جغرافيات ما بعد الاستعمار : المكان والهجرة

بريندا س. أ. يوه

ترجمة بتصرف
أ.د. مضر خليل عمر

بالنسبة لأولئك الذين يكتبون من الهامش (بشكل أو آخر) ، فإن قِلة قليلة من الناس لن ينجذبوا إلى مصطلح "ما بعد الاستعمار" ويتساءلوا عن الوعد والإمكانيات التي قد يحتويها . وهذا هو الحال بشكل خاص في مواجهة تصريحات مثل تصريح هول بأن العالم اليوم "ما بعد الاستعمار بشكل لا يقبل الجدل"، حيث أعاد الاستعمار تشكيل التضاريس إلى الحد الذي جعل فكرة عالم الهويات المنفصلة ، والثقافات والاقتصاديات المنعزلة أو القابلة للفصل والاكتفاء الذاتي ، منذ ذلك الحين ، مضطرة إلى الاستسلام لمجموعة متنوعة من النماذج المصممة لالتقاط هذه الأشكال المختلفة ولكن ذات الصلة من العلاقة والترابط والانقطاع. (1996: 252–3, 257)

ويستمر هول في الادعاء بأن حجر الاختبار " ما بعد الاستعمار" يقدم "سردًا بديلًا ، يسلط الضوء على الظروف الرئيسية لتلك المضمنة في السرد الكلاسيكي للحداثة ... [إعادة] السرد [التي] تنقل "قصة" الحداثة الرأسمالية من مركزها الأوروبي إلى "أطرافها" العالمية المتفرقة" (1996: 249.) لقد تم الادعاء بالكثير بالفعل بشأن قوة النقد ما بعد الاستعمار في اختراق المصطلحات ذاتها التي يتم من خلالها بناء المعرفة ورسم خريطة العالم . وكما يزعم أنتوني كينج ، مقارنة بالتمثيلات الأخرى للحالة الإنسانية العالمية المعاصرة ، يمكن القول إن دراسات ما بعد الاستعمار تعيد التاريخ والاستعمار إلى النظريات الحاضرة للعولمة ، وتتنافس مع تمثيلات العالم المعاصر من حيث المفاهيم الأوروبية لما بعد الحداثة .(1999 :99) هذا ما تسميه جاكوبس "التفاؤل الرائع لـ"ما بعد" في مرحلة ما بعد الاستعمار" (1996: 24).

ومع ذلك ، لا يمكن عد قيمتها وتأثيرها كخطاب نقدي وتحرري داخل الجغرافيا وخارجها أمرًا مفروغًا منه . لقد نبهنا النقاد بالفعل إلى المخاطر. واستنادًا إلى عمله حول القومية والهوية ما بعد الاستعمار في سريلانكا ، يحذر بيريرا (1998: 6) من أنه تمامًا كما يميل تطبيق فئة "ما قبل الاستعمار" على المجتمعات قبل دمجها في الأنظمة السياسية والاقتصادية الأوروبية إلى تثبيت "الاستعمار" كنقطة مرجعية رئيسية ، فإن إضافة البادئة "ما بعد-" قد يفرض أيضًا "استمرارية التاريخ الأجنبي" و"التاريخ الأصلي التابع" . وفي معرض تأمله لتقنيات الاستعباد والعنف التي استخدمتها "الميليشيات المؤيدة لإندونيسيا" في الضم الأخير لتيمور الشرقية ، خلص كوسنو إلى أن "وراء [الحاضر] ما بعد الاستعمار قد يختبئ شبح مستقبل أكثر شراً من الماضي الاستعماري نفسه" (2000: 12). وعلى هذا فقد زعم المنتقدون أن خطاب ما بعد الاستعمار ليس فقط غير متوافق مع حقائق ما بعد الاستعمار، بل إنه قد يعمل في حد ذاته على إخفاء وإدامة وجود غطاء أوروبي مركزي يخيم على الجهود الحالية الرامية إلى (إعادة) تشكيل العالم من حيث المصطلحات الخطابية والمادية . كما يشير سيدواي ، "يجب على أي جغرافيا ما بعد الاستعمار أن تدرك في داخلها استحالة تحقيقها ، نظرًا لأن الجغرافيا تتميز بشكل لا مفر منه (فلسفيًا ومؤسسيًا) بموقعها وتطورها كعلم استعماري غربي" (2000: 593).

