صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي
رؤية سوسيو أنثروبولوجية

د . حسني إبراهيم عبد العظيم
مدرس علم الاجتماع
كلية الآداب – جامعة بني سويف

ملخص:

تنطلق هذه الدراسة من قضية أساسية، وهي أن عمليات التهميش والإقصاء التي تتعرض لها المرأة في كافة المجالات ترتد في جانب كبير منها إلى تلك الصورة التي تشكلت ملامحها – وتراكمت عبر الزمن- عن الجسد الأنثوي في الوعي الشعبي.

تهدف الدراسة إلى الكشف عن ملامح صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي، كما تتجلى في مستوى الخطاب(كالقيم والأمثال والأغاني الشعبية) وفي مستوى الممارسات الثقافية(الآليات والطقوس التي تجري على الجسد الأنثوي وفي حضورة) وتهدف كذلك إلى رصد تأثير هذه الصورة على أداء المرأة لأدوارها ومشاركتها في التنمية.

تستند الدراسة إلى مجمل المنجزات النظرية في سوسيولوجيا الجسد، وتعتمد بشكل خاص على إسهامات "بيير بورديو" وقضايا النظرية النسوية.وتعتمد الدراسة في جانبها المنهجي على منهج دراسة الحالة والمنهج الأنثروبولوجي ..

أوضحت الدراسة أن ثمة صورة نمطية عن الجسد الأنثوي منقوشة في المعتقد الشعبي، صورة ذات تفاصيل ثقافية معقدة، وأن هذه الصورة تؤثر تأثيرا سلبيا على وضعية المرأة ومشاركتها الفعالة في التنمية الاجتماعية، حيث يتم إقصاء المرأة عن مختلف الفضاءات الاجتماعية.

المصطلحات الأساسية:

صورة الجسد – المعتقد الشعبي – النسوية – بيير بورديو – رأس المال الرمزي – الجسد المدنس – الجسد المقهور.

Female Body Image in the Folk Belief
A socio – Anthropological Vision

Abstract:

This study starts from a main Issue: Marginalization and exclusion processes which woman suffers from in all fields belong to that "image" which was constituted and accumulated about female body in the folk conscience.

The study aims to explore the features of female body image in the folk belief as it unfold in discourse level (such as values, proverbs, and folk songs) and in cultural practices (such as techniques and rites which execute on female body and in its presence).The study also aims to explore the effect of this image on the role of the woman and its participation in development.

The study relies on theoretical achievements in sociology of the body, especially contributions of Pierre Bourdieu and feminism. The study depends on the case study method and the anthropological method.

The study showed that there is a typical image about female body inscribed in folk belief. This image has complicated cultural details, and negatively affects on woman's position and its effective participation in social development. She is excluded from all social fields.

Key words:

Body image – Folk belief – Feminism – Pierre Bourdieu – Symbolic capital – Profane body – Suppressed body.

صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي
رؤية سوسيوأنثروبولوجية

مقدمة:

شغل الجسد الإنساني موقعا متميزا في جدل النظرية الاجتماعية على مدار العقدين الأخيرين، وذلك من خلال الأطروحات والمناقشات الواسعة التي قدمتها المداخل المتنوعة في النظرية الاجتماعية (Wilkin 2008: 35) فثمة احتفاء بالجسد باعتباره مفهوما نابضا Animating Concept من جهة، وحاضرا فعليا في إطار الحداثة الراهنة من جهة أخرى، فهو يحتل مكانة عالية في تلك الحداثة، كما أنه يمثل مفتاحا مهما في تفسيراتها، فنحن نحتاج فقط أن نتأمل تلك الحقائق شديدة الوضوح المتعلقة بالخبرة الجسدية Bodily experience - والحقيقة أن كل خبرة هي خبرة جسدية بالضرورة - لنكون على وعي بالسمة الحقيقية للحياة المعاصرة. (Ferguson 1997: 1) ونتيجة لذلك فقد اتجهت العلوم الاجتماعية – والإنسانيات أيضا خلال العقود الأخيرة بشكل متزايد نحو استكشاف Exploration إشكالية الجسد في الحياة الاجتماعية؛ وذلك من أجل فهم تعقد مسارنا وتواصلنا التاريخي الإنساني. (Turner 1992: 31)

ولقد تنوعت الخطابات Discourses المتمحورة حول الجسد وممارساته في الحياة اليومية فهناك الخطاب الأنثروبولوجي الذي يهتم بدراسة العلاقة بين الواقع الاجتماعي والجسد، وتحليل العمليات والميكانيزمات التي يتحول عن طريقها الجسد إلى شيء من صنع المجتمع، ودراسة الجسد الإنساني من حيث مدركاته، ودلالاته والمعاني التي ترتبط به، وعلاقة الجسد بالبناء الاجتماعي، وأنساقه المختلفة، واستخدام أجزاء الجسد في الممارسات الطقوسية والدينية، وبتأثير الجسد في التفاعلات الاجتماعية اليومية، وقدرته على التعبير عن المعاني المختلفة. (عاطف شحاتة ٢٠٠٤: ١٨)

وهناك الخطاب الجمالي الذي يجعل من الجسد موضوعا للتمثيل الفني، وخطاب علم النفس البيولوجي وعلم النفس الاجتماعي اللذان حاولا التمييز بين الجسد الموضوعي الذي يخضع للفحوص والاختبارات المعملية، والجسد الذاتي الذي تتداخل فيه الشهوانية والقصدية والإدراك والتفاعلات الاجتماعية وغيرها. (عاطف شحاتة ٢٠٠٤: ٤)

ولم يكن علم الاجتماع استثناءً لهذا الإحتفاء بالجسد، إذ تنامى في السنوات الأخيرة مقدار الاهتمام السوسيولوجي بالجسد، حيث برز علم اجتماع الجسد Sociology of The body بوصفه مجالاً متميزاً للدراسة، وصدرت في عام ١٩٩٥ دورية علمية جديدة في انجلترا بعنوان «الجسد والمجتمع» Body and Society وتشغل دراسات الجسد مكانا مهما في علم الاجتماع وفي غيره من العلوم الاجتماعية في الوقت الراهن.

ويفصل «هشام الحاجي» - ويؤرخ كذلك - القضايا التي يتناولها علم اجتماع الجسد بقوله إن اهتمام علماء الاجتماع بالجسد قد جاء عبر ثلاث زوايا: (عاطف شحاتة ٢٠٠٤: ٤-٥)

الزاوية الأولى: الاهتمام الضمني بموضوعات الجسد، وتناول الباحثون في تلك الزاوية أمرين، الأول البؤس البدني والأخلاقي للطبقات الكادحة، وعدم توفر الشروط الصحية لأبدانهم، والإدمان، والبغاء، وغيرها مما لا تعد الجسدانية موضوعا اجتماعيا مستقلا، والثاني دراسة الاختلافات الاجتماعية والثقافية بين الأفراد ودور الجانب الجسدي في ذلك.

الزاوية الثانية: دراسة الاستخدام الاجتماعي للجسد، كتعبيرات الوجه، وأفضلية اليد اليمنى على اليسرى، التعبير الجسدي عن الأحاسيس، التأثير البدني لفكرة الموت. ويرى العلماء في هذه الزاوية أن حركات الجسد تساهم في النقل الاجتماعي للمعنى، وأن الحضارة أو المدنية ساهمت كثيرا في تنظيم حركات الجسد المختلفة (كالأكل والشرب والجنس ... الخ). وقد استفادت دراسات السلالة والعرق من هذه الأفكار، وقدمت إسهامات حول الأساليب الجسدية المميزة للمجتمعات البدائية والمتقدمة، وقد أهدر أصحاب تلك الزاوية قيمة الإنسان الذي يحمل ذلك الجسد، وأدى ذلك إلى انتعاش المعرفة «البيو- طبية» للإنسان التي تقوم على التشريح الفسيولوجي للجسد، أي اختزال الإنسان في جسده.

أما الزاوية الثالثة فيرى أصحابها أن الجسد ليس مجرد «تجميع» لأعضاء ووظائف مترابطة حسب قوانين التشريح والفسيولوجيا، وإنما هو بنية رمزية قادرة على التداخل مع الأشكال الثقافية حولها، ووسيط لكل الممارسات الاجتماعية، ومحور للحضور الإنساني؛ لذلك يتم إدراكه من خلال شبكة الرموز الاجتماعية التي تمنحه

التعريف، وتضع جملة الطقوس والممارسات التي يتعين حضورها في مختلف وضعيات الحياة الفردية والجماعية، لهذا تتنوع هذه الرؤية الثقافية للجسد من ثقافة لأخرى، وتمثل هذه الرؤية أساس علم اجتماع الجسد.

والحقيقة أن الأنثروبولوجيا تشاطر علم الاجتماع تلك الزاوية في تحليل الجسد، فالجسد موضوع ملائم للتحليل الأنثروبولوجي، لأنه (أي الجسد) يحدد هوية الإنسان، فبدون الجسد الذي يعطيه وجهه لن يكن الإنسان على ما هو عليه، إن وجود الإنسان هو وجود جسدي، وبما أن الجسد يوجد في قلب العمل الفردي والجماعي، وفي قلب الرمزية الاجتماعية، فإنه يعد عنصرا هاما في فهم أفضل للحاضر. (لو بروتون ١٩٩٧: ٥)

وانطلاقا من الزاوية الأخيرة يأتي موضوع الدراسة الحالية الذي يدور حول صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي الليبي. فالجسد الأنثوي -خاصة في المجتمعات التقليدية- يتم إنتاجه اجتماعيا، بمعنى أنه يتشكل من خلال التصورات والمعتقدات الاجتماعية الراسخة في أعماق البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع، وبناء على تلك التصورات وهذه المعتقدات يكون الجسد الأنثوي مجالا لممارسات وطقوس متعددة تهدف إلى ضبطه وانتظامه ليتوافق مع معطيات الثقافة التي ينتمي إليها.

أولا: مشكلة الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من قضية أساسية وهي أن عمليات التهميش والإقصاء Exclusion التي تتعرض لها المرأة في كافة الميادين ترتد في جانب كبير منها إلى تلك الصورة Image التي تشكلت وتراكمت ملامحها عبر الزمن عن الجسد الأنثوي في الوعي الشعبي.

لقد طرح «بيتر برجر» P. Berger وهو واحد من رواد علم اجتماع الجسد، مفهومين مهمين في تصور الجسد، الأول أن يكون الإنسان جسدا Man is a body والثاني أن يمتلك الإنسان جسدا Man has a body (Turner 1992: 40) واستنادا لهذه الرؤية تفترض الدراسة الحالية أن المعتقد الشعبي في مجتمع البحث وهو المجتمع الليبي ينظر إلى المرأة باعتبارها جسدا Woman is a body ولا يراها كائنا اجتماعيا يمتلك جسدا has a body

إن ذلك الاختزال للمرأة يعني في التحليل النهائي أن المرأة هي ذلك الجسد «العورة» الذي يختص بصفات وملامح معينة، وبالتالي ينبغي أن يحجب و« يحاصر» في نطاق محدد لا يتجاوزه، وتتمثل وظيفته الأسمى في القدرة على إعادة الإنتاج البشري (الإنجاب) ويظل ذلك التصور المختزل محايثا للمرأة في مختلف مناشط الحياة الاجتماعية.

وانطلاقا مما سبق تتحدد مشكلة الدراسة في الكشف أولا عن ملامح صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي الليبي، كما تتجلى في مستوى الخطاب (كالقيم الاجتماعية والأمثال والأغاني الشعبية) وفي مستوى الممارسات الثقافية (الآليات والطقوس التي تجرى على الجسد الأنثوي أو في حضوره)، وثانيا تأثير هذه الصورة على أداء المرأة لأدوارها ومشاركتها بفاعلية في تنمية المجتمع.

وبناءً على ذلك تجتهد الدراسة للإجابة عن تساؤل رئيس تنبثق منه طائفة من التساؤلات الفرعية، أما السؤال الرئيس فهو: ما هي أبرز ملامح صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي ؟ وما تأثير تلك الصورة على أداء المرأة لأدوارها ومشاركتها في التنمية.

أما الأسئلة الفرعية فهي:

١ـ هل الجسد الأنثوي جسد مرغوب فيه وفق المعتقد الشعبي الليبي ؟

٢ـ ما هي الآليات التي يبدعها المجتمع للمحافظة على هذا الجسد من أي انتهاك ؟

٣ـ هل يعد الجسد الأنثوي جسدا مدنسا وفق المعتقد الشعبي ؟ وإن كان ذلك صحيحا فما هي المظاهر

والممارسات التي تكرس هذه النظرة ؟

٤ـ ما هي النظرة الاجتماعية – الثقافية للجسد الأنثوي القادر على الإنجاب ؟ والعاجز عن

الإنجاب (العاقر) ؟

٥ـ هل يعاني الجسد الأنثوي من القهر والإقصاء ؟ وإن كان يعاني من ذلك فما هي تجليات هذا القهر وذلك الإقصاء ؟

٦ـ ما هو تأثير صورة الجسد الأنثوي الراسخة في الوعي الشعبي على مشاركة المرأة في تنمية المجتمع وتطوره ؟

ثانيا: مفاهيم الدراسة:

تتضمن الدراسة مفهومين أساسيين وهما صورة الجسد والمعتقد الشعبي، وسوف يشرح الباحث هذين المفهومين، ثم يوضح التصور الذي تتبناه الدراسة الحالية تجاههما.

* صورة الجسد: Body Image

إن الجسد -كما يستخدم في المجال السوسيولوجي- لا يقصد به الجسد في خصائصه البيولوجية أو الفسيولوجية، أي مجموعة من الأعضاء والمهام المتراصة في تركيب طبيعي حسب قانون علم التشريح، وإنما يقصد به الجسد كمنتوج اجتماعي، كبناء اجتماعي- ثقافي، مجال تمثلات ومخيالات، أي الجسد في مظاهره وتعبيراته الخارجية الرمزية المكتسبة، المعبرة عن ثقافة الجماعة التي ينتمي إليها حامله. إن الجسد الطبيعي يختفي وراء شبكة من الرموز والطقوس والعلامات تبرزه على الواجهة الاجتماعية. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ١٥)

إن التحليل السوسيولوجي الأنثروبولوجي المعاصر للجسد يميل إلى تجاهل العمليات «المادية» للجسد، باعتبار أن هذه العمليات تقع خارج دائرة اهتمام العلوم الاجتماعية، ويحاول الخطاب السوسيولوجي والأنثروبولوجي أن يعطي الأولية للطرق التي يصبح من خلالها الجسد موضوعا للخطاب الرمزي. (Lyon 1997: 83) فالمقاربة السوسيولوجية الأنثروبولوجية لا تتعاطى مع الجسد باعتبارة كيانا عضويا فقط، وإنما باعتبارة بنية اجتماعية – ثقافية، وهو مايعرف بصورة الجسد.

