

Luna polna, jaz pa bolna, luna prazna, jaz pa blazna: psihoanaliza in antropologija o menstruaciji¹

“Velja omeniti, da podrobnosti, ki strastno zanimajo antropologe, dolgočasijo filozofe znanosti. Meni kot antropologinji se podrobnosti plemenske organizacije ne zdijo dolgočasnejši od tistih v zgodovini medicine. Antropološka poročila o nezvestobi in incestu niso bolj nespodobna kot podrobnosti o veneričnih boleznih, niti niso intimnejša ali bolj odbijajoča. Imen tujih ljudstev ni težje črkovati in izgovoriti kot imena bolezni: gonoreja, sifilis ali lymphogranuloma inguinale. Filozofi znanosti imajo veliko težav, ko se hočejo naučiti terminologije in teorije relativnostne ali kvantne fizike. Obenem pa posvečajo pičlo pozornost socialnim skupinam, ki so nosilke stilov mišljenja.”

Mary Douglas

UVOD

Menstruacija kot biološko in socialno dejstvo je danes še vedno zanimiva za vrsto raziskovalk in raziskovalcev iz vsaj dveh razlogov. Prvič, zaradi trajajočega molka o menstruaciji v pomembnih družbenih aparatih, kot so družina, izobraževalni proces in cerkev. Se katera še spomni, da so v Ljubljani prodajalke na blagajnah samopostrežnih trgovin v sedemdesetih in v osemdesetih letih dvajsetega stoletja menstrualne vložke praviloma zavile v bel papir, “da se ne bi videlo”? Ko sem bila najstnica, sem jim bila za ta trud vedno po svoje hvaležna, kot da bi zavijanje nečesa, kar bi bilo odvito pri drugih ljudeh zbudilo nelagodje, pri kupovalki pa neprijetno razkritje, simbolna gesta ženske solidarnosti in prvo učenje feminističnih pravil obnašanja do žensk. Za interpretiranje njihovega

¹ Besedilo je bilo sprva napisano na povabilo Iztoka Saksida kot predgovor k njegovi raziskavi o menstruaciji. Zato avtorica teksta ohranja tudi v tej novi, predelani verziji imena študentov in študentk, ki so sodelovali pri raziskavi in skromen opis njihovih ugotovitev ter se navezuje na izsledke tedanje raziskave (čeprav njihovi prispevki, razen enega, niso objavljeni). Po raziskavi, ki jo je zasnoval Iztok Saksida v družboslovju, pri nas nimamo novejših študij s tega področja, tudi zato je smiselno ohraniti nekaj tedanjih terenskih izsledkov in ugotovitev.

početja ni bilo potrebno nobenih besed, nasprotno, molk je definiral in pripovedoval o menstruaciji. Zavito v papir, neubesedeno, tabuizirano. Ko smo bile malo starejše, smo se “najboljše prijateljice” med seboj pogovarjale, ali imamo takšnega tipa, ki ga lahko pošljemo v trgovino po vložke in tampone ali pa ne. Za tiste, ki smo že od doma hodile v “feministično gimnazijo”², je bil pritrdilen odgovor kriterij tega, kako “cool/moderen” je tip in kako dober je odnos. Kupovanje vložkov je bilo spolno dejanje, za nekatera dekleta mučen mesečni imperativ, za nekatere od fantov pa viteško dejanje, izraz ljubezenske predanosti in skrbi za izvoljenko.

Drugi razlog za aktualnost vprašanja menstruacije dandanes leži v teoretskem spopadanju feministične teorije z vprašanjem spolne razlike, namreč, kateri družbeni procesi so poudarili biološke razlike med ženskami in moškimi kot odločilni marker med spoloma in konstruirali ženske lastnosti in ženske dejavnosti kot manjvredne. Zakaj obstaja takšna hierarhizacija bioloških spolnih znakov, kot jo poznamo, in zakaj ne bi bili ženski spolni znaki simbol potence, moči, avtonomije in aktivnosti in ne da je to pripisano zgolj moškim spolnim znakom? Moškocentrična simbolika za potenco in moč je tako samoumevna in nereflektirana, da se celo v teoriji in v psihoterapevtski praksi še vedno govori o “falični ženski” ali o “kastriрани ženski”, v običajnem žargonu pa o ženski, ki “ima jajca”. Za žensko, ki ve, kaj hoče in sledi potrebam in željam, se uporablja terminologija, povezana z moškimi spolnimi organi. To ne dokazuje moči moških teles, temveč moč obstoječih tradicionalnih hierarhij, v katerih je moško telo norma, žensko telo pa “razlika”. Vprašanje pa je, v kolikšni meri prav zaznavanje nečesa kot razlike pripiše telesnim znakom simbolno manjvrednost, izjemnost in inferiornost? Ameriška psihoanalitičarka Clara Thompson se je na primer vprašala, kako bi se spremenila družbena razmerja, če bi bile ženske prsi in z njimi tudi laktacija, menstruacija in prokreacija, in ne penis (z erekcijo ali brez nje), simbolno najmočnejši spolni organ. Trdila je, da bi bil celoten koncept moči po svoje drugačen, če bi bile prsi, ki se jim pripisuje sposobnost dajanja življenja, simbolno najmočnejši spolni organ, ne pa sila in energija, ki se pripisujeta penisu. (Lupton, 1993, str. 84)

PSIHOANALIZA O MENSTRUACIJI

Psihoanaliza je v socialni zgodovini menstruacije odigrala dvojno vlogo: po eni strani jo je z novimi razlagami deloma detabuizirala, po drugi strani pa nadaljevala patologizacijo žensk, saj je menstruacijo povezala z žensko nevrotsko simptomatiko (histerijo na primer). Za dokazovanje te trditve se bomo naslonili na eno temeljnih

² Cf. Jelušič, V. (ur.) (2002): *Kako smo hodile v feministično gimnazijo*. Založba Cf., Ljubljana.

del s tega področja, knjigo Mary Jane Lupton (1993), ki se je ukvarjala s Freudovo teorijo menstrualnega tabuja in z njegovimi študijami menstruacije ter s kasnejšimi psihoanalitičarkami, ki so nadaljevale freudovsko psihoanalitično tradicijo med obema svetovnima vojnama (Helen Deutsch, Mary Chadwick, Marie Bonaparte, Karen Horney, Melanie Klein, Clara Thompson, Therese Benedek). Lupton trdi, da so moški avtorji in ženske avtorice (povečini sami psihoanalitiki) očitno zanemarili pomen menstruacije v kulturi in ženski seksualnosti.

