

El cuerpo de las mujeres en la ciencia griega clásica *

Women's bodies in classical Greek Science

Lesley Dean-Jones

Universidad de Texas.

Recibido el 17 de enero de 2001.

Aceptado el 17 de marzo de 2001.

BIBLID [1134-6396(2000)7:2; 267-300]

RESUMEN

En este artículo se analizan las diferentes visiones que el *Corpus Hipocrático* y Aristóteles tenían sobre el cuerpo femenino. Concretamente, se estudia el acercamiento de las fuentes griegas a la menstruación y se compara con las visiones procedentes de otras culturas. Así, la menstruación es puesta en relación con la estructura social de una sociedad y las actitudes ante la misma son vinculadas a la dominación efectiva de los hombres sobre las mujeres.

Palabras clave: Corpus Hipocrático. Aristóteles. Menstruación. Estructura social. Dominación masculina.

ABSTRACT

This article analyses the different opinions of the Hippocratic Corpus and Aristotle about feminine bodies. Particularly, it studies the Greek sources approach to menstruation and compares it to opinions from other cultures. Thus, menstruation is connected with the social structure of a society and the attitudes in front of it are related to the effective masculine domination upon women.

Key words: Hippocratic Corpus. Aristotle. Menstruation. Social structure. Masculine domination.

SUMARIO

1.—Resumen del modelo en los textos científicos clásicos. 2.—El silencio acerca de la menstruación en otras fuentes griegas clásicas. 3.—Ausencia del mito cultural para la menstruación en Grecia. 4.—Ausencia de tabúes culturales relativos a la menstruación en la Grecia clásica. 5.—Temor y envidia a la sangre femenina. 6.—La sangre menstrual como factor de la estructura social. 7.—La sangre menstrual en la estructura social de la Grecia clásica. 8.—La visión que las mujeres tenían de su cuerpo en la Grecia clásica. 9.—Desarrollo de los tabúes menstruales en la Antigüedad. 10.—Un paralelo moderno. 11.—Bibliografía.

* Este artículo es una traducción de la conclusión del libro *Women's bodies in Classical Greek Science* Oxford: Clarendon Press, 1996, pp. 225-253.

1.—Resumen del modelo en los textos científicos clásicos

Existen evidentes incoherencias en cada una de las dos fuentes principales de las teorías científicas sobre el cuerpo femenino en la época clásica. Las del corpus hipocrático se deben en gran parte a que éste fue compilado a partir de escritos de muchos autores y durante un período muy prolongado, y las del aristotélico a que, si bien todo el material procede del mismo Aristóteles, la redacción de los tratados biológicos abarca una gran parte de la vida de su autor, quien durante ese tiempo fue extendiendo su conocimiento y modificando sus teorías. Sin embargo, son tantas las diferencias que el modelo básico de cuerpo femenino presenta de un corpus al otro, que las incoherencias internas parecen relativamente secundarias. Para los hipocráticos, la mujer es un animal radicalmente distinto del hombre tanto en su estructura como en su funcionamiento. Para Aristóteles, en cambio, es un hombre de inferior calidad cuyo cuerpo sólo se aproxima al ideal de estructura y funcionamiento humanos.

Puesto que en la Grecia clásica, en general, las mujeres no participaban en la guerra ni en deportes peligrosos, los científicos de la época tuvieron menos oportunidades de ver por dentro el cuerpo de las mujeres que el de los hombres, por lo que, con mayor razón que en el caso del cuerpo humano masculino, las teorías sobre el funcionamiento de la hembra humana se basaban en gran parte en los fluidos que ésta excretaba. La sangre menstrual es la pieza clave acerca de la diferencia entre el hombre y la mujer, tanto en la teoría hipocrática como en la aristotélica. Estuviera la mujer sana o enferma, embarazada o amamantando, en la Grecia clásica su cuerpo se definía científicamente en términos de sangre y de hidráulica. La diferencia última entre hombres y mujeres, se tratase ya de la naturaleza de su carne, ya de la cantidad de calor innato, se manifestaba en la continua acumulación y evacuación de sangre que las mujeres —incluso las sanas y activas— no podían utilizar en beneficio propio. Para los hipocráticos, la menstruación no tenía analogía natural en el cuerpo masculino, y el proceso que aducían para explicarla diferenciaba a las mujeres de los hombres en todos los aspectos de salud, enfermedad, terapia y reproducción. El exceso de sangre en su cuerpo mantenía a las mujeres permanentemente al borde de la mala salud, aunque la descarga periódica y regular de un importante fluido corporal que drenaban del cuerpo entero las protegía de sucumbir a graves enfermedades con la misma frecuencia que los hombres. En la teoría de Aristóteles, por otro lado, el líquido menstrual correspondía al semen del varón (salvo que de inferior calidad), y era producido por los mismos procesos. Una mujer se diferenciaba de un hombre en que tenía menos calor innato, y la menstruación era precisamente el principal indicador y una de las consecuencias más importantes de ello; pero la producción de sangre menstrual sólo adquiriría sentido en la

reproducción y no aportaba por sí misma ningún beneficio al cuerpo femenino. Estas teorías derivaban de la diferencia de objetivos, métodos y sistemas filosóficos entre los médicos hipocráticos y Aristóteles. Lo que compartían era el reconocimiento de la menstruación como principal fenómeno diferencial entre mujeres y hombres, aunque para Aristóteles esta explicación no tiene tanto alcance como para los hipocráticos. En ambas teorías, sin embargo, incluso los cuerpos masculinos estaban originariamente constituidos por sangre menstrual, y de una u otra manera esta sangre alimentaba el feto y el recién nacido de ambos sexos.

2.—*El silencio acerca de la menstruación en otras fuentes griegas clásicas*

A pesar de esta importancia de la sangre menstrual en la definición científica de la mujer, es llamativa la escasez de alusiones menstruales que presenta el corpus griego clásico en el conjunto de sus textos, incluso en aquellos que versan predominantemente sobre la diferencia entre hombres y mujeres. Esto resulta de lo más sorprendente, dado que una gran parte de la literatura que ha llegado hasta nosotros desarrolla el tema de la comparación de los sexos en diversos campos, sobre todo en el de la sexualidad. Es cierto que nadie esperaría ver la menstruación convertida en *leitmotif* de la literatura griega, pero, dado el énfasis que en ella ponen otros textos, específicamente los que explican el cuerpo femenino, habría sido legítimo esperar alguna que otra referencia aunque fuera de paso. Sucede que a veces, un tema que en general es deliberadamente evitado en el intercambio cotidiano de una sociedad, es también deliberadamente explotado¹. En el Génesis 31:35, Raquel, sentada sobre las imágenes que ha robado a su padre, se excusa de levantarse porque le ha sobrevenido “la costumbre de las mujeres”, segura de que su padre no la presionará más y no estará dispuesto en lo más mínimo a investigar sobre qué está sentada. El Talmud relata cómo un guardia de prisión volcó los sedimentos de vino tinto sobre la ropa de una prisionera prometida, para ahuyentar a los lujuriosos presos no judíos².

1. El resumen, algo ecléctico, que se leerá a continuación acerca de las prácticas menstruales de diversas sociedades sólo tiene la finalidad de ilustrar las actitudes sociales documentadas como comunes y posibles. No me propongo significar en base a este único criterio que la antigua Grecia tuviera un sistema general de valores más semejante a una cultura que a otra. Cf. HUMPHREYS, 1978, 12: “Si los ritos de los bongo-bongo para hacer llover iluminan un aspecto del ritual griego, esto no significa que haya afinidad alguna entre los bongo-bongo y los griegos”; y 29: “el investigador [debe] comenzar suponiendo que sólo podrá definir y comprender el dato que tiene entre manos si lo enfoca en términos de relaciones que lo enlacen a otros datos”.

2. *Ta'an* 22. Cf. *Avod Zara* 18 sobre otra historia de una mujer judía a la que los

Anécdotas de este tipo no habrían parecido fuera de lugar en, digamos, Heródoto. Y aun cuando no hubiera tenido ocasión de mencionar la menstruación en relación con ninguna de las mujeres que intrigan, actúan y sufren en sus *Historias*, su indagación de las *mores* sexuales de diferentes culturas habría podido comprender descripciones de tabúes y ritos menstruales. Como observa Carolyn Dewald, “la etnografía es un medio ideal para transmitir los miedos ocultos y las fantasías de la cultura propia. En los informes sobre costumbres sexuales exóticas, más que en cualquier otro sitio, es donde podríamos esperar encontrarnos con la autoafirmación de algunos de los aspectos más oscuros de la cultura *folk* griega”³. En *Historias* 1, 198, Heródoto describe la extraordinaria preocupación por la pureza que muestran los babilonios y los árabes después del coito. El marido y la mujer se sientan a ambos lados de una ofrenda de incienso hasta el amanecer, momento en que ambos se lavan; no tocan vajilla alguna hasta que se han lavado. En 2.64, afirma que los egipcios y los griegos son los únicos pueblos que se abstienen tanto de yacer con mujer en lugares sagrados como de entrar en lugares sagrados tras yacer con una mujer si antes no se han lavado. Registra así las costumbres de quienes son tan exigentes como los griegos, o superiores a éstos, en lo que respecta a ciertas cuestiones sexuales, y de otros que lo son menos. Una comparación de las prácticas menstruales no habría parecido fuera de lugar en ese contexto, por muy tabúes que fueran en Grecia, pero Heródoto no da ninguna muestra de interés por el tema.

Incluso guardan silencio sobre el tema de la menstruación los géneros de la literatura griega que más abiertamente tratan de las zonas más íntimas de la experiencia humana. Para Aristófanes, la defecación, la micción, la copulación y las partes anatómicas y las secreciones fisiológicas implicadas en estos procesos son objeto de burla⁴. Sin embargo, no hace una sola referencia a la menstruación ni a la sangre menstrual. Jeffrey Henderson no comenta esta laguna, y K. J. Dover despacha la cuestión con estas palabras: “Hay temas “tabúes” que los poetas cómicos no intentaron explotar con fines humorísticos: uno de ellos es la peste de 430 a.C.; otro la menstruación”⁵. La peste se había llevado una gran parte de los amigos y parientes del público de Aristófanes

romanos obligaron a entrar en un burdel y que consiguió evitar que la violaran gritando, cada vez que se acercaba un posible cliente: “Estoy menstruando”. Véase *infra*, un relato griego paralelo a éstos.

3. DEWALD, 1981, 102-3.

4. HENDERSON, 1975, recoge y organiza las referencias por tema. Comenta, 55, que en la comedia, “los poetas no pierden oportunidad de llamar la atención sobre los genitales femeninos de la manera más directa posible”.

5. DOVER, 1982, 173.

con síntomas extremadamente penosos, de modo que podemos comprender por qué no intentara utilizarlos para provocar risa. Otras emisiones corporales eran manantiales tan fecundos para su humor precisamente porque de ordinario eran tabúes; ¿por qué no se sometió la sangre menstrual al mismo tratamiento? ¿Tan grande era la ansiedad que la menstruación provocaba en los hombres que no se la podía mencionar ni siquiera en el contexto más obsceno? Si así fuera, tendríamos que ser capaces de rastrear en otra zona de la cultura medidas explícitas para minimizar la amenaza que constituía la sangre menstrual. En palabras de Michel Foucault, el tabú actuaría más como “incitación al discurso” que como manto de silencio⁶.

