مركز البيان للدراسات والتخطيط
Al-Bayan Center for Planning and Studies

المرأة والثقافة والمجتمع

التحرير: مايكل زمبالست روزالدو – لويس لامبفير
الترجمة: بتول كريم

سلسلة إصدارات مركز البيان للدراسات والتخطيط

عن المركز

مركزُ البيان للدراسات والتخطيط مركز مستقلٌّ، غيرُ ربحيّ، مقرُّه الرئيس في بغداد، مهمته الرئيسة -فضلاً عن قضايا أخرى- تقديم وجهة نظر ذات مصداقية حولَ قضايا السياسات العامة والخارجية التي تخصّ العراق بنحو خاصٍ، ومنطقة الشرق الأوسط بنحو عام. ويسعى المركز إلى إجراء تحليلٍ مستقلٍّ، وإيجاد حلول عمليَّة جليَّة لقضايا معقدة تهمُّ الحقليْنِ السياسي والأكاديمي.

ملحوظة:

لا تعبِّر الآراء الواردة في المقال بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز، وإنَّما تعبِّر عن رأي كتابِها.

طباعة جامعة ستانفورد، ستانفورد، كاليفورنيا

حقوق النشر محفوظة © 2024

www.bayancenter.org
info@bayancenter.org

Since 2014

المرأة والثقافة والمجتمع

التحرير: مايكل زمبالست روزالدو - لويس لامبفير

الترجمة: بتول كريم

شيري ب. اورتنير

هل الأنثى للذكر كما الطبيعة بالنسبة للثقافة؟

ينبع الكثير من الإبداع في الأنثروبولوجيا من التوتر الناشئ بين مجموعتين من المطالب: أن نفسر المسلمات الإنسانية من ناحية، ونفسر التفاصيل الثقافية من ناحية أخرى. ومن هذا المنطلق، تزودنا المرأة بإحدى أكثر المسائل تعقيداً والتي يجب التعامل معها. المنزلة الثانوية للمرأة في المجتمع تمثل إحدى المسلمات الإنسانية وحقيقة ثقافية عامة. إلا أنه ومع هذه الحقيقة العامة، فإن المفاهيم الثقافية والرموز المحددة عن للمرأة متنوعة بشكل كبير، بل ومتناقضة على حد سواء. فضلاً عن ذلك، فإن المعاملة الفعلية للمرأة وقوتها النسبية ومساهمتها تختلف بشكل ملحوظ من ثقافة لأخرى عبر فترات مختلفة في تاريخ الأعراف الثقافية المحددة. وكلتا النقطتين –المسلمات الإنسانية والتنوع الثقافي– تشكلان مشاكل يجب تفسيرها:

إن اهتمامي في هذه المسألة ليس اهتماماً أكاديمياً بحت بالطبع؛ وإنما أريد أن أرى تغييراً حقيقياً على أرض الواقع وظهور ترتيب اجتماعي وثقافي يكون فيه مدى الإمكانية البشرية متاحاً للمرأة كما هو متاحً للرجل.

إن عالمية التبعية الأنثوية، وحقيقة وجودها في كل نوع من أنواع النظم الاجتماعية والاقتصادية، وفي المجتمعات بكل درجات التعقيد، تشير إلى أننا نواجه شيئاً عميقاً جداً، وشديد التعقيد وهو أمر لا يمكننا التخلص منه ببساطة عن طريق إعادة ترتيب بعض المهام والأدوار في النظام الاجتماعي، أو حتى عن طريق إعادة ترتيب البنية الاقتصادية بأكملها. أحاول في هذه الورقة كشف المنطق الكامن وراء التفكير الثقافي الذي يفترض دونية المرأة؛ أحاول إظهار الطبيعة المقنعة للغاية التي تكمن في هذا المنطق، لأنه إذا لم يكن مقنعاً جداً، فلن يستمر الناس في تأييده. ولكنني أحاول أيضاً أن أعرض المصادر الاجتماعية والثقافية لهذا المنطق، للإشارة إلى أين تكمن إمكانية التغيير.

قدمت النسخة الأولى من هذه الورقة في أكتوبر 1971 كمحاضرة في دورة «المرأة:

الأسطورة والواقع» في كلية سارا لورانس. تلقيت تعليقات مفيدة من الطلاب وزملائي المعلمين في الدورة: جوان كيلي جادول، إيفا كوليش، وجيردا ليرنر. تم تقديم تقرير قصير في اجتماعات الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية في تورونتو، في نوفمبر 1972. وفي الوقت نفسه، تلقيت تعليقات نقدية ممتازة من كارين بلو، وروبرت بول، وميشيل روزالدو، وديفيد شنايدر، وتيرينس تومير. والنسخة الحالية من المقالة، التي تم فيها تغيير فحوى الحجة بشكل كبير، رداً على تلك التعليقات. وأنا بالطبع أتحمل المسؤولية عن شكلها النهائي. هذه المقالة مخصصة لسيمون دي بوفوار، التي ظل كتابها «الجنس الآخر» (1953)، الذي نُشر لأول مرة باللغة الفرنسية عام 1949، في رأيي أفضل فهم شامل منفرد لـ «مشكلة المرأة».

ومن المهم فرز مستويات المشكلة. يمكن أن يكون الارتباك مذهلاً. على سبيل المثال، اعتماداً على الجانب الذي ننظر منه إلى الثقافة الصينية، قد نتمكن من استقراء أي من التخمينات العديدة المختلفة تماماً فيما يتعلق بوضع المرأة في الصين. في أيديولوجية الطاوية، يتم إعطاء بين، المبدأ الأنثوي، واليانغ، المبدأ الذكوري، وزناً متساوياً؛ «إن التعارض والتناوب والتفاعل بين هاتين القوتين يؤدي إلى ظهور كل الظواهر في الكون» (سيو، 2:1968).ومن ثم يمكننا أن نخمن أن الذكورة والأنوثة لهما نفس القيمة في الأيديولوجية العامة للثقافة الصينية[1]. إلا أنه، عندما ننظر إلى البنية الاجتماعية، نرى مبدأ النسب الأبوي الذي تم التأكيد عليه بقوة، وأهمية الأبناء، والسلطة المطلقة للأب في الأسرة. وهكذا يمكننا أن نستنتج أن الصين هي المجتمع الأبوي النموذجي. وبالنظر إلى الأدوار الفعلية التي تلعبها النساء، والقوة والنفوذ الذي يمارسنه، والمساهمات المادية التي تقدمها المرأة في المجتمع الصيني – وكلها، عند الملاحظة، كبيرة جداً – يتعين علينا أن نقول إن للمرأة مكانة كبيرة (غير معلنة) في النظام. أو مرة أخرى، يمكن أن نركز على حقيقة أن الإلهة، كوان يين، هي الإله الرئيسي (الأكثر عبادة، والأكثر تصويراً) في البوذية الصينية، وقد نميل إلى القول، كما حاول الكثيرون القول عن عبادة الإلهات في الثقافات ما قبل التاريخ والمجتمعات التاريخية المبكرة، أن الصين هي في الواقع ذي نظام أمومي. باختصار، يجب أن نكون واضحين تماماً بشأن ما نحاول شرحه قبل أن نبدأ بشرحه.

1. صحيح بالطبع أن الين، المبدأ الأنثوي، له قيمة سلبية. ومع ذلك، هناك تكامل مطلق بين الين واليانغ في الطاوية، وهو إدراك بأن العالم يتطلب عمل وتفاعل متساويين لكلا المبدأين من أجل البقاء.

ويمكننا أن نفرق بين ثلاثة مستويات للمشكلة:

1. الحقيقة العالمية للوضع الاجتماعي للمرأة، والتي تتمثل بترتيبها في المرتبة الثانية ثقافياً في كل مجتمع. وهنا نطرح سؤالين مهمين. أولاً، ماذا نقصد بهذا؟ ما هو دليلنا على أن هذه حقيقة عالمية؟ وثانياً، كيف نفسر هذه الحقيقة بعد تأسيسها؟

2. الإيديولوجيات والرموز والمراتب الاجتماعية الهيكلية المحددة المتعلقة بالنساء التي تختلف اختلافاً كبيراً بين الثقافات. تكمن المشكلة على هذا المستوى في تفسير أي مجمع ثقافي محدد بناءً على عوامل خاصة بتلك المجموعة – وهو المستوى القياسي للتحليل الأنثروبولوجي.

3. تفاصيل يمكن ملاحظتها على أرض الواقع عن أنشطة المرأة، ومساهماتها، وسلطاتها، وتأثيرها، وما إلى ذلك، والتي غالباً ما تتعارض مع الأيديولوجية الثقافية (على الرغم من أنها مقيدة دائماً بافتراض أن المرأة قد لا تكون أبداً بارزة رسمياً: في النظام بأكمله. هذا هو مستوى الملاحظة المباشرة، والتي غالباً ما يتم تبنيها الآن من قبل علماء الأنثروبولوجيا ذوي التوجهات النسوية.

تهتم هذه الورقة في بشكل أساسي بالمستوى الأول من هذه المستويات، وهي مشكلة التهميش العالمي للمرأة. وبالتالي، لا يعتمد التحليل على بيانات ثقافية محددة، بل على تحليل «الثقافة» بشكل عام كعملية خاصة في العالم. إن مناقشة المستوى الثاني، وهو مشكلة الاختلاف عبر الثقافات في مفاهيم وتقييمات المرأة النسبية، ستستلزم قدراً كبيراً من البحث عبر الثقافات، ويجب تأجيلها إلى وقت آخر. أما بالنسبة للمستوى الثالث، فمن الواضح من منهجي أنني أعتبره مسعى خاطئاً للتركيز فقط على القوى الفعلية للمرأة، وإن كانت غير معترف بها ثقافياً ومهمشة في أي مجتمع معين، دون فهم الأيديولوجيا الشاملة والافتراضات الأعمق للثقافة التي تجعل مثل هذه القوى ساذجة.

