

Sherry B. Ortner
**Czy kobieta ma się tak do mężczyzny,
jak „natura” do „kultury”?**

Płodność antropologii wywodzi się w znacznym stopniu z napięcia pomiędzy dwoma typami wymogów: pragniemy wyjaśnić to, co wspólne wszystkim ludziom, a zarazem to, co różni ich od siebie kulturowo. Pod tym względem kobieta stanowi jeden z najbardziej prowokujących problemów. Z jednej strony jej podrzędny status w społeczeństwie jest faktem powszechnym i ponadkulturowym, z drugiej zaś strony poszczególne kulturowe koncepcje i symbolizacje kobiecości są nadzwyczaj zróżnicowane, a czasem nawet nawzajem sprzeczne. Co więcej, rzeczywiste traktowanie kobiet, ich względna władza i wkład w życie wspólnoty zmienia się w zależności od kultury, epoki historycznej i miejscowych tradycji. Oba te aspekty — uniwersalność faktu i kulturowe modyfikacje — oczekują jakiegoś wyjaśnienia.

Moje zainteresowanie dla problemu jest oczywiście nie tylko akademickie: pragnęłabym widzieć autentyczną odmianę naszego losu, być świadkiem powstania nowego porządku społecznego, w którym przyznano by kobietom te same możliwości rozwoju człowieczego potencjału. Powszechna podległość kobiet, istniejąca, w każdym typie organizacji ekonomicznej i społecznej bez względu na stopień złożoności, świadczy o tym, że mamy do czynienia z czymś bardzo głębokim, bardzo uporczywym, czego nie da się zlikwidować poprzez proste' przemodelowanie niektórych funkcji i ról w systemie społecznym czy nawet poprzez przebudowę całej struktury ekonomicznej. W niniejszym szkicu spróbuję odtworzyć ową swoistą logikę kulturowego myślenia, której konsekwencją jest przekonanie o niższości kobiet, eksponując przede wszystkim jej niezwykle perswazyjny charakter — gdyby nie była perswazyjna, ludzie by się pod nią tak ochoczo nie

Czy kobieta ma się tak do mężczyzny...

podpisywali. Prócz tego jednak postaram się ukazać społeczne i kulturowe źródła tej logiki, zwłaszcza pod kątem, ewentualnych punktów zaczepienia dla pożądanых reform (...) Musimy tu odróżnić trzy płaszczyzny teoretyczne:

1. Uniwersalny fakt kulturowego przypisywania kobietom podrzędnego statusu w każdym społeczeństwie, w związku z czym powstają dwa pytania. Po pierwsze, co mamy na myśli mówiąc o „uniwersalności” — czy dysponujemy rzeczywiście przekonującym świadectwem empirycznym? Po wtóre, jeżeli fakt ten istotnie stwierdzamy, to jak należałoby go wytłumaczyć?
2. Związane z kobiecością ideologie, symbolizacje i konwencje społeczno-strukturalne, które zmieniają się wraz z kulturą. Chodzi tu przede wszystkim o wierny, opis danego kulturowego kompleksu w kategoriach czynników swoistych dla rozpatrywanej grupy — o standardową analizę antropologiczną.
3. Dostrzegalne gołym okiem szczegóły kobiecej działalności, udziałów, władzy, wpływów itd., nieraz rozbieżne z ideologią (choć zawsze ograniczone aksjomatem, że kobiety muszą pozostawać na drugim planie). Jest to płaszczyzna obserwacji bezpośredniej, przyjmowana często przez feminizujących antropologów.

W poniższych rozważaniach skoncentruję się na punkcie pierwszym — na powszechnej deprecjacji kobiet. Analiza moja opierać się więc będzie nie na konkretnych danych kulturowych, lecz na pewnym bardzo ogólnym ujęciu kultury jako osobliwego zjawiska w otaczającym nas świecie. Punkt drugi (istniejące w poszczególnych kulturach różnice w podejściu do kobiet i w ocenie ich wartości) wymagałby przeprowadzenia solidnych badań międzykulturowych, musi więc być odłożony do innej sposobności. Co zaś do punktu trzeciego, jest chyba rzeczą jasną, iż skupienie się wyłącznie na niezaprzeczonych

(choć kulturowo nie docenianych i nie uznawanych) aktywach kobiecych stanowi błąd w sztuce, jeżeli uprzednio nie weźmiemy pod uwagę panującej ideologii i głębszych przesupozycji, które sprawiają, że aktywa te są mało znaczące.

Uniwersalna podległość kobiet

We wszelkich znanych kulturach uważa się kobietę za stworzenie w jakimś stopniu podrzędne względem mężczyzny. Warto podkreślić, że mamy tu do czynienia z oceną kulturową — każda kultura we właściwy dla siebie sposób i we właściwych dla siebie kategoriach dokonuje tej oceny. Co jednak przemawia za tym, że kobieta postrzegana jest jako istota posledniejszego gatunku w pewnej konkretnej kulturze?

Jak się wydaje, wystarczą trzy typy danych empirycznych: 1) elementy ideologii kulturowej oraz oświadczenia informatorów, które deprecjonują kobiety *explicite*, przyznając im samym, ich rolom, wytworom i środowisku społecznemu mniej prestiżu, niż przyznaje się mężczyznom; 2) symbolizacje w rodzaju mitu „skażenia”, które przypisują kobietom niższy status *implicite*; 3) elementy porządku społecznego, które wykluczają kobiety z udziału lub wręcz kontaktu ze sferami życia wiążącymi się w obrębie danej wspólnoty z posiadaniem władzy.¹ Wymienione trzy typy zjawisk mogą, ale nie muszą być ze sobą w poszczególnych wypadkach sprzężone. Co więcej, wystąpienie któregośkolwiek z nich przesądza na ogół o kobiecej podrzędności. Dowodem uznania kobiet za niższe jest samo wyłączenie ich z rytuałów sakralnych czy z obrad politycznych. Podobnie rozstrzygającym momentem jest jawne deprecjonowanie kobiet w ideologii lub za pomocą oznak symbolicznych, choć w niektórych wypadkach — gdy na przykład obie płci „kalają się” wza-

jemnie — konieczne jest znalezienie dodatkowych wskaźników niższego statusu (wskaźniki owe zresztą na ogół są natychmiast widoczne).

Opierając się na powyższych danych, twierdzą stanowczo, że kobiety zostały podporządkowane mężczyznom we wszystkich znanych społeczeństwach. Poszukiwania kultury autentycznie egalitarnej, nie mówiąc już o matriarchalnej, okazały się daremne. Sięgnijmy po przykład rejestrowany tradycyjnie jako przypadek kobiecej przewagi. W matrylinearnym plemieniu Indian Crow, jak twierdzi Lowie, „kobiety... pełnią zaszczytne funkcje w tańcu słońca, przewodniczą obrzędowi tytoniu i odgrywają wówczas role bardziej okazałe niż mężczyźni; równie często podejmują gości podczas Święta Gotowanego Mięsa i nie są odsuwane od łaźni, leczenia czy doznawania wizji”.² Niemniej „w czasie menstruacji doświadają gorszych koni i bez wątpienia jest ona źródłem skażenia, ponieważ kobietom i nie wolno wtedy zbliżyć się do mężczyzn rannych lub udających się na ucztę wojenną. Istnieje również tabu zabraniające im podchodzenia do świętych miejsc i przedmiotów w tym okresie”. Gdzie indziej (przed wyliczeniem rytualnych kobiecych przywilejów) Lowie nadmienia, że kobiecie nie wolno odwieść jednej z lalek tańca słońca, gdyż „wedle tego, co twierdzą informatorzy z Lodge Grass i innych miejscowości, lalka należąca do Pomarszczonej Twarzy przewyższa nie tylko inne lalki, ale nawet wszystkie inne lekarstwa używane przez Crow”.³

Plemię Crow stanowi typową ilustrację pozornego matriarchatu. Kobiety mają pewne prawa i pewną władzę, która stawia je na dość wysokiej pozycji. Została jednak wytyczona kategoriowa granica: menstruacja jest zagrożeniem dla działań wojennych, bodaj najwyżej cenionej instytucji w tym plemieniu, instytucji kluczowej w sakrowaniu się Crow, a jednocześnie większość świę-

tych obiektów jest tabu dla wzroku i dotyku kobiet.

