

## Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena: uma síntese

Melissa Santana de Oliveira<sup>1</sup>  0000-0003-4099-6140

Chloe Nahum-Claudel<sup>2</sup>  0000-0002-3107-821X

Johanna Gonçalves Martín<sup>3</sup>  0000-0002-3028-2374

<sup>1</sup>Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Laboratório de Antropologia da Vida, Ecologia e Política, Manaus, AM, Brasil. 69067-005 – [ppgascordenacao@ufam.edu.br](mailto:ppgascordenacao@ufam.edu.br)

<sup>2</sup>University of Manchester, Department of Social Anthropology, Manchester, M13 9PL, United Kingdom.

<sup>3</sup>Universidad Nacional de Colombia, Red del cuidado de la vida y la salud, Leticia, Amazonas, Colombia.



**Resumos:** Este dossiê foca nas formas como rituais e práticas de cuidado do ciclo menstrual estão sendo transformadas com a biomedicalização da saúde reprodutiva, migração urbana e educação do Estado. Perguntamos como essas mudanças estão sendo experienciadas pelas próprias pessoas que menstruam e como estão sendo debatidas nas comunidades ameríndias, moldando o futuro da menstruação. O Dossiê reúne antropólogas sociais indígenas e não indígenas, cujas obras são discutidas em relação aos seguintes temas: menstruação e supressão menstrual como fronteira de contestação no feminismo contemporâneo; o poder ou perigo do sangue; a menstruação como mediadora das relações entre humanos e 'outros'; e transmissão de conhecimentos de gênero e intergeracional. Consideramos implicações das mudanças das práticas de reclusão e contenção menstrual que geram novos riscos e oportunidades para pessoas que menstruam na Amazônia e alhures.

**Palavras-chave:** Menstruação, indígenas, ecologia, conhecimento, saúde.

### **Body and Menstruation in the Indigenous Amazonia: a synthesis**

**Abstract:** This Dossier focuses on the ways menstrual cycle rituals and care practices are being adapted with the biomedicalization of reproductive health, urban migration, and State education. We ask how these changes are being experienced by menstruators themselves and how they are being debated in Amerindian communities, shaping the future of menstruation. The Dossier brings together Indigenous and non-Indigenous social anthropologists whose works are discussed in relation to the following themes: menstruation and menstrual suppression as a frontier of contestation in contemporary feminism; the power or danger of blood; menstruation as a mediator of relations between humans and 'others'; and gendered, intergenerational knowledge transmission. We consider the implications of changing menstrual seclusion and containment practices that imply new risks and opportunities for menstruators in Amazonia and elsewhere.--

**Keywords:** menstruation, indigenous, ecology, knowledge, health.

### **Cuerpo y menstruación en la Amazonía Indígena: una síntesis**

**Resumen:** Este dossier se centra en las formas en que rituales y prácticas de cuidado del ciclo menstrual se están transformando con la biomedicalización de la salud reproductiva, la migración urbana y la educación estatal. Preguntamos cómo experimentan estos cambios las propias personas que menstrúan y cómo se debaten en las comunidades ameríndias, modelando el futuro de la menstruación. El Dossier reúne antropólogas sociales indígenas y no indígenas cuyos trabajos se discuten en relación con los siguientes temas: la menstruación y la supresión menstrual como frontera de contestación en el feminismo contemporáneo; el poder o peligro de la sangre; la menstruación como mediadora de las relaciones entre humanos y 'otros'; y transmisión de conocimientos de género e intergeneracionales. Tenemos en cuenta las implicaciones de estos cambios en las prácticas de

*reclusión y contención menstrual que generan nuevos riesgos y oportunidades para las personas que menstrúan en la Amazonía y en otros lugares.*

**Palabras clave:** *menstruación, indígenas, ecología, saber, salud.*

O que implica ser uma pessoa que menstrua? Grande parte da humanidade sangra periodicamente a partir de seus úteros e vaginas ao longo de suas vidas. A menstruação é um fenômeno humano compartilhado e apenas um pequeno grupo de mamíferos também menstrua. A experiência e o manejo da menstruação e dos ciclos menstruais são tão variados quanto os corpos e as sociedades humanas. Na antropologia, sabemos, há muito tempo, que restrições relativas à menstruação não são sinônimos de controle e subordinação das mulheres (Alma GOTTLIEB; Thomas BUCKLEY, 1988). Apesar disso, a partir da menarca, no momento em que são cumprimentadas por entrarem na condição de mulheres adultas e instruídas a manterem sua menstruação em segredo, moças em muitas partes do mundo, hoje, são induzidas a uma “consciência menstrual dominante” (Chris BOBEL, 2010, p. 32). Esse discurso apresenta a menstruação como um estado desfavorável e caótico sofrido por corpos femininos, em oposição a ideais estéticos, biomédicos e sanitários. Portanto, hoje, a menstruação continua a ser estigmatizada e apagada da vida pública tal como “o desejo irracional e não científico de controlar úteros [que] continua a matar pessoas”<sup>1</sup> (Kate CLANCY, 2023, p. 4) mesmo em países em que a igualdade de gênero está consagrada na lei.

A menstruação generifica pessoas na Amazônia, como faz em todo lugar, mas não de um modo simples e binário. Os estudos críticos sobre menstruação estão começando a explorar, nas relações de gênero ocidentais, casos de mulheres que não menstruam e homens trans que menstruam (BOBEL, 2010; Klara RYDSTRÖM, 2020). Isso também é verdade para a Amazônia, onde há uma inflexão específica porque a regulação e o manejo do sangue menstrual (e outros tipos de sangue vertidos externamente) têm um efeito transformativo sobre os corpos e territórios. Neste complexo xamânico-ritual (Luisa Elvira BELAUNDE, 2005), as mulheres, após a menopausa, podem aprofundar sua destreza xamânica, bem como as mulheres de idade reprodutiva que escondem o fedor do sangue com plantas perfumadas (Anne-Marie COLPRON, 2006, p. 207-208). Do mesmo modo, homens que se identificam como homens podem ser forçados a um estado similar à menstruação várias vezes em suas vidas, como ao matarem, ao se tornarem pais, ao perderem a virgindade, e nos rituais de iniciação masculina (Christine HUGH-JONES, 1979; Stephen HUGH-JONES, 1979; 2001; Bruce ALBERT, 1985; Beth CONKLIN, 2001; Chloe NAHUM-CLAUDEL, 2018).

Como uma dimensão cosmológica, social e incorporada fundamental das sociedades indígenas da Amazônia, a menstruação e as práticas durante o ciclo menstrual foram examinadas extensivamente. Um rápido olhar no livro comparativo de Belaunde (2005), *El recuerdo de Luna*, mostra um grande número de etnografias que abordaram a temática do sangue, de modo geral, e menstruação em particular, na Amazônia. Alguns dos trabalhos pioneiros sobre menstruação incluem a descrição feita por Hugh-Jones (1979) não apenas dos cuidados na menarca e menstruação entre os Barasana, mas de um ciclo menstrual mensal (lunar) em relação a um ciclo mais longo de parto-amamentação, e um ciclo anual de rituais de frutas controlado por homens, todos relacionados à fertilidade (1979, p. 134-141, 149-150). Mais tarde, Joanna Overing (1986) questionou o hábito da interpretação de mitos sobre a origem da menstruação como uma punição que constrangia e subjugava as mulheres. Outras antropólogas também começaram a refletir sobre diferenciação de gênero (Bruna FRANCHETTO, 1996) e o significado da menstruação através da sua experiência de menstruar durante trabalhos de campo como uma porta de entrada para entender a diferenciação de gênero e a fertilidade na Amazônia (BELAUNDE, 2001, p. 47-53).

No entanto, na zona de contato com sociedades não indígenas – nos contextos da migração urbana, educação do Estado, trabalho assalariado, por exemplo, – e com a entrada crescente de tecnologias de reprodução biomédica na regulação de corpos ameríndios, as práticas em torno da menstruação estão se modificando de modo surpreendente. Este Dossiê, que se originou em um workshop internacional realizado em 2021 (ver REGITANO, Aline; NAHUM-CLAUDEL, 2021),<sup>2</sup> reúne autores indígenas e não indígenas da Colômbia, Brasil, Reino Unido e Estados Unidos, escrevendo sobre suas experiências com os povos indígenas em diversas partes da Amazônia: os Kuikuro do Alto Xingu, no estado do Mato Grosso; os Korubo, da Terra Indígena Vale do Javari, Amazonas; os Bará, Tukano, Desana, Tuyuka e Tariana, da Terra Indígena Alto Rio Negro, Amazonas; os Yukuna (Arawak), Matapí, Letuama e Tanimuka (Tukano Orientais), do

<sup>1</sup> Todas as traduções são nossas.

