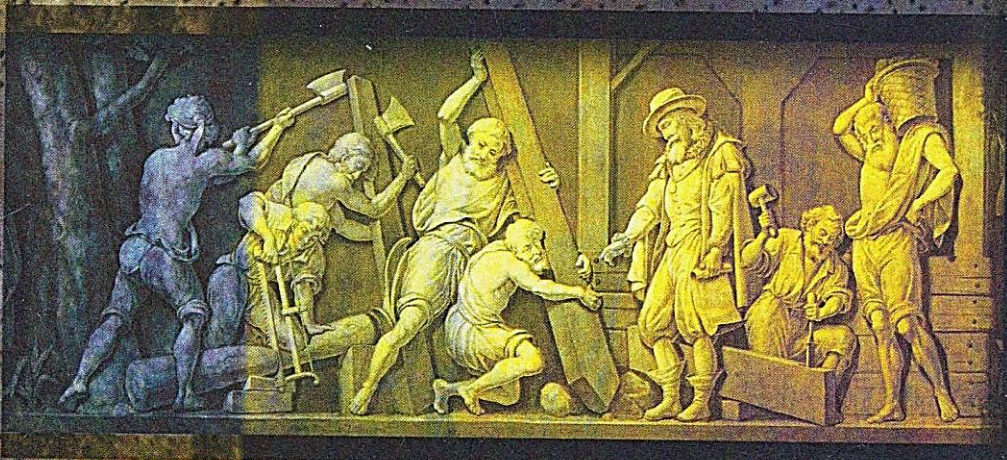


دراسات ما بعد الكولونيالية

المفاهيم الرئيسية



تأليف: بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين

ترجمة: أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان

تقديم: كرمة سامي

1681

ابن خلدون

دراسات ما بعد الكولونيالية

المفاهيم الرئيسية

المركز القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1681
- دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية
- بيل أشكروفت، وجارث جريفث، وهيلين تيفين
- أحمد الروبي، وأيمن حلمي، وعاطف عثمان
- كرمة سامي
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

Post-Colonial Studies: The Key Concepts 2nd Edition
By: Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin
© 1998 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin
*Athorised translation from the English
language edition published by Routledge,
a member of the Taylor and Francis Group
All Rights Reserved*

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. , Opera House, El Gezira, Cairo
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

دراسات ما بعد الكولونيالية

المفاهيم الرئيسية

تأليف: بيل أشكروفت، وجاريت جريفيث، وهيلين تيفين

ترجمة: أحمد الروبي، وأيمن حلمي، وعاطف عثمان

تقديم: كرمة سامي



2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

أشكروفت، بيل
دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية / تأليف:
بيل أشكروفت، جاريت جريفيث، وهيلين تيفين، ترجمة:
أحمد الروبي، أيمن حلمي، عاطف عثمان، تقديم: كرمه سامي؛
ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠
٤٥٢ ص، ٢٤ سم
١ - العالم - الأحوال السياسية.
(أ) جريفيث، جاريت (م. مشارك)
(ب) تيفين، هيلين (م. مشارك)
(ج) الروبي، أحمد (مترجم)
(د) حلمي، أيمن (مترجم)
(هـ) عثمان، عاطف (مترجم)
(ز) العنوان

٣٢٠,٩٠٩

رقم الإيداع: ٢٠١٠ / ١٣٤٢٤
الترقيم الدولي: 6 - 138 - 704 - 977 - 978 - I.S.B.N
طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7 تقديم
25 مقدمة الترجمة
33 قائمة بالمفاهيم الرئيسية
43 المقدمة
47 المفاهيم الرئيسية
353 بيليو جرافيا
397 مسرد المصطلحات
419 مسرد الأعلام

تقديم

فجر زائف:

عالم ما بعد الكولونيالية.. الشجاع الجديد!

احذروا متًا فإننا لا نريد لكم شيئًا من الخير. لن تناولوا منّا
الدستور ولا حرية الصحافة ولا حرية التعليم ولا الحرية
الشخصية. ومادمنّا في مصر فالغرض الذى نسعى إليه من البقاء
فيها هو أن نستغلها لمصلحة صناعتنا القطنية في مانشستر، وأن
نستخدم أموالكم لتنمية مملكتنا الإفريقية في السودان... لم يبق لكم
عذر إذا أنتم اتخذتم في نياتنا بعد أن وضح الأمر فيها وضوحاً
تاماً. فاحذروا أن تنساقوا إلى الرضى باستعباد بلادكم ودمارها.

(بلنت ٨) (١).

صدر كتاب دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية الذى شارك فى
جمعه وألفه بيل أشكروفت وجارث جريفيث وهيلين تيفين عام ١٩٩٨، وهو جزء

(١) ألفرد سكاون بلنت مخاطبًا مجموعة المؤتمر الوطنى المصرى فى اقتباس ورد بكتابه التاريخ السرى
لاحتلال إنجلترا مصر الذى تفيد بيانات غلافه بأن الشيخ محمد عبده راجعه ووافق على ما فيه. ينسب
سكاون لأسرة عريقة تعمل بالسياسة والتمثيل الدبلوماسى فى الدول الأوربيةة تحول بعد ١٨٥٩
للترحال فى البلاد الشرقية. كون حملة للدفاع عن الزعيم أحمد عرابى بدافع واجبه تجاه مواطنيه فسبى
المقام الأول وحققهم فى الاطلاع على "الحقيقة الواقعة" (٢) ترجم الكتاب ونشر على حلقات بجرىدة
البلاغ ثم جمع فى مجلد واحد دون تاريخ مدون.

من سلسلة المفاهيم الرئيسة التي صدرت عن دار روتلج (لندن/ نيويورك) التي سبق أن صدر منها الدراسات الثقافية والتواصل، والدراسات السينمائية، والموسيقى الشعبية. هو مسرد شبه شامل للمصطلحات الكولونiale يقف عند تقاطع النقاش بين تعريفات مفاهيم بينية رئيسة مثل العرق، والاستعمار، والجنوسة، والسياسة، واللغة، والدراسات الثقافية، والاقتصاد والبيئة وغيرها.

استقر المؤلفون على ١١٣ مدخلاً نظمت وفق الترتيب الأبجدي فى اللغة الإنجليزية كى تيسر على الباحثين والطلاب المتابعة. بوسع القارئ أن يقرأ الكتاب دفعة واحدة كدفقة معرفية ساخنة أو أن يقرأه على دفعات وفق حاجته المعرفية. إذ تبدأ بـ "سكان (مواطنين) أصليين" (aboriginal/indigenous peoples) وتنتهى بـ "إضفاء صبغة العالم الأوربي" (worlding). يقتبس المؤلفون مقولة صامويل جونسون التاريخية إن تثبيت معنى كلمة يشبه "محاولة اعتقال الشمس فى سباحتها عبر السماء" (٣). ومن ثم نخلص إلى أنه ليس ثمة تعريف نهائى وفاصل لأى مدخل، فالتعريفات متغيرة (protean) منذ ثلاثة عقود وهى نفسها وفقاً لمقدمة مؤلفى هذا الكتاب/المعجم "مفردات مفاهيمية هى نفسها ساحات تداول وتفاوض وتفتيح أخذ فى التقدم". (١) تتعدد التعريفات والجوهر واحد: غاصب ومغتصب وبينهما أرض، بيد أن الهدف من هذا الحقل المعرفى الذى يطل على تخوم حقول معارف أخرى وينداخل معها أحياناً هو الوقوف على إرهاصات وآليات وتوابع العملية الكولونiale.

المسرد شامل يطبق منهجاً سليماً للبحث والمتابعة، يبدأ بالمعنى المعجمى lexical الذى عادة ما يستقيه من قاموس أكسفورد وقد يحيلنا إلى المعنى الحرفى literal أو الاشتقاقي etymological أو الاثنين معاً إذا لزم الأمر. نُكتب بعض الكلمات بأحرف مائلة وأكثرها يكتب بأحرف غليظة لأهميتها فى المتن وكذلك لبيان علاقتها «الأسرية» المفاهيمية بمدخل أخرى، وهكذا يتسع نطاق المجالات المعرفية فنكون خير هادٍ لطلاب المعرفة.

يتميز النص بطبيعته التشعبية رغم سجنه الورقى. وتتتابع المداخل وكأنها نوافذ متعددة فى صرح عظيم، فتكثر الجمل الاعراضية، وتنتشر الإحالات والإشارات بين قوسين إلى العديد من المراجع للاستزادة والتعمق وكأنها روابط تفاعلية تحيل القارئ إلى مواقع أخرى. وإلى جانب المفاهيم الرئيسية فإن المسرد يزخر باستنادات إلى العشرات من المفاهيم الفرعية الخاصة بأسماء الكتاب والنقاد والمفكرين والجمعيات الملكية العلمية والأعمال الإبداعية والنقدية والرسائل والوثائق التاريخية والخرائط القديمة.

يستحضر المسرد أرواحًا ويثير أطراف نصوص أخرى تسكنه عبر زمكانية متسعة وبدا يتحول المسرد إلى رقعة منفسحة تاريخيًا وجغرافيًا وفكريًا ومن ثم قدرة على استيعاب المزيد من المفاهيم الإضافية التى يضع بها ثلاثة باحثون من العالم الأول القارئ على أول الطريق السريع للمعرفة. غير أن أهم ما يميز هذا المسرد هو شرحه عن طريق سرد الحكايا كيف أصبحت الكلمة مدخلًا؟ كيف أصبح المفهوم مفهومًا؟ كيف تحول لفظ أو مجموعة ألفاظ تنتمى إلى لغة بعينها أو مجموعة لغات إلى صوّة (landmark) على الطريق المعرفى وتحولت بذلك من العام إلى الخاص لتحكى بدورها حكاياها الشاهدة على جرائم ارتكبت فى حق التاريخ والجغرافيا.

ينظم هذا الحكى الرمزي الفعال فضاءه المعرفى ويعيد تأهيله بشبكة من تعريفات متنوعة يحار فيها القارئ بين المتن والهامش، الرئيس والفرعى، إذ تبقى التفاصيل الصغيرة والحكايات البسيطة هى القضية دائمًا. ومثلما يعنى القارئ بالقراءة عن الكولونىالية والاستعمار والاستشراق كذلك يعنى بالهجنة، النقاء العرقى، الجيكويو، التواطؤ والمقاومة، الفضاءات الخلالية، الإخصاء، والإقصاء، ثبات السلطان الاستعمارى وخلخلته، تسليع الثقافة، صدق البيان الاستعمارى وكذبه، العبء التنقيفى للمستعمر، الخطاب التبريرى للغزو، الإمبريالية البيئية، أسلحة الدمار الشامل، طبقة الرجل البنى الأبيض، دمي الكولونىالية الجديدة،

أطلس ميركاتور، عنابر الطب النفسى بالجزائر، ثقافة الانحناء للسيد الأبيض، البغل الصغير، والسخرة التعاقدية، وتحديق الآخر الكبير، «أنا ملك ما أرى»، وغيرها.

تتعدد الحكايا التى تحار بين الراوى والمروى عنه. وتتردد فى وشائجها أسماء يجمعها وطرفى الحكايا تاريخ من نحر وفخر، فهناك من جانب كرسنوفر كولومبس، ولورد ماكولى، ورديارد كيلنج، وتشارلز جرانت، وجوزيف كونراد، وآرثر دو جوبينو، ومن جانب آخر أنتونيو جرامشى، ونجوى واثنونجو، وجاياترى سيفاك، وهومى بابا، وفرانتز فانون، وإدوارد سعيد، وتشينوا أتشيبى.

يثير المسرد رغبة القارئ فى الاندماج فى قراءة «طباقية» للنص الأرضى - نسبة إلى كوكب الأرض- تحيل قارئها من الماضى إلى الحاضر، ومن النص الورقى التشعبى إلى النص الحياتى الأكبر، لذلك من السهل على القارئ أن ينتقل من وصف الخرائط الأوروبية الأولية لأستراليا فى القرن السابع عشر بأنها أرض مأهولة بالأفيال وقبائل الأقزام التى كانت تعيش فى أدغال أواسط إفريقيا (!!!) (٣٢) إلى قضية الاستيلاء بدماء باردة على الحرم الإبراهيمى ومسجد بلال بن رباح. لذلك لا تفضى دياميس الحكايا إلى نهايات سعيدة، بل تسقط من قاموس سردياتها كلمة «نهاية».

ومن ثم تدور الحكايا فى دوائر من الفعل ورد الفعل، والمقاومة، والمناهضة، والتفكيك، والتقويض، والحصار، والقيد، والإلزام، وأخيراً إساءة القراءة والفهم. يظل الحفاظ على الصورة النمطية أوفر وأربح للطرف المهيم. ويظل العالم الثالث فى نظر العالم الأول هو الفناء الخلفى، والمزرعة ومنجم المواد الخام مثلما كانت مصر هى مزرعة القطن، والهند هى مزرعة الشاى. يكسح المزارعون فى حقول العالم الثالث بينما سيدات ورجال العالم الأبيض يتقاعزون بشراشف منسوجة فى ليفربول من قطن طويل التيلة بينما يحتسون شاى ما بعد الظهيرة الهندى ذا النكهة القوية.

فى الثالث والعشرين من فبراير ٢٠٠٤ صوت البرلمان الفرنسى على دعم قانون يشير إلى تاريخ فرنسا الكولونىالية باعتباره مشروعاً إيجابياً ويدعو إلى تشجيع المدارس على إطلاع التلاميذ فى المراحل التعليمية المختلفة على الدور الإيجابى الذى لعبته فرنسا فى تلك المرحلة الكولونىالية وبالتالى يبرر - وفقاً للمعارضين- إبادة الشعوب وتدمير ثقافاتهما ونهب ثرواتها!! فى السابع والعشرين من فبراير عام ٢٠١٠ وقع زلزال مدمر فى تشيلى نقل مركز الأرض ثمانية سنتيمترات وأعاد توزيع الكتلة على كوكب الأرض وقصر النهار ونقل مدنا وجزرا من أماكنها على الخريطة، ورغم هذا يأبى الانسان أن يتحرك عبر الزمان والمكان عله يفقه شيئاً!!

الإمبراطورية ترد الصاع كاتبة^(١):

"إن الكلمة تفعل أكثر من فعل النار وتستطيع أن تحترق حصارها"

(كنفانى، أدب المقاومة ٢٣)

المقاومة بالكلمة قد تكون أضعف الإيمان أو أقواه، ولأن الشاهد من أهلها^(٢) وليس من أهلنا يظل طرحه أشبه بنظام العلاج بالدواء الوهمى placebo، وهى حبوب من السكريات والنشويات، وإذا كان السيد خرافة تشكلت فى ذهن المسود، فإن التحرير الحقيقى للأرض والتقويض الحقيقى للاستعمار يتأتى عندما يتحول المروى عنه إلى راوٍ. تتطلق مبادرة المقاومة والتحرير والتوثيق من الأرض موضع النزاع، فيتوازى بذلك تحرير الأرض والكلمة على حد سواء ويصبح من

(١) عنوان كتاب لواضعى المسرد، صدر عن دار روتلج (لندن ١٩٨٩)، وأصله بالإنجليزية
The Empire Writes Back: The Theory and Practice of Post-colonial Literatures.

(٢) بشرح المسرد تاريخ حركات التحرر القومية بداية من تأثير لينين وإنجاز فيدل كاسترو وتشى جيفارا وكوامى نكروما وغيرهم دون أدنى إشارة إلى جمال عبدالناصر.

كتب دراسة كأنه حرر وطنًا. ومن ثم يبقى التأثير الأهم لكتاب دراسات ما بعد الكولونيالية هو استنهاضه غير المباشر لنص مواز كامل بتعريفاته وحكاياته وفرسانه ومنظريه ومن هنا فإن هذا المسرد يحفز بكيونته النصية تكوين نص آخر مواز له في وعى القارئ العربى خاصة مع صدور ترجمة له بالعربية ومن قلب مشروع ثقافى ترجمى كبير من قلب مصر. يحتشد القارئ لإبداع نص يشارك فيه مشاركة فعالة كقارئ يتحول إلى كاتب فيستحضر فى نصه مفكرين من الطراز الأول ينتمون للعامل الثالث ومنعم التقليد والإرث الكولونيالى من الحضور الفكرى رسميًا فى هذا المنتدى الورقى، ولكن حضورهم فى نص القارئ هو الذى يجعله كاملاً بغير نقصان.

يفتح المسرد باب الجدل حول دور المتقف الوطنى فى معركة تقرير المصير، ودوره الحتمى لتكوين مركزية شرقية رداً على المركزية الأوروبية/الغربية، ورفض التبسيط المخل للتنوع الإنسانى وتقسيمه إلى الأبيض والأسود والأصفر. مقاومة الانغلاق على الوعى الفردى وتشجيع تعاشيق من الوعى الجمعى لأبناء الأمة وأبناء العالم الثالث، بناء سدود لمقاومة الذوبان الثقافى، ورفض الانسحاق تحت الأحذية العسكرية.

تميز رضوى عاشور فى مشروعها الثقافى بين "مبعوثين راحوا وعادوا مدلهين فى عشق الأنوار الإمبريالية" (الرحلة ٦) ثم تربط بشكل حتمى بين فرانز فانون وإقبال أحمد وإدوارد سعيد فى دراسة واحدة: "ذلك الرباط بين سير حياتهم وإنتاجهم والتواصل القائم بين مشروع كل منهم كأنه سلسلة فى مشروع كبير واحد." ("الصوت" ٧٥) وتبين عاشور كيف تكوّن من مشاريعهم المناهضة للهيمنة نسق متلاحم ليقوض الكذبة الإمبريالية: "اختلفوا أن يلتقى وعيهم بتجارب أوطانهم بما اكتسبوه من معارف وخبرات فى العواصم الكولونيالية، لتصب فى تكوين مشروع ملهم للمتقف." ("الصوت" ٧٥) ومن ثم ينهض النص الموازى محملاً بفسيفساء من حكايا تحكم الجغرافيا فى التاريخ.

يحكى التاريخ كيف تسببت الأوبئة والجراثيم مثل الإنفلونزا والحصبة والجديري وغيرها التى يحملها المستعمرون وعبيدهم فى إبادة العشرات والمئات من أبناء المكسيك فى الفترة الكولونبالية فى أسابيع قلائل ثم أنت على أكثر من نصف أهل البلاد الأصليين فى سنوات قلائل. أما القائد البريطانى لورد جيفرى أمهرست فقد "أبلى بلاء حسناً فى حروب بريطانيا العظمى" بعد أن أهدى سكان القرى أغطية مغموسة بالجراثيم "ولم يعد فى أمهرست هنود.. ولا حتى هندي واحد!" (رضوى عاشور الرحلة ١٠٠).

يؤمن نابليون بونابرت بأنها ستكون «نكتة» لو أن سلوك الغالب يجب أن يقدم مبرراً عنه للمغلوب! وترجمة الخطاب الاستعماري للكورسيكى الصغير هى كالتالى: ليس ثمة قوة على الأرض تدفع الغاصب لتقديم مبررات لسلوكه وقراراته لمن يغتصبهم! ذكر الدبلوماسى الفرنسى لوى أنتوان فوفلى دو بورين (١٧٦٩-١٨٣٤) فى الجزء الثالث من مذكراته التى دون فيها حملة نابليون إلى مصر عن إيمانه (نابليون) بـ «فن التحكم فى البشر»، لذلك فإنه لم يدخر وسعاً للتباهى أمام المصريين بتفوق فرنسا فى الفنون والعلوم غير أنه كثيراً ما أحبطت غريزة المصريين البسيطة تلك النزعة التفاخرية، ولهذا فقد كان يوجه الدعوة لشيوخ الأزهر لمتابعة التجارب الكيماوية التى كان يجريها السيد برتوليه وتصور الجنرال أن رد فعلهم سيكون مصدر ترفيه له لكن معجزات تحول السوائل والجلفنة لم تنتزع منهم أى علامة تعجب أو اندهاش فلم يظهروا إلا التجاهل وعدم الاهتمام وعندما انتهى برتوليه من «عرضه» طلب الشيخ البكرى من المترجم أن يسأله إن كان بإمكانه أن يجعله فى المغرب والقاهرة فى ذات الوقت فلما كان جواب برتوليه بالنفى هز البكرى كتفه مستهزئاً وقال "إنه ليس بنصف مشعوذ."^(١) ويضيف الكاتب المسرحى الأيرلندى جورج برنارد شو إلى ملامح صورة بونابرت كمستعمر عندما يصوره فى مقدمة مسرحيته رجل الأقدار مخاطباً جنوده قبيل هجومه على

(١) انظر الموقع التالى: <<http://www.munseys.com/diskone/nb03v.pdf>>

أراضى إيطاليا الملاحظ أن خطاب بونايرت الاستعماري التبريري يكاد يتماثل مع مواقف متشابهة تبرر فيها قوى استعمارية «جريمة» استعمارها لبلد ما بحجة «تحريرها» من الآخر أو من «نفسها»: "نحن لا نعلن الحرب على الإيطاليين، وإنما نحن هناك لكي ننقذهم من طغيان قاهريهم النمساويين ونسبغ عليهم من المؤسسات الجمهورية، فإذا ما نهبناهم عن غير قصد فإنما نحن نتصرف بحرية فى ملكية الأصدقاء الذين يتعين عليهم أن يكونوا ممتنين وربما كان سيصبح هذا شعورهم لو لم يكن النكران للجميل هو نقطة الضعف المثلية فى بلدهم^(١).

إذا كان الخطاب السائد هو خطاب الغالب "فمن يروى قصتنا نحن السائرين على هذا الليل، مطرودين من المكان ومن الأسطورة التى لم تجد منا أحداً يشهد على أن الجريمة لم تقع." (درويش الغياب ٣٥) من يحكى إذا حكاية المغلوب فى الأرض؟ من يضطلع بالتعبير عن خطابه من الاستعمار إلى التحرير؟ فى زيارة لمتحف السلام فى هيروشيما الذى بنى خصيصاً ليكون شاهداً على المأساة، تكشف للمؤرخ رعوف عباس تفاصيل "التجربة الحزينة" بداية من الفريق الطبى الأمريكى الكبير الذى أعد خلال الحرب العالمية الثانية وكان من بين تدريبهم اتقان اللغة اليابانية للوقوف على تأثير الضربة النووية على البيئة والإنسان، كانت "رعيمة العالم الحر" تستخدم اليابان وأهلها كحقل للتجارب "لمجرد اتخاذه معملاً لتجربة آثار السلاح الجديد." (عباس ١٨٣).

الاستهلاك والاستعمار هما عماد الدين الجديد، وبالتالي فإن الشعار السائد هو «أنا أستعمر إذن أنا موجود»، أو «أنا أستهلك إذن أنا موجود». وبالتالي فإنه مثلما يتقن العالم الأول خطاب التبرير، يتعين على العالم الثالث أن يعى آليات ترجمة هذا الخطاب وتفكيكه. بعيداً عن شعار الموضوعية الباردة ولافتة ضبط النفس تطرح رضوى عاشور السؤال: "كيف يمكن للمدوغ أن يتحدث بهوء معملى

(١) انظر الموقع التالى:

<http://www.online-literature.com/george_bernard_shaw/man-of-destiny/0/>

عن خواص العقربة؟" (عاشور الرحلة ١٦٨) تتكون بذلك وحدة بين الملدوعين في الأرض بسم العقربة ويصبحون رفاق رحلة بحثهم عن ترياق لهذا السم.

يطرح المفكر الإسلامى عبد الوهاب المسيرى نموذجًا تفسيريًا للاستعمار الثقافى وتفكيك علاقته بأنماط الاستهلاك، يبين المسيرى الفرق بين الإمبريالية العسكرية التقليدية والإمبريالية النفسية، والثقافية، ويحذر من العجز العسكرى وارتباطه بالخطاب التبريرى الذى يسبق للاستعمار النفسى أو الفعلى: "المخروج الوحيد لها هو نشر النزعة الاستهلاكية فى بقية أنحاء العالم." (المسيرى ٣٠٩) ومن ثم فإن العالم الثالث منجم مواد خام لصناعات العالم الأول أو سوق لمنتجاته، أم شعوب العالم الثالث فهى عمالة رخيصة أو أفواه لا مجددة، أما مراكز التسوق «shopping malls» فهى جيوب استيطانية ونماذج للمستعمرات الجديدة التى تمثل قطعة من العالم الأول تتحدى وجود الوطن فى عقر داره. يربط المسيرى بين الإمبريالية ومعاداة الإنسانية: "الإنسانية الغربية **humanism** تحولت إلى إمبريالية على الفور، وتساقط التراحم إدراك الإنسانية المشتركة وهيمن الفكر المادى الذى لا يترك أى مجال للتراحم، وساد نمط التعاقد فى المجتمعات حيث ينظر كل إنسان للآخر وكل شعب للآخر من منظور مدى نفعه ومدى قوته." (المسيرى ٢١٣)

يحذر المثقف العربى المسلح بالوعى من الاحتماء بالمظلة الإمبريالية إذ هى "ليست سوى جناحى النسر الذى ينهش" (عاشور الرحلة ١٤٩). وتصف عاشور تبنى الغرب لأطفال المستعمرات بأنه من مظاهر حب "الأم الإمبريالية العطوف" التى تقتل الآباء ثم تتبنى الأبناء وفى متابعة عاشور للقاء الأسر الأمريكية بأطفالهم الفيتناميين على التليفزيون بأنه لقاء بـ "أبناء وبنات العالم المجلود بالسوط الإمبريالى" (الرحلة ١١٥-١١٦). تتأكد مصداقية نص عاشور الذى نشر عام ١٩٨٧ عندما قررت محكمة تشادية عام ٢٠٠٧ سجن ستة فرنسيين من الناشطين فى جمعيات خيرية لمدة ثمانى سنوات مع الأشغال الشاقة، وذلك بتهمته محاولة اختطاف ١٠٣ أطفال أفارقة فى قضية استرعت انتباهها دوليًا. وفى منتصف فبراير

٢٠١٠ أطلقت السلطات الهايتية سراح أعضاء كنيسة معمدانية بالولايات المتحدة، وذلك بتهمة محاولة خطف ٣٣ طفلاً ونقلهم خارج هايتى عقب الزلزال المدمر الذى ضربها يوم ١٢ يناير دون وثائق رسمية. دافع المتهمون عن فعلتهم بأنهم لم يفعلوا شيئاً خطأ، وإنما أرادوا فقط مساعدة الأطفال بنقلهم خارج هايتى ورعايتهم، متبعين بذلك سلوكاً استعماريًا نمطيًا "النظام العالمى الجديد هو عولمة الإمبريالية النفسية، وتعميم لمفهوم الإنسان الاقتصادى/الجسمانى، وهو إنسان ذو بعد واحد لا يكثرث بالوطن أو بالكرامة، ولا يهمله سوى البيع والشراء والمنفعة واللذة." (المسيرى ٣٠٩).

"كم لغة أجنبية يجب أن يتعلمها أبناؤنا؟" (١٥٥) يطرح طه حسين السؤال فى كتابه مستقبل الثقافة فى مصر. تثار أسئلة حول قضية التعليم: كم وأى وكيف ولماذا؟ "كل هذه مسائل أجابت عنها الأمم الأوروبية بعد كثير من الجهد والتفكير والتجربة ولكنها أجابت عنها على كل حال وانتفعت بجهدا وتفكيرها وتجربتها. أما نحن فأجبنا عنها مقلدين ومتأثرين بالسياسة وظروفها وفى غير جهد ولا تفكير ولا تجربة ولا انتفاع على كل حال." (حسين ١٥٥) هذه الأمم "اتخذناها لأنفسنا معلمًا وإمامًا" (حسين ٤١) مشروع ف. أ. مان لتطوير التعليم المصرى عام ١٩٢٨ كان بدعوة من وزير المعارف المصرى قدم فيه مان تقليدًا للنموذج الغربى فى تقرير كتب بوجهة نظر أوروبية بما فى هذا من «مزايا». (على ١٥٦) غير أن "الشيء الذى نلاحظه هو أن الذين يلومون الإنجليز لأنهم جعلوا غاية التعليم العام إعداد الموظفين لا يحققون فى أنفسهم غاية أخرى للتعليم بعد أن كُفّت عنه أيدى الإنجليز" (حسين ١٣٩) وامتدادًا لتطوير التعليم فى مصر على أيدى الإنجليز الذين خططوا لتحويل المصريين إلى أمة من الموظفين، تثار مقارنة موازية كان مسرحها الهند بين فلسفة كل من لورد ماکولى ورابندراناث طاغور فى التعليم إذ نتبين أجدتتين مضادتين بين تقديم ماکولى "مذكرة للبرلمان بشأن التعليم الهندى" عام ١٨٣٥ الذى يحوّل المواطن الهندى إلى كائن هُجنى، وتأسيس

ملاغور مدرسة في سانتينيكيتان عام ١٩٠١ يحيى بها المفهوم الهندوسى للتعليم
التنموى للبيئة بين أحضان الطبيعة.

تحاول الإمبريالية البيئية **ecological imperialism** تشويه ملامح المكان
وطمس معالمه الأصيلة وذلك بإطلاق أسماء جديدة تمحو الأسماء الأولى فى عملية
وقاحة وعجرفة استعمارية لا تغتفر قد يسمح لها التغييب أن تمر مرور الكرام مثل
جريمة إطلاق روبنسون كروزو اسم **Friday** على شخص له اسم بالفعل فى ثقافة
أخرى!! ومن ثم يعناد الاستعمار على طمس نقوش وآثار كانت لآخرين جاءوا
من قبله:

تنزل من السيارة، وتقرر العودة إلى البيت مشيًا. تصيبك نوبة قراءة أسماء
الشوارع. فعلاً. محوا أسماءها. صار صلاح الدين شلومو. وتتساءل: لماذا حافظوا
على اسم المتنبى!

وعندما تصل إلى شارع المتنبى تقرأ الاسم، لأول مرة، باللغة العبرية، فتجد
أنه ((المونت نفى)) وليس المتنبى كما كنت تتصور! (درويش يوميات الحزن
العادى ٩١)

"استعواض المؤن من أرض العدو" (فن الحرب ١٥١) هو "موضع اهتمام
من العسكريين عبر التاريخ" (١٥٢). ومن ثم يمتد خط امدادات ومؤن كالحبل
السرى بين الحاضرة (المتروبولس) والمستعمرة فلا نتبين من منهما الأم ومن
الجنين. فى المشهد الحوارى الرمزى المقبل المقتطع من "موال عشان القنسال"
يلخص صلاح جاهين المشهد السياسى بعامية مصرية بليغة تعبر عن تداعيات
تأميم القناة المتمثلة فى إعلان العدوان الثلاثى:

إزاي قناة السويس يا إخواننا تتأمم

ده موش كلام.. آمال إحنا إزاي حنتسمم؟

ناكل منين؟ بعدما عدنا كي يا أسهم؟
مافيش كلام زي ده. ياللا ابعثوا الأسطول
يقف قصاد مصر عند الأمر يتقدم!

(سامى أنغام ديسمبرية ٢٢)

هذا المبدأ "لا يقتصر استخدامه على العسكريين في محاولاتهم لإخضاع العدو وتحقيق النصر، وإنما يستخدم أيضاً في الأنشطة التجارية. فأتساءل مواجهة العديد من المنافسين يلجأ رجال الأعمال إلى استلهاهم التوجيه من سياسة استعواض المؤمن من أرض العدو حيث «يتعلمون من مميزات منافسيهم أنفسهم ويحاولون الحصول على مميزات لأنفسهم، وبهذه الطريقة يتمكنون من الحفاظ على أنفسهم دون التعرض لخسارة». (فن الحرب ١٥٥)

في هذا المجتمع العنصرى التعاقدى تتجدد الحاجة إلى تجنيد "عملاء الصفوة": "العملاء الذين يتم تجنيدهم من عليا القوم وكبار الموظفين لدى العدو... لا يمكن اقتحام القلاع والسيطرة عليها إلا من داخلها. وعميل الصفوة هو تلك القنبلة الموقوتة التى تختبئ بين صفوة العدو. وعلى هذا فإن تأثيرهم على العدو يكون بالغ الأثر والضرر." (فن الحرب ٢٢١) يتحول نفع هذه الطبقة من المجال العسكرى إلى الاقتصادى ومن أوقات الحرب إلى السلم. (فن الحرب ٢٢٢) إلى جانب هؤلاء يجند أيضاً «العملاء المحليون»: "أولئك العامة الذين يتم تجنيدهم من بين صفوف العدو." (فن الحرب ٢٢٣) ويتبع الاستعمار مبدأ "الغواية بالمصلحة" أى استغلال الضعف الإنسانى لدى العدو لإيقاعه فى الشرك، وذلك بالغواية بالمصالح الصغيرة إلى أن تحين الضربة القاصمة (فن الحرب ٣٠٨).

على الصعيد السياسى حاولت قيادات عدم الانحياز "مشروع القارات الثلاث" جذب دول أمريكا الجنوبية واستقطابها لتغيير موازين المصالح على كوكب الأرض بعد الخروج من تجربة الحرب العالمية الثانية والاستعمار المريرة، "وكانت العقبة

الكنود فى تحقيق تلك الأمنية هى النخبة الحاكمة فى دول أمريكا الجنوبية المكونة من نسل مهاجرين من أوروبا الغربية يعتبرون أنفسهم من «العنصر الأبيض الممتاز» وخير البشر دينا ودنيا ويأفون من الاختلاط بالسود والسمر والصفرة من أهل إفريقيا وآسيا". (عبدالله ١٢٧).

كاليبان وآريل أبناء جزيرة واحدة أحدهما مقاوم والثانى متواطئ يعيد كل منهما كتابة تاريخ الجزيرة بين الاستعمار والتحرير. يتعرض كاليبان للإساءة بينما ينعم آريل ببعض المزايا الرمزية. ويظل الاثنان حبيسين بين حلم الحرية ووهماها. وفى تطور لمبدأ «أهمية عملاء الصفوة» و«العملاء المحليين» نحت كوامى نكروما عام ١٩٦٥ تعبير «طبقة الوكلاء» *comprador* وهم أتباع يوههم الاستعمار بكونهم شركاء له وأندادا. ومن بين عملاء الصفوة الخديو توفيق الذى أصدر أمرا "إلى رئيس مخبز الإسكندرية بإرسال الخبز إلى عساكر الإنجليز ومنعه عن العساكر المصريين". (عرابى ١٨١) وتمادى عميل الصفوة فى تأمره لصالح الاستعمار بمشاركته للخطاب الإمبريالى التفيقى: "وصدرت إرادة سنية من الجنب الخديو لناظر الجهادية مقتضاها أن لا حرب بيننا وبين الإنجليز، وأن السبب فى الحرب هو مداومة الاستعداد فى الطوابى الذى يعد تحقيرا لمراكب الإنجليز. ف ضرب المراكب لاستحكاماتنا ولمدينة الإسكندرية ليس حربا ضد الحكومة ، وإنما هو من قبيل رد الشرف وليس هنالك حرب حقيقية" (عرابى ١٨٤). لم يكتف عرابى بمقاومته للاستعمار الإنجليزى عسكريا، إذ بعد عودته من المنفى كتب مذكراته التى فضح فيها آليات الاستعمار وتأمرها لتجفيف موارد البلاد: "قامت هذه الحرب الشعواء وليس فى خزانة الحكومة درهم لأن المراقب الإنجليزى المستر. كولفن أخذ الأموال من خزينة المالية وأنزلها فى الدوننمة الإنجليزية قبل إعلان الحرب بأيام، وكذلك الأموال الموجودة فى صندوق الدين العمومى قد حملها أعضاء قومسيون الصندوق إلى المراكب الحربية حيث أمنوا عليها". (عرابى ١٩٢) وأخيرا يشارك عميل الصفوة فى تشويه حقائق التاريخ وذلك بإصداره

منشور جائر عن "النكبات العرابية" (عرايى ١٩٠) يعلن فيه عصيان عرابى لأوامره وتسببه فى خسائر للبلاد أوقفت حركة التجارة وعطلت أعمال الزراعة!!

يعرف تميم البرغوثى "الوطنية الأليفة" وهى صنف من صنوف عمالة الصفوة وطبقة الوكلاء بالرجوع إلى جذور صدورها التاريخية: "أدى التدخل الأجنبى إلى خلق نخبة محلية وطنية مستقلة نسبياً عن الحكومة وإن لم تكن مستقلة بنفس القدر عن أوروبا، ولقد كان الضغط الأوروبى المؤدى إلى خلقها هنا هو ضغط الدين، بدلاً من الضغط العسكرى أيام إلغاء الاحتكار." (البرغوثى ٣٩) ويحدد البرغوثى بأن معاهدة ١٩٣٦ خير دليل على عمل هذه الطبقة التى تقدم فى المعاهدة "ضمانات أن استقلال مصر الذى ستعرفه الاتفاقية وتحدد معناه، أى شكل مؤسساته وسلطاتها، لن يهدد عملها كمستعمرة" (البرغوثى ١٣٤) يتحول بذلك الاستقلال إلى حالة وهمية تخدر الشعب المحتل فيطمئن بذلك المستعمر على بقاء استثماراته: "كانت بريطانيا تريد حكومة تمثل الشعب المصرى، تسمح لها صفتها التمثيلية أن تسيطر على الشعب، أى أن توفر للقوة الاستعمارية الأمن والاستقرار اللذين تحتاجهما، خاصة فى وقت الحرب." (البرغوثى ١٤٥) تعلن مصر التزامها بمنح تسهيلات لبريطانيا ويشار إليها فى المعاهدة بأنها "حليفها" التى تزود عنها وتتعاون معها "حيث أعيدت تسمية الاحتلال البريطانى لمصر، فأصبح تحالفاً بين مصر وبريطانيا." وبذا فقد أدى "التدخل الأوروبى منذ ١٨٤٠ (إلى) خلق مصلحة لعدد من سكان البلاد هى متطابقة مع توسع أوروبا الاستعمارية" (البرغوثى ٤٠).

ليس التاريخ والتراث مادة قديمة غير صالحة إلا للتكسب على أرفف المكتبات وفانترينات العرض بالمتاحف وإنما هما نصوص حياة تشملها بإطراد جبهة التوعية والتعبئة وجبهة الرد بالكلمة، بالترجمة، بالدراسة، بالقصيدة، بالسير، بالخرائط، بالوثائق، بالأفلام التسجيلية... وبالوعى وبالذاكرة. لقد اتسع الخرق على الراق، لا مجال الآن بيننا للمثقف أو المبدع الذى يعيش فى برج عاجى: "يرفض (إدوارد) سعيد المثقف المشرف على واقعه من برجه العالى لحساب المثقف

المنشغل دائماً بتوصيل رسالته لجمهور واسع، يشغله وينشغل بهومه وقضاياه فى نفس الوقت الذى يثير فيه فضوله، ويربك مسلماته بطرح الأسئلة وكسر القوالب الجامدة والأصنام المعوقة. فللمتقف رواية بديلة عن تاريخ آخر مهمش أو مستقط أو مطمور، عليه إبرازه وإلقاء الضوء عليه، وبذلك يصبح عمله فى الإنتاج المعرفى مشاركة فعلية فى المعارك الدائرة فى الواقع الاجتماعى والثقافى. المتقف بالتعريف، تبعاً لإدوارد سعيد، معارض بامتياز، منقى بالضرورة، مسافر وحيد معترب فى واقع يدفع به إلى هامش موحدش. "عاشور "الصوت" (٨١).

فى هذه المعركة الثقافية الفكرية الميدانية يعبر المبدع فى نصه الموازى عن تحول المروى عنه إلى راوٍ:

عن كل ما لديه من مخزون تجاه قضيته ونضاله وكفاحه
من أجل قيم الحرية ومن ثم اكتناز التجربة لتفجيرها فيما بعد فى
عمله الإبداعى، ليس من أجل تاريخ تجربته أو توثيقها، وإنما
لإشعال جذوة الحرية للأجيال القادمة وزرعها أو غرسها فى دمه
ووجدانه لكى تتحول إلى تراث فى مواجهة ما قد يتعرض له من
قهر وطمس لهويته واستلاب لحرته، أى بمعنى آخر: هو نقل
روح الأجداد والآباء إلى الأبناء ومن ثم إلى الأحفاد ليستمروا
فى حمل هذه الشعلة."

(توفيق فياض ١٠)

لا يكتب النص الموازى إلا فى حضور متقفين واعين وعيا جمعياً
بجغرافيتهم التى صنعت تاريخهم: "نريد نقاداً عندهم الشجاعة، فكراً وأدبياً وسياسياً
 واجتماعياً، وعسكرياً وأخلاقياً واقتصادياً، ليقولوا لنا معنى الذى يحدث، ولماذا
حدث، وهل جرى بالمصادفة أم بالتخطيط وكيف السبيل إلى الخروج منه." (كنفانى
فارس ٦٤-٦٥)، ذلك المتقف هو مراسلنا الذى ينقل لنا بثاً مباشراً رأساً من الجبهة

الثقافية، هو الذى يسعى "إلى قلب الهامش إلى متن ودفع المتن المتسلط إلى الزاوية" (رضوى عاشور صيادو الذاكرة ٢٤٢) وعندما تواجه عاشور السؤال: "أين أذهب بذلك القهر الخاص بإنسان العالم الثالث الذى ازداد حدة باقترابى من تجربة العنف الاستعماري الآثم الذى تأسست فيه التجربة؟" (الرحلة ١٦٨) تطرح الإجابة بعد سنوات التجربة والتّمرس فى الفعل الثقافى الواعى: "لا أتحدث عن مركز وهوامش فى إمبريالية ثقافية تبتلع الأوطان والثقافات، بل أتحدث على عكس ذلك عن تعاشيق ثقافات تمتد كالسيفساء بامتداد الأوطان. لكل لسانه وثقافته وهى لونه المحدد وإن جاء حصيلة لتراكب ألوان عديدة وتفاعلات ممتدة." (صيادو الذاكرة ٢٢٥).

كرمة سامى

المراجع

- البرغوثي، تميم. الوطنية الأليفة: الوفد وبناء الدولة الوطنية في ظل الاستعمار. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٧.
- بلنت، ألفريد سكاون. التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر. تمهيد عبدالقادر حمزة. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٨.
- تزي، سون. فن الحرب: النص الأصلي لسون تزي وشروحه المعاصرة. ترجمة هشام موسى المالكي. القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٥.
- حسين، طه. مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة: دار المعارف، ١٩٣٨.
- درويش، محمود. يوميات الحزن العادي. بيروت: دار العودة، ١٩٧٣.
- . في حضرة الغياب: نص. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر. ٢٠٠٦.
- دو بورين، لوى أنتوان فوفلي. مذكرات نابليون. الجزء الثالث، ١٧٩٩.
- <<http://www.munseys.com/diskone/nb03v.pdf>>
- عاشور، رضوى. الرحلة: أيام طالبة مصرية في أمريكا. القاهرة: مدبولي، ١٩٨٧.
- . صيادو الذاكرة: في النقد التطبيقي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

--- - "الصوت: فرانز فانون، إقبال أحمد، إدوارد سعيد." ألف: مجلة
البلاغة المقارنة. العدد ٢٥: إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار. القاهرة،
٢٠٠٥. ٧٤-٨٧.

- عباس، رعوف. مشيناها خطى: سيرة ذاتية. القاهرة: الهلال. ٢٠٠٤.

- عبدالله، اسماعيل صبرى. ألفاظ ومعان. القاهرة: الأهالي، ٢٠٠٧.

- عرابي، أحمد. مذكرات الزعيم أحمد عرابي. القاهرة: الهلال، ١٩٨٩.

- على، سعيد إسماعيل. التعليم فى مصر. القاهرة: الهلال ١٩٩٥.

- سامى، كرمة. أنغام ديسمبرية. "صلاح جاهين.. مغنى فجر الأمة:
موال عشان القنال"

- سلسلة كراسات نقدية ٢. القاهرة: دار الكرز، ٢٠٠٩.

- شو، جورج برنارد. رجل الأقدار.

http://www.online-literature.com/george_bernard_shaw/man-of-destiny/0/

- المسيرى، عبد الوهاب. حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيرى. العلمانية
والحدائثة والعولمة. تحرير سوزان حرفى. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩.

- فياض، توفيق. "حوار". القدس العربى. العدد ٤٠٢٤، ٢٢ أبريل ٢٠٠٢. ١٠.

- كنفانى، غسان. أدب المقاومة فى فلسطين المحتلة: ١٩٤٨-١٩٦٦.
بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٢.

--- - مقالات فارس فارس . بيروت: دار الآداب، ١٩٩٦.

مقدمة الترجمة

إذا كانت إحدى وظائف الناقد الأولية الكشف عن الكتابات القيّمة وإبرازها للقارئ بوصفه - أى الناقد - وسيطاً محورياً بين المبدع والقارئ، فللمترجم وظيفة سائلة وهى انتقاء الأعمال فى لغاتها الأصلية ليكشف عنها لأبناء ثقافته أو لينقلها إلى لغته المكتسبة، لأبناء الثقافات الأخرى. وانطلاقاً من هذه الفكرة كان انتقاء العمل المترجم أول المسؤوليات التى عنى بها فريق الترجمة لهذا العمل، فالعمل الذى بين يدي القارئ معجم للمفاهيم الرئيسية فى واحد من أهم الحقول المعرفية المعاصرة - دراسات ما بعد الكولونيالية. تَلَقَّفْتُهُ بمجرد أن وقع بصرى على غلافه وأيقنتُ بعد تصفّحه أننى وجدتُ العمل الذى أتمنى أن أنقله إلى المكتبة العربية، وفور عرضه على صديقى المترجمين، أحمد وأيمن، أبدأ ترحيباً كبيراً ثم كانت موافقة المركز القومى للترجمة على تقديم هذا العمل للقارئ العربى ليكون إضافة جادة لمجموعة الأعمال المتميزة فى هذا الحقل، التى أصدرها المشروع القومى للترجمة مثل كتاب "موقع الثقافة" للمؤلف "هوى بابا"، ترجمة "ثائر ديب" و "أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب" لـ "روبرت يانج"، ترجمة "أحمد محمود" وغيرها من الإصدارات المهمة عن دور نشر أخرى، مثل "الاستشراق"، ترجمة "كمال أبو ديب" (مؤسسة الأبحاث العربية- بيروت، ١٩٨١)، والترجمة الجديدة التى قدّمها د. "محمد عنانى" للطبعة الإنجليزية المزيّدة الصادرة عام ١٩٩٥ (رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة: ٢٠٠٦)، وكذلك كتاب "الثقافة والإمبريالية"، ترجمة وتقديم "كمال أبو ديب" (دار الآداب- بيروت، ١٩٩٧)، وكتاب "تغطية الإسلام"، ترجمة د. "محمد عنانى" (رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة ٢٠٠٥)، وغيرها.

ولا نبالغ إذا ما وصفنا هذا العمل بأنه عمل مرهق، فبرغم أنه ليس عملاً موسوعياً، ولا هو معجم ضخم بالنظر إلى القُطع وعدد الصفحات، فهو عمل متشعب يحفل بإحالات كثيرة لأعمال نقدية وأدبية وفلسفية وتاريخية شملت مجالاً عريضاً من المفاهيم والأفكار والمجادلات، وهو ما يظهر جلياً في اشتغال مصطلحاته على دلالات كثيفة تضيف لعملية الترجمة مشقةً فوق مشقة. ويرجع هذا لتشعب هذا الحقل المعرفي وتماسكه مع العديد من الحقول المعرفية الأخرى، مثل التاريخ، والفلسفة، والأنثروبولوجيا، واللغة، وعلم النفس وتفاعله مع النظريات النقدية الأدبية والفلسفية.

وقد ارتأيت أن هذا النوع من المؤلفات يستوجب بطبيعته التشعبية أن يتصدى له فريق عمل للوصول إلى أقصى درجات الإجابة في تعريف المصطلحات الجديدة في هذا الحقل - وما أكثرها وأعقدها - أي اشتراك أكثر من شخص بأكثر من مجرد الاستشارة والتوجيه أو التدخّل العارض؛ لذلك كانت هناك ضرورة لتقسيمه إلى أجزاء بما يسمح للمترجم الفرد أن يصرف جهده كاملاً في ترجمة وتعريف جزءٍ مقسومٍ لتحقيق أعلى مستوى في الترجمة، بالإضافة إلى إثراء النص بالهوامش التوضيحية من جهة، والتشاور مع شركاء الترجمة بما ييسر عمليتي توحيد المصطلحات والتدقيق من جهة أخرى. فهذا الكتاب إذن عمل جماعي على مستوى الترجمة مثلما جاء على مستوى التأليف. واقترح الأستاذ أحمد فكرة إنشاء مسرد لينمو ويتطور أثناء عملية الترجمة ويتدخل فيه ثلاثتنا بالإضافة والتعديل باستمرار. وبعد انتهاء تدقيق النص المترجم، شاركتُ الأستاذ أيمن في مراجعة النص كاملاً لتوحيد المصطلحات وضبط المسرد.

الجوانب الفنية في الترجمة:

(١)

يمكن تقسيم المصطلحات التي تناولناها في هذا العمل إلى أربع مجموعات:

● مصطلحات راسخة عُرِّبَت واستقرَّت ودرجنا كمتحدثي اللغة العربية على استخدامها، مثل الإيديولوجيا والإمبريالية والخطاب والاستشراق وغيرها.

● مصطلحات جديدة اجتهدنا لأقصى درجة انتهت إليها مقدرتنا في تعريبها، ونأمل أن تلقى استحسان وقبول العاملين في هذا الحقل والدارسين والقراء، مثل المقابلة التثقيفية (intercultural) وإضفاء صبغة العالم الأوروبى (worlding)، والتموضع الخارجى (exotopy)، والانتحال والتحريف (catachresis) وسخرة تعاقدية (Indentured labour) وفاعلية (agency) واستدماج أنجلو- إيديولوجى (Anglo- interpellation) وقصة شهودية (testimonio).

● مصطلحات عدلنا في ترجماتها الشائعة، أو قدّمنا لها ترجمات جديدة، لنحفظنا على تعريبها أو نقلها صوتيًا كما شاع، لتكون مساهمات جديدة تضاف لدائرة الجدل الذى لم يُحسم بعد، مثل مصطلحى التتسبب (affiliation) والانتساب الصلبي (filiation)، ومخطوطة أثرية طباقية (palimpsest).

● مصطلحات نقلناها صوتيًا إما لكثافة الدلالات التى تتطوى عليها وتراكم هذه الدلالات بعضها فوق بعض مما يجعل تعريبها شبه مستحيل، مثل "جنّدر" و "كريولية"، أو مصطلحات يتعذر الوصول إلى اشتقاقاتها بكفاءة مثل "إثنوغرافيا" و "باحث إثنوغرافى" - برغم أننا اقترحنا لهما "علم توصيف السلالات/ الأعراق" و "موصّف السلالات/ الأعراق". ونحن إذ نؤكد أن اضطلاعنا بهذا العمل جاء من البداية بدافع تقديم مساهمة أصيلة فى عملية التعريب فإننا، مع ذلك، لا نزعم أن لدينا قدرة غير محدودة للتصدى لكل المصطلحات التى تقابلنا دفعة واحدة، فهذا مما يتجاوز السعة بالنظر إلى صعوبة هذا الحقل والكثافة الدلالية

لمصطلحاته إلى جانب الخصوصية الثقافية لبعض المصطلحات الأمر الذي يتعذر على اللغة استيعابه بسلاسة. لذا فقد اضطررنا لأسباب عدّة إلى الركون أحياناً إلى اجتهادات الآخرين لعجزنا عن ابتكار ما هو أفضل مثلما كان الأمر، على سبيل المثال، مع كلمة "الجنسانية" كمقابل لكلمة "sexuality" و "نزعة أصلانية" كمقابل لكلمة "nativism".

(٢)

قد لا يتطلب مصطلح شائع ومستقر تماماً مثل مصطلح "الخطاب" كما وظّفه "فوكو" أو مصطلح "الاستشراق" كما وضعه "سعيد" من المترجم سوى استدعاء ميراث الترجمة ليجد المصطلح أمامه واضحاً في دلالاته العربية، لكن الحال ليس كذلك على الإطلاق مع مصطلحات لم تجد - في حدود ما نعلم - للتعريب سبيلاً بعد، مثل مصطلح "exotopy" لدى "باختين" ومصطلح "catachresis" في أعمال "سيفاك"، أو مصطلحات ذات طبيعة مراوغة ومثيرة للجدل والخلاف في تعريبها، مثل: "interpellation" لدى "التوسر"، و "filiation" و "affiliation" لدى "سعيد"، والقائمة تطول في هذا الحقل المعرفي. كذلك فقد شرعنا في ترجمة هذا العمل تدفعنا رغبة أكيدة في إعادة النظر في الترجمات المتداولة لبعض المصطلحات في هذا المجال مثل مصطلحات "interculturalization" و "acculturation"، وغيرها من أجل تقديم ترجمات أوضح تفي بالغرض وتثري معجم المصطلحات العربية في هذا الحقل.

من بين أشد المصطلحات التي واجهناها صعوبة في هذا المعجم مصطلح "filiation" وقربينه "affiliation"، وهما مصطلحان اكتسبا ذيوغاً بعد إدراجهما في النظرية النقدية بتأثير أعمال إدوارد سعيد، وتحديداً في كتاب "العالم والنص والناقد" المشار إليه في هذا الكتاب (انظر الانتساب الصلبي/ التنسب). ففي حين ظهرت ترجمات لكلمة "filiation" مثل: البنوة، بوصفها (صلة بيولوجية طبيعية)، تميزت ترجمات كلمة "affiliation" بمعانٍ تَبَنِيّ - تَقَرَّب، بوصفها (صلة غير

بيولوجية). صحيح أن هذه الترجمات تفي بالغرض تمامًا في تحديد خط فارق بين معنى الكلمتين كما استخدمهما "سعيد"، لكن من ناحية الاشتقاق هناك صعوبة في اشتقاق الفعل والصفة والحال. من أجل ذلك اجتهدنا لإيجاد بدائل جديدة لها من المرونة - فضلاً عن دقتها بطبيعة الحال - ما يؤهلها لتحل محل الترجمة المنتشرة. فكان أن انتهى بنا المطاف إلى اعتماد معنى "الانتساب الصلبي أو المولدى أو النسلي" لكلمة "filiation"، فيمكن اشتقاق "انتساب صلبياً/ نسلياً/ مولدياً" و "انتساب صلبى/ نسلي/ مولدى" معتمدين على أن هذه الكلمات تعنى انتساب الذرية (انظر أيضاً: تفكيك الاستعمار). وعلى الجانب الآخر اعتمدنا كلمة "تنسب" كمرادف لمصطلح "affiliation" حيث يسهل اشتقاق الفعل والصفة والحال على النحو التالي: تنسب، تنسبى، تنسبياً.

أما عائلة "culturation" فتتضمن، إلى جانب هذا المصطلح، مصطلحات "acculturation" و "deculturation" و "interculturalism" و "transculturation" وقد وضعنا معانيها على الترتيب: "تقف" و "استدماج ثقافى" و "تفكيك التقف" و "المقابلة التقفية" و "التقاف".

واعتمدنا كلمة "كولونىالى" لكل من الصفة "colonial" والاسم "colonialist" الدال على شخص يناصر السياسة الكولونىالية، بينما استخدمنا "مستعمر" للاسم "colonist" الدال على الشخص المستوطن فى مستعمرة أو أحد المؤسسين للمستعمرة. وفرقنا بين كلمتى "colonialism" و "colonization" باستخدام "الكولونىالية" للأولى و "الاستعمار" للثانية.

(٣)

لكن عمل الفريق لم يقتصر على الترجمة وتعريب المصطلحات، بل امتد ليشمل إضافة هوامش توضيحية شملت جوانب لغوية وتاريخية وأدبية وثقافية بهدف إثراء النص بمزيد من الإضاءات الضرورية بما يجعل عملية القراءة سلسلة

تُغري بمزيد من البحث، لا سيّما عن الأعلام ممن نتوقع ألا يحيط بأسمائهم القارئ العربي الذي لم يألّف سماع أسماء كتّاب أفارقة أو أستراليين أو كتّاب من أمريكا الجنوبية وغيرهم ممن لا تتردد أسماؤهم كثيراً في بلادنا، فوضعنا توضيحات مبسّطة تشمل سنوات الميلاد وتواريخ الوفاة (حال حصولها) في هوامش مقتضبة للإشارة إلى هؤلاء الأعلام أمثال "تجوجي" و"ميمي" و"راندولف ستو" وآخرين، بينما امتنعنا عن وضع هوامش للأعلام المعروفين جيداً للقارئ العربي، من أمثال "إدوارد سعيد" و"جاك لاكان" و"التوسر" و"فوكو" لاعتقادنا بأنه مظهر إفراط. كذلك أضفنا مسرداً بكلمات ومصطلحات في ذيل الكتاب علّه يكون بذرة واعدة للعاملين في حقل الترجمة وخصوصاً في مجال دراسات ما بعد الكولونيالية وما يرتبط بها من مجالات.

وتبقى كلمة أخيرة بشأن اختيار هذا العمل. لهذا الاختيار أشر أقتنيه في دراستي الجامعية، يتعلق بصورة "الأخر" و"المهمّش" والخطاب السائد الذي يرسم تلك الصورة، وقدرة هذا الآخر/ المهمّش على خلق خطاب مضاد. على مدار أربع سنوات في كلية الألسن شرقتُ بدراسة مادة الدراما على يد الدكتوراة "كرمة سامي"، وكان من حسن طالعي أن كانت مسرحية "تاجر البندقية" أول عهدى بنص أصلى لشكسبير، إذ قر في ضميري حقاً أن الإنسان، بصرف النظر عن دينه ولون بشرته وصفاته الجسمانية، ذكراً كان أم أنثى، لا يمكن ولا ينبغي أن تُخزّل إنسانيته في توصيفات جاهزة مُنقّلة بتفسيرات وتحيزات لا يمكن الدفاع عنها ولا تبريرها، فضلاً عن قبولها أو السكوت عنها أو الخضوع للإسكات إذا ما شئنا أن نجأر برأى خلاف السائد. كانت أهم مقاربة - في رأبي - عبر معالجة د. كرمة لـ"تاجر البندقية" تلك التي اتصلت بالاختزالية التبسيطية الساذجة للفكر العنصري، وركون الذات لميراث الصور العنصرية النمطية التي "تخزّل الآخر في كلمة أو كلمتين وفي صورة بسيطة وفي صورة مجازية أكثر بساطة"⁽¹⁾،

(1) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري.

يفصلها عن الواقع المركب مسافة شاسعة. ولأنه ليس مقام استطراد فالإحالة تغنى عن الإسهاب. فى الفصل الثالث من المسرحية، ردًا على "ساليريو" الذى سأل "أنا واثق من أنك لن تطالب بلحمه إن هو أخلّ بالعقد. إذ أى نفع لك فى هذا اللحم؟" قال "شايلوك":

أستخدمه طعاماً لصيد السمك! إن لم يهدئ من غائلة
جوعى هداً من غائلة رغبتي فى الثأر. لقد أساء إلى سمعتي،
وحرمنى من كسب نصف مليون، وهزأ بخسائري، وسخر من
أرباحي، واحترق أمتي، وأفسد صفقاتي، وحوّل عني أصدقائي،
وأثار عليّ أعدائي ... فما دافعه إلى ذلك؟ أنى يهودى .. أما
لليهودى عينان؟ أما لليهودى يدان، وأعضاء وهيئة، ومدارك
وعواطف وأحاسيس؟ أليس كالمسيحي يأكل من نفس الطعام،
وتؤذيه نفس الأسلحة، وتصيبه نفس الأمراض، ويعالجه نفس
الدواء، ويشعر بالدفء فى نفس الصيف، وبالبرد فى نفس
الشتاء؟ ألا يسيل الدم منّا إذا طعنتمونا، ونضحك إذا
داعبتمونا، ونموت إذا سمتمونا؟ فإن أنتم أسأتم إلينا، أما من
حقنا أن ننتقم؟ فإن كنا مثلكم فى كل ما ذكرت، فسنكون
مثلكم فى هذا الصدد أيضاً .. إذ ما جزاء اليهودى إن هو أساء
إلى مسيحي؟ الثأر. وما هو بالتالى جزاء المسيحي إن هو أساء
إلى يهودى؟ هو الثأر أيضاً! وستشهدون منى الغلظة التى تعلمتها
منكم، بل وأشد منها إن لم يحل بينى وبينها حائل.
(الفصل الثالث، المشهد الأول)^(١).

(١) تاجر البندقية، ويليام شكسبير - ترجمة حسين أحمد أمين/ دار الشروق.

اللافت للنظر أيضاً، برغم هذا الثراء الإنساني والأبعاد المتنوعة فى شخصيته، أن اسم "شايوك" لما دخل الإنجليزية اسماً وفعالاً كان معناه "المرابى الجشع" و"أقرضَ بفوائد باهظة"⁽¹⁾ - فقط.

ويأمل مترجمو هذا العمل أن يلقى جهودهم استحسان القارئ والمتقف العربى، وأن يكون هذا الكتاب مصدرًا ينتفع به المترجمون فى حقل دراسات ما بعد الكولونىالية الذى لا يزال يضم عشرات المؤلفات المهمة - الكلاسيكية والحديثة - التى نتمنى أن تتاح للقارئ العربى فى المستقبل القريب.

عاطف سيد عثمان

مارس ٢٠١٠

(1) American Heritage Dictionary.

قائمة بالمفاهيم الرئيسية

A

aboriginal/indigenous peoples	سكان (مواطنون) أصليون
abrogation	إسّخ
African-American and post-colonial studies	دراسات الأمريكيين الأفارقة ودراسات ما بعد الكولونيالية
agency	الفاعلية
allegory	رواية رمزية
alterity	العبيرية
ambivalence	ازدواج وجداني
anti-colonialism	مناهضة الكولونيالية
apartheid	إدارتايت
appropriation	استحواذ
authentic/authenticity	أصيل أصالة

B

binarism	ثنائية
Black Studies/black consciousness	دراسات السود/وعى السود

C

cannibal	أكل لحوم البشر
Caribbean/West Indian	كاريببي/هندي غربي
cartography (maps and mapping)	علم الخرائط
catachresis	الانتحال والتحريف
catalysis	الحفز
centre/margin (periphery)	مركز/هامش
chromatism	اللونية
class and post-colonialism	الطبقة وما بعد الكولونيالية
colonial desire	الرغبة الكولونيالية
colonial discourse	الخطاب الكولونيالي
colonial patronage	اكتتاف كولونيالي
colonialism	كولونيالية
Commonwealth	كومونولث

Commonwealth Literature	ادب الكومنولث
comprador	مطبقة الوكلاء
contrapuntal reading	قراءة طباقية
counter-discourse	خطاب مضاد
creole	كريولي
creolization	الكريولية
critical Fanonism	فانونية نقدية
cultural diversity/cultural difference	التنوع الثقافي / الاختلاف الثقافي

D

decolonization	تفكير الاستعمار
dependency theory	نظرية التبعية
deracinate	استئصال عرقي
diaspora	سناات
discourse	خطاب
dislocation	امتلاخ

E

ecological imperialism	إمبريالية بيئية
essentialism/strategic essentialism	جوهرانية/ جوهرانية استراتيجية

ethnicity	إثنية
ethnography	إثنوغرافيا
ethno-psychiatry/ethno-psychology	العلاج النفسي الإثنوغرافي / علم النفس الإثنوغرافي
Euro-centrism	مركزية أوروبية
exile	نفي
exotic/exoticism	غرائبي / غرائبية
exploration and travel	استكشاف وسفر

F

Fanonism	فانونية
feminism and post-colonialism	نسوية وما بعد الكولونيالية
filiation/affiliation	انتساب صلبى / تتسب
frontier	الحدود

G

globalization	عولمة
'going native'	التحول إلى مواطنين أصليين

H

hegemony	هيمنة
hybridity	هجنة

I

Imperialism	إمبريالية
Indentured labour see slave/slavery	سخرة تعاقدية . انظر الرقيق/الرق
independence	استقلال
interpellation see subject/subjectivity	استدعاء. انظر الذات/الذاتية

L

liminality	الحدّية
------------	---------

M

magic realism	الواقعية السحرية
Manicheanism	مانوية
marginality	هامشية
mestizo/métisse	مهجن

metonymic gap	فجوة مجازية
metropolis/metropolitan	حاضرة/حواضرى
Middle Passage see slave/slavery	الممر الأوسط. انظر الرقيق/الرق
mimicry	تقليد
miscegenation	تزاوج الأجناس
modernism and post-colonialism	الحداثة وما بعد الكولونيلية
modernity	حداثة
mulatto	خلاسى

N

nation language	لغة قومية
nation/nationalism	الأمة/ القومية
national allegory	قصة رمزية قومية
national liberation movements	حركات التحرر القومية
native	أصلى
nativism	نزعة أصلانية
négritude	الزنوجية
neo-colonialism	كولونيلية جديدة
New Literatures	الأداب الجديدة

O

orality	الشفاهية
Orientalism	الاستشراق
Other/other	الأخر
othering	صناعة الآخر

P

palimpsest	مخطوطة أثرية طباقية
pidgins/creoles	لغة بيدجين/ كريولية
place	المكان
post-colonial body	جسد ما بعد كولونيالي
post-colonialism/postcolonialism	ما بعد الكولونيالية
post-colonial reading	قراءة ما بعد كولونيالية
post-colonial state	دولة ما بعد كولونيالية
primitivism	بدائية

R

race	عرق
Rastafarianism	الراستفارية
rhizome	الجدمور

S

savage/civilized	همجي/متحضر
settler	مستوطن
settler colony	مستعمرة استيطانية
slave/slavery	الرقيق / الرق
subaltern	مهمش
subject/subjectivity	ذات/ذاتية
surveillance	مراقبة
syncretism	التوفيق بين المعتقدات
synergy	تآزرية

T

testimonio	قصة شهودية
Third World (First, Second, Fourth)	العالم الثالث (الأول، الثاني، الرابع)
transculturation	تثقاف

U

universalism/universality	عالمية
---------------------------	--------

W

world systems theory

نظرية أنظمة العالم

worlding

إضفاء صبغة العالم الأوروبى

المقدمة

لم يسفر دوماً إدراك حقيقة خضوع غالبية دول العالم لتأثير الإمبريالية الأوروبية في القرن التاسع عشر بدرجة ما عن فهم للتأثيرات المستمرة للنفوذ الكولونيالي، والكولونيالي الجديد. ومع ذلك، فأسلوب تحليل ما بعد الكولونيالية يظهر بشكل متزايد طبيعة علاقات القوة المتوارثة وأثرها، وكذا تأثيراتها المستمرة، على الثقافة العالمية والسياسة الحديثة. إن المسائل السياسية التي عادة ما يتم تناولها من وجهات نظر تتعلق بعلاقات الدولة القومية والعرق والطبقة والاقتصاد والجنس تتضح بصورة أكبر حينما ننأملها في سياق علاقاتها بالماضي الكولونيالي. ويرجع هذا إلى أن هياكل السلطة التي رسختها العملية الاستعمارية ظلت متغلغلة برغم كونها ثانوية في الغالب داخل العلاقات الثقافية عبر بلدان العالم.

وينتفع أسلوب تحليل نظرية ما بعد الكولونيالية بطيف عريض من الآراء النظرية واستراتيجياتها وأساليبها ذات الصلة. إضافة إلى ذلك، يسعى هذا المجال المعرفي إلى تطوير مقاربات وافية وملائمة لمادة هي في ذاتها متنوعة ومهتجة ومتناثرة. وعلى ذلك، فمصطلحات هذا المجال تؤدي وظيفتها في مناخ من المطارحات الفكرية والتداول الثقافي، يتسم بأنه مناخ مشحون ونزاعي.

بل إن مجال دراسات ما بعد الكولونيالية قد تمخض، خلال العقود الثلاثة الأخيرة، عن مفردات مفاهيمية هي نفسها ساحات تداول وتفاوض وتفتيح أخذ في التقدم. ولا غرو فمصطلح "ما بعد الكولونيالية" ذاته كان موضوعاً لجدل ذي شأن، ولا يزال يُوظف بطرق مختلفة داخل الفرع المعرفي الواحد، وبين الفروع المعرفية ومن فرع لآخر، وبأوجه متباينة في مناطق مختلفة من العالم.

وتتراوح المعانى التى يضمها هذا المصطلح المتقلب بين تأكيد على التأثيرات الخطابية والمادية للإمبريالية كواقع تاريخى ودمج الاختلاف الثقافى والتهميش فى قالب من ما بعد الحداثة المترامنة.

ولمجال دراسات ما بعد الكولونىالية حساسية تجاه اللغة بشكل خاص، بما أن اللغة ذاتها لعبت دوراً رئيسياً فى عملية الاستعمار، فالكلمات "العادية" اكتسبت معانى جديدة، واللغة التخصصية والمفاهيم المأخوذة من عدد من الفروع المعرفية (مثل الأنثروبولوجيا والأدب والتاريخ ونظم الحكم والتحليل النفسى) يعاد توظيفها بتوكيدات وسياقات مختلفة. ولهذا السبب فالباحث المتمرس نفسه تتنابه الحيرة أحياناً بسبب عدم الاستقرار البادى فيما يبدو أنه مصطلح رئيس فى النقاش. وفضلاً عن ذلك، بما أن دراسات ما بعد الكولونىالية تضم طيفاً عريضاً من المجتمعات والثقافات التى لا تتغير استخداماتها المختلفة للكلمات الإنجليزية بمرور الوقت وحسب بل تتخذ أيضاً تصريفات (**inflections**) الدولة، والمنطقة، والطبقة، والجنس، فنادرًا ما يمكن للتعريفات الضيقة لهذه المصطلحات أن تدعى لنفسها مرجعية فاصلة.

ويسعى هذا الكتاب - دراسات ما بعد الكولونىالية: المفاهيم الرئيسية - إلى توضيح أهم المصطلحات والمفاهيم باللغة الإنجليزية فى نظرية ما بعد الكولونىالية من خلال إفساح مجال النظر فى أصول تلك المفاهيم، وتقديم شرح لأطراف المعانى التى استخدمت بها. لم نحاول فى هذا الكتاب أن نحلل كل المصطلحات النقدية التى تتواتر فى النقاشات المتعلقة بنظرية ما بعد الكولونىالية، بما أن العديد من المصطلحات تستخدم بصفة عامة فى النقد الأدبى والثقافى، لكننا ركزنا على تلك المصطلحات التى تتخذ معنى أو تصريفًا خاصًا فى نقاشات ما بعد الكولونىالية. فقد أثار مصطلحا "العرق" و"الإثنية"، على سبيل المثال، نقاشًا وجدلاً مطولاً فى مجال الأنثروبولوجيا، غير أن هذين المصطلحين يوفران فى الخطاب ما بعد الكولونىالى نقطة بؤرية خاصة لكشف الطبيعة المركبة لكل من العلاقات الكولونىالية، وأنواع الثنائيات التى رسختها الإمبريالية ذاتها، وأخيرًا الطرق التى

يمكن أن تباشر بها مجتمعات ما بعد الكولونيالية مقاومة مؤثرة. ولم نتناول مصطلحات خاصة بواحد (أو اثنتين) من مراكز أو مجالات نظرية ما بعد الكولونيالية إلا إذا كانت هذه المصطلحات قد اتخذت معنى أعم أو انتشاراً أوسع. ولذلك لم ندرج مصطلحاً مثل "بولكاجا (Bolekaja)"، إذ إنه خاص بنيجيريا، بينما أدرجنا مصطلح "راستقارى". وقد أدرجنا فى بعض الأحيان مصطلحاً أو مصطلحات خاصة (هندي غربي/ كاريبي) حيث إنه لدينا وعى بالبلبله التى تحدث للطلاب بشأن استخدام أى منها.

ومن ناحية أخرى، ربما يكون أمراً مضملاً أن نوحى بأنه يمكن الوصول إلى تعريف نهائى وقاطع لأى مصطلح لاستخدامه فى مجال ما بعد الكولونيالية أو أى مجال آخر. ويذكر التاريخ أن "سامويل جونسون"⁽¹⁾ أثناء جمعه لقاموسه قد انتهى إلى أن محاولة تثبيت معنى كلمة يشبه "محاولة اعتقال الشمس أثناء سيرها فى السماء". وما إن نعتقد أننا قد وضعنا للكلمة تعريفاً، إلا أربناها تُستخدم بطريقة مغايرة، وفقاً لظروف جديدة، وفى هذا السياق يصبح المعنى بحد ذاته مجالاً مفتوحاً.

وعلى ذلك فالغرض من هذا الكتاب تمكين الطلاب والباحثين من تأمل الطرق المتباينة، فى الغالب، التى توظف بها المصطلحات، وكذلك جذورها أو التطور المفاهيمى الذى يطرأ عليها، وكذا الأسباب التى تجعلها باقية بوصفها علامات بارزة فى ساحة الجدل الثقافى. كذلك تأتى قائمة مدخلات الكتاب بهدف توضيح الحجج والمسائل والمجادلات الرئيسة التى أفضت إلى تمتع مجال دراسات ما بعد الكولونيالية بالقوة والحيوية. ولأن هذه المجادلات غالباً ما تتوقف كلية على استخدامات مصطلحات بعينها، فقد أتاحت بنية هذا المعجم نفاذاً سلساً وملائماً للمسائل الفكرية فى هذا المجال المعرفى. وقد عززَ فيض الإحالات البيئية من مادة لأخرى من قيمة العمل.

(1) سامويل جونسون (1709 - 1784)، كاتب وناقد إنجليزى، من أشهر الأعمال التى ارتبعت باسمه "معجم اللغة الإنجليزية" (1755).

المفاهيم الرئيسية

A

aboriginal/indigenous peoples

سكان (مواطنون) أصليون: السكان الأصليون هم "المولودون في مكان أو منطقة ما" (قاموس أكسفورد). وقد صيغ المصطلح في وقت مبكر، إذ يرجع تاريخه إلى عام ١٦٦٧ لوصف السكان الأصليين في أماكن صادفها المستكشفون والمغامرون والبحارة الأوروبيون. وفي حين استخدمت الكلمتان "aboriginal" و "aborigine" من حين لآخر لوصف السكان الأصليين في العديد من المستعمرات الاستيطانية، فإنهما كثيراً ما يستخدمان الآن كصيغة مختصرة لمصطلح "Australian Aborigine" وذلك لوصف السكان الأصليين لأستراليا. وقد تواتر استخدام صفة "الأصلي (aboriginal)" كاسم جنس في الآونة الأخيرة، إذ عدّ كثيرون مصطلح aborigine محملاً جداً بتداعي خواطر تحطّ من قدر الموصوف. فضلاً عن ذلك، فالشعور بأن المصطلح يخفق في التمييز بين التنوع الضخم للشعوب التي حشرها بأسرها المحتلون البيض تحت مظلة اسم الجنس "aborigines" قد قاومه التشديد على المصطلحات المحلية الخصوصية لشعوب مختلفة و/أو جماعات لغوية كاستخدام مصطلحات جنوب-شرق أستراليا مثل كلمة "Koori"^(١)، ومصطلحات ولاية كوينزلاند مثل كلمة "Murri"، ومصطلحات الغرب الأسترالي مثل كلمة "Nyoongah". وبرغم ذلك لم يحظ حتى الآن مصطلح واحد بقبول كل الشعوب المختلفة بوصفه مصطلحاً جامعاً، ويعدّ المصطلح الشامل

(١) من دلائل الافتخار بالسلالة واللغة تفضيل سكان أستراليا الأصليين استخدام هذه الكلمة، وتعنى "شخص"، عوضاً عن كلمة aborigine التي فرضها المحتل الأوروبي.

"Australian Aboriginal languages." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*. (2010).

المتواتر لوصف المنحدرين من سلالة كل أبناء البلد الموجودين قبل الحقبة الكولونiale هو مصطلح "السكان الأستراليون الأصليون". أما في الأمريكتين فقد حظى بالرواج بوصفه مصطلحًا جامعًا للسكان الأصليين كما هو الحال في أستراليا.

وقد استخدم الغزاة المستوطنون (والمنحدرون عنهم) مصطلحات مثل "هندي"، ومن بعده "أمريكي هندي"، اللذين راکما دلالاتٍ ضمنيةً ازدرائية. وفي القرن العشرين حلت مصطلحات استحدثها السكان الأصليون، مثل "الأمم الأولى First Nations" و"الأمريكيون الأصليون Native Americans"، محل نسق المصطلحات الذي فرضه الغزاة المستوطنون. كما أن المصطلح كان ولا يزال يستخدم لوصف المنحدرين من سلالة السكان الأوائل لمناطق أخرى، مثل "orang asli" في ماليزيا، وبورنيو الإندونيسية (كاليمنتان)، أو السكان الأصليين لشبه القارة الهندية ممن يشار إليهم الآن باسم "القبائل المُدرجة" وسكان جزيرة أندمان.

(انظر: مستعمرة استيطانية، العالم الثالث.)

abrogation

نسخ: يشير هذا المصطلح إلى نبد كتاب ما بعد الكولونiale للمفهوم المعيارى للإنجليزية "الصحيحة" أو "القياسية" التي تستخدمها طبقات أو جماعات معينة، ويشير كذلك إلى نبدهم للمفاهيم المماثلة عن "اللهجات" أو "التنوعات الهامشية" الأدنى. وعادة ما يستخدم هذا المفهوم مقترنًا مع مصطلح الاستحواذ الذي يصف عمليات أقلمة اللغة الإنجليزية ذاتها، ويُعدّ مكونًا مهمًا في الافتراض ما بعد الكولونiale الذي يذهب إلى أن الاستخدام اللغوى بأسره يعدّ "تنويعًا" بشكل أو آخر (وهو بهذا المعنى "هامشي" بالنسبة لمعيار وهمي). وبذا يعدّ النسخ موقفًا سياسيًا مهمًا، سواء عبّر عنه بوضوح أم كان ثاويًا، بل وسواء كان موقفًا واعيًا أم لا، ويمكن - انطلاقًا منه - أن يحدث الاستحواذ الفعلى على اللغة.

وبرهنة على مسألة تكافؤ كل أشكال الإنجليزية، يطرح مفهوم النسخ نقيضاً للنظرية التي تذهب إلى أن استخدام لغة المستعمر (المحتل) من شأنه أن يحبس المستعمر لا محالة داخل الأنساق المفاهيمية للمستعمر - تلك الرؤية التي تذهب إلى أنه "ليس بإمكانك تفكيك منزل السيد باستخدام أدواته". فمفهوم النسخ، على النقيض من ذلك، ينطوي على أن منزل السيد قابل للتعديل والأقلمة دوماً، وأن الأدوات ذاتها تطرح وسيلة للتحويل والتحرر المفاهيمي.

وبرغم أن مفهوم النسخ لطالما استخدم لوصف نبذ اللغة القياسية في كتابات ما بعد الكولونيالية، فإنه يمكن أن يستخدم، مثل مفهوم الاستحواذ، لوصف طيف عريض من النشاطات الثقافية والسياسية - الأفلام والمسرح وكتابة التاريخ والتنظيم السياسي وطرق التفكير والجدل.

وبإمكان الأفراد المنخرطين في هذه النشاطات أن ينقضوا أية فكرة مركزية بشأن الأسلوب "الصحيح" و"المعياري" لفعل الأشياء، ويعيدوا تعريف الممارسة في سياق مُغاير.

African-American and post-colonial studies

دراسات الأمريكيين الأفارقة ودراسات ما بعد الكولونيالية: أكدت الأعمال الأخيرة في دراسات ما بعد الكولونيالية للباحثين الأمريكيين على العلاقة بين نظرية ما بعد الكولونيالية وتحليل ثقافة الأمريكان الأفارقة (دوسيل ١٩٩٦). وفي موضع التطبيق غالباً ما اشترك مناصرو ثقافة الأمريكيين الأفارقة جنباً إلى جنب مع المنظرين القدامى لما بعد الكولونيالية أمثال "فرانز فانون"، وإن لم يكن دوماً بطريقة غير نقدية (انظر الفاتونية النقدية). ولقد كانت دراسات ثقافة الأمريكيين الأفارقة واحدة من أشد الحركات الفكرية والاجتماعية والسياسية الحديثة تأثيراً، ليس في الولايات المتحدة وحسب بل في العديد من البشر الذين عانوا من جور

التمييز العرقي في أماكن أخرى من العالم. ولقد كان لها تطور على نطاق واسع، ومستقل تمامًا في أغلب الأحوال عن دراسات ما بعد الكولونيالية، التي ترتبط بها وحسب بطريقة مركبة وغامضة.

ولقد رأى غالبية منظرى ما بعد الكولونيالية الذين شاركوا في هذه المسألة دراسة ثقافة السود في الأمريكتين بوصفها، إلى حد ما، دراسة لواحدة من أكبر حالات الشتات في العالم. أى أن لتاريخ الأمريكيين الأفارقة، من هذا الوجه، بعض القسّمات المشتركة مع الحركات الأخرى للشعوب المضطّهدة التي كُتبت عليها معاناة الشتات. فهناك جماعات عديدة تعرضت للترحيل القسرى من أوطانها لخدمة الاحتياجات الاقتصادية للإمبراطورية في المجتمعات التي نشأت من وراء موجة التوسع الأوروبي بدءًا من القرن السادس عشر الميلادي والقرون التي تلتها. وتعدّ دراسات المقارنة بين هذه الحركات تطورًا مثيرًا في نظرية ما بعد الكولونيالية المعاصرة، وذلك بصورة ملحوظة بسبب التأثيرات المختلفة لهذه الأحداث واسعة النطاق على الجماعات المفردة التي تكشف عنها مثل هذه الدراسات.

وقد أظهرت المناهج المبكرة لدراسات الأمريكيين الأفارقة في الولايات المتحدة الأمريكية وأماكن أخرى العلاقة المركبة بين ثقافات المصدر الإفريقية ومجتمعاتها المبتناة، حيث تفاعلت مع التأثيرات الأخرى في المناطق الجديدة التي حُمِل إليها الأفارقة (انظر الزنوجية).

إن الحقيقة التاريخية التي تؤكد أن غالبية الشعوب الإفريقية قد نُقلت بالسفن تحت ظروف الرّق تجعل العلاقة بين تلك المؤسسة والممارسات الأوسع للإمبريالية محورية في فهم جذور الثقافة الأمريكية الإفريقية. كما أنها تلقي الضوء أيضًا على العنف الذي غالبًا ما كان ثاويًا خلف الخطاب التمدينية للإمبريالية (دوسيل ١٩٩٦). ومن ناحية أخرى، فوراء هذه الحقيقة الجوهرية للاضطهاد والعنف تظل العلاقات بين المجتمعات الأمريكية المستقلة حديثًا، وحركة شتات السود ذات النطاق الأوسع، والحركات الاستقلالية الحديثة في إفريقيا ذاتها، علاقات مركبة ومتواشجة.

إن تاريخ كفاح الأمريكيين الأفارقة من أجل حق تقرير المصير يتضافر مع الحركات الأوسع لكفاح الشتات الإفريقي من أجل الاستقلال. على سبيل المثال، أخذ شخص مثل "ماركوس جارفي"^(١)، المولود في جامايكا، على عاتقه القيام بدور محوري في الكفاح الأمريكي من أجل حق تقرير المصير. وكان لحركة "العودة إلى إفريقيا" التي أطلقها، والتي لها ارتباط بمذهب الراسخية، التأثير الأبرز في تأسيس ليبيريا التي لا يزال يحمل علمها الوطني النجمة الوحيدة الممثلة لشركة جارفي "النجم الأسود" للشحن، وهي الشركة التي أسست خصيصًا لتسهيل عودة العبيد السود المحررين إلى القارة "الأم". إضافة إلى ذلك، فقد كان كثير من الشخصيات البارزة في تاريخ القومية الإفريقية المبكر، مثل "ألكسندر كرامل"، عبيدًا في الماضي وكانت أفكارهم قد صيغت في ظل الكفاح من أجل الحرية للأمريكيين الأفارقة (انظر دي موريس فارياس وباربر ١٩٩٠؛ أيبا ١٩٩٢).

وكذلك، بطبيعة الحال، تهتم دراسات الأمريكيين الأفارقة بصورة أكبر وبشكل مباشر بتاريخ عمليات معينة للتمييز القائم على العرق وآثارها المستمرة داخل مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية. وفي هذا الشأن تنقضي دراسات الأمريكيين الأفارقة مسائل تتقاسم ملامح معينة مع جماعات أخرى داخل الولايات المتحدة تأثرت بالتمييز العرقي، مثل مجتمع الأمريكيين المكسيكيين. ولهذه الدراسات أهمية بالنسبة للحركات الساعية إلى تحقيق حرية السكان الأصليين، مثل الهنود الأمريكيين الأصليين أو شعوب الإنويت (**Inuit peoples**)، برغم تباين الخلفيات التاريخية تمامًا (إحدهما جماعة كانت ضحية لاستيطان الغزاة والأخرى ضحية الرق والنفي).

(١) ماركوس جارفي (١٨٨٧ - ١٩٤٠)، زعيم جامايكي أسود أسس أول وأهم حركة قومية للأمريكان السود في نيويورك تحت اسم "الرابطة العالمية لتحسين معيشة الزنوج".

"Garvey, Marcus (Moziah)." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*. (2010).

وهناك حاجة أيضاً إلى رسم خطوط فارقة بين هذه المجموعات المختلفة والمجموعات التي عانت من التمييز اللغوي أو العرقي مثل الأمريكيين المكسيكيين، وهي الجماعات التي شكّل عدد كبير منها موجة هجرة أحدثت برغم أن بعضهم بكل تأكيد ينحدر من شعوب عاشت في أجزاء من الولايات المتحدة لأزمان بعيدة قبل الشعوب الأنجلوساكسونية المهيمنة حالياً. أما المجموعات الأخرى، مثل المنحدرين من المستعمرين الفرنسيين (French Creoles)^(١) فيشغّلون أيضاً أماكن متماسّة، من بعض النواحي، مع المتأخرين ممن يتحدّثون الإسبانية، برغم أن تاريخهم ومعاملتهم في المجتمع الأمريكي قد يكونان مختلفين جداً. ولهذا السبب، ضمن أسباب أخرى، لطالما تردد النقاد بشأن دمج دراسات الأمريكيين الأفارقة أو دراسات أي من هذه الجماعات الأخرى مع نظرية ما بعد الكولونيالية بأية طريقة مبسطة. صحيح أن نظرية ما بعد الكولونيالية قد تفسح مجالات نافعة للنظر لكنها لا تستوعب لا الأهداف الخصوصية المميزة، ولا دراسات الأمريكيين الأفارقة، ولا دراسات الأمريكيين الأصليين، ولا دراسات الأمريكيين المكسيكيين ولا تاريخها، بوصفها حقولاً معرفية أكاديمية متفرّدة لها نضال سياسي واجتماعي مميز بما لها من حق خاص.

للاستزادة: دو سيل ١٩٩٦

agency

فاعليّة: يشير هذا المصطلح إلى القدرة على إتيان فعل أو القيام بفعل. ويعتمد المصطلح في النظرية المعاصرة على سؤال بشأن ما إذا كان بإمكان الأفراد أن يبادروا إلى فعل بحرية واستقلالية، أم أن أفعالهم تتحدد بمعنى من المعاني بواسطة المسالك التي تشكّلت هويتهم فيها. وتعدّ الفاعليّة مفهوماً مهمّاً

(١) المنحدرون من المستعمرين الفرنسيين البيض في لوزيانا. (قاموس أكسفورد)

بشكل خاص فى نظرية ما بعد الكولونىالية لأنها تشير إلى قدرة الشعوب فى مرحلة ما بعد الكولونىالية على المبادرة بمناوشة القوى الإمبريالية أو مقاومتها. ولقد صار المصطلح موضع خلاف كنتيجة لنظريات ما بعد البنيوية حول الذاتية. وبما أن الذاتية البشرية تتشكل بواسطة الإيدولوجيا (التوسر) ، أو اللغة (لاكان) ، أو الخطاب (فوكو)، فالنتيجة الطبيعية أن أى فعل تؤدّيه تلك الذات هو إلى حد ما أيضا نتاج تلك العوامل. وفيما يتعلق بنظرية الخطاب الكولونىالى لكل من "هومي بابا" و"جاياترى سيبفاك"^(١)، والتي تتفق كثيرا مع موقف ما بعد البنيوية بشأن الذاتية، فقد كانت مسألة "الفاعلية" مسألة شائكة.

ومع ذلك فإن العديد من النظريات التي تحتل فيها أهمية الفعل السياسى مكانة بارزة تعتبر الفاعلية أمرا مسلما به. وهذه النظريات تشير إلى أنه على الرغم من أنه قد يكون عسيرا على الذوات الإفلات من تأثيرات تلك القوى التي "تتشكل" خبراتها، فإن الأمر ليس مستحيلا. إن الواقع ذاته الذى يشير إلى أن مثل هذه القوى يمكن إدراكها يشير إلى أنها يمكن أن تعطل أيضا.

للاستزادة: بابا ١٩٩٤؛ فانون ١٩٥٢؛ بارى ١٩٨٧، ١٩٩٤؛ سليمان ١٩٩٤.

allegory

قصة رمزية: إن التعريف الأكثر تبسيطا للمصطلح هو "السرد الرمزي" حيث يُنظر إلى القسّمات الرئيسية فى حركة السرد على أنها تشير إلى فعل ما أو موقف ما بأسلوب رمزي. ولطالما كانت "الحكاية الرمزية" ملامحا بارزا فى الكتابات الأدبية والأسطورية فى أرجاء العالم، لكنها أصبحت مهمة على نحو

(١) منظرة أدبية وناقدة نسوية تُدرّس الأدب المقارن. ولدت فى الهند فى عام ١٩٤٢. ترجمت كتاب جاك دريدا "فى علم الكتابة" من الفرنسية إلى الإنجليزية ونشرت الترجمة فى عام ١٩٧٦.

خاص بالنسبة لكتاب ما بعد الكولونيالية بسبب طريقتها فى خلخلة الأفكار حول التاريخ التقليدى والواقعية الكلاسيكية والتمثيل الإمبريالى بوجه عام. وقد اتخذت "الحكاية الرمزية" لنفسها وظيفة مهمة فى الخطاب الإمبريالى حيث قُدمت الرسوم الزيتية والتمائيل فى الغالب بوصفها تمثيلات رمزية للقوى الإمبريالية. وعلى ذلك، كان أحد أشكال الاستجابة ما بعد الكولونيالية لذلك هو الاستحواذ على الحكاية الرمزية واستخدامها للرد على التمثيل الرمزي للهيمنة الإمبريالية.

فى مقاله "أدب العالم الثالث فى عصر الرأسمالية متعددة الجنسيات" (*Third World Literature in the era of multi-national capitalism*) (١٩٨٤)، طرح "فرديريك جيمسون" فكرة مثيرة للجدل إذ أشار إلى أن كل أدب العالم الثالث، وكل البنيات الثقافية لدول العالم الثالث هى "بالضرورة" قصص رمزية قومية. بيد أن "عجاز أحمد" وجّه نقده بقوة للطبيعة التجانسية لهذا الكلام (انظر ١٩٩٢). وأشار "ستيفين سليمون" إلى أن الخطأ الذى يكتنف أطروحة "جيمسون" بحق هو كونها تأخذ فكرة أدبية متمركزة أوروبياً بشأن الحكاية الرمزية وتطبقها على المجتمعات التى خضعت للكولونيالية. ويشير "سليمون" إلى أننا، عوضاً عن ذلك، يمكن أن ننظر إلى الحكاية الرمزية على أنها تؤدى وظيفة "لأوضاع ما بعد الكولونيالية". ويرجع هذا إلى أن الحكاية الرمزية لطالما كانت دوماً أسلوباً للتمثيل الكولونيالى وبالتالي أصبحت بوضوح قالباً أدبياً ذا قيمة يمكن على أساسه أن يتناول الأدب ما بعد الكولونيالى أشكالاً للخطاب المضاد.

وهذا يعنى أولاً أن ثقافات ما بعد الكولونيالية قد تستخدم الحكاية الرمزية كى "تقرأ" نص الكولونيالية (سليمون ١٩٨٧ أ : ١١). إن شرطاً كبيراً من حياة الشعب المستعمر قد تشكل عن طريق الكولونيالية، أى "كُتب" بأسلوب مجازى، حتى أن الحكاية الرمزية أصبحت أسلوباً يمكن عن طريقه أن تُبارى مثل هذه الكتابة الرمزية. بيد أنه هناك عدة طرق أخرى استخدم كُتاب ما بعد الكولونيالية

الحكاية الرمزية بها. فعلى سبيل المثال هناك مجموعة من الحكايات الرمزية امرحلة ما بعد الكولونيلية، من بينها "قصة خرافية إفريقية" للمؤلف "أبي كوي أرماه"^(١)، التي تسعى إلى تنفيذ الأفكار الكولونيلية عن التاريخ أو الأفكار المتمركزة أوروبياً حول التاريخ. وفي نصوص أخرى، مثل رواية "أهل شخصي" (Natives of My Person) للروائي "جورج لامنج"، أو رواية "في انتظار البرابرة" (Waiting for the Barbarians) للروائي "كوتسي"^(٢)، وُظفت الحكاية الرمزية لكشف الطرق التي استخدم فيها القالب الرمزي في أطوار العملية الاستعمارية. وهكذا ففي نص "كوتسي"، على سبيل المثال، يتكدر صفو حياة قاضٍ يعيش منعزلاً على تخوم إمبراطورية غير معينة وكذا علاقاته الهادئة مع الأشخاص وراء الحدود حينما يعاد تصنيفهم بوصفهم "برابرة" إثر زيارة قام بها شرطى سرى وقح. وقد أفضى هذا بالقاضى إلى أن يدرك للمرة الأولى الحقيقة التامة بشأن المجتمع الذى يعيش فيه. وعلى الرغم من أن مثل هذه النصوص لا تتناول مواقف معينة مرتبطة بالكولونيلية، فهي تقدم حكاية رمزية مؤثرة للإيديولوجيا الكولونيلية المضمره.

ومرة ثانية فى نصوص أخرى مثل "ترمالين" للكاتب "راندولف ستو"^(٣) أو "هذه الأرض يا أخى" للكاتب "كوفى أونور"^(٤)، ينشد القالب الرمزي استبدال التعددية الثقافية بالتقاليد أحادية النظرة. ففي رواية "راندولف ستو"، مثلاً، تفتحت "ترمالين"، بلدة التعدين الصغيرة فى أستراليا الغربية، على منظور يضعها فى

(١) أبى كوى أرماه: روائى غانى، ولد عام ١٩٣٩

(٢) جون ماكسويل كوتسى، روائى من جنوب إفريقيا ولد عام ١٩٤٠، حاز على جائزة نوبل للأداب عام ٢٠٠٣.

(٣) راندولف ستو شاعر وروائى أسترالى، ولد عام ١٩٣٥

(٤) كوفى أونور، روائى غانى، ولد عام ١٩٣٥

مشهد أقدم لموروثات الحلم^(١) الخاصة بالثقافات الأسترالية الأصلية. وتشكل قوى الصحراء والسماء العظيمة إطار العالم المحدود لبلدة البيض الصغيرة، ليس بوصفها مجرد خلفية، ولكن بوصفها رموزًا لأسلوب مختلف وأكثر تكامل لإدراك العلاقة البشرية بالطبيعة والعالم الطبيعي. في تلك الحالات الأخيرة تُبارى الحكاية الرمزية "لما بعد الكولونيالية" وتعطل الافتراضات السردية للكولونيالية، مثل حتمية "التنمية" و"التقدم" و"الحضارة"، وهيمنة الرؤية الزمنية التسلسلية للتاريخ، والرؤية المتمركزة أوروبياً لما هو "حقيقي".

ومن خلال التشديد على حقيقة أن الأحداث "الحقيقية" تحتل آفاقاً متنوعة للمعنى، تصبح الحكاية الرمزية لما بعد الاستعمار استراتيجية شائعة للمقاومة في نصوص ما بعد الكولونيالية.

للاستزادة: أحمد ١٩٩٢؛ جيمسون ١٩٨٦؛ سليمان ١٩٨٧ أ.

alterity

الغيرية: يأتي أصل كلمة "alterity" من الكلمة اللاتينية "alteritas"، وتعني "الحالة التي يكون عليها الآخر أو المختلف؛ وتعني الاختلاف أو الأخرية. ومشتقاتها في الإنجليزية "alternate (متناوب)"، و"alternative (بديل)"^(٢)،

(١) موروثات الحلم "Dreaming traditions" أو زمن الحلم "Dream-Time" هو زمن الخلق في الميثولوجيا الخاصة بالسكان الأصليين في أستراليا، وفيه تشكلت البيئة الطبيعية وأسبغت عليها الصفة الإنسانية بفعل الكائنات الأسطورية، وقد اتخذ العديد من هذه الكائنات الأسطورية القالب البشري أو الحيواني "الطوطمي"، وإلى هذه الكائنات يعزى تأسيس النظام الاجتماعي المحلي وقوانينه.

"Dreaming, the." Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. (2010)

(٢) يرجع أصل الكلمة تاريخياً إلى الكلمة اللاتينية "alter" التي تعني "ثاني اثنين". (American Heritage Dictionary)

و "alternation (تراوُح)"، و "alter ego (الأنا الأخرى)". ويشيع استعمال مصطلح "alterité" أكثر في الفرنسية، وله مقابل وهو "identité" أى الهوية (جونسون وسميث ١٩٩٠: الفصل الثامن عشر).

وقد تبنى الفلاسفة هذا المصطلح كبديل لمصطلح "الأخرية otherness" لتسجل التغيير الذى طرأ على الإدراك الغربى للعلاقة بين الوعى والعالم. فمنذ "ديكارت" عومل الوعى الفردى بوصفه نقطة البدء المميّزة للوعى، ويظهر "الأخر" فى فلسفات [ما بعد التنوير] هذه بوصفه "آخر" مختزلاً، كمسألة معرفية" (الفصل التاسع عشر). وبعبارة أخرى، فى مفهوم الإنسان الذى ينبثق فيه كل شىء من فكرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" يكون الهمّ الرئيسى فى العلاقة بالآخر هو أن يكون المرء قادراً على إجابة أسئلة مثل "كيف لى أن أعرف الآخر؟"، و"كيف يمكن معرفة الأذهان الأخرى؟" أما مصطلح "الغيرية" فينقل بؤرة التحليل بعيداً عن هذه الاهتمامات الفلسفية بالأخرية - "الآخر المعرفى"، ذلك الآخر الذى يكون مهماً وحسب للدرجة التى يمكن عندها معرفته - إلى "الآخر الأخلاقى" ذى القابلية الأكبر للتعيين - ذلك الآخر المتموضع فعلياً فى سياق سياسى أو ثقافى أو لغوى أو دنى (الفصل التاسع عشر). يعدّ هذا ملمحاً رئيسياً للتغيرات فى مفهوم الذاتيّة؛ لأنه سواء نظر إلى "تشكيل" الذات نفسها فى سياق الإيديولوجيا أو التحليل النفسى أو الخطاب فإن تشكّل الذات لا يمكن أن يُنظر إليه بمعزل عن تشكّل الذات الأخرى.

ويرى المنظرون الأدبيون بوجه عام أن الاستخدام الأوسع تأثيراً لمفهوم الغيرية موجود فى وصف "ميخائيل باختين" للطريقة التى ينأى بها المؤلف عن التوحد مع الشخصية الأدبية (تودروف ١٩٨٤). على الرواى أن يفهم الشخصية الأدبية فى عمله من الداخل، كما كانت، لكن يجب أن يتصورها أيضاً بوصفها "أخر"، بوصفها منفصلة عن الكاتب بغيريّتها المتميزة.

ومما له دلالة أن المحاوره ليست ممكنة إلا فى وجود "أخو" ؛ لذا فالغيرية بالصيغة التى وضعها "باختين" ليست هى "النأى" بكل بساطة لكنها انفصال يشكّل شرطاً مسبقاً للمحاوره، حيث تتطوى المحاوره على انتقال عبر اختلافات الثقافه والجنر والطبقة والفئات الاجتماعيه الأخرى. ويرتبط هذا بالمفهوم الذى طرحه عن "التموضع الخارجى"^(١)، الذى لا يعنى ببساطه مجرد "الانفصال" ولكنه شرط مسبق لمقدرة المؤلف على فهم شخوصه الفنيه وصوغها، أى شرط سابق للمحاوره ذاتها.

وغالبا ما استخدم هذا المصطلح فى نظرية ما بعد الكولونيالية بالتناوب مع مصطلح "الأخرية" و"المغايرة difference". ومع ذلك، فالتمييز المرسوم مبدئياً بين مصطلحي الأخرية والغيرية - أى بين الأخرية بوصفها مسألة فلسفية والأخرية بوصفها ملامحاً لموقع مادي وخطابي - يعدّ قابلاً للتطبيق على الخطاب ما بعد الكولونيالى على نحو استثنائى. إن هوية الذات المستعمرة، بل هوية الثقافه الإمبريالية، لا تنفصم عن غيرية الآخرين المستعمرين، وهى غيرية تتحدد - وفقاً لرؤية "سيفاك" - من خلال عملية صناعة الآخر. كذلك فقد ظلت إمكانية وجود حوار جائز بين المختلفين عرقياً وثقافياً ملامحاً مهماً لاستخدام هذه الكلمة، وهو ما يميزها عن مترادفاتهما.

للاستزادة: هومى بابا ١٩٨٤ب، جونسون وسميث ١٩٩٠، سليمان ١٩٨٧ب، تاوسيج ١٩٩٣، تودروف ١٩٨٤.

ambivalence

ازدواج وجدانى: مصطلح كان أول ظهوره فى مجال التحليل النفسى لوصف التآرجح بين الرغبة فى شىء ونقيضه. كذلك يستخدم هذا المصطلح ليشير

(١) فى النص الإنجليزى أنتت كلمتا "outsidedness" و "exotopy".

إلى الانجذاب إلى شيء أو شخص أو فعل والنفور منه في الوقت نفسه (بانج ١٩٩٥ : ١٦٦). استعاره "هومى بابا" وأدخله إلى نظرية الخطاب الكولونيالى ليصف المزيج المركب من الانجذاب والنفور الذى يسم العلاقة بين المستعمر والمستعمر. هذه العلاقة متأرجحة لأن الذات المستعمرة ليست مناهضة للمستعمر ببساطة وبكل معنى الكلمة على طول الخط. وعضاً عن افتراض أن بعض الدوات المستعمرة "متواطئة" والبعض الآخر ذوات "مناهضة"، يوحى مصطلح الازدواج الوجدانى بأن التواطؤ والمناهضة يتساوقان فى علاقة متأرجحة داخل الدات الكولونيالية.

كذلك يسم الازدواج الوجدانى الطريقة التى يرتبط بها الخطاب الكولونيالى بالذات المستعمرة، فقد يكون استغلالياً وإنمائياً أيضاً، أو يصور نفسه بوصفه إنمائياً فى ذات الوقت.

والأمر الأهم فى نظرية "هومى بابا"، من ناحية أخرى، أن الازدواج الوجدانى يخلخل السلطة القاطعة الخاصة بالهيمنة الكولونيالية ؛ لأنه - أى الازدواج الوجدانى - يفصم عرى العلاقة البسيطة بين المستعمر والمستعمر. وعلى ذلك فالازدواج الوجدانى مَلْمَحٌ غير مرغوب فيه داخل الخطاب الكولونيالى بالنسبة للمستعمر. وتكمن المشكلة فى الخطاب الكولونيالى فى أنه يريد تخليق مثلق سهل الانقياد يعيد إنتاج مسلمات المستعمر وعاداته وقيمه - أى "يقلد" المستعمر. لكن بدلاً من ذلك، أنتج الخطاب الكولونيالى تابعين مزدوجى الوجدان لا ينأى **تقليدهم** له كثيراً عن الاستهزاء. ويصف الازدواج الوجدانى هذه العلاقة المتأرجحة بين التقليد والاستهزاء، وهو ازدواج وجدانى يُربك الهيمنة الكولونيالية على مستوى القاعدة. وفى هذا السياق، ليس هذا بالضرورة نزعاً للقوة عن الذات الكولونيالية، بل يمكن أن ينظر إليها على أنها علاقة متكافئة القوة (ambi-valent) أو "ثنائية السلطة". ويكمن تأثير هذا الازدواج الوجدانى (الانجذاب المتساوق مع النفور) فى استنارة خلخلة عميقة لسلطة الخطاب الكولونيالى.

ولذلك فالازدواج الوجداني يفسح المجال أمام بروز قضية (proposition) جدلية في نظرية "هومى بابا": نظراً لأن العلاقة الكولونيالية دائماً ما تكون ازدواجية فإنها تولد بذور تدميرها الذاتي. وهذا أمر خلافي لأنه ينطوى على أن العلاقة الكولونيالية سوف تعانى من الخللة، بصرف النظر عن أية مقاومة أو ثورة من جانب الخاضعين للاستعمار. ويذهب "بابا" فى حجته إلى أن الخطاب الكولونيالى مدفوع لأن يكون ازدواجياً لأن هذا الخطاب لا يرغب حقاً أن يكون الشعب المستعمّر نسخة طبق الأصل من المستعمّرين - فلئن حدث هذا لكان أمراً باعثاً على الشعور بالتهديد إلى حدّ بعيد. على سبيل المثال، يسوق "هومى بابا" مثلاً فيذكر "تشارلز جرانت" الذى أراد فى عام ١٧٩٢ أن يغرّس الديانة المسيحية فى عقول الهنود، غير أن القلق ساوره من أن يدفعهم ذلك إلى أن يكونوا "مشاعبين لأجل الحصول على الحرية" (بابا ١٩٩٤: ٨٧). فكان الحل أن يمزج العقائد المسيحية بالممارسات الطبقيّة الهنديّة (caste) المسيية للشقاق حتى تثمر "إصلاحاً جزئياً" يمكن أن يحدث تقليداً فارغاً للعادات الإنجليزية. ويشير "بابا" إلى أن هذا يظهر الصراع داخل الإمبريالية ذاتها وهو الذى سوف يؤدى حتماً إلى تقوّضها: إذ إنها مدفوعة لأن تخلق وضعاً ازدواجياً سوف يخلخل ادعائها بشأن سلطنتها المنيعّة.