التبعية العالمية للمرأة

ما الذي أقصده عندما أقول إن المرأة تُعتبر، في كل مكان، وفي كل ثقافة معروفة، أقل شأناً من الرجل إلى حد ما؟ أولاً، يجب أن أؤكد أنني أتحدث عن التقييمات الثقافية؛ أنا أقول إن كل ثقافة، بطريقتها الخاصة وبشروطها الخاصة، تقوم بهذا التقييم. ولكن ما الذي يُعد دليلاً على أن ثقافة معينة تقلل من شأن المرأة؟

هناك ثلاثة أنواع من البيانات تكفي لاستنتاج ذلك:

1. عناصر الأيديولوجيا الثقافية وتصريحات المخبرين: التي تقلل صراحةً من قيمة المرأة، حيث تمنح أدوارها ومهامها ومنتجاتها وبيئتها الاجتماعية مكانة أقل من تلك التي تُمنح للرجل وما يقابله من أدوار ومهام لدى الرجال.
2. الأدوات الرمزية: مثل اتهام المرأة بالنجاسة، والتي يمكن تفسيرها على أنها إشارات ضمنية تقلل من قيمتها.
3. الرتيبات الاجتماعية الهيكلية: التي تستبعد النساء من المشاركة في أو الاتصال بمجال يُعتقد أنه يضم أعلى سلطات المجتمع.[2]

بالتأكيد، يمكن أن ترتبط هذه الأنواع الثلاثة من البيانات ببعضها البعض في أي نظام معين، على الرغم من عدم ضرورة حدوث ذلك دائماً. علاوةً على ذلك، يكفي أي منها عادةً لإثبات النظرة التي تقلل من قيمة المرأة في ثقافة معينة. بالتأكيد، يُعد استبعاد النساء بعيدا عن الطقوس المقدسة أو المجلس السياسي الأعلى دليلاً كافياً. وبالمثل، تُعد الأيديولوجيا الثقافية الصريحة التي تقلل من قيمة المرأة (وأدوارها ومهامها ومنتجاتها وما إلى ذلك) دليلاً كافياً. عادةً ما تكون المؤشرات الرمزية مثل التدنيس كافية أيضاً، على الرغم من وجود حالات قليلة، على سبيل المثال، عندما يُعتبر كل من الرجال والنساء مدنسين بنفس القدر، يلزم مؤشراً إضافياً – وهو دائماً متوفر وفقاً لما توصلت إليه أبحاثي.

على جميع هذه الأصعدة إذن، أؤكد أننا قطعاً نجد نساء مُستضعفات للرجال في كل مجتمع معروف. لقد ثبت أن البحث عن ثقافة تدعو للمساواة بشكل حقيقي، ناهيك عن الأمومية، وهو عقيم. يكفي مثال من مجتمع كان يُنظر إليه تقليدياً على أنه إيجابي في هذا المجال.

كما يشير لووي (1956) بين قبيلة كرو الأمومية، «كانت النساء... يتولين مناصب تشريفية عالية في رقصة الشمس؛ يمكن أن يصبحن مديرات لحفل التبغ، ولعبن دوراً بارزاً فيه، إن

2. يعتبر بعض علماء الأنثروبولوجيا (علماء دراسة الإنسان والمجتمع) هذا النوع من الأدلة (الترتيبات الاجتماعية الهيكلية التي تستبعد النساء صراحة أو فعلياً عن مجموعات أو أدوار أو مراكز معينة) نوعاً فرعياً من النوع الثاني من الأدلة (التصورات الرمزية للدونية). لا أختلف مع هذا الرأي، على الرغم من أن معظم علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيين ربما يميزون بين النوعين.

لم يكن أكثر من الرجال؛ كن أحياناً يضفن دور المضيفات في مهرجان اللحوم المطبوخة؛ لم يكن يمنعهن شيء عن العمل أو تولي المعالجة أو السعي إلى رؤية» (ص 61).

ومع ذلك، فإن «النساء [أثناء الحيض] كن يركبن خيولاً أقل جودة في السابق، وكان يُنظر إليهن على أنهن مصدر تلوث، حيث لم يُسمح لهن بالاقتراب من رجل مصاب أو رجال ينطلقون إلى حرب. لا يزال هناك تحريم يمنع اقترابهن من الأشياء المقدسة في هذه الأوقات» (ص 44).

علاوةً على ذلك، قبيل سرد حقوق مشاركة المرأة في الطقوس المختلفة المذكورة أعلاه، يذكر لووي حزمة دمى معينة من رقصة الشمس لم يكن من المفترض أن تفتحها امرأة (ص 60). وبتتبع هذا المسار نجد «وفقاً لجميع المخبرين في لودج جراس ومعظم الآخرين، فإن الدمية التي يملكها ذو الوجه المجعد لها الأسبقية ليس فقط على الدمى الأخرى، ولكن على جميع دمى كرو الأخرى أيا كانت.... ولم يكن من المفترض أن تلمس امرأة هذه الدمية على وجه الخصوص» (ص 229).[3]

بإيجاز، ربما تشكل قبيلة كرو حالة نموذجية إلى حد ما. نعم، تتمتع النساء ببعض القوى والحقوق، وفي هذه الحالة، بعض القوى التي تضعهن في مواقع عالية إلى حد ما. ولكن في النهاية يتم رسم الخط الفاصل: الحيض يمثل تهديداً للحرب، وهي واحدة من أكثر المؤسسات قيمة في القبيلة، وهي التي تلعب دوراً رئيسياً في تعريفهم لأنفسهم؛ وأقدس أشياء القبيلة محرم على النساء رؤيته ولمسها مباشرة.

على الرغم من إمكانية ضرب أمثلة مشابهة إلى ما لا نهاية، إلا أنني أعتقد أن عبء إثبات أن تبعية الإناث أمر عالمي ثقافي لم يعد يقع على عاتقنا؛ بل يقع على عاتق أولئك الذين يجادلون ضد هذه النقطة ليقدموا حججاً معاكسة. سآخذ الوضعية الثانوية العالمية للمرأة كأمر مسلم به، وأمضي قدماً من هناك.

3. بما أننا نتحدث عن مظالم من أنواع مختلفة، يجدر بنا أن نشير إلى أن لووي قام بشراء هذه الدمية سراً، وهي أقدس شيء في مجموعة القبيلة، من وصيها، أرملة ذو الوجه المجعد. طلبت لقائها 400 دولار، لكن هذا السعر كان «أكثر بكثير مما يستطيع [لووي]» دفعه، وفي النهاية حصل عليها مقابل 80 دولاراً (ص300).

الطبيعة والثقافة[4]

كيف نفسر التهميش العالمي للنساء؟

يمكننا بالطبع اللجوء إلى الحتمية البيولوجية لتفسير ذلك. يزعم دعاة الحتمية البيولوجية أن هناك شيئاً ما مُتوارثاً جينياً في الذكور يجعلهم الجنس المهيمن بطبيعته. ويعتقدون أن هذا «الشيء» ينقص الإناث، وبالتالي فالمرأة ليست فقط تابعة بطبيعتها، بل راضية تماماً عن وضعها؛ لأنه يوفر لها الحماية وفرصة تعظيم متعة الأمومة، والتي يعتبرها من أكثر التجارب إرضاءً في الحياة. وبدون الخوض في تفنيد مفصل لهذه النظرية، أعتقد أنه من الإنصاف القول بأنها لم تنجح في إقناع أي شخص تقريباً في مجال الأنثروبولوجيا الأكاديمية. وهذا لا يعني أن الحقائق البيولوجية غير ذات صلة، أو أن الرجال والنساء ليسوا مختلفين، ولكن ببساطة أن هذه الحقائق والاختلافات لا تكتسب دلالة تفوق / تبعية إلا ضمن إطار أنظمة القيم المعرفة ثقافياً.

إذا لم نكن مستعدين للركون إلى الحتمية الجينية، يبدو لي أن لدينا طريقاً واحداً فقط للمضي قدماً. يجب أن نحاول تفسير تبعية الإناث في ضوء معطيات عالمية أخرى، وعوامل مبنية في بنية الوضع الأكثر تعميماً الذي يجد فيه جميع البشر، في أي ثقافة كانت، أنفسهم. على سبيل المثال، كل كائن بشري لديه جسم مادي وإحساس بالعقل غير المادي، وهو جزء من مجتمع من الأفراد الآخرين ووارث لتقليد ثقافي، ويجب أن يدخل في علاقة ما، مهما كانت الوساطة، مع «الطبيعة»، أو العالم غير البشري، من أجل البقاء. يولد كل كائن بشري (لامرأة) ويموت في النهاية، ويفترض أن الجميع لديهم مصلحة في البقاء الشخصي، والمجتمع / الثقافة لهما مصلحتهما الخاصة (أو على الأقل زخم نحو) الاستمرارية والبقاء، والذي يتجاوز حياة وموت الأفراد المحددين، وإلى آخره. في عالم مثل هذه المعطيات العالمية للظروف الإنسانية، يجب أن نسعى إلى تفسير لحقيقة تهميش الإناث العالمية.

4. مع كل تقديري لكلاود ليفي ستروس (١٩٦ أ، ب، وما إلى ذلك).