Freudovo zanimanje za menstruacijo ima vsaj dve svetli plati. Ena je zagotovo dejstvo, da se je te teme sploh lotil, če upoštevamo, da je izhajajoč iz judovske družine dobro vedel in izkusil, da je po judovskih zakonih menstruirajoča ženska *niddah*, torej nečista in onesnažena. Kot "nečisti" so ji bili zapovedani obredi očiščevanja, ki se imenujejo *mikvah*. Ženska, ki je menstruirala, je bila podvržena številnim prepovedim, ki jih vsebuje rabinska zakonodaja: prepoved spolnih odnosov, prepoved uživanja hrane z drugimi osebami, omejitve v zvezi z dotikanjem, vstopanjem v sinagogo in s prižiganjem sobotnih sveč. Ta del judovske tradicije je do neke mere prevzelo tudi krščanstvo, to se kaže v pogostem odvrčanju ljudi od spolnih odnosov med menstruacijo, v ljudskih verovanjih, povezanih z nečistostjo žensk med menstruacijo, in v korpusu medicinskih znanj. Ta so žensko medicinizirale in naredile "bolno" (to še danes dokazujejo ženska poimenovanja "ne morem se kopat, sem bolna"), šibko, manj prištevno (menstruirajočim ženskam se je še nedavno odsvetovala vožnja z avtomobilom). To dokazuje tudi slovenska zgodovina, na primer knjižica zdravnika Ivana Matka iz leta 1937, ki je izšla v času vse večjega zanimanja za duševno zdravje žensk tudi med slovenskimi zdravniki. Ne smemo pozabiti, da je bilo to obdobje intenzivnega pisanja o ženski histeriji in nervoznosti, ki naj bi jo povzročale številne čutnice, obdobje, ko so slovenski duhovniki svarili drug drugega pred zvito in v bolezen zavito žensko naravo, in čas, ko je v antropologiji Božo Škerlj še dokazoval, zakaj je ženska manjvredna (Zaviršek, 1994, 1997, 2000). V omenjeni knjižici Matko opisuje najrazličnejše domneve o "strupeni čiščni krvi" in o "nečisti ženski". Njegove biološke razprave pa so se ukvarjale z vprašanji, kot je bilo spraševanje, če sveže odrezane cvetice res hitreje ovenijo, če se jih dotakne "nečista žena" ali ne. Biološke teorije so se hitro spremenile v razprave o psihologiji, torej o različnih "motnjah v ženskem duševnem ustroju pred in med čiščo" (Matko). Zanimivo je že samo poimenovanje menstruacije kot "periodične čišče", saj implicira na to, da je ženska umazana, kontaminirana. V konceptu spolne razlike je ženski biološki spol – kot razlika in s tem kot odklon – postal jedro motenj in boleznih, ki so se razširjale na socialne konstrukte ženskega. Medicina in antropologija sta iskali dokaze o ženski manjvredni in bolni naravi. Bolezen je bila v tistem času predvsem metonimija za nevarnost in simbolno kontami-

nacijo. Nič čudnega, če se je slovenski zdravnik spraševal, ali dotik menstruirajoče ženske povzroči ovenelost rastlin. Še en dokaz, da tudi mišljenje v razvitejših družbah temelji na analogijah in homologijah, in če si izposodim misel Levi-Straussa, da načini mišljenja “modernega človeka” niso nič manj primitivni (ali pa nič bolj moderni) od miselnih sistemov domorodcev.

Druga svetla plat Freudovega raziskovanja menstruacije pa je njegov poskus evolucionistične razlage menstrualnega tabuja, ki je po njegovem posledica kulturne potlačitve (Freud, 2001; orig. 1930). Trdil je, da je v neki točki človekovega razvoja prišlo do potlačitve vonja na račun vizualne stimulacije, saj so bile zanj vonjave, torej nosni stimuli, v neposredni povezavi z menstruacijo. V procesu evolucijskega razvoja so moški najprej uživali v intenzivnih vonjavah menstruirajočih žensk, z družbenim razvojem in s telesnimi spremembami, kot je bila ravna drža (*homo erectus*), pa so moški zamenjali vohalne stimule s stalnejšimi, vizualnimi stimuli. Menstrualni vonj kot spolni dražljaj je izginil. Freud je govoril o organski potlačitvi, ki je rezultirala v menstrualnem tabuju, ta je postal obramba proti zgodnjemu obdobju človeškega razvoja, ki je bilo že preseženo. Zravnana drža je moškega bolj oddaljila od genitalij, zato so vonjave kot erotični stimulusi postali manj pomembni, to pa je tudi že nakazalo dolgo pot človeške civilizacije in higienizacije vsakdanjega življenja (*ibid.*). V eni od njegovih opomb beremo:

“Organska periodičnost seksualnega dogajanja se je sicer ohranila, njen vpliv na psihično spolno vzdraženje pa se je preobrnil v nasprotje. Ta sprememba je najpogosteje sovpadla s tem, da so vonjski dražljaji, prek katerih je menstrualno dogajanje učinkovalo na psiho samca, stopili v ozadje. Njihovo vlogo je prevzelo vzdraženje vida, ki je v nasprotju z vonjskimi dražljaji, ki se pojavljajo v menah, lahko učinkovalo permanentno. Tabu menstruacije izvira iz te “organske potlačitve”, kot obramba pred že preseženo razvojno fazo; vsi drugi vzgibi zanj so verjetno sekundarne narave. (...) Na začetku usodnega procesa kulture bi bila torej človekova pokončna drža. Od tod teče veriga prek razvrednotenja vonjskih dražljajev in osamitve med menstruacijo do tega, da se tehtnica prevesi na stran dražljajev vida, da postanejo genitalije vidne, nato pa naprej do kontinuiranosti seksualnega vzdraženja, ustanovitve družine in s tem do praga kulture. To je le teoretska spekulacija, vendar dovolj pomembna, da zasluži natančen preskus ob življenjskih razmerah človeku bližnjih živali.” (Freud, 2001, str. 47–48)