<sup>2</sup> Esta proposta de Dossiê surgiu a partir da Oficina Internacional “Perspectivas Feministas na Amazônia Indígena”, realizada em junho de 2021 na Universidade de São Paulo, organizada por Marta Amoroso, Aline Regitano e Chloe Nahum-Claudel, que contou com a participação de um grande número de pesquisadoras indígenas e não indígenas de diversos países. Naquela ocasião, parte de uma primeira versão de artigos aqui reunidos foram apresentados. Um outro seminário foi realizado no dia 08/03/2023 e reuniu apenas as autoras dos artigos deste dossiê, com objetivo de trocar impressões críticas, refinar e alinhar conceitualmente os artigos.

rio Mirifí-Paraná, Departamento do Amazonas; os Karipuna, das Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminá, da região do Oiapoque, Amapá; e os Wapishana, do Sul das Guianas.

Cada artigo explora as negociações multidimensionais morais, sociais e cosmopolíticas em torno da menarca e do sangue menstrual que estão sendo praticadas nestes locais e que são, além disso, parte do delineamento de feminismos ameríndios contemporâneos. Autoras indígenas refletem sobre como estão sendo capturadas por estas transformações, frequentemente em uma relação de ida e vinda com suas aldeias de origem e com seus parentes mais velhos. Enquanto isso, assim como exploram estes debates que estão modelando o futuro da menstruação na Amazônia, antropólogas não indígenas também refletem, aqui, sobre o reencontro com seus próprios corpos e ciclos menstruais durante o trabalho de campo.

## Menstruação como uma fronteira de contestação feminista

A questão prática e filosófica do que fazer com o sangramento menstrual e menarca é uma fronteira atual para retrabalhar conexões entre corpos e territórios, e entre autonomia pessoal e comunidade. Como alguns destes debates ameríndios conectam-se com outros movimentos feministas? Os estudos críticos de menstruação e o ativismo menstrual focaram na reformulação de uma abordagem hegemônica da menstruação como algo sujo, constrangedor, a ser controlado. No entanto, nos últimos anos, tem se deslocado de uma resistência incorporada à práticas misóginas – por exemplo, os atos públicos de “sangramento livre” (Kiran GANDHI, 2015) – e uma prioridade em abordar as causas raízes do estigma, para o que, Bobel e Breanne Fahs (2020, p. 955) chamam de “uma visão anêmica da menstruação” mais preocupada com a sanitização e “políticas de respeitabilidade”, nas quais a principal questão se torna o direito a acessar uma série de produtos para manejar a menstruação. Bobel e Fahs (2020, p. 958) argumentam que a hipervisibilidade de produtos menstruais tem paradoxalmente resultado em um retorno à ocultação da menstruação que falha em abordar o estigma, especialmente no caso de outras desigualdades, tais como raça, etnicidade ou formas queer de gênero. Em um contexto latino-americano, essa crítica é urgente. Conceitos como “pobreza” menstrual (María Inés CARRIAZO; Myriam LOBOGUERRERO; María Laura VILLAVIEJA, 2023, p. 1-3) ou “necessidade insatisfeita do manejo da higiene menstrual” (Marni SOMMER; Marianne KJELLEN; Chibesa PENSULO, 2013, p. 283-284) ilustram a globalização de uma preocupação com a sanitização, o desenvolvimento e a medicalização dos corpos, que fracassa quanto ao atendimento ao que outros mundos de menstruação podem demandar ou implicar.

Na América Latina, esta biomedicalização é assentada sobre múltiplos encontros entre abordagens antigas e contemporâneas dos corpos e medicinas indígenas, afro-americanas, populares e europeias (Marcos CUETO; Steven PALMER, 2014). Emilia Sanabria (2011, p. 96-98) nos apresenta um caso relevante em Salvador, Estado da Bahia (Nordeste do Brasil), onde teorias locais importantes sobre a ‘abertura’ dos corpos (*corpo aberto*) e práticas de ‘fechamento’ em relação à menstruação e outras formas de sangramento vaginal intersectam expectativas baseadas em classe e raça. Aqui a performance de corpos generificados deve ser manejada através de hormônios de supressão menstrual, ou, no caso do nascimento, através de cesáreas que preservam a vagina e o assoalho pélvico, ou cirurgias de reconstrução vaginal. Desta forma, Sanabria sugere que, mais do que uma estética de corpos livres e liberais, “o manejo de sangue menstrual através de normas ou prescrições sociais e ideias sobre higiene pode ser lido como um esforço de criar e policiar esta barreira entre dentro e fora” (2011, p. 96). Este foco em orifícios e superfícies do corpo é ressonante com as teorias ameríndias sobre o corpo e o fluxo do sangue, e nos ajuda a lembrar que as indígenas estão situadas em contextos específicos de biomedicalização. Inexiste uma política de saúde reprodutiva global e padrão.

Ademais, interações e transformações indígenas amazônicas acerca das práticas do ciclo menstrual também envolvem teorias do *candomblé*, andinas e cristãs sobre corpos e menstruação (Elizabeth ROBERTS, 2012), feminismo decolonial e feminismo comunitário (Lorena CABNAL, 2017), uma crescente cultura popular de apreciação da Lua e consideração de sua influência sobre ciclos menstruais, o movimento de desmedicalização da “ginecologia natural” (Núria CALAFELL SALA, 2020; 2021), e movimentos de ativismo menstrual em redes sociais (María RAMÍREZ MORALES, 2019, p. 7-10). Para os teóricos e ativistas, e tanto para as pessoas que menstruam, como para as comunidades e instituições que cuidam delas, há muito trabalho a ser feito no sentido de inserir as preocupações contemporâneas ameríndias sobre a mudança de práticas de cuidado menstruais em diálogo com esses movimentos. Há também muito a aprender com os dilemas práticos, debates éticos, e negociações cosmológicas que circundam inovações em práticas de cuidado menstruais, transmissão de conhecimentos ou modos de conectar sangue-território-corpo nas comunidades ameríndias, escolas e cidades.

Nós apresentamos alguns destes debates e inovações, reunindo o conhecimento das autoras colaboradoras neste dossiê sobre alguns dos persistentes temas no trabalho antropológico amazonista sobre menstruação, a saber: a importância da menstruação como um veículo para

territórios e não humanos; o status ambivalente da menstruação como um processo, ao mesmo tempo, poderoso e perigoso; o conhecimento e a expertise sobre menstruação e como manejá-la, que é executado e transmitido intergeracionalmente; e a menstruação como um evento que evidencia debates sobre liberdade e contenção, abertura e segredo.

## **Menstruação na mediação das relações com ‘outros’ (humanos/não humanos; indígenas/não indígenas)**

Ana Manoela Karipuna, nascida e residente em Belém, capital do Estado do Pará, Amazônia, vive sua menstruação na intersecção entre formas indígenas e não indígenas de menstruar. Respondendo às críticas de duas interlocutoras não indígenas, ela afirma que as concepções e práticas Karipuna relacionadas à primeira menstruação (a menarca) não são “formas de machismo ou violências contra as mulheres indígenas”. A reclusão que as mulheres Karipuna praticam é um acordo “entre o povo Karipuna e os *karuãnas*”. Os *Karuãna* são seres que vivem no “outro mundo”, o “mundo invisível”, considerados “donos dos lugares” e podem ser entendidos como um exemplo da categoria de donos/mestres, conforme as discussões de Carlos Fausto (2008) e Luiz Costa (2017). Expandindo um argumento anterior (Ana Manoela SOARES, 2019), a autora afirma que tais acordos estão relacionados “aos cuidados com o corpo e saúde da mulher; com o cuidado com o território; e com os cuidados e respeitos para com os próprios *karuãnas*”. Estes, por um lado, são atraídos pelo sangue menstrual e podem levar as moças a habitar o seu mundo, ou engravidá-las (‘gravidez de bicho’). Por outro lado, sentem-se repelidos, quando as moças frequentam suas casas (nas roças, rios, igarapés, furos d’água, matas), sujando-as com o sangue menstrual, e enviam doenças. Para as moças Karipuna, não frequentar suas casas durante a menarca é “levá-los a sério”, e não uma forma de controle sobre o gênero feminino. Menstruação, conforme Ana Manoela Karipuna, é construir e sustentar relações respeitadas com os não humanos que habitam seus territórios e são parte deles. Renovando dois temas centrais em trabalhos sobre menstruação na Amazônia, Ana Manoela Karipuna nos incita a pensar para além de relações generificadas e exclusivamente humanas.

