



## **CORPOS CONSTRUÍDOS NAS PRÁTICAS DE SEGREDAR - PRESCRIÇÕES QUE CONSTITUEM OS CORPOS NA EXPERIÊNCIA DA MENSTRUACÃO**

**BODIES CONSTRUCTED IN THE PRACTICE OF SECRECY. PRESCRIPTIONS THAT CONSTITUTE THE BODY IN THE EXPERIENCE OF THE MENSTRUAL PERIOD.**

Marlene de FÁVERI<sup>1</sup>  
Anamaria MARCON<sup>2</sup>

### **RESUMO:**

Este artigo discute memórias de mulheres no referente à experiência da menstruação, percebendo a produção discursiva que organiza práticas do segredo. Trata-se de uma história da construção dos corpos femininos, a partir da análise de narrativas de mulheres de diferentes gerações, no sul do Estado de Santa Catarina. Os corpos são construídos através de processos continuados e permanentes, por investimentos e intervenções cotidianas, e são produzidos por expectativas de gênero. Entendemos que o sujeito não é um simples receptor de normatizações, mas participa ativamente da produção de si. Procuramos compreender como as mulheres, na experiência da menstruação, intervêm em seus próprios corpos para inscrever-lhes suas próprias marcas e códigos identitários para, às vezes, escapar ou confundir normas estabelecidas. Sob a perspectiva da história oral, foram preciosas as fontes da memória neste trabalho, interpretadas à luz das metodologias da História.

**PALAVRAS-CHAVE:** Menstruação; subjetividade; experiência; memórias; gênero.

### **ABSTRACT:**

This article refers to women's memories of their menstrual experience, in an attempt to understand the production of discourses that shape the practice of secrecy. It is a history of the construction of feminine bodies, from the analysis of the memories of women across different generations, in the south of Santa Catarina State. Bodies are constituted permanently and through continuous processes, by daily investments and interventions, and they are framed by gender expectations. We argue that the subject is not merely the receiver of norms and customs but is also active in the process of its own construction. We seek to understand how women, through their menstrual experience, intervene through their own bodies to inscribe their own identity marks and codes to, on occasion, evade, subvert or confound established rules. From the Oral History perspective, memories were precious sources for this article, and were interpreted using methodologies from the study of History.

**KEYWORDS:** menstruation; subjectivity; experience; memories; gender.

---

<sup>1</sup> Professora de História na Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC  
mfaveri@terra.com.br

<sup>2</sup> Historiadora, mestranda em História pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC  
anamariamarcon@yahoo.com.br

O que se diz sobre os corpos, as verdades sobre os corpos e a sexualidade humana são um componente das lutas morais, sociais e políticas travadas em nossas culturas. A “verdade” é sempre construída nos diálogos, nas relações de saber e poder. Este artigo analisa práticas culturais vividas por mulheres no sul catarinense, no referente ao corpo, à sexualidade, à manifestação da menarca e à experiência da menstruação, percebendo-as nas redes de conversas entre vizinhas, amigas, mães, filhas, avós, como coisas do privado, acontecimento segredo, coisas de mulheres, práticas que produzem corpos sob expectativas de gênero. A perspectiva de abordagem é a História Cultural, pois tratamos de diferentes formas de constituição dos corpos nas práticas culturais, e como são reelaboradas e reinventadas na cultura e nas relações. Sob a perspectiva da história oral, foram preciosas as fontes da memória neste trabalho, interpretadas à luz das metodologias da História Cultural, com aporte teórico nos estudos de gênero, experiência e memória. Dentre as variedades da História Cultural, Peter Burke observa, com pertinência, que os historiadores “têm de estudar a memória como uma fonte histórica, elaborar uma crítica da confiabilidade da reminiscência no teor da crítica tradicional de documentos históricos” (BURKE, 2000:72-73), instigando à escuta respeitosa dos depoimentos e às interpretações criteriosas para os estudos históricos. Procuramos, assim, compreender como as mulheres, na experiência da menstruação, inventam, produzem seus corpos nas práticas de segredar, definindo para si um modo de vivenciar sua sexualidade.

As principais fontes desta pesquisa são as memórias de 15 mulheres, na faixa etária entre 33 a 89 anos de idade, moradoras das cidades de Turvo, Criciúma, Siderópolis, Meleiro e Forquilha, todas no sul do estado de Santa Catarina, colhidas no mês de julho de 2005.<sup>3</sup> Os nomes são fictícios, e serão citados assim doravante a cada vez que elas falam, muito embora nenhuma tenha restringido o uso de suas memórias, assim tratamos por uma questão ética e de respeito, e estão visibilizadas em anexo ao final deste texto.

