



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

GLABELLE MARIA FREIRE PAULINO

**A VIDA PRECÁRIA A PARTIR DA PRECARIEDADE MENSTRUAL:
UMA ANÁLISE ACERCA DA IDENTIDADE SOCIAL DE PESSOAS NEGRAS QUE
MENSTRUAM NA MICRORREGIÃO DE GUARABIRA/PB**

JOÃO PESSOA

2024

GLABELLE MARIA FREIRE PAULINO

**A VIDA PRECÁRIA A PARTIR DA PRECARIIDADE MENSTRUAL:
UMA ANÁLISE ACERCA DA IDENTIDADE SOCIAL DE PESSOAS NEGRAS QUE
MENSTRUAM NA MICRORREGIÃO DE GUARABIRA/PB**

Defesa de mestrado apresentada no Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) para obtenção do título de mestra em Direitos Humanos. Linha de pesquisa 03: Territórios, Direitos Humanos e Diversidade.

Orientador: Prof. Dr. Jailson José Gomes da Rocha

JOÃO PESSOA

2024

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

P328v Paulino, Glabelle Maria Freire.

A vida precária a partir da precariedade menstrual :
uma análise acerca da identidade social de pessoas
negras que menstruam na microrregião de Guarabira-PB /
Glabelle Maria Freire Paulino. - João Pessoa, 2024.
150 f. : il.

Orientação: Jailson José Gomes da Rocha.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Direitos humanos - Vida precária. 2. Identidade
social. 3. Pobreza menstrual. I. Rocha, Jailson José
Gomes da. II. Título.

UFPB/BC

CDU 342.7(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS, CIDADANIA E
POLÍTICAS PÚBLICAS



ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DA MESTRANDA **GLABELLE MARIA FREIRE PAULINO** DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS, CIDADANIA E POLÍTICAS PÚBLICAS/CCHLA/UFPB

Aos vinte e quatro do mês de julho do ano de dois mil e vinte e quatro, às oito horas, no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, realizou-se a sessão de defesa de Dissertação da mestranda **Glabelle Maria Freire Paulino**, matrícula 20221017722, intitulada: “**A VIDA PRECÁRIA A PARTIR DA PRECARIEDADE MENSTRUAL: UMA ANÁLISE ACERCA DA IDENTIDADE SOCIAL DE PESSOAS NEGRAS QUE MENSTRUAM NA MICRORREGIÃO DE GUARABIRA/PB**”. Estavam presentes os professores doutores: Jailson José Gomes Da Rocha (Orientador), Amanda Christinne Nascimento Marques (Examinadora interna e Fábio Alves Gomes De Oliveira (Examinador externo). O Professor Jailson José Gomes Da Rocha, na qualidade de Orientador, declarou aberta a sessão, e apresentou os Membros da Banca Examinadora ao público presente, em seguida passou a palavra à mestranda Glabelle Maria Freire Paulino, para que no prazo de trinta (30) minutos apresentasse a sua Dissertação. Após exposição oral apresentada pela mestranda, o professor Jailson José Gomes Da Rocha concedeu a palavra aos membros da Banca Examinadora para que procedessem à arguição pertinente ao trabalho. Em seguida, a mestranda Glabelle Maria Freire Paulino respondeu às perguntas elaboradas pelos membros da Banca Examinadora e, na oportunidade, agradeceu as sugestões apresentadas. Prosseguindo, a sessão foi suspensa pelo(a) Orientador(a), que se reuniu secretamente, apenas com os Membros da Banca Examinadora, e emitiu o seguinte parecer: A Banca Examinadora considerou a DISSERTAÇÃO: APROVADA

A seguir, o(a) Orientador(a) apresentou o parecer da Banca Examinadora o(a) mestrando(a) Glabelle Maria Freire Paulino, bem como ao público presente. Prosseguindo, agradeceu a participação dos membros da Banca Examinadora, e deu por encerrada a sessão. E, para constar eu, Herbert Henrique Barros Ribeiro, assistente em administração do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, lavrei a presente Ata.

João Pessoa, 24 de julho de 2024.

Documento assinado digitalmente



JAILSON JOSE GOMES DA ROCHA
Data: 24/07/2024 10:42:03-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Jailson José Gomes Da Rocha
(Orientador - PPGDH/UFPB)

Documento assinado digitalmente



AMANDA CHRISTINNE NASCIMENTO MARQUES
Data: 24/07/2024 10:54:14-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Amanda Christinne Nascimento Marques
(Examinadora interna - PPGDH/UFPB)

Documento assinado digitalmente



FABIO ALVES GOMES DE OLIVEIRA
Data: 25/07/2024 22:51:40-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Fábio Alves Gomes de Oliveira
(Examinador externo - PPGBIOS/UFF)

“São eles que morrem a gente,
apesar do que a gente combinamos”.
(Jota Mombaça)

RESUMO

Algumas vidas são vistas e tratadas como mais importantes. Isso fica evidenciado ao trazer questões de raça, classe, gênero e sexualidade, inclusive quando estas se encontram interligadas - como no corpo negro que menstrua em situação de vulnerabilidade econômica. Considerando que discursos de poder legitimam a desigualdade e a violência contra sujeitos que não se enquadram em determinadas categorias (ser homem/branco/cis/hetero/rico) se destacam negativamente, não sendo caracterizados como importantes - mas como “seres desviantes”. Tendo em vista a hierarquia existente na forma de tratar alguns corpos, o objetivo principal do presente trabalho é analisar os cenários de precariedades no que tange ao autocuidado, como a pobreza menstrual, no intuito de observar em que medida tais precariedades se associam ao poder que regula vidas sob uma lógica racista e sexista. É nesse mister que se acaba também por discutir e problematizar a identidade social deste corpo que já nasce sob rótulos estigmatizantes. Para tratar do imaginário social, há a referência do filósofo e historiador Bronislaw Baczko, para quem tal conceito seria um conjunto de representações coletivas que servem aos interesses daqueles que se encontram no poder. Sobre representações sociais, além da performance tratada por Judith Butler enquanto norma, também se faz relevante a referência ao sociólogo e antropólogo Erving Goffman, cuja fala é sobre como alguns comportamentos são adotados para fugir do estigma. Para compreender os impactos que esse imaginário gera na identidade do negro, um dos autores trabalhados, além de Frantz Fanon, é a psiquiatra e psicanalista Neusa Santos e a também psicanalista Virginia Leone Bicudo, autoras que dissertam acerca da busca pelo ideal da branquitude. Além de citar as imagens sociais criadas pelos brancos sobre mulheres negras, algo tão primorosamente trabalhado por Patricia Hill Collins e bell hooks, outra referência chave é a psicóloga Cida Bento - quem fala sobre o poder da branquitude que permanece diante de um pacto diariamente firmado de forma inconsciente. No campo do estudo da identidade, sobretudo da identidade social, quatro autores foram trazidos para trazer essa compreensão: Stuart Hall, Zygmunt Bauman, Antonio Ciampa e Claude Dubar. E na tentativa de trazer uma compreensão do que é o poder, como ele transita e sob quais fins, além de Michel Foucault, também Achille Mbembe e Sueli Carneiro - uma referência na fala sobre o racismo enquanto dispositivo do poder. Para além da

pesquisa bibliográfica, a aplicação de entrevistas semiestruturadas também se valeu como técnica metodológica importante para se expor essencialidades retidas nos corpos entrevistados, permitindo uma análise sobre uma biopolítica racista que interfere na identidade dos sujeitos. Sob tais perspectivas, a pesquisa se apresenta como qualitativa, básica e exploratória, trazendo a história oral e a ADC como métodos para feitura da análise dos dados. Os resultados aos quais se pretendem chegar é uma reflexão sobre vidas limitadas por ser/estar em um lugar de exclusão numa sociedade regulada.

Palavras-chave: Direitos Humanos. Identidade. Pobreza menstrual. Vida precária.

ABSTRACT

Some lives are seen and treated as more important. This is evident when bringing up issues of race, class, gender and sexuality, even when these are interconnected - as in the black body that menstruates in a situation of economic vulnerability. Considering that discourses of power legitimize inequality and violence against subjects who do not fit into certain categories (being male/white/cis/hetero/rich) they stand out negatively, not being characterized as important - but as “deviant beings”. Bearing in mind the existing hierarchy in the way of treating some bodies, the main objective of the present work is to analyze the scenarios of precariousness regarding self-care, such as menstrual poverty, in order to observe to what extent such precariousness is associated with the power that regulates lives under a racist and sexist logic. It is in this context that we also end up discussing and problematizing the social identity of this body that is already born under stigmatizing labels. To deal with the social imaginary, there is reference to the philosopher and historian Bronislaw Baczko, for whom such a concept would be a set of collective representations that serve the interests of those in power. Regarding social representations, in addition to the performance treated by Judith Butler as a norm, the reference to sociologist and anthropologist Erving Goffman is also relevant, whose speech is about how some behaviors are adopted to escape stigma. To understand the impacts that this imaginary generates on the identity of black people, one of the authors worked on, in addition to Frantz Fanon, is the psychiatrist and psychoanalyst Neusa Santos and also the psychoanalyst Virginia Leone Bicudo, authors who speak about the search for the ideal of whiteness. In addition to citing the social images created by white people about black women, something so exquisitely worked on by Patricia Hill Collins and bell hooks, another key reference is the psychologist Cida Bento - who talks about the power of whiteness that remains in the face of a daily signed pact of unconscious way. In the field of studying identity, especially social identity, four authors were brought to bring this understanding: Stuart Hall, Zygmunt Bauman, Antonio Ciampa and Claude Dubar. And in an attempt to bring an understanding of what power is, how it moves and for what purposes, in addition to Michel Foucault, also Achille Mbembe and Sueli Carneiro - a reference in the speech about racism as a device of power. In addition to bibliographical research,

the application of semi-structured interviews was also used as an important methodological technique to expose essentialities retained in the interviewed bodies, allowing an analysis of a racist biopolitics that interferes with the identity of the subjects. From these perspectives, the research presents itself as qualitative, basic and exploratory, using oral history and CDA as methods for carrying out data analysis. The results we intend to achieve are a reflection on lives limited by being in a place of exclusion in a regulated society.

Keywords: Human Rights. Identify. Menstrual poverty. Precarious life.

LISTA DE SIGLAS

ESPRO	Ensino Social Profissionalizante
EUA	Estados Unidos da América
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MNU	Movimento Negro Unificado
NSDAP	Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães
ODS	Objetivos de Desenvolvimento Sustentável
OEA	Organização dos Estados Americanos
ONU	Organização das Nações Unidas
PNADC	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua
SISAN	Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
UNFPA	Fundo de População das Nações Unidas
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

QUADROS

Quadro 1:	Identificação dos entrevistados	28
-----------	---------------------------------------	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 O PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA	19
1.1 DO TIPO DE PESQUISA	20
1.2 DA ÁREA DE PESQUISA.....	21
1.3 DA COLETA DE DADOS	22
1.4 DA ENTREVISTA	26
1.5 DA ANÁLISE DOS DADOS	29
2 AQUELE QUE NÃO MENSTRUA COM DIGNIDADE	33
2.1 “A ANORMALIDADE EM SER QUEM SOU”	33
2.1.1 A luta por reconhecimento	40
2.2 INTERSECCIONALIDADE E PRECARIEDADE MENSTRUAL	46
2.2.1 A procura por um termo inclusivo	51
3 A PROCURA POR TORNAR-SE “ALGUÉM”	56
3.1 IMAGINÁRIO SOCIAL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	60
3.2 O CORPO NEGRO QUE MENSTRUA NO TERRITÓRIO E SENDO O TERRITÓRIO	73
3.2.1 A re-territorialização como retomada da identidade	78
3.3 O CORPO SENDO TERRITORIALIZADO NO AUTOCUIDADO	80
3.3.1 Biopolítica e racismo	84
4 APRESENTAÇÃO DA ESCUTA E DOS RESULTADOS	90
4.1 “É VERGONHOSO PORQUE CHAMA ATENÇÃO” (MOURA)	91
4.1.1 O cuidar se sobrepondo ao autocuidado	99
4.2 “AÍ, COM ESSE PROCESSO DE AMAMENTAÇÃO EU DEIXEI A QUÍMICA, MAS FOI UMA TRANSIÇÃO FORÇADA” (COSTA)	101
4.2.1 Autocuidado enquanto (auto)controle	103
4.3 “EU NEM CONSIGO MAIS ME VER SEM A QUÍMICA NO CABELO” (ALVES)	113

4.3.1	Normificando a imagem de si	116
4.4	<i>“A APARÊNCIA É TUDO”</i> (SOARES)	120
	CONCLUSÃO	128
	REFERÊNCIAS	132
	APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	148

INTRODUÇÃO

Diante das estruturas sexistas, racistas e de classe, corpos negros que menstruam encontram-se em grande exposição contra condições de uma vida precária e, nesse cenário, a dignidade menstrual pode ser apenas uma das demandas desses corpos para o alcance de uma vida digna. Seu distanciamento social pode gerar no íntimo dessas pessoas uma gama de várias outras necessidades no que se refere ao seu autocuidado. Estariam essas necessidades conectadas com o controle do corpo posto pelo discurso dominante do que é bom, essencial e indispensável? Assim, esta pesquisa parte do fenômeno da pobreza menstrual para inserir tal problemática, cujo questionamento se perfaz na seguinte pergunta: como a precariedade menstrual pode revelar outras dimensões de precariedade que afetam a relação do sujeito de raça com seu próprio corpo?

O referido problema, ao ser introduzido pela pobreza menstrual, instantaneamente traz os corpos que menstruam, ou seja, corpos que já nascem numa estrutura sexista que discrimina por ser mulher ou homem trans ou pessoa não binária. É, por conseguinte, partindo disso que a pesquisa procura expor os outros cenários de uma vida precária desses corpos, pois parte-se do pressuposto de que esses corpos vivem uma vida precária por terem necessidades que não são atendidas, nem reconhecidas, colocando por prejudicado o bem-estar.

Num mundo globalizado, o que seria necessário para o gozo de uma vida boa e confortável? E o que essa essencialidade poderia nos indicar sobre o poder agindo em sociedade? Seria o desejo em ser enquadrado um resultado desse agir? Questionamentos como esses partem da premissa de que as pessoas não desejam apenas existir, mas também desejam viver - e para viver às vezes é preciso se igualar àquele corpo que é considerado como uma vida importante.

Na perspectiva da interseccionalidade entre raça, classe e corporeidade, a pesquisa surge com o objetivo geral de analisar se dentro do cenário da pobreza menstrual há outros cenários de precariedade associados com as relações de poder. Aqui, leva-se em consideração a hipótese de que corpos que menstruam, em situação de exclusão de raça, classe e gênero, possuem necessidades de autocuidado que vão além do acesso ao absorvente higiênico.

A normatividade imperante que dita verdadeiras normas de controle sobre o corpo afeta a relação do sujeito com o seu próprio corpo, na medida em que molda

sua identidade. Para os corpos negros, marginalizados e rotulados por seu sexo biológico, essa relação é mais precária, e o autocuidado dependeria, além do absorvente, de outros itens que os aproximem da representação de branquitude para que, assim, possam alcançar o “status de humano”. A normatividade camuflada em práticas de autocuidado promove influências na identidade e os corpos em vulnerabilidade pela raça, classe e gênero biologizado sentem a carência de corresponder a essas configurações imperantes. A busca por determinado modo de vida e por uma dada aparência seria, por exemplo, reflexo das intervenções históricas que privilegiam um tipo ideal e que fundem tal imagem ao conceito de bem-estar e de saúde.

De forma a conduzir à verificação empírica dessas hipóteses, são os objetivos específicos: *i)* analisar, sob o olhar interseccional, em que medida a precariedade menstrual extrapola a falta de acesso ao absorvente; *ii)* verificar o que seria essencial para o gozo de uma qualidade de vida, a partir da escuta dos corpos negros que menstruam na Microrregião de Guarabira/PB; *iii)* observar e analisar a essencialidade dos relatos colhidos com a essencialidade posta em sociedade por uma biopolítica que usa o racismo como dispositivo.

A escolha dessa temática possui uma justificativa de cunho pessoal, pois, além de pesquisadora e estudante, a pessoa que aqui conduz a pesquisa é também uma pessoa que menstrua cujo corpo foi, e ainda é, demarcado pela raça e cuja identidade já foi, sim, alterada pelos impactos dos racismos. Embora o padrão metodológico científico pregue sua rigidez que cultua o distanciamento do pesquisador com o objeto pesquisado, não se pode olvidar que o problema de pesquisa encontra-se presente no mundo e que o pesquisador habita esse mesmo mundo, convivendo em muitos momentos com esse mesmo problema. Trago em memória: em uma casa onde a mãe usava recortes de pano para conter o sangue menstrual e onde absorventes descartáveis eram extremamente valorizados, o sentimento de tristeza e preocupação não se davam somente por essa escassez, mas também pela incapacidade de adotar e acompanhar outras normativas cuja desobediência seriam mais aparentes, como a moda e alterações estéticas, num meio onde estigmas são fatores que delimitam a extensão da cidadania para alguns.

Esta realidade em específico pode encontrar familiaridade em outros espaços, com outras realidades enfrentadas por outros corpos negros que menstruam em situação de pobreza. E é disso que a pesquisa parte: do interesse

em aprofundar essa discussão, investigando incapacidades, dificuldades e sentimentos de exclusão, de modo a contribuir socialmente ao dar visibilidade aos impactos subjetivos daqueles postos na invisibilidade. Sua contribuição também se perfaz ao trazer uma reflexão que é muito pouco explorada - quiçá inexistente -, tamanha sua normalização: o autocuidado sendo praticado, inconscientemente, enquanto ferramenta de controle por uma biopolítica movida pelo racismo.

Devido a nossa condição biológica, todos estamos vulneráveis a uma vida precária; somos dependentes da natureza e dependentes uns dos outros. Entretanto, alguns estariam em maior vulnerabilidade por questões fisiológicas ou sociológicas. A *precariedade menstrual* - existente pela ausência de acesso a infraestrutura adequada para higiene, ausência de informação e de absorventes higiênicos - é um exemplo desta vulnerabilidade. Não obstante, quem vive essa realidade de pobreza combinada com o racismo provavelmente enfrenta uma série de outras dificuldades na sua relação com o seu próprio corpo. Por isso a importância da oralidade nesse estudo, pois é por meio das vozes dos entrevistados que se torna possível identificar, através de suas memórias, vivências, experiências e sentimentos, a conexão entre um passado colonizado com um presente que ainda sofre efeitos dessa colonização. Assim, a pesquisa parte do interesse em investigar incapacidades, dificuldades e sentimentos de exclusão daqueles que vivem em um território onde estigmas são fatores que delimitam quem é quem no mandamento do "*fazer viver e deixar morrer*".

A abolição da escravidão pela Lei Áurea, em 1888, não significou a erradicação das desigualdades com base na raça e etnia. De acordo com o relatório sobre a situação dos Direitos Humanos (OEA, 2021, p. 20), no ano de 2020, do perfil de profissionais no âmbito corporativo, "somente 4,7% dos cargos executivos e gerenciais das maiores empresas do Brasil são ocupados por pessoas afrodescendentes". Segundo o IBGE, em 2018, 3,9% da população branca com 15 anos ou mais era considerada analfabeta - número bem menor se comparado com a porcentagem de analfabetismo com pessoas afrodescendentes como referência: 9,1%. Também, o relatório da Comissão (OEA, 2021) mostra o preocupante aumento de 23,1% de homicídios sobre pessoas afrodescendentes entre 2006 e 2016. Ou seja, em uma sociedade racialmente estratificada, cuja hierarquia presente garante a soberania dos brancos, não há espaço para efetivar o direito da *égalité*. A igualdade perante a lei seria mera formalidade numa sociedade que adotou, ao

longo da história, e ainda adota uma ideologia de branqueamento e que se nega a reconhecer a própria raça e a própria cultura.

Se olharmos mesmo que superficialmente para a realidade social, perceberemos a discriminação racial que ali habita. Isso é perceptível, por exemplo, nos anúncios de vagas de emprego que requerem "boa aparência". Que boa aparência seria essa? Seria, por acaso, a aparência de uma pessoa branca? (Nascimento, 1978). Nas palavras de Abdias do Nascimento (1978, p. 83), "a realidade dos afro-brasileiros é aquela de suportar uma tão efetiva discriminação que, mesmo onde constituem a maioria da população, existem como minoria econômica, cultural e nos negócios políticos". Em "O genocídio do negro brasileiro", ele mostra que, na Bahia, conforme censo de 1950, negros e mulatos compunham 70% da população; entretanto, mesmo os brancos sendo a minoria da população baiana, eram esses quem compunham 51,90% dos empregadores no estado, ao qual, haveria diferença até no nível de empreendimento entre empregadores negros e empregadores brancos:

Os pequenos "negócios", os quais regra geral não vão além de modestos vendedores de rua, nos quais os negros participam como "empregadores", não têm virtualmente nenhuma significação econômica; enquanto a categoria dos brancos empregadores têm o comando dos meios de produção, do mercado, dos recursos financeiros, enfim detêm nas mãos a economia do estado em todo seu peso e extensão (Nascimento, 1978, p. 83).

Em *Textos para Discussão: panorama socioeconômico da população negra da Bahia* (2020), cujos dados foram obtidos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNADC) e do Ministério da Saúde, podemos atualizar esses dados e perceber que houve um aumento da população negra na Bahia - 81,1%, conforme censo de 2019. Porém, a desigualdade de raça nos postos de poder ainda é latente: De acordo com o texto (SEI, 2020, p. 4), no primeiro trimestre de 2019, "81,6% (5.687 mil pessoas) da força de trabalho na Bahia eram negras e 79,9% (4.010 mil) dentre os indivíduos fora da força de trabalho também eram negros".

Quando voltamos o olhar para a Paraíba, mesmo que a maior parte de sua população seja negra (66%), disparidades semelhantes encontram-se presentes e atuais, principalmente quando são colocados em evidência os números referentes à mulher negra em comparação com os demais: é a população negra quem ocupa a

maior parcela de trabalhadores informais no estado - ocupação que é formada por 58% do total de mulheres negras e 56% do total de homens negros, segundo dados do segundo trimestre de 2023 da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) do IBGE. Além disso, é a população negra quem forma a maioria dos trabalhadores mal remunerados, no qual a média salarial *i)* da mulher negra é de R\$1.532,00; *ii)* da mulher não negra, R\$2.184,00; *iii)* do homem negro, R\$1.751,00; *iv)* e do homem não negro, R\$2.869,00.

O desemprego não teria como causas apenas a crise econômica e/ou a falta de políticas públicas, como a educação, mas também o racismo. Pessoas negras não possuem meios de arcar com os custos de viver nos grandes centros, e pagam o preço disso ao serem discriminadas por viverem nas favelas. Pessoas negras não possuem condições financeiras de pagar por cursos e preparos técnicos de profissionalização, e sofrem ao concorrer com uma pessoa branca, seja pela falta de instrução, seja pela falta da “boa aparência”. Negadas, pois, estão todas as suas oportunidades de ascender à condição de pessoa que vive uma vida digna (Nascimento, 1978).

O Brasil tem em sua formação a neurose cultural de ser um país branco. Embora toda a América tenha recebido contribuições da África em sua formação histórico-cultural, a ideologia eurocêntrica presente no inconsciente das pessoas desvalorizam essa contribuição - minimizam essa importância, inclusive, por meio de classificações como “cultura popular”, “folclore nacional” etc (Gonzalez, 2018, p. 322). A violência étnica é naturalizada, pois a dominação colonial é forte o bastante para alienar o próprio colonizado e não reconhecer que vivemos numa América Ladina, como explica Lélia González: “América” por fazer referência à nossa descendência e “Ladina” por ser muito mais ameríndia do que outra coisa (Gonzalez, 2018, p. 324).

Diante do paradoxo da invisibilidade, em que o corpo negro é visto e, ao mesmo tempo, posto na espectralidade, este mesmo corpo deseja encarnar a concepção “universal” do que é ser homem. E para ascender a essa condição ele buscará usar máscaras brancas. É este o drama, inclusive, que observa Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*: um mundo dominado econômica e politicamente pelos brancos. A percepção de que seus atributos são impuros e imperfeitos reforçaria tanto a autoexigência como o auto-ódio e a autodepreciação (Goffman, 2008). Daí o desejo de corrigir esse “defeito” para não conviver com ele. Ou seja, na

angústia de ser estigmatizado, usar de meios extremos para se igualar acaba se tornando a única saída para alguns - como, por exemplo, clarear a cor da pele, alisar o cabelo e afinar o nariz: essas, apenas umas das formas mais aparentes de corrigir a "anormalidade" e de se sentir menos inseguro. Assim, conforme Erving Goffman (2008, p.17-18), "alguém que tinha um defeito particular se transforma em alguém que tem provas de tê-lo corrigido". É esse o esforço do estigmatizado em parecer comum que Goffman chama de normificação, diferentemente da normalização, sendo esta quando um estigma é aceito pelos "normais" (2008, p. 40).

Acerca da estrutura da dissertação, pretende-se fazê-la sob 4 capítulos. O primeiro capítulo traz os detalhes dos procedimentos metodológicos da pesquisa de campo, cuja técnica de coleta de dados é a entrevista semiestruturada com indivíduos que possuam vinculação com o problema investigado (Deslandes, 2002, p. 43). Sobre a escolha de pessoas a serem investigadas, esta se deu em virtude de conhecimento prévio delas pelo investigador ou de apresentação a ele por outras pessoas da relação investigada. Essa familiaridade e proximidade entre pesquisador e pesquisado, além de deixar a pessoa entrevistada mais a vontade, contribuiu na realização do presente trabalho - ao qual busca descobrir influências do poder na subjetividade daqueles que representam o público a ser pesquisado, ou seja, *pessoas negras + que menstruam + que estejam ou já estiveram em situação de vulnerabilidade econômica*.

Ressalta-se o uso da abordagem sociocognitiva, de Van Dijk, uma das vertentes da Análise de Discurso Crítica, na análise dos dados por ser teoria/método de investigação do discurso - sem, porém, dissociá-lo do contexto e da sociedade em que se insere. Nessa abordagem, a partir do enfoque no racismo, o analista trabalha em formar um posicionamento crítico acerca das relações de dominação de uns sobre os outros, dos abusos de poder e da desigualdade social.

No segundo capítulo, a título de introdução, é contextualizada a pergunta norteadora do problema, analisando a vulnerabilidade ao qual corpos negros que menstruam estão expostos por meio da articulação entre raça, classe e corporeidade. O terceiro capítulo, também como parte da investigação bibliográfica, adentra em reflexões sobre como o imaginário social e as práticas de autocuidado normatizadas nesse imaginário passam a ser dispositivos de poder que reforçam o racismo e que influenciam nas identidades dos *sujeitos menstruantes não brancos*.

No quarto capítulo é trazido os dados coletados em pesquisa de campo que, através das vozes dos entrevistados, procuram atender aos objetivos inicialmente propostos. Neste capítulo, os resultados são apresentados, expondo a situação de vulnerabilidade dos corpos negros que menstruam, revelando como é a precariedade destes corpos na relação com seus próprios corpos, sobretudo no que tange à correlação do seu autocuidado com a normatividade do branco.

Ao longo de toda a dissertação, inclui-se uma leitura decolonial de modo a tentar romper com o *apartheid* epistêmico e quebrar o monopólio do conhecimento das universidades ocidentalizadas que ainda hoje perpetuam a injustiça cognitiva. Pensar de forma decolonial implica em adotar uma postura crítica ao pensamento eurocêntrico, numa luta contra essa linha divisória que separa o conhecimento visível do conhecimento invisível. É trazendo autores e autoras negras, referências chave num estudo interseccional, que se faz emergir, aqui, a decolonialidade, numa finalidade de não reproduzir as relações de dominação colonial. Reconhece-se, portanto, uma pluralidade de vozes "anônimas" não enxergadas como legítimas, descolonizando estruturas externas, bem como as internas - quais sejam aquelas erguidas dentro de nós mesmos que tende a ver a intelectualidade apenas transitando dentro dos muros onde impera o saber branco.

1 O PERCURSO METODOLÓGICO DA PESQUISA

Grandes invenções e descobertas não surgem do nada, mas partem de um processo de formação do conhecimento, entendendo o conhecimento como a relação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível (Mezzaroba e Monteiro, 2008). Para obtê-lo, parte-se de um processo cuja busca é da verdade. Entretanto, entendendo a verdade como algo que não é una e absoluta, a atitude interdisciplinar é valiosa para criticar, questionar e estranhar a verdade posta sem reflexão ativa do sujeito.

Na tentativa de entender a realidade externa do corpo negro que menstrua a habitar as intersecções de raça, classe, gênero e sexualidade, recorre-se aos mais diversos campos do saber, cujo fim é o de não se deixar prender por apenas uma verdade epistêmica. Antônio Bispo (2015), eterno mestre quilombola, ao abordar a contracolônização, cita como as doutrinas trazidas pelo colonizador favoreceu a expansão de sua soberania em diversas áreas, dentre elas o saber, assim exercendo uma organização social excludente e segregadora. No mesmo caminho, Thula Pires (2019) também reconhece tal colonialismo do saber como prática que cria uma proteção a um indivíduo abstrato cuja característica é seu pertencimento à branquitude.

O *eu* sabe porque pensa de acordo com o método e a régua “certa”, logo, ele existe para as Universidades. Enquanto esse saber é auto justificável, o *outro* que não segue essa régua precisa se justificar para que sua razão possa ser validada. “Não é que os grupos colonizados falhem em falar. É que na sua fala faltam aparição ou mediação; ela não se transforma em discurso” (Gordon, 2017, p. 120). Usando do pensamento decolonial no aporte teórico da pesquisa inclui-se, portanto, autores que fogem e/ou questionam a tradicionalidade eurocêntrica, tendo em vista que suas considerações são importantíssimas para construir e robustecer as posteriores interpretações e críticas.

Um estudo interdisciplinar que abarca diversos campos do saber e referências marginalizadas pelas universidades ocidentalizadas (Grosfoguel, 2016) permite fazer reflexões profundas sobre como, onde e porquê relações de poder se instalam em sociedade, bem como sobre quais os efeitos que recaem nas identidades. O modo de pesquisa interdisciplinar - sobretudo, que dialogue com referências rejeitadas pelo homem-branco-ocidental-dogmático - não retira sua

cientificidade, muito pelo contrário: cruza saberes que, quando compartilhados, produz um conhecimento que pode ir muito além de qualquer limite. É, pois, na integração de saberes da interdisciplinaridade que o conhecimento é amplificado, tendo em vista que tal prática se mostra como “um olhar em camadas que procura desvendar cada uma das dimensões que envolvem o objeto de pesquisa” (Fazenda, 1995, p. 03).

1.1. DO TIPO DE PESQUISA

A pesquisa parte da análise da pobreza menstrual para compreender as outras camadas de precariedade vividas por esses corpos - analisando até que ponto essas situações de precariedade estariam calcadas em "necessidades" criadas pelo poder hegemônico racista, uma vez que as escolhas dos sujeitos estariam amarradas ao governo da biopolítica, conforme será mencionado em capítulo posterior.

Utilizou-se a indução como método que promove a base lógica da investigação, ou seja, parte-se da coleta de dados particulares para, diante disso, constatar uma observação generalizada daquilo que seja provável. Como assinala Antonio Carlos Gil (2008, p. 10-11):

Nesse método, parte-se da observação de fatos ou fenômenos cujas causas se deseja conhecer. A seguir, procura-se compará-los com a finalidade de descobrir as relações existentes entre eles. Por fim, procede-se à generalização, com base na relação verificada entre os fatos ou fenômenos.

A metodologia aqui presente encontra-se constituída pela abordagem qualitativa, ao qual não se considera critérios numéricos para garantir a relevância da amostragem. Não prepondera, aqui, a preocupação por dados quantitativos, mas sim em fazer observações críticas de conceitos, princípios e materiais bibliográficos em conjunto com dados coletados em campo para daí chegar a uma conclusão que responda ao problema. Como explica Mezzaroba e Monteiro (2009, p. 110) no que tange a esta abordagem qualitativa: "o que vai preponderar sempre é o exame rigoroso da natureza, do alcance e das interpretações possíveis para o fenômeno estudado e (re)interpretado".

Quanto à natureza, a pesquisa se caracteriza como básica, definida por Fabio Appolinário (2011, p. 62) como aquela pesquisa cujo objetivo principal do pesquisador “estaria mais ligada ao incremento do conhecimento científico”, sem uma aplicabilidade imediata.

Quanto aos objetivos, trata-se de uma pesquisa exploratória, em que o foco é explorar a discussão sobre como o poder que transita socialmente influencia nas necessidades daqueles que sofrem a inferiorização de raça, classe e identidades diversas da estrutura binarista e patriarcal, tornando explícito se há correlação entre essa inferioridade com a necessidade em ser assimilados e aceitos, isso a partir dos relatos colhidos. Como ressalta Gil (2008), é exploratória por ter como principal finalidade desenvolver e esclarecer uma visão geral sobre determinado fato.

1.2 CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

Acerca do *locus* desta pesquisa, buscou-se por participantes do município de Guarabira/PB, bem como outros municípios espalhados ao redor deste espaço geográfico - ao qual se dá o nome de Microrregião de Guarabira/PB, uma das 8 microrregiões que fazem parte da mesorregião do Agreste Paraibano.

Pode-se dizer que a Microrregião já foi parte de um único território que sofreu uma "enorme 'fatição', anexação e desmembramento, com sua configuração territorial e suas fronteiras mudando significativamente" (Torres, 2011, p. 36). É, portanto, um exemplo de territorialização e desterritorialização, pois ao mesmo tempo em que o indivíduo interage no espaço, alterando-o, também buscou-se criar novas fronteiras para obter a emancipação. Marcelo Andrade Torres nos mostra que tal fragmentação ocorreu sobretudo pela vasta extensão territorial de Guarabira que dificultava um maior controle frente aos atritos que ocorriam com seus distritos que possuíam interesses políticos distintos. Sobre este processo de fragmentação:

A Microrregião de Guarabira que era o antigo território de Guarabira passou por um processo de fragmentação territorial, na qual se pôde destacar a atuação de dois territórios, o do município de Guarabira e o do Município de Caiçara, o município de Guarabira deu origem aos municípios de Alagoinha, Araçagi, Cuitegi, Mulungu, Pilõezinhos, Pirpirituba e Caiçara; já o município de Caiçara deu origem aos municípios de Belém, Lagoa de Dentro, Logradouro, Serra da Raiz, que deu origem a Duas Estradas, que por sua vez deu origem a Sertãozinho (Torres, 2011, p. 48).

O município que dá o nome à Microrregião representa um grande centro urbano em relação aos outros municípios devido a sua dinâmica comercial, de emprego, serviços educacionais, saúde, administrativos e financeiros (Silva, 2009). Funciona, pois, como um município "mãe", cujo território exerce uma certa dominação por possuir grandes relações de poder: "Ainda hoje os municípios que são circunvizinhos a Guarabira são influenciados pelo papel de centralização e polarização do mesmo, mesmo que essa influência seja feita de forma indireta na vida política dos municípios circunvizinhos" (Torres, 2011, p. 38).

O *lócus* de inclusão se deu em virtude da facilidade de locomoção da pesquisadora, em conjunto com fatores de baixo custo e conhecimento prévio da região, levando em consideração que uma das desvantagens da pesquisa de campo é o custo financeiro para a investigação, a dificuldade de encontrar pessoas disponíveis para entrevistas, bem como o curto período de tempo para a execução da pesquisa. Entretanto, reconhece-se que os efeitos da colonialidade, bem como os efeitos da heteronormatividade, foram e ainda são os mesmos independente da localidade, pois a vivência de uma pessoa negra que menstrua em situação de vulnerabilidade possui traços de semelhanças com tantas outras, não importa o lugar que elas habitem.

1.3 DA COLETA DE DADOS

Acerca do delineamento dos caminhos percorridos para o alcance dos resultados, a pesquisa se utilizou de um vasto material bibliográfico, colhido em livros, artigos científicos, trabalhos de conclusão de cursos, dissertações e teses, para chegar-se a fatos e interpretações que permitissem ter um melhor conhecimento do tema e fazer uma cobertura ampla sobre o fenômeno em análise.

Além disso, a pesquisa também se valeu do estudo de campo, colhendo informações diretamente das pessoas para chegar a conclusões acerca dos objetivos propostos (Gil, 2008). Dentro deste estudo de campo, o uso da história oral como método-técnica se mostrou uma importante ferramenta na identificação das fontes de pesquisa e do contexto histórico-cultural que habitam. Tal método-técnica se mostrou relevante por trazer subjetividade e visões de mundo através dos depoimentos de sujeitos envolvidos nas zonas interseccionalizadas em questão,

assim tornando possível a aproximação com o objeto em pesquisa (Alberti, 2005). A subjetividade de cada um fornece importantes elementos para compreensão do problema aqui proposto, pois através da história oral evoca-se experiências pessoais e opiniões particulares antes não documentadas.

Admitir e considerar a pluralidade e a diversidade de versões e experiências no decorrer da análise científica resulta em um conhecimento acurado - porque cuidadoso - a respeito do objeto de reflexão, base para a formulação de abstrações e generalizações (Alberti, 2005, p. 27).

Assim, a escolha do método da história oral se deu em virtude de o objeto de estudo necessitar da própria experiência humana narrada, uma vez que sentimentos, percepções, opiniões, desejos e necessidades são fundamentais para um estudo sobre como os sujeitos de pesquisa percebem seu corpo, as limitações que esse corpo encontra em sociedade e em que medida essa percepção de si mesmo se encontra atrelada com opressões interseccionalizadas na raça, classe, gênero e sexualidade. Como bem afirma Salgado e Franciscatti (2014, p. 308): "Considerando a subjetividade como apropriação da objetividade social, parte-se de que a primeira potencialidade do método da História Oral reside em sua capacidade de vislumbrar a história individual concatenada com a história coletiva".

Tendo em vista que o método da história oral não é um fim em si mesmo, mas um meio de conhecimento (Alberti, 2005), sua execução se revela na busca de versões sobre como os entrevistados pensam/lida/executa as práticas sociais, pois, como nos explica Cassab e Ruscheinsky: "Fontes orais revelam-nos não só sobre o que o sujeito social fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que no presente pensa que fez" (Cassab e Ruscheinsky, 2004, p. 15).

As perguntas abordadas em entrevista foram atreladas tanto a momentos atuais de sua vida, bem como a momentos vivenciados desde a sua infância, informações essas que permitem uma visualização do que é posto no imaginário social. A interpretação dos discursos, na análise, se deu tanto por meio das respostas explícitas, como também recaíram até mesmo na omissão e/ou negativa de resposta do entrevistado - e em seus desvios, repetições e interrupções, pois, segundo Verena Alberti (2005, p. 26):

A análise da entrevista tal como efetivamente transcorreu permite que se aprendam os significados não diretamente ou

intencionalmente expressos; permite que o pesquisador se pergunte por que a questão x evocou y ao entrevistado; por que, ao falar de z recuou para a; por que não desenvolveu a questão c assim como fez em b e assim por diante.

Em relação aos procedimentos éticos, conforme Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde, foi a pesquisa registrada na Plataforma Brasil para, após aprovação do projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos da UFPB, ser dado início às entrevistas com os participantes, sendo respeitadas as formalidades através da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, em duas vias, no qual foram os participantes previamente informados dos riscos (desconforto, constrangimento, estresse, cansaço ou vergonha ao responder às perguntas) e benefícios da pesquisa (contribuição para pesquisas futuras que possam servir como denúncia da violação dos direitos humanos).

