quando envolvem pessoas estranhas entre si. O que implica dizer: trata-se de um fenômeno que faz parte do cotidiano do 'ser mulher', revelando-se não apenas como demarcador da identidade de gênero feminina, mas também como fator de aproximação nas relações sociais entre mulheres.

No entanto, muitas dessas conversas entre mulheres acabam se tornando, geralmente, uma troca de queixas sobre os males e 'incômodos' da menstruação, não sendo poucas as vezes em que se ouve mulheres já na menopausa afirmarem que estão felizes por se verem finalmente 'livres' desse fardo. Em contrapartida, ouvese também muitas confessarem que sentem saudades da menstruação, mesmo reconhecendo os desconfortos que porventura sofriam, quando ainda menstruavam.

Essa ambigüidade em relação à menstruação parece ser algo bastante comum, não apenas entre as mulheres que conheço e com as quais convivo mas, possivelmente, para grande parte da população feminina e não somente a brasileira. Depoimentos colhidos por Emily Martin<sup>67</sup> numa pesquisa realizada com mulheres residentes na cidade de Baltimore, nos Estados Unidos, denotam esse sentimento de ambigüidade, também observado nos relatos registrados por Rose Marie Muraro, Grupo Ceres e Grupo Mulherando<sup>68</sup>, entre outros estudos e pesquisas realizados no Brasil que tocam nessa questão.

Para muitas mulheres, a menstruação e, em especial, o período pré-menstrual pode implicar em enxaquecas, inchaço e dores nos seios, retenção de líquidos e, não raro, em tensão nervosa, sendo que para algumas esse quadro, hoje identificado como síndrome ou tensão pré-menstrual, chega ao ponto de incapacitálas para qualquer atividade por alguns dias todo mês<sup>69</sup>. Nesse respeito, chama atenção a notícia recentemente

<sup>67</sup> MARTIN, Emily, op. cit..

MURARO, Rose Marie. Sexualidade da Mulher Brasileira: corpo e classe social no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1983; CERES. Espelho de Vênus: Identidade social e sexual da mulher. São Paulo: Brasiliense, 1981; MULHERANDO & GUITIERREZ, Edda. Mulher na Menopausa: declínio ou renovação? Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

O Ver sobre esta questão WADE, Carlson, op.cit.; LEVER, Judy, BRUSH, M. e HAYNES, Brian. *TPM: doença não reconhecida*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

<sup>70</sup> Em 11/07/1993, a TV Globo dedicou um quadro especial do programa Fantástico à tensão prémenstrual (TPM), no qual foram veiculadas essas notícias.

<sup>71</sup> Não existe consenso sobre a porcentagem de mulheres 'vítimas' dessa doença. Questiona-se, inclusive, a incidência da TPM nas sociedades não-industrializadas. Ver sobre o tema MARTIN, Emily. Premenstrual Syndrome: discipline, work, and anger in late industrial societies. In: BUCKLEY, T. e GOTTLIEB, A. (ed.), op. cit..

<sup>72</sup> Veja-se, por exemplo, os depoimentos colhidos por GARCIA, Giselle e DACACH, Solange. Norplant - 5 anos depois. *Cadernos da REDEH* I (1). Rio de Janeiro: Rede de Defesa da Espécie Humana, 1991; e ISRAEL, Giselle e DACACH, Solange. *As Rotas* 

do Norplant. Desvios da

contracepção. Rio de

Janeiro, s. ed., 1993.

<sup>73</sup> Ver sobre o tema GIFFIN, Karen Mary. Nosso Corpo nos Pertence: a dialética do biológico e do social. Cadernos de Saúde Pública, vol. III (2). Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1991. veiculada pela mídia de que a tensão pré-menstrual foi oficialmente definida pela American Psychiatric Association como uma 'doença', que pode inclusive envolver verdadeiros 'acessos de loucura', sintoma esse reconhecido por um tribunal americano como 'insanidade temporária' ao absolver uma senhora acusada de matar seu marido, quando a defesa comprovou que o crime fora cometido durante o período pré-menstrual da ré<sup>70</sup>.

