تمثيل المُسْتَعْمَر
محاورو الأنثروبولوجيا

إدوارد سعيد

ت: ثائر ديب

ما من بقعة في هذا العالم إلا وتحمل بصمتي،
عقبي على ظهر ناطحات السحاب،
وسخي في بريق الأحجار الكريمة!

إيميه سيزار، دفتر العودة إلى الوطن

ما من كلمةٍ من الكلمات الأربع في عنوان هذه الملاحظات إلاّ وتقطن حقلاً مضطرماً ومضطرباً بعض الشيء. وعلى سبيل المثال، فإننا لا نكاد نعرف لحظةً لم يَجْرِ فيها الكلام على أزمةٍ في التمثيل. وكلما أمْعَنَّا في تحليل هذه الأزمة ومناقشتها، بدت أصولها أبكر وأقدم. فما يطرحه سجال فوكو، ربما بمزيد من القوة ومزيدٍ من الجاذبية، هو فكرة نجدها في أعمال مؤرّخي الأدب مثل إيرل واسرمان، وإريك أورباخ، وم. ه. أبرامز، مفادها أنّه مع تآكل الإجماع الكلاسيكي، كفّت الكلمات عن كونها ذلك الوسيط الشفاف الذي تسطع عبره الكينونة. وبات على اللغة، بوصفها جوهراً عصيّاً وظليلاً ومجرّداً على نحوٍ غريب، أن تبرز

كموضوع لاهتمام فقه اللغة، وأن تحيِّد أيّ محاولة لتمثيل الواقع بالمحاكاة وتثبّطها. هكذا كان على التمثيل، في عصر نيتشه وماركس وفرويد، أن ينازع ليس وعي الأشكال والأعراف الألسنية وحسب، بل أيضاً ضغوط قوىً تتعدَّى ما هو شخصي وإنساني وثقافي، مثل الطبقة، واللاوعي، والنوع الجنسي، والعرق، والبنية. فالتحولات التي أحدثتها هذه القوى في تصوراتنا لأشياء كانت مستقرّةً في السابق، مثل الكتّاب والنصوص والموضوعات، هي تحولاتٌ عصيّة على التدوين، بالمعنى الحرفيّ للعبارة، وعصيّة على النطق من غير شكّ. وبذلك بات تمثيلُ أحدٍ ما أو حتى شيءٍ ما أمراً معقّداً وإشكالياً مثل خطٍّ مُقارِب، تترتّب عليه من حيث اليقين والحسم عواقبُ تعجّ بكلّ ما يمكن للمرء أن يتخيّله من المصاعب.

أمّا فكرة المُسْتَعمَر، المصطلح الثاني بين مصطلحاتي الأربعة، فتُبدي عن صنفٍ خاصٍّ بها من التطاير. فقبل الحرب العالمية الثانية كان المستعمَرون من يقطنون العالم غير الغربي وغير الأوروبي الذي سيطر عليه الأوروبيون، وغالباً ما استوطنوه بالقوة. وعلى هذا الأساس، وضع كتاب ألبير ميمي كلاً من المستعمِر والمستعمَر في عالمٍ خاص، يتّسم بقوانينه وأوضاعه الخاصة، مثلما تحدّث فرانز فانون في (معذَّبو الأرض) عن المدينة الاستعمارية المنقسمة نصفين، يتواصل واحدهما مع الآخر بمنطق العنف والعنف المضاد[1]. أمّا في فترةِ تَمَأْسِس أفكار ألفرد سوفي عن العوالم الثلاثة في كلٍّ من النظرية والممارسة، فقد صار المستعمَر مرادفاً للعالم الثالث[2].

(1) See Frantz Fanon, The Wretched of the Earth, trans. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1966); and Albert Memmi, The Colonizer and the Colonized, trans. Howard Greenfield (New York: Orion Press, 1965).

(2) See Carl E. Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950 — 1975," Comparative Studies in Society and History 23 (Oct. 1981): 565 — 590. See Also Peter Worsley, The Third World (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

بيد أنَّ حضور القوى الغربية الاستعماري تواصل في أجزاء مختلفة من أفريقيا وآسيا، على الرغم من أنَّ مناطق كثيرة في هاتين القارتين كانت قد حقّقت استقلالها إلى حدٍّ بعيد في الفترة حول الحرب العالمية الثانية. وبذلك لم يكن «المُسْتَعْمَر» جماعةً تاريخية ظفرت بسيادتها الوطنية ثمّ انحلّت؛ بل مقولةٌ ضمَّت سكّان الدول المستقلّة حديثاً، علاوةً على الشعوب الخاضعة في المناطق القريبة التي لا يزال الأوروبيون يستوطنونها. كما بقيت العنصرية قوةً مهمّة ذات آثار قاتلة في الحروب الاستعمارية البغيضة والسياسات المتصلّبة الجامدة. ولذلك كانت تجربة الاستعمار تشير في قَدْرٍ كبيرٍ منها إلى مناطق العالم وشعوبه التي لم تنته تجربتها في التبعية للغرب والخضوع له برحيل آخر جندي أبيض وإنزال آخر علم أوروبي، كما يقول فانون[1]. فالاستعمار هو قَدْرٌ بعواقب دائمة، وظالمة أشدّ الظلم، خاصة بعد أن يكون الاستقلال الوطني قد تحقّق. فالفقر، والتبعية، والتخلّف، وشتى أمراض السلطة والفساد، دون أن ننسى بالطبع تلك المنجزات البارزة في الحرب، والتعليم، والتنمية الاقتصادية: ذلك هو خليط الخصائص التي وَسَمَت الشعب المُسْتَعمَر الذي حرّر نفسه من جهة لكنه لا يزال ضحية ماضيه من جهة أخرى[2].

غير أنَّ مقولة «المُسْتَعْمَر»، بعيداً عن كونها تشير إلى التضرّع والتفجّع على الذات، اتسعت منذ ذلك الحين اتساعاً كبيراً لتضمّ النساء، والطبقات الخاضعة والمُضطهدَة، والأقليات القومية، بل وتلك الاختصاصات الأكاديمية الهامشية أو المُقْصاة. كما تنامى حول المُسْتَعْمَر

(1) See Fanon, Wretched of the Earth, p.101.

(2) See Eqbal Ahmad, "From Potato Sack to Potato Mash: The Contemporary Crisis of the Third World," Arab Studies Quarterly 2 (Summer 1980): 223 — 234; Eqbal Ahmad, "The Power," Arab Studies Quarterly 2 (Fall 1980): 350 – 363; Eqbal Ahmad, "The Neo — Fascist State: Notes on the Pathology of Power in the Third World," Arab Studies Quarterly 3 (Spring 1981): 170 — 180.

مُعْجَمُ عبارات كامل، يعزّز كلٌّ منها بطريقته الخاصة تلك الثانوية البغيضة التي تَسِمُ شعباً كُتِبَ له، بحسب توصيف ف. س. نايبول الساخر، أن يستخدم الهاتف لا أن يخترعه. هكذا تثبَّتت مكانة الشعوب المستعمَرة في مناطق التبعية والهامشية، ووُصِمَتْ بألقاب الدول المتخلّفة، والأقلّ نمواً، والنامية، وحُكِمَتْ من قِبَل مُسْتَعْمِرٍ متفوقٍ، أو متطورٍ، أو متروبوليّ طُرِحَ نظرياً على أنّه السيّد النقيض المطلق(*). وبعبارةٍ أخرى، فإنَّ العالم بقي على انقسامه بين «الأكابر» و«الأقلّ شأناً»، ولم يعمل اتّساع مقولة الكائنات الأقلّ شأناً وضمّها حشوداً جديدة من البشر ودخولها حقبة جديدة إلا على زيادة طينهم بلّة. وبات كونك واحداً من المستعمَرين منطوياً على أشياء كثيرة مختلفة، لكنها أدنى، في أماكن كثيرة مختلفة، وفي أزمنة كثيرة مختلفة.

أمّا الأنثروبولوجيا كمقولة، فنادراً ما تحتاج دخيلاً مثلي لكي يضيف الكثير إلى ما سبق أن كُتِبَ أو قيلَ بشأن المحنة التي نزلت ببعض أنحاء هذا الفرع على الأقلّ. غير أنَّ بمقدورنا أن نلحّ هنا، بوجهٍ عام، على وجود تيارين اثنين. ففي الجدالات التي جرت ضمن هذا الفرع خلال العشرين عاماً الماضية أو ما يقاربها، نبعت إحدى النزعات الكبرى من إدراك الدور الذي قام به كلٌّ من الاستعمار الغربي، واستغلال التبعية، واضطهاد الفلاحين، والتلاعب بالمجتمعات المحلية أو إدارتها لأغراض إمبراطورية في دراسة المجتمعات غير الغربية «البدائية» أو الأقلّ نموّاً وفي تمثيلها. وقد تُرْجِمَ هذا الإدراك إلى أشكال مختلفة من الأنثروبولوجيا الماركسية أو المناهضة للإمبريالية، كما هي الحال في أعمال إريك وولف الباكرة، وفي كتاب وليم روزبري قهوة ورأسمالية في الأنديز الفنزويلية، وكتاب جون ناش نحن نأكل المناجم والمناجم تأكلنا، وكتاب مايكل توسيغ الشيطان وصنمية السلعة في أميركا الجنوبية، وسواها الكثير. وقد شاركت في هذا النوع من العمل المُعارض مشاركة تثير الإعجاب كلٌّ من الأنثروبولوجيا النسوية (كما في كتاب إميلي مارتن

(*) يشير إدوارد سعيد هنا إلى ديالكتيك السيد والعبد الشهير لدى هيغل.

المرأة في الجسد، وكتاب ليلى أبولغد عواطف محجَّبة)، والأنثروبولوجيا التاريخية (كما في كتاب ريتشارد فوكس أسود البنجاب)، وعملٌ يتّصل بالصراع السياسي المعاصر (هو كتاب جان كوماروف جسد السلطة، روح المقاومة)، والأنثروبولوجيا الأميركية (كما في كتاب سوزان هاردنغ عن الأصولية)، والأنثروبولوجيا الاتّهامية (كما في كتاب شيلتون ديفيز ضحايا المعجزة).