A escolha das pessoas a serem investigadas se deu pelo uso da técnica de amostragem *snowball* (bola de neve) que, de acordo com Bockorni e Gomes (2021, p. 111), é uma ferramenta que pode ser usada em pesquisas qualitativas e no qual se pretende "investigar mais acerca de uma população ainda pouco conhecida ou explorada, auxiliando no entendimento geral de fatores associados a essa população ou ao seu modo de vida em geral".

Por meio desta ferramenta, foram trazidas referências sugeridas pelas *sementes*, ou seja, um intermediário inicial que pode ou não ser participante da entrevista; a partir daí, com nomes de prováveis entrevistados, o que se chama "onda zero", os indivíduos a serem entrevistados passam também a indicar outras pessoas - seja por vários motivos, tais como parentesco, amizade, etc. -, servindo essas referências como uma rede de coleta de informações.

Uma das vantagens dessa técnica seria a facilidade de identificação de participantes que inicialmente se mostram de difícil acesso justamente por terem histórias de vida que, quando narradas, assim o são com o sentimento de vergonha, constrangimento e até mesmo desconfiança para revelar detalhes de sua vida a alguém desconhecido - além de incluir tema que gira em torno de tabus.

No entanto, embora pelo uso da técnica *bola de neve* tenha-se chegado à 8 participantes cisgênero, a procura por corpos dissidentes não alcançou êxito por não ter-se encontrado uma voz que estivesse inteiramente dentro dos critérios de inclusão da pesquisa. Na busca, foi feito contato no *direct* do instagram com três

mulheres trans ao qual se tinha o conhecimento de estarem nesse recorte local. No primeiro momento foi explicado se tratar de uma pesquisa de mestrado que abordava a pobreza menstrual e que buscava poder entrevistar um homem trans ou pessoa não binária negra em cidade de Guarabira ou municípios ao redor e, em seguida, feita a pergunta sobre se a pessoa conheceria alguém com o qual pudesse contribuir. Estas pessoas se dispuseram em ajudar e ampliaram o número de contatos que talvez pudessem sugerir alguém: um homem trans de Mamanguape/PB; duas mulheres trans, uma de Alagoinha/PB e uma de Guarabira/PB; e um estudante de antropologia da UFPB. O contato com estes foi feito por mensagem no *Whatsapp* no qual as respostas de ambos foram coincidentes: infelizmente não conheciam alguém: "*Até pensei um pouquinho mais forte aqui, mas... Me vem ninguém à memória. Me fez parar até pra refletir sobre o assunto*"; "*triste viu*"; "*tô aqui pensando [...] Só me vem meninas trans*".

Sob o intento de abordar a pobreza menstrual ao tempo em que denuncia que tal processo não se atém à mulher cis, reconhece-se a importante contribuição que seria dada à pesquisa a presença de ao menos um entrevistado trans ou não binário. Tardiamente, percebeu-se que o critério de inclusão significou *critério de exclusão*: o recorte espacial em específico (Microrregião de Guarabira/PB) tornou desfavorável a inclusão de corpos dissidentes, tendo em vista que colocou limitação a uma extensão de municípios no interior do Estado, impossibilitando a inclusão de pessoas fora desse limite.

Entretanto, essa afirmação não anula um dado que encontra-se implícito na ausência ora informada: a existência de uma barreira que nem mesmo a técnica *snowball* conseguiu transpor: a barreira concreta, porém invisível, da cisgeneridade que faz com que esses corpos não se revelem. O não conhecimento, por esta pesquisadora, de pessoas que fogem à *ciscolonialidade* dentro das fronteiras geográficas estipuladas neste trabalho não implica dizer que essas *corpas* não normativas (Vergueiro, 2016) não existam. Ou seja, a falta de entrevistados trans/não binários se coloca a indicar o tamanho do poder de controle arraigado numa cultura cisgênera cujo processo de normatização é cruel e hostil para pessoas que fogem ao padrão. Considerando que os espaços públicos (escola, Igreja, etc.) e privados (família) são ambientes conservadores que colocam obstáculos para os que adotam comportamentos "anômalos", o sujeito já nasce obrigado a corresponder às expectativas do *cistema* de gênero (Vergueiro, 2016). Dentro dessas condições,

se esconder e se reprimir é a forma que encontram-se de se proteger de represálias, uma vez que assumir sua identidade é colocar-se em risco para diversas formas de violência.

Neste mundo que odeia corpos dissidentes, Mombaça (2021, p. 73) fala de um *design global* para expressar o quanto que tal violência é premeditada e "cumpre um programa e opera em favor de um projeto de poder anexado à heteronormatividade, à cissupremacia, ao neocolonialismo, ao racismo, ao sexismo e à supremacia branca como regimes de exceção". Sobre as consequências dessas violências legitimadas pela binarização:

Da minha própria perspectiva, como uma bicha racializada, gorda e não binária, oriunda da periferia do Nordeste brasileiro, é impossível negar o impacto dessa distribuição da violência como ameaça na minha vida diária. Simplesmente andar pelas ruas pode ser um ato difícil quando suas roupas são consideradas "inapropriada" e sua presença mesma é lida como ofensiva apenas pelo modo como você age e aparenta". (Mombaça, 2021, p. 73)

No mais, considerando que problemáticas foram pensadas, entretanto, faltou-se dados para aprofundamento dessas, deixa-se em aberto novas possibilidades de pesquisas que deem continuidade para tratar dessas interrogações, podendo a presente pesquisa se apresentar como um primeiro passo para trabalhos que possibilitem maior expansão e aprofundamento.

1.4 DA ENTREVISTA

Convém mencionar que, inicialmente, foi feita uma lista flexível, sem limites de números de participantes, com todos os nomes prováveis de entrevistados, justificados na sua potencial inclusão no tema de pesquisa, sendo que, desta lista de entrevistados em potencial. A escolha dos entrevistados foi guiada pelos objetivos da pesquisa, os quais determinaram os critérios de inclusão, quais sejam: *Pessoas não autoidentificáveis como brancas + menstruantes + de baixa renda, ou seja, que ganhe até meio salário mínimo por pessoa ou cuja renda familiar seja de até 3 salários mínimos + residentes dentro do limite da Microrregião de Guarabira/PB - o que abarca os municípios de Alagoinha, Araçagi, Belém, Caiçara, Cuitegi, Duas*

Estradas, Guarabira, Lagoa de Dentro, Logradouro, Mulungu, Pilõezinhos, Pirpirituba, Serra da Raiz e Sertãozinho.

Acerca da preparação da entrevista, o contato inicial foi feito através de uma conversa presencial - em alguns casos, por mensagens de texto no WhatsApp, ao qual se buscou o acordo em participar da pesquisa, bem como o agendamento desta. De acordo com a recusa de uns, nomes eram substituídos por outros, incluindo-se nomes que não foram inicialmente considerados, mas cujo método da *bola de neve* proporcionou tal descoberta, pois, como explana Verena Alberti (2005, p. 33), "durante a realização de uma entrevista, por exemplo, pode acontecer de determinado entrevistado chamar a atenção para a atuação de um terceiro, antes desconhecido, cujo depoimento passe a ser fundamental para a pesquisa".

Foram entrevistadas 8 mulheres cisgênero, cujo quadro a seguir traz informações de identificação, embora apareçam apenas seus últimos sobrenomes para evitar maior exposição.

Quadro 1: Identificação dos entrevistados

NOME	COR/ETNIA DECLARADA	IDA-DE	OCUPAÇÃO	ESCOLARIDADE	CIDADE	GÊNERO
DOS SANTOS	Morena clara	55	Aposentada	Médio completo	Guarabira/PB	Feminino
MOURA	Negra	46	Assistente terapêutica	Ensino superior completo	Guarabira/PB	Feminino
COSTA	Morena/parda (expressou dúvida)	33	Professora de libras	Ensino superior completo	Guarabira/PB	Feminino
ALVES	Parda	34	Desempregada	Superior completo	Guarabira/PB	Feminino
SOARES	Morena	42	Agricultora	Fundamental incompleto	Belém/PB	Feminino
FREIRE	Parda	52	Vendedora de salgados	Fundamental incompleto	Belém/PB	Feminino
SANTANA	Parda	26	Estudante de Direito	Superior incompleto	Guarabira/PB	Feminino
CARVALHO	Parda	51	Cozinheira	Fundamental incompleto	Belém/PB	Feminino

Fonte: Paulino, 2023.

As entrevistas realizadas foram do tipo temática ao qual, segundo Verena Alberti (2005, p. 37), "são aquelas que versam prioritariamente sobre a participação do entrevistado no tema escolhido", qual seja: pessoas que indiquem passar ou já ter passado por limitações em práticas de autocuidado, tema este que fornece elementos para compreender em que ponto essas limitações se tangenciam com o poder dominante. O roteiro geral foi elaborado para obter informações referentes à biografia do entrevistado, com interesse em sua trajetória de vida, desde a infância até os dias atuais. Tal roteiro foi aberto e flexível para possíveis mudanças, ou seja, as perguntas não deveriam ser obrigatoriamente seguidas à risca, tendo em vista que sua função também era de auxiliar o entrevistador. A entrevista foi conduzida por meio de conversa no qual, segundo Alberti (2005, p. 119), "produz melhores resultados do que aquela em que o pesquisador não intervém diretamente". Neste caminho, o roteiro geral da entrevista semiestruturada proporcionou organização dos dados que foram repartidos em categorias, facilitando nas posteriores comparações. De acordo com Verena Alberti (2005, p. 84):

A unidade dada pelo roteiro geral permite que se identifiquem divergências, recorrências ou ainda concordâncias entre as diferentes versões obtidas ao longo da pesquisa, aprofundando-se a possibilidade de análise do acervo.

Foi utilizado caderno de campo de modo a auxiliar a posterior reflexão sobre o documento na pesquisa, ao qual eram feitos registros logo após o final da entrevista, usando-se de um relato retrospectivo, ou seja, eram colocadas no caderno observações e impressões do entrevistador, de modo que tais reflexões também permitissem maior aprimoração do percurso da entrevista:

Uma narrativa retrospectiva permite avaliar o que mudou; que informações importantes modificaram a conduta do pesquisador e sua concepção do objeto de estudo, fazendo com que saísse da entrevista de modo diferente do que quando nela entrou; quais perguntas e/ou observações modificaram o comportamento do entrevistado, alteraram o tom que imprimia à narrativa ou resultaram em informações relevantes; enfim, o que efetivamente aquela entrevista trouxe de novo para a pesquisa (Alberti, 2005, p. 126).

1.5 DA ANÁLISE DOS DADOS

A análise de dados se mostra como fase importante de apresentação dos resultados e conclusão da pesquisa, constituindo o seu núcleo central (Marconi e Lakatos, 2003). Aqui, o analista faz a descrição, a interpretação, e mobiliza conceitos e teorias com o fim de responder às indagações formuladas nas hipóteses.

Além de trazer a história oral na análise, usa-se também a ferramenta metodológica da análise de discurso crítica para dar atenção à linguagem trazida pelas entrevistas de história oral. A metodologia da história oral não anula a metodologia da ADC, pois o uso de ambas são capazes de compor um todo coerente (Feijó, 2014). No diálogo entre história e linguagem, a ADC traz uma análise que permite um acesso mais profundo sobre o texto da realidade vivida narrada. Em outras palavras, no trabalho de organizar informações sobre quem é a pessoa que diz, o que ele diz e sob qual contexto, a técnica da análise de discurso crítica procura trazer à lume conteúdos presentes implicitamente na mensagem analisada, fazendo uma leitura que não se restringe "à letra", mas incluindo também o sentido em segundo plano, mesclando uma análise linguística com uma análise sociológica.

É, pois, nesse conjunto metodológico que situamos, histórico-culturalmente, o indivíduo: trazendo relatos de sua trajetória que indiquem uma vida precária por não conseguir atender às expectativas do poder dominante, bem como sobre como essas expectativas se encontram presentes no modo como ele fala - partindo de contextos particulares para procurar efeitos de discursos que envolvem relações de poder.

Os objetivos do trabalho de pesquisa giram em torno de um problema de cunho social sustentado pelo discurso dominante - e a análise de discurso crítico como método cumpre, aqui, um papel importante para identificar esse discurso na linguagem, uma vez que essa é parte da vida social.

A linguagem, além de ser ferramenta por meio do qual o sujeito interage socialmente, também serve como instrumento de poder. Ela é inserida como prática social, sendo canal de discursos ideológicos. No discurso, ideologias são representadas de modo a favorecer uns em detrimento de outros; nela, há a "disseminação de uma representação particular de mundo como se fosse a única possível e legítima" (Ramalho e Resende, 2011, p. 25). A ADC articula análise discursiva com análise linguística do texto, estudando o funcionamento da

linguagem na sociedade, "comprometida em oferecer suporte científico para questionamentos de problemas sociais relacionados a poder e justiça" (Ramalho e Resende, 2011, p. 12).

Pode a linguagem usada pelas fontes nos trazer conhecimento a respeito da realidade social pesquisada, qual seja: de que o controle dos corpos em questões de autocuidado (quase sempre entendido como higiene) não anda dissociada de uma ideologia racista - basta lembrar as políticas higienistas e eugenistas no Brasil.

A análise procura primeiro ter uma compreensão dos textos, trazendo suas descrições e interpretações críticas; secundamente, a explanação com conceitos e material empírico. Em ambas as etapas, houve recorte do texto em categorias para melhor organização - categorias que giram em torno do discurso sobre autocuidado e que acabam revelando opressões com base no recorte de raça, classe e gênero.

O objetivo geral de "verificar se dentro do cenário da pobreza menstrual há outros cenários de precariedade associados com as relações de poder" suscita questões sobre como o poder que age sob ideologias raciais seria capaz de alterar o comportamento daquele que não "se encaixa" no tipo ideal, lhe tirando a liberdade para escolher ser quem quiser ser.

Embora predomine, na pobreza menstrual, a falta de absorventes, a esta não se restringe: a falta de informação sobre esse processo biológico quase sempre foi, e ainda é, presente dentro de muitas famílias, também devendo ser considerado nesse cenário de precariedade - tendo isso por si só muito a dizer sobre práticas sociais e relações de poder. Abrir o questionamento sobre, se além do absorvente, quais elementos também seriam essenciais para o autocuidado nos fornece materiais/dados que auxiliam nessa busca por compreender o poder agindo na vida social.

Na narrativa do que lhe é essencial no autocuidado, quais os sentidos que podemos abstrair tanto do texto explícito quanto do que encontra-se camuflado? Sabendo que a biopolítica se utiliza do racismo como dispositivo e que tais ideologias passam a ser absorvidas pela vida em sociedade, influenciando a identificação de si mesmo e a identificação dos outros, poderia a linguagem, portanto, indicar a presença ou a ausência do desejo de embranquecer em um contexto social que, diante de violências diretas e indiretas, faz com que muitos não se sintam bem em sua própria pele.

Convém mencionar que algumas entrevistas trouxeram maior quantidade de discurso para interpretação do analista, o que fez com que fossem analisadas em separado. Em outras, diante de respostas curtas e de respostas que se aproximavam com outras já analisadas, preferiu-se tratá-las em conjunto - um modo que encontrou-se para compor unidade na compreensão sobre algumas questões.

2 AQUELE QUE NÃO MENSTRUA COM DIGNIDADE

2.1 “A ANORMALIDADE EM SER QUEM SOU”

Este primeiro capítulo tem como mister apresentar os percalços, sob contextos históricos e sociais, aos quais corpos negros menstruantes encontram-se sujeitos, tecendo críticas ao identificar as hierarquias que defininem qual é o corpo que importa e o corpo que não importa - bem como suas localizações determinadas por um saber/poder que se impõe pela exclusão dos outros. Como será exposto, o corpo em pesquisa localiza-se em uma posição colocada na invisibilidade cujas pautas de interesse, inicialmente, não encontravam retorno nem nos movimentos feministas, nem nos movimentos antirracistas. Seus anseios, em toda sua complexidade identitária e sob as várias formas de marginalização, só passam a ser melhor evidenciadas quando olhadas por um estudo interseccional. Embora tal referência - corpos negros que menstruam - não abarque uma única identidade de gênero, de modo comum são corpos vistos e representados socialmente como um monstro a ameaçar a boa vida dos "normais". Trabalha-se, aqui, o quanto que raça, gênero e classe representam características que indicam uma anormalidade tão fortemente difundida por aqueles que procuram manter seus privilégios. Neste corpo em específico, tem-se uma monstruosidade que se perfaz tanto nos estigmas surgidos pela aversão à cor da pele quanto pela cor do sangue menstrual. Mas não somente isso: considerando o estigma de que a menstruação se atém à mulheridade, aversão também ao corpo que não se encontra representado pela cor rosa das embalagens dos absorventes em mercado.

A anormalidade, abordada por Michel Foucault (2001), adviria de 3 sujeitos que apresentam características de anomalias e desregulação à regra: o monstro, o indivíduo a ser corrigido e o desviante sexual. Acerca do primeiro arquétipo - o monstro -, eis o sujeito que, na exceção à regra, infringe a normatividade natural e jurídica. É da violação da lei dos homens e da lei da natureza que a imagem do monstro humano é criada. O negro - cuja palavra é muitas vezes usada não para se referir à coloração física, mas para ser empregada pejorativamente -, constantemente é associado a essa monstruosidade por contradizer aquilo que preza a sociedade - a branquitude, cujos discursos eugenistas exaltam uma melhor

saúde e uma maior pureza. É monstro por simplesmente ser e agir contra essa “naturalidade” posta nos discursos. Ele é a irregularidade, o desvio.

O monstro, segundo Foucault, como sendo um dos sujeitos inseridos na anormalidade, é o transgressor, o vilipendiador na natureza, da regra; é o ser horrível e cruel que foge à normalidade. Numa "civilização" em que a cor define se a dignidade da pessoa humana lhe é ou não inerente, encontramos o corpo negro que menstrua - o monstro dos projetos eugênicos que habita uma fissura trazida à tona pela interseccionalidade, pois além de seu corpo ser o transgressor da raça, também o é da beleza da mulher branca ocidental.

O conceito de Direitos Humanos não abarcaria, definitivamente, todos os humanos, uma vez que, no presente século, persiste a violência sobre "bodes expiatórios" em suas relações sociais, familiares e consigo mesmo. A “limpeza social” e, sobretudo, a ação policial de extermínio ainda é direcionada para a *cidade do colonizado* (Fanon, 2022) - um mundo apartado da metrópole, pois eis que foi compartimentalizado pela supremacia branca patriarcal. Ali, a legitimação da violência é dada pelo “cidadão de bem” e cuja impunidade é omitida pelos órgãos estatais - algo muito semelhante ao ocorrido em São Paulo, onde vemos um homem branco armado ameaçando um jovem negro na frente de uma policial militar que se recusa a ajudar o jovem, sendo seu único ato afastá-lo com um chute.

Contraditoriamente, aquele que o denomina "monstro" não enxerga ou finge não enxergar a sua própria monstruosidade, cuja violência se revela nas técnicas de genocídios - como a tática de usar a linguagem para dominar e adestrar o *outro*. Sobre esta violência aplicada por meio da linguagem, eis uma passagem das palavras do mestre Antônio Bispo (2015, p. 29):

O estranho é que a escola sempre se refere a esses povos apenas como negros e índios, desconsiderando as suas diversas autodenominações e ocultando a relação colonialista por detrás de tais denominações. Isso porque para os cristãos é necessário justificar que essas pessoas são apenas “coisas”, que elas não têm “alma” e que, por isso, delas podem se utilizar como bem quiserem.

A própria concepção que a sociedade tem do negro é fruto de uma construção social e política-ideológica. Conforme nos mostra Mendes (2022), a palavra corresponde a uma classificação sociológica, e não biológica e seu conceito reflete bem isso. "Negro", como adjetivo usado inicialmente sem cunho pejorativo

para se referir a pessoas de cor preta, passa a ser um substantivo (agora com conotação racista) colocado para se referir aos capturados africanos em diáspora - compreendendo a diáspora a partir da África como a dispersão forçada do povo africano, consequência do tráfico de escravos, ou seja, de um processo violento de deslocamento característico de sociedade que vivenciaram regimes de dominação política (Munanga, 2009).

De fato, é neste contexto que as palavras como "escravo", "feio", "banana", "fedido", "Cabelo duro", "senzala", "podre", "negritude", "consciência negra", "movimento negro", "população negra", "lista negra", "viúva negra", "ovelha negra", "mercado negro", "dias negros", "passado negro", "macaco", e mais são intrinsecamente ligadas a palavra "negro" como "conceito" e a palavra negro como "sujeito social". Desta forma, elas fazem parte de um contexto ou valor social, histórico, econômico, político, religioso etc. (Mendes, 2022, p. 22).

Sobre o conceito de negro trazido pelos dicionários, veículo que representa a memória coletiva da sociedade, Mendes (2022) nos traz alguns significados trazidos em dicionários publicados ao longo da história, dentre eles dois do Brasil: no Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, do ano de 2006, o negro é significado para sombrio, triste, nefando, escravo de pele escura; para o Mini Dicionário Escolar da Língua Portuguesa, Rios, de 2018, também são inclusos as características de ameaçador, maldito, escravo, homem que trabalha muito, bem como o antônimo da "raça branca".

Se esta nova conotação usada pelo branco surgiu como objetivo de segregar e inferiorizar o indivíduo, na década de 30 movimentos da negritude procuraram positivar o termo com o objetivo de compor nova significação e se opor à teoria da assimilação - isso em um contexto em que "a palavra muitas vezes é evitada por seu valor pejorativo e racista, exceto quando é usada pelos próprio negros" (Mendes, 2022, p. 23).

O que temos, em síntese, é que ao relatar o outro, a violência se perfaz na linguagem do opressor, tendo em vista que limita-se o reconhecimento da identidade do oprimido (Mbembe, 2001). Narrativas contam narrativas, e conceitos pensam conceitos (Haraway, 2016), logo, o monstro é o monstro porque assim foi narrado sob um discurso que não é neutro e imparcial. Por isso o "pretuguês" trazido por Lélia Gonzalez como tentativa de romper com esse vocabulário imperialista (Gonzalez, 2018). "Falar pretuguês não é falar um dialeto, é colocar-se politicamente

como alguém que reconhece e assume que a linguagem culta falada no Brasil é resultado dos processos de assimilação, aculturação e violência de povos africanos” (Pires, 2019, p. 71).

Este poder/saber criador da figura monstro não se centra apenas na raça, pois a ira humana não se contentaria em apenas abater uma vítima (Girard, 1990). O sistema de regulação do saber e do poder se unem em um campo homogêneo cujos bodes expiatórios também são expiados pelo gênero, classe e em suas interseccionalidades - este último apresentando um misto de “transgressões”. O corpo negro que menstrua, sujeito desta pesquisa, seria o monstro transgressor por desafiar os eixos de poder: é um corpo que ameaça a supremacia do homem cis - por isso ser rotulado pelo sexo que nasce e ter seu corpo territorializado; é um corpo que ameaça a hegemonia do saber ocidentalizado e a supremacia de sua territorialização - por isso ser estigmatizado como inferior e ter seu corpo objetificado e abjetificado. Após isso, o que segue é o sacrifício desse ser desviante, um sacrifício socialmente proposto para conter a "violência" abstrata com o uso da violência real.

Esta ideia de sacrifício, embora possua algumas semelhanças, não se confunde com a imagem corrente de um ritual religioso ao qual nos é remetido histórias de um tempo longínquo. Pela análise de René Girard, é algo que ocorre cotidianamente, no qual os eixos de poder compostos pela Medicina, Judiciário, família tradicional e instituições médicas e de ensino erguem toda uma estrutura de controle e violência a partir da escolha dos bodes expiatórios, ou seja, aqueles que irão receber todo o impacto dessa violência sob justificativas e racionalidades - lógica utilizada pela biopolítica no seu mandamento de "*fazer viver e deixar morrer*", o que será melhor trabalhado em capítulo posterior.

Sacrificar o outro (o negro, o homossexual, o judeo, o imigrante, a mulher, o deficiente, o louco, etc) seria tido como uma ação necessária, tão necessária, que adquiriria status de sagrado, no sentido de que sua imolação poderia significar equilíbrio, paz e ordem social. Tal sacrifício adquire, portanto, uma função social: a de expurgar o outro diferente enxergado como ameaça à harmonia da sociedade (Girard, 1990). Estas vidas sacrificáveis que "merecem ser eliminadas" são, facilmente, convertidas em monstros pelos discursos, escondendo o que de fato elas são: vítimas que se encontram vulneráveis que, em seu contexto social e político, possuem meios limitados que garantam sua autodefesa.

Sémelin, em *Purificar e destruir* (2005), nos apresenta uma compreensão de como a violência legitimada evolui em um espaço e alcança repercussão nacional e internacional. Segue ele uma trilha de questionamentos que ao mesmo tempo nos leva a identificar a seguinte conclusão que, pela observação da realidade, não nos é desconhecida: a construção ideológica de demonizar o *outro* firma uma política de Estado reforçada por valores morais, religiosos e científicos, e cuja sociedade, alienada por esses valores, se une para manter-perpetuar-concretizar essa política -. Assim foi com o nazismo e, alguns séculos antes, assim foi com a política escravista: “Constrói-se assim uma história mítica, de natureza identitária, capaz de ter um forte poder mobilizador sobre as mentes” (Sémelin, 2005, p. 57). A ascensão de Hitler ao poder exemplifica muito bem isso: em 1924, seu partido (NSDAP) tinha apenas 3% de votos; em 1930 aprovação de 18,3%; em 1932, 37,3% (Sémelin, 2005).

Na manipulação de emoções, além da religiosidade e da política, a mídia também exerceria um papel de alimentar o medo e o ressentimento, haja visto que suas propagandas possuem força de abrangência o suficiente para demonizar o inimigo em larga escala. Para Schucman, (2012, p. 29), por exemplo, "a mídia tem papel importante na construção de significados que representam o branco como ideal estético a se alcançar". Por isso que uma das artimanhas do “discursador” é controlar os meios de comunicação. Assim foi com o periódico *Boletim de Eugenia*, idealizado e dirigido pelo farmacêutico, médico e eugenista Renato Ferraz Kehl, editando entre os anos de 1929 e 1933 (Bonfim, 2013, p. 16). “Cuidar do aperfeiçoamento eugenico é cultivar as bases da felicidade do povo e fortalecimento integral do paíz” - é o que diz um trecho da capa do Boletim de Eugenia publicado em maio de 1929. “E’ preciso ser bom brasileiro, auxiliando, por todos os modos, o melhoramento physico, psychico e moral dos nossos patricios. E’ preciso ser tambem um bom cidadão, zelando, eugenicamente, pelo futuro das gerações que povoarão o Brasil de amanhã. Éis por que devemos todos estudar, pregar e praticar as leis ditadas pela eugenia.” - este, um texto publicado em 1930. “E’ razoavel o casamento do branco com o preto? Não, absolutamente, não. E ainda mais, nem razoavel nem decente.” - aqui, mais um trecho publicado em 1930, escrito pelo Prof. Luiz L. Silva, cujo texto é intitulado *Cruzamento do branco com o preto*. (Neto, 2021).

A metáfora da árvore venenosa, apresentada por Sémelin em “*Purificar e destruir*” (2005), ilustra bem este processo *demonizador* que, assim como as raízes, ramos e folhagens de uma árvore, também desenvolve os instrumentos da

propaganda para obtenção de sucesso na narrativa do inimigo: se valendo da emoção gerada por um trauma coletivo (ex.: *o aumento da criminalidade*), prepara o terreno para fortalecer o sentimento de identidade e patriotismo (ex.: *a necessidade de proteger a família e o cidadão de bem*), e de culpar o *outro* que apresenta uma ameaça a essa identidade/nacionalismo (ex.: *o jovem infrator é estuprador, é assassino, é bandido, é debochado, é negro e, para contê-lo, é preciso a volta da ditadura militar e o estímulo ao armamento*); essa árvore se expande em folhagens que é encher o *outro* de boatos, o animalizar, o demonizar, segregá-lo, excluí-lo e, não raro, matá-lo através da propagação do *slogan* de que “bandido bom é bandido morto”. “Por meio dessa propaganda, o governo legitima sua ação e justifica as primeiras medidas contra seus inimigos de dentro.” (Sémelin, 2005, p. 66). Autoriza-se, assim, a violência contra os *bodes expiatórios*, sendo a impunidade a marca dessa violência. A promessa é de proteção aos “cidadãos de bem”, mas na verdade, o que há é uma proteção aos assassinos (Sémelin, 2005, p. 67), como a proteção dada aos agressores do historiador e coordenador de Políticas e Promoção da Cidadania LGBTI+ da Prefeitura de Salvador, Vida Bruno - um homem trans e negro que fora vítima de racismo e transfobia em estabelecimento e cuja morte se deu após 2 meses em UTI em virtude de agressões na cabeça - mas cujo processo de inquérito foi arquivado por “ausência de provas” para indiciamento, ao mesmo tempo em que a polícia se negou a divulgar conteúdo de imagens retiradas em câmeras de segurança.

O que temos é que o poder do discurso dos líderes possui força o bastante para, por meio de suas palavras, alienar e mobilizar toda uma coletividade para a barbárie e para o sucesso da escolha do bode expiatório e, se essa mobilização ocorre, é porque há uma certa receptividade da população com essas narrativas violentas contra o *outro*, seja porque coadunam com as ideias propostas, seja porque sentem medo de serem isolados no próprio grupo e de sofrer a sanção por não seguir a opinião dominante (exclusão/perseguição), o que Elisabeth Noelle-Neumann conceituou como *espiral do silêncio*. Este poder que territorializa não somente o espaço físico, mas a mente das pessoas, entretanto, não é apenas discurso; é também prática social - principalmente quando a modernidade é construída a partir de dicotomias como ordem/desordem; bonito/feio; puro/impuro etc. É através de tais dicotomias que a modernidade passa a ser pautada pela

unificação daquilo que preza os grupos dominantes (ordem/beleza/pureza), não abrindo espaços e oportunidades para as diferenças.

Discursos eugênicos pautados nessas dicotomias, por exemplo, foram e ainda são legitimados na narrativa da segurança pública. Historicamente, “os negros e os leprosos foram então identificados como portadores de perigos em potencial, e foi providenciado o seu afastamento das principais vias públicas” (Marques, 1994, p. 27). Tentativas eugenistas podem ser visualizadas nas violências institucionalizadas pelo saber médico e jurídico aplicadas, por exemplo, no Hospital Colônia, em Barbacena/MG, cujo horror foi suficiente para ficar conhecido como o “Holocausto Brasileiro”. Neste holocausto em terra “do samba e de gente feliz”, o judiciário e a medicina firmam compromissos de práticas eugenistas e de controle do corpo do *outro*, o *monstro* - e é esse Estado que, se valendo de sua autoridade e coerção, passa a, segundo Vera Marques (1994), exercer o poder político de gerir a vida. Aqui, a eugenia, justificada sob o “altruísmo” de evitar danos para a sociedade, se compromete com práticas higienistas, estando o Direito e a Medicina abraçados nesse nem tão novo empreendimento, pois em 1907 já era adotada nos EUA a primeira lei de esterilização compulsória, tendo como uma de suas bases estudos científicos permeados por racismo, como o artigo do médico Robert Bean, publicado em 1906, em que ele diferenciava o tamanho do cérebro de acordo com a raça. Racionalidade como esta, espalhada através de discursos elaborados e cativantes, realçava a diferença de raça com base em pressupostos científicos: sendo os sujeitos de classe pobre, eram perigosos por serem fonte de contágio; sendo negros, eram perigosos pela probabilidade de degeneração racial (Marques, 1994). Assim foi justificada a dominação branca.

Nesta dominação, enquanto a vida de uns seria assegurada, a morte de outros seria garantida num deixar morrer necessário. Inicialmente tido como um privilégio, o direito de vida e morte exercido pelos soberanos adotou caráter de defesa ao seu próprio modo de vida como um meio de assegurar a sua vida através da morte do outro (Foucault, 1988). Nesta desigualdade, o biopoder - como poder que gera a vida - caminha ao lado do direito de morte.

Saindo do contexto da Europa para trazer o contexto colonial e neocolonial, o conceito de *necropolítica* de Mbembe se complementa aqui para percebermos que o direito de morte trazido por Foucault é exercido sobretudo no racismo e no domínio do saber/poder (Lima, 2018). O conceito de Achille Mbembe (2018) fala, em

específico, da violência à população negra - violência essa que se apresenta como efeito da escravidão e do colonialismo. A necropolítica, em suma, seria o poder político que usa o racismo como estratégia de letalidade, estando presente na sociedade moderna. Tal letalidade abarcaria não somente a morte do corpo físico, mas também a morte simbólica de um corpo que poderia estar atuando em sociedade em pé de igualdade com os demais. Ou seja, uma morte social em que não se pode expressar sua fala e pensamento - a *morte-em-vida* sobre as colônias “inimigas”, área definida por Mbembe como “zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’ (2018, p. 35).

Acerca da vida e da morte sob uma perspectiva racializada, o direito de matar não encontra limites nas colônias, cujos contextos atuais são as favelas, prisões, hospitais psiquiátricos, viadutos etc., bem como sobre determinados corpos - a exemplo do corpo negro que menstrua, ao qual nos propomos a trabalhar a seguir.

2.1.1 A luta por reconhecimento

A interseccionalidade, conceito que surge no feminismo negro ao trazer reinvenções de raça-gênero-classe, pode ser compreendida como um ponto em comum em que se comunicam diferentes formas de opressão.

A interseccionalidade é sobre a identidade da qual participa o racismo interceptado por outras estruturas. Trata-se de experiência racializada, de modo a requerer sairmos das caixinhas particulares que obstaculizam as lutas de modo global e vão servir às diretrizes heterogêneas do Ocidente, dando lugar à solidão política da mulher negra, pois que são grupos marcados pela sobreposição dinâmica identitária (Akotirene, 2019, p. 48).

Mesmo que este estudo não faça recorte de um único gênero em específico, mas sim no corpo daqueles que passam pelo mesmo processo biológico - a menstruação -, nada impede o uso do termo cunhado pela feminista negra Kimberlé Crenshaw, em 1989, pois seu conceito de teoria crítica racial também é valioso para ir além da cisheteronormatividade, uma vez que é termo que aborda simultaneamente, por exemplo, o cruzamento de opressões ligadas pelo racismo, machismo e classismo, assim, podendo-se usar a interseccionalidade como instrumento político na luta contra o cis-hetero-patriacardo-branco.

Na encruzilhada de vulnerabilidades ao qual se situa o corpo negro que menstrua, escolhemos por iniciar pelo feminismo negro para explicitar as opressões deste corpo negro. Em sua luta reivindicatória, o feminismo interseccional tem sua história pautada no anseio de inclusão que não havia nos movimentos sexistas e antirracistas. No ápice do movimento feminista no Brasil, poucas décadas o separavam da época da assinatura da Lei Áurea. No fim do séc. XIX e início do séc. XX, os movimentos feministas eram movimentos feitos por e para mulheres brancas da elite, logo, não representavam a massa brasileira. Tendo a educação, o trabalho e o voto colocados como prioridade nas pautas deste movimento, assuntos acerca da sexualidade e da inclusão racial e social eram varridos para debaixo do tapete, principalmente para não correr o risco de desagradar - ainda mais - os opositores: o homem branco-cis-hetero (Soihet, 2013).

Anos antes do "fim oficial" da escravidão do corpo negro, a ideia feminista já era introduzida no Brasil por Nísia Floresta Brasileira Augusta - primeira jornalista feminista no país que já publicava textos questionando o papel da mulher, além de temas outros como a abolição e direitos indígenas (Cunha, 2019). Entretanto, a polêmica estava na luta das mulheres "frágeis", das mulheres cujo dever era procriar e cuidar do lar; não era a luta das mulheres, aparentemente, fortes o suficiente para o trabalho braçal. Não há como tratar, na época, a vida da mulher branca de elite e a vida da mulher negra pobre em um mesmo patamar. "Entre as mulheres negras, acostumadas aos percalços da vida, não havia muito espaço para a imagem da esposa passiva, submissa ao marido e dedicada exclusivamente ao lar" (Nepomuceno, 2013, p. 401). O "novo arranjo familiar" da mulher como chefe de família trazido pelas pesquisas no final do século XX não era tão novo assim para a mulher negra - no Brasil pós-abolicionista, elas já circulavam pelo mundo, procurando meios de sobrevivência num espaço onde era fortemente propagado e defendido a política de eugenia.

Acerca desta política, se nos EUA a lei da esterilização compulsória perdurou até 1979 e o *apartheid* até 1964 - em ambos figurando uma eugenia radicalmente restritiva -, na América Latina houve o incentivo à eugenia que apostava "em projetos de reforma social para melhorar as características de sua população" (Souza, 2012, p. 3). No Brasil, por exemplo, Renato Kehl atuou como protagonista em propagandas eugênicas desde 1917, com trabalhos seus que, divulgados em jornais e revistas da época, faziam fervorosas defesas de suas ideias (Souza, 2012).

Renato Kehl foi apenas um dos vários nomes que se valeram da árvore de Sémelin para criar a imagem do monstro e institucionalizar o sacrifício contra os bodes expiatórios; para ele, a eugenia era “mais que ciência, é religião, religião da saúde, do corpo e do espírito – a verdadeira religião da humanidade” (Kehl, 1920, p. 29 *apud* Souza, 2012, p. 8). Dentre suas teses fortemente defendidas a nível político e midiático, se encontrava a proposta do exame pré-nupcial - um exame médico que, ao avaliar as características físicas, mentais e sociais dos nubentes, tinha a finalidade de criar obstáculos ao casamento com pessoas tidas por degeneradas, pois assim os filhos dos casais tenderiam a nascer fortes, belos e sadios (Vieira, 2020).

O exame pré-nupcial sempre foi uma das principais reivindicações do movimento eugênico brasileiro. Renato Kehl argumentava que o dia em que se tornar realidade a obrigatoriedade do exame pré-nupcial deveria “ser comemorado como uma das maiores datas nacionais. Será o legítimo ‘dia da raça’, solenizando a garantia dos lares, a regeneração e defesa da nacionalidade (...)”. (Kehl, 1926, *s/p apud* Souza, 2012, p. 13).

E se, desde o início do século XX, já havia larga defesa do exame pré-nupcial, ferramenta que justificaria o impedimento do casamento e reprodução de brancos com aqueles considerados inferiores, é na Era Vargas que políticas eugênicas têm seu ápice com a campanha para seleção de imigrantes entre os anos de 1930 e 1945 - bem como no estímulo da educação eugênica presente no art. 138 da Constituição de 1934, dispositivo normativo que incentivava a formação de uma consciência eugênica nos jovens (Rocha, 2014).