ترجمة المشكلة، بعبارة أخرى، إلى السؤال البسيط التالي

ما الذي يمكن أن يكون موجوداً في البنية العامة وظروف الوجود المشتركة بين جميع الثقافات، والذي من شأنه أن يجعل كل ثقافة تقيم النساء قيمة أقل؟ على وجه التحديد، أطروحتي هي أن المرأة يتم تعريفها على أنها – أو، إذا جاز التعبير، تبدو رمزاً لشيء – تقلل كل ثقافة من قيمته، وهو شيء تعرفه كل ثقافة على أنه من مرتبة وجود أقل من جوهرها الحقيقي.

والآن يبدو أنه لا يوجد سوى شيء واحد ينطبق على هذا الوصف، وهو «الطبيعة» بالمعنى العام. كل ثقافة، أو بشكل عام «الثقافة»، تشارك في عملية توليد والحفاظ على أنظمة الأشكال المجدية (الرموز والتحف الفنية وما إلى ذلك) التي يتجاوز من خلالها الإنسان معطيات الوجود الطبيعي، ويوجهها لأغراضه، ويسيطر عليها لصالحه. وبالتالي يمكننا على نطاق واسع مساواة الثقافة بمفهوم الوعي البشري، أو مع نتائج الوعي البشري (أي أنظمة التفكير والتكنولوجيا)، التي من خلالها يحاول الإنسان تأكيد السيطرة على الطبيعة.

والآن فإن فئتي «الطبيعة» و «الثقافة» هما بالطبع فئات مفاهيمية – لا يمكنك العثور على حدود في العالم الواقعي بين الحالتين أو مجالي الوجود. ولا شك أن بعض الثقافات تصيغ معارضة أقوى بكثير بين الفئتين – حتى إنه قيل إن الشعوب البدائية (بعضها أو كلها) لا ترى أو تدرك أي تمييز بين الحالة الثقافية البشرية وحالة الطبيعة على الإطلاق. ومع ذلك، أود أن أؤكد أن طقوس العالمية يشير إلى تأكيد في جميع الثقافات البشرية على القدرة البشرية المحددة للعمل على وتنظيم، بدلاً من الاستسلام السلبي أو الخضوع والتبعية لمعطيات الوجود الطبيعي. في الطقوس، فإن التلاعب الهادف بالأشكال المعطاة نحو تنظيم والحفاظ على النظام، تؤكد كل ثقافة أن العلاقات الصحيحة بين الوجود البشري وقوى الطبيعة تعتمد على توظيف الثقافة لقواها الخاصة لتنظيم العمليات الكلية للعالم والحياة.

مجال واحد من الفكر الثقافي الذي يتم فيه صياغة هذه النقاط بشكل متكرر هو مجال مفهومي الطهارة والنجاسة. تقريباً كل ثقافة لديها بعض هذه المعتقدات، والتي يبدو أنها تركز إلى حد كبير (على الرغم من أنها ليست بالطبع بالكامل)، على العلاقة بين الثقافة والطبيعة (راجع أورتنر، 1973، ب.ت.). من الجوانب المعروفة لمعتقدات الطهارة / النجاسة عبر الثقافات هو

«عدوى» التلوث الطبيعي؛ إذا تُرك التلوث (والذي يمثل لنا التشغيل غير المنظم للطاقات الطبيعية) دون معالجة، فإنه ينتشر ويطغى على كل ما يتلامس معه. وهكذا، فإن اللغز – إذا كان التلوث قوياً جداً، فكيف يمكن تنقية أي شيء؟ لماذا لا يتلوث العامل المنقي نفسه؟ الإجابة، بما يتفق مع مسار الحجة الحالي، هي أن عملية التطهير تتحقق في سياق طقسي؛ طقوس التطهير، كنشاط هادف يضع فعلاً رمزياً (واعياً بذاته) ضد الطاقات الطبيعية، أقوى من تلك الطاقات.

على أي حال، وجهة نظري ببساطة هي أن كل ثقافة تعترف، وتؤكد على التمييز بين عمل الطبيعة وعمل الثقافة (الوعي البشري ومنتجاته)؛ وعلاوة على ذلك، فإن تميز الثقافة يكمن على وجه التحديد في حقيقة أنها تستطيع في معظم الظروف أن تتجاوز الظروف الطبيعية، وتحولها إلى أدوات لها. وهكذا فإن الثقافة (أي كل ثقافة) على مستوى ما من الوعي تؤكد على أنها لا تختلف فقط عن الطبيعة، بل تفوقها، وأن هذا الشعور بالتميز والتفرّد يعتمد بدقة على القدرة على تحويل الطبيعة – «تجنيسها» و «تثقيفها».

العودة الآن إلى قضية المرأة، يمكن تفسير مكانتها العالمية الثانوية ببساطة، من خلال افتراض أن النساء يتم التعرف عليهن أو ربطهن رمزياً بالطبيعة، على عكس الرجال الذين يتم التعرف عليهم بالثقافة، حيث إن مشروع الثقافة دائماً هو أن تخضع الطبيعة وتتجاوزها. إذا كانت المرأة تعتبر جزءاً من الطبيعة، فإن الثقافة ستجد أنه من «الطبيعي» إخضاعها، وليس القول بالضرورة قمعها. ومع ذلك، على الرغم من إمكانية إثبات أن هذه الحجة لها قوة كبيرة، إلا أنها تبدو مبسطة للأمر. لذا فإن الصيغة التي أود الدفاع عنها وتوضيحها في القسم التالي، هي أن المرأة لا تُرى «مجرد» أقرب إلى الطبيعة من الرجل: أي أن الثقافة (لا تزال تُعادل بشكل لا شك فيه إلى حد ما مع الرجال) تعترف بأن النساء مشاركات نشيطات في عملياتهن الخاصة، ولكن في نفس الوقت ترى النساء على أنهن أكثر تجذرا في الطبيعة، أو لديهن تقارب أكثر مباشرة معها.

قد يبدو التعديل بسيطاً أو حتى تافه، لكنني أعتقد أنه تقديم أكثر دقة للافتراضات الثقافية. علاوةً على ذلك، فإن الحجة التي تُطرح بهذه المصطلحات لها عدة مزايا تحليلية مقارنة بالصيغة الأبسط؛ سأناقش هذا الموضوع لاحقاً. ربما يقتصر الأمر هنا على التشديد على أن الحجة المنقحة ستظل تفسر التهميش العالمي للمرأة، لأنه، حتى لو لم يتم مساواة المرأة بالطبيعة، فما زالت تُرى

كممثلة لمرتبة وجود أدنى، على أنها أقل سمواً من الطبيعة على خلاف الرجال. وبالتالي، فإن المهمة التالية للورقة هي التفكير في سبب رؤيتهن بهذه الطريقة.

لماذا تُرى المرأة أقرب إلى الطبيعة؟

يبدأ كل شيء بالطبع بالجسد والوظائف الإنجابية الطبيعية التي تخص المرأة وحدها. يمكننا فرز ثلاثة مستويات لمناقشة الأهمية المطلقة لهذه الحقيقة الفسيولوجية:

(1) يبدو أن جسد المرأة ووظائفه، التي تشارك بشكل أكبر في «حياة الجنس البشري»، تضعها أقرب إلى الطبيعة، على عكس فيزيولوجيا الرجل، التي تتحرر بها بشكل كامل للقيام بمشاريع الثقافة.

(2) يضع جسد المرأة ووظائفه المرأة في أدوار اجتماعية يُنظر إليها بدورها على أنها أقل مرتبة في العملية الثقافية من دور الرجل.

(3) الأدوار الاجتماعية التقليدية للمرأة، المفروضة بسبب جسدها ووظائفه، تمنحها بدورها بنية نفسية مختلفة، يُنظر إليها، مثل طبيعتها الفسيولوجية وأدوارها الاجتماعية، على أنها أقرب إلى الطبيعة.

سأناقش كل نقطة من هذه النقاط بدورها، وأظهر أولاً كيف تميل عوامل معينة في كل حالة إلى محاذاة المرأة مع الطبيعة، ثم أشير إلى عوامل أخرى توضح تماشيها الكامل مع الثقافة، وبالتالي تضعها العوامل مجتمعة في وضع متميز وإشكالي. سيتضح خلال المناقشة سبب ظهور الرجال على النقيض أقل تداخلاً وأكثر «ثقافة» نقية من النساء. وأكرر أنني أتعامل فقط على مستوى الثقافة والمعايير الإنسانية العالمية. تهدف هذه الحجج إلى الانطباق على البشرية بشكل عام؛ إنها تنبثق من الحالة الإنسانية، كما واجهتها البشرية حتى يومنا هذا.

1. فسيولوجيا (جسد) المرأة أقرب إلى الطبيعة. تم استباق هذا الجزء من حجتي، ببراعة ودقة وفائض من البيانات المهمة من قبل سيمون دي بفوار 1953. تستعرض دو بوفوار البنية الفسيولوجية والتطور ووظائف الأنثى البشرية، وتستنتج أن «الأنثى، إلى حد أكبر من الذكر، هي فريسة للنوع» (ص 60). تشير إلى أن العديد من المناطق والعمليات الرئيسية في جسم المرأة لا

يبدو أن لها وظيفة واضحة لصحة الفرد واستقراره؛ على العكس، وبينما تؤدي وظائفها العضوية المحددة، فإنها غالباً ما تكون مصدراً للإزعاج والألم والخطر.

- الثديان لا علاقة لهما بالصحة الشخصية؛ يمكن استئصالهم في أي وقت من حياة المرأة.

- تفرز المبايض إفرازات عديدة لصالح البويضة، وتعزز نضجها وتكييف الرحم لمتطلباتها؛ فيما يتعلق بالكائن الحي ككل، فإنها تؤدي إلى اختلال التوازن بدلاً من التنظيم – حيث تتكيف المرأة مع احتياجات البويضة، وليس مع متطلباتها الخاصة (ص 24).