Conforme mencionado acima, Overing (1986) esteve entre as primeiras a desafiar uma interpretação com um viés masculino de mitos amazônicos sobre a origem da menstruação. Os *Piaroa*, da Venezuela, contam a história de um homem com um pênis comprido, que é encurtado quando o seu irmão descobre que as suas esposas estavam mantendo relações sexuais com seu irmão. O irmão castrado sangra a partir de seu ferimento e submete-se a uma reclusão menstrual. Ele subseqüentemente dá a menstruação recentemente inventada para as várias esposas de seu irmão. Então, as mulheres anunciam que não poderão mais cozinhar ou fazer outras tarefas cotidianas. Overing argumenta que, assim como é uma história cheia de humor, o mito *Piaroa* não deixa claro realmente quem fez o pior negócio: mulheres obtêm a menstruação, mas são liberadas das tarefas cotidianas; um irmão perde sua hipervirilidade e é submetido à menstruação e suas restrições; o outro perde o trabalho feito por suas esposas. De fato, Overing argumenta que, longe de ser uma maldição, a menstruação pode ser entendida como uma forma de feitiçaria feminina, análoga a outras formas de feitiçarias masculinas, tais como garantir a fertilidade e a reprodução da caça. Assim, durante a iniciação, feitiçeiros *Piaroa* também ouvem este mito e são submetidos a restrições severas e formas de sangramento intencional. Este mito diz respeito tanto a homens, quanto a mulheres, e não é necessariamente um mito sobre mulheres e sua diferença incorporada.

Overing, além disso, argumenta que essas restrições menstruais precisam ser entendidas no contexto mais amplo das teorias sobre o corpo (‘fiscalidade’) e suas poderosas, mas também perigosas excreções, dentre elas, o sangue. Em seu estado externo, o sangue é capaz de mediar seres humanos e não humanos, desencadeando uma capacidade para fertilidade, e para transformações interestes específicas indesejadas ou perigosas (BELAUNDE 2006). O sangue é, como Belaunde (2005, p. 48-49) afirmou, um operador de perspectivas porque abre a comunicação entre a experiência cotidiana e a experiência de outras dimensões espaço-temporais. Albert (1985) apresenta uma análise detalhada desta comunicação efetuada pelo derramamento de sangue em que sugere que o sangue derramado por moças na menarca é análogo àquele de homens assassinos. Moças devem ser confinadas em um pequeno compartimento dentro da maloca e seguir restrições de dieta, movimento, silêncio e de pele, a fim de “secar seu sangue”. Os assassinos, por sua vez, também devem seguir certas restrições de reclusão para digerir o sangue do morto, seja humano ou animal. Segundo Albert (1985), não seguir essas prescrições resulta em desordens climáticas, cosmológicas e sociológicas, como o envelhecimento precoce das mulheres. Enquanto o sangue masculino, derramado ou expelido do corpo intervém na fertilidade do mundo, o sangue menstrual e pós-parto são especialmente poderosos em conectar humanos com territórios e elicitar a fertilidade, desejada ou indesejada, como é o caso da gravidez de bofos, sapos, vermes e outros seres não humanos. Atualmente, antropólogas estão aprofundando nosso entendimento sobre o modo como a diferença de



gênero está relacionada à diferença de espécies, considerando o modo como humanos, não humanos e o território são genericados, e como a genericação constitui o gênero humano de maneiras complexas (ver Fabiola JARA, 1991; Françoise BARBIRA FREEDMAN, 2010; Laura RIVAL, 2016; Beatriz MATOS; Julia OTERO; BELAUNDE, 2019; Nicole SOARES-PINTO, 2022).

Neste Dossiê, o manejo do sangue é abordado para lançar luz sobre as atualizações e transformações das éticas nas relações multiespécies. O sangue é uma espécie de modulador destas relações. Assim, para Ana Manoela Karipuna (inspirada pela antropóloga Braulina BANIWA, 2018; 2019), corpo, território e saúde da mulher se interseccionam e respeitar as restrições durante a menstruação é uma forma de autocuidado que adquire diferentes contornos entre moças Karipuna que vivem em aldeias e cidades. A noção de que, entre povos ameríndios, corpos e territórios se constroem mutuamente (Célia CORREA XAKRIABÁ, 2018; Myrian Sá Leitão BARBOZA; Larissa Duarte Ye'padiho TUKANO; Jaime Xamen WAI WAI, 2019; BANIWA, 2018; 2019) consiste numa importante premissa do movimento feminista e decolonial na América Latina hoje (Julietta PAREDES, 2010; CABNAL, 2010). Como o sangue é o principal mediador dos termos que compõem o corpo-território (apesar de não ser o único), ele pode se tornar uma questão-chave nas alianças entre mulheres indígenas e movimentos feministas na América Latina.

Relações com não humanos não são apenas sobre animais ou espíritos donos dentro de um território indígena. Elas também envolvem relações com seres não tão humanos quando pessoas indígenas se mudam para vilas ou cidades, ou, ainda, encontram pessoas não indígenas em suas próprias aldeias. Estes também devem ser considerados encontros com a alteridade que, de modo similar, exigem uma ética do cuidado e da proteção de si com as relações não humanas e mais-que-humanas. Estas éticas são frequentemente incertas e implicam interpretação e improvisação. Juliana Oliveira Silva discute a sua adoção e primeira reclusão menstrual entre os Korubo, no Vale do Javari, um povo indígena de recente contato que, até então, jamais havia hospedado uma não indígena em suas aldeias a longo prazo. Para além das incertezas crescentes, características desse cenário inédito, ao ser hospedada e progressivamente adotada pelos Korubo, Juliana Silva menstrua e é orientada por seus anfitriões a se submeter à reclusão ritual: na língua korubo, *tsat vule*, o permanecer 'sentada' enquanto o sangue 'desce'. Ao longo de sua reclusão, dois incidentes (o acidente de um ancião e a raiva de uma mulher korubo) despertam sentimentos, como incerteza e medo, sendo o medo (*lakule*) um sentimento que as mulheres korubo experimentam ao menstruar por temerem o sangue e seus efeitos sobre si e seus coresidentes. Administrar a reclusão menstrual de uma não indígena pela primeira vez aumenta a incerteza e o medo característicos da reclusão entre os Korubo. Por essa razão, Juliana Silva nota que, apesar de ser considerada adulta pelos não indígenas, os Korubo parecem ter tratado a sua reclusão como uma menarca em que não foi possível à antropóloga (reclusa) passar de menina à mulher adulta, permanecendo em uma condição de 'menina-velha'.

Em uma situação contrastante de contato interétnico, Courtney Stafford-Walter aborda o desenrolar de uma doença "de ordem espiritual" incidente sobre moças Wapishana e Macuxi que estavam estudando em um internato (escola secundária) no sudoeste da Guiana. As crises, ocorridas durante a noite, e que podem afetar uma moça ou várias, tomam o formato de um estado de consciência alterada em que as moças podem ter convulsões e rompantes para sair do dormitório e correr para as montanhas nos arredores, combatendo os pares que tentam contê-las. Ao reunir fragmentos de relatos de parentes, professores e membros de comunidades sobre as crises que vinham ocorrendo nesta escola e em outros internatos nas Guianas, Stafford-Walter evidencia a relação entre doença, menstruação e vulnerabilidade espiritual. Trata-se, porém, além disso, da alteração do movimento pelo espaço. Em uma sociedade uxori-local em que as moças são criadas para permanecerem nas aldeias, esta é uma geração em que corpos femininos experienciam a menstruação fora do território, no espaço fechado do internato. Neste caso, diferente da reconhecida tradição ameríndia, em que encontros com seres de outras camadas ocorrem a partir de uma visita a seus mundos, de uma "troca de roupas", logo, de perspectivas (Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 1996), nos internatos nas Guianas, o espírito da avó (*Granny Spirit*) entra no corpo das moças. É difícil saber sobre o que essa incorporação da "avó" significa ou como ela é vivida. As moças não se lembram de suas experiências de consciência alterada. Então, afirmaram não poder falar sobre isso. De fato, estas ocorrências nas Guianas são notáveis, talvez, pelo modo que escapam ao modelo das narrativas mitológicas familiares sobre captura e perda de alma, algo que estamos mais acostumados a ler na literatura amazonista. Elas também escapam a outro domínio de ordem e constância que é familiar na Amazônia, a saber, os códigos de dieta que medeiam o corpo vulnerável e o mundo, ao imporem categorias de "animação" e "comestibilidade", eixos importantes para pensarmos em uma "constituição fractal" entre corpo e ambiente, conforme Diana Rosas Riaño discute neste dossiê.

Assim, Rosas explica como sua interlocutora Kelly Yukuna se refere à realização de uma dieta restrita de três dias, período em que segue a ingestão paulatina de alimentos curados pelo *brujo*. A ordem de incorporação destes alimentos tem a ver com as cadeias tróficas humanos-plantas-animais e com propriedades, poderes e relações que as plantas e animais

possuem dentro da cosmogonia. As *curaciones*, que permitem a ingestão destes alimentos, apaziguam poderes destes animais e plantas que poderiam fazer mal aos seres humanos e são codificações das propriedades de cada ser e das relações interespecíficas (Thomas LANGDON, 1975; Dominique BUCHILLET, 1988; Melissa OLIVEIRA, 2016, para o caso dos Tukano Orientais). Como Rosas afirma, através da alimentação, o exterior se torna interior, o corpo conecta-se com redes e fluxos de energia interespecie, de modo que corpo e território tornam-se unos.