Na sociedade pós-abolicionista, uma das dificuldades da pessoa negra - sobretudo para aquela já nascida sob o rótulo de mulher, foi a dificuldade na obtenção de algum trabalho frente a essa seletividade racial: “Não era raro encontrar anúncios como estes dos jornais do Rio de Janeiro: 'Precisa-se de uma boa cozinheira alemã para casa de família de tratamento, paga-se bem, dirija-se à rua Cosme Velho n. 113'” (Nepomuceno, 2013, p. 399). Tal exemplo que Bebel Nepomuceno nos traz não é e não foi o único no “país da receptividade”: “Precisa-se uma cosinheira perfeita de forno e fogão para família inglesa e que não seja de côr. - Paga-se bem - Trata-se á rua da Gloria, 164.”. Também: “Pessoal!!! A *** me Ligou agora requisitando 10 folguistas para trabalhar como plantonistas... Eles pagam 100,00 por plantão com VT incluso. Únicas exigências: Não podem ser negras,

gordas e precisam de pelo menos 3 meses de experiência." (Westin, 2020). Ambos são anúncios de emprego cujas diferenças são os cargos, o período e o meio de divulgação: o primeiro foi anunciado em jornal da cidade de São Paulo em 1924; o segundo, em rede social Whatsapp, no ano de 2019 em Belo Horizonte. O lapso temporal diverge, mas o racismo é o mesmo. No Brasil pós-Lei-Áurea, mesmo com essas preferências seletivas, a maioria das empregadas domésticas eram negras, tendo em vista que as de pele clara não aguentavam as péssimas condições de trabalho e saíam do serviço - diferentemente das mulheres negras, pois não tinham opções para tal: suas únicas opções eram atividades domésticas, atividades agrícolas ou alguma outra pequena atividade autônoma, como vendedora de doces, por exemplo. Diante disso, tinham que, desde cedo, suportar péssimas condições de trabalho e a baixa remuneração por estarem abaixo da hierarquia social - herança escravocrata que persiste nos dias de hoje. Lélia Gonzalez (1984) chama atenção para o fato de que exigências desse cunho ainda não findaram - a *mucama permitida* ainda não é reconhecida como sujeito de direito e sempre se encontra renegada a esse lugar de inferioridade.

É como se as pessoas brancas fizessem um favor às mulheres negras ao deixá-las adentrar em suas casas pelos fundos, nos elevadores de serviço, nos quatinhos dos fundos, as "dependências de empregadas". A lógica da casa grande permanece nessa relação de poder sobre as mulheres trabalhadoras domésticas, sobre suas vidas, suas vivências e suas histórias, sempre apagadas e ofuscadas pelo mundo branco. (da Costa, 2021, p. 94-95)

Mulheres negras eram identificadas apenas pela raça, ou seja, a sua condição de mulher não era reconhecida e suas pautas não eram atendidas em nenhum dos movimentos até então existentes. É nestas circunstâncias que o feminismo negro surge como um dos movimentos que procura dar conta das reivindicações que o movimento antirracista não conseguiu abranger.

No Rio de Janeiro, nos anos 50, é possível visualizar reivindicações mais específicas com recorte de gênero e raça, como o Conselho Nacional das Mulheres Negras que, dentre suas pautas, trabalhava na reivindicação por direitos às empregadas domésticas, tendo como nome de destaque Laudelina de Campos, grande aliada no conselho e atuante no movimento sindical, cuja trajetória foi de incluir, também, na luta do movimento negro, as reivindicações da mulher negra. Com a instauração da Ditadura Militar, tais reivindicações enfraqueceram e só no

final dos anos 70, resistindo à desmobilização dos movimentos causados pelo regime, surge o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial em São Paulo, culminada após três principais acontecimentos: o impedimento de jovens negros usar a piscina do Clube de Regatas Tietê, em São Paulo; a prisão de Robson Silveira, cuja acusação foi de furtar bananas; e o assassinato pela polícia, no bairro da Lapa, de Nilton Lourenço, trabalhador negro (Pinho, 2023). Foi com a luta do MNU que adveio conquistas como a lei de cotas, o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas e o Dia Nacional de Consciência Negra (Pinho, 2023). E foi com o MNU que as mulheres negras, no Brasil, começaram a militância para enegrecer o feminismo - tendo Lélia González, Neusa Santos Souza e Beatriz Nascimento como participantes. Ao discorrer sobre as lutas e atividades do MNU, em *Lugar de Negro*, Lélia Gonzalez coloca a não submissão da mulher negra frente a sua herança escravocrata de ser objeto de produção e reprodução sexual:

Também nós, mulheres negras, além da denúncia do branqueamento do homem negro, em termos de casamento, discutimos os problemas relativos à educação de nossas crianças, controle da natalidade, assim como nossa participação no processo de libertação do povo negro e na luta contra o racismo. Analisamos também a situação da mulher negra enquanto empregada doméstica no quadro da reprodução do racismo (inclusive por parte de muitas militantes brancas do movimento de mulheres). (Gonzalez e Hasenbalg, 1982, p. 63).

A partir daí - do fortalecimento do feminismo negro -, a interseccionalidade desponta, inicialmente sem esta denominação (Rodrigues, Carneiro e Nogueira, 2018). Embora tais pensadoras brasileiras já trabalhassem sob a ideia da interseccionalidade - semelhante a Sojourner Truth que em 1951 faz seu famoso discurso na Convenção pelos Direitos das Mulheres em Akron, Ohio, nos EUA, acerca da invisibilidade da mulher negra - é Kimberlé Crenshaw quem desenvolve esse conceito na década de 1980, sendo um conceito que pensa na complexidade identitária e na marginalização sob fatores diversos, considerando a diversidade humana (Akotirene, 2019).

Gradualmente, com o fortalecimento da articulação local e internacional desses movimentos, a mulher negra foi ocupando espaços de poder. A historiadora e jornalista Bebel Nepomuceno (2013) nos traz alguns nomes que representam tais conquistas: Luislinda Dias, primeira juíza negra em 1984 e primeira a aplicar

sentença com base na Lei do Racismo, em 1993; e a atriz Ruth de Souza indicada a concorrer ao prêmio internacional Leão de Ouro no Festival de Veneza na categoria de melhor atriz, em 1954, por sua atuação em “Sinhá Moça” - diferentemente da soprano negra Zaíra de Oliveira que, após ganhar uma competição em 1921, cujo prêmio era uma viagem para a Europa com bolsa de estudo para canto lírico, não recebeu seu prêmio - mas uma outra concorrente (Emery de Carvalho e Souza), a quem também lhe foi dada a posição de primeiro lugar (sendo a ela dado o prêmio).

A partir do momento que o movimento feminista negro não se prende em pautas de uma única política identitária (como o movimento antirracista, sexista e o socialista), desenvolve-se uma política interseccional numa aliança de reivindicações de outros grupos oprimidos (Rodrigues, Carneiro e Nogueira, 2018).

O feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras. (Akotirene, 2019, p. 16)

Assim, ao criticar o determinismo biológico, o feminismo negro acaba contribuindo para o desenvolvimento de outras políticas interseccionais, abraçando outros "ismos" (Rodrigues, Carneiro e Nogueira, 2018), como o feminismo trans - nova corrente do feminismo que chega aos EUA nos anos 90 sob a luta de combater à transfobia e de reivindicar direitos às pessoas trans (como direitos sexuais e reprodutivos). É a partir do feminismo trans, também, que encontramos a proposta de desconstrução do binarismo de gênero e da despatologização da identidade trans, assim alargando os sujeitos políticos do feminismo e se opondo ao cissexismo de base biologizante (Rodrigues, Carneiro e Nogueira, 2018).

Numa síntese, podemos dizer que, na inversão da frase de que a vida imita a arte, os quadros de Jean-Baptiste Debret retrata toda a segregação e servidão calcada num discurso que se empenha em justificar a “superioridade” de uns sobre outros. Sacrificar o *outro* responsável pela crise ao sagrado seria visto como altamente necessário e, nesse sacrifício, usa-se da violência (como a eugenia, uma ira racionalizada) para conter este suposto monstro violento. Após décadas e mais

décadas, essa ira ainda não foi apaziguada - é o que se percebe quando interseções são traçadas a ponto de revelar um conglomerado de opressões.

2.2 INTERSECCIONALIDADE E PRECARIEDADE MENSTRUAL

Na divisão das vidas que são vivíveis e não-vivíveis, em *Corpos que importam* (2019), Judith Butler dá início a uma discussão importante sobre como apenas o grupo dominante é digno de sentir a dor da perda. Primeiramente, ela parte do atentado do dia 11 de setembro de 2001 para evidenciar que os EUA responderam à essa violência com mais violência, sem respeitar as vidas fora do Primeiro Mundo, além de suprimir qualquer discussão que condenasse ou sequer questionasse sua política de guerra, uma vez que qualquer opositor seria considerado como cúmplice do suposto inimigo (Butler, 2019). Diante desse exemplo de violência global, elevado pelo sentimento imperialista de alguns estados, a autora se preocupa por entender quem, nessas condições, seria considerado como humano e quais vidas seriam contadas como vidas

Através do exemplo do atentado em 11 de setembro de 2001, Butler utiliza o luto para ilustrar como existe hierarquias entre vidas que importam e vidas que não importam, uma vez que certas vidas humanas provocam mais sentimento de perda do que outras - decerto que as mortes de americanos pelo atentado terrorista tiveram maior luto em comparação com a morte de povos do oriente. Em meio a guerra gerada por esse enlutamento, a perda de vidas de povos árabes, em grande maioria praticantes do islamismo, foi constantemente recebidas com um dar de ombros. "Como os quadros culturais que usamos para pensar o conjunto humano limitam os tipos de perdas que podemos considerar como perdas?" (Butler, 2019, p. 53). Deste questionamento, ela reflete sobre a prática do obituário como instrumento de distribuição de injustiça, em que uma determinada vida é digna de nota para uma nação, enquanto outra não recebe esse mesmo mérito, uma vez que não chega a se qualificar nem como vida.

Tal violência se baliza através da percepção de precariedade do *outro* (o monstro anormal) - o que produziria, internamente, um desejo assassino, ou seja, de erradicar o oposto que é classificado como sendo uma ameaça - e seria essa visão que tornaria o *outro* interminavelmente spectral e abjeto - sendo abjeto a palavra que designa "aquelas zonas 'não-vivíveis' e 'inabitáveis' da vida social que, não

obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito” (Butler, 2019, p. 22). Na perspectiva de raça trazida por Frantz Fanon, seria esta a condição existencial da *zona do não ser* cujo corpo “defeituoso” é visto mas, ao mesmo tempo, colocado na invisibilidade:

O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse. (Fanon, 2008, p. 107)

Acerca do fato de que alguns sujeitos se encontram mais vulneráveis do que outros, na visão de Butler (2019), seria a violência um dos atos mais terríveis em que se expõe essa vulnerabilidade, uma vez que coloca-o em risco, ameaçando expurgar seu corpo e o seu ser. Essa violência seria altamente exacerbada, ainda, diante de condições sociais e políticas que limitam os meios de autodefesa. Por isso a necessidade de ter um olhar interseccional para trazer à tona as constantes violências que acabam sendo invisibilizadas diante de narrativas universalizantes.

As relações de poder no *habitar colonial* (Ferdinand, 2022) contribuiriam para a precarização na vida daqueles que nascem sob determinada cor, determinado sexo e que vivem sob determinada classe social, por exemplo. Tais relações sustentariam desigualdades interseccionais pela ausência de oportunidades e através das desvantagens, por exemplo. Dentro desse contexto onde persiste a discriminação racial e a secularização de estigmas, a vida precária toma forma: “Nesse tipo de estrutura, onde tudo e todos tem um lugar determinado, não há espaço para a igualdade, principalmente para grupos étnicos diferentes, como mouros e judeus, sujeitos a um violento controle social e político” (Gonzalez, 2020, p. 43). Surge, portanto, a interseccionalidade como ferramenta de identificação aos problemas sociais, ajudando a tornar nítido que o racismo, o sexismo e a pobreza se interconectam e criam um outro contexto de marginalização e exploração histórica ainda enraizada.

Trabalhando a interseccionalidade através da colonialidade e do patriarcado, eis que a raça e o gênero enraizados em seus processos fundantes, ainda são instrumentos organizadores da modernidade. Se a cor já é o suficiente para *abjetificar* o corpo, é no conjunto com o racismo que o patriarcado e a normalização

do gênero de acordo com o sexo de nascimento compõe os fatores que precarizam o corpo que menstrua.

O corpo negro que menstrua é o corpo que, além de ser aquele que transgride a “raça ideal”, também é demarcado socialmente pela normativa do sexo/gênero - um esquema construído e “forçosamente materializado ao longo do tempo” (Butler, 2019, p. 20). Na atuação performática obrigatória - entendendo-se por performance a “reiteração de uma norma ou de um conjunto de norma” (Butler, 2019, p. 35) - a ocupação de espaços sociais de modo diferenciado entre gêneros passa a ser justificado na “forma natural de agir”, uma vez que a construção cultural adquire status de natural, assim naturalizando o corpo rotulado pelo gênero, ao qual deve obedecer a uma determinada regra coerente: nascer mulher, agir feito mulher e ter um desejo heterossexual. Entretanto, estes papéis sociais culturalmente construídos que a muito se assemelha a performances de teatro - nascer mulher e agir como mulher - não seria cobrada de maneira tão incisiva no corpo negro que menstrua, uma vez que a categoria universalizante de mulher não lhe é remetida, tendo em vista que no patriarcado, pessoas negras biologicamente marcadas como femininas não foram constituídas do mesmo modo que as brancas - não faziam parte do sistema de casamento e nem da divisão sexual do trabalho (Piscitelli, 2009). Considerando que o termo mulher não denota uma identidade comum (Butler, 2018) - uma vez que a identidade “feminina” não comporta uma singularidade, pois existem especificidades que precisam ser contextualizadas -, numa sociedade homofóbica e racista em que o corpo negro que menstrua nasce objeto e deve se comportar como tal, a exigência de maior força sobre estes sujeitos - sem excluir as demais - seria o da heterossexualidade compulsória.

Entretanto, embora aqueles que nasçam sob o “corpo de mulher” possam estar incluídos em categorias diversas - por fatores de gênero, orientação sexual, raça e classe -, existe algo de que compartilham: a desigualdade frente à imagem do homem cis cuja masculinidade o coloca como agente, e não paciente.

Um dos discursos que contribuiriam para essa assimetria social seria a caracterização da menstruação como período associado à impureza, sujeira e fragilidade (Mundim, De Souza e Gama, 2021). Enquanto o homem teria papel de atuação social forte, a partir da menstruação estigmas são construídos sobre esse corpo, reforçando a ideologia sexista: o corpo menstruante passa a ser taxado como

frágil, louco, emocional em excesso e inadequado em participações sociais e funções públicas:

O biológico seria, nesses discursos, o fator determinante da 'personalidade feminina, impossível de ser outra, mas suscetível de controle e ajustamento através da educação das mulheres' e da construção moral por meio das suas 'funções naturais' como a maternidade (Aureliano, 2009, p. 50).

O uso da menstruação para inferiorizar foi tão eficaz que ainda hoje é referido como sendo "o pior período do mês", abordado até mesmo com desconforto e vergonha no próprio ambiente familiar. Ou seja, o processo fisiológico, historicamente construído como "moléstia fisiológica" (Vieira, 2002), passa a ser um processo a ser censurado (Mundim, de Souza e Gama, 2021). Assim, embora os tabus acerca da menstruação variem de acordo com a cultura, o sentimento de aversão ao sangue menstrual se mantém. Toda essa aversão cria barreiras que impedem uma comunicação sobre esse processo natural. Existe o medo de se falar que está menstruada e existe o segredo na forma de se pedir absorvente, ou seja, existe uma *Cultura da Invisibilidade Menstrual* (Silva, 2022), o que invisibiliza também os cenários de precariedade menstrual - uma pobreza que afetaria a dignidade de sujeitos menstruantes não só pela falta de recursos materiais de higiene (absorventes ou coletores menstruais, sabonetes, água, papel higiênico, etc), mas também devido a infraestrutura inadequada dos banheiros e diante da ausência de informações relativas ao seus corpos.

A relação do corpo negro com a menstruação, diante da situação de pobreza, parece amplificar os impactos de uma vida precária; se tal corpo já é invisibilizado por sua cor, sexo e classe, a pobreza menstrual fortalece esta invisibilização por barrar a ocupação de espaços e retirar a coragem para se falar sobre o problema. A evasão escolar seria um exemplo - uma enquete promovida pelo UNICEF, em 2021, com 1,7 mil crianças e adolescentes que menstruam revelou que 62% dos entrevistados já deixaram de ir à escola ou a algum outro lugar de que gostam por causa da menstruação, e 73% já sentiram algum constrangimento no ambiente escolar durante seus períodos menstruais. E eis que estas condições de pobreza menstrual atingem em grande número um recorte específico: 47% das jovens negras de famílias cuja renda é de até 2 salários mínimos por mês, segundo pesquisa feita pela Espro e Inciclo.

A higiene menstrual atualmente é considerada, pela ONU, um direito, sendo encarada como questão de saúde pública. Entretanto, muitos não teriam acesso a esse direito, uma vez que existem pessoas que vivem sem as condições sanitárias mínimas - o que impede uma higiene considerada adequada e torna mais fácil a contração de algum tipo de infecção, assim caracterizando uma violação de Direitos Humanos e uma condição que deixa o país distante para a concretização dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), como o ODS 3, relacionado à saúde e ao bem-estar.

Relatório do UNFPA e do UNICEF intitulado "Pobreza Menstrual no Brasil: desigualdade e violações de direitos" traz um estudo detalhado acerca da situação de pobreza menstrual no país e revela discrepâncias bastante significativas. Segundo o relatório: a) a chance de uma menina negra não ter acesso a banheiros é quase três vezes a chance de uma menina branca estar nessas mesmas condições; b) de 1,24 milhões de meninas que não tenham papel higiênico à disposição, 66,1% são negras e pardas; c) a chance de que meninas negras vivam em domicílios com 4 ou mais banheiros privativos é 78% menor do que a das meninas brancas; d) cerca de 24% das meninas brancas residem em locais avaliados como não tendo serviços de esgotamento sanitário, sendo que quase 37% das meninas negras vivem em iguais condições; e) 7% das meninas brancas não têm acesso a serviços de coleta de lixo, sendo que essa taxa duplica entre as meninas negras; f) dentre o total de meninas sem acesso a serviços de fornecimento elétrico, temos que 22% delas são brancas, enquanto que, aproximadamente, 76% são pretas ou pardas.

Desta análise percebe-se uma correlação entre aqueles que passam pela pobreza menstrual com o fenômeno do racismo ambiental, conceito que “diz respeito às injustiças sociais e ambientais que recaem de forma desproporcional sobre etnias vulnerabilizadas” (Herculano, 2006, p. 01), principalmente se considerarmos que esses corpos possuem determinada cor. Sob uma perspectiva política e histórica, pode-se fazer surgir a compreensão sobre o porquê que essas pessoas, nestas condições de insalubridade, em sua maioria possuem um perfil: se estes corpos são obrigados a viver em condições socioambientais precarizadas é porque foram jogados aos lugares mais afastados; e se aí foram renegados, é porque ainda não foram reconhecidos como sujeitos. A divisão entre os *estabelecidos* e os *outsiders* (Elias e Scotson, 2000) e a condição de vulnerabilidade são construtos de uma prática colonialista que lhes retiram a chance de fazerem parte dos grandes

empreendimentos da capital. Para Malcolm Ferdinand (2022), a ausência de alianças entre o movimento abolicionista com o movimento ambientalista foi o que permitiu e ainda permite a manutenção deste *habitar colonial* que, em suas *plantations* modernizadas, compõe uma mesma "ecologia colonial, patriarcal, cristã e racista que preserva os interesses dos colonizadores e dos senhores de escravizados" (Ferdinand, 2022, p. 144). A pobreza menstrual é negra e habita um espaço delimitado pelas relações de poder; sua precariedade passa a não receber tanto destaque porque sua pobreza foi naturalizada - e o fato de serem invisibilizados contribuem para isso.

Conforme trabalhado no início, o sujeito negro representa socialmente um monstro anormal, sendo a linguagem uma propagadora de violências por difundir estigmas em seus mais diversos canais - a exemplo da própria conotação pejorativa da palavra negro construída historicamente. Por consequência, sujeitos negros que habitam outras intersecções indicativas de "desvio" à imagem hegemônica acabam ficando expostos a outros estigmas e violências que só pela interseccionalidade podemos melhor identificar. Neste corpo interseccionalizado posto em pesquisa, em que um dos seus vários estigmas é o da *mucama permitida*, sua menstruação também é capaz de indicar sua vulnerabilidade - como as regras e o controle sobre seu corpo sempre a seguir a linha da cisgeneridade predefinida pelo determinismo biológico.

2.2.1 A procura por um termo inclusivo

O sujeito aqui analisado não sofre recorte de gênero, mas em sua corporeidade. Falar em *pessoas que menstruam* - ou *corpos ovariados*, como faz Silva (2022) - não gera uma limitação de incluir apenas mulheres cis, mas justamente o oposto: inclui aqueles sujeitos diversos da mulheridade cis que também passam pelo mesmo processo fisiológico da menstruação. Assim, cria-se espaço para homens trans e pessoas não binárias, não excluindo-os na discussão de corpos que são ocultados e sub-humanizados. A presente pesquisa não pretende apagar as reivindicações das mulheres negras cis; muito pelo contrário: pretende-se confirmá-las e, através da empatia e do pensamento reflexivo, não pensar somente em si, mas também no outro, tornando público que não são apenas mulheres que menstruam - além do fato de que nem todas mulheres menstruam. Assim, propõe-se

ir além da limitação da identidade de gênero, abarcando a corporeidade em sua condição reprodutiva, funções fisiológicas e/ou sexuais.

Infelizmente, é comum a defesa de discursos individualistas e não pautados em se colocar no lugar do outro; discursos que criam antagonismos, mas que ao mesmo tempo não se propõem a abordar soluções. Exemplo é o que fora articulado por Djamila Ribeiro, em seu artigo “Nós, mulheres, não somos apenas ‘pessoas que menstruam’”, publicado na Folha de S. Paulo, em 01 de dezembro de 2022. O título por si só demonstra a visão não inclusiva da filósofa ao qual argumenta que nomear mulheres como pessoas que menstruam é ofensivo e que tal ato significa retrocesso. No início do seu artigo é dito:

Recentemente tenho visto publicações e posts em redes sociais que utilizam a expressão “pessoas que menstruam” para se referir a mulheres e homens trans. Também já vi coisas como “pessoa gestante”, “pessoas com mamas” com o mesmo objetivo. Confesso que me senti profundamente incomodada, tanto como mulher como teórica feminista. Como mulher, me perturba o fato de sermos restringidas às nossas funções biológicas, como se não fôssemos seres humanos completos, seres sociais e sujeitos políticos.

O argumento de Djamila Ribeiro, sem espaço para o diálogo com pessoas trans e não binárias, não leva em conta que a categoria “pessoas que menstruam” procura justamente tornar visível aqueles que são invisibilizados, incluindo na discussão corpos ocultados e sub-humanizados. Enxergar alguém como pessoa, antes de tudo, nem deveria ser motivo para problematizações antagônicas, uma vez que esse reconhecimento implica em reverter o processo de desumanização contra corpos não normativos. O que o termo “pessoas que menstruam” procura é incluir, nas lutas de políticas públicas, aqueles que não se identificam com o gênero de nascimento.

Também, é reconhecer que essas pessoas, igualmente às mulheres cis, encontram-se vulneráveis, principalmente se considerarmos que alguns homens trans que menstruam não se sentem bem com sua menstruação, uma vez que se vêem impossibilitados de fazerem uso de terapias hormonais para o desenvolvimento de características que os aproximem do sujeito com a sua identidade de gênero, tais como o crescimento de pelos, a obtenção de massa magra, o engrossamento da voz e a interrupção do ciclo menstrual. Falar em “pessoas que menstruam”, portanto, é ter empatia sobre aqueles que sofrem a

disforia de gênero, ou seja, o desconforto gerado pela desconexão entre seu gênero biológico com a sua identidade de gênero - quando, por exemplo, não possui recursos financeiros para fazer uso da testosterona, ficando impossibilitado de estar no corpo em que se deseja estar, assim havendo impactos no seu bem estar, na sua autoestima e saúde mental.

É tendo em vista isso que o termo “feminização da pobreza” é evitado - justamente para dar vazão ao termo “vida precária”. O conceito de “feminização da pobreza” criado por Diane Pearce, em 1978, para se referir à pobreza como consequência do fato de ser mulher, associava o aumento de famílias chefiadas por mulheres ao aumento do empobrecimento delas. O conceito, ao abordar a diferença salarial entre gêneros e a difícil inserção da mulher no mercado de trabalho, procurava dar visibilidade ao fato de que as mulheres possuíam maior probabilidade de se encontrarem em situação de vulnerabilidade econômica. A feminização da pobreza, portanto, é termo que coloca em tela as disparidades entre gêneros marcadas por relações de poder - disparidades que aumentam ainda mais caso seja incluído o elemento raça. Entretanto, considerando que o conceito de Pearce se encontra mais atrelado a um gênero em específico e tendo em vista a finalidade de reconhecer que a comunidade trans e não binária também precisam estar incluídos nas discussões atreladas à pobreza menstrual, se faz mais apropriado na pesquisa fazer referência às consequências das relações de poder através de uma palavra que abarque os outros gêneros.

Recentemente foram criadas algumas leis relacionadas à dignidade menstrual. Uma delas foi o Decreto 11.432, assinado em 08 de março de 2023 pelo Presidente Lula, ao qual determina que as cestas básicas entregues no âmbito do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Sisan) deverão conter como item essencial o absorvente higiênico - além de instituir o Programa de Proteção e Promoção da Saúde Menstrual. Do decreto podemos ressaltar que não é trazido em nenhum momento a palavra *feminino* ou *mulheres*, mas sim o uso do termo *pessoas que menstruam*.

Entretanto, o mesmo não ocorre com a lei federal 14.214 de 2021 - promulgada pelo Congresso Nacional após derrubada do veto do presidente Jair Bolsonaro, que em seu pensamento conservador e autoritário, não considerava a dignidade menstrual como algo dentro da essencialidade. Ainda que tenha significado avanço ao trazer o Programa de Proteção, a referida lei apresenta o

desacerto ao se referir ao absorvente higiênico como *absorvente higiênico feminino*, além de citar ao longo de seus artigos unicamente as mulheres cis - podendo indicar que, além da problemática ser corriqueiramente associada à *mulheridade*, esse grupo estaria em maior número nos momentos de elaboração das políticas públicas de combate à pobreza menstrual.

O mesmo deslize aparece na Lei 12.048, sancionada em 2021 na Paraíba, ao qual, instituindo e definindo as diretrizes do "Programa Estadual Dignidade Menstrual no Estado", faz referência ao longo da lei apenas à "saúde integral das mulheres" (art. 2º, III, V,) e à "pessoas do sexo feminino" (art. 2º, VI e art. 6º) - mesmo que o Programa abarque os homens trans (arts. 1º, 2º e 3º) - algo que, diversamente, não foi explicitado na Lei Federal de 2021.

Eis que a feminilidade é um dos estigmas da menstruação e a expressão "ficou mocinha" expressa bem isso. Como bem percebe Caroline Luiza Willings (2020, p. 6):

A menarca é um rito de passagem, simbolizando a transição da infância para a vida adulta dentro da cultura patriarcal. E, mais do que isso, marca a transformação de uma 'menina' em 'mulher', sendo configurado, portanto, um atributo de feminilidade.

Em consonância, Guilherme Calixto Vicente também chama atenção para um fato que ainda passa despercebido pelo imaginário - "da mesma forma como a mulheridade (o ser mulher) não é restrita à reprodução, a reprodução não é restrita à mulheridade" (Vicente, 2010, p. 29). Compreender isso se torna fundamental para reconhecer, além da mulheridade, sujeitos outros que também devem ter respeitados seus direitos reprodutivos, o que abarca todos os aspectos da reprodução - como ter uma relação com a própria menstruação que traga bem-estar físico, emocional e social.

Diálogos entre os diversos grupos oprimidos potencializa críticas e reflexões acerca das relações de poder, criando espaços seguros de resistência à estrutura binarista hegemônica (Collins, 2019). É neste diálogo, por exemplo, que podemos questionar o fato de os absorventes serem sempre categorizados como produtos femininos, pois nas prateleiras para compra o item sempre se apresenta sob uma embalagem que transparece isso, seja pela cor rosa, seja pelo símbolo de Vênus, o cheiro doce ou os desenhos de borboletas, flores e corações (Gonçalves, 2022). O mercado sempre enxerga a mulher cis como o único público dos absorventes

descartáveis, não incluindo os demais corpos que passam pelo mesmo processo da menstruação. É nesta ausência de neutralidade que as cores são reforçadas como marcadores sociais de gênero que fortalecem uma divisão binária, tendo em vista que existem os produtos “para homens” e os produtos “para mulheres”; os primeiros são azuis, e estes últimos são rosas, não havendo espaço para a diversidade.

3 A PROCURA POR “TORNAR-SE ALGUÉM”

Neste capítulo, procuraremos trazer uma compreensão sobre como as necessidades de autocuidado, no fundo, surgem através de uma outra necessidade que se mantém implícita: a necessidade de se ver como membro de um grupo maior. Aqui, o conceito de identidade se mostra relevante por trazer a influência que o poder, e suas representações do que é “bom e normal”, tem em sua formação - ou em sua adaptação, se considerarmos a característica de mutabilidade da identidade. Nesta adaptação, manipulações sobre si mesmo, numa tentativa de esconder a marca do estigma, na verdade revelariam um corpo dócil extremamente preocupado em corresponder à imagem do ser moderno e civilizado - algo, historicamente, já valorizado pelos movimentos eugenistas. Partindo dos mecanismos de dominação do poder, desde a criação de imagens de controle sobre corpos menstruantes racializados, por exemplo, até a biopolítica como estratégia de extermínio, este capítulo fala das hierarquias que invadem não somente os territórios mapeados por uma cartografia eurocêntrica tradicional, mas também a esfera do seu corpo que é invisibilizado neste mapa sob a lógica colonial demarcadora entre *zonas do ser* e do *não ser*.

Em "Um relatório para uma academia", temos um conto de Franz Kafka que traz a narrativa de Pedro Vermelho, nascido na Costa do Ouro, ao qual demonstra sua história de quem transita de animal para humano. Pedro Vermelho mostra que usa da imitação do homem como recurso para sair da situação degradante ao qual se encontra - uma jaula. E é após 5 anos que ele alcança essa evolução “empurrada para a frente a chicote” (Kafka, 2015, p. 60), cujos comportamentos aprendidos por meio da mimese demonstram características de rudeza e violência (fumar, cuspir, se embriagar). Assim, “Kafka brinca de amarelinha na estrada tortuosa da ‘evolução’ dita humana” (Calixto, 2016, p. 68). E nesta imitação forçada, por adotar tal recurso como saída de urgência, o ex-macaco encontra-se sob contentamento, pois para ele a alienação encontra-se sob outra denominação: progresso - cujo custo foi a perda da sua origem e da sua identidade. Entretanto, a jaula ao qual ele saiu é a jaula meramente física, pois, embora não visualize, ainda encontra-se preso a uma série de protocolos e coerções (Calixto, 2016). Outro ponto que podemos apreender do conto de Kafka é que Pedro Vermelho, mesmo quando enclausurado em sua pequena jaula, e mesmo sob maus tratos, ainda assim não reconhece a maldade de

seus algozes; muito pelo contrário: “são homens bons, apesar de tudo” (Kafka, 2015, p. 65). Ou seja, mesmo sendo oprimido, não reconhece seu opressor como tal e como responsável pelo seu aprisionamento: ao invés de vê-lo como inimigo, vê como um modelo a ser seguido; é a imagem que toma para si de empoderamento.

Tudo isso colocado tão primorosamente por Kafka em um conto ficcional acaba sendo representação bem delineada da nossa sociedade em que o despir-se da origem ou da identidade é a única saída para encaixar-se às normas sociais, numa submissão frente ao poder exercido preponderantemente pelo branco masculino: “a jaula de todo ser humano é a sociedade, que nos impele a deixarmos a nossa animalidade, qualquer instinto que arruíne o ideal de uma civilidade” (Calixto, 2016, p. 70).

Também é possível fazer um estudo das relações de poder no cotidiano das pessoas a partir de “A representação do eu na vida cotidiana”, obra de Erving Goffman. Aqui, o antropólogo define que todo indivíduo procura agir socialmente de forma “adequada” e “esperada”, no entanto, essa forma só encontra legitimidade por ser colocada como correta por aqueles que estão no topo das relações de poder. Assim, o indivíduo controla toda a sua forma de se apresentar às outras pessoas, construindo uma fachada por meio de suas condutas e de sua aparência - uma evidente representação performática/teatral que influencia na identidade de si mesmo - e na dos outros.

Howard Becker, ao fazer uma análise das teorias de Erving Goffman, aborda o poder de imposição dessas performances cuja força é o bastante para introjetar profundo medo do vexame, da vergonha e do embaraço - como, por exemplo, o fato de pessoas ter que usar roupas em público, bem como, de forma mais específica, as mulheres ter que usar sutiãs. Seria esta a “prisão da vida social”. Ele exemplifica:

Consideremos o caso da maconha. As pessoas que a usam têm uma linguagem para se referir a ela. Elas falam em “viajar”, e têm muitos sinônimos para maconha, referindo-se a ela, por exemplo, como “marofa”. [...] Outras pessoas, cujos mundos também incluem a maconha – médicos, advogados, policiais – terão outras palavras para as mesmas coisas, talvez falando de “adição”, “cannabis”, e “traficantes”. [...] O modo pelo qual as coisas são chamadas quase sempre reflete relações de poder. As pessoas no poder chamam as coisas do que quiserem, e as outras têm que se ajustar a isso, talvez usando suas próprias palavras em privado, mas aceitando aquilo de que não podem escapar (2004, p. 102).

Essas relações de poder são tão ativas que impactam até mesmo na forma de agir dos gêneros. Foi a conclusão que Goffman chegou ao analisar vários anúncios publicitários de 1970. Sua observação foi capaz de identificar que tais anúncios "hiper-ritualizam" as relações de gênero. Exemplificamos: o discurso publicitário que "apresenta o mundo cotidiano em estado de graça" dita que a conduta adequada é que meninos carreguem seus cadernos embaixo do braço, enquanto que meninas devem carregá-los em frente ao peito, uma perfeita imagem de feminilidade que contribui na naturalização da subordinação da mulher e na hegemonia do homem (Gastaldo, 2008, p. 152). "Docilmente nos enquadramos, docilmente lemos os livros que todos lêem, docilmente aceitamos um ordenamento social frequentemente injusto, desigual. Fazer frente a isso pode 'pegar mal', pode 'ficar chato', pode ser embaraçoso" (Gastaldo, 2008, p. 151).

O estudo de Goffman acaba indo de encontro com a afirmação de Butler de que gênero está mais para norma do que construção social. É norma porque afirmada pela repetição de valores de uma heterossexualidade compulsória considerada como normal e apropriada (Brosin e Tokarski, 2017). Essa normatividade seria passada de geração em geração numa performance forçada ao longo do tempo. Pessoas que fogem desse ideal são excluídas e restringidas socialmente, vistas como uma ameaça e tratadas com receio, pois toda distinção que separa o homem de seus semelhantes é recebida com uma desconfiança (Grosfoguel, 2016).

A sociedade produz a ideia de sujeitos normais e anormais e cria expectativas normativas cuja exigência se dá de forma rigorosa. Aqueles que não as cumprem vêem reduzida sua capacidade de existência e são vistos e tratados como defeituosos, incompletos, assim excluídos da vida social. A discriminação sobre "minorias" justificada nos desvios do padrão, em contexto marcado por dada relação de poder, é o que caracteriza o estigma: pré-concepção cuja força é capaz de criar uma identidade social que desacredita alguns sujeitos por marcá-los com estereótipo de inferior e imperfeito, o afastando dos outros tidos como "normais".

Na Grécia, o estigma se referia ao sinal marcado com fogo no escravo, criminoso ou traidor, cujo fim era deixar seu corpo permanentemente marcado. Na Era Cristã, assumiu outra concepção - a marca na pele passou a caracterizar graça divina ou, ainda, explicação médica para algum problema físico (Goffman, 2008). Atualmente, o estigma assume outro significado, qual seja: é o que o grupo

socialmente aceito antecipadamente prevê do grupo estranho na relação social. Ainda, é "a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena" (Goffman, 2008, p. 3). Ou seja, dentre as situações de vulnerabilidade que sofre a pessoa estigmatizada, está o fato de, na relação social, ela ser tratada com indiferença e, até mesmo, como sem importância. Daí a necessidade de manipular a informação sobre o seu defeito: "Exibir ou ocultá-lo; contá-lo ou não contá-lo; revelá-lo ou escondê-lo; mentir ou não mentir; e, em cada caso, para que, como, quando e onde" (Goffman, 2008, p. 51).

Assim como a aliança na mão de um homem serve de símbolo para completar a imagem que o social tem dele (como a de comprometimento, seriedade e lealdade), outros símbolos também cumprem este papel de *informação social* - alguns estabelecendo prestígio, honra ou posição de classe desejável e outros, por outro lado, causando repulsa e desvalorização do indivíduo, como a cabeça raspada dos judeus durante a Segunda Guerra Mundial, ou a marca de quem tentou suicídio ou a de quem já fez uso de drogas (Goffman, 2008, p. 53). Assim, considerando que os signos possuem relevância em trazer informação social em forma de preconceitos, quando nos referimos ao estigma por questões étnico-raciais, fica fácil identificar quais seriam estes símbolos informativos sociais de prestígio e de repulsa - tais como a cor da pele, o tipo de cabelo e até mesmo o adorno utilizado sobre ele (se uma tiara "de princesa" com pérolas ou um turbante em suas diferentes amarrações e estampas, por exemplo).

Tornar-se alguém, numa atitude de transformar a si mesmo para se ver e ser visto como sujeito, seria ato de urgência e de necessidade para fugir do lugar de marginalização - assim como Pedro Vermelho se transformou para fugir da violência de seus algozes: "Repito: não me atraía imitar os homens; eu imitava porque procurava uma saída, por nenhum outro motivo" (Kafka, 2015, p. 70). A isso Goffman conceitua como *símbolos desidentificadores*: "um signo que tende - real ou ilusoriamente - a quebrar uma imagem, de outra forma coerente, mas nesse caso numa direção positiva desejada pelo ator" (Goffman, 2008, p. 54). Em sua obra, ele cita exemplos do que seriam esses desidentificadores que atuam como reivindicações de prestígio: um analfabeto que se alfabetiza para poder alcançar o status de cidadão e uma pessoa que usa óculos com armação para aparentar ser intelectual. Na busca para alterar sua identidade social, adota-se medidas que transformem o sujeito em algo que ele originariamente não é, numa perceptível

tentativa de manipulação de si. O sujeito não é, apenas, alienado - ele se *deixa ser* alienado para sair da condição de desvantagem física, abrindo os caminhos para a normalização (Goffman, 2008, p. 62).

A rotina diária se perfaz em importante material para estudar as situações sociais ao qual passa o indivíduo, incluindo-se situações de manipulações de informação sobre si que correm através do ocultamento de símbolos de estigma - o que Goffman (2008) chama de *gestão da impressão*, ou seja, o encobrimento do defeito numa tentativa de se livrar do estigma. Para aqueles que se apresentam como seres desviantes, medidas reparadoras se apresentam como solução para encontrar a normalização - como as "normas associadas à beleza física, que tomam a forma de ideais e constituem modelos perante os quais quase todo mundo fracassa em algum período de sua vida" (Goffman, 2008, p. 139). Sobre a imagem deste modelo universal a ser alcançado:

Num sentido importante há só um tipo de homem que não tem nada do que se envergonhar: um homem jovem, casado, pai de família, branco, urbano, do Norte, heterossexual, protestante, de educação universitária, bem empregado, de bom aspecto, bom peso, boa altura e com um sucesso recente nos esportes (Goffman, 2008, p. 139).