غالباً ما تكون الدورة الشهرية غير مريحة، وأحياناً مؤلمة؛ غالباً ما يكون لها ارتباطات عاطفية سلبية، وعلى أي حال فهي تنطوي على مهام مزعجة للتنظيف والتخلص من الفضلات؛ ونقطة لم تذكرها دو بوفوار – في العديد من الثقافات، فإنها تعطل روتين المرأة، وتضعها في حالة وصمة عار تنطوي على قيود مختلفة على أنشطتها واتصالاتها الاجتماعية.

في الحمل، يتم توجيه العديد من موارد الفيتامينات والمعادن للمرأة إلى تغذية الجنين، مما يستنفد قوتها وطاقتها. وأخيراً، الولادة نفسها مؤلمة وخطيرة (ص 27–24 يتخلله فواصل). باختصار، تستنتج دو بوفوار أن الأنثى «أكثر استعباداً للنوع من الذكر، وغريزتها أكثر وضوحاً» (ص 239).

على الرغم من أن كتاب دي بوفوار يحمل أيديولوجية معينة، إلا أن دراستها للوضع الفسيولوجي للمرأة تبدو صائبة ودقيقة. إنها حقيقة واقعة أن جسد المرأة يشغل حيّزاً أكبر لفترة زمنية أطول من الرجل، وفي بعض الأحيان – وبكلفة كبيرة على صحتها الشخصية وقوتها واستقرارها العام – بسبب العمليات الطبيعية المحيطة بإعادة إنتاج النوع.

تستطرد دي بوفوار في مناقشة الآثار السلبية لـ ''استعباد النوع للمرأة «بالعلاقة مع «المشاريع» التي يشارك فيها البشر، وهي المشاريع التي يُنتَج ويُحدّد من خلالها الثقافة. وهكذا تصل إلى صميم حجتها (ص 59–58).

هنا يكمن مفتاح اللغز بأكمله. على المستوى البيولوجي، لا يُحافظ على النوع على ذاته إلا عن طريق إعادة خلق نفسه من جديد؛ لكن هذا الخلق يؤدي فقط إلى تكرار نفس الحياة في المزيد

من الأفراد، لكن الإنسان يضمن تكرار الحياة مع تجاوز الحياة من خلال الوجود [أي العمل المجدي ذي الهدف]؛ من خلال هذا التجاوز، يخلق قيماً تحرم التكرار البحت من أي قيمة. في الحيوان، تكون حرية وتنوع أنشطة الذكور عبثية لأنه لا يوجد مشروع مشار إليه. وباستثناء خدماته للنوع، فما يفعله لا يهم. بينما في خدمة النوع، يعيد الذكر البشري أيضاً صياغة وجه الأرض، ويخلق أدوات جديدة، ويخترع، ويصنع المستقبل.

بعبارة أخرى، يبدو أن جسد المرأة يحكم عليها بالإنجاب فقط؛ على النقيض من ذلك، يجب على الرجل، الذي يفتقر إلى الوظائف الإبداعية الطبيعية، (أو لديه الفرصة) أن يؤكد إبداعه خارجياً، و «صناعياً» من خلال وسط التكنولوجيا والرموز. وبذلك، يخلق أشياء دائمة نسبياً وأبدية ومتجاوزة، بينما تخلق المرأة أشياء سريعة الزوال – الكائنات البشرية.

هذه الصياغة تفتح على عدد من الأفكار المهمة. على سبيل المثال، تتحدث عن اللغز الكبير حول سبب منح الأنشطة الذكورية التي تنطوي على تدمير الحياة (الصيد والحرب) مكانة أعلى من قدرة المرأة على إنجاب الحياة، على خلق الحياة. وفقاً لإطار عمل دي بوفوار، ندرك أن القتل ليس هو الجانب ذي الصلة والقيمة في الصيد والحرب؛ بل هو الطبيعة المتعالية (الاجتماعية والثقافية) لهذه الأنشطة، على عكس طبيعية عملية الولادة ''فليس في إعطاء الحياة، ولكن في المخاطرة بها يرتقي الرجل فوق الحيوان؛ لهذا السبب تم منح التفوق في الإنسانية ليس للجنس الذي ينجب الحياة، ولكن للجنس الذي يقتل». (ذات المصدر).

وعليه، إذا كان الرجل، كما اقترح، يرتبط دائماً (بشكل غير واع) بالثقافة، وتبدو المرأة أقرب إلى الطبيعة، فإن تبرير هذه الارتباطات ليس صعباً جداً على الفهم، بمجرد النظر في تداعيات التناقض الفسيولوجي بين الذكر والأنثى. ومع ذلك، في الوقت نفسه، لا يمكن تصنيف المرأة بالكامل ضمن فئة الطبيعة، لأنه من الواضح تماماً أنها كائن بشري كامل يتمتع بالوعي البشري تماماً مثل الرجل؛ إنها نصف الجنس البشري، وبدون تعاونها سينهار المشروع برمته. قد تبدو المرأة وكأنها تمتلك الطبيعة أكثر من الرجل، ولكن بامتلاكها الوعي، تفكر وتتحدث؛ تنتج وتنقل وتتلاعب بالرموز والفئات والقيم. تشارك في الحوارات الإنسانية ليس فقط مع النساء الأخريات، ولكن أيضاً مع الرجال. كما يقول ليفي ستروس، «لا يمكن للمرأة أبداً أن تصبح مجرد علامة لا شيء أكثر،

لأنه حتى في عالم الرجل، لا تزال شخصاً، وبما أنها تُعرَّف على أنها علامة، فيجب [مع ذلك] الاعتراف بها كمولدة للعلامات» (1969، ص 496).

في الواقع، فإن حقيقة وعي المرأة الكامل، ومشاركتها الكاملة والتزامها بمشروع الثقافة بتجاوز الطبيعة، قد تفسر على نحو سخرية لغز آخر من الألغاز الكبرى «لمشكلة المرأة» – قبول المرأة العالمي تقريباً دون أي شك في تهميش دورها. لأنه يبدو أنها كإنسان واعٍ وعضو في الثقافة، فقد اتبعت منطق حجج الثقافة، وتوصلت إلى استنتاجات الثقافة جنباً إلى جنب مع الرجال. كما تقول دي بوفوار (ص 59)، «لأنها أيضاً كائن ذو كيان، تشعر بالحاجة إلى التفوق، ومشروعها ليس مجرد تكرار، بل السمو نحو مستقبل مختلف – في أعماق قلبها تجد تأكيداً على الادعاءات الذكورية». تنضم إلى الرجال في الاحتفالات التي تحتفي بنجاحات الرجال وانتصاراتهم. مأساتها أنها محكوم عليها بيولوجياً بتكرار الحياة، عندما لا تحمل الحياة، حتى في نظرها، أسباب وجودها في ذاتها، لأسباب أهم من الحياة نفسها.

وبعبارة أخرى، يُعد إدراك المرأة – عضويتها، إذا جاز التعبير، في الثقافة – دليلاً جزئياً على حقيقة قبولها لتقليل قيمتها وتبنيها وجهة نظر الثقافة. لقد حاولت هنا أن أظهر جزءاً واحداً من منطق تلك الرؤية، الجزء الذي ينبثق مباشرةً من الاختلافات الفسيولوجية بين الرجال والنساء. بسبب ارتباط جسد المرأة بشكل أكبر بالوظائف الطبيعية المحيطة بالإنجاب، يُنظر إليها على أنها جزء من الطبيعة أكثر من الرجل. ومع ذلك، وبسبب وعيها ومشاركتها في الحوار الاجتماعي البشري، يُعترف بها كمشاركة في الثقافة. وبالتالي، فهي تظهر كشيء متوسط بين الثقافة والطبيعة، وأدنى في سلم السمو من الرجل.

2. يُنظر إلى الدور الاجتماعي للمرأة على أنه أقرب إلى الطبيعة. وكما ذكرت للتو، فإن الوظائف الفسيولوجية للمرأة، قد تميل في حد ذاتها إلى تحفيز وجهة نظر قد تتفق المرأة نفسها عليها[5]، كمراقبة لنفسها وللعالم. المرأة تخلق بشكل طبيعي من داخل كيانها الخاص، بينما الرجل حر في أن يخلق، أو مجبر على أن يخلق، بشكل مصطنع من خلال الوسائل الثقافية، وبطريقة تحافظ على استدامة الثقافة.

5. تتناول النظرية الدلالية مفهوم دافع المعنى، والذي يشمل طرقاً مختلفة يمكن من خلالها إسناد معنى إلى رمز ما بسبب خصائص موضوعية معينة لهذا الرمز، بدلاً من الاقتران التعسفي.

بالإضافة إلى ذلك، أريد الآن أن أوضح كيف أن الوظائف الفسيولوجية للمرأة تميل عالمياً إلى الحد من تحركاتها الاجتماعية، وحصرها بشكل عام في سياقات اجتماعية معينة يُنظر إليها بدورها على أنها أقرب إلى الطبيعة. أي أن ليس فقط عملياتها الجسدية، ولكن أيضاً الظروف الاجتماعية التي تضعها فيها هذه العمليات الجسدية قد تحمل هذا المعنى. وبقدر ما ترتبط المرأة بشكل دائم (في نظر الثقافة) بهذه البيئات الاجتماعية، فإنها تضيف ثقلاً (ربما الجزء الحاسم من العبء) إلى وجهة النظر القائلة بأن المرأة أقرب إلى الطبيعة. وأشير هنا بالطبع إلى حصر المرأة في المجال الأسري، ولا شك أن قيودها الأسرية ناتجة حصراً عن عمليات الرضاعة لديها.