Ne glede na to, ali se s to biologistično interpretacijo danes strinjamo ali ne, je bila pomembna prav v času prvega vala feminizma, ki se je moral še trdo boriti za to, da tedanja ideja spolne razlike in s tem tudi menstruacija nista ostali racionalizacija za odrekanje volilne pravice ženskam in argument, zaradi katerega naj ženske ne obiskujejo univerz in se ne ukvarjajo s politiko. Pomen

Freudove evolucionistične razlage je v tem, da je kontekstualizirala menstrualni tabu kot del socialne prilagoditve na novo fizično situacijo in ga do določene mere deseksualizirala in debiologizirala ter s tem razbila mit o univerzalni nečistosti žensk.

Freudovo zanimanje za menstruacijo pa je bilo tudi klinično, na primer delo z nekaterimi pacientkami, ki so imele težave z menstrualnimi bolečinami. Tudi njegova samoanaliza sanj dokazuje, da se je daljši čas intenzivneje ukvarjal z menstruacijo in določeno simboliko sanj povezoval s periodničnim tokom, z menstrualno krvjo (prim. Lupton, 1993). Njegovo intenziviranje zanimanja za menstruacijo pod vplivom prijateljstva z Wilhelmom Fliessom je šlo tudi tako daleč, da je določeno obdobje spremljal periodičnost menstrualnega ciklusa žene in hčerke.

Na tem mestu se srečamo s temnimi platmi Freudovega ukvarjanja s fenomenom menstruacije, ki razkriva tudi tiste dogodke v psihoanalitični klinični praksi, ki so bili za ženske izrazito zlorablajoči in ki so zaznamovali patologizirajoči diskurz o menstruaciji ter vplivali na kasnejšo psihologijo in tudi na medicino. Prav teksti in dokumenti (Freudova pisma na primer), ki kažejo nanje, so zaznamovali feministično kritiko psihoanalize v šestdesetih in sedemdesetih letih; ta ima še danes določeno relevantnost, v nekaterih trditvah pa je močno presežena. Eden od takšnih primerov je dogodek iz zgodnjega obdobja Freudove klinične prakse, ko je še tesno prijateljaval z zdravnikom Wilhelmom Fliessom v devetdesetih letih 19. stoletja (Lupton, 1993, Masson, 1984). Njuno prijateljstvo, temelječe na obojestranski poklicni in osebni fascinaciji, je tedaj vplivalo predvsem na Freudove koncepte ženske histerije, ki naj bi se materializirala v telesni simptomatiki. Fliess, specialist za ušesa, grlo in nos, je bil med drugim tudi zagovornik teorije o medsebojni povezanosti nosu in ženskih spolnih organov.³ Leta 1895 je Fliess opravil operacijo nosu Freudovi pacientki Emmi Eckstein, ki je trpela zaradi menstrualnih bolečin, v prepričanju, da operacija nosu lahko neposredno vpliva na spolne organe. Znani teoretik in socialni zgodovinar Freudovega obdobja psihiatrije in družbene konstrukcije duševnih bolezni Sander Gilman je upravičeno dejal, da “medicinsko definirana norost na prelomu stoletja ni zaznamovala le obraza, temveč tudi spolne organe.” (Gilman, 1994, str. 326)

³ W. Fliess je leta 1897 napisal delo Razmerje med nosom in ženskimi spolnimi organi (Die Beziehungen zwischen Nase und weiblichen Geschlechtsorganen. Leipzig/Wienn, Deuticke, 1897). V njem je razložil tesno povezavo med nosom, ženskimi spolnimi organi in menstrualnim ciklusom. Trdil je, da nosna terapija vpliva na zmanjšanje menstrualnih bolečin, želodčnih bolečin in migrene. Operacija delov nosu naj bi imela neposreden učinek na ženske spolne organe. Ta teorija kar preveč očitno spominja na ovariodektomije in celo hysterodektomije, torej odstranjevanja ženskih spolnih organov, ki so jih zdravniki opravljali v 19. in začetku 20. stoletja, da bi žensko ozdravili duševnih motenj, kot so bile histerija in druge.

Po operaciji je Freud nadaljeval analizo s pacientko, ker pa je Fliess pozabil odstraniti večji kos gaze iz Emminega nosu, je Emma začela intenzivno krvaveti in daljši čas po operaciji je trpela velike bolečine. V pismih, ki jih je Freud pošiljal Fliessu, je izražena Freudova zmerna zaskrbljenost zaradi vse slabšega fizičnega stanja Emme Ekstein (bolj ga je skrbelo zdravje samega Fliessa), dokler ni prišla na dan Fliessova zdravniška napaka, ki jo je v pismu prijatelju Freud komentiral takole: "Da se ti je lahko zgodila takšna smola ..." (Lupton, 1993, str. 23). Čeprav je po razkritju Fliessove napake Freud izrazil začudenje nad prijateljevo "smolo", pa je leto dni kasneje, leta 1896, krivdo za krvavenje iz nosu pripisal sami Emmi, in trdil, da je šlo za histerično krvavenje, ne za organsko poškodbo, posledico pozabljenega kosa gaze v nosni votlini. Freud je krvavenje iz nosu označil kot posledico Emmine želje, kot posledico hrepenenja. Ta psihični simptom je imenoval histerija. Tu se je Freud navezal na starogrško uporabo besede *hystera*, oznako za maternico, ki je že tedaj veljala za izvor ženskih duševnih bolezni. V tem primeru je torej Freud, pod vplivom Fliessa, zamenjal krvavenje iz nosu z menstrualnim krvenjem iz materince (Emmina histerija). Tako krvavenje iz nosu kot krvavenje iz maternice (in bolečine ob krvavenju) so v tej razlagi posledica simptoma potlačene želje.