يعرف معجم التراث الأمريكي The American Heritage Dictionary في طبعته الرابعة الصادرة عام ٢٠٠٠ "صورة الجسد" Body Image بأنها التصور الذاتي للفرد عن مظهره العضوي مرتكزا في هذا التصور على ملاحظته الذاتية ووجهة نظر الآخرين. وفي التراث العلمي تعد صورة الجسد مفهوما متعدد الأبعاد يتضمن الإدراك الذاتي للفرد واتجاهاته حيال مظهره العضوي، ويشمل أيضا الأبعاد المعرفية والسلوكية والوجدانية والتصورية. (Friedman& Martinez 2008:500)

ويستخدم مصطلح «صورة الجسد» لوصف كل الطرق التي يكون بها الفرد مفهوما عن جسده، ويشعر به سواء بوعي أو بدون وعي، ويتضمن ذلك أحاسيس الفرد وتخيلاته عن جسده، بالإضافة إلى الأسلوب الذي يتعلم الشخص من خلاله تنظيم وتكامل خبراته

الجسدية، ومن ثم فإن صورة الجسد هي شيء يكتسب بواسطة الشخص في جماعة أو مجتمع معين وذلك على الرغم من وجود اختلافات في هذه الصورة داخل المجتمع الواحد. (نجلاء خليل ٢٠٠٦: ٢٢٢)

إن صورة الجسد ليست إلا الجسد كما يرى، وكما يبدو في المجتمع، إنها مشابهة له، لكنها ليست الجسد ذاته، هي شيء أكبر من الجسد، أي أكبر من تلك البنية الفسيولوجية المترابطة، إن ثمة ترابط بين الجسد وصورته، وصورة الجسد هي أمر جوهري بالنسبة للجسد، بحيث لا يمكن فهم الجسد دون تلك الصورة التي يبدو عليها في الواقع، ولهذا؛ فإننا نصنع لأنفسنا صورة لكيفية ظهورنا للآخرين، إن صورة الجسد هي بنية عقلية Mental Construct لمظهرنا في المجتمع. (Ferguson 1997: 5-6)

يتبين إذن أن صورة الجسد هي مفهوم عقلي يعكس رؤية المجتمع للجسد. أي كيف يبدو الجسد ويظهر لأفراد المجتمع، وبمعنى آخر تعني الإنتاج الاجتماعي للجسد. فالجسد يتم إنتاجه اجتماعيا Socially produced ويتم تشكيله ثقافيا Culturally constructed. واستنادا إلى ذلك فإن الدراسة الحالية تتبنى تلك المقاربة السوسيو-أنثروبولوجية للجسد، التي تستوعب البعد العضوي وتتجاوزه إلى البعد الاجتماعي - الثقافي، فعلى الرغم من أن الكيان العضوي للجسد متشابه بنائيا ووظيفيا لدى كل البشر، إلا أن القيم والمعتقدات والممارسات المرتبطة به تتباين تبعا لتباين البنى الاجتماعية والنظم الثقافية للمجتمعات الإنسانية.

- المعتقد الشعبي:

يعني المعتقد Belief بشكل عام التصديق الجازم بشيء ما، ويعد اليقين والإيمان أسمى درجات المعتقد، ويقومان على تصديق جازم لا يقبل الشك، وليس من الضروري أن يقوم كل معتقد على حجج منطقية، ويرجع كثير من معتقداتنا السائدة إلى شيء من التسليم والثقة بما قاله الآخرون، القدامى والمعاصرون. (سامية الساعاتي ٢٠٠٣: ٢١٥)

أما المعتقد الشعبي Folk belief فهو مجموعة الأفكار التي يؤمن بها الشعب، فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي، وتمثل منظور الجماعة في حياتها الاجتماعية

وتعاملها مع هذه الحياة، وهو كذلك نسق فكري يضم الاعتقاد والشعائر والطقوس وغيرها، يزود الشعب بأسباب الخلق والحكمة والرشد في الأفعال. (علي المكاوي ١٩٨٢: ٢٥٥)

والمعتقدات الشعبية تعد موروثات احتلت عقول الناس وشغلت حياتهم، وشغفت بها نفوسهم وملكت قلوبهم وصارت معتقدات، وأضحى التسليم بها والخضوع لحكمها من المسلمات والبديهيات التي لا يمكن أن يرقى إليها الشك، وقد أخذت هذه المعتقدات سبيلها إلى قلوب الناس ونفوسهم، عامتهم وخاصتهم، منذ بداية عمرها الطويل، في تعاقب الأجيال وتداول الأزمنة حتى رسخت في الوعي وأصبحت جزءا هاما من الوجدان الشعبي. (نجلاء خليل ٢٠٠٦: ١٩٩)

وتقرر النظرة السوسيولوجية للمعتقدات الشعبية أن تلك المعتقدات توجد في بيئة اجتماعية، يحملها إلى حد كبير نوع من التنظيم الاجتماعي، فالمعتقدات إذن لا تقل شأنا عن الدين أو السياسة أو الفن أو آداب المعاشرة، أو الفنون المادية... الخ. ومع ذلك فقد تظهر أنساق الاعتقاد المتباينة في صورة يشارك فيها الجميع، ويبدو فيها الترابط الداخلي، وهذا ما يجعلها مألوفة بدرجة تؤهلها للاستئثار بالدراسة كنمط مميز من أنماط السلوك. (علي المكاوي ١٩٨٢: ٢٥٨)

وتحرص النظرة السوسيولوجية للمعتقد كذلك على اعتباره ظاهرة اجتماعية تسمو على الفردية Super individual phenomenon ومن ثم نسقط من حسابنا تجسداتها الفردية، ونراعي الطابع الاجتماعي الثقافي لها، ولعل الشخص المعتقد Believer لا يعرف نسق الاعتقاد كله، بل يعرف فقط قشورا من عنصر بسيط منه، وعليه أن يلتزم به، سواء كان على علم به أو دون علم. (علي المكاوي ١٩٨٢: ٢٦٠)

ومن خلال ما سبق يمكن القول إن المعتقد الشعبي هو موروث ثقافي يقوم على التصديق الجازم واليقين الحاسم في شيء ما، بصرف النظر عن مدى منطقية ذلك الشيء أو عقلانيته، ويترسخ المعتقد الشعبي في وعي الناس نتيجة تقادمه الزمني، بحيث أصبح يشكل «سلطة» قوية على فكر الأفراد وسلوكهم، والمعتقد الشعبي كامن في صدور الناس غير أنه يتجلى في الممارسات والطقوس الاجتماعية المتنوعة.

وتتبنى الدراسة الحالية قضية أساسية، وهي أن الجسد الأنثوي يمثل مجالا خصبا لتأثير المعتقد الشعبي، حيث تشكلت حول ذلك الجسد طائفة من المعتقدات

الشعبية الراسخة، أسهمت في صياغة صورة محددة للجسد الأنثوي في الوعي الاجتماعي، وقد تكونت تلك المعتقدات من مصادر ثقافية متنوعة: دينية وأسطورية، وقد ظلت المرأة أسيرة لتلك الصورة – بوعي حينا وبلا وعي في أحيان كثيرة - بحيث تسرب في بنيتها الشعورية واللاشعورية إحساس قد يصل لدرجة اليقين بأن تلك هي صورتها المثلى التي ينبغي أن تحافظ عليها، بل وأن تدافع عنها أيضا.

ثالثا: الإطار التصوري للدراسة:

تستند هذه الدراسة بشكل عام إلى مجمل المنجزات النظرية في سوسيولوجيا الجسد، وتعتمد بشكل خاص على إسهامات «بيير بورديو» الذي أولى الجسد الأنثوي اهتماما خاصا، كما تستلهم الدراسة قضايا النظرية النسوية Feminist theory باعتبارها من أكثر الاتجاهات الفكرية انشغالا بقضايا الجسد الأنثوي وإشكالياته المتنوعة.

١- بيير بورديو Pierre Bourdieu

لقد أسهم «بورديو»(1930 - 2002)إسهاما فاعلا في ظهور علم اجتماع الجسد، وذلك في سياق تحليلاته للمفاهيم الجديدة التي قدمها لعلم الاجتماع مثل الممارسة Practice والهابيتوس Habitus والأشكال المختلفة لرأس المال وعلاقة كل ذلك بالسلطة الرمزية للجسد. (Turner 1992: 23, 54)

وعلى الرغم من أن انشغاله بالجسد لم يكن مباشرا، إلا أن سوسيولوجيا «بورديو» تمثل نموذجا للدراسات التي يمثل فيها الجسد مساحة مهمة وخاصة منذ أبحاثه الاثنوجرافية المبكرة في منطقة القبائل بالجزائر الحاضرة في أهم مؤلفاته. (زينب المعادي: ٢٧)

يبدو الجسد الإنساني في نظرية «بورديو» كموقع Site أو فضاء Space تدون عليه الممارسات الثقافية لمختلف الطبقات الاجتماعية، فكل طبقة لديها نشاط مميز –خاصة في مجال الرياضة- حيث تستعرض سماتها الاقتصادية والثقافية. إن الجسد – وفقا لرؤى «بورديو» - يمكن اعتباره حاملا للتمايزات الطبقية، ومن المهم أن يكون واضحا أن «بورديو» يؤكد على وجود الجسد الإنساني العضوي، ولكنه يؤكد في ذات الوقت أن

تلك «المادة الخام» Raw material تقوم القوى الطبقية بتشكيلها وإعادة صياغتها، بحيث يصبح الجسد جزءا من رأس المال الثقافي* للفرد، ويصبح من ثم مؤشرا للقوة أيضا. (Turner 1992: 54- 55)

ويمثل الجسد عنصرا حاسما في أفكاره حول رأس المال الطبيعي Physical capital الذي يدخل تحت المعنى الأوسع لرأس المال الثقافي. فالجسد كمنتج اجتماعي Social product يتم إنتاجه في مابيتوس** Habitus محدد من خلال الرياضة، الترفيه، ونمط الاستهلاك. والجسد بهذا المعني هو محصلة الممارسات الطبقية، فهذه الممارسات تدون على الجسد، الذي يعد بدوره منتجا اجتماعيا لأنشطة طبقية خاصة. إن الجسد في نظرية «بورديو» يعد مكونا جوهريا في عملية إعادة إنتاج التفاوتات الطبقية، حيث تكشف الوسائل المتنوعة التي تدير بواسطتها الجماعات الاجتماعية أجسادها (من خلال الرياضة، الحمية، الجراحة، الممارسات التربوية الجنسية) الترتيبات العميقة للهابيتوس. (Turner 1992: 88- 89)

ويطرح «بورديو» مفهوما مهما في تحليل الجسد، وهو ما يمكن أن نسميه عادات الجسد Body hexis ويقصد به مختلف السبل الراسخة اجتماعيا Socially Inculcated التي يحملها الفرد ويتحرك بها، والأوضاع التي يشغلها جسده (أو جسدها) في العالم المعاش. فالأطفال يتعلمون كيف يؤدون حركات الجسد، إيماءاته، وقفاته وفقا لترتيبات مفروضة تلاءم الطبقات الاجتماعية التي ينتمون إليها... إن عادات الجسد بهذه الطريقة تمثل الجانب الأدائي Performative aspect للهابيتوس باعتباره تنظيم دائم لجسد الفرد، ووفقا لرؤية «بورديو» ترتبط عادات الجسد مباشرة بالوظيفة الحركية للجسد، فالحركات والإيماءات والتعبيرات تعد مرشدا لإدراك الفرد الحي لجسده وأجساد الآخرين. (Throop & Murphy 2002: 188)

واستنادا لمفهوم "عادات الجسد" يرصد برديو ما يسميه البناء(والتشكيل) الاجتماعي للجسد، حيث يعتبر أن الجسد يخضع لعملية تشكيل أو نحت اجتماعي من خلال استيعابه لعادات المجتمع وقيمه، ويصبح ذلك الاستيعاب وكأنه نظام تعليمي ضمني implicit pedagogy قادر على غرس تصور كامل عن الكون: تصورات

فلسفية وأخلاقية وميتافيزيقية من خلال أوامر بسيطة، مثل «قف مستقيما» أو «لا تمسك سكينك بيدك اليسرى» (Manen 2007:18)

إن التشكيل الاجتماعي للجسد -حسب تعبير «بورديو»- يجعل أشكال استخدامه وسيلة من وسائل التعبير عن بنيات وعلاقات اجتماعية، ومرآة للتقابلات الاجتماعية، سواء تعلق الأمر بالفوارق بين الطبقات الاجتماعية أو الفئات العمرية أو التمايزات النوعية، وفي نفس الوقت تدعيمها وتطبيعها Naturalized أي إظهارها بمظهر التقابلات أو الفروق التي تحتمها طبيعة الأشياء. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ٢٧)

وقد أفاض «بورديو» في شرح تلك الفكرة عند حديثه عن التقابل بين الذكورة والأنوثة، فهو يرى أن الوسيلة في تطبيع naturalization التقابل بين الذكورة والأنوثة هي إدخال تلك الثنائية في سلسلة من التقابلات التي تعمل على حصر المرأة في مواقع محددة – منزلية ورعوية- في مقابل المواقع الذكورية التي تنتشر في الفضاء العام لمجتمع القبائل في الجزائر. (Mcnay 1999: 99)

وبالإضافة إلى ذلك تتجسد تلك التقابلات في شكل استعمال الجسد، أو اتخاذ أوضاع وسلوكيات معينة: تقابلات بين المستقيم والمنحي، الرجل يمشي مستقيما رافعا الرأس، والمرأة تفرض عليها الحشمة أن تمشي منخفضة الرأس، طريقة استخدام الفم في الأكل: الرجل يأكل بكل فمه يفتحه بشكل واسع، في حين تأكل المرأة بشكل مخالف بنهاية الفم وكأنها لا تأكل، كما تتجلى التقابلات في طريقة استقبال الناس، الرجل ينظر مباشرة وبصورة مواجهة لمن يستقبله، أما المرأة فتنظر بموارية بنوع من الخجل والانحناء، إنها خصائص فيزيقية ترتبط بها سمات أخلاقية متقابلة، الصرامة والاستقامة والصراحة بالنسبة للرجل، والاحتشام والرقة والانعزال بالنسبة للمرأة. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ٢٨)

إن علاقة الرجال والنساء / الذكورة والأنوثة مع الجسد تعكس نوعين من العلاقات مع العالم، ومع الآخر، ومع الزمن، تعكس نسقين من القيم فالبناء الاجتماعي للجسد يطبع جسد المرأة بالانحناء، ويجعل جسد الرجل مستقيما إلى أعلى، إن هذه التقابلات تستمد رمزيتها من حيث كونها تترجم إلى حركات تبدو تلقائية، وكأنها تعبر عن طبيعة

الأشياء، فالرسم الاجتماعي لخصائص الجسد وحركاته هو في نفس الوقت إضفاء صفة الطبيعي على الاختيارات الاجتماعية الأكثر عمقا. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ٢٨)

ويستند «بورديو» إلى مفهوم العنف الرمزي لتعميق فكرة تطبيع الفوارق بين الجنسين، أي إظهار تلك الفوارق وكأنها فوارق تحددها طبيعة الأشياء، فالعنف الرمزي هو شكل من السلطة يمارس على الجسد، بطريقة مباشرة، وكأنه يملك مفعولا سحريا، إذ أن تلك السلطة تتم خارج كل «إكراه» إلا أن هذا «السحر» لا يكون مؤثرا إلا إذا ارتكز على استعدادات كامنة في عمق الجسد ... إن النساء بصفتهن ضحايا للعنف الرمزي يقبلن علاقات التراتبية الجنسية الاعتيادية بطريقة تلقائية، وهذه التلقائية هي التي يصفها «بورديو» كنوع من الخضوع لمفعول السحر. (فاطمة المرنيسي ٢٠٠٢: ٢٣١-٢٣٣)

ويخلص «بورديو» من تحليله للجسد إلى قضية مهمة وهي أن البناء الاجتماعي للجسد يقدر ما يجعل الفوارق الاجتماعية تبدو طبيعية، فهو كذلك يريد أن يجعل من الفوارق الطبيعية تبريرا للفوارق الاجتماعية، أو يحول الاختلافات البيولوجية الطبيعية إلى اختلافات في المكانات الاجتماعية، الاستثمار الاجتماعي للجسد - حسب «بورديو» ليس في نهاية الأمر إلا تعبيرا عن "ميثولوجيا سياسية" تحولت إلى استعداد مستمر، في شكل طريقة دائمة لاتخاذ أوضاع جسدية للكلام والمشي، ومن ثم الإحساس والتفكير. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ٢٩)

يتبين من قراءة ما يطرحه برديو حول البناء الاجتماعي لعادات الجسد أن ثمة خلط وقع بين "الطبيعي" و"الاجتماعي _ الثقافي" وأدى ذلك الخلط إلى حدوث نوع من التهميش للجسد الأنثوي _ خاصة في المجتمعات التقليدية _ حيث تعمل الثقافة على جعل الفوارق الطبيعية بين الرجل والمرأة أساسا ومبررا للفوارق الاجتماعية، ومن ثم، يظل الجسد الأنثوي في وضع أدنى، ليس هذا فقط، بل أنه من خلال العنف الرمزي، يستقر في وعي المرأة _ وفي لا وعيها أيضا _ أن ذلك من طبائع الأشياء التي لا يمكن تغييرها، وبالتالي فإنها تخضع لهذا التمييز النوعي، وتعتبره أمرا مألوفا ومقبولا؛ ومن ثم يرى برديو أن عادات الجسد لا تعبر فقط عن أوضاع جسدية، وإنما تعكس بناء ثقافيا وأخلاقيا راسخا، وبالتالي فهو يصف البناء الاجتماعي للجسد بأنه "ميثولوجيا سياسية" تبدو من قراءة برديو أنها مصطنعة ومقصودة، لتحقيق الهيمنة الذكورية وتعميقها.