A pesar de ser un gran científico, Aristóteles no estaba exento de incluir en su biología elementos del folklore, ya fuera para negarlos, ya para suscribirlos. Registra como cierto el mecanismo de autodefensa del bisonte, consistente en impulsar sus excrementos a una distancia de más de siete metros y quemar el pelo de los perros de caza (*HA* 630b 8-11); en otros sitios observa que la miel no proviene de las flores, sino de la humedad del aire, especialmente cuando hay arco iris (*HA* 553b 27-31). Sin embargo, Aristóteles trata la menstruación con coherencia y en un estilo que intenta atenerse a los hechos, sin indicación alguna de que existieran creencias sobre su impureza que él debiera tener en cuenta. A pesar de la gran cantidad de referencias que hace a la menstruación, sólo en dos pasajes del *corpus* aristotélico podría entenderse que se presenta a la mujer menstruante como agente de contaminación. El menos conocido aparece en *HA* 578^a 1-4, donde Aristóteles dice que entre las mulas, contrariamente a otros animales, el macho envejece más rápido que la hembra. Dice que algunos atribuyen esto a que la mula evacua sus menstros con la orina y el macho los huele⁷. Se ha afirmado que la sangre menstrual era lo que se suponía que actuaba como agente de envejecimiento. Sin embargo, en *GA* 748b 20-9, Aristóteles comenta que en la estación del apareamiento (el estro en los mamíferos, que él equipara a la menstruación), ambos sexos de todos los animales ungulados se olfatean mutuamente las partes pudendas, y sin embargo esto no produce envejecimiento en el macho de ninguna otra especie. Además, la mula no produce verdadero flujo menstrual. En consecuencia, parecería que es la orina de la hembra, que ningún otro animal olfatea deliberadamente, lo que envejece al macho. Ni siquiera este pasaje, pues, puede utilizarse como evidencia de una creencia en la contaminación menstrual en la Grecia clásica.

El ejemplo más famoso de contaminación menstrual en Aristóteles tiene lugar en *Insomn.* 459b 24-460a 23, donde se afirma que si una mujer con la

6. Véase FOUCAULT, 1978, 17-35.

7. SAÏD, 1983, atribuye incorrectamente esta explicación al propio Aristóteles.

regla se mira al espejo, lo oscurece con una nube sanguinolenta; cuanto más nuevo es el espejo, más profunda es la mancha y más difícil resulta quitarla. El pasaje comienza así: “Una indicación de que los órganos de los sentidos perciben rápidamente incluso diferencias pequeñas es lo que ocurre en el caso de los espejos”⁸, pero no sigue, como sería de esperar, con el análisis del hecho de que cuando se está ante un espejo, uno ve reflejada casi instantáneamente cualquier acción que realice, sino con la presentación del argumento según el cual los ojos afectan las cosas que miran tanto como los objetos de visión afectan los ojos. Biehl deseaba eliminar este pasaje sobre la base de que era una digresión inapropiada⁹, pero Lulofs piensa que no rompe gravemente la continuidad del pasaje, y Ross observa que lo que a nosotros nos parece trivial no tiene por qué haber parecido trivial a Aristóteles¹⁰. Que el pasaje parezca ser una digresión respecto de un tema con él sólo tangencialmente relacionado no demuestra necesariamente que se trate de una interpolación. Pero el autor afirma que la menstruación es provocada “por una perturbación de la sangre y la hinchazón [que esta perturbación produce en el cuerpo] (διὰ παραχῆν καὶ φλεγμασίαν αἱματικήν), lo cual no se compadece con la teoría aristotélica de la menstruación. Aristóteles cree que la sangre menstrual es diferente de toda otra sangre del cuerpo, que se reúne natural y permanentemente en el mes, y que es evacuada cuando la matriz está llena. No hay perturbación de la sangre en ningún otro sitio del cuerpo, ni provoca ésta otra cosa que la hinchazón de la matriz. Esto, junto con la naturaleza inadecuada del ejemplo para el argumento que estamos considerando, sugiere que el pasaje es en verdad una interpolación posterior, tal vez en un principio no más que una glosa al margen, pero que terminó por desplazar el análisis originario de la naturaleza instantánea de los *reflejos*. Esos comentarios marginales tienen que haber sido agregados a un papiro no antes del período helénico. Por tanto, de las dos posibles referencias aristotélicas a la contaminación menstrual, una concierne más al efecto de la orina que al del mens-truo, y la otra es anotación de un lector posterior.

Si una mujer menstruante hubiera sido en realidad una amenaza de contaminación, parecería que una obra como *Trab.*, de Hesíodo, que aconseja a los granjeros cómo realizar sus cultivos y organizar su casa, habría enun-

8. οτι δὲ ταχὺ τὰ αἰσθητήρια καὶ μικρᾶς διαφορᾶς αἰσθάνεται σημεῖον τὸ ἐπὶ τῶν ἐνόπτρων γινόμενον.

9. “Pues no sólo interrumpe de mala manera el curso de la argumentación y contiene materias, como la de que los espejos se manchen con la exhalación de las mujeres con la regla, que se adaptan más a una colección de fenómenos extraños que a la filosofía seria”, cita de BIEHL en ROSS, 1955, 272.

10. *Ibid.*

ciado directamente la amenaza y habría detallado las precauciones a tomar contra ella. Robert Parker ha asegurado que “ningún otro texto (griego) muestra la misma enfática y explícita preocupación” por los motivos de contaminación que Hesíodo¹¹, pero, a diferencia de los manuales griegos y romanos sobre el mismo tema —como *De Re Rustica* de Columella, la *Historia Natural* de Plinio o *Geoponica*¹², la compilación del siglo X d.C.—, *Trab.* nunca sugiere que una mujer menstruante que camine por el campo o el huerto podría causar efectos adversos en los cultivos. Un pasaje de Hesíodo que se ha citado como muestra de miedo a la contaminación menstrual entre los griegos es *Trab.* 753-5: “Ni debería un hombre usar para su baño agua en la que antes se hubiera bañado una mujer; el castigo es horrible, por un tiempo”¹³. Pero lo que esto implica es repugnancia por el cuerpo femenino en general, no en un período específico del mes. La frase adverbial “por un tiempo” (ἐπὶ χρόνον) se refiere al período del peor castigo, no al período en que debería evitarse el baño en la misma agua en que se ha bañado una mujer. Es Proclo, el comentarista del Bajo Imperio Romano, el que asocia esto con la menstruación.

Se podría decir que el hecho de que *kátharsis* (“purificación”) fuera un término común para designar la menstruación en los textos científicos de la Grecia clásica muestra que en la cultura en general el fluido menstrual se consideraba impuro y, por tanto, contaminante. No obstante, el término puede referirse a cualquier clase de limpieza o clarificación que deje algo menos turbulento que en su estado anterior¹⁴. No necesariamente significa que se considere contaminante el material que se descarga.

Puesto que “la preocupación por la pureza afectaba al individuo en su práctica religiosa cotidiana”¹⁵, si la sangre menstrual producía excesiva ansiedad a los varones griegos, sería de esperar que hubiera habido regulaciones más rigurosas contra una menstruante que entraba en recintos sagrados, pero no hay evidencia de que en el período clásico la menstruación estuviera sometida a tales restricciones, aunque es verdad que la escasez de material epigráfico procedente de este período hace imposible cualquier generalización. En la Antigüedad más tardía, período del que han sobrevivido más inscripciones en general, tenemos efectivamente algunas leyes sagradas rela-

11. PARKER, 1983, 293.

12. Véase *infra*.

13. μηδὲ γυναικείῳ λουτρῷ χροῖα φαιδρύνεσθαι / ἀνέρα• λευγαλέη γὰρ ἐπὶ χρόνον ἔστ' ἐπὶ καὶ τῷ / ποινή.

14. De un argumento, Filodemo, *Lib.* 22 O; de los ciruelos, Teofrasto, *CP* 3.7.12; de la limpieza de la tierra, *PS* 16.577.13.

15. PARKER, 1983, 1.

tivas a la menstruación¹⁶, y la ausencia de esas leyes en el período anterior podría ser simple resultado del azar de su supervivencia. Pero hay algunos textos epigráficos anteriores, relativos al mantenimiento de la pureza de los recintos sagrados, que limitan el acceso tanto de hombres como de mujeres que hayan tenido relaciones sexuales poco antes¹⁷ y prohíben el de las parturientas¹⁸, ni siquiera en estos contextos hay intento alguno de controlar los movimientos de una mujer que tiene la regla¹⁹. A partir de la escasez de tales prohibiciones, tanto Moulinier como Parker han argumentado a favor de la conclusión opuesta a la de Dover, a saber, que para los griegos antiguos la sangre menstrual no era motivo de preocupación especial²⁰.

Ni referencias de paso, ni bromas, ni restricciones; podríamos empezar a preguntar si los escritores masculinos que no se preocupaban explícitamente por el cuerpo femenino eran conscientes de ello o si, por el contrario, el fenómeno les preocupaba sobremanera. El que, con el advenimiento de compresas y tampones absorbentes y desechables, la sangre de una mujer se haya vuelto por completo invisible es un hecho comparativamente reciente, e incluso así sería particularmente desatento el marido o el amante que no supiera cuándo una mujer ha entrado en el período menstrual. En el mundo con menos avidez de higiene de la Grecia antigua, la sangre menstrual ha de haber sido mucho más notoria y, en consecuencia, es dable suponer que haya desempeñado un papel más importante en la definición de la feminidad, tanto para el lego como para el experto en ciencia. La menstruación es una experiencia corporal exclusivamente femenina y, a diferencia de otras (la defloración, el parto, la lactancia) les ocurre a todas las mujeres, tengan o no contacto con un hombre. Por añadidura, el menstuo aparece en forma de sangre, que, cuando se vierte involuntariamente, suele significar la presencia de una herida o una enfermedad, a menudo con amenaza para la vida; no obstante, la sangre menstrual fluye regularmente de los genitales de la mujeres (la fuente misma de vida) sin causarles debilidad apreciable alguna. Por mucho que un hombre se aproxime a la idea que su sociedad tiene de lo femenino, nunca descarga su fluido vital de esa manera periódica. Es improbable que los