وقد أشار "روبرت يانج" إلى أن نظرية الازدواج الوجداني تجسّد أسلوب "بابا" فى قلب الأوضاع على الخطاب الإمبريالى. إن الحافة (periphery) التى ينظر إليها المركز بوصفها "الحد، والهامش، المستعصى على التصنيف، والمشكوك فيه" تستجيب بتشكيل المركز بوصفه "ازدواجاً مبهمًا، وغير محدّد" (١٩٩٥: ١٦١). لكن هذا ليس مجرد قلب بسيطٍ للثنائية، لأن "بابا" يشير إلى أن كلاً من المستعمّر والمستعمّر متورطان فى الازدواج الوجداني للخطاب الكولونيالى. ويتعلّق هذا المصطلح بمصطلح الهُجّة لأنه كما "يزيح" الازدواج الوجداني السلطة من "مركز" قوتها كذلك قد تصبح السلطة أيضاً مهجّنة حينما توضع فى سياق كولونيالى تجد نفسها تتعامل فيه مع ثقافات أخرى وتتأثر بها. إن الهُجّة التى

أوحى بها "تشارلز جرانت" كما ذكرنا أنفاً على سبيل المثال يمكن أن ينظر إليها بوصفها ملمحاً لازدواج وجداني. وفي هذا الخصوص فإن محض اشتباك الخطاب الكولونيالي مع الثقافات المستعمرة التي يهيمن عليها يفرض بالضرورة إلى ازدواج يعطل هيمنته المنيعه.

للاستزادة: بابا ١٩٨٤ أ ، ١٩٨٥؛ يانج ١٩٩٥.

anti-colonialism

مناهضة الكولونيالية: هي الكفاح السياسي للشعوب المستعمرة ضد إيديولوجيا الكولونيالية وممارساتها (انظر الاستعمار). وتمثل مناهضة الكولونيالية تلك النقطة التي تصبح عندها القوالب المتنوعة للمناوأة مُصاغة بوصفها مقاومة لعمليات الكولونيالية في المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية. وهي تشدد على الحاجة إلى نبذ السلطة الكولونيالية واستعادة السيطرة المحلية. ومن قبيل المفارقات أن الحركات المناهضة للكولونيالية غالباً ما عبرت عن نفسها من خلال الاستحواذ على، وتقويض، أشكال تستعيرها من مؤسسات المستعمر وتردّها عليها. وهكذا، فغالباً ما صيغ الصراع في سياق خطاب "القومية" المناهضة للكولونيالية الذي التمس فيه شكل الدولة القومية الأوروبية الحديثة ووظف بوصفه علامة على المقاومة (انظر أمة/قومية).

وقد أصبحت التنظيمات العشوائية للحكم الكولونيالي في بعض الأحيان - مثل هياكل الإدارة العامة ومؤتمرات التمثيل النيابي السياسي المحلي - هي الفضاءات التي تركز بداخلها خطاب القومية المناهضة للكولونيالية وتشكّلت المطالبة بدولة قومية مستقلة في عصر ما بعد الكولونيالية (انظر أندرسون ١٩٨٣؛ تشارترجي ١٩٨٦، ١٩٩٣).

وقد أخذت نزعة مناهضة الكولونيلية أشكالاً عديدة في المواقف الكولونيلية المختلفة: فهي تُقرن أحياناً بايديولوجيا التحرير العرقى، كما هو الحال لدى القوميين في غرب إفريقيا في القرن التاسع عشر أمثال "إدوارد ويلموت بلايدن" و"جيمس أفريكانوس هورتون" (وهي إيديولوجيات يمكن أن تعدّ إرهابات أو مقدمات لحركات القرن العشرين مثل الزنوجية). وعلى النقيض من ذلك فقد تصاحب هذه النزعة مطالبة بالاعتراف بالاختلافات الثقافية على جبهة عريضة ومتنوعة، كما هو الحال في حزب المؤتمر الوطنى الهندى (**Indian National Congress**) الذى سعى إلى توحيد تنويعه من الجماعات الإثنية مع هويّات دينية وعرقية مختلفة في حركة استقلال قومية واحدة.

في النصف الثانى من القرن العشرين صيغت مناهضة الكولونيلية في سياق خطاب تحرير راديكالى ماركسى، وأشكالٍ سعت إلى التوفيق بين مطالب الماركسية الأممية المناهضة للنخبة، والمشاعر القومية لتلك الفترة (جبهات التحرير الوطنية)، في أعمال ونظريات المفكرين الأوائل للتحرر الوطنى، أمثال "سى. إل. آر. جيمس" و"أميلكار كابرال" و"فرانز فانون" (انظر: **الفانونية، التحرر الوطنى**). وقد طوّرت مثل هذه الحركات التحررية الوطنية المناهضة للكولونيلية الفكرة الماركسية الخاصة بالكادر الثورى لتفسير الدور المحورى لطبقة المتقنين (الكولونيين) الأوروبية في الكفاح المناهض للكولونيلية. وقد حاجت تلك الحركات بأن القرويين/العمال بحاجة إلى أن يُقادوا إلى ممارسة التحرر - عبر مراحل متنوعة من الارتباط المحلى والقومى - على يد نخبة برجوازية تُقدم فى النهاية - على حد الصياغة الدرامية لـ "كابرال" - على "الانتحار" وذلك باستحداث ممارسة اجتماعية شعبية ومحلية تُستوعب هذه النخبة بداخلها.

وقد طوّر "كابرال" بشكل خاص هذه الفكرة الخاصة بالحاجة إلى تمكين المحلى والاعتراف به بوصفه ملمحاً خاصاً ومتميزاً لسياسات ما بعد الكولونيلية، وذلك بأساليب أضفت تغييرات جذرية

على الممارسات الأكثر صرامة وتمسكاً بمبادئ وأصول الفكر الماركسي في مرحلة ما بعد الستالينية. غير أنه بعكس الصياغات القومية التالية التي تبنتها النخبة البرجوازية الجديدة في مرحلة ما بعد الاستقلال، لا وجود هنا لـ "تباطؤ وجداني أو مغلف بالأسطورية لأوضاع سابقة للكولونيالية أضفى عليها صبغة مثالية". إن ما هو محلي يتم إدراكه بوصفه قابلاً للإصلاح ومشمولاً تماماً داخل عملية حتمية من التعبير التاريخي:

إن جماهير العمال والقرويين بوجه خاص، الذين هم في العادة أميون ولم يغادروا حدود بلدتهم أو منطقتهم، يبدؤون في الاتصال بالجماعات الأخرى ويفقدون تلك العُقد التي لديهم والتي ضيّقت عليهم علاقاتهم مع الجماعات الإثنية والاجتماعية الأخرى، فيدركون دورهم المهم في الصراع. ويتحللون من روابط الكون القروي. ويندمجون بصورة تقدمية في بلدتهم والعالم ... وعلى ذلك فإن صراع التحرر المسلح ينطوي على مسيرة قسرية حقيقية على طول الطريق نحو التقدم الثقافي.

(كابرال، يناير ١٩٦٩)

انظر أيضاً التفسير الذي يقدمه إدوارد سعيد (١٩٩٣: ٢٦٤) لخطاب العمومية المضاد والأكثر تقدماً الذي وظفته تلك الشخصيات البارزة التي ظهرت مبكراً و اتّسمت بمناهضتها للكولونيالية مقارنة بالخطاب النكوصي لبعض القوميين المحدثين في عصر ما بعد الكولونيالية.

لكن إسهامات "كابرال" حازت على دراية أقل من تلك التي حازتها إسهامات "هالون" الذي كانت ممارساته السياسية - وهو أمر يمكن التدليل عليه - أقل تطوراً، هذا برغم أن نظرياته بشأن تشكّل الوعي الكولونيالي كانت ضمن الإسهامات الأقوى على الإطلاق في صياغة خطاب مؤثر مناهض للكولونيالية.

وكثيراً ما نظرت مناهضة الكولونيالية إلى المقاومة باعتبارها منتجاً لعلاقة ثابتة ومحددة يدخلها المستعمر والمستعمر بماوأة صارمة تستعصى على التهذئة. وعلى هذا النحو فقد كانت مناهضة الكولونيالية أقل من أن تكون مَلَمَحًا من ملامح المستعمرات الاستيطانية، حيث ظهر شكل أوضح من أشكال التواطؤ بين القوة الكولونيالية والمستوطن، على سبيل المثال، فى قمعها للسكان الأصليين. وتُظهر المستعمرات الاستيطانية قوة أنماط التمثيل الثقافي الصلبيّة فى إحداث هيمنة أقوى وأتمّ للثقافة الكولونيالية.

وبالنسبة لآى باعثٍ مناهضٍ للكولونيالية، يعدّ الكفاح فى المستعمرات الاستيطانية من أجل توضيح الفوارق الاقتصادية والسياسية الكامنة فى علاقة كولونيالية، بمعنى الانتقال إلى وعى بالروابط المحدودة والتنسيبية بين المستعمرة والقوة الكولونيالية، أمرًا محوريًا. وفى أوضاع مستعمرة المستوطنين قد تحدث المقاومة عند مستوى الممارسة الثقافية قبل الإفصاح عن الأهمية السياسية لتلك المقاومة أو إدراكها.

للاستزادة: كابرال ١٩٧٣؛ ديفيدسون ١٩٩٤؛ فانون ١٩٦١؛ نجوجي ١٩٨١؛ سليمان ١٩٩٠.

apartheid

أبارتايت^(١): مصطلح استعير من اللغة الأفريكانية ويعنى "الفصل separation"، واستخدم فى جنوب إفريقيا للإشارة إلى السياسة التى ابتدأتها حكومة

(١) تعنى سياسة الفصل العرقي/التمييز العنصرى. وزد نطق الكلمة بعدة أشكال: "أبارتهايت" و"أبارتايت" و"أبارتايد" فى قاموسى أكسفورد وميريام وبستر.

الحرب الوطنى بعد عام ١٩٤٨، وغالبًا ما ينقل إلى الإنجليزية فى العبارة التى ابدو غير جارحة "سياسة التتمية التمييزية" (policy of separate development). ولقد سبقت سياسة "أبارتايت" فى عامى ١٩١٣ و ١٩٣٦ بقوانين الأرض (Land Acts) التى قيدت مساحة الأرض المتاحة للمزارعين السود بنسبة ١٣ فى المائة. ولكن فى عام ١٩٤٨ سُنّت قوانين أبارتايت (Apartheid laws)، بما فى ذلك قانون التسجيل السكانى (Population Registration Act)، الذى سجّل كل السكان حسب تصنيف للمجموعات العرقية، وكذا قانون الخدمات المختلطة (Mixed Amenities Act)، الذى ينظّم الفصل العنصرى فى استغلال الخدمات العامة، وكذلك قانون مناطق المجموعات (Group Areas Act) الذى فصل بين الضواحي، وأيضاً قانون الانحراف الأخلاقى (Immorality Act) الذى حظر الزواج المختلط بين السود والبيض، وأخيراً تأسيس ما بات يعرف باسم "بانوتستان" أو موطن أبناء البلاد الأصليين، وهى المناطق التى حُبست فيها نسبة هائلة من السكان السود.

ونظرياً كان المفترض من إنشاء "البانوتستانات" تقديم حل للتوتر العرقى فى جنوب إفريقيا بتوفير سلسلة من المقاطعات أو المناطق المخصصة التى يمكن للأعراق المختلفة أن تحقق فيها النمو حيث يعيش بعضها بمعزل عن بعض تحت مظلة الدولة. ولكن لأن الأقلية البيضاء استبقت لنفسها غالبية مساحة الأرض، وكذلك كل المقاطعات القابلة للنمو الاقتصادى فعلياً، بما فى ذلك المناطق الزراعية الخصبة والمناطق التى تتمتع بإمكانية التعدين فيها، فإن هذه السياسة كانت من هبث التطبيق وسيلة لإضفاء الصبغة المؤسسية على تفوق الرجل الأبيض والحفاظ على هذا التفوق. ولأن الاقتصاد كان يتطلب هيكلًا كبيراً من العمالة من غير البيض لتعيش على مقربة من المناطق التى يقطنها البيض، حيث يوفرون عمالة رخيصة، فقد أفضى قانون مناطق المجموعات إلى نمو مقاطعات أو ضواحي خاصة هائلة على الفصل العنصرى، تستهلك مساكن رخيصة، مثل منطقة "سويتو" سينا

السمعة (ضواحي الغرب الجنوبي **South West Townships**) جنوب جوهانسبرج. وبموجب نفس القانون تعرّض الأشخاص المنحدرون من أصول إفريقية أو أصول مختلطة (**Cape Coloured**)^(١) أو أصول هندية للإبعاد بالقوة عن المناطق الحضرية التي عاشوا فيها لأجيال عديدة. وكثيراً ما يُستشهد بالمقاطعة السادسة (**District Six**) - تلك المقاطعة سيئة السمعة القائمة في قلب العاصمة كيب تاون التي سوّيت بالأرض ثم لم يُعدّ تعميرها إلى الآن، وأبعد سكانها ذوو العرق المخلّط بموجب القانون - كنموذج لهذا الملمح في سياسة الفصل العرقي.

وقد امتدت سياسة الفصل العرقي إلى كل جوانب المجتمع، فكان هناك أقسام منفصلة في المواصلات العامة والمقاعد العامة والشواطئ والعديد من الخدمات الأخرى. واستمرت سياسة الفصل العرقي إلى حد أبعد باستخدام قوانين العبور (**Pass Laws**) التي فرضت على غير البيض أن يحملوا جوازاً مرورياً يحدد هويّاتهم، وما لم يكن مطبوعاً عليه ختم إجازة بالعمل لا يسمح لهم بالوصول إلى مناطق البيض. لم يكن الأساس العنصرى لتلك السياسة أفحش من ذلك في أية بقعة أخرى، ولا كان تطبيقها أغرب من ذلك، إذ أقدمت الحكومة على إعادة تخطيط خريطة الأعراق فصنّفت الأفراد بوصفهم سوداً وملونين وهنوداً وبيضاً. وقد كانت غالبية هذه التصنيفات الجديدة، كما هو متوقع، تتجه نزولاً داخل تسلسلاً هرمي للأعراق فرضه البيض. وقد أظهرت هذه العملية محض الاختلاق الذى ينطوى عليه الإيحاء بأن هذه التقسيمات العرقية كانت إما ثابتة أو مطلقة، وكذا الحاجة إلى تمرير قانون ضد تزاوج الأجناس (بين الأعراق المختلفة). أما القانون المعروف باسم قانون الانحراف الأخلاقى الموضوع لحماية "النقاء العرقي" فقد كشف عن الرغبة فى إعادة صياغة حقيقة أن المجتمعات فى جنوب إفريقيا تمازجت واختلطت على مدى قرون على المستوى الثقافى والعرقى.

(١) شخص من جنوب إفريقيا من عرق مخلّط من الأبيض والأسود أو أصول آسيوية شرقية.

(Longman Dictionary of Contemporary English)

ولقد ذاع انتشار مصطلح "أبارتايت" على نطاق واسع، وأصبح من الشائع استخدامه خارج نطاق الوضع في جنوب إفريقيا ليشير إلى جملة من الأوضاع التي أضفيت فيها صبغة مؤسسية على التمييز العنصرى بقوة القانون. وفيما يعدّ حالة قصوى في هذا السياق استخدم فيلسوف ما بعد البنيوية والناقد الثقافى "جاك دريدا" هذا المصطلح فى مقال مؤثر فأشار إلى أن هذا المصطلح اكتسب صدىً بوصفه رمزاً جعله نموذجاً أصلياً للتمييز والإجحاف أمام الثقافة العالمية فى الفترات التالية فى القرن العشرين (دريدا ١٩٨٦).

للاستزادة: لابنج ١٩٨٧، برايس وروزبيرج ١٩٨٠، وودز ١٩٨٦.

appropriation

استحواد: يستخدم هذا المصطلح لوصف الطرق التى من خلالها تستحوذ مجتمعات ما بعد الكولونىالية على تلك المظاهر الخاصة بثقافة القوة الإمبريالية ولغتها وقوالب الكتابة لديها وأفلامها ومسرحها، بل وحتى نماذج الفكر والحجاج مثل العقلانية والمنطق والتحليل - علماً تخدمها فى صوغ هوياتها الاجتماعية والثقافية الخاصة. وتستخدم هذه العملية أحياناً لوصف الاستراتيجىة التى تسعى من خلالها القوة الإمبريالية إلى دمج المنطقة أو الثقافة التى تستكشفها وتغزوها بوصفها منطقة أو ثقافة مملوكة لها (سبير 28 :1993). ومع ذلك تركّز نظرية ما بعد الكولونىالية - عوضاً عن ذلك - على استكشاف الطرق التى تتمكن من خلالها الثقافة المقهورة أو المستعمرة من توظيف أدوات خطاب القوة المهيمنة من أجل مقاومة سيطرتها السياسية والثقافية.

وقد يصف الاستحواد أعمال الاستيلاء فى نطاقات ثقافية متنوعة غير أن أكثرها فعالية هما نطاق اللغة ونطاق النصية. فى هذين النطاقين يُستحوذ على اللغة

السائدة وقوالها الخطابية من أجل التعبير عن خبرات ثقافية متباينة على نحو واسع، وإقحام هذه الخبرات في الأساليب السائدة للتمثيل حتى تصل إلى أوسع نطاق ممكن من المتلقين. وقد سجل "تشرينوا أتشيبي" (بالنقل عن جيمس بولدوين) ملاحظة ذهب فيها إلى أن اللغة التي تستخدم بهذه الكيفية يمكن أن "تحمل عبء خبرة أخرى"، وغدت هذه الملحوظة واحدة من أشهر البيانات المتعلقة بقوة "الاستحواذ" في الخطاب ما بعد الكولونيالي. وبرغم ذلك فإن مجرد استخدام لغة الدولة المستعمرة قد واجه معارضة من كتاب مثل "تجوجي"^(١) (نجوجي ١٩٨١ أ)، وهو الكاتب الذي بعد أن حقق نجاحًا في الكتابة باللغة الإنجليزية طرَحَ لغة المستعمر السابق من أجل أن يسطرُ روايته ومسرحياته بلغة "جيكويو Gikuyu". وبرغم ذلك، استمر "تجوجي" في الاستحواذ على قالب الرواية نفسه، وقد حاجَجَ البعض بأن نجاح أسلوبه السياسي ذاته بشأن نبد اللغة الإنجليزية قد ارتكز على شهرته ككاتب بهذه اللغة نفسها.

من ناحية أخرى فإن العديد من الكتاب الآخرين من غير أصحاب اللسان الإنجليزي ممن اختاروا الكتابة بالإنجليزية لم يفعلوا ذلك لأنهم عدّوا لغتهم الأم غير وافية، ولكن لأن لغة المستعمر قد غدّت وسيلة للتعبير تصل إلى أعرض طيف ممكن من المتلقين.

ومن جهة أخرى يحتاج كتاب مثل "تجوجي" بأنه طالما أن التواصل بالإنجليزية داخل المجتمعات ذاتها في مرحلة ما بعد الكولونيالية غالبًا ما يكون مقصورًا على النخبة المتعلمة، فإن جمهور المتلقين الأكبر يكون في أغلب الأحيان

(١) كاتب كيني (٥ يناير ١٩٣٨ -) تتضمّن أعماله روايات ومسرحيات ومقالات ونقد وأدب الطفل، عاش في الولايات المتحدة منفياً منذ إطلاق سراحه من السجون الكينية في ١٩٧٧، وعمل محاضرًا في عدد من الجامعات الأمريكية.

"Ngugi wa Thiong'o." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*: (2010)

خارج البلد أو محصوراً في طبقة الوكلاء داخل المجتمع. ولطالما كان هذا الجدل متواصلاً ومعلقاً.

وهذه الحجج المبنية على الأثر السياسي لاختيار اللغة الإنجليزية كوسيلة للتعبير كثيراً ما يعارضها زعم بديل بأن اللغة ذاتها تجسد ثقافة بطريقة غير متيسرة لمتحدثي لغة أخرى. ويحاجج هؤلاء النقاد والكتاب الذين يوظفون لغات القوى الكولونiale السابقة لاستخداماتهم بأنه على الرغم من أن اللغة قد تخلق سياقات عاطفية مؤثرة من خلالها تتشكل الهويات المحلية، وبينما قد يبدو استخدام اللغات غير المحلية لهذه المجتمعات، نتيجة لذلك، أمراً يتمتع بقدر أقل من الأصالة مقارنة بالنصوص المكتوبة بلغات أهل البلد الأصليين، فإن هذه اللغات لا تشكل في ذاتها قالباً غريباً غير قابل للتغيير، كما أن هذه اللغات قد توظف للتعبير عن رؤى لها من القوة والتأثير المماثل تماماً ما يجعلها تؤلف نصوصاً مناهضة للكولونiale. كذلك فقد تثمر أيضاً نتائج أبعد من ذلك لا يمكن للغات أهل البلد الأصلية أن تثمرها بسهولة، فتقدم أسلوباً مختلفاً للمقاومة لما بعد كولونiale في وجه الهيمنة الثقافية.

وبالاستحواذ على لغة القوة الإمبريالية، وأشكالها الخطابية، وأساليبها في التمثيل تصبح مجتمعات ما بعد الكولونiale قادرة، والحال كذلك، على الدخول بسهولة أكبر في الخطاب السائد، أو إقحام مفردات واقعها الثقافي، أو توظيف اللغة السائدة لوصف ذلك الواقع لجمهور أعرض من القراء. ومن ناحية أخرى يشعر العديد من الكتاب أنهم بالإضافة إلى تشجيع الترجمة بين كل اللغات المستخدمة في مختلف المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستعمار (بما في ذلك ترجمات اللغات الأصلية لأهل البلد إلى الإنجليزية وإلى لغات أصلية لسكان أصليين آخرين)، فإنه من المهم بنفس القدر التأكيد على الحاجة إلى مؤسسات حواضرية وممارسات ثقافية حتى يفتحوا على النصوص المكتوبة باللغات الأصلية لأهل البلد من خلال تشجيع الباحثين الحواضريين على تعلم هذه اللغات واستخدامها.

authentic/authenticity

أصيل/أصالة: كانت فكرة وجود ثقافة أصيلة فكرةً حاضرةً في العديد من مجادلات جرت مؤخرًا بشأن الإنتاج الثقافي في مرحلة ما بعد الكولونيالية. ولقد أثارت، على وجه الخصوص، المطالبة بنبذ تأثير الحقبة الكولونيالية في برامج تفكيك الاستعمار الفكرة التي تذهب إلى وجود أشكال وممارسات معينة "غير أصيلة"، وحاجبت بعض الدول الماضية في طريق تفكيك الاستعمار من أجل استرجاع الأعراف والتقاليد الأصيلة لمرحلة ما قبل الكولونيالية. أما المشكلة التي نكتنف مثل هذه المزاعم المتعلقة بالأصالة الثقافية أنها غالبًا ما تصبح متورطة في وضع ثقافي جوهري تتحول فيها الممارسات الثابتة إلى أيقونات بوصفها تنتمي إلى السكان الأصليين بشكل أصيل، ويتم إقصاء ممارسات أخرى بوصفها هجين وملوثة. ويقتضى هذا ظهور نتيجة طبيعية: خطر غرض الطرف عن احتمالية دخول الثقافات في مراحل تطور وتغير حينما تتبدل ظروفها.

ومما له دلالة أن هذا التوجه لم يكن مَلَمَحًا شائعًا في أعمال الكتاب الأوائل المناهضين للكولونيالية ممن وظفوا النموذج الماركسي للثقافة (انظر **مناهضة الكولونيالية**). وقد وجدت نماذج ما بعد البنيوية أن المسألة أصعب من أن يُبَيَّن فيها بقول فاصل، إذا لعلها تعكس المشكلة السياسية لاكتشاف أرض صلبة للممارسة المادية الملموسة في تحليل يؤكد التقلب (انعدام الاستقرار) الجذري للعلامات والصعوبة الأساسية والمستمرة الخاصة بـ"ترسيخ" أنظمة في "فضاء" حيادي، وملموس، وخارج نطاق الخطاب. وقد تُتخذ **الجوهريّة** الثقافية، التي تعدّ محلّ تساؤل من الناحية النظرية، كموقف سياسي استراتيجي في الكفاح ضد القوة الإمبريالية. وكما هو جلي فإن أنواعًا معينة من الممارسات تعدّ غريبة بالنسبة لثقافة ما بينما لا تعدّ كذلك بالنسبة لثقافات أخرى، وهذه نقاط قد تُستغل بوصفها مُحدّات مهمة وتغدو هي الوسيلة التي من خلالها تتمكن تلك الثقافات من مقاومة القمع ومعارضة التجنيس الذي تفرضه القوى العالمية.

وعلى الرغم من ذلك، يبقى بروز تمثيلات معينة ثابتة ونمطية للثقافة مصدر خطر. إن الجنوح نحو توظيف دوال عامة لثقافات قد تمتلك تنوعيات عديدة داخل كل منها قد يدهس تحت سوابكه الاختلافات الحقيقية التي توجد داخل مثل هذه الثقافات. وواسمات الاختلاف الثقافي قد تُدرك حقاً بوصفها دوالاً ثقافية أصيلة، ولكن ادعاء الأصالة هذا يمكن أن ينطوي على أن هذه الثقافات ليست خاضعةً للتغير.

وقد يكون استخدام دوال الأصالة جزءاً محورياً ضمن محاولة العديد من المجتمعات الخاضعة لسلطان، غيرها لأن تدافع عن وجودها المستمر والشرعي حيث إنها أصبحت حتماً مهجّنة وخاضعة لتأثير تغيرات اجتماعية وثقافية مختلفة. ولكن من شأن التعريفات شديدة الصلابة أن تؤثر سلبيًا على مثل هذه المقاومة إذا ما استخدمتها مجموعة مهيمنة لفرض رقابة على الحدود الفاصلة المحددة للثقافة (جريفيث ١٩٩٤: ٦).

للاستزادة: في Fee ١٩٨٩؛ وجريفيث ١٩٩٤.

B

binarism

الثنائية: مصطلح مشتق من "ثنائي (binary)"، ويعنى تآليفاً بين شيئين، أو زوجاً أو "اثنين"، أو ازدواجية (قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية). وهو مصطلح شائع الاستخدام بمعانٍ متميزة في مجالات عديدة، وهو كذلك مصطلح له مجموعات خاصة من المعانى في نظرية ما بعد الكولونيالية.

وكانت بداية الانشغال بمصطلح الثنائية قد ترسخت على يد عالم اللغويات الهنوي الفرنسي "فرديناند دي سوسير" الذى قال بأن للعلامات معانى، ليس بالإشارة البسيطة إلى الأشياء فى الواقع وإنما بمقابلتها بالعلامات الأخرى. فكل علامة هى فى ذاتها وظيفة داخل ثنائية بين الدال، أى "الإشارة" أو الصوت أو الصورة التى تُحيل إليها الكلمة، والمدلول، أى دلالة الإشارة أو المفهوم أو الصورة الذهنية التى تستدعيها. وقد ذهب "سوسير" إلى أنه على الرغم من أن الرابط بين الدال والمدلول رابط اعتباطى **arbitrary** (بمعنى أنه لا يوجد رابط فى الطبيعة يستوجب أن تقترب كلمة "كلب" بالحيوان المسمى بهذا الاسم)، فإنه بمجرد تأسيس هذا الرابط غير المنطقى فإنه يصبح ثابتاً للجميع ممن يتحدثون تلك اللغة.

وفى حين تؤدى العلامات معانى باختلافها عن العلامات الأخرى، فإن المقابلة الثنائية هى أكثر أشكال الاختلاف الممكنة تطرفاً: الشمس/القمر، الرجل/المرأة، الميلاد/الوفاة، الأسود/الأبيض. إن مثل هذه المقابلات، التى تمثل كل واحدة منها نظاماً ثنائياً، شائعة جداً فى البنية الثقافية للواقع. والمشكلة فى هذه الأنظمة الثنائية أنها تقمع الفضاءات الغامضة أو الخلاقية بين الفئات المتقابلة، بحيث إن أية منطقة رمادية تظهر، ونقل على سبيل المثال، بين فنتسى

الرجل/المرأة، أو الطفل/البالغ، أو الصديق/ الغريب، تصبح مستحيلة من وجهة نظر المنطق الثنائي، وتعدو منطقة تابوهات في الخبرة الاجتماعية.*

وقد أظهرت النظريات المعاصرة لكل من ما بعد البنيوية والنسوية المدى الذى تحتم فيه مثل هذه الثنائيات وجود تسلسل هرمى جانر (violent) يكون فيه أحد مصطلحي التعارض مهيمناً على الدوام (الرجل مهيمناً على المرأة، والميلاد على الموت، والأبيض على الأسود)، بالإضافة إلى أن المقابلة الثنائية توجد حقاً كى تشدد على هذه الهيمنة والتسيّد. وهذا يعنى أن أى نشاط أو حالة لا تنطبق عليها مقاييس المقابلة الثنائية سوف تصبح خاضعة للقمع أو للممارسة الطقوسية. فعلى سبيل المثال، تُعامل المرحلة التى تتوسط الطفولة والرشد - أى مرحلة الشباب - بوصفها فئة شائنة، أو طقس انتقال⁽¹⁾ خاضع لقدر كبير من الريبة والقلق. ومن ثم فإن الحالة الواقعة بين الثنائية، مثل ثنائية المستعمر/ المستعمر، سوف تثبت دلالات الأزواج الوجدانى الحاد الذى يتجلى فى التقليد، أو الانفصام الثقافى، أو أنواع مختلفة من الهوس بالهوية، أو أن هذه الحالة سوف تُسخر الطاقة لأجل التأكيد على جانب دون آخر فى الثنائية، على سبيل المثال التمرکز حول الأنجلوساكسونية أو القومية.

ويعدّ المنطق الثنائى للإمبريالية تطوراً فى ذلك النزوع الذى يبيده الفكر الغربى بوجه عام نحو رؤية العالم فى ضوء المقابلات الثنائية التى تؤسس علاقة هيمنة وتسيّد. ويمثل التمييز البسيط بين المركز/الهامش، المستعمر/المستعمر، عاصمة المستعمرة/الإمبراطورية، متحضّر/بدائى، بفعالية كبيرة التسلسل الهرمى الجانر الذى تقوم عليه الإمبريالية وتخلّده. وتتصل المتقابلات الثنائية بنيوياً بعضها

(1) دلفس انتقال (rite of passage): مصطلح يشير إلى حدث احتفالى، مرصود فى كل المجتمعات المعروفة تاريخياً، يميز الانتقال من حالة اجتماعية أو مكانة دينية إلى غيرها. كان أول من سلك المصطلح "أرنولد فان جينيب" (1873 - 1957) فى مؤلفه الأشهر "طقوس الانتقال؛ 1909".

"rite of passage." Encyclopedia Britannica from Encyclopedia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. (2010)

ببعض، وفي الخطاب الكولونيالى قد يكون هناك شكل مختلف للثنائية الجذرية
الواحدة - مستعمر/ مستعمر - والتي يعاد التعبير عنها فى أى نصّ معين بعددٍ من
الطرق، مثل:

المستعمر: المستعمر

أبيض: أسود

متحضّر: بدائى

متأخر: متأخر

خير: شرير

جميل: قبيح

إنسانى: وحشى

مُعلّم: تلميذ

طبيب: مريض

ويشكّل المفهوم الثنائى فئة شائنة بين المصطلحين الاثنين، وهى فئة سوف
تكون نطاق التّابو، ولكن بنفس القدر من الأهمية، يمكن قراءة البنيان من أعلى إلى
أسفل وكذا من اليمين إلى اليسار، بحيث تكون كلمات: المستعمر، والأبيض،
والإنسانى، والجميل، جملةً ضد المستعمر، والأسود، والوحشى، والقبيح. وكما هو
واضح، يحتلّ المفهوم الثنائى أهمية كبرى فى تشكيل المعانى الإيديولوجية بصفة
عامة، ويعدّ مفيداً للغاية فى بنية الإيديولوجيا الإمبريالية. وتتسع البنية الثنائية،
بصيغها المختلفة للمفهوم الثنائى الضمنى، للبواعث الثنائية الجذرية داخل
الإمبريالية مثل دافع "الاستغلال" ودافع "التمدين". وهكذا فقد نكتشف أيضاً أن
كلمات المستعمر، والمتحضّر، والمعلم، والطبيب قد تأتى مناقضة لكلمات
المستعمر، والبدائى، والتلميذ، والمريض بوصفها امتداداً يسيراً نسبياً للبنية الثنائية

للهيمنة والتسيّد. وفي الواقع، وكما نحن على وعى متزايد بطبيعة الحال، فإن أحد الطرفين يعتمد على الآخر بطريقة أكثر تعقيدًا بكثير مما يوحي به هذا البناء الثنائي المبسط، مع اصطلاح الفئات الأولى "بالمهمة التمدينية" التي تعمل بوصفها قناعًا يستتر خلفه الاستغلال المحض لأولئك الذين أودعوا الخانات الضدّ، حيث كثيرًا ما تحجب وتبرّر الفئة الأولى الفئة الثانية، وذلك على النحو الذي عرض له "جوزيف كونراد" بوضوح في روايته "قلب الظلام".

ومع ذلك فالتمييزات الثنائية ليست مدفوعة بالضرورة برغبة في الهيمنة والتسيّد. ولقد تناول ديفيد سبير (1993: 103) دراسة الطرق التي حاول من خلالها "روسو" في رسالته "مقال في أصل اللغات (*Essay on the Origin of Languages*)" أن يثبت "حيوية ودفء" اللغات الشرقية مثل العربية والفارسية. ولكن باستخدامه "منطق ودقة" الكتابة الغربية ليفعل هذا، يبطل "روسو" قيمة هذه اللغات بكل حسم لأنها تصبح موسومة بافتقارها البدائي للنظام العقلاني والثقافة العقلانية. وعلى الرغم من أن "روسو" يستهل أطروحته بكيل الإطار لهذه اللغات، فهو ينجح في تأكيد الثنائية بين العلم والفهم والصناعة والكتابة الأوربية من جهة، والبدائية واللاعقلانية الشرقية من جهة أخرى.

وقد يحاجج البعض بأن نطاق نظرية ما بعد الكولونيالية نفسه هو منطقة "التابو" - منطقة تداخل بين هذه المتقابلات الثنائية الإمبريالية، تلك المنطقة التي يخلخل فيها الازدواج الوجداني والهجنة والتراكب (*complexity*) باستمرار يقينيات المنطق الإمبريالي.

وفضلاً عن تسليط الضوء على الفضاءات البينية تُخلخل نظرية ما بعد الكولونيالية كذلك العلاقات البنيوية للنظام الثنائي ذاته، كاشفةً عن التناقضات الجذرية للنظام الذي قد يتضمّن، على سبيل المثال، ثنائيات المتحضر/البدائي أو الإنساني/الوحشي مع الطبيب/المريض أو حامل مشعل الاستنارة (*enlightener*)/متلقى الاستنارة (*enlightened*). وبهذه الطريقة تكشف نظرية ما

بعد الكولونيلية النقاب عن التناقض العميق في بنية العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية التي يمكن أن تحطّ من قدر الشخص أو تضيء عليه مثالية، أو تسمه بالشيطانية أو تخلع عليه سمات شبيقة.

ولعل من أفجع الأنظمة الثنائية التي خلّدتها الإمبريالية تفتيق مفهوم العرق. فاختزال الاختلافات الجسمانية والثقافية المركبة داخل المجتمعات المستعمرة وفيما بينها في معارضة بسيطة بين الأسود/الأسمر/الأصفر/الأبيض هي في واقع الأمر استراتيجية لتأسيس ثنائية الأبيض/غير الأبيض التي تؤكد على علاقة هيمنة وتسيّد. وهكذا من خلال سد المنافذ على استمرار التنوع الإثنى الشاسع، وإقصاء نطاق الإثنية والتمازج العرقى والخصوصية الثقافية بالكامل بتحويله إلى تابو واحد أو حالة الأخرية تجرّ الإمبريالية مفهوم العرق إلى ثنائية بسيطة تظهر منطقتها الخاص بشأن القوة والسلطان. ويحدق الخطر بالمقاومة المناهضة للكولونيلية حينما تقلّب المعارضة الثنائية ببساطة بحيث يصبح "الأسود" أو "المستعمّر"، على سبيل المثال، هي المصطلحات المهيمنة. ويحصر هذا الأسلوب مشروع المقاومة في معارضة سيمانية أسسها الخطاب الإمبريالي.

وقد وُجّه قدر كبير من نظرية ما بعد الكولونيلية المعاصرة إلى تفتيت الطرز المختلفة للفصل الثنائي (binary separation) في تحليل الكولونيلية والإمبريالية. وعلى سبيل المثال، تأتي محاولة الروائي والناقد الغوياني "ويلسون هاريس"⁽¹⁾ لتفتيت النسيج البنيوي الثنائي للغة سابقة لمساعي منظري ما بعد البنيوية في النظرية الأوروبية. وهكذا ففي رواية "Ascent to Omai"، على سبيل المثال، يجرى التنبية باستمرار على هذه العملية كما يوضح هذا الجزء المقتطف منها:

(1) روائي وناقد من دولة غويانا بأمريكا الجنوبية، ولد عام ١٩٢١، وقرض الشعر في البداية ثم اتجه إلى الرواية، وتمتاز أعماله بغزارة المجازات الغامضة والرموز والتورية، واختلاط الذاكرة بالأحلام والخيال والواقع.

"Harris, Wilson." Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. (2010).

"أذكرون؟"، ساءَل القاضى الشخصيات المختبئة في حقيته، الأفتعة المبهمة أو المطالعين الذين ينظرون من فوق كنفه إلى الخلف مُعائنين المستقبل: يتصفّحون صفحات كتابه سريعاً كمقامر خبير يُقلّب عملات الزمن على وجهها. على وجه كتبت كلمة قاضٍ، وعلى الآخر كُتِبَ محكوم عليه. ومرة ثانية على وجه كلمة أب، وعلى الآخر ابن. ومرة ثالثة على أحد الوجهين عتيق وعلى الآخر حديث.

(هاريس ١٩٧٠: ٨٦)

وكنتيجة مهمة لهذه الخلطة للأنظمة الثنائية الإمبريالية ظهر التأكيد الاستثنائي على التأثيرات التفاعلية والديالكتيكية للاشتباك الكولونيالى. وتفترض الثنائيات الإمبريالية دومًا وجود حركة في اتجاه واحد - حركة تتجه من المستعمر إلى المستعمر، ومن المستكشف إلى المستكشف، ومن الباحث والمستقصى إلى موضوع الاستقصاء. ولكن مع بروز هوية ما بعد الكولونيالية فى الفضاءات التناقضية للاشتباك الكولونيالى، لم تعد ديناميكية التغيير بالكامل مستمرة فى السير فى اتجاه واحد، بل إنها فى حقيقة الأمر ثقافية (transcultural)، مع دوران ذى مغزى كبير للتأثيرات ذهابًا وإيابًا بين الاثنين إذ إن الاشتباك مع المستعمرات قد أصبح عاملاً مهمًا بصورة متزايدة فى بنية المجتمع الإمبريالى وفهمه لذاته.

Black Studies/black consciousness

دراسات السود/وعى السود: كان هذا النموذج واحدًا من النماذج الأولى للدراسات متعددة الثقافات التى تناولت الشعوب التى تأثرت بالاستعمار وتركزت على الأفارقة ممن نقلوا واستعبدوا أو أُجبروا على العيش فى الشتات بسبب الكولونيالية والرق. وقد تطوّرت هذه الدراسات بصورة رئيسية فى الولايات

المتحدة الأمريكية. وتنامى هيكل من النصوص والمؤسسات المكرسة لتعليم السود وتطويرهم (والذى ربما تجلّى على الأخص فى تأسيس الكلية التى أصبحت فيما بعد جامعة هاوارد **Howard University**) فى القرن التاسع عشر على يد مفكرين أمريكيين سود من أمثال "فردريك دوجلاس" (حوالى ١٨١٧ - ١٨٩٥) و"بوكر ت. واشنطن" (١٨٥٦ - ١٩٠١) و"و.إ.ب. دو بوا" (١٨٦٨ - ١٩٦٣)، وهم رجال إما ولدوا عبيداً أو كانوا أبناء عبيد، بالإضافة إلى آخرين مثل "ماركوس جارفى" (١٨٨٧ - ١٩٤٠) الجاميكي الذى استوطن الولايات المتحدة الأمريكية. دعا هؤلاء نفر من المفكرين إلى تقصى السمات المميّزة للعناصر الثقافية الإفريقية فى المجتمعات الأمريكية والكاريبية.

وقد تبع النمو واسع الانتشار لدراسات السود (سواء الأمريكية الإفريقية أو الكاريبية الإفريقية) النزوع نحو النشاط السياسى فى مجال الحقوق المدنية فى حقبة الستينيات من القرن العشرين. وسرعان ما رسّخت دراسات السود نفسها فى مؤسسات الولايات المتحدة بوصفها نموذجاً مؤثراً لاستقصاء كل سمات الشتات الزنجى الإفريقى. وقد شجعت هذه الدراسات استقصاء الأصول الإفريقية للاستخدام الكاريبى والأمريكى للغة والممارسات الثقافية (انظر الكريولية)، وفحصت التأثير متعدد الثقافة على إفريقيا نفسها من قبل المفكرين الأمريكيين والكاريبين أمثال "ألكسندر كرامل" (1898 - 1819) و"إدوارد ويلموت بلايدن" (1912 - 1832)، وهما رمزان مؤثران جداً هناك فى القرن التاسع عشر مع تأسيس مستعمرات العبيد المحرّرين فى ليبيريا وسيراليون. وخلال تاريخها تأثرت دراسات السود إلى حد ما بنموذج الحركة الفرانكفونية للزنوجية غير أنها سبقت تلك الحركة تاريخياً ودامت بعدها. وفى ستينيات القرن العشرين اعتنقت هذه الدراسات العديد من الأفكار التى طوّرها المفكرون التابعون لفانون والتمست، فى نموذج حركة وعى السود، تصحيح الصورة السلبية للذات التى زُرعت داخل نفوس كثيرين من السود نتيجة تاريخهم الطويل فى الاسترقاق والمعاملة التمييزية - تلك المعاملة التى غدّت

حتمية، بحسب ما نوّه إليه "قانون"، من خلال وضوح "اختلافهم" الذي لا تخطئه عين ("حقيقة السواد" في مؤلف قانون ١٩٥٢: ١٠٩ - ١٤٠).

وقد تبنت حركات متنوعة في مناطق مختلفة حول العالم عناصر برنامج وعى السود، على سبيل المثال في أستراليا ونيوزيلندا حيث استخدم سكان أستراليا الأصليين وجماعات المورى (Maori) مفهوم "السواد" بوصفه دالاً إثنياً، وبين ظهراى العديد من "شعوب الملونين" من أهل الشتات ممن يشكلون الآن نسبة متزايدة من أهل المركز الحضرى الأوروبى القديم حيث وُظف مصطلح "الأسود" لتعيين إثنية جديدة (هول 1989).

للاستزادة: بلاسينجيم 1971 ، ميرسر 1994 ، مويكابو 1981 ، وايت 1985.

C

cannibal

آكل لحوم البشر: يتمتع هذا المصطلح الذي يشير إلى الإنسان الذي يأكل لحم البشر بأهمية خاصة لدى حقل دراسات ما بعد الكولونيالية نظراً لإبرازه تلك العملية التي من خلالها تميّز أوروبا الإمبريالية نفسها عن الشعوب التي خضعت لتوسعاتها الكولونيالية، بينما يوفّر ذات المصطلح في الوقت نفسه تمييزاً أخلاقياً لهذا التوسع. ويعرّف قاموس أكسفورد مدخل "آكل لحوم البشر" بأنه "الشخص (لا سيّما الهمجي)، الذي يأكل اللحم البشري؛ آكل الإنسان؛ الشخص الذي يتغذى على لحوم الادميين. وكان المصطلح في الأصل اسم علم يشير إلى الكاربيين (Caribs) وهم سكان جزر الأنتيل الصغرى" (هولم 16: 1986). وهذا التعريف بحد ذاته يعدّ إثباتاً لسمتين مرتبطتين بالخطاب الكولونيالي: فصل "المتحضر" و"الهمجي"، وأهمية مفهوم آكل لحوم البشر في توطيد هذا التمييز. وحتى يومنا هذا لا يزال مفهوم آكل لحوم البشر هو التمثيل الرئيسي للبدائية، برغم أن أول صياغة للمصطلح، بل وغالب الأمثلة التالية، لطالما كانت شاهداً على استراتيجيات خطابية وظفتها الإمبريالية، لا شاهداً على "حقيقة" موضوعية.

ووفقاً لما يذهب إليه "بيتر هولم" فإن أول ظهور لمصطلح آكل لحوم البشر "canibales"⁽¹⁾ كان في اليوميات التي سجلها "كولومبس" حيث كتب أن الأراواك (Arawaks) المحليين كانوا ينظرون إلى جزيرة ما نظرة رعب وذعر، يقول:

(1) وردت في النص الإنجليزي بهذا الشكل "canibales" وهو اسم الجمع في الإسبانية لما أصبح يعرف فيما بعد بـ "آكل لحوم البشر" كما سجلها كولومبس، والكلمة محرقة عن "Caribes" وهم سكان جزر الهند الغربية.

إن تلك الأرض كانت ممتدة على مساحة شاسعة جداً
ولأهلها عين واحدة في جبهة الرأس، وهناك آخرون يدعونهم
"أكلى لحوم البشر". وقد أبدوا ذعراً شديداً من هذه الفئة
الأخيرة، وحينما رأوا أن هذا المسار قد اتُّخذ، انعقدت
ألسنتهم؛ لأن هؤلاء الناس كانوا قد أكلوا بعضاً منهم ولأنهم
كانوا أهل حرب.

(هولم 17 - 16 : 1986)

وبعيداً تماماً عن التساؤلات التي تكتنف مصداقية هذه الرواية - "استساخ
صورة مقتضبة لنسخة من أصل مفقود" - فإن "مدونة" كولومبس أبعد من أن تكون
معايينة لهؤلاء البشر الذين دُعوا "أكلى لحوم البشر" بأنهم قد أكلوا آخرين. إنه
مجرد نقل لحديث على لسان آخرين بلغة لم يكن لكولومبس سابق علم بها، مقرونة
بإشاعة مريبة على نحو واضح بشأن أناس لهم عين واحدة في جباههم.

فلم إذن المسارعة بقبول كلمة "canibales" باعتبارها تعنى أكلة لحوم البشر؟
ولم حل مصطلح "cannibal" بهذه السهولة محل كلمة "anthropophagite"^(١)
لوصف من يأكلون اللحم البشري؟ وتفسير "بيتر هولم" في الأساس هو أن هناك ثمة
صراع كامن يجرى داخل مدونة كولومبس كذلك الذي كان يحدث داخل الوعي
الأوروبي بصورة عامة، بشأن كيفية تصوير العالم الجديد: صراع بين المجازات
البلاغية الرامية إلى إضفاء المثالية على طرف والحط من كرامة آخر، بين
الحضارة الشرقية والهمجية. وبالقصة التي ساقها كولومبس عن أكلى لحوم البشر
انتصر خطاب الهمجية في مدونته حيث كتب يقول "إن أكلى لحوم البشر ما هم إلا
شعب الخان الأكبر". - أي أن الحضارة الشرقية التي أضفى عليها الكمال والمثالية
قد حلت محلها صورة البدائية الأكيدة لأكلى لحوم البشر، وأصبح وسم الآخر

(١) الكلمة مشتقة من اللاتينية ويصف قاموس أكسفورد هذه الكلمة بأنها تادرة الاستخدام.

"البدائي" بالشیطانية فی الخطاب الإمبریالی (تقریباً منذ هذه اللحظة كما يبدو) أمراً یجرى تطبیعه بصورة متزايدة. إن دمج مفهومی "أكل لحم البشر" و "البدائي" فی علاقة ترادفیه بالفعل یمتد إلى حاضرنا مثلما یدعم الخطاب الإمبریالی الشعار السائد لقوة "صناعة الآخر".

لقد سُجلَ أكل لحم البشر فی حوادث تتصل بالتطرف أو الشطط أو كممارسة طقسية من وقت لآخر كسمة للعديد من المجتمعات، لكن ظهور كلمة "أكل لحم البشر cannibal" كان مظهرًا مؤثرًا ومميزًا على نحو استثنائي فی خطاب الإمبراطورية.

إن نسخ كلمة "cannibalism" لكلمة "anthropophagy" لم یكن مجرد تغيّر عادی فی وصف ممارسة أكل لحم البشر، بل كان استبدالاً لمقولة أنطولوجية بمصطلح وصفی. ومنذ عهد "كولومبس" أصبحت كلمة أكل لحم البشر (cannibal) مرادفة للهمجي والبدائي و"الآخر" بالنسبة لأوروبا، وأصبح استخدامها دلالةً على حالة كائن منحط القدر. وبهذا المعنى لعب المصطلح دوراً مهمّاً فی التبرير الأخلاقي للحكم الإمبریالی.

للاستزادة: هولم ١٩٨٦، كيلجور ١٩٩٣، أوبايسيكيري ١٩٩٢، سانداى ١٩٨٦، سليمون ١٩٩٢.

Caribbean/West Indian

كاريبى/هندي غربي: غالباً ما يستخدم مصطلحا "كاريبى" و"هندي غربي" بالتبادل فيحل أحدهما محل الآخر للإشارة إلى البلدان الجزيرية (island nations) في البحر الكاريبي والمناطق الواقعة على الشطآن المحيطة بجنوب أمريكا وأمريكا

الوسطى (مثل دولة غويانا ودولة بليز Belize). ولكن لتوحي قدر أكبر من الدقة، يشير مصطلح "كاريبى" إلى كل الدول الجزيرية الواقعة فى المنطقة (والأرض اليابسة لغويانا وبليز)، بينما يشير مصطلح "هندي غربي" وحسب إلى تلك البلدان التى كانت مستعمرات بريطانية فيما مضى، أى جامايكا، وترينيداد، وباربادوس، وسانت لوشيا، وسانت فينسنت، وأنتيغوا، ودومينيكا، وغويانا (وفى بعض الأحيان دولة بليز).

كذلك يختلف منشأ كل مصطلح عن الآخر، فمصطلح "كاريبى" نشأ من تحريف للكلمة الإسبانية "caribal"، التى يعتقد بوجه عام أنها بدورها كلمة هندية أمريكية "أسىء التقاطها سماعياً". وقد برز مصطلح "الهنود الغربيين" متميزاً عن الاسم الوصفى "الهنود الشرقيين"، أو سكان "جزر التوابل" فى قارة آسيا، وكان كولومبس يقصدها كمالٍ أخيرٍ لرحلته حينما "اكتشف" منطقة الكاريبى فى ١٤٩٢.

(انظر: أكل لحوم البشر)

cartography (maps and mapping)

علم الخرائط (الخرائط ورسمها): تعدّ الخرائط بكلّ المعنيين، الحرفى والمجازى، ورسمها ممارسات سائدة فى الثقافات الكولونiale وما بعد الكولونiale. بل كثيراً ما كان الاستعمار ذاته ناشئاً عن رحلة "اكتشاف"، تلك الممارسة التى تخرج فيها إلى حيز الوجود أرضٌ "غير مكتشفة". وقد تعززت عملية الاكتشاف هذه من خلال تصميم الخرائط، التى يعنى وجودها أنها وسيلة لوضع الواقع الفضائى (المكانى) للآخر داخل نص، ولتسمية أو، فى أغلب الحالات تقريباً، لإعادة تسمية الحيز والأمكنة فى ممارسة رمزية وحرفية للتفوق والسلطان.

وقد أعيد تسمية الأراضى من جديد حرفياً فى كل الحالات، وطُمست الأسماء القديمة وحلت الأسماء الجديدة، أو تنوعاتها المحرقة بصياغات مأرّبة

على يد مصمم الخريطة أو المستكشف، محل الأسماء واللغات الخاصة بالسكان المحليين. كان هذا ملمحًا من ملامح الكولونيالية التي استمرت ردحًا من الزمن ولم تقتصر على البلدان البعيدة غير المعروفة. ويصور الكاتب المسرحي الأيرلندي "براين فريل"^(١) هذا الظاهرة بجلاء في "الترجمات"^(٢)، وهي المسرحية التي تتناول وضع الخرائط لغرب أيرلندا وإعادة تسمية أماكنها على يد الجيش البريطاني في القرن التاسع عشر، وهي عملية تعرضت فيها الثقافة الأيرلندية المحلية (الغيلية Gaelic) للطمس والتغيير بالمعنى الحرفي بسبب الإمبريالية البريطانية.

وتنقش الخرائط إيديولوجيتها على المنطقة الخاضعة للمسح أيضًا بطرقٍ متعددة إلى جانب تسمية الأماكن، إذ تمثل الفضاءات الخالية في خرائط الأزمان المبكرة - بالمعنى الحرفي - "أرضًا لا تتبع دولة سيادية"^(٣)، فضاءً (مهبلًا) مفتوحًا ومُغربيًا يمكن للخيال الأوروبي أن يمارس إسقاطاته عليه، فضاءً ينبغي للمستكشف الأوروبي (ذكرًا في العادة) أن يلجّه ويتغلغل فيه. ومثل هذه الفضاءات الخالية تستحثّ المعتقدات الخرافية الثقافية الأخرى، مثل هؤلاء الوحوش والهَمَج، الذين هم أدنى من البشر، المرسومة بوضوح في الخرائط الأولى. ويتكرر ورود الإحالات التخيلية (imaginative transferences) بكثرة. وهكذا فالخرائط الأولى لأستراليا (أرض أستراليا غير المكتشفة كما كانت تعرف في القرن السابع عشر

(١) كاتب مسرحي أيرلندي ولد في عام ١٩٢٩ في أيرلندا الشمالية. حصل على عدة جوائز لأكثر من مسرحية من أعماله.

"Friel, Brian." Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. (2010)

(٢) كتبت هذه المسرحية في عام ١٩٨٠، واختار "فريل" عام ١٨٣٣ لتدور أحداثها فيه داخل قرية صغيرة في أيرلندا، وتتناول عدة قضايا تتراوح بين اللغة والتواصل والتاريخ الأيرلندي والإمبريالية الثقافية. (المرجع السابق)

(٣) وردت في النص "terra nullius" وهي عبارة لاتينية تعني "أرضًا غير مملوكة لأحد" أي أرضًا لا تخضع لسيادة أو هيمنة أية دولة أو أية مجموعة منظمة سياسيًا أو اجتماعيًا.

عندما وضعت أول الخرائط الأوروبية للساحل الشمالي^(١) تُظهر الجزء الداخلي من البلاد مأهولاً بالأقليات والأقزام. وبالمثل يُظهر من يسمون بآكلي لحوم البشر من الهنود (وهو مصطلح اشتق من التحريف للاسم الإسباني لشعوب الكاريبي) مراراً على خرائط المناطق الداخلية في إفريقيا. وبالفعل بحلول بدايات القرن العشرين كان هذا المصطلح - آكلي لحوم البشر - قد أصبح مرادفاً للأفارقة في الأدب والفكاهة الشعبيين، مثلما تشهد رسوم الكاريكاتير الهزلية العديدة التي تمثّل آكلي لحوم البشر كأشخاص سود البشرة، لهم أنوف تخرقها عظام، يجلسون حول قَدْرٍ لشواء المبشرين المسيحيين.

إن الاختلاق الموجود في سرديات مثل هذه العمليات المتعلقة "بالاكتشاف"، الذي تبرره عملية رسم الخرائط، يجرى التأكيد عليه من خلال دور المرشد المحلي في مثل هذه العمليات الاستكشافية، وهو الشخص الذي يرشد المستكشف للمناطق الداخلية. كذلك، فالمعرفة القبليّة بالأرض التي توفر لها هذه العملية مناخاً مسرحياً، والتي لا يمكن إسكاتهما كليّةً في الروايات المدونة لهذه الرحلات الاستكشافية، يتم تجاهلها وإسكاتهما حرفياً من خلال رسم الخرائط، طالما أن السكان الأصليين لا يملكون صوتاً ولا حتى حضوراً ليكونوا مسموعين في الخطاب الجديد للقياسات العلمية والنصوص المدونة التي تتطوى عليها ممارسة رسم الخرائط.

كما يمكن للخرائط أيضاً أن تكون أدوات مجازية (*allegorical*) للاستغلال. ففي تحليله لأطلس ميركاتور^(٢) أظهر خوسيه راباسا (١٩٩٣) كيف صار تخطيط الخريطة وسيلة رئيسية للمركزية الأوروبية تعين خطوط العرض الأوروبية بوصفها نقاطاً مرجعية مركزية لإدراك العالم إدراكاً متسلسلاً تسلسلاً هرمياً للعالم، تجسيداً للتوجهات الأوروبية بشأن طبيعة العالم بوصفها - أي هذه التوجهات -

(١) العبارة اللاتينية: *Terra incognita Australis* وتعني حرفياً: الأرض المجهولة، ويرجع تاريخ

استخدام الكلمة بحسب قاموس ميريام وبستر إلى عام ١٦١١.

(٢) نسبة للعالم الهولندي جيرادوس ميركاتور (١٥١٢ - ١٥٩٤ م)

حقيقة جغرافية. وقد خلقت الخريطة الأوروبية على أرض الواقع ما بات حقيقة عالمية جغرافية معاصرة. إن تحديد الثقافات بوصفها استوائية في منطقة تكون درجات الحرارة المعتدلة فيها هي المعيار، أو بوصفها ذات كثافة سكانية عالية أو كثافة سكانية منخفضة، أو بوصفها مصدرًا غنيًا أو فقيرًا - كلها تميزات جوهرية تنتصب على قواعدها ممارسة الاستغلال والهيمنة. بل إن كون هذه الأساليب أيضًا ملمحًا في خطابات الهيمنة الحديثة، مثل دراسات "التنمية"، يصور بوضوح إلى أي مدى قد ساهمت علوم رسم الخرائط باستمرار في تأسيس وإعادة تأسيس أنظمة عالمية متنوعة في القرون المعدودة الفائتة.

وبرغم أن الإثنوغرافيا (التي يفترض بها التوصيف العلمي الموضوعي للشعوب والحضارات "البدائية") لطالما تكثرت وطأة الطعون من قِبَل النقاد المناهضين للكولونيالية بوصفه الخطاب الفكري الرئيسي للاستعمار، تجدر ملاحظة أن الجغرافيا والجغرافيين، وعلم وضع الخرائط قد لعبوا على الأقل دورًا مهمًا بنفس القدر في تدعيم موضوعات المشروع الكولونيالي وقيمه.

وقد كانت الجمعية الجغرافية الملكية^(١) محركًا أوليًا في الغزوات الإمبريالية للمناطق "غير المكتشفة" من العالم، ومما له مغزى أنه وكما تصور رواية "كيم Kim" لروديارد كيبلنج (الإحالة التي تمثلها شخصية "كريتون صاهب"، رئيس المخابرات السرية في النص هو مدير المسح العام للهند)، فإن واضع الخرائط

(١) الجمعية الجغرافية الملكية أو The Royal Geographical Society جمعية بريطانية تأسست في عام ١٨٣٠ وقد ضُمَّت إليها الجمعية الإفريقية The African Association، والمعروفة أيضًا باسم "جمعية تعزيز استكشاف المناطق الداخلية في القارة الإفريقية" Association for Promoting the Discovery of the Interior Parts of Africa التي كانت قد تأسست في عام ١٧٨٨. كذلك ضمت هذه الجمعية معهد الجغرافيين البريطانيين إليها في عام ١٩٩٥.

"Royal Geographical Society (RGS)." Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. (2010).

وماسح الأراضي الكولونياتي كان أكثر شخصية دائمة الحضور، ممثلةً للهيمنة الإمبريالية.

للاستزادة: كارتر ١٩٨٧؛ راباسا ١٩٩٣.

catachresis

الانتحال والتحريف: أى استخدام مصطلح للدلالة على شىء لا يدلّ عليه (قاموس أكسفورد للإنجليزية). ويشير هذا المصطلح فى الأصل إلى الاستعمال النحوى المغلوط، غير أن "جاياترى سبيفاك" استخدمته بطريقة قريبة من معنى مصطلح الاستحواذ. الانتحال والتحريف هو العملية التى يأخذ فيها المستعمر شيئاً موجوداً على نحو تقليدى بوصفه مملّحاً من ملامح الثقافة الإمبريالية ثم يعيد تشكيله، مثل الديمقراطية البرلمانية. وعندما تتحدث "سبيفاك"، على سبيل المثال، عن قدرة المُهمّشين (the subaltern) على "تحريف الديمقراطية البرلمانية" (١٩٩١: ٧٠) فإنها تعنى "إقحام الشىء وإعادة تشكيله بينما هو لا يشير حرفياً للسرد السليم لبروز الديمقراطية البرلمانية" (٧٠) وبعبارة أخرى، فبينما خرجت الديمقراطية البرلمانية من رحم تاريخ أوروبى خاص وثقافة أوروبية مميزة فإن اقتباس ثقافة مجتمع ما بعد الكولونياتية للديمقراطية البرلمانية ومواءمته إياها، بما فى ذلك على سبيل المثال، التشديد على أنه كان يوجد إرث محلى فيما قبل المرحلة الكولونياتية يتعلّق بالديمقراطية البرلمانية، قد يشكّل سبيلاً للتمكين لأجل الوصول إلى تقرير المصير بالنسبة للتابع المهمّش. وأحد الأمثلة الأخرى الشائعة للتحريف المُفضى للتمكين استعمال مصطلح "شعب (nation)" لوصف جماعة اجتماعية متواجدة قبل مرحلة الاستعمار، مثل "شعب الزولو" (Zulu nation)، و"الشعب الأصيل" (Aboriginal nation)، و"شعب السُو" (Sioux nation).

للاستزادة: سبيفاك ١٩٩١.

catalysis

الحَفْزُ: مصطلح أتخذه الروائي والناقد الغوياني "دينيس ويليامز" لوصف عمليات التغيير العرقي والتمازج العرقي في مجتمعات العالم الجديد (New World)^(١)، وهي صيغة تتحدى نموذج "البوتقة"^(٢) عن عمد. إن العامل المحفّز/ مادة الحفز (catalyst)، كما يلحظ ويليامز، هو "جسد يغير المادة المحيطة به دون أن يطرأ على ذاته أى تغيير" (١٩٦٩: ١٠).

إن المجتمعات الأمريكية بالنسبة لويليامز "بوتقات تعمل بداخلها مواد حفّز ذات قدرة (potency) أكبر وأقل". وتتحدى عملية الحفّز في مثل مجتمعات هذا العالم الجديد ذات المفاهيم المتعلقة بالنقاء العرقي ونقيضه، "تزاوج الأجناس"، حيث إنه هو ما يجعل المجتمعات متفرّدة ويعطيها قدرة تفتقر إليها ثقافات العالم القديم التي تتعلّق فتشياً بسلسلة النسب نقيّة العرق.

وقد حاججَ "ويليامز" بأن هذه العملية "أكثر وضوحاً" في المجتمع الغوياني عنها في أى شعب آخر من شعوب العالم الجديد، فنَبّه إلى أن في الحفز.

يُستمرّ المنى باستمرار في بشرة جديدة وقناع جديد. فليس هناك ضمانات من جيل لآخر بشأن الشكل الذي سيتم تسليم المنى عليه؛ فخلافاً لمجتمعات العالم القديم تغيب عن ثقافتنا بصورة جذرية تلك المؤسسات الفارضة للقيود، التي تؤدي وظيفة الضابط والحارس للنقاء المستمر للمنى والمحرمات القبليّة والدينية

(١) الأمريكتان: الشمالية والجنوبية مجتمعين في مقابل العالم القديم الذي يضمّ أوروبا وآسيا وإفريقيا. كان أول من سكّن المصطلح المؤرخ الإيطالي بيتر مارتر (١٤٥٧ - ١٥٢٦).

(American Heritage Dictionary)

(٢) الدولة التي تستوعب وتصهر مهاجرين من ثقافات وأعراف مختلفة لتشكل مجتمعاً متناسقاً.

والاجتماعية والنفسية التي تؤمن وتحمى استمرارية السلالة. فميا
من فرد في العالم الجديد ينبغي له أن يتكلم بتلك اليقينية المطلقة
حول الانتماء العرقى الذى قد ينتسب إليه أحفاده ... ليس هناك
أفارقة في العالم الجديد؛ بل يوجد وحسب ذلك المنى الإفريقي في
حالات حفز متنوعة، وهذه الحقيقة الخاصة بالحفز هي عين ما
يشكل تميزنا عن كل شعوب العالم الأخرى.

(١٩٦٩: ١١ - ١٢)

ووفقا لرؤية ويليامز صارت عملية الحفز هذه مكمّما مميّزا لحقيقة "إنسان
العالم الجديد" كما أنها صارت أيضا بؤرة "لإطلاق طاقاته" (١٤). ووفقا لرؤيته
كذلك فإن فلسفة العالم الجديد يجب أن تنشأ من هذا التوتر المنتج للطاقة. فهي
تتولد عن مشاعر القلق وانعدام الثقة المتبادلة التي يخلقها ضغط الجماعات العرقية
العديدة التي تقيد الصورة الذاتية للآخر وتنتقص منها. وعلى الرغم من أن هذا،
ظاهريا، قد يبدو شيئا سلبيا، فالطاقة المنتجة تعد مصدرا لإمكانية إبداعية كبيرة.
ويسبب "القلق الناشئ، والإحساس بالتآكل النفسى، ومساءلة الذات" استجابة حفزية
تفضى إلى وحدة متكاملة جديدة.

وترتبط هذه العملية التأهيلية أيضا في رؤية ويليامز بـ "فقدان الاتحاد
بالهة التربة الموروثة"، وهو ملمح آخر يميز ثقافات العالم الجديد عن نظيراتها في
العالم القديم. كذلك فقد أشار "ويليامز" إلى علامة فارقة بين مجتمعات العالم الجديد
في الأمريكتين ومجتمعات أستراليا ونيوزيلندا، على سبيل المثال، التي يعدّها
"ويليامز" ثقافات صليبية لنموذج العالم القديم.

ويخلص ويليامز إلى أنه طالما أن "الواقع" بالنسبة للمجتمع الغويانى
ومجتمعات العالم الجديد الأخرى "يتوقف على حقيقة الإنسان في عملية حفز

لا نهائية"، فالنأكيد يكون بالضرورة مُنصباً على الحاضر. "إن الطبيعة الدقيقة والتعريف الدقيق لهذا الحاضر المُعَين في الوعي الفردي المتأرجح هو ما يبدو لي حاسماً في تقييم وضعنا الثقافي وتحقيق هذا الموقف في أعمالنا الفنية" (٣٥). وعلى ذلك فمصطلح الحَفَز يختلف عن مصطلحات الكريولية، أو الهُجْنَة، أو التثاقف (transculturation) برغم أنه ينطوي على "تمازج" عرقي كولونيالي وثقافي محسوم من الوجهة التاريخية، والإنتاجات الإبداعية لهذه "المطارحات".

للاستزادة: ويليامز ١٩٦٩

centre/margin (periphery)

المركز والهامش (الحد الخارجي): لطالما كان هذا المصطلح من أكثر الأفكار إثارةً للجدل في الخطاب ما بعد الكولونيالي، ومع ذلك فهو يتخذ موضعه في مركز أية محاولة لتعريف ما حدث بالنسبة لتمثيل الشعوب وعلاقتها كنتيجة للفترة الكولونيالية. لم يكن ممكناً للكولونيالية أن توجد على الإطلاق إلا من خلال افتراض وجود مقابلة ثنائية ينقسم إليها العالم. وقد اعتمد التأسيس المتدرج للإمبراطورية على العلاقة الهرمية الثابتة بوجود المستعمر بوصفه الآخر بالنسبة للثقافة المستعمرة. وهكذا فوجود فكرة الهامش كان ممكناً فقط إذا كان هناك وجود لمفهوم المتحضر ليعارضها. وبهذه الطريقة شيدت جغرافيا الاختلاف إذ وُضعت الاختلافات في خرائط (علم الخرائط) برسم مشهد رمزي مفتوح لا يمثل الثبات الجغرافي، وإنما يمثل ثبات السلطان.

صارت أوروبا الإمبريالية تُعرّف بوصفها "المركز" داخل جغرافيا كانت على الأقل رمزية بقدر ما كانت حسية. فكل شيء وقع خارج ذلك المركز كان بالبداية يقف عند هامش أو حافة الثقافة والسلطان والحضارة.

وهكذا فقد صار مدارُ الرسالة الكولونيالية الرامية إلى جلب الهامش إلى مجال تأثير المركز المستنير التبريرَ الأساسى للاستغلال الاقتصادى والسياسى للكولونيالية، لا سيّما بعد منتصف القرن التاسع عشر.

والفكرة مثيرة للجدل لأنه قد افترض أن المحاولات الرامية إلى وضع تعريف لنموذج المركز/الهامش تُخلد هذا النموذج. وفي الواقع فإن منظرى ما بعد الكولونيالية عادةً ما يستخدمون النموذج للإيحاء بأن تفكيك مثل هذه الثنائيات يودى وظائف أكثر من مجرد التأكيد على استقلالية الهامش، فهذا النموذج يقوّض كذلك فكرة المركز فى حد ذاتها مَفكِّكاً دعاوى المستعمرين الأوروبيين بشأن وحدة وثباتِ لهما نظام مختلف عن نظام الآخرين. وبهذا المعنى فإن تفكيك نماذج المركز/الهامش (الحد الخارجى أو الحافة) الخاصة بالثقافة يُفضى إلى مساءلة مزاعم أية ثقافة بشأن امتلاكها هيكل قيم ثابت ونقى ومتجانس، ويبرز كل الثقافات بوصفها ظواهر تشكّلت تاريخياً، وبالتالي فهي بُنى قابلة للتعديل.

chromatism

اللونيّة: كلمة مشتقة من "لونى" (١٦٠٣) وهى صفة تعنى "علاقة بلون أو ألوان" (قاموس أكسفورد). ويستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الفارق الجوهرى بين الناس على أساس لون البشرة. ويستخدم أحياناً بالاقتران مع مصطلح "الفروق التناسلية" **genitalism**، أى التمييز بين الرجال والنساء بناء على الاختلاف البيولوجى الواضح بين الذكر والأنثى. ويوظف المصطلحان لتبيان المغالطة التى ينطوى عليها طرح تمييزات تبسيطية ونمطية للعرق والجندر، وللإيحاء بأن مدى الاختلاف داخل هذه الفئات هو مسألة تمثيل وبنية خطابية.

class and post-colonialism

الطبقة وما بعد الكولونيالية: يتقاطع مفهوم الطبقة، مثل "الجنر" والعرق، بطرق مهمة مع المضامين الثقافية للهيمنة والتسيد الكولونيالي. ويتضح أن الهيمنة الاقتصادية كانت مهمة، إن لم تكن تحتل أهمية رئيسية في الإمبريالية، وأن الهيمنة الاقتصادية تضمنت إعادة هيكلة الموارد الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بالمجتمعات المستعمرة. وبالتالي كانت الطبقة عاملاً مهماً في الكولونيالية، أولاً في بناء توجهات المستعمرين نحو جماعات وفئات مختلفة من المستعمرين (السكان الأصليين)، ثم بين المستعمرين أنفسهم بصورة متزايدة إذ يبدعون في توظيف الخطاب الثقافي الكولونيالي لتوصيف الطبيعة المتغيرة لمجتمعاتهم الخاضعة للاحتلال. وعلى الرغم من ذلك، لا يتضح بنفس القدر إلى أية درجة كانت فئات مثل الطبقة قادرة على أن تُوظف كفئات توصيفية للمجتمعات المستعمرة دون الخضوع لتغييرات عميقة كي تكيف اختلافاتها الثقافية عن أوروبا.

وأول خلاف يتطلب حلاً هو فكرة أن أنواع الجور والإجفاف، والإقصاء والاضطهاد الموجودة في مجتمعات ما بعد الكولونيالية يمكن تفسيرها ببساطة في ضوء مفهوم الطبقة. هل وضع المستعمرين أنفسهم يمكن عزوه ببساطة لأفكار عالمية بشأن تحديد هوية الطبقة، بحيث يمكن استيعابهم في تصنيف عام مثل البروليتاريا الأممية دونما حاجة لفروق إضافية متفردة ثقافياً؟ إن التحيز المركزي الأوروبي والعالمي لمثل هذا الخلاف واضح. ومع ذلك، فمن الواضح أن فكرة الثنائية بين طبقة البروليتاريا وطبقة الملاك كان من عدة طرق نموذجاً لإدراك المركز ومعاملة الهامش، ونموذجاً للطريقة التي مارست السلطة الإمبريالية من خلالها سلطانها داخل المستعمرات.

وهذا الاقتران لا يكاد يثير الاندهاش، إذا ما نظرنا إلى حقيقة أن الأفكار المتعلقة بالطبقة والعرق كانت متضافرة بعمق في الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، ومع وجود شخصيات مثل "جوبينو"^(١)، الذي يطلق عليه أحياناً اسم "أب العنصرية الحديثة"، مدفوعاً في إنتاجه لنظرية عن العرق والانحطاط العنصرى بخوفه الأرستقراطي من الانحلال الذي ولّده القوة البازغة للبرجوازية الحضرية الجديدة (بيديس ١٩٧٠). لقد كان تسويغ المصالح الاجتماعية السياسية من خلال الاحتكام إلى الأصول العرقية ملمحاً قوياً من ملامح الفكر الفرنسي فى القرن التاسع عشر، كما كانت أساطير النشوء، الألمانية والغيلية، تُوظف لتسويغ مواقف مختلفة فى الصراعات الطبقيّة آنذاك. ويمكن العثور على صلة مماثلة فى كثير من الفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر، مع احتكام النصوص الأدبية إلى أفكار بشأن الدماء النورماندية والسكسونية كملامح لجدالٍ مشابه، وإن كان أقل حدة، بين الأرستقراطية والبرجوازية الجديدة.

وكان معنى تركّز التصنيع فى إنجلترا واستغلال المستعمرات بوصفها موارد للمواد الخام أن المجتمعات المستعمرة لم يكن لديها أى تحكّم فى "وسائل الإنتاج". وفى الوقت ذاته ينطوى التحليل الحديث للطبقة على أشياء أكثر من تحديد هوية مالكي وسائل الإنتاج وعبء الأجر^(٢) ببساطة كما فى الماركسية الكلاسيكية.

(١) جوزيف ارثر جوبينو: (١٨١٦ - ١٨٨٢) دبلوماسى فرنسى وكاتب وعالم أنثروبولوجيا ومفكر اجتماعى. تركت نظريته عن الحتمية العرقية تأثيراً هائلاً على تطور النظريات العرقية والممارسات العنصرية اللاحقة فى أوروبا، لاسيّما سياسات أدولف هتلر. أكد جوبينو على تفوق العرق الأبيض على غيره، وعدّ الجنس الأرى ممثلاً لذروة الحضارة الإنسانية، وذهب إلى أن المجتمعات الأريسة ستزدهر طالما أنها بعيدة عن سلالات السود والصفرة، وأنه كلما انتشر تمازج الأجناس بالتزاوج زاد ضعف البشر جسمانيّاً وإبداعياً وانحدرت البشرية نحو الفساد والانحلال.

"Gobineau, Joseph-Arthur, comte de." *Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*. (2010).

(٢) الشخص الذى يتعيّن بالاعتماد الكامل على أجره من العمل لا سيّما إن كان العمل شاقاً. (American Heritage Dictionary)

فهذا التحليل يتضمن تحديد المصفوفة المعينة والمركبة للمصالح والتسببات (affiliations) الطبقيّة التي تأسست في أعقاب الاستثمار الرأسمالي في المستعمرات. كذلك يتضمن هذا التحليل دراسة الطرق التي يولد من خلالها المستعمر تقسيمات للنظام الرأسمالي، مع بروز أنماط مميزة من الرأسماليين والعمال "المحليين" ممن سيكون دورهم الاجتماعي في الغالب ثمرًا لتقاطع مكانهم في البنيات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة مع الهياكل الاجتماعية والاقتصادية الأقدم التي تخصّهم.

وتزداد مسألة الطبقة في المجتمعات الكولونيالية تعقيدًا من خلال أنماط الخصوصيات الثقافية التي تتقاطع مع التصنيفات الاقتصادية العامة. فبالنسبة لـ "كارل ماركس"، والحال كذلك بالنسبة لـ "فردريك إنجلز"، كان التقسيم العام لكل المجتمعات السابقة لظهور الرأسمالية إلى مجموعتين إحداهما إقطاعية والأخرى "آسيوية" يعني في الواقع أن يصبح إنجاز أي دراسة تفصيلية للجماعات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات غير الأوروبية أمرًا مستحيلًا. وهكذا فإن أحد الأمور التي لم يفسرها "ماركس"، بل ربما لم يستطع تفسيرها - وبالنظر إلى نماذج المجتمعات التي قدّمها واتصاف تلك النماذج بتوجه راسخ في مركزية الأوروبية - حقيقة أن الطبقة لا تنتقل عبر الثقافات بطريقة بسيطة، حتى عندما يعاد هيكل تلك الثقافات على مستوى جذري بموازاة خطوط التراكم الرأسمالي.

فأي تحليل، على سبيل المثال، لأفكار "الطبقة" في مجتمعات مثل الهند، التي قد تغطّى القوى الحديثة لحقبة ما بعد الصناعة تقسيماتها الطبقيّة التقليدية التي تعيد إنتاج المساوى الاقتصادية والاجتماعية من جيل لآخر، بحاجة إلى أن يأخذ في الاعتبار الطرق التي غالبًا ما تتقاطع وتتعارض مع الحدود الطبقيّة الأقدم وذلك من خلال نماذج المجموعات المقسمة طبقياً، مثل العمال والرأسماليين. وحيثما تقتصر هذه الهويات والاختلافات فإنها قد تعزز أنماط الامتيازات أو الاضطهاد التي قد يشدد عليها التحليل الطبقي الماركسي التقليدي. وحتى مجتمعات المسوّطيين تلك،

كأستراليا على سبيل المثال، والتي ربما تبدو كأنها تعيد إنتاج البنية الطبقيّة البريطانيّة القائمة بحذاقها أكثر من أي نوع آخر من المستعمرات، من الواضح أنها لا تفعل ذلك دون الوقوع في إشكاليات لا مناص منها.

وهكذا، وبرغم أن هذه المجتمعات قد تعيد إنتاج ملامح عديدة خاصة بالمركز الإمبريالي بل وقد تنظر هذه المجتمعات إلى نفسها بوصفها تنتمي صُلبيًا لهذا المركز، فإنها غالبًا ما تُشكّل أساطير تُصوّر طبيعتها الديمقراطيّة أو اللاتبقيّة، أو تسير بطول خطوط تقسيم داخلي قائم على اختلافات عرقية أو دينية متصورة (مستوطنات العقاب الأيرلندية الكاثوليكية، على سبيل المثال) لديها توجهات مختلفة تمام الاختلاف عن توجهات "الدولة الأم" المعترف بها رسميًا بوصفها كذلك. ومن الواضح أن مثل هذه الأساطير المتعلقة بمذهب المساواة أو الديمقراطيّة لا تُظهر الحقائق الاقتصاديّة بما أن صور التفاوت في الثروة تسود في كل هذه المواقف الكولونياليّة، ولكنها قد تُظهر بحق تصورات الذات عن نفسها التي تعدّ قسما مهمّة في بنية الميثولوجيا والهوية القوميّة الجديدة.

وحيث إن نظرية ما بعد الكولونياليّة الحديثة قد نزعت إلى التركيز على مسائل العرق والإثنية، وبدرجة أقل، على الجندر في التعريفات الكولونياليّة وما يقابلها من تعريفات الذات التي تتبناها الشعوب المستعمرة، فقد واجه مفهوم الطبقة تقليلاً من شأنه. قليلة هي تلك المحاولات - إن كان ثمة وجود لها - التي بُذلت لرؤية كيف أن تشكيل فئات مثل العرق والجندر والطبقة تتقاطع وتوجد معًا، تاريخيًا وفي الممارسات الحديثة. إن الحاجة إلى إيجاد سبل لبيان أهمية البنيات الاقتصاديّة في تشكيل فئات التحليل هذه تزداد وضوحًا. وتحليل الطبقة له دور مهم، ومركّب، في تعزيز الصلة بين التمثيل والممارسة الفعلية في خطاب ما بعد الكولونياليّة.

وتعتبر عملية إعادة النظر هذه ضرورية لأن وسائل التمثيل ووسائل الإنتاج، فى التحليل النهائى، يعملان سوياً بصورة أوتوماتيكية لخلق الظروف المركبة فى المجتمعات الكولونىالية ومجتمعات ما بعد الكولونىالية المختلفة.

للاستزادة: أحمد ١٩٩٢.

colonial desire

الرغبة الكولونىالية: يشير هذا المصطلح، الذى وظفه روبرت يانج فى دراسة حديثة (١٩٩٥)، إلى مدى تخلل الجنسانية ثايا الخطاب الكولونىالى. إن فكرة الاستعمار ذاتها قائمة على خطاب مصطبغ بالرغبة الجنسية للاغتصاب والإيلاج والتحييل (impregnation)، بينما تُقدّم العلاقة اللاحقة بين المستعمر والمستعمر فى الغالب فى خطاب يعبق بالغرائبية الجنسية.

وهكذا، فحتى السمات الإيجابية للتوجهات الكولونىالية فى خطابات مثل الاستشراق تُعدّ صورة لرؤية إيروسية، وهى رؤية اختزالية بشكل جوهرى. فالأفكار المتعلقة بعالم "السكان الأصليين" الفتان والواهن الذى يذعن له المستعمر (ذكرًا كان أم أنثى) برغم المخاطرة، تُفضى إلى صياغات مثل التحول إلى مواطن أصلى (going native)، وهو ما يجسد الإغواء والتهديد فى نفس الوقت الذى يمثلهما الآخر. وكما أظهر "يانج" فخطاب الكولونىالية تتخلله صور للجنسانية العدوانية، وصور الهوس بفكرة الهجين والمختلط عرقياً، وبالخيالات الملحة بشأن ممارسة الجنس فيما بين الأعراق المختلفة. ويخلص "يانج" إلى أن الجنسانية هى الإرث الصريح والمنسجم مع الخطاب التجارى للمواجهات الكولونىالية المبكرة، إذ كانت حركة التجارة وحركة سير الجنسانية إحداهما مكتملة للأخرى ومتضافرة معها:

كما في ذلك النموذج الإدراكي للاحترام، كان الزواج والتبادل الاقتصادي والجنسي مرتبطين بشكل جوهري، واقترن أحدهما بالآخر منذ بادئ الأمر. ويتضمن تاريخ معانى كلمة "تجارة commerce" تبادل كل من السلع والأجساد في العلاقات الجنسية. وبناء على ذلك فقد كان ملائماً على نحو تام أن يصبح التبادل الجنسي وثمرته المخططة، التى تعبر بكفاءة عن علاقات القوة المتناوئة فيما يتعلق بالانتشار الجنسي والثقافى، النموذج الإدراكي المهيمن الذى أمكن من خلاله تحقق الاتجار الاقتصادى والسياسى للكولونىالية المشبوب بالعاطفة.

(يانج ١٩٩٥: ١٨١ - ١٨٢)

للاستزادة: يانج ١٩٩٥

colonial discourse

الخطاب الكولونىالى: جرى تداول هذا المصطلح بعدما وظفه "إدوارد سعيد" الذى رأى فى فكرة "ميشيل فوكو" عن الخطاب وسيلة قيّمة لوصف تلك المنظومة التى نشأ بداخلها ذلك المجال من الممارسات الذى اصطلح عليه اسم "كولونىالى". وقد استهل مؤلفه الاستشراق^(١)، الذى درس الطرق التى عمل من خلالها الخطاب الكولونىالى بوصفه أداة لفرض السلطة، ما أصبح يعرف باسم نظرية الخطاب الكولونىالى، تلك النظرية التى برزت فى ثمانينيات القرن الماضى واتخذت الخطاب الكولونىالى مجالاً للدراسة.

(١) صدرت الطبعة الإنجليزية الأولى من كتاب الاستشراق فى ١٩٧٨ ونقلها إلى العربية كمال أبو ديب فى كتابه الصادر عام ١٩٨١، ثم صدرت الطبعة الثانية المزيدة بالإنجليزية عن دار نشر بنجوين عام ١٩٩٥ أضاف فيها سعيد فصلاً كاملاً، ونقل ترجمة هذه الطبعة إلى العربية الدكتور محمد عنانى فى عام ٢٠٠٦.

وفضلاً عن "سعيد"، يعدّ أشهر منظّر للخطاب الكولونيالي هو "هومى بابا" الذى افترض تحليله وجود تناقضات معينة معطّلة داخل العلاقات الكولونيالية، مثل الهُجنة، والازدواج الوجداني، والتقليد، وهى تناقضات كشفت غياب الحصانة الجوهرية (inherent vulnerability) عن الخطاب الكولونيالي.

والخطاب، بحسب ما نظّر له "فوكو"، منظومة من المقولات يمكن أن يُدرك العالم داخل حدودها. وهو منظومة تمكّن الجماعات المهيمنة فى المجتمع من تشكيل مجال الحقيقة من خلال فرض معارف وحقول معرفية وقيم معينة على الجماعات الخاضعة لسيادتها. وبوصفه تكويناً اجتماعياً، يؤدى الخطاب وظيفّة تشكيل الواقع، ليس للأشياء التى يبدو أنه يمثّلها فحسب، بل أيضاً للموضوعات التى تشكّل المجتمع، والذى يعتمد عليه الخطاب. وهكذا فالخطاب الكولونيالي هو مركّب العلامات والرموز والممارسات الذى ينظّم الوجود الاجتماعى والتوالد الاجتماعى داخل العلاقات الكولونيالية.

إن الخطاب الكولونيالي متضمّن بدرجة كبيرة فى أفكار مركزية القارة الأوروبية، وبالتالي فى الافتراضات التى غدت واسمة لنزعة الحداثة: أى الافتراضات بشأن التاريخ واللغة والأدب و"التكنولوجيا". وعلى ذلك فالخطاب الكولونيالي منظومة من المقولات التى يمكن إطلاقها عن المستعمرات والشعوب المستعمرة، وعن القوى المستعمرة، وعن العلاقة بينهما. وهو منظومة المعرفة والمعتقدات بشأن العالم الذى تحدث داخل أركانه أفعال الاستعمار. وعلى الرغم من أن هذا الخطاب يتم توليده داخل مجتمع المستعمرين وفى حدود ثقافتهم، فقد صار هو الخطاب الذى قد يرى المستعمرون أنفسهم داخله أيضاً. وعلى أقل الافتراضات يخلق هذا الخطاب صراعاً عميقاً فى وعى المستعمرين بسبب تصادمه مع المعارف (وأنواع المعرفة) الأخرى بشأن العالم. وتؤدى قوائين الاحتواء والاستبعاد وظيفتها مرتكزة على افتراض تفوق حضارة المستعمر وتاريخه ولغته وفنه وتشكيلاته السياسية وعاداته الاجتماعية، والتأكيد على حاجة المستعمر لأن "يترقّى" عبر الاتصال الكولونيالي. ويعتمد الخطاب الكولونيالي بصورة خاصة

على أفكار العرق التي بدأت تبرز مع ظهور الإمبريالية الأوروبية. ومن خلال مثل هذه الفروق والتمييزات كان الخطاب الكولونيالى يَصوّر الشعوب المستعمرة، أيًا كانت طبيعة تشكيلاتها الاجتماعية وتواريخها الثقافية، بوصفها "بدائية" فى مقابل شعوب المستعمرين "المتحضرة".

ينزع الخطاب الكولونيالى، بطبيعة الحال، نحو استبعاد المقولات المتعلقة باستغلال الموارد المملوكة للمستعمر، والمكانة السياسية التى تكتسبها القوى المستعمرة، وأهمية توسيع الإمبراطورية بالنسبة للسياسة الداخلية فى الدولة المستعمرة - وكلها عوامل قد تكون أسبابًا إجبارية للحفاظ على الروابط الكولونيالية. ويُخفى الخطاب الكولونيالى هذه المنافع فى مقولات تدور حول دونية المستعمر، والطبيعة البدائية للأعراق الأخرى، والوضاعة الهمجية التى تسم المجتمعات المستعمرة. وبالتالي كانت مهمة القوة الإمبريالية أن تعيد خلق نفسها فى المجتمع الكولونيالى، وأن تدفع حضارة المستعمرة إلى الأمام من خلال التجارة والإدارة والتطوير الثقافى والأخلاقى. وقد بلغت قوة الخطاب الكولونيالى هذا الحد لدرجة أن المستعمرين الأفراد لا يكونون فى الغالب على وعى بالمخاتلة التى ينطوى عليها موقفهم، إذ إن الخطاب الكولونيالى يُشكّل ذهنية المستعمر بنفس القدر الذى يشكّل به ذهنية المستعمر. أما المقولات التى تناهض الخطاب الكولونيالى فلا يمكن لها أن تنطلق دون تجسّم المعاملة القاسية، أو دون أن يبدو الأشخاص الذين يصدرونها غريبى الأطوار ومختلى العقول.

للاستزادة: بابا ١٩٩٤، سعيد ١٩٧٨، سيفاك ١٩٨٧.

colonial patronage

اكتتاف كولونيالى: الاكتتاف مصطلح يشير إلى القوة الاقتصادية أو الاجتماعية التى تُجيز للمؤسسات الثقافية والأشكال الثقافية البروز إلى حيز

الوجود وتوفر لها التقدير والتعزيز. قد يأخذ الاكتشاف شكل التعامل البسيط والمباشر، مثل شراء أعمال فنية أو تفويض طرف إنتاج أعمال فنية من قبل أثرياء، أو قد يأخذ شكل تقديم الدعم والاعتراف من قبل مؤسسات اجتماعية ذات نفوذ في مجال إنتاج الثقافة. بل قد يقال إن منظومة الاكتشاف، بمعنى من المعاني، تشمل المجتمع بأسره، بقدر ما قد يعترف مجتمع معين ببعض أنماط النشاطات الثقافية ويقرّها ولا يقرّ أنماطاً أخرى. وهذا أمر صحيح على نحو خاص في المواقف الكولونيالية حيث إن الاختلافات الجمة بين مجتمعات المستعمرين ومجتمعات المستعمرين تعنى أن بعض أشكال النشاط الثقافي المحورية بالنسبة للهوية الثقافية للمستعمرين، والتي تتال منهم تقديراً فائقاً، قد تكون ببساطة غير معترف بها من قبل النظام الكولونيالي المهيمن، أو إذا حدث الاعتراف على الإطلاق فإن حق هذه الأشكال في التقدير يكون مبخوساً بصورة فجّة.

إن هيمنة أفكار إثنية مركزية معينة من الثقافة الأوروبية في وقت عملية استعمار الثقافات أخرى، مثل الافتراضات الرومانتيكية والهيومانية الليبرالية للقرن التاسع عشر، قد حجبت أنظمة ثقافية مجتمعية (communal) عن طريق تعزيز الفكرة التي تذهب إلى أن المنتج الثقافي الوحيد ذا المغزى والأهمية هو ذلك الذي ينتجه الأفراد ويتعلق بهم. وتناهض ثقافات ما بعد الكولونيالية مثل هذا الحجب لأنه من المستحيل طرح ثقافة مثل هذه المجتمعات للمناقشة دون الإقرار بنفوذ المؤسسات والإيديولوجيات وأنظمة الاكتشاف الكولونيالية في إضفاء الشرعية على بعض أشكال الثقافة من ناحية وإنكار شرعية أشكال أخرى من ناحية ثانية. إن منح الامتياز والأفضلية للكتابة والفنون الكتابية الأخرى على الفنون الشفاهية والأدائية، وكذلك على الأنواع الأخرى من الممارسات الترميزية (signifying practices) مثل النحت والرسم والحفر والنسج وصناعة الخزف - أي مجموعة النقش المادية كلها المتجاوزة للكتابة - يشكل مثلاً كلاسيكياً لمثل هذا الامتياز.

وقد أسست القوى الكولونiale لهذه الامتيازات عن طريق أنظمة الإكتشاف التي شجعت الأشكال الكتابية ومنحتها الأفضلية على الممارسة الشفاهية. ففي كنف الرعاة (patrons) المبشرين الأوائل عُدَّ اكتساب المعرفة بالقراءة والكتابة علامة الحضارة، وكان الارتقاء إلى مرتبة الإنسان "المتحضر" قريناً، إن لم يكن شرطاً حتمياً مسبقاً، بلا ريب، بالخلص. وقد ترسّخت هذه الهرمية الثقافية عن طريق المنظومات التعليمية الكولونiale ودواوين الأدب الكولونiale (Colonial Literature Bureaux)، التي كانت مهمتها تطوير أشكال معينة من التواصل، مثل النصوص المدونة في لغات أهل البلد الأصليين واللغات الكولونiale - الصحف واليوميات والأشكال المتنوعة للأدب القصصي - من أجل تشجيع نمو طبقة من الكولونيين الراغبين في المشاركة في الأنماط الكولونiale للإنتاج الاجتماعي والفني (انظر الهيمنة). حظى الأدب المكتوب بالدعم بينما عُدَّت الأنشطة والممارسات الشفاهية بدائية وهكذا تعرضت للإهمال أو التثبيط بفعالية. وعلى الرغم من أن بعض الإدارات الكولونiale أقرَّت الكتابة باللغات الأصلية لأهل المستعمرات بل وشجعت ذلك، فقد فعلوا ذلك بطرائق بدلت الأشكال المحلية للإنتاج الثقافي وشجعت المستعمرين على قبول فكرة تفوق الممارسات الأوروبية وأفضليتها على الممارسات المحلية.

وهكذا، حظيت لغة الهوسا على سبيل المثال في شمالي نيجيريا بتشجيع ديوان الأدب الكولونiale في المنطقة بوصفها لغة للتعبير، وذلك طبقاً لسياسات "الحكم غير المباشر" التي فضلتها الإدارة البريطانية في غرب إفريقيا. غير أن الأنماط التقليدية والدينية تعرضت للتثبيط بينما حظيت الأشكال الأدبية الحديثة مثل السرد الروائي القصير بالدعم بشكل عملي. عُدَّ هذا موقفاً منسجماً مع السياسة الكولونiale "للتحديث" التي أسفرت عن استئصال الممارسات الثقافية المحلية عن طريق استيراد نظائرها الأوروبية.

استمرت نظم الاكتتاف فى ترك الأثر على تطور ثقافات ما بعد الكولونىالية خلال فترة الاستقلال وما وراءها، إذ شجع الناشرىون بفعالية بعض أشكال التعبير وتجاهلوا أشكالاً أخرى (انظر ليفيفر ١٩٨٣؛ جريفيث ١٩٩٦). إن السحكى الذى مارسه المطابع التبشيرية ودواوين الأدب الكولونىالية واضحٌ جلى، لكنه قد يكون قد مورس بنفس القوة من خلال عوامل الاكتتاف الأكثر تخفياً التى تديرها شركات نشر مملوكة لأجانب أو منافذ الإعلام الأخرى ومن خلال موضع الصحف البارزة الخاصة بالتقييم النقدى فى المراكز الحواضرىة السالفة (ميتشل ١٩٩٢). وغالبًا ما يتشابك الجدل حول اختيار اللغة بمسائل الاكتتاف والتوجيه، مثلما هو الحال مع مسألة التحكم فى ملكية حقوق النشر لطبعات نصوص فى "أسواق" عالمية أو محلية بعينها. وحيث إن الثقافة يتم تحويلها بصورة مستمرة إلى سلعة فإنه بإمكان مالكى وكالات التفويض والترخيص والتوزيع أن يكون لهم تأثيرات عميقة، ليس فقط على تسعير المادة وتوافرها، ولكن أيضًا على اختيار أشكال المنتجات الفنية وأجناسها وموضوعاتها وأساليبها التى تتمتع بالدعم بفعالية.

للاستزادة: ألتباخ ١٩٧٥؛ جريفيث ١٩٩٦؛ ليفيفر ١٩٨٣؛ فيسواناثان

.١٩٨٩

colonialism

الكولونىالية: يعدّ مصطلح الكولونىالية ذا أهمية فى تحديد الشكل المحدد للاستغلال الثقافى الذى تنامى بالتزامن مع التوسع الأوروبى خلال القرون الأربعة الفائتة. وعلى الرغم من أن العديد من الحضارات التى ظهرت من قبل كان لها مستعمرات، وعلى الرغم من أن هذه الحضارات كانت تنظر إلى علاقاتها بتلك المستعمرات بوصفها علاقة قوة عظمى مركزية بالحدود الخارجية لثقافات محلية

هامشية وغير متمدنة، فقد تداخل عدد من العوامل الحاسمة فى بنية ممارسات الإمبريالية فيما بعد عصر النهضة الأوروبية.

يطرح "إدوارد سعيد" الفارق التالى: "الإمبريالية" تعنى الممارسة، والنظرية، والتوجهات الخاصة بمركز حواضرى متسيد يحكم إقليمًا نائيًا. بينما "الكولونيالية"، التى كانت على الدوام تقريبًا نتيجة للإمبريالية، هى زرع للمستوطنات فى إقليم ناءٍ (سعيد ١٩٩٣: ٨).

ويظهر نطاق وتتوَع المستوطنات الكولونيالية المتولدة عن توسع المجتمع الأوروبى بعد عصر النهضة الأوروبية سبب اعتبار مصطلح الكولونيالية شكلاً مميزًا للإيديولوجيا الإمبريالية الأعم. وعلى الرغم من أن الصيغة التى طرحها "سعيد"، حيث يخصص "الإمبريالية" للقوة الإيديولوجية بينما "الكولونيالية" للممارسة، تعدّ علامة فارقة فعّالة بوجه عام فقد أصبحت الكولونيالية الأوروبية فى عالم ما بعد النهضة الأوروبية صيغة للتوسع الإمبريالى، مخصصة بما فيه الكفاية ومحدّدة تاريخيًا، ما يبرر استخدامها الحالى الشائع كنمط مميز من الإيديولوجيا السياسية.

إن الحقيقة التاريخية الخاصة بكون التوسع الكولونيالى الأوروبى بعد عصر النهضة الأوروبية متلازمًا مع نمو النظام الرأسمالى الحديث للتبادل الاقتصادى (انظر: نظرية أنظمة العالم) تعنى أن إدراك المستعمرات بوصفها كيانات تأسست بشكل رئيسى لإمداد اقتصاديات القوى الكولونيالية البازغة سريعة النمو بالمواد الخام، قد توطّد واصطبغ بصبغة مؤسسية إلى حد كبير. وهذا يعنى أيضًا أن العلاقة بين المستعمر والمستعمر كانت مُغلقة على تراتبية صلبة للاختلاف، تستعصى بشدة على الدخول فى تبادلات عادلة ومتكافئة، سواء كانت اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية.

أما في المستعمرات التي كان شعبها الخاضع للاحتلال ينتمي لعرق مختلف، أو وجدت فيها أقلية من السكان الأصليين للبلد، فكان لإيديولوجيا العرق أيضًا دور حاسم في بناء وتطبيع شكل غير متكافئ من العلاقات بين الثقافات. لقد كان مفهوم العرق ذاته في أغلب الأحيان، بما صاحبه من عنصرية وتحيز عرقي، مُنتجًا لنفس فترة ما بعد عصر النهضة الأوروبية، وكان تبريرًا يُساق لمعاملة المستعبدين بعد نمو تجارة الرقيق عبر الأطلسي من أواخر القرن السادس عشر الميلادي وما بعده.

في مثل هذه المواقف، أصبحت فكرة العالم الكولونيالي تتمحور حول شعب أدنى منزلة بجبلته، ولا يقف خارج دائرة التاريخ والحضارة وحسب، وإنما قُدِّر له سلفًا في أصل تكوينه الجيني أن يكون أدنى منزلة. وهكذا فإن استعبادهم لم يكن مجرد مسألة جلب منفعة مادية أو للخدمة الشخصية وإنما أمكن أيضًا صوغ هذا الاستعباد بوصفه حالة فطرية. وقد تلازمت فكرة "تطور الجنس البشري" والبقاء "للعرق" الأصلح، في التطبيق الفج للداروينية الاجتماعية⁽¹⁾، مع مذاهب الإمبريالية التي برزت في نهاية القرن التاسع عشر.

وقد أظهرت الحصرية الجنسية (sexist exclusivity) لهذه الخطابات (الرجل، والجنس البشري... إلخ) تحالفها الإيديولوجي مع الممارسات الأبوية كما أشار إلى ذلك العديد من المعلقين (انظر: النسوية وما بعد الكولونيالية).

(1) هي النظرية التي تذهب إلى أن الأفراد والأعراق يخضعون جميعًا لذات القوانين التي تخضع لها الطبيعة من انتخاب طبيعي وبقاء الأقوى والصراع بين الكائنات الذي يفرض بالضرورة إلى ترقية الأضعف. ويذكر الدكتور "المسيري" في موسوعته أن النظرية التي خرجت من رحم كتابات تشارلز داروين وكان من أهم دعائها هيربرت سينسر قد "وُظِّفت... في تبرير المشروع الإمبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره. فالقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وإفريقيا (والضعفاء على وجه العموم) هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للأثرياء ولشعوب أوروبا الأقوى والأصلح."

والنتيجة لهذه الصيغ الجديدة أمكن للاستعمار أن يُمثل ويُعاد تأسيسه بوصفه مهمة "تمدنية" فاضلة وحنمية تتطوى على التعليم والتنشئة الأبوية. والمثال على ذلك النصيحة الشهيرة التي أوعز بها كيبينج^(١) إلى أمريكا في عام ١٨٩٩ كي "تتجشّم الثقل الملقى على كاهل الرجل الأبيض" بعد حرب أمريكا ضد إسبانيا في الفلبين بدلاً من اتباع نهجهم المناهض للكولونيالية ومنحهم الفلبينيين الاستقلال والسيادة القومية (كيبينج ١٨٩٩: ٣٢٣ - ٣٢٤). ففي هذه الفترة ولهذه الأسباب طورت الكواونبالية أيديولوجيا مترسخة في تبرير مبهم، وأصبح من الصعب بصورة مزيدة إدراك ممارساتها القاسية والظالمة في جوهرها التي تتوارى خلف غيمة لبرير اليه لـ "مهمة" تمدنية و"تنمية" و"مساعدات" أبوية. وقد كان لابتداع التسميات الإدارية مثل "حكومة الحماية" (Protectorat) و"إقليم تحت الوصاية" (Trust Territory) و"السيادة المشتركة" (Condominium) ... إلخ، وظيفة وهى تبرير العملية المستمرة للممارسات الكولونيالية وكذلك موارأة حقيقة أن هذه الأقاليم كانت المواقف البديلة للصراعات التي كانت تزداد شراسة من أجل الأسواق والمواد الخام بين الدول الصناعية في الغرب.

بل إنه في حالة السكان غير الأصليين في المستعمرات الاستيطانية نَفَذَتْ فكرة الدونية الثقافية لعرقٍ ما، والتي تخطت مجرد الوصف بالجلافة الريفية (provincial gaucherie)، إلى هيكل المستوطنين "البيض". فكثيراً ما وُسِمَ هؤلاء بأنهم قد دبّ فيهم الوهن والفساد كَلِيَّةً (تحولوا إلى مواطنين أصليين) بسبب اتصالهم بالأعراق الأخرى، كما هو الحال مع الكريوليين البيض في الهند الغربية

(١) جوزيف روديارد كيبينج *Joseph Rudyard Kipling* (١٨٦٥ - ١٩٣٦) شاعر وروائي إنجليزي واد في الهند، اشتهر بمناصرتة للإمبريالية البريطانية وحاز على جائزة نوبل لسآداب فى ١٩٠٧. والقصيدة المشار إليها هنا هى "Take up the White Man's Burden"، يحث فيها كيبينج الولايات المتحدة على إرسال خيرة أبنائها إلى الفلبين "لتلبية حاجات أسراهم" من أبناء "الشعوب المتجهة" ممن تنقسم طبيعتهم إلى "نصف شيطان ونصف طفل".

(براثويت ١٩٧١)، أو كما هو الأمر في حالة المستعمرات الاستيطانية مثل كندا أو أستراليا، بوصفهم أنهم طوروا صفات كولونيلية معينة محدودة (القوة الجسمانية، القدرة الرياضية) ولكن ليس السمات الأخرى (التطور الثقافي والاجتماعي).