Podobne przykłady można mnożyć w nieskończoność. Nie spoczywa więc na nas obowiązek dowodzenia, iż podległość kobiet stanowi uniwersalną cechę kultur; kontrprzykładów winni szukać przeciwnicy tej tezy. Będę traktować podrzędny status kobiety jako *datum* — jako punkt wyjścia do właściwych dociekań.

„Natura” i „kultura”⁴

Czym wytłumaczyć zjawisko powszechnej deprecjacji kobiet? Moglibyśmy oczywiście poprzestać na determinizmie biologicznym. W samcach naszego gatunku jest coś, co czyni ich płcią dominującą w sposób naturalny; owego „czegoś” brak samicom, toteż kobiety są płcią podporządkowaną, a co więcej, na ogół zadowolają się swą pozycją, gdyż zapewnia im bezpieczeństwo i możliwość maksymalizowania przyjemności macierzyństwa, które miałyby być najbardziej satysfakcjonującym doświadczeniem kobiecego życia. Myślę, że wystarczy tu powiedzieć — bez wgłębiania się w detale kontrargumentacji — że stanowisko takie nie satysfakcjonuje niemal nikogo wśród antropologów. Nie jest oczywiście prawdą, by fakty biologiczne były irrelewantne i by mężczyźni nie różnili się niczym od kobiet. Ale te fakty i różnice nabierają wydzwiku hierarchizującego dopiero w obrębie kulturowo określonych systemów wartościowania.

Jeśli nie chcemy zadowolić się determinizmem genetycznym, pozostaje nam tylko jeden sposób postępowania. Winniśmy zinterpretować podległość kobiet w świetle, innych zjawisk uniwersalnych — czynników wbudowanych w strukturę najbardziej ogólnej sytuacji, w jakiej znajdują się ludzie niezależnie od kultury. Na przykład każdy, z nas ma ciało i poczucie posiadania niefizycznej

psychiki, każdy należy do społeczności złożonej z innych osób oraz dziedziczy pewną tradycję kulturową, wreszcie każdy, aby przeżyć, musi wejść w jakiś związek — choćby pośredni — z „naturą”, czyli dziedziną niezależną od człowieka. Każdy został zrodzony (przez matkę), każdy ostatecznie umiera, każdy jest zainteresowany w indywidualnym trwaniu i podobnie społeczeństwo (kultura) zainteresowane jest (a przynajmniej przejawia taką tendencję) w trwaniu i ciągłości, która wykracza poza życia i śmierci poszczególnych jednostek. Wyjaśnienia uniwersalnego faktu deprecjacji kobiet będziemy więc szukać w sferze tego rodzaju powszechnych składników ludzkiej kondycji.

Innymi słowy, sformułujemy problem w postaci następującego pytania: cóż takiego zawiera w sobie ogólna struktura naszej egzystencji, wspólna wszystkim kulturom, co prowadzi wszędzie do przypisywania kobietom niższej wartości? Sądzę, że kobietę utożsamia się z czymś czy też uważa za symbol czegoś, co każda kultura określa jako byt należący do niższego porządku istnienia. Jak się wydaje, tylko jedna rzecz odpowiada powyższemu opisowi — jest to „natura” w najogólniejszym znaczeniu. Każda kultura, „kultura” jako taka, sprowadza się do procesu tworzenia, a następnie podtrzymywania systemu znaczących form (symboli, artefaktów itp.), za pomocą których ludzkość przekracza dane materialnej egzystencji, nagina je do swych celów i manipuluje nimi stosownie do własnych potrzeb. Możemy z grubsza postawić znak równości pomiędzy kulturą a naszą świadomością bądź jej produktami (sposobami myślenia i technikami), poprzez które usiłujemy zapewnić sobie władzę nad przyrodą.

Kategorie „natury” i „kultury” mają oczywiście charakter konceptualny; w realnym świecie nie dzieli ich granica. Niektóre kultury wprowadzają silniejszą

opozycję, inne słabszą — powiada się na przykład, że plemiona prymitywne (a przynajmniej ich część) nie dostrzegają i nie chwytają różnicy między ludzko-kulturowym a naturalnym stanem rzeczy. Sądzą jednak, że powszechna obecność rytuału dowodzi, iż każda kultura akcentuje swoiście ludzką możliwość działania i raczej panowania nad warunkami biologicznej egzystencji niż pasywnego im ulegania. W swym rytualnym, celowym manipulowaniu formami, które nadają rzeczywistości ład, kultura daje wyraz przekonaniu, że właściwa relacja człowieka do sił przyrody oparta jest na posługiwaniu się potęgą środków kulturowych dla sterowania życiem i światem.

Przykładem wyraźnej artykulacji tych założeń mogą być pojęcia „czystości” i „skalania”. Tkwią one we wszelkich kulturach i w znacznym stopniu (choć nie całkowicie) zazębiają się z relacją „kultura” — „natura”.⁵ Istotnym składnikiem „skalania” jest jego „zaraźliwość” — jeżeli nie ingerujemy, „skalanie” (utożsamiane zwykle z nieskrępowanym przejawianiem się sił przyrody) rozprzestrzenia się natychmiast i obejmuje wszystko, co napotyka na swej drodze. Zagadkowa sprawa: skoro skalanie odznacza się taką mocą, to w jaki sposób cokolwiek może być oczyszczone? Odpowiedź potwierdza wysuwana tezę: oczyszczenie dokonuje się w kontekście rytualnym, rytuał zaś jako czynność celowa, przeciwstawiająca siłom przyrody działanie świadome (symboliczne), okazuje się od nich potężniejszy.

Każda kultura *implicite* rozpoznaje i ustanawia różnicę pomiędzy przejawianiem się natury a przejawianiem się kultury (ludzkiej świadomości i jej wytworów), a co więcej, istotą kultury jest to właśnie, że w pewnych okolicznościach potrafi ona przekroczyć uwarunkowania naturalne i przekształcić je dla swych celów. Kultura ujmuje siebie samą jako nie tylko odmienną, ale i wyższą od natury; to poczucie odmienności i wyższości wy-

nika ze zdolności do transformowania — „socjalizowania” i „kulturalizowania” — natury.

Podrzędny status kobiet można więc wyjaśnić bardzo prosto: są one utożsamiane czy też łączone symbolicznie z naturą, w przeciwieństwie do mężczyzn, których utożsamia się z kulturą. Istotą kultury ma być panowanie nad naturą, a nawet jej przekraczanie, a wobec tego poddaństwo (jeżeli nie wręcz ucisk) kobiet jest zjawiskiem oczywistym. Choć rozumowaniu temu trudno odmówić słuszności, wydaje się, że zbyt upraszcza ono problem. W następnym rozdziale będę bronić nieco innego stanowiska: kobiety uważa się za bliższe naturze od mężczyzn — kultura (dość jednoznacznie identyfikowana z płcią męską) przyznaje kobietom aktywne uczestnictwo w swych osobliwych procesach, ale zarazem postrzega je jako bardziej zakorzenione czy też bardziej spokrewnione z naturą.