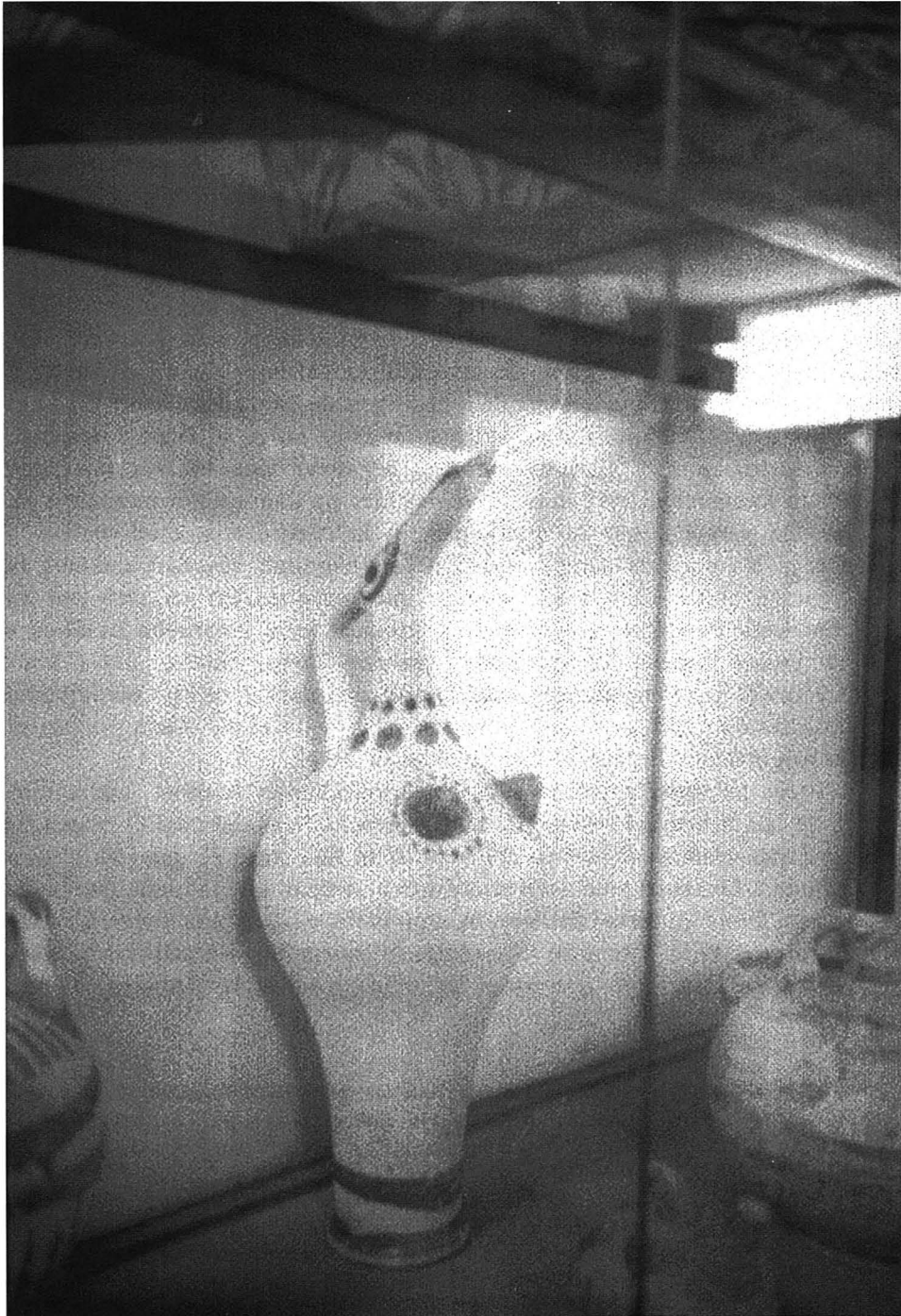
16. *LSCG* supl. 54.7-8, 91.16, 119.13; *LSCG* 55.5.

17. Por ej., *LSCG* supl. 115 A 11ss; *LSAM* 29.

18. Por ej., *LSCG*, 68.12-13.

19. Hay muy pocas inscripciones del período anterior que traten del nacimiento y el coito, pero hay algunas, y son mucho más comunes que las inscripciones del período posterior referentes al menstuo. Además, la proscripción del coito y de las parturientas de los santuarios también se ve sostenido por la evidencia literaria sin mención alguna a la menstruación. Véase PARKER, 1983, 74-103.

20. MOULINIER, 1952, 70. PARKER, 1983, 100-3. Parker afirma que las cuatro leyes sagradas ya mencionada en n. 16 no sólo son tardías, sino que también pertenecen a cultos no griegos, 101-2.



teóricos científicos fueran los únicos varones griegos que vieran algún significado en este hecho.

3.—Ausencia de mito cultural para la menstruación en Grecia

Sin embargo, antes del desarrollo de la filosofía natural, los griegos no parecen haber tenido ni siquiera un *aition* mitológico para explicar el hecho de que las mujeres menstruaran y los hombres no²¹. Es verdad que los mitos griegos que en diversas formas han llegado hasta nosotros presentan notables deficiencias en experiencia femenina, pero también las presentan los sistemas mitológicos de la mayor parte de las culturas patriarcales; no obstante, a menudo incluyen un mito que explica el origen de la menstruación desde el punto de vista masculino. La actitud que en estos mitos se expresa respecto de la menstruación es abrumadoramente negativa. Esto tal vez no llame demasiado la atención tratándose de sociedades de dominación masculina en las que los varones, que no participan en la experiencia, eran reacios a conceder a las mujeres alguna esfera de superioridad. En esas culturas la menstruación suele verse como castigo que recae en las mujeres por su pecaminosidad inherente. La exégesis talmúdica de la maldición de Dios a Eva por probar la fruta del Árbol del Conocimiento en Génesis 3:16 (“Multiplicaré tus dolores en tus preñeces...”) afirmaba que el castigo comprendía la menstruación²². El castigo de Eva es mayor que el de Adán porque el pecado original de ella fue lo que condujo al de él.

A veces la mujer sufre a causa del crimen de un hombre. Los indios tukano de la Cuenca del Amazonas tienen un mito según el cual el origen de la sangre menstrual es el incesto del Sol con su hija antes de que ésta llegara a la pubertad. Los sinaugolo de Nueva Guinea cuentan que la Luna, que había bajado a la Tierra en forma de hombre, dejó embarazada a una mujer. Cuando el marido de ésta lo descubrió y lo mató, la sangre llegó a salpicar la luna. En castigo, la Luna dijo que todas las niñas y todas las mujeres jóvenes

21. BLUM-BLUM, 1970, 298-9, afirman que los mitos de la privación de la vista a hombres como Tiresias y Erimanto, en castigo por observar a una diosa bañándose, son la consecuencia del poder destructivo de la sangre menstrual presente porque las diosas estaban efectuando “abluciones purificadoras”, pero la única evidencia que proponen es la de comparar la limpieza de la imagen de Artemisa en el mar con la limpieza de los genitales de las mujeres en el mar tras la menstruación en la Grecia moderna. Tampoco ofrecen evidencia de este enunciado: “después de su primera menstruación... era cuando se llevaba a una niña a la fuente más cercana para un baño ritual”. Estos autores leen el material antiguo proyectando en él supuestos de la práctica moderna.

22. *Erubin*, 100b

(excepto las embarazadas) sangrarían cada vez que ella apareciera. Hay también un mito indio según el cual la mujer asume la cuarta parte de la culpa de Indra por matar al semidiós Vivaspura en combate. Indra ya había persuadido a la tierra, las corrientes y las rocas de que asumieran tres partes de su culpa, de modo que él quedara libre para vivir feliz, mientras que durante tres días de cada mes la mujer es impura en todas sus acciones. Los negritos de la Península Malaya no creen que las mujeres menstrúen a causa de crimen mitológico ninguno; lo que ellos creen es que originariamente todos los seres humanos eran varones y que la mujer hizo su aparición con genitales sangrantes cuando un hombre fue castrado por un gran lagarto monitor. Esto hace de la sangría menstrual más una deformidad física que espiritual, pero tiene el mismo efecto de enajenar a la mujer de la forma ideal de humanidad²³.

Los mitos de este tipo explican y fundamentan las restricciones que controlan la conducta de una mujer que tiene la regla, y el hecho de que los griegos carezcan de mito menstrual debe verse en conjunción con el hecho de que los movimientos de una mujer menstruante no parecen haber sido objeto de más restricciones que los movimientos de otras mujeres.

La razón de esta aparente falta de atención a la menstruación puede estribar en la representación mítica del origen mismo de la mujer en tanto maliciosa ocurrencia tardía de los dioses. En su análisis estructuralista de los mitos hesiódicos, Helen King mostró que se puede ver que la mujer queda completamente al margen de la "matriz dioses/hombres/bestias", en la medida en que fue un "regalo" que los dioses hicieron a los hombres con la expresa finalidad de impulsar la suerte del hombre del polo de los dioses al de las bestias²⁴. Esta descripción del origen de la mujer la hace intrínsecamente "otra", inferior, y mala desde su primera aparición en la Tierra, sin necesidad de evocar ninguna fisiología distintivamente femenina como evidencia del castigo que se infligió a las mujeres por algún crimen en el pasado mitológico. En el pensamiento griego la menstruación es la principal evidencia que se utilizó como fundamento para predicar la "otredad" última de la mujeres, y no su cualidad de fenómeno separable. De acuerdo con esa interpretación es imposible imaginar que las mujeres existan como mujeres sin menstruar, y la explicación mitológica de la menstruación no es más necesaria que la de cualquier otra diferencia física individual entre hombres y mujeres.

Este modelo sugeriría que el varón griego medio no consideraba de distinta manera a la mujer durante el período de flujo menstrual que durante el resto del mes. Y esto equivale a decir que, aunque la menstruación puede

23. Estos mitos y otros están reunidos en WEIDEGGER, 1976, 95-109.

24. KING, 1985, 26. Véase LORAUX, 1978; 1981, 75-117, para una exposición más detallada de la misoginia de Hes. y Simón., de acuerdo con esta línea de razonamiento.

haber sido la señal más importante de la diferencia radical entre hombres y mujeres, se trataba de una distinción permanente en la que el momento del mes resultaba irrelevante a los fines de la determinación de los parámetros de conducta y de contacto de un sexo con el otro.

4.—Ausencia de tabúes culturales relativos a la menstruación en la Grecia clásica

Tal vez el ejemplo más asombroso de la ausencia de tabú asociado a la mujer menstruante en la Grecia antigua sea el que tanto Hipócrates como Aristóteles animan positivamente al hombre para que tenga relación sexual con su mujer aunque se encuentre en el período menstrual²⁵. Por supuesto, no sabemos con qué frecuencia los maridos hacían caso a este consejo, pero el hecho de que los autores no sintieran necesidad de introducir sus observaciones con un argumento para demostrar la irracionalidad del temor a que los genitales masculinos entraran en contacto directo con la sangre menstrual sugiere, y con fuerza, que no esperaban que ese miedo hiciera impracticables sus consejos.

En muchas sociedades, la seclusión de la menstruante, en el grado que fuere, hace esto imposible. En algunas se prohíbe a la mujer dirigirse a un hombre o incluso mirarlo²⁶. Entre muchas tribus africanas, de Nueva Guinea y de indígenas americanos actuales, las mujeres menstruantes son aisladas en cabañas a considerable distancia del poblado. Muchas veces, incluso en sociedades sin tabú menstrual, se prohíbe o se evita el coito durante ese período²⁷. Entre los atuot del Sur de Sudán, las mujeres permanecen en la sociedad aunque tengan la regla y los hombres tienen que preguntarles directamente para averiguar si el coito está permitido, pues, fuera de la abstención de relaciones sexuales, las mujeres no modifican en absoluto su conducta²⁸. Los walbiri de Australia parecen ser casi únicos en no evitar la sangre menstrual y en no tener creencias sobre el peligro que conlleva el contacto

25. Por ej., *Mul.* 1.17 (viii, 56.15-17, *Nat. Mul.* 8 (vii, 324.5-7); *GA* 727b 19-26.

26. Debería observarse que no se la considera necesariamente una amenaza para otras mujeres, véase nota 43, *infra*.

27. PAIGE-PAIGE, 1981, 2. Las sociedades con menos tabú menstrual, según STEPHENS, 1961, son las que tienen sólo un tabú contra el sexo, e incluso los nuer, a los que DOUGLAS, 1966, cita como carentes de "pesada creencia en la contaminación sexual", evitan el coito en ese período. Sin embargo, véase BUXTON, 1973, 212-15, para las prácticas de los manadri, que defienden el coito en ese período, aunque tienen otras restricciones menores de los movimientos de las menstruantes.

28. BURTON, 1981, 443.

con ella²⁹. El hecho de que los varones griegos no vacilaran en poner su pene en contacto con sangre menstrual es un poderoso argumento contra la sugerencia de Dover de que la menstruación era para ellos objeto de una ansiedad profundamente arraigada.

Otro tabú muy extendido en relación con una mujer con la regla es que ésta no debe estar en contacto con ningún alimento que vaya a comer un hombre, ni con la vajilla en la que se vaya a cocinar³⁰. Paula Weideger comenta que esta voluntad de evitar el servicio doméstico por un período limitado cada mes es en parte lo que demuestra que el temor a la menstruación no es banal³¹. En la sociedad griega no hay huellas de este tabú³².