وقد كانت نفس هذه الممارسة الرامية إلى وسم الشعوب "الكولونيلية" بمدلولات السذاجة ومحدودية الخبرة (provinciality) الاجتماعية والثقافية والدنس المتأصل (على سبيل المثال، فكرة "الوصم باللاعقلانية الأيرلندية"^(١)) استجابت من التمييز الداخلي في بريطانيا في العصر الفيكتوري ونقلت إلى بناها الكولونيلية في كل من أمريكا وأستراليا) مملحًا في النصوص الإنجليزية حتى وقت قريب في أوائل القرن العشرين.

بل لقد كان الأمر كذلك للأمريكيين برغم الاستقلال والتحول الجذري في موقعهم كقوة على مستوى العالم بأسره بعد اتساع نطاق النشاط التصنيعي الأمريكي في أواخر القرن التاسع عشر (انظر على سبيل المثال، الصورة التمثيلية التي أظهر بها الأمريكيون في النصوص التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين مثلما هو الحال في قصص المحقق "شيرلوك هولمز" التي ألّفها سير "آرثر كونان دويل" أو مسرحية "الإنسان والإنسان الأعلى" لبرنارد شو). وهكذا كان التشكيل السلبي للذات مملحًا مهمًا في تمثيل الذات بالنسبة للمستعمرات الاستيطانية تمامًا وبفس القدر كما كان لمستعمرات الاحتلال حيث كان مفهوم العرق وفكرة وجود حضارة غريبة أو متفسخة مملحًا من ملامح التمييز الكولونيلي. (وعلى الرغم من أن كندا قد أدركت الوضع الاستقلالي في سبعينيات القرن التاسع عشر، وأصبحت حكومة فيدرالية مستقلة في عام ١٩٠٠، استبقت شعوب المستعمرتين الاستيطانيتين لنفسها العديد من الروابط الرمزية التي تؤكد تبعيتها المستمرة للمركز الإمبريالي؛ ومن ثمّ فالأستراليون، على سبيل المثال، لم

(١) استخدم الكاتب كلمة "Irishness" من الصفة "Irish" التي تعني بحسب قاموس أكسفورد - بجانب "أيرلندي" - متناقضًا أو غير عقلاني.

يحملوا جوائز سفر قومية منفصلة ومميزة حتى عام ١٩٤٦). ومع نهاية القرن التاسع عشر كانت الكولونيات قد استحوطت إلى نظام تصنيف لا تاريخي يُنظر فيه لتقافات ومجتمعات معينة بوصفها ذات جِبلةٍ دونية.

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، في بريطانيا على الأقل، وفي أماكن أخرى - وهو أمر يمكن التدليل عليه - أمكن تبيين برنامج وطني للدور الذي تلعبه وظيفة الإمبراطورية بوضوح، حيث واجه المجتمع الفيكتوري شقاقاً وانقساماً داخلياً متنامياً (رواية "أمتان" لديزرائيلي^(١)). كان مذهب الإمبريالية الجديدة (the New Imperialism)، من طرق عدة، هو استجابة "ديزرائيلي" لإدراكه بشأن انقسام بريطانيا إلى أمتين من الأغنياء والفقراء، إلى دولة صناعية وأخرى غير صناعية. فأصبحت الإمبراطورية العامل الإيديولوجي الرئيسي الموحد (unifier) عبر الطبقات والتقسيمات الاجتماعية الأخرى في بريطانيا.

فقد قصد بها أن تكون الأيقونة الرئيسية للوفاق القومي في وجه التهديد الاجتماعي للاختلال والتمرد الطبقي المُتصور وجوده على نطاق واسع، والذي نشأ في المجتمع البريطاني ما بعد الصناعي. وهكذا يوجد الآخر (المستعمر) بوصفه وسيلة أساسية لتعريف المستعمر ولخلق إحساس بالاتحاد والوفاق أسفل مثل هذه الاختلافات المتعلقة بالطبقة الاجتماعية والثروة، وبين أسلوبى حياة يتزايد استقطابهما في شكل حياة المدن الصناعية التي راكمت الثروة وحياة الريف التقليدي التي تراجع المنفعون عنها أو اعتزلوها. وقد أتاح النظام الكولونيالي خلق فكرة متوهمة بشأن إنماء المستعمرين، من خلال مجازات مثل الأب/الطفل، الشجرة/الفرع، ... إلخ، وهي التي سمحت على مستوى النظرية بتخيل أنه في نقطة ما من المستقبل سوف يترقى المستعمر الأدنى إلى منزلة المستعمر. غير أنه على مستوى التطبيق الفعلي كان هذا المستقبل خاضعاً على الدوام للإرجاء اللانهائي.

(١) رواية "أمتان" لبينجامين ديذرائيلي (١٨٠٤ - ١٨٨١)، السياسي والروائي البريطاني، لها اسم آخر أيضاً هو "سيبيل" "Sybil, or Two Nations".

ومما له دلالاته أنه ما من مجتمع على الإطلاق تمكّن من الحصول على حريته الكاملة من النظام الكولونيالى عن طريق فك الارتباط جبرياً وعملياً من قبل القوة الكولونىالية حتى دفع إليه كفاح داخلى، جدير بالاعتبار، من أجل تقرير المصير أو، فى الغالب الأعم، بسبب المناوأة واسعة النطاق والمقاومة العنيفة والدائرة من قبل المستعمرين. وإن من الأساطير الضخمة الرائجة فى التاريخ الكولونيالى البريطانى الحديث بوجه خاص أن منح الاستقلال لمستعمراتها كان نتيجة سياسة تنويرية استباقية مقصودة من جانب الشعب البريطانى، سياسة ميّزت الكولونىالية البريطانية عن النزعات الأوروبية الأدنى والأشدّ ضراوةً وجشعاً. مثل هذه القراءات تعدّ، بطبيعة الحال، جزءاً من بنية إيديولوجيا الإمبريالية فى القرن التاسع عشر حيث لعب فيها التمثيل الأدبى دوراً حيويّاً، سواء بصورة فاعلة كما هو الحال فى أعمال "كيبينج"، أو بطريقة متضاربة كما فى أعمال "كونراد". فرغم حضور تلك النزعة المناهضة للإمبريالية فى بعض كتابات "كونراد"، استمر فى التمييز بشكل فعال بين النموذج الإنجليزى للكولونىالية من جهة، الذى ينطوى على "مثل أعلى يشكّل عموده الفقرى"، ومحض الجشع والضراوة التى تسم إمبريالية "أجناس أدنى" بين صفوف الإمبرياليين. إن هذه التمييزات المخادعة يمكن التماسها فى أوقات أقدم فى سرديات الغزاة الإسبان الجشعين، برغم أن المعاملة البريطانية للهنود فى فرجينيا اختلفت عن معاملة الإسبان لهم فى مقدار الوحشية لا فى درجتها (هولم ١٩٨٦).

وحتى منح منزلة دومينيون^(١) أو الاستقلال المحدود لثقافات المستوطنين البيض كان ثمرة كفاح دستورى وسياسى، وقد جعلت تابعة نظراً للاحتفاظ بالروابط القانونية والدستورية مع التاج البريطانى الذى حصر حق هذه المجتمعات فى إدارة شؤونهم وتطوير نظمهم الخاصة فى القضاء والحكومة. بل لم تُمنح

(١) هى الدولة التى تتمتع بالحكم الذاتى فى إطار الكومنولث البريطانى.

(American Heritage Dictionary)

السعوب الأصلية فى مثل هذه المجتمعات، بطبيعة الحال، أكثر أشكال المواطنين محدودية فى ظل هذه النماذج الدستورية الجديدة. فى ولاية أستراليا الغربية (Western Australia) على سبيل المثال، حتى فى فترة عشرينيات القرن العشرين، كانت الإدارة الحكومية المنوط بها رعاية شؤون السكان الأصليين تسمى "وزارة مصايد الأسماك، والغابات، والحيوانات البرية، والسكان الأصليين (The Department of Fisheries, Forests, Wildlife and Aborigines)". إن المحاولات المبذولة مؤخرًا والتي ترمى إلى "التخلص" من الشعور بالذنب بسبب السياسات الكولونiale وتحميلها "للمستوطنين" الكولونيين بوصفهم كبش فداء مناسب، تؤكد على أن فترات السياسة الحواضرية وسياسة الحكومة كانت أكثر استنارة مقارنة بسياسة المستوطنين المحليين. لكن مثل هذه التمييزات الإيديولوجية، بوجه عام، لم تكن غريبة بحال من الأحوال عن روح القوى الحواضرية الكولونiale التى أسست هذه المستعمرات، ولا طراً التغيير على هذا التوجه التمييزى بشكل جوهري من جانب الدولة "الأم" بعد منح المنزلة الفيدرالية أو منزلة الدومينيين للدولة التابعة. فقد كان التمييز العرقى، فى أغلب الحالات، امتداداً مباشراً للسياسة الكولونiale واستمر هذا التمييز يتمتع بالدعم الصريح والمستتر من القوى الكولونiale السابقة وكذلك أمريكا بوصفها قوة بازغة لتوها خلال تلك الفترة وحتى الحرب العالمية الثانية بل وما بعدها.

وقد انحدرت مثل هذه السياسات المتعلقة بالتمييز العرقى فوصلت إلى دركها الأسفل فى نظام الفصل العنصرى فى جنوب إفريقيا، والذى ترجع جذوره إلى السياسات الكولونiale التمييزية الأقدم (ديفيدسون ١٩٩٤). بل إنه فى حالة المجتمعات التى كان عامل العرق فيها ذا قابلية أقل للحسم بسهولة من خلال مثل هذه التصنيفات التمييزية الداخلية، كانت أهمية التمييز العرقى أشد وضوحاً. فقد كان لزاماً على الهند الواقعة تحت الاحتلال البريطانى، وكذلك المستعمرات الإفريقية الخاضعة للاحتلال الأوروبى، على سبيل المثال، أن تشتبك مراراً ولزمن طويل فى عملية دموية من الانشقاق والاحتجاج والثورة للحصول على استقلالها.

ومما له دلالة أيضا أنه في تلك الحالات التي طال فيها أمد استبقاء القوى الأوروبية الكولونiale قبضتها على المستعمرات، كالمستعمرات البرتغالية على سبيل المثال، كانت في الغالب قادرة على فعل ذلك، بل وبالفعل كانت تتلقى التشجيع لفعل ذلك، من خلال كون حكوماتها الكولونiale حقاً مجرد واجهة لـ "إمبريالية أوسع نطاقاً"، وذلك على النحو الذي أشار إليه "أميلكار كابرال" نفسه (انظر: *مناهضة الكولونiale*). وعلى نحو مماثل كانت الحكومة الوطنية في جنوب إفريقيا قادرة على الاستمرار في البقاء فقط لأنها تلقت الدعم من خلال استثمارات تلك الدول نفسها التي كان من المفترض أنها تعارض النظام السياسي هناك. وهكذا فالكولونiale أبعد ما تكون عن الزوال بينما تتوالى سنوات هذا القرن، بل غالباً ما تتحوّر وتتطوّر إلى الكولونiale الجديدة المميزة لفترة ما بعد الاستقلال.

للاستزادة: إيستون ١٩٦٤؛ فيرو ١٩٩٧؛ فيلدهاوس ١٩٨١؛ هافيندن وميريديث ١٩٩٣.

Commonwealth

الكومنولث: كان فيما مضى يعرف باسم رابطة الشعوب البريطانية أى الجماعة السياسية التي أسستها الإمبراطورية البريطانية السابقة وتتكوّن من المملكة المتحدة والدول التابعة لها ومستعمرات سابقة معينة أصبحت الآن دولاً ذات سيادة.

Commonwealth Literature

أدب الكومنولث: يشير المصطلح بمفهومه الواسع إلى آداب الإمبراطورية البريطانية السابقة والكومنولث، بما في ذلك آداب بريطانيا. ومع ذلك، على

المستوى العملى، فلطالما استخدم المصطلح بوجه عام للإشارة إلى آداب المستعمرات (مكتوبة بالإنجليزية)، والمستعمرات السابقة (وضمنها الهند) والدول التابعة لبريطانيا، باستثناء أدب إنجلترا. (أحياناً ما اشتمل المصطلح على الآداب المكتوبة باللغات "المحلية" وفنون الأداء الشفاهى؛ ولطالما استخدم ليشتمل آداب ويلز وإسكتلندا وأيرلندا).

تبدأ تباشير دراسة الآداب القومية المكتوبة بالإنجليزية (خارج بريطانيا) بدراسة الأدب "الأمريكى" (أى أدب الولايات المتحدة الأمريكية). غير أن الآداب التى أصبحت تُدرّس بصورة جمعية بوصفها آداب الكومنولث بدأ النظر إليها داخل سياقاتها القومية الخاصة بدءاً من أواخر أربعينيات القرن العشرين وما وراء ذلك. وبرغم ذلك فإن مفهوم "أدب الكومنولث" بوصفه حقلاً معرفياً داخل الدراسات الإنجليزية بدأ فى بواكير ستينيات القرن العشرين فى كل من الولايات المتحدة وإنجلترا.

فى الولايات المتحدة تطور هذا المجال بوصفه دراسة للآداب المكتوبة بلغة "عالمية" فى مؤلف جوزيف جونز "أرض إنجلترا: الإنجليزية لغة عالمية" (١٩٦٥) **Terranglia: The Case for English as a World Language** وبوصفه أدب الكومنولث فى مؤلف أ.ل. ماكليود "قلم الكومنولث" (١٩٦١) **The Commonwealth Pen**، وهو عمل مُهدى إلى "ر.ج. هاوارث" الذى أثبتت معرفته المقارنة بأدب جنوب إفريقيا والأدب الأسترالى بأنها ملهمة لعدد من الباحثين الأوائل فى مجال أدب الكومنولث. بدأت مجلة "الأدب العالمى المكتوب بالإنجليزية" (**World Literature Written in English**) فى الظهور فى ١٩٦٦ وكانت تظهر بصورة منتظمة بحلول عام ١٩٧١. أما المحاولة السابقة عليها أى "النشرة الدورية لـ سى بى سى" (**CBC Newsletter**) فقد صدرت بدءاً من ١٩٦٢ حتى ١٩٦٦. وفى ستينيات القرن العشرين تَشكّل قسم من (**MLA**) (المعنون بنزعة مركزية إثنية "الآداب العالمية المكتوبة بالإنجليزية خارج الولايات المتحدة وبريطانيا"). وقد عقد أول مؤتمر دولى لأدب الكومنولث فى مدينة ليدز (**Leeds**)

بإنجلترا فى عام ١٩٦٤، وتشكلت جمعية أدب الكومنولث ودراسات اللغة (Association for Commonwealth Literature and Language Studies). كان اجتماع مدينة ليدز قد تلا مؤتمرات عقدت فى ماكيرى بأوغندا حول دور اللغة الإنجليزية بوصفها لغة تتجاوز حدود إنجلترا، وفى كمبريدج بإنجلترا حول تدريس الأدب الإنجليزي خارج حدود بريطانيا). بدأت "مجلة أدب الكومنولث" فى الظهور فى عام ١٩٦٥، أما ثالث أكبر مجلة مكرسة خصيصاً للنظرية والنقد فى آداب الكومنولث (Kunapipi) فقد صدرت فى عام ١٩٧٩ (وقد غدت المجلة فيما بعد مجلة رائدة فى تأسيس التحول فى استخدام مصطلح آداب ما بعد الكولونىالية).

وتمثل دراسات ما بعد الكولونىالية المعاصرة التقاطع بين الدراسات الأدبية للكومنولث وما يشار إليه الآن فى العادة باسم "نظرية الخطاب الكولونىالى". وكما أشار "بيتر هولم" فى مقاله "أرخبيلات تقويضية" (١٩٨٩) (Subversive Archipelagoes) فإن الخطاب الكولونىالى "صيغة اكتسبت ذيوغاً حديثاً وهو ما يمكن فهمه بوصفه مصطلحاً مُحدّداً للمجال المفاهيمى الذى وسّمه كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد برغم أن "كمّاً كبيراً من الإنتاج فى هذا المجال الذى نشر بعد صدور كتاب الاستشراق كان له بكل وضوح جذور من قبل ذلك بمدة طويلة" وفقاً لرأى هولم.

ومثل كتاب "الاستشراق" الذى أسس خطوط التطور المستقبلية لنظرية الخطاب الكولونىالى، أسست الأبحاث المقدّمة فى مؤتمر ليدز ١٩٦٤، وبشكل خاص ورقة "المشهد والموضوع" (Landscape and Theme) من "د.إ.س. ماكسويل"، للمصطلحات التى طغت على النقد والنظرية ما بعد الكولونىالية للكومنولث خلال العقد التالى.

لكن كثيراً مما حدث فى مؤتمر ليدز كان قد تحدد بالفعل من خلال نمو الحركات والتقاليد القومية (الأدبية) للنقد الثقافى فى دول الكومنولث، وهو نمو قائم على فهم كل من الاستخدامين المقصود والعرضى للأدب الإنجليزي كوسيلة للهيمنة الكولونىالية عبر الإمبراطورية البريطانية السابقة. وفى ستينيات القرن العشرين

ساهم بدء المقررات التعليمية فى الأدب الأمريكى فى عدد من جامعات الكومنولث، بجانب تنامى المشاعر القومية الثقافية، فى زعزعة كل من مركزية الأدب البريطانى غير المقوّضة حتى تلك اللحظة فى مناهج الأقسام الإنجليزية والأسس التى ارتكز عليها قدر كبير من تلك الدراسة، لا سيّما فكرة "العالمية الأدبية". كذلك يمكن اقتفاء أثر المسألة التى طرحها كل من مؤتمر ليدز وحقبة الستينيات بشأن هذه الافتراضات حول المركزية الإنجليزية (Anglo-centric)، وصولاً لتاريخ من النقد والمقاومة الكولونىالية (والعرقية)، والذى كانت حركة الزنوجية فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين مثلاً بارزاً له.

فى البدء كُتف نقاد ما بعد الكولونىالية المنتمون للكومنولث، والذين كانوا أقل انشغالاً بالفلسفات الأوروبية مقارنةً بمنظّرى الخطاب الكولونىالى، تركيز طاقاتهم على إظهار الكتابة الإبداعية باللغة الإنجليزية فى دول الكومنولث داخل حقل معرفى من الدراسات الأدبية استثمرت افتراضاته وأسسها وسطوته بعمق، وبشكل حصرى تقريباً، فى آداب إنجلترا (أو على أحسن تقدير فى المملكة المتحدة⁽¹⁾). وخلال النضال بشأن تحقيق الاعتراف بالكتابة ما بعد الكولونىالية المنتمية للكومنولث داخل أروقة أكاديميات تعتمد جذورها ونفوذها المتصل على المركزية الثقافية و/أو السياسية المتواصلة للقوة العظمى (imperium)، وفى حقل معرفى كان نهجه ومدار بحثه العلامات والرموز البؤرية لتلك القوة العظمى - دائماً ما أضفى الأدب البريطانى وتدريسه صبغةً مادّيةً على العلاقة الكولونىالية وأعاداً

(1) "غالباً ما يُعتقد خطأً، خارج حدود الجزر البريطانية، أن اسم إنجلترا مرادف لجزيرة بريطانيا العظمى، بل والمملكة المتحدة بأسرها" لكن هناك فروق بين هذه الأسماء كالتالى: إنجلترا هى الدولة التى تشكل أكبر كيان داخل المملكة المتحدة، وأكبر من نصف جزيرة بريطانيا العظمى. أما بريطانيا العظمى فهو اسم له نفس دلالة اسم بريطانيا وتجمع: إنجلترا وإسكتلندا وويلز. ويبقى الاسم الأخير وهو المملكة المتحدة وهو يجمع "إنجلترا وإسكتلندا وويلز بالإضافة إلى القسم الشمالى من جزيرة أيرلندا وعدد من الجزر البعيدة عن شواطئها". أحياناً ما يستخدم اسم بريطانيا للإشارة إلى المملكة المتحدة كلها.

"Great Britain." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica* 2007 *Ultimate Reference Suite*. (2010).

عرضها واستثمارها مجدداً - اصطلح الدقاد القوميون إلى إدارة حرب المقاومة داخل حدود مصطلحات وإطار الممارسة النقدية الأدبية الإنجليزية. وفي غمار هذه الحرب تبوّأ في البدء مبادئ مدرسة ليفايس و/أو النقد الجديد (New Criticism)، فقرأوا نصوص ما بعد الكولونيالية داخل إطار واسع للتراث الأوروبي الحدائى (Euro-modernist)، لكنها قراءة تؤكد انحسارها المتزايد والحتمى بسبب الضغوط المناهضة للكولونيالية للنصوص الأدبية ذاتها.

وبعد أن حُملت قسراً على التخلّى عن المدرسة الهرمسية النقدية الجديدة (New Critical hermeticism) والدخول فى خصوصية اجتماعية ثقافية بسبب مثل هذه الضغوط المناهضة للكولونيالية، اضطلعت ما بعد الكولونيالية الكومونولثية بصورة متزايدة بتوجّه مصطبغ بصبغة محلية وأكثر تنظيرية بوجه عام فأصبحت أقرب لشواغل نظرية سوف يكتب لها أن تنمو لتصبح شقيقتها - نظرية الخطاب الكولونيالى.

وتبقى ما بعد الكولونيالية الكومونولثية مكرّسة بشكل رئيسى للنص الأدبى، برغم أنها تحولت أيضاً بصورة متزايدة إلى الوثائق الإمبريالية وخطاب الإمبراطورية، وقد ظلّت، فى أعقاب مؤتمر ليدز، قائمة على القومية فى المقام الأول ومقارنة بصورة فاصلة على مستوى الممارسة. ولأنها جنحت بصورة متزايدة لمناهضة الكولونيالية فى سبعينيات القرن العشرين فقد طعنت فى مركزية القيم الإنجليزية والقالب المرجعى (canon) الإنجليزى، وأثارت المسألة المهمة المتعلقة بالتأثيرات الاستدعائية⁽¹⁾ المتصلة للتتقف الأدبى الإنجليزى. وصحبت مثل هذه الحجج المناهضة للكولونيالية بالضرورة دعوات من أجل تحقيق الدمج

(1) كان "لوى ألتوسر" أول من استخدم مصطلح "interpellation"، الذى يعنى فى الأصل المساءلة أو الاستجواب البرلمانى، بمعنى "النداء/ الاستدعاء" باعتباره كلمة مرادفة لكلمة "hailing" فى مقاله المعروف "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" ١٩٧١. يرى ألتوسر "أن الإيديولوجيا تؤدى وظيفتها بطريقة تسمح لها أن تجند الذوات من بين الأفراد... أو تحول الأفراد إلى ذوات" من خلال العملية التى أطلق عليها اسم "النداء أو الاستدعاء"، وهى عملية "يقن" الفرد فيها أن إيديولوجيا معينة "تناديه/ تستدعيه" وأنه هو المقصود بهذا النداء، لا أحد غيره. وعلى ذلك يمكن أيضاً نقل المصطلح إلى العربية بالصيغة التالية: "استدماج إيديولوجى".

المؤسسى للاداب القومية والإقليمية. ومما له دلالة عظيمة وهو مسوء الجدل المستقبلى داخل هذا الحقل المعرفى أبقّت ما بعد الكولونىالية الكومونولثية على أساسها التاريخى فى المؤسسات والممارسات المتعلقة بالكولونىالية البريطانية (وقامت كل هؤلاء)، مستمرة فى الاشتغال على دراسة المستعمرات الاستيطانية بوصفها عنصرًا جذريًا لفهم الإمبريالية والمقاومة وما بعد الكولونىالى.

وعلى النقيض، لطالما أظهر تيار نظرية ما بعد البنوية أو نظرية الخطاب الكولونىالى بنطاقيهما الأوسع وأسسهما فى الفلسفة والسياسة الأوروبيتين اهتمامًا أقل بوجه عام بالكتابة المعاصرة التى تنتمى إلى المستعمرين السابقين وبالسياسات المتعلقة بأصول التعليم (pedagogy) المناهض للكولونىالية داخل الأكاديميات. لطالما كان هذا التيار أقل تركيزًا إلى حد بعيد على الكتابة الإبداعية (باستثناء الأعمال المنتمية للإمبراطورية البريطانية). وفوق كل ذلك، ربما بناءً على الأسس الفلسفية لهذا التيار جاء رفضه للقومى (the national) بوصفه ضربًا من ضروب "الوعى الزائف"، وبهذه الطريقة يُقحم القومى فى صراع مع تيار أدب الكومونولث الذى كان أغلب إنتاجه المبكر المهم المناهض للكولونىالية مؤسسًا بالضرورة فى أرضية القومى بوصفه مُجابهة مفككة للكولونىالية ضد الاستدماج الأنجلو-إيدولوجى (Anglo-interpellation) قبل الاستقلال وما بعد الاستقلال.

للاستزادة: أشكروفت ومؤلفون آخرون ١٩٨٩؛ بومر ١٩٩٥؛ هولم ١٩٨٩؛ جونز ١٩٦٥؛ كينج ١٩٧٤ و ١٩٩٦؛ نيو ١٩٧٥؛ راذرفورد وآخرون ١٩٩٢.

comprador

طبقة الوكلاء: المصطلح كلمة برتغالية تعنى "مشتريًا"، واستخدم فى الأصل للإشارة إلى تاجر محلى وظيفته الوساطة بين المُنتجين الأجانب والسوق المحلى. واستخدمه الماركسيون على وجه الخصوص للإشارة إلى أولئك المنتمين إلى طبقة

البرجوازية المحلية الذين يدينون بوضعهم المتميز للاحتكارات الأجنبية ومن ثمّ يحافظون على مصلحتهم الراسخة في بقاء الاحتلال الكولونيالي. وفي نظرية ما بعد الكولونيالية طوّر المصطلح استخدامًا أوسع ليشمل طبقة النخبة المثقفة - طبقة الأكاديميين والكتاب الإبداعيين والفنانين - ممن قد يتنازلون عن استقلاليتهم باعتمادهم على القوة الإمبريالية وتوحدتهم معها.

أما فكرة طبقة الوكلاء، سواء من الرأسماليين أو المثقفين، فإنها تفترض وجود هيكل تراتبي واضح من العلاقات الثقافية والمادية، إذ من الممكن التدليل على أنه ما من أحد في مجتمع مستعمر يمكن أن يتجنب بالكلية تأثيرات النفوذ الثقافي الكولونيالي والكولونيالي الجديد. وفي مجتمعات ما بعد الكولونيالية ليست الطبقة البرجوازية وحدها، بأي حال من الأحوال، الطبقة الوحيدة التي حازت "القدرة على النفاذ" إلى الوسائط الثقافية الشعبية مثل التلفاز أو المنتجات الاستهلاكية مثل كوكاكولا. ولذلك فالافتراض الذي يذهب إلى أن طبقة الوكلاء متميزة بالضرورة وبصورة يسهل تحديدها عن بقية المجتمع هو افتراض محل جدل وشك. واستمر استخدام الكلمة لوصف النخبة المتعلمة المتمتعة بالامتيازات والموسرة نسبيًا ممن يحافظون على مقدرة أكثر تطورًا في انخراطهم في الممارسات التواصلية الدولية التي تطرحها الهيمنة الكولونيالية، وممن قد يظهرون ميلًا أقل، بحكم ذلك، للنضال من أجل الاستقلال الثقافي والسياسي.

contrapuntal reading

القراءة الطباقية^(١): مصطلح صاغه إدوارد سعيد لوصف منهاج في قراءة نصوص الأدب الإنجليزي بحيث تكشف المعنى الضمني العميق في الإمبريالية

(١) "counterpoint" أو الطبايق، والصفة "contrapuntal": مصطلح في مجال الموسيقى يعني المزج بين (التوظيف المتزامن لـ) لحنين مستقلين وفقا لقواعد محددة بحيث يمكن الاستماع إليهما بوصفهما متغامين. ويعنى أيضًا في نفس المجال "اللحن المضاف أو الموازي لآخر".

والعملية الكولونيوالية. ويشير المصطلح، المقْتبس من الموسيقى، إلى قراءة تجاوبية تطرُح طباقاً (a counterpoint) للنص، وبهذا تعطي إمكانية لبروز التضمينات الكولونيوالية التي قد تظل من دون ذلك تضمينات مُستخفية.

وعلى ذلك، يمكن، على سبيل المثال، أن تكشف قراءة العمل الروائي "روضة مانسفيلد" للكاتبة "جين أوستن" عن مدى تأسس حياة اليسار للطبقات العليا الإنجليزية على المكاسب التي تُجنى من مزارع الهند الغربية، وضمنياً، من استغلال المستعمرين. يمثل هذا التركيز على تنسبات (affiliations) النص، أي منبته في الواقع الاجتماعي والثقافي عوضاً عن أوامر الانساب الصليبية للنص إلى الأدب الإنجليزي ومعايره المرجعية الراسخة، يمكن للناقد أن يكشف النقاب عن التضمينات الثقافية والسياسية التي ربما تبدو وكأن النص نفسه تناولها لحظياً وحسب. وبنص كلمات سعيد فنحن "إذ نعاود النظر إلى الأرشيف الثقافي سنقرأه من جديد لا أحاديًا، بل طباقياً" (١٩٩٣: ٥٩). أما المعنى الضمني الشامل فهو مدى ارتكاز المجتمع الإنجليزي والثقافة الإنجليزية على إيديولوجيا الإمبريالية وممارساتها.

للاستزادة: سعيد ١٩٩٣.

counter-discourse

خطاب مضاد: مصطلح صاغه "ريتشارد تيرديمان" ليصف نظرية المقاومة الرمزية وتطبيقها. ويتناول "تيرديمان" بالبحث وسائل يتمخض عنها تغييراً أصيلاً ضد "مقدرة الخطابات الوطنية على تجاهل أو امتصاص التقويض المأمول" (١٩٨٥: ١٣) عن طريق تحليل الكتابات الفرنسية في القرن التاسع عشر. وقد حدّد "المواجهة بين الواقع المؤسّس وتقويضه" بوصفهما "عين موضع حدوث التغيير الثقافي والتاريخي" (١٣).

تركز عمل "تيرديمان" في الأدب الفرنسي بوجه خاص، لكن نقاد ما بعد الكولونيالية تبنا هذا المصطلح لوصف السبل المتواشجة التي قد يمكن من خلالها توجيه الطعون من موضع الهامش (**peripheral**) ضد خطاب سائد أو راسخ (وعلى وجه الخصوص تلك الخطابات التي تخص المركز الإمبريالي)، مدركين على الدوام "المقدرة الامتصاصية" القوية للخطابين الإمبريالي، والإمبريالي الجديد. وبوصفه ممارسة عملية داخل ما بعد الكولونيالية فقد تم التنظير للخطاب المضاد من حيث العمليات التاريخية والحركات الأدبية بقدر أقل مقارنة بالتنظير له من خلال طعون موجهة ضد نصوص معينة، والموجهة بالتالي ضد الإيديولوجيات الإمبريالية المترسخة في الذهن، متوطدة الأركان، والمستمرة في البقاء بشكل خاص من خلال نصوص تُوظف داخل النظم التعليمية الكولونيالية.

ومن ثم يثير كذلك مفهوم الخطاب من داخل ما بعد الكولونيالية مسألة تقويض النصوص المرجعية (**canonical texts**) وإعادة الحتمية لكتابتها في عملية التقويض هذه، لكن التناول العام لهذه المسألة من جانب "تيرديمان" يعد مفيداً أيضاً في هذا المقام، إذ إن فحص السبل التي من خلالها تؤدي هذه العمليات وظيفتها بوصفها ضوابط مُطبّعة يكشف "احتماليتها وإمكانية النفاذ فيها". ومن ثمّ فمثل هذه الطعون لا تُوجّه ببساطة ضد النصوص من حيث هي نصوص، وإنما تتناول إجمالي الحقل الكولونيالي الخطابى الذى تؤدي داخله النصوص الإمبريالية وظيفتها - سواء كانت نصوصاً أنثروبولوجية أو تاريخية أو أدبية أو قانونية - فى السياقات الكولونيالية.

للاستزادة: سليمان ١٩٨٧ أ؛ تيرديمان ١٩٨٥؛ تيفين ١٩٨٧ .

Creole

كريولى: انظر لغات بيدجين/لغات كريولية. يرجع اشتقاق المصطلح الإنجليزي "كريولى" إلى الكلمة البرتغالية "Criolulu" (وفى الإسبانية "criollo")

وتعنى "مواطنًا محليًا"، عبر الكلمة الفرنسية "créole" وتعنى "من السكان الأصليين". وتشير كلمة "كريولى" فى الأصل إلى (الرجل) الأبيض، المنحدر من أصل أوروبى، المولود والناشئ فى مستعمرة استوائية. واتسع نطاق المعنى فيما بعد ليشمل سكان البلد الأصليين وآخرين من أصول غير أوروبية. ثم استعمل المصطلح للإشارة إلى لغات معينة يتحدث بها الكريوليون فى الكاريبى وغرب إفريقيا وما حولهما، واستعمل بصفة أوسع مع لغات أخرى من نفس النوع الذى نشأ فى ظروف مماثلة (انظر: رومين 38: 1988).

ومن ناحية ثانية ومنذ القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر كان الاستخدام الأكثر شيوعًا للمصطلح بالإنجليزية هو "مولود فى جزر الهند الغربية"، سواء كان الشخص أبيض أم زنجياً. ولذلك، ورغم أن الكلمة ليس لها أية دلالة ضمنية على اللون " (قاموس أكسفورد)، فقد استدعت، فى نظر الأوروبين، "خطر" تزاوج الأجناس الكولونىالى.

ومن الناحية التاريخية، وفى حاضرنا، لطالما استخدمت الكلمة حقًا بطرق مختلفة فى مجتمعات مختلفة. وكما يشير المؤرخ الكاريبى إدوار براثويت:

فى بيرو استخدمت الكلمة للإشارة إلى الأشخاص المنحدرين من أصول إسبانية ممن ولدوا فى العالم الجديد. بينما فى البرازيل استعمل المصطلح مع العبيد الزوج المولودين محليًا. أما فى لوزيانا فقد استعمل المصطلح مع السكان البيض الناطقين بالفرنسية بينما فى نيو أورليانز استعمل المصطلح مع الخلاسى. وفى سيراليون يشير مصطلح "كريولى" إلى المنحدرين من العبيد وعبيد جامايكا الآبقين (Maroons) و"الفقراء السود Black Poor" من بريطانيا ممن ينتمون فى السابق للعالم الجديد والذين أعيد توطينهم بطول الساحل لا سيما فى فرى تاون، والذين شكّلوا نخبة اجتماعية متميزة عن السكان

الأفارقة. وفي ترينيداد يشير المصطلح بشكل رئيسي إلى السود المنحدرين من العبيد لتمييزهم عن مهاجري الهند الشرقية. وعند استخدام المصطلح للإشارة إلى الجماعات الأصلية الأخرى، تستخدم اللاحقة الوصفية^(١): كريولى فرنسي، كريولى إسباني. وفي جامايكا وفي المستعمرات الإنجليزية القديمة استخدمت الكلمة بمعناها الأصلية كما في الإسبانية: مولود في، أو مواطن محلي، أو ملتزم بمساحة المعيشة. وقد استعملت بالنسبة لكل من البيض والسود، الأحرار والعبيد.

(براثويت ١٩٧٤: ١٠)

creolization

الكريولية: عملية الامتزاج والتغير الثقافي التي تخلق مجتمعًا كريوليًا. وفي حين أن حجة قد تُساق بشأن كون عمليات الكريولية عمليات مستمرة حول العالم، فقد استعمل المصطلح في العادة للإشارة إلى مجتمعات "العالم الجديد" (لا سيما الكاريبي وجنوب أمريكا) وكذلك على نحو فضفاض بصورة أكبر للإشارة إلى مجتمعات ما بعد الكولونيلية التي يُعد سكانها الحاليون المخلطون إثنيًا وعرقيًا نتاج الكولونيلية الأوروبية. ووفقًا لإدوارد براثويت فالكريولية "عملية ثقافية" - "مادية" ونفسية وروحية - قائمة على المنير/الاستجابة لدى الأفراد داخل المجتمع تجاه بينتهم (الجديدة) ومع بعضهم بعضًا. وعلى الرغم من أن "مجال ونوعية هذه الاستجابة وهذا التفاعل ... تمليه الظروف المرتبطة بتأسيس المجتمع وتَشكيله"، فإنهما يخلقان "بنيةً جديدةً" تمامًا. (١٩٧١: ١١).

(١) في اللغة الإنجليزية تأتي الصفة بطبيعة الحال سابقة للاسم، بعكس اللغة العربية لذلك نقلنا "adjectival prefix" إلى العربية بما يتماشى مع التركيب الذي يطالعه القارئ العربي في الترجمة.

ويؤكد براثويت على أن الكريولية ليست مُنتجًا بل عملية تدمج مظاهر كل من الاستدماج الثقافي (acculturation) والمقابلة التثقيفية^(١) (intercultural)، تشير الكلمة الأولى ... إلى عملية امتصاص واستيعاب ثقافة لثقافة أخرى، بينما تشير الكلمة الأخرى إلى نشاط ينطوي على تبادلية أكبر، أي عملية امتزاج وإثراء بين الطرفين". وفي دراسة الحالة التي أعدها بشأن جامايكا اقتفى "براثويت" أثر السبل التي بدأت من خلالها عمليات الكريولية بوصفها عمليات ناجمة عن الرق:

ولهذا ففي المثال الأول الذي اشتمل على الأسود والأبيض، الأوروبي والإفريقي، في علاقة تفوقية/دونية جامدة، نرعت في البداية لتثقيف البيض وال سود للتكيف مع البيئة الكاريبية (Caribbean) الجديدة، وفي الوقت ذاته، وبسبب شروط الرق وظروفه، للاستدماج الثقافي من جانب السود لقوانين البيض ومعاييرهم. ومن ناحية ثانية كان هناك أيضًا مقابلة تثقيفية لها دلالتها متواصلة بين هذين العنصرين.

(براثويت ١٩٧١ : ١١)

تعدّ عملية الكريولية، كما وصفها "براثويت"، عملية خاصة بتاريخ الكاريبي ومجتمعاته، ويمكن فهمها على خير وجه داخل هذا السياق. ولكن نموذج الكريولية الذي يطرحه "براثويت" يمكن أن يُقارن بمفهوم "الهجنة" وأن ينظر إليه على أنه يؤدي نفس العمل الذي نوقش تحت مظلة مفهوم "الهجنة"، برغم أن عملية الكريولية قد حظيت بصفة عامة بنقاش أكبر متعلق بالناحية التاريخية. ووضع "روبرت يانج"

(١) اجتهندا بقدر ما وسعنا لتقديم مصطلح واضح يجمع بين معنى المصطلح المشروح هنا بكلمات "التبادلية" و"الامتزاج" و"الإثراء" من جهة، والموروث العربي الثقافي والمعجمي من جهة أخرى، ونقصد به كتاب "المقابسات" لأبي حيان التوحيدى إذ اشتق عنوان الكتاب من الفعل "قبس" وقصد بالمقابسات اشتراك شخصين أو أكثر في محاوره "يقبس" كل طرف فيها من الطرف الآخر. من أجل ذلك عدلنا عن نقل المصطلح حرفيًا بكلمتي "التتائف البيئي" إلى ابتكار "المقابلة التثقيفية".

مصطلح "الهجنة اللاواعية، التي يُفضى مخاضها إلى خلق أنماط جديدة من الاندماج بدلا من النزاع" أو "تمازج الأجناس (métissage)"، وهي العملية غير المحسوسة التي تتمازج خلالها ثقافتان أو أكثر في صيغة جديدة" بوصفها كربولية، وذلك على النقيض من مفهوم الهجنة لدى "باختين" الذي يعدّه أكثر إثارة للنزاع" (١٩٩٥: ٢١).

للاستزادة: براثويت ١٩٧١؛ يانج ١٩٩٥.

critical Fanonism

القانونية النقدية: مصطلح صاغه هنري لوى جيتس كاعتراض على الأسلوب الذي يُستخدم به "فرانز فانون" بلا تمييز بوصفه تعويذة (talisman) لتمثيل كل ضروب المقاومة الكولونيلية. ويعترض "جيتس" بوجه خاص على الأسلوب الذي يُستحضر فيه اسم "فانون" بوصفه طوطماً (totem) ونصاً لأجل غايات فكرية مختلفة تمام الاختلاف ومواقف نقدية شديدة التنوع، ليمثل "الغيرية في تمردها ... العالم الثالث للنظرية ذاتها" (جيتس ١٩٩١: ٤٦٧). وفي هذه العملية تُستبدل الخصوصية الفردية لفانون ليحل محلها "رمز مركب، بل بنية إثنوغرافية" (٤٥٩) إلى حدّ أن الناقد "يخلق شخصية لفانون بوصفه منظرًا كونيًا في الفراغ".

وكشف "جيتس" عن التباين بين "فانون" الذي استخدمه منظرُو الخطاب الكولونيالي مثل "سعيد" و"بابا" و"سبيفاك" و"فانون" الأكثر تعقيدًا وإثارة للمضايقات بواقع تحليل "ألبرت ميمي"^(١)، فقد كانت حياة "فانون" هذا منفصلة عن "العالم الثالث

(١) كاتب وروائي تونسي يهودي، ولد في ١٩٢٠ وهاجر إلى فرنسا، أشهر أعماله في علم الاجتماع كتاب "سورة المستعمر"، ١٩٥٧، الذي قدّم فيها تحليلاً لموقف كل من المستعمر والمستعمر.

"Memmi, Albert." Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite. (2010)

الواقعي"، وظلّ متطفلاً أوروبياً على الثوار الجزائريين. وانتهى "جيس" إلى أن "قانون" رُفِع إلى مصاف القديسين على نحو غير ملائم لصالح بناء نظرية كونية للإمبريالية. وقد يكون هناك استجابة مختلفة تذهب إلى أن التناقض ذاته في موقف "قانون" نفسه يُظهر الطبيعة المركّبة ومتعددة الوجوه للخطاب ما بعد الكولونيالي نفسه، وأن كتاباته كانت برغم ذلك بذرة مُلقحة للمقاومة المناهضة للكولونيالية.

للاستزادة: جيس ١٩٩١؛ ميمي ١٩٦٥.

cultural diversity/cultural difference

التنوع الثقافي/ الاختلاف الثقافي: هذان المصطلحان يشيران بالتبادل في الاستخدام الشائع إلى تنوع الثقافات والحاجة إلى الاعتراف بهذا التنوع لتجنب التعريفات الثقافية المعيارية المطلقة. ومع ذلك، ففي مقالة "الالتزام بالنظرية" (١٩٨٨) وظّف "هومى بابا" المصطلحين بوصفهما ضدّين ليرسم خطأً فارقاً بين طريقتين في تمثيل الثقافة. يُحاجج "بابا" بأنه لا يكفي تسجيل دوال التنوع الثقافي التي تعترف وحسب بنطاق من نظم سلوكية وقيمة وتوجهات منفصلة وتمييزة. بل وقد يستمر مثل إطار العمل هذا ليوحى بأن مثل هذه الاختلافات لا تعدو أن تكون شاذة وغرائبية، كما كان مضمراً في الإثنوغرافيا الإمبريالية. أما الإحالات للتنوع الثقافي القائم على افتراض وجود "محتويات وعادات ثقافية معطاة من قبل" فإنها تُفضى إلى ظهور أفكار ليبرالية مُرضية للجميع تنتوع بين التعددية الثقافية والتبادل الثقافي وثقافة الإنسانية.

ويشير مصطلح الاختلاف الثقافي من ناحية أخرى إلى أن المرجعية الثقافية لا تكمن في سلسلة من الأشياء الثابتة والمفصول فيها بل في عملية تدور حول كيفية معرفة هذه الأشياء وبالتالي بروزها إلى حيز الوجود. وهذه العملية المتعلقة

بالبروز إلى حيز الوجود هي ما يخلق ويميز بين مختلف "المقولات النابعة من الثقافة أو عنها"، والتي تمنح مرجعية لإنتاج مجالات الإحالات التي ترتبها من خلالها.

وعن طريق العملية التي من خلالها نعرف ونتمكن من معرفة الثقافات بوصفها كليات **totalities**، يؤكد مصطلح "الاختلاف الثقافي" وعينا "بتأثيرات الرموز والأيقونات الثقافية المُفضية إلى التجانس" ويؤكد على التوجه التشككي تجاه "مرجعية التخليق الثقافي بوجه عام" (بابا ١٩٩٤: ٢٠).

إن "الاختلاف" الذي يؤكد عليه "بابا" في هذا المقام يرتبط بصورة واضحة بمفهوم الأزواج الوجداني الجذري الذي يُحاجج "بابا" بأنه مُضمر في كل الخطاب الكولونيالي. ويصرّ "بابا" على أن هذا الأزواج نفسه مضمر في فعل التأويل الثقافي ذاته طالما أن إنتاج المعنى، بتعبير "بابا" نفسه، في علاقات النظامين يتطلب "فضاءً ثالثاً". وهذا الفضاء شيء يشبه فكرة الإرجاء في تيار ما بعد البنيوية. وبينما أشار "دى سوسير" إلى أن العلامات تكتسب المعنى من خلال اختلافها عن العلامات الأخرى (وبالتالي يمكن تحديد هوية ثقافة ما من خلال اختلافها عن ثقافات أخرى)، أشار "دريدا" إلى أن "الاختلاف" يخضع أيضاً لـ "الإرجاء"، وهي ثنائية حدّها "دريدا" بمصطلح جديد "الاختلاف والإرجاء". ويمكن مقارنة مفهوم "الفضاء الثالث" بهذا الفضاء المتعلق بالإرجاء والإمكانية (وهكذا فإن اختلاف ثقافة ما ليس أمراً بسيطاً أو ساكناً على الإطلاق وإنما أمر تناقضي **ambivalent**، ومتغير ومفتوح دائماً لتأويل محتمل إضافي). واختصاراً، فإن هذا هو فضاء الهجنة ذاتها، ذلك الفضاء الذي يحوى دوماً المعانى والهويات الثقافية فيه آثار المعانى والهويات الأخرى. لذلك يُحاجج "هومي بابا" بأن "ادعاءات الأصالة الجوهرية أو النقاء المتأصل للثقافات موقفاً يتعدّر الدفاع عنه، حتى من قبل أن نلجأ إلى الشواهد التاريخية المُعَيّنة التي تُظهر سمة الهجنة في الثقافات".

وهذه الرؤية ليست متضاربة مع فكرة "فانون" عن تطور طبقة نخبوية مثقفة راديكالية وثورية من أهل البلد الأصليين، بل إنه في الحقيقة يتم استحضارها على نحو خاص بوصفها الشرط المُحدّد لمثل هذه الطبقة النخبوية المثقفة الراديكالية من أهل البلد الأصليين كقوة مناوئة لطبقة الوكلاء أو طبقة النخبة ذات الميول الكولونيالية الجديدة من أهل البلد الأصليين، التي تُوضع نفسها وحسب داخل مجاز (metaphor) مُجمل ومُحكّم من التنوّع الثقافي. مثل هذه النخبة التي تستحضر أشكالاً ثقافية أصلانية مستقرة وثابتة لن تستطيع مطلقاً أن تتأهض بصورة كاملة تسيّد الثقافة المهيمنة، طالما أنها تعرّف الثقافة بوصفها ثابتة وغير متغيرة تدريجياً.

مع ذلك، وعلى نحو مفارق، فقد تكون هذه الأوساط ذاتها في موقفهم هي التي تسمح بوجود إمكانية ثورية لتبني التغيير بين صفوف أعضاء نفس الجماعة من طبقة النخبة المثقفة من أهل البلد مثلما يقرّ الفكر القانوني. ويشير "بابا" إلى أنه "بالنسبة لقرانز فانون فإن الأهالي المُحرّرين، الذين يستهلّون الاضطراب المتمر في التغيير الثقافي الثوري، هم أنفسهم حاملو الهوية الهجينة ... ويشكلون ثقافتهم من النص القومي المترجم إلى أنماط غربية حديثة من تكنولوجيا المعلومات، واللغة، والملبس ... (محوّلين) معنى الإرث الكولونيالي إلى علامات محرّرة لأحرار المستقبل" (٣٨). وبرغم مداخلة "بابا" في العديد من نقاشات ما بعد الكولونيالية، يستمر استخدام المصطلحين بالتبادل بالطريقة التي وضّحت في مستهل هذا المدخل.

للاستزادة: بابا ١٩٩٤.

D

decolonization

تفكيك الاستعمار: تفكيك الاستعمار هو عملية الكشف عن النفوذ الكولونيالي بكافة أنماطه وفصل أجزاء بعضه عن بعض. وتشمل هذه العملية تفكيك العناصر المستترة لتلك القوى المؤسسية والثقافية التي منحت ديمومة للنفوذ الكولونيالي وظلت كذلك حتى بعد تحقيق الاستقلال السياسي. جرت في البدء عملية المقاومة في العديد من بلدان العالم المستعمر على مستوى المصطلحات أو المؤسسات المنتحلة من الثقافة المستعمرة ذاتها. وما كان يُتوقع إلا هذا، حيث إن القوميون الأوائل تلقوا تعليمهم بحيث يرون أنفسهم بوصفهم ورثة مرتقبين للأنظمة السياسية والأنماط الثقافية الأوروبية. لم يحدث هذا فقط في المستعمرات الاستيطانية حيث كانت النخبة الكولونيالية البيضاء ثمرة مباشرة من ثمرات النظام، بل أيضاً في مستعمرات الاحتلال. كتب ماكولاي⁽¹⁾ في عام ١٨٣٥ المذكرة سيئة السمعة "مذكرة بشأن التعليم الهندي" التي اقترح فيها خلقاً قصدياً لطبقة من "الرجال البيض السمر" (**brown white men**) في الهند يتلقون تعليماً يسوغ لهم تبجيل الثقافة الأوروبية على ثقافتهم. وهذه المذكرة مثلتُ يُمثّل به في سياق عملية السيطرة هذه وما يسمها من هيمنة، لكن هناك أمثلة أخرى عديدة في ممارسات المستعمرات الأخرى.

(١) توماس بابينجتون ماكولاي (1800-1859) Thomas Babington Macaulay، مؤرخ وسياسي بريطاني، من أشهر أعماله كتاب "تاريخ إنجلترا منذ اعتلاء جيمس الثاني العرش" الصادر عام

وسواء كان الأمر فى الهند أو إفريقيا أو الهند الغربية فى القرن التاسع عشر أو بواكير القرن العشرين فإن القوميين الأوائل كانوا أيضا دعاة تحديث وكان برنامجهم يدعو لرفض الثقافة الكولونىالية أقل مما يتبنى ممارساتها. وورطت عملية "السمسة" السياسية والثقافية هذه، كما أسماها بعض المؤرخين، هؤلاء المفكرين الأوائل للكولونىالية فى مساندة (complicity) تامة للقوى الإمبريالية، والى سعوا للخروج منها كوكلاء أحرار.

فقد تشرّبت توجهاتهم وممارساتهم العامة بالضرورة بالقيم الثقافية والاجتماعية التى تعلّموا تقييمها بوصفها قيم الدولة العصرية المتمنّنة (دى موريس - فارياس وباربر 1990). وعلى ذلك فإن الاستقلال السياسى لا يعنى بالضرورة التحرر الكلى للمستعمر من القيم الكولونىالية إذ إن هذه القيم استدامت مع أنماط سياسية واقتصادية وثقافية فى العديد من الحالات بعد الاستقلال.

فى مستعمرات تعرضت ثقافتها أو ثقافتها السائدة للغزو أو القمع أو البّخس من خلال الممارسات الكولونىالية كانت عملية مقاومة ونبذ هذه الادعاءات أكثر نشاطاً بصورة واضحة. أما الابتداع الفعّال لمصطلح الكولونىالية الجديدة للدلالة على القوة الجديدة للهيمنة العالمية التى تتحرك من خلال نخبة محلية أو طبقة الوكلاء فكان قائد الاستقلال الغانى "كوامى نكروما" هو من صاغه عام 1965. وبوصفه صاحب نزعة اشتراكية، قيّد "نكروما" مفهومه للعمليات الكولونىالية الجديدة للإمبريالية بالرأسمالية الكونية التى يقودها الغرب.

وتعنى عولمة الاقتصاد العالمى المعاصر أن الاستقلال السياسى لم يحقق أنماط التغييرات التى ربما توقّعها القوميون الأوائل فى الهيمنة الاقتصادية والثقافية. بل لقد جادل بعض المعلقين الجدد بأن القوى الكولونىالية تجنبت عن عمد منح الاستقلال إلى أن تمكنت، من خلال التمييزات الداخلية والتطبيقات التعليمية الرامية إلى بسط الهيمنة، من خلق طبقة من النخبة (الوكلاء) لإدامة مظاهر السيادة

الكولونيلية لصالحهم ولكن دون تجسّم الكلفة أو العار المرتبطين بالنماذج الكولونيلية القديمة.

وبالإضافة إلى الهيمنة الاقتصادية المباشرة وغير المباشرة، جعل التأثير المتواصل للأنماط الثقافية المتمركزة أوروبياً الأفضلية للمستورد على المحلي: اللغات الكولونيلية على اللغات المحلية، والكتابة على الشفاهية، والثقافة اللغوية على الثقافات النقشية للأنماط الأخرى (الرقص والفنون التخطيطية التي وسمت دائماً باسم "الثقافة الشعبية"). وأمام كل هذه العراقيل ومحاولات محو الممارسات الثقافية السابقة للتواجد الكولونيلي، ظهر إلى الوجود عدد من برامج تفكيك الاستعمار. ومن بين أبرز هذه المحاولات تلك البرامج التي سعت نحو إحياء وإعادة تقييم اللغات المحلية.

والضغط الاقتصادي العالمي يعنى أن تواصل النخبة يهيمن عليه استخدام لغات الفترة الكولونيلية السابقة، وعلى نحو لافت للنظر "اللغة العالمية" الجديدة: الإنجليزية التي تستمد نفوذها من استخدامها التاريخي عبر أكبر الإمبراطوريات الحديثة ومن استخدام الولايات المتحدة الأمريكية لها.

في مجتمعات ما بعد الكولونيلية التي وجدت فيها بدائل، طُرحت فكرة أن العودة للغات الأصلية لأهل البلاد يمكن أن تعيد هيكله التوجهات نحو الثقافات المحلية والأصلية لأهل البلاد، كما يمكن أن تشكل جسراً أكثر وفاءً بالفرض لصالح السواد الأعظم من السكان ممن استمرت حياتهم في الاهتداء إلى حد كبير بلغتهم الأم. وهكذا فعمليات تفكيك الاستعمار التي أيدت العودة إلى استخدام اللغة الأصلية لأهل البلد تضمنت برنامجاً اجتماعياً لصبغ الثقافة بصبغة ديمقراطية وبرنامجاً لاسترداد العافية الثقافية وإعادة التقييم. ففي إفريقيا احتلّ عمل "تجوجي واتيونجو" الصدارة في هذا النموذج المفكك للكولونيلية (تجوجي ١٩٨١ أ، ١٩٨٦، ١٩٩٣). لكن كان لهذا النموذج أيضاً تأييد كبير في الهند حيث، نتيجة للنفوذ غير المنقطع للغات المحلية وإرثها الأدبي خلال الفترة الكولونيلية، برز في

الاولونة الأخيرة دافع قوى لإعادة تقييم الآداب و الفنون الأخرى التى توظف اللغات الهندية (أحمد ١٩٩٢، ديفى ١٩٢٢). لكن من المهم، برغم ذلك، ألا يفترض أن هذه الثقافات ظلت بمنأى عن التأثير، بل إن القوالب التى غالبًا ما تستخدمها هذه الثقافات الآن، مثل الرواية والنثر القصصى والمسرح والمجلات ومسلسلات الصابون التلفزيونية^(١)، تُعدّ مرآة للاشتباك النشط مع الممارسات السائدة.

والأنماط الأشد تطرفًا لتفكيك الاستعمار هى وحدها التى توحى بأن الثقافات السابقة للمرحلة الكولونيلية يمكن استعادتها بشكلها النقى من خلال برامج تفكيك الاستعمار (انظر: نزعة أصلانية). وعلى سبيل المثال تشكك بعض نقاد ما بعد الكولونيلية الأفارقة (أبيا ١٩٩٢، جيكاندى ١٩٩٢، موديمبى ١٩٩٤) مؤخرًا فى الأسس التى انتصبت عليها مثل هذه المشاريع المفترطة المقوّضة للكولونيلية، محتجين من نقاط استشرافية متنوعة بأن الأنظمة التى تأسست بها، بنص كلمات "موديمبى"، "العوالم الإفريقية بوصفها أمورًا حقيقية للمعرفة" هى على الدوام متعددة ومتنوعة، ومتورطة فى النظم الكولونيلية والأوروبية للمعرفة بقدر ما هى كذلك فى النظم المحلية.

على سبيل المثال، فقد حاجج الناقد الكينى "سايمون جيكاندى" بأن العديد من الممارسات المفككة للاستعمار "ارتكزت على افتراض أن الثقافات والذوات الإفريقية كانت كيانات طبيعية كئيبة فمعتها الكولونيلية، وأن مهمة الكاتب الإفريقى خلال فترة تفكيك الاستعمار تتمثل فى استرجاع تلك الثقافات والذوات (فقط إذا ما

(١) الحق إننا لم نجد ترجمة دقيقة وافية لهذا النوع من الفنون البصرية إلا هذه الترجمة، فمسلسلات الصابون "soup opera" مسلسلات شعبية ذات طبيعة عاطفية مفترطة تتناول تفاصيل الحياة اليومية لمجموعة من الأشخاص، وغالبًا ما تتطوى على علاقات جنسية وجرائم وتشابك العلاقات الاجتماعية وتتسم بالطول المفرط جدًا لحلقاتها. كان أول ظهور لها فى الإذاعة ثم انتقلت إلى التلفزيون فى الولايات المتحدة الأمريكية منذ ثلاثينيات القرن العشرين، والسبب فى تسميتها أنها كانت تعرض برعاية شركات منتجة للصابون.

طوّرت الأدوات اللغوية والسردية الملانمة). هناك حاجة ماسّة الآن لمساءلة الأسس الإيديولوجية التي شُيّدت عليها سرديات تفكيك الاستعمار " (جيكاندى ١٩٩٢ : ٣٧٨).

وتتناول تحليلات "جيكاندى" بالنقد المعادلة البسيطة للسرديات القومية والعمليات المفككة للاستعمار وتحتاج هذه التحليلات بأن خطابات القومية والتحرر الوطنى (أو، فى بعض النصوص المتأخرة، خطابات الفشل المُحرر من الوهم الخاص بمثل هذه السرديات ومثل هذه الخطابات القومية) أصبحت بصورة متزايدة مناهج غير ملائمة لتحليل وتقويم المشكلات والصراعات فى أوضاع فترة ما بعد الاستقلال. بالنسبة لجيكاندى فالمهمة التى يواجهها الكتاب الأفارقة الآن، والكتاب فى العديد من مجتمعات ما بعد الكولونىالية ضمناً، هى "التنظير بصورة ملائمة ... لإشكالية السلطة والدولة" (انظر: دولة ما بعد الكولونىالية). وهكذا فهو يحتاج بأن مناهج تفكيك الاستعمار، مثل أسلوب "تجوجى" فى روايات مثل "ماتيجارى (Matigari)" تُعدّ "عَرَضاً للمشكلات التى تنشأ عند استحضر سرد تفكيك الاستعمار فى عصر ما بعد الكولونىالية المتحوّل، وتعليقاً على إشكاليات سرد قومى طال تأخره" (جيكاندى ١٩٩٢ : ٣٧٩).

أما مشروعات كتاب آخرين، من أمثال "سلمان رشدى"، الذى يتبنّى هويّة "متجاوزة للقومية" ويسعى نحو نقد دولة ما بعد الكولونىالية المعاصرة، فتطرح جانباً بوصفها غير مساهمة فى عملية تفكيك الاستعمار. ولكن هذا يفترض وجود تماسّ نامّ بين تقويض الاستعمار وسرديات الأمة والقومية وهو ما تتشكك فيه جدّياً حُجج مثل تلك التى يقدمها جيكاندى. والواقع أن حدود وصور أمة ما بعد الكولونىالية قد تكون اختلاقات تسمح بالمرور الحر إلى الهيمنة المتواصلة للكولونىالية الجديدة للشركات متعددة الجنسيات والمؤسسات المالية العالمية. إن عملية تفكيك الاستعمار، أيّاً يكن ما تُعنيه أيضاً، هى عملية مركّبة ومتواصلة لا وضع يتم إدراكه بصورة آلية عند لحظة الاستقلال.

في المستعمرات الاستيطانية يمكن أن يُنظر أيضا إلى هذه العملية على أنها تحدث بشكل مختلف. وعلى الرغم من أنهم قد مُنحوا استقلالاً سياسياً على الطراز البريطاني الموروث في مرحلة مبكرة نسبياً، فقد استمروا في الغالب في المعاناة مما وصفه بحذق المعلق الأسترالي المشهور "أ. أ. فيليبس" بأنه "صغار ثقافي" لم يتحرروا منه بنيلهم "الاستقلال" السياسي الاسمي (فيليبس ١٩٥٨، ١٩٧٩). وبالمثل فكثيراً ما كانت هذه المستعمرات أبعد عن النجاح في تفكيك العناصر الكولونيالية في مؤسساتها الاجتماعية وتوجهاتها الثقافية من الأنواع الأخرى من المستعمرات. ويرجع هذا بدرجةٍ ما إلى القوة السيادة المتفردة التي تفرضها أفكار الارتباط الصلب بالمركز الإمبريالي مكررة في عبارات من نحو "أبناء وبنات الإمبراطورية". مثل هذه الارتباطات جنحت نحو استبقاء المستعمرات الاستيطانية أكثر اعتماداً وتبعيةً وخضوعاً لساداتهم الكولونيين (دوكر 1978)، في العادة على حساب الاعتراف بحقوق المواطنين الأصليين من أهل البلد.

للاستزادة: أحمد ١٩٩٢؛ أيبا ١٩٩٢؛ ديفي؛ دوكر ١٩٧٨؛ جيكاندى ١٩٩٢؛ دي موريس - فارياس وباربر ١٩٩٠؛ موديجي ١٩٩٤؛ نجوجي 1981a، ١٩٨٦، ١٩٩٣؛ نكروما ١٩٦٥؛ فيليبس ١٩٧٩.

dependency theory

نظرية التبعية: تطرح هذه النظرية تفسيراً لحالة الإملاق المستمرة التي ترزح فيها دول "العالم الثالث" المستعمرة على أساس أن التخلف التتموى لم يتولد داخلياً بل هو حالة هيكلية للرأسمالية العالمية ذاتها. وعلى ذلك فهذه النظرية تقدم حجاً لنظرية أنظمة العالم في أنها تفسر تخلف التتمية بوصفه تبعاً لبنية الهيمنة

العالمية، لا بوصفها مرحلة مبكرة في عملية التنمية. وهذه الدول "المتخلفة تنموياً" تكون في العادة دولاً مستعمرة مُنعت في الواقع من خلال قوى الرأسمالية العالمية من إدراك التنمية المستقلة. ولقد لعب المنطق الاقتصادي لعملية الاستعمار، من خلال تأسيس مستعمرات بوصفها مراكز إنتاج للمواد الخام والمواد الغذائية لصالح المراكز الحوضرية التصنيعية، دوراً رئيسياً في عرقلة التحول إلى النشاط التصنيعي والتنمية في هذه البلدان.

وبلغت الانتباه لهذا التاريخ فإن نظرية التبعية تطعن في فرضيات نظرية التحديث التي تفسر تخلف التنمية في ضوء افتقار المجتمعات "المتخلفة تنموياً" لبعض السمات المعينة مثل الدافع وروح المغامرة التجارية والإبداع والقدرة على حل المشكلات.

ويرفض كتاب من أمثال "أندريه جاندر فرانك" (١٩٧٩) حجة نظرية التحديث التي تذهب إلى أن تخلف التنمية حالة طبيعية نتجت عن قوى داخلية، وأظهر هؤلاء الكتاب أن نموذج التنمية الرأسمالية في الغرب هو المسئول عن استمرار تخلف التنمية في "العالم الثالث".

غير أن نظرية التبعية انتقدت بسبب جنوحها نحو طرح تحليل غير متغير للعلاقة بين الدول المتطورة والمتخلفة تنموياً وبالتالي فهي تعجز عن طرح تفسير مقنع لظاهرة مثل اقتصاديات النمر الآسيوية. ومع ذلك فقد كانت هذه النظرية ذات قيمة في تعرية التحيز المتمركز حول العرق لنظرية التحديث وكذلك في بيان أن النظام العالمي لرأس المال يمنع الاقتصاديات الهامشية من التطور بطريقة أنسب وأكثر انسجاماً مع ثقافتها وقيمها.

للاستزادة: بلومستروم وهتني ١٩٨٤؛ فرانك ١٩٧٩؛ سيرز ١٩٨١.

deracinate

استئصال عرقي^(١): تشير الكلمة حرفياً إلى اقتلاع النبات من جذوره أو الاستئصال أو الإبادة. وبالتالي فجزر الكلمة ليس له علاقة مباشرة بمفهوم "العرق"، ولكن مع تحول التأكيد عليها في اللغتين الإنجليزية والفرنسية إلى "اقتلاع الشخص من بيئته القومية أو الاجتماعية" (كما في الفرنسية *déraciné*)، ارتبطت الكلمة بشكل متزايد بالهوية العرقية. إن تجارة الرق الأوروبية ومنظومة رقّ المزارع لم تقتلعا الأفارقة من بيئاتهم الأصلية وحسب، بل عبر قرون من الازدراء العرقي المنهجي، أبعدت الأفارقة المستعبدين عن سماتهم العرقية الخاصة. (وتمثل حركة "الأسود جميل" التي ظهرت في منتصف القرن العشرين في كلٍّ من الولايات المتحدة الأمريكية والكاريبي محاولات منهجية من قبل السود لدفع البخس الواقع عليهم جراً منظومة رقّ المستعمرات).

Diaspora

الشتات: الكلمة مشتقة من اليونانية بمعنى "سنتت؛ فرّق؛ بعثر" (قاموس أكسفورد). ويعدّ الشتات، أي الانتقال الطوعي أو الجبري لشعب ما من أرضه الأصلية إلى مناطق جديدة، واقع تاريخي محوري بالنسبة للكولونيالية.

والاستعمار ذاته كان في جوهره حركة شتاتية، تضمّنت النقرق الموقّت أو الدائم واستيطان الملايين من الأوروبيين في العالم بأسره. وتستمرّ التأثيرات واسعة النطاق لهذه الهجرات (مثل تلك التي أُطلق عليها اسم الإمبريالية البيئية) على نطاق عالمي. وقد تطوّرت تاريخياً العديد من هذه المناطق "المستوطنة"

(١) وردت الكلمة في النص الإنجليزي بصيغة الفعل.

بوصفها مزارع أو مستعمرات زراعية لزراعة المواد الغذائية لسكان الحواضر، وبالتالي ظهر الطلب على نطاق واسع للعمالة في العديد من المناطق حيث لم يتمكن السكان المحليون من سد الحاجة للعمالة.

كان نتيجة هذا بروز التنمية، في الأمريكتين بشكل رئيسي، ولكن أيضًا في أماكن أخرى مثل جنوب إفريقيا نما اقتصاد قائم على الرق. وقد أخذ كل العبيد تقريبًا الذين سُحِنوا إلى مستعمرات المزارع في الأمريكتين من غرب إفريقيا من خلال المقاطعات الأوروبية الشاطئية التجارية المختلفة. كما شهد الاسترقاق واسع النطاق الذي مارسه العرب أيضًا في شرق إفريقيا بيع العبيد ليصلوا إلى المستعمرات البريطانية مثل الهند وموريشيوس، بينما جرى أيضًا استرقاق بعض سكان ميلانيسيا وبولينيسيا في مناطق من جنوب المحيط الهادى ليعملوا في صناعة قصب السكر في مناطق مثل ولاية كوينزلاند^(١)، حيث كانت تُعرف في اللغة العامية الإنجليزية باسم "صيد الشحارير"^(٢).

ومن بعد تجارة الرقيق، وعندما حرّمت القوى الأوروبية الرق بقوة القانون في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، قام تطوّر نظام السخرة التعاقدية بسدّ الطلب على العمالة الزراعية الرخيصة في الاقتصاديات القائمة على المزارع الكولونيلية. واستلزم ذلك نقل قطاعات كبيرة من السكان من المزارعين الفقراء، بموجب اتفاقيات السخرة التعاقدية، من المناطق الأهلة بالسكان، مثل الهند والصين، إلى مناطق تحتاج إلى الاستزراع. وبالتالي فقد أفضت ممارسات الاسترقاق والسخرة التعاقدية إلى حركة شتات كولونيلية ذات انتشار عالمي. وقد شكّل (ويشكّل) سكان الهند أقلّيات وأغلبية أساسية في المستعمرات المتنوعة كما في الهند

(١) ولاية تقع شمال شرق أستراليا.

(٢) الشحارير طائر أسود، والكلمة العامية هنا "blackbirding" مشتقة من اسم الطائر بالإنجليزية "blackbird"، والكلمة العامية شاعت لوصف عمليات خطف السود وسكان بولينيسيا ونقلهم على متن سفن للمستعمرات.

الغربية والملايو وفيجي وموريشيوس ومستعمرات شرق وجنوب إفريقيا. وتحت هذه الظروف وجدت الأقليات الصينية سبيلها إلى كل هذه المناطق أيضاً، بالإضافة إلى مناطق عبر معظم مساحة جنوب شرق آسيا (بما في ذلك مستعمرات هولندا في شرق الهند، فيما يعرف الآن باسم إندونيسيا) والفلبين التي رزحت تحت السيطرة الإسبانية ومن بعدها الأمريكية.

وقد خلق المنحدرون من حركات الشتات التي تسببت فيها الكولونيات ثقافاتهم الخاصة ذات الطابع المميز، والتي غالباً ما تحفظ ثقافتهم الأصلية وتوسع مداها وتطورها. وقد نشأت أشكال كريولية من ممارساتهم الخاصة، التي غيّرت في (وطراً عليها التغيير من) الثقافات الأصلية التي احتكت بها. ويشكك تطوّر الثقافات الشتاتية بالضرورة في الأنماط الجوهريّة، مُسائلًا إيديولوجية النّسق الثقافي "الطبيعي" الموحد، وهي الإيديولوجية التي تشكل المُرْتَكز لنموذج المركز/الهامش في الخطاب الكولونيالي. كذلك فإن هذا التطور يشكك في الأشكال الأبسط في نظريات النزعة الأصلية التي توحى بأن تفكيك الاستعمار يمكن إدراكه من خلال استرجاع حالة مجتمعات ما قبل الحقبة الكولونياتية أو إعادة بناء هذه المجتمعات من جديد. وقد كانت آخر وأهم حركات الشتات المؤثرة على الصعيد الاجتماعي هي تلك التي قام بها مستعمرون بعودتهم إلى المراكز الحواضرية. ففي بلدان مثل بريطانيا وفرنسا تشكلت جماعات الشتات المنتمية لمستعمرات سابقة أقلّيّات أساسية من عدد السكان. وفي الآونة الأخيرة تبنى العديد من الكتاب فكرة "الهوية الشتاتية" بوصفها شاهداً إيجابياً على اتّصافهم بالهجنة.

للاستزادة: براون وكويلهو ١٩٨٧؛ كارتر ١٩٩٦؛ معهد دراسات الكومنولث ١٩٨٢؛ ميشرا 1996a، 1996b؛ نيلسون ١٩٩٣؛ راجان ومهانرام ١٩٩٥؛ طومسون ١٩٨٧.

discourse

الخطاب: يتواتر استخدام هذا المصطلح فى النظرية المعاصرة وغالبًا ما يُوظف فى مجال النقد ما بعد الكولونيالى كما فى مصطلحات مثل الخطاب الكولونيالى المقتبس على وجه الخصوص من استخدام "فوكو" لهذا المفهوم. استخدمت كلمة "الخطاب" فى الأصل منذ القرن السادس عشر تقريبًا لوصف أى نوع من التحدث أو الكلام أو المحادثة ولكن الكلمة أصبحت تستخدم بصورة متزايدة لوصف الحديث، أو السرد أو التناول المطول والمفصل لأى موضوع منسّم بطابع رسمى أكبر، أو مبحث أو أطروحة أو عظة. واستخدم اللغويون الكلمة مؤخرًا بمعنى تخصصى لوصف أية وحدة كلامية أطول من جملة.

من ناحية أخرى، فالاستخدام الفوكوى للمصطلح لديه صلة محدودة بفعل التحدث والمخاطبة بمعناها المتوارث. فبالنسبة لميشيل فوكو يُعدّ الخطاب مساحة من المعرفة الاجتماعية المقيّدة بإحكام، أى منظومة من المقولات التى يمكن أن يدرك العالم داخل حدودها.

أما الملمّح الرئيسى فى هذه المنظومة فهو أن العالم ليس "هناك" ببساطة حتى يمكننا أن نتحدث بشأنه، بل إنه من خلال الخطاب ذاته يمكن أن يظهر العالم إلى حيّز الوجود. كذلك من خلال مثل هذا الخطاب يقترب المتحدثون والمستمعون، والكتاب والقراء من إدراك ذاتهم، وعلاقة البعض منهم بالآخرين وبمكانهم فى العالم (تشكيل الذاتية). إنه "مركّب العلامات والممارسات التى تنظّم الوجود الاجتماعى والإنتاج الاجتماعى".

ثمة قواعد معينة غير منظوفة تتحكم فى نوع المقولات التى يمكن أن تُقال داخل الخطاب وتلك التى لا يمكن أن تُقال داخله، وهذه القواعد تحسم طبيعة ذلك الخطاب. وفعليًا، بما أن عددًا محدودًا من المقولات يمكن أن يُقال داخل قواعد

المنظومة، فإن هذه القواعد هي ما يميز الخطاب، وبالتالي فهي تثير اهتمام محلّين من أمثال "فوكو". فما القواعد التي تسمح بقول مقولات معينة وتمنع قول غيرها؟ وأي القواعد تتظّم هذه المقولات؟ وأي القواعد تسمح بتطور منظومة تصنيفية؟ وأي القواعد تجيز لنا تعيين أفراد محددين بوصفهم صائغى الخطاب؟ وتتصل هذه القواعد بأمور مثل التصنيف والترتيب والتوزيع الخاص بتلك المعرفة المتعلّقة بالعالم والتي يُتيحها ويعيّن حدودها الخطاب.

ومن الأمثلة المعبرة عن مفهوم الخطاب مجال الطب، إذ وفّقاً للتعريفات الاعتيادية، فإننا نعتقد في الطب ببساطة بوصفه إبراءً للأجساد العليلّة. غير أن الطب يمثّل منظومة من المقولات التي يمكن قولها بشأن الأجساد، وبشأن المرض وبشأن العالم. وتحدد قواعد هذه المنظومة كيفية النظر إلى عملية المداواة، وهويّة المريض، بل إنها تكتنف في الواقع تنظيم علاقاتنا الجسدية مع العالم. وثمة مبادئ معينة للإقصاء والاحتواء تؤدّي وظيفتها داخل هذا النظام إذ تكون هناك أمور يمكن الإفصاح عنها بعكس أمور أخرى لا يتم الإفصاح عنها. والحق إنه ليس بوسعنا أن نتحدث عن الطب دون أن نفرّق بين أنواع مختلفة، كالطب "الغربي" و"الصيني"^(١). فهذان خطابان لا يظهر فيهما اختلاف وحسب حول الجسد وعلاقته بالعالم، بل إنهما فعليّاً خطابان متنافران. وهذا يفسر المعارضة الكبيرة جدّاً في مجال الطب الغربي لأشكال المداواة التي لا تتفق مع فكرته الوضعية (positivistic) عن الجسد.

(١) في بحث بعنوان "حكّماء لا أطباء: عن التحيز في المفاهيم الطبية" يطرح د. أسامة القفاش ود. صالح الشهابي أسئلة من قبيل "هل التداوى واحد في كل البلاد؟ أي هل يمارس الطبيب الأمريكي المهنة مثملاً يمارسها نظيره المصري بغض النظر عن الثقافة والعرف؟" ويذهبان إلى أن الخلفية الثقافية لكل من المريض والطبيب تؤثر في أثر الدواء لدى المريض وكذلك في وجهة نظر الطبيب بشأن المرض بحد ذاته، وأنه قد يكون هناك تحيز، على سبيل المثال، لدى الطبيب للولادة القيصرية بسبب ازدحام جدول مواعيده، أو تحيز طبيب لإجراء فحوصات مبالغ فيها. ("إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهااد"، الجزء الأول، أبحاث "ندوة التحيز"، القاهرة ١٩٩٢، تحرير د. عبد الوهاب المسيرى، الدلعة الثانية: ١٩٩٦).

وقبل أن تُدمج ممارسات طبية مثل الوخز الإبري أو العلاجات العشبية فى الإطار الوضعى للطب الغربى، من خلال إدراجها ضمن المقولات "العلمية" الأخرى، كانت هذه الممارسات مرفوضة بوصفها دجلاً وشعوذةً وخرافةً (فهى لا تتسق مع "الحقيقة"). ورويداً ورويداً فحسب يمكن تعديل مثل هذه القواعد الإقصائية التى تحفظ الخطاب غير ممسوس؛ لأن الخطاب لا يُبقى على إدراك معين للعالم وحسب وإنما، بمعنى حقيقى، إدراك للعالم ذاته. قد تُمثل مثل هذه الإقحامات، إذا لم تخضع للضبط، تهديداً كبيراً لسلطان الخطاب.

لذا فالخطاب مهم لأنه يُزواج بين القوة والمعرفة. من يملك القوة يتحكم فيما هو معروف وفى الطريقة التى يمكن أن يُعرف بها، وأولئك الذين يملكون مثل هذه المعرفة لديهم سلطة على أولئك الذين لا يملكونها. وهذا الربط بين المعرفة والقوة مهم خصيصاً فى العلاقات بين المستعمرين والمستعمرين، وكان مدار البحث الشامل لإدوارد سعيد فى مناقشته لمفهوم الاستشراق حيث أوضح أن هذا الخطاب، أى هذه الطريقة فى معرفة الـ "شرق" هى وسيلة لإدامة التسلط عليه. ويزيد كتاب "سعيد" التوكيد على أهمية الكتابة والنصوص الأدبية فى عملية بناء التمثيلات الخاصة بالآخر أكثر مما يفعل "فوكو"، الذى كان اهتمامه موزعاً بصورة أوسع عبر تنويعه من المؤسسات الاجتماعية. ويتضح إصرار "سعيد" على الدور المحورى للأدب فى تعزيز الخطاب الكولونىالى بالتفصيل فى كتاب "الثقافة والإمبريالية" (١٩٩٣)، حيث حاجج بأن الرواية فى القرن التاسع عشر تبرز إلى الوجود بوصفها جزءاً من تشكيل الإمبراطورية، وتعمل بطريقة انعكاسية مع قوى الهيمنة الإمبريالية على ترسيخ الإمبريالية كإيديولوجية سائدة فى تلك الفترة. وهذا التأكيد جعل إنتاج "سعيد" محط اهتمام خاص من جانب المشتغلين بأداب ما بعد الكولونىالية والنظرية الأدبية.

لكن رؤية "فوكو" لدور الخطاب تتسم بأنها أرحب وأكثر نفاذاً حيث إنه حاجج بأن الخطاب هو الملمح الجوهرى للحدث ذاته، إذ يقع خطاب الحداثة

عندما يصبح ما يُتلفظ به، أى "المُعرب عنه"، أهمّ من التلَفُظ، أى "الإعراب عن الشيء". وفى العصور القديمة أمكن استمرار القوة الفكرية من خلال الخطابية، أى من خلال القدرة الحجاجية للخطيب "المتوجّه بخطابه" لجماعة من المستمعين. غير أن "إرادة الحقيقة (will to truth)" أصبحت تهيمن على الخطاب وأصبح مطلوباً من المقولات إما أن تكون صادقة أو زائفة.

وعندما حدث هذا لم يعد فعل التخاطب هو المهم وإنما موضوع الخطاب. أمّا الحقيقة الحاسمة هنا لنظرية ما بعد الكولونيالية هى أن "إرادة الحقيقة" مرتبط بـ "إرادة القوة" بنفس الطريقة التى ترتبط فيها القوة والمعرفة. إن رغبة الدول الأوروبية فى ممارسة الهيمنة الغالبة على العالم، والتى أفضت إلى تنامى الإمبراطوريات، صاحبها القدرة على تأكيد الأفكار الأوروبية بشأن المنفعة والعقلانية والنظام بوصفها حقيقة.

وعلى ذلك بإمكاننا بسط المثال لنتحدث عن "الخطاب المتمركز حول أوروبا" أو "خطاب الحداثة" أى منظومة المقولات التى يمكن إنشاؤها بشأن العالم وتتطوى على افتراضات معيّنة، وتحيزات، وأشكال من التعامى والاستبصار، لها جميعاً منشأ تاريخى، لكنها تُقضى مقولات أخرى من الممكن أن يكون لها شرعية مماثلة. وبالتالي تصبح كل هذه المقولات وكل ما يمكن احتواؤه داخل الخطاب مصان من خلال التأكيد على "الحقيقة".

للاستزادة: فوكو ١٩٧١؛ ماكهول وجريس ١٩٩١؛ سعيد ١٩٧٨، ١٩٨٣.

dislocation

الامتلاخ: مصطلح لوصف حدث التهجير الذى نجم عن الاحتلال الإمبريالى والخبرات المرتبطة بهذا الحدث. قد تكون الظاهرة ناجمة عن نقل السكان من مكان

لآخر للاسترقاق أو السجن أو الغزو والاستيطان، وهي ظاهرة ناتجة عن الانتقال الطوعي أو القهري من مكان معروف إلى مكان آخر غير معروف. ويُستخدم المصطلح لوصف خبرات أولئك الذين انتقلوا طوعاً من "الوطن" الإمبريالي إلى الهامش الكولونيالي، ولكنها خبرات تترك أثرها على كل الذين نقلوا، نتيجة للكولونيالية، إلى مكان يحتاج بمعنى ما، بسبب ممارسات الهيمنة الكولونيالية، لأن "يُعاد ابتداعه من جديد" على مستوى اللغة والسرد والأسطورة. وهناك مصطلح غالباً ما يستخدم لوصف خبرة الامتلاخ وهو "unheimlich" أو "unheimlichkeit"، وهو مصطلح وضعه "مارتن هايدجر" ويعنى حرفياً "الافتقار للمأوى" أو "بعيداً عن البيت" - وهو ما يترجم أحياناً كذلك إلى "شديد الغرابة" أو "شدة الغرابة".

ويُظهر كُتّاب أستراليون من القرن التاسع عشر عملية الامتلاخ في التطبيق الفعلي: فالروائي "ماركوس كلارك"، على سبيل المثال، يتحدث عن "الطبيعة شديدة الغرابة" لـ "الكأبة الجنائزية" للمشهد الأسترالي، والشاعر "بارون فيلد" يُعلن أن "كل القصص الرمزية الغالية في الحياة البشرية مقترنة بالخضرة الوليدة والرشيقة لفصل الربيع، والوفرة الغامضة لفصل الصيف، وورقة الخريف الصفراء الذابلة... لذا فلسنا أستمسك بأية صحبة مع أوراق الشجر الأسترالية" (كارتر 1987: 43).

إن المعنى الضمني في تلميحات "فيلد" هو أن أستراليا توجد خارج الخبرة "الحقيقية" أو "الطبيعية"، وفي ضوء ادعاءات الخطاب الإمبريالي فإنها لا يمكن معرفتها حتى يصبح المكان تحت السيطرة من خلال اللغة. ولكن هنا يصبح الامتلاخ، أثناء المحاولة الرامية إلى تحويل "الفضاء" غير المستعمَر إلى "مكان" مستعمَر، أشد وضوحاً. ولأنه لم توجد كلمات في اللغة التي يتحدثها المستوطنون الأوائل لوصف المكان الجديد بما يناسبه فقد كان من الضروري أن تبتدع مصطلحات جديدة. وأصبح الامتلاخ بالفعل الضرورة التي هي أم الاختراع.

وبالتالى أصبحت خبرة الامتلاخ الممزقة والمحيرة عنصر ناثير رئيسى فى الطاقات المجددة فى ثقافة ما بعد الكولونيالية.

وبطريقة مماثلة أفضى الشكل المتطرف من الامتلاخ الجسمانى والاجتماعى والفردى الذى انطوت عليه مؤسسة الرق ببعض النقاد الكاريبيين، من أمثال "ويلسون هاريس" و"إدوارد جليسانت"، إلى أن يذهبوا إلى أن الامتلاخ هو المفتاح لإطلاق نوع مميز من الطاقة الثقافية. ويوظف "هاريس" الرقصة الكاريبية "ليمبو limbo" أو "البوابة"، التى رآها البعض بوصفها وسيلة لإعادة إنتاج الامتلاخ القسرى وبمعناه الحرفى لجسد العبد فى الظروف الضئكة⁽¹⁾ داخل مخازن السفن التى يُحبس فيها العبيد أثناء نقلهم، للإشارة إلى عملية الانخلاع والولادة الجديدة التى خلقت ثقافات العالم الجديد المتميزة، والتى تتسم بقدرتها على الحفز. وتولد إعادة البناء أنماطاً جديدة ومؤثرة للثقافة، قادرة - مع احتفاظها بجذورها فى أصل إفريقيا - على أن تثمر إمكانية "أدمية" (Adamic) جديدة للتجدد والإحياء (والكوت 1974). وربما تكون كل المجتمعات الشتاتية التى تشكلت بالتهجير القسرى أو الهجرة الطوعية قد تأثرت جميعها بعملية الامتلاخ والإحياء أيضاً، وبطبيعة الحال حاجج بعض نقاد الخبرة الشتاتية والارتحالية الجدد فى هذه النقطة. (انظر: مقالات فى راجان وموهانرام 1995).

وأخيراً، بمعنى مختلف فإن الامتلاخ يعد كذلك ملمحاً لكل المستعمرات التى تعرضت للغزو، حيث غالباً ما تعرضت الثقافات الأصلية فيها حرفياً، إن لم يكن

(1) "تعد رقصة الليمبو ملمحاً مشهوراً فى الحياة الكرنفالية للهند الغربية اليوم ... يتحرك راقص الليمبو أسفل حاجز يتم خفضه تدريجياً حتى لا يتبقى سوى شقٍ طولى يتمكّن الراقص من المرور عبره من خلال مذ أطرافه كل فى جهة كما لو كان عنكبوتاً. لقد نشأت رقصة الليمبو، كما يقال، فى سفن نقل العبيد خلال زمن تجارة العبيد عبر الأطلسى. فقد كان المكان ضئكاً للدرجة التى اضطر عندها العبيد إلى ثنى ولى أجسادهم كما لو كانوا عنكبب بشرية".

(Harris, Wilson. "The Limbo Gateway." *The Post-Colonial Studies Reader*. Ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. London: Routledge, 1995. p. 378).

للاستئصال، للامتلاخ أى للترحيل من المناطق التى سكنوها. وفى أفضل الأحوال فقد عاشوا خبرة الامتلاخ على مستوى المجاز، ووُضعوا فى تراتبية أهملت ثقافتهم وتجاهلت مؤسساتها وقيمها وفضلت عليها قيم وممارسات الثقافة المستعمرة. وتقرّ العديد من نصوص ما بعد الكولونىالية بالامتلاخات السيكولوجية والشخصية التى تنشأ عن هذا البخس الثقافى. وقد تأسست العديد من المحاولات الحديثة المفكّكة للاستعمار ضد عملية المئخ هذه (انظر أيضاً: القانونية).

للاستزادة: جليسانت ١٩٨٩؛ هاريس ١٩٨١؛ راجان وموهانرام ١٩٩٥.

E

ecological imperialism

الإمبريالية البيئية: مصطلح صاغه "ألفريد كروسبى" (كروسبى ١٩٨٦) لوصف أشكال التغيّر المادى التى طرأت على بيئات المجتمعات المستعمرة خلال الاحتلال الكولونى. ووفقاً لهذه الفرضية لم تغيّر الإمبريالية الهياكل الثقافية والسياسية والاجتماعية وحسب للمجتمعات المستعمرة، لكنها خرّبت كذلك البيئات وأشكال التعيّش التقليدية فيها.

وساق "كروسبى" حجةً مقنعةً بشأن نجاح الإمبريالية الأوروبية بوصفها تشتمل فى الأساس على "عنصر بيولوجى وبيئى"، فالأمراض الأوروبية نُقلت بجهالة (ونادراً جداً عن عمد) إلى أجزاء أخرى من المعمورة حيث أهلكت قسماً كبيراً من السكان الأصليين وبالتالى سهّلت الغزو العسكرى والتكنولوجيا الأوروبى. والأهم أن المحاصيل والماشية التى أدخلت لهذه المناطق لم تدعم الجيوش الغازية والسكان الاستعماريين فحسب بل غيّرت جذرياً، فيما يطلق عليه "كروسبى" اسم "الأوروبات المستحدثة" (المستعمرات الاستيطانية)، بيئة الأراضى المحتلة بأسرها بطرق جلبت بالضرورة الأضرار على السكان الأصليين وأبادت أو جلبت المخاطر على المواطن الأصلية للنباتات وعالم الأحياء التى تعتمد عليها ثقافتهم (وحياتهم ذاتها فى بعض الأحيان). وسريعاً أصبحت "الأوروبات المستحدثة" القائمة فى تلك المناطق المعتدلة فى النصفين الشمالى والجنوبى (أى: كندا والولايات المتحدة وأستراليا ونيوزيلندا والأرجنتين) والتى تقارب جداً مناخ أوروبا، المُصدّرين الأساسيين للمحاصيل الغذائية الأوروبية برغم أن أحياء المواطن الأصلية فيها كانت مختلفة ومتنوعة إلى حدٍ كبير.

"إن المناطق التي تصدر اليوم المزيد من المواد الغذائية أوروبية المنشأ - الحبوب واللحوم - أكثر من أى أراضى أخرى على سطح الأرض، لم يكن لديها فمح، أو شعير، أو نبات الشيلم، أو ماشية، أو خنازير، أو خراف، أو ماعز على الإطلاق منذ خمسة قرون" (كروسبى ١٩٨٦: ٧). ومما يمكن التذليل عليه أن هذا فد أفضى إلى أعمق التغيرات البيئية التي شهدها العالم.

ويمكن تكوين رابط مباشر بين المجاعات الحالية فى مناطق إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى والإصرار الأوروبي على الاستزراع المتكرر للمحاصيل النقدية (cash crops) من أجل التصدير للمراكز الحواضرية عوضاً عن دورة المحاصيل التقليدية مما أبقى منطقة الصحراء فى وضع بائس. وبوصفها شكلاً رئيسياً من الأشكال الأوروبية لشغل الحيز، وبوصفها أكثر وسائل التحكم الاجتماعية والإقليمية تأثيراً، فإن الإمبريالية البيئية لا يمكن أن يُستخف بها. ويمكن أن يمتد معنى هذا المصطلح ليشمل ميدان الكولونىالية الجديدة فى التسجيل الغربى (أو "متعدد الجنسيات") الحالى لبراءات اختراع أنواع نباتات وحيوانات "عالم ثالث"، وفى التدمير العالمى (برعاية كل من الشركات الغربية والآسيوية) للغابات المطيرة على سبيل المثال.

ومؤخراً سبقت حجج بأن جذور الوعى البيئى الغربى الحالى موجودة فى الإمبراطورية (جروف ١٩٩٤). ففى الهند والكاريبى صادف الأوروبيون توجهات نحو عالم الطبيعة تختلف بصورة جذرية عن توجهاتهم، وكانت بصفة عامة توجهات "أكثر حفظاً وصيانة"، وأكثر احتراماً وإيماناً بالمذهب الحيوى^(١). وكثيراً ما اضطرت السياسات الأوروبية فى المستعمرات إلى التوصل إلى حلول وسطية مع هذه التوجهات المختلفة.

للاستزادة: كروسبى ١٩٨٦؛ جروف ١٩٩٤.

(١) السذهب الحيوى (animism): الاعتقاد بحضور روح حية فى النباتات والجماد والظواهر الطبيعية.

(American Heritage Dictionary)

essentialism/strategic essentialism

الجوهريّة/الجوهريّة الاستراتيجيّة: الجوهريّة هي افتراض أن الجماعات، وفئات أو طبقات الأشياء، تمتلك ملامحاً أو عدة ملامح معرفيّة لها وتتطبق بشكل حصري على كل أعضاء تلك الفئة. وتفترض بعض دراسات العرق أو الجندر على سبيل المثال وجود سمات جوهريّة تميّز عرقاً ما عن الآخر أو المؤنث عن الذكر. وفي تحليلات الثقافة هناك افتراض (ضمني بصفة عامة) بأن الأفراد يشتركون في هويّة ثقافيّة جوهريّة، ولقد كانت هذه مسألة محل جدل قوى داخل نظرية ما بعد الكولونيالية.

وقد كانت الفرضية الديكارتيّة "أنا أفكر إذن أنا موجود" أساساً للضغط على الوعي الفردي ومركزية فكرة الذات الإنسانيّة في الخطاب الفكري السائد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. أمّا إزاحة رؤى ما بعد البنيوية بشأن الذاتيّة لهذا الانشغال التتويري المتعلّق بالفرد فقد مارس ضغوطاً كبيرة على النظرية الثقافيّة المعاصرة لأجل مراجعة هذه الطريقة السائدة في إدراك السلوك البشري.

كذلك مارست نظرية الخطاب الكولونيالي ضغوطاً على النظرية الثقافيّة المعاصرة عندما لفتت النظر إلى طرق التعبير والتفكير التي وظفتها الكولونياليّة لخلق فكرة دونية الذات الكولونياليّة ولممارسة سيطرة تتسم بالهيمنة على المستعمرين من خلال التحكم في أنماط التمثيل العامّة والخاصة السائدة. فمن خلال توظيف نقد اللغة الذي تركه منظرو ما بعد البنيوية من أمثال "جاك دريدا" و"جاك لاكان" و"ميشيل فوكو" جادلت نظرية الخطاب الكولونيالي بأن الفئات الثقافيّة الجوهريّة كانت معيّبة. وقد بسط كُتّاب متنوعون هذا النقد ليشمل المؤسسات التي حققت الذاتيّة الفرديّة من خلالها إحساساً بالهويّة، كأفكار العرق والأمة على سبيل المثال. وكان الغرض السياسي من هذا النقد، في جزء منه، هو تعرية زيف هذا

النمط من تمثيل الذات الكولونيالية بوصفها آخر بالنسبة للذات المستمينة للثقافة الكولونيالية السائدة.

ولذلك، من المفارقات أن ذات عملية إحلال الأنماط الجوهرانية للهوية جاءت مناهضة للاستخدام العملي لمثل هذه المفاهيم في برامج الأعمال المحلية المتنوعة المخصصة لاسترجاع الشعور بتقدير الذات والاختلاف. كان الأساس الذي قامت عليه حركات التحرر الوطني في الستينيات والسبعينيات هو الاعتراف بالحاجة إلى استرجاع أو تطوير هوية محلية وشعور بالتميز كانت الخطابات الإمبريالية والاستعمارية قد أفسدته. وفي نفس الوقت حذر المنظرون من مخاطر قلب فنتي المضطهد والمضطهد ببساطة دون توجيه النقد للعملية التي من خلالها برزت مثل هذه الثنائيات التبسيطية للوجود في المقام الأول. كذلك فقد حذروا من مخاطر خلق نخبة جديدة من أهل البلد ليس لهم وظيفة سوى مجرد لعب دور ثمي كولونيالية جديدة في يد القوى القديمة للدول الكولونيالية الكبرى.

وقد لفت منظرون مثل "جاياترى سيفاك" النظر إلى المخاطر التي تكتنف افتراض بساطة مسألة السماح للقوى المهمشة (المضطهدين) بأن تتحدث، دون إدراك أن ذاتيتهم الجوهرية لطالما كانت، ولا تزال، تعرقها الخطابات التي تم تصويرهم فيها بوصفهم مهمشين. وكثيراً ما أسيء تفسير سؤال "سيفاك" المثير للجدل "هل بإمكان المهمشين أن يتحدثوا؟" (سيفاك 1985ب) بأنه يعني أنه ما من سبيل أمام المهمشين لأن يكون لهم صوت على الإطلاق (انظر: فاعلية). مثل هذه القراءات السلبية الخاطئة لموقف "سيفاك" أفرزت بالضرورة دعاوى مناهضة من نقاد مثل "بنيتا بارى" التي أكدت على الحتمية السياسية للحفاظ على فكرة الأضداد بين التقسيمات الثنائية مثل أسود - أبيض، مستعمر - مستعمر، مضطهد - مضطهد (بارى 1987). والواقع أن مقال "سيفاك" هذا ليس توكيداً على عدم القدرة على الوصول إلى الصوت المهمش ولا على عدم إعطائه الفاعلية، ولكن مجرد تحذير لتجنب فكرة أن المهمشين يمكن في أي وقت أن يتعرضوا للعزل

بطريقة مطلقة وجوهرائية بعيدا عن لعبة الخطابات والممارسات المؤسسية التى تمنحهم الصوت.

وربما استجابة لهذا التأويل السلبي لإنتاجها المبكر، وفى محاولة للتأكيد من جديد على القوة السياسية الكامنة فى نظريتها، تحدثت "سبيفاك" عن الحاجة إلى تبنى جوهرائية استراتيجية، وذلك فى حوار معها أقرت فيها بفائدة الصياغات الجوهرائية فى العديد من حالات الكفاح من أجل التحرر من تأثيرات الاضطهاد الكولونيالى والكولونيالى الجديد. فقد ألمحت إلى ذلك بقولها "أعتقد أنه علينا أن نختار استراتيجية، ليس خطابا عالميا وإنما خطابا جوهرائيا. أعتقد أننى بوصفى تفكيكية ... لا يمكننى فى الواقع أن أنفض يدى وأقول إننى محددة. الحق إنه على أن أقول إننى من وقت لآخر جوهرائية" (سبيفاك ١٩٨٤ - ٥ : ١٨٣). ومرة أخرى فى نفس المقابلة قالت: "أعتقد أنه من صميم إصابة الهدف بالتأكيد ... للوقوف ضد الخطابات الجوهرائية، ... [لكن] استراتيجية فإنا لا نستطيع" (١٨٤).

وتوحى الحجة بأنه فى فترات مختلفة قد يكون توظيف الأفكار الجوهرائية جزءا ضروريا فى العملية التى يحقق من خلالها المستعمرين شعورا متجددا بقيمة ومقام ثقافتهم السابقة للحقبة الكولونىالية، ومن خلالها كذلك تفرض أمة ما بعد الحقبة الكولونىالية التى نهضت لتوها وجودها. ومع ذلك، فقد حاجج نقاد مثل إدوارد سعيد (سعيد ١٩٩٣) بأن منظرى التحرر الوطنى الأوائل، من أمثال فانون وكابريال وجيمس، كانوا دوما على وعي تام بالمخاطر التى تكتنف فكرة الجوهرائية، وكانوا دائما ينتقدون تطبيق هذه الخطابات الجوهرائية مثل القومية والعرق فى تشييد دعائم دولة ما بعد الكولونىالية الحديثة.

للاستزادة: بارى ١٩٨٧؛ سعيد ١٩٩٣؛ سبيفاك ١٩٨٤ - ١٩٨٥،

١٩٨٥ ب، ١٩٩٠.

Ethnicity

الإثنية: الإثنية مصطلح يزداد استخدامه من الستينيات لتفسير التّوَع البشرى على أساس الثقافة، والتقاليد، واللغة، والأنماط الاجتماعية، وسلسلة النّسب، بدلاً من التعميمات المشكوك فيها عن العرق وافتراضاتها لإنسانية مقسّمة إلى أنواع بيولوجية ثابتة ومحددة جينياً. تشير الإثنية إلى انصهار الكثير من السمات التى تخص طبيعة أى جماعة إثنية: مركّب من القيم المشتركة، والعقائد، والمبادئ، والأنواع، والسلوكيات، والخبرات، والوعى الخاص، والذكريات، والولاءات (شيرمرهورن ١٩٧٤: ٢). والجماعة الإثنية للشخص مميّز شديد القوة للهويّة، لأنه عندما يختار هذا الشخص أن يظل بها، فهى هويّة لا يمكن للآخرين إنكارها أو رفضها، أو انتزاعها منه. بينما ظهر العرق كطريقة لبناء تقسيم هرمى بين أوروبا و"الآخرين" بالنسبة لها، من خلال تمييز الناس طبقاً لمعايير جينية ثابتة، فعادةً ما تُستخدم الإثنية كتعبير عن إدراك ذاتى إيجابى يقدّم ميزات معينة لأعضائه. يتم إعطاء عضوية الجماعة الإثنية وفقاً لمعايير معينة متفق عليها، رغم أنه ربما يدور جدل حول طبيعة هذه المعايير وتركيبها وأهميتها، أو ربما تتغير بمرور الوقت.

فى الواقع، توجد مصطلحات قليلة لها مثل هذه الطرق المتنوعة من الاستخدام أو مثل هذه التعريفات المتنوعة - تناول إساجو (١٩٧٤) بالبحث سبعة وعشرين تعريفاً للإثنية فى الولايات المتحدة وحدها. وهذا ممكن، لأن الجماعات الإثنية، رغم ما يبدو من أنها يتم تحديدها اجتماعياً، يتم تمييزها من داخل وخارج الجماعة على أساس المعايير الثقافية، فتجد الخصائص بعينها التى تعرّف أى "إثنية" معتمدة عادةً على الأغراض المتنوعة التى لأجلها تم تحديد هويّة الجماعة.

لن تملك كل جماعة إثنية شكلاً كلياً لسمات تعريفية ممكنة، ولكنها كلها ستظهر تركيبات متنوعة ودرجات متفاوتة. وعلاوة على هذا، فكل من الإثنية

ومكوناتها نسبي للزمان والمكان، و- مثل أى ظاهرة اجتماعية - ديناميكي وعرضة للتغيير. لهذا، فإن أبسط، وربما أدق، تعريف للجماعة الإثنية يمكن أن يكون:

جماعة يتم تمييزها أو فصلها اجتماعياً، من قبل الآخرين و/أو نفسها، فى الأصل على أساس الخصائص الثقافية أو القومية.

تأتى كلمة "إثنى (ethnic)" فى الواقع من الكلمة اليونانية *ethnos* والتي تعنى "شعب". وفى بدايات استخدامها فى الإنجليزية، كانت كلمة *ethnic* تشير إلى الشعوب "الوثنية" المختلفة ثقافياً، وهو المعنى الذى استخدم لفترة طويلة ليعبر عن هذه الدلالة. بعض الاستخدامات المعاصرة للمصطلح تربط الإثنية بالجماعات القومية فى أوروبا، حيث ظهرت ميررات - مع بعض الاستثناءات، مثل شعب الباسك^(١) - للربط بين الإثنية والقومية. ظهر أول استخدام للجماعة الإثنية على أساس الأصل القومى فى فترة هجرة كثيفة من شعوب جنوب وشرق أوروبا إلى الولايات المتحدة الأمريكية فى أوائل القرن العشرين. ولا يزال الاسم الذى تُدرك به الجماعة الإثنية نفسها هو فى الغالب اسم الشعب التى نشأت منه، سواء كان هذا الشعب لا يزال موجوداً أم لا (أرمينيا، على سبيل المثال). ولكن فى الحقيقة، لا يحقق مصطلح "إثنية" رواجاً واسعاً إلا عندما نجد هذه الجماعات "القومية" نفسها أقليات داخل تجمّع قومى أكبر، كما يحدث فى أعقاب الاستعمار، إمّا عبر الهجرة إلى المستعمرات الاستيطانية مثل الولايات المتحدة، وكندا، وأستراليا، ونيوزلندا، أو بهجرة الشعوب المستعمرة إلى المركز المستعمر. وهناك نتيجة أخرى لهذه الحركة، أن الشعوب الأوروبية الأقدم لم تعد تستطيع أن تدعى أن لها خصائص

(١) شعب من أصل غير معروف يسكن فى جبال بيرينيز الغربية وخليج بسكاي فى فرنسا وإسبانيا. وشعب الباسك يتحدثون لغتهم الخاصة بهم التى تُعرف بالباسكية. (American Heritage Dictionary)

جماعة إثنية بعينها، فهي نفسها مزيج متغاير من الجماعات المهاجرة، ويتم - في النهاية - تهجينها.

أحد الجوانب المهمة لاستخدام المصطلح هي أن عنصر التهميش الواضح في الاستخدامات المبكرة لـ "إثني" غالبًا ما يبقى ضمنيًا في الاستخدام المعاصر. وما كان في الأصل يشير إلى الشعوب الوثنية، صار الآن يعنى جماعات ليست بالاتجاه السائد، جماعات لا يتم ربطها تقليديًا بالميثولوجيا القومية المسيطرة. وبالتالي فإن الجماعة الأنجلو-ساكسون المسيطرة، في المستعمرات الاستيطانية الخاصة بالإمبراطورية البريطانية، لا يتم رؤيتها عادةً كجماعة إثنية، لأن إثنتها هي التي صاغت ميثولوجيا الهوية القومية. مثل هذا التحديد للهوية لا يقتصر على الخبرة الكولونيلية ولكنه يكشف عن طبيعة "إمبريالية" للميثولوجيا القومية، وعن التضمينات السياسية لأي رابط بين الإثنية والشعب.