Takie postawienie sprawy można uznać za błahe lub trywialne, moim zdaniem jednak wierniej odzwierciedla ono nasze założenia kulturowe. Ponadto w porównaniu z prostszą formułą odznacza się licznymi zaletami analitycznymi, do których powrócę później. Trzeba podkreślić, że ostrożniejsza wersja również wyjaśnia pankulturowe zjawisko deprecjacji kobiet — jeśli nawet nie utożsamia się ich z naturą, reprezentują niższy porządek bytu jako istoty w mniejszym stopniu wobec natury transcendentne niż mężczyźni. Powstaje pytanie, co właściwie jest źródłem tego poglądu.

Dlaczego uważa się kobiety za bliższe naturze?

Rzecz jasna, wszystko rozpoczyna się od kobiecego ciała i jego swoistych funkcji prokreacyjnych. Wydzie-

limy tu dla dalszych dociekań trzy płaszczyzny, na jakich ten całkowicie fizjologiczny fakt nabiera znaczenia: 1) ciało kobiety i jego funkcje, bardziej zaangażowane w „życie gatunku”, zdają się umiejscawiać ją bliżej natury niż mężczyznę, któremu fizjologia pozwala w większym stopniu uczestniczyć w rozwoju kultury; 2) ciało kobiety i jego funkcje wyznaczają jej role społeczne, którym, nadaje się w życiu kulturowym niższą rangę niż rolom męskim; 3) tradycyjne, społeczne role kobiety (nakładane na nią przez fizjologię) przyczyniają się do powstania odmiennej psychiki, którą postrzega się jako bliższą naturze. Omówię teraz kolejno wszystkie trzy funkcje, ukazując najpierw w każdym przypadku czynniki, które przypisują kobietę do natury, następnie czynniki, które wiążą ją z kulturą, wreszcie czynniki, które sprawiają, iż pozycja kobiety jest pośrednia i problematyczna. W trakcie rozważań wyjaśni się, dlaczego, mężczyźni wydają się poprzez kontrast istotami mniej zakłócanymi i kulturowo „czystymi”. Przypomnę raz jeszcze, że ograniczam analizę do uniwersalnych zjawisk kulturowych — wywody moje stosują się do ludzkości, w ogóle i wyrastają z powszechnej naszej kondycji, przy najmniej takiej, jakiej doświadczyliśmy dotąd.

1. Kobięca fizjologia jako bliższa naturze

To, co zamierzałam powiedzieć w niniejszym paragrafie, antycypuje wyrafinowana, spójna i oparta na materiale empirycznym praca de Beauvoir⁶. Po szczegółowym rozpatrzeniu struktury fizjologicznej, faz rozwojowych i funkcjonowania ludzkiej samicy, de Beauvoir dochodzi do wniosku, że jest ona „w większym stopniu niż samiec ofiarą gatunku” (s. 114). Ciało kobiety w większości swych procesów nie służy najwyraźniej ani zdro-

wiu, ani stabilności jednostki; wręcz przeciwnie, gdy spełnia swe specyficzne funkcje organiczne, jest źródłem niewygody, bólu i niebezpieczeństwa. Piersi kobiece są ze zdrowotnego punktu widzenia niepotrzebne — można je w dowolnym momencie usunąć. „Czynności wydzielnicze jajników mają na celu w pierwszym rzędzie korzyść jajeczka — stymulują jego dojrzewanie i przygotowują macicę do zagnieżdżenia się; jeśli weźmiemy pod uwagę organizm jako całość, przyczyniają się raczej do dysregulacji niż do równowagi. Kobieta przystosowana jest do potrzeb komórki jajowej, a nie swoich własnych” (s. 70). Menstruacja bywa zwykle uciążliwa, czasem nawet bolesna; wywołuje często negatywne emocje, a w każdym wypadku przysparza kłopotów ze zmienianiem i pozbywaniem się podpasek, nadto — o czym de Beauvoir nie wspomina — w wielu kulturach wytrąca kobietę z normalnego trybu życia i nakłada na nią piętno pociągające za sobą różnorakie restrykcje w zakresie zachowania oraz kontaktów społecznych. W okresie ciąży matka wydatkuje swe zasoby mineralne i witaminowe na odżywianie płodu, co pozbawia ją siły i energii. Wreszcie sam poród jest przeżyciem dotkliwym i niebezpiecznym (s. 70—74). W sumie więc — konkluduje de Beauvoir — kobieta „zostaje bardziej zniewolona przez gatunek niż mężczyzna, a jej zwierzęcość przejawia się dużo wyraźniej” (s. 273).

Pracę de Beauvoir cechuje przewaga ideologii nad empirią, ale rozważania nad sytuacją fizjologiczną kobiety są trzeźwe i precyzyjne. Jest to po prostu fakt, że naturalne procesy związane z reprodukcją gatunku angażują proporcjonalnie więcej ciała kobiety, pochłaniają więcej czasu w jej osobniczym życiu i wymagają pewnych — czasem bardzo dużych — kosztów zdrowotnych i psychicznych.

De Beauvoir analizuje dalej negatywne implikacje owe-

go „zniewolenia przez gatunek”, mając na względzie przedsięwzięcia specyficznie ludzkie, przedsięwzięcia, poprzez które powstaje i określa się kultura. I tu dochodzi do sedna sprawy:

„Oto klucz do całej tajemnicy. Na płaszczyźnie biologicznej gatunek może się utrzymać tylko tworząc się nieustannie na nowo; lecz takie tworzenie jest tylko powtarzaniem tego samego życia pod różnymi postaciami. Życie człowieka jest czymś więcej niż życiem, jest egzystencją; człowiek zapewnia życiu powtarzalność, ale tylko przez transcendencję swego istnienia; transcendencją zaś tworzy wartości, które czystej powtarzalności odbierają właśnie wszelką wartość. U zwierzęcia przypadkowa i różnorodna działalność samca pozostaje daremna, gdyż nie zawiera w sobie żadnego projektu; wszelkie poczynania zwierzęcia, o ile nie służą gatunkowi, nie znaczą zupełnie nic; natomiast służąc gatunkowi, mężczyzna kształtuje równocześnie oblicze świata, tworzy nowe narzędzia, robi wynalazki, wykuwa przyszłość” (s. 113—114).

Innymi słowy, ciało kobiety zdaje się skazywać ją na zwyczajne reprodukowanie życia, gdy ciało mężczyzny, pozbawione naturalnych funkcji kreatywnych musi (lub przynajmniej może) wykazać się twórczością zewnętrzną, „sztuczną”, dokonywaną poprzez technikę i symbole. Mężczyzna produkuje przedmioty względnie trwałe, wieczne i transcendentne, kobieta natomiast produkuje innych śmiertelników.

Sformułowanie takie odsłania wiele ważnych kwestii. Wyjaśnia na przykład, dlaczego niszczeniu życia przez mężczyzn (w wojnach i polowaniu) nadaje się większy prestiż niż dawaniu życia przez kobiety. W koncepcji de Beauvoir jest rzeczą jasną, że nie zabijanie stanowi istotny, cenny aspekt polowania czy wojny, lecz ich transcendentny (społeczny, kulturowy) charakter w od-

w odróżnieniu od naturalności procesu rodzenia: „człowiek wyniósł się nad zwierzęta nie przez to, że daje życie, lecz przez to, że je ryzykuje; dlatego ludzkość wyżej stawia nie tę płć, która wydaje na świat, lecz tę, która zabija” (tamże).