"Literarni" stil Freudovega opisovanja zgodnjih primerov "histeričark" ima to značilnost, da se pripoved vedno sklene s "srečnim koncem". Anna O., torej Bertha Papeenheim, je bila "povsem ozdravljena" (Freud, 1991)⁴ in tudi primer Emme Eckstein je Freud elegantno sklenil v pismu Fliessu leta 1897, kjer mu je sporočil, da je nekdanja pacientka postala analitičarka, asimilirana v strokovno okolje drugih praktikov (Lupton, 1993, str. 32).

Freud pa je raziskovanje menstruacije uporabil tudi za dokazovanje spolne razlike. Evolucijska teorija, ki jo je napisal leta 1930, je bila zgolj nadaljevanje zgodnje ideje o tem, da je menstrualni tabu povezan z moškim strahom pred žensko in z moško željo, da pobegnejo od "razlike", utelešene v menstruirajoči ženski. Te trditve Freud ni napisal eksplicitno, temveč je implicirana, saj je tabu defloracije v eseju Tabu nedolžnosti (*Das Tabu der Virginitaet*) iz leta 1917 primerjal s tabujem menstruacije. V njem je analiziral rituale defloracije (v kulturah, kjer so opravljali obredne defloracije deklic v času pubertete) in kri pri razdevičenju povezal z menstrualno krvjo. Defloracija, ki so jo psihoanalitiki interpretirali kot kastracijo (kastracija ženske in nevarnost potencialne kastracije za moškega), nosi enak simbolni pomen kot krvavenje ob menstruaciji. Strah pred kastracijo, ki naj bi ga občutili dečki in moški, groza pred "mesečnim tokom"

⁴ Freud skupaj z Breuerjem zapiše: "This re-living of the previous year continued till the illness came to its final close in June 1882. Freud, S., Breuer, J. (1991). *Studies on Hysteria*. Penguin Books, London, str. 87 (orig. 1895).

(ki se še danes med nekaterimi ljudmi izraža v spolni abstinenci med menstruacijo), povzroči, da je tabu oboje, menstrualna kri in kri pri razdevičenju. Obe sta simbolno nevarni, zato se je bodočega moža mladega dekleta razbremenilo te simbolne nevarnosti tako, da se je defloracija zgodila ritualno, pred prvim spolnim aktom v zakonu in brez njegove prisotnosti.

“Narcistično zavračanje žensk” pri moških je za Freuda posledica kastracijskega kompleksa: “Kjerkoli prvinski človek postavi tabu, tam se boji nevarnosti, in ni dvoma, da se generaliziran strah pred ženskami izraža v vseh pravilih izogibanja. Morda ta groza izhaja iz dejstva, da je ženska drugačna od moškega, dokončno nerazumljiva in misteriozna, čudna in potemtakem očitno sovražna. Moškega je strah, da bo zaradi ženske šibkejši, da se bo okužil z njeno ženskostjo in se potem izkazal za nesposobnega.” (SE 1995, str. 198–199; orig. 1917)

Freud torej tabu poveže s spolno razliko, ki pa je vedno interpretirana s položaja moškosti kot norme. Mary Lupton pa nasprotno poudarja, da je bilo komaj kaj pozornosti posvečene spolni razliki, ki je v tem, da deklice menstruirajo, dečki pa ne. Lupton to poimenuje menstrualna razlika (1993). Prav o tem govorijo nekateri antropološki primeri, ki opisujejo kolektivne obrede simbolnega menstruiranja moških, ki se na primer mesečno urežejo v koleno, da simulirajo periodičnost menstruacije (Buckley, 1988).

ANTROPOLOGIJA O MENSTRUACIJI

Stanje presenetljivo majhnega zanimanja za menstruacijo v družboslovnih znanostih v primerjavi s podobnimi fenomeni, kot so rojevanje, laktacija in duševno zdravje, se izboljša le v antropologiji, kjer so antropologi pri raziskovanju plemenskih skupnosti naleteli na precej očitne prepovedi in na vrsto pravil, ki so bila povezana z menstruacijo. Če je bila menstruacija v evropskih družbah zavita v molk in v področje zasebnega, je bila navkljub zapovedim in tabujem menstruacija bolj javna, včasih je bila, kot bomo videli, pri menstruiranju vključena vsa skupnost.

Pomemben doprinos antropološke znanosti k raziskovanju menstruacijskih fenomenov je tudi v tem, da bi brez antropologov menstruacija v veliki meri ostala le biološko dejstvo v domeni medicine. Antropologi in antropologinje so menstruacijo in postopke okoli nje povezali z raziskovanjem simbolnih sistemov in tistega, kar v družbi pomeni simbolno nevarnost kontaminacije.

Če ima torej menstruacija opravka z idejo onesnaženja, potem je torej simbolno del umazanije, hkrati s tem pa tudi stvar zunaj prostora, kjer vlada red. V socialni red je vključena le kot izjema, ki je strogo nadzorovana, to je nujno, če nočemo, da se red podre. Vzdrževanje vzorcev reda je možno le s polucijskimi

rituali, ki umazaniji odvzamejo nevarnost, ki ji torej odvzamejo možnost simbolne kontaminacije. Ali niso tudi številna poimenovanja za menstruacijo znak tabuiziranega, obenem pa so simbolno tudi očiščevalni postopek, ki naj ji odvzame pridih nevarnosti in okuženosti. Tako postane menstruacija del vsakdanjega sveta. Vendar tudi teorija o poluciji ne razloži mnogovrstnosti menstrualnih ritualov v različnih kulturah.