هل من الممكن إذن أن نتحرك بين إغراء الادعاءات المتفائلة بشأن "إمكانيات" ما بعد الاستعمار والجمود المعوق للانتقادات بشأن "استحالة" ذلك ؟ سأزعم أن نقاط البداية المؤدية إلى مسارات محتملة يمكن العثور عليها من خلال تبني وجهة النظر القائلة بأن "ما بعد الاستعمار" ليس خطابًا شاملاً أو متجانسًا يمثل

نصف أي انقسام بسيط بين الغرب وغير الغرب في العالم ، ولكنه في الواقع ساحة متنقلة للغاية ومثيرة للجدل وما تزال في طور النمو حيث يمكن اكتساب فرص الرؤى في مواقع متعددة . سماتها الفدائية كوسيلة لمقاومة الاستعمار بكل أشكاله وجوانبه التلاعبية كوسيلة لإن المحاولات التي يبذلها الاستعمار لإعادة إنتاج نفسه لا يمكن أن تتفكك تمامًا ، ولكنني أزعم أن الطريق إلى الأمام لا يتلخص في قبول الشلل الناجم عن مثل هذا الطريق المسدود ، بل في الافادة من "عدم الاستقرار المتغير الشكل للمفهوم" (هاو، 2000: 78) واستغلال هذا المجال المتنوع بشكل استراتيجي ونقدي للحصول على رؤى ودوافع .

ومن خلال تشجيع نقاط الدخول المتعددة إلى الخطاب وحضور ومشاركة مجموعة أوسع من الموضوعات والعلماء والناشطين ، قد يأمل المرء في النحت على حواف هذه الإمبراطورية المعرفية والابتعاد عن المواضع الغربية الحديثة (الفلسفية والمؤسسية ، كما يلاحظ سيدواي) التي تتخيلها . إن هذه ليست مهمة سهلة ، وربما تدور الأسئلة الأكثر صعوبة حول كيفية تجاوز "الحديث المتمرد عن "هيمنة" النماذج والنظريات الغربية" إلى بناء أطر بديلة ونظريات ميتافيزيقية تعكس وجهات نظر وتجارب عالمية "أصلية" (أتال، 1981: 195).

اشار شمسول إلى أن "امتلاك خطاب أكاديمي يتجاوز "الاستشراق" و"الغرب" هو أمر صعب إلى حد ما طالما أننا لا نستطيع الانفصال عن المعرفة الاستعمارية والاستقلال عنها تمامًا" (1998: 2). **لم يغز المشروع الاستعماري الفضاء الإقليمي ويحتله فحسب ، بل استعمر بشكل منهجي الفضاءات المعرفية الأصلية ، وأعاد تشكيلها واستبدالها باستخدام مجموعة واسعة من المعرفة والسياسات والأطر الاستعمارية** . مع إنهاء الاستعمار، استعادت المستعمرات السابقة (أحيانًا جزئيًا) الأراضي السياسية ، **ولكن نادرًا ما استعادت الفضاء المعرفي** . ولكن من المؤكد أن الاستجابة الأكثر إيجابية هنا لا تتمثل في رفض الخطاب الغربي كونه ملوثًا وبالتالي معوقًا ، بل في استخدام "أدواته الخاصة من النظرية النقدية ... ليس فقط لتفكيك نظام الدلالة الاستعماري ولكن أيضًا للتعبير عن صمت السكان الأصليين من خلال تحرير المكبوتين في الخطاب" (زاوية يحيى ، نقلاً عن العطاس، 1995: 131).

كما أود أن أزعم أن هذه المساعي من المرجح أن تحقق تأثيرًا تحويليًا إذا تم استجواب ما بعد الاستعمار كجزء من مشاركة جادة ومستدامة في "الممارسات المادية والمساحات الفعلية والسياسات الحقيقية" (بارنيت، 1997: 137). وكما لاحظ كينج ، فإن "ما بعد الاستعمار (أو ما بعد الاستعمارية) موجود كمفهوم لتمثيل ظروف معينة في العالم المعاصر، وخاصة (وإن لم يكن فقط) فيما يتعلق بقضايا الهوية والمعنى والوعي ، وليس أقلها الأشكال والمساحات المادية التي تتجسد فيها" (1999: 101). ومع ذلك ، فإن العديد من المناقشات حول "صنع كائنات ما بعد الاستعمار كونها هجينة ومتناقضة ومناقضة" تميل إلى أن تكون "غير متأثرة بشكل ملحوظ بالخصائص المادية للمكان" (كوسنو، 2000: 211).