Mas é certo que casos extremos como esse são bastante raros. Na verdade, segundo avaliações médicas, embora cerca de 70% das mulheres atendidas se queixem de um ou vários dos sintomas associados à síndrome prémenstrual, aquelas que se enquadram, realmente, como vítimas' desse mal não parecem representar mais do que cerca de 5% da população feminina<sup>71</sup>.

Cabe lembrar que nas últimas décadas vêm se registrando avanços significativos nas ciências biomédicas no que tange à biologia da reprodução, avanços esses que têm permitido não apenas a identificação e o tratamento de problemas ginecológicos associados à menstruação, como também uma interferência direta no ciclo menstrual, principalmente para se exercer um controle maior sobre a concepção. Destacam-se aí, em especial, as pesquisas relativas aos hormônios femininos, estrógeno e progesterona, e a fabricação de produtos sintéticos que interferem nas suas dosagens no organismo, como ocorre no caso dos anticoncepcionais.

Por certo, esses avanços têm possibilitado um maior controle sobre o potencial procriativo da mulher e, conseqüentemente, que ela desfrute de maior liberdade sexual. Entretanto, tais avanços vêm se caracterizando como uma 'faca de dois gumes', uma vez que tornam a mulher um objeto de experimentos espúrios, muitas vezes decididamente aéticos, que podem causar prejúízos irreversíveis no que tange ao equiliíbrio do seu ciclo menstrual quando não para a sua saúde como um todo<sup>72</sup>.

Não se dá portanto ao acaso nem é contraditório o fato de que os movimentos feministas têm destacado a questão da saúde e direitos reprodutivos da mulher dentre as suas bandeiras de luta, contrapondo-se e contestando determinados segmentos do 'saber médico que se dedicam ou acatam os experimentos com os novos produtos sendo desenvolvidos nos laboratórios farmacêuticos, propugnando uma suposta defesa da liberdade sexual da mulher<sup>73</sup>.

No debate travado entre feministas e esses cientistas, a menstruação figura muitas vezes como uma das questões mais polêmicas. Observa-se, por exemplo, que enquanto o discurso feminista se apóia na afirmativa de que a menstruação não é uma doença, mas um

<sup>74</sup> Veja-se, por exemplo, GARCIA, Giselle e DACACH, Solange, op. cit.. Há também uma corrente de feministas americanas que defende e vem popularizando uma postura de quase-glorificação da menstruação, tais como OWEN, Laura. Seu Sangue é Ouro. Resgatando o poder da menstruação. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994.

<sup>75</sup> COUTINHO, Elsimar M.. Sangria Inútil. A Tarde. Salvador, Bahia, 17/04/93.

<sup>76</sup> Recentemente, foram publicados os resultados da pesquisa desenvolvida pela bióloga americana Margie Profet, premiada pela Fundação MacArthur, demonstrando que o sangue menstrual tem três vezes mais células de defesa que o sangue normal. Segundo declarou Profet, o fluxo menstrual "...foi planejado para correr e 'lavar' o útero". Ver: TOUPEXIS, Anastasia, A Woman's Best Defense?. Time Magazine 4, October 1993, p. 44-46.

<sup>77</sup> Uso essa expressão conforme a conceituação de BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989.

<sup>78</sup> SOUCASOUX, Nelson. *Os* Órgãos Sexuais Femininos: forma, função, símbolo e arquétipo. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 10-11. Para uma análise cultural dos modelos médicos contemporâneos ver MARTIN, Emily, op. cif..

fenômeno biológico, natural, necessário ao equilíbrio do organismo da mulher que deve ser mantido em equilíbrio com as forças da natureza<sup>74</sup>, cientistas como o Dr. Elsimar Coutinho<sup>75</sup>, conhecido defensor do uso dos contraceptivos e práticas de esterilização condenadas pelas feministas, declaram na imprensa e em programas da mídia televisiva que a menstruação não passa de uma "...sangria inútil", que pode ser eliminada definitivamente do cotidiano feminino através desses medicamentos<sup>76</sup>.