Že Mary Douglas je opozarjala na to, da ne obstaja posebna razlika med zakoni, ki vladajo v skupnostih s preprosto družbeno organizacijo (plemenske skupnosti), in tistimi, ki vladajo v "modernih" družbah. Razlika je le v tem, da imajo v prvih zakoni večjo moč, ki se povezuje s svetim, in večjo totalnost, v drugih pa so uperjeni le na nekatere dele življenja posameznikov. Antropologinje in antropologi so poskušali odkriti pomen menstrualnega tabuja v neki skupnosti in mnogi so prišli do sklepa, da je v tem diferenciacijskem postopku, ki ločuje spola, skrita diskriminacija žensk (Mueller, 1989). To so dokazovali s postopki in verovanji, ki naj bi jim bile ženske do neke mere podvržene v vseh kulturah: verovanja o nečistosti ženske tekočine ter uničujoči moči, ki jo izraža ženska v času menstruacije, natančno določene prepovedi za ženske v času menstruacije ipd. Drugi so poudarjali, da ne obstaja "menstrualni tabu" kot takšen, temveč zgolj raznovrstne zapovedi in prepovedi, ki imajo v različnih kontekstih različne pomen in služijo različnim namenom (Buckley, Gottlieb, 1988). Buckley in Gottlieb sta na primer poudarjala, da je bila periodična sekluzija žensk tudi poseben privilegij, saj so se ženske lahko odmaknile od vsakdanjih opravil (prepovedano jim je bilo kuhanje, čiščenje in spolnost), dajala jim je možnost za duhovne dejavnosti, spolno avtonomijo posameznic in tesne erotične in prijateljske odnose ter solidarnost med ženskami, ki so skupaj menstruirale. Odtod sledi, da lahko sekluzijo interpretiramo na dva načina, kot zapoved, ki je bila ženskam sovražna, in kot zapoved, ki je bila ženskam v korist. O tem je govorila pred časom tudi Amela Džogič, žena najvišjega predstavnika islamske skupnosti v Sloveniji, ko je v intervjuju dejala: "Med mesečnim ciklusom muslimanke ne molimo in se ne učimo korana. Počakamo, da smo čiste, in šele takrat nadaljujemo. Moja sestra vedno pravi, da je to super, ker ženske pač potrebujemo počitek."⁵ Njena izjava na eni strani dokazuje, v kolikšni meri so ženske internalizirale idejo o lastni nečistosti, na drugi strani pa pokaže na koristno racionalizacijo prepovedi, saj ženske uporabijo omejevanje za to, da manj delajo.

To nas približa k definiciji besede tabu, ki nima, kot je poudarjal Claude Lévi-Strauss (1994), niti negativne niti pozitivne konotacije. Beseda *tabu* ali *tapu* ima polinezijske korenine ("ta" = označiti; "pu" = intenzivno) in pomeni nekaj

⁵ Intervju z Amelo Džogič, Delo – Ona, torek 19. november 2002, str. 12.

močno zaznamovati. Tabu je nekaj nevsakdanjega, ne nujno tudi negativnega. Nekatere družbe uporabljajo torej menstrualne zapovedi kot sredstvo zatiranja žensk, druge pa ne, kot bo pokazal eden od naslednjih primerov.

Mnogo raziskovalcev in raziskovalk se je strinjalo, da lahko menstrualnim tabujem pripišemo diskriminacijsko vlogo predvsem tam, kjer prevladuje strukturno ambivalenten odnos do žensk (Mueller, 1989). Vendarle pa menstrualni tabuji niso enopomenski, temveč so del soobstoječih spolnih ideologij v neki kulturi in torej le ponekod zaznamujejo žensko subordinacijo. Bolj kot za slednje gre v različnih socialnih kontekstih za markiranje spolnih razlik in organiziranje socialnega življenja.

V nekaterih kulturah je menstruacija totalno družbeno dejstvo, ki se zajeda v vse pore družbe in določa družbeno in politično življenje. To pomeni, da menstrualni tabu ni restriktiven le do žensk, temveč tudi do drugih članov skupnosti. Zanimiv je primer staroselcev Yurok iz Kalifornije, ki so pred obdobjem kolonializma poudarjali predvsem pozitivne aspekte menstruacije in menstrualnih zapovedi (Buckley, 1988). Ženska, ki je imela menstruacijo, se je morala osamiti, saj je bilo to obdobje, ko je bila na vrhuncu moči. Porabila naj bi jih za koncentrirano meditacijo, ne za vsakdanje aktivnosti. Menstrualni prostor, kjer gre človek "vase in se naredi močnejšega", je bil analogen moški hiši (ibid., str. 190). Ženske so se morale koncentrirati na svoje telo, izvajale so rituale, ki naj bi jim prinesli duhovne koristi. To je bil kraj, iz katerega so prinesle les za kurjenje ognja nazaj v koč v vasi. Posebnost skupnosti je bila v tem, da naj bi ženske iz vasi sinhronizirale menstruacijo, jo prilagodile obdobju polne lune in skupaj opravljale obrede očiščevanja. Če je katera od žensk "padla iz ritma", se je ponovno sinhronizirala z luno in z drugimi ženskami tako, da je sedela na mesečini, se pogovarjala z mesecem in ga nagovarjala, naj jo uravna z drugimi.⁶ Buckley je ugotovil, da je v tem 10-dnevnem obdobju obstajala neposredna povezava z obredi, ki so jih v tem času opravljali moški v moški koči. Zanje je bilo to obdobje 10-dnevnega urjenja, izogibali so se vseh stikov z ženskami, jedli posebej nabrano hrano, se umivali dvakrat na dan, prepovedano pa jim je bilo loviti. Namen njihovih očiščevalnih praks je bila pridobitev bogastva. Kot ženske, ki so menstruirale, so se moški obredno zarezali z rezilom v nogo, tako da je kri, ki je curljala iz rane, odnašala tudi psihično nečistost. Oboji so na ta način opravljali obrede očiščevanja in obrede za pridobivanje večje moči (bogastva, duhovne moči). Bogastvo si je pridobila tista in tisti, ki je "opravil miselno delo" ("who had done their thinking") (ibid., str. 198).