También resulta particularmente elocuente la ausencia de referencias menstruales en las leyes sagradas, porque en general los lugares santos de una sociedad están estrictamente protegidos en relación a una mujer menstruante. Las prohibiciones del Levítico 15:19-33 se promulgaron ante todo para asegurar que el Templo no estuviera contaminado por un hombre que ese día hubiera estado en contacto con mujer menstruante. Una mujer no puede entrar en el Templo antes de siete días después de haber comenzado a menstruar o de siete días tras la terminación del flujo menstrual si éste se ha prolongado más de lo acostumbrado. La misma prohibición contra el ingreso a la mezquita se encuentra en la ley musulmana, y en el capítulo 2 el Corán se dice: "También os preguntarán por las menstruaciones de las mujeres. Decid: 'Son una contaminación. Por tanto, apartaos de las mujeres y no os acerquéis a ellas hasta que no estén limpias'". Zoroastro no permitía que una mujer menstruante se acercara a un fuego sagrado³³. El legislador hindú Manu decretó que una mujer era impura durante el período menstrual³⁴, y aunque esto hubiera tenido escasa importancia para una mujer hindú (que desempeñaba su papel en la religión casi por entero a través de su marido), hoy en día es frecuente que ante los templos hindúes de la India se coloque en inglés el

29. DOUGLAS, 1966, 142.

30. DELANEY-LUPTON-TOTH, 1976, 14; DALTON, 1979, 5-6. PAIGE-PAIGE. 1981, 211, dice que ésa era la norma en la sociedades de su muestra, pero véase GOTTLIEB, 1988, 68-72.

31. WEIDEGER, 1976, 92.

32. Si hubiera habido alguno, habría sido improbable que en Platea los atenienses dejaran mujeres en retaguardia para que cocinaran para los soldados que mantenían el sitio de Tebas en la Guerra del Peloponeso, véase Tuc., 2.78. Había 110 mujeres para 480 hombres. La cantidad de mujeres se debe a que el trabajo de cocinar era muy intensivo; la fabricación del pan empezaba con la molienda del trigo. De no haber podido cumplir a intervalos regulares con la función que tenían asignada, habrían sido para el cuartel más una carga que una ayuda.

33. *Zend-Avesta* II, véase ANQUETIL-DUPERRON iii, 1984, 562.

34. Veda 5.66, véase BURNELL, 1971, 119.

ruego de que las mujeres con la regla se abstengan de entrar. Los Padres de la Iglesia de Occidente tenían diversas opiniones sobre la mujer menstruante. Jerónimo pensaba que no había nada tan sucio, mientras que Agustín la aceptaba como un hecho natural que no debía interferir el culto ofrecido por una mujer. Con algunas excepciones, la Iglesia de Occidente parece haber seguido las enseñanzas de Agustín, aunque Sofronio dijo que los Padres de la Iglesia prohibían el coito tanto durante la menstruación como en los siete días posteriores a su finalización, so pena de lepra, y en el siglo VII Teodoro, arzobispo de Canterbury, dijo en su *Penitencial* 14.17 que las mujeres que tomaban la comunión mientras tuvieran la regla debían ayunar tres semanas como penitencia. Incluso hoy, en la Iglesia Cristiana Ortodoxa no se permite a las mujeres tomar la comunión si están menstruando³⁵.

5.—*Temor y envidia a la sangre femenina*

En general, las diversas formas de separación de hombres y mujeres durante el período menstrual se han explicado por el miedo masculino a la contaminación menstrual³⁶, pero Marla N. Powers sostiene que eso se debe a un prejuicio machista occidental. Al menos en el caso de los oglala, una tribu indígena de América, esta autora vincula el hecho a una celebración de los poderes de reproducción de la mujer, poderes tan diferentes de los del hombre que en ese momento debe ella permanecer separada de él³⁷. Naturalmente, los poderes femeninos de reproducción son decisivos para cualquier sociedad y es posible que algunos estudios anteriores sobreestimarán el elemento de corrupción a expensas del poder latente que se atribuía a una mujer menstruante en las sociedades que la aíslan. Sin embargo, Mary Douglas³⁸ ha mostrado que no se trata en absoluto de categorías contradictorias, y que las culturas que aíslan a las mujeres menstruantes en razón de su poder, lo hacen porque consideran que trata de un poder potencialmente dañino para la sociedad, esto es, contaminante. A pesar de la negación de Powers al final de su artículo (“En ninguna parte de los datos hay evidencia de que las prácticas asociadas a la menstruación se consideren de alguna manera signo de corrupción o de degradación de la hembra menstruante”), ella misma, al describir el ritual que sigue al primer período menstrual de una niña, dice que el chamán la “puri-

35. JONKERS, 1943, 156-60; MORRIS, 1973, 105-12; DE STE. CROIX, 1981, 109; ZIAS, 1989, 29.

36. Véase BUCKLEY-GOTTLIEB, 1988, 9-24.

37. POWERS, 1980. Aunque se podría señalar que precisamente en ese momento los mencionados poderes están en su punto más bajo.

38. DOUGLAS, 1966

fica”, con lo que indica que la fase liminal ha pasado y que “los *hombres* (la cursiva es mía) no tienen por qué temer la contaminación”. Powers también recuerda el mito oglala según el cual la menstruación comenzó como resultado del adulterio de la diosa Ite con el Sol, y que en castigo Ite fue desterrada del Sol. Luego explica que a las mujeres no se les permite cocinar la comida de sus hombres cuando tienen la regla porque eso las obligaría a aproximarse al fogón al mediodía, cuando el Sol estaba en su punto más alto, y a tener simbólicamente relaciones impropias con él. Esto parece en realidad una complicación innecesaria, a la luz de la terminología de contaminación y purificación que se emplea en el rito de la primera menstruación, especialmente cuando tantas sociedades prohíben a las mujeres menstruantes la preparación de la comida a causa de su miedo a la corrupción.

Powers tiene razón en la medida en que un miedo tan difundido a la mujer menstruante muestra que ésta no era simplemente un objeto de abyecta inferioridad y disgusto, sino más bien un lugar de poder. En ocasiones, este poder se puede aprovechar de manera beneficiosa (por ejemplo, en la antigua Roma se pensaba que una mujer menstruante era capaz de atajar el granizo y los tornados)³⁹, pero esto ocurre normalmente en contextos en los que los movimientos de una menstruante están ya circunscritos en otros sentidos: no está autorizada a pasearse a voluntad como un “amuleto de buena suerte”. Muy a menudo, incluso los usos positivos que se puede hacer de la menstruación resultan ser destructivos en algún respecto. En las sociedades en las que la única función de los tabúes menstruales es separar el poder de una mujer menstruante de otros poderes de la sangre (por ejemplo, entre los mandari, el marido de una mujer con la regla tiene prohibido ir de caza o de pesca, y a ella misma le está vedado tocar cualquier arma)⁴⁰ o de otros poderes de fertilidad (por ejemplo, a las mujeres beng se les prohíbe entrar en el bosque cuando están menstruando)⁴¹, se teme que la sangre menstrual dañe algo importante para la sociedad. Por tanto, aunque es demasiado simplista interpretar el tabú cuasi universal en torno a la menstruación como si significara que la propia menstruante es “sucias” o está “contaminada”, y aunque es verdad que diferentes culturas dotan a la menstruación de “significados ambiguos y a menudo polivalentes”⁴², el poder de la menstruación se piensa fundamentalmente como destructivo. Las sociedades que elaboran restricciones menstruales lo hacen porque este poder debe ser contenido, o completamente excluido de la sociedad. En muy gran medida, como lo muestra la

39. Plinio, *HN*, 28.77; Plut, *Mor.* 700 E.

40. BUXTON, 1973, 215.

41. GOTTLIEB, 1988, 57.

42. BUCKLEY-GOTTLIEB, 1988, 7.

presente revista de las prácticas de exclusión menstrual, esto denuncia una sociedad masculina. El peligro de una menstruante no parece ser tan grande para otras mujeres⁴³, y en ciertas culturas las cabañas menstruales se encuentran en el centro de una subcultura exclusivamente femenina.

Esta separación de naturaleza social no necesariamente es mal recibida por las mujeres afectadas. En un estudio de otra tribu indígena americana, los yurok, Thomas Buckley mostró que efectivamente dichas mujeres pueden considerar que se trata de un período positivo⁴⁴. Llega a sostener que originariamente la costumbre fue instituida por las mujeres y que la explicación negativa de la eliminación de la posible contaminación fue un desarrollo compensatorio posterior entre los hombres excluidos del retiro, y no una interpretación positiva elaborada por mujeres como consuelo de su destierro. Es imposible determinar ahora qué sexo dio comienzo a la tradición de aislamiento menstrual, pero vale la pena recordar que los adultos a los que se consideró “diferentes” de la “sociedad” y que sumaban el cincuenta por ciento del total, fueron los que sangraban una vez por mes, y no los que formaban el otro cincuenta por ciento, es decir, los que no sangraban una vez por mes. Es perfectamente posible que algunas mujeres yurok esperaran esos días de retiro como una época de introspección o una oportunidad de vinculación femenina, y que un ritual como el *mikvah* (baño ritual que las mujeres judías debían darse después de la menstruación y antes de volver a entrar en la sinagoga) estuviera penetrado de simbolismo positivo de renovación. Pero a menudo el retiro va acompañado de privación física, emocional y espiritual, además de las dificultades menstruales que las mujeres pudieran padecer. Las mujeres cristianas de Occidente quizá fueran elogiadas por abstenerse voluntariamente de asistir a la iglesia durante el período menstrual, y tal vez ellas mismas se sintieran más virtuosas por haberlo hecho, pero eso sería consecuencia de haber interiorizado la teoría de la contaminación, hasta tal punto que les era más fácil prescindir del consuelo de la comunión que introducir la presencia de lo divino mientras estaban menstruando⁴⁵. Esto no demuestra

43. Id., 1988, 11, dice que a menudo se define a las mujeres como vulnerables a la contaminación menstrual, incluso a su propia sangre, pero el único ejemplo que dan de esta última afirmación es una nota en la que describen dos casos en que la sangre menstrual en un tampón podría utilizarse en hechicería contra una mujer. En este contexto, las mujeres también pueden correr peligro ante su propio pelo, los cortes de sus uñas, etc., de modo que en este caso no parecería que la mujer se viera amenazada por su propia sangre menstrual *en sí misma*. Las mujeres acostumbran a estar amenazadas por mujeres menstruantes sólo durante el embarazo, el parto y la lactancia.

44. BUCKLEY, 1982.

45. El profesor Shaye Cohen me informa de que la razón que las mujeres daban de su abstención de asistir a la iglesia cuando tenían la regla era que estaban poseídas por un

que esas mujeres pensarán que tenían cosas mejores que hacer que asistir al culto patriarcal. De modo semejante, quizá sea verdad que las mujeres de las sociedades que practican el aislamiento menstrual esperen su retiro mensual como una ruptura de la rutina, pero el caso de una mujer de la tribu Mae Enga de Nueva Guinea a la que su marido golpeó con el hacha hasta matarla porque había dormido en el colchón de él cuando tenía la regla, sugiere que no es una ruptura de la rutina a la que la mujer pueda renunciar por voluntad propia⁴⁶. La joven informante yurok de Buckley había revivido la costumbre por sí misma y es evidente que se sentía libre para salir y reunirse con su marido para la comida; sus emociones y reacciones, por tanto, no pueden utilizarse para reconstruir las de mujeres a las que los hombres del pueblo rehuían y que no podían optar por otra cosa que permanecer apartadas del centro social una vez por mes⁴⁷. Buckley, al igual que Powers, tiene razón en discutir la afirmación de que los hombres rehuyen a las mujeres menstruantes simplemente por miedo y disgusto, pero, aun cuando entre los yurok hubiera mujeres que pudieran considerar la elaboración de los tabúes menstruales como una celebración de los poderes reproductivos de la mujer, eso no demuestra que los rituales no significaran también que en esa condición la mujer podía contaminar su medio.