إن جسد المرأة، مثل أجسام جميع الثدييات الإناث، ينتج الحليب خلال، وبعد الحمل لإرضاع المولود الجديد. لا يمكن للطفل أن يبقى على قيد الحياة بدون حليب الأم أو تركيبة مشابهة في هذه المرحلة من العمر. وبما أن جسد الأم يمر بعملية الرضاعة على علاقة مباشرة بالحمل مع طفل معين، فإن علاقة الرضاعة بين الأم والطفل تُنظر إليها على أنها رابطة طبيعية، حيث تُعتبر طرق الرضاعة الأخرى في معظم الحالات غير طبيعية، ويُنظر إليها على أنها تجعل الآخرين وأطفالهم، وفقاً للمنطق الثقافي، ينتمون معاً. علاوةً على ذلك، فإن الأطفال بعد الرضاعة ليسوا أقوياء بما يكفي للقيام بأعمال كبيرة، ومع ذلك فهم متنقلون ومزعجون وغير قادرين على فهم أخطار مختلفة؛ لذلك فهم يحتاجون إلى الإشراف والرعاية المستمرة. الأم هي الشخص الواضح لهذه المهمة، كامتداد لرابطة الرضاعة الطبيعية مع الأطفال، أو لأن لديها رضيعاً جديداً، وتشارك بالفعل في أنشطة تركز على الأطفال. وبالتالي فإن أنشطتها الخاصة محدودة بسبب قيود ومستويات المهارات والقوى المنخفضة لأطفالها[6]: فهي محصورة في المجموعة العائلية المنزلية؛ «مكان المرأة هو في المنزل».

ارتباط المرأة بالمجال المنزلي يساهم في نظرة المجتمع لها بأنها أقرب إلى الطبيعة بعدة طرق.

أولاً، الحقيقة المجردة للارتباط المستمر بالأطفال يلعب دوراً في هذه القضية. يمكن للمرء أن يرى بسهولة كيف يمكن اعتبار الرضّع والأطفال أنفسهم جزءاً من الطبيعة. الرضّع بالكاد يكونون بشراً وهم غير اجتماعيين على الإطلاق. مثل الحيوانات، لا يستطيعون المشي بشكل مستقيم،

6. هذا البحث بأكمله استقصاء حول دافع معنى المرأة كرمز، يسأل لماذا قد يُنسب للمرأة دون وعي دلالة كونها أقرب إلى الطبيعة. للحصول على بيان موجز حول الأنواع المختلفة لدافع المعنى، راجع (1963). موقف المرأة الذي يجعلها في كثير من الأحيان أكثر تشابهاً بالطفل.

ويتغوطون بلا تحكم، ولا يستطيعون التكلم. حتى الأطفال الأكبر سناً بقليل لم يخضعوا بعد بشكل كامل لقواعد المجتمع. إنهم لا يفهمون الواجبات والمسؤوليات والأخلاق الاجتماعية بعد. مفرداتهم ومجموعة مهاراتهم المكتسبة صغيرة. نجد اعترافاً ضمنياً بالارتباط بين الأطفال والطبيعة في العديد من الممارسات الثقافية. على سبيل المثال، تمتلك معظم الثقافات طقوس بلوغ للصبية والمراهقين (خاصة للذكور، سأتطرق إلى هذه النقطة لاحقاً)، والهدف منها نقل الطفل بشكل طقسي من حالة أقل من كونها بشرية بالكامل إلى المشاركة الكاملة في المجتمع والثقافة. لا تقيم العديد من الثقافات طقوس جنازة للأطفال الذين يموتون في سن مبكرة، وذلك لأنهم لم يصبحوا بعد كائنات اجتماعية بالكامل. وبالتالي، من المحتمل تصنيف الأطفال على أنهم ينتمون إلى الطبيعة، وارتباط المرأة الوثيق بالأطفال قد يزيد من احتمال رؤيتها هي نفسها على أنها أقرب إلى الطبيعة. ومن المفارقات القول إن المنطق وراء طقوس بلوغ الذكور في العديد من الثقافات هو أنه يجب تطهير الفتيان من النجاسة المتراكمة؛ بسبب وجودهم حول الأم والنساء الأخريات لفترة طويلة، بينما في الواقع قد ينبع الكثير من نجاسة المرأة من كونها حول الأطفال معظم الوقت.

ثانياً، أهم نتيجة إشكالية لارتباط المرأة الوثيق بالمجال المنزلي تنبع من صراعات بنيوية معينة بين الأسرة والمجتمع ككل في أي نظام اجتماعي. تم تطوير تداعيات «المعارضة بين المجالين العام والخاص» فيما يتعلق بوضع المرأة بشكل قوي من قبل روزالدو (في هذا المجلد)، وأريد ببساطة أن أظهر صلتها بالحجة الحالية.

كما أن مفهوم الوحدة المنزلية – الأسرة البيولوجية المكلفة بإعادة إنتاج وتنشئة أعضاء جدد في المجتمع – يعارض الكيان العام – شبكة العلاقات والتحالفات المتراكبة التي تشكل المجتمع – هو أيضاً أساس حجج كلود ليفي ستروس في كتابه «التقارب الابتدائي للقرابة» (1969 أ). لا يجادل ليفي ستروس فقط بأن هذه المعارضة موجودة في كل نظام اجتماعي، بل يجادل أيضاً بأن لها أهمية معارضة الطبيعة والثقافة.

يضمن تحريم الزواج بين الأقارب[7] العالمي وحليفه، قاعدة الزواج خارج المجموعة (الزواج من خارج المجموعة)، حيث «يتم القضاء بشكل نهائي على خطر رؤية الأسرة البيولوجية قائمة كنظام

7. دايفيد م. شندر (وفقاً للتواصل الشخصي) مستعد للجدال بأن تحريم الزواج بين الأقارب ليس عالمياً، وذلك استناداً إلى مواد من اوقيانوسيا. دعنا نقول إذن، في هذه المرحلة، أنه عالمي تقريباً.

مغلق؛ لم تعد المجموعة البيولوجية قادرة على الانفصال، ويعزز رباط التحالف مع أسرة أخرى سيادة الاجتماعي على البيولوجي، والثقافي على الطبيعي» (ص ٤٧٩). وعلى الرغم من أن كل ثقافة لا تعبر عن معارضة جذرية بين المجالين المنزلي والعام على هذا النحو، فإنه بالكاد يمكن الطعن في أن المجال المنزلي يخضع دائماً للمجال العام؛ ترتبط الوحدات المنزلية ببعضها البعض من خلال سن قواعد تكون على مستوى منطقي أعلى من الوحدات نفسها؛ وهذا يخلق وحدة ناشئة – المجتمع – وهي على مستوى منطقي أعلى من الوحدات المنزلية التي تتكون منها.

الآن، بما أن النساء مرتبطات، بل ومحصورات إلى حد ما، بالمجال المنزلي، فإنهن يُعرفن بهذا المستوى الأدنى من التنظيم الاجتماعي/الثقافي. ما هي تداعيات هذا على الطريقة التي ينظر إليهن بها؟ أولاً، إذا تم التأكيد على الوظيفة البيولوجية (الإنجابية) الخاصة بالأسرة، كما هو الحال في صياغة ليفي ستروس، فإن الأسرة (وبالتالي المرأة) تُعرف بالطبيعة البحتة، على عكس الثقافة. لكن هذا من الواضح أنه أمر بسيط للغاية؛ يبدو أن الصياغة الأكثر دقة هي كما يلي: تمثل الأسرة (وبالتالي المرأة) نوعاً من الاهتمامات المجزأة اجتماعياً، والمنتمية إلى مستويات أدنى، على عكس العلاقات بين العائلات التي تمثل نوعاً من الاهتمامات التكاملية والعالمية والمستويات العليا. وبما أن الرجال يفتقرون إلى أساس «طبيعي» (الرضاعة)، لتوجه الأسرة، فإن مجال نشاطهم يتم تعريفه على مستوى العلاقات بين العائلات. وبالتالي، وفقاً لمنطق التفكير الثقافي، يبدو أن الرجال هم «الملاك الطبيعيون» للدين والطقوس والسياسة وغيرها من مجالات الفكر والفعل الثقافي التي يتم فيها تقديم تصريحات عالمية للتركيب الروحي والاجتماعي. وهكذا لا يتم تعريف الرجال فقط بالثقافة، بمعنى كل إبداع بشري، على عكس الطبيعة؛ بل يتم تعريفهم بشكل خاص بالثقافة بالمعنى القديم، أي الجوانب الأرقى والأعلى من الفكر الإنساني – الفن والدين والقانون وما إلى ذلك.

هنا مرة أخرى، فإن منطق التفكير الثقافي الذي يصطف المرأة مع مستوى أدنى من الثقافة من الرجل واضح ومثير للاهتمام إلى حد كبير للوهلة الأولى. وفي الوقت نفسه، لا يمكن إقصاء المرأة تماماً عن الطبيعة، لأن هناك جوانب في وضعها، حتى داخل السياق المنزلي، تثبت بشكل لا لبس فيه مشاركتها في العملية الثقافية. وغني عن القول، بالطبع، أنه باستثناء رعاية الأطفال حديثي الولادة (ويمكن لأجهزة الرضاعة الاصطناعية أن تقطع حتى هذه الرابطة البيولوجية)، لا يوجد سبب يجعل الأم – على عكس الأب أو أي شخص آخر – هي من تبقى مرتبطة برعاية الطفل. ولكن

حتى بافتراض وجود أسباب عملية وعاطفية أخرى تتضافر لإبقاء المرأة في هذا المجال، فمن الممكن إظهار أن أنشطتها في السياق المنزلي يمكن أن تضعها منطقياً في خانة الثقافة.