3.1 IMAGINÁRIO SOCIAL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

No livro *Uma ecologia decolonial*, Malcom Ferdinand (2022) nos apresenta o conceito de *habitar colonial*. Para o autor martinicano, esse habitar colonial é marcado por uma divisão: os colonizadores (habitantes) e colonizados (não-habitantes). Aqui, terras são apropriadas, o espaço coletivo passa a ser fracionado em propriedades privadas e a alteridade é negada, dando-se valor à "uma ação de mesmificação, de redução ao Mesmo, fazendo o habitar colonial um habitar-sem-o-outro" (Ferdinan, 2022, p. 51). Esta forma de habitar, ao longo do tempo, impôs sua concepção de mundo, esta sim considerada como "certa e verdadeira", sendo tais certezas revestidas de ciência. Suas representações "ideais", "modernas" e "civilizatórias" acabam sendo predominantes através de uma lógica de superioridade.

Um imaginário social construído e remodelado sob a base desse habitar colonial não abre espaço para diferenças, pois a sua característica seria a busca pela garantia de seu monopólio (Baczko, 1985). Assim, o imaginário social racista é

fundado pela territorialidade de ideologias e símbolos do habitar colonial, instalado a partir de genocídios e disputas com outros imaginários, impondo sua hierarquia e monopólio. Isto pode ser ilustrado pela imagem do sujeito negro na imprensa de Santa Cruz do Sul/RG, entre 1950 - 2000, onde o negro era associado à:

tipos indesejados relacionados à desordem, indolência, desemprego e miséria, bem como sujeitos amparados por políticas assistencialistas. São imagens que contrastam com as relacionadas ao imigrante germânico, comumente associado às temáticas que exaltam valores como o trabalho, religiosidade e empreendedorismo (Silva, 2015, p. 53)

O conceito de imaginário social é conceito proposto pelo historiador polonês Bronislaw Baczko (1985), podendo ser definido como conjunto de representações coletivas associadas ao poder - conjunto esse que serve de campo para o exercício do controle e da regulação da vida coletiva (Baczko, 1985). O imaginário social não surgiria da neutralidade, mas de estratégias usadas para impor e manter a dominação, implicitamente apresentando divisões entre bom e ruim.

Em síntese, imaginário social se mostra como o conjunto de ideologias e utopias que interferem no indivíduo e em sua atuação na sociedade. Em uma territorialidade hegemônica, marcada pelo *habitar colonial* (Ferdinand, 2022), este imaginário é composto por características racistas e eugênicas, e reforçado a partir de diversos meios - como a publicidade e a globalização.

o imaginário social ganha contornos instrumentais, tendo na ideologia um papel fundamental, uma vez que esta oculta os mitos e orienta novas técnicas de manipulação do imaginário. Tais técnicas, em constante refinamento e diferenciação, criam mecanismos mais sofisticados e especializados de manejo do imaginário, destacando-se, por exemplo, a propaganda moderna (Magalhães, 2016, p. 104).

Wallace Lucas Magalhães (2016) explica que o imaginário social se desenvolve através de vários campos de disputa, como na economia, cultura, política, ciência, artes etc. Um outro campo de poder que difunde ideias e conhecimentos valorados por um grupo é a universidade acadêmica - espaço de hierarquização de conhecimentos. "É essa racionalização que atribui caráter científico às ideologias e representações sociais, culminando na produção de visões de mundo ancoradas em argumentos supostamente legítimos" (Magalhães, 2016, p. 101). Assim é que a estrutura universalizante das universidades contribui na

formação de um imaginário intolerante à diferença, uma vez que a universalização e hegemonia do saber serve como ação do poder que age nos mais diversos territórios, construindo/inventando/controlando mundos e representações, interferindo/influenciando o corpo em paisagem (Porto-Gonçalves, 2006).

Também, pode-se dizer que imaginário social e nacionalismo andam lado a lado, tendo em vista que discursos pautados no progresso e nacionalismo corriqueiramente são usados para estabelecer um imaginário coletivo, como a identidade nacional. A identidade nacional, puramente política e cultural, pode ser definida como uma criação do Estado que usa do nascimento do indivíduo para exercer sua soberania. É uma ficção a nós forçada que serve de controle e instrumento para violências justificadas no fervor patriótico: “Sua *raison d’être* era traçar, impor e policiar a fronteira entre ‘nós’ e ‘eles’” (Bauman, 2005, p. 28). Além disso, é instrumento para conter a diferença, pois, segundo Stuart Hall (1992), esta identidade nacional é discurso que influencia nossas ações e como nós enxergamos nós mesmos e os outros (Hall, 1992). É, portanto, um discurso que transita entre o passado (origem e tradição) e o futuro (progresso), também sendo um discurso que estimula a eliminação do outro que não faz parte dessa identidade nacional pura.

Segundo Stuart Hall (1992), a globalização tem como uma de suas consequências a desintegração das identidades nacionais - uma das faces do imaginário social - por reforçar novas identidades híbridas e facilitar fluxos culturais. Entretanto, para o sociólogo, dizer que a identidade nacional é afetada pela globalização não implica em dizer que essa mesma globalização não promova a desigualdade, pois cria-se e valoriza-se, nesse fenômeno, uma *homogeneização cultural* (Hall, 1992), ou seja, uma identidade cujo status é de universalidade, principalmente através do consumismo global que "criam possibilidades de 'identidades partilhadas' - como 'consumidores' para os mesmo bens, 'clientes' para os mesmo serviços, 'públicos' para as mesmas mensagens e imagens - entre pessoas que estão bastante distantes umas das outras no espaço e no tempo" (Hall, 1992, p. 74). Fazendo outras comparações como o uso de uma língua internacional e de uma moeda global, Stuart Hall (1992) explica sobre o fato da globalização ser desigualmente distribuída e seu fluxo desequilibrado marcado pela relação desigual entre o Ocidente e o “Resto”. Assim, embora a identidade nacional seja transformada pela globalização, isso não implica na transformação do imaginário social, pois disputas por poder permanecem sem serem abalados, até porque a

globalização seria um processo desigual que tem sua própria geometria de poder (Hall, 1992, p. 80).

Ou seja, se a identidade nacional produz seres deslocados, a globalização também produz o mesmo. Na identidade nacional, como comunidade imaginada, perspectivas universalizantes do mundo são formuladas pela elite com a valorização de suas histórias como dominantes (Santos, 2010). Embora essa identidade nacional seja abalada pela globalização que abre espaços para identidades híbridas, isso não significa dizer que fronteiras sejam destruídas; pelo contrário, símbolos dominantes ainda se sobressaem diante de símbolos "subdesenvolvidos". Na globalização, globaliza-se identidades "valorosas" e globaliza-se identidades subjugadas.

O imaginário social de uma identidade nacional erigida com base no racismo coloca dia após dia barreiras concretas e simbólicas na divisão dos que pertencem e dos que não pertencem ao grupo. A identidade nacional brasileira construída a partir da ruptura com Portugal, após independência em 1822, teve por base a procura por símbolos e códigos que trouxessem o sentimento de unidade - como a raça e a linguagem, ambos pautados na hierarquização, pois foi a elite dominante quem ditou quais elementos que constituiriam os símbolos nacionais. Através da apropriação, a cultura da classe popular foi adaptada de acordo com os projetos desta elite através: *i)* da rejeição da cultura dita "inferior"; *ii)* da dominação simbólica através de registros, conceitualizações, teorias e modelos; *iii)* e da recuperação da cultura inferiorizada para transformá-la em produto/mercadoria para lucro. Observamos isso, por exemplo dentro da culinária e da música: a feijoada, convertida em elemento nacional, é apropriada pelos brancos, ao mesmo tempo em que se exclui outras culinárias por serem vistas como culinária preta, e não brasileira (o vatapá, por exemplo); de modo semelhante, o samba na música passa a ser visto como produto brasileiro posto em mercado, excluindo-se outros estilos musicais por serem "inferiores", como o olodum/funk/rap, cuja raiz é tida como preta e não brasileira. Tanto o samba quanto a feijoada foram reformulados e desafricanizados, "a ponto de quase não perceber as referências africanas dentro deles" (Pereira, 2023, p. 86), enquanto que outras referências foram ao mesmo tempo marginalizadas e criminalizadas, não sendo incorporadas à identidade brasileira.

Sobre esse poder que transita em territórios simbólicos do imaginário social, é possível fazer sua exemplificação ao se referir ao cabelo - exemplo de poder

hegemônico que introjeta o sentimento de positividade ou negatividade de acordo com o tipo dos fios, sendo que algumas imagens ainda são estigmatizadas e marcadas como elementos de inferioridade. Sobre como esse poder influencia no território-corpo, nos diz Luane Bento dos Santos (2012) que a identidade branca na pós-modernidade não é tão líquida assim, mas pelo contrário: ela está muito bem delineada nas falas e servindo como modelo de referência. O corpo, assim como a mídia, também é tela de representação do imaginário social; ele se encontra na fronteira que decidirá em qual lado ele habitará. Por isso que estratégias dos *outsiders* para se converterem em *insiders* são pensadas mais como meio de sobrevivência.

Sendo sempre alvo de pré-conceitos sobre o seu agir, o negro cria estratégias de diluição, que apagam do seu corpo a memória e a aparência de sua origem. Alisar cabelos está permeado de valores hegemônicos de dominação colonizante. O ato de alisar não é simplesmente, um recurso da modernidade, alisar cabelos é submeter-se a ditos, ordenamentos, concepções eugênicas e negação de si quando nem se conhece o ser (Santos, 2012, p. 17).

Pessoas negras têm relação grande com a territorialidade, uma vez que parecem se encontrar permanentemente em situação de *outsider* mesmo que estejam dentro do território - ou seja, embora o sujeito esteja dentro de uma configuração, ele nunca pertence plenamente ao grupo, como em universidades e em famílias empregadoras de domésticas. Por isso a necessidade de mudar a si próprio para ser visto e se ver como branco - ou como algo pelo menos próximo a branquitude.

Da análise de entrevistas feitas, Neusa Santos Sousa (1983), em *Tornar-se Negro*, faz visualizar os impactos que esse imaginário tem na identidade do negro: ele busca sempre ser melhor, uma tentativa de compensar o “defeito” (ser mais educado, mais inteligente, mais rico, mais esforçado etc). Busca ele ser melhor dentro dos moldes do que é proposto pelos ideais dominantes, ou seja, da branquitude (a educação do branco, a formação acadêmica do branco, o estilo de vida do branco). Entretanto, ressalta Neusa Santos Sousa que o êxito em alcançar isso lhe é impossível, pois ele nunca será, de fato, equiparado ao branco. “Dilacerante, crua, cruenta descoberta...” (Sousa, 1983, p. 40).

Patricia Hill Collins (2019), socióloga, professora e militante que desenvolve ideias voltadas na perspectiva da interseccionalidade de raça, classe, gênero e

sexualidade, aborda esses conflitos de 'quem sou e quem quero ser', se referindo às agressões contra esse corpo violentado em suas intersecções, e de como essas agressões acabam sendo introjetadas. Ela identifica aquilo que chama de *imagens de controle*, imagens que dizem que o sujeito é apenas aquilo, embora ele possa ou não possa se identificar daquela maneira. São imagens uniformemente negativas reforçadas por produtos culturais, como a imagem da *mammy* (a mulher negra responsável pelos cuidados da família branca, renegada a cozinha, tal como a imagem da Tia Anastácia, criada pelo eugenista Monteiro Lobato; a *matriarca* (a mulher negra da periferia, solteira, chefe da casa e responsável pelo sustento de seus filhos, como a representada pela personagem Preta na novela *Da Cor do Pecado*); a *Jezebel* (a sexualmente lasciva e fruto de desejo, representada pelas escolas de samba durante o carnaval); e a *mãe beneficiária de assistencialismo* (como a beneficiária do Bolsa Família, representada pelas mídias sempre apenas como a mulher pobre da periferia, em situação de extrema pobreza). Essas imagens de controle seria um mito, uma vez que as próprias mulheres negras não se enxergam nessas imagens, entretanto, na estratégia de sobrevivência, algumas performam-as como modo de impedir o conflito.

Pessoas negras nunca são, publicamente, percebidas positivamente. Para serem percebidas - desta forma positiva - tem que se deixar alienar pelo grupo ao qual quer pertencer. Entretanto, ela nunca se identificará de forma completa, além de viver atada à escravidão perante os padrões de beleza impostos - algo que é facilmente confundido com uma "liberdade de escolha estética" que deixa camuflado, por exemplo, que a indústria da *moda branca* exerce o controle dos corpos.

Para Cida Bento (2022), a repetição desses valores é perpetuada através de um pacto tácito e não verbalizado - o que ela chama de *pacto narcísico da branquitude*. Neste pacto, firmado através do medo, vergonha e rejeição dos não brancos, alianças e acordos inconscientes seguem sendo repetidos por ter como base a ideia de supremacia branca, assim fazendo perpetuar seus privilégios - privilégios esses que podem ser materiais (acesso à habitação, hipoteca, educação, oportunidade de emprego, etc.) e simbólicos (inteligência, beleza, honra, status, dignidade) (Schucman, 2012). Para Bento (2022, p. 12), esse pacto, que atende aos interesses do "normal-universal", segue sendo feito porque há uma "naturalização da supremacia branca nas instituições, sua construção e reprodução ao longo da

história" , como através da meritocracia cujo princípio (dar a cada um de acordo com seu mérito) é maquiado pela impessoalidade para legitimar a dominação social de uns em detrimento de outros, não dando a devida atenção ao meio socio-histórico-econômico em que o sujeito está inserido.

Sobre a circulação do poder da branquitude que corre em nosso meio: "os sujeitos brancos estão consciente ou inconscientemente exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdades raciais" (Schucman, 2012, p. 23) - entendendo-se por sujeitos brancos, aqui no Brasil, uma identificação que é estabelecida pela aparência, pelo fenótipo, além do status que indica a posição social que o sujeito ocupa.

Os brancos exercem hegemonia material (poder econômico e político) e psicocultural (sentimento de superioridade) (Rocha, 2022). Diante desta supremacia branca, estereótipos flutuam ao redor do social e influências são lançadas na construção da identidade por não haver no estereótipo apenas fatores ideológicos externos (grupais), mas também processos intrapsíquicos dos sujeitos nos vários grupos sociais (Piza, 1995, p. 56):

A construção da identidade é um processo que se dá tanto pela aproximação com o **outro** (aquele com quem desejamos nos assemelhar e que é qualificado positivamente) como pelo afastamento do outro (de quem nos julgamos diferentes e qualificamos negativamente). A diferença apresentada pelo outro passa a ser objeto de medo e ansiedade tanto quanto de controle e repressão. O outro enquanto diferente de mim é visto como ameaça. Na tentativa de diminuir o medo e a ansiedade causados pela possível semelhança ou dessemelhança entre eu e o outro, reproduzo imagens que me aproximem do positivo e me afastem do negativo (Piza, 1995, p. 56).

Chegado neste momento, se faz importante trazer o conceito de identidade para reflexão. O campo da identidade é amplo e pode ser tratado por diversas abordagens (psicológica, sociológica, antropológica, filosófica etc), sob aspectos sociais, históricos e subjetivos do sujeito que se entrelaçam numa relação dialética, não sendo, portanto, algo puramente biológico - justamente por haver influência do social. Sem esgotar o conceito e sem trazer todos os autores que o definem, valiosas as contribuições de Stuart Hall (1992), Zygmund Bauman (2005), Ciampa

(1987) e Dubar (1997) que se colocam a nos ajudar numa compreensão acerca da identidade social do corpo negro que menstrua.

Zygmunt Bauman (2005) traz o conceito de identidade na pós-modernidade como algo que seria semelhante a roupas dispostas nas vitrines da globalização: alguns têm o privilégio de escolher a "roupa" que quiser de acordo com seus objetivos, enquanto outros usam a única peça que encontram disponível para si, pois não tem recursos para escolher qual mais lhe agradaria, assim ficando aprisionados na roupagem estereotipada.

Já nos ensinamentos de Stuart Hall, encontramos o conceito de identidade cultural - uma identidade que caminha lado a lado com a cultura e com a sociedade ao qual o sujeito se encontra inserido. Para Hall (1992), diferentemente da sociedade tradicional, a sociedade moderna é constantemente movida por mudanças, principalmente diante da globalização - o que faz gerar no sujeito pós-moderno a fragmentariedade de sua identidade, ou seja, ele passa a ser sujeito de várias identidades: "o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente" (Hall, 1992, p. 13).

Assim, ele pontua os deslocamentos (afastamento/descentração) que ocorrem social-cultural-subjetivamente, o que faz gerar a *crise de identidade*, ou seja, processo de mudança que abala "os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social" (Hall, 1992, p. 7). Seria, pois, a crise da identidade um efeito da globalização cuja sociedade é marcada por mudanças.

Poderíamos visualizar tais deslocamentos na observação de dois processos que ocorrem em territórios físicos e/ou simbólicos: a desterritorialização e a reterritorialização. Enquanto que o primeiro se caracteriza pela destruição/perda de território, enfraquecendo antigos laços com o território de origem, no último temos a recriação/readaptação de um novo espaço, havendo a criação de novos vínculos culturais-sociais e de novas identidades. Ambos encontram-se em movimentos dinâmicos, tendo em vista que o pertencimento a um novo território implica dizer que houve um despertencimento àquilo que lhe é de origem.

Ambos autores são grandes referenciais teóricos que nos mostram a liquidez, a fluidez e mutabilidade da identidade, nos encaminhando para a reflexão de que tais mudanças podem estar atreladas à necessidade de se adaptar ao meio

globalizado e pós-moderno. Podemos compreender a identidade como algo em constante transformação (não sendo imutável), tendo grande influência do social em sua construção, sendo, portanto, fruto do processo de socialização: "As identidades vão sendo modeladas em diferentes contextos, sejam eles familiares, escolares, experiências vão sendo processadas, ao longo da vida sem desconsiderar as questões que envolvem a sociedade atual" (Proença e Teno, 2011, p. 42).

Dois outros autores também fornecem grandiosas contribuições para entendimento do fenômeno da identidade - sobretudo sobre esta ligação com o social. Para Ciampa (1987), a identidade está fortemente atrelada a papéis sociais: Ter o reconhecimento do outro, o seu respeito e credibilidade adquire importância, tendo em vista que o sujeito anseia ser incluído no espaço em que habita. "O Eu é a reação do sujeito às ações da sociedade" (Junior Lara, 2017, p. 6). O sujeito passa a representar socialmente diferentes personagens, numa metamorfose que se adequa às expectativas do outro: "podemos dizer que as personagens são momentos da identidade, degraus que sucedem" (Ciampa, 1987, p. 198). Para o autor, a identidade pressupõe um personagem que parte de uma "vivência pessoal de um papel previamente padronizado pela cultura" (Faria e Souza, 2011, p. 36). Para o corpo negro que menstrua, esta vivência se encontraria atrelada ao que já fora dito aqui - citando Patricia Hill Collins: de que esse sujeito atua em sociedade performando as *imagens de controle* estereotipadas por serem permeados pelo sentimento de inferioridade e de diferença evidenciado pelo racismo.

Para Dubar (1997), ao estudar a identidade no trabalho, a identidade seria o resultado da socialização a partir da ligação entre o processo relacional (o sujeito analisado pelo outro) e pelo processo biográfico (a subjetividade que forma sua individualidade). A identidade para si e a identidade para o outro seriam inseparáveis, resultando, portanto, da interação entre o Eu-Outro (o individual e o coletivo) surgida "dos diversos processos de socialização que, conjuntamente, constroem os indivíduos e definem as instituições" (Dubar, 1997, p. 136).

Com uma síntese dos quatro autores, nos aproximamos do conceito de identidade. Entretanto, se Bauman e Hall enfatizam as transformações sociais e culturais como fonte da inconstância e imprevisibilidade da identidade do sujeito pós-moderno (fazendo-o se desterritorializar e/ou reterritorializar), em Dubar e Ciampa é possível identificar uma tensão entre a identidade que a sociedade espera que o sujeito assuma (para o inferiorizado, um papel subalterno, por exemplo) e a

identidade que ele quer para si, nos aproximando da conceituação de identidade social que pode ser compreendida como uma atuação do sujeito frente aos papéis sociais pré-estabelecidos (Faria e Souza, 2011).

Em Dubar encontramos uma conceituação mais direta acerca da identidade social, podendo ser entendida, segundo o autor, como a interação conjunta entre o processo referencial (como o sujeito vê o outro) e o biográfico (aspecto subjetivo do indivíduo com ele mesmo). Percebe-se uma ligação desta identidade com imagens propagadas pelo imaginário social, podendo o processo relacional ser percebido nas imagens negativas sobre o corpo negro que menstrua que, em suas representações, influencia na sua identidade biográfica - como o seu modo de agir e aquilo que passa a desejar.

A identidade social do sujeito negro que menstrua é construída numa interação marcada por hierarquia de raça e gênero, podendo nele internalizar o sentimento de inferioridade, tendo em vista que o indivíduo não constrói sua identidade sozinho: "Ela depende tanto dos julgamentos dos outros como das suas próprias orientações e auto definições. A identidade é um produto de sucessivas socializações" (Dubar, 1997, p. 73). Por internalização quer-se dizer a compreensão que o sujeito passa a ter da sua posição no meio social e a apreensão e conformação dessa posição como realidade verdadeira e significativa (Fialho, 2017).

A identidade social "não diz respeito apenas aos indivíduos" (Fialho, 2017, p. 139), pois é a dialética entre transações internas e externas a ele; é a forma como ele se apresenta para si mesmo e para os outros dentro do contexto social que lhe delega papéis e funções. Tendo em vista que o sujeito seria resultado do momento histórico, da família e do lugar em que vive, sua identidade social seria influenciada por tais relações interpessoais, sendo adaptada dentro do processo de socialização numa interação entre elementos pessoais e coletivos. Remete a identidade social, portanto, aos vínculos do indivíduo (classe, gênero, raça, nacionalidade, religião, orientação sexual e outros) em determinado sistema social, abarcando tanto a dimensão emocional e a dimensão avaliativa pelo olhar dos outros: "identidade social é o medo como nos olhamos, categorizamos, posicionamos e nos comparamos nos contextos em que vamos fluindo" (Fialho, 2017, p. 141).

A partir da leitura de Neusa Santos Sousa (1983), poderíamos observar o conceito de identidade social nas vivências do sujeito negro, tendo em vista um dos traços do racismo que é a desvalorização dos seus atributos físicos. A autora fala

acerca do *fetichismo do branco*, um modelo de identificação normativo-estruturante calcado na branquitude - entendendo por branquitude como sendo aquilo que transcende ao branco como indivíduo, na medida em que representa "a manifestação do Espírito, da Idéia, da Razão" (Sousa, 1983, p. 5).

No processo de assimilação no negro, Neusa Santos Sousa (1983) traz um conceito que diz ser fundamental: o Ideal do Ego, entendido como modelo visto como ideal. Tal modelo seria construído com o auxílio do imaginário que registra quais são as representações ideais (Sousa, 1983). Seria, portanto, construído com o auxílio da cultura. A aproximação ao Ideal do Ego geraria triunfo - e o seu afastamento, a culpa e o sentimento de inferioridade: "Na construção de um Ideal de Ego branco, a primeira regra básica que ao negro se impõe é a negação, o expurgo de qualquer 'mancha negra'" (Sousa, 1983, p. 34). A dificuldade de alcançar plenamente o ideal gera como efeitos a desvalorização de si, a timidez, retraimento e ansiedade fóbica (Sousa, 1983). Ainda sobre os conflitos na construção de sua identidade:

Numa sociedade de classes onde os lugares de poder e tomada de decisão são ocupados por brancos, o negro que pretende ascender lança mão de uma identidade calcada em emblemas brancos na tentativa de ultrapassar os obstáculos advindos do fato de ter nascido negro. Essa identidade é contraditória; ao tempo em que serve de aval para o ingresso nos lugares de prestígio e poder, o coloca em conflito com sua historicidade, dado que se vê obrigado a negar o passado e o presente: o passado, no que concerne à tradição e cultura negras e o presente, no que tange à experiência da discriminação racial (Sousa, 1983, p. 73).

Virgínia Leone Bicudo, primeira não-médica a ser reconhecida como psicanalista no Brasil, questiona a dita democracia racial ao apresentar pesquisa realizada por ela que originou sua tese de doutorado. Bicudo mostra como o sentimento de inferioridade entre negros e mulatos é tão marcante em seus íntimos, o que torna a branquitude como sonho de desejo a ser alcançado. De acordo com relatos colhidos em sua pesquisa de campo, é visível a posição de privilégio que o sujeito branco assume em sociedade: mulheres negras tinham mais simpatia com homens brancos (devido ao fato de se verem como subalternas perante eles); homens negros procuravam mulheres com traços mais claros que os seus; e as possibilidades de ascensão do *mulato* era maior se comparado com o negro, devido ao fato de o mestiço estar mais próximo do branco. Importante ressaltar que, sobre o

termo mulato usado por Virgínia Bicudo, "na época, esse termo era usado sem cunho pejorativo, para indicar filhos de pais negros e brancos, ou de pardos e brancos, ou ambos pardos" (Schechter e Vidal, 2020, p. 92).

Acerca dos conflitos internos, presentes numa intersecção de cor e classe, identificados por Bicudo:

Através dos entrevistados, observamos que o preto e o mulato tem concepção desfavorável de si mesmos, como reflexo da concepção do branco para eles, dada a influência dos contatos primários, principalmente da infância. Consideram-se inferiores, feios e se sentem envergonhados por sua origem. Quanto mais subimos nas classes sociais, tanto mais aumenta a consciência de cor e tanto maior o esforço despendido para compensar o sentimento de inferioridade (Bicudo, 2010 *apud* Schechter e Vidal, 2020, p. 95).

Sobre essa *consciência de cor* trazida por Virgínia Bicudo, é expressão usada para designar "o grau de discernimento dos sujeitos em relação à participação de suas características afrodescendentes nas interações, circuitos sociais e conflitos psíquicos" (Almeida, 2011, p. 420), assim, havendo maior consciência, maior a sensibilidade, vergonha, sentimento de inferioridade e ressentimento expresso por não se enquadrar na branquitude, criando uma preocupação maior na busca por se identificar e parecer com o branco. Essa maior consciência de cor nos *mulatos* se daria por se identificarem mais com os brancos do que com os negros, fazendo esforços constantes para não serem vistos como tal: "Possuem intenso desejo de passar por brancos, chegando a se verem brancos" (Bicudo, 2010 *apud* Schechter e Vidal, 2020, p. 93), embora não se equiparassem de igual forma com esses. Ainda, *mulatos* dentro de uma classe social pobre (serventes, operários, motoristas, analfabetos, trabalhadores domésticos) aplicariam esforços para não se identificarem com negros e estes esforços seriam maiores quando possuidores de maior poder aquisitivo (profissionais liberais e funcionários públicos). Para eles, a aceitação social pelos brancos dependeria fortemente do distanciamento de quaisquer características africanas.

O branqueamento pode ser entendido como problema enfrentado pelo negro que "descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como o branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais" (Bento, 2016, p. 28), assim adotando traços de identidade racial do branco brasileiro na busca por uma imagem de si que indique sucesso. Tal atitude de

embranquecer como estratégia de ascensão social individual acaba sendo em grande parte frustrante para o indivíduo, porque a igualdade plena ainda assim não adviria. Embraquecer-se-ia, na verdade, para ser mais tolerado, porque a ascensão social para o negro é um mito, de acordo com Sueli Carneiro (1995, p. 147):

Qualquer homem negro no Brasil por mais famoso que seja ou por maior mobilidade social que tenha experimentado não tem poder real. Não é dono dos bancos, não tem controle das grandes empresas, não tem representação política ou reconhecida importância intelectual e acadêmica. [...] o negro em processo de ascensão individual está fragilizado e sob o controle do poder do branco.

Entretanto, como muitos entendem, não é o branqueamento um problema exclusivo dos negros, uma vez que foi criado pela elite branca por se colocar como modelo de referência universal, influenciando na autoestima de diferentes grupos, sendo esta criação fruto do medo que nasce diante da intolerância ao diferente que faz com que queiram se autopreservar. Para Cida Bento (2016), reconhecer o papel do branco na criação deste problema é importante para não silenciar os privilégios dos que contribuem para a desigualdade racial no Brasil.

bell hooks (2019), em seu livro *E eu não sou uma mulher?*, traz uma série de exemplificações de imagens construídas pelo branco, sobretudo imagens sobre a mulher negra, como os sitcoms *Detective School*, *Amos'n' Andy*, *What's Happening* e o filme *Lembre meu nome*, ao qual retratam mulheres negras ora como feias, ora como raivosas e mentirosas, ora como prostitutas e promíscuas.

Ao analisar anais do período da escravidão nos EUA, bell hooks revela que mulheres negras estupradas eram mais vistas como cúmplices do que como vítimas (hooks, 2019) muito pelo estereótipo de imoral e desinibida, pela falta de castidade e pureza sexual. Após o fim da escravidão, mulheres negras tentaram mudar essa imagem negativa através do modo de se vestir e se portar para se aproximarem mais da imagem de uma "senhora", entretanto, tais esforços eram em vão por aumentar as zombarias e ridicularizações: "Eles a lembravam de que, aos olhos das pessoas brancas em geral, ela jais seria digna de consideração ou respeito" (hooks, 2019, p. 97). Para bell hooks (2019), isso seria um esforço consciente e proposital dos brancos para sabotar a autoconfiança e o auto respeito da mulher negra, se tratando de um método calculado de controle social. Ou seja, mesmo que uma

mulher negra se tornasse advogada, médica ou professora, era provável que ela fosse rotulada, por brancos, de meretriz/prostituta (hooks, 2019).

Sobre a imagem da *mammy*, a propaganda da marca *Aunt Jemima* ilustra bem isso, em suas publicidades de produtos de café da manhã, ao usar a imagem de mulheres negras obesas, velhas, empregadas e submissas - todos esses estereótipos utilizados para caracterizar a negra como antimulher, assim dificultando a construção de um autoconceito positivo (hooks, 2019). Tal construção da *mammy*, assim como das outras imagens, seria fruto da imaginação branca, pois, como explica bell hooks (2019, p. 141-142):

Considerando o desejo de homens brancos pelo corpo de mulheres negras, é provável que mulheres brancas não estivessem satisfeitas com o fato de haver jovens negras trabalhando na casa delas, por medo de que pudesse ser formado um laço entre a jovem e o marido delas, portanto, criaram uma imagem da babá negra ideal. Para começar, ela era assexuada e, conseqüentemente, tinha que ser gorda (de preferência obesa); também precisava dar a impressão de não ser limpa, por isso usava um lenço sujo e engordurado na cabeça; seus sapatos muito apertados, de onde os pés grandes escapavam, eram ainda mais uma confirmação de sua bestialidade e semelhança com uma vaca. Sua maior virtude era, obviamente, seu amor pelos brancos, a quem ela servia de bom grado e passivamente.

3.2 O CORPO NEGRO QUE MENSTRUA NO TERRITÓRIO E SENDO O TERRITÓRIO

A *colonialidade do poder*, trabalhada por Quijano (2005), revela que embora o período histórico do colonialismo tenha se encerrado com a independência dos territórios colonizados, a colonialidade (expressa como a perpetuação desse movimento) encontra-se bastante presente nos dias atuais. Segundo Quijano (2005), a colonialidade do poder erigiu-se da criação da ideia segregadora de raça, servindo como base para dividir pessoas em polos antagônicos - também naturalizando essa posição. As várias facetas do eurocentrismo (como a homogeneização do conhecimento e a ideia de superioridade branca) são resultados dessa segregação a habitar o mundo, não só perpetuando a dominação colonial, mas também agravando outras relações de poder em interseccionalidades por funcionar essa colonialidade sob determinada lógica/padrão.

Podemos apreender o quanto que a reprodução da herança escravista e patriarcal mostra o poder e o espaço interligados, sendo este espaço-território compreendido não apenas em sua dimensão física, mas também em sua dimensão simbólica (imaterial) - como a cultura, a identidade e o corpo: espaços em que o poder é exercido - seja o poder hegemônico (como ato de desterritorialização), seja o poder de resistência (como ato de reterritorialização).

Numa sociedade disciplinada e controlada em prol da ideologia do "normal" (Foucault), impactos da territorialidade são sentidos com um baque mais violento sobre uns, "notadamente o corpo feminino e de outros grupos dissidentes" (Haesbaert, 2020, p. 80). A interseccionalidade nos ajuda a compreender justamente isso: de que "o corpo não pode ser tratado de modo neutro e universal (Haesbaert, 2020, p. 77).

Diante de demarcações com base em raça, classe, gênero e sexualidade, estratégias de sobrevivência são concebidas - seja na manipulação, seja no posicionamento político - e o uso do cabelo crespo exemplifica isso, uma vez que o cabelo se encontra vinculado à ideologias racistas-patriarcais-eurocêntricas e a identidade capilar como geossímbolo do imaginário social pode ser de rejeição ou de aceitação a essas ideologias; ser de ressignificação ou recriação (Santos, 2010).

Quanto ao uso de *máscaras brancas* (Fanon, 2008) como ato de desterritorialização, Luane Bento dos Santos (2010, p. 43) nos diz o quanto que "pele clara e cabelo liso dos brancos são marcas de símbolos de poder. Não há questionamentos sobre eles e sim reprodução". Reproduz-se porque a ideologia do imaginário social eurocêntrico prega-a como boa, tal como ocorre nos contos infantis - veículo imaginativo que usa da comunicação e linguagem para naturalizar que a verdadeira princesa tem um tipo "ideal" (Santos, 2010). Assim, "ser princesa é ter no corpo todo o capital simbólico. Sair do lugar de marginalidade e passar ao lugar de reconhecimento" (Santos, 2010, p. 44).

Pois bem, acerca dessas relações de poder, sua identificação por vezes é confusa e de difícil visualização na medida que a normalidade construída por esses domínios - e sua performatividade - adentra o humano de forma física e mental (Butler, 2003; Foucault, 2001). Nesta identificação, um estudo interdisciplinar que abarca diversos campos do saber (como a antropologia, a psicologia e a geografia, por exemplo) permite fazer reflexões sobre como, onde e porquê essas relações de poder se instalam em sociedade, bem como sobre quais os efeitos que recaem na

identidade social. É na integração de saberes da interdisciplinaridade que o conhecimento é amplificado, tendo em vista que tal prática se mostra como “um olhar em camadas que procura desvendar cada uma das dimensões que envolvem o objeto de pesquisa” (Fazenda, 1995, p. 03).

À exemplo, considerando vivências históricas e atuais do Brasil, qual o lugar do corpo negro? Mais especificamente, considerando marcadores de um estudo interseccional, qual o lugar dos que são duplamente - ou triplamente - rotulados como objetos jogados na *zona do não ser* (Fanon, 1983)? A essas perguntas conceitos trabalhados na Geografia fornecem valorosas contribuições que permitem pensar a condição das pessoas renegadas à marginalidade.

Nesta busca por entender como o poder demarca a linha divisória entre os “dignos” de viver livremente na sociedade dita civilizada e os “suspeitos” que transitam nela, o conceito de território trabalhado pelos geógrafos Claude Raffestin e Rogério Haesbaert é importante para entender o território não como algo que se limita ao terreno físico, mas como um espaço que foi apropriado/apossado e onde são estabelecidas relações de poder, hierarquias e fronteiras.

Em sua obra *Por uma geografia do poder*, Raffestin (1993) transita em sua escrita trazendo a reflexão sobre quem exerce o poder e aonde que esse poder é exercido - é aqui onde ele desenvolve o pensamento do território como espaço tomado e onde o poder é reproduzido através de ações diversas como, por exemplo, na jurisdição, economia, política e cultura “ideal”. A criança na capa da obra de Raffestin (1993) - uma criança controlando animais à sua volta - retrata um certo controle social. De modo semelhante, numa relação assimétrica hierárquica, os detentores do poder controlam a formação do território, a sua representação, as suas fronteiras e o modo de vida dos seus habitantes, usando como recursos para tal a legalidade, a economia e a política, a fiscalização e o controle. O estabelecimento de limites nessa hierarquia são propositais e fazem parte dessa territorialidade, sendo esta territorialidade o poder em ação em um espaço originário que lhe serviu de base.

Segundo Raffestin, a relação de poder pode ser visualizada na própria interação do sujeito com o território, a exemplo da reprodução do território posta em cartografia - imagem pautada em um determinado ponto de vista: o ponto de vista daquele que se apropriou do espaço. Sobre a influência do sujeito com o poder no território:

De fato, a partir dessa representação original, o ator pode decidir "construir" vários tipos de tessituras e articular todos os pontos, ou somente alguns, em redes. Pode decidir ligar certos pontos, assegurando entre eles a continuidade por meio de um sistema de junções ou, ao contrário, impedir que certos pontos sejam ligados entre si, imaginando um sistema de disjunções (Raffestin, 1993, p. 05-06).

De acordo com o geógrafo, existe uma assimetria de quais grupos de atores exercem o domínio da territorialidade. Tal relação assimétrica, que favorece apenas uns e que não deixa espaço para atores diversos, faz despontar a *crise da territorialidade* (Haesbaert, 2004) - cenário em que não há perspectivas de mudanças, mesmo que a mudança seja incentivada ao menos no papel -, a exemplo da reforma agrária que, embora a Constituição traga a função social da propriedade privada e a possibilidade de desapropriação desta para fins da reforma, ainda assim persistem os números que atestam a desigualdade da distribuição de terras no Brasil:

Um mapa da publicação revela que 25% de toda a terra agrícola do Brasil é ocupada pelos 15.686 maiores imóveis do país (0,3% do total de imóveis). Para alcançar os outros 25% da área total é necessário somar as áreas dos 3.847.937 menores (77% do total de imóveis). O estudo também aponta que o estrato dos 10% maiores imóveis ocupam 73% da área agrícola do Brasil, enquanto o estrato dos restantes 90% menores imóveis ocupa somente 27% da área (Estudo Mostra, 2020).

De modo semelhante a Raffestin, Haesbaert dialoga o conceito de território com o conceito de poder, ao qual este transita naquele por meio de suas relações. O território, fiscalizado e controlado pelo poder, tende a não abraçar as diferenças, mas sim a querer expurgá-las (o que nos leva à crise da territorialidade). De acordo com ele, alguns territorializam, e outros são territorializados (Haesbaert, 2004).

Rogério Haesbaert também apresenta uma definição de território que, através de uma perspectiva multidimensional, entende-o como algo que vai além do espaço físico material, uma vez que apresentaria caráter simbólico permeado pela cultura - sendo essa cultura usada pelas relações de poder como ferramenta de apropriação e de influência na construção de identidades. Sobre tal territorialidade como ferramenta de produção de identidade:

Por isso, toda relação de poder essencialmente medida é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos sociais. E vice-versa: todo processo de identificação social é também uma relação política, acionada como estratégia em momentos de conflito e/ou negociação (Haesbaert, 2004, p. 89).