Jeśli więc mężczyznę — jak sugerowałam — kojarzymy powszechnie (i nieświadomie) z kulturą, kobietę zaś z naturą, to nietrudno znaleźć element racjonalny owych asocjacji: wystarczy zastanowić się nad konsekwencjami różnic fizjologicznych. Nie można jednak z drugiej strony utożsamiać całkowicie kobiety z naturą, gdyż podobnie jak mężczyzna jest istotą ludzką, obdarzoną świadomością — bez jej współdziałania runęłyby wszelkie przedsięwzięcia kulturowe. Wydaje się wprawdzie być bardziej we władzy natury niż mężczyzna, ale mając świadomość, myśli i mówi: wytwarza, komunikuje i manipuluje symbolami, kategoriami i wartościami. Jak pisze Lévi-Strauss: „Kobieta nigdy nie będzie jedynie znakiem i niczym ponadto, bo nawet w świecie mężczyzn jest mimo wszystko osobą i jeśli nawet uzna się ją za znak, trzeba jednocześnie dostrzec jej rolę jako generatora znaków”.⁷

Fakt, że kobieta dysponuje pełnią ludzkiej świadomości, fakt jej pełnego zaangażowania i wkładu w kulturowe dzieło wykraczania poza naturę może wyjaśniać inną zagadkę „kobiecości” — niemal uniwersalną, ślepa akceptację przekonania o własnej niższej wartości. Mając świadomość swego człowieczeństwa i uczestniczenia w kulturze, kobieta na równi z mężczyzną godzi się na kulturowe argumenty i konkluzje. Jak pisze de Beauvoir:

„I ona jest egzystującym człowiekiem, w niej także tkwi transcendencja; nie chce ograniczyć się do powtarzania, chce przez powtarzanie osiągnąć inną przyszłość; i ona więc znajduje w swoim bycie potwierdzenie dążeń. Bierze udział w uroczystościach, wysławiają-

cych sukcesy i zwycięstwa samców. Jej nieszczęściem jest, że została biologicznie przeznaczona do powtarzania Życia, choć nawet w jej oazach Życie jako takie nie nosi w sobie żadnych racji i racje te są istotniejsze niż samo życie" (s. 113).

Inaczej mówiąc, o uczestnictwie kobiety w kulturze świadczy choćby sam fakt, że akceptuje ona swą niższość i przyjmuje kulturowy punkt widzenia.

Przynajmniej część tej optyki — jak starałam się wykazać — wynika bezpośrednio z różnic fizjologicznych między mężczyzną a kobietą. Kobieta postrzegana jest jako bliższą naturze ze względu na większe uwikłanie jej organizmu w funkcje rozrodcze. Ponieważ jednocześnie jest istotą świadomą i należącą do kultury, jawi się jako byt pośredniczący między naturą a kulturą, jako stworzenie niżej niż mężczyzna usytuowane na skali transcencji.

2. Rola społeczna kobiety

Już funkcje fizjologiczne mogą motywować⁸ przeświadczenie, iż kobieta jest bliższa naturze, z czym skłonna jest zgodzić się ona sama na podstawie prostych obserwacji. Kobieta tworzy byt naturalny z siebie, gdy mężczyzna może lub zgoła musi tworzyć sztuczny, przyczyniając się *eo ipso* do podtrzymywania kultury. W dodatku owe funkcje fizjologiczne powodują ograniczenie społecznej ruchliwości i przypisują kobietę do "pewnych kontekstów, które również uważa się za bliższe naturze. Nie tylko więc procesy zachodzące w jej organizmie, ale także sytuacja społeczna kobiety uwarunkowana tymi procesami i trwałe skojarzenie jej (przez kulturę) z określonym otoczeniem stanowią uzasadnienie naszych poglądów na kobietę, przy czym prawdopodobnie dopiero

to drugie jest momentem rozstrzygającym. Mam na myśli oczywiście przypisanie kobiet do kontekstu domowo-rodzinnego, uzasadniane zwykle procesem karmienia.

Ciało kobiety, jak każdej samicy u ssaków, wydziela mleko podczas ciąży i po porodzie. Noworodek nie może utrzymać się przy życiu bez pokarmu matki lub mieszanki o podobnym składzie. Ponieważ pokarm pojawia się w bezpośrednim związku z noszeniem konkretnego dziecka, opieka matczyna wydaje się więzią naturalną — inne rozwiązania uważamy zwykle za namiastkowe i prowizoryczne. W myśleniu kulturowym matka i dziecko należą wzajem do siebie. Co więcej, małe dziecko nie ma na tyle siły, by wykonywać jakąkolwiek pracę, a zarazem, jest ruchliwe, nieobliczalne i niezdolne do zrozumienia różnorodnych zagrożeń; wymaga więc nadzoru i stałej troski. Wybór matki do tej roli nasuwa się w sposób oczywisty. Jej opieka stanowi naturalne przedłużenie więzi z noworodkiem lub trwającego już zaangażowania w wychowanie starszych dzieci. Działalność kobiety zostaje zatem wyznaczona przez ograniczone siły i umiejętności potomstwa⁹: przypisuje się ją do domu i rodziny, gdzie jest „jej właściwe miejsce”.

Skojarzenie kobiet z kręgiem domowym może na różne sposoby przyczyniać się do postrzegania ich jako bliższych naturze. Po pierwsze, ważnym aspektem jest sam fakt uwiązania do niemowląt i małych dzieci, które uważa się za część natury. W niemowlęciu trudno dostrzec człowieka; jest ono zupełnie aspołeczne, nie potrafi chodzić na dwóch nogach, nie kontroluje wydalania, nie umie mówić. Nawet starsze dziecko nie znajduje się jeszcze całkowicie w orbicie kultury: nie rozumie społecznych obowiązków, odpowiedzialności i norm moralnych, a jego słownictwo i umiejętności są względnie ubogie. W wielu zwyczajach kulturowych można odnaleźć ukryte przeświadczenie o związku między dziećmi

a naturą. Większość kultur wypracowała rytuały inicjacyjne dla młodzieży (przede wszystkim męskiej, do czego powrócę za chwilę), których istotą jest przejście od stanu niepełnego człowieczeństwa do równoprawnej partycypacji w życiu społecznym i kulturowym; w większości kultur nie odprawia się nad zmarłym dzieckiem ceremonii pogrzebowych itd. Dzieci zaliczamy do natury i ta kategoria przechodzi na opiekujące się nim kobiety. Jak na ironię, sens zabiegów inicjacyjnych dla chłopców sprowadza się często do oczyszczenia ze skazy przebywania w żeńskim towarzystwie, a jednocześnie nie jest wykluczone, że źródłem piętna ciążyącego na kobietach jest po prostu ich przebywanie z dziećmi.