Puesto que tan extendidos están los tabúes menstruales, diversas teorías psicoanalíticas se han propuesto explicar sus orígenes. La mayoría de ellas ha conjeturado reacciones subconscientes de miedo y repulsión que se centran en impulsos agresivos inconscientes de las mujeres o en el complejo masculino de castración⁴⁸. Bruno Bettelheim sugirió, con espíritu más positivo, que los hombres tenían en realidad envidia del poder de la mujer para sangrar y que por eso trataron de devaluar el flujo menstrual: “Por tanto, podría ser que se viera al mismo tiempo la crianza de los hijos y la menstruación como condiciones que elevaban de tal manera a las mujeres que los hombres procuraron vengarse imponiendo molestos tabúes en relación con las

demonio. También me cuenta que sólo en el siglo II d.C las judías comenzaron a aplicar a todas las sinagogas las restricciones del Levítico, que originariamente concernían únicamente al Templo de Jerusalén, y que sólo entonces los rabinos observan que esta extensión fue por entero iniciativa de las propias mujeres. BLUM-BLUM, 1970, 188, observan que todos los tabúes sobre menstruación fueron recogidos mucho más de informantes femeninos que de masculinos, y que al explicarlos la fuente femenina aludió repetida y enfáticamente a la impureza del líquido menstrual.; por ej., pp. 20, 46, 48, 155.

46. DELANEY-LUPTON-TOTH, 1976, 6.

47. DOUGLAS 1966, 151, recuerda que entre los lele “las mujeres encontraron extremadamente fastidiosas estas reglas [esto es, las restricciones menstruales].

48. Para un resumen de esto véase PAIGE-PAIGE, 1981, 18-20 y 26-8.

menstruantes”⁴⁹. La evidencia más vigorosa a favor de la afirmación de Bettelheim es la de los ritos de subincisión en ciertas tribus australianas y de Nueva Guinea, en las que se abre el pene a lo largo de la uretra y se lo deja que se cure, de modo por su parte inferior se asemeje a una vulva, que ocasionalmente se vuelve a abrir para provocar más sangría (los habitantes de Wogeo, Nueva Guinea, se refieren en realidad a este proceso como la “menstruación” de los hombres⁵⁰).

La ubicuidad de los tabúes menstruales sugiere que en los rituales en torno a la mujer menstruante hay en verdad un componente psicológico fundamental, ya sea positivo o negativo; pero la psicología sola no puede suministrar suficiente explicación de la disparidad en la intensidad de estos rituales, que va de la simple evitación del sexo al aislamiento total de las menstruantes. El contexto cultural también debe de influir en la manera de tratar a estas mujeres en cualquier sociedad y en cualquier época, y precisamente en el contexto cultural de la Grecia clásica es donde tenemos que explicar el silencio en torno a la menstruación que se advierte en los textos más representativos de su principal corriente cultural, cuando se los compara con la locuacidad positiva de los textos científicos.

6.—La sangre menstrual como factor de la estructura social

Douglas sugiere que la estructura social determina si la menstruación es o no un problema para una sociedad⁵¹. Esta autora sostiene que si se acepta la dominación de la esposa por el marido como principio básico de organización social, si todo el peso de cualquier sistema político/legal se inclina del lado del hombre contra su mujer y si el derecho a cualquier matrimonio que asegure considerable riqueza y/o poder al marido está rigurosamente dictado por el linaje, no es probable que haya ideas muy desarrolladas de contaminación femenina; en estas circunstancias un hombre no se siente amenazado por la mujer con la que vive y, por tanto, tampoco siente necesidad de reafirmar

49. BETTELHEIM, 1954, 122. ASHLEY-MONTAGU, 1937, había arriesgado originalmente la misma sugerencia, pero comentó que su hipótesis (que el sentido de la subincisión era imitar la menstruación y feminizar el pene) “seguramente parece tener algo de fantástico”, 302. Véase en BETTELHEIM, 1954, 63, un análisis sutil de los preconceptos de los antropólogos varones, que puede explicar por qué Ashley-Montagu fue tan desconfiada a la hora de proponer esta teoría.

50. ASHLEY-MONTAGU, 1937, 206, pero cf. LEWIS 1980, 2, sobre los gnau, que niegan explícitamente que equiparen subincisión y menstruación.

51. DOUGLAS, 1966, 140-58.

periódicamente su poder⁵². Por otro lado, si las mujeres pueden enfrentar un hombre con otro (por ejemplo, marido contra hermano o pretendiente contra pretendiente), si hay sanciones legales o sociales contra el poder total de un hombre sobre su mujer, o si el producto del trabajo de la mujer afecta significativamente el nivel social del marido, es más probable que salgan a la luz ideas de contaminación femenina, ideas que actúan como reafirmación periódica de la supremacía del marido. Debería tenerse en cuenta que la naturaleza de los tabúes menstruales de una cultura no puede tomarse como medida del “estatus” de las mujeres en esa cultura.

La teoría de Douglas ha sido apoyada por un examen más riguroso de los datos disponibles⁵³, pero Karen y Jeffrey Paige aspiran a subsumir la teoría de la dominación del marido en su teoría según la cual los rituales en torno a todos los acontecimientos del ciclo relacionados con la reproducción, más que meros indicadores de tensión, son tentativas de resolver el conflicto con intencionalidad política⁵⁴. Sostienen que en sociedades estables con fuertes grupos de interés fraternal⁵⁵, los hombres, para proteger sus intereses, pueden contar con elementos de la comunidad que los apoyan, y sólo necesitan la “vigilancia ritual” para asegurar que las partes implicadas mantengan un acuerdo. Por otro lado, en sociedades inestables y con grupos débiles de interés fraternal, los hombres necesitan rituales reproductivos más elaborados que actúen como ocasiones en las que poner en evidencia el apoyo y el estatus de que gozan en la comunidad. Los argumentos de Paige y Paige son más persuasivos cuando se aplican a la pubertad y al nacimiento que cuando se aplican a los rituales menstruales. Las repercusiones políticas de la pubertad (que suele anunciar un matrimonio y la posibilidad de una nueva alianza en una comunidad) y del parto (que, si es afortunado, consolida una alianza y refuerza un grupo particular en el seno de la comunidad y también la comunidad en su conjunto) son fáciles de advertir y en estos casos su teoría

52. Aunque es posible que originariamente se sometiera a las mujeres a esa dominación justamente porque se las sentía como una amenaza.

53. PAIGE-PAIGE, 1981, 33. Un trabajo inédito de Raymond Kelly sobre diferencias en las prácticas menstruales entre tribus de Nueva Guinea, al que se hace referencia en ORTNER-WHITEHEAD, 1981, 20, concuerda con esta hipótesis. Sus hallazgos fueron que en las tribus en las que el prestigio masculino dependía de la caza, etc., y dependía poco de la influencia de las mujeres, la elaboración del tabú menstrual era menor que en las tribus en las que una mujer contribuía al prestigio de su marido mediante, por ejemplo, la cría de cerdos.

54. Aunque podría desarrollarse un poderoso argumento a favor de que el reconocimiento de la tensión es una manera de difuminarla.

55. Un grupo de interés fraternal es un “grupo [masculino] de afinidad por consanguinidad [que] actúa como una unidad corporativa, con utilización de la fuerza si hace falta, para defender sus intereses y resolver disputas”, PAIGE-PAIGE, 1981, 53.

parece ser viable y contar con poderosos puntos de apoyo en los datos. Sin embargo, al dar cuenta de la elaboración del ritual menstrual en las sociedades caracterizadas por grupos débiles de interés fraternal (en oposición a la teoría de Douglas, que explica más bien por qué las sociedades organizadas de acuerdo con la plena dominación del marido minimizarían este tabú casi universal), la explicación política parece lamentablemente inadecuada. Paige y Paige sólo pueden sugerir que, con el aislamiento de su mujer menstruante en el borde de la aldea, un hombre demuestra su lealtad a la comunidad y pone a prueba el sostén político con que cuenta mostrando que “no tiene interés en explotar la fertilidad de la mujer... (ni) en proteger esa fertilidad de las solicitaciones de los adúlteros”⁵⁶. Es decir, está demostrando que no sólo le preocupa el crecimiento de su propia unidad conyugal —una unidad demasiado poderosa se convertiría en una amenaza para el resto de la comunidad— y, al mismo tiempo, está poniendo a prueba si hay otro hombre capaz de socavar la integridad de esta misma unidad conyugal, dada la oportunidad de hacerlo. Esta teoría ignora el hecho (que los mismos Paige y Paige reconocen) de que incluso en tribus primitivas la menstruación no se tenga en general por período fértil, de modo que la evitación del coito en este período para mostrar falta de interés en el crecimiento de la propia familia sería algo así como que un país mostrara buena voluntad a otro interrumpiendo la producción de armas cuando sus fábricas han quebrado. En cuanto a la muestra de desinterés en proteger a su mujer del adulterio, amenazando de enfermedad, muerte o insania a cualquier hombre que violara el tabú y/o de un tifón o la pérdida de la cosecha a su tribu, difícilmente suena a indiferencia. Por tanto, parecería que, a pesar de que tanto las correlaciones de Paige y Paige (entre el tabú menstrual elaborado y sociedades inestables con grupos débiles de interés fraternal) como las de Douglas (entre la ausencia de tabú menstrual y sociedades con dominación no inhibida del marido) puedan aducir algunos datos en su apoyo, la explicación que Douglas ofrece de la correlación es más satisfactoria. Sin embargo, la teoría de Paige y Paige podría ser útil para comprender algunos aspectos de los ritos en torno a la primera menstruación y la sangre puerperal .

Sean cuales fueren los puntos de apoyo psicológicos de la actitud de una sociedad respecto de la menstruación, la extensión y la naturaleza de cualquier ritual que se centre en una menstruante parece correlacionarse con la estructura social de la comunidad y, en los rituales en torno a las ocasiones únicas o menos frecuentes de sangrar para una mujer —la pubertad y el parto—, posiblemente con necesidades políticas⁵⁷. La mayoría de las socie-

56. *Ibid.*, 229.

57. No me propongo aquí defender la prioridad de las concepciones culturales ni de la estructura social.



dades de la muestra de Douglas, y todas las de la de Paige y Paige, eran sociedades muy simples y deberíamos tener cuidado al aplicar sus hallazgos a sociedades más complejas, como las de la antigua Grecia. Pero en la medida en que los estudios interculturales realizados hasta ahora de las prácticas menstruales en, por ejemplo, las naciones industrializadas occidentales, son realmente escasos, no disponemos de paradigmas antropológicos más próximos con los cuales comparar sociedades individuales complejas⁵⁸.

7.—*La sangre menstrual en la estructura social de la Grecia clásica*

La ausencia casi total de tabú menstrual en la antigua Grecia debería examinarse en el contexto de una estructura social que satisfaga los tres criterios de Douglas. Las estructuras sociales de todas las *poleis* griegas era diferentes, pero en la medida en que la mayoría de los textos cuyo silencio sobre la menstruación sugiere la ausencia de tabú son de origen ateniense, y puesto que Atenas, en cualquier caso, es la *polis* acerca de la cual tenemos más información, parece legítimo tomarla como ejemplo de la aplicación que podría tener la teoría de Douglas.