Skupina Yurok je torej prakticirala menstrualno sinhronijo vse do konca 19. stoletja. Čas lova in čas počitka staroselcev sta bila "po naravi" določena z

⁶ Ugotovljeno je, da je mogoče vplivati na obdobje ovulacije s svetlobo. Obstaja domneva, da je posedanje žensk v mesečni svetlobi pri polni luni v resnici stimuliralo menstrualni ciklus in ga sinhroniziralo z ženskami iz celotne skupnosti.

ritmom luninih men, "po kulturi" pa z ženskim menstruiranjem. Ker se menstruira-
raječe ženske niso smele dotikati hrane, jo pripravljati, prihajati v stik z drugim
spolom in čistiti hrane, ki so jo moški nalovili, je bilo torej celotno vaško gospo-
dinjstvo ohromljeno. Zato je tudi med moškimi veljala prepoved lova na živali.
Medtem ko so ženske opravljale ritualne postopke očiščevanja in meditiranja,
so moški opravljali postopke očiščevanja in urjenja, za življenje v skupnosti pa
so skrbele starejše ženske. Buckley govori o "ezoteričnem kampu urjenja", v
katerega se je spremenila yuroška vas za 10 dni v mesecu (iz teh postopkov so
bile izzvzete nosečnice, mlajši ljudje in starejši). Čas ženske menstruacije je torej
vplival na življenje žensk in na življenje moških. Ko so ženske menstruirale, moški
niso smeli loviti. Praktična funkcija te prepovedi je bila v tem, da v času skupin-
skega menstruiranja žensk ni bilo nikogar, ki bi v skupnosti poskrbel za kon-
zerviranje nalovljenega plena, zato so morali moški na lov šele tedaj, ko so se
ženske vrnile k opravljanju vsakdanjih opravil.

Eden od razlogov, zakaj je mnogo zahodnih antropologov in antropologinj
videlo v obrednih čiščenjih, ko se je ženska morala umakniti iz običajnega
življenja v skupnosti, le diskriminacijo žensk, je potrebno iskati v zahodni izkušnji
izključevanja in sekluzije. Izločitev iz skupnosti pomeni v evropskem kontekstu
bodisi vstop v proces socialne stigmatizacije (zapor, bolnišnice, norišnice) bodisi
obdobje koncentrirane prisile in nadzorovanja (vojska, karantena, samostan). V
zahodnih družbah izključitev ni bila pojmovana kot obdobje ženskega urjenja v
različnih spiritualnih disciplinah, temveč izključno kot nekaj negativnega,
povezanega z boleznimi in okužbami. Vprašanje torej je, ali nosi izločitev v vseh
kulturah enake negativne konotacije, kaj ljudje med izločitvijo počnejo in kaj
se zgodi, ko se vrnejo.

V zahodnih kulturah je menstruacija ohranila elemente tabuiziranega, to se
kaže najprej v posebni nemosti, ki se spleta o vprašanju menstruacije in nato v
totalni individualizaciji ter biologizaciji. Povratni učinek te biologizacije pa je,
da se vrne v kulturo in se vpiše v spolna razmerja. Tako postane, kot je v članku
poudarjal Iztok Saksida, menstrualni pogled inherentni del ideoloških pogledov
nase in na svet okoli sebe. Menstrualno razmerje kaže na spolno posredovanost
vsega tistega, kar počnemo, in na spolno posredovanost odnosov, v katere sto-
pamo. Edini način, na katerega je menstruacija kdaj tudi stvar javnega, je, ko
služi reklamni industriji, potrošnji (reklamiranje novih vložkov, tamponov).

Menstruacija je torej element v totalnem družbenem dejstvu spolov. Vanj sta ujeta
moški in ženska, pomembno pa je, kakšen je konkretni spolni aranžma. Prav o tem
aranžmaju je govorila raziskava o menstruaciji v Sloveniji, ki jo je s študentkami in
študenti izvedel Saksida. Rezultati raziskave, ki je kvantitativno zbiranje podatkov
dopolnjevala s kvalitativnim, so pokazali, katere miselne zveze so Slovenkam in

Slovenecem “dobre za mišljenje” menstruacije. Parafraziranje Levi-Straussove misli o besedah, “dobrih za mišljenje”, ni naključna, saj prvi del interpretacije raziskave, ki ga je obravnavala Andrejka Švegl, asociira na “mitsko misel”. Poimenovanja, ki so del socialne realnosti in ki jo povratno tudi konstruirajo, dokazujejo veliko potrebo žensk in moških, da menstrualnim situacijam najdejo veliko število imen. Nekatera so naturalizirana (paradajz, pikapolonca, jabolčni kis), druga povezana s tujstvom (teta Pehta, rdeča Zofka, Rdeča kapica), tretja z nevarnostjo, ki prihaja od zunaj (Rusi prihajajo, Rdeča garda, Turki prihajajo). Analogno s temi poimenovanji je v neevropskih kulturah mogoče najti ritualne uporabe menstrualne krvi, ki bodisi učinkujejo tako, da njene kapljice povzročijo smrt sovražnika, bodisi tako, da prinesejo občutke ljubezni do tiste, ki moškemu v hrano zmeša nekaj menstrualne krvi. V tem smislu je menstrualna kri enkrat v simbolnem redu onesnaženja, drugič pa v redu deljenja substance ali posedovanja skupne moči.

Rezultati slovenske raziskave so pokazali, da so moški sposobni gledati na menstruacijo pozitivneje kot ženske, verjetno zato, ker so od nje bolj oddaljeni, saj jih ne zadeva neposredno. Ko moški o menstruaciji “nič ne vedo”, ko jo spregledajo, se ženske spopadajo s kontaminacijo. Njihova ublažitev je v različnih obdobjih zahtevala različne postopke, enkrat čiščenje, drugič prepoved dotika, tretjič osamitev ali prevzem bolezenske vloge. Menstruacija je bila dokaz zaželene ženskosti in hkrati okuženega, posebnega stanja. Če so intervjuvani moški govorili o prikrajšanosti za znanje o menstrualnih znanjih in postopkih, pa so ženske posredno govorile o travmatični izkušnji v zvezi z menstruiranjem. Maja Ogrizek je z raziskavo pokazala, da je večina intervjuvank na prvo menstruacijo reagirala tako, da je zaradi doživetega šoka to izkušnjo potlačila v spominsko luknjo. Šele vzajajsko redefiniranje dogodkov je intervjuvankam omogočilo, da so “izgubljenim” dogodkom ponovno “našle” spomin, ki je omogočil opisovanje. Začel je funkcionirati kot spomin na to, kako so postale spolna bitja glede na druga spolna bitja, in kot spomin na menstrualne situacije. Nasprotno pa je Liza Debevec v raziskavi ugotovila, da so menstrualne predstave moških nejasne, še več, njihov odnos do seksualnosti z menstruirajočo žensko kaže na globoko vkoreninjen strah moških pred žensko krvjo.