Kolejne uwikłania kobiet wynikające z przypisania ich do domu są pochodną pewnych konfliktów strukturalnych pomiędzy rodziną a społeczeństwem jako całością (...) Analiza Lévi-Straussa w *Elementary Structures of Kinship* opiera się na przeciwstawieniu sfery domowej (rodziny biologicznej, reprodukującej i wychowującej nowych członków społeczeństwa) sferze publicznej (krzyżującej się sieci koligacji i więzi tworzących społeczeństwo). Zdaniem Lévi-Straussa opozycję taką można odnaleźć w każdym systemie i jest ona równoważna opozycji natury do kultury. Powszechny zakaz kazirodztwa¹⁰, reguła egzogamii (małżeństwa poza grupą), dowodzą, iż „ryzyko traktowania rodziny jako systemu zamkniętego zostało wyeliminowane; grupa biologiczna nie może trwać w izolacji, a powinowactwo z inną rodziną zapewnia dominację tego, co społeczne, nad tym, co biologiczne, i tego, co kulturowe, nad tym, co naturalne”. I choć nie każda kultura artykułuje radykalną przeciwstawność, sfery domowej i sfery publicznej, nie da się zaprzeczyć, że pierwsza jest zawsze podporządkowana drugiej: grupy rodzinne wchodzą we wzajemne powinowactwa według zasad należących do wyższego szczebla logiki; wyłania-

jąca się w efekcie całość — społeczeństwo — góruje nad grupami rodzinnymi, z których się składa.

Skoro kobiety skojarzono i w mniejszym lub większym stopniu skazano na kontekst domowy, utożsamia się je z niższym porządkiem organizacji społeczno-kulturowej. Jakie ma to konsekwencje? Po pierwsze, jeżeli kładzie się nacisk na biologiczną (reprodukcyjną) funkcję rodziny, jak czyni to Lévi-Strauss, to w rodzinie (a wraz z nią w kobiecie) można widzieć naturę w prostej i czystej formie. Byłoby to jednak uproszczenie. Zaproponujmy bardziej adekwatne sformułowanie: rodzina (i kobieta) reprezentuje rodzaj związków podrzędnych, partycularnych i fragmentarycznych, podczas gdy więzi międzyrodzinne stanowią związki wyższego rzędu, integrujące i uniwersalistyczne. Mężczyznom brak „naturalnej” podstawy (karmienia, uogólnionego na całą opiekę nad dzieckiem) do orientacji domatorskiej, przeznacza się ich zatem do działalności w sferze pozarodzinnej. Są więc „naturalnymi” gospodarzami religii, rytuału, polityki i innych dziedzin, w których dokonuje się synteza duchowa i społeczna. Mężczyzn utożsamia się nie tylko z kulturą, rozumianą jako wszelka ludzka aktywność wykraczająca poza naturę; są oni w szczególności identyfikowani z kulturą w tradycyjnym sensie — z tak wyrafinowanymi aspektami ludzkiego myślenia, jak sztuka, religia, prawo itd.

I znów logika bezwiednego (rozumowania, przypisującego kobietę do niższych regionów kultury, jest jasna i przynajmniej powierzchownie nieodparta. A jednocześnie nie sposób zamknąć kobietę wyłącznie w kręgu natury, ponieważ pewne elementy jej sytuacji — poprzestając choćby na kontekście domowym — świadczą niezbicie o partycypowaniu w kulturze. Z wyjątkiem karmienia noworodka (i tu sztuczne odżywki mogą przeciąć więź biologiczną) nie ma powodów, by przyjmować,

że to matka, a nie ojciec czy ktokolwiek inny, musi być opiekunem dziecka. Zakładając zresztą nawet istnienie jakichś praktycznych czy emocjonalnych racji, które sprzysięgły się, by trzymać kobietę w kręgu rodziny, można bez trudu wykazać, że jej działalność domową da się równie dobrze zaliczyć do kategorii kultury.

Kobieta nie tylko karmi i dba o utrzymanie dziecka w czystości; w gruncie meczy jest pierwszoplanową postacią w jego wczesnej socjalizacji. Matka jest osobą, która przekształca organizm w człowieka, ucząc go manier i właściwych dla członków dawnej kultury sposobów zachowania. Któż mógłby lepiej reprezentować kulturę, niż czyni to kobieta z racji swych funkcji wychowawczych. A jednak w niemal każdym społeczeństwie socjalizacja chłopców przechodzi w pewnym momencie w ręce męskie. Chłopców pozostających pod opieką matki nie uważa się tak czy owak za zsocjalizowanych „naprawdę” — osiągnięcie statusu pełnego (społecznego, kulturowego) człowieczeństwa może się dokonać tylko poprzez mężczyzn, co da się jeszcze spostrzec w naszym systemie szkolnictwa, gdzie proporcje liczby nauczycielek do liczby nauczycieli zmieniają się w zależności od szczebla nauczania. W przedszkolach dominują kobiety, w uniwersytetach natomiast mężczyźni¹¹.

Czy weźmy na przykład gotowanie. W większości społeczeństw jest ono babską sprawą ze względów praktycznych: jeżeli kobieta została uwiązana do dziecka, wygodniej, by wykonywała prace koncentrujące się wokół domu. Ale jeżeli, jak twierdzi Levi-Strauss¹², przekształcenie surowego w gotowane może reprezentować w wielu systemach „myślenia przejście od natury do kultury, kobieta bierze udział w niezwykle ważnym procesie, zapewniającym jej automatycznie miejsce w triumfującej nad naturą kulturze. Interesujące jednak, że kiedy kultura (chińska czy francuska) rozwinięta tradycję

cuisine — gotowania „prawdziwego” w odróżnieniu od trywialnej kuchni codziennej — wielkimi kucharzami są mężczyźni. Mamy tu do czynienia z identycznym wzorcem, co w wypadku socjalizacji: kobiety zajmują się konwersją natury w kulturę na niższym szczeblu, jeśli jednak kultura wyróżnia te same funkcje na wyższym poziomie, to zostają one zarezerwowane dla mężczyzn.

Podsumowując, wskazaliśmy pewne źródła postrzegania kobiet jako istot połowicznych (w porównaniu z mężczyznami) w dychotomii natury i kultury. „Naturalne” związanie z kontekstem domowym (motywowane funkcją karmienia) powoduje, że uważamy kobiety za bliższe naturze — w dzieciach bowiem jest wiele ze zwierząt, a grupa domowa, przeciwstawiona reszcie społeczeństwa, naznaczona jest konotacjami infraspolecznymi. Zarazem jednak, socjalizując dzieci i gotując, kobiety biorą udział w potężnym procesie przekształcania naturalnych, nieobrobionych obiektów w wytwory kultury. Tak więc, należąc niewątpliwie do kultury, zdają się mieć silne i bezpośrednie związki z naturą, co sytuuje je w sferze pogranicznej.

3. Psychika kobiety

Najwięcej kontrowersji budzi teza, iż kobieta ma nie tylko odmienne ciało i odmienne miejsce w społeczeństwie, lecz również odmienną psychikę. Sądzę, że jest tak rzeczywiście, co nie znaczy, że kobieca struktura psychiczna musi być wrodzona. Jak przekonywająco dowodzi Chodorow¹³, może być ona produktem powszechnie przyjętych sposobów socjalizacji płci żeńskiej. Niemniej jeśli stwierdzimy empirycznie istnienie uniwersalnej „duszy kobiety”, na którą składają się pewne specyficzne właściwości, to właściwości te mogłyby dodatkowo po-

twierdząc kulturowe przeświadczenie o bliskich więziach kobiet z naturą.