أمّا التيار الكبير الآخر فهو الأنثروبولوجيا ما بعد الحديثة كما يمارسها باحثون تأثّروا بالنظرية الأدبية بوجهٍ عام، وخاصةً بمنظّريّ الكتابة، والخطاب، وأشكال القوة مثل ميشيل فوكو، ورولان بارت، وكليفورد غيرتس، وجاك ديريدا، وهايدن وايت. وممّا أثارني أنَّ بعض الباحثين الذين أسهموا في أعمال مشتركة مثل ثقافة الكتابة أو الأنثروبولوجيا بوصفها نقداً ثقافياً[1] ـ وهما كتابان حديثان بارزان ـ قد دعوا صراحةً إلى وضع حدٍّ للأنثروبولوجيا شأنهم في ذلك شأن عدد من الباحثين الأدبيين الذين أوصوا بوضع حدٍّ لمفهوم الأدب. كما أثارني أيضاً أنَّ بعض الأنثروبولوجيين الذين تُقرأ أعمالهم خارج الأنثروبولوجيا يخفون حقيقة أنهم يرغبون في أن تكون الأنثروبولوجيا، والنصوص الأنثروبولوجية، أقرب إلى الأدب أو النظرية الأدبية في أسلوبها وإدراكها، أو في أن يكرّس الأنثروبولوجيون للتفكير في النصيّة وقتاً أطول من الذي يكرّسونه للنسب المرتبط بالخال[*]، أو في أن تؤدي القضايا المتّصلة بالشعرية الثقافية دوراً في أبحاثهم أهمّ من الدور الذي تؤديه قضايا التنظيم القبليّ، والاقتصاد الزراعي، والتصنيف البدائي.

(1) See Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Movement in the Human Sciences, ed. George E. Marcus and Michael M.J. Fischer (Chicago: University of Chicago Press, 1986), and Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986).

(*) وهو النسب الذي أشار كلود ليفي شتراوس إلى أهميته في دراسته أنظمة القرابة.

غير أنَّ هذين الاتجاهين ينمّان عن مشكلات أعمق. ولو وضعنا جانباً تلك النقاشات والجدالات واضحة الأهمية الجارية ضمن حقول أنثروبولوجية فرعية منفصلة مثل دراسات الأنديز أو الديانة الهندية، فإنَّ الأعمال الأخيرة لباحثين ماركسيين، ومناهضين للإمبريالية، وميتاأنثروبولوجيين (غيرتس، توسيغ، وولف، مارشال سالينز، يوهانز فابيان، وسواهم) تبدي قلقاً حقيقياً حيال المكانة الاجتماعية السياسية للأنثروبولوجيا ككلّ، ولعلّ هذا يصحّ الآن على كلّ حقل من حقول العلوم الإنسانية، لكنه يصحّ على الأنثروبولوجيا بشكلٍ خاص. يقول ريتشارد فوكس:

تبدو الأنثروبولوجيا اليوم مهدّدة فكرياً بالدرجة ذاتها التي بات فيها الأنثروبولوجيون جنساً أكاديمياً مُعَرَّضاً للخطر. ولهذا الخطر المهني علاقة بتدهور الوظائف، والبرامج الجامعية، ودعم البحوث، وضروب أخرى من تآكل مكانة الأنثروبولوجيين المهنية. والتهديد الفكري الذي تواجهه الأنثروبولوجيا يأتي من داخل هذا الفرع: حيث نجد نظرتين إلى الثقافة [ما يدعوه فوكس المادية الثقافية وعلم الثقافة]، تشتركان في كثير من الأشياء ولا تتساجلان إلا على القليل منها.(١)

ومن اللافت والدالّ أنّ كتاب فوكس المتميّز، أسود البنجاب، الذي أُخِذَتْ منه هذه الجمل، يشارك مُشَخِّصينَ نافذين آخرين هذه الإشارة إلى اعتلال الأنثروبولوجيا، ذلك أنني أعتقد، مثل شيري أورتنر(٢)، أنَّ البديل الصحيّ هو ممارسة تقوم على ممارسة، محصّنة بأفكار عن الهيمنة، وإعادة الإنتاج الاجتماعي، والإيديولوجيا تُقْتَرَض من مصادر غير أنثروبولوجية مثل أنطونيو غرامشي، وريموند وليامز، وآلان تورين،

(1) Richard Fox, Lions of the Punjab: Culture in the Making (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 186.

(2) See, for example, Sherry B. Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties," Comparative Studies in Society and History 26 (Jan. 1984):126 — 166.

وبيير بورديو. بيد أنَّ الإحساس يبقى بوجود استنفاد عميق للنموذج أو الإطار المفاهيمي شبيه بما يشير إليه توماس كون(*) من استنفاد النماذج أو الأطر المفاهيمية، مع ما يترتّب على ذلك من عواقب على مكانة الأنثروبولوجيا لا بدّ، باعتقادي، أن تزعزعها أشدّ الزعزعة.

وأفترضُ أنَّ هنالك أيضاً بعض الخشية (المسوَّغة) من أنَّ أنثروبولوجييّ هذه الأيام لم يعد بوسعهم الذهاب إلى الميدان ما بعد الكولونيالي بتلك السهولة كما في الأيام الخوالي. وهذا بالطبع نوعٌ من التحدي السياسي تواجهه الإثنوغرافيا في الأرض ذاتها التي سبق للأنثروبولوجيين أن سادوا عليها نسبياً. أما الارتكاسات حيال ذلك فهي متنوّعة. حيث تراجع بعضهم بمعنىً ما إلى سياسات النصيّة. واستخدم بعضهم الآخر العنف المنبعث من الميدان كموضوع للنظرية ما بعد الحديثة. في حين انتفع بعضهم الثالث من الخطاب الأنثروبولوجي كموضعٍ لبناء نماذج التغير أو التحوّل الاجتماعي. غير أنَّ أيّاً من هذه الارتكاسات لا يبدي من التفاؤل حيال المشروع ما أبداه قبل جيلٍ أكاديميٍّ أولئك التنقيحيون الذين أسهموا في كتاب دِلْ هايمز إعادة اختراع الأنثروبولوجيا، أو ستانلي دياموند في كتابه الهام بحثاً عن البدائي.

وأخيراً، كلمةٌ المحاورين. وهنا يستوقفني أيضاً ذلك التقلقل الشديد الذي اعترى فكرة المحاور حتى انشطرت على نحوٍ دراماتيكي إلى معنيين متعارضين. فهي تعكس من جهةٍ أولى خلفيةً كاملةً من الصراع الكولونيالي، يبحث فيها المستعمِرون عن interlocuteur valable، ويُدْفَع المستعمَرون قُدُماً من جهةٍ ثانية إلى علاجات يتزايد يأسها وهم يحاولون في البداية أن يتلاءموا مع المقولات التي صاغتها السلطة الكولونيالية، ثمَّ يعترفون بأنَّ هذا المسار محكوم عليه بالفشل، فيقرّ قرارهم على أنَّ قوتهم العسكرية وحدها هي التي تجبر باريس أو لندن على أن تأخذهم على محمل الجدّ كمحاورين. وبذلك يكون المحاور في الوضع

(*) صاحب الكتاب الشهير بنية الثورات العلمية.

الكولونيالي، وبالتعريف، إمّا ذلك المُدْعِن الذي ينتمي إلى صنف من دعاهم الفرنسيون في الجزائر بال evolué، أو ال notable، أو ال caid (في حين تفرد حركة التحرر لهذه الفئة اسم ال beni - wéwé، أو زنجيّ الأبيض)، أو ذلك الذي يرفض الحوار، مثل المثقف المحلي عند فانون، ويقرّ قراره على أنَّ الردّ العدائي الجذريّ، وربما العنيف، هو الحوار الوحيد الممكن مع القوة الكولونيالية.

أمّا المعنى الثاني لـ«المحاور» فهو أبعد عن السياسة بكثير. حيث يُسْتَمَدُّ من بيئة تكاد أن تكون أكاديمية أو نظرية تماماً، ويشير إلى تلك الخاصية الهادئة والمُطَهَّرة، والمُسيْطَر عليها التي تتّسم بها تجربة فكرية. فالمحاور في هذا السياق هو شخص يثير الجلبة والضجيج عند المدخل، حيث يُحْدِثُ من خارج الفرع أو الحقل قدراً كبيراً من الشغب غير اللائق كيما يُسْمَح له بالدخول بغية إجراء المزيد من النقاش، إنما بعد أن يترك لدى البوّاب كلّ ما لديه من أسلحة وحجارة. ونكون بالنتيجة أمام حالةٍ داجنة تعيد إلى الأذهان عدداً من المعادِلات النظرية الرائجة، كالحواريّة وتعدد الأصوات الباختيني، أو «الوضع الكلامي المثالي» عند هابرماس، أو الصورة التي يرسمها ريتشارد رورتي (في آخر كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة) لفلاسفةٍ يتخاطبون على نحوٍ مفعم بالحيوية في صالون فاخر الأثاث. وإذا ما كان وصف المحاور هذا يبدو هزلياً بعض الشيء، إلاّ أنّه يُظْهر على الأقلّ قدراً كافياً من الاحتواء والإدماج الماسخين المطلوبين، باعتقادي، لقيام مثل هذه المحاورات. وما أودّ إيضاحه هنا هو أنَّ هذا النوع من المحاورين المُنَظَّفين والمُطَهَّرين هم مخلوقات مخبرية تربطهم صلات مقموعة، وزائفة تالياً، بالوضع المأزوم أو الصراعي الملحّ الذي كان قد لفت الأنظار إليهم في الأصل. فالتابعون، مثل النساء، والشرقيين، والسود، و«المحليين» لا يُلْتَفَت إليهم، أو يُسْمَح لهم بالدخول، إذا جاز التعبير، إلا حين يثيرون ما يكفي من الضجّة. أمّا قبل ذلك فيتمّ تجاهلهم إلى هذا الحدّ أو ذاك، مثل الخدم في روايات القرن التاسع عشر الإنجليزية، فهم موجودون، لكن حسابهم لا يُحْسَب إلا بوصفهم جزءاً مفيداً من أجزاء الخلفية. ولكي تحوّلهم إلى موضوعات للنقاش أو إلى

ميادين بحث لا بدّ لك من أن تغيّرهم وتجعلهم شيئاً آخر مختلفاً جوهرياً وتكوينياً. وبذلك يبقى التناقض قائماً.

وعليَّ هنا أن أقول شيئاً ما عن انتقاد يتكرر توجيهه إليَّ، ولطالما رغبتُ في الردّ عليه، ومفاده أنَّ عملي، في وصف إنتاج أوروبا آخريها الأدنى مرتبةً، ليس سوى مماحكةٍ سلبية لا تقدّم مقاربةً إبستمولوجية جديدةً أو منهجاً جديداً، ولا تعبّر إلا عن اليأس من إمكانية أن يقوم يوماً أيّ تعامل جدّي مع الثقافات الأخرى. وهو انتقاد يرتبط بالقضايا التي ناقشتها إلى الآن، ولست أرغب في أن أدحض رأي نقّادي نقطة نقطة، بل أريد أن أردّ بطريقةٍ وثيقة الصلة بالموضوع الذي نتناوله.