Por certo, nessa luta pelo controle do poder simbólico<sup>77</sup> 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. É bom anotar, assim, um discurso médico que, mesmo não comprometido com esses interesses, destaca a importância dos estrogênios no organismo feminino como o faz, por exemplo, Nelson Soucasoux: "Considerando-se a enorme sobrecarga anatômica e fisiológica que a gravidez e o parto impõem à mulher, a natureza teve as suas razões para terminar a vida reprodutiva feminina antes dos 50 anos; porém, ela cometeu um grande erro ao fazer com que a produção de estrogênios pelos ovários também decline e cesse a partir desta época, acarretando uma rápida atrofia dos genitais, das mamas e demais caracteres sexuais femininos... As terríveis consegüências deste evento `fisiológico' para a mulher são sobejamente conhecidas, devido à rápida atrofia pós-menopáusica de seus tecidos estrogênio-dependentes - os órgãos sexuais e demais caracteres físicos da feminilidade..."78.

E não se há de esquecer que a indústria de absorventes femininos também tem interesses em conquistar o poder simbólico da menstruação. Sem dúvida, para essa indústria, é importante que as mulheres continuem a menstruar, se possível com fluxos cada vez mais abundantes, mas que mantenham (multa) vergonha sobre essa coisa da natureza, procurando sempre escondêla. Seus anunciantes valem-se assim de fragmentos dos diferentes discursos feministas e médicos, construindo, por sua vez, um outro discurso dirigido sobretudo às mulheres das camadas médias, as adolescentes em particular. Nele, associam as noções de liberdade e

79 Em artigo recente, analisei as representações sobre a menstruação e o 'ser mulher' difundidos nos anúncios e embalagens de absorventes femininos. Vejase SARDENBERG, Cecilia M. B.. De Incomodada a Sempre Livre? O menstruar e o 'ser mulher' nos anúncios e embalagens de absorventes femininos. Trabalho apresentado ao III Encontro da REDOR, promovido pelo NEPEM/UFRN, Natal, Rio Grande do Norte, 01-06/08/ 1994.

<sup>80</sup> PARKER, Richard, op.cit., p. 14.

<sup>81</sup> HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, p. 303. segurança à imagem de uma 'nova mulher' e, assim, a novas atitudes e comportamentos relativos à menstruação<sup>79</sup>. Não faz muito tempo, aliás, as principais cidades do país foram agraciadas com imensos *outdoors* estampando os dizeres "incomodada ficava sua avó", que anunciavam, para além de um novo absorvente feminino, os novos tempos do menstruar.

Com efeito, a possibilidade de se estar vivendo um momento de emergência de novas atitudes e comportamentos relativos à menstruação na sociedade brasileira parece evidente. Pelo menos, há de se considerar que enquanto até poucas décadas atrás a menstruação era assunto reservado às conversas íntimas entre mulheres, ou restrita aos espaços ditos privados, como o consultório médico por exemplo, ultimamente, seja devido às campanhas publicitárias dos absorventes femininos seja pelo debate que se instaura em torno da questão dos direitos reprodutivos das mulheres, a temática da menstruação vem extrapolando esses limites para ocupar espaços públicos.