Które aspekty kobiecej osobowości uważamy za dominujące i uniwersalne? Wymienia się tu zwykle uczuciowość i irracjonalizm. Ale w tradycjach wielu regionów świata kobiety funkcjonują i są traktowane jako osoby nastawione bardziej praktycznie, pragmatycznie i realistycznie od mężczyzn. Istotnym wymiarem, który wydaje się być pankulturowy, jest opozycja względnej konkretności i względnej abstrakcyjności: psychika kobiety skłania się raczej w kierunku konkretnych uczuć, rzeczy, i ludzi niż bytów abstrakcyjnych; skłania się ku personalizmowi i partykularności. Wiąże się z tym ściśle inna opozycja - względnego subiektywizmu i względnego obiektywizmu. Chodorow cytuje badania Carlson (14), która doszła do wniosku, że „mężczyźni relacjonują doświadczenie samych siebie jako, innych, przestrzeni i czasu w sposób indywidualistyczny, obiektywny, odznaczający się pewną rezerwą, gdy kobiety opisują swoje doświadczenie raczej w kategoriach interpersonalnych, subiektywnych i bezpośrednich”. Choć zarówno Carlson, jak inni uczeni ograniczyli się do społeczeństw zachodnich, Chodorow uznaje zróżnicowanie osobowości obu płci – obiektywizm i abstrakcyjne odnoszenie się do świata u mężczyzn, subiektywizm i konkretne odnoszenie się do świata u kobiet – za „zróżnicowanie ogólne i prawie uniwersalne”.

W eleganckiej metodologicznej rozprawie Chodorow kryje się jednak niespodzianka: różnice te nie mają charakteru wrodzonego, zaprogramowanego genetycznie; wynikają one z uniwersalnych cech struktury rodziny, a mianowicie tego, że „kobiety zawsze i wszędzie są niemal w całości odpowiedzialne za opiekę nad małym dzieckiem i późniejszą socjalizację dziewczynek; w ten sposób, „z układu przyjętego w trakcie wychowania potomstwa, utrwalonego przez trening ról męskich i żeńskich, wyrastają zróżnicowanie,

które replikuje się i odtwarza w socjalizacji płciowej dorosłego życia”. Matka socjalizuje we wczesnym okresie zarówno synów, jak i córki, toteż dzieci utożsamiają się z nią, z jej osobowością, sposobami postępowania, wartościami, i postawami. Jednakże synowie muszą przyjąć na siebie rolę męską, co zakłada utożsamienie się z ojcem. Tymczasem ojciec jest postacią bardziej odległą od matki (rzadko partycypuje w wychowaniu dzieci i zwykle spędza cały czas poza domem), synowie utożsamiają się więc z nim „pozycyjnie”, identyfikując się raczej z jego męską rolą jako zbiorem abstrakcyjnych elementów niż z nim samym jako osobą z krwi i kości. Co więcej, wchodząc w świat społeczny, spostrzegają, iż jest on w istocie zorganizowany według kryteriów abstrakcyjnych i uniwersalistycznych, o których mówiłam w poprzednim rozdziale. Domowa socjalizacja chłopców przygotowuje ich do doświadczeń społecznych wieku dojrzałego i zostaje przez nie wzmocniona.

Dziewczęca identyfikacja z matką, dokonana we wczesnym dzieciństwie, utrzymuje się nadal w procesie uczenia się roli kobiecej. Ponieważ córki przyswajają tę rolę w bezpośredniej obecności matki, stawanie się kobietą oznacza ciągłość i rozwój. Podobnie jak w wypadku chłopców, wzorzec przygotowuje dziewczęta do późniejszej sytuacji społecznej i jest przez nią wzmocniony — wchodzi one do świata kobiecego, w którym formalne zróżnicowanie ról jest niewielkie i który wymaga ponownie „osobistej identyfikacji” z dzieckiem (w okresie macierzyństwa). I cały cykl rozpoczyna się na nowo.

Ku mojej satysfakcji Chodorow wykazuje co najmniej,

że osobowość kobiety, nacechowaną personalizmem i partykularyzmem, da się wywieść z określonych układów społeczno-strukturalnych, bez odwoływania się do wrodzonych czynników biologicznych. Lecz dopóki „du-sza kobieca” jest zjawiskiem niemal powszechnym, to, co w sobie zawiera, może być argumentem za mniejszą kulturalizacją jednej z płci. Kobiety odnoszą się do świata w sposób, który uważamy za bardziej „naturalny” – immanentny i zakorzeniony w rzeczach jako takich, a nie w sposób właściwy kulturze – transcendentny, przekształcający rzeczy poprzez przykładanie do nich abstrakcyjnych kategorii i intersubiektywnych wartości. Podejście kobiece odznacza się względnym brakiem zapośredniczenia i prostotą; podczas gdy mężczyzna nie tylko zapośrednicza, ale co więcej, koncentruje się silnie i konsekwentnie raczej na pośredniczących kategoriach i formach niż na osobach i przedmiotach samych w sobie.

Jest więc jasne, dlaczego psychika kobiety miałaby przemawiać za jej bliższą więzią z naturą. Ale zarazem typowe dla kobiety odnoszenie się do rzeczywistości odgrywa ważną i decydującą rolę w procesach kultury. Z jednej strony względny brak zapośredniczenia plasuje się w naszej świadomości gdzieś w niższych partiach *spectrum* ludzkich funkcji duchowych jako działalność partykularyzująca i mocno osadzona w konkretach, a nie syntetyzująca i wykraczająca poza zastane *data*. Z drugiej jednak strony postawa taka zasługuje na umieszczenie na przeciwnym biegunie. Rozważmy relację pomiędzy matką a dzieckiem. Kobieta angażuje się w wychowanie swych dzieci, traktując je jako niepowtarzalne jednostki, bez względu na płeć, wiek, urodę, przynależność klanową i inne możliwe „szufladki”. Każdy tego rodzaju związek – nie tylko matki z dzieckiem, lecz każdy związek oparty na osobistym, bezpośrednim zaangażowaniu – można

uważać za wyzwanie rzucone kulturze i społeczeństwu „od dołu” w tym aspekcie, w jakim lojalność wobec jednostek przeciwstawia się solidarności grupowej. Ale można w tego rodzaju związkach widzieć również czynnik syntetyzujący kulturę i społeczeństwo „od góry”, reprezentujący ogólnoludzkie wartości, które rozciągają się ponad jakimikolwiek zobowiązaniami wobec poszczególnych grup społecznych. W każdym społeczeństwie muszą istnieć pewne kategorie wykraczające poza związki osobiste, a równocześnie każde społeczeństwo musi wytworzyć poczucie ostatecznej moralnej jedności swych członków, jedności niezależnej od owych kategorii. Tak więc typowe nastawienie psychiczne kobiet, lekceważące społeczne różnicowania, szukające „wspólnoty” z innymi w sposób bezpośredni i osobisty, choć wydawać się może zachowaniem infrakulturowym, z innego punktu widzenia należy do najwyższej płaszczyzny kultury.

Konsekwencje pozycji przejściowej

Próbowałam powyżej wyjaśnić powszechność podrzędnego statusu kobiet. Problem ten sprowokował mnie intelektualnie i poruszył osobiście – czułam się zmuszona do rozważenia go przed podjęciem szczegółowych analiz miejsca kobiety w konkretnych społeczeństwach. Lokalne różnicowania ekonomiczne, ekologiczne, historyczne, Polityczne, struktura socjalna, wartości, poglądy na świat itd. mogą wytłumaczyć różnicowania w obrębie uniwersalnego wzorca, nie tłumaczą jednak jego istnienia. Jeżeli nie akceptujemy ideologii determinizmu biologicznego, musimy odwołać się – jak sądzę – do innych uniwersalnych elementów ludzkiej sytuacji. Toteż ogólny kierunek moich dociekań – choć oczywiście nie dotyczy to Proponowanego rozwiązania – wyznaczał sam postawio-

ny problem, a nie moja predylekcja do analiz globalnych i abstrakcyjnych.