Também, Rogério Haesbaert (2020) nos ajuda a compreender o corpo enquanto espaço simbólico territorializado. Para o autor:

A conceituação de território em nosso contexto vai muito além da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência dos grupos subalternos, especialmente os povos originários. Desdobram-se assim desde os territórios do/no corpo, íntimo (a começar pelo ventre materno), até o que podemos denominar territórios-mundo, a Terra como pluriverso cultural-natural ou conjunto de mundos – e, conseqüentemente, de territorialidades – aos quais estamos inexoravelmente atrelados (Haesbaert, 2020, p.76).

Nesta paisagem onde o humano deixa a marca de suas ações e onde memórias, sentimentos, valores se encontram presentes (Bonnemaison, 2002), o próprio corpo do colonizado assujeitado passa a ser território invadido, tornando-se campo onde a territorialidade é exercida pela nomeação do normal/anormal, do aceitável/inaceitável e do bonito/feio, por exemplo. Se o corpo é território, o corpo negro pobre que menstrua é um dos *territórios opacos* (Santos, 1994) ou, considerando a globalização como fenômeno que promove a não integração, que faz parte da *subclasse* - palavra usada por Bauman (2005) para se referir ao espaço ainda mais abjeto onde caem as pessoas sem recursos para reivindicar uma identidade distinta da classificação a ele atribuída.

Sobre esse termo trabalhado por Bauman, na era da modernidade líquida, ideias de “modernização”, “progresso”, “aperfeiçoamento”, “desenvolvimento”, “atualização” “é a essência do modo moderno de ser” (Bauman, 2005, p. 90); nesta liquidez, a identidade não é destino - a nível de ser encarado como pertencimento -, mas uma condição que pode ser escolhida para melhor atender a esses fins; não é predefinida ou inerente ao sujeito, mas sim objetivo formado por meio da compra

daquilo que se vende em prateleiras e em propagandas de massa (Bauman, 2005). “As ‘identidades’ flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta” (Bauman, 2005, p. 19).

Entretanto, não seria assim tão fácil, uma vez que a identidade pode ser caminho para a opressão, tendo em vista que o seu acesso para muitos é negado, seja pela falta de recurso, seja pelo preconceito. Não há “liberdade de escolher o que desejamos e rejeitar o que nos desagradar” (Bauman, 2005, p. 44), pois há o medo, há a falta de determinação. Estão “abandonados aos próprios recursos - bastante insuficientes - e à própria iniciativa - muito desordenada” (Bauman, 2005, p. 53). Assim, segundo Bauman (2005, p. 44), para alguns não há:

direito de manifestar as suas preferências e que no final se vêem oprimidos por identidades aplicadas e impostas por outros - identidades de que eles próprios se ressentem, mas não têm permissão de abandonar nem das quais conseguem se livrar. Identidades que estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam.

Para além do racismo e patriarcado histórico, a globalização reforça suas imagens calcadas nas fronteiras de diferenças de classe, pois na sociedade do mercado, a construção da identidade é direcionada para os meios (Bauman, 2005) e o sujeito passa a ser a partir do que ele tem. “A 'sociedade' deseja apenas que você continue no jogo e tenha fichas suficientes para permanecer jogando” (Bauman, 2005, p. 58). De forma semelhante, Milton Santos fala da *democracia de mercado* (Santos, 1997): não há, no Brasil, essa democracia em que todos conseguem ser sujeitos de direitos, mas uma democracia em que o mercado é o centro de interesses e preocupações. “As cidades se organizam para serem utilizadas por algumas empresas, por algumas pessoas” (Santos, 1997, p. 134). É o consumismo que exerce maior poder social, sendo a solidariedade substituída pela competitividade. Desta forma, se deixar ser territorializado e “jogar o jogo” passa a ser visto como necessidade, pois só assim o status de “verdadeiro cidadão” poderia ser alcançado.

3.2.1 A re-territorialização como retomada da identidade

Resolver conflitos individuais exige um esforço bastante considerável porque o medo de agir sozinho seria bem maior se comparado a agir em coletividade. Patricia Hill Collins (2019) fala dessa coletividade que habita alguns espaços seguros onde é possível refletir o quanto que o “modelo ideal”/ “tipo ideal” não lhes é tão ideal assim; é a coletividade, portanto, espaço para se opor a essas imagens de controle e desenvolver a autodefinição como fuga dela: “fazer algo que não é esperado” como ato de resistência e que foge ao processo de assimilação (Collins, 2019, p. 272).

Se para conseguir um “carimbo de entrada na sociedade” é preciso ceder à manipulação da identidade como tentativa de omitir a condição de negro, tanto para se autopreservar, como para conseguir a aceitabilidade social, Patricia Hill Collins traz um aprofundamento da discussão mostrando um lado daqueles que trabalham ou estão trabalhando no *poder da autodefinição* - uma política de empoderamento e de resistências contra as imagens de controle, sendo exemplo de re-territorialização - sendo essa re-territorialidade podendo ser definida como “quando práticas e costumes não deixam de existir naquele grupo social que foi desterritorializado” (Souza, 2019, p. 07).

Sobre “espaços seguros que ajudam as mulheres negras a resistir à ideologia dominante disseminada” (Collins, 2019, p. 277), tem-se como exemplo os laços de família e de amigas em que, na informalidade, mulheres negras, umas com as outras, tentam passar um pouco de confiança e empoderamento: “no conforto das conversas cotidianas, por meio de conversas sérias e de humor e na condição de irmãs e amigas, as mulheres afro-americanas afirmam a humanidade umas das outras” (Collins, 2019, p. 279). Como bem disserta Collins, um outro espaço seguro trazido por Collins é a tradição do blues que, como o jazz e o hip-hop, é uma comunidade de resistência, com papéis de destaque sendo dados as várias cantoras negras, como Ma Rainey, a primeira cantora do blues a ficar famosa na cultura norte-americana cujas canções retratavam a vida do negro no Sul dos EUA, bem como sobre a segregação racial. “Quando a própria sobrevivência das mulheres negras está em jogo, criar autodefinições independentes se torna essencial” (Collins, 2019, p. 192).

Esta política de empoderamento pensada por Collins a partir da perspectiva da experiências de mulheres negras, fortalece e incentiva outras críticas e reflexões pensadas em diálogos não restritos à mulher negra cis, mas também com outros

grupos oprimidos que, em suas especificidades, buscam por seus direitos. Aqueles que habitam essas e outras zonas de violência interseccionalizadas também possuem seus espaços de estímulo e empoderamento exercidos em re-territorializações, não sendo pessoas mortas por dentro a performar as imagens de controle construídas pelo poder hegemônico.

Eis que tais grupos de resistência contribuem para produzir imagens outras que são diversas das imagens dominantes do imaginário social. Re-territorializações como essas favorecem a autoafirmação, um poder que significa a afirmação do eu, a transformação do silêncio em ação, a autovalorização enquanto saída da identidade moldada pelos outros.

3.3 O CORPO SENDO TERRITORIALIZADO NO AUTOCUIDADO

Na *democracia de mercado* em que “o que é central é o mercado, não o homem” (Santos, 1997, p. 135), o consumismo exerce maior poder social do que a política. Segundo Milton Santos, em *As cidadanias mutiladas* (Santos, 1997), ostentar poder aquisitivo propicia privilégios - o que no Brasil é recebido como sinônimo de cidadania - enquanto que aqueles que não satisfazem à sociedade capitalista, do ponto de vista econômico, são considerados sujeitos falhos, representando o lixo que contamina a sociedade. Junto a essa lógica de produção capitalista, em que “o lixo humano, os inservíveis para o sistema econômico devem ser alçados para longe dos olhos da classe elitizada” (Wermuth e Assis, 2017, p. 139), o mecanismo de poder biopolítica estabelece os padrões normativos/sociais numa aliança entre grandes interesses, exercendo o controle por meio de influências/induzimentos. A forma sobre como concebemos a essencialidade pode nos indicar o alcance deste poder, tendo em vista que ele se expressa não apenas de modo repressivo, mas também na forma de nos induzir ou influenciar - e a concepção que temos de bem-estar e autocuidado pode refletir isso.

Este induzimento, por exemplo, pode ser observado na percepção que sujeitos menstruantes têm sobre o absorvente descartável - item cuja essencialidade é tão grande que se encontra atrelada à dignidade menstrual - entendendo-se por dignidade menstrual a presença de produtos e condições adequadas para a higiene. Para o movimento *Girl Up* Brasil: “a dignidade menstrual tem por meta remover qualquer ameaça a uma vivência da menstruação como fenômeno natural e

saudável" (Girl Up Brasil, 2021, p. 9, **grifo nosso**). Para a Lei 14.214/21, que regulamenta o Programa de Proteção e Promoção da Saúde Menstrual, em seu artigo 2º, II, a dignidade menstrual encontra-se ausente pela "falta de acesso a produtos de **higiene** e a outros itens necessários ao período da menstruação **feminina**, ou a falta de recursos que possibilitem a sua aquisição" (Brasil, 2021, **grifo nosso**) - assim estando constituída a precariedade menstrual.

Pois bem, se os absorventes foram postos no mercado de consumo apenas em meados da segunda metade do século XX como item de status para uma classe média, porque tal produto é considerado como fundamental para a dignidade menstrual? Se, antes da inclusão do produto nas prateleiras de mercados e farmácias, outras formas de contenção do sangue menstrual eram válidas, porque estas mesmas formas são consideradas atualmente como indignas? Tais questionamentos fazem surgir a reflexão de que um item em específico faz pressupor maior limpeza, higiene, conforto e bem-estar por estar relacionado a uma *forma correta*, sendo que "o correto" só assim o é por estar atrelado a uma classe social cuja cor branca tem uma preponderância.

Foucault, pensando as atuações do poder em sociedade, nos apresenta os conceitos de poder disciplinar e biopoder: o primeiro é concentrado no corpo enxergado como máquina para exercer trabalho nas indústrias; o segundo, com maior foco na espécie e não no indivíduo, age de forma positiva na vida das pessoas no sentido de controlar/gerir sua vida através dos modelos que devem ser seguidos como, por exemplo, o que é higiene, saúde e bem estar.

De acordo com Foucault (1999), o biopoder se preocupa com o "fazer viver e deixar morrer", ou seja, com formas de governar a vida e a qualidade da vida por meio de estratégias das autoridades que fundam de modo direto as normas de organização social sobre a vida.

A biopolítica - por meio dos biopoderes locais - se ocupará, portanto, da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade etc., na medida em que elas se tornaram preocupações políticas (Revel, 2005, p. 26).

Enquanto que o poder disciplinar visa docilizar o corpo para "efeito útil de seu trabalho e sua atividade" (Sousa, 2022, p 447), o biopoder influencia toda população num só modo de ser e agir. Entretanto, pode-se dizer que ambos se complementam

para moldar os indivíduos, no qual os sujeitos passam a controlar uns aos outros, bem como também passam a se autocontrolar (Witzel, 2014).

Os absorventes - item que transpassa maior autoconfiança - seriam um exemplo de dispositivos de poder por exercer o controle do corpo que menstrua. Para Valéria Alves de Souza (2018), a partir do momento em que não é encarada como processo natural, a menstruação também seria um dispositivo de poder - assim como a verdade científica, a Igreja, a publicidade - por ser capaz de disciplinar, regular, gerir, moldar e limitar o corpo (Souza, 2018).

Historicamente, a menstruação é representada como um processo indecente - o que torna mais normal representá-la como um líquido azul nas propagandas (Witzel, 2014). Também, discursos formulados pelo poder-saber-verdade sobre o corpo que menstrua marcava-o como doente, inferior e subordinado a partir de "verdades científicas neutras e imparciais". Entretanto, como explica Donna Haraway (2009), a ciência objetiva a nós imposto, considerada como único conhecimento válido, não é objetiva porque ela fala de um lugar: o ocidente que anula as outras regiões. Sobre a "verdade" construída pelo conhecimento "objetivo" acerca da menstruação:

As conclusões a que se chegaram nos primórdios associavam o sangue das mulheres a um sangue impuro, sangue que, ao escorrer involuntariamente era tido como "perda" e "sinal de morte", diferentemente do sangue macho dos guerreiros que irrigava a terra de glória, virtude, energia, bravura e coragem. Daí o silêncio do pudor, ou mesmo a vergonha e o encerramento da menstruação no espaço mais privativo possível (Witzel, 2014, p. 537).

Além disso, como dito anteriormente na justificativa pelo uso do termo *pessoas que menstruam*, no imaginário social a menstruação faz presumir a cisgenderidade dos sujeitos, não havendo a compreensão de que remeter a menstruação sempre às mulheres cisgênero implica na "limitação, normatização e redução de sentidos da experiência de menstruar" (Baumgarten, 2021, p. 609). Tanto a imagem do absorvente como "essencial" para a dignidade menstrual, quanto preconceitos construídos sobre o sangue menstrual e sobre quem passa pelo processo são exemplos de discursos redutores que, inseridos socialmente, conseguem alcançar status de práticas sociais:

Entenda-se por práticas sociais aqueles acontecimentos habituais, aquelas verdades, muitas vezes intocáveis e inquestionáveis que simplesmente reproduzimos geração após geração. Não ousamos refletir sobre suas origens, recorrências e os possíveis interesses na permanência desses comportamentos no nosso meio, simplesmente assistimos passivos à aplicação dessas verdades (Sousa, 2022, p. 445).

Uma atitude questionadora pode nos levar à resposta de que tais práticas sociais nada mais são que construtos das relações de poder, entendendo-se o poder como uma força que não é limitado a algo ou alguém: “ele está por todos lados, tendo como característica essencial o fato de ser um micropoder” (Sousa, 2022, p. 446). Este poder atua no cotidiano dos indivíduos, pois circula em toda parte, sobretudo nas relações de força, não sendo apenas a proibição uma de suas formas de imposição, mas também a partir do induzimento - induz-se pensamentos, desejos, ações e etc. pelo estabelecimento daquilo que seja "bom", "correto" e "normal". O autocuidado em si seria convertido em manobra da biopolítica por surgir “de iniciativas mais ou menos racionalizadas desenvolvidas por autoridades no sentido de intervir no âmbito da vitalidade humana - seu nascimento, desenvolvimento, adoecimento e morte” (Castiel, 2015, p. 70).

O autocuidado aparentemente expressa autonomia do sujeito, cuja prática é marcada como “responsabilidade pessoal em questões de saúde” (Castiel, 2015, p. 70), entretanto, existindo contornos opressivos que pressionam o seu modo de agir. Cuidar de si não implicaria total independência do sujeito porque o cuidar de seu próprio corpo estaria atrelada à preocupação do Estado com a saúde pública. A liberdade de escolha e o direito de decidir não é de todo livre por partir de prescrições coletivas.

Incluindo o elemento raça, a biopolítica agiria com interferência na vida do sujeito negro por querer constantemente ocultá-lo ou transformá-lo. Sobre a biopolítica e o racismo:

A biopolítica é uma tecnologia de poder que estipula os sujeitos que serão incluídos no processo de produção, bem como exclui determinadas parcelas consideradas desnecessárias e irrelevantes do ponto de vista econômico. Em sua operacionalização, a biopolítica permite falar no surgimento do “racismo de Estado”, pelo qual se busca a segregação de certos segmentos que de alguma maneira não atendem aos padrões normativos/sociais vigentes (Wermuth e Assis, 2017, p.133).

Numa síntese, a negritude seria um dos marcadores sociais de diferença que segrega numa sociedade hierarquizada, também sendo corpo alvo do escrutínio da biopolítica. Assim, o *cuidado de si* pode ter significado distinto para o corpo negro que menstrua, pois a ele seria acrescentado o melhoramento de si, cuja busca é o embranquecimento, este, sim, indicativo social do corpo sadio, rico e ideal.

3.3.1 Biopolítica e racismo

Imagens no imaginário social a respeito do corpo negro que menstrua também é confirmada no programa Masterchef Profissionais 2023 a partir de falas de alguns participantes. No terceiro episódio, ido ao ar em 03 de setembro de 2023, a participante Cíntia é corriqueiramente colocada no lugar de servidão, sendo constantemente atrelada à rapidez e organização em etapas bases da culinária. Na escolha da equipe no referido episódio, sendo a última a ser inserida em uma equipe (por ter "restado"), a apresentadora Ana Paula pergunta ao "capitão" da equipe: "Ficou feliz, Frankly?", ao qual ele responde: "Fiquei, ela se destacou bastante na prova do serviço. Acho que ela é sangue no olho". O fato de Cíntia parecer estar ali para fazer o trabalho pesado, e não em pé de igualdade com os demais, nos ajuda a refletir sobre a imagem deste corpo que corriqueiramente se encontra associado a imagem do serviçal/do empregado. Questionada no programa por não ter sido escolhida por ninguém, Cíntia diz: "Tô mega resolvida com isso, pode me deixar sempre pro final, não tem o menor problema. Eu estou acostumada. Sou mulher PRETA".

Edith Piza também nos ajuda a revelar representações do imaginário sobre o corpo negro que menstrua que corre por meio de estereótipos e preconceitos na construção de personagens de contos adultos e juvenis. Ao trazer a mulher negra, ela diz: "Qual o lugar da personagem feminina negra na literatura juvenil escrita por mulheres brancas? O mesmo que ela tem ocupado ao longo dos tempos na literatura ocidental branca: a cozinha e/ou o prostíbulo" (Piza, 1995, p. 52). Tendo "Nos limites dos Sonhos", de Giselda Laporta Nicolelis, como texto de referência, Piza ilustra sua afirmação com a personagem Laura, mulher negra descrita com foco único em suas qualidades sexuais e culinárias.

Estereótipos como esses seriam formulados propositalmente como estratégia de diferenciação entre o bom e o ruim, uma vez que a má reputação dos

estigmatizados facilitaria a ação de extermínio contra o “lixo humano”. Aí, o racismo seria, enquanto dispositivo de poder, estratégia para governo de si e dos outros, uma vez que estabelece o lugar social de cada um com base não em suas competências, mas em estereótipos e preconceitos.

Se a menstruação se mostra como dispositivo de poder da biopolítica que inferioriza e controla o corpo que menstrua com critério na sua corporeidade, o racismo é outro lado do biopoder usado como estratégia para manter sua hegemonia. Se a biopolítica se faz no “fazer viver e deixar morrer”, é o racismo o “mecanismo que vai permitir o exercício desse poder de morte em um regime de biopoder” (Wermuth e Assis, 2017, p. 138). Diante do biopoder que age sob a idéia de hierarquias (dentre elas, a hierarquia de raças), o racismo é impulsionado devido à valorização da pureza de raça e, nisto, inferioriza os que não a correspondem. “A biopolítica enquanto ferramenta de gestão da vida humana atua estabelecendo uma forma de controle social, ou seja, cumpre o papel de inclusão e de exclusão dos sujeitos no meio social” (Wermuth e Assis, 2017, p. 134).

Para Sueli Carneiro (2023), dispositivo é objeto estratégico que busca demarcar elementos heterogêneos, se perfazendo em práticas divisoras, como entre o normal e o patológico. Sobre o dispositivo de poder exercendo divisão entre o *ser* e o *outro* de modo a subalternizar alguns sujeitos: “Tem-se então, o doente mental viabilizando o homem normal. Assim, para Foucault, se o homem normal tiver que vir a público para dizer o que ele é, ele só vai se afirmar pela negatividade 'não sou doente mental'” (Carneiro, 2023, p. 39).

Assim como o dispositivo é aplicado no domínio da sexualidade, também o é no domínio da racialidade, sendo a raça outro demarcador de diferenças. “Há, portanto, um não-dito na formulação de Foucault que é a imbricação do dispositivo de sexualidade com o de racialidade, abrangendo este um território mais vasto do que o de sexualidade, pelo estatuto que tem nele a cor da pele” (Carneiro, 2023, p. 42). A “razão” do dispositivo da racialidade, ao criar o sujeito-forma correspondente da normalidade e da anormalidade, cria “uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será sua representação” (Carneiro, 2023, p. 42).

Sua estratégia é além do enquadramento: é também gerar o desprezo para com um grupo; é torná-lo indesejável, assim, há uma naturalização de preservar umas vidas e abandonar outras - um abandono direto ou indireto, como na omissão

do Estado em erradicar os riscos a estas vidas em várias esferas, sobretudo na da saúde. Por exemplo, se no período entre 1977 a 1993 reduziu-se a mortalidade infantil de brancos com menos de um ano em 43%, a redução para negros menores de um ano foi reduzida apenas em 25% (Carneiro, 2023). Ou seja, crianças negras estariam mais expostas ao risco de adoecer e morrer, diferentemente de crianças brancas que estariam mais protegidas.

Sueli Carneiro (2023), ao trazer exemplos cotidianos de práticas desta estratégia racista do biopoder, também fala das mulheres negras, cujas mortes são preveníveis e evitáveis. Ela nos explica o quanto que, no Brasil, o índice de morte materna ainda é considerado alto pela Organização Mundial de Saúde (OMS). "Na escala de morte materna aceitável da OMS, que é de zero a vinte óbitos por 100 mil nascidos vivos, o Brasil apresentava um índice ruim: em torno de 120 mortes maternas por 100 mil nascidos vivos" (Carneiro, 2023, p, 64). Desigualdades dentro desses índices surgem quando trazemos o quesito cor: no Paraná, por exemplo, "as mulheres negras morrem 6,6 vezes mais que as brancas por morte materna" (Carneiro, 2023, p. 65).

O descaso em relação à proteção ao parto é parte de uma dinâmica negativa em relação à racialidade negra que enreda essas mulheres num círculo vicioso de violação sistemática de seus direitos reprodutivos. [...] Essa desigualdade se manifesta numa variedade de procedimentos médicos, tais como: uso de analgesia de parto, ausculta de batimentos cardíacos do feto, medida do tamanho do útero durante o pré-natal, respostas às dúvidas durante o pré-natal, permissão de acompanhante antes e depois do parto (Carneiro, 2023, p. 67).

Assim, vê-se o racismo enquanto dispositivo que cria uma divisão biológica que introduz um corte entre quem deve viver e quem deve morrer. Para além disso - desse papel negativo de causar cisão -, haveria também um papel positivo semelhante à lógica das guerras: "para você viver, é preciso que faça o outro morrer". Isto porque, para que o Eu-normal tenha condições de se proliferar sem ameaças, é preciso que o Outro-anormal-defeituoso-monstro seja eliminado e desapareça.

Como já mencionado, o poder cria marcadores sociais de diferenças que justificam ideias de imperfeição e de inferioridade (Witzel, 2014), como o estigma do sujeito menstruante. À exemplo, Witzel (2014), analisando anúncios publicitários do Rio de Janeiro e São Paulo veiculados entre 1911 e 1942, nos mostra que mulheres

brancas eram sempre ligadas à fragilidade. Descrevendo estes anúncios formadores - ou reveladores - de estereótipos, nos diz Witzel (2014, p. 533):

Mulheres prostradas, com visível abatimento físico, inertes em uma poltrona ou debruçadas sobre uma cama; formulações linguísticas que as descrevem como um ser atravessado pelo sofrimento, extremamente carente de cuidados. Eram essas as posições de sujeito mais reiteradas nos anúncios de medicamentos que circularam na mídia impressa há cerca de cem anos.

Também, a diferença de imagens entre o corpo branco e o corpo negro que são narradas no imaginário social demonstra a biopolítica agindo em sociedade: estereótipos racistas compõe imagens quando o modelo é negro, como o estereótipo da empregada doméstica, boa cozinheira, passiva, subordinada, a "mãe preta" *quase* membro da família - ambos os estereótipos a representar a antimusa (Souza, 2018).

Ressalta-se, aqui, que embora Sueli Carneiro faça seu recorte na mulher negra cis, é válido trazer sua contribuição por representar a visão geral que o imaginário tem do corpo negro menstruante. Assim, diz ela que "é verdadeiro que as mulheres negras são socialmente desvalorizadas em todos os níveis, inclusive esteticamente, como é verdadeiro também que as mulheres brancas constituem o ideal estético feminino em nossa sociedade" (Carneiro, 1995, p. 547). Complementando com Borges (2020), para quem o autocuidado é uma individualização fortemente mercantilizada pela indústria da higiene pessoal, perfumaria e cosméticos, movimentando bilhões pelo mundo:

Vale destacar que a propaganda do self-care, no Brasil, está intimamente vinculada à imagem das mulheres brancas, em geral magras, cis, heteronormativas, adeptas aos movimentos fitness e/ou *new* sagrado feminino e que, em geral, costumam ser ostentadoras de alto padrão de consumo (Borges, 2020, n.p).

Neste cenário, mulheres negras não fazem parte desse público consumidor do mercado de autocuidado, estando elas mais para operadoras do cuidado. Por cuidado podemos compreendê-lo como preocupação com o outro, como uma prática de dar atenção às necessidades desse outro. À mulher negra é delegada em dobro este "mister": dentro de sua família E na família dos outros - neste último, sob falso senso de pertencimento. É aqui que surge a imagem já mencionada da Mãe Preta.

Tais mecanismos de regulação conseguem ser colocados na penumbra e não serem notados. A ditadura de beleza, magreza e saúde é encarada como escolha pessoal do sujeito, sobretudo porque, com o passar do tempo, as técnicas disciplinares são reproduzidas sem atividade crítica ou reflexiva (Novaes, 2011).

Uma 'tarde para cuidar de si' é apresentada com uma forma de liberação. Trata-se, na verdade, da mulher aprisionada e sempre a serviço de seu próprio corpo, seja para aperfeiçoá-lo, ultrapassá-lo, modificá-lo e, muitas vezes, mutilá-lo, pois não importa o preço a pagar (Novaes, 2011, n.p).

Falar em corpo, portanto, é falar também em regulação social e em estratégias de controle - e a estética corporal seria um reflexo disso. O corpo é cultuado e teatralizado para ser exposto como obra de arte. É também capital e status, ao qual os esteticamente imperfeitos têm de lidar com o fardo de serem vistos como repulsivos (Novaes, 2011).

De acordo com Novaes (2011) o termo feiura vem do latim *foeditas*, cujo significado é sujeira e vergonha. É a antítese do belo e algo a ser melhorado ou eliminado - objetivo que se enquadra bem no conceito de eugenia e que indica, na verdade, uma falha daquele que olha, pois é incapaz de perceber/aceitar a beleza do outro diante de sua intolerância (Novaes, 2011).

Desde pequenos nos é ensinado que não se deve poupar esforços para garantir uma aparência bonita - ensinamentos esses colocados em frases como "*para ficar bonita tem que sofrer*", "*a beleza não existe sem a dor*". Passa, assim, o imperfeito a viver sob um dilema motivado pelo desejo de eliminar a crítica no olhar do outro: conviver com o defeito ou alterá-lo? "Em uma imagem imagética, em que o sujeito é definido por sua aparência, não há como desconsiderar o sofrimento psíquico decorrente de todas as regulações sociais que incidem sobre o corpo" (Novaes, 2011, n.p).

Ora posto em invisibilidade, ora sendo visível o suficiente para ser alvo de ataques, o corpo negro que menstrua revela todas as suas fragilidades e opressões simultaneamente ocorridas cujas especificidades muitas vezes passam despercebidas (Akotirene 2019). Assim, este sujeito que incorpora opressões baseadas na raça, classe, gênero e sexualidade sofre tais efeitos em conjunto, uma vez que as relações de poder se inter cruzam em associações e ligamentos e usam

de seus variados dispositivos para propagar a sua política de quem vive e quem morre.

Se existe uma crítica ao poder dominante que objetifica determinadas vidas, o imaginário traz provas dessa objetificação nos estigmas que são reproduzidos nos seus canais. Este capítulo se debruçou em mostrar o peso que tais representações sociais têm na subjetividade dos indivíduos, sobretudo aqueles que não correspondem a uma imagem ideal. A própria noção de identidade social, que considera a identidade pessoal do indivíduo junto à identidade do outro enquanto coletividade que o vê e julga, traz as implicações dessas representações colocadas no imaginário que distribuem papéis a serem obrigatoriamente performados. Para alguns, performar o papel do *ser* não se colocaria como algo tão fácil, tendo em vista o desafio de obter meios e de investir em diversas estratégias de melhoramento de si para construir uma fachada minimamente aceitável pelos demais - um autocuidado mercantilizado que coloca a brancura como condição ideal do ser.

4 APRESENTAÇÃO DA ESCUTA E DOS RESULTADOS

Nesta seção serão trazidas as falas dos participantes, ao mesmo tempo em que é feita a análise linguística combinada com a análise sociológica, dialogando as narrativas com reflexões acerca das relações de poder. Aqui, procurar-se-á analisar as assimetrias de poder perceptíveis nos discursos sobre autocuidado pelos entrevistados - encontrando-se também, como tópico importante, a relação desses sujeitos com sua menstruação.

De que modo a linguagem é usada pelos entrevistados para identificar a si mesmos e aos outros? Também, como essa linguagem se atrela às práticas sociais, tendo em vista que, segundo Ramalho e Resende (2011), aqueles que falam também são atores sociais que atuam no mundo? Estaria essa linguagem contribuindo com o discurso dominante ou propagando objetivos emancipatórios? É tentando identificar ideologias, e o efeito delas nos indivíduos, que a ADC apresenta-se aqui. Os textos analisados, enquanto materializações do discurso, dão pistas para a compreensão daquilo que visa os objetivos, e é relacionando linguagem, sociedade e poder, que a ADC enquanto teoria/método se volta ao estudo das opressões interseccionalizadas sobre o corpo em estudo, tomando o texto como unidade mínima e centrando-se em conceitos como discurso, poder e hegemonia.

Somos um pouco daquilo que os outros são, e a análise do discurso, aqui, pretende identificar o imaginário social que nos influencia, principalmente se considerarmos que ele não é neutro, mas permeado por ideologias partilhadas pelo poder hegemônico que define e polariza as vidas que importam e vidas que não importam (Baczko, 1985; Magalhães, 2016; Porto-Gonçalves, 2006; Quijano, 2005). A normatividade do branco, por exemplo, pode ser percebida na fala dos sujeitos a partir de indicações sobre como se relacionam consigo mesmo e com os outros.

Eis, primeiramente, que a linguagem não é transparente e a análise do discurso crítica ajuda a decifrar o que está escondido nela. Para Van Dijk, ao tempo em que faz mediação entre texto e sociedade, a ADC se coloca a estudar “o modo como o abuso do poder social, a dominância e a desigualdade são postos em prática, e igualmente o modo como são reproduzidos e resistem pelo texto e pela fala, no contexto social e político” (2017, p. 19). A fala de Danilo Gentili em seu twitter pode ser usada a título de ilustração: se referindo à fala da parlamentar

federal Regina Sousa, disse o humorista “Achei que fosse a tia do café”, uma fala carregada de estereótipos, estigmas e senso comum que associa a mulher negra como a “tia do café” - porque seu nome é desconhecido e porque remetida ao papel da servidão (Pereira da Silva e Cid Augusto, 2019).

A ADC é crítica justamente por descartar pesquisas aparentemente "objetivas e neutras", defendendo maior engajamento do analista. Assim, propõe uma crítica situada acerca de problemas sociais relacionados ao poder (Vieira e Resende, 2016). Tal concepção crítica se preocupa em desvelar ideologias, desnaturalizando aquilo colocado como senso comum, também percebendo os efeitos ideológicos que um texto pode ter nas relações sociais, ações e interações, conhecimentos, crenças, atitudes, valores e identidades (Ramalho e Resende, 2011), pois como já mencionado, sua abordagem científico interdisciplinar se insere para estudar o poder através de uma linguagem capaz de indicar relações de dominação.

Como técnica para interpretação dos dados, usou-se a abordagem sociocognitiva de Van Dijk que, ao realizar o estudo sobre como informações transmitidas nas mídias de massa reforçam o racismo, propõe tal abordagem a partir da análise conjunta sobre três fatores - sociedade, discurso e cognição. Ou seja, considera o autor que o discurso produzido por um indivíduo surge da apreensão e interpretação que este faz dos discursos dominantes compartilhados em consenso dentro de dado contexto social: “Claro que o racismo não é inato: as pessoas aprendem o racismo e também o fazem a partir do discurso, como por exemplo a partir do manuais escolares, da literatura para crianças, dos filmes, dos programas televisivos, das conversas com os pais e amigos” (Van Dijk, 2017, p. 13). É, pois, considerando essa tríade que serão interpretados os entendimentos (cognição) que os entrevistados têm sobre o autocuidado, considerando que nos seus discursos pessoais, partilhados nas microestruturas locais de interação, também podemos captar discursos sociais que difundem a desigualdade em estruturas mais globais (Van Dijk, 2017).

4.1 “É VERGONHOSO PORQUE CHAMA ATENÇÃO” (MOURA)

A partir da narrativa sobre pobreza menstrual em Moura, podemos traçar uma crítica acerca da falta de liberdade do sujeito menstruante para dispor sobre o próprio corpo, uma vez que ações realizadas sobre si mesmo - inclusive nos

espaços mais privados - são condicionadas pela vontade de um Outro externo, entendendo esse Outro como o detentor do poder hegemônico. Considerando o corpo negro menstruante em situação de vulnerabilidade econômica, a precariedade estaria instalada na dificuldade em cumprir plenamente com os mandamentos normativos apreendidos como extremamente necessários. Eis que essas normativas permeadas por ideologias de grupos dominantes, na medida em que são compartilhadas em larga escala, produzem uma polarização entre "nós" (*endogrupo*) e "eles" (*exogrupo*), constituindo espaço para a criação e a manutenção das relações sociais de poder, dominação e exploração (Van Dijk, 2017). Desta forma, ao tempo em que se junta uma grande pressão psicológica para acompanhar as performances cultuadas socialmente, há o sentimento de inferioridade por não possuir os recursos para tal, assim se vendo, diante dessa incapacidade, como uma pessoa aparte, não equiparado ao "corpo que importa".

Das oitos pessoas entrevistadas, Moura apresenta uma diferenciação dos outros entrevistados: ela é a única que se autodeclara negra. Sua autoafirmação é posta em destaque, aqui, uma vez que indica maior conscientização da posição que ocupa socialmente. Como bem explica Munanga (2009), ser negro, na atualidade diasporana, é tomar consciência das tentativas históricas de desumanização; é se afirmar e solidarizar com as outras vítimas; ser negro nos dias atuais é sair da autorrejeição e trabalhar na reconquista de si, numa valorização à identidade africana: "uma operação de desintoxicação semântica e de constituição de um novo lugar de inteligibilidade da relação consigo, com os outros e com o mundo" (Munanga, 2009, p. 53). O reconhecimento da sua negritude, portanto, se coloca com um significado político, sendo ação de autovalorização frente a normatividade branca (Collins, 2019).

Este movimento de se autoafirmar, entretanto, parece surgir de um processo interno e individual, em um ato de reação num ambiente que rejeita e estigmatiza o sujeito negro. Sobre alguns desses estigmas, Moura narra falas constantes de terceiros ("*muitas vezes*") que a colocavam como não detentora do saber, como se a sua cor gerasse por consequência uma "incapacidade natural" de ser *sujeito que sabe*: "*Eu já, muitas vezes, assim, eu já fui tida, assim né... Alguém disse 'mas eu não dava nada por ela. Está vendo? PRETA do jeito que é'*" (Moura).

Enquanto sujeito menstruante, através das perguntas que procuravam explorar sua relação com seu próprio corpo, Moura traz da memória, entre um certo

desconforto visível nas pausas e em seu gaguejar, a sua fase entre os 12-13 anos de idade - tempo em que descobriu por si só o que era a menstruação:

Quando eu era, né, menor... quando eh...foi minha primeira vez, então isso pra mim foi muito impactante porque eu não sabia... eu não tive informação correta. [...] quando eu fui me acostumar... foi o que? Acho que foi uns.....depois de quase um ano. Então nunca teve ninguém, assim, pra chegar e tirar alguma dúvida. (Moura)

O fato de “*nunca ter tido ninguém*” para lhe dar qualquer informação surge não de um isolamento físico, mas em virtude da ausência de pessoas disponíveis em lhe ajudar, sendo essa indisponibilidade ocasionada pelo tabu, sobretudo dentro do próprio espaço privado - sua casa. A própria entrevistada relembra que a convivência em casa se dava apenas com personalidades femininas, sendo ela a mais velha entre as irmãs: “*Meu pai morava no Rio. Era **somente** a gente e mamãe. Era somente as três meninas e mamãe*” (Moura). Mesmo assim, é muito perceptível que, nesse ambiente vivido apenas por mulheres, tabus silenciavam o conhecimento sobre o próprio corpo: “*Era tudo escondido delas*” (Moura). Perguntada sobre se havia conversas sobre o processo da menstruação, ela dá ênfase ao tabu existente, ressaltando sobre o quanto que, em casa, conversava-se “*muito pouco*” sobre: “*(era) **muito** fechado, **muito** escondido, **muito** escondido **mesmo**. [...] Então, eu fui descobrindo com quem? Com a minha professora. [...] Minha mãe era **muito** fechada e não deu a informação.... era diferente*”.

Outros entrevistados também demonstram a convenção social de se tratar esse processo biológico como vergonhoso e impuro, criando um contexto onde informações sobre o próprio corpo eram barradas - como o relato de Freire, que conta que antes da sua primeira menstruação “*nunca nem tinha ouvido falar disso dentro de casa*”.

Eu tava varrendo a casa, aí eu senti né, aquilo saindo, o sangue descendo, aí eu disse.... “Eita!”. Aí disse pra minha irmã, **com vergonha**... (dos Santos)

Porque é uma coisa íntima né. Queira ou não ainda é íntimo [...] Se for no meio assim de pessoas do sexo masculino, eu **não** me sinto à vontade (Alves)

Na minha casa, assim, era... A gente era aberta pra falar de muitas coisas. Agora, a **vergonha** era mais, por exemplo, em escola. Se eu

esquecesse, se minha mãe fosse levar, tinha que ser algo **escondido**. (Santana)

Na minha casa era assim, era o maior **mistério**. Então se passasse, eu **morria de vergonha** de alguém ver. Até de alguém ver o absorvente no banheiro. Aí eu enrolava, cobria com papel higiênico e jogava no lixo. (Costa)

Nessa época que eu “formei”, né, como é o popular, a minha mãe era ausente. E a minha avó... Não tinha como me explicar essas coisas, até porque eu tinha **vergonha**. Eu perguntei para uma vizinha, que eu achei que eu tinha me cortado. Aí ela explicou (Carvalho)

Eu acho que a questão da descoberta, do que significa a menstruação, a questão do corpo, as mudanças... A gente vai descobrindo no decorrer da vida mesmo (Costa)

A entrevistada Moura, quanto ao contexto de precariedade menstrual, relembra: *“Antes a gente usava como era **antigamente**... Acho que até os meus quinze anos era o pano mesmo”*. Trazendo sua memória subjetiva, ela compara o absorvente feminino com o uso do pano, colocando adjetivos como *desconfortável, incômodo e terrível* nesta forma de contenção não comercializada:

muito diferente porque ele não dava **conforto**, é, e... Tinha que observar... Ficar observando muito durante o dia e trocar várias vezes... Umas dez vezes mais ou menos. Porque era muito **incômodo**. E pra ir pra escola também era **horroroso**. Era **terrível**... Era **terrível mesmo**, porque era aquele muito cuidado, muito cuidado mesmo. Aí eu tinha uma colega que ficava sempre de olho. (Moura)

De modo comum aos outros entrevistados, temos na narrativa de Moura a indicação do quanto que absorventes eram itens de luxo no passado, pouco acessíveis para a classe mais pobre. Entretanto, o contexto em que o absorvente fazia falta é também o contexto em que o fetiche de consumo ao item já era fortemente propagado nos meios publicitários, estimulando o desejo de compra por a ele ser remetida uma proteção impeditiva do “passar vergonha” - algo bastante temido. Tais meios de comunicação de massa, apresentando discursos de grupos hegemônico - por terem eles o poder de influir na mensagem a ser veiculada -, conseguem ter o papel de manipular a apreensão que o receptor da mensagem terá daquele conteúdo, assim havendo a capacidade desses discursos propagados em exercer controle mental e influenciar determinados comportamentos. Compreendendo que o discurso público possui poder capaz de dominar o mundo,

expressa Van Dijk que "se os grupos dominantes, e especialmente as suas elites, controlam em grande parte o discurso público e as suas estruturas, eles têm assim mais controlo sobre as mentes do público em geral." (2020, p. 27).