La cultura ateniense cargaba fuertemente el acento en la dominación del marido sobre su mujer al convertirlo en *kyrios* de ésta tras el matrimonio. Aunque una mujer retuviera firmes lazos con su familia de origen, en general era mucho más joven que su marido, lo cual era por sí mismo una manera de neutralizar todo reto a la autoridad del marido en el plano personal. Es verdad que el hombre que había dado a la mujer en matrimonio tenía autoridad para disolver la unión cuando lo quisiera⁵⁹, pero en el periodo clásico sólo hay tres casos conocidos de divorcio por iniciativa del lado femenino, y si una mujer intentaba por sí misma, sin sostén masculino, poner fin a un matrimonio, la sociedad tendía a otorgar al marido plena autoridad sobre ella, incluso hasta el extremo de abierta coacción, como en el caso de Alcibiades e Hiparete⁶⁰.

La sociedad ateniense también separaba con rigidez la esfera femenina de la esfera masculina, de modo que una mujer casada tenía muy pocas oportunidades de influir positiva o negativamente en el estatus social de su marido. En 2.46, Tucídides hace decir a Pericles: “La mayor gloria de una mujer está en que los hombres hablen lo menos posible de ella, ya sea para alabarla, ya para criticarla”, y si la escasez de referencia a mujeres contemporáneas específicas en las fuentes disponibles nos da una orientación digna de con-

58. Pero véase ahora OLESEN-WOODS, 1986; BUCKLEY-GOTTLIEB, 1988.

59. HARRISON, 1968, 30-2. Véase Dem. 41.4.

60. POMEROY, 1975, 64-5.

fianza, la mayor parte de las atenienses del período clásico tomaron muy en serio este consejo.

También en la Atenas del período clásico, la institución del epiclerato dictaba, según estrictas líneas genealógicas, qué hombre se podía elegir para que se casara con una mujer que no sólo aportaba una dote, sino también toda la propiedad de su padre porque éste no tenía hijo varón.

Por tanto, la Atenas antigua estaba muy cerca de cumplir el paradigma de una sociedad que, según Douglas, tendría escaso o nulo tabú menstrual. Las mujeres actuaban bajo tales controles que realmente no tenían oportunidad de amenazar la esfera masculina; la demarcación de los roles de hombres y mujeres no era “precaria”, de modo que no era necesario elaborar rituales para forzar la separación de los polos⁶¹.

Con el mismo espíritu, la teoría médica de la antigua Grecia corrobora la dominación física y mental masculina con su explicación de la menstruación como resultado final de una debilidad física del cuerpo femenino durante todo el mes. Fuera del contexto médico no había necesidad de referirse al período real de pérdida de sangre menstrual para apuntalar la idea masculina de que las mujeres eran más débiles; esto quedaba sobreentendido en las alusiones más generales a la fisiología femenina.

En consecuencia, al describir las diferencias entre masculino y femenino, los textos literarios no necesitaban destacar la sangre menstrual como marca distintiva de las mujeres. Esta explicación va por el mismo camino que la explicación de la notable ausencia de bromas sobre la menstruación en la comedia antigua. En los términos del humor escatológico de Aristófanes, la menstruación, a diferencia de la defecación, era un proceso corporal que él y la mayoría de su público no habrían experimentado personalmente ni habrían tenido que ocultar de la vista pública, de modo que su presentación al conjunto entero de la *polis* en el escenario no habría tenido el mismo sentido de liberación⁶². Henderson sugiere que a partir de las referencias relativamente poco frecuentes de Aristófanes a la micción, “podemos concluir, probablemente, que los griegos eran mucho más espontáneos que nosotros a este respecto”⁶³. La potencialidad de un proceso corporal para provocar la risa decrece en relación directa al esfuerzo que exige normalmente su ocultación⁶⁴.

61. BLOK, 1987, 40-1. Comenta que en la Grecia clásica los ejemplos en que la mujer no es lo opuesto del hombre tienden a “desaparecer de la vista”.

62. HENDERSON, 1975, 54: “Al hablar abiertamente de pedorrear, cagar o mear (o de representar directamente estas acciones), un héroe cómico se libera de y rompe con las inhibiciones sociales y las inhibiciones naturales del adulto”.

63. *Ibid.*, 35.

64. Esto no quiere decir que la menstruación o la micción se exhibieran deliberadamente o fueran un tema común de conversación, sino sólo que se lo aceptaba cuando aparecía.

Cuando en la comedia antigua se explota la micción por su potencial humorístico, es sobre todo para burlarse de los ancianos incontinentes⁶⁵; la menstruación no se podía emplear de la misma manera para denotar falta de control. Si, además, la aparición del flujo menstrual no afectaba las relaciones entre hombres y mujeres, no le quedaba a Aristófanes prácticamente margen para desplegar la vena cómica a este respecto⁶⁶.

Así como en la comedia se daba un amplio trato a las diferencias físicas entre hombres y mujeres sin referirse a la menstruación, así también el cuerpo de la mujer imponía a ésta restricciones en su acceso a ciertos santuarios religiosos sin que estas sanciones estuvieran restringidas o fueran intensificadas durante un período del mes. Las mujeres tenían prohibido a la vez el acceso a ciertos santuarios (por ej., el de Heracles) y sacrificios (por ej., el de Zeus Apotropaia, Zeus Amalos, Posidón Fiquion), y las que acababan de parir, o estaban a punto de hacerlo, tenían proscrito entrar en determinados santuarios, incluso los de Deméter y Licosura. Al parecer, el parto también estaba prohibido en el santuario de Asclepio, aunque allí iban las mujeres que deseaban concebir o tener un hijo⁶⁷. Moulinier sostiene que lo que se consideraba primordialmente contaminante no era tanto el recién nacido, como la placenta y el material sanguinolento que lo acompaña⁶⁸. Sin embargo, era de esperar que muchas pacientes de los santuarios asclepiádicos produjeran alguna secreción y no por eso se les impedía estar allí, aunque también se esperaba que tuvieran la decencia de no morir dentro, lo cual habría sido contaminante.

Es probable que este deseo de impedir un fallecimiento en el santuario fuera la causa de la restricción relativa al parto. En todo el mundo antiguo, tanto la madre como el recién nacido corrían grandes riesgos de muerte

65. HENDERSON, 1975, 194.

66. Tal vez se hubiera podido explotar algún efecto en escenas de travestismo. Un chiste menstrual posible tiene lugar en *Lisis*. 1073, cuando se dice que los enviados espartanos se aproximan como si tuvieran pocilgas (χοιροκομείον) alrededor de los muslos". El resto del humor de la escena depende de que tengan erecciones muy evidentes. Hesiquio observa que había una prenda de vestir femenina conocida como "pocilga". Al tomar nota de la explicación de Hesiquio, HENDERSON, 1975, 194, prosigue diciendo que "posiblemente la palabra tuviera un significado obsceno... aunque el chiste... es muy oscuro". Dado que en griego vulgar se utilizaba χοῖρος ("cerdita") para referirse a la vagina, King sugiere que la prenda a la que se hace referencia es la ropa menstrual (KING, 1985, n. 139). El chiste consistiría entonces en que el bulto producido por el pene en su máximo despliegue viril se asemeja al bulto producido por la vagina en su máximo despliegue femenino. Si es así, resulta más sorprendente todavía que Aristófanes no utilizara las posibilidades del ocultamiento o la exposición de la sangre menstrual en sus escenas de travestismo.

67. Véase COLE, 1992, 109-10; PHILLIPS, 1973, 199.

68. MOULINIER, 1952, 68.

durante el parto e inmediatamente después. Eurípides hace decir a Ifigenia, refiriéndose a Ártemis: “Ella, que prohíbe que se le acerque cualquier hombre que tenga la mano manchada de sangre o por el contacto con un parto o un entierro, lo encuentra impuro y lo proscrib[e]”⁶⁹. Lo que aquí se proscrib[e] del altar de Ártemis no es sólo la parturienta o el cadáver, sino cualquiera que haya tocado una u otro. Es difícil probar que el contagio no emana de alguna emisión física del cuerpo, pero como la muerte no va necesariamente acompañada de ninguna emisión de ese tipo, es más probable que se pensara que el peligro residía en el aspecto liminal del nacimiento y de la muerte. Las mujeres, obviamente, se veían con mayor frecuencia involucradas en el nacimiento y, por tanto, eran también más a menudo fuente de contaminación. A juzgar por *Electra* 654, 1131-3, de Eurípides, parecería que se consideraba que una mujer pasaba la fase liminal si se mantenía saludable diez días después del parto, o al menos era en ese momento cuando se la “purificaba” ritualmente. Por otra parte, se creía que el loquios fluía entre diez y treinta días más, de modo que no se consideraba que una mujer fuese fuente de contaminación durante el tiempo de su emisión, lo que redundaba en contra de la conclusión de Moulinier.

Una posible indicación de la mayor peligrosidad de la mujer en sus años reproductivos se encuentra en que los muchos sacerdocios femeninos parecen reservados, en general, a mujeres mayores que ya han pasado la menopausia⁷⁰. Plutarco dice que la Pitia era la única mujer a la que se aceptaba en el templo de Delfos, y era condición de su oficio el tener cincuenta años cumplidos⁷¹. Cuando desempeñaba su oficio sagrado, se vestía a la Pitia como virgen joven⁷², lo que combinaba los dos puntos extremos de la vida de una mujer, en los que su cuerpo no producía exceso de sangre y era por tanto asimilable al cuerpo de un varón. Se pensaba que el cuerpo de una mujer era más peligroso durante un período particular de su ciclo vital —de la primera menstruación a la menopausia— y no durante un período particular de su ciclo menstrual.

8.—*La visión que las mujeres tenían de su cuerpo en la Grecia clásica*

Parece extremadamente dudoso que las mujeres griegas proporcionaran los términos “frívolo” o “inactivo” a los autores masculinos para describir su manera de vivir. En la antigua Grecia, no sólo las esclavas, sino también las

69. ἡ καὶ λοχεΐα; ἡ νεκροῦ θίγη χειρῶν / βωμῶν ἀπειργεῖ, μυσσάρων ὡς ἡγουμένη.

70. Véase DRE-BEAR-LEBECK, 1973, 70-1.

71. *De Pyth. or.*, 22. 405 c-d.

72. Diod., 16. 26.6

ciudadanas, tenían tan poco tiempo como los hombres para descansar y recrearse. Las mujeres de todas las casas debían preparar la comida para el *oikos* (y en el caso del pan, por ejemplo, esto significaba empezar por moler el trigo), proveer de ropa, llevar la casa y ocuparse de los enfermos y de los niños pequeños⁷³. Es verdad que para la mayor parte de estas tareas las mujeres no necesitaban la fuerza que los hombres tenían por virtud del cuerpo masculino, pero, ¿habrían aceptado las mujeres que su cuerpo era inferior por ser más débil? Las clases de tareas para las cuales su estereotipo corporal culturalmente determinado las descalificaba (luchar en la batalla y trabajar fuera de la casa) no tenían un atractivo intrínseco superior a las que realizaba la mayoría de las mujeres. Y a pesar de que tal vez fueran más valoradas en las fuentes que han llegado hasta nosotros porque eran socialmente más visibles, no es probable que las mujeres las estimaran por encima de las que ellas realizaban en la casa, y en la medida en que las tareas masculinas tenían por finalidad el sostén y defensa de la casa, bien pudieron haberlas visto como subordinadas. Es posible que los hombres tuvieran la sensación de que las mujeres eran demasiado débiles para protegerse y mantenerse por sí mismas, pero éstas bien podían haber considerado esa misma división de tareas como demostración de que eran precisamente ellas los miembros más valiosos de la sociedad y de que su estereotipo corporal era tan superior en la necesidad que el Estado tenía de él, que los cuerpos masculinos se sacrificaban en su beneficio. Discreparía yo de quienes quisieran argumentar que esta construcción hubiera sido un autoengaño de las mujeres. Es verdad que los hombres no se habrían manifestado de acuerdo con ella aun cuando alguien se la hubiera expresado, y que hubieran podido señalar la gloria que ellos alcanzaban en el mito y en la historia por el simple hecho de ser grandes guerreros, pero el fundamento de la importancia de esas cosas habría residido en los valores masculinos de la sociedad. Puede que las Juana de Arco en ciernes sintieron que su cuerpo era inferior, pero la mayoría de las mujeres habría convenido con los hombres acerca de la naturaleza de la diferencia entre hombres y mujeres sin estar por ello necesariamente de acuerdo en que eran intrínsecamente inferiores. Podrían haber concedido a los hombres su gloria marcial y al mismo tiempo hacer caso omiso de la devaluación masculina de su trabajo en la medida en que la sociedad femenina concediera a las mujeres la gloria del trabajo doméstico y devaluara la contribución masculina a una sociedad dividida en géneros. Una vez más, no se pretende con esto afirmar que a largo plazo la esfera masculina no contara con el poder de su mayor articulación; se trata simplemente de un intento de explicar cómo el grupo enmudecido de la sociedad podía haber interpretado un modelo com-

73. POMEROY, 1975, 71-4.

partido sin definirse a sí mismo como inferior ni mantenerse con perseverancia durante siglos en un estado de rabia y de odio silenciosos.