A memória, por si só, não seria história sem a conscienciosa escuta e o tratamento das fontes. Atentamos para o lugar de fala do historiador, ou seja, a historiadora e o historiador interpretam as ações do passado, dão um sentido outro para a memória, portanto devem escavar as palavras, duvidar do que parece estar na superfície, interrogar o detalhe, perceber as diferentes versões produzidas no “calor da hora”, desconfiar do testemunho, ter claro o lugar de intérprete. Desse modo, a memória, que remexe o passado e ressignifica sentimentos e sentidos, precisa da interpretação do historiador, não é história por si só. E, ainda, perceber que os relatos não são

---

<sup>3</sup> Cândida, Augusta, Verônica, Cecília, Salete e Alice, são moradoras de Turvo; Joana, Valquíria, Estela e Luisa são de Criciúma; Rosa é de Forquilha; e Inês é de Meleiro. Esta pesquisa foi concebida para o trabalho e Conclusão de Curso, Graduação em História, intitulada “*O chico chegou*” – *práticas e representações que as mulheres produzem na experiência da menstruação*”, na Universidade do Estado de Santa Catarina, ano de 2006, com a orientação da profa. Dra. Marlene de Fáveri.

inocentes da memória, mas tentativas de convencer, formar a memória do outro. As narrativas, sabemos, são intencionais.

Linda Nicholson coloca que nossas propostas sobre as “mulheres” surgem de nossos lugares na história e na cultura, são atos políticos que refletem os contextos nos quais estamos e os futuros que gostaríamos de ver. A partir disso, ela historiciza e desconstrói as categorias “gênero” e “mulher”. A articulação entre sexo, como dado na natureza, e gênero, como investimento cultural sobre os corpos sexuados, constitui o que ela chama de “fundacionalismo biológico”, concepção que não compreende a noção de que mesmo as idéias sobre o corpo e o sexo variam nas sociedades. E, ainda, tal noção reconhece as diferenças entre mulheres de forma limitada, pois prevê que o que há de comum entre elas se deve ao sexo, e que este gera o que há de comum em termos de gênero, e indica que o que há de diferente se deve a categorias como classe e raça. (NICHOLSON, 2000). Portanto, para analisar a experiência da menstruação, é necessário destituir-se da noção de que o sangramento mensal marca naturalmente as mulheres para a debilidade, a fragilidade e o sofrimento. Há diferentes formas de vivenciar essa experiência, diferentes maneiras de conceber e significar os corpos.

Anne Fausto-Sterling, bióloga e feminista, argumenta sobre a maneira como nossos corpos incorporam e confirmam as verdades sobre a sexualidade e como essas verdades dão forma ao nosso ambiente cultural (FAUSTO-STERLING, 2001). Thomas Laqueur aponta como, partir dos séculos XVII / XVIII, o “corpo” foi usado para explicar a distinção de mulheres e homens, justamente na época em que mudanças sociais organizaram uma separação maior entre as esferas pública e privada. Dentro desta perspectiva, a “natureza sexual” da mulher foi modificada, redefinida, debatida, de maneira que a mulher, antes significada como ser apaixonado e de sexualidade insaciável, foi substituída pela mulher frígida, cuja ansiedade é canalizada para reprodução (LAQUEUR, 2001). Essa noção foi muito conveniente para justificar a idéia de que à mulher cabe o âmbito privado, a segurança do lar. Mary Jane Paris Spink analisa a tensão entre a inclusão potencial e a exclusão efetiva da mulher da vida pública no processo de legitimação da ordem burguesa e percebe que esta foi resolvida pela divisão dos espaços sociais: as diferenças biológicas correspondem às diferenças nas esferas de atuação – a esfera privada para a mulher, a pública para o homem (SPINK, 1994).

Para interpretar as narrativas das mulheres, percebendo a produção discursiva que organiza a prática do segredo, é preciso ficar claro que esta é uma história do corpo, tanto dos silêncios sobre o corpo como dos discursos clandestinos e das transgressões. Michele Perrot atenta para o silêncio que envolve as mulheres. Apesar do corpo feminino ser exposto no discurso dos poetas, dos médicos, dos políticos, as próprias mulheres não falam dele (PERROT, 2003). Solicitadas por nós e

pouco dispostas a falar da sua experiência com a menstruação, essas mulheres se referem ao próprio corpo por metáforas: “o chico”, “o boi”, “tá com a boiada”, “ficou mocinha”, “assistida”, “está assistindo”, “tava naqueles dias”, “regra”, “bandeira vermelha”, “o mês”, “veio hoje”, “eu vim”, “*vieni oggi*”, “*sono cosi*”<sup>4</sup> e tantas outras maneiras. Percebem-se estratégias do esconderijo, uma teia de significados e linguagem entendida por elas, códigos apreendidos e reproduzidos, falados em voz baixa.