لو وضعنا في الاعتبار حقيقة أن "الإثنية" تأتي إلى أكبر رواج معاصر لها في سياق الهجرة، ربما لهذا نعرف الإثنية في استخداماتها المعاصرة على أنها:

جماعة أو فئة من أشخاص لديهم أصل سلفي مشترك
ونفس السمات الثقافية، ولديهم حس باختلافهم كشعب
وانتمائهم لجماعة، وهم من خلفية مهاجرة وهم وضع الأقلية أو
الأكثرية داخل مجتمع أكبر.

(إساجو ١٩٧٤: ١١٨)

كان إدراك سلسلة النسب المشتركة، سواء حقيقية أو خرافية، مهمًا لتعريفات من هم خارج الجماعات الإثنية وكذلك تعريفاتها الذاتية. رأى "ماكس فيبر" الجماعات الإثنية بشكل واسع كـ "جماعات إنسانية تضم اعتقادًا ذاتيًا بوجود سلالة مشتركة - بسبب تشابهات في النمط الجسماني أو في العادات، أو كليهما، أو بسبب ذكريات الاستعمار أو الهجرة - بطريقة يكون بها هذا الاعتقاد مهمًا لاستمرار العلاقات الجماعية التي لا تستند إلى قرابة النسب" (١٩٦٨ أ - ٣٨٩).

فى دراسة أجريت عام ١٩٧٤ عن سبعة وعشرين تعريفًا للإثنية، احتوى واحدٌ منها فقط على سمة "جماعة مهاجرة"، بينما احتوى اثنا عشر تعريفًا منها على "أصل جغرافى أو قومى مشترك"، واحتوى أحد عشر تعريفًا على "نفس الثقافة أو العادات"، واحتوى عشرة على "دين"، واحتوى تسعة على "عرق أو خصائص جسمانية". على أى حال، تخلل العقود التالية تغيير عظيم فى الطرق التى يُستخدم بها مصطلح "إثنية": هناك مجموعات إثنية أقل يكون الدين فيها له التأثير الأكبر فى الطريقة التى بها يرى أفرادها شخصيتها. أصبح مفهوم العرق - مع بعض الاستثناءات الجديرة بالذكر، مثل الأفرو-أمريكان - مميزًا أكثر وأكثر عن الإثنية بسبب الخصوصية الأكبر للأخيرة (المجموعة "العرقية" يمكن أن يندرج تحتها العديد من الجماعات الإثنية). فى المجتمعات التى تناقش فيها الإثنية كثيرًا، كانت التضمينات العملية والاجتماعية لموقف الجماعة كجماعة مهاجرة غالبًا ما تفوق فى وزنها ذكريات الأصل القومى المشترك.

كشفت دراسات مؤخرًا أن الجماعات الإثنية ليست بالضرورة جماعات ثقافية مهمشة، ولكن إن كل تجمع لجماعة إثنية، وبالفعل مفهوم الإثنية نفسه، قد أتى للقيام بوظيفة سياسية مهمة. بغض النظر عن حالة أى جماعة بعينها، فإن إثنتها استراتيجية أساسية فى تحقيق مصالح الجماعة السياسية وتقدمها السياسى. وبقدر ما تكون قوة الجماعة دائمًا هى الحل المفضل لضعف الفرد، فإن الجماعة الإثنية تكوين بارز فى السعى للقوة السياسية فى المجتمع. ولكن عدم قابلية حدود الجماعة الإثنية للاختراق، وصعوبة الحركة إلى داخلها، وإلى خارجها فى الواقع، مع نزوعها إلى التأثير على كل التقسيمات الطبقية، يميزها عن التجمعات السياسية الأخرى مثل الاتحادات التجارية والأحزاب السياسية ويشير إلى أن طبيعتها السياسية هى غالبًا طبيعة غير واعية بشكل كبير. ومع هذا، كانت "الثورة الإثنية"، كما يطلق عليها "فيشمان" (١٩٨٥)، هى النتيجة المباشرة لاستخدام الهوية الثقافية وتأكيد الإثنية فى الصراع السياسى، من الستينات.

لتغطية تنوع وتعقيد الملامح الاجتماعية والثقافية التي تشكل الإثنية، ربما يمكن أن نعرض تعريفاً دقيقاً من "شيرمرهورن" (١٩٧٠: ١٢):

جماعة داخل مجتمع أكبر لديها سلسلة نسب مشتركة (أى ذكريات عن ماضٍ تاريخي مشترك، سواء عن أصول أو خبرات تاريخية مثل الاستعمار، أو الهجرة، أو الغزو، أو الرّق)، حقيقية أو مزعومة؛ ووعي مشترك بهوية للجماعة، مميزة، ولها اسم؛ وتركيز ثقافي على عنصر أو عناصر رمزية تُعرّف بأنّها مثال لكونهم شعب واحد. ستكون هذه الملامح دائماً في تمازج ديناميكي، نسبي للزمان والمكان الخاصين الذين كانت فيهما تلك الخبرة، وتعمل بشكل واعٍ أو غير واعٍ من أجل التقدّم السياسي للجماعة.

ملمح مهم في هذا التعريف هو وظيفة هذه "العناصر الرمزية" التي يمكنها أن تقدّم حساً من الانتماء الإثني. من أمثلة هذه العناصر الرمزية: أنماط القرابة، والتجاور المادي، والتنسّب (الانتماء) الديني، واللغة أو أشكال اللهجات، والتنسّب (الانتماء) القبلي، والقومية، واللامح الجسمانية، والقيم الثقافية، والممارسات الثقافية مثل الفن والأدب والموسيقى. وقد تحظى تركيبات متنوعة من هذه العناصر ("واحد أو أكثر") بامتياز في أوقات وأماكن مختلفة لتقدّم حساً من الإثنية.

هذا التعريف يلائم الحالة المعقدة لجماعات مثل الأمريكان السود أو البريطانيين السود، الذين يمكن أن تصاغ هويتهم افتراضياً على طول الخطوط العرقية وكذلك الإثنية. شهدت "الثورة الإثنية" لحقبة الستينيات صياغة مثل هذه الإثنيات الجديدة (ethnogenesis) المتنوعة والتي كان لها في نشأتها وعياً سياسياً أكبر من غيرها، وبشكل متزايد أضعفت من الارتباطات الإثنية في المجتمع المعاصر. في الحقيقة فإن الإثنية السوداء في أمريكا وبريطانيا تصبح معتمدة بشكل أكثر تعقيداً على السياسة في عملية الشرعية الإثنية أكثر مما هو واضح في الجماعات الإثنية البيضاء.

هكذا فإن الهويات الإثنية تستمر فيما وراء نطاق الاستيعاب الثقافي في المجتمع الأوسع، واستمرار الهوية الإثنية لا يتعلق بالضرورة بالإبقاء على الثقافات التقليدية. في أغلب الحالات تحتاج ملامح قليلة جداً من الثقافة التقليدية لاختيارها كـ "عناصر رمزية" تدور حولها الهوية الإثنية، ويحتاج الأفراد إلى اكتشاف القليل جداً من المعايير التعريفية (مثل، سلسلة النسب المشتركة) لاعتبار أنفسهم أعضاء في الجماعة. لا توجد جماعة إثنية موحدة بشكل كامل أو على اتفاق كامل فيما يخص إثنيتها الخاصة، ولا يوجد ملمح واحد جوهري يمكن أن تجده في كل فرد في الجماعة. على الرغم من هذا، أصبح هذا النسيج الديناميكي للملامح المحددة للهوية يؤدي وظيفة بوصفه مركزاً للهوية تزداد قوته باستمرار، في عالمٍ عولمي ومهجن ويتسم بالهجرة أكثر فأكثر.

للاستزادة: فيشمان ١٩٨٥؛ هول ١٩٨٩؛ إساجو ١٩٧٤؛ شيرمرهورن ١٩٧٠، ١٩٧٤؛ سولورس ١٩٨٦؛ فير ١٩٦٨.

ethnography

إثنوغرافيا: الإثنوغرافيا هي هذا المجال من البحث الأنثروبولوجي المبني على الملاحظة المباشرة ورصد طريقة شعب ما في الحياة، إنها المنهجية الأساسية التي يستخدمها الباحثون في الأنثروبولوجيا الثقافية وتتكون من مرحلتين: العمل الميداني، وهو المصطلح المستخدم لعملية ملاحظة وتسجيل البيانات وتقديم التقارير، أي إنتاج وصف كتابي وتحليل للموضوع الخاضع للدراسة. تاريخياً، شغلت الإثنوغرافيا نفسها في المقام الأول بتسجيل حياة الشعوب وعاداتها في المجتمعات التي لا ينتمي لها الملاحظ - عادةً مواضع بعيدة، أي بعيدة جغرافياً أو ثقافياً، عن الغرب، وترى مختلفة عن الثقافات الأوروبية المألوفة.

بدأت الأنثروبولوجيا كنوع من التاريخ الطبيعي بدراسة للشعوب التي تمت مصادفتها على طول حدود التوسّع الأوربي.

هكذا فالأنثروبولوجيا هي المصطلح الخاص بالحقول المعرفي الواسع الذي وُضعت فيه الإثنوغرافيا. عندما بدأ هذا المجال المعرفي، تمت صياغة هذه الثقافات البديلة عبر فكرة الغرائبي والتي جعلتها مختلفة عن الثقافة الأوربية، أو فكرة البدائي، والتي رأتها بطريقة داروينية كمرحلة في "تطور" الإنسان، وهي أفكار كانت مفيدة بشكل واضح للخطاب الكولونيالي في بناء هرمية الثقافات. لهذا السبب، كان غالبًا ما يتم نقد الأنثروبولوجيا والخطاب الإثنوغرافي في نصوص ما بعد الكولونيالية كنماذج كلاسيكية لقوة الخطاب الغربي في بناء الآخرين البدائيين.

بالنسبة لمؤيديها، من الناحية الأخرى، فالإثنوغرافيا هي ببساطة منهج بحثي اجتماعي يمكن به للإثنوغرافي أن "يشترك، بشكل صريح أو خفي، في حياة الناس اليومية لفترة طويلة من الوقت، مشاهدًا ما يحدث، مستمعًا لما يقال، طارحًا أسئلة، في الحقيقة، جامعًا أي بيانات متاحة لإلقاء الضوء على المسائل التي تشغله أو تشغلها" (هاميرسلي وأتكينسون ١٩٨٣: ٢). وهكذا، فهي شكل من الملاحظة المشاركة التي تحاول جمع المعلومات "في الموقع"، والتي سوف تقود إلى فهم لجماعة اجتماعية أو ثقافية معينة. على أي حال، يجادل نقد الإثنوغرافيا في أنه لا نشاط من هذه الأنشطة - المشاهدة، والاستماع، والسؤال، والجمع - محايد، فعلى خالٍ من القيم الذاتية، وأنه لا يتجاوز الافتراضات والأفكار التوجيهية للخطاب الخاص بثقافة المشارك.

حتى مفهوم المعرفة نفسه، لا يمكن أن يكون خاليًا من القيم، لأن ما هو معروف يعتمد على كيفية معرفته، أي أن الإثنوغرافيا "تصوغ" المعرفة الثقافية أكثر مما "تكتشفها". في الحقيقة، تشير أكثر الانتقادات قوة إلى أن الإثنوغرافيا نفسها كـ "علم" قد وُجدت تاريخيًا بشكل محدد لتعيين موضع الأتباع الخاضعين للملاحظة، بطريقة خاصة، من أجل استدعائهم كآخرين - بالنسبة إلى أوروبا.

بعض التفسيرات الأشد نقدًا (مثل أسد ١٩٧٣) حاجت بأن الأنثروبولوجيا نفسها لم تكن ببساطة ابنة الكولونيالية - لأن الاستعمار فتح مجالات بحث والإثنوغرافيين قدّموا معلومات للإدارات الكولونيالية - وإنما كانت "توأم الكولونيالية" (فاردون ١٩٩٠: ٦). أعادت الأنثروبولوجيا إنتاج نسخ من الذات المستعمرة والذي كان الباعث وراء كليهما، وقامت بتبرير استبعاد واستغلال هؤلاء الأتباع من خلال الخطاب الإمبريالي نفسه. هذا الوصف الانتقادي لدور الأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا يطرحه "ريتشارد فاردون" بقوة:

أعادت الأنثروبولوجيا بالضرورة إنتاج نسخ من الافتراضات المتأصلة بشكل عميق في الثقافة الأوروبية الاستغلالية ... كان عكس صورة الذات قد تم تعميمه إلى جماعة خيالية ما بناءً على الجغرافيا، أو لون البشرة، أو القبيلة، أو أى شيء من هذا القبيل. ولكي نتوازن مع أوروبا مستنيرة، أنتجنا قلب الظلام الإفريقي؛ أما غربنا العقلاني المنضبط، قابله الشرق غير العقلاني والحسى. اختلفت حضارتنا المتقدمة عن الطرق التاريخية المسدودة التي قاد طغاة الشرق رعاياهم إليها؛ ربما يُقارن نضجنا بطفولة إنسانية أكثر إظلامًا، ولكن شبابنا ونشاطنا ميّزانا عن حضارات الشرق الهرمة التي كانت روعتها غابرة

وبراعة - ولكن ليس بكثير من البراعة - وتبليد محض، أنتجنا نماذج الآخرين بالنسبة لنا؛ الآن، نفخر بأنفسنا، بأننا نرى عبر المرايا التي صنعناها، ولم نعد نبهر بـصور أنفسنا المرضية التي تعكسها. التغييرات المؤقتة عادت شفافة لما كانت عليه: حيل للخيال في خدمة القوة.

(فاردون، ١٩٩٠: ٦)

و مؤخرًا، شهدت الإثنوغرافيا نفسها مجادلات قوية بشأن منهجيتها؛ على سبيل المثال بين دعاوى "الوضعية (positivism)" و"الطبيعية (naturalism)"، وبشأن وضع الانعكاسية reflexivity، أى مدى وعى الإثنوغرافى بموقفه الذاتى. كان هناك جدل كبير بين البنيويين والإثنوغرافيين المتبنين مقاربة ظاهراتية أو إثنية-منهجية. منذ مجيء الاكتشافات المعاصرة لنصيتها المؤقتة، والإثنوغرافيا عليها بشكل متزايد أن تتناول مسألة ما إذا كان هناك صراع مستتر بين الدعاوى الأولى بشأن قدرتها على صياغة إفادات موضوعية تمثيلية عن ظروف حالة الحياة الإنسانية فى العالم. يتعلق هذا بالضرورة بالأطروحات الجدلية التى تؤكد أن الحياة الإنسانية يمكن معرفتها فقط عبر تمثيلات معينة ومن ثمّ محدودة، والتى تعكس بشكل لا يمكن تجنبه علاقات القوة بين هؤلاء الذين يمثّلون وهؤلاء الذين يتم تمثيلهم.

إحدى الاستجابات المؤثرة لهذا السؤال عن التمثيل والقوة كان إصرار "جيمس كليفورد" بأن الإثنوغرافيا نفسها شكل من الكتابة وينبغى تناولها من وجهة نظر نصيتها. طرح كليفورد هو أن مع موت الكولونىالية "لم يعد الغرب قادرًا على تقديم نفسه بوصفه المتعهد الأوحد للمعرفة الأنثروبولوجية عن الآخرين" (١٩٨٨: ٢٢). فى "كتابة الثقافة (Writing Culture)"، يتناول اقتراح "كليفورد جيرتز" بأن ممارسة الأنثروبولوجيين، خاصة كتابتهم، هى التى ينبغى بحثها. ويميّز بين أربعة مجالات رئيسية تحكم قراءة وكتابة الإثنوغرافيا: "اللغة، والبلاغة، والقوة، والتاريخ" (كليفورد ١٩٨٦: ٢٥)، مع تأكيد الخاص على أول مجالين. يوضّح "كليفورد" أن الإثنوغرافيا، مثل أى خطاب، تعمل بقواعدها وتحریماتها وافترضاها الخاصة؛ إنها شكل من الكتابة يمكن بحثه باستخدام أساليب القراءة الأقرب للنقد الأدبى.

فى النهاية، فإن "كليفورد" متفائل بخصوص قدرة الإثنوغرافيا على التخلص من إرثها الإستمولوجى الغربى، ويقمّ فى "مأزق الثقافة (The Predicament of Culture)"

(١٩٨٨) مسحا لعدة أشكال من الكتابة الإثنوغرافية التي يمكنها أن تفعل هذا. ففي حين أن الكتابة الإثنوغرافية "لا يمكنها أن تهرب تماما من الاستخدام الاختزالي للانقسامات والماهيات، يمكنها على الأقل أن تكافح بوعيها الذاتي لتجنب تصوير "آخرين" مجردين ومقتلَعين من التاريخ" (١٩٨٨: ٢٣). رغم الدور المبكر للإثنوغرافيا في المشروع الكولونيالي، يقدم "كليفورد" الحاجة إلى ممارسة إثنوغرافية غير مركزية، شكل من الكتابة الإثنوغرافية يأخذ في الاعتبار، ويتغلب على، تاريخها الكولونيالي والصعوبات المتعلقة بالموقف الذاتي للباحث الإثنوغرافي: "من المهم أكثر من ذي قبل للشعوب المختلفة أن تكون صورا محددة ومركبة عن بعضها البعض، وكذلك عن علاقات المعرفة والقوة التي تربط بعضها ببعض" (٢٣). كانت إحدى نتائج مثل هذا الموقف شكلاً من الإثنوغرافيا محددة المكان والتي تُوقف مراقبة العملية وتنتج معرفة من وجهة نظر الموضوع المحلي (فاردون ١٩٩٠).

تؤكد الإثنوغرافيا المعاصرة بقوة على قدرتها على إنتاج توصيفات مفيدة ومعقدة و"كثيفة" تسعى إلى أخذ موقف الملاحظ ومشكلة المراقبة في الاعتبار. وبأخذ الخلاف إلى المعسكر المضاد، مضى بعض الأنثروبولوجيين لأبعد من ذلك وقالوا إنهم - في الحقيقة - يأخذون "الاختلافات" بين الثقافات في الاعتبار أكثر مما يفعل نقادهم. على سبيل المثال، فلقد جذبوا الانتباه إلى حقيقة أنهم يعترفون بعناصر الثقافات الكتابية المادية بفعالية أكثر من العلوم الموجهة نصياً أكثر، مثل الدراسات الثقافية، التي لازالت، رغم دعواها بدراسة ممارسات اجتماعية واسعة التنوع، تركز بشكل كبير على أشكال شبيهة أو مشابهة في تركيباتها المهمة للأفكار الثقافية الغربية عن الكتابة والتواصل.

حاولت الأنثروبولوجيا أيضاً التغلب على الشلل الذي تفرضه الأشكال المتطرفة من النقد ما بعد البنيوي على كل "العمل الميداني" بالاشتباك بشكل بناء مع مسائل التمثيل والتمييز في التعريفات الأنثروبولوجية لأهداف موضوعها ومداه.

وبشكل خاص، حاولت الأنثروبولوجيا أن تعيد توجيه نفسها نحو دراسة الجماعات أو أقسام الثقافات داخل المناطق الحواضرية للقضاء على فكرة أن علم الاجتماع يتعامل مع "نحن" بينما الأنثروبولوجيا مع "هم". تسعى الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة بتكوينها روابط مع العلوم الأخرى، والتي كانت في الماضي تنزع للتنافس معها - مثل علم الاجتماع وعلم النفس واللغويات - إلى جعل ممارستها الأساسية لـ. "عمل الميداني" والوصف الإثنوغرافي للمجتمعات والجماعات بداخلها أكثر قرباً إلى ثقافة الملاحظ الخاصة. تُقدّم الدراسات الإثنوغرافية في العقود القليلة الماضية - دراسات عصابات الشباب في مدن شمال أمريكا، والجنود في القرى الريفية ببريطانيا وشباب الطبقة العاملة في المدارس الإنجليزية - كأمثلة تشير إلى أنه في الحقيقة يمكن الوصول إلى بعض التوصيفات الفعالة وذات المعنى تساعدنا في فهم ظواهر اجتماعية وثقافية.

تهتم الإثنوغرافيا المعاصرة إذن بوصف الثقافات والتمييز بينها بطرق معترف برويتها ودورها. وكان أحد التطورات الحديثة الاهتمام بهذا المجال المعرفي على مستوى عالمي، من خلال دراسات كبرى، أجراها كثيرون من بينهم أنثروبولوجيون كينيون، ونيجيريون، وجنوب إفريقيون، وهنود، وبرازيليون، واندونيسيون، ومكسيكيون. ورغم أن هذا في حد ذاته ليس إجابة على الانتقادات للأساس الجوهرية، الفلسفية، للإثنوغرافيا، ساعدت حقيقة أنه في الأوقات الأخيرة تم تقديم مساهمات كبيرة لهذا العلم من ناس في المجتمعات التي كانت هي نفسها في البداية "مستهدفة"، ساعدت على تركيز الاهتمام على إمكانية وجود طريقة من التحليل الثقافي والاجتماعي، "ذاتية القراءة" أكثر، توظف المنهجيات الإثنوغرافية الحديثة.

للاستزادة: أباديوري ١٩٩١؛ أسد ١٩٧٣؛ بوون 1982؛ كليفورد ١٩٨٦، ١٩٨٨؛ فاردون ١٩٩٠؛ إنجولد ١٩٩٦؛ نيدرلين بايترز ١٩٩٢؛ ستوكنج ١٩٨٣؛ توماس ١٩٩٤.

ethno-psychiatry/ethno-psychology

العلاج النفسى الإثنوغرافى/علم النفس الإثنوغرافى: حدث تطوّر مهم بشكل خاص فى الإثنوغرافيا الكلاسيكية فى الحالات الكولونىالية (colonial situations)، منذ عشرينيات القرن العشرين وما بعدها، وكان له تأثير سلبي على تمثيل الشعوب المستعمرة. كان هذا التطور هو تطبيق نظريات العلاج النفسى وعلم النفس لبناء نماذج يطلق عليها "عقلية الساكن الأصلي" أو "شخصية الساكن الأصلي". وتامامًا مثلما أمكن توظيف الإثنوغرافيا للسيطرة على المستعمرين، بخلق نماذج علمية لثقافتهم تؤكد على هذه الملامح التى تناسب الأغراض الكولونىالية، يمكن للعلاج النفسى الإثنوغرافى أيضًا أن يوحى بوجود "أنساق" ذهنية معينة لا يمكن محوها تمنع "السكان الأصليين" من إظهار نفس الدرجة من السيطرة أو المسؤولية مثل المستوطنين الكولونىاليين. كان هذا الشكل من البناء العلمى الزائف متأصلًا بعمق فى الافتراضات التى تكمن خلف فكرة العرق نفسها، إن هذه الخصائص الجسمانية دلت على اختلافات نفسية وعقلية وسلوكية مترسخة بعمق بين الجماعات العرقية.

وبشكل خاص أثبت الجمع بين النماذج العرقية وخطابات عصرية مثل العلاج النفسى قوته وفائدته فى المستعمرات ذات الأغلبية الكبيرة من السكان الأصليين، مثل كينيا أو روديسيا (زيمبابوى)، حيث دخل المستوطنون فى صراع مع حكومات بلادهم حول الأهداف طويلة الأجل للاستعمار. تركزت مثل تلك النزاعات حول ما إذا كان بإمكان السكان الأصليين "أن يهيئوا" لحكم أنفسهم ذاتيًا (كانت هذه هى السياسات الرسمية للحكومات البريطانية والأوروبية فى أغلب المستعمرات فى هذه الفترة) أم أنهم سيظلون دائمًا معتمدين على الخبرة البيضاء والدعم الأبيض (الموقف الذى فضّله المستوطنون). ومما يدعو للسخرية أن

منظرين مناهضين للكولونيالية بعد ذلك استخدموا أفكار مؤيدى هذا النوع من النماذج من الطب النفسى، مثل "فانون" الذى أخذ فكرة "عقلية الساكن الأصلي" ووظفها ليشير إلى أن اضطرابات استعمارية معينة كانت هى النتيجة المباشرة لصياغة الساكن الأصلي بوصفه أدنى درجة ومشوّهًا. بالطبع، لم يقبل "فانون" الأفكار الجوهرانية التى تكمن وراء نماذج العلاج النفسى الإثنوغرافية الاستعمارية وانتقد فكرة أن "الساكن الأصلي" كان فئة طبيعية، شارحًا كيف أن التشوهات العقلية لمرضى عنابر الطب النفسى الجزائريين كانت النتيجة المباشرة للسياسات العنصرية للإدارة الكولونيالية.

للاستزادة: كاروزرز ١٩٥٣؛ داندريد ١٩٩٥؛ فانون ١٩٦١.

Euro-centrism

المركزية الأوروبية: العملية الواعية أو غير الواعية التى من خلالها تتشكل أوروبا والافتراضات الثقافية الأوروبية بوصفها - أو يفترض أنها - المألوف، أو الطبيعى، أو العالمى. كان أول وربما أقوى علامة للمركزية الأوروبية، كما يشرح "خوسيه راباسا" (١٩٩٣)، هو المسقط الخاص الذى استخدم لتصميم أطلس ميركاتور نفسه، وهو مسقط تحيّر للمناطق المعتدلة الأوروبية فى توزيع الحجم. خريطة العالم ليست مجرد مخطط موضوعى للقارات المكتشفة، ولكنها "تجسيد إيديولوجى وميثولوجى للمساحة" يتيح أراضى العالم للسيطرة والاستغلال. اكتسب "العالم" معنى مساحيًا فقط بعد نقش الأوروبيين لمناطق مختلفة، وهذا النقش - بالإضافة إلى وضع أوروبا على قمة العالم أو أعلى الخريطة - أسس تشكيلاً إيديولوجياً عبر النص والصور المصاحبة، والذى وضع أوروبا فى المركز بثبات كمصدر للمعنى الثقافى والمساحى وموجه له.

بحلول القرن الثامن عشر، أصبح هذا الإدراك لـ "أوروبا" جمعية (collective)، صيغ بوصفه علامة على التفوق، وفي مواجهة ثقافات بقية العالم أصبح متوطداً بشكل ثابت. ووقتها، كما هو الآن، تواجدت مثل هذه الصياغات الجمعية في علاقة مضطربة أو ازدواجية مع تأكيدٍ بديلٍ على الحس القومي للدول القومية الأوروبية الناشئة وثقافتها الخاصة. قام الاستعمار الأوروبي لبقية العالم، الذي تسارع في القرن الثامن عشر ووصل ذروته في القرن التاسع عشر، بتشجيع أو تسهيل المركزية الأوروبية بشكلٍ نشطٍ عبر الاستكشاف والغزو والتجارة. ورسخت المظاهرُ الإمبريالية للقوة في المراكز الحواضرية والأطراف الكولونيالية، وتأكيدات السلطة العقلية في المؤسسات الكولونيالية مثل المدارس والجامعات وعبر الخدمة المدنية والنظم القانونية، الأنظمة والقيم الأوروبية بوصفها متفوقة بشكلٍ فطري على مثيلاتها لدى السكان الأصليين.

لا يبحث كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد في الطرق التي من خلالها تؤثر المركزية الأوروبية في ثقافات أخرى وتغير فيها فحسب، بل أيضاً في طرق إنتاجها ثقافات أخرى بالفعل. إن الاستشراق "طريقةً للفهم مع الشرق على أساس مكانة الشرق الخاصة التي يشغلها في الخبرة الغربية الأوروبية" (١٩٧٨: ١) أو "الأسلوب الغربي للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه" (٣). هذه السلطة، في رأي "سعيد"، منتج لـ "حقل معرفي" منظم استطاعت به الثقافة الأوروبية صياغة الشرق وإدارته أثناء فترة ما بعد التنوير الأوروبي.

والمركزية الأوروبية مقنعة في الدراسة الأدبية بمفاهيم مثل العالمية الأدبية، وفي التاريخ بالتفسيرات الجازمة المكتوبة من وجهة نظر المنتصرين، وفي الأنثروبولوجيا المبكرة بالافتراضات غير الواعية المتورطة في فكرة أن معطياتها كانت هي هذه المجتمعات التي تُعرف بأنها "بدائية" وبهذا تُعارض المعيار الأوروبي للتطور والحضارة. وقد حاجج بعض النقاد الثقافيين بأن الأنثروبولوجيا كحقل معرفي في شكلها الكلاسيكي غير المنقح ظهر إلى حيز الوجود في علاقة

وثيقة مع الاستعمار لدرجة أنه كان من الممكن ألا توجد على الإطلاق دون الوجود المسبق للمفاهيم المركزية الأوروبية عن المعرفة والحضارة. المركزية الأوروبية حاضرة أيضاً في افتراضات وممارسات المسيحية عبر التعليم والنشاط التبشيريين، وكذلك في التفوق المزعوم لعلمى الرياضيات، ورسم الخرائط، والفن، وممارسات أخرى ثقافية واجتماعية غريبة عديدة، زُعم، أو افتُرض، أنها تركز على مجموعة من القيم الموضوعية، العالمية.

للاستزادة: فيرو ١٩٩٧؛ راباسا ١٩٩٣؛ شوهات ١٩٩٤.

exile

النفى: تتضمن حالة النفى فكرة الانفصال والبعد عن وطن حقيقى أو عن أصل ثقافى أو إثنى. اقترح نقاد مثل "أندرو جر" (١٩٨١) وجوب التمييز بين فكرة النفى التى تتضمن اضطراراً غير اختيارى، وفكرة الهجرة، التى تتضمن فعلاً أو حالة اختيارية. وبمعنى ما، فالجيل الأول فقط من المستوطنين الأحرار (من كل الشعوب الكثيرة للمجتمعات الكولونىالية المتنوعة) يمكن اعتبارهم مهاجرين لا متهربين. وبالنسبة لهؤلاء الذين ولدوا فى المستعمرات، فإن فكرة الهجرة (بتعريفها كحالة اختيارية يتم الدخول فيها) تحتاج للمراجعة. على أى حال، إذا كان المصطلح يقتصر، كما يقول "أندرو جر"، على الإشارة إلى هؤلاء الذين لا يستطيعون العودة إلى "بلد الأصل"، حتى إذا تمنوا أن يفعلوا هذا، يصبح النفى خاصية لعدد من الظروف الكولونىالية المختلفة. وعلى سبيل المثال، فإنه يساعد على تفسير التوتر المتضمن فى بناء أحفاد المستعمرين "المواطنين بالميلاد" لمكان بعيد ليكون هو "الوطن".

وبطبيعة الحال يختلف المدى والإصرار اللذين يرى بهما مثل هؤلاء المستعمرين "المنتمين بالميلاد" المستعمرة الحواضرية "وطنًا"، في مستعمرات "الغزاة-المستوطنين" عنه في مستعمرات الاحتلال. كانت خطابات العرق والإثنية، على أى حال، فى كليهما، ملمحًا تصارع مع رغبات المطالبة بوضع خاص للمستعمرين "المنتمين بالميلاد". فى المستعمرات الاستيطانية، تمنى الكولونىالى "المنتمى بالميلاد" أن يدعى معرفة العالم بىواطن الأمور ولكنه تمنى أن يحتفظ بتميز "عرقى" عن "المواطن الأسمى"، على سبيل المثال، شخصية كيم لكيلنج^(١). فى المستعمرات الاستيطانية، غالبًا ما تمنى المستوطن أيضًا الاحتفاظ بتميز عرقى عن "السكان الأصليين" والذى اعتمد على الاحتفاظ برابطة بالوطن الغائب. وأثناء تكوينهم ارتباطات خاصة بالحيز المكانى الجديد نشأت توترات كانت مركزية بالنسبة للانشغال المستمر بمسائل "الهوية" فى خطابات المستعمرة الاستيطانية. يوضح نص كلاسيكى للكاتبة الأسترالية "هنرى هاندل رتشاردسون" (١٩١٧) هذه العملية، حيث ينتقل بطلها فى "مصير ريتشارد ماهونى (Fortunes of Richard Mahony)" ما بين أستراليا وأوروبا — غير قادر على أن يجد حسًا كليًا بالانتماء فى أى من المكانين، وهويته شديدة التناقض.

أما موقف العدد الكبير والمتزايد باستمرار للشعوب الشتاتية حول العالم فيزيد من إشكالية فكرة "النفى". أين مكان "الوطن" بالنسبة لهذه الجماعات؟ فى مكان الميلاد (nateo)، أم فى المجتمع الثقافى المبعّد الذى وُلد فيه الشخص، أم فى الدولة القومية التى توجد فيها هذه الجماعة الشتاتية؟ ويعمل ظهور إثنيات جديدة تتجاوز حدود الأصول الثقافية والجغرافية واللغوية المختلفة لجماعات الشتات على زيادة إشكاليات هذه الفئات أكثر. (على سبيل المثال، البريطانىون السود؛ انظر: هول Hall ١٩٨٩).

(١) شخصية كيم، شخصية فى رواية بنفس الاسم للروائى والشاعر البريطانى روديارد كيلنج (١٨٦٥ - ١٩٣٦).

كان النفط أيضاً من إنتاج الكولونيات بطريقتين أخري، حيث تم ممارسة ضغط على كثير من الشعوب المستعمرة لنفى أنفسهم من ثقافتهم الخاصة، ولغاتهم، وعاداتهم. كان خلق هذه الطبقة "البين بين"، "البيضاء ولكن ليس تماماً"، فى الغالب ملمحاً متعمداً للممارسة الكولونياتية. وكما أوضح "جورى فيسونانان" (١٩٨٩)، كان هذا هو أساس تطوّر النظام التعليمى فى الهند بعد صدور الوثيقة سيئة السمعة "مذكرة للبرلمان بشأن التعليم الهندى" لـ "ماكولاي"

كانت هذه أيضاً حالة الكثير من متلقى غرب إفريقيا الكريوليين (دى موريس-فارياس وباربار ١٩٩٠). إن الإمكانات التى أظهرتها تلك الفئة كولونياتية التعليم من "السكان الأصليين" للوصول إلى موقعهم فى الاستراتيجية السياسية القومية والراديكالية لا تعنى أنهم لم يعانون شكلاً من أشكال النفط العميق. يمكن أحياناً لمثل هذه الحالات من النفط المحلى أن تسهم فى نشوء ممارسات ثقافية واجتماعية جديدة، ومساءلة التقاليد القديمة.

للاستزادة: جر ١٩٨١

exotic/exoticism

غرائبى/غرائبية: استخدمت كلمة غرائبى لأول مرة عام ١٥٩٩ لتعنى "غريباً، مجلوباً من خارج البلاد، غير وطنى". بحلول عام ١٦٥١ كان معناها قد امتد ليشمل "مقاطعة غرائبية وأجنبية" و "سلوك وعادة غرائبية" (قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية). وكاسم كان المصطلح يعنى "شخصاً أجنبياً" أو "نباتاً غريباً لم يتأقلم". ولكن أثناء القرن التاسع عشر وبصورة متزايدة اكتسب الغرائبى، الغريب، فى أرجاء الإمبراطورية، دلالات الاختلاف المحفز أو المثير، شيئاً يمكن معه إضفاء الإثارة على المحلى (بأمان). الفكرة الرئيسية هنا هى جلب الغرائبى من

الخارج إلى الاقتصاد المحلي. من الأيام الأولى للرحلات البحرية الأوروبية تم جلب معادن وأعمال يدوية ونباتات وحيوانات غرائبية للعرض فى المقتنيات الخاصة والمتاحف وتم زراعة عينات حية، فى كيو جاردينز **Kew Gardens**، على سبيل المثال، أو فى حدائق الحيوان العامة والخاصة الكثيرة المقامة فى تلك الفترة. تم جلب شعوب الثقافات الأخرى أيضًا إلى المدن الأوروبية الكبرى وتقديمها فى صالونات أنيقة أو اصطحابها فى السفر كتسلية شائعة. أوماى **Omai** من جزر سوسايتى، وبينبيلونج **Bennelong** من أستراليا، وبعدها "فينوس الهوتنتوت" من جنوب إفريقيا، تم عرضهم فى العواصم الأوروبية كمنادج غرائبية. ليس المواطنون الأصليون من المستعمرات فقط، ولكن أيضًا هؤلاء الأوروبيين الذين قُدر لهم أن يمرّوا بتجارب غرائبية كان يمكن عرضهم أو أن يعرضوا أنفسهم، مثل "إليزا فريزر" **Eliza Fraser**، التى تحطمت بها السفينة ونجت لتعيش مع مواطنين أصليين أستراليين، وتم عرضها كامرأة عاشت بين همج.

النقطة الرئيسية هنا، على أى حال، هى التى توضّحها "ريناتا واسيرمان" بأن "الهنود المعروضين فى البلاط الملكى، أو الديوك الرومى والبيغاوات فى الأقفاص" يمكن رؤيتهم بوصفهم "دوالاً بريئة" على الآخر الغرائبى، الذى يمكنه دغدغه الخيال الأوروبى العام بينما هو لا يقدم تهديدًا لأن تلك الأشياء الغرائبية، كما تقول هى، "غير منظّمة" (١٩٨٤: ١٣٢). ولأنهم معزولون عن سياقاتهم الجغرافية والثقافية الخاصة، فهم يمثلون أى شىء تسقطه عليهم المجتمعات التى يتم تقديمهم إليها. كانت النماذج الغرائبية فى المدن الكبرى جزءًا مهمًا من استعراضات القوة الإمبريالية وكمال الإمبراطوريات.

عندما حُملت اللغة الإنجليزية والمفاهيم التى هى تدل عليها فى الثقافة الإمبريالية إلى المواقع المستعمرة من خلال التعليم الإنجليزى على سبيل المثال، ظلت صفة الغرائبية كما طبّقت على هذه الأماكن والشعوب أو الظواهر الطبيعية ولم تتغير. وبالتالي أمكن لطلبة المدرسة فى الكاريبى أو شمال كوينزلاند مثلًا،

أن ينظروا إلى نباتاتهم ويصفونها بالـ"غرائبية" فهي ليست أشجاراً مثل البلوط والطقسوس التي تم تصويرها طبيعية" بالنسبة لهم، كنباتات محلية في النصوص الإنجليزية التي يقرعونها.

الاستزادة: سيلستن ١٩٩٦؛ نيدرفين بايترز ١٩٩٢؛ توماس ١٩٩٤؛
واسيرمان ١٩٨٤، ١٩٩٤.

exploration and travel

الاستكشاف والسفر: بدأ الاستكشاف الأوروبي للأجزاء الأخرى من العالم بالحركة الفعلية إلى خارج أوروبا بالطرق البرية إلى "الشرق"، وبحراً عبر البحر المتوسط وإلى الأطلنطي. رغم وجود الكثير من الروايات الأسطورية عن رحلات بحرية مبكرة، ودليل تاريخي جدير بالاعتبار عن سفر موسع، وحتى عبر القارات، لشعوب مثل الفايكنج في العصور المظلمة والعصور الوسطى، يبدو أن القفزة العملاقة للأمام التي أخذها السفر الأوروبي فيما وراء الأطراف التقليدية للبحر المتوسط كانت في بداية عصر النهضة. كان هذا - جزئياً - بسبب انحسار سيطرة المسلمين على ما يسمّى بالشرق الأوسط والشرق الأقصى - والذي سمح للمسافرين بالمضيّ قدماً بفضل سلام الإمبراطورية المنغولية **Pax Mongolica** وحتى الصين (ماركو بولو) - وجزئياً بسبب تطوّر المساعدات الملاحية الفعّالة والتقدم في رسم الخرائط (انظر: علم الخرائط). كان هذا التقدم يعني أن مستكشفين أوائل للبحر مثل البرتغاليين والإسبان أمكنهم أن يغامروا بالبعد أكثر ويخاطروا بمغادرة قرى القرن الخامس عشر التي تعانق الساحل والبدء في السفر للأطلنطي نفسه لاكتشاف جزر الكناري وجزر أزورس البعيدة عن الشاطئ، والتي ربما تكون أول "مستعمرة" أوروبية على الإطلاق، التي احتلوها في بداية القرن السادس عشر.

بدأ "السفر" أيضاً، بالإضافة إلى مثل هذه الاستكشافات المادية، بوصفه الصياغة الخيالية للناس والأماكن الأخرى. يستمر هذا المزج بين الرحلات البحرية الاستكشافية الفعلية والتمثيلات التخيلية للأخرية المتأصلة في الممارسة الخيالية للعصور الوسطى، عبر وفيما بعد الإبحار الفعلي حول العالم في القرن الثامن عشر والرحلات الواسعة في الأجزاء الداخلية للقارات التي تبعت ذلك في القرن التاسع عشر. وبالطبع، فإن فكرة الاستكشافات والاكتشافات في مثل هذه الرحلات لهي فكرة أوروبية-التمركز بشكل عميق؛ لأن ما زعم المستكشفون أنهم اكتشفوه كان بالفعل معروفاً بشكل ثابت لشعوب المواطنين الأصليين المحليين، الذين قاد الكثير منهم المستكشفين البيض للمعالم الرئيسية المحلية والأنهار ومصادر الغذاء التي مكنتهم من البقاء. ولكن هذه الاكتشافات تم نسبتها للمستكشفين الأوروبيين وكان هذه الأماكن لم توجد قبل هذا.

أدت الرحلات البحرية في عصر النهضة إلى شيوع الاستيلاء على بضائع شعوب المواطنين الأصليين كغنائم. كان يُنظر إلى السفر والاستكشاف في هذه الفترة بغرض تجاري واستغلالي تماماً، وبلا خجل. أثناء القرن الثامن عشر، على أي حال، بدأت أنواع جديدة من الرحالة في الظهور، خاصة الرحالة العلميين بحثاً عن معلومات بيولوجية وجغرافية جديدة، والمبشرين الذين بدعوا في السفر بشكل متزايد لنشر الديانة المسيحية والذين - مثل المستكشفين العلميين - رأوا تفاعلهم مع ناس العوالم التي دخلوها تفاعلاً حميداً في جوهره. في البداية، كانت الشركات التجارية غالباً ما تتكفل بهذه الأنماط الجديدة من الرحالة أو يتم إلحاقهم بالبعثات الحكومية. ولكنهم سرعان ما كوتوا مؤسسات علمية ودينية مستقلة لدعم عملهم، مثل "الجمعية الجغرافية الملكية" أو الجمعيات التبشيرية المتنوعة، مما سمح لهم ظاهرياً بإبعاد أنفسهم عن البعثات العسكرية والتجارية وتصوير أنفسهم بطالبي علم غير مؤذين مقارنةً بالتجار الجشعين وقوات الغزو في الحملات العسكرية.

على أى حال، كانت رحلاتهم وحكاياتهم عن هذه الرحلات، سواء حقيقية فى الظاهر أو مزينة بشكل قصصى، "أخاذه" بشكل فعال، مثل الاستغلال التجارى أو الغزو. سهلت هذه المعرفة أيضا بشكل مباشر الاستغلال والتدخل، فهى عمليات ينعكس تأثيرها الحقيقى فى عبارات مثل "فتح إفريقيا". مثل هذه العبارة أيضا تشير إلى جندره الأرض والارتباطات بين الجنسانية والاستكشاف والغزو. تم فتح "الأراضى العذراء" (لم تكن أبداً عذراء، ولكن كان السكان يعتبرون غير متحضرين وبالتالي ليس لديهم حقوق قانونية للملكية) بالاستكشاف من أجل التجارة والاستيطان، وتم قتل السكان الأصليين أو تهجيرهم أو تهميشهم داخل مجتمعات المستوطنين الأوروبيين. فى الحالات المتطرفة التى كانت ترى فيها الشعوب بدون أشكال تنظيمية يمكن للأعين الأوروبية أن تميزها، كما فى أستراليا، كان يُعلن أن الأرض، بالمعنى الحرفى، خالية terra nullius.

ساعدت حكايات السفر الأوروبى وتقارير الجمعية الملكية عن الاستكشافات على إنتاج أفكار حول أوروبا نفسها والحفاظ عليها، أفكار تشكلت أطرها من خلال إحساس أوروبا باختلافها عن الأماكن والثقافات التى كان يتم اكتشافها وكتابة تقارير عنها. كانت المعرفة التى أنتجها السفر الاستكشافى لهذه الجماعات المتنوعة هى قلب السيطرة على الممتلكات الجديدة.

ما إن "تكتشف" هذه الأراضى وبذلك "تعرف"، كان يتم امتلاكها ويمكن وضعها فى كتالوج بكونها تحت سيطرة أو نفوذ إحدى القوى الاستعمارية أو غيرها. وكان سرعان ما يتم الاستيلاء على حكايات السفر هذه فى الأشكال القصصية فى أعمال متنوعة مثل "العاصفة" و"رحلات جلفر" و"روبينسون كروزو". فى الحقيقة، يرى نقاد كثيرون الرواية الأخيرة كأول رواية حديثة، ليشيروا إلى أن تطور هذا النوع الأدبى الجديد والقوى واكتشاف الأراضى الجديدة وتحولها الخيالى يقفان متلازمين جنباً إلى جنب (انظر: وات ١٩٥٧ وسعيد ١٩٩٣).

بالإمكان التدليل على أن السياحة المعاصرة، من أوجه كثيرة، هي الامتداد الحديث لهذا الامتلاك من خلال الاستكشاف. فالسائح يدخل أرض "الآخر" بحثاً عن خبرة غرائبية. كانت السياحة المبكرة تُحاكى الاستكشاف في الفترات الاستكشافية المبكرة: مجموعات من رجال وسيدات فيكتوريين مربوطين معاً بالحبال لاستكشاف جبال الألب الصغرى أو منحدرات فيزوف. تنقسم السياحة الحديثة إلى الشكل المعاصر لهذا في جولة المغامرة أو السفارى، والشكل الجماهيري لسياحة الرفاهية الحديثة والذي فيه تكون التجربة منمّطة بشكل نموذجي، ومعلّبة، ومختزلة إلى منتج سهل استهلاكه. في الواقع إن السائح في بحثه ظاهرياً عن الجديد يسعى فعلياً لما هو معروف بالفعل. بنفس الطريقة التي كانت خبرة الرّحالة المبكرين تصبغها بعض التوقّعات التي تكوّنت على مدار قرون من التخيل الخرافي، فكذلك السائح الحديث يسافر ليكتشف هذه الخبرات النمطية التي تقدّم بالفعل كخبرات غرائبية. وحيث تغيب رموز الاختلاف الغرائبي النمطي (مثل أشجار النخيل، وشواطئ الرمال البيضاء... إلخ) يتم صياغة هذا كجزء مما يسمّى تطور المنتج. وتنتهي فكرة الاستوائى (the tropical) عن الإشارة إلى أى حقيقة جغرافية فعلية، والتي يمكن أن تتضمّن حقائق مزعجة مثل البعوض ومستنقعات المنغروف وحيوانات المنطقة السامة، وأيضاً الفقر الإنسانى والاستغلال. بدلاً من هذا، يصبح الاستوائى بناءً خيالياً يُفصح عن الخيال الأوروبى أكثر مما يُفصح عن الموقع الفعلى الذى يجد فيه خلفيته. لهذا تعمل السياحة أيضاً كجزء من عملية السيطرة الاقتصادية والثقافية التي تصوغ بها المؤسسات الخارجية والشركات متعددة الجنسيات اقتصاديات الدول النامية وتجعلها معتمدة عليها (انظر: الكولونيالية الجديدة).

للاستزادة: هجان ١٩٨٩؛ كنيكيد ١٩٨٨؛ ميلز ١٩٩٩؛ برات ١٩٩٢.

F

Fanonism

الفانونية (انظر كذلك: الفانونية النقدية): مصطلح للنقد التحرري المناهض للكلونيالية صاغه الطبيب النفسى المارتينيكي "فرانز فانون" (١٩٢٥-١٩٦١). عمل "فانون" فى الجزائر قاده إلى التورط بشكل نشط فى حركة التحرير الجزائرية، ونشر عدد من الأعمال الأساسية عن العنصرية والكلونيالية. من بين هذه الأعمال "بشرة سوداء، أقمعة بيضاء (Black Skin, White Masks)" (١٩٥٢)، وترجم عام ١٩٦٨^(١)، وهو دراسة فى سيكولوجية العنصرية والسيطرة الكلونيالية. وقبيل وفاته نشر "معذبو الأرض (The Wretched of the Earth)" (١٩٦١)، وهو دراسة أوسع عن كيف أن الحس المناهض للكلونيالية ربما يخاطب مهمة تفكيك الاستعمار. فى هذه النصوص يُلمم "فانون" أطراف الاستبصارات التى استمدّها من دراسته الإكلينيكية لآثار الهيمنة الكلونيالية على نفسية المستعمر وتحليله الماركسى للسيطرة الاقتصادية والاجتماعية. ومن هذا الربط طور فكرته عن طبقة الوكلاء أو النخبة، التى تبادلّت الأدوار مع الطبقة الكلونيالية البيضاء المسيطرة دون الدخول فى أى إعادة هيكلة راديكالية للمجتمع. كانت البشرة السوداء لهؤلاء الوكلاء "مقنعة" باشتراكهم فى قيم القوى الكلونيالية البيضاء. يطرح فانون أن النخبة المثقفة للسكان الأصليين يجب أن تعيد هيكلة المجتمع بشكل راديكالى على أساس ثابت من الناس وقيمهم.

على أى حال فإن "فانون" - مثل الشخصيات التحررية القومية المبكرة الأخرى، مثل الترينيدادى "سى. إل. آر. جيمس" والكيب فيردى "أميلكار كابرال" -

(١) المقصود أنه تُرجم فى هذا التاريخ إلى الإنجليزية، لأنه نُشر فى الأصل باللغة الفرنسية.

لم يبين رؤية ساذجة لما قبل الكولونيلية. كانت قومية "فانون" دائما هي ما عرفه "إدوارد سعيد" في "الثقافة والإمبريالية" بـ "القومية النقدية"، أى أنها قد تكونت داخل وعى بأن مجتمعات ما قبل الكولونيلية لم تكن أبداً بسيطة أو متماثلة وأنها احتوت على طبقة ضارة اجتماعياً وتكوينات جنديرية تطلّبت الإصلاح بقوة راديكالية. وكما أشار "سعيد" فإن "فكرة [فانون] كانت أنه إذا لم يتغير الوعى القومى فى لحظة نجاحه بطريقة ما إلى وعى اجتماعى، فالمستقبل لن يحمل التحرر، وإنما امتداداً للإمبريالية" (١٩٩٣: ٣٢٣). بالنسبة لـ "فانون"، فإن مهمة المحرر القومى، الذى غالباً ما يُرسم مثلما كان هو شخصياً، من النخبة المتعلمة تعليماً كولونياً، كانت أن "ينضم إلى الناس فى هذه الحركة المتقلبة التى يعطونها شكلاً حقاً... سوف يكون إشارة البدء فى مساءلة كل شىء" (١٩٥٢: ١٦٨) (انظر: التنوع الثقافى/الاختلاف الثقافى).

رغم أن "فانون" أحياناً ما يتم تطويعه تحت لواء الشكل الساذج من النزعة الأصلية، فإنه كان لديه رأى أكثر تعقيداً بخصوص التقاليد وما قبل الكولونيلية وكذلك دورها فى صياغة دولة ما بعد الكولونيلية الحديثة. يميّز "فانون"، بالطبع، ويعتبر بشكل قوى عن حقيقة أنه بالنسبة للقادة القوميين الجدد فإن "البحث المتحمس عن ثقافة قومية وُجدت قبل العصر الكولونىالى يجد مبرره الشرعى فى التلهف الذى يشترك فيه كثيرون من مثقفي السكان الأصليين إلى الارتداد عن هذه الثقافة الغربية التى يخاطرون كلهم بالغرق فيها" وإلى "تجديد الاتصال مرة أخرى بالينابيع الأقدم، والأكثر سبقاً على الكولونيلية، لشعبهم" (١٩٦١: ١٥٣-١٥٤). ولكنه أيضاً ميّز خطر كون مثل هذا الماضى يمكن بسهولة تحويله لميثولوجيا واستخدامه لخلق جماعات قوى نخبوية جديدة، متخفية، مثل المحررين الذين سبق وحذّر منهم:

الثقافة القومية ليست فولكلوراً، ولا شعبية مجردة تؤمن
بأنها يمكن أن تكتشف طبيعة الناس الحقيقية. إنها ليست مؤلفة
من البقايا الحاملة للأفعال غير المبررة، أى الأفعال المرتبطة

بدرجة آخذة في التناقص بحقيقة الناس الحاضرة على الدوام. الثقافة القومية هي كل مجموعة المجهودات التي يبذلها الناس في مجال الفكر لوصف وتبرير والثناء على الفعل الذي من خلاله خلق هذا الشعب نفسه ويحافظ على وجوده.

(١٩٦١: ١٥٤-١٥٥)

على مدى تحليله التاريخي، لم يفقد "قانون" أبداً رؤيته لأهمية الوعي الذاتى ودوره فى خلق الإمكانيات من أجل السيطرة المهيمنة على الذات المستعمرة، والمجتمع الكولونىالى الجديد الذى تلى الاستقلال السياسى. وتناول فى دراساته مثل "حقيقة السواد (The Fact of Blackness)" (١٩٥٢) أهمية علامات الاختلاف العنصرى المرئية فى صياغة خطاب تحييز والآثار النفسية التعريفية القوية لهذا على صياغة الذات بالنسبة للشعوب السوداء. يعطى الكثير من عمل "قانون" تعريفاً للمحاولة الراديكالية لمواجهة هذا فى خطابات حركة وعى السود التى ظهرت فى أمريكا وبريطانيا فى ستينيات القرن العشرين والتى استوحيت الكثير من إلهامها من عمل "قانون". رغم أنه يمكن الجدل بأن منظرين لاحقين مثل "أميلكار كابرال" قدموا برنامجاً سياسياً أكثر فعالية لتنفيذ التحول الراديكالى للنخبة المثقفة الكولونىالية من السكان الأصليين فيما وصفه "كابريال"، فى تعبير لا يُنسب، "مسيرة قسرية حقيقية على طول الطريق إلى التقدم الثقافى" (كابريال ١٩٦٩)، ففى هذا النسخ للخاص والشخصى مع العام والاجتماعى كانت مساهمة "قانون" متميزة وعميقة التأثير.

للاستزادة: قانون ١٩٥٢، ١٩٥٩، ١٩٦١.

feminism and post-colonialism

النسوية وما بعد الكولونىالية: النسوية لها أهمية كبرى لخطاب ما بعد الكولونىالية لسببين رئيسيين: أولاً، إن كلاً من النظام الأبوى والإمبريالية يمكن

رؤيتهما كمارسين لأشكال متشابهة من السيطرة على أولئك الذين يجعلونهما خاضعين. لهذا فإن خبرات النساء في النظام الأبوي وخبرات الذوات المستعمرين يمكن أن تتماثل في عدد من النواحي، وكلا من السياسات النسوية وما بعد الكولونيالية تعارض مثل هذه السيطرة. ثانياً، كانت هناك مجادلات شديدة في عدد من المجتمعات المستعمرة حول ما إذا كان الجندر أو القهر الكولونيالي هو أهم عامل سياسى في حياة النساء. أدى هذا أحياناً إلى الانقسام بين النسويين الغربيين والنشطاء السياسيين من الدول التي تعاني من الفقر أو القهر؛ أو، بالتبادل، فالاثنتان متشابهان بشكل لا يمكن فصله، وفي مثل هذه الحالة فظروف السيطرة الكولونيالية تؤثر بطرق مادية على وضع النساء داخل مجتمعاتهن. أدى هذا إلى نداءات باهتمام أكبر لصياغة وتوظيف الجندر في ممارسات الإمبريالية والكولونيالية.

غالباً ما كانت النسوية، مثل ما بعد الكولونيالية، تهتم بالطرق والمدى الذى يكون عنده التمثيل واللغة مهمين لتشكيل الهوية وصياغة الذاتية. كانت اللغة لكتسا المجموعتين أداة لهم السلطة الأبوية والإمبريالية، واستدعى كلا الخطابين أطروحات جدلية جوهرانية في طرح أشكال من اللغة أكثر أصالة، ضد الأشكال المفروضة عليهما. يشترك كلا الخطابين في حس الانفكاك عن لغة موروثه ولهذا حاولا استعادة أصالة لغوية من خلال لغة ما قبل الكولونيالية أو لسان أنثوى بدائى. على أى حال، استخدم كل من النسويين والمستعمرين أيضاً، مثل الجماعات التابعة الأخرى، الاستحواذ لهم وتكييف لغات مسيطرة وممارسات دلالية.

تلتقى نصوص النظرية النسوية ونصوص ما بعد الكولونيالية فى جوانب كثيرة من نظرية الهوية، والاختلاف، واستدماج الذات إيديولوجياً بالخطاب السائد، وكذلك تقديم استراتيجيات مقاومة متنوعة لمثل هذه السيطرة، لبعضها البعض. يمكن أن نبيّن تشابهات بين "كتابة الجسد" فى النسوية و"كتابة المكان" فى ما بعد الكولونيالية، وتشابهات بين استراتيجيات ازدواجية الميول الجنسية والتوفيق بين المعتقدات الثقافية، وتوسلات مماثلة بالقومية (أشكروفت ١٩٨٩).

في الثمانينيات، بدأ كثير من النقاد النسويين (كاربي ١٩٨٢؛ موهانتي ١٩٨٤؛ سوليرى ١٩٩٢) يحاججون بأن النسوية الغربية، التي افترضت أن الجندر يطغى على الاختلافات الثقافية ليخلق فئة عالمية مما هو نسائي أو أنثوي، كانت تعمل من منطلق افتراضات عالمية (universalist) مستترة تتسم بتحيز أوروبي التمركز وميل للطبقة المتوسطة. لهذا كانت النسوية متهمة بالفشل في تفسير أو تناول خبرات نساء العالم الثالث بشكل كاف. وفي هذا الصدد، تواجه المسائل المتعلقة بالجندر مشاكل شبيهة لتلك التي تتعلق بال طبقة. تنتقد "موهانتي"، على سبيل المثال:

الافتراض أن كلنا لدينا نفس الجندر، عبر الطبقات والثقافات، يتم صياغته نوعاً ما اجتماعياً كجماعة متجانسة تم تعيين هويتها قبل عملية التحليل ... هكذا، فالتجانس المجمع عليه خطابياً للـ "نساء" كجماعة يتم الخطأ فيه باعتباره حقيقة مادية معينة تاريخياً لجماعات النساء.

(موهانتي ١٩٨٤ : ٣٣٨)

يوضح "دعني أتكلم Let Me Speak" لـ "دوماتيلا باريوس دي شونغارا" كيف أن الحقيقة المادية لجماعات مختلفة من النساء يمكن أن تؤدي إلى إدراكات شديدة الاختلاف لطبيعة الصراع السياسي. عندما تمت دعوتها إلى "محكمة النساء الدولية السنوية"^(١) في مكسيكو سيتي في ١٩٧٤، كان الاختلاف بين الأجندة النسوية للمحكمة وصراعها السياسي ضد القهر في مناجم القصدير ببوليفيا شديد الوضوح. في رأيها، أن "خطة العمل العالمية" للقاء "لم تتناول المشاكل الأساسية لنساء أمريكا اللاتينية" (باريوس دي شونغارا ١٩٧٧ : ٢٠١). كان من الصعب دائماً التغلب على التداخل بين القهر الأبوي والاقتصادي والعرقى، واستمرت

(١) محكمة شعبية رمزية لجرائم الحرب ضد النساء

الاختلافات بين الأولويات السياسية لنساء العالم الأول والعالم الثالث حتى الوقت الحاضر. مثل هذه الاختلافات تبدو كاختلافات التأكيد والاستراتيجية وليست اختلافات المبدأ، لأن ترابط الأشكال المتنوعة من القهر الاجتماعي يؤثر مادياً على حياة كل النساء.

وحدثنا كان يفلق النسوية أن فئات مثل الجندر يمكن أحياناً أن يتم تجاهلها داخل التكوين الأكبر للكولونيالية المستعمر وأن نظرية ما بعد الكولونيالية تنزع إلى أن تسقط اختلافات الجندر في صياغة فئة واحدة للمستعمر. يحتاج هؤلاء النقاد بأن الكولونيالية عملت بشكل مختلف للغاية مع النساء عنه مع الرجال، وبأن "الاستعمار المزدوج" الذي نتج عندما كانت النساء خاضعات لكل من التمييز العام كرايا كولونيين وتميز خاص كنساء يلزم أخذه في الاعتبار في أي تحليل للقهر الكولونيالي (سيفاك ١٩٨٥، ١٩٨٥، ١٩٨٥، ١٩٨٥، ١٩٨٦؛ موهانتي ١٩٨٤؛ سوليرى ١٩٩٢). حتى ممارسات ما بعد الاستقلال للقومية المناهضة للكولونيالية لا تخلو من هذا النوع من التحيز الجندري، وصياغات التقليدي أو الما قبل كولونيالي غالباً ما تتحرف بشدة من خلال تحيز ذكوري معاصر يمثل بشكل زائف المرأة "السائنة الأصلية" كخائنة وتابعة.

يعدّ "أجساد سوداء، أجساد بيضاء" لساندر إل. جيلمان (١٩٨٥) تفسيراً منيراً للارتباطات بين العرق والجندر كنتيجة للتوسع الإمبريالي، وهو يُظهر كيف أن تمثيل الإفريقي في الفن والطب والأدب الأوروبي في القرن التاسع عشر عزز من صيغة جسد الأنثى المختزل إلى موضوع جنسى. كان هناك حضور دائم للخدم السود، الذكور أو الإناث، في اللوحات والمسرحيات والأوبرا كعلامة للنشاط الجنسي غير الشرعي. "بحلول القرن التاسع عشر أصبحت جنسانية السود، ذكوراً كانوا أم إناثاً، أيقونة للجنسانية المنحرفة بشكل عام" (٢٢٨). علاوة على هذا، "العلاقة بين جنسانية المرأة السوداء والمرأة البيضاء المختزلة كموضوع جنسى تدخل بعداً جديداً عندما يتم فحص الخطاب العلمي المعاصر بخصوص طبيعة

جنسانية الأنثى السوداء" (٢٣١). تقدّم أمثلة سيئة السمعة للغرانبية الشهوانية، مثل "فينوس الهوتنتوت"^(١) التي عُرضت في جولة في إنجلترا، أمثلة ماديّة على الطرق التي تصبح بها علامات الآخريّة العرقية أداة مهمة في صياغة جنسانية أنثوية (منتهكة transgressive)^(٢).

في المستعمرات الاستيطانية، رغم أن أجساد النساء لم تكن تصاغ مباشرة كجزء من الجنسانية المنتهكة، كانت أجسادهن دائماً مسرحاً لخطاب قوة من نوع مختلف. وكما قال نقاد مثل "ويتلوك"، كانت تتم رؤيتهن اختزالياً ليس كموضوعات جنسية، ولكن تناسلية، مثل التعبير الحرفي "أرحام الإمبراطورية" الذي كانت وظيفته تقتصر على تزويد المستعمرات الجديدة بسكان من المستوطنين البيض.

للاستزادة: أليكساندر وموهانتي ١٩٧٧؛ دونالدسون ١٩٩٣؛ هولست-بيترسن وراذفورد ١٩٨٥؛ هيام ١٩٩٠؛ ماك كلينتوك ١٩٩٥؛ ماير ١٩٩٦؛ راجان ١٩٩٣؛ ويتلوك ١٩٩٥؛ وينتر ١٩٩٠.

filiation\affiliation

انتساب صلبى/ تنسب: كان "إدوارد سعيد" هو انذى لفت النظر إلى أهمية هذا الزوج من المصطلحات، حيث قال إن أنماط "الانتساب الصلبى" (الحق بالميلاد أو النسل) التي عملت بمثابة قوة رابطة في المجتمع التقليدى أصبحت من الصعب بشكل متزايد الإبقاء عليها في تعقيد الحضارة المعاصرة، وكان يحل محلها أنماط

(١) سارة بارتمان (١٧٨٩-١٨١٥).

(٢) المقصود أن جسد المواطنة الإفريقية "سارة بارتمان" المعروض للنظارة في السيرك في لندن وباريس كان بمثابة نموذج للعرق والجنسانية السوداء التي (تنتهك) تخرج تماماً عن "الطبيعى والمقبول" فى أوروبا.

"التنسب". وبينما يشير الانتساب الصلبي إلى خطوط النسل فى الطبيعة، يشير التنسب إلى عملية تعيين الهوية من خلال الثقافة.

يشجع "سعيد" التنسب كمبدأ نقدى عام لأنه يحرر الناقد من النظرة الضيقة للنصوص المرتبطة صلبياً بالنصوص الأخرى، مع إعطاء القليل جداً من الانتباه إلى "العالم" الذى أتت فيه إلى الوجود. على سبيل المثال، يشير استخدامه الأولى للمصطلحات إلى أن هناك نزوع إلى تناول الأدب الإنجليزى المرجعى **canonical** على أساس الانتساب الصلبي، بالنظر إلى الأدب على أنه ذاتى الإدامة وإلى الأعمال الأدبية بأن لديها علاقاتها التأويلية الأهم للأدب الذى قد مضى سلفاً. وبالمقارنة، فالقراءة على أساس التنسب تسمح للناقد برؤية العمل الأدبى كظاهرة فى العالم، موضوعة فى شبكة من صلات التنسب غير الأدبية وغير المرجعية (**canonical**) وغير التقليدية. بهذا المعنى، يرى التنسب بصورة إيجابية بوصفه أساساً لنوع جديد من النقد يمكن لإدراك عملية التنسب داخل النصوص أن تحرر النقد من قاعدته الضيقة فى القالب المرجعى الأوروبى.

بينما يشير الانتساب الصلبي إلى مجال طوباوى من النصوص يرتبط بشكل تسلسلى وامتثال وملتحم بالنصوص الأخرى، فإن التنسب هو ما يُمكن النص من أن يحافظ على نفسه بوصفه نصاً، و"حالة المؤلف، واللحظة التاريخية، وظروف النشر والانتشار والاستقبال، والقيم التى يأخذ منها، والقيم والأفكار المفترضة؛ إطاراً من الافتراضات الضمنية المتفق عليها بشكل جماعى، الخلفية المفترضة، وهكذا" (سعيد ١٩٨٣ : ١٧٤-١٧٥). يرسل التنسب النظرة النقدية وراء الحدود الضيقة للأوروبى والأدبى كلاسيكياً إلى داخل هذا النسيج الثقافى. "لهذا فإن تعيد خلق الشبكة التفسيرية يعنى أن تظهر وتُعيد المادية إلى الخيوط التى تربط النص بالمجتمع والمؤلف والثقافة" (١٧٥). هذا الاهتمام بمادية النص أيضاً يسمح له بقراءة نصوص الأدب الإنجليزى "بشكل طباقى" ليرى إلى أى مدى هم متضمنون فى المشروع السياسى الواسع للـ إمبريالية. يصبح العالم السياسى والاجتماعى

متاحًا لتدقيق الناقد، بخاصة غير الأدبي، غير الأوروبي، وفوق كل هذا، البُعد السياسي الذي يمكن أن يوجد فيه كل الأدب وكل النصوص (٢١). إن النص المفترض تقليديًا أن يرتبط صليبيًا بخطاب "الأدب الإنجليزي" يمكن الآن رؤيته في علاقة تتسب بشبكة التاريخ والثقافة والمجتمع الذي بداخله يأتي إلى الوجود وتتم قراءته.

استخدم سعيد المفهوم أيضًا لوصف الطريقة التي تربط بها شبكة التنسب المجتمعات المستعمرة بالثقافة الإمبريالية. يتم فهم الهويات الثقافية بوصفها "مجموعات طباقية" (١٩٩٣: ٦٠)، والصلات التنسبية التي غالبًا ما تكون مستنرة لكلا الثقافتين الإمبريالية والكولونيالية تكون مطاوعة لـ **قراءة طباقية**. من الواضح أن مفهوم التنسب مفيد لوصف الطرق التي من خلالها تستبدل المجتمعات المستعمرة الصلات التنسبية بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية للإمبراطورية بالارتباطات الصليبية للتقاليد الثقافية المحلية الأصلية. يشير التنسب إلى "هذه الشبكة الضمنية من الارتباطات الثقافية المميزة بين الأشكال والتعبيرات والاستفاضات الجمالية الأخرى من جانب، ومن جانب آخر المؤسسات والوكالات والطبقات والقوى الاجتماعية عديمة الملامح" (١٧٤). يربط "سعيد" المفهوم بفكرة "جرامشي" عن الهيمنة بالإشارة إلى أن شبكة التنسب نفسها هي مجال تشغيل السيطرة المهيمنة وهذا ربما يكون واضحًا بشكل خاص في حالة سيطرة الثقافة الإمبريالية.

للنزوع إلى التنسب لتوليد الانتساب الصليبي تضمينات تتجاوز كثيرًا نشاط الناقد، ذلك لوجود عملية تنسب تعمل بشكل ثابت في المجتمعات المستعمرة: شبكة ضمنية من الافتراضات والقيم والتوقعات التي تضع الذات المستعمرة وتعيد وضعه باستمرار في علاقة صليبية بالمستعمر. يشير هذا إلى طريقة واحدة تحتفظ فيها عملية التنسب بقوتها العنيدة في المجتمعات الكولونيالية. يستدعي التنسب صورة للثقافة الإمبريالية بوصفها أمًا، مرتبطة بعلاقة انتساب صليبي بالـ "طفل"

المستعمر . هكذا، بينما ينبغي الانتساب الصلبي التنسب، ففي المجتمعات المستعمرة العكس أيضا صحيح.

وكما يتضح، تستدعى هذه الحركة من الانتساب الصلبي إلى التنسب تحديداً القوة المهيمنة للثقافة الإمبريالية السائدة. فالانتساب الصلبي لا يقتصر على سلسلة الانتساب الصلبيّة العرقية أو الوراثية؛ بل إن قوتها الحقيقية تتبع من أيعازها بميراث ثقافي ونفسي. الانتساب الصلبي هو نتيجة إيديولوجية قوية لقدرة الخطاب الإمبريالي على السيطرة على التمثيل واستدعاء شبكات التنسب. ويصبح طريقة أساسية في بناء العلاقات بين الإمبراطوريات والمستعمرات، إذ من خلال هذه العملية يتم الحفاظ على القوة الثقافية للمركز الإمبريالي والسيطرة المستديمة للاليات العامة.

للاستزادة: سعيد ١٩٨٣ .

frontier

حدود: فكرة الحدود، الحد أو النطاق المحدد للتفرقة بين مساحة وأخرى أو شعب وغيره، هي بكل وضوح فكرة أقدم بكثير ومستخدمه بشكل أوسع من النظريتين الكولونيالية والما بعد كولونيالية. توجد، على سبيل المثال، دراسة واسعة عن التاريخ الحدودي في الدراسات الأمريكية، بدايةً بما يسمّى "أطروحة تيرنر" التي قدّمها "فردريك جاكسون تيرنر" عام ١٨٩٣ (انظر: تايلور ١٩٧١؛ وفيلب و"وست" ١٩٧٦). وضع "تيرنر" نظرية تذهب إلى أن التطور الأمريكي يمكن تفسيره بوجود مساحة شاسعة من الأرض الخالية، التي إليها زحفت المستوطنات الأمريكية غرباً. رأى "تيرنر" الحدود بمثابة الضامن الحقيقي للحريات الديمقراطية الأمريكية، لأنه متى مارست الظروف الاجتماعية ضغطاً على التوظيف أو متى

نزعت القيود السياسية إلى إعاقة الحرية، يمكن للأفراد أن يهربوا للظروف الخالية من القيود عند الحدود. رأى "تيرنر" أن المواطنين لم يكونوا ليقبلوا بالأجور الأدنى أو بشغل موقع دائم في التمرّد الاجتماعي، في حين أن هناك أرضًا موعودة تنعم بالحرية والمساواة، مفتوحة لكل شخص ليتمكّنها. ومما له مغزى أن يلاحظ "تيرنر" أيضًا أن الحدود المفتوحة كانت بالفعل بيئة من الماضي وأن الأمريكيين ينبغي بدافع الضرورة أن ينتقلوا إلى فصل آخر من فصول التاريخ.

وبصرف النظر عن صحة هذه الأطروحة ككل (ولقد تم نقدها بشدة لأدبها غير ثابتة بصورة عامة بالدليل التجريبي)، فسوف يختلف قليلون مع تأكيد "تيرنر" على أن خبرة الحدود الأمريكية لطالما كانت مركزية للإدراكات الذاتية للهوية في الولايات المتحدة كنتيجة لحضورها الكلي في الثقافة الجماهيرية. ومما له مغزى بالطبع أن "تيرنر" يرى الحدود بشكل رئيسي بوصفها قوة مؤثرة على توسع السكان من المستوطنين غربًا، ويظهر القليل من الاهتمام بإدراك السكان الأصليين، فيما يطلق عليه الحدود، لهذا التوسع. وبالتالي فإن التفسيرات الحديثة للمؤرخين وغيرهم بشأن ردود أفعال السكان الأمريكيين الأصليين للتوسع نحو الغرب الأمريكي هي تصحيح ضروري لهذه الخرافة السائدة عن الغرب الأمريكي بوصفها أرض الحرية والنجاة. بالنسبة للهنود، كانت الخبرة الحدودية مختلفة للغاية (بيرخوفر ١٩٧٨). ربما كان لمركزية الفكرة بالنسبة للإدراكات الذاتية الأمريكية الاستيطانية علاقة وطيدة بشيوع المصطلح. ولطالما كانت الدراسات الحدودية دائمًا مكونًا أساسيًا في الدراسات الأمريكية منذ ذلك الوقت. وانتشر المصطلح عالميًا أيضًا عن طريق المؤرخين الأمريكيين المعاصرين مثل "ماكجيل"، الذي أخذ فكرة الحدود وحاجج بأنه ينبغي رؤيتها كواحدة من أهم المجازات (tropes) السائدة في تاريخ العالم المعاصر (ماكجيل ١٩٨٣).

برغم هذا اكتسب هذا المصطلح مغزى محليًا خاصًا في استخدامه الأحدث داخل ثقافات ما بعد الكولونيالية. استحدثت الحدود الكولونيالية بوصفها خطابًا

إمبرياليًا يسعى لتعريف واختراع الكيانات التي شكلها من غزواته. تشير الحدود العديدة المستقيمة كالمسطرة في الخرائط الإمبريالية إلى كيفية نشوء علم الخرائط الكولونيالي ليخترع الملامح والفروق الفعلية بين المناطق والشعوب المختلفة ويسجل هذه الملامح والفروق بنفس القدر. كانت الحدود أو الفواصل التي حددت الحيز المكاني الذي تم تعريفه هكذا ملمحًا مهمًا في تخيل الذات الإمبريالية، وفي خلق وتعريف هؤلاء الآخرين (صناعة الآخرين) الذين يمكن بهم أن يكون لهذه "الذات" تعريفًا وقيمة. هذا الذي يوجد "وراء الحدود beyond the pale" (هى نفسها استعارة^(١)) تستدعى واحدة من الحدود الفاصلة الأولى لأيرلندا الكولونيالية، السور بين قطاع البروتستانت في دبلن وأراضى الكاثوليك البرية وراءها) كان غالبًا ما يتم تعريفه حرفيًا بالآخر، المظلم، الهمجي، الوحشى.

بالإضافة إلى الحدود الحقيقية، كان خطاب الإمبراطورية مهتمًا مجازيًا بتحديد الفواصل والحدود، مخترعًا مقولات لأجلها كان الحيز المكاني فى العادة مجرد صورة فضفاضة لتقسيم جندرى أو ثقافى أو عرقى، مرغوب أو مُدرك. كتب "كيلنج" أن "الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، ولن يلتقيا أبدًا" (١٨٨٩)، مشيرًا إلى أن فكرة الغرب والشرق لها فواصل مادية أقل منها ميتافيزيقية. حتى أن خلق نقطة اتصال حقيقية، "شرق السويس"، يبدو أقل تخصيصًا من الناحية الفيزيقية، لأن مصر، أرض الحدود الواصلة، كان يتم تعريفها فى أوقات مختلفة بأنها كل من: مهد الحضارة الأوروبية، وقلب الشرق الغربانى الخطير، حيث تتغير الخطابات وتلتقى على أرض من تجريد تشير إليها الحدود والمقولات الحيزية المكانية فقط بوصفها كلمات مجازية.

تتضمن فكرة الحضارة الحدودية حضارة تذى فيها قواعد القانون والفضائل الاجتماعية لأن الإنسان يرتد إلى حالة الطبيعة. تصبح الحدود عندئذٍ

(١) المقصود هو هذا التعبير فى اللغة الإنجليزية beyond the pale الذى يعنى "سلوكًا مرفوضًا أو مستهجنًا اجتماعيًا". ويرجع أصله إلى تلك المنطقة المشار إليها بجوار دبلن وكانت تسمى Pale.

مكاناً لل همجية. ولكنها يتم نخيلها كثيراً كمكان يمكن فيه للرجال (الرجال لا النساء) أن يختبروا أنفسهم، وحيث يمكن تولى الضعف الواهن للمتخضرين بالرعاية ليصير قوة متجددة (لو Low ١٩٩٦). دائماً ما يكون هذا الأزواج الوجداني حاضراً في صياغة سرديات مستوطنى الحدود، لأن فكرة الحضارة يتم على حدّ سواء تأييدها ونقدها من وجهة النظر البدائية ولكن القوية للعالم الحدودى. ومما له مغزى أن سرديات الحدود التى تروىها النساء أقل رومانسية بكثير وتؤكد فى أغلب الأحيان مفردات الواقع اليومية القاسية للبقاء (موداي ١٨٥٢).

للاستزادة: بيلنجتون ١٩٦٦؛ ماكنيل ١٩٨٣؛ فيلب ١٩٨٦؛ تايلور ١٩٧١؛ تيرنر ١٩٦١، ١٩٦٢؛ فيير وروش ١٩٩٤.

G

globalization

العولمة: العولمة هي العملية التي بها يعيش الفرد وتتأثر المجتمعات المحلية بالقوى الثقافية والاجتماعية التي تعمل على مستوى العالم. في الواقع هي عملية صيرورة العالم مكاناً واحداً. أما العولمية **globalism** فهي إدراك العالم بوصفه وظيفة أو نتيجةً لعمليات العولمة على المجتمعات المحلية.

وكان لهذا المصطلح صعود مذهل منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين، إلى أن بدأ تفضيل كلمات مثل "عالمي **international**" و"علاقات دولية". ويشير صعود كلمة "عالمي" نفسها في القرن الثامن عشر إلى زيادة أهمية الدول الإقليمية في تنظيم العلاقات الاجتماعية، وهو نتيجة مبكرة للمنظور العولمي للـ **إمبريالية** الأوروبية. وبصورة مشابهة، يُظهر الاهتمام المتزايد بسرعة بالعولمة تنظيمًا متغيرًا للعلاقات الاجتماعية على مستوى العالم في هذا القرن، الذي بدأت تتضاءل فيه أهمية "الأمة" بينما أصبح لدى الأفراد والمجتمعات إمكانية وصول للمعرفة والثقافة التي تنتشر على مستوى الكرة الأرضية، وتتأثر بمفردات الواقع الاقتصادي التي تتجاوز حدود الدولة. تعدّ النواحي البنوية للعولمة نظام الدولة القومية نفسه (الذي عليه تأسس مفاهيم النزعة الدولية **internationalism** والتعاون الدولي)، والاقتصاد العالمي، ونظام الاتصال العالمي والنظام العسكري العالمي.

جزء من تعقيد العولمية يأتي من الطرق المختلفة التي يتم بها تناول العولمة. فبعض المحللين يتبنونها بحماس كملح إيجابي لعالم متغير سيكون فيه الوصول للتكنولوجيا والمعلومات والخدمات والأسواق مفيداً للأسواق المحلية، وحيث ستؤدي

الأشكال السائدة من التنظيم الاجتماعى إلى رخاء وسلام وحرية عالمية، وسيؤدى فيه إدراك البيئة العالمية إلى اهتمام ببنى عالمى. إن العولمية بالنسبة لهذه الجماعة مصطلحٌ "للقيم التى تتعامل مع القضايا العالمية بوصفها مسألة مسئولية شخصية وجماعية" (البرو ١٩٩٤: ٤).

بينما يرفضها آخرون بوصفها شكلاً من أشكال السيطرة تمارسه دول "العالم الأول" على دول "العالم الثالث"، وتمحو فيه ثقافة عالمية متجانسة بصورة متزايدة فروق الثقافة والمجتمع الفردية، وتدمج الاقتصاديات المحلية برسوخ أكبر فى نظام لرأسمال عالمى. وبالنسبة لهذه الجماعة تُعدّ العولمية "عقيدةً غائبةً تقدّم نظاماً متشابكاً للتجارة العالمية وتفسره وتبرّره". ولهذه العقيدة "تبرات إيديولوجية خفية" بشأن حتمية تاريخية" وتعمل خرافاتها المصاحبة لها بوصفها إنجيلاً للسوق العالمى" (فيرجسون ١٩٩٣: ٨٧). وتذهب المحاجة الرئيسية ضد العولمة إلى أن الثقافة العالمية والاقتصاد العالمى لم ينطلقا عفويًا، ولكنهما بدءاً واستمرّاً فى الدوام، من داخل مراكز القوة الرأسمالية، وكذا الأمر بالنسبة لتأثير العولمة بنفس الطريقة وإلى نفس الدرجة، كما أنها لا تعود بالنفع بشكل متكافئ على المجتمعات المختلفة.

ينظر مؤيدو "العولمية النقدية" نظرة محايدة إلى العملية، ويفحصون عملياتها وتأثيراتها ببساطة. تشير العولمية النقدية إلى الاشتباك النقدى مع عمليات العولمة، فلا تتجاهل العولمة ولا تحتفى بها" (نيدر فيين بايترز ١٩٩٥: ١٣). وبالتالي، فبينما يرى العولميون النقديون أن العولمة "كثيراً ما أدامت الفقر، وأوسعت التفاوت المادى، وزادت من التدهور البيئى، ودعمت النزعة العسكرية (militarism)، وفتنت المجتمعات، وهمتت الجماعات التابعة، وغذت التعصب، وعمقت أزمت الديمقراطية"، فهم أيضاً يرون أنها كان لها تأثير إيجابى فى "زيادة الدخل الفردى على مستوى العالم ثلاثة أضعاف منذ ١٩٤٥، وتقليص نسبة العالم الذى يعيش فى فقر مدقع إلى النصف، وزيادة الوعى البيئى، وتسهيل إمكانية نزع السلاح، بينما نالت جماعات تابعة عديدة فرصاً للتنظيم العالمى" (شولت ١٩٩٦: ٥٣).

تغطي العولمة كـمجال دراسي حقولاً معرفية مثل العلاقات الدولية، والجغرافيا السياسية، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، ودراسات الاتصالات، والزراعة، والدراسات الثقافية والبيئية. إنها تخاطب فاعلية **agency** (ومع ذلك لا تخاطب منزلة) الدولة القومية المتناقضة في النظام السياسي العالمي والتأثير المتزايد لبنيات وحركات رأس المال المؤسسي. يمكن أيضاً للعولمة أن تكون "دالة على السفر، أو عمليات لشركة متعددة الجنسيات، أو النمط المتغير للتوظيف العالمي أو مخاطر البيئة العالمية" (ألبرو ١٩٩٤: ١٣). هناك بالفعل أسباب تضطرننا إلى التفكير عالمياً حيثما تعلق الأمر بالبيئة. الأمر كما يقول "ستيوارت هول": "عندما جاءت رياح تشيرنوبل الفاسدة إلى طريقنا، لم نتوقف عند الحدود، وتبرز جواز سفرها وتقول 'هل يمكنني أن أمطر على أرضكم الآن؟'" (١٩٩١: ٢٥).

تأتى أهمية العولمة لدراسات ما بعد الكولونيالية أولاً، من جانب إظهارها لبنية علاقات القوى العالمية التي تقف راسخة في القرن العشرين كإرث الإمبريالية الغربية. ثانياً، تحمل الطرق التي تشبكت بها المجتمعات المحلية مع قوى العولمة قدرًا من التشابه مع الطرق التي اشتبكت بها المجتمعات المستعمرة تاريخياً مع قوى السيطرة الإمبريالية واستحوذت عليها. كشفت العولمة في بعض الجوانب، في فترة تفكيك الاستعمار السريعة بعد الحرب العالمية الثانية، عن تحويل الإمبريالية إلى عمليات في الاقتصاد والاتصالات والثقافة، تتجاوز القوميات. لا يعنى هذا أن العولمة حركة بسيطة أحادية الاتجاه من القوى إلى الضعيف، ومن المركزى إلى الثانوى، لأن العولمية ثقافية بنفس الطريقة التي كانت عليها الإمبريالية نفسها. ولكنها تُظهر فعلياً أن العولمة لم تنطلق ببساطة عفويًا حول العالم، ولكنها لها تاريخ متأصل في تاريخ الإمبريالية، وفي بنية النظام العالمي، وفي أصول الاقتصاد العالمي داخل إيديولوجيا الخطابة الإمبريالية.

كان المفتاح إلى الرابط بين الإمبريالية الكلاسيكية والعولمة المعاصرة فى القرن العشرين هو دور الولايات المتحدة. رغم رفضها القاطع أن ترى نفسها

"إمبريالية"، وبالفعل موقفها العام ضد المذاهب الأوروبية الأقدم للكولونيالية حتى الحرب العالمية الثانية وبعدها، تبنت الولايات المتحدة بشغف في سياساتها الدولية السيادة السياسية والسيطرة الثقافية والاقتصادية المرتبطة بالإمبريالية. والأهم من هذا، أن مجتمع الولايات المتحدة أثناء وبعد هذه المرحلة التوسعية المبكرة قد استهل تلك الملامح من الحياة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية التي ربما أمكن اليوم اعتبارها أنها تميّز العولمي (the global): الإنتاج الضخم، والاتصال الجماهيري، والاستهلاك الجماهيري. أثناء القرن العشرين، انتشرت هذه الملامح عبر الدول، "مستمدة من الموارد المتكاملة بشكل متزايد للاقتصاد العالمي" (سبانيي ١٩٩٦: ٣).

رغم التوازن بين آثارها الحميدة والسيئة، كما حددها العولميون النقاد، لم تكن العولمة نشاطاً محايداً من الوجهة السياسية. فبينما يمكن أن يكون الوصول إلى الأشكال العالمية من الاتصال، والأسواق، والثقافة بالفعل عالمي النطاق اليوم، جادل بعض النقاد بأنه إذا سأل المرء كيف يتم تمكين هذا الوصول وبأى آلية إيديولوجية يتقدم، أمكن رؤية أن عملية العولمة لا يمكن فصلها عن بُنى القوة التي تديمها الإمبريالية الأوروبية. الثقافة العالمية استمررت لمحرك إمبريالي من النفوذ والسيطرة والانتشار والهيمنة يعمل وفقاً لبنية قوة بدأت فعلياً، كانت قد ظهرت في القرن السادس عشر في الاحتشاد الكبير للإمبريالية والرأسمالية والحداثة. يفسّر هذا لم لا تزال قوى العولمة، من بعض الوجوه، متمركزة في الغرب (بما يتعلّق بالسلطة والتنظيم المؤسسي)، رغم انتشارها - أي هذه القوى - العالمي.

على أي حال، يشكّل السبب الثاني لأهمية العولمة لدراسات ما بعد الكولونيالية - كيف تشبّك معها المجتمعات المحلية - محور تركيز قدر كبير من المناقشة الحديثة حول الظاهرة. إذا لم تكن العولمية ببساطة نتيجة لهيمنة من أعلى لأسفل وإنما عملية ثقافية، وديالكتيك للأشكال الثقافية السائدة والاستحواذ عليها، تصبح استجابات المجتمعات المحلية عندئذ حاسمة. إذ من خلال الاستحواذ على

استراتيجيات التمثيل، والتنظيم، والتغير الاجتماعي، عبر الوصول إلى الأنظمة العالمية، يمكن للمجتمعات المحلية وجماعات المصالح المهمشة أن تحقق لنفسها التمكين وتؤثر على تلك الأنظمة العالمية. ورغم أن ظروف تشكيل الذات دائماً ما تؤثر على الاختيار، فإن الإيمان بأن لدى المرء اختيار في عمليات تغيير حياته أو مجتمعه، من شأنه بالفعل أن يحقق التمكين للفرد. بهذا المعنى، يمكن للاستحواد على الأساليب العالمية من الثقافة أن يحرر المرء من الأشكال المحلية للسيادة والقهر، أو على الأقل يقدم أدوات لنوع مختلف من تكوين الهوية.

تتعلق الاتجاهات الأحدث من دراسات العولمة بتطور "الثقافة العولمية"، وهي عملية تصبح فيها الاستراتيجيات والتقنيات والافتراضات وتفاعلات التمثيل الثقافي بشكل متزايد واسعة الانتشار ومتجانسة. ولكن كما يوضح "فيدرستون" و"لاش": "بأشد المعاني اختزالاً فحسب يمكن للمرء أن يتكلم عن 'مجتمع عولمي' أو 'ثقافة عولمية'؛ لأن مفاهيمنا عن المجتمع والثقافة تنتفع كثيراً من إرث متأثر بقوة بعملية تشكيل الدولة القومية" (فيدرستون وآخرون ١٩٩٥: ٢). على أي حال، يمكن رؤية الثقافة العولمية مركزة في الثقافة الجماهيرية، فيما يسميه "ستيوارت هول" "عولمة جديدة". "هذا النوع الجديد من العولمة ليس إنجليزيًا، بل أمريكيًا. بلغة الثقافة فالنوع الجديد من العولمة عليه أن يتعامل مع شكل جديد من الثقافة الجماهيرية العولمية" (١٩٩١: ٢٧). و للعولمة الجديدة ملمحان سائدان: أحدهما هو أنها لا زالت متمركزة في الغرب؛ والآخر هو شكل خاص من المجانسة، شكل من الرأسمالية الثقافية لا يحاول أن ينتج نسخاً مصغرة من نفسه ولكن يعمل عبر النخب السياسية والاقتصادية الأخرى (٢٨).

لهذا يبدو أن أنشط المناطق جدلاً في دراسات العولمة هو أسلوب وطبيعة العملية التي تتفاعل بها القوى الداخلية والخارجية لإنتاج الثقافة العالمية وإعادة إنتاجها ونشرها داخل المجتمعات المحلية. هذا لأن أحد الأسئلة الأساسية في مركز هذا التفاعل هو طبيعة الهوية الثقافية والاجتماعية وبقاؤها. إن تداخل القوى الثقافية

المحلية والعولمية حاضر في كل أشكال الحياة الاجتماعية في القرن العشرين. ولكن المدى الذي يليه تعرض العولمة أثار هيمنة المراكز القوية للثقافة العالمية و المدى الذي يليه تقدم نفسها للتحوّل بواسطة المجتمعات الهامشية peripheral، لا يزال موضوعاً للجدل.

للاستزادة: ألبرو ١٩٩٤؛ ألبرو وكنج ١٩٩٠؛ فيذرستون ١٩٩٠؛ فيذرستون وآخرون ١٩٩٥؛ كنج ١٩٩١؛ كوفمان ويانجس ١٩٩٦؛ روبرتسون ١٩٩٢؛ سبابي ١٩٩٦.

‘going native’

التحوّل إلى مواطنين أصليين: المصطلح يشير إلى خوف المستعمرين من التّخسّ الناتج عن استيعابهم في حياة المواطنين الأصليين وعاداتهم. أفضى صوغُ الثقافات الوطنية الأصلية على أنها إما بدائية أو منحلّة في خطاب ثنائي للمستعمر/المستعمر، خاصةً في بداية القرن العشرين، إلى خوفٍ واسع النطاق من "التحوّل إلى مواطنين أصليين" بين المستعمرين في كثير من المجتمعات الكولونيالية. وهناك أشكال متنوعة، مثل "التحوّل إلى فانتى going Fantee" (غرب إفريقيا) و "التحوّل إلى تروبو going Troppo" (أستراليا)، مما يشير إلى أن الارتباطات بالأجناس الأخرى وحتى مجرد مناخ المستعمرات في المناطق الحارة يمكن أن يؤدي إلى انحطاط أخلاقي بل وفساد جسماني. يرتبط الخطر بشكل خاص بغواية تمثّلها ممارسة الجنس مختلط الأعراق، إذ كان يُعتدّ أن العلاقات الجنسية مع شعوب المواطنين "الأصليين" تتسبب في تلوث الأصل النقي للمستعمرين، وبالتالي يؤدي إلى انحطاطهم وفنائهم بوصفهم عرقًا قويًا ومتحضّرًا (مقارنةً بالعرق الهامشي أو المنحط). ولكن "التحوّل إلى مواطنين أصليين" أمكن أيضًا

أن يشمل هفوات من السلوك الأوروبى: الاشتراك فى الاحتفالات "الأهلية" أو تبنى العادات المحلية فيما يتعلق بالملابس والطعام والترفيه والتسليّة، بل والاستمتاع بها. لعلّ أشهر مثال كلاسيكى لمخاطر التحوّل إلى مواطنين أصليين هو "كرتس" Kurtz فى رواية "قلب الظلام" لـ "كونراد"، شخصية يبدو أنها تُجسّد حسّاً شديداً التعقيد من قابلية التأثر، والبدائية، ورعب عملية التحوّل.

للاستزادة: تورجوفنك ١٩٩٠

H

hegemony

هيمنة: الهيمنة في الأصل مصطلح يشير إلى تسلُّط دولة بداخل اتحاد كونفدرالى، ويُفهم الآن بشكل عام بأنه يعنى السيطرة بالقبول. هذا المعنى الأوسع تم استحداثه وشيوعه فى ثلاثينيات القرن العشرين على يد الإيطالى الماركسى "أنطونيو جرامشى"، الذى بحث فى سبب النجاح الكبير للطبقة الحاكمة فى تعزيز مصالحها فى المجتمع. الهيمنة هى - فى الأساس - قوة الطبقة الحاكمة فى إقناع الطبقات الأخرى أن مصالحها هى مصالح الجميع. وبالتالي فالسيطرة لا تُفرض بالقوة، ولا حتى بالضرورة بالإقناع العملى، ولكن بسيطرة أكثر براعة وشمولية على الاقتصاد، وعلى أجهزة الدولة مثل التعليم والإعلام، عن طريقها يتم تقديم مصلحة الطبقة الحاكمة كمصلحة عامة وبالتالي يؤخذ هذا من المسلمّات.

هذا المصطلح مفيد لوصف نجاح القوة الإمبريالية مع الشعب المستعمر الذى ربما يفوق بكثير عدد أى قوة عسكرية محتلة، ولكن تقمّع رغبته فى تقرير المصير الفكرة المهيمنة عن الخير الأكبر، التى غالبًا ما يُعبّر عنها بمفردات النظام الاجتماعى، والاستقرار، والتقدّم، وكلها مفردات تتولّى القوة المستعمرة تعريفها. والهيمنة مهمة لأن القدرة على التأثير على فكر المستعمر هى إلى حدّ كبير أكثر عمليات القوة الإمبريالية استدامة وفعالية فى المناطق المستعمرة. وتختلف بالفعل الـ "إمبراطورية" عن مجموعة من الدول التابعة المحكومة قسرًا من قوة مركزية بفضل فاعلية هيمنتها الثقافية. يتم تحقيق القبول بـ استدعاء الخطاب الإمبريالى للتابع المستعمر حتى يتم قبول القيم والافتراضات والعقائد والسلوكيات أوروبية التمرکز بشكل طبيعى بوصفها الأكثر طبيعية والأعلى قيمة. والنتيجة التى لا يمكن

تجنبها لمثل هذا الاستدماج الإيديولوجي هي أن المستعمر ذاته سيدرك نفسه بوصفه هامشيًا بالنسبة لهذه القيم المركزية الأوروبية، بينما يقبل في نفس الوقت مركزيتها.

مثال كلاسيكي لعملية السيطرة المهيمنة يعطيه "جورى فيسواناثان"، والذي يُظهر كيف أنه "يمكن للوظائف الإنسانية المرتبطة بشكل تقليدي بدراسة الأدب - على سبيل المثال، تشكيل الشخصية أو تطوير الحس الجمالي أو الحقول المعرفية للتفكير الأخلاقي - أن تكون حيوية في عملية السيطرة الاجتماعية-السياسية" (١٩٨٧: ٢). مثل هذه السيطرة أمكن للحكومة البريطانية الإبقاء عليها عندما أخذت مسئولية التعليم في الهند بعد قانون ميثاق عام ١٨١٣. في بحثها عن طريقة لنقل قيم الحضارة الأوروبية إلى الهنود تتجنب الإساءة إلى حساسياتهم الهندوسية، اكتشفت الإدارة قوة الأدب الإنجليزي كأداة للسلطة الإمبريالية. "استراتيجية وضع السلطة في هذه النصوص لم تفعل سوى أن محت التاريخ القذر للاستباحة الكولونيالية للممتلكات، والاستغلال المادي، والقهر العرقي والطبقي وراء السيادة العالمية الأوروبية... عمل النص الأدبي الإنجليزي بوصفه رجلاً إنجليزيًا بديلاً في أرقى وأكمل حالاته" (فيسواناثان ١٩٨٧: ٢٣). كان هذا الرجل الإنجليزي، في نفس الوقت، تجسيدًا للقيم الإنسانية العالمية. وكما يوضح "فيسواناثان": "الانقسام بين الممارسات المادية والخطابية للكولونيالية ليس أوضح في أي مكان منه في الانكسار *refraction* التدريجي لعامل التاريخ الجشع والمستغل والقاسي في الموضوع الانعكاسي للأدب" (٢٢-٢٣). هذا الانكسار هو إظهار دقيق لأحد أشكال السيطرة المهيمنة. وثبت أنه فعال بشكل خاص لأن خطاب الأدب الإنجليزي تم نشره بما فيه من قيم روحية وافتراضات ثقافية وتمييزات اجتماعية وتحيّزات عنصرية وقيم إنسانية غالبًا ما كانت سالمة دون تغيير.

للاستزادة: جرامشي ١٩٨٨، ١٩٩١؛ فيسواناثان ١٩٨٩

hybridity

هجنة: الهجنة واحد من أكثر المصطلحات استعمالاً وإثارة للخلاف فى نظرية ما بعد الكولونيالية، ويشير عادةً إلى خلق أشكال ثقافية جديدة داخل نطاق الاحتكاك الذى يخلقه الاستعمار. وكما يُستخدم فى فن البستنة horticulture، فالمصطلح يشير إلى تناسل متبادل لجنسين مختلفين، بالتطعيم أو التأبير المتبادل، لتكوين ثالث، جنس "مهجن". يتخذ التهجين أشكالاً كثيرة: لغوى، ثقافى، سياسى، عرقى... إلخ. تشمل الأمثلة اللغوية اللغات البيدجين واللغات الكريولية، ويتردد فيها الاستخدام الأساسى للمصطلح على يد عالم اللغويات والمنظر الثقافى "ميخائيل باختين"، ليشير إلى قوة مواقف اللغة متعددة المعانى - القوة المعرّقة والمغيرة للشكل، وبالتبعية، قوة الحكايات متعددة المعانى. توجد فكرة تعددية الأصوات فى المجتمع متضمنة أيضاً فى فكرة "باختين" بخصوص الكرنفالى، التى ظهرت فى العصور الوسطى عندما "عارض عالم لا نهائى من الأشكال والتجليات الهزلية النبيرة الرسمية والجادة للثقافة الكنسية القروسطية والإقطاعية" (هولكويست ١٩٨٤: ٤).

ولقد ارتبط مصطلح "هجنة" مؤخراً بأعمال "هومى ك. بابا"، الذى يؤكد تحليله لعلاقات المستعمر/المستعمَر على اعتمادهما المتبادل بعضهما على بعض والصياغة المتبادلة لذاتيهما (انظر: التقليد والازدواج الوجدانى). يجادل "بابا" بأن كل البيانات والأنظمة الثقافية تصاغ فى فضاء يُسميه "الفضاء الثالث للتعبير" (١٩٩٤: ٣٧). عادةً ما تظهر الهوية الثقافية فى هذا الفضاء المزدوج والمتناقض، وهو بالنسبة إلى "بابا" يجعل الادعاء بوجود "تقاء" هرمى للثقافات قضيةً واهية. فالتعرّف على هذا الفضاء المزدوج للهوية الثقافية بالنسبة لـ "بابا" ربما يساعدنا على التغلب على غرانيبية التنوع الثقافى لصالح التعرّف على هجنة ممكنة يمكن للاختلاف الثقافى أن يعمل بداخلها:

مما له مغزى أن القدرات الإنتاجية لهذا الفضاء الثالث لها أصل كولونىالى أو ما بعد كولونىالى. لأن الرغبة فى النزول إلى هذه الأرض الغربية ... ربما تفتح الطريق لنصوّر ثقافة عالمية، مبنية ليس على غرائبية التعددية الثقافية أو تعددية الثقافات، ولكن على نقش هجنة الثقافة والتمفصل حولها.

(بابا ١٩٩٤ : ٣٨)

إنه فضاء الـ "ما بين" الذى يحمل عبء الثقافة ومعناها، وهذا هو ما يجعل فكرة الهجنة فكرة شديدة الأهمية.

استخدمت الهجنة مرارًا فى خطاب ما بعد الكولونىالية لتعنى ببساطة "تبادل" بين ثقافات متعددة. تم نقد هذا الاستخدام للمصطلح بشكل واسع لأنه عادة ما يتضمّن نفى وإهمال عدم التوازن وعدم التكافؤ فى علاقات القوة التى يشير إليها. وبالتأكيد على التأثيرات السياسية واللغوية والثقافية، التحويلية، على كل من المستعمر والمستعمّر، نُظر لها بوصفها سياسات استيعابية تكرارية من خلال تقنيع أو "تبييض" الاختلافات الثقافية.

تُخفى فكرة الهجنة خلفها أيضًا محاولات أخرى لتأكيد تبادلية الثقافات فى العملية الكولونىالية والمابعد كولونىالية فى تعبيرات التوفيق بين المعتقدات، والتأزيرية الثقافية، والثقافة. ينبع نقد المصطلح المشار إليه أعلاه من إدراك أن النظريات التى تؤكد على التبادلية تقلل بالضرورة من شأن المعارضة وتزيد من التبعية المابعد كولونىالية المستمرة. لا يوجد شيء، على أى حال، فى فكرة الهجنة ذاتها يشير إلى أن التبادلية تنفى الطبيعة الهرمية للعملية الإمبريالية أو أنها تتضمن فكرة التبادل المتعادل. على أى حال هذه هى الطريقة التى يفسر بها بعض أنصار تفكيك الاستعمار ومناهضة الكولونىالية استخدامها الحالى فى نظرية الخطاب الكولونىالى. ولقد خضعت فكرة الهجنة أيضًا للنقد كجزء من استياء عام من نظرية

الخطاب الكولونيالى من طرف نقاد مثل "تشاندر ا تلبيد موهانتى"، و"بنيتا بارى"، و"عجاز أحمد". هذه الانتقادات تؤكد على الأساس المثالى والنصى لمثل هذا التحليل وتشير إلى حقيقة أنها تهمل اختلافات محلية معينة.

نظر إلى تأكيد حالة ما بعد كولونيالية مشتركة مثل الهجنة كجزء من نزعة تحليل الخطاب إلى تغريب تاريخية الثقافات ومكانها عن سياقاتها اللغوية، والجغرافية، والحيوية المكانية، والمؤقتة، والسير بها نحو مفهوم مجرد ومعوّم عن ما هو نصى يحجب خصائص المواقف الثقافية الخاصة. فى إشارته إلى أن البحث فى الصياغة الخطابية للكولونيالية لا يسعى إلى استبدال أو استبعاد الأشكال الأخرى مثل ما هو تاريخى، أو جغرافى، أو اقتصادى، أو عسكرى، أو سياسى، يشير "روبرت يانج" إلى أن مساهمة تحليل الخطاب الكولونيالى، التى يتم فيها التعبير عن مفاهيم مثل الهجنة:

تقدّم إطاراً مهماً لذلك العمل الآخر بالتأكيد على أن كل الرؤى التى تناولت الكولونيالية تشترك فى، وعليها أن تعامل مع، وسيط خطابي مشترك، الذى كان أيضاً الكولونيالية نفسها: ... لهذا يمكن لتحليل الخطاب الكولونيالى أن ينظر إلى التنوع الواسع لنصوص الكولونيالية كشيء أكثر من مجرد توثيق أو "دليل".

(يانج ١٩٩٥: ١٦٣)

ومع ذلك، فإن "يانج" نفسه يقدم عدداً من الاعتراضات على الاستخدام غير المقيد للمصطلح. وهو يشير إلى مدى تأثير مصطلح "هجنة" فى الخطاب الإمبريالى والكولونيالى فى الحكايات السلبية بشأن الاتحاد بين الأجناس المتباينة - حكايات ألمحت إلى أنه إذا لم يكن المهجنون يتطورون بنشاط وإصرار فسيرتدون حتماً إلى أصلهم "البداى". هكذا فإن الهجنة أصبحت - خاصة فى بداية القرن العشرين -

جزءاً من خطاب كولونىالى عن العنصرىة. يلفت "يانج" انتباهنا إلى مخاطر توظيف مصطلح شديد التأصل فى مجموعة سابقة من الافتراضات العنصرىة، لكنه أيضاً يشير إلى وجود اختلاف بين العملىات غير الواعىة للمزج المهجن أو الكرىولىة، وبين الاهتمام الواعى المُستنهض سياسياً، بالتعطيل المتعمد للمجانسة. وأشار إلى أنه بالنسبة لـ "باختين"، على سبيل المثال، فالهجنة ميسسة، ويتم جعلها تنافسىة حتى تشمل نقوىض وتحدى الانقسام والفصل. هجنة "باختين" تضع وجهات النظر المختلفة بعضها أمام بعض فى بنىة متصارعة، مما يُبقى على 'عنصر أولى معين، وطاقة عضوىة، ونهاىات مفتوحة" (يانج ١٩٩٥: ٢١-٢٢). إمكانية الهجنة هذه فى أن تعكس "بنىات السىادة فى الموقف الكولونىالى" (٢٣)، والتى يميزها "يانج"، هى أيضاً التى يعبر عنها "بابا". "هجين باختين المتعمد حوله بابا إلى لحظة نشطة من التحدى والمقاومة ضد قوة كولونىالىة سائدة... مجرداً الثقافة الإمبرىالىة المفروضة لىس فقط من السلطة التى فرضتها سياسياً لوقت طويل للغاية، غالباً من خلال العنف، ولكن حتى من ادعائها الأصالة" (٢٣).