٣ـ النظرية النسوية Feminism

تمثل النسوية خطابا فكريا وفلسفيا وسياسيا يهدف إلى صياغة حقوق عادلة وحماية قانونية للنساء، وتضم النسوية حركات Movements ونظريات وفلسفات متنوعة تهتم كلها بقضايا النوع gender وتدافع عن مساواة المرأة، وتجاهد من أجل حقوق المرأة ومصالحها. ويقسم مؤرخو الفكر الاجتماعي تاريخ النسوية إلى ثلاث مراحل (أو موجات) waves تمتد الموجة الأولى من منتصف القرن التاسع عشر حتى بدايات القرن العشرين، وتشغل الموجة الثانية الفترة من بداية الستينات حتى نهاية ثمانينات القرن الماضي، وبدأت الموجة الثالثة في تسعينات القرن العشرين وما تزال مستمرة حتى الآن. (Barrett: 2005)

والنظرية النسوية في جوهرها محاولة لتفسير طبيعة وتعقيدات اللامساواة المرتبطة بالنوع Gender inequality وتهتم تبعا لذلك بقضايا عديدة ومتنوعة مرتبطة بالنساء كالطبقة، العمل، العجز Disability الأسرة، العولمة، حقوق الإنسان، الثقافة الشعبية، السلالة، الإنجاب، والممارسات الجنسية، وأصبح الجسد من القضايا الأساسية المطروحة في الأدبيات النسوية. (Walby 2000: 236)

ولقد تطورت النظرية النسوية المعاصرة من خلال الحوار الكثيف والمستمر مع الاتجاهات النقدية في العلوم الاجتماعية، وقد كان هناك واحد من أهم الأصوات النقدية والإبداعية في علم الاجتماع الحديث أحدث تأثيرا كبيرا في الخطاب النسوي، هذا الصوت هو «بيير بورديو» حيث أعتبر من خلال أعماله المتعددة أن «الرجال والنساء –سواء بسواء فاعلون اجتماعيون» وأسس بعمق لذلك الجدل النظري المتعلق بالنوع gender. (Krais 2006: 119)

وفيما يتعلق بالجسد، فقد انصب اهتمام الباحثات النسويات بالبناء الاجتماعي الذي يخضع له الجسد الأنثوي، فقد وجهت النظرية النسوية الأنظار –والنقد أيضا- نحو صور اللامساواة الاجتماعية المرتكزة على النوع، وكذلك نحو تلك الممطيات الجاهزة التي تبرز في ممارسات اجتماعية تمييزية تجاه النساء، يتم تبريرها دائما استنادا إلى الخصائص البيولوجية لأجسادهن، حيث يراد لدونيتهن في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أن تبدو طبيعية، تجد تفسيرها وأسبابها في طبيعة الأشياء، وفي

حين أنها مصنوعة اجتماعيا، ومبررة بفعل عملية «قلب» تريد أن تجعل من الاجتماعي والسياسي طبيعة «فطرية» ثابتة. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ٢٩-٣٠)

تقول «سيمون دي بوفوار» S. De Beauvoir وهي إحدى رائدات الاتجاه النسوي في كتابها «الجنس الثاني» The second sex: «إن الإنسان لا يولد امرأة بل يصبح كذلك، وليس ثمة قدر بيولوجي أو نفسي أو اقتصادي يحدد الصورة التي يظهر بها الإنسان في المجتمع، إنها الثقافة ككل هي التي تنتج وتخلق ذلك التمييز بين المذكر والمؤنث». إن العبارات السابقة "لدى بوفوار" تؤكد حقيقتين، الأولى أن كون الإنسان رجلا أو امرأة هي عملية اجتماعية Social Process بالأساس والثانية أن البيولوجيا ليست هي قدر النساء. (Hughes & witz, 1997: 48)

واستنادا إلى ذلك تركز النسوية على الطريقة التي يتم من خلالها ضبط الجسد الأنثوي وقهره داخل النظام الأبوي Patriarchy فثمة طائفة من النظم الاجتماعية كالطب والقانون والأسرة تسهم في ضبط المرأة من خلال التحكم في جسدها، ولقد لفتت النسوية الانتباه إلى أن المرأة تمثل في الثقافة بصورة جسدية أكثر من الرجل، وذلك من خلال اختزالها في الجسد ذاته. (Powell 2001: 2)

والحقيقة أن النسوية قد لعبت دورا حاسما في إعادة صياغة الأسئلة المتعلقة بالجسد، والنوع، والجنسانية Sexuality المطروحة في أجندة النظريات الاجتماعية، لقد انتقدت النسوية بشدة ذلك التمييز التقليدي في النظريات الاجتماعية الكلاسيكية بين الطبيعة والثقافة، خاصة بين فكرة التقابل بين المرأة في الطبيعة، والرجل في الثقافة، كما ناقشت ذلك التقسيم التاريخي بين المذكر والمؤنث الذي تجلى بصورة واضحة في التقسيم النوعي للعمل. (Turner 1992: 45)

وقد كشفت «مرجريت ميد» زيف تلك الثنائية، فقد أوضحت من خلال دراسة إثنوجرافية لثلاث مناطق في غينيا الجديدة النسبية الثقافية للمكانة التي تمنح للجنسين في المؤسسات الاجتماعية، وللخصائص التي تنسب لكليهما، وأكدت غياب أية فكرة لدى الجماعات التي درستها عن إلحاق أي صفة كالشجاعة أو العدوانية بجنس دون آخر، كما استنتجت أن الخصائص الفيزيقية أو الأخلاقية المنسوبة لجنس دون آخر ترجع

لاختيار ثقافي اجتماعي ينسب للطبيعة، فوضعية الرجال والنساء في المجتمع ليست مرسومة على أجسادهم، وإنما هي مشكلة اجتماعيا. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ٣٠)

وبناء على ذلك، فقد كانت قضية «قهر الجسد الأنثوي» اجتماعيا ونفسيا و«جنسيا» قضية محورية لدى باحثي النسوية إذ يؤكد عدد من الكاتبات النسويات أن الجسد الأنثوي يتم الحط من قدرة باستمرار من خلال اللامساواة الجنسية، والأعراف الاجتماعية، ويرجعن ذلك إلى الإذعان الذي يتشكل اجتماعيا «فالمرأة –وفقا لتلك الأعراف ينبغي أن تكون مرتبطة بالآخرين، وينبغي أن تصيغ حياتها وفقا لإرادة الرجل، ويؤدي ذلك إلى ضعف ثقة المرأة بنفسها، ومن ثم انعزالها واغترابها». (Bertram 2003:3)

وتؤكد «دي بوفوار» هذا المعنى، فمن خلال إطارها التصوري المستند إلى الوجودية، ترى أن الجسد الأنثوي في العالم المعاصر يعاني من الاغتراب، فعلى الرغم من أن الرجال والنساء متشابهان (في امتلاكهما للجسد) إلا أن المرأة، هي شيء آخر مختلف عن ذاتها، ويشكل من ثم مصدرا عميقا لاغترابها وانعزالها. (Hughes & witz 1997: 50)

إن القضية المطروحة هنا أن ثمة قهر واضح واقع على الجسد الأنثوي، وأن هذا القهر يؤثر سلبا على سيكولوجية المرأة، وقد قدرت منظمة الصحة العالمية W.H.O عدد المصابين باضطرابات نفسية في عام ٢٠٠٠ بنحو ٤٥٠ مليون شخص على مستوى العالم، تتراوح نسبة النساء في هذا الرقم ما بين مرة ونصف إلى ثلاث مرات مقارنة بالرجال، ويعني ذلك أن متغير النوع يمثل عاملا حاسما في هذا الصدد. (Bertram 2003: 4)

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل أن دراسات الجغرافيا النسوية Feminist Geography تؤكد أن ثمة صراع تاريخي بين الرجال والنساء فيما يتعلق بالاستفادة من الخدمات الصحية، فالعلاقات التاريخية بين الرجال والنساء تعد أمرا مهما لفهم الوضع الصحي في المجتمع، فالقوة تتوزع بطريقة غير عادلة لصالح الجماعة الاجتماعية المهيمنة وهي الرجال بطبيعة الحال. (Gatrell 2002: 40)

ومن خلال القضايا المطروحة في النسوية يمكن القول بوجه عام إن ثمة تأكيد على الوضعية التي يشغلها الجسد الأنثوي في المجتمع، ورصد مظاهر القهر التي يتعرض لها، كما أن باحثات النسوية مهمومات بالكشف عن أسباب ذلك القهر، ومشغولات بمحاولة تجاوز الوضعية السيئة التي يعايشها ذلك الجسد على مختلف المستويات.

رابعا: الإجراءات المنهجية للدراسة:

١ـ المنهج والأدوات:

اعتمدت الدراسة على المنهجين التاليين:

أ ـ منهج دراسة الحالة Case study method باعتباره من أكثر المناهج العلمية ملائمة لموضوع الدراسة؛ لما يتمتع به من قدرة على كشف الدلالات العميقة للممارسات الظاهرة، واعتمد الباحث على إحدى الأدوات المعروفة في منهج دراسة الحالة وهي دليل المقابلة.

ب ـ المنهج الأنثروبولوجي وما يتضمنه من أدوات متقنة تكشف عن طبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي المرتبط بالظاهرة موضوع الدراسة، وقد استخدم الباحث الأدوات التالية:

ـ الملاحظة وهي تساعد في فهم موضوع الدراسة من خلال رصد العناصر المختلفة، ومحاولة تفسيرها وفق الإطار النظري للدراسة.

ـ الإخباريون وهم مجموعة من الأفراد يعيشون في مجتمع البحث، منهم طالبات بالجامعة وموظفات ومعيدات وأعضاء من هيئة التدريس، بالإضافة إلى بعض السيدات اللاتي تربطهن صداقة بأسرة الباحث، وثمة تنوع في سمات الإخباريين في السن ومستوى التعليم والمستوى الاقتصادي.

ـ دليل العمل الميداني: وهو أداة منهجية تحوي تفصيلا دقيقا لموضوع الدراسة، وتراعى طبيعة المجتمع محل الدراسة، كذلك فالدليل أداة تنظيمية؛ فهو يتضمن أفكار وعناصر الموضوع بشيء من الترتيب، مما يتيح الفرصة للجمع الميداني المنظم، وكذلك التحليل والتفسير المنظم أيضا (علي المكاوي ١٩٩٤: ٢٤٥)

٢ـ أبعاد الدراسة:

أ ـ البعد الجغرافي:

أجريت الدراسة في منطقة الخمس التي تضم مدينة الخمس وضواحيها حيث تتكون المنطقة من عشرة مؤتمرات شعبية أساسية، وذلك حسب التقسيم الإداري لشعبية المرقب(*) وهذه المؤتمرات هي:

المؤتمر الشعبي الأساسي كعام - المؤتمر الشعبي الأساسي الساحل - المؤتمر الشعبي الأساسي قوقاس - المؤتمر الشعبي الأساسي سيدي خليفة - المؤتمر الشعبي الأساسي رأس الحمام - المؤتمر الشعبي الأساسي الخمس - المؤتمر الشعبي الأساسي المعقولة - المؤتمر الشعبي الأساسي غنيمة - المؤتمر الشعبي الأساسي لبدة - المؤتمر الشعبي الأساسي شهداء المرقب. (سعاد الرفاعي ٢٠٠٧: ٩٨)

ومدينة الخمس هي عاصمة شعبية المرقب، وتقع على البحر المتوسط شرق مدينة طرابلس العاصمة بنحو ١٢٠ كيلومتر، وتحدها من الجنوب مدينة مسلاته، ومن الشرق وادي كعام، أما من جهة الغرب فيحدها وادي غنيمة.

ويغلب على المنطقة الطابع الريفي والبدوي -باستثناء مدينة الخمس- وتتسم بالكثافة السكانية المنخفضة، ويتمثل النشاط الاقتصادي في الزراعة (خاصة الشعير والخضروات والزيتون)، بالإضافة إلى رعي الإبل والأغنام. أما مدينة الخمس فتتسم بالطابع التجاري والصناعي (حيث يوجد بها المحلات التجارية المتنوعة بالإضافة إلى مصنع الإسمنت).

ب- البعد البشري:

يتضمن البعد البشري مجموعة الأشخاص الذين أجريت عليهم الدراسة الميدانية، أي النسوة اللائي طبقت عليهن دراسات الحالة، وعددهن عشرون سيدة، وهي حالات متنوعة روعي أن تكون ممثلة لكل المؤتمرات الشعبية الأساسية (بواقع حالتين من كل مؤتمر شعبي أساسي). وقد روعي في الحالات العشرين أيضا تنوع خبراتها الاجتماعية وثرائها، ولذلك فقد كان الحرص على ألا تقل أعمارهن عن ستين عاما.

جـ البعد الزمني:

امتد البعد الزمني لهذه الدراسة من بداية شهر أكتوبر ٢٠٠٨ حتى شهر يونيو ٢٠٠٩، حيث تم جمع المادة النظرية وتصنيفها في الفترة من اكتوبر ٢٠٠٨ حتى منتصف شهر فبراير عام ٢٠٠٩، وتم إجراء الدراسة الميدانية في خلال الفترة من أول مارس حتى نهاية يونيو ٢٠٠٩. ومن الجدير بالذكر أن التقسيم السابق هو تقسيم نظري، حيث تداخلت المراحل الزمنية، وتداخل الجانب النظري مع الجانب الميداني، حيث كان الباحث حريصا على إضافة كل

ما يصل إليه من معلومات نظرية أوبيانات ميدانية حتى اللحظات الأخيرة من كتابة تقرير الدراسة.

خامسا: ملامح صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي الليبي:

يرسم المعتقد الشعبي الليبي صورة شديدة التعقيد للجسد الأنثوي، صورة مليئة بالتفاصيل الثقافية، تحدد بدرجة كبيرة الوضع الاجتماعي للمرأة في هذا المجتمع. تبدأ تلك الصورة في التشكل منذ اللحظات الأولى لوجود الجسد الأنثوي في هذا العالم (أي عندما يتشكل ذلك الجسد في صورة جنين في رحم أمه)، ثم تكتمل تفاصيل تلك الصورة عبر المراحل (العضوية والثقافية)، التي يعيشها الجسد، بدءً من مراسم استقباله بعد الولادة، ومرورا بمختلف مراحل التطور العضوي حتى وصوله إلى مرحلة التوقف عن الانتاج البشري، وهو ما يعرف بسن اليأس.