Essa maneira segredada e codificada de falar da fisiologia feminina não advém necessariamente de desconhecimento, mas é prática cultural e está inclusa numa lógica específica de pensar as mulheres. Não consideramos a menstruação um fato natural simplesmente, mas um fato social, marcado pela cultura e representações que essas mulheres constroem sobre seus corpos, e particularmente sobre a menstruação, inseridas num contexto social e cultural mais amplo.

Na cultura que estamos analisando, as transformações do corpo feminino na adolescência são marcadas por murmúrios de mãe para filha e que se perdem em seus pudores, e a primeira menstruação é uma surpresa vivida quase sempre no medo e na vergonha, como ouvimos de Cândida, 89 anos:

A gente era burra, a mãe não ensinava nada. Era tudo à cega. Era tudo escondido. Não sabia nada ‘signori’! Ah, ela explicou que quando vem a idade e a menstruação, que é a idade da gente. Assim a gente dizia: ‘vinha no mês’. Tinha um pouco de vergonha, né, uma vez. Ninguém sabia nada, ninguém notava, era tudo escondido, as coisas. Eu acredito que nunca ninguém viu. Porque era tudo... como é que eu vou explicar... meio atrasado né... nunca ouvi nenhuma história sobre isso. Imagina, a gente ia lavar no rio tudo escondido, porque ninguém via, a gente não mostrava pra ninguém.

Mesmo nas conversas entre mulheres, durante as entrevistas, elas referiam-se à experiência da menstruação como algo que precisa ser silenciado, segredado. Perguntadas sobre a menarca, elas falavam de modo evasivo e desajeitado. Na perspectiva dessas mulheres, falar sobre menstruação é constrangedor, é vergonhoso. Elas usam uma linguagem codificada, falam entre pausas e silêncios, evidenciando que não mantém a prática de falar sobre os assuntos do corpo, como fez Joana, 63 anos: “A gente não dizia menstruação. A gente chamava... hum... deixa eu ver... sei lá! Era... não era menstruação... A gente dizia regra ou chico. É, não sei por quê, né. Depois de moça, a gente dizia ‘ó, tá com o chico’. Pronto. Aí todo mundo já sabia”.

O segredo e o silêncio envolvem o corpo dessas mulheres, e o pudor constitui uma marca de sua feminilidade. As etapas da transformação do corpo feminino são vistas como uma mutação suave que encaminha as mulheres para a função de reprodutoras. São tecidas relações de segredo

---

<sup>4</sup> Do dialeto italiano falado no sul catarinense, *vieni oggi*, que significa “veio hoje”, e *sono cosi*, que significa “estou assim”.

entre mãe e filha, e a ausência de educação sexual faz com que a primeira menstruação seja uma surpresa vivida, quase sempre, no medo e na vergonha. Desse modo, Cecília, 61 anos, rememora como tomou conhecimento do “aparecimento do sangue”:

Eu nunca esqueço que eu descobri que a mulher menstruava... Ninguém me falou. E eu fui na paróquia e ali tinha livro. Que estava escrito que a menina quando tinha 12 ou 13 anos... enfim... ela... menstruava [...] Não estava escrita essa palavra. Eu não sei explicar assim direitinho se foi assim que estava escrito. Mas eu sei que não era ‘menstruação’. Isso apareceu depois. Dali que eu descobri. Senão, eu menstruava e não sabia o que era...

Algumas mulheres, em especial aquelas com mais de 55 anos na data da entrevista, relataram que nada ou quase nada sabiam na data da menarca. Tampouco foram propriamente ensinadas por mães, irmãs ou amigas sobre o acontecimento. Cecília recorreu a um livro da Igreja; outras mulheres viveram um silêncio solitário, e aprenderam, na experiência da menstruação, que ser mulher é ser discreta, é ser calada, é aceitar o seu corpo com resignação e sem indagações, afinal, mistério é um atributo do feminino. Essas mulheres sussurram, têm segredos. Falam entre elas, têm um lugar específico: em casa, escondidas, resguardadas, protegidas. Sob a condição de segredar, elas tecem entre si redes de sociabilidade, apreendem e repassam códigos produzidos para falar sobre a menstruação, produzem discursos para organizar o segredo: “Ai, hoje estou com dor de cabeça”, ou ‘É muito’, ou ‘já faz três dias’. Só assim. Que quem é mulher entende” (Augusta, 78 anos).

Susan Sontag, descreve fantasias punitivas ou sentimentais forjadas em torno da doença, os estereótipos do corpo doente, o uso da doença como um símbolo ou metáfora (SONTAG, 2002). Nas memórias de nossas entrevistadas apareceram noções da menstruação como uma doença especial, um estado de debilidade semelhante ao estado doentio. O discurso da Igreja reproduz a idéia de que menstruação é uma punição para as mulheres, tal qual Sontag identifica nas representações do câncer atributos punitivos. Segredada e considerada doença, a menstruação é metaforizada, de modo muito similar às doenças descritas por Sontag.