فما قمت به في كتابي الاستشراق هو نقدٌ مناوئ ليس لمنظور هذا الحقل واقتصاده السياسي وحسب، بل أيضاً للوضع الاجتماعي الثقافي الذي يجعل خطابه ممكناً وقابلاً للحياة. فالإبستمولوجيات، والخطابات، والمناهج على شاكلة الاستشراق لن تكون جديرةً بهذه الأسماء إذا ما وُصِفَت على نحوٍ مُبْتَسَرٍ بأنها أشبه بالأحذية، تُرْقَع حين تبلى، وتُرْمى وتُسْتَبْدَل بها أشياء جديدة حين تعتق ويتعذّر إصلاحها. وما يحوزه الاستشراق من هيبة محفوظاته، وسلطة مؤسساته، وطول أمده البطريركي ينبغي أن يُؤْخَذ على محمل الجدّ لأنَّ هذه الخصائص مجتمعةً تعمل عملها مثل رؤيةٍ إلى العالم تتسم بقوةٍ سياسية شديدة لا تسهل إزالتها تحت يافطة الإبستمولوجيا. وهذا ما جعلني أنظر إلى الاستشراق على أنّه بنية قامت في سماكة نزاع إمبراطوري ومثّلت جناحه المسيطر وأحْكَمَتْهُ لا بوصفها ضَرْباً من ضروب البحث العلمي وحسب، بل بوصفها إيديولوجيا متحيّزة أيضاً. بيد أنَّ الاستشراق يخفي ذلك النزاع خلف المصطلحات العلمية والجمالية. ومثل هذه الأشياء هي ما حاولتُ إظهاره، علاوةً على السِّجال بأنَّ ما من فرع علمي، أو بنيةٍ معرفية، أو مؤسسة، أو إبستمولوجيا يمكنها، أو أمكنها قطّ، أن تتحرّر من التشكيلات الاجتماعية الثقافية، والتاريخية، والسياسية التي تضفي على الحقب فرديتها الخاصة المميّزة.

صحيحٌ أنَّ جميع ضروب إعادة التقويم النظرية والخطابية الكثيرة، التي سبق أن تحدّثت عنها، تبدو كأنها تبحث عن سبيلٍ للفرار من هذه الحالة الفعلية التي تزجّها في نزاع، ولتطوير استراتيجيات نصيّة مُبْتَكَرة تكون سبيلاً لإحباط تلك الهجمات الشاملة التي شنّها على السلطة الإثنوغرافية كلٌّ من فابيان، وطلال أسد، وجيرار لكليرك[١]: حيث شكّلت هذه الاستراتيجيات إحدى طرائق التسلل أبعد من الموقع الأنثروبولوجي المتشابك على نحوٍ يتعذَّر فكفكته، والمتصارع والمُثْقَل بالتأويلات على نحوٍ يستحيل حلّه. ويمكن أن ندعو مثل هذا السبيل بالردّ الجماليّ. أمّا السبيل الآخر فقد تمثّل بتركيز الاهتمام على الممارسة وقَصْرِه عليها إلى هذا الحدّ أو ذاك[٢]، كما لو أنَّ الممارسة ذلك المجال المتخفّف من الفاعلين، والمصالح، والنزاعات، السياسية والفلسفية. وهذا ما يمكن أن ندعوه بالردّ البراغماتي الاختزالي.

وفي كتابي الاستشراق لم يَرِدْ في خاطري أنَّ من الممكن الترحيب بأيٍّ من هذين المخدِّرَين. ولعلّ ما أعْجَزَني عن ذلك هو تشكيكي الجذري في النظريات الكبرى والمواقف الإبستمولوجية الخالصة. غير أنني لم أشعر أنَّ بمقدوري أن أستسلم للرأي الذي مفاده أنَّ ثمّة نقطة أرخميدية خارج السياقات التي وصفتها، أو أنَّ من الممكن ابتكار ونَشْر منهجٍ تأويليّ حصريّ يمكن أن يكون متحرّراً من الظروف التاريخية الملموسة التي نبع منها الاستشراق واقتات عليها. ولذلك فقد بدا لي أنَّ ثمّة دلالة خاصة في أن يكون الأنثروبولوجيون، بخلاف المؤرّخين مثلاً، من بين أشدّ الراغبين عن تقبّل ضروب الصرامة التي تنطوي عليها هذه الحقيقة التي لا مفرّ منها والتي كان جيامبا تيستا فيكو أوّل من صاغها على نحوٍ

(1) See Anthropology and the Colonial Encounter, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press,1973); Gérard Leclerc, Anthropologie et colonialism: essai sur l,histoire de l,africanisme (Paris: Fayard,1972), and L,Observation de l,home: une histoire des enquétes sociales (Paris: Seuil, 1979); Johannes Fabian, Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object (New York: Columbia University Press, 1983).

(2) See Ortner, "Theory in Anthropology," pp.144 – 160.

مُحْكَم. وما أحسبه ـ وسوف أتحدّث عن ذلك بمزيد من التفصيل بعد قليل ـ هو أنَّ تكوين الأنثروبولوجيا وبناءها التاريخيين المرتبطين في الأصل، وقبل أي شيء آخر، بالمواجهة الإثنوغرافية بين مراقِبٍ أوروبيٍّ سيّد ومحلّي غير أوروبي يحتلّ مكانةً أدنى ومكاناً أقصى، هو الذي يدفع الآن بعض أنثروبولوجييّ أواخر القرن العشرين لأن يقولوا لمن يتحدّى مكانة تلك اللحظة المؤسِّسة: «هات بديلاً عنها ٍعلى الأقلّ»[1].

وسوف تتواصل لاحقاً هذه الغزوة الاستطرادية بما فيها من خروجٍ على الموضوع الأساسي، حين أعود مرّة أخرى إلى ما يبدو لي أنها تقتضيه؛ أي إشكالية المراقِب، التي من اللافت أنَّ التيارات الأنثروبولوجية التنقيحية التي أشرتُ إليها من قبل لم تضعها تحت طائلة التحليل. وهذا ما يصحّ بصورةٍ خاصةٍ، كما أرى، على أعمال أنثروبولوجيين يتمتّعون بالأصالة وسعة الحيلة مثل سالينز (في كتابه جُزُر التاريخ) أو وولف (في كتابه أوروبا ومَنْ لا تاريخ لهم). فهذا الصمت راعدٌ، بالنسبة لي على الأقلّ. انظروا في الصفحات الكثيرة لذلك السجال المُحْكَم الألمعيّ الذي تشتمل عليه أعمال الباحثين ما بعد النظريين، وأعمال وولف وسالينز، وسوف تلاحظون، على نحوٍ مفاجئ ربما، كيف ينطلق صوتٌ موثوق، وثاقب، وأنيق، ومتفقّه ليتكلّم ويحلّل، ويحشد الأدلّة، وينظّر، ويُمْعِن الفكر في كلِّ شيء، ما عدا ذاته. من الذي يتكلّم؟ لأيّ غرض؟ ومن الذي يخاطبه؟ مثل هذه الأسئلة لا تُطْرَح، أو أنها إذا ما طُرِحَت، تخرج على أنها أمور تتعلق أساساً بـ «خيار استراتيجي»، كما يقول جيمس كليفورد في كتابته عن السلطة الإثنوغرافية[2]. أمّا تواريخ «الآخرين»، ومجتمعاتهم، ونصوصهم فيُنْظَر إليها إمّا بوصفها استجابات لمبادرات غربية ـ الأمر الذي يجعلها سلبية وتابعة ـ أو بوصفها ميادين ثقافةٍ تعود بصورة أساسية إلى النخب «المحليّة». غير أنني لن أخوض أكثر من ذلك في مناقشة هذه المسألة،

(1) In Marcus and Fischer, Anthropology as Cultural Critique; p.9 and thereafter, the emphasis on epistemology is very prominent.

(2) James Clifford, "On Ethnographic Authority," Representation I (Spring 1983): 142.

وأودّ الآن أن أعود إلى تنقيبي في الحقل الذي يحيط بالموضوع المطروح للنقاش.

لا بـدَّ أنكـم قـد حَدَسْـتُم الآن أنّـه لا يمكـن أن تُنْسَـب للتمثيـل، ولا لــ«المُسْتَعْمَر»، أو «الأنثروبولوجيـا» و «محاوريهـا» أيّ دلالـة ثابتـة. فهذه الكلمات تبدو كما لو أنها تتردّد وتتأرجح إزاء شتى احتمالات المعنى أو أنها تنشطر نصفين، في بعض الحالات. ولا شكّ أنَّ أوضح ما في الطريقة التي تواجهنا بها هو تأثرها الذي لا براء منه بعددٍ من الحدود والضغوط، التي لا يمكن تجاهلها. هكذا تكون كلمات مثل «التمثيل»، و«الأنثروبولوجيا» و«المُسْتَعْمَر» مُكْتَنَفَةً في وضعيّات لا يمكن أن يطمسها أيّ قَدْرٍ من العنف الإيديولوجي. ذلك أنَّ الأمر لا يقتصر على أننا سرعان ما نجد أنفسنا في صراع مع المحيط الدلالي القلق والمتطاير الذي تثيره، بل يتعدّاه إلى أننا سرعان ما نُعاد إلى العالم الفعلي، لكي نضع ونشغل إنْ لم يكن الموقع الأنثروبولوجي فعلى الأقل ذلك الوضع الثقافي الذي يجري فيه العمل الأنثروبولوجي في حقيقة الأمر.

وغالباً ما وجدتُ «الدنيوية» ذلك التصوّر المفيد نظراً لما ينطوي عليه من معنيين في آنٍ معاً، أولهما هو فكرة الوجود في عالم علماني، بوصفه نقيضاً للوجود في «العالم الآخر»، وثانيهما هو ذلك الإيحاء الذي تنقله الكلمة الفرنسية mondanite، أي الدنيوية بوصفها خاصية لحسن التصرّف المُمَارس، والمُشْبَع نوعاً ما، أي لتلك الحكمة الدنيوية والحذق اليومي. فالأنثربولوجيا والدنيوية (بمعنييها) تقتضيان واحدتهما الأخرى بالضرورة. ذلك أنَّ الانتقال الجغرافي، والاستكشاف العلماني، واسترداد التواريخ الضمنية المُضْمَرَة المُضْني، كلُّ ذلك يَسِمُ البحث الإثنوغرافي بسمة الطاقة العلمانية الصريحة التي لا لبس فيها. غير أنَّ ما تراكم إلى الآن من خطابات الأنثروبولوجيا، وسننها، وتقاليدها العملية، بما اتّسمت به هذه الأنثروبولوجيا كفرع معرفيّ من سلطة، وصرامة، وخرائط نسب، وأنظمة رعاية واعتماد، كان قد تراكم في نماذج شتّى تبدي أنَّ ذلك أنثروبولوجي وحسب. والمسألة هنا ليست مسألة براءةٍ بالطبع. وإذا ما كنّا نرتاب في أنَّ الطريقة المعتادة لإنجاز الأمور في جميع الفروع

العلمية هي تلك الطريقة التي تفضي بالعضو في هذه الفروع إلى كلٍّ من الخدر والعزلة، فإنّ ما نقوله هنا هو شيء يصحُّ على جميع أشكال الدنيوية التي تَسم بها الفروع العلمية. وليست الأنثروبولوجيا بالاستثناء على هذا الصعيد.