Starałam się wykazać, że powszechna deprecjacja kobiet wynika z postrzegania ich jako istot bliższych naturze niż mężczyźni, których bardziej zdecydowanie *kojarzy* się z wyrafinowanymi regionami kultury. Przeciwwstawianie natury kulturze stanowi wytwór tej ostatniej; rozumianej jako przekraczanie — za pomocą myśli i techniki — naturalnych danych naszej egzystencji/Rzecz jasna, jest to definicja analityczna, ale zawarta w tej czy innej formie w każdej dość zaawansowanej kulturze, choćby w postaci rytuałów potwierdzających ludzką zdolność do manipulowania otoczeniem.

Dlaczego w przeważającej większości światopoglądów i kultur o różnym stopniu "złożoności uważa się kobiety za bliższe naturze? Ich fizjologia, pochłonięta „życiem gatunku”; ich przypisanie do strukturalnie podrzędnego kontekstu domowego, obarczenie doniosłą funkcją transformowania podobnych zwierzętom dzieci w istoty naznaczone kulturą; ich „kobieca psychika”, nastawiona poprzez socjalizację na funkcje macierzyńskie i na personalistyczne, mało zapośredniczone odnoszenie się do świata — wszystkie te czynniki powodują, iż kobiety jawią się nam jako stworzenia głębiej i bardziej bezpośrednio zakorzenione w naturze. Jednocześnie jednak uznaje się — bo nie sposób tego kwestionować — przynależność kobiet do kultury i ich niezbędne uczestnictwo w kulturze. W sumie więc zdają się one zajmować pozycję przejściową pomiędzy naturą a kulturą.

Pozycja taka ma liczne konsekwencje, które zależą od interpretacji. Po pierwsze, odpowiada na pytanie, dlaczego kobiety uważa się za istoty nie dorównujące mężczyznom — jeśli nawet nie utożsamia się ich z naturą w jej czystej i prostej postaci, to uznaje się, iż przekraczają naturę w mniejszym stopniu niż mężczyźni. „Przejścio-

wość" oznacza tu pośrednie miejsce w hierarchii bytu, między kulturą a naturą.

Po wtóre, pozycja przejściowa oznaczać może „pośredniczenie”, spełnianie funkcji syntetyzującej lub przeistaczającej naturę w kulturę, które nie stanowią wówczas dwóch punktów kontinuum, lecz dwa całkowicie różne typy procesów. Komórka rodzinna — a zatem kobieta, zawsze będąca jej prymarnym reprezentantem — byłaby w tym ujęciu jedną z kluczowych instytucji przekształcających naturę w kulturę, ze względu zwłaszcza na socjalizację dzieci. Bo przecież przetrwanie jakiegokolwiek kultury zależy od istnienia jednostek, które będą widzieć świat w jej kategoriach i stosować się do jej moralnych nakazów. A w takim razie funkcjonowanie grupy domowej winno znajdować się pod ścisłą kontrolą — stabilność rodziny musi należeć do kwestii niepodważalnych (niektóre aspekty chronienia integralności i równowagi podstawowej komórki społecznej widzimy w silnych tabu przeciwko kazirodztwu, matkobójstwu, ojcobójstwu i bratobójstwu¹⁵). Skoro więc kobietę uważa się powszechnie za pierwszoplanową postać we wczesnej socjalizacji dzieci, mającą realizować funkcje grupy rodzinnej, podlega ona cięższym zakazom i surowszym przepisom. Jej (wyznaczana kulturowo) przejściowa pozycja, której sens polega w tym wypadku na transformowaniu natury w kulturę, wyjaśnia nam zatem nie tylko niższy status kobiety, ale także poważniejsze restrykcje, jakie nakłada się na jej aktywność. W niemal każdej kulturze seksualizm kobiecy skrepowany jest większymi rygorami niż męski, w niemal każdej kulturze kobiety mają znacznie węższy zakres ról do wyboru i znacznie bardziej ograniczony dostęp do wielu instytucji społecznych. Co więcej, równopowszechnie wpaja się im w procesie socjalizacji jej konserwatywne postawy i poglądy, a ograniczony zasięg środowiska, w jakim przebiega ich życie w wie-

ku dojrzałym, wzmacnia tę tendencję. Zrodzony kulturowo konserwatyzm i tradycjonalizm kobiecego myślenia jest kolejnym — być może najgorszym, a z pewnością najbardziej podstępny — sposobem nakładania społecznych restrykcji i oczywiście wiąże się tradycyjną funkcją, jaką pełnią kobiety w należytej socjalizacji „nowych” członków grupy.

Wreszcie, przejściowa pozycja kobiety może powodować dwuznaczność jej obrazu w sferze symbolicznej. Z pewnego punktu widzenia kultura jest niczym niewielka polana w ogromnym lesie natury. To, co przejściowe, znajduje się na płynnych peryferiach polany i choć może się nam jawić jako ponadkulturowe i subkulturowe jednocześnie, mieści się w istocie na zewnątrz i dookoła kręgu kultury. Rozumiemy teraz, dlaczego w ramach tego samego zbioru przekonań kulturowych nadaje się często kobiecie całkowicie rozbieżne i jawnie sprzeczne znaczenia — jak widzieliśmy, przeciwieństwa mogą się stykać. Kobieta symbolizuje częstokroć zarówno życie, jak i śmierć, by sięgnąć po najprostszy przykład.

Warto przypomnieć tu raz jeszcze, że „kobiecość” zdaje się plasować jednocześnie na szczycie i u podnóża hierarchii ludzkich nastawień wobec świata. W *zależności* od kulturowego punktu widzenia możemy uznać skłonność do dostrzegania w bliźnich raczej indywidualności niż przedstawicieli tej czy innej kategorii społecznej bądź za „ignorowanie” (podważanie) owych różnicowań, bądź za ich „przekraczanie” (dokonywanie wyższej syntezy). Jest więc jasne, skąd biorą się żeńskie symbole niszczycielskie (czarownice, złe spojrzenie, nieczystość menstruacyjna, kastrujące matki) i żeńskie symbole transcendencji (bogini-matka, miłosierna dawczyni zbawienia, Temida i w ogóle obecność symboli kobiecych w sztuce, religii, obrzędach i prawie). Ta rozpiętość symboliki w dużo większym stopniu niż w wypadku

symboli męskich ciąży ku ekstremalnej dwuznaczności: kobieta zostaje raz całkowicie wyniesiona, raz całkowicie poniżona, rzadko kiedy umiejscawia się ją na normalnej sikali ludzkich możliwości.

Przejściowa pozycja kobiet może zatem wywoływać dwuznaczność typową dla wszystkich zjawisk pogranicznych, co tłumaczyłoby z kolei owe liczne w różnych kulturach i okresach historycznych wypadki „inwersji”, gdzie kobietę utożsamia się symbolicznie z kulturą, mężczyznę zaś z naturą. Wedle Inghama w brazylijskim plemieniu Sironó istnieje opozycja pomiędzy „naturalnym, surowym i męskim” oraz „kulturowym, gotowanym i żeńskim”¹⁶ w hitlerowskich Niemczech obwołano kobiety strażniczkami kultury i moralności; w europejskiej kulturze dworskiej mężczyzna uważał się za zwierzę, swoją zaś wybrankę umieszczał na boskim piedestale — wzorzec ten przetrwał zresztą do dziś wśród hiszpańskich wieśniaków.¹⁷ Można tu podać wiele analogicznych przykładów, łącznie z pewnymi aspektami naszej własnej kultury. Każde zrównanie kobiety z kulturą raczej niż z naturą wymaga dokładnej analizy danych historycznych i etnograficznych. Wydaje się jednak, że przygotowaliśmy grunt dla tego rodzaju dociekań, pokazując w jaki sposób natura w ogóle, kobiece zaś typy więzi międzyludzkich w szczególności może objawiać się nam — w zależności od punktu widzenia — jako dziedzina znajdująca się zarówno powyżej, jak i poniżej sfery hegemonii kultury, (w rzeczywistości mieszcząc się poza jej obrębem).