وقد حاول الباحث من خلال المادة الاثنوجرافية التي جمعها من دراسته الميدانية الكشف عن أبرز ملامح صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي الليبي، كما تتجلى في الأفكار والتصورات (والأساطير) من جهة، وكما تتجسد في الممارسات والطقوس الثقافية من جهة أخرى.

وقد كشفت الدراسة الميدانية الملامح الأساسية لصورة الجسد الأنثوي وذلك فيما يلي:

١ـ الجسد الأنثوي جسد غير مرغوب فيه

تبدأ ملامح صورة الجسد الأنثوي في التشكل منذ اللحظات الأولى لوجوده في عالم المادة، فثمة تصورات وأفكار سلبية تستبق وجود الجسد الأنثوي، أفكار وتصورات تعكس أمرا واضحا وحاسما: «إنه جسد غير مرغوب فيه **undesirable** وغير مرحب به». يعاني الجسد الأنثوي في لحظاته الأولى من التمييز النوعي، يعايش مبكرا إشكالية المقارنة بالجسد الذكوري، وبالتالي فالمكانة الاجتماعية التي سيشغلها ذلك الجسد قد عرفت و«حددت» سلفا.

وتتضح أولى مظاهر التمييز في المؤشرات التي تدل على نوع الجنين، فالمعتقد الشعبي يحدد سمات معينة للحامل بأنثى، وسمات أخرى مغايرة للحامل بذكر، سمات الحمل بأنثى هي سمات سيئة وسلبية، أما سمات الحمل بذكر فهي إيجابية.

فالحامل بذكر تبدو عليها علامات الجمال «إتكون المرأة سمحة» أما الحامل بأنثى فتسوء حالتها الجمالية، فيحدث لها تفلطح في الأنف، وتضخم في الشفتين، ويمتلئ وجهها بالبقع السوداء (المعروفة بالكلف) ويحدث ترهل في جسدها.

تتسم حركة الجنين الذكر بالقوة والحيوية، وتبدأ حركته مبكرا منذ الشهر الثالث، أما حركة الأنثى فهي ضعيفة ساكنة، «إنها تشبه حركة الدودة» أو «السمكة في المياه»، وتبدأ حركة الأنثى متأخرة عن الذكر.

الحامل بالأنثى تتسم بالضعف، وتعاني كثيرا أثناء حملها، لأن وضع الأنثى متجه نحو «الأسفل» ولذا فإن الأم تشعر بضغط شديد على أسفل الظهر، مما يجعلها غير قادرة على الحركة بخفة ونشاط. أما وضع الذكر فيكون متجها «لأعلى» ولذلك فلا يمثل مشكلة لأمه، وبالتالي فهي دائما نشطة وأكثر حيوية. إن الحمل بذكر يعد حملا «سهلا ميسرا»، أما الحمل بأنثى فهو حمل «صعب ثقيل».

الملاحظ هنا أن ثمة ثنائية حادة: جمال / قبح، قوة وحيوية / ضعف وسكون. اتجاه نحو الأعلى / اتجاه نحو الأسفل، حمل ميسر سهل / حمل صعب ثقيل. إنها ثنائية تكشف عن تمييز مبكر ضد الجسد الأنثوي، يعلي من قيمة المذكر، ويحط من قدر المؤنث.

ولا يقف الأمر عند تلك الثنائية «النظرية» وإنما يتجاوز ذلك إلى مستوى الممارسة، فعندما يتأكد نوع الجنين بالوسائل العلمية الحديثة، يحدث تباين كبير في معاملة الأم، فالاهتمام بالناحية الصحية في حالة الذكر يكون شديدا، حيث تتردد باستمرار على المصحة «المستشفى» كما تعفى من مسئوليات كثيرة، ويكون الجميع في خدمتها، وهذا الأمر لا يحدث غالبا في حالة الأنثى، فالاهتمام يكون ضعيفا من جانب الزوج والمحيطين به، ولا تتم المراجعة الدورية لدى الطبيب، كما أنها قد تمارس أعمالها المعتادة وكأنها ليست حاملا.

وتكرس لحظة المخاض والولادة التمييز الواضح بين الذكر والأنثى، فثمة اعتقاد شائع بين النساء في مجتمع البحث بأن آلام ولادة الذكر تكون بسيطة ومتقطعة، في حين تتسم ولادة الأنثى بالآلام الحادة والمخاض الطويل، ويرتبط ذلك بالطبع بالاعتقاد السائد عن أن حركة الذكر تكون قوية أثناء الحمل، وبالتالي فإن عملية الولادة تكون سهلة.

إن عملية آلام المخاض ليست عملية عضوية خالصة، وانما هي فوق ذلك عملية نفسية اجتماعية وثقافية معقدة، ترتبط بآليات التمييز النوعي بين الذكر والأنثى وما يترتب عليها من نتائج خاصة في المجتمعات التقليدية.

والحقيقة أن الاختلاف في درجة آلام الولادة يلعب فيه الخيال الشعبي دورا بالغ الأهمية، حيث تتحدث النساء عن اختلافات لا يؤكدها الطب، وإنما توجد فقط في الخيال الاجتماعي، ويلعب الجانب النفسي دوره فيه، فالحقيقة أن ولادة الأنثى ليست صعبة، وإنما تأكد الأم من جنس وليدها أنه أنثى جعل قدرتها على التحمل أضعف ومن ثم زاد إحساسها بالألم، في حين أن الأم بعد تأكدها أن وليدها ذكر وما يتضمنه ذلك من ترقية اجتماعية في وضعها «نسيت» الآم الولادة وتحملتها بجسارة.(زينب المعادي ٢٠٠٤: ٦٢)

وتمثل مراسم استقبال المولود بعدا آخر في رسم صورة الجسد الأنثوي، ذلك الجسد غير المرغوب فيه، فبمجرد ولادة الجنين والتأكد من ذكورته تعم الفرحة المكان، وتنطلق الزغاريد وتملأ المكان، وتتردد الأغاني الشعبية المبتهجة بمجئ الذكر:

* «ينجيه .. ينجيه ... وعين عدو ما تحوكش فيه[1] ... كان الزغراطات عليه».
* «هلي جاب ولد سعدوده[2] ... ياكل وكراعه[3] ممدودة».
* «من إيد لايد ... يكبر ويزيد».
* ولد بكر وأمه سجيه[4] مكروته[5] والليالي ... كان عيطت في عشية[6] يجي كيف ريم الغزالي.

تدعو الأغنية الأولى بالسلامة والنجاة للوليد، وألا تصيبه «عين» الأعداء الحاسدة، والأغنية الثانية تقول ما أسعد من ينجب ولدا، فيأكل وكراعه (ساقيه) ممدودة، كناية عن الرضاء والفخر أيضا، وتعكس الأغنية الثالثة العناية بالذكر والاهتمام به (من يد إلى أخرى) أما الأغنية الرابعة فتوضح أن الأبن البكر (الأول) سيكون سندا لأمه من خلال شجاعته وإقدامه، حيث يأتيها بسرعة إذا نادته في أي وقت إذا ألم بها أي مكروه.

أما لحظة ولادة الأنثى، فهي لحظة حزينة، فلا يمكن لإحدى الحاضرات أن تطلق زغرودة واحدة، فالحدث غالبا ليس سعيدا، بل إنه حدث سيئ ومؤلم، وتؤكد بعض الأمثال الشعبية ذلك المعنى: «يا جايبة البنات، يا حاصدة الهم بالحفنات» و«خسارة

حليب البكرات في البنات» «ويا تعس من عنده البنته حارة[٧] هي واحدة وتفقع المرارة» و«البنت حرفة ولو جابها الوادي» حرفة أي أنها كارثة أو مصيبة، فالبنت كارثة وإن جاءت بسهولة ولم يتعب والداها في تربيتها.

لاشك أنه استقبال فاتر، ويعكسه بعض الأغاني الشعبية المعروفة في تلك المناسبة، ولكن لا يتم غنائها في لحظة الولادة، مراعاة لمشاعر الأم، ولكنها معروفة، وأصبحت تقال كأمثال شعبية، منها على سبيل المثال:

- ليلة جيتينا يا بنية سبعة وعيوني مش فيا
- ليلة جيتينا يا جتيتة[٨] براد الشاهي[٩] ما لقيته

توضح الأغنية الأولى أنه في ليلة مولد البنت، لا تكاد الأم ترى شيئا (عيوني مش فيا) من كثرة الحزن والبكاء، والأغنية الثانية ترى أنه مع مولد البنت حدث فقر في الأسرة (حتى أن البيت ليس به براد الشاي).

تدعم الأمثال الشعبية تلك الصورة التمييزية ضد الأنثى، حيث تعلي من قيمة الذكر، وتحط من قيمة الأنثى، والملفت للنظر هنا أنه ثمة أمثال كثيرة تتفاخر فيها «النساء» بالذكور، ومن الأمثال الشعبية المعروفة ما يلي:

١- «يا خوي، يا ولد أمي وبوي، يا سلسلة في خلالي[١٠]، اعقد انقابك[١١] نشتكيلك من اللي جرالي».

٢- «يا سعد من عندها خو، دزت[١٢] لخوها إجيها، يركبها فوق حمرة[١٣] يشق النواجع[١٤] عليها».

٣- «يا ريت خوتي ثلاثين، وضنى عمي بزايد، ما ناكلو لقمة الدين، ولا نلبسوا جرد بايد[١٥]».

٤- «يا خيل قدامكن خيل، قدامكن جرف عالي[١٦] قدامكن خيل خوي صيفة ولاد الهلالي[١٧]».

٥- «يا سعد من عندها هو، يمشي لها وهي بعيدة، يشق النواجع عليها، يقولها أني خوك يا وديدة».

٦- «السوء اللي يجي فيك يا خوي، يقل الجمل والحوية[١٨] جملنا نردوه بالمال، إلا خوي ماله فدية».

٧- «الدار اللي ما فيها راجل ضلام في القايلة»[١٩].

٨. الخوت[٢٠] عز البناويت[٢١] والخيل عز الرجال.

تكشف مجموعة الأمثال الشعبية السابقة عن إعلاء لقدر الذكر، باعتباره يمثل حماية للأنثى، ودرعا واقيا لها، لدرجة أن أحد الأمثال (المثل السابع) يصف المنزل الخالي من الرجال بأنه ظلام وقت القيلولة، أي وقت وجود الشمس في كبد السماء.

إذن فالجسد الأنثوي جسد غير مرغوب فيه، ويمثل وفق المعتقد الشعبي حدثا سيئا، لا ينبغي بحال الابتهاج له، أو الفرح بمقدمه، بل يجب تحمله على مضض، إذ لا مناص من استقباله.

٢ـ الجسد الأنثوي ورأس المال الرمزي:

تمثل قيمة الشرف و«العرض» أهمية كبرى بالنسبة للجسد الأنثوي في معظم المجتمعات التقليدية، وتعد هذه القيمة جزءا من رأس المال الرمزي Symbolic capital بتعبير «بورديو» لكل من المرأة والرجل على السواء.

يقصد "برديو" برأس المال الرمزي تلك الموارد المتاحة للفرد نتيجة امتلاكه سمات محددة كالشرف Honor والهيبة Prestige والسمعة الطيبة Renown والسيرة الحسنة Reputation والتي يتم إدراكها وتقييمها من جانب أفراد المجتمع. (Bourdieu 1985:197)

فالواقع أنه على الرغم من أن شرف المرأة مسألة شخصية خاصة بها، إلا أنه يمثل رمزا لشرف الجماعة القرابية بأسرها، وعلى الرغم كذلك من أن الأنثى تحتل مكانة اجتماعية ثانوية، بل وهامشية مقارنة بالذكر، إلا أن هيبة الجماعة القرابية ومنزلتها الاجتماعية تتوقفان على سلوك الأنثى، ومدى مراعاتها للمبادئ الأخلاقية أكثر مما تتوقف على سلوك الذكر. (سامية الساعاتي ٢٠٠٢: ٣٠٠)

وترتبط قيمة شرف الأنثى وتختزل في فكرة «البكارة» أو «العذرية» Virginity ؛ ولذلك فينبغي أن تتخذ كافة التدابير لحماية العذرية، والمحافظة عليها، يجب أن يظل جسد الأنثى منغلقا أمام أي محاولة من طرف الرجل لانتهاك بكارتها.

إن حماية العذرية يدخل في صميم الملكية الاجتماعية لجسد الأنثى، هاجس بقاء الفتاة عذراء إلى يوم زفافها يمليه التعامل مع جسد المرأة كموضوع «خاص» يجب حراسته، لا يتأسس ذلك الهاجس على اعتبارات دينية وأخلاقية خالصة، بل يتأسس على

قوانين التنظيم الاجتماعي، وتحديده لأدوار ومكانات الرجال والنساء، فوضع المرأة يختلف عن وضع الرجل، هذا الوضع يجعل من جسد المرأة وحده موضوعا للرقابة، ومجالا لطقوس الحماية والحراسة، وقد أبدعت المجتمعات أشكالا متعددة لهذه الحراسة. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ٨٠)

وقد كشفت الدراسة الميدانية عن طقس رمزي يمارس في مجتمع البحث يسمى «التصفيح» الغرض منه المحافظة على عذرية الفتاة، وحمايتها ضد أي محاولات لانتهاك جسدها، فالتصفيح يعني «التحصين» إنه بمثابة «التطعيم» Vaccination الذي يمنع انتهاك عذريتها حتى موعد الزفاف، وقبيل الزفاف بساعات يجرى طقس آخر لفك التصفيح، حتى يتمكن الزوج من القيام بذلك بنفسه، إن التأكد من عذرية الفتاة يمثل رمزا لكبرياء الأسرة وهيبتها فضلا عن كبرياء الأنثى وعزتها بطبيعة الحال.

يجب أن تتم عملية التصفيح قبل سن البلوغ، فهي تجرى غالبا للفتاة من سن ٥ ١٠ سنوات، وهي طقس «نسوي» خالص، لا يشارك فيه الرجال، ولكنهم يباركونه ويدعمونه، تقوم بإجراء العملية الجدة غالبا أو الأم أو إحدى القريبات ذات الخبرة، أو إحدى الجارات ذات الخبرة و«الثقة». إن التصفيح يمثل أحد طقوس العبور المهمة للفتاة.

ثمة معتقد شائع لدى الأفراد في مجتمع البحث مرتبط بهذه العملية، أنه بعد إجرائها تصبح الفتاة في حماية حارس من الجن، يقف على جسدها ليل نهار، حتى ليلة عرسها، ولا يمكن لزوجها فض بكارتها إلا بعد إجراء عملية إبطال التصفيح، قبيل موعد الزفاف، حينئذ ينصرف الحارس الجني، وتنتهي مهمته في حماية جسد الفتاة من الانتهاك.