غير أنَّ الأنثروبولوجيا تبقى مُسْنَدَة، شأن حقلي الخاص الذي هو الأدب المقارن، إلى واقعة الآخرية والاختلاف، وإلى دفعةٍ مفعمة بالحيوية، وغنيّة بالمعلومات يوفّر لها ما هو غريب أو أجنبيّ، ومُثْرَعٌ بـ«النضارة عميقة الغور» كما يقول جيرارد مانلي هوبكنز. ولقد اكتسبت هاتان الكلمتان، «الاختلاف» و«الآخرية»، خصائص طلسمية في هذه الأيام. وبات من شبه المستحيل ألاّ يذهلنا ما تبدوان عليه من أبعادٍ سحرية وميتافيزيقية، نظراً لما يجريه عليهما الفلاسفة، والأنثروبولوجيون، ومنظّرو الأدب، وعلماء الاجتماع من عملياتٍ تخطف الأبصار. غير أنَّ الشيء الأشدّ لفتاً للانتباه بشأن «الآخرية» و«الاختلاف»، شأنهما شأن المصطلحات العامة جميعاً، هو مقدار الاشتراط العميق الذي يفرضه عليهما سياقهما التاريخي والدنيويّ. فأن تتكلّم على «الآخر» في الولايات المتحدة اليوم هو، بالنسبة للأنثروبولوجي الأميركي المعاصر، شيء مختلف تماماً عنه بالنسبة للأنثروبولوجي الهندي أو الفنزويلي: والنتيجة التي توصّل إليها يورغن غولت في مقالةٍ ثاقبةٍ عن «أنثروبولوجيا الفتح» هي أنَّ الأنثروبولوجيا غير الأميركية، أو الأنثروبولوجيا «المحلية» ذاتها، «مرتبطة بالإمبريالية ذلك الارتباط الوثيق»، نظراً للسيطرة الشديدة التي تمارسها القوة العالمية انطلاقاً من مركزها المتروبولي العظيم[1]. ولذلك فإنَّ ممارسة الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة لا يقتصر على القيام بعمل علمي يتحرّى «الآخرية» و«الاختلاف» في بلدٍ ضخم، بل يتعدّاه إلى تناولهما في دولة هائلة النفوذ والسلطان تؤدي على الصعيد العالمي دور القوة العظمى.

(1) Jürgen Golte, "Latin America: The Anthropology of Conquest," in Anthropology: Ancestor and Heirs, ed. Stanley Diamond (The Hague: Mouton, 1980), p. 391.

هكذا يمكن النظر إلى تصنيم «الاختلاف» و«الآخرية» والاحتفاء بهما دون هوادة كاتّجاهٍ مشؤوم. فهو لا يوحي فقط بما دعاه جوناثان فريدمان «إضفاء طابع الاستعراض على الأنثروبولوجيا»، حيث يجري «تناص» المجتمعات و«تثاقفها» بمعزل عن السياسة والتاريخ[1]، بل يوحي أيضاً بتملّك العالم وترجمته على نحوٍ طائش بعمليةٍ لا يمكن تمييزها من العملية الإمبراطورية، على الرغم من كلّ مزاعم النسبية التي تطلقها، ومظاهر الحرص الإبستمولوجي والخبرة التقنية التي تبديها. ولعلّ القوة التي أعبّر بها عن ذلك أن يكون مردّها إلى ما أثاره لديّ، في كثير من الكتابات التي قرأتها عن الأنثروبولوجيا، والإبستمولوجيا، والتناص، والآخرية، والتي تغطي في مداها ومادتها الطيف الكامل الممتد من الأنثروبولوجيا إلى التاريخ والنظرية الأدبية، ذلك الغياب الذي يكاد أن يكون مطلقاً لأيّ إشارة إلى التدخّل الإمبراطوري الأميركي بوصفه عاملاً يؤثّر على النقاش النظري. وسوف يُقال إنني أربط الأنثروبولوجيا والإمبراطورية على نحوٍ بالغ الفجاجة، والافتقار إلى حسّ التمييز؛ وردّي على ذلك هو التساؤل كيف ـ وأكرّر كيف ـ ومتى كانتا منفصلتين؟ فأنا لا أعرف متى حدث مثل هذا الشيء، إذا ما كان قد حدث بأيّ حال من الأحوال. ولذلك، بدلاً من أن نزعم أنّه قد حدث، دعونا نرى إذا ما كان موضوع الإمبراطورية لا يزال يحظى ببعض الأهمية بالنسبة للأنثروبولوجي الأميركي؛ بل وبالنسبة لنا جميعاً كمثقفين.

والواقع مخيفٌ على هذا الصعيد. فالوقائع تبيّن أنَّ لنا مصالح عالمية شاسعة، وأننا نسعى وراءها على هذا الأساس. وثمّة جيوش، وجيوش من الباحثين الذين يعملون على نحوٍ سياسي، وعسكري، وإيديولوجي. خذوا، مثلاً، هذا القول، الذي يربط بكلّ صراحة بين السياسة الخارجية و«الآخر»:

---

(2) Jonathan Friedman, "Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology," Telos 71 (1987): 161 – 170.

واجهت وزارة الدفاع في السنوات الأخيرة كثيراً من المشكلات التي تتطلّب دعم العلوم السلوكية والاجتماعية.... فالقوات المسلحة لم تعد تتورط في الحرب وحدها. وباتت مهامها تشتمل الآن على المسالمة، والمساعدة، و«معركة الأفكار»، الخ. وهذه المهام جميعاً تتطلب فهماً لسكّان المدن والأرياف الذين تحتكّ بهم قواتنا المسلحة، سواء في الأنشطة «السلمية» الجديدة أم في القتال. وفي بلدان كثيرة على امتداد العالم، نحن نحتاج إلى مزيد من المعرفة عن عقائدها، وقيمها، ودوافعها؛ وتنظيماتها السياسية، والدينية، والاقتصادية؛ والأثر الذي تتركه شتى ضروب التغيّر أو التجديد على أنساقها الاجتماعية الثقافية.... والنقاط التالية هي عناصر تستحق النظر بوصفها عناصر في استراتيجية بحثية للفاعليات العسكرية. مشاريع بحث ذات أولويّة: (١) مناهج، ونظريات وتدريب في العلوم الاجتماعية والسلوكية في البلدان الأجنبية...(٢) برامج تدريب علماء اجتماع أجانب...(٣) أبحاث اجتماعية يجريها علماء محليون مستقلون... (٤) مهمات في العلوم الاجتماعية توكل لخريجي الدراسات العليا الأميركيين في مراكز موجودة في مناطق أجنبية...(٧) دراسات تُجْرى في الولايات المتحدة على أساس المعطيات التي جَمَعَها باحثون وراء البحار وتدعمها فاعليات غير دفاعية. وينبغي التشديد على تطوير المعطيات، والمصادر، وطرائق التحليل بحيث يمكن الانتفاع بالمعطيات التي تمّ جمعها لأغراض مختلفة في كثيرٍ من الأغراض الإضافية الأخرى.... (٨) التعاون مع برامج أخرى في الولايات المتحدة والخارج بما يتيح لكادر وزارة الدفاع ذلك النفاذ الدائم إلى المصادر الأكاديمية والفكرية في «العالم الحرّ»[1].

ولا حاجة إلى القول إنَّ النظام الإمبراطوري الذي يغطي شبكة هائلة من الدول الراعية والتابعة، فضلاً عن جهاز الاستخبارات وصنع السياسات الذي بلغ من الثراء والقوة شأواً غير مسبوق، لا يغطّي كلّ شيء في المجتمع الأميركي. لا شكّ أنَّ الإعلام مُشْبَع بالمادة

(1) Defense Science Board, Report of the Panel on Defense: Social and Behavioral Sciences (Williamstown, Mass.,1967).

الإيديولوجية، غير أنّه لا شكّ أيضاً أنَّ هذا الإشباع يتفاوت في الدرجة من مكان إلى آخر في هذا الإعلام. وعلينا أن ندرك ضروب التمايز، ونقيم الفروق بكلّ الوسائل، غير أنّه علينا أيضاً ألاّ تغيب عن أذهاننا تلك الحقيقة الساطعة التي مفادها أنَّ الرباط الذي تُحْكِمُه الولايات المتحدة حول العالم هو ذلك الرباط المتين، وأنّه ليس نتيجةً لوجود ريغان واحد واثنين ممن هم على شاكلة كيركباتريك، إذا جاز القول، بل يتوقّف بقوة أيضاً على خطاب ثقافي، وعلى صناعة المعرفة، وباختصار، ليس على «الثقافة» بوصفها ميداناً أنثروبولوجياً عاماً، مما يُناقَش ويُحَلَّل على نحوٍ روتيني في دراسات الشعرية والتناص الثقافيين، بل بوصفها ثقافتنا على وجه التحديد والحصر.

والمصالح المادية التي هي موضع رهان في ثقافتنا هي مصالح بالغة الضخامة وباهظة إلى حدٍّ بعيد. وهي لا تشتمل على مسائل الحرب والسلام وحسب ـ إذْ إنك حين تقلّل عموماً من شأن العالم غير الأوروبي وتجعله مجرد منطقةٍ تابعة أو أدنى، يسهل عليك غزوه وتهدئته ـ بل تشتمل أيضاً على مسائل التخصيص الاقتصادي، والأولويات السياسية، وفي القلب من ذلك كلّه علاقات السيطرة وانعدام المساواة. فنحن لم نعد نعيش في عالمٍ ثلاثة أرباعه في حالةٍ من السكون والتخلّف. ومع ذلك، فإننا لم نُنْتِج بعد ذلك الأسلوب الوطني الفعّال الذي يقوم على ما هو أكثر إنصافاً وأبعد عن القسر من نظرية التفوق المشؤومة، التي تؤكّد عليها بدرجةٍ ما جميع الإيديولوجيات الثقافية. والشكل الثقافي المحدَّد الذي اتّخذه التفوق في السياق الذي يكشف عنه الهجوم الخالي من الإحساس الذي شنّته النيويورك تايمز (٢٦ تشرين الأول ١٩٨٦) على علي مازروي ـ وأنا أورد هنا حالةً نمطيّة ـ لتجرّئه، كإفريقي، على صناعة سلسلة من الأفلام عن الأفارقة، يتمثّل في أنَّ من الممكن التسامح مع إفريقيا ما دام يُنْظَر إليها إيجابياً كمنطقةٍ انتفعت من التحديث الحضاري الذي وفّرته الكولونيالية التاريخية؛ أما إذا نَظَرَ إليها الأفارقة على أنها لا تزال تعاني من إرث الإمبراطورية فينبغي عندئذٍ إعادتها إلى حجمها، وإظهار أنها أدنى في جوهرها، وأنها قد نكصت منذ أن غادرها الرجل

الأبيض. والحال، أنّه ليس ثمّة افتقار إلى البلاغة التي تعزّز هذه النظرة، الأمر الذي يتجلّى، مثلاً، في عمل باسكال بروكنر دموع الرجل الأبيض، وروايات ف. س. نايبول، والمقالات الصحفية التي نشرها مؤخّراً كونور كروز أوبراين.