ويحذر "يانج"، من ناحية أخرى، من عملىة التكرار غير الواعىة الموجودة فى الاستخدالم المعاصر للمصطلح. فوقفاً لرأىه، عند التحدث عن الهجنة لا يمكن للخطاب الثقافى المعاصر أن يهرب من الارتباط بالمقولات العرقىة للماضى، والتى كان للهجنة فىها معنى عرقى واضح. لهذا "فنحن إذ نفكك مثل هذه الأفكار الجوهرانىة للعرق فى الوقت الحاضر ربما نكون قد كررنا [الهوس بخصوص العرق فى] الماضى ولىس إبعاد أنفسنا عنه أو تقديم نقد عنه (٢٧). هذا اعتراض دقوى ومقنع على المفهوم. وعلى الرغم من ذلك، يلاحظ "يانج" أيضاً، بشكل أكثر إىجابىة، أن المصطلح يشير إلى إصرارٍ أوسع، فى الكثير من الحقول المعرفىة فى القرن العشرين، من الفىزىاء إلى علم الوراثة، على "منطق مزدوج، يعارض تقليد الاختىارات - العقلانىة - ما بىن هذا أو ذاك، ولكن الذى يتكرر فى العلم فى الانقسام بىن أشكال المنطق المتعاىشة المتناقضة للفىزىاء الكلاسىكىة وفىزىاء الكم"

(٢٦). بهذا المعنى، كما هو أيضا بشكل أوضح فى الإرث البنيوى والما بعد بنيوى، يؤكد مفهوم الهجنة على اهتمام نموذجى للقرن العشرين بالعلاقات داخل المجال أكثر من تحليل الأشياء المنفصلة، ناظراً إلى المعنى كنتاج لمثل هذه العلاقات وليس كشيءٍ جوهرى لأحداث أو أشياء محددة.

بينما لعبت تأكيدات الثقافة الوطنية وتقاليد ما قبل الكولونىالية دوراً مهماً فى خلق خطاب مناهض للكولونىالية وفى الجدل من أجل مشروع نشط لتفكيك الاستعمار، تؤكد نظريات الطبيعة المهجّنة لثقافة ما بعد الكولونىالية نموذجاً مختلفاً للمقاومة، واضعةً هذا فى الممارسات التقويضية الخطابية المضادة المتضمنة فى التناقض الكولونىالى نفسه وبهذا تهدم الأساس بعينه الذى عليه يقيم الخطاب الكولونىالى والإمبريالى دعواه بالتفوق.

للاستزادة: باختين ١٩٨١، ١٩٩٤؛ بابا ١٩٩٤؛ يانج ١٩٩٥؛ لآراء مقابلة انظر: أحمد ١٩٩٢؛ بارى ١٩٨٧.

I

imperialism

إمبريالية: فى معناها الأعم، تشير الإمبريالية إلى تكوين إمبراطورية، وهى فى حد ذاتها قد كانت ملمحًا لكل فترات التاريخ حيث بسطت إحدى الأمم سيادتها على واحدة، أو العديد، من الأمم المجاورة. يستخدم "إدوارد سعيد" الإمبريالية بهذا المعنى العام ليعنى "الممارسة، والنظرية، والمواقف التى يملكها مركز حواضرى مسيطر يحكم أرضًا بعيدة" (سعيد ١٩٩٣: ٨)، إنها عملية مميزة عن الكولونيالية التى تعنى "إقامة المستوطنات على أرض بعيدة". على أى حال، هناك اتفاق عام على أن كلمة إمبريالية، كسياسة واعية ومؤيدة بشكل علنى لامتلاك مستعمرات من أجل المنفعة السياسية والاستراتيجية والاقتصادية، لم تظهر حتى عام ١٨٨٠ تقريبًا. قبل هذا التاريخ، كان مصطلح "إمبراطورية" (لا سيما التنويع البريطانية) يستدعى عملية توسع أوروبى خيرية فى الظاهر يتم عن طريقها زيادة المستعمرات وليس امتلاكها. قرابة منتصف القرن التاسع عشر، كان مصطلح "إمبريالية" يستخدم لوصف حكومة وسياسات نابليون الثالث، "الإمبراطور" كما أطلق على نفسه، وبحلول عام ١٨٧٠ كان يستخدم باستخفاف فى المنازعات بين الأحزاب السياسية فى بريطانيا. ولكن بدءًا من ثمانينيات القرن التاسع عشر أصبحت الإمبريالية سياسة سائدة وأكثر عدوانية بشكل صريح بين الدول الأوروبية لأسباب اقتصادية وثقافية وسياسية متنوعة.

ووصفت السياسات التوسعية التى اتبعتها القوى الصناعية الحديثة من عام ١٨٨٠ بأنها "إمبريالية كلاسيكية" (بومجارت ١٩٨٢: ٥). عندما انتهى مؤتمر برلين بشأن الكونغو وبدأ "التكالب على إفريقيا" عام ١٨٨٥ عدَّ هذا التاريخ بداية

الإمبريالية الكلاسيكية. ولكن "التزام" نفسه في الحقيقة كان قد بدأ سلفاً، عام ١٨٧٩، عندما صارت المنافسة شديدة بين بريطانيا وفرنسا في غرب إفريقيا، واشتدت أكثر عام ١٨٨٢، عندما تم احتلال مصر، واستهلّت معاهدة برازا موروكو **Brazza-Moroko** الصراع على الكونغو. مع بداية القرن العشرين، أيد المعلقون الأوروبيون والأمريكان بحماس سياسة الإمبريالية، لأنه أمكن رؤية فكرة التوسع وتم تقديمها باعتبارها إصلاحاً لكثير من "الشعوب البربرية".

الملح المهم للإمبريالية إذن هو أنه رغم حداثة نسبياً كمصطلح يستخدم لوصف سياسة التوسع الأوروبي في نهاية القرن التاسع عشر، فإن جذورها التاريخية متأصلة، تمتد في الماضي إلى الأزمنة الرومانية. باشتقاقها من الكلمة اللاتينية **imperium** لوصف سيادتها على العالم البحر متوسطي، لم يكن مصطلح **Imperium populi Romani** مجرد مصطلح بلاغي، فلقد عرف السيادة الكامنة في الشعب والتي يمنحها الشعب لحكامه **magistrates** في الخارج. كان هذا الاستخدام 'الجمهوري' للمصطلح هو الذي دافع عنه "سيسرو" مقابل فكرة الإمبراطورية الرومانية **Imperium Romanum** الملكية التي وضعها "القيصر أغسطس"، سلطة يملكها الإمبراطور **imperator** الذي يجب أن يُظهر له كل الناس الولاء. على أي حال، كانت الـ **imperium** من إنشاء الأوليغاركية ذاتية الاستدامة وأداة لها، شيئاً ظل له علاقة بالإمبريالية الحديثة. من الواضح أن الإمبراطورية الرومانية كان لها تأثير أكبر من أي شيء قبلها في نمذجة الاستراتيجيات والأساليب والبلاغيات التي تأسست عليها الممارسة الإمبريالية اللاحقة. يقول "كوبنر" إن المفهوم الحديث للإمبراطورية "لا يكف عن استدعاء إمبراطوريات الماضي الرومانية" (كوبنر ١٩٦١: ١٨).

ترتبط الإمبريالية بأحدث معانيها - امتلاك إمبراطورية من المستعمرات عبر البحار - بأوروبا العالم، والتي جاءت في ثلاث موجات رئيسية: عصر الاكتشاف أثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ وعصر الميركنتيلية أثناء

القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ وعصر الإمبريالية فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. كانت الأوربة فى حيز التنفيذ بشكل رئيسى ليس من قبل الحكومات والدول، ولكن من قبل مئات الآلاف من الكولونىاليين، والتجار، والمبشرين، والمغامرين الذين تغلغوا فى العالم غير-الأوروبى. هذه الأوربة العامة للعالم أكثر صعوبة فى اقتفاءها ولكن من المهم فهم المدى الذى إليه تركز الإمبريالية الأوربية على هذا الشئ من المسافرين العاديين، والمستكشفين، والمبشرين، وصاندى الثروة، والمستوطنين على مدار قرون عديدة.

كان كل من الحس الرومانى الدولى (**internationalist**) والكارولنجى (**Carolingian**) الحاكم للإمبريالية مختلفين تمامًا عن ذلك الحس الذى ظهر فى أعقاب تطور الدولة القومية. يشير "هوبسن" إلى أن الكولونىالية "فائض طبيعى للقومية" ويكون اختبارها هو "قدرة المستعمرين على غرس الحضارة التى يمثلونها فى البيئة الاجتماعية والطبيعية التى يجدون أنفسهم فيها" (١٩٠٢: ٧). ولكن من الواضح أن الميركننتيلية، أو الرأسمالية التجارية (أى رأسمالية "التجار" التى وجدت قبل الثورة الصناعية)، كانت مملحًا مهمًا للامتلك الأوروبى للمستعمرات وشديد الارتباط بالعواطف القومية. أثناء العصر الميركننتيلى، والذى بدأ تقريبًا بقانون كرومويل للملاحة لسنة ١٦٥١، لم تعد المنافسة بين القوى الأوربية مبنية على أساس الدين ولكن على الامتلاك التنافسى للثروة، خاصة الذهب والفضة، وتوطيدها عن طريق تثبيت الاستيراد بالتعريفات الجمركية وتشجيع التصدير عن طريق الإعانات والتخفيضات. كان المبدأ هو أن مكسب أمة يعنى خسارة أخرى، لأنه كان يُعتقد أن ثروة العالم كميّة ثابتة. (انتقد آدم سميث النظام الميركننتيلى فى "ثروة الأمم" (**The Wealth of Nations**) المنشور فى ١٧٧٦، مشيرًا إلى عبثية الخلط بين الثروة المادية والنقود.) ولكن كانت الميركننتيلية مهمة لمؤيديها لأن "غرضها لم يكن زيادة الحد الأقصى من الرفاهة ولكن تشجيع الاستقلال السياسى والاقتصادى للدولة القومية" (ليشتايم ١٩٧١: ٥١). كانت كل القوى الأوربية فى العصر

الميركنتيلي تعتقد أن امتلاك المستعمرات كان نافعاً، ولو كان فقط يحرم المتنافسين من الثروة الممكنة.

والمفاجئ أن بناء الإمبراطورية لم يختف بنهاية الميركنتيلية والعبودية ولكنه زاد بخطى سريعة أثناء القرن العشرين. يطرح "هوبسبوم" فى "الصناعة والإمبراطورية (Industry and Empire)" (١٩٦٨) فكرة أن الإمبراطورية البريطانية الأولى كانت مهمة فى تشجيع التحول الصناعى لفترة ١٧٥٠-١٨٥٠ والذى بدوره أدى إلى قيام الإمبراطورية البريطانية الثانية. وحجته على ذلك أن الثورة الصناعية ما كانت لتحدث فى بريطانيا لولا امتلاك إمبراطورية كولونىالية قدّمت منافذ تتجاوز بكثير أى شىء تستطيع الأسواق المحلية تقديمه. استلزم التصنيع توسعاً مفاجئاً فى الطاقة الإنتاجية وهو الذى كان ممكناً فقط فى دولة تشغل موقعاً رئيسياً داخل الاقتصاد العالمى المتطور. كانت الإمبريالية فى هذا الوقت افتر أيضاً غير معلىن وليس مذهباً ملموساً.

بعد ١٨١٥، سادت بريطانيا البحار وبدأت فى تأسيس نفسها كمصنع للعالم، لهذا كانت التوسعات الكولونىالية الكبرى غير ضرورية. أمكن للاختراق الاقتصادى أن يأخذ مكان الغزو العسكرى، وتم تسهيل هذا عن طريق مذهب التجارة الحرة الذى نادى به بريطانيا لأنه يجعل مصنوعات منافسيها تباع بسعر أقل. أطلق "روبنسون" و"جالاغر" (١٩٨١) على هذا زمن "الإمبريالية غير الرسمية". بحلول ثمانينيات القرن التاسع عشر كان رأس المال قد بدأ فى الركود وهكذا بدت سريعاً أهمية حركة إمبريالية بشكل واضح، بمعنى آخر، حركة غير قانعة بـ "إمبريالية التجارة الحرة" غير المرئية، ولكنها حركة نادى ببناء جدار تعريفه جمركية وقانى حول الإمبراطورية. شغل الجدل حول الإمبريالية جيلاً كاملاً من ١٨٨٠ إلى ١٩١٤، ورأى الكثير من المؤرخين تأثيره على الرأى العام الأوروبى عاملاً فى اندلاع الحرب العالمية الأولى فى عام ١٩١٤.

رغم أن تحليل "لينين" للإمبريالية فى "الإمبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية (Imperialism, The Highest Stage of Capitalism)" (١٩١٦) أصبح تقريباً الأكثر تأثيراً فى الاقتصاد السياسى للقرن العشرين، تطوّر هذا التعريف الاقتصادى على وجه التخصيص للمصطلح على يد "ج. أ. هوبسن"، الذى قاده اشمئزازه من الحرب فى جنوب إفريقيا إلى كتابة "الإمبريالية (Imperialism)" فى ١٩٠٢. أكد "هوبسن" أنه بينما تدخل أمة فى اقتصاد الآلة فإنه يصبح أصعب بالنسبة لمصنعيها وتجارها ومموليها أن يتخلصوا من مواردهم الاقتصادية على نحو ربحى، لذلك فهم يقتنعون بالحكومة بامتلاك المستعمرات لى يوفروا أسواقاً. وبينما يزيد الإنتاج فى الوطن عن نمو الاستهلاك، ويتم إنتاج المزيد من البضائع التى هى أكثر مما يمكن بيعه بربح، فالمزيد من رأس المال يوجد أكثر مما يمكن استثماره بشكل ربحى. "إن هذا الوضع الاقتصادى هو الذى يشكّل أصل الإمبريالية" (١٩٠٢: ٧١).

هناك العديد من الأطروحات الجدلية ضد آراء اقتصادية خالصة عن الإمبريالية الأوروبية، ليس أقلها طرح مؤرخين مثل "روبنسون" و"جالاغر" إذ ذهبوا إلى أنه كان هناك استمرارية لسياسة إمبريالية أصبحت عدوانية بشكل واضح فى ثمانينيات القرن التاسع عشر. كشفت الدراسات التجريبية أن تدفق المكسب من المستعمرة إلى الحاضرة لم يكن بالقدر العظيم الذى كان غالباً ما يفترض أثناء هذه الفترة. لذلك امتنع رئيس الوزراء "ديزرائيلى" عن الإبقاء على مستعمرات مكلفة، فاشترك بريطانيا فى تكاليف ما بعد ثمانينيات القرن التاسع عشر يُفسر بصورة أفضل من خلال الاستراتيجية السياسية والقومية التنافسية مقارنة بتفسيره من خلال الاعتبارات الاقتصادية.

والأهم بالنسبة لنظرية ما بعد الكولونيلية، أنه كان هناك تطوّر مستمر للخطابة الإمبريالية والتمثيل الإمبريالى لبقية العالم منذ القرن الخامس عشر على الأقل. وك ممارسة مستمرة، كان لهذا علاقة كبيرة بالرغبة والاعتقاد فى السيادة

الثقافية الأوروبية - اعتقاد في حق أعلى باستغلال موارد العالم - أكثر من المكسب الخالص. يلاحظ "سعيد" أن خطباء الإمبريالية بعد ١٨٨٠ "يستخدمون لغة صورها المجازية وخصوبتها وامتدادها، وبنيتها الغائية للملكية والهوية، وتمييزها الإيديولوجي بين 'نحن' و'هم' قد نضج بالفعل في مكان آخر - في الأدب القصصي، والعلم السياسي، والنظرية العرقية، وأدب الرحلات" (سعيد ١٩٩٣: ١٢٨). هذا بالطبع هو أهم حذف من الحكايات أجراه المنظرون الاقتصاديون للإمبريالية: أن الأرضية الإيديولوجية، ولغة السيادة الثقافية، وإيديولوجية العرق ومهمة التمدين للسيادة الثقافية الأوروبية قد تسارعت منذ القرن الثامن عشر.

كان النمو في القرن التاسع عشر في نشاط المنظمات الإنسانية والجمعيات التبشيرية، الذي قَدّم الاستمرارية بين السياستين الإمبرياليتين قبل وبعد ١٨٨٠، دافعاً قوياً للإمبريالية الكلاسيكية. قَدّم هذا، متحالفاً مع النمو في الاستكشاف والرحلات، ورؤية الأراضي الجديدة كمناطق للمغامرة والتجديد حيث يمكن للعرق الأنجلو-ساكسوني أن يتجدد أو رؤيتها كـ "إلدورادو (El Dorado)"، مواقع للثروة الخرافية، حافظاً شديداً التأثير لحركة الشعوب الأوروبية إلى الهوامش الكولونيالية. فهناك بشكل واضح حالة من الجدل حول وجود أنواع مختلفة من الإمبريالية متجمعة حول ما هو خيرى ومستغل، وبالفعل فإن أسوأ الفضائح الكولونيالية فضحتها المنظمات التبشيرية والإنسانية. ولكن الطريقة الدقيقة التي يمكن بها للثنيين أن يقعا في شرك يمكن رؤيتها في عمل "ديفيد ليفنجستون" والذي كانت دعواه أن "المسيحية، والتجارة، والحضارة" يجب أن تمشي يداً بيد. كان هدفه تشجيع التجارة القانونية وبالتالي محو العبودية والاستغلال، الغاية التي من أجلها شجّع بناء الطرق والسكك الحديدية وإنشاء طرق للسفن البخارية. ولكن هذا الاقتران ذاته يوضّح المدى الذي إليه تضمّن الحضور الأوروبي في إفريقيا، أيّاً كانت أغراضه، ثقافة إمبريالية عميقة ثبتت في النهاية، مع التقسيم الجيوسياسي العشوائي للقارة، أنها معطّلة للمجتمعات الإفريقية.

فى النهاية؁ على أى حال؁ كانت السيطرة على وسائل التمثيل وليس وسائل الإنتاج هى التى أكدت هيمنة القوى الأوروبية فى إمبراطورياتها الخاصة بكل منها. مكنت السيادة العسكرية والسياسية والاقتصادية من نشر الأفكار الأوروبية عبر الفعاليات القوية للتعليم والنشر. ولكن كانت قوة الخطاب الإمبريالى وليس القوة الاقتصادية أو العسكرية هى التى أكدت هيمنة الإمبريالية فى أواخر القرن التاسع عشر. بحلول عام ١٩١٤؁ وصل عصر "الإمبريالية الكلاسيكية" إلى نهايته؁ ولكن بحلول هذا الوقت أظهرت الإمبريالية طبيعتها المتغيرة وقدرتها على تغيير المراكز والتكيف مع الديناميكية المتغيرة للقوة العالمية وفى النهاية التطور إلى العولمية؁ التى يمكن التدليل على أنها خليفتها الطبيعية فى آخر القرن العشرين.

للاستزادة: بوجارت ١٩٨٢؛ هوبسوم ١٩٦٨؛ هوبسن ١٩٠٢؛ كوينر ١٩٦١؛ كوينر وشميت ١٩٦٤؛ لينين ١٩١٦؛ ليشتايم ١٩٧١؛ روبنسون وجالاغر ١٩٨١.

indentured labour

سُخرة تعاقدية

انظر: الرقيق/الرّق

independence

استقلال: فى الاستخدام الما بعد كولونىالى عادة ما يشير هذا المصطلح إلى وصول مستعمرة إلى الحكم الذاتى الكامل. أخذ الاستقلال أشكالاً متنوعة وحدث فى أوقات مختلفة وتحت مظاهر مختلفة؁ وفقاً لتنوع الممارسات الكولونىالية. حقت

المستعمرات الاستيطانية الاستقلال السياسى قبل الأخرى بكثير لأنه - رغم صياغة الخطاب الكولونىالى لها أيضا بوصفها هامشية بدرجة ما * لم يتم تعيين هويتها بعلامات الاختلاف مثل العرق والدين. شهدت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية صعودًا مفاجئًا فى الدول المستقلة الجديدة. "مُنحت" الهند وباكستان الاستقلال عام ١٩٤٧، بينما مُنحت أغلب الدول الإفريقية فى ١٩٦٠. ولكن الجدير بالملاحظة طول المدة التى استغرقتها عملية تحقيق الاستقلال حتى تمت. بعض البلدان، فى الكاريبى على سبيل المثال، لم تصبح مستقلة حتى الثمانينيات من القرن العشرين. ولم يحدث الاستقلال دائمًا بشكل بسيط ونهائى. هكذا حققت الملايو استقلالها فى ١٩٥٧ ولكن سنغافورة، التى لم توضع أبدًا بالكامل ولا بترحاب فى فيدرالية ماليزيا المكوّنة حديثًا، أصبحت مستقلة بشكلها الحاضر فقط بعد انفصال آخر عام ١٩٦٥.

تشكّل قوى الكولونىالية الجديدة والعولمة بوضوح جزءًا من المشكلة المثيرة للجدل وهى ما إذا كان الاستقلال بالفعل يعنى نهاية السيطرة الكولونىالية أو مجرد طفرة لها. تتداخل الخلافات حول مصطلح "استقلال" مع مثيلاتها بخصوص مصطلح ما بعد الكولونىالى نفسه. على سبيل المثال، ما إذا كان أفضل توظيف لها هو فقط تمييز فترة ما بعد الاستقلال أم لا، على أساس أنه من الضرورى التفرقة بين التغييرات الراديكالية فى العلاقة فى فترات تاريخية مختلفة (خاصة بين الفترتين الكولونىالية وما بعد الكولونىالية - التى تعنى هنا ما بعد الاستقلال). يحتاج آخرون بأن ما بعد الكولونىالية منسجمة قطعًا وقط مع المقاومة والمعارضة العلنية (مناهضة الكولونىالية) وأن الاستقلال غالبًا ما يعنى ببساطة تنصيب شكل كولونىالى جديد من حكومة أعضاؤها من النخب المحلية (طبقة الوكلاء). ومع ذلك، جادل آخرون بأن تمييز ما بعد الكولونىالية بأنها تغطى كل الفترة بدءًا من لحظة الاستعمار يسمح لنا برؤية مثل هذه الاستمرارات للسيطرة حتى بينما نسجل لحظات المقاومة المتنوعة التى بالنسبة لها يكون الاستقلال

السياسى هو بوضوح أهم شىء. المشكلة الكليّة للتعريف والتمييز بين فترات الكولونىالية/ما بعد الكولونىالية أكثر إشكاليةً مما يشار إليه غالباً. وليست لحظة الاستقلال فى حد ذاتها - رغم أنها دال شديد الأهمية للتغيّر التاريخى العميق - حاسمة أو مطلقة كما تم التلميح أحياناً. إذا كان خطر إحدى الطريقتين هو تجنيس وإزالة الاختلاف الثقافى، فخطر الأخرى هو منع الاستمرارات المتواصلة وعناصر التأثير الكولونىالى التى تستمر فى تمييز سياسات ما بعد الكولونىالية ودولة ما بعد الكولونىالية، حتى بعد تحقيقها الاستقلال السياسى.

للاستزادة: نجوجى ١٩٨٦؛ نكروما ١٩٦٥.

interpellation

استدعاء

انظر: الذات/الذاتية

L

liminality

الحدّية: هذا المصطلح يأتي من الكلمة "limen" والتي تعنى عتبة، كلمة تستخدم خاصة في علم النفس للإشارة إلى العتبة بين المدرك بالحواس وما هو خارج الشعور، الحد الذي يتوقف أدناه شعور معين عن أن يكون مدركاً. معنى الحدّي كحيز خلالي أو بيني، منطقة العتبة، يميّز المصطلح عن الكلمة الأكثر تحديداً "حد (limit)"، ذات الصلة بها.

إن أهمية الحدّي لنظرية ما بعد الكولونيالية هي على وجه التحديد فائدته لوصف حيز "بيني" ربما يحدث فيه تغيير ثقافي: الحيز الثقافي الذي يمكن فيه الإفصاح عن الاستراتيجيات الذاتية الجمعية أو الشخصية، منطقة توجد فيها عملية مستمرة من الحركة والتبادل بين الحالات المختلفة. على سبيل المثال، فالذات المستعمر يمكن أن يسكن في الحيز الحدّي بين الخطاب الكولونيالي وافترض هوية "غير كولونيالية" جديدة. ولكن مثل هذا التعيين للهوية ليس أبداً ببساطة حركة من هوية إلى أخرى، إنه عملية ثابتة من الاشتباك والنزاع والاستحواذ.

يستشهد "هومى بابا" بوصف المؤرخ الفنّي "رينيه جرين" لبيت السلم بأنه "حيز حدّي، طريق بين المنطقتين العليا والسفلى، كل منها قد زوّد بلافتات تشير إلى السواد والبياض" (بابا ١٩٩٤: ٤)، للإشارة إلى كيف يمكن للحدّي أن يصبح مساحة لتفاعل رمزي. بمعنى آخر، فبيت السلم، الحدّي، يمنع الهويات من الاستقطاب بين مثل هذه التمييزات الاعتبارية مثل "أعلى"، و"أسفل"، و"أسود"، و"أبيض". يمكن للمرء، من أحد الأوجه، أن يقول إن الخطاب الما بعد كولونيالي نفسه يسكن بانتظام في هذا الحيز الحدّي، لأن قطبيات الخطاب الإمبريالية من

ناحية، و الوصف العرقى و القومى من ناحية أخرى، تخضع باستمرار للمساءلة و للنظر إليها بوصفها إشكاليات.

بالنسبة لـ "بابا" فالحدى مهم لأن الحدية و الهجنة مفهومان متلازمان. هذا "الممر الخلالى بين التعيينات الثابتة للهوية يُتيح إمكانية وجود هجنة ثقافية تـضمـر الاختلاف بدون هرمية مفترضة أو مفروضة" (١٩٩٤: ٤). وهو يوظف الحدية كذلك لإظهار أن "ما بعد الحدية postmodernity، و ما بعد الكولونيالية postcoloniality، و ما بعد النسوية postfeminism" كلها خالية من المعنى إذا كانت "post" تعنى ببساطة "بعد". يمتل كل هذا حيزاً حدياً من النزاع و التغيير، على حدود ما يُفترض ضخامته و رسوخه، ولكن ليس أبداً، بشكل كامل، "فى الخلف". لم يعد من الممكن تخيل الحاضر بوصفه انقطاعاً عن - أو مرتبطاً مع - الماضى أو المستقبل؛ فحضورنا يتم الكشف عنه بكل "انقطاعاته، و تفاوتاته، و أقليّاته".

للاستزادة: بابا ١٩٩٤

M

magic realism

الواقعية السحرية: استخدم هذا المصطلح، الذي له تاريخ طويل ومميز إلى حد بعيد في النقد الأمريكي اللاتيني، لأول مرة في سياق ما بعد كولونياً أوسع، في المقالة التأسيسية لـ "جاك ستيفن أليكسز" "عن الواقعية السحرية لأهالي هايتي (Of the magical realism of the Haitians)" (أليكسز ١٩٥٦). سعى "أليكسز" للتوفيق بين الحجج التي ساقها المتقنون الراديكاليون لفترة ما بعد الحرب المؤيدون للواقعية الاجتماعية كأداة للتمثيل الاجتماعي الثوري، مع الاعتراف بأنه في الكثير من المجتمعات ما بعد الكولونياً، كانت حياة السكان القرويين الخيالية، سكان ما قبل التوسع الصناعي، متصلة في تراث حي من الخرافى والأسطوري والسحري. وأصبح المصطلح شائعاً عندما استخدم لوصف أعمال كتاب أمريكا الجنوبية المترجمة بشكل واسع إلى الإنجليزية ولغات أخرى، مثل "جابريل جارسيا ماركيث". ونزع إلى استخدامها بدون تمييز، أثناء "فترة الازدهار (Boom period)" في الستينيات والسبعينيات، بعضُ النقاد الذين رأوا كسمة تعريفية لكل كتابات أمريكا اللاتينية، في تناقض صارخ لاستخدامها الأقدم والأكثر تحديداً في النقد الأمريكي اللاتيني، وهو استخدام اختلف بطرق ملحوظة عن الاستخدام الحديث الفضفاض والعام إلى حد ما للمصطلح (زامورا وفارس ١٩٩٥).

ولكن أصولها في الخمسينيات كانت تكمن في الاحتياج المحدد لتزويج الثورة الكاريبية الاجتماعية بالتراث الثقافى المحلى. يحتاج "أليكسز" في أن التقاليد الخرافية والسحرية، البعيدة عن كونها غريبة عن للناس، أو عن كونها مجرد أشياء ملغزة، كانت هي السمة المميزة لثقافتهم القومية والمحلية، وكانت هي الأشكال

الجمعية **collective** التي عبّروا بها عن هويتهم واختلافهم عن الطغاة الكولونياليين والعنصريين المسيطرين. كانت، بتعبير آخر، أشكال التعبير عن واقعية هذه الثقافة. هكذا تم اعتبار الرؤى الاجتماعية الراديكالية للفن والثقافة، والخرافة والسحر بوصفها متكاملة. بالنسبة لـ "أليكسز" فإن "كنز الحواديت والأساطير، وكل الرمزية التشكيلية والكربوغرافية والموسيقية، وكل أشكال الفن الهائتي الشعبي وُجدت لتساعد الأمة على إتمام المهام التي أمامها". ومؤخرًا، استُخدم المصطلح بطريقة أقل تحديدًا للإشارة إلى تضمين أى مادة خرافية أو أسطورية من التقاليد الثقافية المحلية، الشفاهية أو المكتوبة، فى السرد المعاصر.

لذلك يُرى أن المادة المستخدمة تسائل افتراضات السرد الغربى، العقلانى والخطى، وتضمّنها داخل ميتا نص (metatext) وطنى أصلى، مجموعة من الأشكال النصية تستعيد الثقافة ما قبل الكولونىالية. بهذه الطريقة يمكن رؤيتها كأداة مشكّلة للبنية فى نصوص بتتوع "أطفال منتصف الليل (Midnight's Children)" لسلمان رشدى، أو "طريق الجوع (The Famished Road)" لبن أوكرى، أو "أناس العظم (The Bone People)" لكبرى هولم، أو "حشائش خضراء، ماء جارٍ (Green Grass, Running Water)" لتوماس كنج: فى نصوص مثل هذه وكثير غيرها يُوضع عالم الأدب الغربى الواقعى، العقلانى الخطى، فى مواجهة أشكال سردية مغايرة/وطنية أصلية تكشف عن التكوينات الثقافية المطبّعة والخفية التى تؤسس عليها القصص الغربية. رغم أن المصطلح كان مفيدًا، فإن استخدامه واسع الانتشار والمتزايد لأى نص به بُعد غير قابل للتصديق أو خرافى نزع إلى جعله سيئ السمعة لدى بعض النقاد الذين يشيرون إلى أنه أصبح جامعاً لأى وسيلة سردية لا تتّقى بالتقاليد الواقعية الغربية.

للاستزادة: أليكسز ١٩٥٦؛ باركنسون وفارس ١٩٩٥؛ سليمان ١٩٨٨.

Manicheanism

المانوية: المصطلح مستقى من "الهرطقة المانوية" في القرن الثالث الميلادي والتي قدمت لاهوتاً ثنائياً، طبقاً له تم تقديم الشيطان مشاركاً لله في الخلود. المادة كانت شرّاً والله بطبيعته لم يستطع أن يتدخل في عالم المادة الشريرة. وبالتالي فما كان للمسيح أن يولد في الجسد وكان عليه أن يكون روحاً فقط - هرطقة ضد مذهب الطبيعة الثنائية للمسيح كإنسان وإله. المعنى المتضمن أن مملكتي الروح والمادة كانتا دائماً وأبداً منفصلتين، ولم يمكن أبداً أن يتصلا، يحوى شكلاً متطرفاً من البنية الثنائية، وهذا هو الذي يشير إليه الاستخدام الما بعد كولونيالي المعاصر. الذي أشاع المفهوم هو "عبدول جان محمد" (١٩٨٣، ١٩٨٥)، الذي طوّر من تحديد "فرانز فانون" للطبيعة المانوية للمعارضة الضمنية بين المستعمر والمستعمر.

في مجال دراسات ما بعد الكولونيالية، المانوية مصطلح للبنية الثنائية للإيديولوجيا الإمبريالية. يستخدم "جان محمد" المظهر الثنائي، وغير المرن، للمفهوم ليصف العملية التي يستقطب الخطاب الإمبريالي من خلالها المجتمع والثقافة والوجود الفعلي للمستعمر والمستعمر في المقولات المانوية للخير والشر. يرى العالم الموجود على حدود الحضارة بوصفه غير قابل للسيطرة عليه، وفوضوياً، وبعيد المنال، وشرّاً في جوهره، بينما الثقافة المتحضرة هي تجسيد الخير. توابع هذا بالنسبة للخطاب الكولونيالي هي أن افتراض المستعمر للتفوق الأخلاقي يعني أنه "لن يميل إلى إنفاق أى طاقة في فهم الغيرية عديمة القيمة للمستعمر" (١٩٨٥: ١٨). إن الكثير من أدب المواجهة الثقافية،

بدلاً من كونه استكشافاً للآخر (Other) العرقي ...

يؤكد افتراضاته الإثنية المركزية الخاصة؛ بدلاً من تصوير الحدود

الخارجية للـ "حضارة" فعلياً، فهو ببساطة يقنن بُنى عقلية الخاصة

ويحفظها. بينما يدعى سطح كل نص "كولونيالى تمثيل مقابلات معينة مع تنوعات معينة للآخر العرقى، يضيف النص الضمنى قيمة لتفوق الثقافات الأوروبية، للعملية الجمعية التي خففت من هذا التمثيل. يكون مثل هذا الأدب مرآوياً فى جوهره: بدلاً من رؤية المواطن الأصلى كجسر تجاه إمكانية للتفوق بين المعتقدات، يستخدمه كمرآة تعكس صورة الذات الكولونىالية.

(جان محمد ١٩٨٥ : ١٩)

مقتبساً من "لاكان"، يزعم جان محمد أن الأدب الكولونيالى يمكن تقسيمه إلى أشكال "خيالية" و"رمزية". يميل كاتب النص "الخيالى" إلى "التعلق فتيشياً *festishize* بمعارضة غير ديالكتيكية وثابتة بين الذات والمواطن الأصلى. بتعرضه للتهديد من قبل غيرية ميتافيزيقية هو التى أنشأها، فهو ينسحب سريعاً إلى مجانسة جماعته الخاصة." يميل كتاب النصوص "الرمزية" إلى أن يكونوا منفتحين أكثر على ديالكتيك معدّل للذات والآخر، وهذا الاستعداد للتفكير فى إمكانية التفوق بين الاعتقادات هو أهم عامل يميزه عن النص "الخيالى". فى النهاية، طبقاً لجان محمد، القدرة على وضع قيم وأسس الثقافة الإمبريالية بين أقواس هى التى تحدد نجاح النص الرمزي وقدرته على هدم أو تجنب اقتصاد القصة الرمزية المانوية.

للاستزادة: جان محمد ١٩٨٣، ١٩٨٥.

marginality

الهامشية: أن تكون على الهامش، أى هامشى. إدراك ووصف الخبرة كـ "هامشى" هو نتيجة للبنية الثنائية لأنواع متنوعة من الخطابات السائدة، مثل النظام

الأبوى، والإمبريالية، والمركزية الإثنية، التي تتطوى على أن أنواعا معينة من الخبرة تكون ثانوية. هذا رغم أن المصطلح يحمل معنى ضمناً هندسياً مضللاً، فالجماعات الهامشية لا تقرّ بالضرورة فكرة المركز الثابت. تعمل بُنى القوة التي يتم وصفها بما يتعلّق بالـ "مركز" و"الهامش" في الواقع، بطريقة معقدة ومنتشرة ومتعددة الجوانب. وبالتالي فالهامشى يشير إلى وضعية (positionality) تُعرّف كأفضل ما يكون من حيث تقييد إمكانية وصول الذات للسلطة.

على أى حال، تتعلّق الهامشية كـ اسم بالفعل "يهمّش"، وبهذا المعنى تقدّم فحاً لهؤلاء المتورطين في المقاومة بافتراضها أن السلطة هي وظيفة للمركزية. هذا يعنى أن مثل هذه المقاومة يمكن أن تصبح عملية لاستبدال المركز أكثر من كونها عملية لتفكيك البنية الثنائية للمركز والهامش، التي هي سمة رئيسية للخطاب الما بعد كولونيالى. تجسّد الهامشية بدون قصد المركزية؛ لأن المركز هو الذى يخلق حالة الهامشية. بتعبير بسيط نستطيع أن نسأل "من هو الهامشى؟" "هامشى بالنسبة لماذا؟" ربما يستهوننا أن نجيب تلقائياً: "الإمبريالية تهمّش، والشعب المستعمر يخضع للتهميش." ولكن ليسوا جميعا يخضعون للتهميش ولا هم دائماً مهمّشون. الإمبريالية لا يمكن اختزالها إلى بنية، هندسة للسلطة تترك أجناساً بعينها على الهامش. إنها مستمرة، وإجرائية، تعمل عبر الأفراد كما تؤثر عليهم. وتعيد إنتاج نفسها داخل الفكرة الفعلية للهامشى. لهذا، رغم حضورها الكلى كمصطلح للإشارة إلى أشكال متنوعة من الاستبعاد والقهر، فاستخدام الكلمة دائماً ما يتضمّن مخاطرة كونها تقرّ البنية التي أسست هامشية جماعات معينة في المقام الأول.

للاستزادة: جانيو ١٩٩٤؛ جوردان وويديون ١٩٩٥.

mestizo/métisse

مهجن: هذان المصطلحان، ذوا الأصلين الإسباني والفرنسي على الترتيب، يسجلان دلاليًا فكرة امتزاج الأجناس و/أو الثقافات. في البداية، أتيا من خطاب كولونبالي منح امتيازًا لفكرة النقاء العرقي وبرر التمييز العرقي بتوظيف بذور شبه علمية للأنثروبولوجيا الفيزيقية لخلق علم تصنيف معقد وخيالي بشكل كبير للأخلاق العرقية (خلاسى *mulatto*، كوادرون *quadroon*، أوكتارون *octoroon*... إلخ)⁽¹⁾.

Mestizo تختلف عن كربولي وعن *métisse* لدرجة أن استخدامها يستدعي الاستيطان الإسباني والبرتغالي القديم والواسع النطاق لممتلكاتهما الأمريكية الجنوبية والأمريكية الوسطى. قاد هذا الاستيطان المبكر إلى تبادل ثقافي وعرقي مكثف بين المستوطنين الإسبان والبرتغال والسكان الأصليين من الهنود، في حالات كثيرة قبل تأثير العبيد الأفارقة السود على هذا الخليط الثقافي. إن التاريخ المبكر نسبيًا لهذه العملية الاستعمارية، والتاريخ المبكر كذلك الذي حققت فيه المستعمرات الإسبانية والبرتغالية في الأمريكتين استقلالها، يعينان أن فكرة *mestizo* في الخطابات الثقافية الأمريكية اللاتينية متطورة أكثر بكثير كعلامة ثقافية "قومية" إيجابية، كعلامة لوطنية أصلانية (*indigeneity*) مشتركة وإن كانت محل جدل.

انتقل كلا المصطلحين تدريجيًا من الازدراء إلى الاستخدام الإيجابي؛ لأنهما بدأ يعكسان إدراكًا في هذه الثقافات بأن تزاوج الأجناس والتبادل بين جماعات الشتات الثقافي المختلفة قد أنتج أشكالاً ثقافية تآزرية قوية وأن هذه التبادلات الثقافية والعرقية ربما تكون المكان حيث تقطن أكثر الجوانب نشاطاً للثقافات الجديدة. لم تستخدم هذه المصطلحات بشكل واسع لوصف جوانب الثقافات خارج

(1) الخلاسى *mulatto* شخص أحد أبويه أبيض والآخر أسود، الكوادرون *quadroon* شخص رُبع أسلافه أسود، أوكتارون *octoroon* شخص ثمن أسلافه أسود. (American Heritage Dictionary)

مناطق الكاريبي والأمريكيتين والمحيط الهندي. تتبع غلبة استخدام كريولى كمصطلح عام فى اللغويات والدراسات الثقافية الأوسع وكذلك فى الخطاب العام من تبنيتها المبكر فى اللغة الإنجليزية كمصطلح قياسى، رغم أن الكتاب الإنجليز قد استخدموا mestizo أحياناً ليشيروا إلى بعض الفروق الدقيقة الخاصة التى سبق توضيحها.

للاستزادة: جليسانت ١٩٨١، ١٩٨٩؛ هاريس ١٩٨٣

metonymic gap

فجوة مجازية: هذا مصطلح يشير إلى ما يمكن التدلليل على أنه أبرع أشكال النسخ (abrogation). الفجوة المجازية هى تلك الفجوة الثقافية التى تتكوّن عندما تُدرج استحوادات لغة كولونىالية كلمات أو عبارات أو فقرات غير مفهومة من لغة أولى أو مفاهيم أو إحالات ثقافية أو مرجعية ربما تكون غير معروفة للقارئ. تصبح هذه الكلمات مجازاً مرسلأً لثقافة الكاتب - الجزء الذى يعبر عن الكل - أكثر من كونها تمثيلات للعالم، كما يمكن أن تفعل اللغة الكولونىالية. هكذا فإن اللغة المدرجة "ترمز إلى" الثقافة المستعمرة بطريقة مجازية، وتكوّن مقاومتها الفعلية للتفسير "فجوة" بين ثقافة القارئ والثقافة الكولونىالية. لهذا فإن الكاتب المحلى قادر على تمثيل عالمه أو عالمها للمستعمِر (وآخرين) فى اللغة الحواضرية وفى نفس الوقت يشير إلى الاختلاف عنها ويؤكدده. فى الواقع فإن لسان حال الكاتب "إننى استخدم لغتكم لكى تفهموا عالمى، ولكنكم أيضاً سوف تعلمون عن طريق الاختلافات فى الطريقة التى استخدمها أنكم لا تستطيعون أن تشاركونى خبرتى."

هناك طرق كثيرة يمكن بها للغة أن تفعل هذا: الدمج النحوى، والتعبيرات المستحدثة، والتحوّل اللغوى، والكلمات غير المترجمة. مثال للأخيرة يأتى فى "حبة القمح (The Grain of Wheat)" لـ "تجوى"، والتى فيها يغنى "جيكونيو" أغنية

لزوجته المستقبلية "مومبي" بلغة الجيكويو^(١) (أشكروفت ١٩٨٩ب: ٦١). الأغنية نفسها تهكمية للغاية ولكنها بعيدة المنال لمن لا يقرأ الجيكويو. إنها تكرر هذا الغياب الذى يقطن فى نقطة السطح البينى بين الثقافتين. إن إدراج أغنية الجيكويو فى النص يقدم "قجوة" ثقافية تؤكد الاختلاف ولكن تضعها بطريقة تجعل القطعة متيسرة.

للاستزادة: أشكروفت ١٩٨٩ب

metropolis/metropolitan

حاضرة/حواضرى: "الحاضرة (metropolis)" مصطلح يستخدم بشكل ثنائى فى الخطاب الكولونىالى للإشارة إلى "المركز" فى علاقته بالهامش الكولونىالى. فى التاريخ اليونانى، كانت الحاضرة هى الدولة الأم بالنسبة للمستعمرة. سُجّل أول استخدام محدد للمصطلح للإشارة إلى الموقف الكولونىالى الحديث، والذى فيه "حواضرى" تعنى "ينتمى إلى أو يكون الدولة الأم"، فى قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية، بأنه عام ١٨٠٦. كانت الحاضرة فى الفكر الأوروبى تُشكّل دائماً كمقرّ للحضارة وهذا المعنى يتم تحويله بسهولة إلى العلاقة الإمبريالية/الكولونىالية. هناك عشرة متكررة فى استخدام المصطلح للإشارة إلى "البلد الأم" (إنجلترا، فرنسا)، أو، مجازياً، مدنها الرئيسية، لندن وباريس. (زعم "أوزولد شبنجلر" أنه فى بداية القرن العشرين كان مركز القوة فى العالم، فعلياً، مُركزاً فى أربع مدن.)

ولأن الثنائية المتأصلة فى المفهوم تدلّ على مركز وهامش، فالمستعمرات طبقاً للتعريف تصاغ كثنائية بالنسبة للـ "مراكز" الحواضرية. حاول كتاب ما بعد الكولونىالية، مثل "فى إس نايبول"، مساءلة أو تفكيك/تعطيل هذه الثنائية المرتبة فى شكل هرمى يعرض فكرة "المركز" الإمبريالى كفكرة وهمية. بما أن "المركز" لا

(١) اسم آخر للغة الكيكويو Kikuyu، وهى لغة سكان وسط وجنوب كينيا.

(American Heritage Dictionary).

يمكن إيجاده أبداً، فالتمييز بين الحاضرة والمستعمرة، المركز والهامش، ينهار بالضرورة. وبشكل عملي، على أي حال، كانت السيطرة على النشر والتوزيع (وفى حالات كثيرة لا زالت) مركزة في الحواضر الأوروبية (ومؤخراً، الأمريكية الشمالية)، وجنباً إلى جنب مع هجرة الفنانين والمنقّفين إلى باريس ولندن ومدريد، عززت (وإلى مدى ما لا زالت تعزز) القوة الثقافية "لحواضر".

بينما توجد تشابهات واضحة هنا بين الإمبراطوريات الإنجليزية والفرنسية والإسبانية، ينبغي أن نلاحظ أن الطرق التي تمت إدارة تلك الإمبراطوريات من خلالها ومواقف الكولونيين تجاه الـ "مراكز" المختلفة تتوّعت بشكل واضح. ففي الإمبراطورية الفرنسية، كانت القوة الثقافية قد عُهد بها تقريباً بشكل حصري إلى نخبة المتقّفين الباريسيين التي جعلت بقيّة فرنسا "هامشياً" من الجهة الثقافية مثل المستعمرات الإفريقية أو الأنتيلية^(١). أمكن للمتقّفين الكولونيين الذين هاجروا إلى باريس المشاركة في هذه "الحاضرة الثقافية". وعلى العكس، على الرغم من أن المؤسسات الثقافية المسيطرة للإمبراطورية البريطانية كانت بشكل عام متجمّعة في لندن، ظلّت الاختلافات الثقافية المهمة بين المستعمرات و"الحواضر" في هرميّة ثنائية مصاغة أكثر في العادة كـ "إنجلترا والمستعمرات" أو "بريطانيا والمستعمرات". أمكن للكاتب والفنانين الكولونيين تحقيق النجاح في لندن، ولكن كان تتسببهم الأساسى عادةً ما يُنظر إليه على أنه تتسبب لأوطانهم الكولونيلية. ومن ناحية أخرى، عندما أصبح هؤلاء الكتاب بارزين بشكل متزايد، وسّعت بريطانيا مفهوماها الذاتى الحواضرى ليشمل كتاباً ما بعد كولونيين معاصرين من أصل أسترالى، وإفريقي، وهندى، وباكستانى، تحت تصنيف "بريطانيين".

للاستزادة: شينجلر ١٩٢٦.

(١) نسبة إلى جزر الأنتيل، وهى جزر الهند الغربية باستثناء الباهاما

(American Heritage Dictionary).

Middle Passage

الممر الأوسط

انظر: الرقيق/الرق

mimicry

تقليد: مصطلح تزداد أهميته باستمرار في نظرية ما بعد الكولونيلية؛ لأنه أصبح يصف العلاقة الازدواجية بين المستعمر والمستعمَر. عندما يشجع الخطاب الكولونيالي الذات المستعمر على أن "يقلد" المستعمر، بتبني عادات المستعمر الثقافية، وافتراضاته، ومؤسساته، وقيمه، فالنتيجة لن تكون أبدًا إعادة إنتاج بسيطة لهذه السمات. على الأصح، ستكون النتيجة "نسخة باهتة" من المستعمر يمكن أن تكون مهددة إلى حد ما. هذا لأن التقليد ليس بعيدًا أبدًا عن الاستهزاء، حيث يمكن أن يظهر أنه يحاكي على سبيل السخرية أى شيء يقلده. لهذا يُحدث التقليد صدعًا في حتمية السيادة الكولونيلية، وارتبًا في سيطرتها على سلوك المستعمر.

كان التقليد غالبًا هدفًا علنيًا للسياسة الإمبريالية. على سبيل المثال، سخر "لورد ماکولاي" في "مذكرة للبرلمان بشأن التعليم الهندي (Minute to Parliament)" عام ١٨٣٥ من التعليم الشرقي، وأيد إعادة إنتاج الفن والتعليم الإنجليزي في الهند (بشكل أكثر استراتيجية من خلال تعليم الأدب الإنجليزي). على أى حال، دلّت الطريقة التي كان بها يتحقق هذا التقليد على الضعف الكامن في الإمبريالية. هذا لأن "ماکولاي" أشار إلى أن ثروة التعليم الأوروبي ينبغي أن تُمنح بواسطة "فئة من المفسرين بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم - فئة من

الأشخاص منود الدم واللون، ولكنهم إنجليز في الأذواق، والآراء، والأخلاق، والعقل" (ماكولاى ١٨٣٥). وبعبارة أخرى، لم يكن فقط على تقليد التعليم الأوربي أن يكون مهجناً (hybridized) وبالتالي ازدواجياً، ولكن يبدو أن "ماكولاى" يشير إلى أن الخطاب الإمبريالى مُجبر على أن يجعله كذلك لكى يؤتى أكله.

كان مصطلح "تقليد" شديد الأهمية فى رؤية "هومى بابا" للتناقض فى الخطاب الكولونىالى. بالنسبة له، فإن نتيجة اقتراحات مثل اقتراحات "ماكولاى" هي، أن التقليد هو العملية التى يتم بها إعادة إنتاج الذات المستعمّر لىكون "تقريباً نفس الشيء، ولكن ليس تماماً" (بابا ١٩٩٤: ٨٦). يتضمن نسخ المستعمّر للثقافة والسلوك والعادات والقيم المستعمرة على كل من الاستهزاء و"تهديد" مؤكّد، "لذا فإن التقليد فى نفس الوقت تشابه وتهديد" (٨٦). يكشف التقليد عن التصور فى سلطة الخطاب الكولونىالى، تقريباً وكأن السلطة الكولونىالية، وبشكل لا يمكن تجنبه، تتضمن بذور فنائها.

يزعم "بابا" أنه يمكن تتبع أصل "الرجل المقلد" الذى يظهر فى كتابة "ماكولاى" عبر أعمال "كيلنج"، و"فورستر"، و"أورويل"، و"نايبول"، وهو تأثير "ممارسات تقليدية أدبية كولونىالية معيبة، إن أضفى فيها على المرء الصفة الإنجليزية فليس معناه بالتأكيد أن يكون إنجليزياً" (١٩٩٤: ٨٧).

عواقب هذه الدراسات ما بعد الكولونىالية عميقة إلى حد ما؛ لأن ما يظهر عبر هذا العيب فى السلطة الكولونىالية هو الكتابة، أى كتابة ما بعد الكولونىالية، التى "يهدد" تناقضها السلطة الكولونىالية. تهديد التقليد لا يكمن فى إخفاءه لهويّة ما حقيقية خلف قناعه، ولكنه يأتى من رؤيته "المزدوجة التى تعطل سلطة الخطاب الكولونىالى أيضاً بالإفصاح عن تناقضه" (٨٨). "تهديد" الكتابة لما بعد الكولونىالية إذن لا ينشأ بالضرورة من نوع ما من معارضة آلية للخطاب الكولونىالى، ولكن يأتى من هذا التعطيل للسلطة الكولونىالية، من حقيقة أن تقليدها هو أيضاً استهزاء ممكن. بينما يعتبر مفسّر "ماكولاى" أو رجل "نايبول" "المقلد" (الذى سيتناول فيما

بعد) أهدافاً ملائمة لتسلسل الرناسة الكولونىالى، فهم أيضاً تابعون كولونىاليون "غير ملائمين"، لأنه ما يُستثار للحركة فى سلوكهم هو شىء ربما يتجاوز فى النهاية سيطرة السلطة الكولونىالية. إن "عدم الملائمة" هذا يزعج الطابع العادى للخطاب السائد نفسه. لا يأتى المسرح المتأصل فى التقليد عندئذ من المقاومة العلنية، ولكن من الطريقة التى يشير بها هو باستمرار إلى هوية ليست تماماً مثل المستعمر. تعنى هذه الهوية للتابع الكولونىالى - تقريباً نفس الشىء ولكن ليست ببضء" (١٩) - أن الثقافة الكولونىالية دائماً متمردة، بصورة محتملة واستراتيجية.

يمكن أن يكون التقليد ازدواجياً ومتعدد الطبقات. فى روايته "الرجال المقلدون (The Mimic Men)" يفتح "فى إس نايبول" بوصف دقيق لتعقيد التقليد عندما يصف صاحب البيت:

دفعْتُ إلى السيد شايлок ثلاثة جنيهاً أسبوعياً من أجل غرفة طويلة، متعددة المرايا، على شكل الكتاب، وبها دولاب يشبه الكفن. وبالنسبة للسيد شايлок، الذى يتلقى فى كل أسبوع ثلاثة جنيهاً، خمس عشرة مرة، والذى يمتلك عشيقة، وحُللات مصنوعة من قماش شديد النعومة حتى شعرت أننى يمكننى أن آكله، لم يكن بوسعى سوى أن أعجب به.... فكرت أن السيد شايлок بدا مميّزاً، كمحام أو رجل أعمال أو سياسى. كان لديه عادة تحسس شحمة أذنه مميلاً رأسه ليستمع. فكرت أن هذه إيماءة جذابة؛ فقلدتها. علمت بأحداث جديدة فى أوروبا؛ عذبتنى. ورغم أنى كنت أحاول أن أعيش على سبعة جنيهاً أسبوعياً قدّمت إلى السيد شايлок شفقتى التامة والصامته.

(نايبول ١٩٦٧ : ٧)

تكشف هذه الفقرة التهكمية بشكل عميق عن الطريقة التي بها يعمل كل من الهيمنة والتقليد. رغم أن العنوان يشير إلى استخفاف بالميل إلى محاكاة المستعمر، يظهر تعقيد التقليد وتمرده الممكن في هذه الفقرة. فالراوى لا يقلد فقط عادات المالك، ولكنه يقلد شعور أوروبا ما بعد الحرب بالذنب بخصوص اليهود، الذنب الذى يترسخ أيضاً فى الألفة الثقافية مع تضمينات اسم "شايوك" (اليهودى الذى طلب وفاء الدين برطل من اللحم البشرى فى "تاجر البندقية" لشكسبير). إنه يُشجّع على تقليد الشعور بالشفقة نحو الذى يستغله. ولكن السخرية نفسها فى الفقرة تشير إلى العكس، استهزاء تحت السطح؛ ليس استهزاءً بشايوك ولكن بعملية الاستعمار بكاملها التى يتم تمثيلها فى تقليد الراوى وفهمه الثقافى. لهذا فإن تقليد الذات الما بعد كولونىالية من المحتمل أنه يزعزع دائماً استقرار الخطاب الكولونىالى، ويخلق مساحة كبيرة من عدم اليقين السياسية والثقافية فى بنية السيادة الإمبريالية.

للاستزادة: بابا ١٩٩٤؛ بارى ١٩٨٧.

miscegenation

تزاوج الأجناس: تزاوج الأجناس، الاتحاد الجنىسى بين أعراق مختلفة، خاصة البيض مع السود (قاموس أكسفورد للإنجليزية)، لطالما أرقّ المستعمرين الأوروبيين وأحفادهم من المستوطنين (انظر: أبارتايت). استبَدّت بالممارسة الكولونىالية أفكار بشأن ثمرات مثل هذه الاتحادات، خاصة تلك المناطق التى صيغَ فيها الأسود والبيض أيضاً فى تراتبية هرمية كعبدٍ وحر. طوّر مالكو العبيد فى القرن التاسع عشر نظام مصطلحات واسعاً للتقسيمات المتنوعة للخلط الناتج عن تزاوج الأجناس. المستعمرون الفرنسيون على سبيل المثال، طوّروا ما لا يقل عن ١٢٨ درجة مختلفة من صبغة اللون ليفرقوا بين أطفال علاقات الأجناس المختلطة. ولأن الإبقاء على اختلاف قطعى بين الأوروبيين والآخرين، المستعمرين

والمستعمرين، كان شديد الأهمية للسيطرة العسكرية والإدارية، أشار تزاوج الأجناس شيئاً ثابتاً لزعة الاستقرار الإيديولوجي (وأحياناً الخارجي) للقوة الإمبريالية. ولكن، كما أشار منظرون مثل "بابا"، فالعملية الفلسفية للإصرار على الاختلاف العرقي ربما تخفى افتتاناً خفياً وعكسياً، لأن المستعمر يرى ازدواجاً مهدداً في الطرق التي يكون بها المستعمر مشابهاً له وغير مشابه له معاً. وكما حاجج بعض النقاد، فإن الخوف من تزاوج الأجناس ينبع بالتالي من الرغبة في الإبقاء على الفصل بين المتحضر والهمجي، ولكن هذه الثنائية تخفى وراءها حيناً عميقاً يوقف فكرة الاعتمادية الحتمية لأحدهما على وجود الآخر.

يعتبر واحد من المنظرين الأوائل للعرق، هو "جوبينو"، عن هذا التناقض في مقاله الطويل والمؤثر "بحث في انعدام التساوي بين الأعراق البشرية" *essai sur l'inegalite des races humaines* مؤكداً، كما يلاحظ "روبرت يانج"، أن هناك مامحاً إيجابياً وكذلك سلبياً للاختلاط العرقي الذي يتفق مع النزوع الثابت للإيجابي أن يتمازج مع السلبى، النمو مع الانحطاط، الحياة مع الموت" (يانج ١٩٩٥: ١١٥). يلاحظ "يانج" أيضاً أنه في هذا الصدد يتطلع "جوبينو" للأفكار الحديثة بخصوص نزعة المكبوت اجتماعياً للعودة رمزياً، مستشهداً بطرح "ستالبيراس" و"وايت" أن "الكراهية دائماً ما تحمل طابع الرغبة. هذه النطاقات الوضيعة، التي في الظاهر يتم لفظها بصفتها "الأخر" تعود كمواضع النوستالجيا والحنين والافتتان" (ستالبيراس ووايت ١٩٨٦: ١٩١). وبشكل متناقض، عندئذ، يتم رؤية العرق كعلامة الحضارة، والنقاء العرقي كشرطها المسبق الأهم، ولكن إذا كانت الحضارة يجب أن تنتشر، فالطريق إلى إحداها يجب أن يقود إلى انحدار الأخرى. أى أنه، كما عبّر عنه "جوبينو"، "إذا كان اختلاط الدم، إلى مدى معين، مفيداً لجماعة البشر، إذا راعوه وأجلّوه، فهذا فقط على حساب الجنس البشرى نفسه، الذى يُعاق نموّه، ويمتتهن، ويضعف، ويهان فى أشخاص أبنائه الأكثر نبلاً" (جوبينو ١٨٥٣-٥: ١، ٤١٠، ترجمة يانج).

للاستزادة: جوبينو ١٨٥٣-١٨٥٥، ١٨٥٦؛ يانج ١٩٩٥.

modernism and post-colonialism

الحدثاة وما بعد الكولونىالىة: الحدثاة هى حركة أوروبىة فى القرن العشرىن فى الفنون الإبداعىة التى سعت إلى الانفصال عن النقالىد السائدة فى فن القرن التاسع عشر، مثل الواقعىة، والسردىة الخطىة، والمنظور، والنغمىة. ورغم أن الحدثاة عادةً ما تُعرف كحركة أوروبىة، فلقد حاجج البعض بأن التقابل مع الثقافات الإفرىقىة فى فترة ما يسمى "النكالب على إفرىقىا" لسنوات العقدىن ١٨٨٠ و ١٨٩٠ كانت شدىة الأهمىة لتطور الجمالىات الحدثاىة. بىنما كانت القوى الأوروبىة مشغولة فى قمع الثقافات "الهمجىة" بعنف فى إفرىقىا، كانت تصدّر إلى أوروبا كغنىمة الكشف عن رؤىة بدىلة للعالم فى شكل أفنعة ونقوش وحلى إفرىقىة - أعمال بدوىة كانت غالباً ما تخزّن فى أقباء المتحف حتى تم عرضها فى العقود الأولى للقرن العشرىن. هذه الأعمال الإفرىقىة، مع تلك الأعمال التى تنتمى إلى ثقافات أخرى مما تسمى "بدانىة"، مثل ثقافات بابوا غىنبا الجدىة، وجنوب الأمحىط الهادى، وهنود أمريكا الشمالىة، والإنبوىت، كانت تُرى كمنتجات لمجتمعات محفوفة فى الزمن، عاكسة عفوىات بدانىة ووطنىة أصلىة مشركة بىن كل الناس، أظهرَ فنهم "مرحلة" فى تطور الفن "المتحضّر".

وعلى الرغم من ذلك، منذ بداىتها صاحبت وجهة النظر الإثنوغرافىة تلك رؤىة أكثر خوفاً وتعقيداً نُظر فىها للفن البدانى بوصفه شكلاً تعبرىاً عن الآخر، الجانب المظلم من الرجل الأوروبى الذى ربما تُعدّ حضارته بالتالى مجرد قشرة زائفة. هذا الخوف يُعبّر عنه فى أعمال مثل "قلب الظلام" لكونراد، و"الإله المتوحش (Savage God)" لىبىس. ولكن فى رد فعل فنانىن بتنوع "جارى"، و"رىمبود"، و"أرتود"، و"لورانس"، و"بىكاسو"، صىغ نقد أكثر رادىكالىة خضعت فىه مزاعم الفن الأوروبى بالصلاحىة الكونىة للمساءلة وانكشفت فىه مزاعم أوروبا بكونها حضارة فرىدة عن قشرة زائفة تعلق وحشىة "كونىة" أعمق. وىبدو أن هذا

الرأى صار مُبررًا عندما انهارت مزاعم أوروبا فى القرن التاسع عشر بالتحضّر أمام رعب التدمير الشامل الذى خلّفته الحرب العالمية الأولى.

للاستزادة: براى وميدلتون ١٩٧٩؛ آيستسن ١٩٩٠؛ فوكيما ١٩٨٤؛ روزفين ١٩٦٨؛ سميث ١٩٩٢؛ ويستون ١٩٩٦.

modernity

الحدائثة: يُردّ مصطلح "حديث (modern)" إلى المصطلح اللاتينى *modernus* آخر القرن الخامس الميلادى، الذى كان يستخدم ليميّز رسميًا الحاضر المسيحى عن الماضى الرومانى، الوثئى. استخدم "حديث" فى الفترة القروسطية ليميّز المعاصر عن الماضى "القديم". ولكن "الحدائثة *modernity*" صارت تعنى ما هو أكثر من "هنا والان": إنها تشير إلى أشكال التنظيم الاجتماعى التى ظهرت فى أوروبا من القرن السادس عشر تقريبًا وامتد تأثيرها فى أنحاء العالم فى أعقاب الاستكشاف والاستعمار الأوروبى. ثلاثة تحولات ثقافية خطيرة حدثت حوالى عام ١٥٠٠ - اكتشاف "العالم الجديد"، والنهضة الأوروبية، والإصلاح الدينى فى أوروبا - أصبحت بحلول القرن الثامن عشر تشكّل "مستهل الحقة التى بين الأزمنة الحديثة والعصور الوسطى" (هايبيرماس ١٩٨١: ٥). شهد ظهور التنوير الفرنسى تطوّر فكرة كون الحدائثة فترة مميّزة ورفيعة المنزلة فى تاريخ الإنسانية، فكرة أصبحت معتادة بينما الأجيال المتتابعة ترى "حاضرهم" الخاص يتمتع بمكانة بارزة فى العصر الحديث. وأثناء تمدد القوة الأوروبية، أصبح هذا الحس المتعلق بتفوق الحاضر على الماضى مترجمًا إلى حسّ بالتفوق على مجتمعات وثقافات زمن ما قبل الزمن الحديث، والتى كانت "حبيسة" الماضى - الشعوب البدائية وغير المتحضرة التى صار إخضاعها و"إدخالها" فى الحدائثة حقًا والتزامًا على القوى الأوروبية.

لهذا فإن مفهوم الحداثة مهم بالنسبة لظهور الخطاب الكولونيالى. الحداثة تدور بشكل أساسى حول الغزو، "التتظيم الإمبريالى للأرض، وتهذيب الروح، وخلق الحقيقة" (تيرنر ١٩٩٠: ٤)، خطاب مكن من تنظيم واسع النطاق للهوية الإنسانية داخل أوروبا ومستعمراتها. يتزامن ظهور الحداثة مع ظهور المركزية الأوروبية والسيادة الأوروبية للعالم المتحققة من خلال التوسع الإمبريالى. بتعبير آخر، ظهرت الحداثة تقريباً فى نفس الوقت الذى بدأت فيه الأمم الأوروبية فى تصور علاقتها المهيمنة على العالم غير الأوروبى وبدأت فى نشر سيطرتها من خلال الاستكشاف وعلم الخرائط والاستعمار. صاغت أوروبا نفسها بوصفها "حديثة" وما هو غير أوروبى بوصفه "تقليدياً"، و"سكونياً"، و"قبل تاريخى". أصبح فرض النماذج الأوروبية للتغيير التاريخى أداة تم بها إنكار أى ديناميكية داخلية أو قابلية للتطور بهذه المجتمعات.

يتضمن فهم الحداثة كخطاب وليس كحقبة رؤيتها مميزة بفجوات رئيسية تفصل المؤسسات الاجتماعية الحديثة عن الأنظمة الاجتماعية التقليدية. يحدد "جيدنز" ثلاث فجوات: سرعة سير التغيير، ومجال التغيير، وطبيعة المؤسسات الحديثة. تسبب قدوم التكنولوجيا المتنوعة فى سرعة تغيير متسارعة دائماً، وأتى مجال هذا التغيير ليؤثر على كل العالم (جيدنز ١٩٩٠: ٦). الكثير من الأشكال والعمليات الاجتماعية لا توجد فى مجتمعات ما قبل الحداثة: الدولة القومية، الاعتماد على مصادر طاقة غير حية، تسليع المنتجات، وعمالة الأجر، والتعليم الرسمى، وعلمنة القيم والعادات، وغلبة الأشكال الحضرية للحياة. هذه الاختلافات تميز الحداثى عن ماضى ما قبل الحداثة، ولكنها أيضاً تميز أوروبا المستعمرة عن الثقافات المستعمرة وبالتالي تصبح مصدر سوء التفاهم العميق والشعور بالغربة.

بالإضافة إلى تميز المؤسسات الاجتماعية الحديثة، والعمليات المعززة الكثيرة الأخرى التى تصاحبها، يمكن تمييز الحداثة بالتطورات فى الفكر الفلسفى. بشكل فعال، أنهى مفهوم الحداثة كفترة متفوقة على الماضى، مدعوماً كما كان

باستبدال العقل البشرى العقلانى المستقل بالعناية الإلهية، توقيف التراث ومهد الطريق لمشروع التنوير الفلسفى لتطوير "تنظيم عقلانى للحياة الاجتماعية اليومية" (هابيرماس ١٩٨١: ٩). وبالطبع عززت هذه السمة الخاصة بالفكر التنويرى دورها فرضية المرجعية الثقافية الأوروبية فى الوقت الذى انتشر تأثيرها فى كل أنحاء العالم. افترض أن العلم والعقلانية هما الطريق الوحيد الممكن للوعى الحديث، وعدت المؤسسات الاجتماعية الحديثة (أى الأوروبية) عندئذ، ولا زالت تُعدّ، بأنها تخلق "فرصًا أعظم بكثير للبشر للتمتع بوجود آمن ومجزٍ وأكثر من أى نظام من أنظمة ما قبل الحداثة" (جيدنز ١٩٩٠: ٧).

أصبحت العقلانية ملمحًا أساسيًا للفكر "الحداثى" حتى أن أصلها كشكل أوروبى للتفكير بشكل خاص كان قد تم نسيانه بحلول الوقت الذى سادت فيه أوروبا العالم فى القرن التاسع عشر. أصبحت الحداثة مرادفة للسلوك "المتحضر" وتبريرًا آخر لـ "مهمة التمدين" للإمبريالية الأوروبية. اعتبر "فيبر" بشكل خاص العقلانية مكونًا أساسيًا للتحديث، ولكن بالنسبة له، كانت أيضًا مدخلًا لغموضه. يجلب التحديث معه احتمالات جديدة بالاعتبار: تقلص المعنى ذو الوجه الواحد، الصراع اللانهائى للقيم الشركية (polytheistic)، والتهديد بتقييد البيروقراطية. تجعل العقلانية العالم مرتبًا وجديرًا بالثقة، ولكنها لا تستطيع أن تجعل للعالم معنى. إذا كان "فيبر" محقًا، سيشير هذا إلى أن الإمبريالية ليست فقط مظهرًا رئيسيًا لبزوغ الحداثة وارتباطها بصورة الذات الأوروبية العدوانية، ولكنها أيضًا تخلق الظروف الثقافية للتعطيلات (الما بعد كولونيلية) التى تجلبها الحداثة إلى المجتمع الأوروبى.

يستنطق النقاش المعاصر العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة. يرى منظرون مثل "هابيرماس" الحداثة كمشروع غير منتهٍ و"ما بعد الحداثة" ببساطة كمرحلة من الحداثة، بينما يرى آخرون ما بعد الحداثة كعلامة لتذويب الحداثة. ربما أيضًا توصف ما بعد الحداثة بأنها تقدّم مجموعة مختلفة من الانقطاعات عن

الحدائثة. على أى حال، يبدو أن الثورة فى كل من التنظيم الاجتماعى والفكر
الفلسفى، والتوسّع الجغرافى الذى تضمنته الحدائثة، سيبقيان من الملامح الجوهرية
الرئيسية للحياة الاجتماعية فى الأزمنة المعاصرة.

للاستزادة: جيدير ١٩٩٠؛ هايرماس ١٩٨١، ١٩٨٧؛ تيرنر ١٩٩٠.

mulatto

خلاسى: من الكلمة الإسبانية التى تعنى "بغل صغير" (١٥٩٥)، مشيرة إلى
ذرية أوروبى(ة) مع زنجى(ة) (قاموس أكسفورد للإنجليزية). يستخدم المصطلح
أحياناً بالتبادل مع mestizo/métisse لتعنى مجتمعاً مخطئاً أو مختلطاً عرقياً والثقافة
التي يخلقها. وعلى الرغم من ذلك، فعادة ما يقتصر استخدامها على تصنيفات
تزاوج الأجناس المستخدمة فى خطاب العبودية المتحيز عرقياً، خاصة للإشارة إلى
عبد نصفه أبيض.

N

nation language

لغة قومية: مصطلح "إدوارد كاماو بريثويت" لوصف الأشكال المحددة ثقافيًا للإنجليزية الكاريبية. يرى "بريثويت" اللغة القومية متأثرةً بشكل كبير بالإرث الإفريقي في الثقافات الكاريبية، ويؤكد أنه بينما اللغة المستخدمة في جامايكا، على سبيل المثال، ربما تكون الإنجليزية باعتبار ملامحها المعجمية، "في نبراتها، وإيقاعها، وجرسها، وطققات صوتها، فهي ليست الإنجليزية، حتى إذا كانت الكلمات، عندما تسمعها، ربما تكون إنجليزية بدرجة أقل أو أكثر" (بريثويت ١٩٨٤: ٣١١). يشير "بريثويت" أن هذه اللغة هي نتيجة خبرة ثقافية معينة عندما يقول:

إنها لغة إنجليزية ليست بالقياسية، المحملة بالمعنى،
والمعلمة، ولكنها إنجليزية ذات حساسية وخبرة سريرية
غامضة، كانت دائماً هناك وتأتي الآن بشكل متزايد للسطح
وتؤثر على إدراك الشعب الكاريبي المعاصر.

(بريثويت ١٩٨٤: ٣١١)

يتجشم "بريثويت" عناء تمييز اللغة القومية عن "اللهجة"، التي، كما يؤكد، يُظن أنها "إنجليزية رديئة"، نوع الإنجليزية المستخدم في الكاريكاتير والباروديا. هذا مشابه لتأكيد عدد من لغويي ومنظري ما بعد الكولونيالية أن كل لغة هي محلية ومتغيرة و"متنوعة" وأن مفهوم الإنجليزية القياسية هو صياغة لبلاغة إمبريالية على الدوام تفصل "المركز" عن "الهامش". مثل هذه الإنجليزية القياسية تهدمها اللغة

القومية والتي هي "مثل عواء أو صيحة أو مدفع رشاش أو رياح أو موجة. إنها أيضاً مثل البلوز *the blues*" (٣١١). اللغة القومية مبنية في المقام الأول على تراث شفاهي. اللغة مبنية على الصوت بقدر ما هي مبنية على الأغنية، كصوت الضوضاء التي تصنعها جزءاً من المعنى. وبالتالي فالطبيعة الجماعية للغة مهمة، "الضوضاء والأصوات التي يُصدرها من صدرها يُستجاب لها من طرف الجمهور ويتم إعادتها" (٣١٢). ولذلك فاللغة القومية ظاهرة حية ودينامكية ومتغيرة، ليست مجرد بنية لغوية. إنها شيء ما يفعله الناس والبيئة الجوهرية للغة هي بأهمية النطق.

للاستزادة: بريثويت ١٩٨٤

nation/nationalism

أمة/ قومية: فكرة الأمة الآن ثابتة بشكل راسخ في المخيلة العامة، وشكل الدولة التي تدل عليها مقبول بشكل واسع للغاية حتى إنه من الصعب إدراك مدى حداثة اختراعها. في عام ١٨٨٢، شعر المستشرق الفرنسي "إرنست رينان" مخاطباً جمهوراً في السوربون في محاضرة بعنوان "ما هي الأمة؟"، بأنه من الضروري أن يذكر جمهوره بالبدايات التاريخية لفكرة الأمة:

الأمم... شيء ما جديد إلى حد ما في التاريخ. كانت غير مألوفة بالنسبة للعصور القديمة؛ إذ لم تكن مصر والصين والكلدانية القديمة أمماً بأي حال من الأحوال. كانوا جماعات كبيرة يقودها "ابن الشمس" أو "ابن السماء". ولم يكن هناك في مصر ولا الصين مواطنون بهذا المعنى. العصور القديمة الكلاسيكية كان بها جمهوريات وممالك ذاتية الحكم

وكونفدراليات لجمهوريات محلية وإمبراطوريات، ولكن لا يكاد يمكن القول إنه كان بها أمم بفهمنا للمصطلح.

(مقتبس من بابا ١٩٩٠ : ٩)

يتتبع "رينان" ظهور الدولة القومية حتى انحلال الإمبراطوريات الكلاسيكية والقروسطية، معينا موضع أصلها الثقافي في البيئة السياسية والاجتماعية الأوروبية على وجه التخصيص. حقيقة إن هذه الأمم كانت ولا زالت تكوينات غير مستقرة بشكل عميق، ومن الممكن عادة أن تنحل إلى تقسيمات فرعية لعشيرة، أو "قبيلة"، أو لغة، أو جماعة دينية، ليس شيئا جديدا، والميل الزائف لإيعاز هذه الحالة غير المستقرة إلى مناطق أو شروط ("البلقنة"، "العالم الثالث"، "الدول النامية") يظهر في المناقشة المعاصرة للأسئلة القومية.

كما كان مفكرون أوائل مثل "رينان" واعين، فالأمم ليست كيانات "طبيعية" وعدم استقرار الأمة هو النتيجة التي لا يمكن تجنبها لطبيعتها كبناء اجتماعي. إن خرافة فكرة القومية **nationhood**، مقنعة بالإيديولوجيا، تديم النزعة القومية **nationalism**، والتي يتم فيها توظيف محددات معينة لخلق مفاهيم استثنائية ومتجانسة للتقاليد القومية. عادة ما تفشل دوال المجانسة هذه في تمثيل تنوع المجتمع "القومي" الفعلي الذي تزعم أنها تتكلم له، وعلى مستوى الممارسة، دائما ما تمثل وتدعم مصالح جماعات القوى السائدة داخل أي تكوين قومي.

بالتالي فإن بُنى الأمة مواقع فعالة للسيطرة والسيادة داخل المجتمع الحديث. ويؤكد هذا أيضا حقيقة أن خرافة "التراث القومي" يتم توظيفها ليس فقط لشرعنة الفكرة العامة لجماعة اجتماعية ("شعب")، ولكن أيضا لصياغة فكرة حديثة للدولة القومية، والتي فيها كل وسائل قوة الدولة (على سبيل المثال، التنظيمات العسكرية والبوليسية للدولة، والسلطة القضائية، والهرميات الدينية، والأنظمة التعليمية، والمجالس أو المنظمات السياسية) يتم تصنيفها وشرعنتها بوصفها التعبيرات

"الطبيعية" لتاريخ وثقافة قوميين موحدين. يعلق "تيموثي برينان" على هذا الانهيار الحديث لمفهومى الأمة والدولة القومية قائلاً:

بالنسبة للـ "أمة" فهي محددة تاريخياً وعمامة. وكمصطلح فهي تشير إلى كل من الدولة القومية الحديثة وشيء ما أكثر قدماً وإماماً - "natio" - مجتمع محلي، سكن، عائلة، حالة من الانتماء. غالباً ما يتم حجب التمييز من قبل القوميين الذين يسعون لوضع بلدهم في "ماضٍ سحيق"، حيث لا يمكن مساءلة استبدادها.

(بابا ١٩٩٠: ٤٥)

الخلط بين فكرة الأمة من جهة وممارسة الدولة القومية وقوتها من جهة أخرى يجعل القومية واحدة من أشد القوى فى المجتمع المعاصر. إنها أيضاً تجعلها مسرحاً شديد الإثارة للنزاع، تتصادم فيه أفكار تقرير المصير والحرية والهوية والوحدة مع أفكار القمع والقهر والسيادة والاستبعاد.

ولكن بسبب كل ما تثيره من نزاع، وصعوبة تنظير الأمر بشكل كاف، تبقى هى أشد القوى عناداً فى سياسات القرن العشرين. وثبت أن اقتلاعها شديد الصعوبة حتى داخل الحركات الموجهة عالمياً مثل الماركسية، على الأقل فى الشكل الستالينى الذى ظهرت به فى الاتحاد السوفيتى ودوله التابعة. ربما أن الأمر ليس اعتباطياً أن "ستالين" نفسه كان خبيراً بما يسمى "مسألة القوميات"، وأنه كان من أكثر أنصار قمع "الاختلافات القومية" قسوة، رغم انتمائه هو نفسه للأقلية من أصل جورجى، وليس ما يُسمى روسيا العظمى.

يمكن رؤية العملية المعقدة والقوية لفكرة الأمة أيضاً فى الظاهرة الكبيرة للقرن العشرين وهى الرأسمالية العالمية، حيث تبقى "السوق الحرة" بين الأمم، موجزة فى صورة ظهور الشركات متعددة الجنسيات، على علاقة معقدة وإشكالية

مع فكرة الأمم كتكوينات طبيعية و غير قابلة للتغيير مبنية على القيم الجمعية المشتركة (انظر: العولمة). تتطلب الأمم الحديثة مثل الولايات المتحدة، بتكوينها متعدد الإثنيات، قبول إيديولوجية قومية شاملة (in pluribus unum). ولكن الرأسمالية العالمية أيضًا تتطلب أن يكون الفرد حرًا ليعمل في عالم اقتصادي يعبر هذه الحدود والهويات ويُبطلها. التوترات بين هذين الدافعين، بزيادتها سريعًا بينما الاتصالات الحديثة تجعل الاتصال العالمي حقيقة يومية، هي من بين أهم القوى في العالم الحديث، ولا تزال غير محسومة.

للأمم والقومية أهمية بالغة في تشكيل الممارسة الكولونيالية. كما يقول

"هوبسن":

لعلّ الكولونيالية، حيث تتكوّن من هجرة جزء من أمة
لأرض أجنبية خالية أو قليلة السكّنى بالناس، ومهاجرين يحملون
معهم كافة حقوق المواطنة في بلدهم الأم... تعدّ توسعًا حقيقيًا
للقومية.

(هوبسن ١٩٠٢ : ٦)

كان "هوبسن" يفسّر الظهور الاقتصادي لـ إمبريالية أواخر القرن التاسع عشر، ولكن الرابط بين الأمة والتوسع أقدم بكثير - إذ بالإمكان التدليل على أن ظهور الدولة القومية واقتصاديات الرأسمالية الإمبريالية لأوروبا ما بعد النهضة يتعدّر فصل إحداهما عن الأخرى. ومما يقبل الجدل أيضًا أنه بدون توفير مصدر موسّع جدًا من الإمداد لمقاييس التبادل الأوروبي السائدة (الذهب والفضة) في العالم الجديد، فالتطور السريع للمشروعات التجارية بعيدة المدى في فترة النهضة ما كان ليحدث. في النهاية، أحدثت هذه التجارة كذلك طلبات على التصنيع، وتم توريد المواد الخام لهذا التوسع بواسطة الاقتصاديات الجديدة للعالم المستعمر، في صورة المزارع والمناجم التي أمدّت حركة التصنيع في أوروبا بما تحتاجه.

هذه القصة المعقدة التي أتت هنا، بالطبع، مبسطة بشكل كبير، أصبحت أساساً لقصة عملت على تعزيز مصالح الطبقات التجارية الجديدة والتي طلبت تكوينات اجتماعية جديدة، أدت إما إلى تكامل الأشكال الأقدم (الممالك المحلية، دول المدينة **city-states**، أو اتحادات المدينة) أو تطوير أشكال جديدة (جمهوريات أوليغارشية ورايكانية) لتمثل مصالح الطبقات التجارية الجديدة التي حلت ثروتها، مستمدة من التجارة البعيدة مع المستعمرات، محل قوة الأرسقراطيات الإقطاعية القديمة وتحديثها. طلبت هذه الكيانات "القومية" الجديدة قصة قومية جديدة "قصة الأمة" التي أصبحت منتشرة عبر "مجتمعات متخيلة" من متحدثين ومستمعين (أو كتاب وقرّاء) (أندرسون ١٩٨٣).

أعلن فكر التنوير الفرنسي عن تحول في نظرية "الأمة" - تحول سعى إلى نقل شرعية الدولة القومية الحديثة في نظرية "الشعب" - تحول مبنى على فكرة مجموعة كونية من المبادئ ("حقوق الإنسان") وليس على أصول تاريخية وخرافية. في شكلها الدقيق، كان الدافع لخلق مثل هذه الرؤية الكونية هو دافع متجاوز للقوميات ويمكن رؤية نزعة الثورية لعبور الحدود في آثار التفكير التنويري على أمم كثيرة في أوروبا والأمريكيتين في القرن الثامن عشر. رغم رد الفعل المحافظ الذي بدأ في كل أنحاء أوروبا بعد هزيمة "تابليون"، والمحاولات المتنوعة لإحياء الأنظمة الملكية التقليدية، فالدول التي ظهرت كانت بطرق متنوعة مبنية على مفهوم حديث لـ "دولة القوة (state-power)" وليس الأفكار التقليدية للسلطة المتوارثة مثل الحق الإلهي للملوك. حتى أنظمة الحكم الاستبدادية مثل بروسيا الحديثة ربطت فكرة رمز السلطة التقليدي والساد ("ملك" أو "إمبراطور") ببيروقراطية دولة حديثة وفعالة للغاية، وبالتمكين، من خلال هذه البيروقراطية، لمصالح الدولة والتي يتم رؤيتها كتجريد وليس كإقطاعية شخصية.

وبالعكس، في فرنسا خلال الجمهوريتين الثانية والثالثة، كانت فكرة الإرادة الشعبية تعتمد بشكل كبير، ليس على إعلان الكفاح من أجل الحقوق الإنسانية

الكونية، وإنما على رؤية قومية للقوة والتوسع العالمي. مثلما لاحظ "برينان"، على الرغم من أن الأمم ظهرت فقط بعد انهيار الفكرة القروسطية والكلاسيكية للـ *imperium* (إمبراطورية)، فمما يدعو للسخرية أن الأمم البارزة حديثاً لعالم ما بعد النهضة هي التي بدأت الشكل الجديد والمستعمر إمبريالية القرن التاسع عشر. أصبحت الإمبريالية الآن امتداداً في العالم الأوسع لإيديولوجية التكوين "القومي" المبني على الدوال الموحدة للغة والعرق.

ومما له مغزى أن بقية آخر الإمبرياليات القروسطية، الجزء النمساوي المجري للإمبراطورية الرومانية المقدسة السابقة، واصلت سيرها في الاتجاه المضاد، لأنه كان يُعَدَى عليها بشكلٍ متزايد من الداخل، بطليبات هؤلاء الذين تمّنوا أن يطوروا كيانات سياسية مبنية على قوميات معرفة عرقياً ولغوياً. على الجانب الآخر، كانت إمبرياليات النصف الثاني من القرن التاسع عشر تعبيرات عن الحاجة لإنتاج خرافات مترابطة موحدة داخل مفردات الواقع المتغايرة والمعقدة للدول القومية في آخر القرن التاسع عشر (مثل إنجلترا، وفرنسا، وألمانيا وبروسيا)، وروسيا... إلخ.) لمنع عودة ظهور التقسيمات الأقدم المبنية على المفاهيم الأولى للـ *natio* أو لمقاومة ظهور قوى داخلية جديدة مسببة للخلاف، مبنية على نظريات الطبقة. هذه الإمبرياليات كانت معتمدة بشكلٍ مطلق على الرؤية التوسعية التي رأت وطن "الأمة" كمركز لتكوين أكبر والتي عرّقت نفسها على وجه التخصيص بأنها تعارض الاختلاف الذي مثله هذا "الآخر". بهذا المعنى، كما عبر عنه "تيموثي برينان":

رغم أن [القومية] كإيديولوجية... أتت من الدول الإمبريالية، فهذه الدول لم تكن قادرة على صياغة طموحاتها القومية الخاصة حتى عصر الاستكشاف. الأسواق التي أصبحت ممكنة عن طريق الاختراق الإمبريالي الأوروبي حثت على بناء الدولة القومية في الوطن. الذي دفع نحو القومية الأوروبية هو

ما كانت أوروبا تفعله في أراضيها الخاضعة والنائية. "الفكرة القومية" بمعنى آخر ازدهرت في تربة الغزو الأجنبي.

(بابا ١٩٩٠: ٥٩)

أثناء أواخر الفترة الإمبريالية كانت الغلبة لفكرة الأمة لدرجة أنه بصورة عامة في ضوء قومية مقاومة أمكن لحركات مناهضة الكولونيالية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين أن تبرز إلى الوجود، رغم أن قوة القومية هذه كانت هي التي دعمت نمو الكولونيالية في المقام الأول. وظفت الحركات المناهضة للكولونيالية فكرة ماضى ما قبل الكولونيالية لتحشد معارضتها عبر حس من الاختلاف، ولكنها وظفت هذا الماضى ليس لإعادة صياغة الحالة الاجتماعية ما قبل الكولونيالية ولكن لتوليد دعم لصياغة دول ما بعد كولونيالية قومية مبنية على النموذج القومى الأوروبى. مثلما أنت الدول القومية الأوروبية الحديثة إلى الوجود فى أعقاب انحلال الأشكال الإمبريالية القديمة للعالم الكلاسيكى والقروسطى، كذلك فإن الإمبراطوريات الكولونيالية التى صاغتها هذه الأمم الحديثة كانت إذ ذاك خاضعة لمقاومة داخلية مشابهة وطلب للانفصال مبنى على صياغة الكيانات القومية والصياغات القومية الثقافية.

ليست هذه مجرد حقيقة ساخرة، بل هى أيضاً تشير إلى أن أسس دولة ما بعد الكولونيالية كانت هى نفسها أقل راديكالية بكثير مما اعتقد أنصارها الأوائل، وأن مدى دمجهم لنماذج ومؤسسات مبنية على المفهوم الأوروبى للأمة خلق الروابط المستمرة التى سمحت للسيطرة الكولونيالية الجديدة لهذه الدول بالعمل بصورة مؤثرة. قليل من المعلقين كانوا على استعداد للجدل فى أن هذه العملية كانت خطأ، رغم أن "بيزل ديفيدسون" فعل هذا فى حالة إفريقيا (١٩٩٢). على أى حال، استخدام الخرافات والعواطف القومية للسيطرة والقمع والتمييز فى مواجهة جماعات الأقلية داخل دول ما بعد كولونيالية كثيرة كان موضوع الكثير من

التعليقات الحديثة، وهذه الجماعات تطالب بمكانها المميّز وتجادل من أجل تسامح أكبر وقبول للتنوع الثقافي.

إن دور الروايات المحدودة والمتحيزة للماضي والمتخفية كتراث قومي هوجم من الكثير من الجماعات، من بينها هؤلاء الذين يرون هذه "التقاليد القومية" محدودة بطرق متنوعة، بالجندر أو الدين أو الإثنية. من الناحية العملية، من الصعب رؤية كيف يمكن للأمة أن تتوقف عن أن يتم توظيفها ككيانٍ سياسى محدد، يمكن بداخله لهذه المتغيرات والاختلافات الداخلية أن تُسوَّى. لعلّ الأمر لا يتعلق بما إذا كان لدينا أممٌ ولكن أى نوع من الأمم، أى، ما إذا كانت تصرّ على خرافة حصرية للوحدة القومية مبنية ببعض التجريد مثل العرق والدين أو الحصرية الإثنية أو تتقبل التعدد، والتعددية الثقافية.

للاستزادة: أندرسون ١٩٨٣؛ بابا ١٩٩٠؛ بلوت ١٩٨٧؛ بومر ١٩٩١؛
برينان ١٩٨٦؛ تشاترجى ١٩٨٦، ١٩٩٣؛ ديفيدسون ١٩٩٢؛ هوبسبوم
١٩٩٠؛ موراي ١٩٩٧؛ باركر وآخرين ١٩٩٢.

national allegory

قصة رمزية قومية: مصطلح أعطاه "فرديريك جيمسون" سمعةً سيئةً فى مقاله "أدب العالم الثالث فى عصر الرأسمالية متعدّدة القوميات". حاجج "جيمسون" بأن:

ما يجمع بين كل إنتاجات العالم الثالث الثقافية، وما يميّزها بشكل راديكالى من الأشكال الثقافية المماثلة فى العالم

الأول [هو أن] كل نصوص العالم الثالث هي بالضرورة... رمزية وبطريقة شديدة التحديد: يجب قراءتها برؤيتها ما سوف أسميه قصصاً رمزية قومية، حتى عندما، أو بالأحرى على أن أقول بوجه خاص عندما، تتطور أشكالها من آليات تمثيل يغلب عليها الطابع الغربي، مثل الرواية.

(جيمسون ١٩٨٦: ٦٧)

وسبب هذا، طبقاً لـ "جيمسون"، هو أن الرأسمالية لم تفصل بعد الخبرة الخاصة عن المجال العام كما حدث في الدول النامية. لهذا، فد "قصة المصير الفردى الخاص هي دائماً قصة رمزية للبنية المتورطة في مشاكل... الثقافة العامة والمجتمع العام" (٦٧).

أثارت الطبيعة الكاسحة لهذا الزعم نقداً قوياً من "إعجاز أحمد" الذى رأى فيها نزعة إجمالية وكونية لم تضع فى اعتبارها خصوصية ثقافات العالم الثالث. ولكن بينما "جيمسون" يعترف بأن هذا الزعم كاسح، فهو يذكر أنه زعم شمولى. بالأحرى، هو يصرّ على أن فرضيته هي محاولة للتدخل فى هيمنة نقد العالم الأول، محاولة لقبول طرق علاقاتية للتفكير فى الثقافة العالمية وعرض بعض الطرق المتنوعة ثقافياً التى تم فيها استحواد الأشكال الثقافية والأدبية. أياً كانت مزايا زعم "جيمسون" بأن الخبرة الخاصة تُمثل بوصفها قصة ترمز للمصير العام والقومى، فلقد أثارت نقاشاً مهماً بخصوص طبيعة القصة الرمزية الما بعد الكولونيالية، وصياغة ثلاثة عوالم، ومساءلة الأهمية المعطاة للأمة أكثر من التكوينات الاجتماعية الأخرى فى خبرة ثقافات العالم الثالث.

للاستزادة: أحمد ١٩٩٢؛ جيمسون ١٩٨٦.

national liberation movements

حركات التحرر القومي: سلسلة من الحركات ظهرت في بلدان العالم الثالث

في ستينيات القرن العشرين وضعت موضع التنفيذ المذهب اللينيني بحيث يمكن للقومية أن تكون قوة تقدمية للتغيير الثوري داخل المجتمعات المستعمرة أو المستعمرة الجديدة. على الرغم من أن النظرية الماركسية أظهرت القومية بوصفها تكويناً برجوازيًا اجتماعيًا تحتج خلفه الرأسمالية، فإن "لينين" اعترف بضرورتها كمرحلة في تحرير عمال العالم، من وقت مؤتمر الحزب الأول في ١٩١٩. بحلول وقت المؤتمر الثاني للحزب في ١٩٢٠ أوصى "لينين" كل حزب شيوعي بأن "يطلب طرد إمبرياليه من هذه المستعمرات، ليرسخوا بين عمال دولتهم موقفًا أخويًا صادقًا نحو الشعب العامل في المستعمرات والأمم المقهورة وليبقى على تهيج منظم بين قوات بلادهم ضد أي اضطهاد للشعوب الكولونيالية" (كونور ١٩٨٤: ٥٦).

كمختص في "مسألة القوميات" بدأ "ستالين" سياسة من القمع الوحشي للطموحات القومية المشابهة للثورات المضادة في الأراضي التابعة للاتحاد السوفيتي. ومع ذلك، بظهور التهديد الخارجي الذي وجهته الفاشية في الثلاثينيات، قام بصياغة مزيج إيديولوجي جديد من الطبقة العاملة، والأمة، والدولة، في نداء لمقاومة قومية متحدة لتهديد الغزو الفاشي. بعد الحرب، استمرت الأممية الثالثة Comintern في تقديم دعم نشط لعدد من الحركات القومية الراديكالية في مواضع عبر العالم، من فيتنام للجزائر، وميّزت هذه الحركات عن القومية البرجوازية الكلاسيكية باستخدام مصطلح "حركات التحرر القومية". بقيادتها من طرف مثقفين محليين ماركسيي النزعة، فهذه الحركات كانت موجزة في أيقونات مثل "تشي جيفارا"، الثائر الأرجنتيني رفيق الثائر الكوبي "فيدل كاسترو". في مكان آخر، اعتنق سلسلة من القادة القوميين ذوي الشأن علنا طموحات حركات التحرر القومية

لخلق مجتمعات حرة ولكن ثورية في عالم ما بعد الكولونيلية، على سبيل المثال، "سيكو توريه" و"كوامي نكروما" في إفريقيا، و"هو تشي منه" في فيتنام. جذبت الحركة أيضا عددا من الرموز الثقافية الأهم ليظهروا في الصراعات المناهضة للكولونيلية للفترة، مثل "فرانز فانون" في الجزائر، و"أميلكار كابرال" في غينيا بساو، و"أجستينو نيرو" في موزمبيق (انظر: القانونية).

للاستزادة: بلوت ١٩٨٧؛ كونور ١٩٨٤؛ فانون ١٩٥٩، ١٩٦٤؛ هارلو ١٩٨٧؛ ماولين ١٩٨٥؛ ميلر وآية ١٩٧١؛ تاير ١٩٨٩.

native

وطني أصلي: استخدام المصطلح "وطني أصلي" لوصف السكان الأصليين القاطنين في المستعمرات له تاريخ طويل ومتغير. جذر المعنى للمصطلح بمعنى هؤلاء الذين "ولدوا في الأرض" كان يغلب عليه، في السياقات الكولونيلية، استخدام ازدراني وُظف فيه مصطلح "وطني أصلي" لتصنيف هؤلاء الذين كانوا يعتبرون أدنى درجة بالنسبة للمستوطنين الكولونيين أو الإداريين الكولونيين الذين حكموا المستعمرات. أصبحت "وطني أصلي" سريعا مرتبطة بتلك المفاهيم الازدرانية مثل **الهمجي** أو غير المتحضر أو الطفولي في أسماء الجمع مثل "الوطنيين الأصليين (the natives)".

إن فكرة كون "الوطنيين الأصليين" أفرادا منتمين لثقافة أقل تطورًا بحاجة إلى رعاية كولونيلية لإحضارها إلى الحداثة و/أو الحضارة، تغلغت في الخطاب الكولونيلي. في الحالات التي كانت فيها الثقافات "الوطنية الأصلية" مبنية على نماذج مختلفة كلية، مثل ثقافات الصيد والجمع لبعض المستعمرات الاستيطانية أو الثقافات التي لم تشارك في دوال النموذج الأوروبي للحضارة مثل الكتابة، والأبنية

الحجرية أو التكنولوجيا الصناعية، أصبحت فكرة "الوطني الأصلي" جزءاً من التوصيف الدارويني للثقافة بكونها "بدائية" أو "من العصر الحجري". النصوص الكولونiale مليئة بهذه الأنواع من التوصيفات لثقافات متنوعة بتنوع ثقافات سكان أستراليا الأصليين، والموري النيوزلنديين، والشعوب الأمريكية الوطنية بكندا، والثقافات الكثيرة لإفريقيا أو منطقة جنوب المحيط الهادى، والتي كانت أشكالها الاجتماعية والفنية المعقدة وعالية التطور إما غير واضحة للنظرة الإمبريالية أو كان (وأحياناً لا زال) يتم التعقيم عليها عن عمد، بهذه التصنيفات الازدرائية.

حيث وُجِدَت ثقافات وصلت بوضوح، فى الأعين الأوروبية، لمستوى مرادف من "الحضارة"، مثل الهند ومنطقة جنوب شرق آسيا، كان على الممارسه الكولونiale أن تفسر هذه حضارات "فى اضمحلال"، كمظاهر لمجتمعات وأجناس منحلّة فى حاجة للإيقاد وإعادة التأهيل من قبل أوروبا "المتحضرة". كان يتم رؤية الدليل على هذا الانحطاط الاجتماعى والأخلاقى بتركيز المستعمرين الاستحوادى على ممارسات خاصة، مثل الساتى (sati) أو حرق الأرملة، والنّجى (thuggee)^(١) والقتل الطقسى فى الهند؛ أو الخصائص المفترضة لأشكال الانحطاط الأخلاقى من جانب أجناس معينة، والذى دلّت عليه التمثيلات الأوروبية الشائعة لسكان الملايو "فى سعار القتل"، فى نوبات من العنف بدون دافع.

إن الخوف من التجسّس الحاضر فى قلب الخطاب الكولونiale، الذى ينتج عن الازدواج المهدّد للتقليد أو الخوف الكولونiale الوسواسى من تزاوج الأجناس، غالباً ما يُعَبّر عنه من خلال خوف بين المستعمرين من التحوّل إلى مواطنين أصليين، أى فقدان تميّزهم وهويّتهم المتفوّقة بالتلوّث بالممارسات الوطنية. تعقيدات هذا يمكن رؤيتها فى نص مثل "كيم" لروديارد كيبلنج والذى نجد فيه كيم، الصبى

(١) الثّج (Thug): يعبدون الإله كالى، ويمارسون النّجى (Thuggee) وهو خنق ضحاياهم من البشر باسم الدين. وكانوا يعيشون على سرقة الضحية.

(Brewer's Dictionary of Phrase & Fable, the sixteenth edition, 1999).

الإنجليزى هندی المولد، مميّزًا بوضوح عن الهنود المواطنين بالميلاد فى خطاب من التفوق العرقى رغم أن النص يزعم أن حالته الوطنية تعطيه بصيرة خاصة ومتفوقة فى ثقافة ومواقف الهنود. فى الحقيقة، بالنسبة لـ "كيلنج"، فإن الجمع بين التفوق العرقى والمعرفة المحليّة يصوغ صورة لرمز الحاكم المثالى للعالم الكولونيالى والذى فيه أن تكون مواطناً بالميلاد يمكن تحقيقه دون الخوف من التجس العرقى.

للاستزادة: تورجوفنك ١٩٩٠.

nativism

نزعة أصلانية: مصطلح للدلالة على الرغبة فى العودة إلى الممارسات الوطنية الأصلية والأشكال الثقافية كما وجدت فى مجتمع ما قبل الكولونيالية. يتكرر ورود المصطلح كثيراً فى الإشارة إلى خطاب تفكيك الاستعمار الذى يجادل بأن الكولونيالية تحتاج إلى أن تُستبدل من خلال استعادة وتشجيع الطرق الما قبل كولونيالية والوطنية الأصلية. كان الجدل حول مدى إمكانية تحقيق مثل هذه العودة أو إعادة البناء (أو حتى كون ذلك مرغوباً) شديد القوة. يحاجج منظرو الخطاب الكولونيالى مثل "سبيفاك" و"بابا" بقوة بأن إعادة الصياغات الخاصة بالنزعة الأصلانية يخضع بشكل حتمى لعمليات الامتزاج الثقافى الذى شجعتة الكولونيالية ولا يمكن الانسحاب منه ببساطة. دافعت "سبيفاك" حديثاً عن استخدام المجتمعات الما بعد كولونيالية لجوهرانية "استراتيجية" يتم من خلالها منح الامتياز لسدوال ثقافات السكان (الوطنيين) الأصليين فى عملية تمييز سلبى. مثل هذه الاستراتيجية يمكن أن تسمح لهذه المجتمعات بالمقاومة الأفضل لهجوم الثقافة العالمية التى تهدد بنفى الاختلاف الثقافى أو تجعله فى خطاب غير سياسى وغرائبى للتنوع الثقافى.

وقدمت "بنيتا بارى" (١٩٩٤) مؤخرًا دفاعًا أكثر إيجابية عن موقف مؤيد للنزعة الأصلانية.

من ناحية أخرى، تجعل تعددية الثقافة لأغلب مجتمعات ما بعد الكولونialis مسألة ما يصوغ الثقافة "الوطنية" إشكاليًا بصورة واضحة، خاصة حيث الدولة القومية الحالية فيما بعد الكولونialis تعرّف نفسها بما ينحيز لجماعة ثقافية مهيمنة واحدة. حاجبت أصوات الأقلية من مثل هذه المجتمعات بأن المشروعات "الأصلانية" يمكن أن تعمل ضد الاعتراف بأن السياسات الكولونialis لنقل الموارد البشرية مثل الرق، والسخرة التعاقدية، قد أنتجت مجتمعات شتاتية مختلطة الأعراق، حيث يمكن فقط لنموذج تعددي الثقافة لدولة ما بعد الكولونialis أن يتجنب التحيز والظلم لنسل مثل هذه الجماعات. لهذا جادلت الأقليات من هذه المناطق ضد فكرة أن ما بعد كولونialis المقهور يشكل جماعة متجانسة يمكن تفكيك استعمارها وتحريرها باستعادة نزعة محلية لثقافة ما قبل كولونialis.

تعترض فرضية الدولة المتجانسة والمفهوم الوحى للدولة التراكبات التاريخية والثقافية للكولونialis فى شكل مجتمعات شتاتية كبيرة وراسخة فى كثير من دول ما بعد الكولونialis متعدّدة الأجناس، مثل ماليزيا، وسنغافورة، وفيجى، وفى الكاريبي، حيث الخليط العرقى الحالى عميق وتقريبًا كل جماعة هى بمعنى أو آخر نتاج لشتات ثقافى، أكثر من كونها وطنية أصلية أو تتعلق بالسكان الأصليين (*indigenous*) فى الأساس. لدى نماذج الثقافة والقومية التى تمنح امتيازًا لعلامة أصلية عرقية أو جغرافية واحدة (على سبيل المثال، إفريقيا أو السواد) مشاكل مشابهة فى مخاطبة الطبيعة المختلفة والكريولية فى الغالب للسكان.

حتى داخل الدول الأقل تنوعًا، واجهت الجماعات الأقلية الدينية واللغوية صعوبات شبيهة مع مشروعات استعادة النزعة المحلية الأيسط. إن إعادة صياغة التقاليد المبنية على نماذج أصلانية النزعة مفترضة تحتفظ بقدرسية رؤية أبوية ذكورية للثقافة الوطنية الما قبل كولونialis بوصفها أصلية قد أثار بالضرورة

مقاومة النساء. بالنسبة للنساء، نُظر إلى نماذج الماضي التقليدي كنتاج الممارسات الذكورية الحاضرة التي تُقرأ الماضي من خلال رؤية متحيّزة تمييزية على أساس الجنس، والتي تُستخدم عندئذٍ من قِبَل النخبة الحاكمة لتتكر على النساء حقوقهن في المشاركة بشكلٍ كامل في النموذج الاجتماعي المطروح (انظر: إمبا ١٩٨٢؛ ستراتون ١٩٩٤) (انظر أيضًا: النسوية وما بعد الكولونيالية). في الواقع، أثارت النماذج البسيطة للنزعة الأصلانية، مثل النماذج البسيطة لتفكيك الاستعمار، كثيرًا من القضايا بقدر ما سوّت.