تقوم عملية التصفيح على مبدأ أساسي وهو تحصين الفتاة ضد أي محاولات لانتهاك جسدها، ثم «فك» ذلك التحصين قبيل الزفاف حتى تمارس حياتها الطبيعية مع زوجها وفق أعراف المجتمع. ولعملية التصفيح عدة طرق نشرحها فيما يلي:

الطريقة الأولى: طريقة «الجرد»

الجرد هو اللباس الشعبي الليبي التقليدي للرجال، وهو مصنوع من الصوف، وتتم عملية التصفيح أثناء المرحلة الأخيرة من صناعة الجرد، فعندما يصل «الجرد» أو «العباءة» إلى قرب انتهاء تصنيعه، يؤتى بالفتاة لكي تصفح على «المسدة»[٢٢] التي

يصنع عليها الجرد. يترك ذراع ونصف من الجانب الأيمن، وذراع ونصف من الجانب الأيسر، وتفتح فتحتان في وسط المسدة تسمحان بمرور الفتاة، وتكون فتحة لإدخال الفتاة والأخرى لخروجها، ثم تأتي امرأتان وتقفان على جانب المسدة، بحيث تكون المسدة بمثابة الحاجز بينهما، تجرد الفتاة من ملابسها، تقوم إحدى السيدتين بإدخال الفتاة من الفتحة الأولى، فتتلقاها الأخرى وتعطيها سكرا أو تمرا أو كاكاوية (فول سوداني) ثم تضربها على ظهرها ضربا خفيفا، وتقول لها جملة محددة شديدة الدلالة: «أنتي حيط والراجل خيط» ثم تعيدها إلى السيدة الأخرى من الفتحة الثانية التي تعيدها بدورها من الفتحة الأولى، وفي كل مرة تتناول شيئا من السكر أو التمر أو الفول السوداني، وذلك سبع مرات، ثم يتم الاحتفاظ بجزء من الجرد في مكان أمين لحين موعد الزفاف، ويشترط في إجراء التصفيح عدم وجود ذكور في المنزل على الإطلاق؛ لأن ثمة اعتقاد أن وجودهم يفسد الطقس من أساسه.

يعتقد أنه بعد إجراء العملية، لا يستطيع أي رجل ـ مهما كانت قوته ـ عمل أي شيء للفتاة المصفحة، حيث تضعف عزيمته، وتنهار قوته الجنسية إذا حاول الاعتداء عليها، وهذا مغزى جملة «أنتي حيط والراجل خيط» بمعنى أن غشاء بكارة المرأة يصبح بقوة الحائط وسمكه، والرجل يشبه الخيط، ويستحيل أن يخترق الخيط الحائط.

أما عن كيفية فك التصفيح فيتم بإحضار الجزء الذي تم الاحتفاظ به من الجرد في الطقس الأول، ثم يحرق ويطفأ في كأس لتشربه العروس قبل خروجها من بيت أهلها. وتقوم فكرة الفك على أساس تحريك الجني الحارس لها، وفي اليوم السابق على العرس (يوم الأربعاء غالبا)، تحمل العروس امرأة متزوجة «ويشترط ألا تكون مطلقة» ويكون وجه العروس مغطى بحيث لا يراها أحد إلا الجني الحارس، وتلف بها الحجرة سبع مرات، وبعد ذلك يؤتى بقطعة الجرد المحروقة والمذابة في الماء، تشرب العروس الماء ثم تخبط على ظهرها سبع مرات وفي كل مرة تعطى سكرا أو تمرا أو لوزا، ويقال لها «أنت خيط والراجل حيط».أي انها ستكون في رقة الخيط مما يسهل مهمة الزوج.

وثمة تغيير طرأ في الوقت الراهن على فك التصفيح بهذه الطريقة، حيث يتم فكه بالرقية الشرعية؛ وذلك لأن بعض رجال الدين المعاصرين يعتبرون تلك العملية إحدى الممارسات السحرية التي لا تتوافق مع التعاليم الدينية.

وتعد طريقة التصفيح بالجرد هي الأكثر انتشارا وذيوعا في مجتمع البحث. ومن النادر أن تكون هناك فتاة لم تجر لها تلك العملية بصرف النظر عن مستواى أسرتها التعليمي أو الاقتصادي.

الطريقة الثانية: التصفيح بالصندوق:

يتم تجريد الفتاة من ملابسها وتقف فوق الصندوق، ثم تصعد عليه وتنزل سبع مرات، ويمكن أن تجلس عليه فترة وجيزة، ثم يتم إغلاق الصندوق (وهو مصنوع من الخشب غالبا) إغلاقا محكما و يحفظ المفتاح لدى إحدى السيدات «الثقاة» التي تخفيه بدورها في مكان أمين. وبذلك تتم عملية الإغلاق والتحصين، فلا يمكن لأي شخص أن ينتهك عذرية، الفتاة إلا إذا وصل إلى مكان المفتاح وأخذه وفتح الصندوق، لكن الفتاة تظل في مأمن من أي اختراق طالما ظل المفتاح بعيدا عن متناول الأيدي.

ويتم فك هذا النوع من التصفيح قبل موعد الزفاف بساعات، حيث يؤتى بالمفتاح من السيدة التي اؤتمنت عليه، ويتم فتح الصندوق أمام جمع من الأهل، والتخلص من المفتاح، وقد يتم إزالة الغطاء نهائيا تخوفا من أية أعمال سحرية تتم للصندوق قد تفسد عملية الزفاف.

وهناك بالإضافة إلى ذلك طريقة أخرى ضعيفة الانتشار، وقاربت على الانقراض وهي التصفيح بالحجامة حيث تتم حجامة الفتاة من كعبها الأيمن وركبتها اليسرى، أو كعبها الأيسر وركبتها اليمنى حجمتين في كل موضع، ثم تشم الفتاة دم الحجامة، وينبغي أن تقوم بهذه العملية إحدى السيدات الماهرات في الحجامة، ويتم فك التصفيح بالحجامة بإجراء الحجامة مرة أخرى بصورة معاكسة، بمعنى أنه إذا تمت الحجامة في الكعب الأيمن والركبة اليسرى، يفك التصفيح بالحجامة في الكعب الأيسر والركبة اليمنى.

وقد كشفت الدراسة الميدانية أن ثمة اقتناع راسخ لدى قطاع كبير من مجتمع البحث بأهمية التصفيح وجدواه، وثمة حكايات وأساطير يتم تداولها توضح فعالية ذلك الطقس. فقد ذكرت إحدى المبحوثات أن إحدى الأمهات نسيت مكان قطعة الجرد الذي تم الاحتفاظ به من عملية التصفيح الأولى، فظلت الفتاة منيعة من زوجها ولم يتمكن من

فض بكارتها إلا بعد العثور على تلك القطعة من القماش، وحرقها، ووضع رمادها في كأس وشربته العروس.

ويتضح مما سبق أن عملية التصفيح هي عملية حماية رمزية لجسد الأنثى، الهدف منه تحقيق إغلاق تام بحيث يصبح جسد الفتاة حصينا ضد كل محاولات الاختراق من جانب الرجل. والواقع أن لهذا الطقس أشباه ونظائر في معظم المجتمعات التقليدية، مثل الثقاف في المغرب والرصد في الجزائر.

وإذا كان طقس «التصفيح» يمثل إغلاقا رمزيا لجسد الأنثى، فإن طقس الخفاض الختان Circumcision يمثل إغلاقا فعليا لذلك الجسد، وهو طقس واسع الانتشار في مجتمعات عديدة خاصة في القارة الإفريقية، تشير الإحصاءات إلى أن عملية الخفاض قد أجريت لما يزيد عن مائة وعشرين مليون امرأة في العالم، وهناك مليون أنثى معرضة للخفاض كل عام، وتمارس الخفاض مجتمعات عديدة في القارة الإفريقية والمناطق الجنوبية من الجزيرة العربية وبعض المهاجرين من هذه المناطق في استراليا وأوربا وأمريكا، ويقوم بإجراء الخفاض عادة ممارسون تقليديون محليون. (حسني عبد العظيم ٢٠٠٠: ١٥٤)

و أوضحت دراسة سابقة للباحث أن الخفاض في المجتمع المصري ليس مجرد عملية طبية مجردة، وإنما هو ظاهرة معقدة تعكس نظرة المجتمع إلى المرأة وتقديره لسلوكها، ورغبته في الحفاظ على عذريتها، وحمايتها، إنها تقليدا ثقافي لابد من إجرائه؛ لأنه يرتبط ببعض القيم السائدة في المجتمعات التقليدية كالشرف والعفاف والعرض. (حسني عبد العظيم ٢٠٠٠: ١٥٥-١٥٦)

يتضح مما سبق أن المجتمعات التقليدية تبدع أساليبا متنوعة للحفاظ على جسد الأنثى من الانتهاك، وذلك لأن هذا الجسد يؤشر على رأس المال الرمزي للمجتمع ككل، فالفتاة التي تفرط في جسدها: «تسود وجوه أهلها، وتسود عمائمهم، وتخفض رؤوسهم إلى الحضيض، وتقصم ظهورهم وتجعلهم مضغة في الأفواه؛ لذلك قد يلجئون في كثير من الأحيان إلى قتلها؛ لغسل العار الذي لحق بهم». (سامية الساعاتي ٢٠٠٢: ٢٣٠)

٣- الجسد المدنس Profane body

أوضحت الدراسات الأنثروبولوجية المتنوعة أن الذكور في ثقافات كثيرة يعتقدون أنهم روحيا أعلى مقاما ومنزلة من الإناث، وأن الإناث كائنات خطرة ونجسه وضعيفة، وأنهن

غير جديرات بالثقة، ونتيجة لذلك تظل الأنثى خاضعة ومستعبدة، وتقبل غالبا المبررات التي يسوغها الذكور للمحافظة على ذلك الوضع. (مارفن هاريس ٢٠٠٦: ٣١٣)

والحقيقة أن تلك النظرة للمرأة ككيان دنس ترتبط ارتباطا مباشرا بالظواهر العضوية التي تكابدها كالحمل والولادة والحيض والنفاس، وقد لاحظت الأنثروبولوجية «ماري دوجلاس» Mary Douglas بعد فحصها لثقافات مختلفة أن الحيض يوحي بالموت والدنس والخوف، الخوف خصوصا مما يمثله الحيض من توقف الخصوبة أو انتهائها، من هنا تأتي ضرورة أن تبتعد الحائض عن كل ما يمثل التكاثر أو الاخضرار. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ٩٩)

ففي قبائل «الفوري» Fore التي تقطن هضاب غينيا الجديدة يتم عزل النساء في فترة الحيض في أكواخ صغيرة خاصة، وتتولى نسوة أخريات إحضار الطعام لهن؛ وذلك اعتقادا منهم أن زيارة المرأة الحائض لحدائقهم سوف يجلب الآفات للمحاصيل، كذلك لا ينبغي عليها أثناء فترة العزل تلك أن تعد طعاما لزوجها، حيث يعتقد أن تناول الطعام الذي تلمسه يؤدي إلى إصابته بالوهن والضعف وأمراض الشيخوخة، إن عملية العزل تلك -كما يقرر هاريس Harris- دليل على الوضع «نصف الوحشي» للمرأة الناتج عن الوظائف الطبيعية لجسدها. (مارفن هاريس ٢٠٠٦: ٣١٤)

وفي دراسة لإيفون فرديه Yvon verdier حول التقاليد التي بقيت حية في قرية «مينو» الصغيرة بمنطقة «بورجوني» الفرنسية، قدمت فيها تحليلا للفسيولوجيا الرمزية للمرأة، ولاسيما أثناء دورتها الشهرية، فخلال هذه الأيام القليلة لا تنزل المرأة إلى القبو الذي تخزن فيه المؤن الغذائية للأسرة كاللحم المملح والمخللات والنبيذ .. الخ وذلك لأنها ستفسد الأطعمة التي تمسها بطريقة لا يمكن معالجتها، ولنفس الأسباب لا يقتل(*) الخنزير مطلقا أثناء الفترات التي تكون فيها المرأة بتلك الحالة. إن التأثير المتلف للدم الذي ينزف منها يمتد أيضا للمهام التي تقوم بها عادة في المنزل، فقد أعلنت امرأة لفيرديه: «أنه من المستحيل صنع الحلويات والكريمات، كما لا يمكن للمرأة أن تصنع المايونيز أو تركب البياضات النظيفة، فهذه المهام لن تستقيم». إن ثمة صلات رمزية وثيقة تنسج بين جسد المرأة وبيئتها، وتؤثر على العمليات الطبيعية أو على أعمالها المعتادة، كما لو كان للجسد الحائض القدرة على الانتشار خارج حدوده، لكي يغير أيضا ترتيب أمور

الحياة: «خلال دورتها -تلاحظ فيرديه أن المرأة لكونها غير خصبة، فإنها تعطل كل عملية تحول تستدعي الاخصاب» (لوبروتون ١٩٩٧: ٨٢ ـ ٨٣)

وقد كشفت الدراسة الميدانية أن الجسد الأنثوي -وفقا للمعتقد الشعبي الليبي- هو جسد مدنس Profane وترتبط تلك الدناسة بدخول الأنثى مرحلة النضج والبلوغ، وما يرتبط بذلك من ظواهر عضوية كالحيض والنفاس. أما الجسد الأنثوي قبل تلك المرحلة- الطفولة- وبعدها- سن اليأس- فهو جسد طاهر نقي بريء. فكأن الدناسة مرتبطة بدم الحيض والنفاس، فالمعتقد الشعبي لا يرى ذلك عرضا طبيعيا، وإنما يراه مصدرا للنجاسة.

واستنادا إلى ذلك، فإن ممارسة المرأة -خاصة أثناء فترة الحيض- لأنشطة معينة، وفق المعتقد الشعبي، تؤدي إلى فسادها، ولذلك لا ينبغي للمرأة الحائض أن تمارس تلك الأنشطة، بل يجب أن تعزل تماما عن فضاءات تلك الأنشطة.

١- لا يجب على المرأة أن تقترب من صناعة «الرُب» (المربى) لأنها تسبب عدم تخمرها؛ لأن وجودها يستدعي مخلوقات «جنية» -شيطانية- تفسد إتمام العملية.

٢- على المرأة ألا تجلس في «الجردينة» (الحديقة) أو حتى تمر عليها؛ لأنها ستعرض المزروعات للتلف والتدمير، إنها ستفسد كل الخضروات والفواكه التي تمر بها، وتترك الحديقة خاوية على عروشها.

٣- لا ينبغي للمرأة أن تجلب المياه من البئر؛ لأن المياه سوف تجف، أو على الأقل ستفسد حيث يمتلئ البئر «بالزغلان» أي الديدان.

٤- تمنع المرأة من حلب البقرة أو غيرها من الحيوانات؛ لأنها قد تسبب انقطاع اللبن من البقرة، ولا يجب أن تصنع القشدة؛ لأنها ستمنع تخثرها (اختمارها وتحولها إلى زبدة).

٥- يجب ألا تحضر لحظة ختان الصبي، ولا ينبغي لها أن تنظر إلى مكان الختان، لأنها تضاعف آلام الصبي، وتؤخر شفاء مكان الختان.

٦- لا ينبغي لها أن تقترب من شعر البنات الصغيرات ، فلا تغسله، ولا تقوم بتمشيطه وتضفيره، لأنها ستؤذي الشعر وتتسبب في تساقطه.

٧- لا يجب أن تستخدم الحناء في شعرها أو في يديها أو قدميها، لأن الحناء في المعتقد الشعبي رمز للطهارة والنقاء، في حين أن جسد المرأة في تلك الفترة «نجسا».

إن القراءة المتعمقة لمجموعة «المحرمات» السابقة تكشف عن وجود أفكار راسخة في الوعي الشعبي تدور حول دناسة الجسد الأنثوي، وامتداد تأثيره إلى ما يحيط به، حيث يفسد كل ما يلامسه، وله القدرة على تغيير طبائع الأشياء.

والحقيقة أن تلك الصورة النمطية للجسد الأنثوي -كجسد نجس- لا تقتصر على المجتمع الليبي بطبيعة الحال، وإنما تنتشر في كل الثقافات التقليدية، بل إنها كانت سائدة في المجتمعات الغربية حتى القرن الثامن عشر، وبدايات القرن التاسع عشر، حيث ساد اعتقاد بأن النساء يشكلن خطرا وتهديدا للرجال في فترات الحيض. (لويرتون ١٩٩٧: ٨٠)

وقد حاول الباحثون تفسير تلك الأفكار المتعلقة بنجاسة الجسد الأنثوي، والبحث عن مصادرها، وكشف معظم الدراسات أن هذه الأفكار ترتد إلى تعاليم «توراتية» تعود بدورها إلى «ميثولوجيا» وأفكار بعض الحضارات القديمة التي عاصرها بنو إسرائيل.