Tudi če pritrdimo trditvi, da vsebuje simbolno prva menstruacija vse tri faze, ki tvorijo strukturo obredov prehoda (simbolna časovno omejena ločenost od drugih, stanje prehoda, ponovna vključitev z novim spremenjenim statusom, ko otrok – dekle postane dekle – ženska), pa gre pri menstruaciji za proces, ki ni nikoli enopomenski. Obdobju separacije in tranzicije po Van Gennepu (1960) sledi faza inkorporacije, prek katere oseba ponovno postane del skupnosti, vendar v spremenjenem stanju in z novim socialnim statusom. Prva menstruacija kot obred prehoda pomeni tako pridobitev novega statusa, ki je status novih možnosti, še bolj pa novih prepovedi in zahtev. Dekle postane ženska z vsemi prokrea-

cijskimi zmožnostmi in privilegiji, ki iz njih izvirajo, obenem pa se mora podvreči novemu sistemu pravil (preprečevanje zanositve npr.). Funkcija potlačitve prve izkušnje je torej tudi v tem, da spominska luknja vsrka tudi predstave, fantazije in sanjarije, ki ne ustrezajo spolni konstrukciji ženskega.

Ni nam potrebno potovati do ameriških staroselcev in afriških domorodcev, če hočemo videti, koliko ima menstruacija opraviti s politično ekonomijo zdravja in koliko s političnimi sistemi. Bližje so nam na Evropo vezane motnje v obdobju pred menstruacijo, tako imenovni predmenstrualni sindrom (PMS), o katerih tudi govori analiza slovenskih informatorjev in informatork v članku Metke Kalinšek. PMS naj bi bil posledica motenj v proizvodnji hormonov, zlasti slabega delovanja progesterona. Danes velja prepričanje, da obstaja v zahodnih družbah tri četrtnine žensk, ki trpijo za PMS, to pomeni, da imajo nenormalni hormonalni cikelus.⁷ Predmenstrualni sindrom lahko kot fenomen razvitih industrijskih držav z upravičenostjo nosi oznako sindrom, povezan s kulturo (*culture-bound-syndromes*).⁸ Njegovo manifestiranje je odvisno od različnih lokalnih kontekstov. V nekaterih kulturah je PMS legitimni del menstrualnih nevšečnosti, drugje ga sploh ne poznajo. Starejše ženske ga v Sloveniji omenjajo redkeje kot mlajše, to dokazuje tezo, da gre za fenomen, vezan na industrijske države, kjer je proizvodnja novih bolezni in simptomov del politične ekonomije zdravja. V opravljeni raziskavi je 81 odstotkov informatork, ki še niso dosegle obdobja menopavze, izjavilo, da pozna PMS. Opisovale so ga kot "specifično dogajanje", "posebno počutje", "spremembe v čustvovanju", "razdražljivost" itd. Starejše ženske v neplodnem obdobju pa so v 70 odstotkih izjavljale, da poznajo težave, povezane s PMS.

Iztok Saksida je v zvezi z menstruacijo opozoril tudi na najslavnejšo od vseh "ženskih bolezni", histerijo, ki je bila vsaj od 19. stoletja tesno povezana z razpravami o menstruaciji. Histerija je bila v 19. stoletju pomemben del diskurzivnega aparata, ki je konstituiral "žensko naravo" (Zaviršek, 1990, 1991, 2000). Morda gre prav tu iskati razloge za to, da so moški informatorji menstruacijo opisovali kot nekaj naravnega, ženske informatorke pa kot nekaj povsem normalnega. Zgodovina

⁷ Ena od študentk s Central European University v Budimpešti je oktobra 2002 na predavanjih povedala, da je šele takrat, ko je iz Romunije prvič prišla v ZDA, "izvedela", da "ima" pred vsako menstruacijo tudi PMS. Ob tem pa se je seznanila tudi s tem, da je v "kulturnem šoku", da je "tesnobna" pred izpiti, da ji grozi "anoreksija" in da ima "posttravmatični stresni sindrom" (PTSD), povezan s komunističnim zatiranjem.

⁸ Sindrom, povezan s kulturo, je oznaka za psihične in fizične simptome, ki povzročijo določeno obliko obnašanja ali določeno bolečino in so vezani na zgolj določeno okolje in imajo v skupnosti svojo legitimnost ter so delno institucionalizirani. Razumemo jih lahko le v specifičnem kulturnem kontekstu, saj gre za zamejen (lokalni) vzorec manifestacije fizičnega ali psihičnega trpljenja, ki je povezan z obstoječo normo vedenja v simbolnem sistemu neke skupnosti. Znani sindromi, povezani s kulturo, so *amok* v JV Aziji, *susto* v Latinski Ameriki, *windigo* v Severni Ameriki, *negi-negi* na Novi Gvineji, *saka* med kenijskim ljudstvom Waitata, *hamadša* v Maroku itn. Besede izhajajo iz jezikov kultur in družbenih skupin, v katerih so bila ta vedenja prvič opisana. PMS ali pa anoreksija in bulimija so kulturno vezani sindromi predvsem v industrijsko razvitih predelih Evrope in ZDA z visoko kupno močjo in relativno nizkimi cenami nekaterih prehrambenih produktov. Cf. Zaviršek, D. (2000): *Hendikep kot kulturna travma*, *Cf. Ljubljana.

produkcije “ženske narave” namreč dokazuje, da je pri ženskah ‘normalno’ možno le v opoziciji z nenormalno/bolno/histerično. Izjava žensk, da je “povsem normalno, če imajo menstruacijo”, izhaja iz zahteve po večnem dokazovanju normalnosti, da bi bile pripuščene k tistim dejavnostim, ki imajo v družbi privilegirano mesto.