ونحن، كمواطنين ومثقفين داخل الولايات المتحدة، نتحمّل قسطاً من المسؤولية عمّا يجري بين الولايات المتحدة وبقية العالم، وهي مسؤولية لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال التحرّر منها أو إنجازها بالإشارة إلى أنَّ الاتحاد السوفييتي هو أسوأ. وحقيقة الأمر أننا مسؤولون عن هذا البلد وحلفائه، وقادرون تالياً على أن نؤثّر عليه، بطرائق لا تصحّ على الاتحاد السوفييتي. ولذلك فإنَّ علينا أولاً أن نلاحظ بدقة كيف حلّت الولايات المتحدة في أميركا اللاتينية والوسطى، وكذلك في الشرق الأوسط، وأفريقيا، وآسيا، محلّ الإمبراطوريات الكبرى السابقة بوصفها القوة الخارجية المسيطرة، وليس هذا سوى أوضح الأمثلة على هذا الصعيد.

ولسنا نبالغ إذْ نقول إنَّ السجلّ ليس بالنظيف إذا ما نظرنا فيه نظرة صدق وأمانة، أي إذا لم نقبل دون انتقاد تلك الفكرة التي مفادها أننا مخوّلون بسياسةٍ تكاد تكون متّسقةً تماماً وتقضي بأن نحاول فرض نفوذنا، وسيطرتنا، وضبطنا على دولٍ يُفْتَرَضُ أنَّ أهميتها، الضمنية أو المعلنة، بالنسبة للمصالح الأمنية الأميركية هي تلك الأهمية الفائقة. فليس ثمّة قارّة إلا وتدخّلت فيها الولايات المتحدة عسكرياً منذ الحرب العالمية الثانية وإلى الآن، وما بدأنا ندركه الآن كمواطنين لا يعدو التعقيد والمدى الهائلين اللذين تتصف بهما هذه التدخلات، والعدد الضخم الذي يميّز الطرائق التي تجري بها، ومقدار التوظيف الوطني الهائل فيها. وحصول هذه التدخلات ليس محلّ شكّ، والأمر الهام، كما يقول وليام أبليمان وليامز، هو أنَّ الإمبراطورية قد غدت طريقة حياة. وافتضاحات إيران غيت المتواصلة هي جزء من هذه التدخّلات المعقدة، مع أنّه ممّا يجدر ملاحظته أنَّ قطاعاً صغيراً وحسب من طوفان الإعلام والرأي الهائل هو الذي أبدى كبير اهتمام بواقعة أنَّ سياساتنا الإيرانية والأميركية الوسطى ـ سواء تعلّقت باستثمار انفتاح جغرافي سياسي لدى «المعتدلين»

الإيرانيين، أم بدعم «مقاتلي الحرية» من عناصر الكونترا للإطاحة بالحكومة النيكاراغوية المنتخبة والدستورية الشرعية - هي سياسات إمبريالية صريحة وعارية.

لستُ أرغبُ في أن أبدّد كثيراً من الوقت على هذا الوجه الواضح تماماً من أوجه السياسة الأميركية، ولذلك لن أورد أمثلةً عليها ولن أنخرط في جدال سخيف حول التعريفات. وحتى لو اتفقنا، مثل كثيرين، على أنَّ السياسة الأميركية الخارجية هي سياسة غَيريَّة مبدئياً ومكرَّسة لأهداف لا غبار عليها مثل الحرية والديمقراطية، فإنّه يبقى هنالك ثمّة مجال كبير للموقف المتشكّك. أليسَ من الواضح أننا نكرّر، كأمّةٍ، ما سبقتنا إلى فعله كلٌّ من فرنسا وبريطانيا، وإسبانيا والبرتغال، وهولندا وألمانيا؟ ألا ننزع، بالإقناع والقسر، إلى اعتبار أنفسنا في حلٍّ على نحوٍ ما من تلك المغامرات الإمبراطورية الخسيسة التي سبقتنا بإشارتنا إلى منجزاتنا الثقافية الهائلة، وازدهارنا، وإدراكنا النظري والإبستمولوجي؟ وعلاوةً على ذلك، ألسنا نفترض من جانبنا أنَّ قَدَرَنا هو أن نحكم العالم ونقوده، في دورٍ خَصَصْنَا به أنفسنا كجزء من مهمّتنا في البريّة؟

باختصار، إنّ ما هو مطروح أمامنا الآن على صعيدٍ وطني، وفي البانوراما الإمبراطورية الكاملة، هو السؤال القلق والمثير للقلق المعنيّ بعلاقتنا بالآخرين؛ بالثقافات الأخرى، والدول الأخرى، والتواريخ الأخرى، والتجارب، والتراثات، والشعوب، والمصائر الأخرى. وصعوبة هذا السؤال تكمن في أنّه ما من نقطة أفضلية يمكن أن يطرح منها خارج واقعة العلاقة بين ثقافات، بين قوى إمبراطورية وغير إمبراطورية متفاوتة، وبين آخرين مختلفين، ما من نقطة أفضلية يمكن أن تتيح للمرء ميزةً إبستمولوجية في أن يحكم، ويقوّم، ويؤوِّل بعيداً عن المصالح، والانفعالات، والتورّطات الثقيلة التي تفرضها العلاقات الجارية ذاتها. فحين ننظر في الصلات بين الولايات المتحدة وبقية العالم، نكون من هذه الصلات، إذا جاز التعبير، وليس خارجها أو وراءها. وهذا ما يوجِب علينا كمثقفين، وإنسانويين، ونقّادٍ علمانيين أن نفهم دور الولايات المتحدة في عالم الأمم والقوة، من داخل الواقعة، وكمساهمين فيها، وليس

كمراقبين خارجيين منفصلين نرشف على مهل أكواب عسل أذهاننا، مثل أوليفر سميث في عبارة بيتس الرائعة.

ومن المؤكّد الآن أنَّ الجهود المعاصرة التي تقوم بها الأنثروبولوجيا الأوروبية والأميركية تعكس أحجيات المشكلة ومزالقها كما تنعكس الأعراض المرضية. فتاريخ هذه الممارسة الثقافية في أوروبا والولايات المتحدة ينطوي على واحدٍ من العناصر المكوِّنة الكبرى هو علاقة القوة غير المتكافئة بين المراقب الإثنوغرافي الغربي الخارجي ومجتمعٍ غير غربي بدائي، أو مختلف على الأقل لكنه أضعف بلا شكّ وأقلّ تطوراً. ويستقرئ روديارد كيبلنغ في كيم المعنى السياسي لهذه العلاقة ويجسّده بأمانة فنية استثنائية في شخص الكولونيل كريتون، وهو إثنوغرافي تقع على عاتقه مهمّة مسح الهند، كما يرأس الاستخبارات هناك، تلك اللعبة الكبرى التي ينتمي إليها كيم الشاب. وهذا التشخيص الروائي الإشكالي المسبق هو ما تستعيده الأنثروبولوجيا الغربية الحديثة وتمتصّه في الأعمال التي صدرت مؤخّراً لمنظّرين يُعْنَون بالتناقض الذي يكاد أن يكون مستعصياً بين واقعة سياسية قائمة على القوة ورغبةٍ علمية وإنسانية في فهم الآخر على نحوٍ تأويلي ومتعاطف بطرائق لا تكتنفها القوة أو تحدّدها على الدوام.

أمّا بشأن نجاح هذه الجهود أو إخفاقها، فتلك مسألة أقلّ أهمية من واقعة أنّ ما يميّز هذه الجهود، وما يجعلها ممكنة هو ضَرْبٌ من إدراك الوضعيّة الإمبراطورية يتّسم بأنّه بالغ الارتباك على الرغم من تخفّيه وتنكّره، كما يتّسم في النهاية بأنّه شامل ومحتوم. ذلك أنَّ ما من سبيل أعلمه لفهم العالم من داخل ثقافتنا (وهي، بالمناسبة، ثقافة يقف خلفها تاريخ طويل من الإبادة والإدماج) من دون أن نفهم أيضاً التنازع الإمبراطوري ذاته. وهذه كما أرى واقعة ثقافية ذات أهمية سياسية وتأويلية استثنائية، لأنّها الأفق الحقيقي الذي يحدّد، والشرط الذي يمكّن على نحوٍ ما تلك المفاهيم التي كانت ستبدو من دونه مجرّدة وبلا أساس مثل «الآخرية» و«الاختلاف». فالمشكلة الفعلية التي لا تني تطرح ذاتها

علينا هي العلاقة بين الأنثروبولوجيا بوصفها مشروعاً جارياً والإمبراطورية بوصفها شأناً جارياً.