9.—*Desarrollo de los tabúes menstruales en la Antigüedad*

Dado que las formas sociales de una comunidad son dinámicas, y no fosilizadas, sería de esperar que los tabúes menstruales cambiaran o disminuyeran con el tiempo más que permanecieran estáticos a lo largo de la historia de una cultura. Douglas sostiene que, en una sociedad, el orden se crea por exageración de las diferencias entre lo interior y lo exterior, lo superior y lo inferior, lo masculino y lo femenino, etc.⁷⁴ Cuando cualquiera de estas antítesis amenazan con fundirse en una unidad indistinta, es preciso elaborar algún principio que restablezca la oposición.

Cuando las mujeres comenzaron a desafiar más seriamente la dominación total de los hombres y dieron muestras de que eran capaces de asumir un papel más activo en la sociedad, la menstruación adquirió en sí misma mayor importancia en el establecimiento de la natural supremacía masculina en la cultura griega. En el período helenístico, aunque los roles sociales de los hombres y las mujeres mantuvieron su fundamento acusadamente genérico, el abanico de actividades en las que las mujeres podían ser agentes autónomos se fue poco a poco ampliando⁷⁵. A medida que el control sobre las mujeres se hizo menos completo, aparecieron las leyes sagradas que prohibían el ingreso de las menstruantes en determinados recintos sagrados y se agregó a un tratado aristotélico un comentario marginal sobre el efecto que las mujeres con la regla producían en los espejos. En la antigua Roma, la institución de la *patria potestas* parecería indicar la completa dominación masculina, pero, de hecho, las mujeres romanas fueron siempre más libres que sus homólogas griegas⁷⁶. Esto podría explicar, al menos en parte, la extremada ansiedad mostrada por Plinio en su *Historia Natural* acerca de la mujer menstruante. En un momento determinado dice: “no sería fácil encontrar algo más notable que el flujo mensual de las mujeres”. Y creía que su proximidad podía empañar los espejos, mellar los cuchillos, picar el vino, echar a perder los cultivos, secar las semillas, enloquecer a los perros, etc.⁷⁷ Estas creencias encuentran eco en obras tales como *De Re Rustica* de Columella y las

74. DOUGLAS, 1966, 4.

75. POMEROY, 1975, 120-48; 1984.

76. Véase GARDNER, 1986, 263-4.

77. *Nihil facile reperiatur mulierum profluvio magis monstrificum*, Plinio, *HN* 7. 64-5; 17. 266; 28. 77-86. Las afirmaciones de Plinio sobre los poderes de una mujer con la regla fueron utilizadas por la Inquisición en su manual para identificar brujas. *Malleus Maelifcarum*.

Moralia de Plutarco⁷⁸. En su novela del siglo II d.C, titulada *Leucipo y Clitofonte*, Aquiles Tacio hace emplear a uno de sus personajes, con el fin de mantener a un hombre apartado de una mujer, la misma estratagema que el carcelero del relato talmúdico ya mencionado (p. 00). Le dice que Leucipo está menstruando y que no sería correcto tener relaciones sexuales con ella en ese momento (iv. 7.7). Después de recibir esta información el hombre consiente en esperar tres o cuatro días para consumar la unión.

Mientras que la preocupación cultural por la menstruación como señal de la amenaza que las mujeres podían representar para los hombres iba en aumento, el interés médico por el fenómeno como marca de diferencia sexual se apagaba. Hasta cierto punto, esto puede verse en el desarrollo que lleva de las teorías hipocráticas a las aristotélicas. En la primera, el menstuo carece de analogía real en el cuerpo masculino; en la segunda, es el equivalente femenino del semen. Aristóteles falleció un año después que Alejandro Magno, cuya muerte, en 323 a.C., marca tradicionalmente el fin del período clásico y el comienzo del helenístico. Estas teorías se desarrollaron entre cincuenta y setenta y cinco años después de la redacción de los tratados hipocráticos, de modo que aunque los dos sistemas son en cierto sentido rivales contemporáneos en el seno de una misma cultura, el de Aristóteles pertenece a un período cronológico posterior, durante el cual tal vez ya habían comenzado a cambiar las actitudes relativas a la competencia de las mujeres fuera del hogar. Haya influido esto o no en la limitación del papel fisiológico de la sangre menstrual en la teoría aristotélica del cuerpo femenino con la argumentación de que las mujeres se asemejaban en verdad mucho más a los varones de lo que antes se había pensado, lo cierto es que su teoría facilitaría el ingreso de las mujeres en las esferas masculinas tradicionales, aunque, eso sí, cargando fuertemente el énfasis en su subordinación a los hombres. La teoría de Aristóteles de la fisiología femenina, si no fue en parte resultado del cambio en las relaciones sociales entre hombres y mujeres en la Antigüedad, al menos se adaptó mejor a él, y eso, añadido al respeto general que se tuvo por el Estagirita en Alejandría, puede explicar que incluso los médicos que trabajaban en la tradición hipocrática se decantaran por una explicación más aristotélica de la diferenciación sexual.

En la medicina posterior, la sangre menstrual impregnó menos la fisiología femenina que en Aristóteles. Quizá lo que ocurrió fue que el interés particular de Herófilo por la anatomía comenzó a desplazar la preocupación por el proceso femenino de la menstruación al interés en el estudio de la configuración de los órganos femeninos de reproducción, a consecuencia de

78. Colm, *RR* 10. 357-63, ii. 3. 38, 50, 64; Plut., *Mor.* 700 E. Cf. Ael. 6. 36; Tác., *Hist.* 5. 6. 5.

lo cual todas las teorías ginecológicas que Erasítrato había desarrollado con el énfasis puesto en la fisiología parecieron anticuadas y la literatura posterior remitió a ellas con mucho menor frecuencia. Ahora bien, es posible que a Herófilo le atrajera la ginecología más que a Erasítrato precisamente porque ésta se iba convirtiendo de modo creciente en tema más bien de anatomía que de fisiología. En cualquiera de los dos casos, Herófilo fue quien ejerció la mayor influencia en la teoría ginecológica posterior. Para Herófilo, la diferencia fundamental entre el cuerpo masculino y el femenino se localizaba en el hecho de que el varón tiene los genitales fuera del cuerpo, mientras que la mujer los tiene dentro⁷⁹. Y para poner este hecho de manifiesto no hace falta que una mujer menstrúe. Sin embargo, la sangre menstrual es necesaria para la concepción y para la gestación, pero los procesos fisiológicos que la producen ya no tienen importancia en la diferenciación entre cuerpo masculino y cuerpo femenino, y para algunas mujeres, la menstruación hasta podía llegar a ser dañina⁸⁰. En el período romano se pensaba que la menstruación era perjudicial para todas las mujeres, aunque algunas pudieran aguantarla mejor que otras⁸¹. Por tanto, la definición del cuerpo de mujer en la ciencia grecorromana se desarrolló a partir de la definición de un cuerpo tan diferente del masculino que necesitaba menstruar para mantenerse con vida, hasta una definición según la cual era tal la semejanza entre ambos cuerpos, que más valía acabar con este proceso cuanto antes. Cuando el proceso de menstruación comenzó a perder su papel como criterio fundamental de distinción fisiológica entre hombre y mujer, la sangre menstrual empezó por su lado a desempeñar un nuevo rol en la segregación entre mujeres y hombres en determinados momentos y lugares en el seno de la misma cultura. En el período clásico esto no había sido necesario.

10.—*Un paralelo moderno*

En el desarrollo de las actitudes ante la menstruación en la Gran Bretaña y los Estados Unidos de nuestros días encontramos un sugerente paralelo con el material de la Antigüedad. Estas sociedades parecen relativamente libres de temor irracional a la contaminación menstrual; ponen pocas restricciones, si es que las ponen, a la menstruante, y las que existen no son en general

79. Véase VON STADEN, 1989, 165. 9, 196. 9. En realidad, en T 193, 365, Herófilo pasa revista a las afecciones comunes a las mujeres cuando conciben, cuando alimentan el embrión, cuando paren y cuando amamantan. No menciona, sin embargo, a las menstruantes.

80. Véase VON STADEN, 1989, 299-300.

81. Soranus, *Gin.*, 1. 29

demasiado graves. Sin embargo, cuando se introdujo la permanente, se creía que no cogería si las mujeres tenían la regla⁸², y cuando yo era adolescente había quienes me desalentaban de que fuera a la piscina pública durante ese período. Además, aunque varias encuestas indican que muchas parejas se abstienen de relaciones sexuales durante el período menstrual de la mujer⁸³, la justificación que dan suele ser de índole estética y no de temor a la contaminación, fuera cual fuese.

Se podría decir que la dominación del marido en Gran Bretaña y en Estados Unidos, sin duda real, no es del tipo desinhibido que describe Douglas, sino que está constantemente bajo el control de la familia de la mujer, de pretendientes rivales, de la ley, etc. Por tanto, según la teoría de Douglas, los tabúes menstruales tendrían que estar más desarrollados de lo que estas restricciones comparativamente ligeras implican. Sin embargo, en la sociedad contemporánea, el miedo masculino a la sangre menstrual ha quedado en gran medida enmascarado, que no eliminado, por las explicaciones médicas modernas de los procesos naturales que lo explican⁸⁴. En las primeras décadas de ese siglo se pensaba que el proceso del drenaje de sangre del cuerpo de la mujer hacia su útero era físicamente debilitante, lo que justificaba la caracterización del sexo femenino como sexo débil y, en consecuencia, servía para sostener la dominación masculina sin necesidad de centrarse en el período de sangría externa como tal. Más recientemente, en 1970, Edgar Berman, un funcionario del Partido Demócrata, declaró que no le gustaría ver a una mujer en la presidencia de Estados Unidos a causa de sus “perturbadores desequilibrios hormonales”, y precisamente a esas hormonas femeninas atribuyó el general Galtieri la reacción de la Sra. Thatcher a la invasión de las Falklands (Malvinas) en 1982. Estas condenas de lo femenino no hacen referencia explícita a la

82. DELANEY-LUPTON-TOTH, 1976, 8. En 1987, una estudiante de posgrado me aseguró que eso era cierto. En una ocasión una permanente no le cogió y cuando volvió a la peluquería a quejarse, le preguntaron si en ese momento había tenido la menstruación. Cuando contestó afirmativamente, la peluquera le dijo que esa era la razón, y además le ofreció la información de que otras peluqueras pensaban que el cuero cabelludo se veía afectado por las hormonas menstruales incluso un tiempo después de la menstruación (!) No cabe duda de que hay quienes piensan que el período premenstrual es también un momento poco propicio para hacerse una permanente, en lo que es preciso destacar que, si bien una permanente puede fallar en cualquier momento, todavía nuestra sociedad puede dar y aceptar como explicación que el fracaso se debe a algo intrínseco a la feminidad de un cuerpo.