Determinou-se para a mulher o espaço privado e isso é visto, muitas vezes, como inevitável jogo da natureza, ao invés de ser compreendido como construção cultural: a mulher teria certas debilidades em função de seu sexo, seria desprovida da disposição masculina. E entre si, resguardadas no espaço privado, entre cochichos e reticências, elas elaboram sua sociabilidade. Augusta, 78 anos, relembra assim:

Eu descobri porque lá em casa da minha mãe, eu me escondia atrás das portas pra escutar, pra ver o que elas falavam, as mulheres. Eu me tocava que alguma coisa de diferente tinha que ser. E daí a gente então ouvia elas falarem, e dava pra entender que alguma coisa tinha. Eu chegava a prender os meus irmãos pra ficar atrás da porta escutando.

E, dessa maneira, várias outras disseram conversar com as amigas da escola, desviando as normas de calar, mas sempre reproduzindo medo e vergonha. Muitas mulheres não receberam educação sexual formal, mas a reprodução de práticas também se dá, certamente, por imitação de gestos e apropriação de condutas. Cada uma tem uma experiência singular em seus corpos sexuados que as fazem mulheres, num contexto de revolta ou de assujeitamento. Para Michel Foucault, o discurso tem materialidade, produz efeitos. Essas mulheres das quais estamos falando aprenderam a ser “mulheres” vivendo e constituindo os seus corpos transpassados por pudores excessivos, experimentando um cotidiano de segredo e vergonha e, por vezes, transgredindo, também em segredo. Na fala de algumas mulheres, a experiência da menstruação é um rito que inicia o processo de construir-se como “mulher”. Maria, 57 anos, relembra como se percebeu diferente em relação aos colegas de escola quando “ficou moça”:

E naquele dia eu fui pra escola. Aí na hora do recreio, todo mundo ia brincar e correr igual a loucos no pátio né. E eu fiquei sentada, bem quietinha, porque eu me sentia diferente... Eu já estava com aquele trombolho no meio das pernas. Se eu corresse, de repente aquilo vai cair, né?! Aí eu fiquei quieta né...

Para estas mulheres, sangrar significou uma nova leitura de seus corpos e a construção de um novo senso de si: elas assumem um novo papel, um novo estilo de vivenciar o corpo, adquirem uma nova postura de maneira propositada. Elas não se identificam mais com as outras crianças que brincam sem medo, sentem-se diferentes, agora como “mulheres”, e, por isso precisam se cuidar e esconder o corpo. Sob uma análise de gênero, podemos perceber como os indivíduos se organizaram em sociedade identificando-se como mulheres ou homens, como definiram para si um modo de viver o corpo, e mesmo a maneira como os corpos são produzidos por expectativas de gênero.

Em sua já bastante utilizada acepção, Joan Scott define gênero com a conexão de duas proposições principais: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1990:14). Para ela, as relações de gênero se constituem com elementos simbólicos culturalmente disponíveis, que são articulados de maneira binária para representar o feminino e o masculino como conceitos fixos e atemporais. E, ainda, que o poder masculino não está só nas relações entre os sexos, mas se estende por toda a sociedade. Portanto, podemos utilizar a categoria gênero não só para analisar as relações entre homens e mulheres, mas também para compreender a dinâmica social e política.

A noção de Scott de que gênero é o que constitui as “relações sociais fundadas sobre diferenças *percebidas* entre os sexos” pode sugerir que há um corpo *a priori* que é percebido e que significa as relações de poder. Entendemos – apropriando-nos de Laqueur (2001), Fausto-Sterling

(2001), Nicholson (2000) - que tudo que se produz sobre o corpo e o sexo já contém em si uma reivindicação sobre gênero, então, pensamos o “corpo” como um sistema que produz e reproduz significados e é produzido por eles em ações simultâneas e combinadas. Não há um corpo “a priori”, mas corpos construídos por discursos, corpos que existem na experiência. Os corpos são o que são na cultura e não há um corpo “natural”, mas um corpo constituído por expectativas de gênero. Portanto, percebemos que a representação das mulheres como seres descontroladas, fragilizadas, dominadas pelas emoções, foi elaborada por discursos construídos para justificar a idéia de que às mulheres cabe o âmbito privado, o interior, a proteção do lar. Essa idéia não é eterna, ela tem uma história.