في المقام الأول، يجب الإشارة إلى أن المرأة لا تقتصر فقط على إطعام الأطفال وتنظيفهم في عملية رعاية بسيطة؛ بل إنها في الواقع هي الفاعل الأساسي في تنشئتهم الاجتماعية المبكرة. إنها من يحول الرضّع حديثي الولادة من مجرد كائنات حية إلى بشر مثقفين، وتعليمهم السلوكيات والطرق الصحيحة للتصرف لكي يصبحوا أعضاء كاملين في الثقافة. وبناءً على وظائفها الاجتماعية وحدها، لا يمكن أن تكون أكثر تمثيلاً للثقافة.

ومع ذلك، في كل مجتمع تقريباً، هناك نقطة يتم فيها نقل تنشئة الأولاد إلى أيدي الرجال. يُعتبر الأولاد، وفقاً لمجموعة من المصطلحات أو أخرى، ليسوا «متأثرين حقاً» بالمجتمع؛ لا يمكن تحقيق دخولهم إلى عالم الحالة الإنسانية الكاملة (اجتماعية، ثقافية) إلا من قبل الرجال. لا يزال بإمكاننا رؤية ذلك في مدارسنا الخاصة، حيث يحدث انقلاب تدريجي في نسبة المعلمين الإناث إلى الذكور على مر الصفوف: معظم معلمات رياض الأطفال إناث؛ معظم أساتذة الجامعات ذكور.[8]

أو خذ على سبيل المثال الطبخ. في الغالبية العظمى من المجتمعات، يعتبر الطبخ من اختصاص المرأة. لا شك أن هذا ينبع من اعتبارات عملية – بما أن المرأة عليها البقاء في المنزل مع الطفل، فمن المناسب لها القيام بالأعمال المنزلية. ولكن إذا كان صحيحاً، كما جادل كلود ليفي ستروس (1969 ب)، أن تحويل الخام إلى مطبوخ قد يمثل في العديد من أنظمة الفكر، الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، فعندئذ نجد المرأة هنا متوافقة مع هذه العملية الثقافية المهمة، والتي يمكن أن تضعها بسهولة في خانة الثقافة، منتصرةٍ على الطبيعة.

ومع ذلك، من الجدير بالذكر أيضاً أنه عندما يطور ثقافة ما (على سبيل المثال فرنسا أو الصين) تقليداً للمطبخ الراقي – «الطبخ الحقيقي»، على عكس الطبخ المنزلي العادي التافه – يكون كبار الطهاة دائماً تقريباً من الرجال. وبالتالي يتكرر النمط الموجود في مجال التنشئة الاجتماعية – تقوم النساء بتحويلات من الطبيعة إلى الثقافة على مستوى أدنى، ولكن عندما تميز الثقافة مستوى أعلى من نفس الوظائف، يُقتصر المستوى الأعلى على الرجال.

8. أتذكر أن معلمي الأول الذي كان رجلاً كان في الصف الخامس، وأتذكر أنني شعرت بالحماس تجاه ذلك – فقد كان الأمر بطريقة ما يوحي بالكبر.

باختصار، نرى مرة أخرى بعض منابع ظهور المرأة بشكل متوسط أكثر من الرجل فيما يتعلق بالثنائية الطبيعة/الثقافة. يميل ارتباطها «الطبيعي» بالسياق المنزلي (بدافع من وظائف الرضاعة الطبيعية) إلى تعقيد إمكانية النظر إليها على أنها أقرب إلى الطبيعة، بسبب الطبيعة الحيوانية للأطفال، وبسبب الدلالة الاجتماعية الدنيا للمجموعة المنزلية مقابل بقية المجتمع. ومع ذلك، في الوقت نفسه، تُظهر وظائفها الاجتماعية والطهي داخل السياق الأسرى أنها فاعلة قوية في العملية الثقافية، حيث تحول باستمرار الموارد الطبيعية الخام إلى منتجات ثقافية. تنتمي إلى الثقافة، لكن يبدو أن لديها روابط أقوى وأكثر مباشرة مع الطبيعة، يُنظر إليها مرة أخرى على أنها تقع بين المجالين.

3. يُنظر إلى نفسية المرأة على أنها أقرب إلى الطبيعة. الاقتراح القائل بأن المرأة ليس لديها فقط جسم مختلف ومكانة اجتماعية مختلفة عن الرجل، ولكن أيضاً بنية نفسية مختلفة هو الأكثر إثارة للجدل. سوف إحُاجج بأنها ربما تمتلك بالفعل بنية نفسية مختلفة، لكنني سأستند بشكل كبير على ورقة تشودرو (هذا المجلد) لأثبت أولاً أن بنيتها النفسية لا يلزم افتراض أنها فطرية. يمكن تفسير ذلك، كما توضح تشودرو بشكل مقنع، بحقائق تجربة التنشئة الاجتماعية الأنثوية العالمية على الأرجح. ومع ذلك، إذا منحنا الخصوصية التجريبية القريبة للكونية لـ «نفسية أنثوية» بخصائص معينة محددة، فإن هذه الخصائص ستعزز وجهة النظر الثقافية للمرأة على أنها أقرب إلى الطبيعة.

من المهم تحديد ما نراه كجوانب مهيمنة وعالمية للنفسية الأنثوية. إذا افترضنا العاطفية أو اللاعقلانية، فإننا نواجه تلك التقاليد في أجزاء مختلفة من العالم حيث تتصرف النساء فعلياً، ويُنظر إليهن على أنهن أكثر عملية وواقعية وأكثر ارتباطاً بالعالم المادي من الرجال. بعد واحد ذي صلة يبدو أنه ينطبق على جميع الثقافات هو البعد النسبي للواقعية مقابل التجريد: الشخصية النسوية تميل إلى الانخراط في مشاعر وأشخاص وأشياء ملموسة، بدلاً من الكيانات المجردة؛ تميل نحو الشخصية والفردية. يبدو أن البعد الثاني المرتبط ارتباطاً وثيقاً هو البعد النسبي للذاتية مقابل الموضوعية: تستشهد تشودرو بدراسة كارلسون (1971) التي تستنتج أن «الذكور يمثلون تجارب الذات والآخرين والفضاء والزمان بطرق فردية وموضوعية وبعيدة، بينما تمثل الإناث التجارب بطرق شخصية ومباشرة إلى حد ما» (هذا المجلد، ص 56، نقلاً عن كارلسون، ص 270). على الرغم من إجراء هذه الدراسات وغيرها في المجتمعات الغربية، ترى تشودرو أن نتائجها حول الاختلافات بين الشخصية الذكورية والأنثوية – تقريباً أن الرجال أكثر موضوعية، ويميلون إلى العلاقات من

حيث الفئات المجردة نسبياً، والنساء أكثر ذاتية، ويميلن إلى العلاقات من حيث الظواهر الملموسة نسبياً – على أنها «اختلافات عامة وعالمية تقريباً» (ص 43).

لكن جوهر ورقة تشودرو ذات الحجة الأنيقة هو أن هذه الاختلافات ليست فطرية أو مبرمجة جينياً؛ إنها تنشأ من ملامح شبه عالمية لبنية الأسرة، وهي على وجه التحديد أن «النساء، عالمياً، يتحملن إلى حد كبير مسؤولية رعاية الأطفال في مرحلة مبكرة و (على الأقل) التنشئة الاجتماعية اللاحقة للإناث» (ص 43) وأن «الوضع البنيوي لرعاية الأطفال، يعززه تدريب الأدوار الأنثوية والذكورية، تُنتج هذه الاختلافات التي يتم تكرارها وإعادة إنتاجها في علم الاجتماع الجنسي للحياة البالغة» (ص 44). تجادل تشودرو بأنه بسبب كون الأم هي المنشئة الاجتماعية الأولى لكل من الأولاد والبنات، فإن كلاهما يطور «تحديد هوية شخصية» معها، أي تماهياً منتشراً مع شخصيتها العامة وسمات سلوكها وقيمها ومواقفها (ص 51).

ومع ذلك، يجب على الابن في النهاية التحول إلى هوية ذات دور ذكوري، وينطوي ذلك على بناء هوية مع الأب. بما أن الأب يكون دائماً تقريباً أكثر بُعداً من الأم (نادراً ما يشارك في رعاية الطفل، وربما يعمل خارج المنزل لجزء كبير من اليوم)، فإن بناء التماهي مع الأب ينطوي على «تماهي موضعي»، أي تحديد الهوية مع الدور الذكوري للأب كمجموعة من العناصر المجردة، بدلاً من التماهي الشخصي مع الأب كفرد حقيقي (ص 49). علاوةً على ذلك، عندما يدخل الصبي إلى العالم الاجتماعي الأوسع، يجد أنه في الواقع منظم حول معايير أكثر تجريداً وعالمية (انظر روزالدو، هذا المجلد، ص 28–9؛ تشودرو، ص 58)، كما أشرت في القسم السابق؛ وبالتالي فإن تنشئته الاجتماعية السابقة تحضره لنمط تجربته الاجتماعية كشخص بالغ، وتعززه.

وأما بالنسبة للفتاة الصغيرة، يمكن أن يستمر التماهي الشخصي مع الأم، والذي تم إنشاؤه في مرحلة الرضاعة المبكرة، في عملية تعلم هوية الدور الأنثوي. لأن الأم تكون حاضرة ومباشرة عندما تتعلم الابنة هوية الدور، فإن تعلم أن تكون امرأة ينطوي على استمرارية وتطور علاقة الفتاة بأمها، ويحافظ على التماهي معها كفرد؛ لا يتضمن ذلك تعلم خصائص الدور المحددة خارجياً (تشودرو، ص 51). يهيئ هذا النمط الفتاة لحالتها الاجتماعية في الحياة اللاحقة، ويعززه بالكامل؛ ستنخرط في عالم النساء، الذي يتسمى باختلافات قليلة في الأدوار الرسمية (روزالدو، ص 29)، والذي ينطوي مرة أخرى، في الأمومة، على «تحديد هوية شخصية» مع أطفالها. وهكذا تبدأ الدورة من جديد.