83. DELANEY-LUPTON-TOTH, 1976, 14; ASSO, 1983, 59.

84. En nuestra sociedad, una mujer con la regla se enmascara más que se exhibe; cf. PARKER, 1983, 59. A los fines del coito cotidiano, los hombres no esperan ni desean que se les diga cuándo una mujer tiene la menstruación, aunque es posible que se refieran a la conducta de la mujer con expresiones cargadas de desprecio, como la aparentemente descriptiva “está con la regla”, que debe entenderse como “está histérica”.

menstruación y apoyan su creencia de que las mujeres son fundamentalmente ineptas para gobernar en la acción de sustancias que están en su cuerpo todo el mes. Las hormonas son parte integral y continuada de la naturaleza femenina. Una cultura que no tenía idea de la actividad hormonal, o que no la asociaba a la menstruación, tal vez no reconociera de inmediato que todo eso era en realidad una alusión a la menstruación.

Hasta hace poco, muy raramente —o nunca— se hablaba de la menstruación en sí misma al margen del contexto médico. Tal como sucedió con los primeros códigos religiosos que emplearon la menstruación como signo divino para justificar el estatus inferior de las mujeres, una vez establecidas las restricciones sociales no hace falta referirse constantemente a las razones que las provocaron, al menos mientras nadie trate de burlarse de ellas. Cuando las mujeres empezaron a desafiar la definición de su sexo y los parámetros de su existencia, y sólo entonces, comenzaron a salir a la luz las razones últimas de la definición y los parámetros, anteriormente ocultas en los criterios que comprendían a aquella y a éstos.

En nuestra sociedad, las limitaciones que se impone a las mujeres han ido disminuyendo permanentemente, y cada vez se desafía más directamente la norma social de dominación masculina. Ya no basta con afirmar que las mujeres son a priori más débiles o menos inteligentes que los hombres. Consecuentemente, la menstruación ha venido planteándose cada vez más explícitamente como problema⁸⁵. El hecho de que sólo se produzca en las mujeres y de que algunas de ellas tengan ciertos inconvenientes al respecto, ha permitido a los hombres —hasta hace muy poco con el aliento de muchos ginecólogos, varones en un 95 por ciento— definirla de modo tranquilizador como una debilidad corporal que, aunque sólo se manifiesta periódicamente, incapacita a las mujeres para determinadas tareas⁸⁶. El síndrome premenstrual (SPM) y la dismenorrea no cumplían antes ninguna finalidad en la sociedad; la incapacidad física y mental de la mujer para desafiar al hombre estaba ya implícita en su definición misma, de modo que los problemas específicos en torno al período menstrual no habrían sido más que sobredeterminación. No había interés médico particular por las mujeres que los sufrían. Ahora que las mujeres han mostrado (al menos en lo que a nuestra sociedad concierne) tener el mismo valor intelectual y físico que los hombres, no ha faltado la opinión médica que respalde la creencia de que las dificultades menstruales producen

85. Obsérvese en especial DOUGLAS, 1966, 139; “Allí donde los criterios [que gobiernan el comportamiento entre la gente] son precarios, las ideas de contaminación acuden en su apoyo”. A este respecto es interesante observar que ni siquiera Freud se interesó nunca en desarrollar una teoría de las reacciones psicológicas (masculina o femenina) a la menstruación.

86. DELANEY-LUPTON-TOTH, 1976, 49-58; ASSO, 1983, pp. xiii-xiv.

debilidad y son muy frecuentes⁸⁷. Uno de los argumentos utilizados para mantener a las mujeres fuera de los puestos de trabajo en nuestra sociedad es que pierden demasiados días a causa de la dismenorrea, aunque las estadísticas del Departamento de Trabajo de Estados Unidos contradigan esta afirmación. En 1980, por ejemplo, los hombres que nunca estuvieron casados perdieron el 3% de sus horas semanales de trabajo y las mujeres que nunca estuvieran casadas, el 3,4 %. La enfermedad se menciona como motivo del 1,4% de las ausencias en los hombres, y del 1,5% en las mujeres⁸⁸. Estas cifras muestran que las mujeres no tienen una tendencia notablemente mayor al absentismo que los hombres y que las ausencias se atribuyen más a menudo a obligaciones familiares, etc., que a incapacidad por enfermedad. El SPM se ha aceptado como atenuante de acciones ilegales de una mujer, incluso el asesinato, y muchas veces lo esgrime la propia mujer como excusa de una conducta socialmente inaceptable sin tener en cuenta qué otros factores pudieron haberla llevado, por ejemplo, a perder el control de sí misma o estallar en lágrimas. En estas circunstancias, es posible imaginar un futuro en que se admita finalmente la igualdad de hombres y mujeres en los puestos de trabajo durante la mayor parte del mes, con la condición de que éstas convengan en retirarse de la sociedad, o bien inmediatamente antes, o bien durante su período menstrual⁸⁹.

11.—Bibliografía

- ANQUETIL-DUPERRON, A.H. (1984): *Zend-Avesta*. Nueva York.
 ARDENER, Edwin (1975): "Belief and the Problem os Women". En Ardener, S. (ed.): *Perceiving Women*. Londres, 1-17.
 ASHLEY-MONTAGU, M.F. (1937): *Coming into Being among the Australian Aborigines*. Londres.
 ASSO, Doreen (1983): *The Real Menstrual Cycle*. Chichester.

87. Fue una ginecóloga, Kathleen Dalton, quien desarrolló originariamente la teoría del SPM, véase DALTON, 1979. Que haya mujeres que padecen de este síndrome no tiene por qué ser un problema político. La medicina moderna ha sido capaz de controlar la diabetes, enfermedad hormonal mucho más grave, y el presidente Kennedy sufría de la enfermedad de Addison, dolencia hormonal que produce debilidad si no se la mantiene bajo control con medicamentos. STEINEM, 1985, ofrece un visión humorística de las posibles interpretaciones positivas que cabría dar de la menstruación si menstruaran los hombres y no las mujeres.

88. LEON, 1981; TAYLOR, 1981.

89. ARDENER, 1975, 48, comenta la observación de Douglas según la cual la idea de contaminación sexual no está muy desarrollada allí donde la dominación masculina se acepta como principio central de organización, y dice: "Es tentador seguir esta línea argumental diciendo que fue el debilitamiento de la autoridad del varón norteamericano lo que condujo al repentino descubrimiento de la necesidad de desodorantes vaginales".

- BETTELHEIM, Bruno (1954): *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. Nueva York.
- BLOK, Josine (1987): "Sexual Asymetry: A Historiographical Essay". En Blok, Josine; Mason, Peter (eds.): *Sexual Asymetry: Studies in Ancient Society*. Amsterdam, 1-57.
- BLUM, Richard; BLUM, Eva (1970): *The Dangerous Hour: The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*. Nueva York.
- BUCKLEY, Thomas; GOTTLIEB, Alma (eds.) (1988): *Blood Magic*. Berkeley.
- BURNELL, Arthur C. (1971): *The Ordinances of Manu*. Nueva Delhi.
- BURTON, J.W. (1981): "'The Moon is a Sheep': A Feminine Principle in Atuat Cosmology". *Man*, 16, 441-450.
- BUXTON, J. (1973): *Religion and Healing in Mandari*. Oxford.
- COLE, Susan G. (1992): "gunaixÅ oÛ qXmiV: Gender Difference in the Greek *Leges Sacrae*". *Helios*, 19, 104-122.
- DALTON, Katharina (1979): *Once a Month*. Pomona.
- DELANEY, Janice; LUPTON, Mary Jane; TOTH, Emily (eds.) (1976): *The Curse*. Nueva York.
- DEWALD, Carolyn (1981): "Women and Culture in Herodotus' *Histories*". En Foley, Helene(ed.): *Reflections of Women in Antiquity*. Nueva York.
- DOUGLAS, Mary (1966): *Purity and Danger*. Londres.
- DOVER, K.J. (1982): *Greek Homosexuality*. Cambridge, Mass.
- DRE-BEAR, T.; LEBECK, W.D. (1973): "An Oracle of Apollo at Miletus". *GRBS*, 14, 65-73.
- GARDNER, Jane F. (1986): *Women in Roman Law and Society*. Londres.
- GOTTLIEB, Alma (1988): "Menstrual Cosmology among the Beng of the Ivory Coast". En BUCKLEY-GOTTLIEB, 1988.
- FOUCAULT, Michel (1978): *The History of Sexuality*, i. *An Introduction*. Nueva York.
- HARRISON, A.R.W. (1968): *The Law of Athens*. Oxford, 1968-71.
- HENDERSON, Jeffrey (1975): *The Maculate Muse*. New Haven, Conn.
- HUMPHREYS, S.C. (1978): *Anthropology and the Greeks*. Londres.
- JONKERS, E.J. (1943): "Einige Bemerkungen über kirchliche un heidnische Reinheitsvorschriften in den ersten sechs nachchristlichen Jahrhunderten". *Mnem.*, 11, 156-160.
- KING, Helen (1985): *From Parthenos to Gyne: The Dynamics of Category*. Ph.D. tesis. Londres.
- LEON, Carol Boyd (1981): "Employed but Not at Work: A Review of Unpaid Absences". *MLR*, 104 (Nov. 1981), 18-22.
- LEWIS, Gilbert (1980): *Day of Shining Red*. Cambridge.
- LORAUX, Nicole (1978): "Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus". *Arethusa*, 11, 43-87.
- LORAUX, Nicole (1981): *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris.
- MORRIS, Joan (1973): *The Lady was a Bishop*. Nueva York.
- MOULINIER, L. (1952): *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*. Paris.
- OELSEN, Virginia L.; WOODS, Nancy Fugate (eds.) (1986): *Culture, Society and Menstruation*. Healthcare for Women International, 7; Washington, DC.
- ORTNER, Sherry B.; WHITEHEAD, Harriet (eds.) (1981): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge.
- PAIGE, Karen Erickson; PAIGE, Jeffery M. (1981): *The Politics of Reproductive Ritual*. Berkeley.
- PARKER, Robert (1983): *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- PHILLIPS, E.D. (1973): *Aspects of Greek Medicine*. Londres.

- POMEROY, Sarah B. (1975): *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*. Nueva York.
- POMEROY, Sarah B. (1984): *Women in Hellenistic Egypt. From Alexander to Cleopatra*. Nueva York.
- POWERS, Marla N. (1980): "Menstruation and Reproduction: An Oglala Case". En Simpson, C.R.; Person, S. (eds.): *Women, Sex and Sexuality*. Chicago, 117-128.
- ROSS, David (1955): *Parva Naturalia*. Oxford.
- SAÏD, Suzanne (1983): "Féminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote". En Lévy, Édmond (ed.): *La femme dans les sociétés antiques. Actas des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*. Estrasburgo, 307-325.
- STADEN, H. von (1989): *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge.
- STE. CROIX, G.E.M. de (1981): *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. Londres.
- STEINEM, Gloria (1985): "If Men Could Menstruate". En *Outrageous Acts and Everyday Rebellions*. Nueva York, 337-340.
- STEPHENS, William (1961): "A Cross-Cultural Study of Menstrual Taboos". *Genetic Psychology Monographs*, 64 (Nov. 1961), 385-416.
- TAYLOR, Daniel E. (1981): "Absences from Work among Full-Time Employees". *MLR*, 104 (Mar. 1981), 68-70.
- WEIDEGER, Paula (1976): *Menstruation and Menopause*. Nueva York.
- ZIAS, Joseph (1989): "Lust and Leprosy: Confusion or Correlation". *BASOR*, 275, 27-31.