Nós estamos acostumados, na Amazônia, a esta ênfase na mediação xamânica e dietética, que tem sido descrita em uma miríade de etnografias como altamente codificada, tanto dentro de sistemas de conhecimento quanto via prática (ver HUGH-JONES, S. 1979; Aparecida VILAÇA, 2002; NAHUM-CLAUDEL, 2018). As colaboradoras deste Dossiê perguntam: o que acontece quando ninguém sabe manejar o corpo-território porque as moças, cujos corpos deveriam ser fabricados em casa, são deixadas para cuidarem de si mesmas? Como nós entendemos moças que estão correndo para as montanhas com um espírito da avó, possivelmente, porque estão aspirando a um lar distante onde avós reais residem? Como a conexão entre corpo-território está sendo trabalhada pelas adaptáveis jovens que partem? O que fazemos com os modos pelos quais o sangue de mulheres estrangeiras precisa ser manejado em conjunção com todas estas relações humanas e não humanas em um território indígena? Deslocamento territorial e social revela limites de modelos cosmológicos, tanto para etnógrafas de fora quanto para as mulheres indígenas.

## O poder-perigo do sangue em debate na Amazônia hoje

Os Tukano Orientais do Rio Tiquié com os quais Oliveira trabalha estão lutando com os modos pelos quais o cuidado menstrual tem tido que se adaptar às sucessivas eras de missão Cristã e escolarização. Uma moradora do Tiquié fala sobre sua filha e a regularidade da sua menstruação: “minha filha... todo mês suja... cheiro ruim também... Para quem não menstrua a gente já pensa ‘essa aí está menstruada’. Dá cheiro”. Esta mãe está expressando orgulho ou desgosto pela menstruação “forte” de sua filha? Em uma equivocação similar entre medo e admiração, um homem Wapishana, nas Guianas, disse à Courtney Stafford Walter:

Se uma moça se banha no rio enquanto está vertendo sangue, pode atrair coisas que entram em você, crescem e lhe matam por dentro. O que vocês, americanos, chamam de câncer. Apenas pense em todas as coisas atraídas por sangue fedido, e este é muito mais fedido do que sangue animal, que já é fedido.

Nós somos convidados a imaginar um gás ou força que atravessa os corpos – o aroma como um vetor de conexão entre seres vivos.

Em um esforço para acirrar o contraste entre as relações de gênero na Melanésia e na Amazônia, Philippe Descola (2001, p. 112) argumentou que povos amazônicos tendem a ser “indiferentes” à poluição de fluidos fisiológicos (diferente dos Melanésios), assim como a dicotomia sexual tende a ser relativamente não marcada quando comparada ao caso da Melanésia.<sup>3</sup> De fato, como discutido acima em relação ao trabalho de Overing, o sangue menstrual não é comumente um index de fraqueza ou traição feminina na Amazônia (Mary DOUGLAS, 2002, p. 191). Com esses exemplos, nós estamos muito longe da indiferença. Pensem, também, na narrativa de conselho recontada por Silvio Bará e Rosiane Tukano sobre a moça seduzida pela lagarta em seu caminho para a roça enquanto está menstruada, persuadida por sua tia a acompanhá-la a despeito do conselho de sua mãe para não deixar a casa. Pensem na narrativa Kuikuro sobre o misterioso interior da vagina, reproduzida por Franchetto para evocar o prazer, a fascinação e o desejo imbuídos na narração dessas histórias pelos homens. Ana Manoela Karipuna captura o mesmo interesse passional em vaginas e sangue ao escrever sobre o sangue menstrual como veneno e perfume: isso pode tanto atrair quanto enfurecer espíritos donos, levando as mulheres a tornarem-se hiperfértéis (ter gêmeos), adquirirem insights xamânicos ou adoecerem.

Como nos lembra Gottlieb, tabus como a proibição do trabalho na roça ou banho nos rios enquanto menstrua não deveriam ser tomados como estigmas. Mais propriamente, indicam um poder “totalmente positivo, totalmente negativo, ou neutro, eles podem também... sinalizar ambiguidade... ambivalência” (GOTTLIEB, 2020, p. 149). Certamente, tabus tendem a ser terrenos não de absolutismo moral, mas de contestação, e é por isso que tabus dietéticos e comportamentais tendem a ser interpretados de modo flexível por indivíduos, como atestam as contribuições de Karipuna, Oliveira e Rosas neste Dossiê. Esta ambiguidade e ambivalência estão também claras nos modos pelos quais histórias sobre menstruação tendem a ser abertas, misteriosas, e demandarem um esforço interpretativo, como os Kuikuro, Bará e Tukano mostram.

<sup>3</sup> Descola estava, sem dúvidas, pensando em *Pureza e Perigo*, em que Douglas argumenta que, embora a menstruação possa ou não ser um “perigo letal” em todas as sociedades (2002, p. 150), ideias sobre poluição menstrual, quando mobilizadas, tendem a vincular homens e mulheres a seus papéis estabelecidos” (2002, p., 174). Para Douglas, se a materialidade do sexo é uma das fundações da organização social, então apenas uma estrutura social “fracamente organizada” iria falhar em marcar e regular a menstruação (2002, p. 174).

Nós pensamos que tal ambiguidade também implica que tabus são, por definição, abertos à mudança histórica.

A questão: poder ou poluição desloca-se, assim, da escala de áreas culturais (Amazônia versus Melanésia, nomeadamente) ou grupos étnicos (se abraçam mais ou menos poderes menstruais) a serem comparados e correlacionados, à escala da experiência vivida e ao cômputo diário das práticas. Se aceitarmos que o sangue menstrual será sempre um disparador para respostas hesitantes, mistas e contraditórias, então se torna central, neste Dossiê, a seguinte questão: como as pessoas estão lidando com e expressando a potência ambivalente do sangue menstrual enquanto suas vidas coletivas passam por aquilo que é entendido localmente como mudanças históricas ou clivagens intergeracionais? Parte disso implica procurar inspirações de pais, mães, avós e avós. Um aspecto que estes artigos revelam é que as pessoas estão pensando junto com seus anciãos (com implicações de gênero variáveis), mesmo quando elas os desafiam.

## Transmissão de conhecimento generificada

Sistemas de poder e conhecimento são construídos a partir de entendimentos sobre a menstruação (BOBEL *et al.*, 2020). Como várias autoras demonstram em seus artigos neste Dossiê, a menstruação, mesmo das antropólogas (Franchetto, Karipuna e Oliveira Silva), longe de estar no domínio do privado/individual, é um assunto de interesse público. Redes de cuidados de mesmo sexo e sexo cruzado e intergeracionais são constituídas em torno deste evento. Em vários artigos, podemos observar um contraste complementar entre duas práticas de conhecimento e cuidado masculinas e femininas, respectivamente: de um lado, o xamanismo e, do outro lado, os conselhos. Essa divisão continua a ser um operador referencial mesmo em contextos externos às aldeias (como as cidades e os internatos), seja pela sua atualização ou pelo discurso sobre sua falta ou transformação.

Assim, Oliveira demonstra como, entre os Tukano Orientais, o sangue menstrual gera uma diferença que pede uma forma masculina de maestria. Nas palavras do xamã Jovino Pedrosa, “como dizia meu pai, as mulheres nos dão muito trabalho por não serem como nós homens”, “enquanto a mulher menstrua, o homem benze”, e ainda “a mulher não ouve benzimentos, mas ouve conselhos”. A masculinidade dos homens mais velhos se compõe em torno do saber benzer uma moça ou mulher menstruada. Conforme Jovino Pedrosa, “procurar benzedor é coisa de mulher” (OLIVEIRA, 2019). Mas, a feminilidade e etariedade de mulheres e moças também se constituem a partir de sua posição em relação aos cuidados próprios à menstruação. A avó/mãe, na sua sabedoria, organiza as condições para a realização dos benzimentos da menarca e, além disso, é aquela que sabe dar conselhos, orientar as moças sobre o que elas podem ou não fazer nesse período. A feminilidade e o início da maturidade das moças menstruadas se constituem na sua ação de se submeter aos “benzimentos de proteção”, e de ouvir e cumprir os conselhos. Aquelas que não o fazem são acusadas de “andar por aí como se fossem homens”. A questão da transmissão intergeracional de conhecimento não é tão simples e redutível a uma relação binária entre conformidade ou recusa. Há um amplo espaço para intervenção e inovação. Oliveira descreve o desejo de morte de dois homens, ambos xamãs ‘benzedores’, Aprígio e Joanico, de benzer a primeira menstruação de suas descendentes mulheres. Sabendo que não iria viver o suficiente para cumprir essa responsabilidade, um destes homens deixou para a sua bisneta os objetos e substâncias sagradas que ela precisaria para que outro homem do clã lhe benzesse.