À título de ilustração, no Brasil, o Modess, produto da *Johnson & Johnson*, foi o primeiro absorvente descartável vendido no país a partir de 1930. Sendo o único, seu nome passou a ser sinónimo do absorvente na época. A "*toalha sanitária moderna*", assim publicizada, popularizou o produto cujas propagandas relacionavam-o à modernidade, com mensagens que remetiam seu uso ao modo correto e mais adequado de se menstruar, além de fazer alusão à liberdade. Seus anúncios se voltavam para mulheres brancas de maior poder aquisitivo, prometendo o conforto e segurança que uma mulher moderna desejaria ter - "*Ela é moderna... Ela sabe viver...*" (propaganda de 1950) -, o oposto das toalhinhas "*antiquadas [...] tão desconfortáveis e inseguras*" (propaganda de 1940). O surgimento de novas marcas no país e suas propagandas narradas a partir de diferentes atrizes brancas sorridentes, entretanto, não alteraram o lema do produto: "*proteção e conforto*" (Sempre Livre, 1976); "*Sensação de bem estar e conforto o dia todo*" (Carefree, 1989); "*O absorvente da mulher ativa*" (Sempre Livre, 1992).

O Outro, ser onipresente, onisciente e onipotente, se coloca como o grande mestre publicitário apresentando o "objeto 'imperativo' de satisfação garantida" sobre os alienados em servidão voluntária (Kehl, 2008, p. 28). Tais publicidades refletem o desejo desse Outro em, a seu modo, manter a ordem social. Dentre as implicações desses discursos publicitários, presente a dinâmica de inclusão e exclusão - há os que conseguem agregar valor a sua identidade social através do consumismo, e há os que desejam ter essa capacidade.

Em "cidadania mutilada", Milton Santos (1997) faz referência ao fato de nem todos serem cidadãos devido aos apagamentos históricos, bem como à construção do conceito de cidadania estar ligado à lógica econômico-consumista. Para Milton Santos, no Brasil não haveria uma democracia em que todos participam ativamente na política, mas uma democracia de mercado, porque "o que é central é o mercado, não o homem"; é o consumismo, pois, que exerce maior poder social, sendo a solidariedade substituída pela competitividade.

A partir do trecho da entrevistada, outro ponto a se destacar é que, sob o temor da vergonha, a autovigilância não traz o significado de opressão, mas como algo feito de forma voluntária, sendo estimado o controle exercido sobre si mesmo,

como também pelos outros (*"tinha que observar... ficar observando muito durante o dia"; "uma amiga ficava sempre de olho"*). De modo geral, este caráter de autocontrole é apresentado no próprio conceito de autocuidado haja visto que, corriqueiramente colocado sob uma perspectiva biomédica, torna-se sinônimo de prática que busca a saúde realizada pelo indivíduo sobre si mesmo.

De modo diverso à falsa liberdade prometida pela publicidade dos absorventes, o sujeito é prisioneiro e vigia de si mesmo. Sob essa visão foucaultiana, ao imaginar estar sendo constantemente vigiado por um olho anônimo (*"Porque as pessoas ficariam olhando, é... Olhando, falando, comentando"* - Freire), o próprio indivíduo se impele a cumprir com o imperativo de se adequar à normatividade social - nesse caso, uma normativa que preza por um estilo de vida limpo, higiênico e esterilizado, algo já incansavelmente estimulado pela eugenia preventiva.

Isso fica bem demonstrado no entendimento da entrevistada Moura acerca do que é essencial para a prática do autocuidado, ao qual parece ser tudo aquilo que indica limpeza e estética, cuja necessidade é colocada dentro de um discurso onde a finalidade máxima é a "boa saúde" (*"sabonete, os barbeadores, xampu, condicionador, creme, hidratante ... creme dental, protetor solar eu acho essencial"*). A ausência disso, como consequência, interferiria na sua autoestima. Perguntada sobre como se sentiria diante da falta de tais itens, responde: *"horrorosa! Horrorosa. Tive que tirar... deixar de comprar qualquer coisa pra mim fazer isso...eu acho, assim, essencial. Isso aí é algo que você não pode deixar faltar de jeito nenhum. A primeira coisa da sua compra é isso."* (Moura).

Outros entrevistados também demonstraram o entendimento de que autocuidado seria aquilo relacionado à higiene - havendo em alguns o uso da expressão *"não é?"* e *"né"* para indicar obviedade, assim mostrando a solidificação que tal pensamento tem em nosso meio, bem como gerando o efeito de influenciar a cognição daquele que houve:

Cuidar de si mesmo é a higiene do corpo, **não é?** A higiene do corpo, lavar os cabelos, escovar os dentes, tomar banho com sabonete, se higienizar, é... botar perfume [...] Se depilar, **né?** (dos Santos)

Pra mim, autocuidado é manter tudo limpo (Freire)

Do questionamento sobre se absorventes seriam necessários, Moura traz como resposta um “com certeza!”, ao qual complementa:

Porque com eles nós nos sentimos **bem melhor**, eh... Eu acho que antigamente né, não tinha o absorvente e era de outra forma. Eu acho que a mulher não **se sentia bem**... não se **sentia protegida o suficiente** né? Muitas vezes deixava até de sair de casa por conta disso. (Moura)

Nesse trecho, Moura como absorvente descartável favoreceria o bem estar daquele que o usa (sentir-se “*bem melhor*”; sentir-se “*bem*”; sentir-se “*protegida o suficiente*”). No tocante a uma palavra acrescentada em sua narrativa (proteção), a crítica que se traz é sobre o fato de que tal proteção não é dita no sentido de impedir alguma infecção - mas no sentido de impedir o vazamento do sangue no absorvente. Assim, a quem se remete essa proteção? Proteção ao sujeito que sofreria com o desconforto que seu sangue geraria no social? Ou proteção a esse corpo social de ter que lidar com a visão de algo “sujo e inadmissível”? Em uma ou outra alternativa, a pressão social é presente, expressando uma coerção imperiosa a ser tratada com prioridade, pois não basta esconder o sangue menstrual - também tem que se *proteger o suficiente* em um controle sobre o próprio corpo menstruante (Aureliano, 2009; Mundim, De Souza e Gama, 2021; Vieira, 2002; Souza, 2018; Wermuth e Assis, 2017; Witzel, 2014).

Mencionamos que, na visão da entrevistada, o processo menstrual se coloca como um assunto falado mais abertamente nos dias atuais. Isso fica explícito quando questionada sobre o sentimento de vergonha ao falar da menstruação com outras pessoas:

Hoje em dia não. Tenho certeza que não. Porque até, assim, às vezes eu digo “não, não... Estou muito bem não. Porque hoje eu estou menstruada. (Moura)

Antigamente era assim mesmo. Acho que até essa palavra, assim, **era** tão pouco usada que nem era... Totalmente desconhecida. (Moura)

se fosse **antes**... Eu não responderia. **Hoje** me sinto mais à vontade. E é algo assim, meio diferente, né? E as informações também estão mais amplas, né? **Hoje em dia**, se vocês pegar uma menina de onze anos, ela já sabe de muita coisa. (Moura)

(*Está*) Mais natural do que **antes**. Até minha menina quando ela menstruou, ela olhou pra mim e disse, “mãe, pega lá um absorvente

pra mim”. E eu “Tá bom...” (*gesto de surpresa*). Fui lá, peguei e entreguei pra ela. Bem simples, né? (Moura)

Entretanto, embora a passagem do tempo tenha caminhado para uma maior naturalização da menstruação, a sua “anormalidade” ainda não foi rechaçada: se referindo à atualidade, ao contar uma situação constrangedora onde seu sangue menstrual ficou à mostra em público, Moura inconscientemente evoca um pensamento social ao descrevê-lo como algo que “*é vergonhoso porque chama atenção. Infelizmente até nas mulheres chama atenção mesmo*” (Moura).

Em notas conclusivas, temos que Moura, enquanto pessoa negra que menstrua, se apresenta como uma das vozes que falam sobre as dificuldades do sujeito em situação de pobreza menstrual, mostrando que, assim como a falta de acesso ao absorvente descartável, também pesa na autoestima e bem estar a ausência de informações sobre o processo menstrual, principalmente no que tange ao momento de descoberta em fase da adolescência. O peso do tabu, dessa maneira, dificulta o conhecimento sobre o próprio corpo, bem como ritualiza um comportamento passivo sobre si mesmo, ou seja, retirando do indivíduo a liberdade para lidar com sua menstruação de forma mais espontânea e menos controlada.

A docilização ocorre de forma imperceptível, porque já naturalizada, como a indispensabilidade do absorvente higiênico para o sujeito menstruante - algo reforçado nas mídias de massa que “vendem” essas necessidades. Conforme o que fora colocado pela entrevistada ao expressar o significado do absorvente higiênico em sua vida, por indicar bem estar e proteção, não seriam, pois, qualquer forma de contenção do sangue menstrual valorizada, uma vez que pequenos pedaços de panos cortados indicam serem antiquados, arcaicos e com demasiada simplicidade. Na sociedade do consumo em que o antigo torna-se sinônimo de fora de moda e ultrapassado, a construção da essencialidade para uma vida digna, portanto, é direcionada para meios que representem modernidade, afinal, segundo Bauman (2005, p. 90), “'modernização', 'progresso', 'aperfeiçoamento', 'desenvolvimento', 'atualização' é a essência do modo moderno de ser”.

As essencialidades no autocuidado mencionado pela entrevistada, incluindo o absorvente, mostra também a valorização exacerbada pela esterilização ao tempo em que se condena o sujeito. Nesta condenação, diversos recursos são utilizados para garantir o governo da vida, como o discurso biomédico a gerar controle voluntário do indivíduo sobre si mesmo. Este controle, porém, ocorre de modo camuflado.

Byung-Chul Han (2017) ao tratar da sociedade de desempenho movida pelo excesso de positividade (excesso de metas, motivações, projetos), explica que diferentemente do século XIX em que a sociedade estava mais para sociedade disciplinada, em que proibições, controle e cobrança por obediência eram colocadas de modo mais direto e explícito, no século XXI essa sociedade disciplinada, sob o nome de sociedade de desempenho, permanece, entretanto, sob uma ilusão de liberdade, na medida em que o controle não é unicamente posto por um Outro externo, mas também pelo próprio indivíduo de modo voluntário.

4.1.1 O cuidar se sobrepondo ao autocuidado

Perguntada sobre o seu entendimento do significado de autocuidado, a entrevistada responde: “Assim, autocuidado pra mim seria o ser humano ter cuidado consigo, né, e ter as condições necessárias pra ter seu autocuidado” (Moura). Aqui, ela não cita, de primeiro, os itens ou práticas de exercício para seu autocuidado, mas fala em “ter as condições necessárias” para praticá-lo, trazendo uma amplitude desse conceito. Em sua perspectiva, não se nasce com a capacidade plena de exercer o cuidado sobre si mesmo, mas, sim, adquire-a, como uma posse. Entretanto, quem é preciso ser ou o que é preciso ter para ser capaz de possuir essa capacidade, mesmo que de forma mínima?

A fala de Moura a muito está atrelada com o que Françoise Vergès articula em seu livro “Um feminismo decolonial”. A autora ajuda a identificarmos um cenário em que a vida é precarizada: enquanto uns possuem tempo, dinheiro e condições para cumprir com o mandamento da busca pela saúde e limpeza, outros não conseguem ter essas condições. Seguindo o próprio exemplo trazido por Vergès, se é normal para alguns chegar da academia e ter a postos um café da manhã dito saudável, para outros isso é um privilégio ausente. Neste cenário descrito, tem-se presente a prática de *autocuidado* para os que “têm as condições necessárias”, e presente o trabalho de *cuidado* para aqueles que não têm tais condições.

Percebe-se que na resposta sobre o que é autocuidado, Moura toca em um ponto abordado por Vergès: a divisão entre vidas protegidas e vidas tornadas vulneráveis, sendo que estas últimas assim o são por exercerem um trabalho de servidão ao capitalismo racial.

Todos os dias, em todo lugar, milhares de mulheres negras, racializadas, “abrem” a cidade. Elas limpam os espaços de que o patriarcado e o capitalismo neoliberal precisam para funcionar. Elas desempenham um trabalho perigoso, mal pago e considerado não qualificado, inalam e utilizam produtos químicos e tóxicos e empurram ou transportam cargas pesadas, tudo muito prejudicial à saúde delas. Geralmente, viajam por longas horas de manhã cedo ou tarde da noite. Um segundo grupo de mulheres racializadas, que compartilha com o primeiro uma interseção entre classe, raça e gênero, vai às casas da classe média para cozinhar, limpar, cuidar das crianças e das pessoas idosas para que aquelas que as empregam possam trabalhar, praticar esporte e fazer compras nos lugares que foram limpos pelo primeiro grupo de mulheres racializadas. (Vergès, 2020, p. 18)

Para Vergès (2020), a eficiência desse corpo que cuida e que limpa nunca é reconhecida, pois o reconhecimento sempre é dado ao corpo branco masculino. Mesmo o esgotamento físico e mental é visto de modo diferenciado entre os corpos: para uns, é sinal de sucesso; para outros, apenas mais um dia “cumprindo com o seu dever”. Sob baixas remunerações, esse eterno papel de cuidado não traz um retorno favorável, muito pelo contrário: diante dos riscos, ficam mais expostos ao estresse, à inquietude, ao cansaço e à contaminação - algo que fora observável na pandemia do Covid-19, momento em que a possibilidade de confinamento era restrito para poucos. Embora esteja no centro do trabalho de cuidado, é também aquela que não usufrui deste, mas sofre com a *asfixia social* - o que, para Sueli Carneiro (2011), se refere ao desdobramentos negativos advindos da conjugação entre racismo e sexismo, aos quais comprometem a saúde e autoestima do sujeito.

Como aponta Vergès (2020), é nessa tarefa gratuita de limpar o mundo e deixá-lo à disposição dos detentores de privilégios que temos um vislumbre das vidas precarizadas que trabalham desempenhado uma função com caráter maternalista - quase como uma ama de leite do lar privado e/ou das repartições públicas. Historicamente, nas repartições do século XIX (os manicômios, por exemplo), as africanas livres e as escravas exerciam de modo preponderante o papel de cuidado, em tarefas de organização da limpeza e higiene, lavagem e outros serviços gerais vistos com inferioridade pelo corpo técnico (Passos, 2017). Nos dias atuais, eis que o detentor do saber/poder, legitimado pelo seu diploma, continua abdicando ao outro o trabalho sujo e pesado sob justificativa de que o cuidado colonial não requer uma formação anterior, mas um "saber não técnico/saber leigo" que se soma à crença da maior resistência a dor daquele que cuida (Passos, 2017).

Erigido por meio de divisão social e sexual do trabalho, no modo de produção capitalista, é no corpo menstruante de raça que recaem a execução desse cuidar "promovendo a naturalização de supostas habilidades" (Passos, 2020, p. 118).

Confirmando o papel de cuidado atribuído ao sujeito negro, Bertin (2010), ao tratar sobre a *sociabilidade negra na São Paulo do século XIX*, explica como tal herança surge como implicação da Lei de 1831 - Lei Feijó -, primeira lei que proibia o tráfico de escravos, mas que não procurou oferecer condições mínimas de inclusão para o negro recém liberto - pelo contrário: condicionava a oficialidade de sua emancipação a anos de servidão:

Os africanos livres eram mantidos sob a tutela do Estado e deveriam cumprir, no mínimo, 14 anos de trabalho, na condição de "libertos". Esse trabalho deveria ser realizado em serviços públicos ou privados, "até que alcançassem a capacidade para a autonomia, quando poderiam obter a carta de emancipação [...] Esse período de tempo se mostrou elástico, o que fez com que muitos africanos livres conseguissem a emancipação após mais de vinte anos sob a custódia do Estado ou de particulares. O direito efetivo a emancipação apenas se tornou efetivo a partir de 1853 e estava restrito àqueles que haviam cumprido o tempo de trabalho exclusivamente a particulares. Somente em 1864 a emancipação foi finalmente estendida aos africanos de estabelecimentos públicos (Bertin, 2010, p. 119)

No fim, é o papel de cuidado que se espera da mulher negra dentro do mercado de trabalho, um pensamento que caminha desde o período da escravidão. De acordo com Beatriz Nascimento (2019), essa estrutura de castas em atividades laborativas, dividida por meio do fator racial, se mantém, uma vez haver mecanismos de seleção que relegam às pessoas negras os lugares mais baixos da hierarquia, como a mulher negra, por exemplo, recrutada para assumir empregos domésticos, trabalhos de campo ou para operar como mão de obra em indústria de transformação - ambas atividades em situação de subordinação que "evocam a mesma dinâmica da escravocracia" (Nascimento, 2019, p. 266).

4.2 "AÍ, COM ESSE PROCESSO DE AMAMENTAÇÃO EU DEIXEI A QUÍMICA, MAS FOI UMA TRANSIÇÃO FORÇADA" (COSTA)

A partir da entrevista com Costa, traçamos uma análise da normatividade branca operando no campo social, podendo esse termo ser compreendido na

existência de um corpo branco posicionado em um centro simbólico, sendo ponto de referência para comportamentos e atitudes coletivas e individuais. Eis que o corpo da entrevistada, temporal e espacialmente localizado, tanto ajuda na construção da cultura ao seu redor, como também se faz ser construído por ela - uma cultura permeada por uma série de acordos e convenções preexistentes que enaltecem essa normatividade (Abreu e Lima, 2020).

Perguntada sobre sua cor, raça ou etnia, no início da conversa, a resposta da entrevistada Costa vem expressa na forma de dúvida: "*Morena? Parda?*". Embora tenha trabalhado como recenseadora do IBGE, cuja função de coleta de dados inclui questionar pessoas sobre sua autodeclaração de cor, a entrevistada demonstrou certa indefinição por não saber como compreender sua racialidade e como se autodenominar.

Sobre sua dúvida, ela traz dois termos sem saber por qual optar. De uma forma ou de outra, o moreno e o pardo são colocados, por ela, num mesmo patamar, como sinônimos, para ser usado como categoria residual - nem branco, nem negro. Mesmo que o pardo integre a categoria negro, na visão do imaginário o uso do primeiro termo faz presumir um distanciamento dos que auto se reconhecem negros, como se fossem distintos - o que faz confirmar ainda mais a presença da estratificação étnico-racial que rejeita a negritude.

Também se percebe, através da entrevista, uma dificuldade em denominar o outro enquanto negro, uma vez que há o receio de que o receptor da mensagem possa se sentir ofendido. Na entrevista, isso é transparecido tanto por meio de uma verbalização completa ("*eu não posso chegar e dizer isso pra uma pessoa né*"), quanto por meio de uma verbalização interrompida ("*não faça aos outros o que você não quer que seja feito a você*"), como pode ser observado na transcrição abaixo:

Às vezes eu digo uma coisa... Uma menina ela tomou sol, aí eu disse "hum! Tá uma neguinha!". Aí depois fiquei preocupada. Tipo, "será que ela pensou que eu tive preconceito com ela?". Mas é um apelido carinhoso que não tem preconceito nenhum. É um termo que foi criado por uma pessoa preconceituosa, só que eu não tenho, uso num tom carinhoso com as pessoas. [...] Mas, assim, eu não posso chegar e dizer isso pra uma pessoa né, porque já muda o contexto. Tipo, você não pode fazer com a pessoa... (Costa)

Sobre essa construção que dá significado pejorativo à palavra *negro*, outra entrevistada confirma essa compreensão social de levar o termo enquanto ofensa,

mostrando como a linguagem pode ser utilizada enquanto recurso de dominação racial (Mendes, 2022; Santos, 2015):

Sempre tem... Nos lugar a gente sempre encontra alguém que quer ser superior a gente e deixar a gente inferior, mas sempre tem. Teve gente que já me chamou de negra. Uma discussão que a gente teve. A mulher não chamou bem de negra, chamou de porca. Mas faz muito tempo. Na escola. Ela me chamou de porca; eu entendi que estava me chamando de negra, né? Para ofender, tu sabe né que é assim. (Carvalho)

De volta à entrevistada Costa, ao tempo em que não se reconhece enquanto branca, também não se reconhece, a princípio, enquanto negra, preferindo usar de termos que a coloque num meio termo: “*eu sempre gostei de ser morena. Sempre valorizei esse lado*” (Costa). Tal dito que usa para se qualificar aparenta ser um elogio ao sujeito não branco, dando força à suposta democracia racial. Entretanto, faz passar despercebido que tal elogio no fundo esconde uma ofensa: *ser moreno é bom porque ser negro é ruim*. Colocada no cotidiano de modo frequente e de modo aparentemente inofensivo, tal linguagem acaba sendo naturalizada pela repetição, assim acobertando o racismo. Desta forma, a entrevistada, por meio de sua fala pessoal, apresenta de modo inconsciente uma ideologia movimentada no imaginário social: a valorização da mestiçagem enquanto tentativa de embranquecer a identidade nacional - identidade essa que preza pela homogeneidade (Bauman, 2005; Haesbaert, 2010; Santos, 2010; Stuart Hall, 1992).

4.2.1 Autocuidado enquanto (auto)controle

Assim como a linguagem utilizada pela entrevistada acaba por expressar o pensamento social de fuga à aproximação com o negro, também apresenta uma apreciação às normas do saber médico, cuja ciência se apresenta como recurso de poder com capacidade de persuasão por basear-se no conhecimento e na informação. Eis que tal saber, amparado no conhecimento científico, produz discursos de verdades divulgadas em teorias e práticas, assim redefinindo comportamentos através de regras e ensinamentos - exercendo poder de controle nos corpos e nos espaços.

À título de situar a problemática, temos que, para Van Dijk, esse controle começa quando uma elite simbólica tem acesso mais ou menos exclusivo ao discurso público, usando isso ao seu favor para influenciar cognições do grupo em massa em suas vidas cotidianas: "Em muitas situações, as pessoas comuns são alvos mais ou menos passivos do texto ou fala do seus chefes ou professores, ou das autoridades, como, por exemplo, agentes policiais, juízes, burocratas da segurança social ou inspetores de finanças, que lhes podem dizer simplesmente aquilo em que (não) devem acreditar ou o que devem fazer." (2017, p. 24).

Abrindo um breve espaço para ilustrar como o uso do discurso público por um grupo hegemônico influencia as cognições e reforça ideologias na sociedade, como o racismo por exemplo, podemos citar o livro de Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*. Fruto de um compilado de artigos seus publicados entre os séculos XIX- XX, seu livro surge através de uma pesquisa científica que objetivava conhecer com profundidade as influências dos negros na constituição do povo brasileiro sob um cuidadoso detalhamento das vantagens e prejuízos por eles trazidos ao Brasil. Nesses seus escritos, porém, encontra-se presente, de modo velado, um discurso que consegue manipular as emoções de um leitor passivo, tendendo ele a compreender o sujeito negro como o *outro estranho e inimigo* (Sémelin, 2005).

Ocorre que, embora use dos artifícios de uma ciência neutra e imparcial, seu trabalho apresenta o olhar de um eugenista nacionalista cujo pensamento nasce sob influência do darwinismo social e do evolucionismo social. É através do discurso científico que o médico procura provar a inferioridade do negro, como pode ser visto em trecho abaixo, assim alimentando uma complexa relação de dominação que se estabelece, via discurso, em um processo de consenso e naturalização.

A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo. (Rodrigues, 2010, p. 14/15)

Uma leitura atenta, porém, revela que seu estudo etnográfico aparentemente imparcial e objetivo não é isento de subjetividades, havendo elementos que expõem sua visão pessoal de que as contribuições culturais africanas seriam simples,

primitivas e atrasadas. Donna Haraway, filósofa e bióloga, em seu texto “Saberes Localizados” (2009), nos ajuda a questionar essa “objetividade científica e descorporificada” que procura explicar o mundo de modo universal. Essa objetividade de fato não seria objetiva/neutra, porque a verdade resultante dessa objetividade é uma construção a partir de discursos privilegiados. Embora existam manuais de procedimento científico, do rigor científico, essa ciência é manipulável de acordo com a vontade dos interesses dominantes, pois o sujeito que gera o conhecimento não se apaga. E, assim, suas ideologias vão se ampliando a nível macro, pois se de um lado a “massa” possui acesso restrito e controlado na formulação de discursos público, de um outro lado são os grupos de elite (agentes oficiais, advogados, médicos, professores, funcionários públicos, por exemplo) quem têm influência direta no conteúdo das notícias, usando disso a seu favor para estimular crenças, sentimentos ou outra estrutura mental e da memória (Van Dijk, 2017).

Voltando à narrativa da entrevista com Costa, temos que a entrevistada associa autocuidado ao “*cuidar da alimentação, cuidar da higiene e cuidar, também, da mente*”, ao qual complementa: “*A gente sem esses quesitos acaba se sentindo desumanizado, né*” (Costa). Sua definição de autocuidado é colocada junto ao verbo *cuidar*, podendo ser interpretado como palavra injuntiva tendo em vista que, no cotidiano do indivíduo, muitas vezes esse *cuidar* é compreendido como uma obrigação a se cumprir, principalmente se termos em vista que sua prática seria condição para ser visto como humano.

Aqui, o discurso médico se apresentaria procurando moldar comportamentos da população com estratégias de governamentalidade biomédica, entendendo-se por governamentalidade o poder que torna a população um rebanho movimentado pelos “poderes pastorais dos especialistas sanitários” (Castiel, 2015, p. 73) - ou seja, poder que visa a construir um contexto onde há uma população padronizada que atua sob uma obrigação inconsciente de seguir todo um conjunto de instruções igualmente padronizadas. Deste modo, as estratégias de autocuidado, especialmente sancionadas e naturalizadas no contexto da prevenção e da manutenção da saúde, trazem como elemento central a receita do cuidado de si através do autocontrole e da moderação, sem permitir-se liberdades que escapem ao governo de cada um (Castiel, 2015, p. 69).

Atuam no corpo, portanto, diferentes forças, a disciplina dentre elas. E, assim como as instituições militares e escolares, as instituições hospitalares também produzem seus métodos disciplinares sob o objetivo de tornar o sujeito mais útil economicamente e inteligível. A regulação ocorre seguindo um *padrão ótimo* e, assim como o sexo, a higiene não é regulada pela proibição, “mas por meio de discursos úteis e públicos, visando a fortalecer e aumentar a potência do Estado (que não significa aqui estritamente República, mas também cada um dos membros que o compõe)” (Medeiros, 2010, s.n). A “boa conduta”, então, é colocada sobre diversos aspectos, como na alimentação, sono e relações sexuais, sendo acompanhada de um perigo caso não cumprida.

O regime deve problematizar a relação com o corpo e desenvolver um modo de viver cujas formas, escolhas e variáveis são determinadas pelo cuidado com o corpo. Esse tipo de cuidado também se baseia no princípio de se buscar a justa medida, evitando assim os excessos e o padecimento do corpo e da alma. [...] A boa gestão do corpo implica, por fim, em escolher com conhecimento de causa o que é bom e o que é mau para ele. Em suma, o regime, enquanto arte de viver, é uma maneira particular de se constituir como um sujeito que tem por seu corpo o cuidado justo, necessário e suficiente. (Medeiros, 2010, s.n)

Considerando que a higienização anda ao lado das normas de ordem, moral e bons costumes, ambas erigidas num contexto de desigualdades sociais como o patriarcado e racismo, interessante notar como que o desenvolvimento ao culto à limpeza é erigido numa sociedade que elege o negro como o sujo, pois, como explica Neuza Santos Souza (2008, p. 29): "o 'Aurélio', por exemplo - para citar apenas um dos nossos mais conceituados dicionários - vincula ao verbete NEGRO os atributos sujo, sujeira, entre dez outros de caráter pejorativo". Entretanto, tal curiosidade não se apresenta como acaso quando lembramos que a higienização, enquanto ação de combate ao perigo de contágio para a sociedade, outrora já fora trabalhada sob a mesma racionalidade que colocava os povos negros como causa de degeneração racial e como ameaça para a população, tendo em vista que a eles eram associados à criminalidade, à imoralidade, ao alcoolismo e às doenças venéreas (Marques, 1994; Souza, 2008).

De resto, seria o corpo, pois, erguido não apenas de moléculas e células, mas também de todo esse construto simbólico permeado por dispositivos de poder -

como a medicina que, com seu discurso médico e sua promessa de cura, também normatiza o “normal”. Como dito anteriormente, o autocuidado estaria dependente de uma forma correta de cuidar de si. A partir daí, a auto vigilância sanitária seria fundamental para evitar comportamentos indevidos que comprometam uma vida saudável - assim como é preciso alimentar-se bem e praticar exercícios físicos, também é preciso se manter limpo e higienizado. Eis que a retórica médica investida junto do capitalismo se torna, portanto, capaz de exercer controle e gerência sobre a vida - sobretudo do corpo menstruante cujas normas sobre seu corpo são dadas sob fins utilitaristas que almejam tanto a *boa reprodução* de seres fortes e saudáveis, úteis ao trabalho, como também o *bom consumo*, ambas finalidades pairando sobre o padrão do que é aceitável.

Sobre o sentimento de desumanização frente a não correspondência aos mandamentos de controle (o “*polimento da imagem*”, segundo Costa), o período de gestação da entrevistada é colocado como momento em que mais se sentiu com baixa autoestima, tendo em vista que o cuidado ao outro pareceu ser a única ação possível, ficando o autocuidado em segundo plano:

Você se sente diferente do... Não é mais... Você se sente como se não fosse mais... Uma perda daquela identidade que você construiu, diante daquelas coisas, né, você era aquela pessoa e durante esse processo da gestação em que eu abri mão de todas... Desse polimento da imagem... Chegou um momento em que vira outra pessoa. Eu cortei o cabelo, pra ter menos trabalho. Cabelo ficou curto. As roupas já não eram mais minhas roupas, né, que tinha o costume de usar. Era a roupa que dava, então... Era um autocuidado que não administrava muito bem. Aí, depois, quando o bebê nasceu, vem todo o cuidado com o bebê, a prioridade é com a criança, então, acaba que perde o autocuidado. (Costa)

É tipo aquela pessoa que não tem aquela rotina e que ela tem que cuidar de outras pessoas né, cuidar da família. Aí acaba muito abrindo mão disso. Como eu disse agora, já passou a fase da gestação, aí eu tô voltando ... Resgatando aquela identidade... Eu resgatei um pouquinho daquele autocuidado que eu tinha deixado pra lá porque eu tinha que priorizar a família. (Costa)

Assim, na sobrecarga de tarefas durante período gestacional é somada a quebra da autoestima decorrente do não acompanhamento das normativas de estética socialmente cobradas, implicando essa não-correspondência na sensação de ter sua humanidade prejudicada. Descreve a entrevistada que, em sua gestação,

parou de cumprir com alguns dos requisitos *obrigatórios* para ser enxergado como humano - segundo sua perspectiva: *manter-se magra, com cabelos alisados, as unhas em gel, a depilação em dia e em uso de alguns cremes faciais: "Tudo isso eu deixei na gestação. [...] E tem gente que diz assim: 'Fulana depois que teve bebê tá desleixada'"* (Costa). Assim, a ação do autocuidado é desempenhada para acompanhar a *ditadura da beleza* (Novaes, 2011) que estipula o que é aceitável, pois quando não praticada corre-se o risco de ter sua imagem afetada perante a coletividade - sendo visto, a exemplo, como alguém que não se esforça.

A entrevistada, ao ser perguntada sobre autocuidado na menstruação, inconscientemente faz uma repetição dos mandamentos da biopolítica, mostrando as prescrições sobre a forma que seria *correta* de se menstruar:

o absorvente tem um gel... Você tem um controle de horário... De trocar. Se eu não tô enganada, é de 3 em 3 horas... O absorvente não pode passar de 3 horas. E ele traz a segurança que o pano não traz, né? (Costa)

O *correto*, nesse caso, é que o uso do item seja acompanhado de um controle de horário, cuja "sugestão" é colocada no imperativo ("*não pode passar de 3 horas*"). Ainda, o "*traz a segurança que o pano não traz*" possui um sentido que poderia ser compreendido por "não deixa vazar, diferentemente o pano" - aqui, uma comparação sobre outra prática que seria inferiorizada por não prometer maior sigilo e discrição, o que reforça ainda mais a interpretação social de que a mancha menstrual seria inapropriada, polêmica e constrangedora. Assim, o que aparenta ser uma prática de cuidado realizada para si próprio esconde, na verdade, o domínio exercido pelo Outro diante do seu poder de estimular e manter determinados comportamentos.

Ao narrar que, na adolescência, recebia de sua mãe apenas um pacote de absorventes por mês devido a suas condições financeiras, a entrevistada demonstra que, dos mandamentos socialmente construídos, há aqueles que conseguem cumprí-los e outros não - havendo esforço desses últimos para driblar a falta e conseguir a mesma imagem que o uso do item *correto* proporcionaria:

E aí, quando acabava o pacote? Ia fazer o quê? Então, não dava, eu chegava a passar mais de 3 horas com um, pra render. (Costa)

Já aconteceu, como eu tinha dito, de a minha mãe comprar 1 pacote e o pacote não dar, e quando tá nos últimos dias, de eu colocar uma toalhinha e ir pra escola. (Costa)

Em seguida, de forma semelhante a outros entrevistados, Costa coloca o item do absorvente como indispensável à liberdade *da mulher*, tanto para transitar no meio social quanto para agir nele. Além disso, ela também insere um critério para se menstruar com dignidade: ter um absorvente de qualidade:

Hoje em dia a mulher precisa da mobilidade e o absorvente... Se você não tiver um absorvente de qualidade, como é que você vai fazer suas práticas do dia-a-dia? Até o básico mesmo... Organizar uma casa, essas coisas. Não tem outra forma. E se você não tem um absorvente, você usa o quê? (Costa)

Em tom de comparação, sua fala "*Tinha que comprar um de menos [...] comprar bem mais baratinho*", além de evidenciar a existência da distribuição desigual de recursos, também expressa que o "*de menos*" se localiza numa linha abaixo do desejável. Torna-se relevante, portanto, o momento de escolha do produto, no qual quanto melhor a qualidade maior o sentimento de *proteção*. Sobre essa proteção compreendida como *capacidade de deixar o sangue menstrual escondido*:

o absorvente, por não ser de uma qualidadezinha melhor, fica o **medo de passar**. Você se sente constrangido, até porque a cultura naquele tempo - talvez hoje ainda - mas a cultura naquele tempo era todo um mistério. Se não era mocinha, se já era mocinha. Então, a menina já **se sente exposta** quando alguém já sabe. Quando começa o ciclo, a gente se sente exposto... De acabar passando e **alguém ficar sabendo**. (Costa)

Ao usar a palavra *exposto*, a entrevistada traz sua preocupação em ser vista, julgada e alçada à posição de quem foge ao "normal". Devido à compreensão de que o absorvente mais barato não protege o suficiente, havendo maior exposição de ser notado como atípico, presente a sensação de menor liberdade para a mobilidade que só um absorvente de qualidade promete proporcionar.

Imagine a pessoa que não tem condição de comprar um absorvente e ainda tem um problema de saúde que causa uma menstruação enorme. [...] Teve um dia que eu comprei fralda de bebê [...] a situação é que você não tem o acesso pra comprar. [...] A gente

sempre tem vontade de comprar noturno, só que o noturno, além de ser mais caro, vem menos no pacote. É, só vem 8. Eu acho que é um absurdo, porque não dá. (Costa)

Pelo tom de frustração em seu relato - semelhante ao relato de Carvalho em *“Às vezes eu me sentia inferior às minhas amigas da minha idade, porque elas tinham recursos para comprar e eu não tinha.”* - visualizamos a dificuldade de acesso a esses itens de qualidade, principalmente ao lembrar que o seu alto fluxo menstrual demandaria um absorvente noturno, item de custo mais elevado se comparado com os outros. Sob a lógica do mercado de que quem tem mais dinheiro compra o melhor (Carneiro, 1995), configura-se como falsa a liberdade pelo mero uso de um absorvente, anteriormente mencionada pela entrevistada, uma vez ausentes as opções de escolha devido a questão socioeconômica.

A subjetividade, tal como o corpo, também seria domesticada, tendo em vista que supostas necessidades são inseridas e apreendidas, docilizando-o para ser consumidor submisso à norma (Borges, 2020; Castiel, 2015). Dos vários dispositivos em que transita o poder, “tais corpos são treinados a compreender a vida como um exercício constante que visa primordialmente à movimentação do mercado” (Oliveira e Tavares, 2018, p. 162). Tendo em vista que, além de medicalizado, o autocuidado também se encontra mercantilizado, tentativas de mudar a si próprio também são feitas como modo de adaptar-se ao mundo que reconhece o “bom consumidor” (Bauman, 2005; Borges, 2020; Santos, 1997).

Aquilo que lhe agrada quase nunca lhe é acessível, pois para além do fator “qualidade”, também concorre o fator “preço”. Na fala da entrevistada dos Santos, por exemplo, encontramos a consciência de que o estilo do sujeito - ou a ausência deste - é determinado pela sua capacidade de ser consumidor.

Agora vai depender das condições. Se você tem um poder aquisitivo maior, você quer naquele nível né, que é coisa mais cara. Agora, se você tem um poder aquisitivo menor, você quer um produto mais em conta. (dos Santos)

Olhe, meu estilo é assim, meu estilo é o meu bolso. Se eu vejo que o meu bolso dá aquela roupa, eu compro. Se eu também vejo que não dá, eu também não compro. Eu vou mais pelo bonito e também pelo preço. (dos Santos)

O modo com que estas entrevistadas se apresentam ao mundo, à vista disso, é apenas a forma que lhe permitem ser. Da escassez em não poder *ter* surge a incompletude por ser aquilo que não se deseja ser, uma vez que conta com recursos limitados para adotar qualquer identidade que queira (Bauman, 2005; Wermuth e Assis, 2017).