وما إن يُعاد طَرْح المشكلة الدنيوية المركزية ذلك الطرح الصريح لكي يُنْظَر فيها، حتى نجد أنَّ ثلاثاً من القضايا الفرعية تطرح ذاتها لكي يُعاد تفحّصها مع تلك المشكلة المركزية. والقضية الأولى، التي سبق أن أشرت إليها، هي الدور التكويني الذي يقوم به المراقب، «الأنا» أو الذات الإثنوغرافية، التي لا تنفصل مكانتها، وحقل نشاطها، ومحلّها المتنقّل عن القيد المربك الذي تفرضه العلاقة الإمبراطورية ذاتها. والقضية الثانية هي التوزّع الجغرافي وضرورته الداخلية البالغة، تاريخياً على الأقل، بالنسبة للإثنوغرافيا. فلطالما كان الباعث الجغرافي [أو المكاني] بما له من أهمية عميقة في كثيرٍ من بنى الغرب الثقافية مفضّلاً لدى النقاد على الأهمية التي تتّسم بها الزمنية. بيد أنني أرى أنَّ الإمبراطورية ذاتها، فضلاً عن كثيرٍ من أشكال التأريخ، والأنثربولوجيا، وعلم الاجتماع، والبنى القانونية الحديثة، ما كانت لتقوم من دون تلك السيرورات الفلسفية والتخيّلية الهامة التي تعمل عملها في إنتاج المكان، وحيازته، وإخضاعه، واستيطانه. وهذا ما ألقت عليه الضوء كتبٌ متفاوتةٌ أشدّ التفاوت مؤخّراً مثل كتاب نِلْ سميث التطور اللامتكافئ، أو كتاب راناجيت جحا قانون الملكيّة في البنغال، أو كتاب ألفرد كروسبي الإمبريالية البيئية، وهي أعمال تستكشف السبل التي يُنْتِجُ بها القُرب والبُعْد دينامية فَتْحٍ وتحويلٍ تقتحم الصور المنعزلة التي تُرْسم للعلاقة بين الذات والآخر وتفرض نفسها عليها. وما نجده في الإثنوغرافيا هو ممارسة سلطة مطلقة في فَرْض الضبط والسيطرة على الجغرافيا. أمّا القضية الثالثة فهي قضية الانتشار الثقافي، وانسلاخ العمل العلمي أو البحثي المنتمي إلى فرعٍ معرفيّ عن ميدان الباحث أو الباحثة الخاص نسبياً وعن حلقته أو حلقتها المهنية ونفاذه إلى ميدان وضع السياسات وتنفيذها، وإلى ميدان آخر لا يقلّ أهمية هو ميدان تداول التمثيلات الإثنوغرافية الصارمة بوصفها صوراً إعلامية عامة تعزّز تلك السياسات. فكيف يمكن لعملٍ على ثقافات، ومجتمعات، وشعوب بعيدة أو بدائية أو «أخرى» في أميركا

الوسطى، وإفريقيا، والشرق الأوسط، وأجزاء شتى من آسيا، أن يغذّي سيرورات التبعية، أو السيطرة، أو الهيمنة السياسية الفاعلة أو يرتبط بها، أو يعوقها، أو يعزّزها؟

ثمّة مثالان، هما الشرق الأوسط وأميركا اللاتينية، يوفّران أدلّةً على اتصال مباشر بين البحث العلمي المتخصّص في «منطقةٍ» ما والسياسة العامة، وتعمل فيهما التمثيلات الإعلامية على تعزيز استخدام القوة والوحشية، وليس التعاطف والتفاهم، ضدّ المجتمعات المحلية. فالخطاب العام يكاد لا يكفّ اليوم عن قَرْن «الإرهاب» بالإسلام، ذلك الدين الباطني أو الثقافة الباطنية المستغلقة على معظم البشر، لكنها اتّخذت في السنوات الأخيرة (بعد الثورة الإيرانية، وبعد حركات التمرد اللبنانية والفلسطينية المختلفة) شكلاً مهدِّداً ومنذراً بالخطر أضفته عليها النقاشات «المتفقّهة» التي تناولتها[1]. ففي العام ١٩٨٦، صدرت مجموعة من المقالات حرّرها بنيامين نتنياهو (الذي كان آنذاك سفيراً لإسرائيل في الأمم المتحدة)، عنوانها الإرهاب: كيف يمكن للغرب أن يفوز، احتوت ثلاث مقالات لمستشرقين متخصّصين، أقسموا جميعاً أغلظ الأيمان أن ثمّة صلة بين الإسلام والإرهاب. وما أسفَرَ عنه هذا النمط من السِّجال كان في الواقع ضرْباً من الموافقة على قصف ليبيا، وعلى مغامرات مماثلة بذلك النوع من التُّقى الفجّ، نظراً لما سبق للجمهور أن سمعه على ألسنة الخبراء في الإعلام المطبوع والمرئي من أنَّ الإسلام يكاد أن يكون ثقافةً إرهابية[2]. أمّا المثال الثاني فيتعلّق بالمعنى الشعبي الذي يُضْفَى على كلمة «الهنود» في الخطاب الذي يتناول أميركا اللاتينية، خاصةً مع

(1) I have discussed this in my book Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World (New York: Pantheon Books, 1981). See also "The MESA Debate: The Scholars, the Media and the Middle East," Journal of Palestine Studies 16 (Winter 1987): 85 – 104.

(1) See Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question, ed. Edward W. Said and Christopher Hitchens (London: Verso, 1988), pp.97 – 158.

تعزيز الاقتران بين الهنود والإرهاب (أو بين الهنود بوصفهم شعباً بدائياً ومتخلّفاً على نحوٍ لا رجعة عنه والعنف الشعائري). ويقوم التحليل الشهير الذي أجراه ماريو فارغاس ليوسا لمجزرةٍ راح ضحيّتها صحفيون بيروفيون في الأنديز («تحقيق في الأنديز: كاتب أميركي لاتيني يستكشف الدروس السياسية في مجزرة بيروفية»، في النيويورك تايمز ماغازين، ١٣ تموز ١٩٨٣) على سرعة تأثّر هنود الأنديز بأشكال من القتل العشوائي بالغة الفظاعة؛ حيث نجد أنّ نثر فارغاس ليوسا يعجّ بعبارات عن الشعائر الهندية، والتخلّف، والثبات الموقع للكآبة في النفس، وكلُّ ذلك مستند إلى السلطة النهائية التي تحوزها التوصيفات الأنثروبولوجية؛ بل إنَّ عدداً من الأنثروبولوجيين البيروفيين البارزين كانوا أعضاء في الفريق الذي استقصى تلك المجزرة (وكان فارغاس ليوسا على رأسهم).

وأهمية هذه القضايا ليست نظريةً وحسب بل يومية عادية أيضاً. فالإمبريالية، أو السيطرة على المناطق والشعوب ما وراء البحار، تتطور في مُتَّصَلٍ يشتمل على تواريخ متصوَّرة شتّى، وممارسات وسياسات راهنة عديدة، ومسارات ثقافية لها حبكاتها المختلفة. غير أنَّ في العالم الثالث قدراً كبيراً من الأدبيات التي تطلق تجاه المختصّين الغربيين في الدراسات المناطقية، وكذلك تجاه الأنثروبولوجيين والمؤرّخين، سجالاً نظرياً وعملياً حارّاً ومشبوباً. والوجهةُ هي جزء من جهد التنقيح ما بعد الكولونيالي الرامي إلى استعادة التراثات، والتواريخ، والثقافات من الإمبريالية، وهي أيضاً سبيلٌ لدخول مختلف الخطابات العالمية على قدم المساواة. وتخطر في الذهن هنا أعمال أنور عبد الملك وعبد الله العروي، وأعمال أناس مثل مجموعة دراسات التابع، وسي. ل. ر. جيمس، وعلي مازروي، ونصوص مختلفة مثل إعلان باربادوس عام ١٩٧١ (الذي يتّهم الأنثربولوجيين مباشرةً بالعلموية، والنفاق، والانتهازية) وكذلك تقرير الشمال ـ الجنوب ونظام المعلومات الجديد. ولا يصل في العادة سوى قلّة قليلة من مثل هذه المواد إلى الحجرات الداخلية في المراكز المتروبولوبية حيث يجري النقاش العام حول الفروع المعرفية أو

الخطابات. وبدلاً من ذلك، فإنَّ الغربيين المختصّين بإفريقيا يقرؤون الكتّاب الأفارقة كمادة مصدرية لأبحاثهم، ويتعامل الغربيون المختصّون في شؤون الشرق الأوسط مع النصوص العربية أو الإيرانية كأدلّة رئيسية في أبحاثهم، أمّا المناشدات المباشرة، بل الملحاحة، التي ينطوي عليها الجدال والمشاركة الفكرية الصادرين عن المستعمَرين السابقين فغالباً ما تُترَك دون أن يُلتَفَت إليها.

وفي مثل هذه الحالات لا مناص من القول إنَّ رواج التوصيفات الثقيلة والأجناس المشوَّشة إنّما يعمل على سدّ الطريق أمام ضجّة الأصوات في الخارج التي تطالب بأن يُنْظَر فيما تقوله عن الإمبراطورية والسيطرة. فوجهة النظر المحلية، على الرغم من الطريقة التي غالباً ما تُصَوَّر بها، ليست واقعة إثنوغرافية وحسب، وليست بناءً تأويلياً بصورة رئيسية أو حتى بصورة مبدئية؛ فهي إلى حدٍّ بعيد مقاومةٌ خلافية مستمرة، ومُسْهَبَة، وممتدّة للأنثروبولوجيا ذاتها كفرع علمي وكممارسة (بوصفها ممثلة قوةٍ «خارجية»)، أي للأنثروبولوجيا ليس بوصفها نصّاً بل بوصفها ذلك الفاعل الذي غالباً ما يسهم بصورة مباشرة في ترسيخ السيطرة السياسية.

ومع ذلك، فإنَّ هنالك محاولات لافتة وإنْ تكن إشكالية لإقرار الآثار التي يمكن لإدراك ذلك أن يرتّبها على العمل الأنثروبولوجي الجاري. فكتاب ريتشارد برايس أوّل مرّة يدرس شعب الساراماكا في سورينام، الذين تمثّل أسلوبهم في البقاء على قيد الحياة بفضّ ما هو في الحقيقة معرفةٌ سرّيّة بما يدعونه أوّل مرّة وإشاعتها بين الجماعات؛ ذلك أنَّ أوّل مرّة، أي حوادث القرن الثامن عشر التي أعطت الساراماكيين هويتهم القومية، كانت قد «أُحيطت، وحُصِرَت، وحُرِسَت». ويبدي برايس حساسية واضحة في فهم هذا الشكل من مقاومة الضغط الخارجي، ويسجّله على نحوٍ مُحْتَرِس ودقيق. إلا أنّه حين يطرح «السؤال الأساسي عمّا إذا كان نشر المعلومات التي تستمدّ جزءاً من قوتها الرمزية من كونها سرّيّة لا يُفْسِد المعنى ذاته الذي تنطوي عليه هذه المعلومات»، فإنّه لا يتوقّف إلا قليلاً عند القضايا الأخلاقية المزعجة، لكي يواصل من ثَمَّ

نشر المعلومات السرية كيفما اتفق[1]. ونجد مشكلةً مماثلةً في كتاب جيمس. سي. سكوت البارز أسلحة الضعفاء: أشكال المقاومة الفلاحية اليومية، حيث يقوم سكوت بعملٍ لامع حين يبيّن أنَّ الروايات الإثنوغرافية لا تقدّم، ولا يمكنها في الحقيقة أن تقدّم، «نسخة كاملة وطبق الأصل» من مقاومة الفلاحين للتجاوزات والتعدّيات القادمة من الخارج، حيث ترمي الاستراتيجية الفلاّحية (التلكّؤ، والتأخّر، والمفاجأة، وانقطاع التواصل، وما إلى ذلك) إلى عدم الامتثال للسلطة[2]. ومع أنَّ سكوت يقدّم روايةً لامعةً ـ سواء من الناحية التجريبية أم النظرية ـ عن مقاومة الهيمنة في الحياة اليومية، إلاّ أنّه يبخّس هو أيضاً تلك المقاومة ذاتها التي يعبّر عن إعجابه بها واحترامه لها وذلك عبر كشفه بمعنىً ما عن أسرار قوّتها. ولست أذكرُ برايس وسكوت هنا لكي أتّهمهما بأيّ حال من الأحوال (فأنا أبعد ما يكون عن ذلك، لأنَّ كتابيهما ينطويان على قيمة فائقة) بل لكي أشير إلى بعض التناقضات والمفارقات النظرية التي تواجهها الأنثروبولوجيا.