Como Rosilene Pereira Waikhon (2013; 2021) demonstrou, os conselhos, muitas vezes, dizem respeito a orientações sobre etiquetas interespecíficas e podem ser apresentados às crianças, aos moços/moças sob a forma de narrativas. É assim que Silvio Bará e Rosiane Tukano apresentam a história da lagarta, que Silvio ouviu de sua mãe, e que embora não “mereceria” ouvir como filho homem, está ouvindo como pesquisador, e como pai de meninas, para que ele e a esposa possam orientá-las bem na ocasião da primeira menstruação. Nesta narrativa, uma moça que havia sido consentida em casamento para seu primo cruzado vai morar com a tia, na expectativa de conhecer seu bonito primo que, no entanto, estava ausente. Quando chega sua primeira menstruação, ela lembra do conselho da mãe, de que deveria ficar em reclusão, sendo cuidada pela mãe e pela avó. “No silêncio feminino pensava em ficar em casa”, porém, para responder à solicitação da tia, descumprir este conselho e vai para a roça arrancar mandioca. Lá, escuta o som de flautas cariço (flautas comumente tocadas para execução de danças em pares, em contexto de diversão e sedução) e a gargalhada de um homem que se aproxima lentamente. É uma lagarta feia, que se transforma ou é vista, como um homem bonito a seduz, na intenção de ter relações sexuais com ela no caminho da roça. “Com os olhos da primeira menstruação era um homem bem bonito”, que em um misto de preocupação e alegria, deduz ser o primo. Porém, ao olhar de perto, ela percebe que é uma lagarta feia e tira sua vida. A tia, em outra roça, grita que estão matando seu filho.

Quando contada por homens, esta narrativa diz respeito aos procedimentos de proteção que devem ser realizados nas moças menstruadas (como os benzimentos para que a moça

frequente a roça sem ser atingida pelas doenças enviadas por seres/espíritos da natureza), porém, ao ser contada por uma mulher, tem relação com os cuidados que as moças menstruadas devem ter com seus corpos e, ao mesmo tempo, é uma forma de crítica ao modo como as moças se comportam hoje. A menstruação é relacionada por Bará e Tukano à produção da vida humana e reprodução do grupo, e à alegria do corpo feminino, perceptível “nos bicos do peito alegres, pretos e durinhos”. Mas é também perigosa (*wiose*) e está relacionada a coisas ruins (*yāse*). É fator de transformação e troca de perspectivas, de transformação de natureza em cultura, e de seres outros em gente (*mahsā*). É um momento de vulnerabilidade para a moça menstruada, que deve evitar frequentar certos lugares, como a roça, para não ser percebida pelos seres que os têm como morada, e que se sentem atraídos pelo sangue menstrual. Aquilo que é visto/vivido como enamoramento para estes seres, nos humanos, é experienciado como doenças, resultados de ataques feitos por estes seres (*wēhose*). E, muitas vezes, as consequências não ocorrem instantaneamente, mas serão sentidas como dores no corpo das mulheres, anos mais tarde. Nas palavras de Dona Francisca Tuyuka, mãe de Bará: “nós mulheres mesmas buscamos essas dores e as doenças de nosso corpo, porque não seguimos os conselhos de nossos pais nem das avós”.

Conhecimentos, conselhos, corpo e saúde se inter-relacionam. Por isso, há uma importância em contar e ouvir narrativas/conselhos das avós. Nesse sentido, nas palavras de Bará e Tukano (2023), existe na língua Tukano “uma expressão comum usada pelas avós: *mĩre ma’igo werêgo weé, makó!* /eu te sovino tanto que te ensino (aconselho), filha”. O verbo ‘sovinar’, aqui, remete ao amor incondicional de uma avó para uma neta, que a concebe como sendo sua filha, amor este que é expressado através do conselho, que revela preocupações sobre seu futuro. Um dos conselhos dados pela avó de Rosiane, na época de sua mocidade, foi pautado em uma “metáfora ecológica”; a neta deveria se tornar uma mulher trabalhadora – hábil, rápida e discreta – assim como a formiga cinzenta da roça, que nunca fica parada e cujo trabalho não tem fim. E uma mulher trabalhadora se casa com um homem trabalhador. Com sua metodologia pautada na “escuta dos saberes das avós” e na ênfase das linhagens femininas, Bará e Tukano nos apresentam ainda a noção de “tríade lunar”, termo que remete a um conhecimento feminino, nunca antes registrado, sobre um calendário que articula primeira menstruação, fase lunar e casamento. Segundo as mulheres mais velhas, ao olhar para o céu no dia em que acontece a primeira menstruação da moça, deve-se prestar atenção para a fase da lua em vigência, pois a partir desta informação é possível deduzir qual o tipo de casamento que a moça terá, ou melhor, quais serão as características de seu futuro esposo: faixa etária (jovem/adulto/velho), origem (rio abaixo/redondezas/cabeceiras); aporte (alimentos e artefatos/mercadorias).

Mas as narrativas podem também tratar sobre desconhecimento, incertezas e curiosidade, sobre o mistério que constitui as relações de gênero cruzado e temas que geram tensão, como a sexualidade. A ciência ocidental negligenciou o estudo dos ciclos menstruais (ou deixou sua investigação nas mãos de uma ciência da humanidade racista e sexista) (CLANCY, 2023), levou séculos para investigar e descrever a anatomia do clitóris (Ana ALFAGEME, 2020; Helen E. O’CONNELL, Kalavampara V. SANJEEVAN; John M. HUTSON, 2005) e precisou de uma cientista mulher para fazer isso.<sup>4</sup> Entre os Kuikuro, foi pelos homens que Franchetto soube que “a vagina é valiosa (*tihipükoinhü*) e querida”, além de ser pensada, contada, cantada, vestida, pintada e esculpida. Franchetto nos brinda com uma “história feia” (*akinha hesinhügü*), contada por um homem Kuikuro do Alto Xingu, há trinta anos. Tal gênero narrativo é composto por histórias sobre jogos picantes, aventuras sexuais, relações proibidas, incestos, afins ridicularizados, amantes. Contada por homens, muitas vezes, ridicularizando o sexo feminino. Para homens e mulheres, uma história feia conduz ao riso catártico. Via riso, estas ‘histórias feias’ adquirem uma abordagem diferente do conhecimento; pertencente a uma filosofia nativa da linguagem baseada na “incertitude” (Pierre CLASTRES, 1974, p. 75-78).

Na narrativa da Viagem de Ájahi, o pássaro Urutau, cuja boca rasgada assemelha-se ela mesma a uma vagina, quer saber “Como seria a vagina? O que tem no seu interior?”. E, para isso, é conduzido a percorrer um caminho em que obtém apenas pistas ou aproximações de respostas às suas indagações sobre essa vagina-pessoa, através do diálogo com outras pessoas extra-humanas. A água confunde-se e se vê como se fosse neblina, quando as mulheres lavam suas vaginas. O pênis que enfrenta (penetra) a vagina com tranquilidade, mas quando “vomita” (ejacula), fica confuso e retorna sem entender. Mosquitos que olham sempre a vagina, mas, por serem muitos, não conseguem enxergar. E, finalmente, o pau atravessado no meio do caminho, sobre os quais as mulheres passam em dia de festa, mostrando suas vaginas avermelhadas. Se a cada resposta o narrador revela um pouco sobre o comportamento da vagina e de suas relações (com quem e como se relaciona) – “lavada, penetrada, fechada, aberta”, nenhuma resposta é definitiva e completa. No final, fica-se com uma não resposta, e o mistério continua.

Para além do conselho e da narrativa, conhecimentos ameríndios requerem processos de “incorporação” (Manuela CARNEIRO DA CUNHA, 2014). Nas palavras do interlocutor de

<sup>4</sup> Destaca-se, nesta área, o pioneirismo da urologista australiana Hellen O’Connell.



Rosas, William Yukuna, “El conocimiento indígena es a través del cuerpo. Hay que sufrirlo para aprender”. Em sua contribuição, Rosas coloca em ação sua proposição prévia de que o estudo da menstruação chama por um epistemologia e uma etnografia que, orientadas pela chave do gênero, privilegiam “o material, corporal, emocional, experiencial, detalhado, cuidadoso, singular e subjetivo” (ROSAS, 2019, p. 99). A partir de pressupostos fenomenológicos, demonstra como, entre suas interlocutoras, a quietude corporal e o isolamento enfrentados pelas mulheres no seu processo de (semi)reclusão menstrual promovia as virtudes da autocontenção, autodeterminação e autoconfiança necessárias para se viver como mulher adulta casada em sociedades exogâmicas e virilocais. Esse conhecimento incorporado é também um modo de controle dos sentidos. É o caso da tecnologia de limpeza corporal, da disciplinarização do gosto e do olfato, através de jejuns, dieta e vômitos. Estas práticas são experimentadas com ansiedade, mas têm como objetivos a renovação corporal, capacidade de assimilação de conhecimentos e receptividade da energia do meio ambiente, tornando-se parte dele. Rosas realça ainda a importância dos banhos como “técnica corporal que hacía parte constitutiva y encarnada del proceso de devenir una mujer adulta”. Além de ser uma prática cotidiana relacionada à defesa e à prevenção de doenças, sua realização, na madrugada, durante a primeira menstruação, relaciona-se com a qualidade feminina de fazer a força corporal necessária para a realização de atividades cotidianas, como carregar os pesados aturás de mandioca, mas, acima de tudo, para ter a capacidade de parir autonomamente (BELAUNDE, 2003; 2005) e com fluidez.