Vemos que as nossas idéias sobre gênero, sobre sexo, sobre a fisiologia feminina e a menstruação, são resultantes de disputas travadas na cultura, e que constituem relações de poder. Os vários discursos médicos, religiosos, jurídicos, filosóficos encontram-se e debatem-se, são reelaborados e reapropriados, dependendo de cada lugar e época, os quais tem suas próprias condutas e práticas, prescrições e normas. Assim, também as mulheres que falam de si se apropriam desses discursos e elaboram suas próprias representações particulares, bem como muitos desses discursos autorizados se constroem a partir da racionalização e reelaboração de parte do conhecimento popular e comum. Notamos, com apoio de Roger Chartier, que as mulheres elaboram representações de mundo de acordo com as relações com ele estabelecidas, e exibem uma maneira própria de dar significados carregando as marcas e perpetuando a existência de grupos, comunidades, classes. (CHARTIER, 2002)

Assim, os corpos são o que são na cultura, ressignificam-se, reelaboram-se. Guacira Lopes Louro aponta como sujeitos são examinados, classificados, ordenados, nomeados e definidos pelas marcas que são atribuídas a seus corpos. Cada grupo, nas suas práticas culturais, elege formas legítimas de interpretar as marcas e as características dos corpos para definir os sujeitos. Marcas de raça, de gênero, de etnia, de classe ou de nacionalidade, marcas que decidem o lugar social de cada um (LOURO, 2005).

Mesmo sem saber do que se tratava aquele sangue, de onde vinha ou qual era a sua função, as mulheres das quais estamos falando aprenderam que aquela era uma marca da feminilidade e que precisavam escondê-la. Elas disseram que aprenderam a “defender-se”, “safar-se”, “aprecatar-se”, “precaver-se” daquele sangue com pedaços de pano, que podiam ser lençóis velhos ou pelúcias especiais. Algumas costuravam o tecido na própria calcinha, outras usavam “toalhinhas higiênicas”. Outras lembraram das mães e das sogras, que não usavam calcinha e precisavam amarrar as anáguas entre as pernas para absorver o sangue. Elas próprias costuravam

seus panos, que chamavam “forrinhos”, e os escondiam dos olhos dos outros, principalmente dos olhos dos homens.

Foucault, em *História da Sexualidade*, vê na modernidade um incentivo e proliferação de práticas sexuadas, sem, entretanto, abandonar a hegemonia da sexualidade binária e do eixo reprodutivo (FOUCAULT, 1988). As memórias das nossas entrevistadas deixam entrever que elas aprenderam a controlar, segredar, economizar as palavras para falar da sexualidade. Elas se preparam para ser *mulheres-mães*. Não estão proibidas de exercer sexualidade, no entanto, sua sexualidade é controlada e definida: sexualidade para maternidade. Discursos contínuos e ininterruptos, afinal, uma mulher não se faz no dia em que menstrua, mas sim reiteradamente por toda a vida, constituem esses sujeitos-mulheres destinadas à contenção, à discrição, como relembra Verônica, 33 anos: “Às vezes alguma amiga comentava com a mãe, e a mãe disfarçava e avermelhava e saía e não queria saber do assunto. Era igual a fugir da morte né...”

Joan Scott, no artigo *Experiência*, operacionaliza o conceito e procura redefinir o seu significado para o estudo da história. Para ela, experiência já é uma interpretação e precisa de interpretação. O que se conta como experiência não é nem auto-evidente, nem definido, mas sempre contestável e político. Para Scott, as noções de identidade e experiência não deveriam ser vistas como categorias auto-evidentes. Não há como recuperar a realidade dos objetos vistos, mas os/as historiadores/as devem tentar compreender os processos discursivos, que são complexos e mutáveis, pelos quais as identidades são atribuídas, os processos discursivos que são ignorados e que conseguem seus efeitos porque não são percebidos (SCOTT, 1999).

Amparadas em Joan Scott, compreendemos que ao analisar a memória da experiência, não há como encontrar uma narrativa sobre a sociedade, o público, o político; e outra, sobre o indivíduo, o privado, o psicológico; porque a experiência se dá no imbricamento de todos esses âmbitos. Essas mulheres cujas memórias estamos analisando compartilham representações culturais acerca da menstruação, como, por exemplo, a idéia de que precisam escondê-la, mas cada uma delas, à sua maneira, reelabora sua própria representação. E o silêncio reproduzido por elas insere-se na lógica social de controle da sexualidade.

Se a experiência está na cultura, percebida nas teias do cotidiano, é sempre relacional. As meninas aprendem na experiência da menstruação que mostrar ou mencionar os assuntos do corpo é vergonhoso, aprendem a incorporar a vergonha, e o sentido da menstruação é apreendido e reelaborado para marcar o feminino no silêncio e sombra, como vemos na fala de Verônica, 33 anos: “Graças a Deus, nunca passou. Mas em casa assim quando vinha bastante aí vazou na cama. A vergonha. A gente foi criada assim, com vergonha...”