تثبت تشودرو بما يرضيني على الأقل، أنه يمكن تفسير الشخصية النسوية، التي تتميز بالشخصية والفردية، بأنها ناتجة عن ترتيبات اجتماعية هيكلية بدلاً من عوامل بيولوجية فطرية. لا داعي لمزيد من الإطالة في هذه النقطة؛ ولكن بقدر ما كانت «الشخصية النسوية» حقيقة عالمية تقريباً، يمكن القول بأن خصائصها ربما تكون قد ساهمت بشكل أكبر في النظر إلى المرأة على أنها أقل ثقافة بطريقة ما من الرجل. أي أن المرأة تميل إلى الدخول في علاقات مع العالم التي قد تراها الثقافة أقرب إلى «الطبيعة» الجوهرية والمضمنة في الأشياء باعتبارها معطاة – من « الثقافة المشابهة» التي تتجاوز وتحول الأشياء من تركيب الفئات المجردة والقيم العابرة للشخصية. تميل علاقات المرأة إلى أن تكون، مثل الطبيعة، ليست وسيطة نسبياً، وأكثر مباشرة، بينما لا يميل الرجل فقط إلى الارتباط بطريقة أكثر وساطة، ولكن في الواقع يرتبط في النهاية بشكل أكثر تناسقاً وقوة بالفئات والأشكال الوسيطة أكثر من الأشخاص أو الأشياء نفسها.

وهكذا ليس من الصعب أن نرى كيف أن الشخصية النسوية يمكن أن تعزز وجهة النظر التي ترى المرأة «أقرب إلى الطبيعة». ومع ذلك، في الوقت نفسه، تلعب أساليب العلاقات التي تميز المرأة دوراً قوياً وهاماً لا يمكن إنكاره في العملية الثقافية. فكما أن العلاقة غير المباشرة نسبياً تقع بطريقة ما في الطرف الأدنى من طيف الوظائف الروحية البشرية، فهي متأصلة وتحديدية بدلاً من التجاوز والتركيب، إلا أن هذا النمط من العلاقات يقف أيضاً عند الطرف الأعلى من ذلك الطيف.

خذ علاقة الأم والطفل في الاعتبار. تميل الأمهات إلى الالتزام بأطفالهن كأفراد بغض النظر عن الجنس، أو العمر، أو الجمال، أو الانتماء العشائري، أو أي فئات أخرى قد يشارك فيها الطفل. والآن، أي علاقة بهذه الجودة – ليس فقط الأم والطفل، ولكن أي نوع من الالتزام الشخصي العالي وغير المباشر نسبياً – يمكن اعتباره تحدياً للثقافة والمجتمع «من الأسفل»، بقدر ما تمثل الإمكانات المجزأة للولاءات الفردية مقابل تضامن المجموعة. ولكن يمكن أيضاً اعتبارها تجسد العامل المكون للثقافة والمجتمع «من الأعلى»، لأنها تمثل القيم الإنسانية العامة التي تفوق الولاءات لفئات اجتماعية معينة.

يجب أن يكون لكل مجتمع فئات اجتماعية تتجاوز الولاءات الشخصية، ولكن يجب على كل مجتمع أيضاً أن يولد شعوراً بالوحدة الأخلاقية النهائية لجميع أعضائه يفوق تلك الفئات الاجتماعية. وبالتالي فإن هذا النمط النفسي الذي يبدو نموذجياً للنساء، والذي يميل إلى تجاهل

الفئات والسعي إلى «التواصل» (تشودرو، ص 55، بعد باكان، 1966) بشكل مباشر وشخصي مع الآخرين، على الرغم من أنه قد يظهر على أنه أقل ثقافة من وجهة نظر واحدة، يرتبط في الوقت نفسه بأعلى مستويات العملية الثقافية.

الآثار المترتبة على الوساطة

كان هدفي الأساسي في هذه الورقة هو محاولة شرح الوضع الثانوي العالمي للمرأة. على المستوى الفكري والشخصي، شعرت بتحد قوي بسبب هذه المشكلة؛ لقد شعرت بأنني مضطر للتعامل مع هذا الأمر قبل إجراء تحليل لوضع المرأة في أي مجتمع معين. المتغيرات المحلية للاقتصاد، والبيئة، والتاريخ، والبنية السياسية والاجتماعية، والقيم، والنظرة إلى العالم — يمكن أن تفسر الاختلافات داخل هذا الوجود الكوني، لكنها لا تستطيع تفسير الكوني نفسه. وإذا لم نقبل أيديولوجية الحتمية البيولوجية، فقد بدا لي أن التفسير لا يمكن أن يستمر إلا بالرجوع إلى عالميات أخرى للوضع الثقافي الإنساني. ومن ثم فإن الخطوط العريضة العامة لهذا النهج، على الرغم من أنه ليس الحل الخاص المقدم بالطبع– تم تحديدها من خلال المشكلة نفسها، وليس من خلال أي ميل من جهتي للتحليل البنيوي المجرد الشامل.

لقد حاججت بأن التهميش العالمي لقيمة المرأة يمكن تفسيره من خلال الافتراض بأن النساء يُنظر إليهن على أنهن أقرب إلى الطبيعة من الرجال، ويُنظر إلى الرجال على أنهم يحتلون مكانة عالية في الثقافة بشكل لا لبس فيه. إن التمييز بين الثقافة والطبيعة هو في حد ذاته نتاج للثقافة، حيث يتم تعريف الثقافة في الحد الأدنى على أنها سمو، عن طريق أنظمة الفكر والتكنولوجيا، للعوامل الطبيعية للوجود. وهذا بالطبع تعريف تحليلي، ولكني قلت إنه على مستوى ما، تدمج كل ثقافة هذه الفكرة بشكل أو بآخر، ولو فقط من خلال أداء الطقوس كتأكيد على قدرة الإنسان على التلاعب بتلك المسلمات. على أية حال، كان جوهر الورقة معنياً بإظهار لماذا قد يُفترض أن النساء، مراراً وتكراراً، في أكثر أنواع وجهات النظر العالمية تنوعاً، وفي الثقافات بكل درجات التعقيد، أقرب إلى الطبيعة من الرجال. فسيولوجيا المرأة، أكثر انخراطاً في معظم الأوقات في «أنواع الحياة»؛ ارتباط المرأة بالسياق المنزلي التابع بنيوياً، والمكلف بالوظيفة الحاسمة المتمثلة في تحويل الأطفال الشبيهين بالحيوانات إلى كائنات مثقفة؛ «نفسية المرأة» مصبوبة بشكل مناسب لوظائف الأمومة من خلال تنشئتها الاجتماعية وميلها نحو شخصية أكبر وأساليب أقل تواصلاً من التواصل

– كل هذه العوامل تجعل المرأة تبدو متجذرة بشكل أكثر مباشرة وعمقاً في الطبيعة. ومع ذلك، في الوقت نفسه، فإن «عضويتها» ومشاركتها الضرورية تماماً في الثقافة تعترف بها الثقافة، ولا يمكن إنكارها. وهكذا يُنظر إليها على أنها تحتل موقعاً وسطياً بين الثقافة والطبيعة.

لهذا الوساطة عدة تداعيات على التحليل، اعتماداً على كيفية تفسيرها. أولاً، بالطبع، يجيب هذا على سؤالي الأساسي حول سبب رؤية المرأة في كل مكان على أنها أقل من الرجل، حتى لو لم يُنظر إليها على أنها الطبيعة بكل بساطة، فلا يزال يُنظر إليها على أنها تحقق تجاوزاً أقل للطبيعة من الرجل. هنا، الوسيط يعني ببساطة «الوضع المتوسط» في تسلسل الوجود من الثقافة إلى الطبيعة.

ثانياً، قد يكون للمفهوم الوسيط دلالة «الوساطة»، أي القيام بنوع من وظيفة التركيب أو التحويل بين الطبيعة والثقافة، حيث يُنظر إليها هنا (من قبل الثقافة) ليس كنهايتين مستمرتين، ولكن كنوعين مختلفين جذرياً من العمليات في العالم. الوحدة المنزلية – وبالتالي المرأة التي تظهر في كل حالة تقريباً كممثلها الأساسي – هي إحدى أهم عملاء الثقافة، والتي تحول الطبيعة إلى ثقافة، خاصة فيما يتعلق بتنشئة الأطفال. يعتمد استمرار أي ثقافة على أفراد يتم تكييفهم اجتماعياً بشكل مناسب يرون العالم وفقاً لشروط تلك الثقافة، ويلتزمون إلى حد ما أو بدون شك بمبادئها الأخلاقية. يجب مراقبة وظائف الوحدة الاسرية عن كثب لضمان هذه النتيجة؛ يجب وضع استقرار الوحدة الأسرية كمؤسسة بعيداً عن التساؤل قدر الإمكان. (نرى بعض جوانب حماية سلامة واستقرار المجموعة الأسرية في المحرمات القوية ضد سفاح القربى، وقتل الأم، وقتل الأب، وقتل الأخ.) [9]طالما أن المرأة هي في كل مكان العامل الأساسي في التنشئة الاجتماعية المبكرة، وينظر إليها على أنها تجسد وظائف المجموعة الأسرية إلى حد كبير، فإنها ستخضع على الأرجح للقيود والحدود الأكثر صرامة المحيطة بهذه الوحدة. موقعها الوسيط (المحدد ثقافياً) بين الطبيعة والثقافة، والذي يحمل هنا دلالة وساطتها (أي القيام بوظائف التحويل) بين الطبيعة والثقافة، وبالتالي لن يفسر فقط وضعها الأدنى، ولكن أيضاً القيود الأكبر المفروضة على أنشطتها. في كل ثقافة تقريباً، يتم تحديد أنشطتها الجنسية المسموح بها بشكل أكثر دقة من أنشطة الرجل، ولا يُعرض عليها سوى مجموعة أصغر بكثير من خيارات الأدوار، ويُتاح لها وصول مباشر إلى نطاق أضيق بكثير من مؤسساتها الاجتماعية. علاوةً على ذلك، يتم تكييفها اجتماعياً بشكل شبه عالمي لتكون لها مجموعة أضيق وأكثر تحفظاً بشكل عام من المواقف والآراء مقارنة بالرجل، والظروف الاجتماعية

9. لا يبدو أن أحداً يهتم كثيراً بـ «قتل الأخت» – وهي مسألة يجب التحقيق فيها.