E foi entre os Korubo que Oliveira Silva, ao anunciar sua menstruação, experienciou em seu próprio corpo tornar-se o alvo de uma rede de cuidados, que tinha como objetivo garantir sua permanência dentro de casa, saindo apenas para um banho na floresta com água coletada no igarapé. Oliveira Silva explora não apenas os modos pelos quais vivenciou o aprendizado de menstruar como os Korubo, mas também os modos pelos quais sua reclusão ritual (similar a uma menarca) permitiu a reconciliação das complexas relações de transmissão de conhecimento entre ela e seus anfitriões. Ao invés de situá-la dentro de um sistema de parentesco como uma pessoa casável, o ritual permitiu aos seus anfitriões Korubo reconciliarem as identidades contraditórias da pesquisadora, coexistentes como uma menina que menstrua, uma antropóloga-professora, e também mulher mais velha.

Diferentes sistemas de conhecimento e poder entram em disputa, são transformados e modulados em experiências como essa e como aquelas vividas pelas moças em escolas, nos internatos, locais que trazem consigo a introdução de noções ocidentais de higiene e saúde. Três dos artigos no Dossiê refletem sobre a influência da educação escolar em internatos na transmissão de conhecimentos e nas práticas corporais entre gerações. Internatos são contemporâneos nas Guianas, estão no rio Miriti desde meados dos anos 1930 e no Caquetá desde o final da década de 40, e foram ativos entre a década de 1940 e o final dos anos 80 no rio Tiquié. Oliveira demonstra que a convivência de diferentes lógicas – a “lei dos pais” e a “lei das freiras” – leva a uma modulação do sistema de conhecimento. Por um lado, como “meninas de colégio”, que frequentavam o internato de Pari Cachoeira, as moças foram aconselhadas pelas Irmãs de Maria Auxiliadora a utilizar panos laváveis para reter o seu fluxo menstrual, modificando o método de manejo do sangue praticado por suas mães. A prática das mães era de deixá-lo fluir na terra ou sobre o tecido feito de entrecasca de tururi durante a menarca e o pós-parto, ou, ainda, limpá-lo na medida em que escorriam com folhas ou paus durante a menstruação comum. As meninas hoje usam absorventes menstruais ou panos, porém, algumas estratégias inter e entre gerações são desenvolvidas para que as moças possam continuar a serem cuidadas e a cuidarem-se de acordo com as práticas de suas mães e avós. Vemos um caso em que Margarida Tukano fica menstruada e é apoiada por uma colega, que possuía cigarro e carajuru “benzidos” pelo pai para sua proteção durante a menstruação. Além disso, sua colega lhe orienta sobre as etiquetas de comportamento a serem adotadas durante a menstruação, que dizem respeito basicamente às relações interespecíficas. Na atualidade, as moças que são estudantes de escolas indígenas nas suas próprias comunidades ou nos arredores continuam fazendo uma espécie de semirreclusão na menarca. Elas permanecem alguns dias sem frequentarem a escola e sem tomar banho; são benzidas para tomar o primeiro banho; ficam afastadas do pai; e fazem suas refeições reservadamente. Aquelas que não realizam essas práticas são observadas e taxadas como descuidadas pelos seus familiares, que atribuem as doenças que afetam as moças ou mesmo a sua parentela ao desrespeito às regras.

Rosas nos mostra que não há uma linearidade histórica quanto à continuidade/descontinuidade das práticas indígenas de cuidados na menstruação. Desse modo, demonstra como Eva Yukuna, nascida nos anos 30, apesar de estar associada aos saberes antigos, pode ser vista como a própria “encarnación del cambio histórico”. Ela era da primeira geração que foi enviada ao internato dos Capuchinhos na década de 1940, que se contrapunham ao sistema cauchero, no qual os pais dela haviam trabalhado. Assim que menstruou, seus pais se encontravam em um dilema. Tiveram dúvidas se deveriam “curá-la”, pois seu corpo já não era como o dos antigos, já que ela “había comido de todo” entre os padres e freiras. Mesmo

assim, insistiram em deixá-la de dieta, pois o pajé tinha visto que ela teria doenças no futuro. De modo surpreendente, enquanto muitas interlocutoras afirmam que inexistem cuidados com a menstruação hoje em dia, quem teve uma experiência ritual de primeira menstruação mais próxima àquela dos antigos foi Kelly Yukuna, nascida no final dos anos 1990, época em que o movimento indígena passava por um momento de afirmação cultural na esteira dos direitos constitucionais de 1991.

## Da regulação e imobilidade para sigilo e liberdade?

Assim como foi documentado por etnógrafos em relação a diversas outras partes do mundo, muitas mulheres indígenas na Amazônia tomam “o tempo para sentar e sangrar” (GOTTLIEB, 2020, p. 153) em modos que são frequentemente repousantes e contemplativos, e elas podem continuar a fazê-lo mesmo quando as circunstâncias tornam isso difícil e inconveniente. Também acontece que algumas pessoas que menstruam buscam evitar estar “aprisionadas” ou “separadas” dos outros, conforme Oliveira (2016; 2019). Movimentos para longe de seus círculos de parentes, para a escola, vilas, cidades ou viagens, tornam fases de imobilidade impraticáveis, irrelevantes ou penosas. Então, será que as indígenas da Amazônia estariam fazendo uma ‘escolha’ hoje em dia entre regulação e imobilidade ‘tradicionais’ – tomar um tempo para sangrar – e sigilo e mobilidade? Sigilo menstrual, liberdade e mobilidade são parte da ‘consciência menstrual dominante’ sobre a qual falamos no início desta apresentação, com suas raízes na Euro-América no começo do século XX, quando a proteção sanitária começou a ser vendida como uma passagem para “modernidade, privilégio de classe e respeitabilidade”, assim como a ‘branquitude’ (BOBEL, 2010, p. 31, 33). Na publicidade de produtos menstruais, a contenção menstrual é então apresentada como libertadora: se você está livre de vazamentos, você pode fazer o que você quiser (Ela PRZYBYLO; FAHS, 2020). Ao longo da última década, aproximadamente, a indústria farmacêutica tem tomado os mesmos tropos para incentivar o uso de hormônios contraceptivos para supressão menstrual (pausar os períodos menstruais completamente). A mensagem é: “A menstruação é um incômodo e a tecnologia dá liberdade às mulheres” (BOBEL, 2010, p. 176). Bobel sugere que contestar esta nova promoção da supressão menstrual, adotada apesar das poucas pesquisas sobre os riscos de saúde associados com a supressão menstrual de longo termo, pode ser uma fronteira para a política menstrual feminista.

Essas questões também estão presentes na Amazônia, seja no contexto de povos contatados mais recentemente ou em contextos urbanos. Em seu trabalho com povos Yanomami, Johanna Gonçalves Martín (2016, p. 195-198) notou o interesse de mulheres em ‘pílulas para parar gravidez’, especialmente em aldeias próximas de missões onde mulheres tinham muitas crianças e se esforçavam para manter roças abundantes. Algumas mulheres Yanomami, além disso, mencionavam explicitamente que queriam essas pílulas para sua liberdade sexual, isto é, ter amantes sem temer a gravidez. Em Letícia, na Colômbia, Gonçalves Martín tem observado agora que muitas moças procuram por implantes de progesterona. Serviços de saúde podem oferecer estes implantes para jovens alunas de escolas, mesmo sem o consentimento parental. Isto está gerando controvérsias entre as organizações indígenas e as comunidades sobre a autonomia indígena em relação aos serviços de saúde reprodutiva promovidos pelo Estado. Pais e anciãos também reclamam que jovens mulheres não prestam mais atenção aos seus conselhos relativos à sexualidade, e que estes contraceptivos contribuem para a desordem social, somando-se a outros distúrbios, como o consumo de álcool e drogas. Ademais, uma preocupação comum é que estas tecnologias contraceptivas estão gerando novos problemas de saúde para mulheres, como cânceres, tumores ou sangramentos vaginais anômalos e excessivos. Neste espaço, como nós conciliamos posicionamentos feministas de jovens mulheres, que devem ser coerentes com ideias ligadas à liberação familiar ao Ocidente, com as opiniões dos anciãos, sem assumir que os últimos representem uma posição cultural monolítica que é tradicionalista, essencialista e resistente à mudança? Uma força destes artigos é que ouvimos sobre ambivalência em relação à perda de regulação e à transparência sobre a menstruação das moças. No internato Guianense, alguém sugere que uma das adultas encarregadas deveria manter um calendário sobre quando cada moça tem sua menstruação para poder garantir que elas não tomem banho no rio ou trabalhem nas roças.