يعتقد «تيرنر» (Turner 1997: 104) أن بعض الإشكاليات المعاصرة للجسد تمثل ميراثا للخطاب اليهودي المسيحي المتعلق بالجسد، فالمعروف أن «اللاهوت البولسي» Pauline Theology (نسبة إلى بولس الرسول) قد جعل الجسد الإنساني -وخاصة الأنثوي- رمزا للخطيئة والشر والضعف مما أدى إلى سقوط آدم وخروجه من الجنة.

ونتيجة لذلك يقرر «تيرنر» في موضع آخر (Turner 1992: 19) إن ميراث التعاليم الجنسية المستمد من المسيحية الكلاسيكية ينظر إلى أجساد النساء باعتبارها مصدرا للنجاسة، وبالتالي فقد أصبح «ضبط» الجسد الأنثوي Regulation جزءا مهما في تدريب رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى.

والواقع أن القراءة المتأنية لبعض نصوص العهد القديم تكشف عن ارتباط وثيق بين النجاسة ودم الحيض باعتبار أن الحيض يمثل عقابا إلهيا للمرأة على خطيئتها الأولى: «كلم الرب موسى قائلا إذا أحبلت المرأة وولدت ذكرا تكون نجسة سبعة أيام» «وإن ولدت أنثى تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها، ثم تقيم ستة وستين يوما في دم تطهيرها»[٢٣] وفي موضع آخر يقول: «إذا كانت المرأة حائضا فسبعة أيام تكون نجسة في طمثها، وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء، وكل ما تضطجع عليه في طمثها يكون نجسا، وكل ما تجلس عليه يكون نجسا، وكل من مس فراشها

يغسل ثيابه ويستحم بماء، ويكون نجسا إلى المساء، وكل من مس متاعا تجلس عليه يغسل ثيابه ويستحم ويكون نجسا إلى المساء»[٢٤].

ومن الجدير بالذكر في هذا الإطار أن كل الأفكار المتعلقة بنجاسة المرأة في الفكر الإسلامي قد تسربت إليه من نصوص العهد القديم (وهي ما تعرف في الفقه الإسلامي بالإسرائيليات)، ولا أساس لها في الإسلام. فالقرآن الكريم لم يقر مطلقا فكرة نجاسة المرأة، ويصف الحيض بأنه «أذى»[٢٥] أي مسألة عضوية، بها بعض الأضرار المادية لأن المرأة قد تكون عرضة في تلك الفترة لبعض الميكروبات، أما الجسد الإنساني بصفة عامة- سواء أكان ذكرا أم أنثى – فهو وفق التصور الإسلامي جسد طاهر نقي، لأن به نفحة من روح الله تعالى[٢٦].

٤ الجسد المنتج (القادر على الإنجاب) Productive body

تمثل عملية إعادة الإنتاج الإنساني سمة مهمة من سمات الجسد الأنثوي. فعملية الحمل والولادة من وجهة النظر البيولوجية تعد الوظيفة الأسمى للجهاز الإنجابي للمرأة، وتمثل بالتالي مؤشرا على صحة ذلك الجسد وسلامته العضوية (Hahn 1995: 209) والواقع أن تلك العملية ليست مسألة عضوية خالصة، وإنما هي عملية اجتماعية وثقافية مركبة، فالقواعد التي تتأسس عليها تنتمي إلى مجال الإنتاج الاجتماعي والثقافي، بمعنى أن خصوبة الجسد الأنثوي تمنح المرأة مكانات وسلطات اجتماعية معينة، كما أن غياب الخصوبة يسحب من المرأة مكانتها، ويسهم في إقصائها وحرمانها من مكانات وسلطات اجتماعية متعددة. (زينب المعادي ٢٠٠٤: ١٠٢)

إن الممارسات الإنجابية تمثل موقعا هاما لاختبار الآليات التي تدعم الهيمنة والقهر المستمر على النساء، فالخطاب المصاحب للأمومة يكشف الدرجة التي وصل إليها قهر الجسد الأنثوي لتدعيم دائرة السلطة الأبوية، فعلى سبيل المثال تدور أغاني وأشعار الحياة اليومية في القرية الهندية التقليدية حول بعض جوانب الإنجاب، كما أن شبكة العلاقات الاجتماعية للمرأة تتشكل وفقا للديناميات الاجتماعية للإنجاب، وتنخرط النساء في مختلف المراحل العمرية بفاعلية في الطقوس المرتبطة بالحمل: انتظار المولود والاشتياق له، التوافق مع خيبة الأمل الناتجة عن عدم الحمل، مساندة الأم الحزينة لفقد احد أبنائها. إن الإنجاب إذن هو أكبر من

مجرد التناسل بالمعنى العضوي، إنه عملية مرتبطة بالنسق الثقافي. Hegde (1999:507)

وقد كشفت الدراسة الميدانية عن رؤية المعتقد الشعبي الليبي للجسد الأنثوي المنجب، حيث يرسم ذلك المعتقد صورة مشرقة الملامح للمرأة المنجبة في مقابل صورة شديدة القتامة والقسوة للمرأة العاقر، ويتضح ذلك في الصفات التي توصف بها المرأة العاقر، فيقال عنها إن «دارها خالية» و«المرة(المرأة) اللي ما عندهاش صغار مربطها كيف(مثل) مربط الحمار» كما توصف المرأة العاقر بأنها كالشجرة اليابسة، وغالبا ما تطلق المرأة العاقر، أو يتم الزواج عليها، وعندما يتم الزواج عليها ترثي نفسها قائلة: «تاريتك يا عين امظلمة، (مظلومة) إنتي تجيبي ودا روكي عقيمة» أي أن زوجها تسرع بالزواج عليها وظلمها، ولو انتظر لربما أنجبت، لأنها تعتقد أنها ليست عقيمة، وإنما عامل الزمن هو المؤثر. بل إن الأمر يزداد قسوة عندما ينصح الزاهد في الزواج بأن يتزوج امرأة عاقرا بدلا من الإعراض عن الزواج كلية، فيقال له: «خود(خذ) عاقر واسكن مهاجر، وبيع حاضر بحاضر».

أما المرأة المنجبة، فإن المعتقد الشعبي يمنحها مكانة عالية بل ويعطيها سلطات عديدة خاصة إذا أنجبت الذكور، يتضح ذلك بداية في الترحيب بها في بيت الزوجية باعتبارها سببا في إعماره بالأولاد، تخاطب الأخت زوجة أخيها: «مرحبا بمرة خوي(زوجة أخي) ... يا معمرة حوش بوي(منزل أبي)» ويقال عن المرأة المنجبة «أم الأولاد، والعزة الشداد» و«الولد خير من حفنة مال».

ونتيجة لذلك، فإن ثمة اهتمام خاص من جانب المرأة بأن تنجب سريعا، ويمثل تأخر الحمل مشكلة بالغة التعقيد في الثقافة التقليدية، وتلجأ المرأة لكل الوسائل الطبية -الرسمية والشعبية- من أجل حدوث الحمل، لأن تأخر الحمل يسهم في إقصاء المرأة، وتهميشها، وربما يسبب في طلاقها.

كالمعتاد في معظم الثقافات التقليدية، يبدأ السؤال عن الحمل بعد مرور الأشهر الأولى من الزواج، ويكون الإلحاح دائما من جانب أسرتي الزوجين وإذا مرت السنة الأولى دون حدوث الحمل، تزداد الضغوط الاجتماعية، وتضطر الزوجة إلى التماس العلاج

الطبي الذي يبدأ غالبا عند الأطباء المتخصصين في العيادات الخاصة، وإذا تأخر العلاج الطبي الرسمي، تبدأ الزوجة في التماس العلاج الشعبي.

يتم اللجوء إلى الطب الشعبي نتيجة الاعتقاد أن سبب تأخر الحمل هو «وجود عمل سحري» تم للزوج أو الزوجة أو كليهما قبيل الزواج، أو بعده لإفساد الحياة الزوجية، فثمة اعتقاد راسخ لدى مجتمع البحث في تأثير السحر والعين الشريرة على العلاقة الزوجية، ويتم اللجوء عادة إلى بعض المعالجين الشعبيين كالمعالجين بالأعشاب، والمعالجين بالقرآن أو الذهاب إلى ما يسمون «نساء البركة» وهن السيدات الطاعنات في السن المعروف عنهن التقوى والصلاح، كما قد يتم اللجوء إلى بعض الأولياء.

وتعرف في مجتمع البحث بعض الوصفات الشعبية التي تعمل على الإسراع في الإنجاب، من ذلك استعمال عشبتي «أم الجلاجل» و«أم الحصان» حيث يتم طحنهما جيدا وأخذ ملعقة من المسحوق وتوضع في العصيدة أو العسل الأبيض أو رب التمر وتؤكل كل صباح لمدة أربعين يوما. وهناك وصفة أخرى وهي أن تتناول المرأة سبع حبات من حبوب البحر وهي نوع من الأحجار البحرية مع مسحوق من عشبة «الخيطة» وهي عشبة تنبت في الصحراء. أما من تريد أن تنجب ذكرا فتنصح بأخذ شيئا من طعام (خبزا أو تمر أو حليب) من أربعين بيتا شريطة أن يكون في هذا البيت «ذكرا» اسمه «محمد» وتتناول هذا الطعام على مدار أربعين يوما.

وعندما يتم الحمل، فإن الفرح به لا حد له، فقد استطاعت المرأة الخروج من دائرة «العقم» الخبيثة، وما يتضمن ذلك من وصم، كما أنها ستحظى بتقدير واسع من جانب الجماعة القرابية، بالإضافة إلى أن زواجها سيدعم ويزداد رسوخا وثباتا.

ونظرا للأهمية الكبرى للخصوبة، فإن المرأة الحامل تلاقي اهتماما ورعاية خاصة من كل المحيطين بها، فيتم إعفاؤها من معظم الأنشطة اليومية، وتمنع من رفع الأشياء الثقيلة، والوقوف في المطبخ فترات طويلة، كما تعفى من زيارات الأقارب والأصدقاء، عدا الأهل المقربين، وتلاقي رعاية صحية جيدة ودورية، وتنصح العامل ببعض الوصايا من أجل المحافظة على الحمل وسلامته، حيث تنصح بالنظر إلى الأشياء الجميلة وخاصة الأطفال حتى يأتي المولود جميلا، وبعدم النظر إلى الأشياء القبيحة والمفزعة كالقطة السوداء والكلب الأسود والأفراد المشوهين أو المعاقين، كما تمنع من

زيارة الأقارب المعروفين بالعين الحاسدة، خاصة السيدات العقيمات، وتمنع كذلك من زيارة المقابر وحضور المآتم.

وبالإضافة إلى ذلك يتم تلبية كل رغبات الحامل، وهو ما يعرف شعبيا «بالوحم»(*) وما يرتبط بذلك من معتقدات متنوعة، فيعتقد أولا أن الوحم يختلف باختلاف الجنين، فإذا كان الجنين ذكرا، فإن المرأة تتوحم على الحمضيات، والحار من الطعام (كالفلفل والشطة) أما إذا كانت أنثى فإنها تتوحم على الحلويات والفواكه، وقد تتوحم المرأة على أشياء لا تؤكل أصلا، وثمة اعتقاد راسخ أنه لو لم يتم تلبية رغبة الحامل، فإن ما تشتهيه سيظهر على جسد المولود القادم، فإذا اشتهت قطعة لحم أو شيئا من الخضروات والفاكهة ولم تلبى وحكت جلدها في ذلك الوقت، فسوف تظهر تلك الوحمة على جسد الطفل في نفس المكان الذي حكت فيه جلدها. وتروى في هذا الصدد حكايات واساطير متعددة تكشف التأثير السيئ لعدم تلبية رغبات الحامل (ظهور ثمرة خوخ أو قطعة لحم أو قطعة كبيرة أو ثمرة تفاح أو جزء من ثمرة البطيخ ... الخ على جسد الطفل).

إن الاهتمام برعاية الحامل وتلبية رغباتها، لا يعني – في أغلب الأحيان اهتماما بالمرأة في ذاتها ككائن اجتماعي، وإنما يعكس رؤية المجتمع للمرأة كجسد منتج يساهم في إعادة إنتاج النوع الإنساني، ويسهم من ثم في تقوية البنية الاجتماعية والقرابية، وتدعيم البنى الاقتصادية داخل المجتمع.

ويمتد الاهتمام بالمرأة ويزداد في لحظة الولادة، وهي لحظة فارقة في مسيرة الجسد الأنثوي، حيث أن الولادة هي الخطوة الأساسية للزوجة لكي تعزز مكانتها الاجتماعية، إنها تشكل الخط الفاصل بين مرحلتين في حياتها، بل خطا فاصلا بين مكانتين، كأننا أمام عملية تبادلية تمنح فيه المرأة جسدها وقدرتها الإنجابية لصالح الجماعة، لكي تتلقى منها اعترافا اجتماعيا، كأن المرأة ذاتها تعيش ولادة جديدة، ولادة اجتماعية تمنحها مكانة جديدة، خاصة إذا كان المولود ذكرا. (زينب المعادي ٦٣-٦٤)

يتجلى الاهتمام بالمرأة في لحظة الولادة في تقديم الطعام لها، وهو طعام بمواصفات خاصة جيدة، لكي يعوض الأم عن معاناتها أثناء المخاض(*)، طعام يجب أن يكون مليئا بكل العناصر المقوية والمنشطة، يقدم للوالدة أكلة شعبية تعرف

«بالعصيدة» وهي عجينة مكونة من الدقيق والماء والسمن البلدي مع رب التمر، فهي غنية بالعناصر المفيدة بالإضافة إلى سهولة هضمها، بالإضافة إلى تقديم الدجاج وكبد الشاة، وحساء (الشوربة) المصنوعة من مرق الدجاج أو اللحم الضأن مضافا إليها الطماطم والثوم والحمص والمعدنوس (البقدونس) مع قليل من الملح وبدون هريسة (شطة) كما يقدم لها شواء الكبد (كبد الشاة خاصة) وعجة الكمون والكسبرة (خليط من البيض والكمون والكسبرة) بالإضافة إلى الحلبة بالحليب.

وتمنع عن الوالدة الأطعمة الحارة والمياه الغازية، كما يمنع عنها تناول لحم الماعز ومشتقاته، وكذلك لحم البقر ومشتقاته، وذلك خوفا من إصابة المولود بالكساح حسب المعتقد الشعبي، كما لا يجب أن تأكل الأم الدلاع «البطيخ» وذلك خوفا من إصابة المولود بالإسهال والجفاف.

أما المشروب الرئيسي الذي تتناوله الوالدة فهو شراب الحلبة، حيث يعتقد أنه يزيد إدرار اللبن للمولود، ويعوض ما فقد من الدم إثناء الولادة، كما يعتقد أن الحلبة تساعد على تنظيف الرحم، هذا بالإضافة إلى جميع أنواع العصائر الطازجة والطبيعية.