Podsumowując: Teza, iż kobietę postrzega się jako istotę bliższą naturze niż mężczyzna, pociąga za sobą pewne wnioski istotne dla dalszych rozważań i może być różnorodnie interpretowana. Jeżeli oznacza pośrednią pozycję kobiety na kontinuum biegnącym od natury do kultury — pozycję uważaną za subkulturową — to

tłumaczy nam istnienie powszechnego przeświadczenia o względnej niższości kobiet w hierarchii bytu. Jeżeli oznacza pośredniczenie między dwiema sferami, natury

kultury, wyjaśnia po części tendencję do deprecjonowania kobiety i do rygorystycznego przypisywania jej określonych funkcji (kultura musi panować nad pragmatycznymi i symbolicznymi mechanizmami przekształcania natury). Jeżeli wreszcie oznacza dwuznaczny status wobec natury i kultury, zrozumiały staje się fakt okazjonalnego zrównywania kobiecości z kulturą w poszczególnych ideologiach i symbolizacjach oraz częstego przypisywania jej przeciwnych, wewnątrznie sprzecznych atrybutów w ramach tego samego systemu. Pośrednia pozycja, funkcja pośredniczenia między dwiema sferami i .dwoznaczność są więc różnymi, w zależności od celów, interpretacjami roli kobiety jako mediatorki pomiędzy naturą a kulturą.

Wnioski

Trzeba na koniec wyraźnie powiedzieć, że Cały schemat jest raczej wytworem kultury niż faktem naturalnym. Kobieta „naprawdę” nie jest ani bliższa, ani dalsza naturze — na równi z mężczyzną posiada świadomość i na równi z mężczyzną umiera. Z pewnych jednak powodów — o których szczegółowo mówiliśmy powyżej — postrzegamy ją odmiennie i wpędzamy w system niezwykle skutecznych sprzężeń zwrotnych: niektóre aspekty (fizjologiczne, społeczne, psychologiczne) sytuacji kobiety sprawiają, że wydaje się nam ona bliższa naturze, a z kolei przeświadczenie to stanowi przesłankę działania różnorodnych form instytucjonalnych, które sytuację te pogłębiają. W analogicznym błędnym kole krążą ewentualne projekty reform: inny pogląd kulturowy

powstać w innej rzeczywistości społecznej, inna zaś rzeczywistość społeczna może wyłonić się z innego poglądu.

Jest więc jasne, że atak musi być obustronny. Skierowanie wszystkich wysiłków na zmianę instytucji — na przykład wprowadzenie równego zatrudnienia czy równej płacy- za równą pracę — nie przyniesie dalekosiężnych efektów, jeżeli język i wyobrażenia kulturowa trwać będą nadal przy deprecjonującym obrazie kobiety. Ale również próby zmiany założeń naszej kultury — poprzez grupy rozbudzania świadomości dla mężczyzn i kobiet bądź poprzez rewizję treści przekazywanych w szkolnictwie i mass mediach — okażą się daremne, jeżeli instytucjonalne podstawy społeczeństwa nie ulegną śmianie i nie zaczną umacniać nowego spojrzenia na kobietę. Ostatecznie obie płci mogą i muszą uczestniczyć na równi w twórczości i transcendencji. Dopiero wtedy kobiecie przyznane zostanie należne miejsce w nieustającej dialektyce natury i kultury.

¹ Niektórzy antropolodzy mogą uważać trzeci typ danych empirycznych (społeczno-strukturalne wyłączenie kobiet z pewnych grup, ról czy statusu) za szczególny przypadek symbolicznych sformułowań kobiecej niższości. Z poglądem takim nie polemizowałabym, choć na ogół kwestie te rozróżnia się w antropologii.

² R. Lowie: *The Crow Indians*, N. York 1935.

Tamże, s. 44 i 229. Skoro jesteśmy już przy kwestii niesprawiedliwości, warto wspomnieć, że Lowie kupił w końcu ten najbardziej święty obiekt obrzędowego rytuału — od jego strażniczki, wdowy po Pomarszczonej Twarzy. Zażądała czterystu dolarów, była to jednak cena „przekraczająca możliwości finansowe”

(Lowie'go) i ostatecznie dostała za nią osiemdziesiąt dolarów.

- ⁴ Z całym należnym szacunkiem dla C. Lévi-Straussa i jego pracy: *The Elementary Structures of Kinship*, przeł. J. H. Bell i J. R. von Stunmer, Boston 1969. (Tytuł oryginału: *Les structures elementaires de la parente*, Paris 1949.)
- ⁵ S. Ortner: *Sherpa Purity*, „American Anthropologist” 75, 1973, s. 49—63 oraz *Justification of Beliefs and Practices w Encyclopaedia Britannica*, w przygotowaniu.
- ⁶ S. de Beauvoir: *Druga pleć*, przeł. G. Mycielska, Kraków 1972.
- ⁷ Lévi-Strauss, op. cit., s. 496.
- ⁸ W semantyce używa się terminu „motywacja”, który odnosi się do różnych sposobów przypisywania znaczenia danemu symbolowi na podstawie jego obiektywnych własności, a nie arbitralnego skojarzenia. W pewnym sensie rozważania moje są poszukiwaniem motywacji znaczenia kobiety jako symbolu; próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego kobiecości przypisuje się nieświadomie bliższy związek z naturą. Dokładne informacje o rodzajach motywacji semantycznej znaleźć można w *Semantic Universals* S. Ullmana w J. H. Greenberg (red.): *Universals of Language*, Cambridge, Mass., 1963.
- ⁹ Jest to sytuacja, która często czyni kobietę infantylną.
- ¹⁰ D. M. Schneider gotów jest dowodzić, że tabu incestu nie ma charakteru uniwersalnego (na podstawie badań w Oceanii). Przyjmijmy więc, że ma charakter nieomal uniwersalny.
- ¹¹ Pamiętam swoją ekscytację w piątej klasie, gdy zaczął nas uczyć mężczyzna — było to dowodem większej „dorosłości”.

- ¹² C. Lévi-Strauss: *The Raw and the Cooked*, przeł. J. i D. Weightman, N. York 1969, (Tytuł oryginału: *Le cru et le cuit*, Paris, 1964).
- ¹³ N. Chodorow: *Family Structure and Feminine Personality*, w M. Zimbalist Rosaldo i L. Lamphere (red.): *Woman, Culture, and Society*, Stanford 1974.
- ¹⁴ R. Carlson: *Sex Differences in Ego Functioning: Exploratory Studies of Agency and Communication*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 37, 1971.
- ¹⁵ Nikogo zdaje się nie obchodzić siostrobójstwo, co warto bliżej zbadać.
- ¹⁸ J. Ingham: *Are the Sironó Raw or Cooked?* „American Anthropologist” 73, 1971, s. 1098.
- ¹¹ Zob. J. Pitt-Rivers: *People of the Sierra*, Chicago 1961.

(Z tomu *Woman, Culture, and Society* pod red. M. Zimbalist Rosaldo i L. Lamphere, Stanford 1974)