Para muitos, na Amazônia, o sigilo na menstruação é vivido como uma dissolução da ordem social e da relação entre os humanos e seu ambiente. Se a reclusão é impossível, então a revelação é muito menos necessária. Durante nosso workshop, em 8 de março de 2023, Courtney Stafford Walter nos contou algo interessante sobre o seu trabalho de campo, quando ela evitou usar seu coleto menstrual, substituindo-o por absorventes. Todo mês, moças no internato onde moços e moças Wapishana, Patoma e Macuxi são educados no ensino médio, queimam seus absorventes ao ar livre. Courtney parou de usar seu copo reutilizável e não poluente, para participar do pequeno ato público reconfortante de queimar seus absorventes de algodão e plástico e, assim, anunciar seus status como uma pessoa que menstrua, disciplinada e

responsável. De fato, o sigilo menstrual parece ser uma quebra radical com uma economia de compartilhamento da maloca, nos quais coresidentes partilham substâncias e participam coletivamente das práticas de construção dos seus corpos (RIVAL, 2016, p. 171). Na casa Enawenê-Nawê, onde Nahum-Claudel residiu em 2008 e 2009, havia frequentemente alguém vulnerável em reclusão porque estava sangrando ou por estar conectado via sexo com alguém, uma pessoa que menstrua, um novo pai ou bebê. Essas pessoas se escondiam fisicamente em um pequeno compartimento dentro da casa. Fora do compartimento, por outro lado, as pessoas estavam vigilantes, chamando atenção para a presença ausente da pessoa afetada por sangue. Por exemplo, o trabalho era deslocado para fora da maloca, de modo que a pessoa vulnerável não estaria tão perto da mandioca; o algodão era queimado sobre as pilhas de mandioca para produzir fumaça e obscurecer a percepção dos espíritos donos; as riquezas eram acumuladas para pagar os xamãs; as cascas eram buscadas para banhar o paciente; as misturas eram batidas para dar banhos; alimentos especiais das floresta, como castanhas de palmeiras, cogumelos e mel eram trazidos para dentro para alimentar a paciente. Em outras palavras, a vulnerabilidade da paciente era socializada (NAHUM-CLAUDEL, 2018, p. 214-215).

Enquanto Oliveira e Courtney Stafford Walter apresentam denso comentário social sobre a perda e falta de tal regulação menstrual, Rosas, baseada em suas pesquisas com mulheres Yukuna e Matapi no rio Miriti, nos mostra que esta dimensão pública e social da vulnerabilidade e do cuidado não é a história toda. Moças no Miriti têm escondido sua menstruação desde 1980, quando os internatos administrados por freiras se estabeleceram na área. Rosas sugere que a censura sobre a menstruação no Miriti não é sobre o estigma e o esforço de negar a incorporação, questões-chave para as feministas Ocidentais (BOBEL, 2010; GOTTLIEB, 2020, p. 149). De fato, as moças devem lidar com cuidado com esse primeiro sangue porque isto vai permitir que elas aprendam, com seus corpos, enquanto estão reclusas. A ideologia é mantida a distância e o destaque é dado à maior parte dos outros modos habituais, com os quais as moças cresceram para conhecer o mundo. Deste modo, não apenas a fala (instrução explícita), mas o olhar, o toque e a visão são interrompidos. Quando moças falam sobre menarca, elas a chamam 'Não toque' (*no tocar*). Espelhos são banidos e o olhar não deve recair sobre os outros. Gosto e cheiro são restringidos em virtude da dieta limitada e da falta de participação na sensorialidade doméstica. Um refiro silencioso, a reclusão constrói um novo corpo. E nada disso impede algumas mulheres de temerem estas intensas provações que irão contê-las e transformá-las.

Como nós navegamos entre experiências individuais de menstruação e suas dimensões cosmológicas e sociais? É difícil manter tudo isso em vista simultaneamente. Nós não temos uma resposta. Esta é uma dificuldade que nós, escrevendo essa apresentação a este dossiê, compartilhamos com as pessoas cujas palavras preenchem as páginas subsequentes, pensando sobre os modos pelos quais práticas menstruais devem ser adaptadas para promover a saúde das mulheres, autonomia, mobilidade, escolha de parceiros matrimoniais, acesso à educação, tanto como indivíduos como membros de comunidades. Há muito trabalho a ser feito no sentido de reunir dimensões tecnológicas, éticas, relacionais e ontológicas das transformações que estão acontecendo em relação à menstruação na Amazônia. Nós esperamos demonstrar, neste Dossiê, o quão promissor é explorar esse tema com pessoas ameríndias que menstruam, os modos como elas estão experienciando e conduzindo mudanças que são, ao mesmo tempo, biopolíticas e cosmológicas. Há ainda mais a explorar sobre o lugar da menstruação no feminismo Amazônico, com foco na relação entre corpos e territórios.

## Referências

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, Temps des cendres: Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. 1985. PhD. (Department d'Anthropologie) – Université de Paris X, Nanterre, France.

ALFAGEME, Ana. "Não é surpresa que não se conheça a anatomia do clitóris. É nossa herança cultural". *El País*, 2020. (Entrevista com Helen O'Connell) Disponível em [https://brasil.elpais.com/brasil/2020/02/28/eps/1582912339\\_151609.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2020/02/28/eps/1582912339_151609.html). Acesso em 21/06/2023.

BANIWA, Braulina. "Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados." *Vukápanavo: Revista Terena*, v. 1, n. 1, p. 165-170, 2018.

BANIWA, Braulina. "A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo". *Interethnic@ Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 22, n. 1, p. 109-115, 2019.

BARBIRA FREEDMAN, Françoise. "Shamanic plants and healing in the gendered forest." In: HSU, Elisabeth; HARRIS, Stephen (Orgs.). *Plants, health and healing. On the interface of ethnobotany and medical anthropology*. Oxford: Berghahn Books, 2010. p. 135-178.

BARBOZA, Myrian Sá Leitão; TUKANO, Larissa Duarte Ye'padiho; WAI WAI, Jaime Xamen. "Corporeterritorialização' Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas". *Amazônica – Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2, p. 503-548, 2019.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP, 2001.

BELAUNDE, Luisa Elvira. "Yo solita haciendo fuerza: Historias de parto entre los Yine (Piro)". *Amazonía Peruana*, v. 28-29, p. 125-147, 2003.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El Receurdo de Luna: Género, Sangre y Memoria entre los Pueblos Amazónicos*. Lima, Peru: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.

BELAUNDE, Luisa Elvira. "A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia". *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006.

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

BOBEL, Chris; FAHS, Breanne. "From bloodless respectability to radical menstrual embodiment: Shifting menstrual politics from private to public". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 45, n. 4, p. 955-983, 2020.

BOBEL, Chris; WINKLER, Inga T.; FAHS, Breanne; HASSON, Katie Ann; KISSLING, Elizabeth A.; ROBERTS, Tomi-Ann (Eds.). *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2020.

BUCHILLET, Dominique. "Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Antropologia*, Belém, v. 4, n. 1, 1988.

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

CABNAL, Lorena. "Tzk'at, red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario desde Iximulew-Guatemala". *Ecología Política*, v. 54, p. 98-102, 2017.

CABNAL, Lorena. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". *Momento de paro Tiempo de Rebelión*, v. 116, 2010.

CALAFELL SALA, Núria. "La ginecología natural en América Latina: Un movimiento sociocultural del presente". *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 33, p. 59-78, 2020.

CALAFELL SALA, Núria. "El cuerpo menstruante en los discursos de Ginecología Natural y del activismo menstrual: negociaciones y disputas de sentido". In: XII CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL (CAAS), 2021, La Plata.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Políticas Culturais e povos indígenas, uma introdução". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Eds.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2014. p. 9-24.

CARRIAZO, María Inés; LOBOGUERRERO, Myriam; VILLAVIEJA, Ana Laura. "La lucha contra la pobreza menstrual en América Latina". *Centro de Estudios Estratégicos de Relaciones Internacionales*, p. 1-21, 2023. Disponível em [https://www.ceeriglobal.org/wp-content/uploads/2023/03/La-lucha-contra-la-pobreza-menstrual\\_Informe.docx.pdf](https://www.ceeriglobal.org/wp-content/uploads/2023/03/La-lucha-contra-la-pobreza-menstrual_Informe.docx.pdf). Acesso em 20/06/2023.