للاستزادة: باري ١٩٩٤

négritude

الزُوجِيَّة: نظرية تدور حول تمييز الشخصية والثقافة الإفريقية. ولقد وضع الكُتَّاب الأفارقة المتحدّثون بالفرنسية، من أمثال الرئيس الشاعر ليوبولد سيدار سينغور وبيراجو ديوب، وزملائهم من جزر الهند الغربية - على سبيل المثال إيمي سيزار - نظرية الزوجية في باريس في الفترتين السابقة والتالية مباشرة للحرب العالمية الثانية. تم اختيار هؤلاء المفكرين الأفارقة والكاريبين، إنفاذاً لسياسة الاستيعاب الفرنسية الكولونيالية، للدراسة في الجامعات الحواضرية الفرنسية. ولعل انتماءهم إلى مستعمرات متعدّدة وتعرّضهم في باريس إلى حركات وتيارات إفريقية أمريكية مثل "تهضة هارلم" كان له عظيم الأثر على صياغتهم لنظرية عامّة للزوج، سعوا من خلالها إلى توسيع نطاق مفهوم "الجنس" الزنجي الموحد بحيث يشمل مفهوم "شخصية إفريقية" بشكلٍ خاص.

ولقد أثار نقاد حركة الزوجية انتباه المفكرين الأوروبيين المعاصرين من أمثال "جان بول سارتر"، الذي كتب تقديمًا تحت عنوان "أورفيوس الأسود

Black Orpheus "لأول منتخبات أدبية لكتابات الأفارقة السود تُنشر في فرنسا تحت عنوان "منتخبات من شعر السود والشعر المدغشقرى باللغة الفرنسية" (**Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de Langue Française**) (1٩٤٨). وأصرّ هؤلاء النقاد على أن الثقافات الإفريقية والآداب التي أنتجتها هذه الثقافات لها معاييرها الجمالية والنقدية الخاصة بها، وأن الضرورة تستدعي الحكم عليها في ضوء هذه الاختلافات والهموم الخاصة بها، لا باعتبارها وليدة للثقافات الأوروبية الأم.

إضافة إلى ذلك، ساعد تأسيس المجلة النقدية التي عُرفت باسم "الوجود الإفريقي" (**Présence Africaine**)، على يد أليون ديوب في باريس عام ١٩٤٧، على ظهور اهتمام نقدي جديد بالكتابات المكتوبة بالفرنسية من قارة إفريقيا وجزر الكاريبي. ولقد أصبحت هذه المجلة البارزة أداةً لتوصيل العديد من البيانات النقدية الحيوية على مدار العشرين عامًا التالية، بما في ذلك مقالة "سيك أنتا ديوب" المؤثرة تحت عنوان "الشعوب والزواج والثقافة"، ومقالة "جاك ستيفن أليكسز" تحت عنوان "عن الواقعية السحرية لأهالي هايتي" (انظر: الواقعية السحرية). وبعد أن تقرر في عام ١٩٥٧ إصدار الأعداد التالية من مجلة "الوجود الإفريقي" باللغتين الفرنسية والإنجليزية، صارت المجلة ميدانًا خصبًا ومتميزًا للبحث النقدي للأفارقة الذين يكتبون بالإنجليزية (مودمبي). لم تقتصر حركة الزنوجية والأعمال التي ساعدت على نشوئها على إفريقيا فحسب، بل امتدت لتشمل ثقافة الشتات الإفريقي بأسرها حيث إن هذه الحركة، كما عرّفها سينغور، استوعبت "مجمل قيم حضارة العالم الإفريقي بأكمله" (ريد وويك ٩٩:١٩٦٥). ولهذا السبب كانت الزنوجية أول وأهم حركة على الإطلاق عنيت بنشر الوعي بمطالبة قارة إفريقيا بتميزها الثقافي، على نطاقٍ أوسع.

هذا وقد أوحى مفهوم "الزنوجية" بأن كل من هو من أصل زنجي يشترك مع أقرانه في سمات أساسية محددة لا يملكها سواهم. ومن هذا المنطلق كانت الحركة

جوهرانية وأصلانية، مثلها في ذلك مثل تلك الحركات التي سبقتها وسعت لتأكيد الكرامة الإفريقية على يد ناشطين أفارقة مثل "إدوارد ويلموت-بليدين"، و"ألكسندر كرامل" و"ويليام إدوارد بيرجهارت دو بويس"، و"ماركوس جارفي". إن ما يميز حركة الزنوجية هو محاولتها توسيع نطاق المفاهيم الشائعة عن الزواج بالقدرة لهم "شخصية" مميزة في جميع مناحي: الحده الفكرية والعاطفية والمادية.

تلاست، ده حاك ١٩٩٦. كينيدى ١٩٧٥: موزلى ١٩٩٥؛ وسينغور

١٩٦٤

neo-colonialism

الكولونيالية الجديدة: صاغ هذا المصطلح كوامى نكروما الرئيس الأول لغانا المستقلة وأبرز داعية للوحدة الإفريقية في كتابه "الكولونيالية الجديدة: المرحلة الأخيرة للإمبريالية" (١٩٦٥). وأشار نكروما في هذا الكتاب الذى طورَ تعريف لينين للـ إمبريالية باعتبارها المرحلة الأخيرة للرأسمالية، إلى أنه على الرغم من تحقيق دول مثل غانا الاستقلال النظرى، فإن بقايا القوى الكولونيالية السابقة والقوى العظمى الجديدة الصاعدة على المشهد العالمى مثل الولايات المتحدة الأمريكية ظلت تلعب دورًا حاسمًا فى مصائر هذه الدول عن طريق تثبيت الأسعار فى الأسواق العالمية، والشركات متعددة الجنسيات، والاتحادات الاحتكارية إضافة إلى تنويعه من المؤسسات التعليمية والثقافية. والواقع أن نكروما قال بأن الكولونيالية الجديدة كانت أكثر دهاءً وأبرع تخفيًا وأصعب فى الكشف عنها وتحديد معالمها ومقاومتها من الكولونيالية الصريحة، الأقدم.

ومنذ ذلك الحين، شاع هذا المصطلح على نطاقٍ واسع، إشارةً إلى أى، وكل، شكل من أشكال السيطرة التى تُمارس على المستعمرات السابقة. ولذلك فقد

حاجج البعض، على سبيل المثال، بأن النخب الجديدة التى تقلدت الحكم بعد الاستقلال، والتي ترعرعت وتلقّت تعليمها فى كنف القوى الكولونىالية، لا تمثّل الشعب، بل والأدهى أنها كانت تتحرك بوصف أعضائها وكلاء (طبقة الوكلاء) جهلاء بل ومنقادين للحكام الكولونىاليين السابقين. وفى سياق أكثر شمولاً، تطوّر هذا المصطلح وصار يشير إلى عجز اقتصاديات ما يسمى بالعالم الثالث عن صياغة هويّة اقتصادية وسياسية مستقلة لها، تحت ضغوط العولمة.

وفى الآونة الأخيرة، صار ارتباط المصطلح بتأثير القوى الإمبريالية السامية أقل من ارتباطه بدور القوى العظمى الجديدة، لا سيّما الولايات المتحدة الأمريكية التى حاجج البعض بأن ماضيها الكولونىالى حل محله دورها الكولونىالى الجديد. المهيمن فيما يتعلق بإرساء قواعد اقتصاد رأسمالى عالمى (انظر: نظرية أنظمة العالم). وبقدر أقل، قابل الدور الذى لعبه الاتحاد السوفيتى إبان "الحرب الباردة" دور الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كانت العديد من برامج المساعدات والتطوير للدولتين ترتبط بعضها ببعض بالعديد من الخيوط السياسية على الرغم من مزاعم الاتحاد السوفيتى آنذاك بكونه نصيراً ومؤيداً بارزاً لحركات التحرر الوطنى. وشاع هذا المصطلح أكثر ما شاع فى مناقشة الشئون الإفريقية وفى الأوساط الأمريكية اللاتينية والجنوبية الآسيوية.

للاستزادة: نكروما ١٩٦٥؛ بوميروى ١٩٧٠؛ ساينى ١٩٨١؛ ووديس

١٩٦٧.

New Literatures

الآداب الجديدة: مصطلح استخدم كبديل لمصطلح "أدب الكومونولث" و"آداب مرحلة ما بعد الكولونىالية" فيما بعد، خاصة فى أواخر سبعينيات وثمانينيات القرن

العشرين. وركزت الآداب الجديدة على الطبيعة الناشئة للإنتاج الأدبي لمجتمعات ما بعد مرحلة الاستعمار وأوحت بالحيوية والاختلاف. ولقد نأى هذا المصطلح عن المشاكل المتعلقة بمصطلح "الكومولث" الذى انتقد على اعتبار أنه تجميل لانعدام توازن القوى التاريخي بين المُستعمر والمُستعمر.

ولازال هذا المصطلح يستخدم بين الفينة والأخرى كمرادف لاصطلاح "ما بعد الكولونيالى"، بيد أنه استخدم بصورة أقل بكثير فى تسعينيات القرن العشرين. ويرجع ذلك إلى حد ما إلى الإحساس الذى عبّر عنه بعض النقاد بأن هذا المصطلح يتمتع بإيحاءات للهيمنة الأبوية (paternalistic)، ويخفق فى تأسيس الإنتاج الثقافى فى تاريخ وميراث المواجهة الكولونيالية. ومن ناحية ثانية فإن أخطر عيب يشوب هذا المصطلح هو أن العديد من الثقافات التى يشير إليها (كتلك الثقافات الموجودة بالهند) لها من التراث الثقافى ما يسبق الأدب الإنجليزى نفسه بسنوات عديدة. وتحاشياً لتلك المشكلة، اتفق على توظيف هذا المصطلح فى عبارة "آداب جديدة بالإنجليزية". والغرض من هذه العبارة التأكيد على حقيقة إشارة هذا المصطلح إلى الآداب الموضوعية بالإنجليزية تمييزاً لها عن الكتابات المتاحة باللغات القديمة مثل السنسكريتية أو غيرها من اللغات الشائعة فى الهند. ويزعم البعض أن هذا الحل إشكاليّ فى حد ذاته من منطلق إيحاءه بأن تلك الكتابات دخلت فى حيز الوجود بمعزل عن الكتابات المعاصرة فى اللغات المحلية، أو من التأثير المستمر للممارسات الشفاهية. من الملفت أنه برغم هذه المشاكل، فإن المصطلح لازال دارجاً خارج أوروبا لعدة أسباب مختلفة. فهناك بعض النقاد، على سبيل المثال، ينظرون إليه بوصفه "مفهوماً تحررياً"، ويعلن الكاتب الإفريقى بن أوكرى، نائياً بنفسه عن إيحاء "المجىء بعد" الموجود فى مصطلح "ما بعد الكولونيالية" - أنه يفضل صفة "جديدة" إشارة إلى "آداب الروح الجديدة الصاعدة" (بومر ١٩٩٥: ٤).

للاستزادة: بومر ١٩٩٥؛ كينج ١٩٨٠، ١٩٩٦؛ راذرفورد وآخرون

.١٩٩٢

O

orality

الشفاهية: تأثرت جميع ثقافات ما بعد الكولونيلية من نواحٍ عدة بالعلاقة المتداخلة بين الشفاهية والإلمام بالقراءة والكتابة. ويتجلى ذلك على سبيل المثال في المجتمعات التي هيمنت فيها الثقافات الشفاهية في فترة ما قبل الكولونيلية، كما هو الحال في بعض المجتمعات الإفريقية، وفي الثقافات المحلية لجميع المجتمعات الاستيطانية. وفي بعض أجزاء إفريقيا، قامت مجتمعات ما قبل الكولونيلية إما باستحداث ثقافات أدبية راقية باللغة العربية أو توظيف النصوص العربية من أجل استحداث ما يعرف باسم الآداب الأعجمية بلغاتهم الخاصة وقد أثمر هذا بالفعل تفاعلاً مركباً بين الأشكال الشفاهية والكتابية في هذه المناطق.

وبالنسبة للهند، على سبيل المثال، حيث ازدهرت العديد من الثقافات الأدبية ما قبل كولونيلية، شاعت أيضاً أشكال من الثقافات الشفاهية الشعبية النابضة بالحياة، والتي ظلت جزءاً نشطاً من الثقافة الشعبية وتفاعلت مع التقاليد الأدبية. وفي جزر الهند الغربية، صمدت ثقافات الرقيق، والمسخرين بالتعاقد، الذين سيقوا بالملايين طوال القرنين الثامن والتاسع عشر، وحُفظت غالباً بشكلها الشفاهي. لقد كانت تلك التقاليد الشفاهية الشعبية هي المعين الذي نهل منه مفكرو جزر الهند الغربية سعياً لاستعادة التراث الإفريقي المتشظى والكشف في ذات الوقت عن "لغة قومية" لمنطقتهم.

لقد أفضت الدراسات الثقافية لما بعد الكولونيلية إلى إعادة التقييم عامةً لأهمية الممارسة الأدبية الشفاهية والثقافات الشفاهية والإقرار بأن هيمنة الكلمة في بناء أفكار الحضارة في حد ذاته منظور جزئي لممارسات ثقافية أكثر تعقيداً.

وحتى الثقافات عالية التعليم تحتوى على ثقافات شفاهية شعبية قوية كما دلت على ذلك مجال الدراسات الثقافية بشكل مقنع. فى مجتمعات ما بعد الكولونىالية، أدت هيمنة الكتابة فى سياق إدامة الافتراضات الثقافية الأوروبية والأفكار المتمركزة أوروبياً بشأن الحضارة وكذلك اعتبار الكتابة وسيلة للسلطة والحقيقة، إلى تهميش قيمة الثقافة الشفاهية والافتراض القائل بأن الشفاهية شرط مسبق لكتابة ما بعد الكولونىالية، التى استوعبتها لاحقاً. ويجرى حالياً إصلاح ما أفسده هذان المفهومان الخاطئان فى نظرية ما بعد الكولونىالية.

لقد كانت هيمنة النصوص الأنثروبولوجية فى تسجيل الأشكال "الشفاهية" جزءاً من عملية التقليل من شأن الثقافة الشفاهية، حيث ساعدت تلك الهيمنة على نقل الإيحاء بأن الأدب الشفاهى لم يكن على نفس قدر القيمة الاجتماعية أو الجمالية للأدب المكتوب. وفى علم الأنثروبولوجيا القديم، كانت الشفاهية عادة ما توصف بأنها "تقليدية" فى سياق مقارنتها بـ "الحديث"، وافترض أنها تنتمى للماضى، وراكدة. ولقد انطوت ممارسة التدوين (**transcription**) أيضاً على تثبيت أشكال الأدب الشفاهى بطرق تعارض طبيعتها الأدائية، ولو أن الروايات الأنثروبولوجية الحديثة سعت إلى التعامل مع هذه القيود وتداركها. وفى محاولة لمقاومة هذا المفهوم القاصر للـ "نصوص" الشفاهية باعتبارها وثائق اجتماعية لا بنىات جمالية معقدة، صيغت مصطلحات بديلة كالأدب الشفاهى الذى أوحى بأن الفنون الشفاهية والأدائية لا تقل ثراءً ولا تعقيداً من الناحية الجمالية عن الأدب المكتوب. ولكن لا شك أنه يمكن الجدال بأن نفس هذه الثنائية قد أخفقت فى تقويض نموذج التبعية المكتنف داخل العلاقة بين المصطلحين. وكانت النتيجة الحط من شأن استمرارية وصلاحيّة الشفاهية فى الوقت الحاضر، وإنكار أهميتها المستمرة فى الثقافات المعاصرة لما بعد الكولونىالية.

ولقد شددت الدراسات الحديثة (بريسر ودى موريس-فارياس ١٩٨٩؛ هوفماير ١٩٩٣) على حقيقة أن الثقافات الشفاهية والكتابية فى المجتمعات

الكولونياتية ومجتمعات ما بعد الكولونياتية وُجدت في إطار مواقف اجتماعية مؤنّدة وكانت تفاعلية بشكل متبادل. وبدلاً من أن تكون الأشكال الشفاهية فاصرة على الماضي ومن ثمّ تكون أدنى منزلة من المكتوبة، ترتبط الأشكال الشفاهية في المجتمعات الإفريقية، على سبيل المثال، بعلاقة مستمرة ومتكافئة مع الأشكال المكتوبة.

وهذا يتحدى الافتراض المبسط والخاص بالتقافة لنقاد ما بعد البنوية من أمثال دريدا والقائل بأن المكتوب له الأسبقية على الشفاهي (مركزية اللوجوس).

إن الاستمرارية الحالية للشفاهية وحيويتها في مجتمعات ما بعد الكولونياتية يتجلى في مثال جزر الهند الغربية حيث يُعدّ ظهور ثقافة ما بعد كواونياتية حيوية هو نتيجة لشخصيات مثل نجم موسيقى الريجي⁽¹⁾ بوب مارلي، وشاعر "الدب"⁽²⁾ مايكل سميث، شاعر الشارع، وحكّاءات ومؤدّيات مسرح "سيسترن كوليكريف"، كما هو نتيجة لكتّاب من أمثال الكوت، أو هاريس، أو براثويت، أو برونسون. وفي جنوب إفريقيا، تبنّت مؤسسات أوروبية حديثة كالاتحادات التجارية الأشكال الشفاهية مثل "أغانى الثناء" (لأجل احتشادات داعمة لقضايا ما) وقامت بتطوير بعض الجوانب الرسمية والاجتماعية للنصوص والممارسات الأدبية (انظر: جانار

(1) موسيقى الريجي: لون من الموسيقى الشعبية ظهر لأول مرة في جامايكا، في أوليسر الستينيات، وسرعان ما أصبحت الموسيقى السائدة في البلد. بحلول السبعينيات كانت قد صارت لونا عالمياً شاع بشكل خاص في بريطانيا والولايات المتحدة وإفريقيا. ينظر له باعتباره صوت المقهورين.

"reggae." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*. (2009)

(2) موسيقى دانسهول: يطلق عليها أيضاً "راجا" (*ragga*) أو "دب" (*dub*)، وهي لون من الموسيقى الشعبية الجامايكية نشأت إبان الاضطرابات السياسية في أواخر السبعينيات وأصبحت الموسيقى السائدة في الثمانينيات والتسعينيات. وتعتمد هذه الموسيقى على الذي جبهه السذم موسيقى الراب أو "توست"، على شريط صوتي إيقاعي مسجّل مسبقاً (بيس جيتار وأصوات إيقاعية)، أو "دب".

"dancehall music." Encyclopædia Britannica from *Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*. (2009)

وجوالا ١٩٩١). فى مثل هذه الحالات، لا تتغير الأعمال الثقافية الكتابية فحسب بشكل متزايد بفعل وجود الأشكال الشفاهية الشعبية، بل يطرأ التحوّل على الثقافات الشفاهية أيضًا بفعل تفاعلها المستمر مع الثقافات الكتابية للفترة الحديثة.

للاستزادة: بربر ودى موريس- فارياس ١٩٨٩؛ جانار وجوالا ١٩٩١؛ جانار وفيريس ١٩٩٥؛ هوفماير ١٩٩٣؛ أونج ١٩٨٢.

Orientalism

الاستشراق: أشاع هذا المصطلح كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد، والذى يبحث فيه العمليات التى تتشكل فيها الشرق، ولازال يتشكل، داخل المخيّلة الأوروبية. من بين المستشرقين المحترفين يوجد باحثون فى العديد من المجالات المعرفية مثل اللغات والتاريخ وعلم فقه اللغة، ولكن بالنسبة لسعيد فإن خطاب الاستشراق كان أكثر انتشارًا وتفشيًا فى الفكر الأوروبي. فعلاوة على كونه شكلًا من أشكال الخطاب الأكاديمي، كان الاستشراق أسلوبًا من التفكير المستند إلى "التمييز الأنطولوجي والإبستمولوجي بين الشرق والغرب" (سعيد ١: ١٩٧٨). ولكن سعيد يناقش الاستشراق، بصورة أعمّ، بوصفه مؤسسة جمعية للتعامل مع الشرق "التعامل معه عن طريق إصدار مقولات عنه، واعتماد رؤى معيّنة عنه، ووصفه، وعن طريق تدريسه، وتسوية أوضاعه، وإخضاعه: باختصار، الاستشراق كأسلوب غربى للهيمنة على الشرق وإعادة هيكلته والتحكم فيه" (٣). وبهذا المعنى يعدّ الاستشراق نموذجًا كلاسيكيًا لتعريف الخطاب لدى "فوكو".

وتتبع أهمية الاستشراق من أنه - كطريقة لمعرفة الآخر - يُعدّ مثالاً نموذجيًا على تشكيل (construction) الآخر، وشكلًا من أشكال السُلطة. فالشرق ليس حقيقة من حقائق الطبيعة الجامدة، بل هو ظاهرة تشكّلت على أيدي أجيال من

المنعفين، والفنانين، والمعلقين، والكتاب، والساسة. والأهم من ذلك أنها تشكلت بفعل مطبع تشكيلة عريضة من الافتراضات والمفاهيم النمطية الاستشراقية. فالعلاقة التي تربط الشرق بالغرب علاقة قوة وتسلط ودرجات متنوعة من الهيمنة المركبة. وعلى ذلك، فالخطاب الاستشراقي، بالنسبة لسعيد، أكثر قيمة كعلامة على القوة التي مارسها الغرب على الشرق عنه كخطاب "حقيقي" حول الشرق. فتحت عنوان معرفة الشرق، وتحت مظلة الهيمنة الغربية على الشرق بداية من القرن الثامن عشر، بزغ "شرق" معقد ملائم للدراسة الأكاديمية، والعرض في المتاحف، وإعادة التشكيل في المكتب الكولونيالي (colonial office)، وللتوضيحات النظرية في الأملوحات الأنثروبولوجية والبيولوجية واللغوية والعرقية والتاريخية بشأن الجنس البشري والكون بأسره" (٧). ومع ذلك، فالاستشراق ليس مؤامرة غربية لإخضاع العالم "الشرقي"، بل هو:

نشر للوعى الجيوسياسي في النصوص الجمالية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والخاصة بفقهاء اللغة؛ وهو تفسير مستفيض، لا للتمييز الجغرافي الأساسي فحسب... بل أيضاً لسلسلة كاملة من "المصالح" ... التي لا يخلقها الاستشراق فحسب، بل ويحافظ عليها. لا يعبر الاستشراق عن - بل هو - إرادة أو نية محددة لفهم، وأحياناً لبط السيطرة وتطويع بل ودمج، عالم مختلف بشكل واضح وجلي".

(سعيد ١٢: ١٩٧٨).

من المهم أن نكون على دراية بأن الخطاب الاستشراقي لازال ممتدًا في الحاضر، وتحديدًا في علاقة الغرب بالـ "إسلام" كما تتضح في دراسته وطريقة إداؤه في وسائل الإعلام وتمثيله بصفة عامة^(١). ولكن الاستشراق، بوصفه نمطًا

(١) سعيد كتاب "تغطية الإسلام" الصادر في طبعته الإنجليزية عام ١٩٨١، ونقله إلى العربية د. محمد سادي (روية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥).

من أنماط الخطاب، يمثل نموذجًا لمجموعة كبيرة من البنيات المؤسسية للآخر الكولونيالي، ومثال ذلك دراسة إفريقيا ومناقشتها وتمثيلها العام في الغرب منذ القرن التاسع عشر.

ومن هذا المنطلق، تظل ممارسة الاستشراق مرتبطة بفعالية السلطة الإمبريالية بغض النظر عن الشكل الذي تتبناه؛ فمعرفة الآخر وتسميته وتقويمه داخل الخطاب تعنى استبقاء سيطرة سياسية بعيدة الأثر عليه.

إن البناء المعمم للمناطق بحسب هذه التشكيلات الخطابية سمةً أخرى للحياة الثقافية المعاصرة. ومن العجب أن الاستشراق يتطرق إلى عالم البناء الذاتى بحيث ندوِّج لفكرة مجموعة القيم "الآسيوية" المعممة (على سبيل المثال، الديمقراطية الآسيوية) مؤسسات وحكومات شعوب حُشرت هي ذاتها فى بداية الأمر فى تصنيفات استشراقية بوصفها "الشرق the East" (الشرق الأقصى، والشرق الأوسط... إلخ)، أو الشرق (Orient) أو آسيا. ومصطلح مثل "آسيا"، عند توظيفه كصفة كاملة (unqualified)، من الممكن أن يمثل خطرًا ينطوى على محو الفروق الثقافية والدينية واللغوية العميقة فى دول يتم فيها توظيف المصطلح بصورة ذاتية العزو، وبطرق ليست ببعيدة عن الخطابات الاستشراقية للفترة الكولونيالية.

للاستزادة: سعيد ١٩٧٨.

Other/other

الآخر: يشير "الآخر" فى عمومه إلى أى شخص مميز عن الذات. ووجود الآخرين أمر ضرورى لتعريف ما هو "عادى" وتحديد موقع المرء من العالم. وتوصف الذات المستعمرة بـ "الآخر" من خلال خطابات مثل البِدائية وأكل لحوم

البشر كوسيلة لترسيخ الفصل الثنائي ما بين المستعمر والمستعمَر ، وتأكيد طبيعة
وأولوية الثقافة الاستعمارية والرؤية الكئيّة للعالم.

وعلى الرغم من فرط استخدام هذا المصطلح في الفلسفة الوجودية، لا سيّما
عند سارتر في كتابه "الوجود والعدم" لتعريف العلاقات بين الذات والآخر لأجل
خلق وعي ذاتي وأفكار خاصة بالهويّة، فإن تعريفه كما يستخدم في نظرية ما بعد
الكولونيالية الحالية يرجع جذوره إلى التحليل الفرويدي والما بعد فرويدي لتشكيل
الذاتية، وأبرز تلك الاستخدامات تجلّت في أعمال المحلل النفسي والمنظر الثقافي
"جاك لاكان".

وينطوى استخدام "لاكان" لهذا المصطلح على تمييز بين "الآخر بالحدّ الأكبر
(Other)" و"الآخر بالحدّ الأصغر (other)"، مما يمكن أن يؤدّي إلى شيء من
الخلط، بيد أن هذا التمييز من الممكن أن يكون عظيم الفائدة بالنسبة لنظرية ما بعد
الكولونيالية.

في نظرية لاكان، يميّز مصطلح "الآخر" - بحدّه الأصغر - بوصفه الآخر
الذي يشبه النّفس (self)، ويكتشفه الطفل حين يقف أمام المرأة ويصبح مُدرِكًا لذاته
بوصفها كينونة منفصلة. وعندما يرى الطفل الذي لا يعدو كونه كتلة غير متسقة
من الأطراف والمشاعر، صورته في المرأة، فلا بدّ أن تلك الصورة تشتمل على
شبه كافٍ لهذا الطفل كي تكون مُدرِكة، ولكنها لا بد أيضًا أن تكون متميزة بالقدر
الذي يكفي لترسيخ أمل الطفل في "سيادة مُنتظرة"؛ واختلاق السيادة على هذا النحو
سوف يكون أساسًا للأنّا (ego). وهذا الآخر على درجة كبيرة من الأهمية لتحديد
معالم هوية الذات (subject). وفي نظرية ما بعد الكولونيالية، يمكن أن يشير هذا
المصطلح إلى الآخرين المستعمرين المهمّشين بسبب الخطاب الإمبريالي،
والمحدّدين باختلافهم عن المركز، والذين قد يصبحون مُرتكز السيادة المنتظرة لدى
"الأنّا" الإمبريالي.

أما مصطلح الآخر **Other** - بحده الأكبر - فقد أطلق عليه "لاكان" اسم الآخر الأكبر (**grande-autre**)، وهو الذى تكتسب الذات هويتها من نظرته. إن "الآخر الرمزي" ليس مُحاورًا حقيقيًا، ولكنه من الممكن أن يتجسد في ذوات أخرى، كالأم أو الأب، يمكن أن تمثله. والآخر الرمزي هو "قطب متجاوز أو مطلق للخطاب يُستحضر كلما تحدثت تلك الذات إلى ذات أخرى" (بونز-جرافيه ١٩٩٢: ٢٩٨). وعلى ذلك، يمكن أن يشير مصطلح الآخر - فى حده الأكبر - إلى الأم التى يجعلها انفصالها عن الذات أول مركز للرجبة؛ ويمكن أن يشير للأب الذى تضع "آخريته (**Otherness**)" الذات فى النظام الرمزي؛ كما يمكن أن يشير إلى اللا وعى نفسه لأن اللا وعى مبنى على شاكلة لغة منفصلة عن لغة الذات. ويعتبر الآخر، فى الأساس، ضروريًا للذات لأنها توجد فى نظرته. يقول لاكان إن "كل رغبة هى كناية عن الرغبة فى أن تكون" لأن الرغبة الأولى للذات هى الرغبة فى الوجود فى تحديق الآخر - بحده الأكبر.

ويمكن مقارنة هذا الآخر - فى حده الأكبر - بالمركز الإمبريالى، أو الخطاب الإمبريالى، أو الإمبراطورية نفسها، بطريقتين: الأولى، أنه يوفّر الشروط التى تكتسب من خلالها الذات المستعمرة إحساسًا بهويتها كـ "آخر (**other**)" تابع؛ والثانى، أنه يصبح "قطب الخطاب المطلق"، أى الإطار الإيديولوجى الذى يمكن أن تفهم من خلاله الذات المستعمرة العالم من حولها. فى الخطاب الكولونيالى تتموضع ذاتية المستعمر على الدوام فى تحديق الآخر (**Other**) الإمبريالى، أو **grand-autre**. والذوات يمكن أن يتم استدعاؤها بإيديولوجيا الوظيفة الأمومية والتربوية للقوة الاستعمارية مقترنة بتوصيفات من قبيل "إنجلترا الأم" و"الوطن".

ومن ناحية أخرى، فإن الآخر الرمزي يمكن تمثيله فى الأب. إن أهمية اللغة الإمبريالية وهيمنتها الجبرية التى يتم تقديمها للتابعين الكولونيين قد تمنحهم إحساسًا واضحًا بالقوة المتموضعة فى المستعمر، وهو موقف يقابل مجازيًا دخول الذات المستعمرة إلى النظام الرمزي واكتشافها لـ "قانون الأب". ويمكن التناقض

في الخطاب الكولونيالي في حقيقة أن كلتا عمليتي "صناعة الآخر (othering)"
تتبعان في نفس الوقت، فالذات الكولونiale تُعدّ "طفلاً" للإمبراطورية وتابعة بدائياً
والذات للخطاب الإمبريالي. ويتشكل الآخر (Other) الإمبريالي المهيمن في نفس
العملية التي من خلالها يبرز الآخرون الكولونياليون إلى الوجود.

للاستزادة: بونتر-جرافيه ١٩٩٢؛ فاس ١٩٩٤؛ لاكان ١٩٦٨؛ نيدرفيين
باسرز ١٩٩٢؛ سارتر ١٩٥٧؛ سيفاك ١٩٨٥.

Othering

صناعة الآخر: صاغت جاياتري سيفاك هذا المصطلح إشارةً إلى العملية
التي يخلق بواسطتها الخطاب الإمبريالي "آخرين" بالنسبة لذاته. وبينما يقابل "الآخر
Other" بورة الرغبة أو القوة (الأم/الآخر بحده الأكبر (M-Other)، أو الأب، أو
الإمبراطورية) التي يتم إنتاج الذات من خلال العلاقة بها، فإن الآخر (other) هو
الذات المستبعدة، أو "التي يتم التسيد عليها"، التي يخلقها خطاب القوة. وتُصَف
صناعة الآخر السبيل المتعددة التي يخلق بها الخطاب الكولونيالي تابعيه. وفي
سيفاك، فإن صناعة الآخر عملية دياكتيكية لأن الآخر (Other) المستعمر
نشأ في نفس الوقت الذي يتم فيه إنتاج الآخرين المستعمرين، بالنسبة له، كأتابع.

جدير بالملاحظة أنه على الرغم من أن سيفاك "تتمسك بإخلاص بتمييز
"الأمن" بين الآخر بحده الأكبر والآخر بحده الأصغر، فإن العديد من النقاد
يستخدمون المصطلحين بالتبادل فيشار بذلك عادة إلى تشكيل الإمبراطورية للـ
"آخرين" بالنسبة لها بوصفه تشكياً للـ "الآخر بحده الأكبر" (ربما إيماء إلى تمثيل
البردي ومعّم ولكنه أكثر رمزية "للآخرين" بالنسبة للإمبراطورية). ولكن، في
الحالتين، فإن تشكّل الآخر (سواء الأكبر أو الأصغر) أساسى لتشكّل الذات.

تضرب "سبيفاك" ثلاثة أمثلة على صناعة الآخر فى قراءة لمراسلات المكتب الكولونىالى (Colonial Office) بين النقيب جيفرى بيرتش، واللواء أوكترونى الأعلى منه رتبة، وماركيز هيستجز لورد مويرا الأعلى منه رتبة. كانت العملية الأولى عملية "إضفاء صبغة العالم الأوروبى"؛ والتي بها يمكن رؤية أن النقيب بيرتش، ممتطيًا صهوة جواده ويجوب الريف الهندى، "يدعم الذات الأوربية"، أى ممثلًا لأوروبا باعتبارها الآخر (Other) الذى سيتم إنتاج التبعية الكولونىالية للسكان من خلال العلاقة به. والمثال الثانى عن نموذج الحط من الشأن الذى يصف به اللواء أوكترونى القبائل التى تقطن التلال بكلمات "الفساد"، و"الخيانة"، و"الوحشية" و"الفسوق"، وتسليمهم أراضيهم للتاج البريطانى بأنه "إلزام" (سبيفاك: ١٩٨٥: ١٣٤). ويمكن ملاحظته، كما نقول "سبيفاك"، من خلال فعل خلق "الآخر(ين)" المستعمَر(ين) بجعله "موضوع[ات] الإمبريالية". أما المثال الثالث فكان عن فصل الولايات الوطنية الأصلية (native states) عن "حكوماتنا (الكولونىالية)" فى سياق التأييد الرسمى الذى تلقاه اللواء من "ماركيز هيستجز" لسماحه للملازمين الأوائل الذين يحصلون على نصف الأجر بالعمل مع القوات النظامية فى الحكومات الوطنية الأصلية. إن الأمثلة الثلاثة تشارك فى إنتاج نص "آخر" - التاريخ "الحقيقى" لولايات التلال الوطنية الأصلية - فى نفس الوقت الذى تؤسس فيه لآخرية الإمبراطورية (١٣٥).

ويمكن أن تتم عملية صناعة الآخر فى كل أنواع السرد الكولونىالى. لقد كشفت "مارى لويس برات" النقاب عن صناعة الآخر فى كتاب "قصة الرحلات إلى قلب إفريقيا الجنوبية فى عامى ١٧٩٧ و١٧٩٨" لجون بارو، والتي فيها:

يتم فيها مجانسة الأشخاص المزمع صبغهم بصبغة الآخر فى ضمير جمعى "هم"، بل يُختزل بقدر أكبر إلى ضمير أيقسونى "هو" (نموذج الذكر البالغ القياسى). إن هذا الضمير التجريدى "هو"/"هم" هو فاعل الأفعال فى الزمن المضارع السردى، وهو

ما يميّز أى شىء يكونه أو يفعله، لا بوصفه حدثًا تاريخيًا محددًا، بل شاهدًا على عادة أو سمة مقررة مسبقًا.

(برات ١٩٨٥ : ١٣٩)

وبعيدًا عن حضورها الحتمى تقريبًا فى كتابات الرحلات والكتابات الإثنوغرافية، فصناعة الآخر من الممكن أن تتخذ أشكالاً أكثر ماديةً وعنفاً. فى كتابه "فى انتظار البرابرة" (١٩٨٠)، يدلل الروائى الجنوب إفريقى "جى. إم. كوتسى" على السبل التى يشكّل من خلالها الخطاب الإمبريالى الآخرين لكى يؤكد واقعيته. فى روايته، يقطن القاضى الذى يقصّ القصة على أطراف "إمبراطورية" متولياً الأعمال الرئببة بالمدينة الحدودية فى جوّ من الهدوء النسبى حتى يصل الكولونيل "جول" الذى يعمل بالمكتب الثالث، البوليس السرى، ليستخلص من خلال التعذيب أية معلومات عن "البرابرة" يمكن جمعها من مجموعة من العجائز والنساء والأطفال الذين تمّ "القبض عليهم" أثناء إحدى حملات الاعتقال. إن حقيقة كون المسألة برمتها عبثية نظراً لأنه لا يوجد أى تهديد من البرابرة، فهم بدو يجيئون من أن لآخر إلى المدينة طلباً للتجارة، ولم تكن هناك "مشكلات حدودية" قبل وصول "المكتب الثالث" (١١٤)، لا تردع الكولونيل "جول". إنه بصدد اختلاق العدو، ورسم معالم المعارضة التى يجب أن يكون لها وجود، لكى تُعرّف الإمبراطورية نفسها بأخريها الجغرافيين والعرقبيين. هذا مثال على صناعة الآخر. إن الكولونيل منهمك فى عملية يمكن للإمبراطورية من خلالها أن تقوم بتعريف نفسها فى مواجهة هؤلاء الذين هى تستعمرهم، وتستبعدهم، وتهمّشهم. وتعيّن الإمبراطورية موضع "أخريها" بهذه العملية سعياً وراء تلك السلطة التى بداخلها تترسخ ذاتيتها الخاصة.

للاستزادة: كوتسى ١٩٨٠؛ برات ١٩٨٥؛ سيفاك ١٩٨٥.

P

Palimpsest

مخطوطة أثرية طباقية: يرجع هذا المصطلح في الأصل إلى رقّ البرشمان الذي خطت عليه العديد من الكتابات بعد محو الكتابات الأولى. ومن سمات الرقّ الأثرى الطباقى أنه على الرغم من حالات المحو تلك، فدائمًا ما تبقى آثار للكتابات السابقة التى "كُتِبَ فوقها". ومن ثمّ، صار هذا المصطلح ذا قيمة بصفة خاصة لإشارته إلى الطرق التى تظل بها آثار "النقوش" الأولى سمةً مستمرة لـ "نصّ" الثقافة، مانحةً إياها ثقلها وشخصيتها المتفردتين. إن أى خبرة ثقافية هى بحدّ ذاتها تراكم للعديد من الطبقات. وتكمن أهمية هذا المصطلح فى أنه يبيّن السبيل التى تكون من خلالها ثقافة ما قبل الكولونىالية وخبرة الاستعمار نفسها جوانب مستمرة للهوية الثقافية المتطورة لمجتمع ما بعد الكولونىالية. وعلى الرغم من أن أثر "التراكم الطباقى" للتاريخ تخفّفه كل فترة متعاقبة، "ماحية" ما قد مضى قبلها، فإن جميع الخبرات الحاضرة تشتمل على آثارٍ لا تُمحي من الماضى وتظلّ جزءًا من تكوين الحاضر. واستخلاص مثل هذه السمات الأثرية الباقية من الماضى جزء ضرورى من فهم طبيعة الحاضر.

من أبرز استخدامات مفهوم المخطوطة الأثرية الطباقية توظيف بول كارتر له فى "الطريق إلى خليج النباتات" (1987أ) والذى يوضّح فيه كيف تحوّل الفضاء "الخالى" غير المستعمّر إلى مكان عبر عملية النصّية. يخلق وضع الخرائط والتسمية والقصص الخيالية وغير الخيالية تراكمات متعدّدة وأحيانًا متضاربة، والتى تصبح نصًّا متخمًا يشكّل المكان.

باختصار، فمن خلال اللغة يتحول الفضاء الخالي إلى مكان، أثناء عملية كتابته وتسميته. والواقع أن المكان نفسه، في خبرة تابع ما بعد الكولونيالية، مخطوطة أثرية طباقية لعملية في اللغة: التسمية التي يستحضر بها الخطاب الإمبريالي الفضاء المستعمر "إلى الوجود"، وإعادة الكتابة والكتابة على الكتابة، وصياغة صور للمكان في وعى سكانه، جميعها تشكل المكان المعاصر كما تراه الذات وتجعله محل نزاع بينهم. إن الجانب الذي ينطوى على أكبر قدر من التحدى في هذه الأطروحة هو أن الذات الاجتماعية العادية، عندما تنظر إلى البيئة المحيطة، لا تتعاطى مع ما تراه كمعطيات بصرية محضة، لأنه موجود مع هذا المكان في أفق ثقافى، أى أن المكان الملاحظ ببساطة هو مخطوطة أثرية طباقية ثقافية تكونت على مدار القرون وتحافظ على آثار الاستباكات والنقوش القديمة.

ويستخدم الروائى والناقد الغويانى، ومسئول المساحة ورسم الخرائط السابق للحكومة، ويلسون هاريس فكرة المخطوطة الأثرية الطباقية بشكل متكرر فى كتاباته النقدية حيث يربط بينها وبين كل من طبقات المادة التى تتراكم على أرضية غابة استوائية مطيرة، وكذلك، وبشكل متكرر، استعارة طبقة الحفريات. وهو ينظر إلى عملية "التحجر (fossilization)" لا كاستعارة للأشكال الميتة ولكن كعلامة لاستمرار أشكال الماضى فى الحاضر الحى. ولا يمكن تمييز سمة واحد من الماضى أو الحاضر كأصل طالما أنها جميعًا مرتبطة بمجموعة لا متناهية ومتعددة من العمليات، "بروفة لا نهائية"، لا تنتهى، ويشغل فيها "التاريخ" بنية عابرة. وتطبيق استعارة المخطوطة الأثرية الطباقية فى العالم الغويانى لهاريس أيضًا على العديد من الأعراق التى تمتد آثارها وتنشعب روافدها فى مجتمعات الكاريبي الحديثة مما يحول دون إعادة ظهور صورة واحدة مستبدة لعرق أو ثقافة "تقية" (انظر: الحفر).

يمثل جزء كبير من خطاب ما بعد الكولونيالية صراعًا لاسترداد "كتابات" و"قراءات" للأرض، والتى محتها النصوص الكولونيالية (انظر: الشفاهية). لقد محا الخطاب الكولونيالى الصيغ السابقة للأرض مما سمح برويتها فضاءً خاليًا

على استعداد لتلقى كتاباتهم الخاصة. ولقد حدث هذا حتى في "فضاءات" كالهند. حيث وُجدت بالفعل مجموعة من النصّيات (textualities) المعقّدة، حيث تم إزاحتها أو الحط من شأنها في مواجهة القيم وأنظمة التمثيل الكولونيلية.

وتدل مسرحية براين فرايل "ترجمات" على أن هذه كانت ممارسة كولونيلية تاريخية متفشية وقديمة الأزل، حيث تبين المسرحية عمالية إعادة الصياغة في أيرلندا القرن التاسع عشر، إذ عززت السلطة البريطانية الإمبريالية من سيطرتها على غرب أيرلندا المتحدّث بالغيلية عن طريق إعادة تسمية الأماكن التي لها أسماء غيلية الاسم، وبالتالي قمعت وجود ثقافة غيلية (Gaelic) مزدهرة وراقية. وفي حالات موعلة في التطرف حيث تطلّب الاستيطان الكولونيالي الموسّع عملية صنع آخر أكثر راديكالية للثقافات الوطنية الأصلية الكائنة، استحضرت المذهب الإمبريالي terra nullius المحو الكامل لناس وثقافة ما قبل الكولونيلية، العملية التي ساعدت عليها هيمنة أفكار أفضلية معرفة القراءة والكتابة على الشفاهية كنظام ثقافي، في الخطابات الإمبريالية والكولونيلية.

إن مفهوم المخطوطة الأثرية الطباقية وسيلة مفيدة لفهم التعقيد المتنامي للثقافة، حيث تحمي النقوش ويكتب عليها، ولكن تبقى كآثار في الوعي الحاضر. ويؤكد ذلك الطبيعة الديناميكية والتنازعية والحوارية للفضاء اللغوي والجغرافي والثقافي كما يظهر في خبرة ما بعد الكولونيلية.

للاستزادة: كارتر ١٩٨٧؛ هاريس ١٩٨٣.

Pidgins/Creoles

لغات بيدجين/لغات كريولية: تعمل اللغات البيدجين عمل اللغة الهجينة (lingua franca)، أي أنها تُستخدم كوسيط للتواصل بين مجموعات من البشر لا تجمعهم لغة واحدة. (ولكن، على الرغم من أن الإنجليزية قد تعمل عمل اللغة

الهجينة في البرلمان الهندي، على سبيل المثال، فإنها ليست لغة بيدجين ولا كريولية). عندما يستخدم "شخصان أو أكثر لغةً بتتوَع تتَّسم قواعده النحوية ومفرداته بالاختزال الشديد، وهي ليست اللُّغة الأم لأَيِّهم" (هال ١٩٨٨: ١٢)، فهم يستخدمون لغة بيدجين. واللغة الكريولية تنشأ عندما تتحول اللغة البيدجين إلى لغة أم لمجتمع ما، كما في الكاريبي (١٢). وتنشأ اللغات البيدجين عادةً من رحم اللُّغات التَّجارية، وقد تتطوَّر إلى لغات كريولية" (سيمور - سميث ١٩٨٦: ٢٢٣-٢٢٤).

ومع ذلك، يلفت دى كامب (١٩٧٧) الانتباه إلى نقص الاتِّفاق دائماً على تعريفات محدَّدة للُّغات البيدجين والكريولية، مشيراً إلى أن:

بعض التعريفات قائمة على الوظيفة أو الدور الذي تلعبه تلك اللغات في المجتمع ... وبعضها قائمٌ على الأصول التاريخية والتطوُّر ... وبعضها يتضمَّن سمات رسمية: مفردات محدودة، وغياب الجندر، وأفعال دقيقة ... يمزج بعض اللغويين بين ضروب مختلفة من المعايير ويُصمِّمونها المزيد من القيود في تعريفاتهم.

(دى كامب ٣: ١٩٧٧)

يتفق أغلب المعلقين على أن اللغة الكريولية لغة أكثر تطوُّراً من اللغة البيدجين، وكما يحتاج مايسكين وسميث فإن من أبرز أوجه الاختلاف بين اللغات البيدجين والكريولية "أن اللغات البيدجين ليس هناك من يتحدَّث بها كلغة أم، بعكس اللغات الكريولية". ولكنهما يلاحظان أن بعض اللغات البيدجين الواسعة قد بدأت تكتسب من يتحدَّث بها كلغة أم، على سبيل المثال، لغة توك بيسين (Tok Pisin) في بابوا غينيا الجديدة، والإنجليزية النيجيرية البيدجين، ولغة السانجو (Sango) (جمهورية إفريقيا الوسطى) (مايسكين وسميث ٣: ١٩٩٥). وبالتالي، فإن هذه اللغات في تلك المرحلة من تطوُّرها تُعدّ بشكل متزايد لغات كريولية.

للاستزادة: ألين ١٩٨٠؛ دراسات عن اللغات الكريولية (Études Creóles)؛ هال ١٩٨٨؛ هولم ١٩٨٨؛ مجلة اللغات البيدجين والكريولية (Journal of Pidgin and Creole Languages)؛ ماهوزار ١٩٨٦؛ مايسكين وسميث ١٩٩٥؛ رومين ١٩٨٨؛ سيمور-سميث ١٩٨٦؛ تود ١٩٨٤.

place

المكان: يُظهر مفهوما المكان والإزاحة التفاعل المركب الفعلى بين اللغة والتاريخ والبيئة فى خبرة المستعمرين وأهمية الفضاء والموقع فى عملية تشكيل الهوية. فى العديد من الحالات، لم يتحول "المكان" إلى موضوع فى الخطاب الثقافى للمجتمع إلا بعد أن عطلّ التدخّل الكولونىالى بشكل رادىكالى الأساليب الأساسية لتمثله عن طريق الفصل بين "الفضاء" و"المكان". وربما يترسخ الإحساس بالمكان فى التاريخ الثقافى، فى الأسطورة واللغة، دون أن يصبح مفهوما للنزاع والصراع إلى أن يحدث التدخّل الخطابى العميق للكولونىالية. ويحتمل أن يعطلّ هذا التدخّل الإحساس بالمكان بطرق شتى: بفرض إحساس بالافتقار لى من ينتقل إلى المستعمرات، وبتغريب أعداد غفيرة من المستعمرين فعليا عن طريق الهجرة الجبرية، أو الرق، أو السخرة التعاقدية؛ والتشويش على تمثيل المكان فى المستعمرة بفرض اللغة الكولونىالية.

الواقع أنه فى جميع الخبرات الكولونىالية تأتى الكولونىالية مصحوبة بإحساس بالاعتراب بين البيئة واللغة المستوردة المستخدمة حاليا لوصفها، وبفجوة بين المكان "المختبر" والتوصيفات التى تتيحها اللغة له.

تكمن أعمق أسباب أهمية المكان فى المجتمعات المستعمرة فى التعطيلات الناتجة عن الحدائة نفسها فى الروابط بين الزمن، والفضاء، والمكان فى

المجتمعات الأوروبية. في أزمنة ما قبل الحداثة وما قبل الكولونيالية، كما يقول جيدينز (١٩٩٠)، كان لدى جميع الثقافات سبلٌ لحساب الوقت، ولكن قبل اختراع الساعة الميكانيكية، لم يكن باستطاعة أحد أن يحدد الوقت دون الإشارة إلى العلامات (markers) الأخرى: كانت "متى" تكاد ترتبط دائماً بـ "أين". وكانت الساعة الميكانيكية عظيمة الأثر في الفصل بين الزمان والمكان، حيث كانت تحدد الوقت بطريقة تسمح بالتقسيم الدقيق لـ "نطاقات" اليوم دون الإشارة إلى علامات أخرى. وعندما تم توحيد التقويم عالمياً واعتماد زمن قياسي عبر المناطق المختلفة، صار تفرغ الوقت كاملاً (أي فصله عن الموقع)، كما أصبح كشرط مسبق لـ "تفريغ الفضاء". في عصور ما قبل الحداثة، كان الفضاء والمكان مترادفين بشكلٍ أو بآخر، ولكن متى تيسر إقامة علاقات مع الآخرين الغائبين بفعل اختراع الساعة والتقويم والخريطة، تغيرت الأمور تغيراً جذرياً. صارت أماكن الأحداث تتحدد بتأثيرات اجتماعية بعيدة عنها إلى حدٍ ما، كالتقنيات الفضائية أو اللغات الاستعمارية أو، في الحقيقة، مفهوم المكان نفسه الذي نقلته تلك اللغات.

إن حركة المجتمع الأوروبي حول العالم، و"اكتشاف" واحتلال المناطق النائية كان أساساً ضرورياً لخلق ما يمكن تسميته بـ "الفضاء الخالي". فقد رسّخ علم الخرائط وإنشاء الخرائط العالمية للفضاء كمفهوم تجريدي قابل للقياس ومستقل عن أي مكان أو منطقة محددة. ومما له مغزى أن فصل الوقت عن الفضاء يقدم أساساً لإعادة الجمع بينهما بما يتعلّق بالنشاط الاجتماعي. على سبيل المثال، يبدو جدول مواعيد القطار خريطة زمنية، ولكنه في واقع الأمر وسيلة لتنظيم زمنية-مكانية.

وبالتالي، بينما يسمح الفصل بين الزمان والفضاء بفصل العلاقات الاجتماعية عن مكان حدوثها، يتحول "المكان"، والذي تتركه الحداثة في الخلف بمعنى ما، إلى موقع مضطرب ومتنازع عليه للعلاقة بين اللغة والهوية، وموقع

• محتمل لتلك الحقائق المحلية التي يتركها الفصل العالمي بين الزمان، والفضاء،
والمكان، فعليًا دون مساس.

وإضافة للتمييز بين الفضاء والمكان الناجم عن الطرق الأوروبية في قياس
الفضاء والزمن "العالميين" والتي تفصلهما عن أي موقع محدد، يتحول المكان إلى
موضوع داخل اللغة نفسها. وقد يشعر هؤلاء الذين يتحدثون الإنجليزية كلغة أم، أو
الذين يتحدثونها كلغة ثانية، بالافتقار وبافتقار التوافق بين اللغة والمكان. وفي كلتا
الحالتين، يبدو أن هناك افتقارًا للتوافق بين المكان الموصوف بالإنجليزية والمكان
الذي تعيش في إطاره الذات المستعمرة فعليًا. ويأتي هذا أولاً نظرًا لأن الكلمات
التي توضع لوصف المكان نشأت في بيئة أوروبية غربية، وثانيًا لأن عددًا كبيرًا
من الكلمات التي يستخدمها المستعمرون كانت تصف "فضاءً خاليًا" أو "زمنًا خاليًا"،
ومن ثم فقد تخلّصت من أي رابط يربطها بموضع معين. لهذا يمكن أن يمثّل
المكان مجازًا ثابتًا للاختلاف في كتابات ما بعد الكولونيالية، وتذكّرة مستمرة
بالازدواجية الكولونيالية، بالفصل والمزج المستمر بين المستعمِر والمستعمَر.

قد يكون مفهوم المكان في حدّ ذاته مختلفًا كل الاختلاف باختلاف
المجتمعات مما يمكن أن يكون له آثار سياسية، وكذلك أدبية، محدّدة بدرجة ما،
على مدى الاقتلاع. على سبيل المثال، في المجتمعات الوطنية الأصلية، بشكل
تقليدي لا يمثّل المكان بناءً مرئيًا أو حيزًا قابلاً للقياس، أو حتى نظامًا طبوغرافيًا،
بل موقعًا ملموسًا لأحلام المرء وامتدادًا لوجوده. وقد يجسّد تشكيل معين، كالجدول
أو التل، رمزًا لحلم محدد والذي يكون لموقعه على خريطة الأحلام أهمية خاصة
لحياة المرء الخاصة، أو "طوطمه"، أو علاقته بالعشيرة، أو هويته نظرًا لأنه ربما
أتى هذا الشخص للعالم على مقربة منه. إن فكرة عدم امتلاك المرء للأرض وإنما
"امتلاكها" له بمعنى ما، لهي طريقة لرؤية العالم تختلف كثيرًا عن مادية وتسليع
السلطة الاستعمارية لدرجة أن الحماية الفعالة لمكان المرء يتم تعجزها بشكل
جذري حين يصبح هذا النظام الجديد هو النظام المهيمن.

ولعل هذا هو أكثر أشكال التعطيل الثقافي تطرفاً، ولكن سمته العامة تتكرر في سنى أرجاء العالم الكولونيالى نظراً لأن القوى الاستعمارية جلبت معها رؤية خاصة للأرض لها أصل فلسفى وقانونى وسياسى، وتبرير اقتصادى أيضاً. ويمكن أن نلتصق مفتاح هذا التوجه فى فكرة "السيّاج (enclosure)" التى تكمن وراء المفهوم الغربى للملكية. يوضّح جون لوك فى رسالته الثانية للحكومة (Second Treatise of Government) (الكتاب الثانى، الفصل الخامس - باب "عن الملكية") الأساس المنطقى الأوروبى وراء نزع المجتمعات الزراعية "المتقدمة" ملكية الأراضى من مجتمعات الصيد والجمع. بالنسبة للوك، فالسيّاج هو علامة الملكية: فتحديد أو تسيّج مكان ما يدلّ على استيطان أو زراعة هذا المكان. إن رمز السياج حقاً يميّز الحدود بين الهمجى والمتمدن. على الرغم من أن أحدًا ليس لديه هيمنة حصريّة على الطبيعة، على حد قول لوك، طالما أن "فاكهة" الأرض و"وحوشها" سُخّرت لخدمة البشر، لا بد أن هناك ثمة وسيلة لتخصيصها قبل أن تصبح بلا جدوى لأى أحد، وهذا هو أسلوب السّياج (لوك ٣٣٠:١٩٦٠). ونظراً لأن جهد الإنسان هو الذى يعينه على حصد ثمار الطبيعة وجعلها ملكه،

فبقدر ما "يحرث" "الإنسان" و"يزرع" و"يطوّر" و"يستنتج" من أرض ويستغل "ثمارها"، بقدر ما تكون "ملكيتها" لها. وكلُّ "بكده" له، إذا جاز القول، أن يضم إليه الأرض "المشاع" ... [لأن الله] سخّرها لخدمة "مَن يكده" و"يتحرّى الرّشد" فى أمره (والعمل هو دليل "أحقّيته" لها).

(لوك ٣٣٣:١٩٦٠)

وبعيداً عن عزو قيم التنوير الأوروبى إلى الله، فإن أثر ذلك هو رفض مطالبية أى أناسٍ لأى أرض عندما لا تنطوى علاقتهم بها على "التطوير" الزراعى. لقد كان مفهوم الملكية وفرضياته ذات الصلة من القوة حتى أن المصلح الاجتماعى توماس فويل باكستون صرّح فى منتصف القرن التاسع عشر أن الكتاب المقدس

والمحراث فقط يمكنهما الارتقاء بإفريقيا والصعود بها إلى مستوى أسمى من الوجود: حيث إن "المحراث" يعنى الزراعة، والزراعة تعنى الملكية، والملكية تعنى الحضارة (بومجارت ١٩٨٢: ١٤). لقد كان لدى المستعمرين الآخرين بطبيعة الحال فكرة مختلفة تمام الاختلاف عن حقوق الملكية الإفريقية للأرضى، وشكّلت إيديولوجيا الداروينية الاجتماعية لهم، وكذلك التاريخ الطويل للفكر العرقى، مسوغاً للتاريخ الأوروبى الطويل لسرقة الأرض.

هذا وقد مكّنت القوة العسكرية والاقتصادية المتفوقة القوة الاستعمارية من ترسيخ تصوراتها القانونية والاقتصادية بشأن المكان لتكون تصورات مهيمنة، ولكن أسلوب التمثيل، اللغة نفسها، هو الذى تسبب فى أغلب الضغوط بعيدة الأثر والتي رسّخت بدورها مفهوم المكان باعتباره موقعاً معقداً بشكل محدد للاشتباك الكولونيالى. ولكن فى نفس الوقت، كانت اللغة هى التى مكّنت المستعمرين من تحويل الاقتلاع إلى مقاومة مبتكرة. وفى جوانب عدة، يُعدّ الاقتصاد السياسى للملكية جانباً للهيمنة الإمبريالية أقلّ تعقيداً بكثير من النشاط الخطابى للغة والكتابة وانغماسها فى مفهوم المكان.

لقد خرجت أكثر النقاشات المنظمة حول المكان وموقعه فى اللغة من كُتاب مستعمرات استيطانية، والذين منحهم إمامهم بالإنجليزية كلغة أولى بشكل خاص إحساساً دقيقاً ومعقداً ومُمكنًا بشكل إبداعي بافتقار التوافق بين اللغة المتاحة والمكان المختبر. يشير الكندى "روبرت كروزنش" فى كتابه "كشف المخبوء **Unhiding the hidden**" إلى أن الأزمة الخاصة بالكاتب الكندى، وربما بجميع كُتاب المستعمرات الاستيطانية، هى أنهم يستخدمون لغة تبدو بشكل حقيقى لغتهم بيد أنها ليست كذلك تماماً. وهذه التجربة بالنسبة لكاتب كندى آخر، هو "دينيس لى"، كان لها أثر عميق على كتاباته، حتى أنها أفنت قريحته كليلّة فى مرحلة ما لأنه شعر بعجزه عن العثور على الكلمات التى تعبر عن تجربته بشكل حقيقى (١٩٧٤).

إن ما يتجلى لدى هؤلاء الكتاب، هو أن "المكان" يتجاوز الأرض بكثير. فنظرية المكان لا تطرح فصلاً بسيطاً بين "المكان" بوصفه ومسامه في اللغة، ومكان آخر "حقيقي" عصى على اللغة التعبير عنه، ولكنه يوحى بشكل أو آخر أن المكان "هو نفسه" اللغة، وأنه شيء في حالة تدفق مستمر، وخطاب في مرحلة التكوّن.

ويصبح هؤلاء الكتاب مرغمين على محاولة بناء لغة جديدة ربما تناسب المكان الذين يواجهونه نظراً لأن اللغة لا تنقل ببساطة التجربة المرئية أو القريبة، بل تتورط في حضورها. صاغ "دينيس لى" مصطلح "إيقاع (cadence)" لوصف هذا: "حضور، خارج ذاتي وداخل جسدي يفتح للخارج ويحاول جاهداً أن يتجسد في الكلمات" (٣٩٧:١٩٧٤).

ومن أبرز المناقشات وأشدّها حجّة حول البنية اللغوية للمكان تلك التي أوردها بول كارتر في كتابه "الطريق إلى خليج النباتات"، حيث يطرح مفهومًا يطلق عليه اسم "التاريخ الفضائي". ويفحص هذا التاريخ المكان بوصفه مخطوطة أثرية طباقية والتي عليها تقوم آثار النقوش المتعاقبة بتشكيل التجربة المعقّدة للمكان، الذي يعدّ بحدّ ذاته تاريخياً. إن التاريخ الإمبريالي، السرد الغائي للحضارة والاستيطان، يميّز نفسه بتجاهله المكان، البيئة، بوصفه ببساطة خشبة المسرح الخالية التي يتم تمثيل مسرح التاريخ عليها. ولكن، إذا نظرنا للمكان لا بوصفه موقعاً محايداً هكذا ببساطة للمشروع الإمبريالي، سيستنى لنا أن نرى مدى تورط المكان بشكل حميمي في تطوير الهوية، وعمق تورطه في التاريخ، وقوة تضمينه في أنظمة التمثيل - اللغة والكتابة والفنون الإبداعية - التي تتطور في أي مجتمع ولكن في المجتمعات المستعمرة بشكل خاص.

وأياً كانت طبيعة مجتمع ما بعد الكولونيالية، فإن اللغة دائماً ما تجتاز نوعاً من الفجوات بين الكلمة ومغزاها. في هذا السياق، فإن ديناميكية التسمية^(١) تتحول

(١) لا يوجد مدخل ضمن هذا الكتاب بهذا العنوان.

إلى عملية استعمارية أساسية، لأنها تستحوذ على المكان وتعرفه وتستولى عليه فى اللغة. ولعل أشمل مثال على هذا هو رسم أطلس ميركاتور عام ١٦٣٦. توضح خرائط هذا الأطلس أن الجغرافيا - مثلها مثل المكان نفسه - "سلسلة من عمليات المحو والكتابة على الكتابة والتي حولت العالم" (راباسا ١٩٩٣: ٣٥٨). وعلى ذلك، يمكن النظر إلى فرضياتنا الأكثر تعمقاً وانتشاراً، والتي لا نزاع فيها، حول الشكل الفيزيائى للكرة الأرضية وقاراتها باعتبارها دليلاً محدداً على قوة الخطاب الأوروبى فى تحييد صياغته للعالم نفسه.

وبالتالى، فإن خلع أسماء على العالم غير الأوروبى عبر الاستكشاف و"الاكتشاف"، تفسير لديناميكية السيطرة التى يفترضها الأطلس مستقبلاً. فتسمية أى مكان بمثابة إعلان الهيمنة الخطابية عليه فور كتابة هذا الاسم، لأن المكان، من خلال الأسماء، يصبح مجازى الطابع لعمليات السفر وضم الأراضى والاستعمار التى تُحدث هيمنة القوى الإمبريالية على العالم غير الأوروبى. بل وتمتد السيطرة على المكان، المترتبة على فعل التسمية، إلى الإمبريالية البيئية التى تتغير فيها حيوانات ونباتات الأراضى المستعمرة وطابعها الفيزيائى الفعلى تحت وطأة ضغوط الانشغال الأوروبى بالممتلكات: التسييح، والزراعة، واستيراد النباتات والأعشاب الأوروبية، وتدمير الأجناس المحلية، وربما أيضاً تغيير الأنماط الجوية.

للاستزادة: أشكروفت وآخرون ١٩٩٥؛ كارتر ١٩٨٧؛ كارتر وآخرون ١٩٩٣؛ كلايتون وجريجورى ١٩٩٦؛ كروسى ١٩٨٦؛ داريان-سميث وآخرون ١٩٩٦؛ هاريس ١٩٨٣؛ ميتشل ١٩٩٤.

post-colonial body

جسد ما بعد الكولونىالية. على الرغم من عدم وجود ما يعرف باسم "جسد ما بعد الكولونىالية"، فإن لفظة الجسد كانت محورية للخطابين الكولونىالى وما بعد

الكولونيالى بأنواعها المختلفة. فقد جاء فى الكثير من كتابات ما بعد الكولونيالية فى الأزمنة الحديثة أن الجسد مكان حيوى للنقش. فالطريقة التى يُنظر بها للناس تتحكّم فى الطريقة التى يُعاملون بها، والاختلافات الجسمانية ضرورية فى تلك الصياغات. والنظرة للجسد كمكان للتمثيل والسيطرة محورية لدى الكثير من المحللين الأوائل لتجربة ما بعد الكولونيالية، لا سيّما فرانس فانون (١٩٦١)، ولكنها كذلك أيضًا فى الأطروحات الجدلية لإيمى سيزار وإدوارد جليسانت (١٩٨٩). ولقد انصبّت تلك الاهتمامات الأولى بالجسد على أفكار اللون والعرق (انظر: اللونيّة). أكّد هؤلاء على وضوح علامات الاختلاف عندما تتجلّى فى لون الجلد وطبيعة الشعر وملامح الوجه كشكل العين أو شكل الأنف... إلخ. ورغم أن تلك "الاختلافات" لا تمثّل أى تغاير جينى حاسم، وبالتأكيد لا تشير إلى وجود جماعات فرعية داخل جنس بشرى واحد (وهو ما كانت نظريات العرق غالبًا ما تؤكّده، خطأ)، فإنها صارت وسيلة أساسية لصناعة وتعزيز تحيزات ضد جماعات بعينها.

ولقد شكّلت مثل هذه التحيزات إما بفعل أسباب اقتصادية (انظر: الرق) أو بغية الهيمنة على السكان الوطنيين الأصليين فى الممتلكات الكولونيالية من خلال التأكيد على اختلافهم وصياغتهم كأدنى منزلة (انظر: الهيمنة). ومؤخرًا ظهر اهتمام متزايد وفهم للدور الخاص الذى لعبه الجندر فى صياغة صور الدونيّة الكولونيالية (إحصاء أو تانيث التمثيل الثقافى ما بعد الكولونيالى فى الصورة، والكلمة، وما إلى ذلك) وفى صياغة استعمار خاص "مزدوج" للنساء داخل السياق العام للاضطهاد الكولونيالى. ولقد أدّى ذلك إلى اهتمام أكثر بالجسد كموقع للقراءات الجندرية للذاتية ما بعد الكولونيالية.

ويؤكد الجسد وأهميته فى التمثيل ما بعد الكولونيالى على الطبيعة الخاصة جدًا لخطابات ما بعد الكولونيالية. فعلى الرغم من أن الجسد نص، أى أنه حيّز يمكن كتابة وقراءة خطابات متضاربة فيه، فإنه بشكل خاص نصّ مادى يبين كيف "تحسّ" الذاتية بوصفها مادية ودائمة بشكل حتمى، أيًا كانت طريقة صياغتها فى

واقع الأمر . وتلك حقيقة مهمة لدراسات ما بعد الكولونيالية من حيث إنها تذكرنا بأن القوى الخطابية للقوة الإمبريالية تعمل على الناس ومن خلالهم، وتقدم علاجًا جاهزًا للنزوع إلى تجريد الأفكار من سياقها الحي.

وفي الأونة الأخيرة تم بحث موقع الجسد بطرقٍ شتى بوصفه محلًا للسيطرة الخطابية. ففي دراسات المتاحف والفنون الجميلة، يكون الاهتمام بتمثيل وعرض الأشخاص، وصورهم وبقاياهم المحفوظ بها، ضروريًا لإعادة الكتابة الجزرية لتاريخ المقتنيات الإثنوغرافية والمعارض العامة (كومبيس ١٩٩٤؛ ماكسويل ١٩٩٨). يُعدّ إعادة تصميم معارض تلك المواد للتأكيد على هذا التحيز وتفكيكه نتيجة مهمة لهذا النوع من الأعمال؛ ومثال على ذلك المعرض الحديث لـ كوي-سان (Khoi-San) البوشمان وبقاياهم المحفوظ بها في كيب تاون عام ١٩٩٥. والتأكيد في المجتمعات الأمريكية والأسترالية الوطنية الأصلية على الحاجة لاستعادة أجساد الأسلاف التي حولتها متاحف إمبريالية إلى "معروضات" غرائبية، وإعادتها إلى مكانها الملائم ودورها كبشر موقرين مثال آخر على هذه العملية الاستراتيجية في حيّز التنفيذ.

ولكن الدراسات النقدية الحديثة التي أُجريت على الجسد في فضاءات ما بعد الكولونيالية أكّدت أيضًا على تعقيد الطرق التي يمكن من خلالها تشكيل الجسد، وأوضحت دوره المتناقض في الحفاظ على القوة الاستعمارية، ومقاومتها. ولذا، تحدث "كادياتو كانيه" على سبيل المثال عن تعقيد فكرة "الحجاب" في تشكيل الخطابات المتعلقة بالنساء المسلمات مشددًا على أن الدافع لـ "خلع الحجاب" الغربي الليبرالي قد يمثّل - في بعض الظروف - في حد ذاته شكلاً من أشكال السيطرة الإمبريالية (كانيه ١٩٩٥). وفي سياق مختلف، أكّدت جيليان ويتلوك على كيف أن عادات التحفظ والكبت الجنسي قد تتداخل معًا وتحدّ من حتى أكثر المحاولات ليبرالية لتفصيل حقيقة امتهان المرأة في مؤسسات مثل الرّق، مشددة على الوحشية الجسدية ولكن غير قادرة على الإقرار بالانتهاكات الجنسية (ويتلوك

١٩٩٥). وتحدّرنا مثل هذه التحليلات من خطر أن نفترض ببساطة أن الجسد محايد (طبيعي) وليس في حد ذاته جزءاً من أكثر التقاليد والممارسات الثقافية انتشاراً وتعارضاً.

على سبيل المثال، قد يقدّم لنا مفهوم ما بعد الكولونيالية سبلاً إلى حد ما جديدة للتفكير بشأن إحياءات مركزية العُرى في التقاليد الفنية في أوروبا الغربية. فقد تكشف اللثام عن الطرق التي لا يعمل فيها الخطاب على قراءة ثقافة المستعمرين فحسب، بل وتفكيك الرموز والفرضيات الخفية للقوى الكولونيالية وتقاليدها. فحتى أبسط الفرضيات الغربية حول تمثيل الجنسانية نفسها قد تُقبل قراءتها بعدة طرق أكثر تعقيداً، على سبيل المثال، بملاحظة الطُرق التي توظّف بها تمثيلات الجسد في التقاليد غير الغربية مراراً، كبعض المنحوتات الإفريقية الغربية، علامات كلا الجنسين في صورة واحدة للجسد. إن عودة ظهور مجموعة الرموز غير الواقعية مؤخراً في التمثيلات الغربية، مثل التكعيبية، قد يعتمد أيضاً على الكشف عن تلك التقاليد البديلة، ولعلها مصدر الوعي المتجدّد بقصور الفكرة "الطبيعية" السائدة عن جسد الإنسان، وشكله، ولونه، وجنسه، باعتبارها سمات ثابتة ومحدّدة (انظر: الحدّثة والبدائية).

للاستزادة: كوميس ١٩٩٤؛ ديل وريان ١٩٩٨؛ لو ١٩٩٦؛ ماكلينتوك ١٩٩٥؛ ماكسويل ١٩٩٨؛ توماس ١٩٩٥؛ يانج ١٩٩٥.

post-colonialism/postcolonialism

ما بعد الكولونيالية: يتناول مفهوم "ما بعد الكولونيالية" آثار الاستعمار على الثقافات والمجتمعات. ولمصطلح "ما بعد الكولونيالي" بحسب استخدام المؤرّخين له في الأصل عقب الحرب العالمية الثانية في سياقات مثل دولة ما بعد الكولونيالية،

معنى تاريخى تسلسلى واضح، إذ يشير إلى فترة ما بعد الاستقلال. على أى حال، فقد استخدم النقاد الأدبيون هذا المصطلح بدايةً من أواخر السبعينيات لمناقشة الآثار الثقافية المتعددة للاستعمار.

وبرغم أن دراسة قوة التمثيل المسيطرة داخل المجتمعات المستعمرة انطلقت فى أواخر السبعينيات بأعمال مثل كتاب "الاستشراق" لسعيد، وأفصت إلى تشكّل ما عرف لاحقاً باسم نظرية الخطاب الكولونيالى فى أعمال نقاد من أمثال "سيفاك" و"بابا"، فالمصطلح الفعلى - "ما بعد الكولونيالى" - لم يوظّف فى تلك الدراسات الأولى حول قوة الخطاب الكولونيالى فى تشكيل الرأى والسياسات فى المستعمرات والحاضرات. على سبيل المثال، استخدمت "سيفاك" مصطلح "ما بعد الكولونيالى" لأول مرة فى مجموعة المقابلات الشخصية والكتابات المصّعة، والتي نُشرت عام ١٩٩٠ تحت عنوان "النقاد ما بعد الكولونيالى (The Post-Colonial Critic)". وعلى الرغم من أن دراسة تأثيرات التمثيل الكولونيالى كانت محورية فى أعمال هؤلاء، النقاد، فإن مصطلح "ما بعد الكولونيالى" فى حد ذاته استخدم فى البداية للإشارة إلى أشكال التفاعل الثقافى داخل المجتمعات الكولونيالية فى الدوائر الأدبية (على سبيل المثال، أشكروفت وآخرون ١٩٧٧). وكان هذا جزءاً من محاولة لتسييس وتركيز اهتمامات مجالات مثل أدب الكومنولث ودراسة ما يعرف بالأداب الجديدة بالإنجليزية (New Literatures in English)، والتي بزغت فى أواخر ستينيات القرن العشرين. وبعد ذلك استخدم هذا المصطلح على نطاق واسع للدلالة على التجربة السياسية واللغوية والثقافية لمجتمعات كانت مستعمرات أوروبية فى السابق.

ومن ثمّ فقد كان المصطلح موضعاً مرتقباً لنزاعات علمية وتأويلية من البداية تقريباً، خاصةً فيما يتعلّق بالمعانى المتضمّنة فى الواصلة ذات الدلالات أو فى غيابها^(١).

(١) فى اللغة الإنجليزية، يكتب هذا المصطلح بواصلة تارة ودون واصله تارة أخرى كما فى عنوان المدخل.

إن أثر كتاب ما بعد البنيوية العميق لدى أبرز أنصار نظرية الخطاب الكولونيالي، سعيد (متأثر بميشيل فوكو)، وهومي بابا (بالتوسر وجاك لاكان) وجاياتري سيبفاك (متأثرة بجاك دريدا)، أفضى بالكثيرين من النقاد، والذين كانوا معنيين بالتركيز على الآثار المادية للطرف التاريخي للكولونيالية وكذلك على قوته الخطابية، إلى الإصرار على استخدام الواصلة^(١) لتمييز دراسات ما بعد الكولونيالية (post-colonial) بوصفها حقلاً معرفياً عن نظرية الخطاب الكولونيالي في حد ذاتها، وهي التي شكّلت جانباً واحداً فقط من بين العديد من المقاربات والاهتمامات التي سعى مصطلح "ما بعد الكولونيالي" لاحتوائها ومناقشتها (أشكروفت ١٩٩٦).

وبرغم استمرار هذا التمييز في طريقة الكتابة الإملائية للمصطلح، يبقى الاشتباك بين المقاربتين كبيراً. فمصطلح "ما بعد الكولونيالية" بالواصلة وبدونها يستخدم الآن بطرقٍ شتى ومتعددة الجوانب بحيث يتضمّن دراسة وتحليل الغزوات الأوروبية على الأرض، والمؤسسات المتنوّعة للكولونياليات (colonialisms) الأوروبية، والعمليات الخطابية للإمبراطورية، والتفاصيل الدقيقة لصياغة الذات في الخطاب الكولونيالي، ومقاومة هذه الذوات، وربما الأهم على الإطلاق، الاستجابات المختلفة لمثل هذه الغارات وإرثها الكولونيالي المعاصرة في شعوب ومجتمعات ما قبل الاستقلال وما بعده. وبينما نزع استخدامها إلى التركيز على الإنتاج الثقافي لمثل هذه المجتمعات، فإن استخدام المصطلح انتشر على نطاق واسع في التحليلات التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية حيث لا زالت تلك الحقول المعرفية منشغلة بأثر الإمبريالية الأوروبية على مجتمعات العالم.

ولا زالت بادئة المصطلح "ما بعد (post)" أيضاً تمثّل مصدراً ثرياً للنقاش بين النقاد. فالمعنى الأبسط لتلك البادئة، ألا وهو "بعد" الكولونيالية، تعرض للنقيد من خلال فهم أكثر تعمقاً لأسلوب عمل ثقافات ما بعد الكولونيالية والذي يؤكّد على

(١) في الكلمة الإنجليزية (post-colonial).

الارتباطات المفصلية بين و عبر الفترات التاريخية المعرفة سياسياً لثقافات ما قبل الكولونيلية، وثقافات الكولونيلية، وثقافات ما بعد الاستقلال. ونتيجة لذلك، طُرحت المزيد من الأسئلة حول القيود، إن وُجدت، التي يجب أن تُفرض على هذا المصطلح. يشكو "إعجاز أحمد"، على سبيل المثال، من أنه متى سُحب مصطلح "الكولونيلية" على شعب الإنكا في الماضي والاحتلال الإندونيسي لتيمور الشرقية في الحاضر، فسوف يصبح المصطلح "شيئاً متجاوزاً للتاريخ، دائماً موجود ودائماً يمر بعملية انتهاء في جزءٍ أو آخر من العالم" (١٩٩٥:٩).

ومن الواضح على أى حال أن مصطلح ما بعد الكولونيلية كما تم توظيفه في أغلب الروايات الحديثة قد اهتم في المقام الأول بفحص عمليات وآثار الكولونيلية الأوروبية والاستجابات لها، بدايةً من القرن السادس عشر وحتى عصرنا الحاضر، مروراً بالكولونيلية الجديدة به.

ولا شك أن الجدل سيستمر طالما أن مصطلح "ما بعد الكولونيلية"، بحسب ما حاجج "ستيفن سليمان"، يُستخدم الآن في مجالاته المتنوعة لوصف مجموعة غير متجانسة بصورة لافتة للنظر من المواقف، والمجالات الاحترافية، والمشروعات النقدية:

لقد استخدم المصطلح كطريقة لتنظيم نقد للأشكال
الإجمالية للتاريخانية الغربية؛ كمصطلح يتألف من دمج
مصطلحين لفكرة معدلة عن الـ "طبقة"، كمجموعة فرعية
لكل من ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية (وكذلك بطريقة
معكوسة، كحالة يمكن رؤية هاتين البنيتين المنطقية الثقافية
والنقدية الثقافية يظهران من خلالها)؛ كاسم لحالة الحنين أصلا
النزعة في التجمعات الوطنية لفترة ما بعد الاستقلال؛ كعلامة
ثقافية لعدم الإقامة لكادر مثقفى العالم الثالث؛ وكالجانب الخفى
الذى لا مناص منه لخطاب متصدع ومتناقض للقوة

الكولونيالية؛ كشكل مناوى من أشكال "ممارسة القراءة"؛
وبوصفه - وقد كان ذلك أول عهدي بالمصطلح - اسمًا لفئة
من فئات النشاط "الأدبي" خرجت من رحم طاقة سياسية
جديدة مُحترَف بها تسرى داخل ما أُعتيد على تسميته الدراسات
الأدبية للـ "كومنولث".

(سليمون ١٩٩٤: ١٦-١٧)

ومع ذلك، لازال هذا المصطلح يُستخدم من آن لآخر ليعنى ببساطة "مناهضة
للكولونيالية" وكمرادف لمصطلح "ما بعد الاستقلال" كما هو الحال فى الإشارات
إلى دولة ما بعد الكولونيالية. وإمعاناً فى تعقيد مسألة كيف أن هذه المشروعات
المتداخلة تستمر فى التصادم فى النقاشات الحديثة، يلاحظ "سليمون" أيضاً أن وجود
المجالات الثلاثة المتداخلة أفضى إلى "حالة من الارتباك ... والتي فيها مشروع ...
تحديد مجال وطبيعة المقاومة المناهضة للكولونيالية فى الأعمال المكتوبة تم الخلط
بينه وبين المشروع ... الذى يُعنى بالتعبير عن الطبيعة الأدبية للجماعات الثقافية
للعالمين الثالث والرابع" (سليمون ١٩٩٠: ٣١).

وبحسب رؤية "سليمون" للمصطلح، ينصب اهتمام ثانى هذه المشروعات
الثلاثة على "أمم أو ثقافات كاملة بوصفها [وحدته] الأساسية"، ويعقد مقارنات أو
مقابلات بين هذه الوحدات، بينما يهتم المشروع الأول، بـ "تحديد قوّة اجتماعية
الكولونيالية، فى محاولة لفهم أشكال المقاومة لتلك القوّة أينما كانت" (٣١). إن
"سليمون" مُدرك تماماً أن هذا يثير مشكلاته الخاصة، مشكلات كانت جزءاً من
المجادلة التى جرت مؤخراً؛ إذ يلحظ أن:

الكولونيالية، التى تعدّ بوضوح فئة إشكالية إلى حدّ كبير:
إنها بالتعريف متجاوزة للتاريخ وغير محدّدة، وتُستخدم فيما
يتعلق بالأنواع المختلفة جداً من الاضطهاد التاريخى والسيطرة

الاقتصادية. [ومع ذلك،] مثل مصطلح "النظام الأبوي" الذي يشترك أيضاً في مشكلات مشابهة بخصوص التعريف، يظل مفهوم الكولونيالية ... محورياً لنقد علاقات القوة في الماضي والحاضر في الشئون العالمية.

(سليمون ١٩٩٠: ٣١)

ذهب "سليمون" أيضاً في نفس المقال إلى أن الافتراض القائل بأن ردود أفعال المضطهدين ستكون مقاومة طوال الوقت قد ينزع عنهم بالفعل سمة الفاعلية (agency). فهم ليسوا قادرين فحسب على إنتاج وثائق "تنزع إلى اتخاذ رد فعل"، بل إن لدى مجتمعات ما بعد الكولونيالية، كما يصرّ أحمد (١٩٩٢) وآخرون، أجنادتها ومواطن قوتها الداخلية التي لا تتفتأ تتفاعل مع الاستجابة المباشرة للغزو الكولونيالي وتعديلها. من الواضح أن أى تعريف لمفهوم ما بعد الكولونيالية بحاجة لأن يضع في الاعتبار تلك المجموعة الأوسع من الشواغل والممارسات المحلية المحددة والمتواصلة. ومن المستبعد تسوية تلك النقاشات بسهولة. ولكن، فى الوقت الراهن، مهما بلغت تصورّاتنا فيما يتعلّق بمفهوم "ما بعد الكولونيالية"، ومهما كانت الجدالات الدائرة حول استخدام البادئة الإشكالية "ما بعد" أو الواصلة التي لا تقل إشكالاً، فإن المبادئ الأساسية لهذا المصطلح فى التواريخ الكولونيالية والممارسات المؤسسية الأوروبية، والاستجابات (سواء المقاومة أو خلاف ذلك) لهذه الممارسات من جانب جميع المستعمرين لا تزال محورية.

ومن بين القيود التي لا تقل محورية، الانتباه إلى الموقع الدقيق. فكل مقابلة أو "منطقة اتصال" كولونيالية تختلف عن غيرها، وكل مقابلة "ما بعد كولونيالية" يتطلب تحديد موقعها بدقة وتحليل تفاعلها المعين، فى مقابل تلك المبادئ الأساسية العامة. وقد دارت إحدى النقاشات القوية حول التأثير المُجانس (homogenizing) المحتمل لمفهوم "ما بعد الكولونيالي" (هودج وميشرا ١٩٩٠؛ كريسمان وويليامز ١٩٩٣). ذهب البعض إلى أن تأثير وصف التجربة الكولونيالية لمجموعة كبيرة

من الثقافات بهذا المصطلح سيفضى إلى تجاهل أوجه الاختلاف بينها. ومع ذلك، فلا يوجد سبب جوهري أو لا مناص منه يدعو لحدوث ذلك. إذ إن مادية ومحلية الأشكال المتنوعة من تجربة ما بعد الكولونيالية هي تحديدًا ما يوفّر أثرى إمكانات لدراسات ما بعد الكولونيالية، كما أنها تُتيح التحليل المحدد للتأثيرات المتنوعة للخطاب الكولونيالى.

إن القضايا النظرية الكامنة فى هذين المفهومين المتأصلين - المادية والمحلية - تكمن فى أساس قدرٍ كبيرٍ من الجدل بشأن ما يشير إليه المصطلح وما ينبغى أو ما لا ينبغى أن يتضمّنه. وعلى الرغم من تلك المجادلات وأوجه الاختلاف، فقد بزغت فى أعمال حديثة داخل مجال ما بعد الكولونيالية علامات لعلاقة مثمرة وتكاملية بين المقاربات المتنوعة. وسواء انطلقت غالبية النقاشات الأحدث من أساس لها فى نظرية الخطاب أو من قراءة أكثر مادية وتاريخية، فقد شدّت هذه النقاشات على الحاجة إلى الحفاظ على تلك الضوابط الأساسية وتعزيزها فيما يتعلق بتعريف فكرة ما بعد الكولونيالى. وكما أشار نقاد من أمثال "يانج"، فقد كانت المهمة الأساسية هى تجنّب افتراض أن "واقعية الظروف التاريخية للكولونيالية يمكن إغفالها، بشكل مأمون" لصالح "أوهاميات (fantasmatics) الخطاب الكولونيالى" (يانج ١٩٩٥: ١٦٠). إن أقوى نقد لنظرية الخطاب على الإطلاق جاء على لسان المفكرين الماديين من أمثال "موهانتى" و"بارى" و"أحمد" الذين يُحاجّون، كما يشير "يانج"، بأنه لا ينبغى أن تمضى تلك النظرية فى مسارها "على حساب الاستقصاء التاريخى المادى" (١٦١). وعلى الجانب الآخر، وكما يحذّر "يانج" أيضًا، فعلى الرغم من أن الجوانب الإجمالية لخطابات ما بعد الكولونيالية (postcolonial/post-colonial) مثيرة للاهتمام بحق، فإنه من الضرورى أن نتجنّب العودة إلى شكلٍ مبسّطٍ من المادية المتمركزة محليًا والتي ترفض رفضًا تامًا الاعتراف بوجود الخطابات العامة للكولونيالية أو تأثيرها على الحالات الفردية للممارسة الكولونيالية.

عادة ما يتعارض مشروع تحديد القوى الخطابية العامة التي أدت لتماسك المشروع الإمبريالي والتي عملت حينما كان الاستعمار، مع الحاجة لتقديم تفسيرات تفصيلية عن التأثير المادى لهذه الخطابات، بما أنها عملت فى فترات مختلفة ومناطق متباينة. والإشارة إلى أن الكولونىالية أو الإمبريالية لم تكونا فى حد ذاتهما قوى متعددة المعانى، وأنهما عملتا بشكل مختلف بحسب الفترات التى حدثتا فيها أو الثقافات الحواضرية التى انطلقتا منها أو "مناطق الاتصال" المحددة التى أثرتا فيها، ما هو إلى محاولة واضحة للإفراط فى التبسيط. ولكن الإشارة إلى استحالة الوقوف على عناصر مشتركة بشكل واسعة النطاق داخل هذه الخصوصيات المحلية، لا سيما على مستوى الإيديولوجية والتشكيل الخطابى، يبدو قاصراً بالمثل كأساس لأى تفسيرات فيما عدا أكثرها محدودة.

فلا تتل كل مستعمرة نصيباً من جميع سمات الكولونىالية، كما أنها لا تشترك مع غيرها فى بعض السمات الجوهرية طالما أنها، مثلها مثل أى فئة، عبارة عن "حبل يتألف من العديد من الخيوط المجدولة"، إذا ما اقتبسنا استعارة "فيتجنشتاين" (١٩٥٨:٨٧). ومع ذلك، فمن الأرجح، على حد قول روبرت يانج، إن اللحظة التاريخية الخاصة يمكن رؤيتها باعتبارها تتفاعل مع الخطاب العام للكولونىالية بحيث إن:

مساهمة تحليل الخطاب الكولونىالى [على سبيل المثال]

تكمن فى تقديمه لإطار مهم للعمل الآخر بالتشديد على أن جميع الرؤى بشأن الكولونىالية تشترك فى، وعليها التعامل مع، وسيط خطابى مشترك، وهو الذى كان وسيطاً للكولونىالية نفسها: اللغة المستخدمة لتمثيل الكولونىالية أو وضعها موضع التنفيذ أو توصيفها أو تحليلها ليست بالشفافة أو البريئة أو اللا تاريخية ولا هى ببساطة أداتية".

(يانج ١٩٥٨:١٦٣)

يختتم "يانج" نقاشه لتلك المواقف الجدلية الحديثة بخاتمة تتصف بالحكمة:

ومع ذلك، ففي تلك المرحلة من عصر ما بعد الكولونيالية، وبينما نسعى جاهدين لفهم طريقة عمل التاريخ الكولونيالي وتأثيراته، فإن مجانسة الكولونيالية بمحاجة أيضًا لوضعها في مقابلة مع خصوصياتها التاريخية والجغرافية. ويبقى السؤال عما إذا كان بإمكان هذه المرحلة أن تحافظ على استمرارية هذين المستويين وانصافهما. (١٦٥)

وعلى الأرجح إن النقاش لن ينتهي لصالح أى من الموقفين المتطرفين، ولكن الأعمال الأرشيفية التفصيلية التي تتم بشكل متزايد بشأن كل جوانب ثقافة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية سوف تستمر في تصحيح التعميمات الأكثر تبسيطًا والتي تميز الصيغ المبكرة لهذا المجال، دون الإطاحة بصلاحية المنهجية العامة المقارنة لطرح أسئلة حيوية لا يقدر التحليل المادى المحلى الصترف على طرحها أو الإجابة عليها.

للاستزادة: أشكروفت وآخرون ١٩٨٩، ١٩٩٥؛ بومر ١٩٩٦؛ تشايلد وويليامز ١٩٩٧.

post-colonial reading

قراءة ما بعد كولونيالية: طريقة لقراءة وإعادة قراءة نصوص الثقافات الحواضرية والكولونيالية للفت النظر عن عمد إلى الآثار العميقة والمحتومة للاستعمار على الإنتاج الأدبي، والتفسيرات الأنثروبولوجية، والمدونات التاريخية، والكتابات الإدارية والعلمية. إنها شكل من أشكال القراءة التفكيكية التي عادة ما

تُطبَّق على أعمال أنتجها المستعمرون (ولكنها يمكن أن تُطبَّق على أعمال للمستعمرين) والتي تُظهر مدى تعارض النص مع افتراضاته المتضمَّنة (الحضارة، والعدالة، والجماليات، والإحساس، والعرق) وتكشف عن إيديولوجياته وعمليَّاته الكولونيلية (غير المقصودة غالبًا). ومن أمثلة قراءات ما بعد الكولونيلية لنصوص بعينها تحقيقات "إيريك ويليامز" بشأن النصوص المُعتمَدة في السابق للتاريخ الكاريبي في "مؤرخون بريطانيون وجزر الهند الغربية (British Historians and the West Indies)" (1966)، وإعادة القراءات المعاصرة لأعمال الأنثروبولوجيين الأوروبيين المرجعيين من أمثال "مالينوفسكى" والعديد من إعادة القراءات (وإعادة الكتابات) لما بعد الكولونيلية لمسرحية شكسبير "العاصفة" بالفرنسية والإنجليزية والإسبانية، وإعادة القراءات لرواية "جين أوستن" مانسفيلد بارك (Mansfield Park) (انظر القراءة الطباقية)؛ وإعادة قراءات "جين ريس" (ومن ثم إعادة الكتابة، في "بحر سارجاسو الشاسع Wide Sargasso Sea") لرواية "جين إير" للمؤلفة "شارلوت برونتي".

ولا يجب قصر مفهوم "القراءة ما بعد الكولونيلية" على استنطاق مجموعة من الأعمال (على سبيل المثال، الوثائق التي تتعاطى مع التاريخ الأوروبي لمنطقة ما) ولا على إعادة قراءة وإعادة كتابة نصوص فردية. فالقراءة ما بعد كولونيلية، على سبيل المثال، لتاريخ الأدب الإنجليزي (من المفترض أن) تتطوى على تركيز أكبر على العلاقات الكولونيلية بين إنجلترا وإسكتلندا وأيرلندا وويلز، والآثار التاريخية والمعاصرة لهذه العلاقات على الإنتاج والتمثيل الأدبيين. وتتطوى إعادة القراءة تلك أيضًا على إعادة النظر في الأدب الإنجليزي والنتاج الأدبي بوصفهما نابعين من وعبر العملية الإمبريالية و/أو الاحتكاكات الكولونيلية أكثر من كونهما سلسلة من التغيرات والتطورات المُستَهمة من داخل الوطن. ولذا، يمكن التدليل، على سبيل المثال، على أن الحداثة نتاج احتكاك أوروبا بالثقافات المسماة "همجية" لإفريقيا وجنوب المحيط الهادى، بينما يمكن إعادة قراءات ما بعد البنيوية

(كنظرية دريدا) بوصفها مُستلزمة من الخبرة الكولونيلية أو متأثرة بها بقدر أكبر من كونها نتاج المناخ الفكرى الباريسى.

للاستزادة: سعيد ١٩٩٣؛ تيفين ١٩٨٧.

post-colonial state

دولة ما بعد الكولونيلية: غالبًا ما يوظّف المؤرّخون وعلماء الاقتصاد والمنظّرون السياسيون هذا المصطلح كمرادف لمصطلح "دولة ما بعد الاستقلال"، فيعدّ تكوّن الدولة بعد استقلالها أبرز علامة على انفصام المُستعمر عن القوة الإمبريالية. ويعدّ استقلال تلك الدولة المتكونة حديثًا هو الشرط المحتوم للزعم بتخلصها من سلطة المستعمر. ولكن هذا "الاستقلال"، من الناحية العملية، قد ينظر إليه بوصفه استقلالاً شكليًا؛ أولاً لأن هيمنة فكرة المفهوم الأوروبى للأمة فى أذهان الذين ترعّموا النضال من أجل الاستقلال عادةً ما كانت تفضى إلى أن الدول الجديدة ما بعد الكولونيلية قد اتخذت نفس نموذج القوى الأوروبية السابقة قالبًا لها. ولقد كانت الدول القومية لما بعد الكولونيلية فى العادة (ولكن ليس دائماً) لها نفس حدود الوحدات الإدارية الكولونيلية. لذا فإن مساحات الدول المستقلة فى إفريقيا، على سبيل المثال، مثل نيجيريا وغانا تُظهر إلى حد كبير المناطق الكولونيلية المقنطعة من مجتمعات غرب إفريقيا، ما قبل كولونيلية.

وفى المقابل، فى شبه القارة الهندية، حل التقسيم الإدارى الذى قسّم المنطقه إلى الهند وباكستان محل الوحدة الكولونيلية الجلية للحكم الهندى. ولقد تم ضم الولايات التى تتمتع بحكم منفصل خلال فترة الحكم البريطانى للهند، فى الغالب على عكس رغبتها، إلى الدول الجديدة لما بعد الكولونيلية التى تأسست بهذا الشكل. فلم ترتبط الكيانات السياسية الحديثة، على أى حال، بكيانات ما قبل

الكولونىالية التى توحدت الآن كدول قومية حديثة ما بعد كولونىالية سوى بعلاقة
تصورية.

وكما فى حالة الدول القومية الأوروبية التى تشكلت الدول القومية لما بعد
الكولونىالية أسوةً بنموذجها، تشكلت الأخيرة فى الغالب بفعل اندماج أو تقسيم
مقصود لمناطق موجودة بالفعل. وفى كل حالة، كانت الرابطة التى تربط بينها
ميثولوجيا قومية مُخلّقة، شكّلت فيها الرموز الموحّدة مثل أعلام الدول والأسماء
والرموز الوطنية عناصر حيوية. ومن ثمّ، فإن دول ما بعد الكولونىالية، كدولة غانا
على سبيل المثال، اتخذت لنفسها اسم مملكة ترجع إلى العصور الوسطى، والتى لم
يكن لحدودها الفعلية أى تطابق مع المنطقة الكولونىالية المعروفة باسم محمية
ساحل الذهب. وفى حالة زيمبابوى (وتعنى حرفياً المدينة الحجرية)، اكتسبت الدولة
اسمها من الاسم المحلى للعديد من الأطلال الأثرية لتقافات ما قبل الكولونىالية فى
المنطقة. وفى حالة باكستان، نجد أن اسمها مجرد جناس تصحيفى (anagram)
للمناطق الإسلامية الرئيسية للجزء الشمالى الغربى من الهند المستعمرة.

والأهم أنه ربما أن دول ما بعد الكولونىالية كانت ترتبط فى الغالب بأنظمة
إدارية وقانونية واقتصادية كولونىالية سابقة حدّت من حركتها الاستقلالية. وقد سمح
هذا بوجود سيطرة مستمرة بشكل فعّال على العديد من هذه الدول فى الفترة التالية
للاستقلال (انظر: الكولونىالية الجديدة). وكان رد الفعل العكسى الناتج الذى اتّخذ
شكل تأكيد على الممارسات الوطنية الأصلية/الأصلانية مفهومًا بيد أنه خلق مشاكل
جديدة؛ حيث لم يستطع تراث وطنى واحد سابق للكولونىالية، لا جدال حوله، أن
يمثّل بشكل كافٍ تعدد الإثنيات والاختلافات التى شكّلت أغلب دول ما بعد
الكولونىالية الحديثة. لم تكن دول ما بعد الكولونىالية تختلف فى هذا الجانب عن
دول مستعمرىها السابقين، ولكن حقيقة أن تلك الدول نجحت فى صياغة ميثولوجيا
ناجحة نسبيًا بشأن التجانس الوطنى (جزئيًا بمقارنة نفسها بوصفها متّحدة باختلاف
الأخر ممثلاً فى العالم المُستعمر) تُعنى - وهى مفارقة - أن دول ما بعد

الكولونيالية حديثة الميلاد كانت محل مقارنة عادةً بال نماذج الأوروبية بشكل مجحف وغير ملائم.

ولذا فإن المهمة التي تواجه دول ما بعد الكولونيالية المعاصرة تتطوى على بناء وحدة فعّالة وتجنّب اضطهاد الأقليات الذين تصطدم ممارساتهم بممارسات الميثولوجيا القومية المهيمنة، سواء على العقيدة أو اللغة أو الأعراف الثقافية. ومما له مغزى في هذا السياق أن الدول الكولونيالية تواجه أيضاً المشكلة عينها، حيث إنها مجبرة على إعادة تعريف نفسها في إطار الإثنيات الجديدة التي تشكّلت بفعل تدفّق أشخاص من هوامش كولونيالية سابقة.

للاستزادة: بابا ١٩٩٠؛ تشاترجي ١٩٩٣؛ ديفيدسون ١٩٩٢.

primitivism

البدائية: مصطلح استُخدم على نطاق واسع في تاريخ الفن، وعلى نطاق أضيق في الدراسات الأدبية. ويُستخدم هذا المصطلح بشكلٍ محدود ليميّز مدرسة حديثة بعينها من بين مدارس الفن والكتابة، ينصبّ تركيزها على بساطة الشكل أو الفكرة. وفي هذا الصدد، يرتبط هذا المصطلح في تاريخ الفن الأوروبي الحديث بأعمال نحّاتين من أمثال "برينكوشى" ورسّامين مثل "ميرو". وبهذا المعنى المحدود، فإنه تأثير مستمر ومهم على الفن الحديث. ومع ذلك، يقل استخدامه في الكتابات الحديثة كمصطلح نقدي لكونه يرتبط ببساطة الأسلوب والتوظيف المتعمّد للأفكار والموضوعات البسيطة (على سبيل المثال، تصوير الحياة الريفية). في بعض الحالات، وخاصةً في كتابات أمريكا اللاتينية، كان لهذا المصطلح صلة جذرية لا وجود لها في أغلب استخداماته الأوروبية. ولكنه شكّل في أماكن عدة جزءاً من حركة أعمّ لتأكيد الذات القومية، على سبيل المثال في الدّول السّلافيّة في

النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما شجع هذا المفهوم على استرجاع وتوظيف موتيفات وأفكار رئيسية من الفن الرفي والشعبي كرموز قومية.

أما الاستخدام الأوسع لهذا المصطلح فيحدّد شكلاً أو أسلوباً يمثل مرحلة مبكرة من النشاط الثقافي البشرى. وعلى ذلك، غالباً ما يُوصف النتاج الفنّي للبشر الأوائل باعتباره نتاجاً بدائياً. إن المشكلة التي تشوب استخدام المصطلح بهذا الشكل هو أنه يفترض تكشفاً خطئياً وغائباً للتاريخ البشرى من البسيط إلى المركب. وبالتالي، يُنظر إلى الفنون الأولى أو البدائية بوصفها مرحلة مُفضية إلى ذروة وتحقق في الفنون المعقّدة أو المتحضّرة في المراحل التالية.

بل إن ما يثير الارتباك أكثر أن مثل هذه المعايير قد تفضى إلى مزيد من الفئات. ولذا، فإن الفنانين غير المتقنين، أي غير المدربين وغير المتعلّمين تعليمياً مدرسياً، الذين لا تظهر في أعمالهم التقاليد الفنية المهيمنة، كالرسام الفرنسي "هنري روسو"، أو الرسامة الأمريكية "جرانما موزيس"، أو حتى الفنانين المدربين الذين ينبذون هذه التقاليد عن عمد كالرسام البريطاني "ستانلي سبنسر"، يمكن أن يُصنّفوا ضمن فئة الفن "البدائي".

علاوة على ذلك، من الجائز أن تنسب تقاليد ثقافية وفنية بديلة كاملة لهذه الفئة ببساطة لمجرد أن أعرافها لا تتفق مع القواعد الفنية السائدة في الغرب. ويصبح هذا التمييز بكل سهولة في خدمة مقارنات تفنّن لأي أساس وعادة ما تتسم بازدراء "قيمة" الثقافات المختلفة. وعلى ذلك، فالفن الإفريقي أو الباسيفيكي أو الأمريكي الهندي الأصلي أو الأسترالي الأصلي كان غالباً ما يُوصف بأنه "بدائي" (مما يوحي بفجاجة وبساطة همجية، وربما أيضاً طزاجة محببة ورؤية طفوليّة)، لأن تقاليد هذه الفنون لم تتطابق مع التراث الأوروبي المهيمن والذي يُنظر إلى قيمه بوصفها أساساً لمعايير الفن المتحضّر والناضج (انظر: العالمية، والهمجي). بل إن أكثر التوصيفات إيجابية، القائمة على فئة البدائي يتهددها خطر إضفاء سمات غرائبية على تلك الثقافات وصناعتها كأخر.

وبينما تعرّضت تلك التقاليد الأوروبية المهيمنة، المرتبطة بحركة الحداثة في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، للمساءلة والطعن، سعى فنانون غربيون، من أمثال "بيكاسو"، عن عمد في الغالب، إلى إعادة إنتاج السمات البريئة و"الطفولية" التي ميّزت الفنون البدائية. وكان هذا التوجّه في جزء منه بمثابة رفض لتقافتهم ولم ينطوى بالضرورة على تأكيد على صحة واختلاف الثقافات التي وظّفوها كمدلولات للقوة المحررة لما هو بدائي. وظلّت رموز البدائية تسير جنبًا إلى جنب مع أيقونات الفن الغربي معززة ثنائياً البدائي (الهمجي) والحديث (المتحضّر)، حتى عندما سعت إلى دحض مزاعم الحديث والمتحضّر. وبالتالي، ففي لوحة بيكاسو الشهيرة والمؤثّرة المسماة "آنسات أفينيون (Les Demoiselles d'Avignon)" ١٩٠٧ على سبيل المثال، نرى الأيقونة الإغريقية الكلاسيكية لربّات الحسن الثلاث في جميع الفتيات جنبًا إلى جنب في مقابلة صورة قناع إفريقي يحلّ محلّ وجه إحداهن. وقد يكون الهدف من وراء هذا التجاور تفكيك مكانة التراث الكلاسيكي، بيد أنه لا يؤكّد بالضرورة على قيمة التراث المغاير/الوطني الأصلي الذي يوظّفه.

لهذه الأسباب، تظل البدائية مفهومًا إشكاليًا تعاملت معه أغلب دراسات ما بعد الكولونيبالية بحرص بوصفه فئة توصيفية بينما أقرّت بأن الحركات الفنية والاجتماعية، التي يصفها هذا المفهوم ترتبط بالخطابين الكولونيبالي وما بعد الكولونيبالي بصلات تاريخية متينة.