Seguramente, tudo isso é indicativo de que, numa sociedade como a nossa, deve-se pensar não no singular e sim na existência de várias ordens prático-simbólicas da menstruação ou mesmo em "...múltiplos subsistemas, em padrões recorrentes, embora díspares, conflitantes e, às vezes, até contraditórios...", como aconselha Richard Parker<sup>80</sup>, em referência à cultura sexual brasileira. Trata-se de uma sociedade profundamente segmentada e culturalmente complexa que vem passando por consideráveis transformações nas últimas décadas, decorrentes sobretudo da aceleração do processo de industrialização e urbanização capitalistas. Assim, é preciso considerar tanto a pluralidade cultural e a diferenciação social vigentes como a emergência de novos valores e comportamentos. Em outras palavras, está-se hoje diante de uma ordem cultural bastante fragmentada, não necessariamente específica à realidade brasileira mas, como assinala David Harvey81, própria à chamada condição pósmoderna na qual convivem, lado a lado, velhos e 'novos' valores, como uma colagem feita da "...justaposição de elementos distintos e aparentemente incongruentes".

Talvez por isso mesmo, as sociedades 'pós-modernas' se mostrem mais abertas à luta pelo **poder simbólico** em torno da menstruação e da construção social do 'ser mulher' e, assim, para o confronto entre os diferentes discursos e as ordens prático-simbólicas a eles subjacentes. Por certo, esse confronto não acontece somente no nível da sociedade mas também no íntimo das mulheres. Não seria pois a ambigüidade mencionada anteriormente resultado da interiorização dos fragmentos dos discursos e dos debates na ordem do dia e, assim, do conflito de valores?

83 A pesquisa intitula-se Sangue, Poder e Destino: um estudo de práticas e representações sobre a menstruação; conta com o apoio do convênio CNPq/ UFBA para bolsas de iniciação científica e com financiamento da FAPEX/ UFBA. Creio que sim e que assistimos e vivenciamos atualmente, para usar das palavras de Sérvulo Figueira, um momento de profundo **desmapeamento** em relação à menstruação e, por extensão, na definição da nossa identidade e subjetividade femininas. Vivenciamos portanto não a perda "...ou simples ausência de 'mapas' para orientação, mas a existência de mapas diferentes e contraditórios inscritos em níveis diferentes e relativamente dissociados do sujeito "82.

As observações contidas neste trabalho são apenas um indício das muitas questões que poderiam ser formuladas para um estudo, mais aprofundado, sobre a menstruação na atualidade brasileira. Há de se perguntar, por exemplo: que ordens prático-simbólicas da menstruação operam na sociedade brasileira contemporânea e que imagens do 'ser mulher'/identidade feminina são por elas projetadas? E a que ponto e de que forma vêm sendo interiorizadas por mulheres de diferentes segmentos e/ou camadas sociais, e se constituem como elementos definidores das suas identidades, subjetividades enquanto mulheres?

São estas algumas das questões que venho investigando numa pesquisa que desenvolvo entre mulheres e homens de diferentes classes e faixas etárias em Salvador, Bahia<sup>83</sup>. Mas se as respostas, nesse caso, aguardam o resultado da investigação empírica, o passeio aqui realizado pela Sócio-antropologia da menstruação permite um repensar crítico sobre a relação entre o biológico e o sócio-cultural na construção social dos gêneros.

Viu-se aqui que, se por um lado as ordens práticosimbólicas que circundam a vivência da menstruação em diferentes sociedades, culturas ou épocas, estão sempre relacionadas àquelas que estruturam as ideologias e relações sociais de gênero, por outro, as construções de gênero não se esgotam na biologia e/ou diferenças entre os sexos; tampouco é o reverso factível. Não se trata, portanto, de uma relação unilateral nem unideterminante - do biológico para o cultural ou viceversa - e sim de uma relação multilateral, de múltiplas e mútuas determinações, isto é, de uma relação dialética, que é mediada por elementos e aspectos outros da cultura e estrutura social, específicos a cada sociedade. Assim mesmo - ou até por isso mesmo - a análise das práticas e representações sobre a menstruação observadas em uma determinada sociedade se apresenta como um recorte analítico que permite vislumbrarmos como a relação entre biologia e cultura se configura em contextos histórico-sociais específicos.