Proces, ki je potekal najprej med zdravniki in psihiatri in ki je označeval ženske kot histerične, so nadaljevale ženske same. Od začetka velikega zapiranja (v foucaultovskem pomenu) smo priče ženskemu kondicioniranju v tiste okvire, ki definirajo ženske kot šibkejše, pogosteje bolne, manj odporne na spremembe in težko življenje. Del tega binarnega sistema, ki je spolni dimorfizem prevedel v kulturne kategorije, je tudi menstruacija. Menstruacija se je znašla v nevarnem precepu med boleznijo in med simbolno kontaminacijo. Prav gotovo je tu ključ, ki razloži, od kod nezavedni zgodovinski spomin, ponotranjeno znanje, ki ga je s primerno mero cinizma in samoironije najti v verzih, nastalih v cvetočih letih ženskega in feminističnega gibanja konec osemdesetih let dvajsetega stoletja v Ljubljani: “Luna polna, jaz pa bolna, luna prazna, jaz pa blazna.” Ta duhovita besedna igra prikazuje analogije med boleznijo in norostjo ter menstruacijo, med naravo in menstruacijskim ciklusom, torej med dvema pojavoma z isto formalno strukturo. V tej shemi je ženska narava po svojem spolu in po socialni določenosti:

narava/luna : menstruacija : bolezen/norost.

Danes antropologinje poudarjajo, da razlika med ‘sex’ in ‘gender’, torej med biološkim spolom in socialno določenostjo, ni razlika med naravo in kulturo. Tudi biološki spol namreč ni nikoli le biološko dejstvo, temveč je v kontekstu družbene interpretacije vedno tudi že socialno dejstvo.⁹ Analogije so torej v polju narave in v polju družbenega obenem. Ko jih gledamo iz perspektive simbolnih socialnih funkcij: bolezen = nevarne sile = narava = menstruacija = periodična tekočina, vidimo naravo, ko pa ju iz antropološke perspektive analiziramo, smo v polju socialne interpretacije, torej kulture.

Tudi menstruacija ali bolje rečeno ravnanje z njo je torej del socialnega reda in obstoječih političnih struktur. Antropologi in antropologinje imamo v nasprotju z drugimi znanostmi to prednost, da ne potrebujemo eksplicitnih političnih institucij, da lahko odkrivamo politično organizacijo neke kulture. Prav analiza pogledov na menstruacijo govori o temeljnih klasifikacijskih elementih politične strukture obstoječe družbe (ki pa so enaki v manj in v bolj strukturiranih družbah). Govori o mejah in izključevanju, redu in neredu, o spolih in spolnih reprezentacijah, o pravilih in poimenovanjih, o simbolnih sistemih in o potrebi, da se družbenim institucijam in pojavom nadene fasada naravnosti, naturalizacijska krinka.

⁹ Več o tem glej v Zaviršek, D. (2000), navedeno delo, poglavje Diskurzivna materialnost telesa.

SKLEP

Menstruacijska kri torej ni zgolj ena od telesnih tekočin, temveč je tekočina, ki je močno spolno specifična. Med seboj loči ženske in moške ter tudi ženske med seboj (ženske pred menstruacijo in v obdobju menopavze, ko menstruacije nimajo več). Čeprav diskurz “neprijetnega vonja” še vedno obstaja – to je v resnici zgolj racionalizacija nekdanjega strahu in je v tradicionalnejših družbah dobro zapakiran v menstruacijskih tabujih –, je v vsakdanjem govoru menstruacija manj tabuizirana, kot je bila v preteklosti. Še vedno pa ni nikjer sledu o tem, da bi bila tudi bolj upoštevana kot eden od pozitivnih znakov spolne razlike, čeprav je povezana s sposobnostjo dajanja življenja in hranjenja druge osebe. Paradokсно je, da nista danes niti šola niti družina detabuizirali menstruacije, temveč mehanizem obveščevalske industrije in interesi kapitala z objavljanjem reklam za vložke in tampone raznih vrst. Prodajalkam v Intersparu verjetno nikoli ne pride na misel, da bi Airflow, Allways in Carefree zavijale v bel papir.

LITERATURA

- Buckley, T., in Gottlieb, A. (1988): *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*. University of California Press, Berkeley.
- Buckley, T. (1988): Menstruation and the Power of Yurok Women. V: Buckley, T., Gottlieb, A., *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Berkeley.
- Douglas, M. (1992): *Purity and Danger. An Analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge, London (orig. 1966).
- Freud, S. (2001): *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana (orig. 1930).
- Freud, S. (1995): *The Taboo of Virginity. (Contributions to the Psychology of Love III)*, SE XI, Hogarth Press and the Institute for Psycho-analysis, London (orig. 1917).
- Gilman, S. L. (1994): Sigmund Freud and the Sexologists: A Second Reading. V: Porter, R. in Teich, M. (ur.): *Sexual Knowledge, Sexual Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Levi-Strauss, C. (1994): *Totemizem danes*, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Lupton, M. J. (1993): *Menstruation and Psychoanalysis*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Mason, J. M. (1984): *Freud: The Assault on Truth*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Mueller, K. (1989): *Die Bessere und die Schlechtere Haelfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts*, Campus Verlag, Frankfurt, New York.
- Van Gennep, A. (1960): *The Rites of Passage*, Routledge & Kegan Paul, London, (orig. 1909).
- Zaviršek, D. (1990): Histerija kot razlagalni model, *Problemi-Eseji*, št. 4, Ljubljana.
- Zaviršek, D. (1991): Zgodovinska ikonografija totalne ustanove in fenomen 'bolezni-ženske', *Časopis za kritiko znanosti*, št. 137–138, Ljubljana.
- Zaviršek, D. (1993): Ženske študije v antropologiji. Zbornik Od ženskih študij k feministični teoriji, *Časopis za kritiko znanosti*, Ljubljana.
- Zaviršek, D. (1994): *Ženske in duševno zdravje. O novih kulturah skrbi*, Visoka šola za socialno delo, Ljubljana.
- Zaviršek, D. (1997): Women, Mental Health and the State. V: Buchtova, P., Uhlirova, R., Kusa, L., Vesela, P., Redding, A. (ur.), *Feminism in Central and Eastern European Countries*, Medusa, Brno.
- Zaviršek, D. (2000): "A Historical Overview of Women's Hysteria In Slovenia", *The European Journal of Women's Studies*, Vol VII, št. 2, Sage, London.