للاستزادة: أراك وريتفو ١٩٩٥؛ هاريسون وآخرون ١٩٩٣؛ هيلر ١٩٩١؛ رودس ١٩٩٤؛ روبن ١٩٨٤؛ تورجوفونيك ١٩٩٠.

R

race

العرق: يستخدم هذا المصطلح لتصنيف البشر إلى مجموعات متميزة جسمانيًا وبيولوجيًا ووراثيًا. وتفترض فكرة العرق، بادئ ذي بدء، أن البشرية تنقسم إلى أنواع طبيعية لا تتبدل يمكن التعرف عليها استنادًا إلى الملامح الجسمانية التي تنتقل "عبر الدم" وتسمح بالتمييز بين الأعراق "النقية" و"المختلطة". علاوة على ذلك، فإن هذا المصطلح يوحي ضمناً بأن السلوك العقلي والأخلاقى للبشر، إضافة إلى الشخصية والأفكار والقدرات الفردية، يمكن أن يرتبط بأصولهم العرقية، وإن معرفة هذا الأصل العرقى يمنحنا تفسيراً مرضياً للسلوك.

ويرتبط العرق ارتباطاً وثيق الصلة بشكل خاص بصعود الكولونىالية نظراً لأن تقسيم المجتمع البشرى بهذا الشكل لا ينفصم عن حاجة القوى الكولونىالية لفرض هيمنتها على المستعمرين، ومن ثم تبرير المشروع الإمبريالى. إن الفكر العرقى والكولونىالية يشتركان فى نفس الزخم الساعى إلى التمييز الثنائى بين "المتحضّر" و"البدائى" ونفس الحاجة الملحة لترتيب الأنواع البشرية فى شكل هرمى. وبترجمة حقيقة الاستبداد الكولونىالى إلى نظرية تسويغية، مهما كانت زائفة، بدأ الفكر الأوروبى العرقى فى خلق هيكل هرمى للتنوع البشرى كان من الصعب زحزحته من مكانه. ولو أن الفكر العرقى لم يُولد من رحم الإمبريالية، إلا أنه سرعان ما أصبح أحد أبرز الأفكار الداعمة لها لأن فكرة التفوق التى نشأ منها الفكر العرقى كمفهوم تواءمت بسهولة مع دافعى المهمة الإمبريالية: الهيمنة والتنوير.

وفى هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن "العنصرية" ليست نتاجاً لمفهوم العرق بقدر ما هي السبب الفعلى لوجوده. فبدون الرغبة الكامنة فى التقسيم الهرمى المتضمن فى فكرة العنصرية، لما كان "العرق" وجود من الأساس. ويمكن تعريف العنصرية كالتالى: طريقة تفكير تعتبر السمات الجسمانية الثابتة لجماعة ما مرتبطة بشكل مباشر وسببى بسمات نفسية أو فكرية، وتميز على هذا الأساس بين الجماعات العرقية "العليا" و"الدنيا". لم تمثل الفروق الجسمانية دائماً تدنياً للتقافة أو حتى فرقاً جذرياً فى السمات البشرية المشتركة. فى فترة الحروب الصليبية، تم تسجيل الاختلاف العرقى للقديس المحارب "سانت موريس"، القبطى الإفريقى الأسود، بوضوح دون تحيز على النصب الذى أقيم له فى كاتدرائية ماغديبورغ والذى يدل على أنه إفريقى أسود، متضمناً حتى ملامح وجهه الغائرة المميّزة لسلالته (ديفيدسون ١٩٩٤ : ٣٣٠). ولكن، مع صعود الإمبريالية الأوروبية وازدهار حركة الاستشراق فى القرن التاسع عشر، وجدت الحاجة لترسيخ هذا التمييز، بين الأعلى والأدنى، أقوى تأكيد "علمى" لها فى التحليل والتصنيف المشكوك فيهما للسمات العرقية.

استخدم مصطلح "عرق" لأول مرة فى الإنجليزية فى عام ١٥٠٨ فى قصيدة للشاعر ويليام دنبار، وظلت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كلمة أدبية تشير إلى فئة من الأشخاص أو الأشياء. ولم يتحوّر معنى المصطلح بحيث صار يعنى فئة متميزة من البشر لها سماتها الجسمانية التى تنتقل بالنسب من جيل لآخر سوى فى أواخر القرن الثامن عشر. لقد صنّف الأوروبيون البشر بناءً على أسس جسمانية، منذ أواخر القرن السابع عشر عندما افترض "فرانسوا بيرنييه" وجود عدد من الفئات التمييزية التى تعتمد بشكل كبير على ملامح الوجه ولون البشرة. وسرعان ما تم قبول هيكل هرمى للجماعات (لم يكن قد أطلق عليها بعد اسم "أعراق")، على رأسها الأوروبيون البيض. وعادة ما كان الزوج أو الأفارقة السود تستقر فى القاع، جزئياً بسبب لون الأفارقة السود وثقافتهم التى يزعم أنها "بدائية"، ولكن السبب الأساسى أنهم عُرفوا جيّداً لدى الأوروبيين بوصفهم عبداً.

ولعل استخدام "إيمانويل كانط" للعبارة الألمانية "أعراق البشر" في كتابه "تأملات حول الشعور بالجميل والجليل (Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime) (١٧٦٤) كان أول استخدام صريح لهذا المصطلح بمعنى الفئات المتميزة بيولوجياً أو جسمانياً من البشر. إن تركيز "كانط" على شكل بديهى وغير عقلانى من أشكال التفكير "سمح للرومانسيين بافترض فكرة الجوهر الداخلى الثابت لدى البشر"، وهو الجوهر الذى "تم التعبير عنه من خلال معنى كلمة 'عرق'" (مالك ١٩٩٦:٧٧). احتدم النقاش حول ما إذا كان التنوع البشرى يرجع إلى النسب أم إلى البيئة طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكن، مع سطوة العلوم البيولوجية فى أواخر القرن التاسع عشر، كانت الغلبة لنموذج النسب. وتلخصت تلك الغلبة فى انتقال مصطلح "عرق"، بمعناه الحرفى، من كونه دلالة على سلالة من الأنساب تعرفها جماعة من البشر من خلال الاستمرارية التاريخية، إلى المعنى العلمى للـ "عرق" باعتباره جماعة يتم تعريفها حيوانياً أو بيولوجياً.

على الرغم من الأساس والتطبيق العلمى المزعومين لمصطلح "العرق"، دائماً ما قدم هذا المصطلح وسيلة فعالة لوضع أبسط نموذج للتنوع البشرى - اختلاف لون البشرة. أصبح اللون السبيل للتمييز بين جماعات البشر وتحديد السلوك المتوقع منهم. وفى عام ١٨٠٥، اقترح عالم التشريح الفرنسى "كوفير" الذى كان له دور محورى فى تطوير نظرية "العرق"، وجود ثلاثة "أعراق" رئيسية: الأبيض، والأصفر، والأسود. ويبدو تقسيم البشرية بأسرها إلى ثلاث مجموعات محددة وراثياً بشكل اعتباطى موغلاً فى الغموض، حتى أنه يكاد لا يصلح لأى نوع من أنواع التحليل، ولكن هذا المفهوم ظل قوى الأثر للسبب الإيديولوجى الذى مفاده أن هذا التصنيف استند إلى تدرج للأعراق من المنفوق إلى الأدنى منزلة. ولقد كان لتصنيف "كوفير" للأعراق أثره فى أعمال مثل "التاريخ الطبيعى للأجناس البشرية (The Natural History of the Human Species)" (١٨٤٨) لمؤلفه "تشارلز هاميلتون سميث"، و"أجناس البشر (The Races of Man)" (١٨٥٠)

للمؤلف "روبرت نوكس"، و"مقال عن عدم المساواة بين أجناس البشر (Essai sur l'inégalité des Races humaines)" (١٨٥٣) لـ "كونت دي جوبينو"، و"أنواع البشر (Types of Mankind)" (١٨٥٤) لـ "نوت وجليدون". إن الفرضيات التي تكمن وراء هذا التصنيف العنصرى، رغم أن المشاهدة الفعلية دائماً ما فنّدتها، ظلت منيعة عصيّة على التغيير حتى يومنا هذا، حتى عندما تمّ تعريف تلك الفئات بشكل أكثر تفصيلاً باعتبارها "قوقازيّة" و"منغوليّة" و"زنجيّة".

هذه الفرضيات هي كالتالى: أولاً، إن التنوّيعات في شكل وسلوك الأفراد يجب تفسيرها بأنها تجلّيات لأنواع بيولوجية مختلفة؛ وثانياً، إن الفروق بين هذه الأنواع تفسّر التنوّيعات في الثقافات البشرية؛ وثالثاً، إن الطبيعة المميزة للأنواع تفسّر تقوّق الأوروبيين، والآريين تحديداً؛ ورابعاً أن الاحتكاك بين الأمم والأفراد مختلفة الأنواع ينشأ من سمات فطرية أصيلة.

إن الوضوح البسيط لتلك النظرة إلى العرق المستندة بشكل أو آخر إلى اللون أبطلتها الأفكار الضمنيّة لكتاب داروين "أصل الأنواع" (١٨٥٩). فقد أتاح الانتخاب الطبيعي الآن آلية لتبدّل الأجناس - إما أن تتلوّث الأعراق السامية باتّصالها بالأعراق الأدنى، وإما أن يزيد التدخل البشرى المتعمّد من منافع الانتخاب إلى أقصى حد ويساعد على ظهور أجناس نقيّة. وفي كلتا الحالتين، ظلت الفرضية الأساسية لهرمية الأعراق آمنة دون مساس. ولقد تمثّلت مساهمة "داروين" في إمداد نظرية العرق بألية للتغيّر في فكرة الانتخاب الطبيعي، ومن ثمّ إتاحة إمكانية التطوير العرقى المتعمّد (علم تحسين النسل) - وهو المبدأ المحورى الذى قامت عليه المدرسة الفكرية التى عرفت باسم "الداروينية الاجتماعية".

واتفقت الداروينية الاجتماعية، بمعانيها الضمنيّة الإيجابية والسلبية على حد سواء، مع الممارسات الإمبريالية، ولا سيّما الازدواجية التناقضية التى وجدت فى الفكر الإمبريالى بين الحط من شأن وإضفاء المثالية على المستعمرين. من ناحية، من الممكن أن يجد الحط من شأن البدائيين فى الداروينية الاجتماعية تبريراً

للهيمنة، وأحياناً ما نجد انقراض الأعراق الأدنى منزلة ليس فقط نتيجة حتمية بل وأيضاً مرجوة للقانون الطبيعي. ومن ناحية أخرى، فقد توافقت مفهوم التحسين العرقى مع "رسالة التمدين" للإيديولوجية الإمبريالية التي شجعت القوى الكولونيلية على حمل "عبء الرجل الأبيض"^(١) وإثارة قضية الأعراق الأدنى منزلة التي أضفى عليها المثالية بوصفها طفولية وطبيعة. وعلى ذلك فإن فرضية التفوق المدعومة بالنظرية العرقية العلمية أمكنها أن تواصل مشروع الهيمنة على العالم بما لها من حصانة.

وفي القرن التاسع عشر، سرعان ما تراجع التصور الأخير للسود بوصفهم كائنات لا حول لها ولا قوة، بحاجة إلى الرعاية والحماية والارتقاء بها، أمام النظرة السابقة لهم بوصفهم همجاً بدائين وخاملين، لأن التوسع الكولونيالي اكتشف الحاجة لزيادة إمداداته من الأيدي العاملة لخدمة مشروعاته. أما الحركة الإنجليزية المناهضة للرق والتي تمكنت من إلغاء الرق في ثلاثينيات القرن التاسع عشر فقد بدأت في إفساح الطريق إلى شكل بغيض من أشكال العداء العرقى. اقترح "توماس كارلايل" بقوة في كتابه سيئ السمعة "خطاب عارض حول مسألة الزواج (Occasional Discourse on the Nigger Question)" (١٨٤٩) الحق في إجبار السود "الخاملين" على الخدمة في المزارع الكولونيلية، وبحلول سبعينيات القرن التاسع عشر، وقبل المرحلة الأخيرة من التوسع الإمبريالي في إفريقيا، كان هذا التحيز المدعوم بالداروينية الاجتماعية قد ألقى بظلاله على أشكال الفكر التحررى حول مسألة العرق.

ويمكننا أن نستشف فائدة مفهوم العرق في كل من ترسيخ التفوق المتأصل للثقافة الإمبريالية إذ دنت من ذروتها، وفي نفس الوقت حشد كل الأعراق "الأدنى" تحت سيطرة هذه الثقافة، في مثال التعليقات الإنجليزية على "الأعراق" في بريطانيا

(١) انظر: هامش رقم (٣٧).

نفسها - خاصة الأيرلنديين. في الكتابات المبكرة كانت الثقافة الأيرلندية - برغم اعتبار الأيرلنديين في البداية مثل الإنجليز جسمانيًا - غريبة ومُذرة بالتهديد. ويقتفى "ريتس" (١٩٨٦) أثر تلك العملية من عام ١٦١٧ عندما وجد "فاينس موريسون" أن لغة الأيرلنديين جافة، هذا إذا كانت لغة يُعترف بها من الأساس، وما يسهم يكاد يكون حيوانيًا، وسلوكهم منفرًا. ويشير "إدموند سبنسر" (١) إلى "الأيرلنديين الوحشيين"، بينما عدّ "ويليام كامدين" في عام ١٦١٠ كلاً من دنس، ووحشية، وموسيقية، وسحر، وعنف، وزنا محارم، ونهم "الوحشيين غير المتحضرين على الإطلاق" الأيرلنديين. في هذا الوصف، يبدو الأيرلنديون أشبه بالأفارقة كما جاء وصفهم على لسان الكتاب الإنجليز في القرن التاسع عشر. والواقع أنه بحلول عام ١٨٨٥، ابتكر "جون بيدو" رئيس المعهد الأثنروبولوجي ما عرف باسم "مؤشر الاسوداد" (*index of Nigrescence*) الذي أظهر أن أهل ويلز وإسكتلندا وكورنول وأيرلندا منفصلون عرقياً عن البريطانيين. ولقد جادل "بيدو" تحديداً أن قاطنى غرب أيرلندا وويلز "أفارقة" فى "فكوكهم البارزة" و"أنوفهم الطويلة الضيقة"، ومن ثم فهم فى الأصل مهاجرون من إفريقيا (زويد ١٩٧٥: ٢٠-١).

وعلى قدر الغرابة التى تبدو عليها تلك النظرة، إلا أنها عرض بارع للقسوة الدافعة الاستيعادية للإمبريالية التى يعمل أثرها بمنتهى القوة فى مفهوم العرق.

ويدلل الربط ما بين الأيرلنديين والويلزيين وقارة إفريقيا بشكل كبير على كيفية إقصاء الإيديولوجية الإمبريالية وتهميشها للمستعمرين، سواء فى بريطانيا أو فى الإمبراطورية. كان هذا التصنيف الهرمى العنصرى جزءاً لا يتجزأ من امتداد

(١) إدموند سبنسر، شاعر إنجليزى. فى عام ١٥٨٠ أصبح سكرتيراً للورد "جراى أوف ويلتون" نائب الملك فى أيرلندا، التى كان يعدّها الإنجليز فى القرن السابع عشر مستعمرة، وكان رؤساء العشائر الأيرلنديين وطبقة النبلاء الأنجلو-أيرلنديين بدورهم يشجعون المقاومة الأهلية ضد الإنجليز.

"Spenser, Edmund." *Encyclopædia Britannica from Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite*. (2010)

الإمبراطورية. ولعل وصف "كيلنج" الشهير فى قصيدته "الكوص" (١٨٩٧: ٣٢٨-٣٢٩) للأجناس غير القوقازية باعتبارها "سلالات أدنى، تفتقر إلى الضابط والرابط"، يتجلى لنا كمثال كلاسيكى على هذا المفهوم:

إذا أسكرتنا القوة وأطلقنا العنان لألستنا

الطائشة دون أن تَرَجُو لك وقارًا،

بتلك المفاحرات التى يستخدمها الوثنيون،

أو الأجناس الأدنى دون حاكم أو ضابط -

يا الله يا من فى السماوات العلاء، لا تفارقنا،

خشية أن ننسى - خشية أن ننسى.

شهدت العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وهى الفترة الأكثر فتوة فى التوسع الإمبريالى، زيادة مطّردة فى الاستقصاء الأنثروبومتري (**anthropometric**) للاختلافات العرقية. وتعالى وتيرة الخلافات حول شكل "الأنواع" العرقية طوال هذا القرن، ولكن بحلول عام ١٨٨٦، توصل علماء الأنثروبولوجيا الإنجليز إلى إجماع عام حول "المؤشر الرأسى": التمييز بين الهويات العرقية استنادًا إلى شكل الجمجمة. وقاس "فرانسيس جالتون" مؤسس علم تحسين النسل ٩٠٠٠ شخص بالمعرض الدولى للصحة فى لندن عام ١٨٨٤، وتم تعزيز الاهتمام الأنثروبولوجى بالأعراق فى السياق الإمبريالى بـ "المؤتمر الأنثروبولوجى حول أعراق السكان الأصليين فى الأملاك البريطانية" الذى عقد عام ١٨٨٧ إبان فترة اليوبيل الذهبى للملكة فيكتوريا. وبحلول أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر، ظهرت العديد من الأعمال الشائعة التى تبرز بتفصيل شديد طبيعة التنوع فى الأجناس البشرية والتفوق الضمنى للأجناس البيضاء والحضارة الأنجلوساكسونية. وعلى الرغم من مظهر الدقة العلمية الأكبر، فإن وصف ذوى البشرة السوداء بالزنج لم يترجح كثيرًا عن النمط التقليدى الذى صاغه "كارلايل".

لقد شهد القرن العشرون تقلبات شديدة في التوجه النظري نحو العرق، ولكن المصطلح ظل محتفظاً بسلطته في الفكر التقليدي للناس في شتى أرجاء العالم.

لقد كان "مؤتمر الأعراق العالمي" الذي عقد عام ١٩١١ في لندن دليلاً أساسياً على الفكر الليبرالي وترويج فكرة "الأصل البشري الواحد" التي مفادها أنه "لا يعيش على الأرض الآن سوى جنس واحد من البشر". ولكن العقيدة العالمية (universalist) الخاصة بالإرث الفيكتوري الليبرالي تزعزعت بشدة بسبب الحرب العالمية الأولى وظهور القومية الكولونيالية التي محت الثقة في سلطان العقل الذي يمكن أن يضمن وحدة متنامية بين الأعراق المختلفة في ظل نظام عالمي واحد (انظر: ريتش ١٩٨٦:٤٩). وفي العقود الأولى من القرن العشرين، ظل مفهوم "العرق" يكتسب شرعية عبر الدراسة "العلمية" للتنوع العرقي، ولكن الرعب الذي أفرزته الحرب العالمية الثانية من تقتيل لملايين اليهود والسلاف والبولنديين والعجرج على أسس عرقية أفضى إلى إصدار منظمة اليونسكو "بيان حول طبيعة العرق والاختلافات العرقية (Statement of the Nature of Race and Racial Difference)"، وأوضحت فيه أن العرق، حتى من وجهة نظر بيولوجية بحتة، يمكن أن يشير، على أقصى تقدير، إلى جماعة ذات تركيزات جينية محددة ومميزة. ويؤكد هذا البيان على أن السمات العقلية لا ينبغي أن توضع في الاعتبار في مثل هذه التصنيفات، وأن البيئة تعد أهم بكثير من العوامل الجينية الموروثة في تشكيل السلوك.

ومع ذلك، ففي الستينيات، تصاعدت وتيرة التفكير البيولوجي حول السلوك البشري مرة أخرى، حيث أكد كُتاب مثل لورينز وأندري وموريس على أن السلوك الفردي يخضع بشكل كبير إلى الغرائز القديمة التي يمكن على أفضل الافتراضات تعديلها بواسطة الحضارة. ولقد فتحت تلك الأفكار الباب أمام الانشغال الشديد بالتفكير العرقي في العلوم المبسطة في السبعينيات: وتمثل أعمال مثل "العرق والذكاء والتعليم (Race, Intelligence and Education)" (١٩٧١) لـ "أيزنيك"،

و"العرق والثقافة والذكاء (Race, Culture and Intelligence)" (١٩٧٢) لـ ريتشارد و"سبيرز"، و"العرق والفارق الاجتماعى (Race and Social Difference)" (١٩٧٢) لـ "باكستر" و"سانسوم" مجموعة من تشكيلة عريضة من الكتب المشهورة التي حافظت على مركزية "العرق" فى النقاشات الدائرة حول التنوع البشرى. وفى نفس الوقت، أدى المذهب البيولوجى الجديد فى ستينيات القرن العشرين إلى تطور أكثر دقة فى السبعينيات مع نشوء البيولوجيا الاجتماعية التي ترى أن السلوك الفردى والثقافات نفسها كمنتجات نهائية لعمليات الانتخاب البيولوجى. ولقد صبغت هذه التطورات الفكر العرقى بصبغة شرعية؛ ذلك الفكر الذى يعنى أيضًا بتحليل السلوك والأداء فى سياق بيولوجى، ولقد درس "باركر" (١٩٨١) العلاقة بين البيولوجيا الاجتماعية والعنصرية الحديثة المعاصرة.

إنه لأمر ذو مغزى أن يركّز الجدل الأكاديمى خلال هذه العقود على العرق لا الإثنية كمحور للنقاش. إن الإحساس بالديمومة الذى أوحى به التفسير البيولوجى المريب من خلال الحتمية الجينية التى لا مناص منها عزز من مفهوم العرق آنذاك بدلاً من المفهوم الأكثر تعقيداً للإثنية بمرونته المتأصلة وأساسه الراسخ فى الثقافة. ومع ذلك، فقد شهدت فترتا السبعينيات والثمانينيات تصاعدًا تدريجيًا للاهتمام والبحث فى مسألة الإثنية، وهو التصاعد الذى ربما لم ينعكس على الفكر الشعبى. ولعل "العرق"، من الناحية العملية، مكوّن أساسى فى تحديد الفئات الإثنية، ولكن إحياء فكرة أنه "موضوعى" بشكل ما وأقل تشكلاً من الناحية الاجتماعية بالمقارنة بالإثنيات القائمة على عوامل دينية أو لغوية أو خلاف ذلك من العوامل المحددة ثقافيًا، يعنى الإخفاق فى إدراك أن العرق ظاهرة ثقافية أكثر من كونها ظاهرة بيولوجية، وأنه محصلة العمليات التاريخية لا الاختلافات الجسمانية المحتومة وراثيًا.

إن الحقيقة الأهم على الإطلاق حول العرق، كما لاحظها "فانون" قبل غيره، أنه مهما كانت الأفكار العنصرية كالسواد قاصرة من ناحية وأقعها الموضوعى، إلا أن القوة النفسية لتشكيلها للذات تعنى أن تلك الأفكار اكتسبت وجودًا موضوعيًا فى

سلوك الناس ومن خلاله. إن صور الذات وصياغات الذات التي تسببت فيها تلك الضغوط الاجتماعية ربما انتقلت من جيل لآخر، ومن ثم صار "الحقيقة السوداء" حتمية موضوعية لا في السلوك العنصرى والممارسات المؤسسية فحسب، بل وبشكل أكثر جدية في السلوك النفسى للأشخاص الذين تتشكل نواتهم بهذه الطريقة. إن هذا التركيز القانونى على الحقيقة النفسية الموضوعية للعرق باعتبارها جزءاً حتمياً للعملية الاجتماعية لتشكيل التصورات الذاتية للأفراد، كان جزءاً من استجابة كثير من المعلقين السود على مزاعم نقاد من أمثال "أبيا" بأن التصورات العرقية لم يكن لها سوى أثر سلبي وحسب على تحديد الاستجابات ما بعد الكولونىالية للهيمنة الأوروبية. وبرغم إمكانية إظهار مفهوم العرق المختلق بوصفه فئة موضوعية، فإن سلطته كمنهج خطابى تظل لا يعترىها وهن.

وهكذا، يستمر مصطلح "العرق" المشحون والمتقلب فى احتلاله مكانة محورية، بينما تصير النظريات التي قامت على ركائزها مفاهيم العرق ضبابية أكثر فأكثر. وبهذه الطريقة، صارت المقاومة أقل قدرة تدريجياً على زعزعة المفهوم الغامض الواهى للعرق. ولا يقل العرق فى فترة الكولونىالية الجديدة غموضاً ولا مطاطية عما كان عليه فى بداية تاريخ الإمبريالية الأوروبية. وربما يرتهن الأمر بمفهوم الإثنية فيما يتعلق بتغيير وجهة النقاش فى هذا الصدد.

للاستزادة: باكستر وسانسوم ١٩٧٢؛ برسعين ١٩٩٠؛ فانون ١٩٦١؛ هاساند ١٩٩٤؛ مالك ١٩٩٦؛ ريتش ١٩٨٦؛ روس ١٩٨٢.

Rastafarianism

الراستفارية: ديانة قومية يعتنقها السود، نشأت فى جامايكا فى ثلاثينيات القرن العشرين. وأصول هذه الديانة معقدة وتتضمن معتقدات العبيد المتعلقة بعودة

الروح بعد الموت من مناعها في جزر الكاريبي إلى إفريقيا. وإضافة إلى السياسات الإحيائية الحاكمة للسود الخاصة بماركوس جارفى وإثيوبية (Ethiopianism) "ليونارد بيرسيفال هويل"، استلهمت الرأستفارية أساسها من نبوءة العهد القديم بأنه سوف "يأتى من مصر شرفاء، وتبسط كوش يديها إلى الله" (مزمور ٣١: ٦٨). فى عام ١٩٣٠، أصبح رأستفارى (Ras Tafari) ابن حفيد الملك "ساهيكا سولاسى" نجاشى إثيوبيا، ولُقّب باسم "هايلى سولاسى" الذى يعنى "قوة الثالوث المقدس". وأضيف إلى هذا اللقب لقباً "ملك الملوك" و"أسد قبيلة يهوذا" اللذان جعلاه ضمن سلالة الملك سليمان الأسطورية (باريت ١٩٨٨: ٨١). وإذ يحتفل الرأستفاريون الجامايكيون بتبويج رأستفارى باعتباره هايلى سولاسى، فإنهم يتطلعون إلى عودتهم فعلياً إلى أوطانهم الإفريقية الأصلية من خلال الإمبراطور الإثيوبى. ومع ذلك، قل اعتبار عودة الأفارقة إلى أوطانهم الأم عودة فعلية وحلت محلها فكرة العودة المجازية: مطالبة الجامايكيين باستعادة أسلافهم الأفارقة، وهو الموروث الذى تعرّض للتشويه بشكل منظم تحت وطأة الرق فى الإيديولوجيات الأوروبية الكولونiale.

وبعد أن بدأت الرأستفارية فى بداية الأمر كحركة فى طبقة الفقراء والمعدمين الجامايكية، انتشرت تلك العقيدة إلى قطاعات من الطبقة الوسطى وطبقة المفكرين وعبر جزر الكاريبي.

واكتسبت العقيدة الرأستفارية شهرة عريضة فى مناطق أخرى حول العالم، وخاصة من خلال موسيقى وكلمات نجم موسيقى الريجى الجامايكية "بوب مارلى" فى السبعينيات والثمانينيات؛ حيث تم تبنى لغة تلك العقيدة ومعتقداتها فى الصراع ضد مجموعة كبيرة من أشكال الاستبداد العرقى والاقتصادى. ولطالما كان أتباع هذه العقيدة على وعى تام بالصلات الأساسية بين اللغة والسلطة، وفى سبيل قضية استعادة الأصل العرقى انتهكوا قواعد اللغة الإنجليزية برفضهم "حالة المفعول"

(أى "الذى يكون عرضة لفعل الفاعل") بواسطة التخلص من الضمير الشخصى "me" والإصرار على استخدام ضمير المتكلم "I" مهما كانت متطلبات النحو التقليدى.

للاستزادة: باريت ١٩٧٧، ١٩٨٨؛ كاشور ١٩٨٣؛ أويتز ١٩٧٦.

rhizome

الجذُمور: مصطلح نباتى لساق أرضية تمتد عرضياً فى الأرض بدلاً من الامتداد الطولى الضارب فى الأرض (كما فى الخيزران)، وتنمو من مواضع عديدة بدلاً من جذر واحد. ولقد أشاع استخدام المجاز المستند إلى هذا المصطلح ديروز وجواتارى فى نقدهما للتحليل النفسى (ديروز وجواتارى ١٩٧٢)، ولكنه استُخدم فى نظرية ما بعد الكولونىالية للطعن فى ثنائية رؤية الواقع من خلال المركز/الهامش، التى يدافع عنها الخطاب الكولونىالى.

وتكمن القيمة الأساسية لهذا المصطلح فى التدليل على أن البنيات القمعية للقوة الإمبريالية نفسها تعمل جذُمورياً لا واحدياً (monolithically). والسبب فى أنه لا يخطر على بالنا أن السلطة تعمل بهذه الطريقة هو أن بنيات السلطة عادة ما تصف نفسها فى ضوء الاتحادات والهرميات والثنائيات والمراكز. ولكن السلطة لا تمتد بشكل رأسى منبئةً من المؤسسات التى يبدو أنها تتشكل داخلها: فالسلطة تعمل بشكل ديناميكى وجانبي ومتقطع. فالإمبريالية لا تستند إلى "خطة رئيسية"، وتقدمها لا يتحقق بضرورة الحال بالعنف والقمع. ويعمل الانسجام الثقافى عبر شبكة خفية من الروابط الانتسابية الصُّلبيّة، والاستبطنات النفسية (psychological internalizations)، والأواصر التواطئية. ولذلك، فإن أفضل فهم لمصطلح "ما بعد الكولونىالى" هو بوصفه مفهوماً يغطى "جميع جوانب الثقافة بدايةً من لحظة

الاستعمار وحتى الوقت الراهن" (اشكروفت وآخرون ١٩٨٩: ٢)؛ لأن العمليات المعقدة للإمبريالية تخلق مشكلة من وجود مقولات سياسية بسيطة لرد الفعل أو تعيين الهوية من قبيل "المقاومة" أو "الأقلية"، و"الأسود" أو "الأبيض"، بل و"المستعمر" و"المستعمر". ودائمًا ما تندمج هذه المواقف وتتقاطع داخل جذور الاتصال الإمبريالي.

بالنسبة للثقافات المستعمرة، فإن طبيعة الإمبريالية المتقطعة والجزئية هي أصعب ما يمكن محاربتة، لأنها تعمل بالتوازي مع ميثولوجيا تؤكد على وجود الجذر المستعرض، والقالب المرجعي، والمعياري، والمصون ببراءة الاختراع. إن خرافة القوة الواحديّة هذه هي التي تخاطبها مقولات الهامشية، لا الطبيعة المتقطعة والمنداخلة والمتواشجة لعملها الفعلي. ولهذا السبب، فمهما بدت الخطابات المناهضة للكولونيالية والمفككة للاستعمار جذابة بطرح أشكال من المقاومة والمعارضة قوية في ظاهرها، فلقد حققت نجاحًا أقل في محاربة الموروثات الكولونيالية الأقدم والكولونيالية الجديدة الذين ورثت ممارساتهما العمليات الجزئية للإمبريالية نفسها.

للاستزادة: ديلوز وجواتاري ١٩٧٢، ١٩٨٠.

savage/civilized

الهمجي/المتحضر: يمكن اقتفاء أثر المفهوم الثنائي الهمجي/المتحضر حتى الأوديسة لـ "هوميروس" على أقل تقدير. ويُعرّف قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية كلمة "غير متحضر" كالتالي: "يوجد في أدنى مستوى من مستويات الحضارة (١٥٨٨)"; "يتعلق بالهمج أو يصفهم (١٦١٤)". وترجع فكرة تمدن الثقافات (أو الأشخاص) إلى عام ١٦٠١ على الأقل: "يجعله متمدناً. يطرح جانباً حالة من البربرية؛ يلقنه فنون الحياة؛ يتقّف ويهذب".

لقد أسدى المصطلح "همجي" خدمة مهمة لنظريات المعرفة المتمركزة أوروبياً والإيديولوجيات الإمبريالية/الكولونيلية. وتشير "ماريانا تورجوفنك"، إلى أن مصطلحات مثل "بدائي، وهمجي، وما قبل كولومبي، وقبلي، والعالم الثالث، وغير متقدم، ونام، وعتيق، وتقليدي، وغرائبي، 'السجل الأنثروبولوجي'، وغير الغربي، والآخر ... جميعها تتخذ من الغرب مقياساً وتعرّف خلافه على أنه أدنى، ومختلف، ومنحرف، وثانوي، وسهل الانقياد" (١٩٩٠: ٢١).

في "صورة إفريقيا" يرصد "تشرينوا أشيبي"، مقتبساً "قلب الظلام" لجوزيف كونراد، كيف استخدم الغرب القارة الإفريقية لإبراز وتأكيد تفوقه بوصفه ممثلاً لثقافة "متحضرة" في مقابل "ظلام" إفريقيا "البدائية" (أشيبي ١٩٨٨). ولكن، في عالمنا الحديث، يجوز النظر إلى تشكيل الغرب لذاته بوصفه معتمداً على ثنائية الهمجي/المتحضر بطرق أكثر تعقيداً. وعلى حد قول "تورجوفنك" (من وجهة نظر غربية)، فإن إحساسنا بالهمجي يصطدم بإحساسنا بأنفسنا ولا ينفصم عن الذوات اللاتي تُعمل أثرها في العالم السياسي "الواقعي".

لقد وضعت خريطة فرويد للنفس "الأنا" فى النقطة التى تتوسط بين الأنا العليا الداعية للتمدّن و بين الليبدو (أو الـ "هو" id) "البدائية" (تورجوفنك ١٩٩٠: ١٧). إن دقة خريطة "فرويد" من عدمها مسألة أقل أهمية من قوتها كـمجاز للعلاقة الهرمية بين أوروبا والأخرين. ولذلك، يعتبر الغربيون المعاصرون أنفسهم فى مكانة ما بين "المتحضّرين" و "الهمج"، أو بوصفهم منشبتين بقشرة الحضارة فوق هاوية همجية. إن مفهوم الغرب عن "الذات"، سواء كانت "ذاته" هو أم ذوات الآخرين، يتشكّل داخل الجدل الدائر حول هذين المصطلحين.

الهمجى النبيل (noble savage): يقع أفضل تعبير معروف عن فكرة "الهمجى النبيل" فى مقال روسو المعنون "رسالة فى عدم المساواة بين البشر (A Discourse on Inequality)" (١٧٥٥). نشأ هذا المفهوم فى القرن الثامن عشر تعبيراً عن الحنين الأوروبى للحالة الطبيعية البسيطة النقية فى مقابل الاتجاهات المتنامية للتصنيع وفكرة التعقيدات المغالى فيها للمجتمع الأوروبى الحضرى. ولقد خلق ذلك الحنين صورة للثقافات الأخرى كجزء من نقد روسو لإخفاق المجتمعات الأوروبية الحديثة، من وجهة نظره الشخصية، فى الحفاظ على البراءة الطبيعية والفطرة النقية والحرية والمساواة بين بنى البشر فى حالتها "الطبيعية". ويخلق هذا المفهوم تصورات عن الهمجى تساعد فى المقام الأول على إعادة تعريف الأوروبى. إن الحقيقة المحورية لهذا التصور هى أنه يخلق تبسيطاً إيجابياً مبالغاً فيه لصورة "الهمجى" فتحيله بهذا الشكل تحديداً إلى نمطٍ مثالى بدلاً من كونه نمطاً محقراً من شأنه.

للاستزادة: نيدرفين بايترز ١٩٩٢؛ تورجوفنك ١٩٩٠.

settler

مستوطن: يُعرّف قاموس أكسفورد الأصغر لفظ "مستوطن" بأنه "الشخص الذى يستوطن دولة جديدة؛ كولونىالى (١٦٩٥)" و"يشير عموماً إلى: الشخص الذى

ينخذ لنفسه مكاناً لإقامته (١٨١٥). ولكن، فى سياق الخطاب الكولونىالى، يشار عامة إلى المستوطنين بأنهم الأوروبيون الذين تركوا موطنهم الأصىلى وارتحلوا إلى مستعمرات أوروبية بغيّة البقاء فيها. وتدرجياً، زاد استخدام المصطلح "المستوطن-الغازى" للتأكيد على التبعات التى توصف بأنها أقل من حميدة لمثل هذا "الاستيطان"، لا سيما على الأهالى الأصلىين فى تلك المناطق.

settler colony

مستعمرة استيطانية: يستخدم هذا المصطلح فى خطاب الكولونىالية/ما بعد الكولونىالية عادة للتمييز ما بين نوعين من المستوطنات الأوروبية: مستعمرات استيطانية (أو مستعمرين غزاة) ومستعمرات الاحتلال. وتعد نيجيريا والهند مثالين على مستعمرات الاحتلال؛ حيث بقى الأهالى الأصليون للبلاد الأغلبية بيد أنهم خضعوا لحكم قوة أجنبية. ومن أمثلة المستعمرات الاستيطانية، حيث أباد الأوروبيون المحتلون (أو أحفادهم) بمرور الوقت السكان الأصلىين أو هجّروهم و/أو همّشواهم ليصيروا هم أغلبية سكانية غير-أصلية، كما فى الأرجنتين وأستراليا وكندا والولايات المتحدة. ومثلها مثل جميع المسميات الشبيهة، فإن "المستعمرات الاستيطانية" و"مستعمرات الاحتلال" تقدم لنا أقطاباً مجردة لسلسلة متصلة بدلاً من مقولات أو نماذج فكرية وصفية دقيقة. فدل الكاريبى على سبيل المثال لا تعد فى العادة "مستعمرات استيطانية" على الرغم من الإبادة الفعلية التى لحقت بالسكان الأصلىين لمنطقة الكاريبى والهنود الأراوك بعد وصول كولومبس إلى تلك المنطقة. ولقد شكّل "المستوطنون" الأوروبيون فى تلك المنطقة مجموعة صغيرة نسبياً، ولكنها قوية ومتينة، من المستعمرين بينما كان أغلب المستوطنين أفارقة اختطفوا من القارة السوداء بغيّة استرقاقهم و"توطينهم" على غير رغبتهم فى المنطقة. وتمثل كينيا وأيرلندا وجنوب إفريقيا وموزمبيق والجزائر أمثلة أخرى على المستعمرات التى تتدرج أنماط الاستيطان فيها والموروثات الثقافية والعرقية ما بين النماذج المجردة للمستعمرات الاستيطانية ومستعمرات الاحتلال.

علق كثير من النقاد والكتاب على الوضع المزدوج للمستوطنين فى المستعمرات الاستيطانية، وخاصة حيثما كانوا يمثلون أغلبية مميزة عرقياً بالمقارنة بالسكان الأصليين أو حيثما فرضوا هيمنتهم سواء بقوة السلاح أو بواسطة المؤسسات السياسية (انظر: أبارتايت). يُقتلح المستوطنون من موطنهم الأصلي، وربما يعانون من مشاكل فيما يتعلق بتسيخ هويتهم فى المكان الجديد (انظر: النفى). وكثيراً ما تتشكل هويتهم على يد القوة الكولونiale فى خطاب مشوب بالتمييز والدونية ومن ثم فهم يعانون التمييز بوصفهم هم أنفسهم رعايا كولونيين. فى الوقت نفسه، فهم يلعبون دور عملاء لهذه القوة الكولونiale، وتعتمد هويتهم إلى حد كبير، ولو فى البداية، على الحفاظ على إحساسهم بالتمييز عن السكان "الأصليين".

ومن هذا المنطلق، فهم مستعمرون ومستعمرون فى آن واحد. وقد يسعى المستوطنون إلى الاستحواذ على أيقونات "السكان الأصليين" لأجل التمثيل الذاتى، مما يمكن أن يعتبر فى حد ذاته شكلاً من أشكال الاضطهاد حيث يتم تغريب الأهمية المقدسة أو الاجتماعية لتلك الأيقونات بفعل استخداماتها الجديدة. من الناحية الإيجابية، فبينما يتحول المستوطنون أنفسهم إلى سكان أصليين بكل ما فى الكلمة من معانٍ، أى أنهم يولدون داخل نفس الفضاء الجديد، فيبدعون فى خلق ثقافة مميزة ومتفرّدة تختلف عن الثقافة الحواضية التى وفدوا منها وكذلك ثقافات "السكان الأصليين" الذين حلوا محلهم فى المرحلة الأولى من الاستعمار. وقد تنطوى الثقافة الجديدة، بل بالفعل تنطوى غالباً، على اقتباسات من كلا النمطين الاجتماعيين والثقافيين السابقين. لقد استجاب منظرو ما بعد الكولونiale إلى هذه المجتمعات والثقافات الجديدة بطرق شتى، ما بين أولئك الذين أكدوا على الطبيعة التوطنية لهذه الثقافات واعتبروا ذلك أمراً مطلقاً وحتماً (هودج وميشرا ١٩٩٠؛ موخيرجى ١٩٩٠)، وبين آخرين يرونها أمثلة تعريفية لرفض نموذج ثقافى "نقى"،

وهو النموذج الكامن في قلب العملية الكولونiale نفسها وإيديولوجيتها الداعمة
(برايدون ١٩٩١؛ سليمون ١٩٩٠؛ لوسون ١٩٩١).

للاستزادة: برايدون وتيفين ١٩٩٣؛ دينون ١٩٧٩، ١٩٨٣؛ لوسون
١٩٩٥؛ ماثيوز ١٩٦٢.

slave/slavery

الرقيق/الرق: على الرغم من وجود مؤسسة الرق منذ العصور القديمة
وتعدد أشكالها في مجتمعات مختلفة، فلهذه المؤسسة أهمية خاصة في تشكيل العديد
من مجتمعات ما بعد الكولونiale في إفريقيا ومنطقة الكاريبي.

فقد استهلّ وصول كولومبس إلى منطقة الكاريبي في عام ١٤٩٢ فترة من
الإبادة والاسترقاق للهنود الأمريكيين. ولكن في عام ١٥٠٣، اقترح القس "لاس
كاساس" (نصير الهنود الأمريكيين) عمالة بديلة للأهالي الأصليين اتخذت شكل
الاستجلاب المنظم للسود للعمل في المناجم في بداية الأمر. وبناءً على عادة
الإسبان والبرتغاليين في جلب الأفارقة على طول ساحل الأطلسي على سبيل
الاسترقاق، منح "شارلز الخامس" رخصة إلى تاجر فلنكي عام ١٥١٧ لجلب
٤٠٠٠ عبد أسود سنويًا إلى جزر هسبانيولا وكوبا وجامايكا. وترجع نشأة تنظيم
الرق الأوروبي على مدار القرون الثلاثة التالية إلى هذا الامتياز التجاري.

يقدّر أنه خلال ٣٠٠ عام من عملية الاسترقاق، تم شحن أكثر من ١٢ مليون
شخص أسود عنوة مكبلين بالأغلال عبر "الممر الأوسط" الأطلسي سيئ السمعة إلى
البرازيل ومنطقة الكاريبي والولايات المتحدة. ويذهب بعض المؤرخين إلى أن عدد
العبيد أكبر من هذا الرقم بكثير. ولقد سُمّي "الممر الأوسط" بهذا الاسم لأنه شكّل

الجزء المركزي لما يُعرف مواراة باسم "التجارة المثلثية (triangular trade)"، حيث كانت البضاعة تُشترى من أوروبا ويتم مبادلتها بالعبيد في "محطات تجارية (factories)" على الساحل الإفريقي. وكان العبيد يباعون بمجرد الوصول إلى الأمريكتين، بينما كانت منتجات مثل نبات النيلة والسكر تُنقل إلى أوروبا التي تمثل "وتر" هذا المثلث.

لقد كانت منظومة استرقاق السود - التي تم توظيفها وتطويرها على مدار ٣٠٠ سنة - الشكل المتطرف المعروف باسم الرق التجاري والذي لم يقتصر فيه استغلال العبيد في الأعمال المنزلية أو اتخاذ النساء السود محظيات بالجبر فحسب، بل أتاح الغالبية العظمى من قوة العمل الضرورية التي قامت على أكتافها اقتصاديات كاملة. منحت الأشكال الأولى للاسترقاق عادةً (على سبيل المثال، الاسترقاق الإغريقي والروماني) للعبيد مساحة أكبر بكثير من الحرية حتى بلغ الأمر أنه كان يُسمح لهم أحياناً بالاختلاط بالمجتمع والاندماج معه بل وتقلد السلطة وجمع الثروات. أما الترسخ الأوروبي للرق التجاري كمؤسسة (institutionalization) في أواخر القرن السادس عشر فقد أتاح للقوى الاستعمارية مصدرًا لا ينضب في ظاهره لعمالة المزارع في المستعمرات. ولقد وقعت تلك العمالة فريسة استغلال إيديولوجية الحيابة المطلقة التي صار الأفارقة بناءً عليها مجرد أشياء يتبادلها الأوروبيون. وكان الرق التجاري الامتداد المنطقي للحاجة إلى امتلاك عمالة رخيصة لاقتصاديات المستعمرات المزدهرة من ناحية والرغبة في إقامة ثقافات أوروبية "متحضرة" تقف على النقيض من المواطن الأصلي وآكل لحوم البشر والهمجي من ناحية أخرى.

وعلى الرغم من وجود الرق في فترات متعددة ومجتمعات كثيرة (على سبيل المثال، كان لدى العديد من المجتمعات الإفريقية عبيد)، فإنهم لم يكونوا عبيدًا تجاريين بالمعنى الحديث. وعادة ما ارتبط الرق بالجماعات التي تتزوج من خارجها أو الأسرى أو أفراد من جماعات أخرى خارج المجتمع المحلي، بيد أن

نشوء إيديولوجية قوية للعنصرية عقب عصر النهضة الأوروبية أفرز الشكل العصري الهذام لظاهرة الرق التجارى الذى نُحيت فيه جميع الحقوق والقيم الإنسانية جانباً، وقد كثيرون الأمل فى نزع أغلاله ونيل العتق (الحرية القانونية).

لقد نبعت كثير من الخطابات "العلمية" المتسرّبة بموضوعية زائفة، التى حاولت الكولونىالية من خلالها تبرير ممارستها من الحاجة إلى تسويغ هذا الاستغلال التجارى والاضطهاد الذى يتعدّر تبريره لملايين من البشر على نطاق واسع. ولقد أشار بعض المُعلّقين إلى أن الرق مهّد الطريق إلى العنصرية، على الأقل فى شكلها العصري، بنفس الشكل الذى صارت به العنصرية ذريعة لانتهاكات الرق (ديفيدسون ١٩٩٤). وبالتالي، فقد ارتبط العرق والتحيز العرقى فى شكلهما العصري بصلة وثيقة بالشكل الكولونىالى لمؤسسة الرق لدرجة بدأ معها استحالة الفصل بينهما.

فى أوائل القرن التاسع عشر، أبطلت غالبية برلمانات أوروبا الرق، بيد أن القوى الأوروبية غالباً ما وجدت صعوبة فى تنفيذ تلك القوانين الجديدة. ولم تكلل تلك المبادرة بالنجاح، حيث كان لكل دولة من هذه القوى قوانينها وطرقها الخاصة لتنفيذها. على سبيل المثال، كانت هناك مجموعة من القوانين القومية تتظّم ما يعتد به كدليل على تورّط سفينة ما فى أعمال الرق، إلا أن ذلك كان يعنى أنه من الصعب إثبات هذه المخالفة على أرض الواقع. فبدون توقّع الحظر على مؤسسة الرق، لم يكن لأى حظر على هذه التجارة ليكلل بالنجاح. ومع ذلك، كانت هناك فترات تأخر طويلة بين هذين الحظرين على تجارة الرقيق نفسها وامتلاك العبيد. على سبيل المثال، ألغت بريطانيا تجارة الرقيق عام ١٨٠٧، ولكنها لم تجرّم الرق فى ممتلكاتها حتى عام ١٨٣٣. ونتيجة لهذا التلكؤ، ظلت منظومة الرق (أى رق المزارع) كما هى فى منطقة الكاريبي وبعض مناطق أمريكا الجنوبية حتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر. أما فرنسا، فقد ألغت الرق فى فترة مبكرة فكان ذلك ثمرة وجدانها الثورى التحررى، ولكن عندما أكد العبيد المحررون استقلالهم عن السيطرة المركزية، كما فى حالة ثورة "توسان لوفرتور" فى هايتى، كان انتقام

الحكومة سريعاً وحاسماً. وبعدها حصلت دول أمريكا الجنوبية على استقلالها، ألغت الرق. وبحلول عام ١٨٤٠، كانت إسبانيا والبرتغال قد أبطلتا تجارة الرقيق رسمياً، بيد أن السفن البرتغالية واصلت رحلاتها إلى سواحل إفريقيا حيث ظلت السفن البرتغالية مصدراً أساسياً للعبيد المُهَرَّبِينَ حتى أواخر القرن التاسع عشر. وفي الولايات المتحدة المستقلة حديثاً، حيث كان الرق عنصراً أساسياً في قيام الاقتصاد، ولا سيما في الجنوب، وعلى الرغم من بدء إلغاء تجارة الرقيق في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، لم يتم حظر الرق إلا بعد اندلاع الحرب الأهلية الأمريكية.

أعلنت ولايات الشمال تحرير العبيد في عام ١٨٦١، ولكنها لم تصدق على مطلبها هذا رسمياً سوى في التعديل الثالث عشر للدستور عام ١٨٦٥.

وعندما جُرم الرق في نهاية المطاف في النظم الكولونيالية، كما في بريطانيا، حل محله امتداد لنظام من أنظمة التوظيف يعرف باسم سُخْرَى تعاقدية. وعلى الرغم من أن مثل هذه التعاقبات، كما يوحى المصطلح، كانت تبرم بالاتفاق وطوعية، فإنها كانت من الناحية العملية نظاماً للعمالة الجبرية، حيث كان العمال يتم ضمهم جبرياً وليس تعيينهم. وصارت السخرة هي السبيل الرئيسي لتأمين عمالة رخيصة بعد عام ١٨٣٣، فوفرت للمستعمرات البريطانية العمال في أماكن نائية مثل فيجي والملايو وكوينزلاند الشمالية، وبالطبع منطقة الكاريبي. لقد نُقلت العديد من الجماعات الشتاتية، وخاصة الهنود والصينيين، تحت مظلة هذا النظام. وبالتالي فحتى بعد الإلغاء الرسمي للرق، ظهرت أشكال عدة للعمل الجبرى أو التعاقدى كالسخرة في المستعمرات الإنجليزية، والعمل لقاء سداد الديون في أمريكا اللاتينية، مما دلل على أن عادات العمل الاستبدادية لم تنته بسهولة في تلك المناطق، حيث تطلبت أشكال الزراعة التي تطوّرت تحت مظلة منظومة الرق إمدادات مستمرة من العمالة الرخيصة الخاضعة.

للاستزادة: بلاكيرن ١٩٨٨؛ ديفيدسون ١٩٩٤؛ مانينج ١٩٩٠؛ بلاسا ورينج ١٩٩٤؛ تومبسون ١٩٨٧؛ ولفين ١٩٩٢، ١٩٩٦.

subaltern

مهمش: يعنى (الأدنى درجة)، وقد تبنى هذا المصطلح "أنطونيو جرامشى" ليشير إلى الجماعات التى تقع تحت هيمنة الطبقات الحاكمة داخل المجتمع. وقد تشمل الطبقات المهمشة المزارعين والعاملين وغيرهم من الجماعات التى تحرم من الوصول إلى السلطة "المهيمنة". وبما أن تاريخ الطبقات الحاكمة يتحقق فى إطار الدولة، والتاريخ من هذا المنطلق هو تاريخ الدول والجماعات المهيمنة، فقد كان جرامشى معنياً بكتابة تاريخ الطبقات المهمشة. ففي "ملاحظات حول التاريخ الإيطالى" (١٩٣٤-١٩٣٥)، أوجز جرامشى فى ست نقاط خطة لدراسة تاريخ الطبقات المهمشة، تضمنت: (١) التشكل الموضوعى لهذه الطبقات؛ (٢) تنسبها الإيجابى أو السلبى للكيانات السياسية المهيمنة؛ (٣) ميلاد أحزاب وجماعات مهيمنة جديدة؛ (٤) التشكيلات التى تنتجها الجماعات المهمشة للمناداة بمطالبها؛ (٥) تشكيلات جديدة داخل الإطار القديم تؤكد استقلالية الطبقات المهمشة؛ ونقاط أخرى تشير إلى الاتحادات التجارية والأحزاب السياسية (جرامشى ١٩٧١:٥٢).

زعم "جرامشى" أن تاريخ الطبقات المهمشة لا يقل تعقيداً عن تاريخ الطبقات المهيمنة (٥٢)، برغم أن تاريخ الأخيرة هو الذى يُعتدّ به بوصفه التاريخ "الرسمى". إن تاريخ الجماعات الاجتماعية المهمشة بالنسبة لجرامشى هو بضرورة الحال متشظّ وغير مترابط على نحو محكم (٥٤)، حيث إنهم خاضعون لأنشطة الجماعات الحاكمة دائماً، حتى عندما يتمردون. ومن الواضح أنه ليس متاحاً لهم الوصول إلى الوسائل التى من خلالها يمكنهم تمثيل أنفسهم، ولديهم إمكانية أقل فى الوصول إلى المؤسسات الثقافية والاجتماعية. ووحده الانتصار "التام" (أى التعديل الطبقي الثورى) يستطيع كسر هذا النمط من التبعية، وحتى هذا النصر لا يتحقق بين ليلة وضحاها.

استعارت دراسات ما بعد الكولونيلية هذا المصطلح من أعمال مؤرخى دراسات الطبقات المهمشة الذين اعتزموا تشجيع النقاش المنهجي لموضوعات المهمشين فى دراسات جنوب آسيا. ويستخدم اسم دراسات المهمشين "لوصف السمة العامة للتبعية فى المجتمع الجنوب آسيوى سواء أكانت تلك السمة تتعلّق بالطبقة أو العمر أو النوع والمنصب أو أى شىء آخر" (جوها ١٩٨٢: ٧). أنتجت المجموعة - التى أسسها راناجيت جوها وتألّفت فى بداية الأمر من شهيد أمين وديفيد أرنولد وبارثا تشاترجي وديفيد هارديمان وجيان باندى - خمسة مجلدات حول دراسات المهمشين: مقالات تتعلّق بتاريخ وسياسة واقتصاد وعلم اجتماع التهميشية، "علاوة على التوجّهات والإيديولوجيات ومنظومات المعتقدات - واختصاراً، الثقافة التى تشكّل هذه الحالة" (٧).

لقد كانت الغاية من مشروع دراسات المهمشين إصلاح اختلال التوازن الذى حدث فى العمل الأكاديمي بفعل الجنوح نحو التركيز على طبقة النخبة وثقافة النخبة فى التاريخ لجنوب آسيا. ومن منطلق إدراكها أن التبعية لا يمكن فهمها سوى فى علاقاتها الثنائية مع الهيمنة، استهدفت المجموعة فحص مفهوم التهميش بوصفه تقييماً موضوعياً لدور النخبة وبوصفه نقداً لتفسيرات النخبة لهذا الدور" (٧).

ونبعت أهداف المجموعة من الاعتقاد بأن كتابة تاريخ القومية الهندية، على سبيل المثال، خضعت طويلاً لهيمنة النزعة النخبوية - النخبوية الكولونيلية والنخبوية البرجوازية القومية - وهما نتاج الكولونيلية البريطانية. لقد أوحى كتابه التاريخ بهذا الشكل بأن تبلور وعى قومي كان إنجازاً حكرًا على النخبة سواء أكانوا المدراء الكولونيين أو شخصيات سياسة أو ثقافية أو الشخصيات الهندية اللامعة أو مؤسسات أو أفكارًا تنتمى للنخبة. وبالتالي، على حد تأكيدات "جوها"، فإن هذه الكتابة لا يمكن أن تقرّ أو تفسر المساهمة التى قدمتها الشعوب وحدها، أى بمعزل عن النخبة. من الواضح أن الجانب الذى أغفلته الرؤية الطبقيّة لكتابة

التاريخ هو "المواقف والتوجهات السياسية للشعب" (٤)، وهى - بحسب رأى "جوها" - نطاق مستقل استمر أثره فى حين أصبحت المواقف والتوجهات السياسية للنخبة عتيقة مهجورة.

ومن بين الأدلة الواضحة على الاختلاف بين النخبة والمهمشين ذلك الذى يكمن فى طبيعة التعبئة السياسية: فقد تحققت التعبئة لدى طبقة النخبة رأسياً عبر موازنة المؤسسات البرلمانية البريطانية، بينما عولت تعبئة الطبقة المهمشة على منظومة القرابة والإقليمية التقليدية أو الروابط الطبقية. واتخذت التعبئة الشعبية فى الحقبة الكولونىالية شكل ثورات الفلاحين، والمحاكاة هنا أن هذا الشكل ظل المسرح الرئيسى للحركة السياسية على الرغم من التغيير فى البنية السياسية (٦). ويختلف هذا الرأى كل الاختلاف عن مزاعم كتابة التاريخ النخبوية بأن القومية الهندية كانت مشروعاً مثاليًا قادت فيه النخبة المحلية الأصلية الشعب من الخضوع إلى الحرية.

على الرغم من التنوع الكبير للجماعات المهمشة، فإن السمة الثابتة بينها كانت فكرة مقاومة هيمنة النخبة. ولقد عنى إخفاق الطبقة البرجوازية فى تمثيل الأمة أن الشعب الهندى أخفق فى "النهوض بمسئوليته"، وبالنسبة إلى "جوها" فإن دراسة هذا الإخفاق هو ما يمثل الإشكالية المحورية فى كتابة تاريخ الهند (٧). ومن الواضح أن مفهوم الطبقة المهمشة يُقصد منه اختراق العديد من ألوان الثنائيات السياسية والثقافية مثل الكولونىالية فى مقابل القومية، أو الإمبريالية فى مقابل التعبير الثقافى الأصلى لأهل البلد، لصالح تمييز يتسم بعمومية أكبر بين المهمشين والنخبة؛ لأن هذه الجماعة المهمشة، كما يرى "جوها"، تُعامل دومًا بتجاهل فى الدراسات المعنية بالتغيير السياسى والثقافى.

لقد صارت فكرة المهمش موضوعاً من موضوعات نظرية ما بعد الكولونىالية عندما انتقدت "جاياترى سبيفاك" فرضيات جماعة دراسات المهمشين فى مقالها "هل بإمكان المهمشين أن يتحدثوا؟" ترى "سبيفاك" أن هذا هو السؤال

الذى يجب أن تطرحه هذه الجماعة. وينصب انتقادها الأول على زعم "جرامشى" بشأن استقلالية الجماعة المهمشة، وهو زعم، كما نقول، ما من تعديل من جانب "جوها" - الذى يقرّ بالطبيعة المتنوعة وغير المتجانسة والمتداخلة لجماعات المهمشين - يمكنه أن ينقذ فرضيته الجوهرانية فى الأساس. ثانيًا، ما من منهجية لتحديد هوية مَنْ يشكّلون تلك الجماعة أو مقوماتها يمكن أن تتجنب هذه الجوهرانية. إذ إن "الشعب" أو "المهمشين" جماعة تتحدد هويتها من خلال اختلافها عن النخبة.

لتجنب الرؤى الجوهرانية بشأن فكرة التهميشية، يشير "جوها" إلى وجود خط فارق آخر يجب رسمه بين جماعات المهمشين وجماعات السكّان الأصليين المهيمنة على الصعيدين الإقليمى والمحلى. ومع ذلك، فمحاولة "جوها" لتجنب الجوهرانية، وذلك عن طريق تحديد نطاق الجماعات المهمشة، لا تثمر، وفقًا لرأى سيفاك، سوى مزيد من الالتباس فى فكرة "المهمش" نفسها. "إن مهمة البحث هى التحقيق فى، وقياس، وتحديد الطبيعة المعينة لدرجة الانحراف [بالنسبة لجماعات السكّان الأصليين المهيمنة على الصعيد الإقليمى والمحلى] عن النموذج المثالى [للمهمشين] وتحديد موقعه تاريخياً" (سيفاك ١٩٨٥: ٢٧). لكن تستفسر "سيفاك" قائلة "ما هو التصنيف الذى يمكنه أن يصلح تلك الفجوة؟" ترى "سيفاك" أنه بالنسبة للجماعة المهمشة "الحقيقية" التى تكمن هويتها فى الاختلاف لا توجد ذات مهمشة يتعذر تمثيلها بإمكانها أن تدرك نفسها وتتحدث بالأصالة عن نفسها. ولا يستطيع المرء أن يشكّل فئة من المهمشين لها صوتها الفعال الذى يمكن تمييزه كما هو بوضوح وبلا التباس، صوت لا يشغل فى نفس الوقت العديد من المواقف التعبيرية الأخرى المحتملة.

وتستمر "سيفاك" فى تبيان مشاكل فئة المهمشين من خلال النظر إلى موقف الذوات الخاضعة للجنرة، وخاصة النساء الهنديات، "كهدف للكتابة التاريخية الكولونىالية وكموضوع للتمرّد، فإن البنية الإيديولوجية للجنر تحفظ للذكر بهيمنته" (٢٨).

فإذا لم يكن للجماعات المهمشة فى سياق الإنتاج الكولونيالى أى تاريخ، ولم يكن بمقدورها أن تتحدث، فإن المهمشين الإناث يكنّ عرضة لمزيد من التهميش" (٢٨). وتفحص "سبيفاك" موقف النساء الهنديات من خلال تحليل حالة محددة، وتنتهى إلى أن "المهمشين لا يمكنهم أن يتحدثوا". وأحياناً ما فسّر ذلك على أنه يعنى عدم وجود سبيل لأن تعبر الجماعات المضطهدة أو المهمشة سياسياً عن مقاومتها، أو أن المهمشين ليس لديهم لغة سائدة أو صوت مهيم يُسمعون من خلاله. ولكن هدف "سبيفاك" هو مفهوم عن هوية تابعة تشكلت بالتباس، لا قدرة الذات المهمشة على الإعراب عن الشواغل السياسية. قصدت "سبيفاك" أنه لا يمكن أن يحدث انشقاق أو مقاومة بالنيابة عن ذات مهمشة جوهرية منفصلة تمام الانفصال عن الخطاب المهيم الذى يتيح اللغة والمقولات المفاهيمية التى من خلالها ينطق صوت المهمشين. ومن الواضح أن وجود خطاب ما بعد كولونيالى فى حد ذاته مثال على هذا الإفصاح، وفى أغلب الحالات يُستحوذ على اللغة المهيمنة ونمط التمثيل بحيث يمكن سماع الأصوات الهامشية.

للاستزادة: جرامشى ١٩٧١؛ جوها ١٩٨٢؛ سبيفاك ١٩٨٥ ب.

subject/ subjectivity

الذات/الذاتية: تؤثر مسألة الذات والذاتية مباشرة على إدراك المُستعمرين لهوياتهم وقدراتهم على مقاومة ظروف وقوعهم تحت السيطرة، أو "خضوعهم (subjection)". ولقد كانت مكانة الفرد أحد السمات الرئيسية لفلسفة التنوير. فشعار ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود"، أكد على مركزية الفرد المستقل، وهو مبدأ أساسى من مبادئ الهيومانية، وهو المبدأ الذى فصل ما بين الذات والموضوع فصلاً تاماً، أو الفكر والواقع، أو الذات والآخر. كان الفرد المستقل "أنا" ينشط فى

هذا العالم وفقاً لهذا الفصل، ولم يعد يُنظر إليه بوصفه خاضعاً لما تملّيه الإرادة الإلهية أو القوى الكونية. وكانت الذات المفردة منفصلة عن العالم، وبإمكانها توظيف العقل والخيال في فهم العالم وتمثّله.

وجرى العرف على أن يُنظر إلى الوعي البشرى المستقل بوصفه مصدرًا للفعل والمعنى، لا ناتجًا عنهما. ويُشار إلى هذا المفهوم باسم "الفردية الديكارتية". ويميل هذا المفهوم إلى إغفال أو التقليل من أهمية العلاقات الاجتماعية أو دور اللغة في تكوين الذات.

وعلى الرغم من استمرار النقاش حول العلاقات بين الذات والموضوع في الفلسفة الأوروبية طوال القرن التاسع عشر، مع بلوغ نقد العقل المتمركز حول الذات ذروته في فلسفة نيتشه، بدأ أقوى تحوّل معاصر في هذا الموقف لفلسفة التنوير في فكر "فرويد" و"ماركس". فقد أماطت نظريات "فرويد" عن أبعاد اللا وعى الخاص بالذات اللثام عن حقيقة وجود جوانب لتشكّل الفرد يتعدّد على الفكر الوصول إليها، وهو ما جعل الخطوط الفاصلة بين الذات والموضوع ضبابية ومشوشة. بينما طرح "ماركس" في تقييمه لأهمية البنية الاقتصادية للمجتمع لحياة العمال الأفراد فرضيته الشهيرة: "ليس وعى البشر هو الذى يحدد كينونتهم، ولكن على العكس، كينونتهم الاجتماعية هي التى تحدد وعيهم". لقد أفضى التأثير المتضافر لهذين المفكرين على التيارات الفكرية في القرن العشرين إلى خلخلة فكرة كمال واستقلالية الفرد، حيث صارت نظرية الذاتية أكثر بياناً ووضوحاً على يد أتباعهما.

ويطرح مفهوم الذاتية العلاقة البسيطة بين الفرد واللغة بوصفها إشكالية، إذ يستبدل مفهوم إنتاج الذات البشرية عبر الإيديولوجيا أو الخطاب أو اللغة بالطبيعة البشرية. يُنظر إلى هذه العوامل بوصفها مُحدّدة لتشكّل الهوية الفردية، التى تصبح فى حد ذاتها نتيجةً لهذه العوامل، لا سبباً لها. لقد تعاطم التداخل ما بين نظريات الإيديولوجيا والتحليل النفسى وما بعد البنيوية حتى استحال هجمة ضارية على

توكيد فلسفة التتوير على استقلالية الفرد. ويتركز الجدل المتواصل على قدرة الذات التي تتكون بفعل تلك القوى الاجتماعية والثقافية العريضة، إما على تعطيل هذه القوى أو تقويضها.

الإيديولوجيا: تمثّل أقوى تطوّر لفكرة ماركس بشأن "الكينونة الاجتماعية" في نظرية لوى ألتوسير حول تشكّل الذات بفعل الإيديولوجيا. والإيديولوجيا هي منظومة الأفكار التي تفسّر المجتمع أو تجعل له معنى، ووفقاً لماركس فهي الآلية التي تُستسخ بها علاقات اجتماعية جائرة. فالطبقات الحاكمة لا تحكم وحسب، بل تحكم أيضاً بوصفها طبقات مفكرين ومنتجة للأفكار بحيث تحدد الطريقة التي يرى بها المجتمع نفسه (الهيمنة). ويشير "ماركس" إلى هذا "التشويه" للمعنى ولللاقات الاجتماعية باصطلاح "الوعي الزائف"، أو الرؤية الزائفة للوضع الاجتماعي "الحقيقي" للمرء، وهو الشيء الذي له قوة قسرية على الطبقات الخاضعة. ولكن الإيديولوجيا من منظور ألتوسير ليست حالة من حالات فرض القوى أفكاره على الضعيف: فالأفراد "يولدون داخل" الإيديولوجيا، ويجدون الذاتية في توقّعات آبائهم ومجتمعهم، فيقرّونها لأنها تمنحهم إحساساً بالهوية والأمان من خلال بنيات اللغة والرموز والتقاليد الاجتماعية. وفي الإيديولوجيا، تُمثّل الذوات لأنفسها أيضاً "علاقتها بظروف الوجود الذي يتم تمثيله لها" (ألتوسير ١٩٨٤: ٣٧). وهذا يعنى أن الأفراد يتواطنون مع الإيديولوجيا بالسماح لها بتقديم مغزى اجتماعي.

وتستديم الإيديولوجيا، وفقاً لرأى ألتوسير، بفعل الأجهزة الإيديولوجية للدولة كالكنائس والتعليم والشرطة، التي تستدعي الذوات، أي المؤسسات التي تستدعي الناس بوصفهم ذواتاً وتتيح الظروف والسياق اللذين يكتسب فيهما الأشخاص صفة الذاتية. وقد شرح مفهوم الاستدعاء بالمثل التالي: عندما يناديك الشرطي قائلاً "أنت يا من تقف هناك!"، ففي اللحظة التي تلتفت فيها إليه وتقرّ بأنك موضوع اهتمامه، فقد استدعيت بصورة ما بوصفك ذاتاً من نوع ما. فالأجهزة الإيديولوجية للدولة (Ideological State Apparatuses) تستدعي الذوات بهذه الطريقة. وبالنسبة

لأكتوسير، فإن الذات هي وعى الفرد بذاته بوصفها متشكّلة بفعل هذه المؤسسات. وعلى الرغم مما اعتبره عدد كبير من النقاد وظائف مفردة لهذه الرؤية للذاتية، لا يزال مفهوم الاستدعاء مفيداً في وصف كيفية تحديد العمليات الإيديولوجية والخطابية المعيّنة لمكان "الذات" وكيفية تشكيلها لها، ولا سيّما أشكال مثل الخطاب الكولونيالي.

وعلى الرغم من أن الإيديولوجيا تخدم مصالح الطبقات الحاكمة، فهي ليست ساكنة أو مستعصية على التغيير، ولماديتها تبعات محددة ومهمة. إذ في حين أن الإيديولوجية مهيمنة، إلا أنها متناقضة ومتشظية وغير متساقفة، ولا هي بالضرورة تعصب عيني الشخص "المستدعي" عن إدراك عملياتها.

التحليل النفسي. لعل أقوى تطوّر شهدته نظريات "فرويد" عن الوعي ذلك التطور الذي تجلّى في مزج "جاك لاكان" ما بين التحليل النفسي والتحليل البنيوي للغة. فقد ذهب "لاكان" إلى أن أبرز استبصارات "فرويد" ليست فكرة وجود اللا وعى، بل أن اللا وعى له بنية - "اللا وعى متشكّل في بنية تشبه اللغة"، ولكنها لغة تنفادي الذات في عملياتها وآثارها". لقد كان الشبه ببنية اللغة مهماً لـ "لاكان"؛ نظراً لأن الذات نفسها تُنتج من خلال اللغة تماماً كما يُنتج المعنى من خلال اللغة.

وتتشكّل الذات عبر سلسلة من المراحل. في المرحلة الأولى، يوجد الرضيع بوصفه كائناً غير مستقل له أطراف وأصوات غير متناسقة لا يمكن أن تصوغ أي فارق بين الذات والآخر. وفي المرحلة الثانية، وتعرف باسم "مرحلة المرأة"، يبدأ الطفل في التمييز بين ذاته والآخر بإدراكه الانفصال بين "أنا" الذي ينظر في المرأة و"أنا" المعكوس على سطحها. وفي حين لا يتطلّب هذا إشارة إلى مرآة حقيقية، يبدو "الآخر" الذي يُدرك بوصفه منفصلاً عن الذات متمتعاً بالانسجام (unity) والسيطرة على نفسه التي يفتقر إليها "أنا" المُدرك. وعلى الرغم من أن تلك السيطرة تخيلية، فإن الطفل يرغب فيما يفتقر إليه ويراه في صورة الآخر. ولأن

الأم هي التي ترفع الطفل أمام المرأة، أو لأن الطفل يرى نفسه "منعكسًا"، إذا جاز التعبير، في حملة الأم، فهو يرى أيضًا الشبه والاختلاف بينه وبين الأم التي تصبح أول موضع لعاطفة الطفل وأول مكان للرغبة. أما المرحلة الأخيرة فهي انتقال إلى مستوى اللغة، وهي ممر من المرحلة التخيلية إلى المنظومة الرمزية التي تكتشف فيها الذات أن مكن القوة الآن هو "القضيب". يعرف هذا المبدأ أيضًا باسم "قانون الأب"، وتؤكد نظرية "لاكان" على أن الذات تكتسب فهمًا للجندر الذي تنتمي إليه في نفس الوقت الذي تدخل فيه إلى نطاق اللغة.

عندما تدخل الذات في هذه المرحلة، فهي تُنتج داخل اللغة وتخضع لقوانين الرمزي (The symbolic) التي تسبق وجودها. إن قوانين اللغة نفسها مجازية الطابع فيما يتعلق بالمركب الثقافي للقوانين والقواعد والتقاليد التي تتحرك الذات في إطارها ومن خلالها تكتسب هويتها.

وعلى الرغم من أن الذات يمكن أن تتحدث، فتحدثها هذا يكون في سياق ما تسمح به قوانين اللغة فقط. تمامًا كما حاجج "سوسير" بأن الدوال التي تتألف منها اللغة لا تعرف واقعًا موجودًا من قبل، بل تنتج من خلال منظومة من الاختلافات، فكذلك فعل "لاكان" إذ ذهب إلى أن وضع الضمير "أنا" داخل اللغة، وهو الضمير المعبر عن الذات، لا يمثل ببساطة وجود الذات السابقة لوجود هذا الضمير، بل ينتجها بواسطة منظومة من التمييزات بين "أنا" وما ليس "أنا". وهذا التمييز ليس ساكنًا ولكنه متوصلًا لكون الذات في عملية تطور مستمرة. وتشكل هذه العملية أساسًا لرفض دريدا لمفهوم "الحضور". إن كلاً من الذاتية واللغة التي تنتجها تمثلان عملية لا وجود فيها للمعنى بشكل كامل في أي كلام، ولكنه دائمًا مؤجل.

لقد أفسحت نظرية "لاكان" عن تطور الذات الطريق أمام بروز مقاربات أخرى، أبرزها مقاربات ناقدا الحركة النسوية من أمثال كريستيفا وسيكسوس وإيريجاري اللاتي يسلمن بأهمية اللغة للذاتية، بيد أنهن يطنن في منح "لاكان" امتيازًا للقضيب، برغم مكانته الخيالية. وتؤكد هؤلاء المنظرات على الجوانب

"الأثنوية" أو الخنثوية للغة ما قبل الأوديبية وإمكانات تطورها خارج حدود النظام الرمزي الخاضع للهيمنة الذكورية.

الخطاب. أوضح "ميشيل فوكو" فى أعماله تشكّل الذاتية داخل أنظمة تاريخية واجتماعية وثقافية للمعرفة فى المجتمع. فكما أن الذات، من منطلق تحليلي نفسى، تُنتج من خلال قوانين اللغة ومن ثم يجب أن تتحرك فى إطارها، كذلك يخلق الخطاب ذاتاً غير مستقلة تعتمد بنفس القدر على قواعد نظام المعرفة الذى ينتجها. وفى هذا السياق، فإن الخطاب أشمل وأكثر تنوعاً من كل من الإيديولوجيا أو اللغة حيث تخلق الخطابات المختلفة ذاتاً مختلفة، بيد أن عمليات إنتاج الذات واحدة.

ومن أمثلة المقاربات التى قدمها "فوكو" للذاتية رفضه للمؤلف بوصفه خالقاً للمعنى. ففى مقاله المعنون "ما هو المؤلف؟"، يحاجج "فوكو" بأن "الأمر ينطوى على حرمان الذات (أو ما يقوم مقامها) من دورها بوصفها خالقة، وكتحليل الذات بوصفها وظيفة متوّعة ومعقّدة للخطاب" (١٩٧٩: ٢٠٩). وفيما يتعلق بمؤلفى النصوص، فنحن بحاجة الآن إلى فهم كيف تتموضع وظيفة المؤلف فى الخطاب. "ولذا، فإن وظيفة المؤلف مميزة لطبيعة وجود وانتشار وأسلوب عمل خطابات بعينها داخل المجتمع" (٢٠٢).

وبالمثل، تتشكّل ذات أخرى بفعل انتشار أنظمة معرفية بعينها. يقدم لنا "فوكو" تحليلات مفصلة للطرق التى تُمارَس بها السلطة من أجل إنتاج ذات فردية والسيطرة عليها (إخضاعها) عبر أنظمة معرفة تتناول "المُجرِم" و"المنحرف" و"المجنون" فى خطابات الإجرام والجنسانية وطب النفس. وتتنافس العديد من الخطابات فى أى فترة تاريخية من أجل السيطرة على الذاتية، بيد أن لهذه الخطابات وظيفة على الدوام متعلقة بسلطة هؤلاء الذين يتحكّمون فى الخطاب لتحديد المعرفة والحقيقة. ولذا، فبينما يجوز أن يكون أى شخص موضوع العديد من الخطابات، فإن الذاتية تولد من رحم الخطاب المهيمن آنذاك.

ما بعد البنيوية. في الفكر البنيوي وما بعد البنيوي، يمكن النظر إلى الذات بوصفها "موقعا" لا "مركزا" أو "حضورا"؛ شيئا تقع فيه أو عليه الأحداث، بدلاً من أن تكون شيئا يحدث الأشياء. يلمح "كالر"، على سبيل المثال، إلى أنه بينما تنقسم الذات إلى أنظمة مكونة وتحرّم من مكانتها بوصفها مصدراً للمعنى وحاكماً له، فإنها تبدو بصورة متزايدة أشبه بالبناء. "بل إن فكرة الهوية الشخصية تتشأ من خلال خطاب الثقافة: الضمير "أنا" ليس شيئاً ممنوحاً ولكنه يخرج إلى الوجود بوصفه ما يُدعى به المرء والذي به يرتبط بالآخرين" (١٩٨١:٣٣).

لقد أفضى نقد "ريدا" لمركزية اللوجوس وميتافيزيقا الحضور إلى أكثر وجهات النظر راديكالية فيما يتعلق بالذات: وهو الزعم بأن أي مفهوم لذات (واعية أو غير واعية) يشير بضرورة الحال إلى مفهوم المادة - ومن ثمّ إلى الحضور - الذي ولد من رحمته" (سميث ١٩٨٨:٤٦). وعلى ذلك، لا يمكن أن يوجد مفهوم للذاتية على الإطلاق دون مشاركة في نفس ميتافيزيقا الحضور التي تشكّل أساساً لفكرة الفرد المستقل. من هذا المنطلق، يبدو واضحاً أن "ريدا" لا يهدف إلى تقويض الفكرة الديكارتية الخاصة بالفردية فحسب، بل وأي فكرة تعنى بذات ثابتة. لقد أبان "بول سميث" التناقض الشديد الذي يخلقه هذا الزعم في أعمال "ريدا" عندما نشرع في التفكير في وضع الناقد التفكيكي: "في هذه الحالة، يكون عامل الممارسة التفكيكية المفترض تناقضياً بقدر ما له من فعل، وتأثير، وإنتاج للنصوص، وما إلى ذلك؛ لكن يظل دوره أن يواجه بسلبية القوى التي لا تعتمد عليه" (٥٠).

إن المشاكل الكامنة في رؤية الذاتية بوصفها نتاج قوى اجتماعية أشمل تنصبّ على تلك النقطة تحديداً. ذلك أنه إذا كانت الذات تنتج من خلال الإيديولوجيا أو الخطاب أو اللغة، فهل تقع في أسر تلك الذاتية دون أن يكون لها الخيار أو الإدراك أو المقاومة؟ يشير "فرانز فانون" إلى شكل من أشكال العملية التي تصاغ بها الذوات بالإيديولوجيا أو الخطاب عندما يقول إن: "الكولونيالية تحارب ... من

أجل الحفاظ على هوية الصورة التي لديها عن الجزائري والصورة المتدنية التي لدى الجزائري عن نفسه" (فانون ١٩٥٩: ٣٠). ويشكل الخطاب الكولونيالي نوعًا معينًا من الذات تتفق معه هذه الذات أغلب الظن نظرًا لضعفها. تشير حقيقة إمكانية الإفصاح عن هذه المقولة التي طرحها "فانون" إلى أن عملية بناء الذات بواسطة الخطاب يمكن إدراكها ومن ثم الطعن فيها. أمّا مسألة ما إذا كانت الذات قادرة على فعل ذلك بمعزل عن البناء الاجتماعي والتنظيم السياسي للمقاومة فهي مسألة جدالية. لقد كان "فانون" أول من فحص سيكولوجيا الكولونيالية وآثارها على المستعمرين، وفي خاتمة كتابه "بشرة سوداء وأقنعة بيضاء" يعلن "فانون" بلغة رنانة عن فاعلية ديكارتيّة للذات المستعمرة: "أنا أساس نفسي. ومن خلال تجاوز الفرضية التاريخية والأدائية سوف أستهلّ دورة حريتي" (فانون ١٩٥٢: ٢٣١).

ومرة أخرى يقول "فانون": "من خلال الجهود المبذولة لاستعادة الذات وإمعان النظر فيها، ومن خلال الجهد الدائم لحريتهم، يستطيع الناس خلق ظروف مثالية للحياة لعالم إنساني" (٢٣٢).

للاستزادة: بابا ١٩٩٤؛ إيست هوب وماكجوان ١٩٩٢؛ فانون ١٩٥٢، ١٩٥٩؛ سميث ١٩٨٨.

surveillance

المراقبة: هي واحدة من أقوى استراتيجيات الهيمنة الإمبريالية؛ لأنها تتطوى على وجود مراقب يستقر في نقطة استشرافية، وتوحى بالقدرة على معالجة وفهم المرئى، وتشيئ المستعمرين وتُسند عليهم بطريقة تحدد هويتهم بالنسبة للمراقب. ولقد ركّز "لاكان" على أهمية التحديق، حيث إن تحديق الأم في مرحلة المرأة يعدّ العملية الأولى التي تتحقق الهوية من خلالها (انظر: الذات/الذاتية؛ الآخر؛ صناعة

الأخر). ويقابل ذلك التحديق "تحديق الآخر *grande-autre*" التى يتبلور داخلها تعيين هوية الذات وتشبيها وإخضاعها فى أن واحد؛ ويُعرّف تحديق الإمبريالية هوية الذات، وتجسدها داخل نظام تعريف علاقات القوى، وتؤكد تابعيتها وضعفها.

يصف لنا "فوكو" فى كتابه "التأديب والعقاب (*Discipline and Punish*)" الأهمية القصوى لاستحداث فكرة المراقبة داخل السجون بواسطة نظام "بانوبتيكون (*panopticon*)" - وهو عبارة عن سجن صمّمه "جيرمي بينثم" فى القرن الثامن عشر اتخذ شكلاً دائرياً مقسماً إلى زنازين فردية يمكن مراقبتها جميعاً من نقطة واحدة عالية. كان هذا طرازاً معمارياً فى بناء السجون يسمح للحراس برصد ومراقبة المساجين طوال الوقت. لقد أحدث هذا النوع من المراقبة ثورة فى فعالية الحبس نظراً لأن موطن قوته كان ينبع من فرضية دوام خضوع المساجين للمراقبة، ومن ثم يجب أن يتصرفوا وكأنهم تحت المراقبة على الدوام. إن الرصد بالنسبة للمراقب يمنحه سلطاناً؛ وبالنسبة للمراقبين، فإن خضوعهم للرصد يعنى الضعف والعجز. من الواضح أن الانضباط الذى غرسه سجن البانوبتيكون فى الذهن، وفرضه للرقابة "المستمرة" يمثل مجازاً قوياً للعملية "التأديبية" للخطاب المهيم بشئى أنواعه.

ويظل سجن بانوبتيكون مجازاً قوياً لمراقبة النزلاء فى جميع "المؤسسات الجامعة" مثل مستشفيات الأمراض العقلية أيضاً كان طرازها المعماري الفعلى. ومن تبعات تلك المراقبة ما يطلق عليه "إرفينج جوفمان" اسم "التحول (*conversion*)". وهذه هى العملية التى من خلالها "يتبنى النزير وجهة نظر المسئولين أو العاملين فى المؤسسة عن ذاته ويحاول أن يلعب دور النزير المثالى ... حيث يُظهر نفسه بمظهر الشخص الذى يخضع حماسه المؤسسى دائماً لتصرف العاملين بالمؤسسة" (١٩٦١:٦٣). وفى هذه الحالة، ترتبط "وجهة النظر الرسمية" مباشرة بالسلطة التى تمارسها المؤسسة على أفعال نزلائها. إن عملية التحول فى سياق الاستعمار أكثر

تخفيًا بكثير، ولكنها لا تقل فعالية وأثرًا. فبينما قد لا تكون السلطة الإمبريالية على المستعمرين مباشرةً وماديةً كما هو الحال في مؤسسة "جامعة (total)"، فالسلطة المفروضة على الذات يمكن ممارستها بصور شتى، حيث تفرض بالتهديد بأنواع دقيقة من الاستهجان والإقصاء الثقافي والأخلاقي. وقد تقبل الذات المستعمرة تحديق الإمبريالية، بما في ذلك منظومة القيم والافتراضات والتوقعات الثقافية التي يقوم عليها ذلك التحديق، ويكيف سلوكه بناءً على ذلك. وتنتج هذه العملية ذواتًا كولونيايين "إنجليز أكثر من الإنجليز"، والذين يطلق عليهم "قى. إس. نايبول" "الرجال المقلدون" في رواية بنفس هذا الاسم. غالبًا ما يصبح هذا التحول ازدواجيًا وضعيفًا ومتقطعًا ومبددًا بواسطة مشاعر مقاومة القوة الإمبريالية مما يفضي إلى ما يطلق عليه "هومى بابا" اسم "التقليد"، وهو "التحول" الذي يتأرجح عادةً على حافة الخطر.

إن مراقبة الفضاء الكولونيالى سمة متكررة في أدب الاستكشاف والرحلات. ولقد كان ظهور "الطبيعة (landscape)" والرغبة المتزامنة في استشراف مهيمين يمكنه أن يكفل سيادة بصرية كاسحة على المشهد - ملمحًا مهمًا فى أشعار وروايات القرن التاسع عشر. وصارت طريقة محورية يستطيع من خلالها المستكشفون والمسافرون الأوروبيون شغل حيز يتيح لهم معاينة بانورامية تعدّ فى حد ذاتها تمثيلًا للمعرفة والسلطة على الفضاء الكولونيالى. إن الرغبة فى شغل مكان فعلى للاستشراف البصرى تعدّ مجازًا لعملية "شمولية الرؤية panoptic" التى تسم تحديق الإمبريالية التى يتشكل فى سياقها المرآبون.

عندما يتخذ الكاتب لنفسه هذا الموقع، كما يحدث مرارًا وتكرارًا فى الخطاب الاستشراقى، فإن الموقف المنيع للمراقب يؤكد الهيكل السياسى والبنية الثنائية للسلطة التى جعلت هذا الموقع ممكنًا. وكما فى سجن بانوبتيكون، فإن الكاتب إما أن يستقر أعلى الأشياء أو فى مركزها، ولكنه مع ذلك يظل بعيدًا عنها بحيث يتم ترتيب وتصنيف الأشياء بحسب منظومة القيم الخاصة بالكاتب" (سبير ١٩٩٣: ١٦).

تمثل كتابات المستكشفين والرحالة فى القرن التاسع والعشرين الذين تبنوا موتيفه "أنا الملك لكل ما أعين"^(١) أدل دليل على الطبيعة البانورامية لتحديق الإمبريالية، ولكن هذا الدليل يمكن أن يوجد أيضاً فى وصف المناطق الداخلية أو فى توصيفات معاينة الجسد نفسه. قدم لنا "ديفيد سبير" الوصف التالى من يوميات المستكشف "ستانلى":

"لها بشرة ذات لون أسمر خفيف، ووجه مستدير ذو ملامح عريضة، وعينان واسعتان، وشفتان صغيرتان ولكنها غليظتان. وكانت تتمتع بطبيعة هادئة متواضعة ولو أن لباسها لم يكن سوى لباس خشن من لحاء الشجر... راقبت إذ سقط الضوء على ذراعيها، وكان لون بشرتها بنياً ضارباً للبياض. ولم تكن بشرتها ناعمة كما هو شائع لدى الزنجاريين، ولكنها إجمالاً كانت مخلوقاً صغيراً جميلاً".

(سبير ٢٣:١٩٩٣)

تتعامل العين مع الجسد كما لو كان مشهداً طبيعياً: فتنقل العين من جزء إلى آخر بشكل منظم؛ فتحدد الكم والحجم، وتلحظ اللون والملمس، وأخيراً تصددر حكماً جمالياً يؤكد على دور الجسد بوصفه موضوعاً جديراً بالنظر إليه" (٢٣). أسرت تلك المرأة خلال معركة محدودة، وهو ما يذكرنا بأن حرية التحديق تعتمد على تأمين الموقع الذى تُبأشر منه.

ويكتسب مفهوم التحديق أهميته لخطاب ما بعد الكولونيالية لأن تلك المراقبة، التى تناظر تحديق السلطة الكولونيالية وتؤكد، يمكن أن تُعكس. يعدّ هذا مظهراً فعّالاً، فى صياغة "بابا"، للتهديد الكامن فى التقليد: إزاحة التحديق من الخاضعين

(١) الإشارة لافتتاحية قصيدة للشاعر ويليام كاوبر (١٧٣١ - ١٨٠٠): "I am monarch of all I"

"survey"

للضبط حيث يتحول المراقب إلى مراقب، ويعيد التمثيل "الجزئي" صياغة فكرة الهوية برمتها ويغريها عن جوهرها.

إن الإزاحة المجازية للتحديق الإمبريالي وعودته عملية أساسية للاستحواذ على التقنيات والخطابات والأشكال الثقافية الإمبريالية. فالذات المستعمرة لا تغيّر من هذه المعطيات فقط لتوائم الاحتياجات المحلية وحسب، بل وتستخدمها لتوجيه التحديق إلى المستعمر ومن ثم تعكس اتجاه السلطة في العلاقة.

للاستزادة: فوكو ١٩٧٧؛ سبير ١٩٩٣.

syncretism

التوفيق بين المعتقدات: يستخدم هذا المصطلح أحياناً لتجنب المشاكل التي ربطها بعض النقاد بفكرة الهجنة في تعريف المزج ما بين تراثين متميزين بغية خلق وحدة كاملة جديدة ومتميزة (انظر: التآزرية). وكثيراً ما يُستخدم هذا المصطلح في الدراسات الدينية، ولكنه وجد صدئاً أيضاً في النقد المسرحي بالإشارة إلى نهج الأداء التآزري أو الطقوس التآزرية.

synergy

التآزرية: مصطلح يُستخدم للتأكيد على أن ثقافات ما بعد الكولونيالية هي نتاج عدد من المؤثرات التي ساهمت بصورة متنوّعة في تشكيل ثقافي جديد ومركّب. ولعل التآزرية، التي تشير إلى ناتج قوتين (أو أكثر) لا يجوز ردهما إلى واحدة منهما، طريقة للهروب من بعض الجوانب الأقل ملاءمة في مصطلح الهجنة الذي أظهر عددًا من النقاد من أمثال "روبرت يانج" أن تاريخه معقد ومحدود في

الاستخدام الكولونيالي في القرن التاسع عشر (بانج ١٩٩٥). ولقد جُرِّبت مصطلحات أخرى أحياناً مثل توفيقى (*syncretic*) تجنباً للمشكلة التي يرى بعض النقاد أنها تشوب مصطلح الهجنة. ولكن الاستخدام واسع النطاق لمصطلح توفيقى في النصوص الدينية واللاهوتية جنح إلى الحدّ من نطاق استخدام هذا المصطلح من خلال ارتباطاته القوية بهذين المجالين المتخصصين. ويبدو أن مصطلح التآزيرية يكفل بعض المزايا حيث يركّز على الجوانب الإيجابية والفعّالة لعملية التثاقف والعناصر المتكافئة، والمختلفة مع ذلك، التي ساهمت الفترات والمؤثرات التاريخية المتعددة في تشكيلها للوضع الحديث لفترة ما بعد الكولونيالية.

T

testimonio

قصة شهودية: هي عبارة عن رواية أو قصة بطول الرواية القصيرة يوردها الراوى بصيغة المتكلم والذي هو أيضًا البطل الحقيقي للأحداث التي يرويها أو شاهد عليها. وعادة ما تكون وحدة الحكى حياة أو حدثًا مهمًا فى حياة ما، كتجربة أن يكون المرء سجينًا. وبما أنه فى حالات كثيرة يكون الراوى أميًا، أو إذا كان متعلمًا فهو ليس مؤلفًا محترفًا أو مفكرًا، فإن إنتاج "القصة الشهودية" ينطوى بوجه عام على تسجيل وتدوين وتحرير رواية شفاهية على لسان المحاور الذى إما أن يكون صحفيًا أو كاتبًا أو ناشطًا اجتماعيًا (بيفرلى وزيرمان ١٩٩٠: ١٧٣). وهذا السرد مثال محدد وفعال لشكل من أشكال الكتابة التى تستحوذ على الأشكال المهيمنة للخطاب الإمبريالى من أجل خلق أصوات مهمشة قوية.

إن جوانب إنتاج هذا الشكل الأدبى، وطبيعته الشفاهية وعرضه عبر وسيط عادة ما يكون محاورًا من "العالم الأول"، هى مصدر أغلب القضايا النظرية التى يثيرها هذا الجنس الأدبى، ولا سيما مسألة الأصالة وتأثير المحاور على النص، لأن "تعارضات الجنس والطبقة والعرق والمرحلة العمرية التى تمثل إطارًا لإنتاج القصة من الممكن أن تعيد إنتاج نفسها أيضًا فى العلاقة ما بين الراوى وهذا المحاور المباشر" (١٧٦).

وإذ ترتبط "القصة الشهودية" بأمريكا اللاتينية، فقد تماسكت كجنس أدبى واضح المعالم إبان قرار المركز الثقافى الكوبى، المعروف باسم "بيت الأمريكيتين Casa de las Américas"، عام ١٩٧٠ ببدء منح جائزة للتميز فى هذا النوع الأدبى فى مسابقتة الأدبية السنوية (١٧٣).

ومع ذلك فإن النصوص الشبيهة بالقصة الشهودية وجدت منذ فترة طويلة (ولو أنها لم تعرف بهذا الاسم) على هامش الأدب في العديد من ثقافات ما بعد الكولونيلية، لتمثّل بشكل خاص تلك الذوات - الطفل، و"المواطن الأصلي"، والمرأة، والمجذوب، والمجرم، والبروليتارى - المستبعبدين من التمثيل الرسمي، عندما كانت المسألة أن عليهم أن يتحدثوا أو يكتبوا عن أنفسهم. على سبيل المثال، فالمنشورات التبشيرية الدعائية التي تتناول حياة المواطن الأصلي أو قصص العبيد السابقين الذين اعتنقوا المسيحية عادةً ما تتخذ قالب مثل هذه الروايات عن حياة المواطن الأصلي بوصفها "مرويةً إلى" أو "مدونةً بقلم" المؤلف التبشيري.

وتوحى كلمة شهودى بفعل الإدلاء بشهادة أو لعب دور الشاهد، بالمعنى القانونى أو الدينى، مما يميزها عن أى قصة بسيطة مسجلة للمشاركة. وبعبارة "رينيه جارا": إنها "narración de urgencia" - قصة يجب أن تُقص على الناس - تنطوى على مشكلة القمع أو الفقر أو التهميشية أو الاستغلال، أو ببساطة الصراع من أجل البقاء وهو ما ينطوى عليه فعل الحكى نفسه (فيدال و جارا ١٩٦٣: ٣). إن وجود هذا الجنس الأدبى على هامش الأدب، وشغله لمنطقة غير محددة بين التحدّث والكتابة، وبين الأدب والتاريخ، وبين السيرة الذاتية والتأريخ الجماعى، وبين البيان الشخصى والسياسى، يجعله جنسًا أدبيًا شائعًا جدًا لعقد مقارنة بينه وبين غيره من مداخلات ما بعد الكولونيلية فى الخطاب الإمبريالى.

للاستزادة: بيفرلى ١٩٨٩؛ بيفرلى وزيممان ١٩٩٠؛ جوجلبير جر ١٩٩٦؛ جوجلبير جر وكيرنى ١٩٩١.

Third World (First, Second, Fourth)

العالم الثالث (الأول، الثانى، الرابع): كان أول توظيف لمصطلح "العالم الثالث" فى عام ١٩٥٢ أثناء فترة الحرب الباردة على لسان السياسى والاقتصادى

"أفرد سوفى" إشارة إلى الدول التى لم تنحز إلى الولايات المتحدة ولا الاتحاد السوفيتى. ولقد استخدم مصطلح "العالم الأول" على نطاق واسع إبان تلك الفترة للإشارة إلى القوى الاقتصادية المهيمنة بالغرب، بينما تم توظيف مصطلح "العالم الثانى" إشارة إلى الاتحاد السوفيتى والدول التابعة له تمييزاً لها عن العالم الأول. ولقد تشكلت القاعدة السياسية والاقتصادية الأشمل للمفهوم فى الوقت الذى كان مصطلح "العالم الأول" يستخدم بين الفينة والأخرى أيضاً إشارة إلى مستعمرات سابقة ناجحة اقتصادياً مثل كندا وأستراليا، وبقدر أقل، إشارة إلى جنوب إفريقيا، التى ارتبطت جميعها بشبكة الرأسمالية العالمية، والتحالفات الدفاعية الأوروبية-الأمريكية، الخاصة بالعالم الأول.

وسرعان ما صارت "صور العالم الثالث" قالباً صحفياً شائعاً يستدعى أفكار الفقر والمرض والحروب، وعادة ما كان يُبرز صوراً لشخصيات إفريقية أو اسيوية هزيلة مؤكداً على إضفاء التمييز العنصرى المتزايد على المفهوم فى استخدامه الشائع (فى الغرب). من ناحية ثانية استخدم هذا المصطلح أيضاً كمجاز عام لأى مجتمع أو أى وضع اجتماعى متخلف فى أى مكان: وهكذا عززت عبارات مثل "ظروف العالم الثالث"، المعايير التعليمية فى العالم الثالث"، وما إلى ذلك، من التمييز الازدرائى لما يقرب من ثلثى الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة التى عادة ما صنّفت على أنها دول العالم الثالث. ومع بداية بروز أوجه اختلاف اقتصادية واضحة داخل هذه المجموعة، بالإضافة إلى تطورات اقتصادية فى مناطق عديدة، لا سيّما فى قارة آسيا، استُحدث مصطلح "العالم الرابع" من جانب بعض خبراء الاقتصاد تمييزاً لأدنى مجموعة من الدول على مقياسهم الاقتصادى.

ويختلف الاستخدام الحديث فى فترة ما بعد الكولونيالية اختلافاً بيتاً عن هذا الاستخدام الكلاسيكى فى الدراسات الاقتصادية والتنمية، حيث صار مصطلح "العالم الثالث" يخبو نجمه تدريجياً فى الخطاب. ولقد دافع بعض النقاد عن هذا التطور الذى طرأ على المصطلح متعللين بأنه مفهوم ازدرائى فى الأساس. ولكن،

فى الولايات المتحدة الأمريكية خاصة، انتقدت النزعة المتزايدة لتجنب هذا المصطلح فى التعليقات على فترة ما بعد الكولونىالية، إضافة إلى تدهور استخدام مصطلحات مثل "مناهض للكولونىالية" فى توصيفات البرامج الأكاديمية والنصوص الأكاديمية، بوصفها تودى إلى نزع الصفة السياسية عن مشروع تفكيك الاستعمار. بينما تم توظيف مصطلح "العالم الثانى" أيضاً فى نقد ما بعد الكولونىالية الحديث على يد بعض نقاد المستعمرات الاستيطانية إشارة إلى مستعمرات استيطانية مثل أستراليا وكندا (لوسون ١٩٩١، ١٩٩٤؛ سليمون ١٩٩٠) للتأكيد على اختلافها عن مستعمرات الاحتلال. أما مصطلح "العالم الرابع" فقد أصبح أيضاً أكثر شيوعاً للإشارة إلى الجماعات، مثل السكان الأصليين لفترة ما قبل الاستيطان، التى تضعها ظروفها الاقتصادية وتعرضها للاستبداد، على حد زعم البعض، فى موضع أكثر تهميشاً فى التسلسل الهرمى الاجتماعى والسياسى مقارنةً بشعوب ما بعد الكولونىالية (برادارستون ١٩٩٢).

للاستزادة: برادارستون ١٩٩٢؛ سوفي ١٩٥٢.

transculturation

التثقاف: يشير هذا المصطلح إلى التأثيرات المتبادلة لطرق التمثيل والممارسات الثقافية على اختلاف أنواعها فى المستعمرات والحواضر الكولونىالية، ومن ثم فهو، بعبارة "مارى لويز برات"، "ظاهرة لمنطقة الاتصال". ولقد استخدم الإثنوغرافيون هذا المصطلح لوصف كيف تعمد الجماعات الخاضعة أو الهامشية إلى انتقاء مواد تنقل إليهم من الثقافة المهيمنة أو الحواضرية وابتكار شىء جديد منها (على سبيل المثال تاوسيج ١٩٩٣). وسك هذا المصطلح عالم الاجتماع الكوبى "فرناندو أورتيغز" (١٩٧٨) فى أربعينيات القرن العشرين لما يتعلق بالتثقافة

الأفرو-كوبية. وتبنّاه الناقد الأورجوانى "إنجيل راما" فى الدراسات الأدبية فى السبعينيات. فقد اقترح "أورتيز" أن يحل هذا المصطلح محل مفهومى "الاستدماج الثقافى" و"تفكيك التثقف" اللذين وصفا التحول الثقافى بطريقة مختزلة متخيلة نابعة من مصالحي الحواضر الكولونىالية (برات ١٩٩٢: ٢٢٨). وعلى الرغم من أن هذه المؤثرات قد تكون "تبادلية"، فإن "برات" حريصة على ملاحظة أن "مناطق الاتّصال" هى فضاءات اجتماعية "تلتقى فيها الثقافات المتباينة، فتتصادم وتتصارع فيما بينها، وفقاً - فى الغالب - لعلاقات هيمنة وخضوع غير متماثلة - مثل الكولونىالية والرق أو تبعاتهما التى يعيشها العالم فى أيامنا هذه" (٤).

ووفقاً لـ "برات" يطرح هذا المفهوم العديد من الأسئلة: كيف تُستقبل أنماط التمثيل الحواضرية وكيف يتم استحوادها فى الهامش (periphery)؟ كيف يتحدّث أى شخص عن الثقافات من المستعمرات إلى الحاضرة؟ كيف تشكّلت تصورات أوروبا عن الآخرين التابعين على يد هؤلاء الآخرين؟ وكيف صيغت تلك التصورات تأثراً بتصوراتهم عن أنفسهم وعاداتهم التى قدموها للأوروبيين؟.

بينما تميل الحاضرة الإمبريالية إلى فهم نفسها بوصفها محدّدةً للهامش (فى الوهج الصادر من رسالة التمدين أو التدفقات النقدية للتنمية)، فهى تغمض عينيها عادةً عن السبل التى يحدّد بها الهامش الحاضرة، ربما بداية من الحاجة الملحة لدى الأخيرة لتمثيل وإعادة تمثيل هوامشها والآخرين دائماً لذاها.

(برات ١٩٩٢: ٦).

للاستزادة: أورتيز ١٩٧٨؛ برات ١٩٩٢.

U

universalism/universality

العالمية: يشير هذا المصطلح إلى افتراض وجود سمات في حياة البشر وتجربتهم غير قابلة للاختزال تتجاوز المؤثرات المكونة للظروف الثقافية المحلية. وتطرح العالمية رؤية مهيمنة للتجربة يُعتدّ بناءً عليها أن تجارب ثقافة ما غالبية وقيمها وتوقعاتها صحيحة وتطبق على البشرية بأسرها. ولهذا السبب، فإن هذا المذهب سمة محورية للهيمنة الإمبريالية لأن افتراضها (أو تأكدها على) وجود طبيعة بشرية مشتركة - وإخفاقها في الإقرار بالاختلاف الثقافي أو تقديره - يمثل أساساً لنشر الخطاب الإمبريالي من أجل "تطوير" أو "تحسين" ظروف المستعمرين، وهي الأهداف التي تخفي وراءها الاستغلال الموسع والمتعدد الوجوه للمستعمرة.

تتجلى أبرز الأمثلة على هذه الظاهرة في الأدب الإنجليزي حيث يُبرهن على قيمة أو "عظمة" عمل الكاتب بحسب قدر تصويره للظروف الإنسانية العالمية". وبهذه الوسيلة، يظل الرابط ما بين العالمي والمركزي الأوروبي، وتحديدًا الرابط بين العالمية والنصوص المرجعية التي تمثّل الأدب الإنجليزي، سليماً دون مساس بوصفه سمة ضمنية للخطاب أينما تم تلقينه. لقد كان من قوة هذا الخطاب أن قدّم مادة اللغة الإنجليزية في خلة جذابة وعالمية فجعلها أداة فعّالة للهيمنة الاجتماعية-السياسية في الهند في القرن التاسع عشر وفي مستعمرات أخرى في القرنين التاسع عشر والعشرين، كما أن مرونة تلك الفكرة الخاصة بما هو عالمي هي التي حافظت على الهيمنة الثقافية لفترة طويلة بعد الاستقلال في شتى أرجاء عالم ما بعد الكولونيالية (فيسواناثان ١٩٨٩).