O relato da experiência não seria história se não fosse ouvido dentro de uma produção discursiva. O relato em si não daria conta dos significados e sentidos produzidos. E a menarca é significada como a primeira experiência de ser mulher, e é mesmo uma marca que condiciona a feminilidade, afinal, na nossa cultura, a infância e o período da menopausa são dessexualizados porque não têm função reprodutiva, e na cultura de nossas depoentes, a maternidade é o destino esperado para essas mulheres.

Berriot-Salvadore investiga representações/práticas do corpo feminino e aponta que, desde a Antiguidade, o sangue menstrual foi investido de poder maléfico, de poder de envenenar, estragar (BERRIOT-SALVADORE, 1991), como também percebeu Ranke-Reinemann sobre a construção da periculosidade do sangue menstrual pela Igreja (RANKE-HEINEMANN, 1996). E Agnès Fine analisa depoimentos de mulheres francesas nos anos 1970 e encontra as mesmas representações, reinventadas e reelaboradas, mas presentes e praticadas (FINE, 2003).

Nas memórias das nossas entrevistadas, esses mitos que demonizam a menstruação e culpabilizam as mulheres perduram de várias formas nos hábitos, nos medos e nas práticas sociais ainda hoje, rerepresentados, mas praticados. Salete, 56 anos, contou-nos que:

Menstruada não ia carpir feijão, porque senão o feijão ia morrer. E lá no porco, se a gurria dizia: 'Eu estou menstruada', então tu fica aqui. Porque diz que estragava a carne por causa da temperatura não sei do quê. [...] eles achavam que se a mulher tivesse menstruada e passasse numa roça de feijão, o feijão morria. É, a roça secava. Amarelava tudo e secava.

Um dos temas que foi recorrente nas falas de todas as nossas depoentes é a menstruação representada/associada à sujeira, ou sujo/a, nojo, *nojeira*. Georges Vigarello faz uma história do polimento do comportamento e de um crescimento do espaço privado e do auto-regramento, dos cuidados do indivíduo para consigo mesmo. Ele procura sensibilidades perdidas e investiga diversos modos de sentir e explicar a noção de limpeza através da história da França. O autor insiste na idéia de que a noção de 'limpeza' é construída; e, ainda, é construída, necessariamente, relacionada às idéias acerca do corpo (VIGARELLO, 1996). Portanto, a noção do que é sujo ou limpo é produzida na cultura, e está inserida na lógica particular de cada sociedade em compreender o mundo. Alain Corbin, analisando "segredos do indivíduo", observa como a noção de higiene íntima foi introduzida, na Europa, durante o século XIX, onde o ritmo menstrual passou a regular o calendário dos banhos, e só no final deste século aparece a ducha de lavar "as partes" e modificar os tempo dos banhos.(CORBIN, 1992:444)

As memórias das nossas entrevistadas reproduzem representações da menstruação coladas à noção de sujeira, e isso remete a uma lógica ampla de entender o corpo como sujo. Para justificar esse sentido atribuído ao mênstruo, elas, as depoentes, argumentam que sentem um "odor". Norbert

Elias investigou como a sociedade de corte vai lentamente “educando” as mulheres e os homens para a polidez, os sentimentos de vergonha e repugnância das fezes e urina, num esforço para o autocontrole das pulsões (ELIAS, 1994). Aqui, estas mulheres são educadas no processo de civilidade para esconder a menstruação, camuflar os odores do seu sexo de modo que elas aprendem a envergonhar-se dele.

A experiência particular de cada uma dessas mulheres, aliadas às representações culturais do seu grupo (mães, vizinhas, irmãs, etc.), apropriadas e reproduzidas constituíram variados modos de vivenciar e produzir o corpo. A idéia de cuidar de si durante o período de sangramento relacionando-o a um estado doentio, de debilidade, construíram folclore a respeito da menstruação. Valquíria, 57 anos, conta que: “Molhar o pé na água, lavar a cabeça, comer banana, banho geral no primeiro dia, pois o sangue ‘subia pra cabeça’, ‘suspendia’ e a pessoa ficava louca.” E Alice, 54 anos, disse assim: “eu não me cuidava, andava no molhado e elas diziam que eu tinha cólica por causa disso. A falecida Dona E., que era parteira, me disse pra esquentar uma lata de água e colocar dois punhados de cinza e enfiar os pés ali dentro.” Não é nossa intenção negar as verdades de certa sabedoria popular ou medicina caseira, mas, algumas vezes, elas mesmas reconheceram certas representações como folclóricas: “Mania de não lavar a cabeça porque o sangue ia pra cabeça. Aí a pessoa ficava louca! Era uma mania que eles tinham. Mas eu nunca soube de ninguém que tivesse acontecido” (Rosa, 65 anos).