يتضح إذن مما سبق أن الجسد القادر على الإنجاب يمتلك جواز عبورة وارتقاءه في الفضاء الاجتماعي، فالرحم - وهو العضو الذي يرمز للوجود البيولوجي - هو نفسه شرط ارتقاء المرأة ككائن اجتماعي، إنتاج الرحم بالنسبة للمرأة هو بمثابة التوقيع الذي يذيل به أسفل الوثيقة، والذي يمنحها مصداقية جديدة وحقيقية، فالمرأة لا تملك قيمتها ككائن إنساني بمجرد إطلالها على العالم بل إن تكون النطفة في رحمها لولادة طفل هو الذي يجعلها تولد كأم «فالمرأة العربية تولد من رحمها كأنها تلد نفسها»[*] (المعادي: ١١٤)

د. الجسد المقهور Suppressed body

تعاني المرأة في معظم الثقافات التقليدية من ألوان شتى من القهر، ويتساءل كثير من الباحثين من خلال ملاحظة حياة النساء في العديد من المجتمعات، كيف خلقت تلك المجتمعات من النساء طبقة خاضعة Subordinate ومهمشة Marginalized وتعاني من التمييز، كما يتساءل الباحثون أيضا كيف يتم إنتاج علاقات القوة والهيمنة ويعاد إنتاجها ويتم شرعنتها Legitimated (Cruz 2002: 3)

وقد رصد علماء الأنثروبولوجيا بعض صور ذلك القهر خاصة في المجتمعات التقليدية، ففي مجتمع «الفوري» Fore في غينيا الجديدة يستأثر الرجال بأفضل مصادر البروتين الحيواني، ويعتقد الرجال أن مصادر البروتين التي قد تزود بها النساء (كالضفادع وصغار الطرائد والحشرات) قد تؤدي إلى إصابة الرجل بالأمراض، والواقع أن هناك تأثيرات قاتلة لصور التحامل والتمييز ضد الأنثى، إذ نجد مثلا أن معدلات وفيات الفتيات الصغيرات في غينيا الجديدة مرتفعة جدا مقارنة بالذكور، وفي بنجلاديش يحصل الطفل الذكر على تغذية جيدة وصحية، ويتناول الطعام مع أبيه أولا، وتقدم إليه الأطعمة المتميزة مقارنة بشقيقاته، ويكون من نتائج ذلك ارتفاع معدل وفيات الإناث تحت خمس سنوات، والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى ٥٠٪ أعلى من الذكور. (مارفن هاريس ٢٠٠٦: ٢١٥)

ويمثل العنف أحد مظاهر القهر التي يتعرض لها الجسد الأنثوي، وخاصة ما يعرف بالقهر المنزلي Domestic violence وهو الانتهاك اللفظي والبدني الذي يمارسه الرجال ضد النساء اللائي تربطهن بهم علاقات حميمة، وهو نمط واسع الانتشار في مختلف المجتمعات.(Lloyd &Taluc 1999 :376) فقد أوضحت دراسة أجريت على عينة من ربات البيوت في احدي المناطق الفقيرة في شيكاغو أن ١٥٪ من العينة قد تعرضن للدفع والطرح على الأرض، و٨,٦٪ تعرضن للصفع ، و٥,٥٪ تعرضن للركل بالقدم واللكم باليد، و٨٪ تعرضن للعنف أثناء العلاقة الجنسية ومن ناحية أخرى قررت ٣٦,٧٪ من العينة أن أزوجهن أو أصدقائهن Boyfriends منعوهن من الذهاب للمدرسة أو العمل، كما قررت ٦,١٪ أنهن تعرضن لإصابات استلزمت علاجا طبيا، في حين قررت ١٦٪ أن أزواجهن أو أصدقائهن قد منعوا عنهن النقود أو أنهم استولوا على أموالهم.(Lloyd &Taluc 1999:374)

وقد كشفت الدراسة الميدانية أن الجسد الأنثوي في مجتمع البحث يكابد أنماطا عديدة من القهر، ويتمثل ذلك في ممارسة سلطة ذكورية صارمة تمتزج بالعنف في أحيان كثيرة داخل البيت وخارجه، وفي عزله وحجبه عن الفضاء الاجتماعي العام، بالإضافة إلى إقصائه في ظروف معينة من مجالات محددة كالتعليم والعمل.

ففيما يتعلق بالسلطة، يلاحظ أن الجسد الأنثوي يخضع لسلطة الرجل خضوعا تاما منذ الطفولة المبكرة، ولا تخف حدة تلك السلطة إلا في مرحلة التقدم في

السن، ففي داخل الأسرة تتمثل السلطة في الأب بشكل أساسي ثم الأخوة الذكور بصرف النظر عن مستوى تعليمهم أو أعمارهم أو مراكزهم الاجتماعية، فالأخ الأكبر هو صاحب السلطة الأقوى، وتفوق سلطته أحيانا سلطة الأب فيما يتعلق بمراقبة الفتاة، وضبط سلوكها، فالأخ يحدد مواعيد الزيارات، والأشخاص الذين تزورهم الفتاة، كما يضبط جدول دخولها وخرجها من المنزل، ويصاحبها في زيارات صديقاتها، ويقوم غالبا بتوصيلها إلى المدرسة أو الجامعة، ويحدد طريقة لباسها. وقد يتسم سلوك الأخ بالعنف تجاه الأنثى، واللافت للانتباه أن المبحوثات يعتقدن أن ذلك أمرا مشروعا بل وواجبا على الأخ أو الذكور بشكل عام.

وفيما يتعلق بعزل الجسد الأنثوي وحجبه عن الفضاء العام، فإن علاقة الأنثى بالمكان تتغير تماما مع بدء مرحلة البلوغ إذ تخضع تحركاتها لمزيد من الرقابة والضبط، فالفتاة لا تخرج بمفردها إلا إلى الدراسة أو العمل؛ حيث توجد حافلات خاصة بالفتيات تنقلهن إلى مكان العمل أو الدراسة (إذا لم يقم أحد ذكور الأسرة بنقلهن) ثم تعيدهن إلى المنازل في نهاية الدوام الرسمي، وتمنع الأنثى في مجتمع البحث من التردد على أماكن معينة بمفردها، فهي لا تذهب إلى الأسواق التجارية إلا برفقة واحد من الأسرة، كما تمنع الفتاة في مجتمع البحث من استخدام وسائل المواصلات العامة، سواء الداخلية -داخل المنطقة- أو الخارجية المتجهة نحو طرابلس أو مصراته أو غيرهما، ودائما تستخدم وسيلة مواصلات خاصة بالمنزل أو يتم تأجيرها.

وثمة رقابة صارمة على زيارات الأقارب، فلا يسمح للفتاة أن تزور أقاربها بمفردها حتى وإن كانت هذه الزيارة لأختها المتزوجة، كما لا يجوز لها أن تبيت عندهم إلا في الضرورة القصوى، وغالبا ما تكون معها أمها أو إحدى أخواتها.

والحقيقة أن الهدف الأول لكل تلك الضوابط هو الحفاظ على جسد الأنثى من أي انتهاك، حيث يبقى هاجس الحفاظ على عذرية ذلك الجسد باعتباره يمثل رأس المال الرمزي للفتاة والجماعة القرابية حاضرا طوال الوقت وفي كل المناسبات.

ويعد التمييز ضد الجسد الأنثوي أحد أهم مظاهر القهر التي يعاني منها ذلك الجسد، والتمييز ضد المرأة هو أي نيل من إنسانيتها، أو تقييدها، أو استبعادها، أو المساس بحقوقها الشخصية والاجتماعية والنفسية، والثقافية، والسياسية، والمدنية على أساس النوع.(سامية الساعاتي ٢٠٠٢: ٢٩٧)

ويأخذ التمييز في مجتمع البحث صورا متعددة منها التمييز في الطعام: «فقطعة اللحم الكبرى للذكر، والطعام الفاخر له، وفي بعض الأحيان قد لا تتناول النساء طعامهن إلا بعد أن يفرغ الذكور من تناول طعامهم، وثمة تمييز أخر في مسألة الميراث، فهناك عائلات تشتهر بحرمان المرأة من الميراث، بل وتتباهى بذلك بين العائلات، وقد دفع ذلك بعض خطباء المساجد إلى استنكار ذلك ووصمه بالجاهلية». والحقيقة أن العديد من تلك الممارسات قد أخذت في التراجع، وخفت حدتها إلى حد كبير.

تلك أهم ملامح صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي، والملاحظ بشكل عام أن الأفكار والتصورات التي تشكل تلك الملامح، متجذرة في البنية الاجتماعية والثقافية، ولذا فإنها تتسم بالقوة والصلابة، ومقاومة التغيير.

والحقيقة أن صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي هي تعبير عن ثقافة تقليدية لا تخص المجتمع الليبي وحده، وإنما تعبر عن قيم اجتماعية ساندة في الثقافة العربية بشكل عام. فثمة منظومة قيمية عربية تحكم السلوك الاجتماعي العربي كما يوضح ذلك بعض علماء الاجتماع، إذ يرى «حليم بركات» أن هذه المنظومة القيمية نابعة من مصادر متعددة منها قيم البداوة المستمدة مباشرة من تفاعل البدو مع بيئتهم الصحراوية القاسية مثل قيم العصبية (كالتضامن ونصرة القريب، والافتخار بالنسب والثار والشرف) وقيم الفروسية، وقيم الضيافة، ومنها القيم المستمدة من الريف كمحبة الطبيعة و«الخصب» والجمال والثبات والصبر، والقيم العائلية كالأمومة والأبوة و«الشرف» و«العفة» و«الحشمة» و«الصبر» وهناك القيم المرتبطة بـ«فرض سيطرة الرجل على المرأة حتى إخضاعها وتجريدها من حق ملكيتها لشرفها الذي يصبح ملكا للرجل». (حليم بركات ٢٠٠١: ٣٢٥ـ ٣٢٧)

٦ – تأثير صورة الجسد على دور المراة في المجتمع:

ويبقى السؤال الأهم هنا، ما هو تأثير هذه الصورة على أداء المرأة لأدوارها في المجتمع ؟ لقد اتضح من الدراسة الميدانية أن صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي تسهم في تهميش المرأة وإقصائها، وبالتالي تواضع دورها في عمليات التنمية المختلفة.

كشفت الدراسة الميدانية أن ثمة اعتقاد لدى مجتمع البحث بأن المرأة أقل كفاءة من الرجل في العمل، وذلك نظرا لقوته العضلية، وقدرته على تحمل العمل

لفترات طويلة، وبالتالي فهو الأقدر على الإسهام بنصيب أكبر في كل برامج التنمية. وبالإضافة إلى ذلك فإن العادات الاجتماعية تحصر المرأة في نطاق أعمال محددة لا تتجاوزها، أهمها التدريس والإدارة والتمريض، وبالتالي فهي لا تستطيع العمل في مجالات حيوية كالصناعة والاقتصاد وغيرهما، كما اتضح أن المرأة تفضل الزواج عن التعليم، حيث لاحظ الباحث توقف العديد من الطالبات عن الدراسة بعد زواجهن رغم أن بعضهن كن في السنوات النهائية للدراسة.

ولقد أثبتت دراسات عديدة ضعف المشاركة الاجتماعية للمرأة الليبية في مجالات التنمية المختلفة. فقد كشفت دراسة عن المشاركة السياسية للمرأة الليبية أن نسبة النساء اللائي يحضرن جلسات المؤتمرات الشعبية الأساسية لا تتجاوز ١٦٪ من النساء اللائي لهن حق حضور هذه الجلسات (النساء اللائي أتممن ثمانية عشر عاما ميلاديا) وأن نسبة النساء اللائي يشاركن في اختيار وتصعيد القيادات الشعبية لا تتجاوز ١٠٪، أما نسبة النساء اللائي تم تصعيدهن من خلال المؤتمرات الشعبية لم تتعد ٣٪ من النساء.

وكشفت الدراسة أن أهم الأسباب في ذلك هي عدم تشجيع الرجل للمرأة حيث ينظر الرجل إلى المرأة على أنها أدنى منه مرتبة، فهي أولا وأخيرا «جسد يمتلك، ويصان، ويخبأ أو يعرض». هذا على الرغم من أن الخطاب الثقافي لثورة الفاتح يؤكد على ضرورة أخذ النساء مكانتهن في المجتمع مع ضرورة الوعي بالذات المستقلة ذات الإرادة الحرة. (سعاد الرفاعي ٢٠٠٧: ١١٧-١٢٠)

وفي بحث أعدته الهيئة الوطنية للمعلومات في طرابلس أكد أن مشاركة المرأة الليبية في النشاط الاقتصادي منخفضة بالمقارنة بالدول المجاورة، وبمدى مستوى التعليم الذي وفرته الدولة للمرأة، وأوضح البحث أن ٦٠٪ من النساء العاملات فضلن إطاعة الزوج وترك العمل في حالة تخييرهن من جانب الزوج بين الاستمرار في العلاقة الزوجية أو العمل، مقابل ٣٠٪ رفضن إطاعة الزوج بترك العمل، واستجابت ١٠٪ من العينة بقبول العمل شريطة تعهدهن بتوفير كل احتياجات الزوج (جريدة الشرق الأوسط، ١٧-٥-٢٠٠٢) وكشف تقرير آخر أن الموروث الثقافي بما يتضمنه من عادات وأعراف وتقاليد يسهم في تجريد المرأة من إنسانيتها، مستخدما في ذلك مختلف أشكال القهر، بحيث يستقر في وجدان المرأة أنها مجرد جسد يجب إحكام الرقابة عليه، وفرض القيود حوله، وتحديد فضاءات معينة يتحرك خلالها.

خاتمة: مناقشة النتائج:

انطلقت الدراسة من فرضية أساسية وهي أن عمليات التهميش والإقصاء التي تتعرض لها المرأة في كافة المجالات ترتد في جانب كبير منها إلى تلك الصورة التي تشكلت وتراكمت ملامحها عبر الزمن عن الجسد الأنثوي في الوعي الشعبي.

وقد أوضحت الدراسة الميدانية صدق الفرضية السابقة، حيث كشفت أن ثمة صورة نمطية محفورة في المعتقد الشعبي عن الجسد الأنثوي، صورة ذات ملامح ثقافية معقدة ومتداخلة، وأن هذه الصورة تؤثر تأثيرا سلبيا على مشاركة المرأة في الميادين المختلفة، حيث يتم إقصائها عن الفضاءات الاجتماعية المختلفة.

ولقد طرحت الدراسة طائفة من التساؤلات المتعلقة بملامح صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي، وسوف نجمل فيما يلي بصورة مكثفة ما توصلت إليه الدراسة من نتائج متعلقة بهذه التساؤلات ومناقشتها في ضوء الإطار التصوري للدراسة.

١ـ هل الجسد الأنثوي جسد غير مرغوب فيه وفق المعتقد الشعبي الليبي ؟

كشفت الدراسة بجلاء أن الجسد الأنثوي جسد غير مرغوب فيه وغير مرحب به، ويتضح ذلك من الأفكار والتصورات السلبية التي تستبق وجوده، ومن ثم يعاني الجسد الأنثوي في لحظاته الأولى من التمييز النوعي، ويعايش مبكرا إشكالية الهيمنة الذكورية التي تضعه في مكانة أدنى، ومن ثم يعاني الجسد الأنثوي من الاغتراب حسب رؤية «سيمون دي بوفوار».

٢ـ ما هي الآليات التي يبدعها المجتمع للمحافظة على ذلك الجسد من أي انتهاك ؟

أوضحت الدراسة أن قيمة الشرف والعرض تمثل أهمية كبرى في الثقافات التقليدية، وتمثل هذه القيمة جزءا من رأس المال الرمزي للمجتمع، ويعد جسد الأنثى رمزا لشرف الجماعة القرابية بأسرها، وبالتالي فهو دائما «مرصود» للمحافظة عليه من أي انتهاك قد يدمر رأس المال الرمزي، وباعتبار أن فكرة «الشرف» تختزل في «العذرية» أو «البكارة» فإن المجتمعات تتخذ تدابير معقدة للحفاظ عليها، ويمثل «تصفيح الفتاة» إحدى الآليات الناجزة في الحفاظ على الجسد من أي انتهاك. ومن الجدير بالذكر أن طقس التصفيح واسع الانتشار في المغرب العربي بمسميات مختلفة، ففي ليبيا وتونس يسمى «التصفيح» وفي الجزائر يسمى «الرصد» وفي المغرب يسمى «الثقاف».