كما سبق أن قلت، وكما سبق أن لاحظ كلّ أنثروبولوجي أمعنَ الفكر في التحديات النظرية التي باتت الآن بالغة الوضوح، فإنَّ ثمّة قَدْراً كبيراً من الاستعارة من الميادين القريبة، ومن النظرية الأدبية، والتاريخ، وما إلى ذلك، الأمر الذي يعود نوعاً ما إلى أنَّ قسطاً كبيراً من كلِّ ذلك قد تجنّب القضايا السياسية لأسباب مفهومة، حيث الكلام على الشعرية أسهل بكثير من الكلام على السياسة. غير أنَّ الأنثروبولوجيا راحت تُرى، بالتدريج، على أنّها جزءٌ من كلٍّ تاريخيّ أكبر وأشدّ تعقيداً، وأوثق ارتباطاً بترسيخ القوة الغربية مما كان يُعْتَرَف به في الماضي. ومن

(1) Richard Price, First — Time: The Historical Vision of an Afro — American People (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), pp.6, 23.

(2) James C. Scott, Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985), pp.278 — 350. See also Fred R. Myers, "The Politics of Representation: Anthropological Discourse and Australian Aborigines," American Ethnologist 13 (Feb.1986): 138 – 153.

الأمثلة اللافتة على نحوٍ خاص عمل جورج ستوكنغ وكورتيس. م. هنسلي الذي صدر مؤخّراً[1]، وكذلك أيضاً تلك الأعمال المختلفة التي قدّمها كلٌّ من طلال أسد، وبول رابينو، وريتشارد فوكس. واعتقادي أنّ إعادة الارتباط أو التحالف هذه تتصل، في قراراتها، بما اكتسبناه من فهمٍ جديدٍ وبعيدٍ عن الشكلانية للإجراءات السردية، وبإدراكٍ أشدّ تطوراً للحاجة إلى أفكار حول الممارسات البديلة والطارئة المضادة للسيطرة.

لقد احتلّ السرد الآن في العلوم الإنسانية والاجتماعية تلك المكانة التي تُمثّل نقطة التقاء ثقافية كبرى. وما من أحدٍ وقع على عمل ريناتو روزالدو البارز إلاّ وقَدَّر هذه الواقعة حقّ قدرها. وكان عمل هايدن وايت ما وراء التاريخ رائداً في تبيان أنَّ السرد تحكمه المجازات والأشكال البلاغية ـ الاستعارة، الكناية، الكناية الجزئية، المفارقة الساخرة، والأمثولة الرمزية أو الأليغورة، وما إلى ذلك ـ التي نظّمت بدورها بل وأنتجت أشدّ مؤرّخي القرن التاسع عشر نفوذاً، أولئك الرجال الذين افتُرِضَ أنَّ عملهم التاريخي قد قدّم التصورات الفلسفية و/أو الإيديولوجية التي دعمتها الوقائع التجريبية. فقد نزع وايت صدارة كلٍّ من الواقعيّ والمثاليّ؛ ثمّ أحلَّ مكانهما الإجراءات السردية والألسنية اللاذعة التي تتّبعها السنن الشكلية الكونية. وما بدا راغباً عن تفسيره، أو عاجزاً عنه، هو ما عبّر عنه المؤرّخون من ضرورة السرد والتلهّف إليه، فلماذا لجأ ياكوب بوركهارت وماركس، على سبيل المثال، إلى استخدام البنى السردية (وليس البنى الدرامية أو التصويرية) أصلاً، وأضفيا عليها نبرات مختلفة عَمِلتْ على شَحْنِها، بالنسبة للقارئ، باستجابات وحمولات متنوعة تماماً. كما قام منظّرون آخرون ـ مثل فريدريك جيمسون، وبول ريكور، وتزفيتان تودوروف ـ باستكشاف خصائص السرد الشكلية في أُطُرٍ اجتماعية وفلسفية أوسع من تلك التي استخدمها وايت، وبيّنوا في آنٍ

(1) See George W. Stocking Jr., Victorian Anthropology (New York: Free Press, 1987); and Curtis M. Hinsley, Jr., Savages and Scientists: The Smithsonian Institution and the Development of America Anthropology, 1846 — 1910 (Washington, .D.C.: Smithsonian Institution Press, 1981).

معاً مساحة السرد وأهميته في الحياة الاجتماعية ذاتها. وبذلك تحوّل السرد من نموذجٍ أو نمطٍ شكليّ إلى نشاط يتلاقى فيه كلٌّ من السياسة، والتراث، والتاريخ، والتأويل.

والسرد، بوصفه موضوعاً للنقاش النظري والأكاديمي الأحدث، كان قد تصادم بالطبع مع السياق الإمبراطوري. فالقومية، سواء كانت منبعثةً أم جديدة، إنما تتشبّث بالسرديات في بنائها، أو تمثّلها، أو إقصائها، هذه الطبعة أو تلك من طبعات التاريخ. وهذا ما يوضحه على نحوٍ وافٍ وآسر كتاب بندكت أندرسون جماعات متخيّلة، وكذلك مختلف المساهمين في كتاب اختراع التراث، الذي عمل على تحريره كلٌّ من إريك هوبسباوم وتيرنس رينجر. وكذلك فإنَّ مفهوميْ الشرعية والسوا ـ كما تبدّيا، مثلاً، في النقاشات الأخيرة حول «الإرهاب» و«الأصولية» ـ قد عَمِلا إمّا على إضفاء الطابع السرديّ على أشكال الأزمة أو على إنكاره عليها. فحين تتصوّر نمطاً معيناً من الحركة السياسية في أفريقيا أو آسيا على أنّه «إرهابي» فإنّك تُنْكِرُ عليه العاقبة السردية، أما حين تمنحه مكانةً سويّة (كما في نيكاراغوا أو أفغانستان) فإنك تفرض عليه الشرعية التي يتّسم بها سرد كامل. هكذا أُنْكِرَت الحرية على شعب (نا)، ولذلك فقد نظّم نفسه، وتسلّح، وقاتل، ونال الحرية؛ أما شعب (هم) فهو مجموعة من الإرهابيين الأشرار بلا داعٍ أو (مسوِّغ). وهذا ما يجعل السرديات جائزةً سياسياً وإيديولوجياً لطرفٍ معين، وعكس ذلك لطرف آخر[1].

ومن ثمّ فقد كان السرد محلّ نقاش في الأدبيات النظرية التي تناولت ما بعد الحداثة، وباتت تشكّل الآن كتلة ضخمة، يمكن أن نرى أيضاً أنَّ لها صلةً بالجدال السياسي الراهن. فأطروحة جان فرانسوا ليوتار تجد أنَّ السرديات الكبرى، كسردية التحرر أو سردية التنوير، قد فقدت القوة التي كانت تمنحها الشرعية، وحلّت محلّها الآن سرديات محلية صغرى (petits recites) تقوم شرعيتها على الأداء، أي على قدرة المُسْتَخْدِم على التلاعب

(1) See Edward Said, "Permission to Narrate," London Review of Books (Feb.16 – 29, 1984): 13 – 17.

بالسنن بغية إنجاز المطلوب[1]. وهذه حالةٌ لطيفة سلسة القياد وممكنة التدبّر، حصلت بحسب ليوتار لأسبابٍ أوروبية أو غربية صرفة: هي فقدان السرديات الكبرى ما كانت تتسم به من القوة. غير أننا حين نؤوّل سجال ليوتار تأويلاً أوسع قليلاً، بوضع ذلك التحول في إطار الدينامية الإمبراطورية، نجد أنّه يكفّ عن الظهور بمظهر التفسير ويبدو بدلاً من ذلك كواحدٍ من الأعراض. فهو يفصل ما بعد الحداثة الغربية عن العالم غير الأوروبي، وعن عواقب الحداثة ـ والتحديث ـ الأوروبيين في العالم المستعمَر[2]. وبذلك تقف ما بعد الحداثة، بما تتَّسم به من جماليات الاقتباس والحنين وغياب المُفاضلة، متحللة من تاريخها، الأمر الذي يعني أنَّ تقسيم العمل الفكري، وحصر الممارسات ضمن حدود الفروع المعرفية الواضحة، ونزع التسييس عن المعرفة هي أمور يمكن أن تجري بحسب المشيئة إلى هذا الحدّ أو ذاك.

والشيء اللافت في سجال ليوتار، وربما السبب الحقيقي لشعبيّته الواسعة هو أنّه لا يسيء فحسب قراءة التحدّي الكبير الذي يواجه السرديات الكبرى وما يجعل قوتها تبدو الآن هامدةً بل يسيء تمثيله أيضاً. ففقدان السرديات الكبرى شرعيتها يعود بدرجةٍ كبيرة إلى أزمة الحداثة، التي تأسست على مفارقةٍ تأملية أو تجمّدت فيها لأسباب من بينها ما شهدته أوروبا من ظهور مزعج لـ(آخرين) شتّى، كان الميدان الإمبراطوري أصلهم الحقيقي ومصدرهم. وفي أعمال ت. س. إليوت، وجوزيف كونراد، وتوماس مان، ومارسيل بروست، وفيرجينيا وولف، وعزرا باوند، و د. ه. لورنس، وجيمس جويس، وأ. م. فورستر، تُقْرَن المغايرة والاختلاف بصورةٍ منهجية إلى الغرباء، الذين اقتحموا مجال

(٢) See Jean ـــ Francois Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Theory and History of Literature, vol. 10 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), pp.23 – 24.

(1) See Irene L. Gendier, Managing Political Change: Social Scientists and the Third World (Boulder, Colo.: Westview Press, 1985).