Num primeiro olhar, essas práticas parecem absurdas. Valquíria, 57 anos, disse: “Deixava de lavar o cabelo, tomar sorvete. É gelado. Porque o sangue era quente.” É preciso observar que elas obedecem a uma lógica fundamentada: a noção de quente/frio sustenta a idéia de que a mulher menstruada, em estado semi-doentio, deveria se cuidar especialmente. Essas crenças reproduzem a idéia da menstruação como doença, mas é preciso observar que elas se constroem dentro de uma lógica particular.

As pessoas lidam com as experiências com subjetividade. A mesma experiência de vida – menstruar – não constitui os mesmos sujeitos: cada pessoa se constitui diferenciadamente. Elas se apropriam das representações proibitivas, mas nem sempre fazem delas práticas, construindo um tipo de subjetividade subversiva, burlando prescrições, como relembra Augusta, 78 anos:

[...] “ai, não presta cruzar no rio”, a nona dizia isso. Mas eu nunca deixei de tomar banho ou de lavar a cabeça, nunca deixei de cruzar dentro do rio. Aquilo era normal pra mim. A gente ia pra roça. Mas eu nunca fiquei com medo. Eu não ia ficar três dias com o cabelo sujo. Trabalhava na roça, não ia ficar três dias suada. Quando a mãe falava, ah, a gente já tinha lavado.

Nas relações experimentadas está a cotidianidade, lugar dos imprevistos e dos improvisos. Michel de Certeau mostra-nos que o cotidiano prevê estratégias e táticas de

sobrevivência, lugar das burlas e transgressões (CERTEAU, 1994). Ora, as mulheres das quais estamos tratando também falam desse “fazer diferente”, “conspirar”, “segredar”, mas falar, transgredir. Por certo, muitas mulheres utilizaram a menstruação para deixar de fazer trabalhos exaustivos, ou para amedrontar homens, ou para evitar relações sexuais com os maridos. De um lado, a representação da menstruação como doença, como debilidade, como periculosa serviu para impedir e calar essas mulheres. Mas de outro lado, elas se reapropriavam desses sentidos atribuídos à menstruação e ao corpo feminino para improvisar pretextos e esquivar-se de situações indesejadas. A menstruação foi usada, muitas vezes, para justificar debilidades, mas a maioria das depoentes disse que durante o sangramento “trabalhava igual”. Entendemos que as representações da menstruação como causa de fragilidade são reapropriadas cotidianamente, são praticadas quando são convenientes, são vividas de maneiras diferentes conforme a situação. Inês, 53 anos, disse: “A gente trabalhava, tinha que tomar banho. A gente roçava arroz o mês inteiro, ninguém perguntava se podia entrar na água ou não. Onde a gente estava, ao redor, era tudo vermelho [dentro da granja de arroz]. Mas ninguém morreu por isso”.

A cotidianidade é o lugar das tensões, dos imprevistos, das *estratégias ou atitudes*, ou *possibilidades de improvisação de mudanças e de resistência*, assinala Maria Odila Dias sobre como as pessoas se conduzem, rompendo com papéis normativos. Ela propõe que, estudar o cotidiano, atualmente, é voltar-se para *a apreensão das diferenças, para a documentação de especificidades*; perceber as diferentes temporalidades, o seres concretos e *culturalmente diversos* (Dias, 1998). No cotidiano está anunciado o fortuito, regras imprevisíveis e menos contingentes, e, as mulheres que aqui nos falam, estão vivendo normas, mas o tempo todo reinventando formas de quebrá-las, e, se são prescritas, são também constitutivas de subjetividades.

Em suma, o corpo é construído através de processos continuados e permanentes, por investimentos e intervenções cotidianas, é produzido por expectativas de gênero. As mulheres de quem falamos respondem, resistem, reagem, mas também intervêm em seus próprios corpos para inscrever-lhes suas próprias marcas e códigos identitários para, às vezes, escapar ou confundir normas estabelecidas, ou seja, participam ativamente da construção de si.