المحدودة لحياتها البالغة تعزز هذا الوضع. إن هذا التحفظ والتقليدية التي ينشأ عنها تفكير المرأة ربما يكون أسوأ نمط من القيود الاجتماعية، وبالتأكيد أكثرها غدراً، ويرتبط ارتباطاً واضحاً بوظيفتها التقليدية في إنجاب أعضاء اجتماعيين جيداً في المجموعة.

أخيراً، قد يحمل موقع المرأة الوسيط دلالة غموض رمزي أكبر (انظر أيضاً روزالدو، هذا المجلد). بمجرد تغيير صورتنا لعلاقة الثقافة /الطبيعة مرة أخرى، يمكننا تصور الثقافة في هذه الحالة كمساحة صغيرة خالية داخل غابة النظام الطبيعي الأكبر. من وجهة النظر هذه، يقع ما هو متوسط بين الثقافة والطبيعة على المحيط المستمر لمساحة الثقافة؛ وعلى الرغم من أنها قد تبدو وكأنها تقف فوق وتحت (وبجانب) الثقافة، إلا أنها ببساطة تقع خارجها وحولها. يمكننا أن نبدأ في فهم كيف يمكن لنظام واحد للفكر الثقافي أن يعين للمرأة معاني قطبية تماماً ومتناقضة على ما يبدو، حيث تلتقي الأطراف، كما نقول. حيث إنها تمثل الحياة والموت في كثير من الأحيان ليس سوى أبسط مثال يمكن للمرء أن يذكره.

ومن وجهة نظر أخرى حول نفس النقطة، تجد أن الإشارة إلى أن النمط النفسي المرتبط بالنساء يبدو أنه يقف في كل من أسفل وأعلى سلم أنماط العلاقات البشرية. يميل هذا النمط إلى التعامل بشكل أكثر مباشرة مع الناس كأفراد، وليس كممثلين لفئة اجتماعية معينة أو أخرى؛ يمكن رؤية هذا النمط على أنه إما «يتجاهل» (وبالتالي يقوض) أو «يتجاوز» (وبالتالي تحقيق تجميع أعلى لـ) تلك الفئات الاجتماعية، اعتماداً على الرؤية الثقافية لأي غرض معين. وبالتالي، يمكننا أن نفسر بسهولة كل من الرموز النسوية الهدامة (الساحرات، والحسد، وتلوث الحيض، والأمهات الشخصيات) والرموز النسوية للتفوق (إلهات الأم، والموزعين الرحماء للخلاص، والرموز النسوية للعدالة، والحضور القوي للرمزية النسوية في مجالات الفن والدين والطقوس والقانون. تظهر الرمزية الأنثوية، أكثر بكثير من الرمزية الذكورية، هذا الميل نحو الغموض القطبي – أحياناً تكون عالية تماماً، وأحياناً تكون مُهانة تماماً، ونادراً ما تكون ضمن النطاق الطبيعي للإمكانيات البشرية.

وإذا كانت وساطة المرأة (كما ينظر إليها ثقافياً) بين الثقافة والطبيعة ذو غموض معمم للمعنى الذي يميز الظواهر الهامشية، فنحن أيضاً في وضع أفضل لتفسير تلك «الانعكاسات» الثقافية والتاريخية التي يتم فيها مواءمة المرأة بطريقة أو بأخرى رمزياً مع الثقافة والرجل مع الطبيعة. تتبادر إلى الذهن عدد من الحالات: قبيلة سيريون في البرازيل، التي وفقاً إلى أن جهاز (1971:

1098)، فإن «الطبيعة، والوحشية، والذكورة» تقابل «الثقافة، والطهي، والأنوثة» ؛ ألمانيا النازية، حيث قيل إن المرأة هي حارسة الثقافة والأخلاق؛ حب البلاط الأوروبي، حيث يعتبر الرجل نفسه الوحش والمرأة هي المعظّمة البكر – وهو نمط تفكير يستمر، على سبيل المثال، بين الفلاحين الإسبان المعاصرين (انظر بيت ريفرز، 1961؛ روزالدو، هذا المجلد. ولا شك أن هناك حالات أخرى من هذا النوع، بما في ذلك بعض جوانب نظرتنا الثقافية الخاصة إلى المرأة. تتطلب كل حالة من هذه الحالات التي تتماشى فيها المرأة مع الثقافة بدلاً من الطبيعة تحليلاً تفصيلياً للبيانات التاريخية والاثنوجرافية المحددة. ولكن من خلال الإشارة إلى كيف يمكن للطبيعة بشكل عام، والنمط الأنثوي للعلاقات الشخصية بشكل خاص، أن تظهر من وجهات نظر معينة لتقف تحت وفوق (ولكن في الحقيقة خارج) مجال هيمنة الثقافة، فقد وضعنا على الأقل الأساس لمثل هذه التحليلات.

باختصار، فإن افتراض أن المرأة يُنظر إليها على أنها أقرب إلى الطبيعة من الرجل له عدة تداعيات لمزيد من التحليل، ويمكن تفسيره بعدة طرق مختلفة. إذا تم النظر إليه ببساطة كمنصب متوسط على مقياس ينخفض من الثقافة إلى الطبيعة، فإنه لا يزال يُنظر إليه على أنه أدنى من الثقافة، وبالتالي فهو يفسر الافتراض الشامل للثقافات بأن المرأة أدنى من الرجل في ترتيب الأشياء. إذا قُرأ على أنه عنصر وسيط في علاقة الثقافة بالطبيعة، فقد يفسر ذلك جزئياً الميل الثقافي ليس فقط إلى تقليل قيمة المرأة، ولكن أيضاً إلى تحديد وفرض قيود على وظائفها، حيث يجب على الثقافة الحفاظ على السيطرة على آلياتها (العملية والرمزية) لتحويل الطبيعة إلى ثقافة. وإذا قُرأ على أنه وضع غامض بين الثقافة والطبيعة، فقد يساعد ذلك في تفسير حقيقة أنه في الأيديولوجيات والرموز الثقافية المحددة، يمكن للمرأة أحياناً أن تتماشى مع الثقافة، وعلى أي حال غالباً ما تُعطى معاني قطبية ومتناقضة داخل نظام رمزي واحد. كل من الوضع المتوسط، والوظائف الوسيطة، والمعنى الغامض – كلها قراءات مختلفة، لأغراض سياقية مختلفة، حول كون المرأة يُنظر إليها على أنها وسيطة بين الطبيعة والثقافة.

الاستنتاجات الختامية

أخيراً، يجب التأكيد مرة أخرى على أن المخطط بأكمله هو بناء ثقافي، وليس حقيقة من الطبيعة. المرأة ليست «في الواقع» أقرب (أو أبعد) من الطبيعة أكثر من الرجل – كلاهما يمتلكان الوعي، وكلاهما فانٍ. ولكن هناك بالتأكيد أسباب تجعل المرأة تظهر بهذه الطريقة، وهذا ما حاولت توضيحه في هذه الورقة. والنتيجة هي (للأسف) نظام تغذية راجعة فعال: تساهم جوانب مختلفة من وضع المرأة (الجسدي والاجتماعي والنفسي) في اعتبارها أقرب إلى الطبيعة، بينما «يتم تجسيد الرؤية بأنها أقرب إلى الطبيعة بدورها في الأشكال المؤسسية التي تعيد إنتاج وضعها. إن الآثار المترتبة على التغيير الاجتماعي دورية بشكل مشابه: لا يمكن للنظرة الثقافية المختلفة أن تنمو إلا من واقع اجتماعي مختلف؛ الواقع الاجتماعي المختلف لا يمكن أن ينمو إلا من نظرة ثقافية مختلفة.

من الواضح إذن، أنه يجب مهاجمة الوضع من كلا الجانبين. إن الجهود التي تهدف فقط إلى تغيير المؤسسات الاجتماعية – من خلال تحديد حصص التوظيف، على سبيل المثال، أو من خلال سن قوانين المساواة في الأجر مقابل العمل المتساوي – لا يمكن أن يكون لها آثار بعيدة المدى إذا استمرت اللغة والصور الثقافية في تقديم نظرة أقل قيمة نسبياً للنساء. ولكن في الوقت نفسه، لا يمكن أن تنجح الجهود التي تهدف فقط إلى تغيير الافتراضات الثقافية – من خلال مجموعات رفع الوعي للذكور والإناث، على سبيل المثال، أو من خلال مراجعة المواد التعليمية وصور وسائل الإعلام – إلا إذا تم تغيير القاعدة المؤسسية للمجتمع لدعم وتعزيز النظرة الثقافية المتغيرة. في نهاية المطاف، يمكن ويجب على كل من الرجال والنساء المشاركة على قدم المساواة في مشاريع الإبداع والسمو. عندئذٍ فقط ستُرى المرأة على أنها متوافقة مع الثقافة، في جدلية الثقافة المستمرة مع الطبيعة.