O peso da dificuldade em seguir a performance normativa recai na sua autoestima, principalmente quando se leva em conta, também, que suas características físicas naturais são socialmente estigmatizadas e que há dificuldades de alterá-las. Isso fica demonstrado quando a entrevistada Costa relata das constantes tentativas em mudar a textura do fio dos cabelos para torná-los lisos, havendo nesse percurso renúncias para garantir este enquadramento:

Era bem difícil ter dinheiro pra selagem. Em casa eu tinha medo de fazer, mas ir pro salão... Era, tipo, coisa de ano mesmo. Deixava de comprar roupa, abria mão de lazer pra deixar aquele dinheiro. [...] Porque pra mim valia, no momento, o sacrifício de abrir mão daquelas coisas... Valia a pena. (Costa)

Eu trabalhei num restaurante lá no centro de Guarabira, trabalhei uma semana. Quando eu fui receber, acho que ela não me pagou 3 dias. Tipo, me deu dinheiro pra tapiar como se eu fosse criança. Aí liguei pro meu tio que era ...trabalhava com um advogado...Um promotor... Alguma coisa assim. Aí ele me disse "olha, não vá mais não, deixe isso pra lá e vá estudar... Você não precisa dessas coisas não", sendo que eu precisava, né. Minha mãe sendo viúva com 3 crianças e eu queria dinheiro pra quê? Selar cabelo. A vontade de selar o cabelo me tirava do foco de estudar porque eu tinha que trabalhar em padaria... Cuidar de criança... Essas coisas. (Costa)

Analisando a sua autoestima, pode-se observar melhor os efeitos do estigma: aqueles que possuem determinados atributos "normais" tendem a ter um autoconceito positivo de si; e aqueles que possuem atributos tidos por negativos, tendem pela baixa autoestima, com avaliação de si acompanhados de sentimento negativo.

Era como se, quando eu não tivesse com a selagem... Quando eu não tivesse com a raiz do cabelo baixa era como se eu não fosse eu. Eu sentia aquela identidade como se... Uma perda da identidade. Acaba que você se acostuma com o cabelo com química e você... Assim, a sua mentalidade é de que você não é uma pessoa... Eu sentia... Como se eu não tivesse dignidade. Acho que é uma coisa bem profunda. Você passa a depender daquela química de um jeito,

que é como se você não tivesse dignidade. E tipo assim, eu não via que eu era uma pessoa inteligente, que eu tinha a minha beleza... Todas essas qualidades não adiantava se eu não tivesse com o cabelo daquele jeito. Aí, com esse processo de amamentação eu deixei a química, mas foi uma transição forçada. (Costa)

Conta a entrevistada que aos 15 anos de idade começou a alisar o cabelo, não por conta própria, mas por influência de membros da família. É ressaltado por ela que esse desejo presente em sua vida adulta, na verdade, não partiu de si, mas de alguém mais velho e próximo.

Aí chegava a minha tia e disse “teu cabelo tá tão cheio, tão volumoso..., é bom fazer uma selagem”. E a gente é criança, a gente não tá nem aí. Sabe com quê eu alisei meu cabelo? Com *Karol*, um produto pra limpar jóia. Aí tu vê como a criança é influenciável, eu fiquei sentada enquanto minha tia passava *Karol* no meu cabelo - que não tinha nada haver com nada. (Costa)

Tal prática, com o tempo, estabelece-se em sua vida e marca o início de uma dependência ao qual, para supri-la, adere a técnicas danosas à saúde, como o formol: “O que pesava mais pra mim era a exposição ao formol, porque por mais que diga assim “ah, não tem formol”, mas arde tanto nos olhos.” (Costa).

Tem-se, assim, que além do saber médico, as ações de autocuidado também são redefinidas por intermédio da família - nesse caso, reforçando a ideologia dominante ao defender, direta ou indiretamente, a normatividade branca. Trazendo outro exemplo de controle exercido dentro da instituição familiar:

Minha mãe é cabeleireira. Aí a escova no meu cabelo foi desde muito nova. Aí a primeira química para deixar mais lisa era com o intuito de “ah, pra ficar melhor, pra desembaraçar”. Aí quando vi já tava liso, né? E aí teve a questão também do social. No tempo que eu era criança, adolescente, todo mundo tinha esse negócio “ah, porque tem que tá com o cabelo liso, num sei o quê”. E eu ia na onda, né? Aí quando eu resolvi realmente me desvincular, foi quando eu vim pra cá, já com os 21 anos, aí eu passei pelo processo de transição. (Santana)

Amorim, Aléssio e Danfá (2021, p. 12), investigando a construção dos sentidos de identidade em 12 mulheres negras que passaram pela transição capilar, nos trás em uma de suas conclusões algo que dialoga com o que fora narrado por ambas as entrevistadas acima: “Essas mulheres, quando crianças, estavam envoltas

dentro de uma rede de significações (enredamento) que as incitava ao alisamento do cabelo”. Essa rede de significações que instigam o aniquilamento de determinadas características, como o crespo, pode ser compreendida como efeito da polarização já mencionada por Van Dijk (2017) - o “nós-civilizado” e o “outro”, discursivamente demonizados, ambos os lados a estar compondo representações sociais particularizadas, ou seja, representações que partem do ponto de vista de grupos no poder. Por conseguinte, tem-se que a colonialidade do poder (Quijano, 2005), poder mundial colonial, capitalista, eurocentrado, encontra-se vigente mesmo com o fim da colonização, estando a ideia de raça ainda a fazer uma seleção de quem seriam supostamente superiores e inferiores.

4.3 “EU NEM CONSIGO MAIS ME VER SEM A QUÍMICA NO CABELO” (ALVES)

Se na análise, a partir de Moura, mostramos a menstruação enquanto recurso de controle sobre o sujeito menstruante, em Alves podemos apreender o controle do poder dominante sobre aquele que sofre o estigma de raça. Em sua fala acerca da relação com seu próprio corpo e com o corpo social, nos é remetido que o cenário do empobrecimento somado a constantes comparações com o outro admirável traz à tona, na entrevistada, o sentimento de estar espacialmente localizado como um corpo abjeto. Ou seja, demonstra, ela, saber que possui um corpo cuja materialidade é interpretada socialmente como “não importante”, ou corpo cuja existência, para o Outro, não é legítima (Butler, 2002; Butler, 2019), uma vez não se encaixar na imagem ideal. Assim é que, estando imagens idealizadas socialmente colocadas no centro de referência, seus desejos no autocuidado giram em torno da necessidade de sair de uma situação de exclusão para de inclusão, sendo que itens que remetam beleza e sofisticação são compreendidos como passaporte para essa mudança.

Em entrevista com Alves, o entendimento de autocuidado trazido por ela é de um cuidado social que garantiria a inclusão, sobretudo a partir das políticas públicas que contribuem na redução da exclusão: *“Ah, autocuidado é quando a gente chega nos cantos e a gente é bem atendido, seja no posto de saúde, seja na escola, ter aquele cuidado com a merenda, com o fardamento, essas coisas”*. Autocuidado parece ser, em sua definição, não uma prática individual - mas coletiva que projeta para o indivíduo um sentimento de reconhecimento e pertencimento. Da ausência

desse *cuidar social* surge a desmotivação - palavra usada pela entrevistada (“*na falta desses tratamentos assim, a gente se sente desmotivado*”).

Inicialmente, a exclusão que parece pesar em sua memória é a ausência de bens materiais, ao qual podemos compreender enquanto símbolos que lhe agregariam qualidades como beleza e sofisticação:

As vezes quando a gente vai... Vou falar de quando eu era criança. Quando a gente é criança e o pai da gente não pode comprar aquela mochila bonita, aquele sapato bonito pra ir pra escola toda chique, isso aí faz falta né, um caderno chique... Ver seus coleguinha e não poder ter o mesmo. (Alves)

Aqui, o sentimento de inferioridade surge a partir da comparação; além disso, a essencialidade, para ela, giraria em torno daquilo que lhe garantiria a aproximação com o outro que transpassa uma imagem de indivíduo admirável.

Neste caminho, o absorvente higiênico também se expressaria como item de sofisticação, sobretudo quando comparado com pedaços de pano, algo compreendido por ela como desagradável: “*No meu caso, graças a Deus, eu sempre usei o absorvente. Já eu, quando era criança, já vi a minha mãe não tendo dinheiro pra comprar e usando os pano*” (Alves).

Quando ausente, o item de desejo gera a segregação - seja numa autoexclusão movida pela falta de confiança para interagir com os demais, seja numa exclusão social decorrente da falta de solidariedade e do estigma de que *quem não tem é imperfeito*. Sobre a autoexclusão gerada pela falta do absorvente, um exemplo ocorre quando o aluno deixa de frequentar as aulas, o que pode prejudicar seu rendimento e, até mesmo, motivar o cancelamento/trancamento de matrícula, ou abandono escolar, o que se compreende por evasão escolar - situação advinda de fatores que dificultam a permanência do estudante na instituição de ensino. A respeito disso:

Já cheguei a faltar algum dia de aula porque não tinha absorvente. É, e é chato, né. [...] Então... Eu tava fazendo a quinta série, quando a minha menstruação já tinha chegado, só que eu não tinha aquele cuidado com a data, e eu estava na aula e de repente eu sujei a minha roupa... A carteira... E meus colega virão. Eu fiquei com vergonha e no outro dia nem fui pra escola. [...] Um coleguinha mais próxima de mim, que viu, ficou com resenha. (Alves)

Outra entrevistada confirma esse pensamento que muitas pessoas menstruantes, em situação de precariedade, têm: *“Imagina na sala de aula acontecesse algo...então, isso... acho que pra voltar pra escola era até difícil, muito difícil.[...] Muitas vezes deixava até de sair de casa por conta disso.”* (Moura).

Sobre a essencialidade que a entrevistada Alves visualiza no absorvente, eis que sua aquisição, em determinados momentos, ganha prioridade em outras compras, como de itens alimentícios:

O absorvente, ele é fundamental porque não é uma opção da gente. Todo mês a gente tem que menstruar, e nem todo mês a gente tem o dinheiro pra comprar esse absorvente. Então se a gente não tem o dinheiro, a gente tem que tirar de algum alimento pra poder comprar. (Alves)

Acerca da visão de que o absorvente parece ser o único item possível para se menstruar com dignidade -, uma outra entrevistada, Carvalho, inclui um certo fator que ressaltaria sua indispensabilidade ao fazer comparação com outra forma de contenção tida como simples (o pano). Tal fator citado seria a não contração de algum tipo de infecção vaginal:

Para mim é essencial porque... Para a gente usar outro absorvente, para a gente lavar, como pano, na época o povo usava pano, aquilo ali para lavar, para quem não tem recurso fica difícil. Como é que vai limpar? Vai gerar o quê? Uma infecção, se não for bem lavado. E o absorvente não, você vai usar, enrolar e o lixo. É, vai para o lixo, é descartável, né? Porque é melhor você fazer assim... não é certo, não é certo, né? por conta do meio ambiente, não é certo. É, tem muita dificuldade. Mas também se for pra usar outro tipo como pano, que eu já falei, aí vai lavar e se você não vai lavar, fazer a limpeza direito, aí vai adquirir uma infecção. E pra cuidar da infecção, sem ter condições? (Carvalho)

Abrimos um parêntese, portanto, para, sob essa nova ótica trazida por Carvalho, analisar esse discurso que reforça a essencialidade ao absorvente descartável, uma vez terem sido identificados três pontos que parecem relevantes aqui mencionar. Primeiro, ao tempo em que demonstra insegurança frente à possibilidade de ter acesso à água encanada e acesso eficiente à saúde sexual e reprodutiva, a narrativa acima se constrói em torno da ausência do Estado em garantir que este sujeito menstruante em situação de vulnerabilidade social e econômica tenha a possibilidade de ter garantido direitos fundamentais como água,

saneamento básico, bem como de receber orientações e devidos cuidados no que tange a saúde do sistema reprodutivo - mostrando o quanto que o corpo representativo de transgressões é sacrificável (Carneiro, 2023; Girard, 1990; Foucault, 2001; Mbembe, 2018; Sémelin, 2005).

Segundamente, seu texto mira em não acolher o uso do pano que se encontra em polo antagônico ao absorvente: se o pano remete ao risco de infecção, o absorvente é o oposto disso, representando ser símbolo de maior esterilização. Tal crença polarizada exclui ou omite a informação de que os próprios absorventes higiênicos também tem essa capacidade infecciosa, principalmente se considerarmos suas composições químicas não respiráveis que podem causar alergia, e que seu uso diário, ao prejudicar a oxigenação e ventilação da região íntima, podem igualmente provocar infecções pela proliferação de fungos e bactérias.

Por último, a essencialidade do absorvente é construída ao mesmo tempo em que se reconhece as consequências negativas desse uso para o meio ambiente. O absorvente, sendo 90% de sua composição formada por polímeros plásticos derivados do petróleo, seu descarte em lixões e aterros sanitários ocorre em grandes quantidades e sob um tempo elevado para se decompor - aproximadamente 400 anos. Mesmo diante dos prejuízos ambientais decorrentes pelo uso de petróleo, celulose e algodão que acompanham sua confecção, a percepção que predomina é de que “o que é sustentável não é prático”, logo, rejeitado. O pensamento global de tornar essencial algo que prejudica o meio ambiente parece ilustrar o que fala Malcon Ferdinand em *Uma ecologia decolonial*, onde disserta que a abolição da escravidão foi apartada de todo e qualquer diálogo com a ecologia.

Numa simples síntese desse pensamento do autor, tem-se que a escravidão se materializou como processo que trouxe consigo não só práticas de colonialidade sobre o corpo, mas também sobre o ecossistema, havendo, entretanto, a separação da crítica ambiental com a antiescravagista no decorrer do tempo. Desse modo, a inexistência de aliança entre os dois movimentos, contribuiu na perpetuação dessa lógica colonial presente na relação entre homem e meio ambiente (Ferdinand, 2022).

4.3.1 Normificando a imagem de si

Vimos em Alves que a sua situação de precariedade menstrual está presente pelo acesso nem sempre fácil ao absorvente, tendo em vista o relato de deixar de comprar outra coisa, como comida, para poder ter o poder de compra ao item. Diante disso, decorrem consequências como a autoexclusão em determinados espaços, como a escola e até mesmo, considerando a ausência de água e de saúde básica, o maior risco de contrair infecção, seja pelo uso de pano como contenção, seja pelo uso prolongado do absorvente.

Acerca do autocuidado em geral, a essencialidade está no uso de símbolos valorizados na cultura predominante, no caso, cultura da normatividade branca. A busca por tais símbolos teriam como fim maior aumentar a autoestima, bem como deixar de ser abjeto, pois o fetiche do branco parte da compreensão de que o reconhecimento viria apenas por meio da assimilação dos valores da branquitude (Fanon, 2008; Sousa, 1983).

Incluindo-se a forma com que o sujeito lida ou gostaria de lidar com sua menstruação, a essencialidade dentro do autocuidado parece estar intimamente relacionada com o que seria necessário para ser bem visto pelo olhar do outro. A aparência se torna importante não só para agradar a si mesmo, mas também ao outro - sobretudo a quem segue as referências do padrão-normal. A partir disso, a presença ou não de determinados itens passam a influir na autoestima do indivíduo. Acerca da relação entre essa preocupação com a imagem e a autoestima, tem-se o seguinte trecho da entrevistada:

Quando eu era mais nova - até hoje às condições tão pouca, mas antigamente era pior eu -, eu só tinha uma roupa para ir no ano inteiro para escola e quando tinha um aniversário, uma festinha, ou ia para qualquer viagem, só tinha outra roupa também. E isso me deixava um pouco triste, afetava minha autoestima, porque todo mundo já conhecia minha roupa, e meu sapato. (Alves)

Na imagem do padrão ideal, eis que se encontram elementos que remetem tanto a classe quanto a raça: Alves verbaliza que sempre se considerou parda. Perguntada se já sentiu dificuldade em reconhecer-se como tal, traz como resposta: *"não, já senti vergonha de não saber se realmente a minha cor é parda ou negra. E se fosse negra, eu teria um pouco de receio sim"*. Após pedido para explicar melhor sua fala, ela afirma:

Tipo, eu sempre falo que sou parda, mas eu nunca tive a certeza se minha cor é parda ou não, e se tem algum teste que se faz para saber se é negra. Então, pra falar que é parda eu sempre tive liberdade. Agora, se fosse... Se eu descobrisse em algum teste que a cor não é parda e que me enquadro dentro dos negros, talvez eu sentiria vergonha, porque desde criança a gente vê o negro como uma coisa feia e ruim né? Nunca a gente vê uma paqueta da Xuxa sendo uma pessoa negra ou até parda, era sempre loirinha. O pessoal sempre se fascinou pelo lado loiro, né? (Alves)

Também, com fios alisados, Alves possui uma nítida dificuldade em nomear o tipo do seu cabelo de origem, talvez por haver vergonha em reconhecer que seu liso não é natural. O crespo, para ela, aparenta ser indesejável - e reconhecer-se com essa característica lhe afastaria da imagem que procurou construir por meio dos alisamentos. Há dificuldade em verbalizar seu cabelo como crespo, assim substituindo a palavra por outra "menos enegrecida", como *enroladinho* ("ele é cacheado. Ele é bem cacheadinho, bem ondulado, enroladinho").

Para a entrevistada, alisar é se sentir mais bonita, mais à vontade, e possuir mais praticidade: "Ah, eu me sinto muito bonita, depois que eu faço alisamento eu me sinto mais à vontade para pentear, para lavar, é tudo mais prático. É por isso que eu aliso" (Alves). Suas características naturais tornam-se repudiadas por fazê-la se sentir sob uma aparência desagradável, pois quando perguntada sobre o que sente quando não alisa os cabelos, responde: "Eu me sinto meia velha, mais velha, mais feia" (Alves). O seu cabelo crespo é admirado apenas na questão com a qual consegue ser alisado com facilidade: "ele se dá com qualquer uma química" (Alves). Perguntada se assumiria seu cabelo natural, responde: "não consigo", deixando transparecer que tal ato exigiria tamanho esforço diante dos estigmas.

Seu discurso subjetivo a nível *micro* (discurso que parte de uma situação específica) está interligado a um discurso *macro* (discurso hegemônico que reproduz em larga escala o racismo, por exemplo) - e é nessa interação (discurso, sociedade e cognição) que identidades se moldam para corresponder àquilo que é valorizado naquela dada cultura. De acordo com Goffman (2008), diferentemente da *normalização* que indica um traço já aceito por dada cultura, o processo de *normificação* seria o esforço que o estigmatizado tem para se apresentar como uma pessoa comum. "De acordo com esse processo, os estigmatizados podem se esforçar para se apresentarem como uma pessoa comum, já que o fato de ser normal possibilita a obtenção de gratificações" (Coelho, 2009, p. 573).

Uma aparência ou comportamento traduz para a sociedade uma determinada valoração - sendo ela positiva se for de encontro com as expectativas normativas. Numa cultura que enaltece a branquitude, a mera distinção constrói estigmas e provoca suspeitas. Assim, a deterioração da identidade do indivíduo desacreditado é motivada, por nele ser gerado o anseio de não ser mais visto como sujeito sem valor. Alguns comportamentos/símbolos, portanto, teriam como finalidade a restauração ou manutenção da normalidade. Adquirir alguns signos implica na “adoção dos comportamentos esperados e desejados pelos membros de uma dada sociedade” (Coelho, 2009, p. 569).

Como consequência, frente a necessidade de reverter sua condição de estigmatizado, sua identidade se deteriora. Ou seja, considerando que o social preza pelo padrão estabelecido pelos detentores do poder, sua individualidade é modificada para conviver com os outros (Siqueira e Cardoso, 2011).

Alisando os cabelos desde os 11 anos de idade, com regularidade aproximada de a cada três meses, em Alves há uma forte dependência à química alisadora, reconhecendo ela que não se vê assumindo seu cabelo natural. No mais, ao mencionar seu trabalho enquanto esteticista, usa de palavras que ilustram a apreciação à branquitude cultivada no imaginário social: *“eu acho super **normal**. Eu não sei se é porque eu também trabalho com essas coisas, né? Então, assim, eu **adoro** fazer alisamento não só no meu cabelo, mas no cabelo de outras pessoas também. É uma área da estética que eu sou **fascinada**”* (Alves).

Ao longo da entrevista, Alves reforça que sua preferência pelo liso se trata de uma opinião individual - algo semelhante colocado por dos Santos em *“O que eu acho bonito numa pessoa, outras acham feio. E está tudo bem”*. Entretanto, existe uma facilidade com que o preconceito pode ser confundido com o direito de ter e expressar opinião. Discursos como esses são perigosos por tentar normalizar agressões, desconsiderando que o feio e o belo são construções histórico-culturais e que, na visão hegemônica, privilegia a normatividade branca e inferioriza os que se apresentam como desvios - entendendo por desvio como “tudo aquilo que se coloca ao não esperado, aquilo que não é vigente ou corriqueiro.” (Dantas Lemos, 2022, p. 5).

Não se pode olvidar que o ato de alisar quase sempre parte do incômodo e desconforto consigo mesmo devido a alguns discursos que difundem o cabelo crespo como “trabalhoso e ruim”. Desta forma, o uso da química alisadora estaria a

indicar tentativa de aniquilamento desse traço cuja característica é de não-belo e não-idealizado (Fanon, 2008; Goffman, 2008; Piza, 1995; Sousa, 1983). Nesta *gestão da impressão* (Goffman, 2008), ou seja, tentativa de esconder o “defeito” como ato de proteção contra estigmas, o alisamento se apresenta enquanto símbolo *desidentificador* - aquilo que transforma uma origem sob o objetivo de alcançar prestígio, pois, num contexto onde são compartilhados a ideia de supremacia da branquitude, o cabelo liso traz a informação social de valor positivo, do mesmo modo que o cabelo crespo transmite a informação social de inferioridade (Goffman, 2008; Santos, 2010).

Apreendemos em Alves, portanto, um conflito entre a sua *identidade virtual e real*. Sobre tais conceitos trabalhados por Goffman, se a *identidade social real* se refere a quem o sujeito realmente é, a *identidade social virtual* é a imagem que a sociedade vê nele sob seus critérios de exigência. Aí, a personalidade e moral do indivíduo passa a ser previamente julgada tendo em vista representações depreciativas colocadas no imaginário (bell hooks, 2019; Collins, 2019; Piza, 1995; Souza, 2018). Essas imagens, então, seriam introjetadas no sujeito estigmatizado, que, consciente ou inconscientemente, passa a ter o desejo de se enquadrar nas normas daquele que o estigmatiza (Becker, 2004; Gastaldo, 2008; Grosfoguel, 2016; Oliveira, 2018).

Considerando que a aparência importa, alguns símbolos são essenciais, sobretudo os que representam o belo na normatividade branca. Assim, na visão dos estigmatizados, necessário a *gestão da impressão*, ou seja, tentativa de esconder traços estigmatizados para se misturar. Visualiza-se, assim, o controle do poder dominante, tendo em vista ser este grupo quem dá força aos estigmas para que suas normas e privilégios vigorem, pois como explicam Siqueira e Cardoso (2011, p. 104), o "estigma dá uma demarcação de quem exerce o poder sobre o outro". Assim, integrado nas regras, normas, hábitos, rotinas e nos consensos, e associado na política, nas mídias, educação, ciência, leis, etc., o poder dos grupos hegemônicos formam um conjunto de informações que passam a compor o plano de fundo da vida cotidiana das “massas” (Van Dijk, 2017).

4.4 “A APARÊNCIA É TUDO” (SOARES)

Mais uma vez, percebemos que nas necessidades para o autocuidado, muito se encontra presente a ideia de superioridade da branquitude. No cenário de pobreza menstrual, vivido por Soares, ocasionado pela falta de absorvente, não visualizamos a mesma vulnerabilidade narrada pelos entrevistados anteriormente mencionados, uma vez que, para ela, o item não é essencial e facilmente substituível por pedaços de pano - conforme será trazido posteriormente. Todavia, embora não se deixe ser regulada pelo item absorvente, ainda existem outras normativas dentro das práticas de autocuidado que prejudicam, na entrevistada, o sentimento de que sua existência seja plenamente reconhecida. Assim, a sua vulnerabilidade existe, como existe para os outros entrevistados, pela materialidade limitada que é dada ao seu corpo em razão de um conjunto de normatividade que gira em torno do pensamento de que a aparência é um marco divisor entre vidas que importam e vidas que não importam.

Definindo-se como *morena*, perguntada sobre se já teve vergonha de sua cor em algum momento, a entrevistada expressa: "*Não, eu amo a minha cor*". A fim de perceber o entendimento que a entrevistada tem da cor morena, lhe é feita a pergunta sobre se acha que o moreno estaria mais próximo do branco ou do negro, ao qual responde: "*do branco*". Sua subjetividade, porém, expressa a crença de que se o moreno encontra-se mais perto do branco, justifica-se, assim, a recusa em se afirmar enquanto negro. A mensagem presente em seu discurso acaba sendo reducionista por fazer uma nítida separação entre moreno/pardo com o preto - aparentemente, este último, o "único e verdadeiro negro" pelo imaginário.

Convém mencionar que outros entrevistados, também na tentativa de definir quem é o negro, colocam explicações que diferenciam moreno do negro - em alguns desses discursos havendo a suposição de ordem no qual o branco e o negro são dois extremos e o moreno se encontrar ao meio: "*O moreno escuro tem uma cor que já chega perto do negro né. Mas não é negro.*" (dos Santos).

A serviço do dominador, o poder nem sempre ocorre de forma óbvia, visto que quase nunca o percebe nas pequenas ações da vida cotidiana - como o racismo e o sexismo (Van Dijk, 2017). O discurso anteriormente citado por dos Santos, a exemplo, indica uma visão dos detentores de poder e a relação de dominação que estes procuram exercer de um grupo sobre o outro: a lógica eugenista à brasileira de que a separação proposital da classificação entre pretos e pardos impediria a imagem de um país majoritariamente negro.

Seria a miscigenação um dos projetos de branqueamento que objetiva tornar a população cada vez mais “mais branca e menos negra”, numa eugenia à brasileira já defendida por João Batista Lacerda no Congresso Internacional das Raças em Londres. De modo semelhante a pintura de Modesto Brocos em “A Redenção de Cam”, o projeto de branquitude vai buscando ganhar êxito à medida em que o *mestiço* cumpre seu papel transitório de fazer os pretos desaparecerem.

Embora coloque sua cor próxima do branco, a entrevistada Soares tem a consciência de que a ele não se iguala - afinal, seria o “inteiramente” branco quem está a ocupar o topo da pirâmide social. A fala de Soares que nos remete tal interpretação é seu relato de, em algumas situações, ser subjugada por sua cor através dos familiares de seu marido, cuja descrição que faz deles é: “*Todos são brancos.. Todos. Não tem nenhum moreno da minha cor*” (Soares). Também, perguntada sobre seu entendimento acerca do racismo, ela reconhece a sua existência se colocando como exemplo para expressar a veracidade dessa realidade:

(o racismo) Existe. Existe porque eu já passei. Meu marido é loiro. Começando pela família dele. Foi num foi é escutando piadinha. No dia do meu casamento mesmo, minha sogra olhou pra mim e disse “com tanta mulher branca que fulano namorou foi casar justo com uma dessa cor”. Logo no dia do meu casamento. Tiveram sempre preferência pela minha filha do meio que é branca, a minha mais velha e o meu mais novo não é. Preferência. Sempre ouvi muita coisa. Dentro da família. Fora não, eu digo dentro da família. (Soares)

Após a entrevista, ao ser desligado o gravador, Soares conta que a avó paterna branca de seus filhos falou para para sua filha do meio, em tom de elogio, que ela teve sorte por nascer com uma cor privilegiada - ao mesmo tempo em que ignorava sua outra neta não branca. Aqui, a vida torna-se precária porque o indivíduo perde ao ser dada a *preferência* e o *privilégio* a um outro, ou seja, a vantagem que é oferecida apenas a um indivíduo ou grupo é dada em detrimento a outro/outros, vivendo esses com recursos sociais escassos, como força, dinheiro, estatuto, fama, conhecimento, informação, amor, oportunidades, etc.

Acerca dos privilégios da branquitude, Beatriz Nascimento (2019) cita como exemplo a facilidade de grupos de cores mais claras de serem selecionados para ocuparem cargos de domínio social, em contraste com pessoas negras que ocupam

funções semelhantes ao que ocupavam na sociedade colonial - principalmente se considerarmos que o acesso educação como passagem para a ascensão social é mais limitado e permeado por dificuldades para essas pessoas.

Eis que essas vulnerabilidades ao qual está sujeito está exposto não são reconhecidas, o que contribui para perpetuar da insensibilidade frente ao sofrimento de uns e a anulação da capacidade de comoção geral (Neto e Santos, 2021). Sobre essa precariedade que ocorre junto à exclusão das ininteligíveis, Butler (2019) fala em uma *distribuição diferencial de reconhecimento* para mencionar que não são todas as pessoas consideradas dignas de visibilidade, nem consideradas merecedoras de cuidado e proteção.

Perguntada sobre o que entende por autocuidado, Soares responde: "*Autocuidado é cuidar de si próprio, amar a si próprio. Que a gente, primeiro de tudo, tem que se amar, né. E cuidar da aparência física também né*". A conjunção "e" em sua fala se insere em um sentido de adição, como se um ("*amar a si próprio*") não existisse sem o outro ("*cuidar da aparência*").

Perguntada sobre como se sentiria diante da ausência do que ela entende por autocuidado, sua resposta é: "*Triste, né, porque a aparência é tudo*". Esse discurso seria propagado em função de que a aparência é determinante para estipular a posição social, pois seria uma ponte, vendida nas mídias de massa, para o alcance de reconhecimento - o que por outro lado reproduz desigualdades por não ser os recursos para tal igualmente distribuído a todos.

Compreende-se que essa super valorização da aparência ocorre diante de um contexto onde o corpo é lido com base num conjunto de símbolos, e sendo um corpo não branco, esses símbolos se configuram em estigmas que o confinam em rótulos de valores pejorativos:

O meu ex-namorado ele tem tipo, umas tatuagens no rosto, sabe? E aí eu sempre, tipo, tratei ele normal e tudo mais, só que eu percebi que, por exemplo, a gente no mesmo momento que ia pedir um Uber, quando eu pedia, muitas pessoas aceitavam. Quando era ele, ninguém. Aí isso começou a gerar um desconforto entre a gente, que não só isso, várias coisas, assim, que por exemplo, que viam a imagem dele, né, e tals, aí já pré-julgava, não aceitava. E isso foi a maior prova, assim, que eu tive de que, infelizmente, muitas pessoas são discriminadas por causa de aparência e tal, inclusive, ele falava que ele tinha que ter um esforço mais redobrado, assim, para poder mostrar tranquilidade, demonstrar tranquilidade para as pessoas. E isso eu acho um pouco chato. (Santana)

Eu me lembro de duas vezes ter entrado em uma loja, uma eu era adolescente ainda. Eu não sei se é porque eu entrei com mais duas amigas, mas a voz da dona da loja foi... ela se dirigiu para funcionária dela e disse assim: "presta atenção, fica de olho, porque quando entra de turminha tu já sabe". Então, assim, eu não sei se ela tava se referindo porque eu entrei com mais duas amigas ou... Alí era um preconceito também, porque as minhas amigas era quase da minha cor também. (Alves)

No autocuidado, a imagem importa, pois imprescindível para ser bem visto. Nesse cuidado, essenciais seriam produtos para a aparência mais diferenciados e mais específicos, mostrando a dinâmica de exclusão e inclusão no autocuidado mercantilizado.

Além de questões que remetem à saúde, a aparência do cabelo da entrevistada Soares parece ser um ponto a lhe gerar considerável preocupação - principalmente por não possuir meios para suprir certa carência ("*Não é fácil né. Fica triste*"). Visualizamos isso quando feita a pergunta sobre o que seria necessário para seu autocuidado, ao qual responde:

um dentista bom, que nem aconteceu comigo agora, - minha obturação caiu, e a pessoa que não tem acesso a essas coisas, que é baixa renda... Cuidaria melhor do meu cabelo, principalmente agora que tá ficando branco, então um cuidado mais diferenciado, shampoo específico. (Soares)

Ao responder ter começado a alisar o cabelo aos 17 anos, Soares demonstra o sentimento de satisfação no momento pós química (sentia-se "*Bem, maravilhosamente bem*"), o que talvez se deva por o alisamento significar um mecanismo de ocultamento de "inferioridade" (Gonzalez e Hasenbalg, 1982, p.54). Ao dizer que sentia-se "*maravilhosamente bem*", sua fala poderia indicar o quanto que comportamentos e ações são influenciadas e controladas pelo discurso da normatividade branca. Através exclusão do crespo na imagem "ideal e desejável", o poder se revela como uma instância política que os sujeitos praticam, em práticas discursivas situadas, para impor certas restrições. Ao ressaltar um efeito positivo em adquirir traço da branquitude, a entrevistada traz a visão do imaginário de que alisar é bom e que beneficia os que o fazem ao proporcionar a sensação de reconhecimento pelo grupo hegemônico.

A preocupação da entrevistada está, de modo semelhante a Alves, no alcance da norma. Se em Butler temos que a ausência de reconhecimento impacta precarizando uma vida, em Goffman temos a tentativa do sujeito em ser reconhecido, por meio da busca em reproduzir e repetir uma imagem construída como ideal, pois sob tal performance restaria a esperança em ser enquadrado como uma vida que importa. Assim, passa a identidade a ser constantemente alterada para se adaptar ao mundo que toma o branco por referência, estando esse processo a significar, segundo Goffman (2008), em sua deterioração.

A aparência que a entrevistada parece considerar é a aparência segundo os moldes da normatividade branca, havendo aí a necessidade de se desterritorializar, entendendo como tal a destruição de qualquer marca natural que a associe a negritude (Bicudo, 2010 *apud* Schechter e Vidal, 2020; Bento, 2022; Santos, 2012; Schucman, 2012; Sousa, 1983; Piza, 1995). Sobre a reprodução da ideologia do branqueamento, Lélia Gonzalez fala do racismo à brasileira que, sob caráter disfarçado, reforça uma suposta superioridade racial e cultural branca: "pessoas negras (pretas ou mulatas, porque dá no mesmo) internalizam tais valores e passam a se negar enquanto tais, de maneira mais ou menos consciente" (1982, p. 54).

Em outras entrevistas, também é possível apreender discursos que indicam, no imaginário, a ideia de superioridade desta branquitude:

Eu já ouvi assim: "aquela menina tem olhos verdes tão bonitos". Aí você olha assim... O que eu tenho haver com isso? Tipo, comparando e inferiorizando os meus olhos castanhos. Aí assim, eu não acho que eu seja inferior, mas eu já fui inferiorizada por outra pessoa. (Costa)

Outro dia, lá no Sopão, chegou uma menina que ela tem um cabelo crespo. Ali é crespo de verdade. Tipo bucha. Vamos falar assim, né? Aí a menina foi, ela entrou. Aí a mulher disse, 'porque que essa negra entrou na frente?' Aí a outra falou: isso é uma macaca'. Eu desejava autoridade ali. Eu ouvi. (Carvalho)

Ela era branca, dos olhos azuis. Linda. (Carvalho)

Nos discursos que colocam a branquitude como portadora de melhor saúde e beleza, o que foge a isso é tido por desviante, figurando como ameaça à organização dessa estrutura dominante. Através de um pacto tácito e não formal implicitamente firmado no cotidiano (Bento, 2022), os privilégios da branquitude se

perpetuam, colocando o branco como o mais bem qualificado. Sobre a ausência de reconhecimento frente a não correspondência à normatividade branca, o corpo negro menstruante sempre assume, aos olhos do social, o papel abjeto.

Segundo Lélia González (1984) mesmo sendo da classe média, esse corpo é visto no cotidiano como a doméstica, a anônima, o burro de carga, a mucama permitica: "Não adianta serem 'educadas' ou estarem 'bem vestidas' [...]. Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos" (Gonzalez, 1984, p. 244).

Referente a relação de autocuidado da entrevistada Soares durante a menstruação, perguntada sobre se considera o absorvente item essencial, sua resposta chama atenção por se diferenciar das outras entrevistadas: "*Sim e não. Pra mim tanto faz ter como não ter. Eu poderia fazer as antigas, como as mulheres faziam antigamente. Então, algum lenço, alguma coisa*".

Relata ela que, ao longo da vida, nem sempre teve acesso ao item, devido ao preço com o qual não podia pagar: "*antigamente era muito difícil. Hoje é mais fácil, né. Mas antigamente era muito difícil, nem sempre tinha*" (Soares). Entretanto, sobre se sentia baixa autoestima diante dessa falta, ela afirma em tom de comparação: "*Não. Mesma coisa do lenço*". Quando perguntada, relata nunca ter faltado a escola ou deixado de ir a outro lugar por estar menstruada e não ter absorvente, momentos esses em que o *lenço* supria o objetivo de conter o sangue menstrual.

A resposta da entrevistada indica que, se para umas, o pano é um método inseguro; para outras, não. Sua fala, portanto, parte de um discurso que resiste a visão predominante de que o uso do absorvente seria a melhor e única forma de se menstruar com dignidade - um discurso que, se comparado com as respostas de outros participantes, não é de fácil aceitação social, pois o que prepondera é a crença no inverso.

Em outras narrativas também podemos visualizar o posicionamento de quem não trata o uso do absorvente como o único meio correto. Há uma afirmação de certeza em dizer que o absorvente é item essencial para a mulher, mas também há o reconhecimento de que não é a única forma, havendo outros modos de ter higiene adequada. Nesses posicionamentos, o item pode ser substituído por outras formas não reconhecidas (como o uso do pano) e que a priorização do absorvente seria dada em virtude de sua facilidade em descartá-lo, assim sendo mais prático.

Convém mencionar que embora transpareça o conhecimento sobre outras formas, esse conhecimento é limitado, havendo certa insegurança em trazer o assunto:

Digamos assim, um paninho, digamos, é.., passado ferro direitinho né. Um paninho - pode ser colorido, pode ser branquinho - é... lavando com água sanitária, desinfetando direitinho, lavando com sabão direitinho, botando pra secar, depois lavando um ferrinho. Agora, claro que o absorvente é melhor, né? Porque você usa e joga fora. (dos Santos)

Tem outras formas também de cuidar desse ciclo menstrual. [...] Depois que, depois quando eu vim pra cá né, depois do tempo... adolescência... fase adulta.. que eu fui descobrir os outros métodos, de tipo, outros tipos de forma de lidar com isso. Não sei se é absorvente que fala... (*dúvida/insegurança em afirmar*). (Santana)

Eu não sei se é tampão que as pessoas usam também, que eu não sei o nome agora, me fugiu. É, tem esse também. É, tem. Eu, do meu conhecimento, só conheço a absorvente e esse que é como um tampãozinho que coloca, né? Que as moças vão pra praia, vão passear nos canto, né? Não tem problema nenhum. Moças e mulheres, né? No geral. (Carvalho)

Entretanto, embora Soares não coloque o absorvente como indispensável por considerar válidas outras formas de contenção, não difere das outras entrevistadas o receio de que o sangue fique à mostra em público. Nesse sentido, há uma concordância com os demais participantes de que isso seria causa de constrangimento e vergonha.

No cenário de pobreza menstrual da entrevistada, em que absorventes nem sempre estiveram disponíveis, não visualizou-se outras vulnerabilidades acerca da relação desta com seu processo menstrual - o que, em parte, talvez se deva ao nervosismo e desconfiança ao longo da entrevista. A entrevistada assume uma postura diversa dos outros entrevistados, por não considerar o absorvente essencial, uma vez cumprir a mesma função do pano, em sua opinião. No entanto, embora considere e use essa outra forma de contenção sem expressar desconforto, ainda assim gira em torno de tudo isso a necessidade de esconder o sangue menstrual, por ser este indicativo de constrangimento e vergonha. Ou seja, embora seu corpo não seja regulado pelo absorvente, ainda continua sendo regulado pela menstruação, um dispositivo com maior amplitude de controle.