الرؤية، سواء كانوا نساءً أم محليين أم شادّين جنسياً، ليتحدّوا ويقاوموا التواريخ، والأشكال، وأنماط التفكير المتروبولية القارّة. وقد ردّت الحداثة على هذا التحدّي بالسخرية الشكلية لثقافةٍ عاجزةٍ عن أن تقول نعم، ينبغي أن نُقْلِع عن السيطرة، أو لا، سوف نواصل مهما يكن الأمر: فالسلبية التأملية التي تعي ذاتها تحوّل ذاتها، كما لاحظ جورج لوكاش على نحوٍ ثاقب، إلى إيماءات مشلولة من العجز الذي أُضْفِيَ عليه طابع جمالي[١]، كما هو الحال، مثلاً، في نهاية رحلة إلى الهند حيث يلاحظ فورستر، ويثبت التاريخ، وجود صراع سياسي بين الدكتور عزيز وفيلدنغ ـ إخضاع بريطانيا للهند ـ لكنه لا يستطيع أن ينصح لا بإزالة الاستعمار ولا بمواصلته. «لا، ليس بعد، ليس الآن»، ذلك كلّ ما يمكن لفورستر أن يحشده على طريق الحلّ[٢].

وباختصار، كان مطلوباً من أوروبا والغرب أن يأخذوا الآخر على محمل الجدّ. وهذه، باعتقادي، هي مشكلة الحداثة التاريخية الجوهرية. فالتابع والمختلف تكوينياً أفصحا على حين غرّة ذلك الإفصاح المتفجّر في الموقع ذاته من الثقافة الأوروبية، حيث كان يمكن التعويل في السابق على الصمت والامتثال لإلزامهما السكينة والهدوء. لننظر في تحوّل الحداثة التالي والأشدّ سوءاً، كما يمثّل له التعارض بين ألبير كامو وفرانز فانون في كتابتهما كليهما عن الجزائر. فالعرب في الطاعون والغريب كائنات لا اسم لها تُسْتَعْمَل كخلفية للميتافيزيقا الأوروبية المتّسِمة بالعظمة والأبّهة التي يستكشفها كامو، وينبغي أن نتذكّر أنّه أنكر في وقائع

(2) George Lukacs, History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics, trans. Rodney Livingstone (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971), pp. 126 – 134.

(١) The argument is made more fully in my book Culture and Imperialism (New York: Knopf, 1994).

جزائرية وجود أمّة جزائرية[١]. أمّا فانون فيفرض على أوروبا أن تلعب «le jeu irresponsible de la belle au bois dormant» في سردٍ مضادٍّ بازغ، هو سيرورة التحرّر الوطني[٢]. وعلى الرغم من المرارة والعنف في عمل فانون، فإنَّ هدف هذا العمل هو إجبار المتروبول الأوروبي على أن يفكّر في تاريخه سوياً مع تاريخ المستعمرات التي أخذت تستيقظ من الغيبوبة القاسية والهمود المسيء اللذين فرضتهما السيطرة الإمبراطورية التي «تُقاس ببوصلة الألم»، كما تقول عبارة إيميه سيزار[٣]. فما يقوله فانون هو أنَّ سرديتيْ التنوير والتحرّر الغربيتين، وحدهما، ومن دون الاعتراف الواجب بالتجربة الكولونيالية، يتكشّفان عن قَدْرٍ كبيرٍ من النفاق الشديد؛ وبذلك تصير الركيزة اليونانية ـ الرومانية هباءً منثوراً.

واعتقادي، أننا نحرّف الحِدَّة الهدّامة في رؤية فانون الجامعة ـ التي أفادت على نحوٍ ألمعيّ في تركيبها من كلٍّ من دفتر العودة إلى الوطن الأم لإيميه سيزار، والتاريخ والوعي الطبقي لجورج لوكاش ـ إنْ لم نشدّد، كما فعل هو نفسه، على الاندماج بين أوروبا ومجالها الإمبراطوري وعملهما معاً في سيرورة إزالة الاستعمار. فنموذج العالم ما بعد الإمبراطوري الذي يقدّمه فانون، مثل سيزار وسي. ل. ر. جيمس، يعتمد على فكرةِ مصيرٍ جمعيّ وتعدّدي يضمّ البشر جميعاً، غربيين وغير غربيين على حدٍّ سواء. وكما يقول سيزار: «لا يزال على الإنسان أن يتغلّب على جميع التحريمات المنغرزة في أعماق حميّته،

(٢) Albert Camus, Actuelles, III: Chronique algérienne, 1939 — 1958 (Paris: Gallimard, 1958), p.202: "Si bien disposé qu on soit envers la revendication arabe, on doit cependant reconnaitre qu en ce qui concerne l,Algerie, l,,independence nationale est une formule purement passionelle. Il n,y a jamais eu encore de nation algerienne. Les Juifs, les Turcs, les Italiens, les Berberes, auraient autant de droit a reclamer la direction de cette nation virtuelle.

(٣) Fran Fanon, Les Dammes de la terre (Paris: F. Maspero, 1976), p.62.

(١) Aime Cesaire, Cahier d un retour au pays natal (Notebook of Return to the Native Land): The Collected Poetry, trans. Clayton Eshleman and Annette Smith (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 76 ,77.

وليس لعرق أن يحتكر الجمال، والذكاء، والقوة/ وثمّة متّسع للجميع في موعد النصر[1]».

هكذا: فلنمُعِن النظر في السرديات معاً ضمن السياق الذي يوفّره تاريخ الإمبريالية، ذلك التاريخ الذي انطوى في أساسه على نزاع بين الأبيض وغير الأبيض راح يبرز بصورةٍ غنائية في سرد التحرّر المضاد الجديد والجامع. وما أودّ قوله هو إنَّ هذا هو وضع ما بعد الحداثة الكامل، الذي كانت رؤية ليوتار فاقدة الذاكرة أضيق من أن تحيط به تلك الإحاطة الوافية. وها هو التمثيل يستعيد أهميته ودلالته من جديد، لا بوصفه مأزقاً أكاديمياً أو نظرياً وحسب، بل بوصفه خياراً سياسياً. فالكيفية التي يمثّل بها الأنثروبولوجي وضع فرعه أو فرعها هي في أحد مستوياتها بالطبع، مسألة لحظةٍ محلية، أو شخصية، أو اختصاصية. غير أنها في حقيقة الأمر جزء من كلّ، هو مجتمع المرء، الذي تتوقف هيئته وميله على الوزن التأكيدي التراكمي أو الرادع والمعارض المكوّن من سلسلة كاملة من مثل هذه الخيارات. فإذا ما كُنَّا نلتمس في البلاغة ملجأً من عجزنا أو قصورنا أو عدم اكتراثنا، علينا عندئذ أن نكون مهيئين أيضاً للإقرار بأنَّ مثل هذه البلاغة تسهم في النهاية في هذا الميل أو ذاك. فالتمثيلات الأنثروبولوجية تتوقف على عالم الممثّل بقدر ما تتوقف على مَنْ أو ما يجري تمثيله.

ولستُ أحسبُ أنَّ التحدي المناهض للإمبريالية الذي مثّله فانون وسيزار أو أضرابهما قد تمّت ملاقاته بأيّ حالٍ من الأحوال؛ أو أننا قد أخذناهما على محمل الجدّ كنماذج أو تمثيلات للجهد الإنساني في العالم المعاصر. والواقع أنَّ فانون وسيزار ـ وأنا أتكلّم عليهما هنا كنمطين بالطبع ـ قد أثارا على نحوٍ مباشر سؤال الهوية والفكر الهويّاتيّ، ذلك الشريك السري للتفكير الأنثروبولوجي الحالي في «الآخرية» و«الاختلاف». فما طلبه فانون وسيزار من أنصارهما، حتى في أوج

(٢) Ibid

احتدام الصراع، هو التخلّي عن الأفكار الثابتة المرتبطة بالهوية القارّة والتحديد الثقافي الموثوق. وقد قالا تغيّروا واختلفوا لكي يمكن لمصيركم كشعوب مستعمرَة أن يتغيّر ويختلف؛ وذلك هو السبب في أنَّ القومية، على الرغم من ضرورتها الواضحة، تبقى ذلك العدو أيضاً. وليس بمقدوري أن أقرّر ما إذا كان من الممكن الآن للأنثروبولوجيا بوصفها أنثروبولوجيا أن تتغيّر وتختلف، أي أن تنسى ذاتها وتغدو شيئاً آخر كسبيل للردّ على التحدي الذي أطلقته الإمبريالية ومعارضوها. ولعلّه لا يسع الأنثروبولوجيا كما عرفناها إلا أن تواصل وقوفها في طرفٍ واحدٍ من طرفيّ القسمة الإمبراطورية، فتبقى هناك كشريك في السيطرة والهيمنة.

ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ بعض الجهود الأنثروبولوجية التي بُذِلت مؤخّراً في إعادة تفحّص فكرة الثقافة ذلك التفحّص النقدي الشامل ربما تكون قد بدأت بحكاية قصةٍ أخرى. فحين نكفّ عن النظر إلى العلاقة بين الثقافات وأتباعها على أنّها متماسكة تماماً، ومتزامنة كليّاً، ومتوافقة على الإطلاق، وننظر إلى الثقافات على أنها تلك الحدود النفوذة والدفاعية، إجمالاً، بين الكيانات السياسية، فإنَّ وضعاً واعداً سوف يبرز. ذلك أنَّ النظر إلى الآخرين لا بوصفهم متعينين أنطولوجياً بل بوصفهم مكوّنين تاريخياً كفيلٌ بأن يجتثّ التحيّزات الحصرية الإقصائية التي غالباً ما ننسبها إلى الثقافات، وإلى ثقافتنا على وجه الخصوص. وعندها يمكن للثقافات أن تُمَثَّل كمناطق سيطرةٍ أو خضوع، تذكّرٍ ونسيان، قوة أو تبعية، إقصاء أو مشاركة، وكلُّ ذلك يجري في التاريخ العالمي الذي هو بيئتنا ووسطنا[1]. ولذلك فإنَّ المنفى، والهجرة، وعبور الحدود تجارب يمكن أن توفّر لنا أشكالاً سردية جديدة، أو سبلاً أخرى لحكاية الحكايات، كما يقول جون برْغِر. وليس لي أن أقرّر ما إذا كانت مثل هذه الحركات

(1) See Raymond Williams, Problems in Materialism and culture: Seleted Essays (London: NLB, 1980), pp. 37 – 47.

الجديدة تتيسّر لأشخاص رؤيويين استثنائيين مثل جان جينيه أو لمؤرّخين منخرطين مثل بازل ديفيدسون، ممن عمدوا على نحوٍ فضائحي إلى خلط الحدود المشادة قومياً وانتهاكها، بأسهل مما تتيسّر لأنثروبولوجيين متخصّصين. لكن ما أودّ قوله في جميع الأحوال هو أنَّ ما تنطوي عليه مثل هذه الأمثلة من قوّةٍ محرّضة مرتبط ذلك الارتباط الوثيق والمذهل بجميع العلوم الإنسانية والاجتماعية وهي تواصل مقارعة العثرات الهائلة الناجمة عن الإمبراطورية. ■