٣ـ هل يعد الجسد الأنثوي جسدا مدنسا وفق المعتقد الشعبي ؟ وإن كان ذلك صحيحا فما هي المظاهر والممارسات التي تكرس هذه النظرة ؟

تبين من خلال الدراسة أن الجسد الأنثوي -وفقا للمعتقد الشعبي الليبي- هو جسد مدنس، وترتبط تلك الدناسة بدخول الأنثى مرحلة النضج والبلوغ، فكأن الدناسة مرتبطة بدم الحيض والنفاس، والمعتقد الشعبي لا يرى ذلك عرضا طبيعيا، إنما يراه مصدرا للدناسة. استنادا إلى ذلك تمنع المرأة من ممارسة أنشطة محددة لأنها تفسدها.

وقد كشفت الدراسة أن الأفكار المرتبطة بدناسة الجسد الأنثوي ترتد إلى تعاليم «توارتية» تعود بدورها إلى ميثولوجيا وأفكار الحضارات القديمة التي عاصرها بنو إسرائيل.

٤ـ ما هي النظرة الاجتماعية الثقافية للجسد الأنثوي القادر على الانجاب ؟ والعاجز عن الإنجاب (العاقر) ؟

أوضحت الدراسة أن الخصوبة تمثل قيمة اجتماعية مركزية، وبالتالي فإن الجسد الأنثوي القادر على الإنجاب يحتل مكانة اجتماعية عالية، ويحظى بتقدير واسع من جانب المجتمع، وتزداد تلك المكانة ويتنامى التقدير في حالة إنجاب الذكور، وينعكس ذلك في العديد من القيم والأفكار والممارسات التي تعلي من قيمة الجسد «الخصيب». أما الجسد العاقر فإنه يعاني تمييزا قاسيا، ويشغل مكانة اجتماعية متدنية، لأنه -وفق المعتقد الشعبي- فقد أهم وظائف الأنثى وسماتها الطبيعية.

٥ـ هل يعاني الجسد الأنثوي من القهر والإقصاء ؟ وإن كان يعاني من ذلك فما تجليات ذلك القهر وهذا الإقصاء ؟

تبين من الدراسة أن الجسد الأنثوي يكابد أنماطا شتى من القهر والإقصاء منذ بدء وجوده، ويتضح ذلك في إبعاده من فضاءات عديدة، كما يعاني من العنف الذي يمارس ضده، ولا يتوقف العنف على الجانب الرمزي، بل يتجاوزه إلى الجانب المادي، كما تتم ممارسة التمييز ضد الجسد الأنثوي في مناشط محددة كالطعام والحركة، حيث قد تحرم الأنثى من المساواة بالذكر، في الطعام الجيد وحرية الحركة، واتخاذ القرار.

٦ـ ما هو تأثير صورة الجسد الأنثوي الراسخة في الوعي الشعبي على مشاركة المرأة في تنمية المجتمع وتطوره ؟

أوضحت الدراسة أن صورة الجسد الأنثوي في المعتقد الشعبي تسهم في تهميش المرأة وإقصائها، وبالتالي تواضع دورها في عمليات التنمية المختلفة، وقد كشفت دراسات وتقارير علمية عن تلك الحقيقة، فنسبة المشاركة السياسية متدنية، وأهم أسباب ذلك النظر إلى المرأة على أنها «جسد يمتلك ويصان، ويغيب أو يعرض». كما أن نسبة مشاركة المرأة الليبية في النشاط الاقتصادي بشكل عام منخفضة، نتيجة أسباب متعددة من أهمها بعض جوانب الموروث الثقافي – بما يتضمنه من عادات وأعراف وتقاليد - يسهم في تجريد المرأة من إنسانيتها، بحيث يستقر في وجدانها أنها مجرد جسد يجب إحكام الرقابة عليه، وفرض القيود حوله.[*]

الهوامش

(*) "بشير" بورديو" إلى عدة أشكال من رأس المال منها رأس المال الثقافي الذي يعبر عن مجموعة من الرموز والقدرات الثقافية واللغوية والمعاني التي تمثل الثقافة السائدة . وهناك رأس المال الاجتماعي الذي يشير إلى قدرة الفاعلين على الحصول على منافع بموجب عضويتهم في شبكات أو بناءات اجتماعية أخرى. أما رأس المال الرمزي فيعني امتلاك الشخص لبعض القيم ذات القبول الاجتماعي العالي مثل الشرف والأمانة والهيبة . أنظر : (أشرف عبد الوهاب ١٩٩٩ :٩٩ – ١٠٤) وأيضا(Walters 2002 :379)

-سلطان سلطان" يعد الهابيتوس واحدا من المفاهيم الهامة التي أضافها بورديو للمعجم السوسيولوجي ويقصد به بنية أو مجموعة من البنى مستدمجة داخل الفرد مشتقة من العالم الخارجي تحدد كيف يتصرف الفرد ويتفاعل مع العالم المحيط به . أنظر (Throop & Murphy 2002 :186)

(*) العنف الرمزي حسب ما يطرحه -بورديو- هو الهيمنة غير الملاحظة (وغير الواعية في أحيان كثيرة) التي تمارسها العادات الاجتماعية على وعي الأفراد، ولذالك لا يدرك العنف الرمزي على أنه نوع من العنف . فعلى سبيل المثال تعد الهيمنة الذكورية مجالا بارزا للعنف الرمزي ، إذ تبدو هذه الهيمنة وكأنها جزء من طبيعة الأشياء ، حتى أن النساء ومن المضطهدات قد لايشعرن أنهن في مرتبة أدنى (Krias 2006 :122) Inferior

(*) يعد الباحث لا نجاز دراسة مستقلة عن الإسهام الذي قدمه بيير بورديو في سوسيولوجيا الجسد . ودوره في تطور هذا الفرع الواعد من فروع علم الاجتماع.

(*) الشعبية تناظر المحافظة في التقسيم الإداري المصري، أما المؤتمر الشعبي الأساسي فيماثل –إلى حد ما– المجلس الشعبي المحلي في مصر. مع الأخذ في الاعتبار أن النظام السياسي في ليبيا قائم على نظرية «سلطة الشعب»

(1) ما تحوكش فيه، لا تؤثر فيه ولا تصيبه بأذى.

(2) سعدودة: يا لسعادته.

(3) كراعه: ساقيه.

(4) سجيه: لها صفات حسنة.

(5) مكروته: أي جواده أو فرسه.

(6) العشية: الوقت من بعد العصر حتى أذان المغرب.

(7) الحارة هي إشارة للرقم ٤، يقال حاره بيض أي أربع بيضات وهكذا.

(8) جتيته: رمز لكل أمر شؤم أو شيء.

(9) الشاهي: الشاي.

(10) خلالي: جزء من مجوهرات المرأة.

(11) اعقد انقابك: استعد وكن جاهزا.

(12) دزت: أرسلت.

(13) حمرة: المهرة.

(14) النواجع: المساكن.

(15) جرد بايد: ملبس متهالك، والجرد هو الزي الشعبي الليبي.

(16) جرف عالي: مكان مرتفع.

(17) ولاد الهلالي: أبناء قبيلة بني هلال العربية.

(18) الحوية: الهودج الذي يوضع فوق الجمل.

(19) القايلة: وقت القيلولة.

(20) الخوت: الأخوة.

(21) البناويت: البنات.

(22) المسدة هي الأداة التي ينسج عليها الجرد أو العباءة أو السجاد، والواقع أن تلك الأداة لم تعد تستخدم في الوقت الراهن نتيجة دخول الصناعة الآلية.

(*) لا يذبح الخنزير بالطريقة المعروفة لحيوانات كالبقرة والجمل والشاة .. إلخ، وإنما يذبح بطريقة أقرب إلى القتل، حيث يغرس السكين في قلبه مباشرة، نظرا لصعوبة الذبح بسبب ضخامة الرقبة.

(23) العهد القديم، سفر اللاويين، الإصحاح الثاني عشر.

(24) العهد القديم، سفر اللاويين، الإصحاح الثاني عشر..وأنظر كذلك الإصحاح الخامس عشر من نفس السفر.

(25) جاء في سورة البقرة: «يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن» من الآية ٢٢٢.

(26) ورد في الذكر الحكيم «وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين» سورة ص: الآيتان ٧١ـ ٧٢، وجاء في سورة الحجر ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون سلطان فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ الآيتان (٢٨ – ٢٩).

(*) الوحم لغويا هو التشهي الشديد، يقول ابن منظور كل من أفرطت شهوته في شيء قد وحم يوحم وحما، والوحم شدة شهوة الحبلى بشيء تأكله، يقال وحمت المرأة توحم وحما إذا اشتهت شيئا على حبلها، ويقال امرأة وحمى، ونساء وحامى، ابن منظور، لسان العرب، مادة (وحم).

(*) ذكرنا في موضع سابق المعتقد الشعبي المتعلق بالأم الولادة وذلك في ثنايا الحديث عن الجسد الأنثوي ككجسد غير مرغوب فيه، ص١٧.

(*) هذه العبارة نقلتها زينب المعادي عن مالك شبل في كتابه الخيال العربي الإسلامي الصادر في عام ١٩٩٣:
M. Chebel, L'*imaginaire* arabe- musllman, 1993.

(*) يود الباحث أن يشكر أعضاء هيئة التدريس والمعيدات وطالبات الدراسات العليا بقسم التفسير وعلم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم بمدينة الخمس جامعة المرقب بالجماهيرية العربية الليبية على تعاونهم معه في إنجاز هذه الدراسة، ويخص بالشكر الأستاذات سعاد الرفاعي وعائشة العائب ومريم ارقيعة وعفاف بالنور ونجوى الأحمر.

مراجع البحث:

أولا المراجع العربية:

١- أشرف عبد الوهاب (١٩٩٩) نظم التعليم وبطالة قوة العمل : دراسة ميدانية لبطالة المتعلمين في الريف ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب ، جامعة حلوان .

٢- العهد القديم ، سفر اللاويين .

٣ - حسني إبراهيم عبد العظيم (٢٠٠٠) العوامل الايكولوجية والمرض: دراسة سوسيو- انثروبولوجية لمرضى الكبد ، رسالة دكتوراه ، كلية الآداب ببني سويف ، جامعة القاهرة.

٤ - حليم بركات (٢٠٠١) المجتمع العربي المعاصر : بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.

٥- ديفيد لوبروتون (١٩٩٧) انثروبولوجيا الجسد والحداثة ، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت .

٦ - زينب المعادي (٢٠٠٤) الجسد الأنثوي وحلم التنمية : قراءة في التصورات عن الجسد بمنطقة الشاوية ، غير مبين دار النشر.

٧- سامية الساعاتي (٢٠٠٣) علم اجتماع المرأة ، *مكتبة الأسرة ، القاهرة*.

٨ - سعاد علي الرفاعي(٢٠٠٧) معوقات المشركة السياسية للمرأة الليبية : دراسة ميدانية بمنطقة الخمس ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب والعلوم بالخمس جامعة المرقب، ليبيا.

٩ - عاطف محمد شحاتة (٢٠٠٤) الاتجاهات النظرية والمنهجية الحديثة في سوسيولوجيا الجسد، بحث غير منشور ، كلية الآداب ، جامعة الزقازيق .

١٠ - علي المكاوي (أكتوبر ١٩٨٢)السياق الاجتماعي للمعتقد الشعبي ، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، كلية الآداب ، جامعة القاهرة، العدد الثالث.

١١ - ـــــــــــــــ (١٩٩٤) الأنثروبولوجيا الطبية: دراسات نظرية وبحوث تطبيقية، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية.

١٢ – فاطمة المرنيسي (٢٠٠٢) العابرة مكسورة الجناح : شهرزاد ترحل إلى الغرب، ترجمة فاطمة الزهراء ازورويل ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

١٣ – ـــــــ (٢٠٠٥) ما وراء الحجاب : الجنس كهندسة اجتماعية، الطبعة الرابعة، ترجمة فاطمة الزهراء ازورويل ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

١٤ – مارفن هاريس (٢٠٠٦) الأنثروبولوجيا الثقافية ، الطبعة الثالثة ، ترجمة السيد حامد وآخرين، دار الثقافة العربية . القاهرة .

١٥ – نجلاء عاطف خليل (٢٠٠٦) في علم الاجتماع الطبي : ثقافة الصحة والمرض، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.

ثانيا المراجع الأجنبية:

1 – Barrett, M. (2004) Topics in feminism, Stanford encyclopedia of Philosophy, Stanford University press.

2 – Bertram, M. (2003) Woman and mental health : A brief global Analysis, International Journal of linguistics, society& culture ,No.3

3 - Bourdieu, P. (1985), The social space and The genesis of groups,
Social Science Information, (24)2.

4 – Cruz, V. (2002) Symbolic violence within the teaching of criminal law at the university of Costa Rica , Gender & diversities institute, University of Costa Rica .

5 – Ferguson, H. (1997) Me and my shadows: on the accumulation of body – image in western society ,Part١ ,the image and the image of the body in pre-modern society ,Body & society , Vol.3 , No.1.

6– Friedman, K.& Martinez, E.(2008)Body Image, In International Encyclopedia of the social sciences,2nd edition, Vol.1

7 – Gatrell, A.(2002) Geographies of health: An introduction ,Blackwell publishing Ltd., Oxford.

8 – Gimlin , D.(2006) The absent body project : Cosmic surgery as a response to bodily appearance ,Sociology , Vol.40, No.4.

9 – Hegde , R.(1999) Marking bodies, Reproducing violence: A feminist reading of female infanticide in South India ,Violence against Woman,Vol.5 , No.5.

10 – Hughes , A. & Witz , A.(1997) Feminism and the matter of bodies: From de Beauvoir to Butler, Body & society , Vol. 3 ,No. 47.

11 – Krais , B. (2006) Gender, Sociological theory and Bourdieu's Sociology of practice, Theory, Culture & Society, Vol.23, No.6.

12 – LLoud , S. & Taluc(1999) Nina, The effects of male violence on female employment, Violence against woman,Vol.5 , No.4.

13 – Lyon, M. (1997) The material body , Social process and emotion Techniques of the body revisited , Body & Society , Vol.3 , No.1.

14 - Manen, M. (2007) Phenomenology of practice, phenomenology and Practice, Vol.1, No .1.

15 – McNay, L.(1999) Gender, Habitus and the field: Pierre Bourdieu and the limits of reflexivity, Theory, Culture & Society,Vol.16,No.1

16 – Powell, J. (2001) Social theory and the aging body, International Journal of linguistics , society& culture ,No.9.

17– Throop, J. &Murphy, K. (2002) Bourdieu and phenomenology: A critical assessment, Anthropological theory, Vol.2, No.2.

18 – Turner, B.(1992) Regulating bodies :Essays in medical sociology, Routledge, London and New York.

19 - Turner, B.(1995) What is the sociology of the body? Body & Society, Vol.3, No.1.

20 – Walby, S. (2000) In search of feminist theory, Feminist theory, Vol.1 , No.4.

21 – Walters, W. (2002) Social capital and political sociology : Re-imagining politics, Sociology, Vol.36, No.2.

22 – Wilkin, P. (2008)Are you sitting comfortably? The political economy of body, Sociology of health & illness, Vol.30 , No.1