## REFERÊNCIAS

- BERRIOT-SALVADORE, É. 1991. O discurso da medicina e da ciência. In: DAVIS, N. Z.; FARGE, A. (orgs) *História das Mulheres no Ocidente*, v. 3: Do Renascimento à Idade Moderna. Trad. M. H. Coelho, I. M. Vaquitas, L. Ventura e G. Mota. Porto: Edições Afrontamento.
- BURKE, P. 2000. *Variedades da História Cultural*. Trad. A. Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- CERTEAU, M. de. 1994. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 7 ed. Trad. E. F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietações*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.
- CORBIN, Alain. 1991. Bastidores. In: ARÉS, Philippe e DUBY, Georges (dirs). *História da vida privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*, vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras.
- DIAS, Maria Odila Leita da Silva. Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea. In: *Projeto História*, volume 17 – trabalhos da memória. São Paulo: PUC, Novembro de 1998.
- ELIAS, N. 1994. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. 2. ed. Trad. R. Jungmann. v. 1/2. Rio de Janeiro: Jorge Zaahar.
- FAUSTO-STERLING, A. 2001. Dualismos em duelo. *Cadernos Pagu: desafios da equidade*, 17/18(2). Campinas: UNICAMP.
- FOUCAULT, M. 1998. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 10. ed. Trad. M. Albuquerque e J. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.
- FINE, A. 2003. Leite envenenado, sangue perturbado. Saber médico e sabedoria popular sobre os humores femininos (séculos XIX e XX). In: MATOS, M. I. de; SOIHET, R. (orgs). *Corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora Unesp.
- LAQUEUR, T. 2001. *Inventando o sexo*. Corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LOURO, G. L. 2003. Corpos que escapam. *Estudos feministas*. Brasília, 4 (ago-dez).
- NICHOLSON, L. 2000. Interpretando o gênero. *Estudos Feministas*. Florianópolis, CFH/CCE/UFSC, 8(2).
- PERROT, M. 2003. Os silêncios do corpo da mulher. In: MATOS, M. I. S. de e SOIHET, R. *Corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora UNESP.
- RANKE-HEINEMANN, U. 1996. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Trad. P. Frões. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos.
- SCOTT, J. W. 1999. Experiência. In: SILVA, A. L.; LAGO, M. C. S.; RAMOS, T. R. O. (orgs). *Falas de gênero: teorias, análises e leituras*. Florianópolis: Mulheres.
- SCOTT, J. 1990. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*. Porto Alegre, 16 (2): 5-22, jul/dez.
- SONTAG, S. 2002. *A doença como metáfora*. Trad. M. Ramalho. São Paulo: Graal.
- VIGARELLO, G. 1996. *O limpo e o sujo*. Trad. M. Stahel. São Paulo: Martins Fontes.

#### TABELA DE DEPOENTES

Nome, idade	Nascimento/morada	Escolaridade	Profissão	Estado Civil, número de filhos	Tipo de entrevista
Cândida, 89	Turvo	-	Camponesa	Casada e viúva duas vezes. Não teve filhos.	Gravação na casa dela
Joana, 63	Criciúma, bairro Quarta Linha	-	Camponesa	Casada, com filhos.	Gravação, na casa dela
Augusta, 78	Turvo	-	Camponesa	Casada, 4 filhos	Gravação, na casa dela
Iara, 56	Siderópolis/Criciúma	Estudou em colégio administrado por freiras católicas em Criciúma, onde fez magistério	Professora primária.	Casada, com filhos.	Gravação, na casa dela
Valquíria, 57	Criciúma, área urbana	graduada	Pedagoga	Casada, com filhos.	Gravação, na casa dela

<b>Nome, idade</b>	<b>Nascimento/morada</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Profissão</b>	<b>Estado Civil, número de filhos</b>	<b>Tipo de entrevista</b>
Verônica, 33	Turvo	Ensino Médio em Criciúma	Dona-de-casa	Casada, 1 filha	Gravação, na casa dela
Maria, 57	Turvo/Criciúma	graduada	Professora de Língua Portuguesa	Casada, 2 filhas	Gravação, na casa dela
Cecília, 61	Turvo	-	Camponesa	Casada, 8 filhos	Gravação, na casa dela
Saete, 56	Turvo	-	Camponesa	Casada, 6 filhos	Gravação, na casa dela
Luisa, 60	Criciúma, área rural	Ensino Médio	Dona de loja de produtos do Paraguai	Casada, 2 filhos	Gravação, na casa dela
Alice, 54	Turvo	Ensino Médio	Camponesa	Casada, 3 filhos	Gravação, na casa dela
Inês, 53	Meleiro, área rural/ Criciúma	graduada	Professora de Matemática	Casada, 1 filho	Informal, na casa de minha mãe em Criciúma
Margarida, 59	Içara	-	Dona-de-casa	Casada, 4 filhos	Informal, na casa dela
Rosa, 65	Forquilha/Criciúma	Cresceu com as freiras em um colégio em Forquilha	Dona-de-casa.	Casada, 5 filhos.	Gravação, na casa dela
Estela, 62	Santana / Criciúma	-	Faz massa para vender pra fora	Casada, com filhos	Gravação, na casa dela

Recebido: 30 de outubro de 2007

Aceito: 16 de novembro de 2007