CONCLUSÃO

Ser cidadão é mais que ser sujeito de direitos e deveres; é também ter sua presença reconhecida e valorizada no meio social em que está inserido. Entretanto, a própria cidadania é hierarquizada, existindo aqueles que estão no topo (os “cidadãos de bem”) e os que estão na base dessa hierarquia, ou seja, aqueles que são apenas nominalmente cidadãos, mas que são discriminados, uma vez que “a cidadania plena continua sendo privilégio de poucos” (PINTO *et al*, 2012, p. 149). A volta da democracia significou a perda do excesso de autoritarismo na ditadura militar, mas não o desaparecimento de discursos conservadores que repudiam os direitos humanos, associando-os a “direito de bandido” (PINTO *et al*, 2012). Assim é que a era dos direitos divide espaço com a violência institucionalizada que protege o “cidadão de bem”, demonstrando que direitos não são universais, mas apenas para alguns.

A escalada de discursos extremistas, onde o medo é elemento fundamental, é ameaça constante na atualidade, pois, quando os direitos humanos vão engatinhando com vários avanços dentro da democracia, os opressores se veem ameaçados, já que dependem dos oprimidos para se manterem no poder - uma espécie de movimento reacionário ao qual busca a reparação desses avanços. Também, porque cada vez mais há uma naturalização dos discursos de ódio. A norma jurídica, por si só, não é capaz de implementar a efetividade do direito e, por isso, necessário ter uma atuação social a partir do projeto decolonial, uma vez que esse agir implica em adotar uma postura crítica ao pensamento eurocêntrico. A luta contra a linha divisória que separa o conhecimento visível do conhecimento invisível, o civilizado do “bárbaro”, o homem do “animal” é iniciada, antes de tudo, pelo ato de desamarrar, internamente, os nós de dominação introjetados tanto no inconsciente dos opressores, quanto no dos oprimidos.

Podemos interpretar Fanon como um autor chave de um projeto decolonial, entendido como um projeto dedicado a superar as consequências da colonialidade; um projeto de diálogos e alianças entre autores de terceiro mundo na esperança de uma mudança civilizatória. Trabalhando os efeitos psíquicos do colonialismo, Fanon em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* traz um estudo sobre as várias dimensões do racismo e do colonialismo - como a subjetividade do negro no contexto de situação colonial. Em sua obra podemos ver a tratativa da *zona do ser e*

não ser, inclusive a partir de experiências pessoais do próprio autor que vivenciou o racismo anti-negro não somente no exército, mas também nas ruas das cidades francesas. Demonstra ele que a experiência vivida do negro é, sobretudo, dada pelo olhar do branco, pois é o racista que cria o inferiorizado. Ou seja, a representação do negro é construída não por ele mesmo, mas pelo Outro. É este o drama que Fanon observa em *Pele negra, máscaras brancas*: um mundo dominado econômico e politicamente pelos brancos.

A partir das leituras de Fanon podemos afirmar que uma das principais, senão a principal, características de uma sociedade (pós)colonial é o racismo - fenômeno produzido pelo mundo moderno a partir da expansão europeia desde 1492. O racismo colonial é a parte mais visível de uma estrutura de opressão sistematizada contra um povo. Antes do século VI a raça não existia, o que existia era uma discriminação religiosa contra judeus e muçulmanos; isso, entretanto, foi vagarosamente substituído pelo racismo de cor, colocando os negros numa linha abaixo da humanidade. Houve uma transformação da inferioridade das religiões não cristãs (islamismo e judaísmo) na Europa medieval para a inferioridade dos seres humanos praticantes dessas religiões.

A Europa, a partir de um processo político de poder, tornou-se a expressão universal de civilização e o berço de um conhecimento legitimado, observando o mundo a partir de sua própria experiência social e de seus valores morais. A ideia racista preponderante no século XVI era a de “falta de inteligência” dos negros. Colonizou-se, então, não apenas o corpo, mas também a mente. No epistemicídio, a destruição de conhecimentos liga-se à destruição de seres humanos.

Preconceitos atuais são vestígios de toda essa construção histórica, ao mesmo tempo em que revelam conceitos da sociedade ou do grupo humano que o utiliza (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2012, p.11). Caminha, o preconceito, lado a lado (ou até mesmo tem sua origem) com o estereótipo - uma fala simplista e superficial que cria imagem negativa do *outro*. Um exemplo disso seria a “ética policial” pautada na seletividade das ações de policiamentos a estigmatizar populações que seriam “propensas” à criminalidade. “O discurso da estereotipia é um discurso assertivo, imperativo, repetitivo, caricatural. É uma fala arrogante de quem se considera superior” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2012, p. 13).

Preconceitos atuais e “verdades incontestáveis” que perpassam no presente nada mais são que produtos de algo iniciado no passado. Embora a independência

de territórios tenha posto fim ao colonialismo, efeitos político-ideológico do fenômeno da colonização encontram-se presentes em nosso meio, ainda exercendo controle da vida que o sujeito de cor leva naquele meio (onde irá morar, onde irá estudar, onde irá trabalhar, quais os lugares em que não é bem-vindo etc). Esses efeitos são tão brutais que interferem, sobretudo, "no imaginário das sociedades, de forma a tornar-se, em certa medida, componente das individualidades" (FÉLIX, 2020, p. 51). Eis que a absorção desse imaginário discriminatório passa a compor a identidade tanto do opressor, quanto do oprimido, já que este último introjeta uma percepção negativa de si mesmo, reprimindo sua cultura e suas crenças, demonstrando que as relações de poder não se encontram apenas em espaços físicos materializados, mas também na mente. Afinal, a "democracia racial" do Brasil é uma "democracia" que ignora e desvaloriza todo aquele conhecimento que destoa do modelo eurocêntrico.

Espaços são construídos de acordo com aquele que detém o domínio econômico, político e cultural. Só muito recentemente, a partir de 1980, que se começou a pensar as regiões como construção histórica resultante não apenas do poder político e econômico, mas também cultural, assim reconhecendo diferenças locais. Entretanto, ainda é no mito do maravilhoso que cai a decisão se aquela região será visível ou invisível (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2012).

Como se não bastasse o negro ser o defeituoso e abjeto, o feio, o malvado, o ruim e o animal (FANON, 1983), o feminismo negro, sob a rubrica da questão de gênero, dá visibilidade às violações daqueles que são desvalorizados em múltiplas formas e em múltiplos espaços, uma vez que a representação do negro que menstrua, perpassada pelos eixos de poder sobre a raça, classe, gênero e sexualidade, é permeada por estigmas, preconceitos e valorações negativas.

Cada um dos entrevistados responderam a sua maneira sobre como lida com seu corpo durante seu ciclo menstrual, bem como diante de outros momentos que abarcam o autocuidado de modo mais amplo. E nessa intersecção entre raça, classe e gênero, visualizamos o poder regulando corpos, bem como pudemos perceber a precariedade inserida no dia a dia dessas pessoas - sendo essa precariedade marcada pelo não-reconhecimento de suas vulnerabilidades, pela exclusão, desigualdades e sentimento de inferioridade. Mesmo que o capítulo de interpretação de dados não tenha trago de modo individual a análise de cada um dos 8 entrevistados, as informações trazidas por todos foram importantes para ajudar a

compreender uma realidade onde a pobreza menstrual é a ponta do iceberg para essas outras precariedades existentes quando se coloca em questão o autocuidado do corpo negro menstruante.

As respostas à pergunta "o que lhe é necessário para o autocuidado?" foi ponto de partida para traçar uma interpretação do poder dominante agindo em sociedade por meio do controle através na ideia de normal/anormal. As essencialidades muito são colocadas para atender a essa ordem hegemônica, no qual se inclui a normatividade do branco, cujos transgressores fortemente estigmatizados não tem sua vulnerabilidade reconhecida, mas, sim, são abjetificados e deixados para morrer sob a anuência, até mesmo, do próprio Estado.

Diante disto, Fanon (2008, p. 108) visualiza somente uma saída: afirmar-se como negro: "Desde que era impossível livrar-me de um complexo inato, decidi me afirmar como negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer". Se o negro era invisibilizado pelos estereótipos e reduzido ao silêncio e à não-existência, principalmente porque internalizava estes estereótipos, cabia ao negro se afirmar. Esta afirmação, como um ato político, que consistirá em tornar o invisível em visível, significando uma afirmação do corpo negro como uma agência de intervenção política e intelectual.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Ivy de Souza. Biopolítica e racismo ambiental no Brasil: a exclusão ambiental dos cidadãos. **Opinión Jurídica**, Vol. 12, N° 24, pp. 97-100. Julio-Diciembre de 2013. Medellín, Colombia.
- ABREU, M.; LIMA, M. Corpo, Cultura e Subjetividade. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 40, n. spe, ano 2020. p. 1-11.
- ACSELRAD, Henri. **Cartografias sociais, lutas por terra e lutas por território: um guia de leitura**. IPUUR/UFRJ: Rio de Janeiro, 2015.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019. Coleção Feminismos Plurais.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2012.
- ALMEIDA, Tânia Mara Campos. Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo. **Cadernos Pagu**, n. 36, jan/jun de 2011, p. 417-425.
- AMORIM, C. L. R. de; ALÉSSIO, R. L. dos; DANFÁ, Lassana. Mulheres negras e construção de sentidos de identidade na transição capilar. **Psicologia Social**, 33: 2021.
- APPOLINÁRIO, Fabio. **Dicionário de Metodologia Científica**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2011.
- ARBEX, Daniela. **Holocausto brasileiro**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.
- ASSENSIO, Cibele Barbalho & SOARES, Roberta. 2022. "Estigma – Erving Goffman". **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/estigma-erving-goffman>. Acesso em: 25 mar. 2024.
- AURELIANO. Waleska de Araújo. "... e Deus criou a mulher": reconstruindo o corpo feminino na experiência do câncer de mama". *In*: **Estudos Feministas**, vol. 17, n. 1. Florianópolis: UFSC, 2009, p. 49-70. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24327578>. Acesso em: 13 mai. 2023.

BACZKO, B. Imaginação social. *In: Enciclopédia Einaudi. Antropos-Homem.* Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985.

BAUMGARTEN, Nicole Cristine. Menstruapps: da datificação de sujeitos menstruantes à biopolítica de si. **Anais da VIII de Antropologia da Ciência e da Tecnologia.** VIII ReAct, dez 2021.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi.** Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In: CARONE, Iray (org). Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

BENTO. Cida. **Pacto da Branquitude.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BERTIN, E. Sociabilidade negra na São Paulo do séc. XIX. **Cadernos De Pesquisa Do CDHIS**, 23(1), 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/cdhis.v23i1.7720>. Acesso em: 01 abr. 2024.

BETIM, Felipe. "Foram três dias só de porrada": a tortura policial segue com rotina no Rio de Janeiro. **El País**, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-09-18/foram-tres-dias-so-de-porrada-a-tortura-policial-segue-como-rotina-no-rio-de-janeiro.html>. Acesso em: 27 nov. 2022.

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes Raciais de pretos e mulatos em São Paulo.** MAIO, Marcos Chor (Org.). São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010. *Apud SCHECHTER, Rosa Coutinho. VIDAL, Paulo Eduardo Viana. O apagamento de Virgínia Leone Bicudo e seus trabalhos sociológicos. Revista Transversos*, n. 20, Rio de Janeiro, dez. 2020, p. 87-107.

BOCKORNI, BRS; GOMES, AF. A amostragem em snowball (bola de neve) em uma pesquisa qualitativa no campo da administração. **Rev Ciênc Empres UNIPAR**, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.25110/receu.v22i1.8346>. Acesso em: 29 jul. 2023.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. *In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). Geografia cultural: um século.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131

BONFIM, P. R. **A educação no movimento eugênico brasileiro.** 2013. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade São Francisco, Itatiba, 2013.

BORGES, Caroline Amanda. A distopia do cuidado no Brasil opera no corpo das mulheres negras. **Le monde diplomatique Brasil**, 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-distopia-do-cuidado-no-brasil-opera-no-corpo-das-mulheres-negras>. Acesso em: 14 nov. 2023.

BRASIL, Lei nº 14.214, de 6 de outubro de 2021. **Institui o Programa de Proteção e Promoção da Saúde Menstrual**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2021/lei/l14214.htm. Acesso em: 30 de set. 2023.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam** - Os limites discursivos do sexo. São Paulo: Crocodilo Edições, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da Identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BRASIL, Cristina Índio do. Negros são maioria dos mortos em ações policiais em seis estados. **Agência Brasil**, 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-12/negros-sao-maioria-dos-mortos-em-acoes-policiais-em-6-estados>. Acesso em: 27 nov. 2022.

CALIXTO, Lunara Abadia Gonçalves. Símio verossímil: análise do conto “um relatório para uma aademia”, de Franz Kafka. **Revista Estação Literária**: Londrina, Vol. 17, p. 62-72, jul. 2016.

CARDOSO, C. Lourenço. **O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007)**. [Dissertação de mestrado], Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.

CARLOS, Euzeneia. **Movimentos Sociais e Políticas Públicas: Consequências na Política Nacional de Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Dados rev. ciênc. sociais, 2021, vol. 64, n. 4. Disponível em: https://sig-arq.ufpb.br/arquivos/2022032025e71946266949e465e285da8/04-CARLOS_Euzeneia-Movimentos_Sociais_e_Politicas_Pblicas-Consequencias_na_Pol.pdf. Acesso em: 28 nov. 2022.

CARNEIRO, Sueli. *Gênero, raça e ascensão social*. In: **Revista Estudos Feministas**. v.3 n.2, Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. São Paulo: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CASSAB, Latif Antonia; RUSCHEINSKY, Aloísio. Indivíduo e ambiente: a metodologia de pesquisa da história oral. **Biblos**, Rio Grande, 16: 7-24, 2004.

CASTIEL, Luis David. O cuidado de si e a governamentalidade biomédica. *In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, n° 472, ano XV, p. 69-75, 14 set. 2015.

CIAMPA, A. C. **A estória do Severino e a história da Severina**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas. Concepções de normalidade e saúde mental entre infratores presos de uma unidade prisional da cidade do Salvador. **Ciência & Saúde coletiva**, 14 (2), Salvador/BA, p. 567-575.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. - 1ª ed – São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Ana Alice A. SANDENBERG (orgs.). **O feminismo no Brasil: reflexões teóricas e perspectivas**. Salvador: UFBA, 2008.

CUNHA, Letícia. Conheça a história de Nísia Floresta, primeira jornalista feminista do Brasil. **Agência de notícias CEUB**. 2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.uniceub.br/comunicacao/conheca-a-historia-de-nisia-floresta-primeira-jornalista-feminista-do-brasil/>. Acesso em: 26 mar. 2023.

DA COSTA, Marianna Mendes. **O trabalho doméstico e as condições das mulheres negras no Brasil**. Niterói, 2021. Dissertação (mestrado em Serviço Social e Desenvolvimento Regional) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 161 f. 2021. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/22997/Marianna%20Mendes%20-%20Disserta%C3%A7%C3%A3o%20final%20de%20mestrado.%20%281%29%20%281%29%20%282%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 20 abr. 2023.

DANTAS LEMOS, D.; DUARTE DA SILVA MANTUANO, G. Estigma e paradoxo: o desvio e a exclusão em uma Escola Freinet. **Revista Inter-Legere**, [S. l.], v. 5, n. 34, p. c28066, 2022. DOI: 10.21680/1982-1662.2022v5n34ID28066. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/28066>. Acesso em: 25 mar. 2024.

DESLANDES, Suely Ferreira. A construção do Projeto de Pesquisa. *In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.)*. **Pesquisa social: Teoria, método e criatividade**. 21 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

DUBAR, C. Para uma teoria sociológica da identidade. *In: A socialização*. Porto: Porto Editora, 1997.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2000.

ESTUDO MOSTRA. Estudo mostra o mapa da desigualdade da distribuição de terras no Brasil. **IDACE**. Disponível em: <<https://www.idace.ce.gov.br/2020/05/13/estudo-mostra-o-mapa-da-desigualdade-da-distribuicao-de-terras-no-brasil/>>. Acesso em: 29 de março de 2023.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIA, Ederson de; SOUZA, Vera Lúcia Trevisan de. **Sobre o conceito de identidade: apropriações em estudos sobre formação de professores**. V. 15, n. 1. São Paulo: Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional, p. 35-42, 2011.

FAZENDA, Ivani. **Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa**. São Paulo: Papyrus, 1995.

FEIJÓ, Glauco Vaz. ADC, ACN e fontes orais: algumas reflexões sobre interdisciplinaridade e ideologia. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, 15 (2), 2014.

FÉLIX, R. Da colonialidade à emancipação: uma história possível. *In: Volta miúda: quilombo, memória e emancipação*. Ilhéus, BA: Editus, 2020, pp. 49-66.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Ubu Editora, 2022.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. 2. ed, São Paulo: Global, 2007.

FIALHO, Joaquim. A construção da identidade social e profissional através da ação das redes de sociabilidade laboral. **Revista Argumentos**, Montes Claros, v. 14, n. 11, p. 138-162, jan/jun, 2017.

FILHO, Antonio Vitorino Farias. Nina Rodrigues, Os Africanos no Brasil e a formação da nacionalidade brasileira: uma interpretação. **Revista Historiar**, Vol. 04, N. 07, ano 2012. p. 37-49.

FONSECA, D; PAGNONCELLI, D; MAGALHÃES, M. “Feminização do poder: considerações iniciais”, **Revista Praia Vermelha**, v. 18 n. 2 jul/dez 2008. p. 246-256.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade do saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Coleção Tópicos.

GASTALDO, Édison. **Goffman e as relações de poder na vida cotidiana**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 23, n° 68, p. 149-153, Outubro de 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/GSnnXYtjYwVXYpLLkDWRW4w/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 jan. 2023.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIRL UP BRASIL. **Livres para menstruar: pobreza menstrual e a educação de meninas**. São Paulo: GirlUp, 2021.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GOMES, Helton Simões. MARTINS, Leonardo. Com câmeras, letalidade policial cai 32% em SP; queda é maior entre brancos. **UOL**, 2022. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2022/04/20/com-cameras-letalidade-policial-cai-31-em-sp-queda-e-maior-entre-brancos.htm>. Acesso em: 28 nov. 2022.

GONÇALVES, Julia Morais. **A menstruação além dos gêneros: Absorventes para pessoas que menstruam**. 2022. 49 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Design) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2022.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Editora Marco Zero Limitada: Rio de Janeiro, 1982.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 38-51.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. *In*: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Editora Filhos da África, 2018, p. 321-334.

GORDON, LEWIS R. Decadência disciplinar e a de(s)colonização do Conhecimento. *In*: **epistemologias do sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), 110-126, 2017.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31 n. 1, p. 25-49, Janeiro/Abril 2016. Disponível em: <http://biblioteca.acasatombada.com.br/items/show/1759>. Acesso em: 06 out. 2022.

HAESBAERT, Rogério. **DO CORPO-TERRITÓRIO AO TERRITÓRIO-CORPO (DA TERRA): CONTRIBUIÇÕES DECOLONIAIS**. GEOgraphia, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. *In*: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Manifestações da Cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *In*: **ClimaCom – Vulnerabilidade** [Online], Campinas, ano 3, n. 5, 2016. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4197142/mod_resource/content/0/HARAWAY_Antropoceno_capitaloceno_plantationoceno_chthuluceno_Fazendo_parentes.pdf. Acesso em: 15 abr. 2023.

HARAWAY, Donna. **“Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=51046>. Acesso em 24 set. 2023.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. *In: Revista de Gestão Integrada em saúde do Trabalho e Meio Ambiente*, v. 3, n. 1. São Paulo: Interfacehs, 2008.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.

HOSTETLER, Laura. **Qing Colonial Enterprise. Ethnography and Cartography in Early Modern China**. The University of Chicago Press. Chicago and London, 2001, p. 15-23.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: união e história**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JUNIOR, N. L.; LARA, A. P. S. **Identidade: colonização do mundo da vida e os desafios para a emancipação**. Psicologia e Sociedade, São Paulo, 2017.

KAAS, Hailey. Respondendo à Djamila Ribeiro: Eu também sou uma mulher. **Transfeminismo**, 2022. Disponível em: <https://transfeminismo.com/respondendo-a-djamila-ribeiro-eu-tambem-sou-uma-mulher/>. Acesso em: 01 mai. 2023.

KAFKA, Franz. **Um médico rural - pequenas narrativas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KEHL, Maria Rita. Publicidade, perversões, fobias. **Ide (São Paulo)**, São Paulo, v. 31, n. 46, p. 27-32, jun. 2008. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000100005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 03 abr. 2024.

KEHL, Renato. Civilizando o amor para garantia dos lares e regeneração e defeza da nacionalidade: o exame pre-nupcial e o seu valor eugênico. **Jornal O Globo**, Rio de Janeiro, 02 mar. 1926 *Apud* SOUZA, Vanderlei Sebastião de Souza. AS IDÉIAS EUGÊNICAS NO BRASIL: ciência, raça e projeto nacional no entreguerras. **Revista Eletrônica História em Reflexão**: Vol. 6 n. 11 – UFGD - Dourados, 2012, p. 1-23

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *In: Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Rio de Janeiro: 70 (no. spe.), p. 20-33.

MAGALHAES, W. L. **O imaginário social como um campo de disputas: um diálogo entre Baczko e Bourdieu**. Revista de história. vol. 8, n. 16. jul.-dez./2016, p. 92-110.

MAIS DA metade dos candidatos aos cargos das Eleições 2022 se autodeclarou negra. **TSE**, Brasília, 18 de NOV. de 2022. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2022/Novembro/mais-da-metade-dos-candidatos-aos-cargos-das-eleicoes-2022-se-autodeclarou-negra>. Acesso em: 14 jan. 2023.

MAIS de 60% de adolescentes e jovens que menstruam já deixaram de ir à escola ou a outro lugar que gostam por causa da menstruação, alertam UNICEF e UNFPA. **UNICEF**, 2021. Disponível em:

<<https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/mais-de-60-por-cento-de-adolescentes-e-jovens-que-menstruam-ja-deixaram-de-ir-a-escola-ou-a-outro-lugar-por-causa-da-menstruacao>>. Acesso em: 08 ago. 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **On the Coloniality of Human Rights**. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 114, 117-136. 2017. Disponível em: https://www.unisa.ac.za/static/corporate_web/Content/Colleges/CHS/News/Events/Docs/On%20the%20Coloniality%20of%20Human%20Rights.%20Maldonado%20Torres.pdf. Acesso em: 16 jan. 2023.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARQUES, V. R. B. **A medicalização da raça: médicos, educadores e discurso eugênico**. Campinas, Editora da Unicamp, 1994.

MATOS-DE-SOUZA, Rodrigo. MEDRADO, Ana Carolina Cerqueira. **Dos corpos como objeto: uma leitura pós-colonial do 'Holocausto Brasileiro'**. Saúde Debate: Rio de Janeiro, v. 45, n. 128, p. 164-177, jan-mar 2021.

MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. *In*: **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEDEIROS, E. C. . O corpo na obra de Michel Foucault - PIBIC. 2010. **(Relatório de pesquisa)**.

MENDES, Joel Nemona. **Paradoxo da palavra "negro" no Brasil: identidade social, injúria racial, violência simbólica**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Uberlândia/MG: Universidade Federal de Uberlândia - UFU, 2022.

MEZZARROBA, Orides; MONTEIRO, Cláudia Servilha. **Manual de metodologia da pesquisa no direito**. Imprensa: São Paulo, Saraiva, 2008.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

Munanga, K. (2004). **A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil**. Estudos Avançados, 18(50), 51-66. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9968>. Acesso em: 11 abr. 2023.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude - usos e costumes**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MUNDIM, M. L. E.; DE SOUZA, M. P. L.; GAMA, V. C. Transformação da percepção da menstruação entre gerações. **Tensões Mundiais**, [S. l.], v. 17, n. 33, p. 229–247, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/tensoesmundiais/article/view/3435>. Acesso em: 14 mai. 2023.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Editora Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto**. São Paulo: Bazar do tempo, 2019.

NETO, Albérico Araújo Sial; SANTOS, Reginaldo Clecio dos. Os sentidos da precariedade na obra *Vida Precária* de Judith Butler. **Pólemos**, vol. 10, n. 21, 2021.

NEPOMUCENO, Bebel. Mulheres negras: protagonismo ignorado. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi. PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013.

NETO, Otávio Cruz. O trabalho de campo como descoberta e criação. *In*: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: Teoria, método e criatividade**. 21 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

NOVAES, Joanna de Vilhena. Beleza e feiura: corpo feminino e regulação social. *In*: PRIORE, Mary Del; AMANTINO, Marcia. **História do corpo no Brasil**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

OEA. Comissão Interamericana de Direitos Humanos. **Relatório sobre a Situação de Direitos Humanos no Brasil**. Washington, D.C., 2021 (OEA/Ser.L/V/II., Doc. 09, rev. 1).

OFFEN, Karl; DYM, Jordana. **Mapping Latin America. A cartographic Reader**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.

OLIVA, Victoria Ferreira. Do corpo-espaco: o oque a Geografia Feminista tema dizer?. **Ensaio de Geografia**. Niterói, vol. 8, n. 17, pp. 165-187, jul. 2022.

OLIVEIRA, Fabio Alves Gomes. TAVARES, Marina Santiago. Disciplina e subjetivação: o sujeito no contexto escolar neoliberal. **Revista Educação e Emancipação**, São Luís, v. 11, n. 3, set/dez. 2018.

OLIVEIRA, V. F. de. O racismo como uma “identidade social virtual”. **Revista Sem Aspas**, Araraquara, v. 7, n. 2, p. 283–291, 2018. DOI: 10.29373/sas.v7i2.12496. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/semaspas/article/view/12496>. Acesso em: 25 mar. 2024.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Objetivos de Desenvolvimento Sustentável**. 2018. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/pos2015/>>. Acesso em: 08 ago. 2022.

PASSOS, Rachel Gouveia. “De escravas a cuidadoras”: invisibilidade e subalternidade das mulheres negras na política de saúde mental brasileira. **O Social em Questão**, n. 38, p. 77-94, mai. - ago. 2017.

PASSOS, Rachel Gouveia. Mulheres negras, sofrimento e cuidado colonial. **Revista Em Pauta**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 45, p. 116-129, 2020.

PEREIRA, Mariana Pinho. **Descolonizando a identidade nacional brasileira: Reflexões sobre a colonialidade, cultura e racismo no Brasil**. Universidade Estadual Paulista (UNESP), 2023. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/239820>. Acesso em: 29 out. 2023.

PEREIRA DA SILVA, Marluce. CID AUGUSTO, Escossia Rosado. Reflexões foucaultianas sobre o racismo enquanto estratégia de governo de si e dos outros no episódio da “tia do café”. **Interin**. 2019; 24(2):103-118. Acesso em: 04 set. 2023. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=504459802008>.

PILLAY, S. R. (2017). Cracking the fortress: can we really decolonize psychology? **South African Journal of Psychology**, 47(2), 135-140. <https://doi.org/10.1177/0081246317698059>.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

PINTO, Simone Rodrigues (Org.) *et al.* **Políticas públicas e desigualdades sociais**. Brasília: Paralelo 15, 2012. 208 p.

PIRES, Thula. Direitos humanos e América Latina: Por uma crítica ameericana ao colonialismo jurídico. **LASA FORUM**, v. 50, 2019, p. 69-74.

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. *In*: ALMEIDA, H. B.; SZWAKO, J. E. (Org.). **Diferenças, igualdade**. São Paulo: Berleandis & Vertecchia, 2009. p. 118-146.

PIZA, Edith. *Da cor do pecado*. **Revista Estudos Feministas**. Vol. 3 n. 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

PRINS, B., & MEIJER, I. C.. (2002). Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas**, 10(1), 155–167.

PROENÇA, M. G. S.; TENO, N.A.C. Algumas aproximações: compreendendo o conceito de identidade. **Educação e Fronteiras On-Line**, Dourados/MS, v. 1, n. 3, p. 132-145, set/dez/, 2011.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocetrismo e América Latina”. *In*: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. **CLACSO**, Buenos Aires, Argentina. 2005.

RAFFESTIN, Claude. **Por Uma Geografia do Poder**. Trad.: Maria Cecília França. Ed. Ática, 1993.

RAMALHO, Viviane; RESENDE, Viviane de Melo. **Análise de discurso (para a crítica: O texto como material de pesquisa**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2011.

REIS, E. A. **Análise Descritiva de Dados**. Relatório Técnico do Departamento de Estatística da UFMG, 2002. Disponível em: <http://www.est.ufmg.br>. Acesso em: 21 nov. 2023.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Djamila. Nós, mulheres, não somos apenas 'pessoas que menstruam'. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, v. 102, n. 34-211, dez. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/djamila-ribeiro/2022/12/nos-mulheres-nao-somos-apenas-pessoas-que-menstruam.shtml>. Acesso em: 01 dez. 2022.

ROCHA, Laís Bronzi. Apontamos para geografias interseccionais: anarco(trans)feminismo, corpo e corporeidade em uma perspectiva decolonial. **Ensaio de Geografia**. Niterói, vol. 8, n.17, pp. 94-115, jul. 2022.

ROCHA, Simone. Educação Eugênica na constituição brasileira de 1934. **X ANPED SUL**, Florianópolis, out. 2014.

RODRIGUES, Liliana. CARNEIRO, Nuno Santos. NOGUEIRA, Conceição. Problematização do feminismo interseccional: o lugar das pessoas tras(gênero) no Brasil e em Portugal. *In*: **Seminário Múltiplas Discriminações - projeto memória e feminismos**. Lisboa: UMAR, 2018, p. 33-55.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. Disponível em: https://web.archive.org/web/20160806045151id_/http://static.scielo.org/80/scielobook/s/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf. Acesso em: 05 de mar. 2024.

SALGADO, Maria; FRANCISCATTI, Kety Valéria Simões. **A análise dos dados da História Oral: fundamentos para uma Psicologia Crítica**. *Estud. pesqui. psicol.* [online]. 2014, vol.14, n.1, pp. 304-319. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1808-42812014000100017&script=sci_abstract. Acesso em: 20 dez. 2023.

SAMPAIO, N. A.; ASSUMPÇÃO, A. R. P.; FONSECA, B. B. **Estatística descritiva**. Belo Horizonte: Poisson, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significados**. OBP: Brasília, 2015.

SANTOS, Luane Bento. **“Para ficar bonita tem que sofrer!” A construção de identidade capilar para mulheres negras no Nível Superior** (Monografia), UERJ, 2010.

SANTOS, Luane Bento dos. Usos e imagens sobre o cabelo crespo de mulheres negras. *In: Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e humanidades*. Niterói (RJ): CONINTER, 2012.

SANTOS, Milton. *Cidadanias mutiladas*. *In: LERNER, Julio (Ed.). O preconceito*. São Paulo: IMESP, 1997, p. 133-144.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço e tempo: globalização e meio técnico-científico informacional**. São Paulo: HUCITEC, 1994.

SCHECHTER, Rosa Coutinho. VIDAL, Paulo Eduardo Viana. O apagamento de Virgínia Leone Bicudo e seus trabalhos sociológicos. **Revista Transversos**, n. 20, Rio de Janeiro, dez. 2020, p. 87-107.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Annablume, 2012.

SÉMELIN, J. (2005). **Purificar e destruir**. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

SILVA, Dayana Almeida. **Abordagem da menstruação nas dissertações de Educação Sexual: Algumas reflexões** (Mestrado em Educação Sexual). Unesp: Araraquara-SP, 2022.

SILVA, Joabson Paulo da. Estudo e avaliação do consumidor de carne suída "in natura" e industrializada na microrregião de Guarabira-PB. **Agropecuária Científica no Semi-Árido**, v. 05, UFCG, 2009, 57-61.

SILVA, Joseli. Geografias feministas, sexualidade e corporalidades: desafios às práticas investigativas da ciência geográfica. **Espaço e Cultura**, UERJ. Rio de Janeiro, n. 27, pp. 39-55, jan./jun. 2010.

SILVA, Mozart Linhares da. Miscigenação e Biopolítica no Brasil. *In*: **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, vol. 4, n° 8, dez. 2012, p. 192 - 210.

SILVA, Mozart Linhares da. O cromatismo que nega o negro. *In*: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n° 472, ano XV, p. 48-53, 14 set. 2015.

SIQUEIRA, Ranyella de. CARDOSO, Hélio. O conceito de estigma como processo social: uma aproximação teórica a partir da literatura norte-americana. **Imagonautas**, 2011, p. 92-113.

SOIHET, Rachel. Movimento de mulheres - a conquista do espaço público. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi. PEDRO, Joana Maria. **Nova História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2013.

SOUSA, Jacyane Dantas de. **Os dispositivos de controle do corpo feminino: uma análise a partir dos enunciados sobre os projetos de distribuição de absorventes no Brasil**. Miguilim - Revista eletrônica do Netlli, Crato, v. 11, n. 2, p. 444-458, maio-ago. 2022.

SOUZA, A. N. Os territórios simbólicos no processo de territorialização cultural, na perspectiva de Rogério Haesbaert. **Jamaxi**, [S. l.], v. 3, n. 2, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/jamaxi/article/view/3313>. Acesso em: 6 jul. 2023.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Por uma nação eugênica: higiene raça e identidade nacional no movimento eugênico brasileiro dos anos 1910 e 1920. **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 146-166, jul/dez, 2008.

SOUZA, Valéria Alves de. **Intersecções de raça, gênero, religiosidade e cultura: padrões de estética e beleza no bloco afro Ilú Obá de Min. Marcadores sociais da diferença: gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica**. São Paulo: Gramma, 2018. Acesso em: 11 set. 2023.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de Souza. AS IDÉIAS EUGÊNICAS NO BRASIL: ciência, raça e projeto nacional no entreguerras. *In*: **Revista Eletrônica História em Reflexão**: Vol. 6 n. 11. Dourados: UFGD, 2012, p. 1-23. Disponível em:

<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/1877>. Acesso em: 16 abr. 2023.

STREVA, Juliana Moreira. **Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial**. Revista Antropolítica, Niterói, n. 40, p. 20-53, 1 sem. 2016.

TORRES, M. A. Estudo da formação e configuração territorial do Município de Guarabira - PB. 2011. 70f. **Trabalho de Conclusão de Curso** (Graduação em Geografia)- Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2011.

TURNBULL, David. **Masons, Tricksters and Cartographer. Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge**. London and New York: Routledge - Taylor & Francis Group, 2000.

VAN DIJK. Teun A. **Discurso, notícia e ideologia - Estudos na análise crítica do discurso**. Húmus: Ribeirão, 2017.

VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. *In*: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., MOUTINHO., Orgs. **Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero**. Salvador: EDUFBA, 2016.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020. 144 pp.

VICENTE, Guilherme Calixto. **Direitos sexuais e reprodutivos de homens trans, boycetas e não-binários: uma luta por reconhecimento e redistribuição de saúde pública no Brasil**. TCC em Administração Pública. Escola de Administração Pública Fundação Getúlio Vargas: São Paulo, 2020.

VIEIRA, Elizabeth Meloni. **A medicalização do corpo feminino**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002. 84 p.

VIEIRA, Thayná Soares de Almeida. Eugenia, exames pré-nupciais e a concepção de maternidade científica. **XIX Encontro de História da Anpuh-Rio**. Rio de Janeiro, Set. 2020.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. ASSIS, Luana Rambo. A BIOPOLÍTICA E O RACISMO DE ESTADO EM MICHEL FOUCAULT: Ferramentas conceituais para a análise e compreensão da seletividade e da violência no sistema prisional brasileiro. **Saberes da Amazônia**, Porto Alegre, v. 02, n° 05, p. 132-147, jul-dez. 2017.

WESTIN, Ricardo. Negro continuará sendo oprimido enquanto o Brasil não se assumir racista, dizem especialistas. **El País**, 2020. Disponível em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-23/negro-continuara-sendo-oprimido-enquanto-o-brasil-nao-se-assumir-racista-dizem-especialistas.html>. Acesso em: 16 abr. 2020.

WILLING, Caroline Luiza. "Quem menstrua? Não só mulheres". **Seminário Internacional Fazendo Gênero 12**. Florianópolis, 2021.

WITZEL. Denise gabriel. Discurso, história e corpo feminino em antigos anúncios publicitários. **ALFA: Revista de Linguística**, São Paulo, v. 58, n. 3, 2014. DOI: 10.1590/1981-5794-1409-1. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/6315>. Acesso em: 17 ago. 2023.

APÊNDICE A

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Identificando aquele quem fala (o participante):

1. Qual a sua cor, raça/etnia?
2. Qual a cidade em que reside?
3. Qual a sua renda?
4. Quantos anos você tem?
5. Qual sua escolaridade?
6. Qual sua profissão/ocupação?

Identificando cenários de uma vida precária:

1. O que seria autocuidado para você?
 - 1.1. *Na ausência disto, como você se sentiria?*
 - 1.2. *Já houve momentos na vida em que se sentiu assim?*
2. Absorvente seria um item essencial para o autocuidado?
 - 2.1. *Por que? Qual a vantagem dele, na sua opinião?*
3. O que a senhora pode dizer sobre seu acesso a absorventes?
 - 3.1. *Desde a primeira menstruação, sempre foi algo fácil de se comprar?*
 - 3.2. *Tinha em abundância, pra usar quantas vezes quisesse num dia?*
 - 3.3. *Tinha preferência por marca?*
 - 3.4. *Se preocupava com o preço?*
 - 3.5. *Você já faltou alguma vez na escola porque estava menstruada e não tinha o que usar para conter o sangue?*
 - 3.6. *Já deixou de ir para algum lugar?*
4. Pode relatar alguma situação constrangedora que passou por conta da menstruação? (Por exemplo, de sujar a calça em público e alguém rir?)
5. Houveram momentos em que usou alguma outra coisa para conter o sangue?
 - 5.1. *Se sentia confortável da mesma forma? Era a mesma coisa? Tinha vergonha?*
6. Água encanada foi algo que sempre teve na sua casa?

7. Como você se sente ao falar sobre menstruação com pessoas desconhecidas?
 - 7.1. *Era algo conversado naturalmente em casa?*
 - 7.2. *Como foi sua 1ª menstruação? Como se sentiu? Envergonhada? Suja? Insegura? Quem lhe orientou?*
8. Acha que é motivo de vergonha dizer que está menstruada?
9. Pode me contar algum tabu que já ouviu falar sobre menstruação?
10. Quais outros produtos, além do absorvente, você listaria como essencial para seu autocuidado?
 - 10.1. *Alguma vez já teve dificuldade de comprá-los?*
 - 10.2. *Como ficava sua autoestima por não poder comprar?*
11. Você classificaria produtos para a aparência como essenciais para o autocuidado?
12. Você olha ou costumava olhar revistas de cosméticos, como Avon, Natura...?
 - 12.1. *Tem lembrança de ver produtos para clarear a pele? Já comprou algum?*
13. Qual seu tipo de cabelo? Já usou química neles?
 - 13.1. *Desde quando? Qual a regularidade? Depois da aplicação, como você se sente? E quando não aplica? Tem preocupação com questões de marca e qualidade? E o preço? É algo que vale a pena? O que você diria sobre a dor no processo?*
14. Me dá sua opinião sobre cirurgia plásticas... Para elevar sua autoestima, faria alguma?
15. Sempre se considerou desta cor?
16. Já sentiu vergonha de dizer que é desta cor?
17. Já se sentiu frustrada por sua cor?
18. Qual a sua visão sobre o racismo?
19. Uma lembrança sua que possa indicar que foi racismo?
20. Na sua opinião, pessoas de pele mais clara são mais privilegiadas?