وكما يوضح "هومى بابا"؛ فإن آثار العالمية على القراءة لا تقتصر فقط على خلق معنى باطن وعالمى فى النص، ولكنها تشكّل أيضاً القارئ بوصفه شخصاً يتم داخله حل كل الصراع، بوصفه ذاتاً قارئاً ولا تستطيع أن ترى كيف يمكن أن تتورط إيديولوجياً فى الصراعات التاريخية التى تراها داخل النص:

لا تنتهى العالمية فحسب بمعاينة معنى باطنى "روحى" يُخلق داخل النص، بل إنها تستدعى لقراءتها ذاتاً متموضعة فى نقطة يتم عندها تسوية الصراع والاختلاف وتنتهى عندها الإيديولوجية بأسرها. وليس الأمر أن الذات الفائقة للعادة Transcendental لا تتمكن من أن ترى الصراع التاريخى أو الاختلاف الكولونىالى بوصفه بنىات أو موضوعات مقلّدة فى النص. ولكن ما لا تستطيع الذات أن تدركه هو كيف أنّها هى نفسها تتشكل إيديولوجياً وخطابياً بالنسبة إلى تلك العمليات الدلالية التى لا تسمح حينذاك بإمكانية وجود معانٍ كليّة أو عالمية.

(بابا ١٩٨٤أ: ١٠٤)

وبالتالى فليس موضوع الأدب الإنجليزى هو نفسه الموضوع الإنسانى العالمى وحسب، بل إن القارئ أيضاً هو القارئ العالمى ("المثقف")، بمعزل عن أى اعتبار للظروف المادية للتجربة المحلية الحالية للاستعمار والاستغلال. يسرد "تشارلز لارسون" قصة تدريسه إحدى روايات الكاتب "توماس هاردى" لطلبة أفارقة، ويروى الطرق التى انكشفت بواسطتها افتراضاته الثقافية العالمية المبدئية أمام التجربة المحلية. لقد ذهل "لارسون" عندما سأله أحد الطلبة: "ما القبلة؟" فما هو طبيعى فى مجتمع ما ليس "طبيعياً" بالمرّة، بل ثقافياً، حسبما اكتشف "لارسون". ويتساءل "لارسون": "كيف يمكن لأى إنسان أن يقرأ إحدى روايات توماس هاردى بكل ما تحويه من قبلاّت مُحبّطة، فى حين أنه لم يقبله أحد من قبل؟"

ومن بين أمثلة العالمية المبهرة هذا المثل الذي يضربه "ألان بيشوب" الذى باغت النظر إلى أن خطاب الرياضيات الذى يبدو خالياً من أية مؤثرات ثقافية وتبدو حقائقه العالمية لا خلاف عليها ولا مرأ فيها، ما هو فى الواقع إلا نمط من أنماط الخطاب الإمبريالى المحددة ثقافياً.

يُحاجج "بيشوب" قائلاً إنه ما من شك فى أن زوايا المثلث، أينما كان المرء فى العالم، لا بد أن يبلغ مجموعها ١٨٠ درجة؛ ولكنه يتساءل قائلاً:

من أين تأتى تلك "الدرجات"؟ ولماذا يجب أن يكون مجموعها ١٨٠؟ لم لا تكون ٢٠٠ أو ١٠٠؟ وما الذى يدعونا للاهتمام بالمثلثات وخصائصها من الأساس؟ إن الإجابة على كل تلك الأسئلة هى "لأن بعض البشر قرروا أن الأمور ينبغى أن تكون على هذه الشاكلة". فالأفكار الرياضية، مثلها مثل أية أفكار أخرى، تتشكل بعقول البشر، ومن ثم فإن لها تاريخاً ثقافياً.

(بيشوب ١٩٩٠: ٥٢).

والأمر لا يتوقف على وجود أشكال مختلفة من الرياضيات فحسب، ولكن الرياضيات التى يعتقد اليوم أنها عالمية كانت قد تشكلت بفعل أنماط فكرية ثقافية مثل المذهب العقلى، والمذهب الذرى، والموضوعانية (objectism)، وهى مذاهب تميّز تحديداً الموروث الفلسفى للمجتمعات الأوروبية.

من أكثر الأمور إثارة للاهتمام بخصوص العالمية مدى انتشارها والمراوغة التى تبرز بها مجدداً حتى لدى من لديهم حساسية تجاه الاختلافات الثقافية ويميلون بقوة إلى التحليل الراديكالى. فالدراسة التى أجراها "ديفيد سوزوكى"، على سبيل المثال، التى تعتمد على إجراء مقارنات إستمولوجية بين كوزمولوجيا الأمريكين الأصليين والعلم الغربى، تحفّق فى مساعلة علة كون مثل هذه المقارنة مرغوبة أو

ضرورية. إن هذه الموازنة تتحول - في طبيعتها غير الانعكاسية - إلى صيغة من صيغ العالمية لا يسعها أن تتوقف عن اعتبار العلوم الغربية الأساس "الحقيقي" للمقارنة، أو افتراض أن العالمين الأمريكى الأصيلى والغربى شىء واحد.

للاستزادة: أتشيبي ١٩٨٨؛ بيشوب ١٩٩٠؛ لارسون ١٩٧٣.

W

world systems theory

نظرية أنظمة العالم: نظرية تتناول عمل النظام الاقتصادي الاجتماعي السياسي العالمي، صاغها "إيمانويل فالرشتاين" (١٩٧٤أ: ١٩٧٤ب). والركيزة الأساسية التي تؤكد عليها هذه النظرية هي أن النظام الرأسمالي ظل هو النظام الاقتصادي العالمي منذ القرن السادس عشر، وأنه ليس بمقدور المرء أن يتحدث عن الاقتصاديات في إطار الدولة القومية، ولا عن "المجتمع" في سياق تجريدي، ولا "مراحل" التنمية؛ وذلك لأن كل مجتمع يتأثر بالاقتصاد العالمي الرأسمالي، بل هو بالفعل جزء منه.

كان مع بروز الاقتصاد العالمي الحديث في أوروبا في القرن السادس عشر فقط أن شهدنا لأول مرة التنمية الكاملة والهيمنة الاقتصادية التامة لتجارة السوق. وكان هذا هو النظام المعروف باسم الرأسمالية. والرأسمالية والاقتصاد العالمي (أى تقسيم عمالي واحد ولكن في إطار أنظمة حكم وثقافات متعددة) وجهان لعملة واحدة. وليس أحدهما سبباً في وجود الآخر.

(فالرشتاين ١٩٧٤ب: ٣٩١)

ظهرت نظرية أنظمة العالم كتقنين لنظرية التحديث التي نزعنا إلى: (أ) التركيز على الدولة القومية، (ب) افتراض أن جميع الدول تتبع مساراً تنموياً متشابهاً، (ج) تجاهل البنيات المتجاوزة للحدود القومية، (د) بناء التفسيرات على أنماط مثالية لا تاريخية. إن طرح نظام رأسمالي عالمي سار منذ القرن السادس

عشر يؤثر تأثيراً جذرياً على نظرتنا لا إلى اقتصاديات العالم فحسب بل وللسياسات القومية والطبقة والإثنية والعلاقات الدولية بصفة عامة.

على سبيل المثال، ترفض هذه النظرية مفهوم "المجتمع" كوحدة للتحليل وتفضل عليه نظامين من أنظمة الإنتاج: "الأنظمة الصغرى" التي تصطبغ بالطابع المحلى ولا يمتد أجلها طويلاً، والنظام العالمى (world system) نفسه (فالرشتاين ١٩٧٦).

يمكننا أن نرى مثلاً لكيفية عمل هذه النظرية فى مقاربتها للاقتصاديات شبه الإقطاعية فى أمريكا اللاتينية. تذهب واحدة من وجهات النظر الماركسية التقليدية للنمو الاقتصادى إلى أن جميع الاقتصاديات تمر عبر سلسلة من المراحل، ومن ثمّ فهى تنظر إلى هذه الاقتصاديات على أنها موجودة فى مرحلة تنمية سابقة للبرجوازية وسابقة للثورة الصناعية. ولكن نظرية أنظمة العالم تفترض أن تلك الاقتصاديات هى بالفعل جزء من النظام الرأسمالى العالمى. فهى ليست مرحلة مبكرة للتحوّل إلى التصنيع، ولكنها اقتصاديات غير نامية لأنها مناطق "هامشية ومُنْتَجَة للمواد الخام" موجودة على هامش العالم الصناعى والذى يقوم باستغلالها ومن ثمّ فهى فى حالة تبعية. وقد تطوّر هذه المجتمعات قاعدة صناعية، وقد لا تفعل. وسواء طوّرت تلك القاعدة أم لا فهو أمر يعتمد على مدى قدرتها على مقاومة الدول المهيمنة ومدى استحواذها على النظام العالمى الرأسمالى (أو كما قد يحتاج فالرشتاين، كنتيجة بحثة للتغيرات البنوية فى النظام) لا نتيجة لأية عملية تنمية حتمية. ومن ثمّ، يمكن النظر إلى التحوّل إلى التصنيع، فى المقام الأول، بوصفه ظاهرة سياسية.

إن النظام العالمى نظام سياسى فى المقام الأول، أكثر من كونه نظاماً محدّداً بفعل عوامل اقتصادية "محايدة"، ومن هذا المنطلق فهو يتقاطع مع نظريتى الكولونىالية الجديدة وتفكيك الاستعمار. لقد نشأ النظام الرأسمالى العالمى بالتزامن مع الهيمنة الإمبريالية الأوروبية الحديثة على العالم. ولقد كان لهذا التزامن تبعتان:

تأسيس العالم باعتباره مسرحاً مكانياً (spatio-temporal) للسلطة الإمبريالية، وإدانة الثنائية الإمبريالية بين الدول المستعمرة والدول المستعمرة. وبرغم أن "فالرشتاين" لا ينشئ الرابط بين النظام العالمي الرأسمالي والإمبريالية (بما أنه يرى الإمبراطوريات العالمية الفردية تابعة للنظام الرأسمالي العالمي)، فمن الواضح أن النظام العالمي وثيق الصلة بالتوسع الأوروبي، وأن تاريخ الاستعمار له أثر عظيم تحولت اليوم على أساسه دول إلى التصنيع، وتم الإبقاء عليها كمناطق منتجة للموارد (انظر: العولمة).

وبحسب ما يرى "فالرشتاين"، فإن الأوضاع البنيوية الثلاثة في الاقتصاد العالمي - ألا وهي القلب والهامش والشبيه بالهامش - قد صارت مستقرة بحلول عام 1640. وكان شمال غرب أوروبا وهو المركز، متميزاً بزراعته ومضيفاً صناعات مثل صناعة النسيج وبناء السفن وإنتاج المعادن؛ بينما مثلت أوروبا الشرقية ونصف الكرة الغربي الهامش، حيث صادرات الحبوب وسبائك الذهب - الخشب، والقطن، والسكر؛ وأخيراً كانت منطقة النيوروسوسط هي المنطقة النسبية بالهامش حيث تخصصت في المنتجات الصناعة عالية التكلفة. لقد كانت الرأسمالية منذ بدايتها مسألة خاصة بالاقتصاد العالمي لا بالدول القومية. وقد يتغير الموقع الجغرافي المحدد لتلك الأوضاع البنيوية، بيد أن وظائفها الأساسية في النظام لا تتبدل.

وكما هو واضح، فبرغم أن "فالرشتاين" يرى النظام العالمي الرأسمالي بوصفه نظاماً يطغى على أي نظام عالمي آخر مثل الإمبريالية، فإن التوسع الإمبريالي لأوروبا وهيمنتها الثقافية والسياسية والاقتصادية - باختصار، نشوء الحدائة نفسها - لا تنفصم جميعها عن صعود وهيمنة نظام اقتصادي عالمي. قد تتبدل الدول المركزية المهيمنة، ولكن هيكل النظام العالمي وديناميات التراكم الرأسمالي التي يستند إليها تظل في مكانها. وهذه النظرية لا تفسر ولا تعنى بذاتية البشر، ولا سياسات الاستعمار، ولا الهيمنة المستمرة لأشكال خطابية معينة على

الخطابة الإمبريالية، ولا التبعات المادية الخاصة والمتواصلة للكولونيالية في المجتمعات كل على حدة. ولا تتيح هذه النظرية مجالاً للفاعلية السياسية الفردية، ولا تهتم بالديناميات المحلية للتغير الثقافي ولا حتى بطريقة عمل "المجتمعات" لكون كافة هذه الجوانب ثانوية بالنسبة للقوى البنوية واسعة التأثير للنظام العالمي.

في فترة أكثر حداثة (١٩٩١)، عالج فالرشتاين العلاقة ما بين الثقافة والنظام العالمي مجادلاً بأن الثقافة، بمفهومها الذي يخلق تمييزات داخل الجماعات ("الثقافة Culture") ومفهومها الذي يميز بين جماعات مثل الأمم ("الثقافات cultures")، هي في واقع الأمر "تبعة للتطور التاريخي للنظام [العالمي]، وتعكس منطقاً الإرشادي" (١٩٩١: ٣٢).

ويريك هذان المفهومان الناس بشأن النظام العالمي، ومن ثم يبقيناه في مكانه. وبهذه الطريقة التي تنتظم بها الأمور فحتى الحركات "المناهضة للنظم" هي نفسها نتاج للنظام العالمي.

للاستزادة: فالرشتاين ١٩٧٤أ، ١٩٧٤ب، ١٩٧٦، ١٩٨٠، ١٩٩١.

worlding

إضفاء صبغة العالم الأوروبي: مصطلح صاغته "جاياترى سبيفاك" لوصف الطريقة التي يتم بها إدراج الفضاء المستعمر في (إلى) "العالم"؛ أي جعله يوجد بوصفه جزءاً من العالم الذي شكّته المركزية الأوروبية بصورة جوهرية:

إذا ... ركّزنا على توثيق وتنظيم مسار تدعيم أوروبا بوصفها ذاتاً متسيّدة، بل حقاً بوصفها سيّداً وذاتاً، فإننا سوف

نتج سردًا تاريخيًا بديلاً لـ "إضفاء صبغة العالم الأوروبي" على ما يُعرف اليوم باسم "العالم الثالث".

(سبيفاك ١٩٨٥: ١٢٨).

وإذ تشير سبيفاك ضمناً إلى مقال "هايدجر" بعنوان "أصل العمل الفني (The Origin of the Work of Art)"، فإنها تصف العملية بأنها "إضفاء صبغة العالم الأوروبي على أرض غير منقوشة"، وهو ما يمكن أن يوصف بعبارة أخرى بأنه "نقش" للخطاب الإمبريالي على "الفضاء" المستعمر. ويتجلى هذا النوع من النقش أيما تجلٍ في أنشطة مثل رسم الخرائط بوضع المستعمرة على خريطة العالم وأيضاً برسم خريطتها الداخلية كي يسهل تسميتها، ومن خلال تسميتها يمكن معرفتها، ومن ثم السيطرة عليها. ولكن عملية "إضفاء صبغة العالم الأوروبي" تتم بطرق أكثر تخفياً بكثير: تضرب "سبيفاك" أمثلة على السبل التي تنتهجها الإمبريالية من أجل الكتابة على الفضاء المستعمر ببساطة من خلال الوجود فيه، مشيرة إلى مثال الجندي البريطاني الفرد السائر عبر الريف الهندي في أوائل القرن التاسع عشر:

إنه منشغل حقاً بتعزيز الذات الأوروبية بالزام المواطن الأصلي بالتركيز الذهني في فضاء الآخر (Other) واستحضاره على أرض وطنه [أى أنه يرغم المواطن الأصلي على الإحساس بأرض وطنه بوصفها فضاءً إمبريالياً]. إنه يستدمج عالمهم الخاص داخل العالم الذي هو أبعد عن أن يكون مجرد أرض غير منقوشة ...

[وهو] بذلك، ويمتهدى الفعالية والعنف، يدسّ خطاباً

تحت آخر.

(سبيفاك ١٩٨٥: ١٣٣)

وتلك واحدة من بين العديد من عمليات صناعة الآخر التي تميّز الاحتكاك الكولونيالى. إن قصد "سبيفاك" ها هنا أن المشروع الإمبريالى ذاته أبعد ما يكون عن الانسجام والوحدة، وأن "بنية الطبقة وتموضعه الاجتماعى غير متجانسين بضرورة الحال" (١٣٣). لم يتحقق هذا "التحول الخرائطى" فقط بفعل صنّاع السياسة، ولكنه تحقق أيضاً، وبدرجة أهمية أكبر، على أيدي أناس صغار الشأن كالجندي الفرد وآلاف المستعمرين الذين تبعوا أناساً مثله إلى مناطق مستعمرة من قبل مجتمع إمبريالى.

للاستزادة: سبيفاك ١٩٨٥ أ.

بیلیو جبر الفیسیا

Achebe, C. (1988) *Hopes and Impediments*, London and New York: Doubleday.

Ahmad, A. (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso.

Ahmad, A. (1995) 'The politics of literary postcoloniality', *Race and Class* (36) 3.

Albrow, M. (1994) *Globalization: Myths and Realities*, Inaugural Lecture, London: Roehampton Institute.

Albrow, M. and King, E. (1990) (eds) *Globalization, Knowledge and Society*, London: Sage in association with the International Sociological Association.

Alexander, F. (1969) *Moving Frontiers: An American Theme and its Application to Australian History*, Port Washington, NY: Kennikat Press.

Alexander, M.J. and Mohanty, C.T. (1997) (eds) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, New York and London: Routledge.

Alexis, J.S. (1956) 'Of the magical realism of the Haitians', *Présence Africaine* 8–10.

Alleyne, M.C. (1980) 'Theoretical orientations in creole studies' in A. Valdman and A. Highfield (eds), *Theoretical Orientations in Creole Studies*, New York: Academic Press.

Altbach, P.G. (1975) 'Literary colonialism: books in the Third World', *Harvard Educational Review* 15 (2) (May).

Althusser, L. (1984) *Essays on Ideology*, London: Verso.

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Appadurai, A. (1991) 'Global ethnoscaples. Notes and queries for a transnational anthropology' in R. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Appiah, K.A. (1992) *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, London: Methuen.

Arac, J. and Ritvo, H. (1995) (eds) *Macropolitics of Nineteenth-century Literature: Nationalism, Exoticism, Imperialism*, Durham, NC: Duke University Press.

Asad, T. (1973) (ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca.

Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. (1989) *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, London: Routledge.

Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. (1995) *The Post-Colonial Studies Reader*, London: Routledge.

Ashcroft, B. (1996) 'On the hyphen in post-colonial', *New Literatures Review* 32: 23–32.

Ashcroft, W.D., Cotter, M., Docker, J. and Nandan, S. (1977) *New Literature Review* 2 'Special issue: post-colonial literature'.

Ashcroft, W.D. (1989a) 'Intersecting marginalities: post-colonialism and feminism', *Kunapipi* (11) 2.

Ashcroft, W.D. (1989b) 'Is that the Congo? Language as metonymy in the post-colonial text', *World Literature Written in English* (29) 2 (Autumn).

Bakhtin, M. (1981) *The Dialogic Imagination: Four Essays*, edited by Michael Holquist; translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin: University of Texas Press.

Bakhtin, M. (1994) *The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev and Voloshinov*, edited by Pam Morris; with a glossary compiled by Graham Roberts, London: Edward Arnold.

Barber, K. (1991) *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women and the Past in a Yoruba Town*, Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute.

Barber, K. and De Moraes-Farias, P.F. (1989) (eds) *Discourse and its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts*, Birmingham: University of Birmingham, Centre of West African Studies.

Barker, M. (1981) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribes*, London: Junction Books.

Barker, M. (1982) *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*, Frederick, MD: Aletheia Books.

Barret, L.E. (1977) *The Rastafarians: The Dreadlocks of Jamaica*, Kingston, Jamaica: Sangster's Book Store.

Barrett, L.E. (1988) *The Rastafarians: Sounds of Cultural Dissonance*, Boston: Beacon Press.

Barrios de Chungara, D. (1977) *Let Me Speak: Testimony of Domatila, a Woman of the Bolivian Mines*, translated by Victoria Ortiz, London: Monthly Review Press.

Baumgart, W. (1982) *Imperialism: The Idea and Reality of British and French Colonial Expansion 1880–1914*, translated by Ben V. Mast, Oxford: Oxford University Press.

Baxter, P. and Sansom, B. (1972) *Race and Social Difference: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin.

Berkhofer, R.F (1978) *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*, New York: Knopf.

Beverley, J. (1989) 'The margin at the center: On *testimonio* (testimonial narrative)', *Modern Fiction Studies* (35) 1 (Spring).

Beverley, J. and Zimmerman, M. (1990) *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, Austin: University of Texas Press.

Bhabha, H.K. (1984a) 'Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse', *October* 28 (Spring) (reprinted as Ch. 4 of Bhabha 1994).

Bhabha, H.K. (1984b) 'Representation and the colonial text: a critical exploration of some forms of mimeticism' in F. Glocersmith (ed.) *The Theory of Reading*, Brighton: Harvester.

Bhabha, H.K. (1985) 'Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817', *Critical Inquiry* (12) 1 (Autumn) (reprinted as Ch. 6 of Bhabha 1994).

Bhabha, H.K. (1988) 'The commitment to theory', *New Formations* 5, 5–23 (also appears in an altered form in J. Pines and P. Willemsen (eds) *Questions of Third Cinema*, British Film Institute, 1989 and subsequently reprinted as Ch. 1 of Bhabha 1994).

Bhabha, H.K. (1990) (ed.) *Nation and Narration*, London and New York: Routledge.

Bhabha, H.K. (1994) *The Location of Culture*, London: Routledge.

Biddiss, M.D. (1970) *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*, London: Weidenfeld & Nicholson.

Billington, R.A. (1966) (ed.) *The Frontier Thesis: Valid Interpretation of American History?*, New York: Holt, Rinehart.

Bishop, A. (1990) 'Western mathematics: the secret weapon of cultural imperialism', *Race and Class* 32 (2).

Blackburn, R. (1988) *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848*, London and New York: Verso.

Blassingame, J.W. (1971) (ed.) *New Perspectives on Black Studies*, Urbana, IL.: University of Illinois Press.

Blaut, J.M. (1987) *The National Question: Decolonizing the Theory of Nationalism*, preface by Juan Mari Bras, London: Zed Books.

Blomstrom, M. and Hettne, B. (1984) *Development Theory in Transition: The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses*, London: Zed Books.

Bochner, S. (1982) (ed.) *Cultures in Contact: Studies in Cross-cultural Interaction*, Oxford and New York: Pergamon Press.

Boehmer, E. (1991) 'Stories of women and mothers: gender and nationalism in the early fiction of Flora Nwapa' in Susheila Nasta *Motherlands*, London: Women's Press.

Boehmer, E. (1995) *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*, Oxford: Oxford University Press.

Boon, J.A. (1982) *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Boons-Grafé, M.-C. (1992) 'Other/other' (translated by Margaret Whitford) in Elizabeth Wright (ed.) *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford: Blackwell.

Brathwaite, E.K. (1971) *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770–1820*, Oxford: Oxford University Press.

Brathwaite, E.K. (1974) *Contradictory Omens: Cultural Diversity and Integration in the Caribbean*, Mona, Jamaica: Savacou Publications.

Brathwaite, E.K. (1984) *History of the Voice: The Development of Nation Language in Anglophone Caribbean Poetry*, London: New Beacon Books. Cited in Ashcroft *et al.* (1995) pp. 309–313.

Bray, T. and Middleton, R. (1979) *Contemporary Modernism* Milton Keynes: Open University Press.

Bremen, J. (1990) (ed.) *Imperial Monkey Business: Racial Supremacy in Social Darwinist Theory and Colonial Practice*, CASA Monographs 3, Amsterdam: VU University Press.

Brennan, T. (1989) *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation*, London: Macmillan.

Brotherston, G. (1992) *Book of the Fourth World: Reading the Native Americas through their Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, R.H. and Coelho, G.V. (1987) (eds) *Migration and Modernization: The Indian Diaspora in Comparative Perspective*, Williamsburg, VA: Department of Anthropology, College of William and Mary.

Brydon, D. (1984) 'Re-writing *The Tempest*', *World Literature Written in English* (23) 1 (Winter).

Brydon, D. 'The white Inuit speaks: contamination as literary strategy' in I. Adam and H. Tiffin (eds) *Past the Last Post: Theorising*

Post-Colonialism and Post-Modernism, New York and London: Harvester Wheatsheaf.

Brydon, D. and Tiffin, H. (1993) *Decolonising Fictions*, Aarhus: Dangaroo. Cabral, A. (1973) *Return to the Sources: Selected Speeches*, New York and London: Monthly Review Press.

Campbell-Praed, Mrs (1881) *Policy and Passion*, London: Richard Bentley and Sons.

Carby, H. (1982) 'White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood' in *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*, Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham, London: Hutchinson.

Carothers, J.C. (1953) *The African Mind in Health and Disease: A Study in Ethnopsychiatry*, Geneva: World Health Organization.

Carter, E., Donald J. and Squires J. (1993) (eds) *Space and Power: Theories of Identity and Location*, London: Lawrence & Wishart.

Carter, M. (1996) *Voices from Indenture: Experiences of Indian Migrants in the British Empire*, New York: Leicester University Press.

Carter, P. (1987) *The Road to Botany Bay*, London: Faber & Faber.

Carter, P. (1996) *The Lie of the Land*, London: Faber & Faber.

Cashmore, E. (1983) *Rastaman: The Rastafarian Movement in England*, London and Boston: Unwin.

Célestin, R. (1996) *From Cannibals to Radicals: Figures and Limits of Exoticism*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, London: Zed Books.

Chatterjee, P. (1993) *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Childs, P. and Williams, P. (1997) *An Introduction to Post-Colonial Theory*, London and New York: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf.

Chrisman, L. and Williams, P. (1993) (eds) *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Clayton, D. and Gregory, D. (1996) (eds) *Colonialism, Postcolonialism and the Production of Space*, Oxford: Blackwell.

Clifford, J. (1986) (ed.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. A School of American Research Advanced Seminar. Berkeley: University of California Press.

Clifford, J. (1988) *The Predicament of Culture*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Coetzee, J.M. (1980) *Waiting for the Barbarians*, Harmondsworth: Penguin.

Coetzee, J.M. (1989) *White Writing: The Culture of Letters in South Africa*, Yale, MA: Yale University Press.

Connor, W. (1984) *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton: Princeton University Press.

Coombes, A.E. (1994) *Reinventing Africa: Museums, Material Culture and Popular Imagination*, New Haven and London: Yale University Press.

Crosby, A. W. (1986) *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900–1900*, Cambridge: Cambridge University Press.

Culler, J. (1981) *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, London: Routledge.

Dale, L. and Ryan, S. (1998) (eds) *The Body in the Library*, Amsterdam: Rodopi.

D'Andrade, R.G. (1995) *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Darian-Smith, K., Gunner, L. and Nuttall, S (1996) (eds) *Text, Theory, Space: Land, Literature and History in South Africa and Australia*, London: Routledge.

Dash, J.M. (1992) *Discours Antillais: Caribbean Discourse: Selected Essays by Edouard Glissant*, translated and with an introduction by J. Michael

Dash, Charlottesville: University Press of Virginia.

Dash, J.M. (1995) *Edouard Glissant*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Davidson, B. (1992) *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-state*, London: James Currey.

Davidson, B. (1994) *The Search for Africa, History, Culture, Politics*, New York: Random House.

Davis, J. and Hodge, B. (1985) (eds) *Aboriginal Writing Today*, Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

DeCamp, D. (1977) 'The development of pidgin and creole studies' in A. Valman (ed.) *Pidgin and Creole Linguistics*. Bloomington: Indiana University Press.

DeFoigny, G. (1995) *The Southern Land, Known*, translated by D. Fausett, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1972) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, New York: Viking; reprinted Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1980) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, translated and foreword by Brian Massumi, London: Athlone Press.

de Moraes-Farias, P.F. and Barber, K. (1990) *Self-Assertion and Brokerage: Early Cultural Nationalism in West Africa*, University of Birmingham African Studies Series 2, Birmingham: Centre of West African Studies.

Denoon, D. (1979) 'Understanding settler societies', *Historical Studies* (18) 73: 511–527.

Denoon, D. (1983) *Settler Capitalism: The Dynamics of Dependent Development in the Southern Hemisphere*, Oxford: Clarendon. (Considers New Zealand, Australia, South Africa, Uruguay, Argentina, and Chile.)

Derrida, J. (1986) 'Racism's last word' (*Le Dernier mot du Racisme*) translated by Peggy Kamuf in Henry Louis Gates (ed.) *'Race,' Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press.

Devy, G.N. (1992) *After Amnesia: Tradition and Change in Indian Literary Criticism*, Hyderabad: Orient Longman and Sangam Books.

Docker, J. (1978) 'The neo-colonial assumption in university teaching of English' in Chris Tiffin (ed.) *South Pacific Images*, St Lucia, Queensland: SPACLALS.

Donaldson, L. (1993) *Decolonizing Feminisms*, London and New York: Routledge.

Douglas, M. (1991) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge.

Drescher, S. (1987) *Capitalism and Antislavery: British Mobilisation in Comparative Perspective*, Oxford: Oxford University Press.

DuCille, A. (1996) *Skin Trade*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dunn, R.S. (1973) *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies 1624–1713*, New York: Norton.

Easthope, A. and McGowan, K. (1992) *A Critical and Cultural Theory Reader*, Sydney: Allen & Unwin.

Easton, S.C. (1964) *The Rise and Fall of Western Colonialism: A Historical Survey from the Early Nineteenth Century to the Present*, New York: Praeger.

Eddy, J. and Schreuder, D. (1988) (eds) *The Rise of Colonial Nationalism: Australia, New Zealand, Canada and South Africa First Assert Their Nationalities 1880–1914*, Sydney: Allen & Unwin.

Eysteinson, A. (1990) *The Concept of Modernism*, Ithaca: Cornell University Press.

Fanon, F. (1952) *Black Skin: White Masks*, translated by Charles Lam Markmann, London: MacGibbon and Kee (1968).

Fanon, F. (1959) *Studies in a Dying Colonialism*, translated by Haakon Chevalier, New York: Grove (1965, reissued 1970).

Fanon, F. (1961) *The Wretched of the Earth*, translated by Constance Farrington, New York: Grove. Cited in Ashcroft *et al.* 1995.

Fanon, F. (1964) *Towards the African Revolution*, translated by Haakon Chevalier, Harmondsworth: Penguin (1967).

Fardon, R. (1990) (ed.) *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Edinburgh: Scottish Academic Press.

Featherstone, M. (1990) (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage.

Featherstone, M., Lash, S. and Robertson, R. (1995) (eds) *Global Modernities*, London: Sage.

Fee, M. (1989) 'Why C.K. Stead didn't like Keri Hulme's *the bone people*: who can write as other?', *Australian and New Zealand Studies in Canada* 1.

Ferguson, M. (1993a) 'The myth about globalization', *European Journal of Communication* (7): 69–93.

Ferguson, M. (1993b) *Colonialism and Gender Relations from Mary Wollstonecraft to Jamaica Kincaid: East Caribbean Connections*, New York: Columbia University Press.

Ferguson, R. et al. (1990) (eds) *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, foreword by Marcia Tucker, images selected by Felix Gonzalez-Torres, New York: New Museum of Contemporary Art, Cambridge, MA: MIT Press.

Ferro, M. (1997) *Colonization: A Global History*, London and New York: Routledge.

Fieldhouse, D.K. (1981) *Colonialism 1870–1945: An Introduction*, London: Weidenfeld & Nicolson.

Fishman, J.A. (1985) *The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity*, Berlin and New York: Mouton.

Fokkema, D.W. (1984) *Literary History, Modernism, and Postmodernism*, Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co.

Foucault, M. (1971) 'Orders of discourse: inaugural lecture delivered at the Collège de France', *Social Science Information* (10) 2: 7–30

Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, translated by Alan Sheridan, New York: Vintage.

Foucault, M. (1979) 'What is an author?', translated by Joseph Harari, in David Lodge (ed.) *Modern Criticism and Theory: A Reader*, London and New York: Longman.

Fox, R.G. (1990) (ed.) *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*, Washington DC: American Anthropological Association.

Frank, A.G. (1979) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Harmondsworth: Penguin.

Friel, B. (1981) *Translations*, London and Boston: Faber & Faber. (First performed in September 1980.)

Fuss, D. (1994) 'Interior colonies: Frantz Fanon and the politics of identification', *Diacritics* (24) 2–3 (Summer/Fall): 20–42.

Gates Jnr, H.L. (1986) 'Race', *Writing and Difference*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Gates Jnr, H.L. (1991) 'Critical Fanonism', *Critical Inquiry* 17 (Spring).

Gibson, R. (1992) *South of the West: Postcolonialism and the Narrative Construction of Australia*, Bloomington: Indiana University Press.

Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Gikandi, S. (1992) 'The politics and poetics of national formation: recent African writing' in Anna Rutherford (ed.) *From Commonwealth to Post-Colonial*, Aarhus and Sydney: Dangaroo Press.

Gilman, S.L. (1985) 'Black bodies, white bodies: toward an iconography of female sexuality in the nineteenth-century art, medicine, and literature' in Henry Louis Gates (ed.) *'Race', Writing, and Difference*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Glissant, E. (1989) *Caribbean Discourse: Selected Essays*, translated by J. Michael Dash, Charlottesville: University Press of Virginia. (French version, Paris: Editions Seuil 1981)

Gobineau J.A. comte de (1853–5) *Essai sur l'inegalité des Races Humaines*, (4 vols.) Paris: Firmin Didot.

Gobineau, J.A. comte de (1856) *The Moral and Intellectual Diversity of Races (Essai sur l'inegalite des Races Humaines)*, New York: Garland 1984 (originally published Philadelphia: Lippincott 1856).

Goffman, E. (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Harmondsworth: Penguin.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, London: Lawrence & Wishart.

Gramsci, A. (1988) *A Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935*, edited by David Forgacs, London: Lawrence & Wishart.

Gramsci, A. (1991) *Prison Notebooks*, New York: Columbia University Press.

Griffiths, G. (1994) 'The myth of authenticity' in C. Tiffin and A. Lawson (eds) *De-scribing Empire: Postcolonialism and Textuality*, London: Routledge.

Griffiths, G. (1997) 'Writing, literacy and history in Africa' in M.-H. Msiske and P. Hyland (eds) *Writing and Africa*, London: Longman.

Grove, R. (1994) *Green Imperialism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gugelberger, G. (1996) *The Real Thing*, Durham and London: Duke University Press.

Gugelberger, G. and Kearney, M. (1991) (eds) 'Voices for the voiceless: testimonial literature in Latin America', *Latin American Perspectives* Issue 70, (18) 3 (Summer); Issue 71, (18) 4 (Fall).

Guha, R. (1982) (ed.) *Subaltern Studies 1: Writings on South Asian History and Society*, (7 vols), Delhi: Oxford University Press.

Gunner, E. (1994) *Politics and Performance*, Johannesburg: Wits University Press.

Gunner, E. and Furniss, G. (1995) *Power, Marginality and African Oral Literature*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Gunner, E. and Gwala, M. (1991) (trans. and eds) *Musho! Zulu Popular Praiseŕs*, East Lansing: Michigan State University Press.

Gunew, S. (1994) *Framing Marginality: Multicultural Literary Studies*, Carlton, Victoria: Melbourne University Press.

Gurr, A. (1981) *Writers in Exile: The Identity of Home in Modern Literature*, Brighton: Harvester.

Habermas, J. (1981) 'Modernity versus postmodernity', *New German Critique* 22.

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity.

Hadjor, K.B. (1992) *Dictionary of Third World Terms*, Harmondsworth: Penguin.

Hall Jnr, R.A. (1988) *Pidgin and Creole Languages*, London and New York: Longman Linguistics Library.

Hall, S. (1989) 'New ethnicities' in *Black Film, British Cinema*, ICA Documents 7, London: Institute of Contemporary Arts.

Hall, S. (1991) 'The local and the global: globalisation and ethnicity' in A. King (ed.) *Culture Globalization and the World System*, London: Macmillan.

Hammersley, M. and Atkinson, P. (1983) *Ethnography: Principles in Practice*, London and New York: Tavistock.

Harlow, B. (1987) *Resistance Literature*, New York: Methuen.

Harris, W. (1981) *Explorations: A Selection of Talks and Articles 1966–1981*, edited by Hena Maes-Jelinek, Aarhus, Denmark: Dangaroo.

Harris, W. (1983) *The Womb of Space: The Cross-Cultural Imagination*, Westport, CT: Greenwood.

Harrison, C., Frascina, F. and Perry, G. (1993) *Primitivism, Cubism, Abstraction: The Early Twentieth Century*, New Haven: Yale University Press, in association with the Open University.

Havinden, M. and Meredith, D. (1993) *Colonialism and Development: Britain and its Tropical Colonies, 1850–1960*, London: Routledge.

Healy, J.J. (1979) *Literature and the Aborigine in Australia*, St Lucia: University of Queensland Press (2nd ed. 1989).

Higman, B.W. (1984) *Slave Populations in the British Caribbean 1807–1834*, London and Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Hiller, S. (1991) (ed.) *The Myth of Primitivism: Perspectives on Art*, London and New York: Routledge.

Hobsbawm, E.J. (1968) *Industry and Empire: An Economic History of Britain since 1750*, London: Weidenfeld & Nicolson.

Hobsbawm, E.J. (1990) *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge: Canto (Cambridge University Press).

Hobson, J.A. (1902) *Imperialism*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hodge, P. and Mishra, V. (1990) *The Dark Side of the Dream: Australian Literature and the Postcolonial Mind*, Sydney: Allen & Unwin.

Hofmeyer, I. (1993) *We Spend Our Years As a Tale that is Told: Oral Historical Narrative in a South African Chieftdom*, Johannesburg: Witwatersrand University Press; New Haven: Heinemann.

Holm, J.A. (1988) *Pidgins and Creoles: Theory and Structure*, Vol. I, Cambridge Language Surveys, Cambridge: Cambridge University Press 1–12.

Holquist, M. (1984) 'Introduction' to Mikhail Bakhtin *Rabelais and his World*, translated by Hélène Iswolsky, Bloomington: Indiana University Press.

Holst-Petersen, K. and Rutherford, A. (1985) *A Double Colonization: Colonial and Post-colonial Womens' Writing*, Aarhus, Denmark: Dangaroo.

Huggan, G. (1989) 'Decolonizing the map: post-colonialism, poststructuralism and the cartographic connection', *Ariel* 20 (4).

Hulme, P. (1986) *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492–1797*, London: Methuen (reissued Routledge 1992).

Husband, C. (1994) *'Race' and Nation: The British Experience*, Perth, WA: Paradigm.

Hyam, R. (1990) *Empire and Sexuality: The British Experience*, Manchester and New York: Manchester University Press.

Ingold, T. (1996) (ed.) *Key Debates in Anthropology*, London and New York: Routledge.

Institute of Commonwealth Studies (1982) *The Diaspora of the British*, London: University of London (Institute of Commonwealth Studies).

Isajaw, W.W. (1974) 'Definitions of ethnicity' *Ethnicity* (1) 2: 111–174.

Jack, B.E. (1996) *Negritude and Literary Criticism: The History and Theory of 'Negro-African' Literature in French*, Westport, CT: Greenwood Press.

Jameson, F. (1986) 'Third World literature in the era of multinational capitalism', *Social Text* 15 (Fall).

JanMohammed, A.R. (1983) *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst: University of Massachusetts Press.

JanMohammed, A.R. (1985) 'The economy of Manichean allegory: the function of racial difference in colonialist literature', *Critical Inquiry* 12 (1). In Ashcroft *et al.* 1995, pp. 18–23.

Johnson, G.A. and Smith, M.B. (1990) (eds), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, IL.: Northwestern.

Jones, J. (1965) *Terranglia: The Case for English as World Literature* New York: Twayne.

Jordan, G. and Weedon, C. (1995) *Cultural Politics: Class, Gender, Race, and the Postmodern World*, Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell.

Kanneh, K. (1995) *The Difficult Politics of Wigs and Veils: Feminism and the Colonial Body* (Paper presented at the Conference on Gender and Colonialism, U.C. Galway, May 1992, in Ashcroft *et al.* (1995).

Kennedy, E.C. (1975) (ed. and introd.) *The Negritude Poets: An Anthology of Translations from the French*, New York: Viking.

Kilgour, M. (1993) *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kincaid, J. (1985) *Annie John*, London: Picador. Kincaid, J. (1988) *A Small Place*, London: Virago.

King, A.D. (1991) (ed.) *Culture Globalization and the World System*, London: Macmillan.

King, B. (1974) (ed.) *Literatures of the World in English*, London: Routledge.

King, B. (1980) *The New Literatures in English*, London: Macmillan.

King, B. (1996) (ed.) *New National and Post-Colonial Literatures: An Introduction*, Oxford: Clarendon.

Kipling, R. (1889) 'The Ballad of East and West' in *Rudyard Kipling's Verse: The Definitive Edition*, London: Hodder & Stoughton (1940).

Kipling, R. (1897) 'Recessional' in *Rudyard Kipling's Verse: The Definitive Edition*, London: Hodder & Stoughton (1940).

Kipling, R. (1899) 'The White Man's Burden: The United States and the Philippine Islands' in *Rudyard Kipling's Verse: The Definitive Edition*, London: Hodder & Stoughton (1940).

Koebner, R. (1961) *Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.

Koebner, R. and Schmidt, H.D. (1964) *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840–1960*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kofman, E. and Youngs, G. (1996) *Globalization: Theory and Practice*, London: Pinter.

Kroestch, R. (1974) 'Unhiding the hidden: recent Canadian fiction', *Journal of Canadian Fiction*, (3) 3. Cited in Ashcroft *et al.* (1995) pp.394–396.

Lacan, J. (1966) *Ecrits*, Paris: Editions du Seuil.

Lacan, J. (1968) *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, translated with notes and commentary, by Anthony Wilden, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Lacan, J. (1977) *Ecrits: A Selection*, translated by Alan Sheridan, London: Tavistock.

Lapping, B. (1987) *Apartheid: A History*, London: Paladin.

Larson, C. (1973) 'Heroic ethnocentrism: the idea of universality in literature', *The American Scholar* (42) 3 (Summer).

Lawson, A. (1991) 'A cultural paradigm for the Second World', *Australian-Canadian Studies* (9) 1-2: 67-78.

Lawson, A. (1994) 'Un/settling colonies: the ambivalent place of discursive resistance' in Chris Worth *et al.* (eds) *Literature and Opposition*, Clayton, Victoria: Centre for Comparative and Cultural Studies, Monash University.

Lawson, A. (1995) 'Postcolonial theory and the 'settler' subject', *Essays on Canadian Writing* 56 (Fall): 20-36.

Lee, D. (1974) 'Cadence, country, silence: writing in colonial space', *Boundary 2* (3) 1 (Fall). Cited in Ashcroft *et al.* 1995 pp. 397-401.

Lefevere, A. (1983) 'Interface: some thoughts on the historiography of African literature written in English' in Dieter Riemenschneider (ed.)

The History and Historiography of Commonwealth Literature, Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Lenin, V.I. (1916) 'Imperialism, the highest stage of capitalism' in *Collected Works of V.I. Lenin*, Moscow: Foreign Language House, 1960-1969.

Lichteim, G. (1971) *Imperialism*, London: Allen Lane.

Locke, J. (1960) *Two Treatises of Government*, introduced by Peter Laslet, Cambridge: Cambridge University Press.

Low, G.C.-L. (1996) *White Skins, Black Masks: Representation and Colonialism*, London: Routledge.

McClintock, A. (1995) *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*, London and New York: Routledge.

McHoul, A. and Grace, W. (1993) *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject*, Melbourne: Melbourne University Press.

Mackenzie, J.M. (1989) *The Empire of Nature: Hunting, Conservation and British Imperialism*, Manchester: Manchester University Press.

McNeill, W.H. (1983) *The Great Frontier: Freedom and Hierarchy in Modern Times*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Malik, K. (1996) *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*, New York: New York University Press.

Manning, P. (1990) *Slavery and African Life: Occidental, Oriental and African Slave Trades*, Cambridge: Cambridge University Press.

Maolain, C.O. (1985) (ed.) *Latin American Political Movements*, Harlow: Longman.

Marshall, P. (1968) *The Chosen Place, The Timeless People*, New York: Vintage (1984).

Matthews, J.P. (1962) *Tradition in Exile*, Toronto: University of Toronto Press.

Maxwell, A. (1998) *Colonial Photography and Exhibitions*, London: Cassell.

Mba, E. (1982) *Nigerian Women Mobilised: Women's Political Activity in Southern Nigeria 1900–1965*, Berkeley, Institute of International Studies, University of California.

Memmi, A. (1965) *The Colonizer and the Colonized*, translated by Howard Greenfield, Boston: Beacon Press.

Mercer, K. (1994) *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*, New York: Routledge.

Meyer, S. (1996) *Imperialism at Home: Race and Victorian Womens' Fiction*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Middleton, R. (1979) *The Meaning of Modernism*, Milton Keynes: Open University Press.

Miller, N. and Aya, R. (1971) (eds), introduction by Eric R. Wolf, *National Liberation: Revolution in the Third World*, New York: Free Press.

Mills, S. (1991) *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*, London: Routledge.

Mishra, V. (1996a) 'The diasporic imaginary: theorising the Indian diaspora', *Textual Practice* 10: 421–427.

Mishra, V. (1996b) '(B)ordering Naipaul: indentured history and diasporic poetics', *Diaspora* 5 (2) Fall: 189–237.

Mitchell, W.J.T. (1992) 'Postcolonial culture, postimperial criticism', *Transition* 56. Cited in Ashcroft *et al.* 1995, pp. 475–480.

Mitchell, W.J.T. (1994) *Landscape and Power*, Chicago and London: Chicago University Press.

Mohanty, C.T. (1984) 'Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourse', *Boundary 2* (Spring/Fall): 71–92.

Mohanty, C.T., Russo, A. and Torres, L. (eds) (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

Moikabu, J.M. (1981) *Blood and Flesh: Black American and African Identifications*, Westport, CT: Greenwood Press.

Moodie, S. (1852) *Roughing it in the Bush*, Toronto: McLelland & Stewart (1962).

Mosley, A.G. (1995) (ed.) *African Philosophy: Selected Readings*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Msiska, M.-H. and Hyland, P. (1997) (eds) *Writing and Africa*, London: Longman.

Mudimbe, V.Y. (1992) (ed.) *The Surreptitious Speech: Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987*, Chicago: University of Chicago Press.

Mudimbe, V.Y. (1994) *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press/London: J. Currey.

Mudrooroo (1990) *Writing from the Fringe: A Study of Modern Aboriginal Writing*, South Yarra, Vic.: Hyland House.

Mukherjee, A. (1990) 'Whose post-colonialism and whose postmodernism?', *WLWE* 30 (2): 1–9.

Mulhauser, P. (1986) *Pidgin and Creole Linguistics*, Oxford: Blackwell.

Murray, S. (1997) (ed.) *Not on Any Map: Essays on Post-Coloniality and Cultural nationalism*, Exeter: Exeter University Press.

Muysken, P. and Smith, N. (1995) 'The study of pidgin and creole languages' in J. Arends, P. Muysken and N. Smith (eds) *Pidgins & Creoles: An Introduction*, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins, pp.3–14.

Naipaul, V.S. (1967) *The Mimic Men*, London: André Deutsch.

Nederveen Pieterse, J. (1992) *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*, New Haven and London: Yale University Press.

Nederveen Pieterse, J. (1995) *The Development of Development Theory Towards Critical Globalism*, Working Paper Series, The Hague: Institute of Social Studies.

Nelson, E.S. (1993) (ed.) *Writers of the Indian Diaspora: A Biobibliographical Critical Sourcebook*, Westport, CT: Greenwood Press.

New, W.H. (1975) *Among Worlds*, Erin, Ontario: Press Porcepic.

Ngugi, wa T. (1981a) *De-Colonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London: James Currey.

- Ngugi, wa T. (1981b) *Writers in Politics*, London: Heinemann.
- Ngugi, wa T. (1986) *Writing against Neocolonialism*, Wembley: Vita Books.
- Ngugi, wa T. (1993) *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*, London: J. Currey/Portsmouth, NH: Heinemann.
- Nkrumah, K. (1965) *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism*, London: Nelson.
- Obeyesekere, G. (1992) 'British cannibals: contemplation of an event in the death and resurrection of James Cook, explorer', *Critical Inquiry* 18 (Summer).
- Ong, W.J. (1982) *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London and New York: Methuen.
- Ortiz, F. (1978) *Contrapunto Cubano (1947–1963)*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Owens, J.D. (1976) *The Rastafarians of Jamaica*, London: Heinemann.
- Parker, A., Russo, M., Sommer, D. and Yaeger, P. (1992) *Nationalism and Sexuality*, London and New York: Routledge.
- Parkinson, L. and Faris, W.B. (1995) (eds) *Magical Realism: Theory, History, Community*, Durham, NC: Duke University Press.
- Parry, B. (1987) 'Problems in current discourse theory', *Oxford Literary Review* 9: 27–58.
- Parry, B. (1994) 'Resistance theory/theorising resistance: two cheers for nativism' in F. Barker, P. Hulme and M. Iversen (eds)

Colonial Discourse/Postcolonial Theory, Manchester and New York: Manchester University Press.

Patterson, O. (1967) *The Sociology of Slavery: An Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*, London: MacGibbon and Kee.

Phillips, A.A. (1958) *The Australian Tradition: Studies in a Colonial Culture*, Melbourne: F.W. Cheshire.

Phillips, A.A. (1979) *Responses: Selected Writings*, introduction and checklist by Brian Kiernan, Kew, Vic.: Australia International Press & Publications.

Philp, K.R. (1986) (ed.) *Indian Self-rule: First-hand Accounts of Indian-white Relations from Roosevelt to Reagan*, Salt Lake City, Utah: Howe Bros.

Philp, K.R. and West, E. (1976) (eds) *Essays on Walter Prescott Webb*, Austin: University of Texas Press.

Plasa, C. and Ring, B.J. (1994) (eds) *The Discourse of Slavery: Aphra Behn to Toni Morrison*, London and New York: Routledge.

Pomeroy, W.J. (1970) *American Neo-Colonialism: Its Emergence in the Philippines and Asia*, New York: International Publishers.

Pratt, M.L. (1985) 'Scratches on the face of the country; or, what Mr. Barrow saw in the land of the bushmen', *Critical Inquiry* (12) 1 Autumn: 138–162. Reprinted in Gates 1986.

Pratt, M.L. (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.

Press, J. (1965) (ed.) *Commonwealth: Unity and Diversity within Common Culture*, London: Heinemann.

Price, R. and Rosberg, C.G. (1980) *The Apartheid Regime*, Berkeley: University of California Press.

Rabasa, J. (1993) *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Norman Okla and London: University of Oklahoma Press. Cited in Ashcroft *et al.* 1995: 358-364.

Radford, D. (1982) *Edouard Glissant*, Paris: Seghers.

Rajan, R.S. (1993) *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism*, London and New York: Routledge.

Rajan, G. and Mohanram, R. (1995) (eds) *Postcolonial Discourse and Changing Cultural Contexts: Theory and Criticism*, Westport, CT: Greenwood Press.

Reed, J. and Wake, C. (1965) (eds) *Senghor: Prose and Poetry*, London: (reissued 1976)

Reynolds, H. (1982) *The Other Side of the Frontier: Aboriginal Resistance to the European Invasion of Australia*, Ringwood, Vic.: Penguin.

Rhodes, C. (1994) *Primitivism and Modern Art*, London: Thames & Hudson.

Rich, P.B. (1986) *Race and Empire in British Politics*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Richardson, H.H. (1917) *The Fortunes of Richard Mahony*, London: Heinemann.

Robertson, R. (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage.

Robinson, R. and Gallagher, J. (1981) *Africa and the Victorians: the Official Mind of Imperialism*, with Alice Denny, 2nd edn, London: Macmillan.

Romaine, S. (1988) *Pidgin and Creole Languages*, London and New York: Longman.

Ross, R. (1982) (ed.) *Racism and Colonialism*, Leyden: Martinus Nijhoff.

Rousseau, J.J. (1755) *A Discourse on Inequality*, translated by Maurice Cranston, London: Penguin (1988).

Rubin, W. (1984) (ed.) *Primitivism in 20th-century Art: Affinity of the Tribal and The Modern*, New York: Museum of Modern Art.

Rutherford, A., Holst Petersen, K. and Maes Jelinek, H. (1992) (eds) *From Commonwealth to Post-Colonial*, Aarhus and Sydney: Dangaroo.

Ruthven, K.K. (1968) 'Yeats, Lawrence and the Savage God', *Critical Quarterly* (10) 1 and 2 (Spring/Summer).

Said, E. (1978) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin (1991).

Said, E. (1983) *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*, London: Chatto & Windus.

Saini, M.K. (1981) *Politics of Multinationals: A Pattern in Neo-colonialism*, foreword by Rasheeduddin Khan, New Delhi: Gitanjali Prakashan.

Sanday, P.R. (1986) *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, J.-P. (1957) *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, translated by Hazel E. Barnes, London: Methuen.

Sauvy, A. (1952) *General Theory of Population*, translated by Christophe Campos, London: Methuen.

Schaffer, K. (1989) *Women and the Bush: Forces of Desire in the Colonial Cultural Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schaffer, K. (1995) *In the Wake of First Contact: The Eliza Fraser Stories*, Cambridge: Cambridge University Press.

Schermerhorn, R.A. (1970) *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research*, New York: Random House.

Schermerhorn, R.A. (1974) 'Ethnicity in the perspective of the sociology of knowledge', *Ethnicity* (1) 1 (April).

Scholte, J.A. (1996) 'Beyond the buzzword: towards a critical theory of globalization' in E. Kofman and G. Youngs *Globalisation: Theory and Practice*, London: Pinter.

Seers, D. (1981) *Dependency Theory: A Critical Re-assessment* London: Pinter.

Senghor, L.S. (1964) '*Négritude et humanisme*', Ch. 1, *Liberté I*, Paris: Seuil.

Seymour-Smith, C. (1986) *Dictionary of Anthropology*, Boston, MA: G.K. Hall.

Shoemaker, A. (1989) *Black Words, White Page: Aboriginal Literature 1929–1988*, St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press.

Shoemaker, A. (1990) *Swimming in the Mainstream: Australian Aboriginal and Canadian Indian Drama*, London: Sir Robert Menzies Centre for Australian Studies, Institute of Commonwealth Studies, University of London.

Shohat, E. (1994) *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London and New York: Routledge.

Slemon, S. (1987a) 'Monuments of empire: allegory/counter-discourse/post-colonial writing', *Kunapipi* (9) 3: 1–16.

Slemon, S. (1987b) 'Cultural alterity and colonial discourse', *Southern Review* 20 (March).

Slemon, S. (1988a) 'Magical Realism as post-colonial discourse', *Canadian Literature* 116 (Spring).

Slemon, S. (1988b) 'Carnival and the Canon', *Ariel*, (19) 3 (July).

Slemon, S. (1990) 'Unsettling the empire: resistance theory for the Second World', *World Literature Written in English* (30) 2: 30–41.

Slemon, S. (1992) 'Bones of contention: post-colonial writing and the "cannibal question"' in *Literature and the Body*, edited by Anthony Purdy, Amsterdam: Rodopi.

Slemon, S. (1994) 'The scramble for post-colonialism' in C. Tiffin and A. Lawson (eds) *De-scribing Empire: Postcolonialism and Textuality*, London: Routledge.

Smith, A. (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by Edwin Cannan, New York: Modern Library (1994).

Smith, B. (1992) *Modernism and Post-modernism: A Neo-colonial Viewpoint*, London: Sir Robert Menzies Centre for Australian Studies, Institute of Commonwealth Studies, University of London.

Smith, P. (1988) *Discerning the Subject*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sollors, W. (1986), *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Sollors, W. (1996) (ed.) *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, New York: New York University Press.

Spengler, O. (1926) *The Decline of the West*, translated by Charles Francis Atkinson, London: Allen & Unwin.

Spivak, G. (1984–5) 'Criticism, feminism and the institution', interview with Elizabeth Gross, *Thesis Eleven* 10/11 (November/March): 175–187.

Spivak, G. (1985a) 'The Rani of Simur' in Francis Barker *et al.* (eds) *Europe and Its Others Vol. 1 Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature*, Colchester: University of Essex.

Spivak, G. (1985b) 'Can the subaltern speak? Speculations on widow sacrifice', *Wedge* (7) 8 (Winter/Spring). Cited in Ashcroft *et al.* 1995.

Spivak, G.C. (1985c) 'Three women's texts and a critique of imperialism', *Critical Inquiry* (18) 4 (Summer): 756–769.

Spivak, G. (1987) *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen.

Spivak, G. (1990) *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*; edited by Sarah Harasym, New York: Routledge.

Spivak, G. (1991) 'Identity and alterity: an interview' (with Nikos Papastergiadis) *Arena* 97: 65–76.

Spurr, D. (1993) *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham and London: Duke University Press.

Spybey, T. (1996) *Globalization and World Society*, Cambridge: Polity.

Stallybrass, P. and White, A. (1986) *The Politics and Poetics of Transgression*, London: Methuen.

Stocking, G.W. (1983) (ed.) *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Stratton, F. (1994) *African Literature and the Politics of Gender*, London and New York: Routledge.

Suleri, S. (1992) 'Woman skin deep: feminism and the postcolonial condition', *Critical Inquiry* (18) 4 (Summer): 756–769.

Szwed, J.F. (1975) 'Race and the embodiment of culture', *Ethnicity* (2): 19–33

Taussig, M. (1993) *Mimesis and Alterity*, New York: Routledge.

Taylor, G.R. (1971) (ed.) *The Turner Thesis: Concerning the Role of the Frontier in American History*, Lexington, MA: Heath.

Terdiman, R. (1985) *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Thayer, C.A. (1989) *War by Other Means: National Liberation and Revolution in Viet-Nam 1954–60*, Sydney: Allen & Unwin.

Thomas, N. (1994) *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Oxford: Polity Press.

Thomas, S. (ed.) 'Decolonising bodies', Special Issue *New Literatures Review* 30 (Winter).

Thompson, V.B. (1987) *The Making of the African Diaspora in the Americas, 1441–1900*, Harlow, Essex and New York: Longman.

Tiffin, H. (1987) 'Comparative literature and post-colonial counterdiscourse', *Kunapipi* (9) 3.

Todd, L. (1984) *Modern Englishes: Pidgins & Creoles*, Oxford: Basil Blackwell.

Todorov, T. (1984) *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Minneapolis: University of Minnesota.

Torgovnik, M. (1990) *Gone Primitive: Savage Intellectuals, Modern Lives*, Chicago: Chicago University Press.

Trigger, D.S. (1992) *Whitefella Comin': Aboriginal Responses to Colonialism in Northern Australia*, Cambridge and Sydney: Cambridge University Press.

Turner, B.S. (1990) (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity*, London: Sage.

Turner, F.J. (1961) *Frontier and Section: Selected Essays of Frederick Jackson Turner*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Turner, F.J. (1962) *The Frontier in American History*, with a foreword by Ray Allen Billington, New York: Holt, Rinehart.

Vidal, H. and Jara, R. (1986) (eds) *Testimonio y Literatura*, Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.

Viswanathan, G. (1987) 'The beginnings of English literary study in India', *Oxford Literary Review* (9) 1 and 2.

Viswanathan, G. (1989) *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, New York: Columbia University Press.

Walcott, D. (1974) 'The muse of history' in O. Coombes (ed.) *Is Massa Day Dead? Black Moods in the Caribbean*, New York, Doubleday.

Wallerstein, I. (1974a) *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press.

Wallerstein, I. (1974b) 'The Rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis', *Comparative Studies in Society and History* (16) 3: 387–415.

Wallerstein, I. (1976) 'A world-system perspective on the social sciences', *British Journal of Sociology* (27) 3: 343–352.

Wallerstein, I. (1980) *The Capitalist World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, I. (1991) *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World System*, Cambridge: Cambridge University Press.

Walvin, J. (1992) *Black Ivory: A History of British Slavery*, London, Harper Collins.

Walvin, J. (1996) *Questioning Slavery*, London: Routledge.

Ware, V. (1993) *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*, London: Verso.

Wasserman, R. (1984) 'Re-inventing the New World: Cooper and Alencar', *Comparative Literature* (36) 2 (Spring).

Wasserman, R. (1994) *Exotic nations: Literature and Cultural Identity in the United States and Brazil, 1830–1930*, Ithaca: Cornell University Press.

Watt, I. (1957) *The Rise of the Novel*, London: Chatto & Windus. Weber, D.J. and Rausch, J.M. (1994) (eds), *Where Cultures Meet: Frontier in Latin American History*, Wilmington, DE: SR Books.

Weber, M. (1968a) *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*, edited with introduction by S.N. Eisenstadt, Chicago University of Chicago Press.

Weber, M. (1968b) *Economy and Society* Vol. 1, New York: Bedminster Press.

Weber, M. (1970) *Max Weber: The Interpretation of Social Reality*, edited with an introduction by J.E.T. Eldridge, London: Joseph.

Weber, M. (1983) *Max Weber on Capitalism, Bureaucracy, and Religion: A Selection of Texts*, edited and in part newly translated by Stanislaw Andreski, London and Boston: Allen & Unwin.

Weisbord, R.G. (1973) *Ebony Kinship: Africa, Africans, and the Afro-American*, Westport, CT: Greenwood Press.

Weston, R. (1996) *Modernism*, London: Phaidon.

White, J. (1985) *Black Leadership in America, 1895–1968*, London and New York: Longman.

Whitlock, G. (1995) *Outlaws of the Text: Women's Bodies and the Organisation of Gender in Imperial Space*. Paper presented at the Australia/Canada: Post-colonialism and Women's Texts research seminar, Calgary Institute for the Humanities, February, 1992; reproduced in Ashcroft *et al.* 1995.

Williams, D.W. (1969) 'Image & idea in the arts of Guyana', Georgetown, Guyana: Edgar Mittelholzer memorial lectures, National History and Arts Council, Ministry of Information.

Williams, E. (1964) *Capitalism & Slavery*, London: Andre Deutsch.

Williams, E. (1966) *British Historians and the West Indies*, London: Andre Deutsch.

Wittgenstein, L. (1958) *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell (1975).

Woddis, J. (1967) *Introduction to Neo-colonialism*, New York: International Publishers (1972).

Woods, D. (1986) *Apartheid: A Graphic Guide*, illustrated by Mike Bostock, London: Camden Press.

Wynter, S. (1990) 'Beyond Miranda's Meanings' in Carol Boyce Davies and Elaine Savory Fido (eds) *Out of the Kumbla: Caribbean Women and Literature*, Trenton, New Jersey: Africa World Press. Reprinted in Alison Donnell and Sarah Lawson Welsh (eds)

The Routledge Reader in Caribbean Literature, London and New York: Routledge (1996).

Young, R.J.C. (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*, London: Routledge.

Young, R.J.C. (1995) *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge.

Zamora, L.P. and Faris, W.B. (eds) *Magical Realism: Theory, History*, Durham, NC: Duke University Press.

Zavala, I.M. (1992) *Colonialism and Culture: Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*, Bloomington: Indiana University Press.

مسرد المصطلحات

acculturation	استدماج ثقافى
affiliation	تتسب
affiliatively	تتسبياً
ahistorical categorization	نظام تصنيف لا تاريخى
allegorical form	القالب الرمزى
allegorization	إضفاء طابع الحكى الرمزى
alter ego	توأم الذات/أنا أخرى
alterity	غيرية
alternative	ثانى اثنين/بديل
ambivalence	ازدواج وجدانى/تناقض
Amerindian	أمريكى هندي
ancient Chaldea	الكلدانية القديمة
Anglicize	يضيف على (شخص) الصفة الإنجليزية
Anglo-interpellation	استدماج أنجلو - إيديولوجى
animism	المذهب الحيوى
anthologies	منتخبات أدبية
anthropologists	باحثو أنثروبولوجيا/أنثروبولوجيون
anthropology	أنثروبولوجيا

anthropophagite = cannibal; man-eater	اكل اللحم الأدمى / اكل لحوم البشر
Antillean colonies	المستعمرات الأنتيلية
Australian Aboriginal peoples	السكان الأستراليون الأصليون
balkanization	بلقنة
Basques	شعب الباسك
Berlin Congo Conference	مؤتمر برلين بشأن الكونغو
binaristic; binary	ثنائي
bisexuality	ازدواجية الميول الجنسية
Black is Beautiful movement	حركة "الأسود جميل"
blackbirding	صيد/قنص الشحارير (خطف واسترقاق)
cannibalism	أكل لحم البشر
canon	مرجعية/قالب مرجعي
Cape Verdean	كيب فيردى - (جنسية)
carnavalesque	كرنفالي
Carolingian	كارولنجي
categories	مقولات/فئات
Chicano	أمريكي مكسيكي

choreographic	كربو غرافى
city-state	الدولة المدينة
code-switching	التحول اللغوى
codification	نظام مصطلحات
colonial	كولونىالى
colonial chain of command	تسلسل الرئاسة الكولونىالى
colonial enterprise	المشروع الكولونىالى
colonial periphery	المحيط الكولونىالى
colonial policy of assimilation	سياسة الاسنيعاب الكولونىالية
colonialism	كولونىالية
colonialist	كولونىالى: مناصر الكولونىالية
colonially educated	كولونىالى التعليم
colonies of occupation	مستعمرات احتلال
colonist	مستعمر
colonization	استعمار
colonize	استعمر
colonized	مستعمر
colonized subject	الذات المستعمرة
colonizer	مستعمر

colony	مستعمرة
Comintern	الأممية الثالثة
commodification of products	تسليع المنتجات
construction	صياغة/تشكيل
contours	نِزَرات
contrapuntal reading	القراءة الطباقية
contrapuntally	طباقياً
core, periphery and semi-periphery	القلب والهامش والشبيه بالهامش (في نظرية أنظمة العالم)
corporate institution	مؤسسة جمعية (جماعية)
counter-discourse	خطاب مضاد
counter-discursive practices	ممارسات خطابية مضادة
creole language	لغة كريولية
creolization	كريولية
cross-cultural	متعدد الثقافات/ثقافياً
cross-cultural pluralism	التعددية الثقافية
cultural and social provinciality	محدودية الخبرة الثقافية والاجتماعية
cultural encounter	تقابل ثقافى
cultural inferiority	دونية ثقافية

cultural interactions	أشكال التفاعل الثقافي
cultural negotiation	تداول ثقافي
cultural realities	مفردات الواقع الثقافي
cultural synergy	تأزرية ثقافية
cultural synthesis	التخليق الثقافي
culturation	تثقّف/تثقيف
deculturation	تفكيك الثقّف
de-historicize cultures	تغريب تاريخية الثقافات
de-locate cultures	تغريب مكان الثقافات
dialectic	ديالكتيك
diaspora	الشتات
différance	الاختلاف والإرجاء
discipline	حقل معرفي
discontinuities	انقطاعات/فواصل/فجوات
discursive practices	ممارسات خطابية
displacement	اقتلاع/تهجير
disruption	تعطيل
domination	هيمنة/تسيّد
Dreaming traditions/Dream-Time	موروثات الحلم/زمن الحلم

egalitarianism	مذهب/نزعة المساواة
El Dorado	إلدورادو (مواقع للثروة الخرافية)
élite	النخبة
elitism	نزعة نخبوية
emancipatory concept	مفهوم تحرري
empirical historical instances	الشواهد التاريخية المُعَيَّنة أو المُدْرَكَة
empowering catachresis	تحريف مُفضي للتمكين
enlightened	متلقى الاستنارة
enlightener	حامل مشعل الاستنارة
enslavement	استرقاق - استعباد: لوصف فعل اتخاذ العبيد
epistemological	إبستمولوجي
eroticize	خلع (عليه) سمات شبقية
essentialism	جوهرانية
essentialist	جوهراني
ethnic exclusivity	حصرية إثنية
ethnic group	جماعة إثنية
ethnic signifier	دالّ إثني
ethnicity	إثنية

ethnocentrism	المركزية الإثنية
ethnographers	إثنوغرافيون/باحثو إثنوغرافيا (موصِّفو السلالات أو الأعراق)
ethnography	إثنوغرافيا (علم توصيف الأعراق)
ethno-methodological approach	مقاربة إثنية منهجية
ethno-psychiatry	العلاج النفسي الإثنوغرافي
ethno-psychology	علم النفس الإثنوغرافي
euro-centric	أوروبي-المركز/مركزي أوروبي
Euro-centrism	المركزية الأوروبية
Europeanization	أوربة
Europeanize	يأورب
Europe's others	الآخرون بالنسبة إلى أوروبا
exclusion and inclusion	الإقصاء والاحتواء
exotic	غرائبي
exoticism	غرائبية
expatriate	مهاجر - مغترب
fantasmastics	أوهاميات
feminism	النسوية
fictionality	اختلاق/افتراء

fiefdom	أقطاعة
filiation	انتساب صئلي (مولدى/نسلئ)
filiatively	صئلياً (نسلئاً)
First Party Congress	مؤتمر الحزب الأول
fixation	هوس
free agents	ممثلون أحرار
gender	جندر
gendering of landscape	جندرة الأرض
generic signifiers	دوال عامة
genitalism	الفروق التناسلية - التمييز التناسلى
geo-political	جئوسئاسئ
geopolitics	الجئو سئاسئة
Gikuyu	لغة الجئكئوئو
globalism	عولمئة
globalization	عولمة
graphic arts	الفنون التخطئطئبة (كالتصوئر والزخرفة والكتابة والطباعة)
hegemonic	مهمئن
historical records	مدونات تاريخئة

homogeneity	مجانسة
homogenization	تجنيس
homogenizing effect	الأثر المُجانس
horticulture	البستنة
humanism	هيومانية (النزعة الإنسانية)
hunter-gatherer culture	ثقافة الصيد والجمع
hybrid	هجين
hybridity	الهجنة
hybridization	التهجين
idealize	أضفى عليه مثالية
identification	تعيين الهوية - تحديد
identifiers	محددات
identify	يحدد هوية
immorality act	قانون الانحراف الأخلاقي
imperial rhetoric	خطابة إمبريالية
imperialism	إمبريالية
impregnation	تحبيل/تخصيب
inanimate power sources	مصادر طاقة غير حية
in-between space	فضاء بيني/الما بين

incursions	إقحامات
indigency	وطنية أصلانية
inferior	دونى/أدنى منزلة
inherent vulnerability	غياب الحصانة الجوهرية
inscription	نقش
inscriptive	كتابى/نقشى
instrumental	أداتى
intellectual cadre	كادر المفكرين
intellectual exchange	مطارحات فكرية
intelligentsia	طليعة المثقفين - طبقة النخبة المثقفة
interculturalism	المقابلة الثقافية
interface	سطح بينى
international proletariat	البروليتاريا الأممية
International Women's Year	محكمة النساء الدولية السنوية
Tribunal	
interpellate	يستدعى
interpellation	استدعاء (استدماج إيديولوجى)
interpenetration	تداخل
inter-racial sex	الجنس مختلط الأعراق

interrogate	يستجوب
interstitial	خلالي
intervention	مداخلة
Inuit	الإنويت
Irish Catholic Convictism	نظام مستوطنات العقاب الأيرلندية الكاثوليكية
island country	الدولة الجزيرة (الجزيرية)
language groups	جماعات لغوية
layering	التراكم الطباقى
legitimization	شرعة
linear narrativity	سردية خطية
lingua franca	اللغة الهجينة
linguistic	لسانى
linguistic authenticity	أصالة لغوية
locus classicus	مثل يُتمثل به
Magical realism	الواقعية السحرية
mangrove swamps	مستنقعات المنغروف
Manichaeon	مانوى
Manicheanism	المانوية

Maolain	ماولين
Maori	المورى (السكان الوطنيون فى نيوزلندا)
marginality	هامشية
Martiniquan	مارتينيكى (جنسية)
Marxist-oriented	ماركسى النزعة
masking	تقنيع/اخ(ت)فاء خلف قناع
mass (production\communication)	كمى/جماهيرى
mastery	التفوق
mechanisms of state	الآليات العامة
medieval	قروسطى
melting pot	بونقة
mercantilism	الميركنتيلية
Mercator's Atlas	أطلس ميركاتور
mestizo	مهجن
meta text	ميثا نص (النص الشارح للنص)
mythology	ميثولوجيا
métisse	مهجن
metonymic gap	فجوة مجازية

metonyms	كلمات مجازية
metropolis	حاضرة
metropolitan institutions	مؤسسات حواضرية
Middle Passage	الممر الأوسط
miscegenated	مختلط عرقياً
miscegenation	تزاوج الأجناس/الأعراق
modernist	حدائى
modernity	الحدائة
modernization	تحديث
modernizers	دعاة تحديث
monolithic	واحدى - منيع/راسخ
mulatto	خلاسى
multivalent	متعدد المعانى (التفسيرات/التطبيقات)
municipal kingdom	مملكة ذاتية الحكم
mystifications	الأشياء الملعزة
mythic	خرافى
myths of origin	خرافات النشوء
national allegory	حكايية رمزية قومية
nation	أمة/شعب/دولة

national liberation movements	حركات التحرر الوطني
nationalism	قومية
nationhood	فكرة القومية/الأمة
nation-state	الدولة القومية
native	وطني أصلى
native mind	عقلية الساكن الأصلي
native-born	مواطن بالميلاد
native-born colonizer	مستعمر منتم بالميلاد
nativist	أصلاى
naturalized	مطبع
négritude	الزنجية
neo-colonialism	الكولونيالية الجديدة
neo-imperial discourse	الخطاب الإمبريالى الجديد
neologisms	التعبيرات المستحدثة
New Critical hermeticism	المدرسة الهرمسية النقدية الجديدة
oligarchic	أوليغاركى
oligarchy	أوليغاركية
ontological	أنطولوجى
ontological category	مقولة أنطولوجية

orality	الشفاهية
other (v.)	يصبغ بصبغة الآخر
othering	صناعة الآخر
otherness	الآخريّة
outsidedness= exotopy	التموضع الخارجى
palimpsest	مخطوطة أثرية طباقية
Papua New Guinea	بابوا غينيا الجديدة
paradigm	نموذج إدراكي/إرشادي - إطار فكرى - نسق التفكير
parent state	الدولة الأم
parody (v., n.)	باروديا - معارضة ساخرة/ تهكمية - يحاكي على سبيل السخرية
patriarchy	النظام الأبوى
Pax Mongolica	سلام الإمبراطورية المنغولية
peculiarities	خصوصيات
pejorative	إزدرائي
periphery	الحد الخارجى/الهامش
perpetuate - perpetuation	أدام - إدامة
persona	الشخصية المظهرية

phenomenological	فينومينولوجي
philology	فقه اللغة
physical anthropology	أنثروبولوجيا فيزيقية
pidgin language	لغة بيدجين
plantation slavery	رقّ المزارع
polytheistic values	قيم شركية
populism	شعبوية
positivism	الوضعية
post-colonial	ما بعد كولونيالى
post-colonialism	ما بعد الكولونىالية
postmodernity	ما بعد الحداثة
post-Renaissance	ما بعد عصر النهضة الأوروبية
potential heirs	ورثة مرتقبين
pre-colonial	ما قبل كولونيالى
pre-modern	ما قبل حدائى
primitivism	بدائية
processual	إجرائى
provincial gaucherie	جلافة ريفية
quadroon	كوادرون

reductionist	إيجازى محل/اختز الى
reification of space	تجسيد (تشيء) المساحة
relational ways	طرق علائقية
representations	تمثيلات
responsive reading	قراءة تجاوبية/تفاعلية
rhetoric	بلاغة/خطابية
rhetoricians of imperialism	خطباء الإمبريالية
running amok	فى سعار القتل
satellite territories	أراضٍ تابعة
scheduled tribes	القبائل المُدرّجة
scramble for Africa	التزاحم على إفريقيا
seat of culture	مقر/مركز الحضارة
secularization of values	علمنة القيم
self-ascriptive	ذاتية القراءة
self-perpetuating	ذاتى الإدامة
seminal	بذرة مُلقحة
semiotic	سيمائى
sensate	مدرك بالحواس
settler	مستوطن

settler colony	مستعمرة استيطانية
settler-invader colonies	مستعمرات الغزاة المستوطنين
sexist	متحيز على أساس الجنس
sexual exchange	تبادل جنسى
sexuality	جنسانية
sexualized	مختزل إلى موضوع جنسى
sheer fictionality	محض اختلاق
signified	مدلول
signifier	دال
social formation	بنية اجتماعية
social reproduction	التوالد الاجتماعى
space	فضاء/حيز مكانى
spacial reality	الواقع الفضائى أو المكانى
spatio-temporal	زمكانى
specular	مرآوى (صفة)
statements	المقولات/الإفادات
state-power	دولة القوة
subaltern	مهمّش
subalterneity	نهميشية (تابعية)

subliminal	خارج الشعور
subtext	نص ضمني
supra-national	متجاوز للقوميات
syncreticity	التوفيق بين المعتقدات
synechdochic	مجاز مرسل
taxonomy	علم التصنيف
terra nullius	أرض غير مملوكة لأحد
testimonio	قصة شهودية
the Grand Khan	الخان الأكبر
the New World	العالم الجديد
Third Space of enunciation	الفضاء الثالث للتعبير
thuggee	النجى
totality	شكل كلى / كلية
totem	طوطم
transcultural	تثاقفى
transculturation	تثاقف
transhistorical	متجاوزة للتاريخ
Treaty of Brazza-Moroko	معاهدة برازا موروكو
Trinidadian	ترينيدادى (جنسية)

tropes	مجازات
Turner thesis	أطروحة تيرنر
Universalism/universality	العالمية
value free act	فعل خال من القيم الذاتية
wage-slaves	عبيد الأجر
worlding	إضفاء صبغة العالم الأوروبى
world systems theory	نظرية أنظمة العالم
world view	رؤية كونية/رؤية كلية للعالم

مسرد الأعلام

Achebe, Chinua	أتشيبي، تشنوا
Ahmad, Aijaz	أحمد، إعجاز
Albrow, M.	ألبرو، م.
Alexander, M.J.	أليكساندر، م. ج.
Alexis, J.S.	أليكسز، ج. س.
Alleyne, M.C.	ألين، م. ك.
Altbach, P.G.	ألتباخ، ب. ج.
Althusser, Louis	ألتوسير، لويس
Amal, Shahid	أمين، شهيد
Anderson, B.	أندرسون، ب.
Appadurai, A.	أباديوري، أ.
Appiah, K.A	أبيا، ك. أ.
Arac, J.	أراك، ج.
Ardry, R.	أردري، ر.
Armah, Ayi Kwei	أرماه، أيي كوي
Arnold, David	أرنولد، ديفيد
Artaud, Antonin	أرتود، أنتونين
Asad, T.	أسد، ط.
Ashcroft, B.	أشكروفت، ب.

Ashcroft, W.D.	اشکروفیت، و. د.
Atkinson, P.	اتکنسون، ب.
Augustus, Caesar	أغسطس، سیزار
Austen, Jane: Mansfield Park	اوستن، جین
Awoonor, Kofi	اونور، کوفی
Aya, R.	ایا، ر.
Bakhtin, M.	باختین، م.
Baldwin, James	بولدوین، جیمس
Barber, K.	بربر، ک.
Barker, M.	بارکر، م.
Barrett, L.E.	باریت، ل. ا.
Barrios de Chungara, D.	باریوس دی شونگار، د.
Barrow, John	بارو، جون
Baumgart, W.	بومجارت، و.
Baxter, P.	باکستر، ب.
Beddoe, John	بیدو، جون
Bentham, Jeremy	بینتم، جیرمی
Berkhofer, R.F.	بیرخوفر، ر. ف.
Bernier, François	بیرنییه، فرانسوا

Beverley, J.	بیفرلی، ج.
Bhabha, H. K.	بابا، ه. ک.
Biddis, M.D.	بیدیس، م. د.
Billington, R.A.	بیلنجتون، ر. ا.
Birch, Geoffrey	بیرتش، جیفری
Bishop, A.	بیشوب، ا.
Blackburn, R.	بلاکیرن، ر.
Blassingame, J.W.	بلاسنجیم، ج. و.
Blaut, J.M.	بلوت، ج. م.
Blomstrom, M.	بلومستروم، م.
Blyden, Edward Wilmot	بلایدن، ادوارد ویلموت
Boehmer, E.	بومر، ا.
Boon, J.A.	بوون، ج. ا.
Boons-Grafé,	بونز-جرافیه
Brancusi, Constantine	برینکوشی، کونستانتین
Brathwaite, Edward Kamau	براثویت، ادوارد کامو
Bray, T.	برای، ت.
Bremen, J.	بریمین، ج.
Brennan, Timothy	برینان، تیموئی

Brodber, E.	برودبر، ا.إ.
Bronte, Charlotte	برونتی، تشارلوت
Brotherston, G.	براذارستون، ج.
Brown, R.H.	براون، ر. هـ.
Brydon, D.	برایدون، د.
Buxton, Thomas Fowell	باکستون، توماس فویل
Cabral, Amilcar	کابرال، أمیلکار
Camden, William	کامدین، ویلیام
Carby, H.	کاربی، هـ.
Carlyle, Thomas	کارلایل، توماس
Carothers, J.C.	کاروزرز، ج. ک.
Carter, E.	کارتز، ا.إ.
Carter, M.	کارتز، م.
Carter, P.	کارتز، ب.
Cashmore, E.	کاشمور، ا.إ.
Célestin, R.	سیلستین، ر.
Césaire, Aimé	سيزار، أیمی
Chatterjee, P.	تشارتجی، ب.
Childs, P.	تشاریلدز، ب.

Chrisman, L.	كريسمان، ل.
Cicero	سيسرو
Cixous, H�el�ene	سيكسو، هيلين
Clark, Marcus	كلارك، ماركوس
Clayton, D.	كلایتون، د.
Clifford, James	كليفورد، جيمس
Coelho, G.V.	كويلهو، ج. ف.
Coetzee, J.E	كوتسي، ج. ا.
Columbus, Christopher	كولومبس، كريستوفر
Conan Doyle, Arthur	كونان دويل، آرثر
Connor, W.	كونور، و.
Conrad, Joseph	كونراد، جوزيف
Coombes, A.E.	كومبيس، أ. ا.
Cotter, M. (Ashcroft)	كوتر، م. (أشكروفت)
Crosby, Alfred W.	كروسبي، ألفريد و.
Crummell, Alexander	كرامل، أليكساندر
Culler, J.	كالر، ج.
Cuvier, Georges	كوفيير، جورج
Dale, L.	ديل، ل.

D'Andrade, R.G.	داندريد، ر. ج.
Darian-Smith, K.	داريان-سميث، ك
Darwin, Charles	داروين، تشارلز
Davidson, B.	ديفيدسون، ب.
de Moraes-Farias, P.F.	دی موريس-فارياس
De Camp, D.	دی کامب، د.
Defoe, Daniel	ديفو، دانيال
Deleuze, G.	ديلوز، ج.
Denoan, D.	دينون، د.
Derrida, Jacques	دريدا، جاك
Descartes, René	ديكارت، رينيه
Devy, G.N.	ديفي، ج. ن.
Diop, Alioune	ديوب، أليون
Diop, Birago	ديوب، بيراجو
Diop, Cheik Anta	ديوب، شيخ أنتا
Disraeli, Benjamin	ديزرائيلي، بنيامين
Docker, J.	دوكر، ج.
Donald, J.	دونالد، ج.
Donaldson, L.	دونالدسون، ل.

Douglas, Frederic	دوجلاس، فردريك
Du Bois, W.E.B.	دو بوا، و. إ. ب.
Du Cille, A.	دو سيل، أ.
Dunbar, William	دنبار، ويليام
Easthope, A.	ايستهوب، أ.
Easton, S.C.	ايستون، س. ك.
Engels, Friedrich	إنجلز، فردريك
Eysenck, Hans	أيزنك، هانز
Eysteinsson, A.	ايستسن
Fanon, F.	فانون، ف.
Fardon, R.	فاردون، ر.
Faris, W.B.	فارس، و. ب.
Featherstone, M.	فيذرستون، م.
Fee, M.	في، م.
Ferguson, M.	فيرجسون، م.
Ferro, M.	فيرو، م.
Field, Barron	فيلد، بارون
Fieldhouse, D.K.	فيلدهاوس، د. ك.
Fishman, J.A.	فيشمان، ج. أ.

Fokkema, D.W.	فوكيما، د. و.
Forster, E.M.	فورستر، ا. م.
Foucault, Michel	فوكو، ميشيل
Frank, André	فرانك، أندريه
Frascina, F. (Harrison)	فراشينا، ف. (هاريسون)
Fraser, Eliza	فريزر، إليزا
Freud, Sigmund	فرويد، سيجموند
Friel, Brian: Translations	فرييل، براييان
Furniss, G.	فيرنيس، ج.
Fuss, D.	فاس، د.
Gallagher, J.	جالاغر، ج.
Galton, Francis	جالتون، فرانسيس
Garcia Marquez, Gabriel	جارسيا ماركيز، جابرييل
Garvey, Marcus	جارفي، ماركوس
Gates Jnr, H.L.	جيتس الابن، ه. ل.
Geertz, Clifford	جيرتز، كليفورد
Giddens, A.	جيدنز، أ.
Gikandi, S.	جيكاندي، س.
Gilman, S.L.	جيلمان، س. ل.

Gliddon, G.	جلیدون، ج.
Glissant, E.	جلیسانت، اِ.
Gobineau, J.A., comte de	جوبینو، ج. ا.، کومتی دی
Goffman, E.	جوفمان، اِ.
Grace, W.	جریس، و.
Gramsci, Antonio	گرامشی، اَنطونیو
Grant, Charles	جرانت، تشارلز
Green, Renee	جرین، رینیہ
Gregory, D.	گریجوری، د.
Grove, R.	جروف، ر.
Guattari, F.	جوآتاری، ف.
Guevara, Ché	جیفارا، تشی
Gugelberger, G.	جوجلبرجر
Guha, R.	جوہا، ر.
Gunew, S.	جونیو، س.
Gunner, E.	جانار، اِ.
Gunner, L. (Darian-Smith)	جانار، ل. (داریان-سمیٹ)
Gurr, Andrew	جیر، اَندرو
Gwala, M.	جوالا، م.

Habermas, Jürgen	هابير ماس، جورج
Hall Jnr, R.A.	هال الابن، ر. أ.
Hall, Stuart	هال، ستوارت
Hammersley, M.	هاميرسلى، م.
Hardiman, David	هارديمان، ديفيد
Harlow, B.	هارلو، ب.
Harris, Wilson,	هاريس، ويلسون
Harrison, C.	هاريسون، ك.
Hastings, Marquess of	هاستنجز، ماركيز
Havinden, M.	هافيندن، م.
Heidegger, Martin	هايدجر، مارتين
Hettne, B.	هيتنيه، ب.
Hiller, S.	هيلر، س.
Ho Chi Minh	هو تشى منه
Hobsbawm, E.J.	هوبسبوم
Hobson, J.A.	هوبسن، ج. أ.
Hodge, B.	هودج، ب.
Hofmeyer, I.	هوفماير، إ.
Holm, J.A.	هولم، ج. أ.

Holquist, M.	هولكويسٽ، م.
Holst-Petersen, K.	هولست-بيٽرسن، ك.
Homer	هوميروس
Horton, James Africanus	هورٽون، جيمس آفريكانوس
Howarth, R.G.	هاوارٿ، ر. ج.
Howell, Leonard Percival	هوئل، ليونارد بيرسيفال
Huggan, G.	هجان، ج.
Hulme, Keri	هولم، كيري
Hulme, P.	هولم، ب.
Husband, C.	هاسبانڊ، ك.
Hyam, R.	هيام، ر.
Ingold, T.	انجولڊ، ت.
Irigaray, L.	ايريجاري، ل.
Isajaw, W.W.	اساجو، و. و.
Jack, B.E.	جاڪ، ب. ا.
James, C.L.R.	جيمس، ك. ل. ر.
Jameson, F.	جيمسون، ف.
Ian Mohammed, Abdul R.	جان محمد، عبد الرحمن
Iara, R.	جارا، ر.

Jarry, Alfred	جاری، ألفرید
Johnson, G.A.	جونسون، ج. أ.
Jones, Joseph	جونز، جوزیف
Jordan, G.	جوردان، ج.
Kanneh, K.	کانیه، ک.
Kant, Immanuel	کانط، ایمانویل
Kearney, M.	کییرنی، م.
Kennedy, E.C.	کینیدی، إ. ک.
Kilgour, M.	کیلجور، م.
Kincaid, J.	کنکید، ج.
King, A.D.	کینج، أ. د.
King, B.	کینج، ب.
King, E.	کینج، إ.
King, Thomas	کینج، توماس
Kipling, Rudyard	کیپلنج، رودیارد
Knox, Robert	نوکس، روبرت
Koebner, R.	کوبنر، ر.
Kofman, E.	کوفمان، إ.
Kristeva, Julia	کریستیفایا، جولیا

Kroetsch, R.	كروتش، ر.
Lacan, J.	لاكان، ج.
Lamming, George	لامنج، جورج
Lapping, B.	لابنج، ب.
Larson, Charles	لارسون، تشارلز
Las Casas, Bartolomé de	لاس كاساس، بارتولومي دي
Lash, S. (Featherstone)	لاش، س. (فيزستون)
Lawrence, D.H.	لورانس، د. هـ.
Lawson, A.	لوسان، أ.
Lee, D.	لي، د.
Lefevre, A.	ليفير، أ.
Lenin, V.I.	لينين، ف. إ.
Lichteim, G.	ليشتايم، ج.
Livingstone, David	ليفنجستون، ديفيد
Locke, J.	لوك، ج.
Lorenz, Konrad	لورينز، كونراد
Low, G. C.-L.	لو، ج. ك. ل.
Macaulay, Thomas	ماكولاي، توماس
Maes Jelinck, H. (Rutherford)	مايس جيلينيك، هـ.

Malik, K.	مالك، ك.
Malinowski, Bronislaw	مالينوفسكى، برونيسلو
Manning, P.	مانينج، ب.
Maolain, C.O.	مولين، ك. أ.
Marley, Bob	مارلى، بوب
Marx, Karl	ماركس، كارل
Matthews, J.P.	ماتيويز، ج. ب.
Maurice, Saint	موريس، سانت
Maxwell, A.	ماكسويل، أ.
Maxwell, D.E.S.	ماكسويل، د. إ. س.
Mba, E.	إمبا، إي
McClintock, A.	ماكلينتوك، أ.
McGowan, K.	ماكجوان، ك.
McHoul, A.	ماكهول، أ.
McLeod, A.L.	ماكلود، أ. ل.
McNeill, W.H.	ماكنيل، و. هـ.
Memmi, Albert	ميمي، ألبرت
Mercer, K.	ميرسر، ك.
Meredith, D.	ميريديث، د.

Meyer, S.	ماير، س.
Middleton, R.	ميدلتون، ر.
Miller, N.	ميلر، ن.
Mills, S.	ميلز، س.
Miro, Joan	ميرو، جوان
Mishra, V.	ميشرا، في
Mitchell, W.J.T.	ميتشل، و. ج. ت.
Mohanram, R.	موهانرام، ر.
Mohanty, C.T.	موهانتى، ك. ت.
Moikabu, J.M.	مويكابو، ج. م.
Moira, Lord	مويرا، لورد
Moodie, S.	مودى، س.
Moraes-Farias, P.F.	موريس-فارياس، ب. ف.
Morris, Desmond	موريس، ديزموند
Moryson, Fynes	موريسون، فينيس
Moses, Granma	موزيس، جرانما
Mosley, A.G.	موزلى، أ. ج.
Mudimbe, V.Y.	موديمبي، ف. ي.
Mukherjee, A.	موخيرجى، ا.

Mulhauser, P.	مالهوزار، ب.
Murray, S.	مورای، س.
Muysken, P.	مایسکین، ب.
Naipaul, V.S.	نایپول، ف. س.
Nandan, S. (Ashcroft)	ناندان، س. (أشکروفت)
Nederveen Pieterse, J.	نیدرفین باینرز، ج.
Nelson, E.S.	نیلسون، ا. س.
Nero, Agostino	نیرو، أجوستینو
New, W.H.	نیو، و. هـ.
Ngugi, Thiong'o wa	نجوجی، تیونجو وا
Nkrumah, Kwame	نکروما، کوامی
Nott, J.	نوت، ج.
Nuttall, S. (Darian-Smith)	ناتال، س. (داریان-سمیث)
Obeyskere, G.	أوبایسیکیری، ج.
Ochterlony, Major-General	أوکتزلونی، لواء
Okri, Ben	أوکری، بن
Ong, W.J.	أونج، و. ج.
Ortiz, F.	أورتیز، ف.
Orwell, George	أورویل، جورج

Owens, J.D.	أوينز، ج. د.
Pandy, Gyan	باندی، جیان
Parker, A.	بارکر، أ.
Parkinson, L.	بارکنسون، ل.
Parry, Benita	باری، بنیتا
Perry, G. (Harrison)	پیری، ج. (هاریسون)
Phillips, A.A.	فیلیس، أ. أ.
Philp, K.R.	فیلیپ، ك. ر.
Picasso, Pablo	بیکاسو، پابلو
Plasa, C.	پلاسا، ك.
Pomerey, W.J.	پومیری، و. ج.
Pratt, M.L.	پرات، م. ل.
Price, R.	پرایس، ر.
Rabasa, J.	راباسا، خ.
Rajan, G.	راجان، ج.
Rajan, R.S.	راجان، ر. س.
Rama, Angel	راما، انجل
Rausch, J.M.	روش، ج. م.
Reed, J.	رید، ج.

Renan, Ernest	رینان، ارنست
Rhodes, C.	رودس، ك.
Rhys, Jean	ریس، جین
Rich, P.B.	ریتش، ب. ب.
Richardson	رتشاردسون
Richardson, H.H.	رتشاردسون، ه. ه.
Rimbaud, Arthur	ریمبود، آرثر
Ring, B.J.	رنج، ب. ج.
Ritvo, H.	ریتفو، ه.
Robertson, R.	روبرتسون، ر. (فینرستون)
Robinson, R.	روبنسون، ر.
Romaine, S.	رومین، س.
Rosberg, C.G.	روزبیرج، ك. ج.
Ross, R.	روس، ر.
Rousseau, Henri	روسو، هنری
Rousseau, Jean-Jacques	روسو، جان-جاك
Rubin, W.	روبن، و.
Rushdie, Salman	رشدی، سلمان
Russo, M. (Parker)	روسو، م. (بارکر)

Rutherford, A.	راذر فورده، أ.
Ruthven, K.K.	روثفين، ك. ك.
Ryan, S.	ريان، س.
Said, E.	سعید، إ.
Saini, M.K.	ساینی، م. ك.
Sanday, P.R.	ساندای، ب. ر.
Sansom, B.	سانسوم، ب.
Sartre, Jean-Paul	سارتر، جان-بول
Saussure, F. de	سوسیر، ف. دی
Sauvy, A.	سوفی، ا.
Schermerhorn, R.A.	شیرمرهورن، ر. أ.
Schmidt, H.D.	شمیت، ه. د.
Scholte, J.A.	شولت، ج. أ.
Seers, D.	سیرز، د.
Senghor, L.S.	سینغور، ل. س.
Scymour-Smith, C.	سیمور-سمیث، سی
Shakespeare, William	شکسپیر، ویلیام
Shaw, George Bernard	شو، جورج برنارد
Shohat, E.	شوهات، ای

Sistren Collective	سيسترن كوليكٽيف
Slemon, Stephen	سليمون، سٽيفن
Smith, Adam	سميٿ، آدم
Smith, B.	سميٿ، ب.
Smith, Charles Hamilton	سميٿ، ٽشارلز هاملٽون
Smith, M.B.	سميٿ، م. ب.
Smith, Michael	سميٿ، مايڪل
Smith, N.	سميٿ، ن.
Smith, Paul	سميٿ، بول
Sollors, W.	سولورس، و.
Sommer, D. (Parker)	سومر، د. (بارڪر)
Spears, D.	سپيرز، د.
Spencer, Stanley	سپنسر، سٽانلي
Spengler, O.	سپنجلر، ا.
Spenser, Edmund	سپنسر، اڊمونڊ
Spivak, Gayatri	سپيفاڪ، جاياتري
Spurr, David	سپير، ڊيفيڊ
Spybey, T.	سپايبي، ٽ.
Squires, J.	سڪوايرز، ج.

Stalin, Joseph	ستالين، جوزيف
Stallybrass, P.	ستاليراس، ب.
Stanley, Henry Morton	ستانلى، هنرى مورتنون
Stocking, G.W.	ستوكنج، ج. و.
Stow, Randolph	ستو، راندولف
Stratton, F.	ستراتون، ف.
Suleri, S.	سوليرى، س.
Suzuki, David	سوزوكى، ديفيد
Swift, Jonathan	سويفت، جوناثان
Taussig, M.	تاوسيج، م.
Taylor, G.R.	تايلور، ج. ر.
Terdiman, Richard	تيرديمان، ريتشارد
Thayer, C.A.	ثاير، ك. أ.
Thomas, N.	توماس، ن.
Thomas, S.	توماس، س.
Thompson, V.B.	تومبسون، ف. ب.
Tiffin, H.	تيفين، هـ.
Todd, L.	تود، ل.
Todorov, T.	تودروف، ت.

Torgovnik, M.	تورجوفنك، م.
Touré, Sekou	توريه، سيكو
Toussaint L'Ouverture, Pierre	توسان لوفرتور، بيير
Turner, B.S.	تيرنر، ب. س.
Turner, Frederick J.	تيرنر، فردريك
Vidal, H.	فيدال، هـ.
Viswanathan, G.	فيسواناثان، ج.
Wake, C.	ويك، ك.
Walcott, Derek	والكوت، ديريك
Wallerstein, Immanuel	فالرشتاين، إيمانويل
Walvin, J.	ولفين، ج.
Washington, Booker T.	واشنطن، بوكرت.
Wasserman, Renata	واسيرمان، ريناتا
Watt, I.	وات، إ.
Weber, D.J.	فيبر، د. ج.
Weber, Max	فيبر، ماكس
Weedon, C.	وييدون، ك.
West, E.	ويست، إ.
Weston, R.	وستون، ر.

White, A.	وايت، أ.
White, J.	وايت، ج.
Whitlock, Gillian	ويتلوك، جيليان
Williams, D.W.	ويليامز، د. و.
Williams, Eric	ويليامز، إيريك
Williams, P.	ويليامز، ب.
Wittgenstein, Ludwig	فيتجنشتاين، لادفيج
Woddis, J.	وديس، ج.
Woods, D.	وودز، د.
Wynter, S.	ونتير، س.
Yaeger, P. (Parker)	ياجر، ب. (باركر)
Yeats, W.B.	ييتس، و. ب.
Young, R.J.C.	يانج، ر. ج. ك.
Youngs, G.	يانجز، ج.
Zamora, L.P.	زامورا، ل. ب.
Zimmerman, M.	زيمرمان، م.

المؤلفون في سطور:

بيل أشكروفت:

مُنظّر دراسات ما بعد الكولونيلية، ومحاضر بقسم الإنجليزية، جامعة نيو ساوث ويلز، بمدينة سيدني. ألف وشارك في تأليف ستة عشر كتاباً. من أشهر أعماله "The Empire Writes Back" بالاشتراك مع جاريث جريفين وهيلين تيفين.

جاريث جريفين:

أستاذ اللغة الإنجليزية بجامعة ويسترن أستراليا، ومن مؤلفاته " African Literatures in English (East and West) (٢٠٠٠)، وهو واحد من محرري المؤلف "The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literature" (١٩٩٨).

هيلين تيفين:

أستاذ اللغة الإنجليزية بجامعة تسمانيا بأستراليا، وواحدة من أبرز كُتاب دراسات نظرية ما بعد الكولونيلية والدراسات الأدبية. ولقد كانت تيفين من مؤسسي "مجموعة أبحاث ما بعد الكولونيلية" إبان عملها بجامعة كوينزلاند. ومن أبرز أعمالها "The Empire Write Back: Theory and Practice in Post-colonial Literature" (١٩٩٨)، بالاشتراك مع بيل أشكروفت وجاريث جريفين، و"Decolonizing Fictions: Comparative Studies in Post-Colonial Literatures"، ١٩٩٣ بالاشتراك مع ديانا برايدون.

المترجمون فى سطور:

أحمد الروبى

حاصل على ليسانس كلية الألسن - قسم اللغة الإنجليزية، جامعة عين شمس، ١٩٩٩.

● يشارك حاليًا فى إعداد معجم موسوعى للمتلازمات اللفظية: عربى/ إنجليزى.

● ساهم فى إعداد قاموس أطلس الطبى الشارح، ٢٠٠٧ - دار أطلس للنشر.

● تولى إدارة فريق الترجمة المسئول عن قاموس أطلس الإلكترونى - دار أطلس للنشر.

أيمن حلمى محمود

حاصل على ليسانس آداب - قسم اللغة الإنجليزية وآدابها بكلية الآداب جامعة عين شمس، ١٩٩٩.

مترجم حر وناقد مسرحى مستقل.

عاطف سيد عثمان

حاصل على ليسانس كلية الألسن - قسم اللغة الإنجليزية، جامعة عين شمس، ٢٠٠١. عمل كمترجم ومدقق لغوى ومحرر معاجم إنجليزية فى دور نشر عربية ومصرية، ويعمل حاليًا كمترجم حر.

- شارك في ترجمة "الحادى عشر من سبتمبر والإمبراطورية الأمريكية: المفكرون يتحدثون"، تحرير: دايفيد راى جريفين وبيتر ديل سكوت، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨
- شارك في مراجعة "التحديث والديمقراطية والإسلام" تحرير: شيرين ت. هنتر، هوما مالك، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.
- راجع "مزايا الديمقراطية: كيف تعزز الديمقراطيات الرخاء والسلام"، تأليف مورتون هـ. هالبيرين وجوزيف ت. سيجل ومايكل م. ونستن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

كاتبة المقدمة في سطور:

كرمة محمد سامى فريد

أستاذ الأدب الإنجليزي ووكيل كلية الألسن للدراسات العليا والبحوث، جامعة عين شمس. فائزة بجائزة العلوم الإنسانية من مؤسسة عبد الحميد شومان للباحثين العرب الشبان الأردنية (عمان، الأردن ٢٠٠٠). كتبت الرواية القصيرة، وصدرت لها أربع مجموعات قصصية بالإضافة إلى كتب أخرى معنية بقضايا أدبية، وثقافية، وسياسية. تقوم حاليًا بتدريس مادتي الحضارة والدراما لطلاب مرحلة الليسانس، ومادتي البحث العلمي، والأدب المقارن لطلاب مرحلة الدراسات العليا بكلية الألسن، جامعة عين شمس.

المؤلفات:

١. جميلة. قصص قصيرة. القاهرة: دار جهاد. ١٩٩٩.
٢. "كان ياما كان"، مقدمة لمسرحية اقلل يا سمسّم تأليف سامى فريد، القاهرة: جهاد ١٩٩٩
٣. فسيفساء قاهرية، مقالات فى الأدب والفن. القاهرة: دار جهاد، ١٩٩٩.
٤. المينادراما: صورة المسرح فى المرأة. القاهرة: دار جهاد، ٢٠٠١.
٥. مريم.. حكايا. القاهرة: دار جهاد، ٢٠٠٢.
٦. السينما تقود الشعوب. القاهرة: دار الكرز، ٢٠٠٤.

٧. علامات الحضور والغياب: دراسات نقدية. القاهرة: دار الكرز،
٢٠٠٤.
٨. "إبداع النفس المطمئنة"، سيدة البحر فوزية مهران. القاهرة: قصور
الثقافة، ٢٠٠٥.
٩. "بطولة اللابطل"، عالم بهاء طاهر. تحرير د. محمد عبيد الله، دار
مجدلاوى، الأردن، ٢٠٠٥.
١٠. حكاية مرج صغير: أحاديث جانبية. القاهرة: دار الكرز، ٢٠٠٥.
١١. زهور المرج: شجون مواطنة عربية. القاهرة: دار الكرز، ٢٠٠٥.
١٢. قمرية: أحاديث جانبية ٢. القاهرة: دار الكرز، ٢٠٠٨.
١٣. صلاح جاهين: أنغام ديسمبرية. كراسات نقدية، القاهرة: دار الكرز،
٢٠٠٨.
- "خلف الجدران المكسوة باللباب". آردن. كتابة مقدمة وخاتمة وتحرير كتاب
ندوة الاحتفال بذكرى ميلاد ويليام شيكسبير ٢٧ أبريل ٢٠٠٧. قسم اللغة الإنجليزية،
كلية الألسن، جامعة عين شمس. القاهرة ٢٠٠٩.

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز

الإشراف الفنى: حسن كامل

يقع موضوع دراسات ما بعد الكولونيالية في نقطة التقاطع بين النقاشات الدائرة حول العرق والكولونيالية والجنس (النوع) والسياسة واللغة. ففي لغة دراسات ما بعد الكولونيالية، هناك بعض الكلمات الجديدة والبعض الآخر مألوف بيد أنه مشحون ومحمّل بمعان جديدة. يمثل هذا الكتاب مفتاحاً أساسياً لاستيعاب الموضوعات التي تميز دراسات ما بعد الكولونيالية، حيث يشرح ماهيتها والمواطن التي يمكن أن تتجلى فيها وعلّة أهميتها في تشكيل الهويات الثقافية الجديدة.

ويحفل هذا المسرد الشامل بإشارات مرجعية كثيرة، ومقترحات للاستزادة من قراءات أخرى في نهاية كل مدخل، وجدول للمؤلفات البارزة في دراسات ما بعد الكولونيالية معروضة في شكل يسهل استخدامه ومرتبطة ترتيباً ألفبائياً، وكشاف للأعلام ومسرد لبعض الكلمات بالعربية والإنجليزية..