CLANCY, Kate. *Period: The Real Story of Menstruation*. New Jersey: Princeton University Press, 2023.

CLASTRES, Pierre. *La société contre l'Etat*. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

COLPRON, Anne-Marie. "Chamanisme féminin 'contre nature'? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 92, n. 1-2, p. 203-235, 2006.

CONKLIN, Beth. "Women's Blood, Warriors' Blood, and the Conquest of Vitality in Amazonia". In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald (Orgs.). *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. London: University of California Press, 2001. p. 141-175.



- CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. Mestrado (Departamento de Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.
- COSTA, Luis. *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: Hau Books, 2017.
- CUETO, Marcos; PALMER, Steven. *Medicine and public health in Latin America: a history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- DESCOLA, Philippe. “The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia”. In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald (Orgs.). *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. London: University of California Press, 2001. p. 91-115.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 2002.
- FAUSTO, Carlos. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FRANCHETTO, Bruna. “Mulheres entre os Kuikúro”. *Revista Estudos Feministas*, v. 4, n. 1, p. 35-54, 1996.
- GANDHI, Kiran. “Here’s Why I Ran the London Marathon on the First Day of My Period – And Chose Not to Wear a Tampon”. *The Independent*, 2015. Disponível em <https://www.independent.co.uk/voices/comment/heres-why-i-ran-the-london-marathon-on-the-first-day-of-my-period-and-chose-not-to-wear-a-tampon-10455176.html>. Acesso em 20/06/2023.
- GONÇALVES MARTÍN, Johanna. *The Path of Health and Elusiveness of Fertility: Partial Translations between Yanomami People and Doctors in the Venezuelan Amazon*. 2016. PhD (Department of Social Anthropology) – University of Cambridge, Cambridge, UK.
- GOTTLIEB, Alma. “Menstrual Taboos: Moving Beyond the Curse”. In: BOBEL, Chris; WINKLER, Inga T.; FAHS, Breanne; HASSON, Katie Ann; KISSLING, Elizabeth A.; ROBERTS, Tomi-Ann (Orgs.). *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2020. p. 143-162.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. “The Gender of Some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment”. In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald (Orgs.). *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. London: University of California Press, 2001. p. 245-278.
- JARA, Fabiola. *El camino del kumu. Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. 1991. PhD (Cultural Anthropology) – Fakulteit Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit te Utrecht, Netherlands.
- LANGDON, Thomas. *Food restrictions in the medical system of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian Northwest Amazon*. 1975. PhD (Cultural Anthropology) – Tulane University, New Orleans, Louisiana, USA.
- MATOS, Beatriz de Almeida; SANTOS, Julia Otero dos; BELAUNDE, Luisa Elvira. “Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia”. *Amazônica – Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2, dez. 2019.
- NAHUM-CLAUDEL, Chloe. *Vital Diplomacy: The Ritual Everyday on a Dammed River in Amazonia*. Oxford: Berghahn Books, 2018.
- O’CONNELL, Helen; SANJEEVAN, Kalavampara V.; HUTSON, John M. “Anatomy of the clitoris”. *The Journal of urology*, v. 174, p. 1189-1195, October 2005.
- OLIVEIRA, Melissa Santana de. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirô e Nahuri porã do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. 2016. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. "Vida, poder e conhecimento: cuidados contemporâneos em torno do nascimento entre grupos Tukano Orientais do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico". *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 11, n. 1, p. 35-64, 2019.

OVERING, Joanna. "Men control women: the 'catch 22' in the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies*, v. 1, n. 2, p. 135-156, 1986.

PAREDES, Julieta. "Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario". In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys (Org.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. p. 117-120.

PEREIRA WAIKHON, Rosilene Fonseca. *Cuidados na criação de gente: habilidades e saberes importantes para viver no alto rio negro*. 2021. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

PEREIRA WAIKHON, Rosilene Fonseca. *Criando Gente no Alto Rio Negro: um olhar waikhana*. 2013. Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil.

PRZYBYLO, Ela; FAHS, Breanne "Empowered Bleeders and Cranky Menstruators: Menstrual Positivity and the 'Liberated' Era of New Menstrual Product Advertisements". In: BOBEL, Chris; WINKLER, Inga T.; FAHS, Breanne; HASSON, Katie Ann; KISSLING, Elizabeth A.; ROBERTS, Tomi-Ann (Orgs.). *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2020. p. 375-394.

RAMÍREZ MORALES, María Del Rosario. "Ciberactivismo menstrual: feminismo en las redes sociales/ Menstrual cyberactivism, feminism in social networks". *PAAKA: Revista de Tecnología y Sociedad*, v. 9, p. 1-18, 2019.

REGITANO, Aline; NAHUM-CLAUDEL, Chloe. "Perspectivas feministas na Amazônia indígena". *Cadernos de Campo*, v. 30, n. 2, 2021. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/193718>. Acesso em 21/06/2023.

RIVAL, Laura. *Huaorani Transformations in Twenty-First-Century Ecuador: Treks into the Future of Time*. Tucson: The University of Arizona Press, 2016.

ROBERTS, Elizabeth F. S. *God's laboratory: assisted reproduction in the Andes*. Berkeley: University of California Press, 2012.

ROSAS, Diana Riaño. "Menstruación, epistemología y género". *Maguaré*, v. 33, n. 1, p. 75-107, 2019.

RYDSTRÖM, Klara. "Degendering Menstruation: Making Trans Menstruators Matter". In: BOBEL, Chris; WINKLER, Inga T.; FAHS, Breanne; HASSON, Katie Ann; KISSLING, Elizabeth A.; ROBERTS, Tomi-Ann (Orgs.). *The Palgrave Handbook of Critical Menstruation Studies*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2020. p. 945-959.

SANABRIA, Emilia. "The body inside out: menstrual management and gynecological practice in Brazil". *Social Analysis*, v. 55, n. 1, p. 96-98, 2011.

SOMMER, Marni; KJELLEN, Marianne; PENSULO, Chibesa. "Girls' and women's unmet needs for menstrual hygiene management (MHM): the interactions between MHM and sanitation systems in low-income countries". *Journal of Water, Sanitation and Hygiene for Development*, v. 3, n. 3, p. 283-297, 2013.

SOARES, Ana Manoela. "Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil". *Amazônica, Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2, p. 413-434, dez. 2019.

SOARES-PINTO, Nicole. "Mulheres-Onça: mitologia, gênero e antropofagia no Complexo do Marico". *Revista de Antropologia*, v. 65, n. 1, 2022.

VILAÇA, Aparecida. "Making Kin Out of Others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Review of Anthropology*, n. 25, p. 179-200, 1996.

**Melissa Santana de Oliveira** ([melzita.oliveira@gmail.com](mailto:melzita.oliveira@gmail.com)) é doutora em Antropologia Social (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2016), foi visiting student na University of Cambridge (2014) e visiting research fellow na London School of Economics (2019-2020). No pós-doutorado (PPGAS/ UFSCar), pesquisou conhecimentos e cuidados das mulheres Tukano Orientais, na menstruação, no parto e nas roças. É pesquisadora associada ao CoLar (PPGAS / UFAM) e ao Arandu (PPGAS/UFSC).

**Chloe Nahum-Claudel** ([chloe.nahum-claudel@manchester.ac.uk](mailto:chloe.nahum-claudel@manchester.ac.uk)), atualmente, é professora de Antropologia Social na Universidade de Manchester, Reino Unido (desde 2022). Sua pesquisa na região amazônica do Brasil e nas terras altas de Papua Nova Guiné enfoca temas de gênero e parentesco, ritual e política, relações humanas com o meio ambiente e transformação social colonial e pós-colonial.

**Johanna Gonçalves Martín** ([johanna.goncalvesmartin@gmail.com](mailto:johanna.goncalvesmartin@gmail.com)) é doutora em Antropologia Social (University of Cambridge, 2017), médica (Universidad Central de Venezuela), e mestre em Controle de Doenças Tropicais (Instituto de Medicina Tropical de Amsterdã). Seu interesse principal de pesquisa diz respeito às articulações da biomedicina e medicinas indígenas, com foco nas questões de gênero, corpo, fertilidade e território. É pesquisadora da Rede de Ciências da Vida e Saúde (Universidad Nacional de Colombia, sede Leícia).

#### COMO CITAR ESTE ARTIGO DE ACORDO COM AS NORMAS DA REVISTA

OLIVEIRA, Melissa Santana de; NAHUM-CLAUDEL, Chloe; GONÇALVES MARTÍN, Johanna. "Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena: uma síntese". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 31, n. 3, e95367, 2023.

#### CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

As autoras contribuíram igualmente.

#### FINANCIAMENTO

Não se aplica.

#### CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

#### APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

#### CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica.

#### LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY 4.0 International. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

#### HISTÓRICO

Recebido em 07/07/2023

Reapresentado em 12/07/2023

Aprovado em 13/07/2023