إذا كانت الحدود الرئيسية لنظريات ما بعد الاستعمار تكمن في محاولتها الخاطئة "لتجاوز ما لم يتم تجاوزه في الجوهر" (ريان، 1994: 82)، فإن نقطة البداية المهمة في التغلب على بعض هذه القيود تتمثل في تشريح ما بعد الاستعمار كما هو مترابط عبر المساحات الحقيقية والأشكال المبنية والجوهر المادي للمحيطات الحيوية اليومية في عالم ما بعد الاستعمار . ومن خلال تراكب ونقش الخطوط العريضة المعقدة للنقاش ما بعد الاستعمار على مساحة محددة ذات أبعاد مادية ومتخيلة ، يصبح الجغرافيون على وجه الخصوص في وضع جيد لفهم الجوهر جنبًا إلى جنب مع النقد وتجنب اتجاهات التأمل الذاتي لبعض أشكال دراسات ما بعد الاستعمار ، والتي تبدو مترددة في الذهاب إلى ما هو أبعد من مجرد وضع نظريات حول "معنى الواصلة في مرحلة ما بعد الاستعمار".

إن هدفي هو البدء في استكشاف تضاريس ما بعد الاستعمار سيرًا على الأقدام ، إذا جاز التعبير، وليس محاولة تغطية مساحة كبيرة كما هو متوقع في مسح واسع النطاق ، ولكن التعرف على موقعي الذي لا مفر منه في الفضاء المادي . أبدأ بسنغافورة ما بعد الاستعمار قبل أن أتجول أبعد من ذلك حيث يمكن تمييز مسارات أخرى . في هذه الاستكشافات ، سأنتقل أولاً إلى **الطريقة التي تبحث بها الدول ما بعد الاستعمار عن "أسس" لتحديد وتعريف وتعزيز الشعور بالهوية قبل الانتقال إلى النظر في الطريقة التي تتعامل بها هذه الدول مع "عدم الاستقرار" - السيولة والتنقلات التي لا تتجاوز حدود الأمة فحسب ، بل وتزيد من زعزعة حرمة جسدها** . الذاكرة ما بعد الاستعمار وتوطين الهوية إن سنغافورة ، في كثير من النواحي، هي نتاج النسيان .

لقد نشأت سنغافورة ، وما تزال تحافظ على بقائها ، نتيجة لأفعال النسيان المتكررة . والنسيان هو حالة سنغافورة . (ديفان، 1999: 22) إن الانخراط في الذاكرة والهوية في الدول ما بعد الاستعمارية مثل سنغافورة هو أرض محفوفة بالمخاطر، منسوجة حول سياسات الإدماج والاستبعاد ، و"التذكر" و"النسيان" حيث لا يكون كلا الفعلين مجرد أفعال عرضية أو جاهلة ولكن في أغلب الأحيان "ضروريات بنيوية" (1999: 22). بالنسبة لشعبها ، فإن معرفة ما يجب تذكره (وما يجب نسيانه) من أجل الوصول إلى شعور بالهوية الذاتية هي مهمة معقدة تتضمن القدرة على تتبع خط البصر من خلال مناشير متعددة تكسر تاريخ الأمة في اتجاهات مختلفة ، لأن السنغافوريين "يرثون هوية آسيوية من خلال التغريب (الذي يكاد يكون بالنسبة للبعض متطابقًا مع التحديث) عبر الاستعمار" (كوه، 1999: 46).

ولأن الماضي يحتوي على انكسارات جذرية وتناقضات غير محلولة مضغوطة في مساحة وزمن قصيرين نسبيًا ، فإنه عرضة للتبسيط من قبل جهات مثل وكالات الدولة التي "تميل إلى منحها تاريخًا مثاليًا ، وسلالة مناسبة" (ديفان، 1999: 33) من أجل بناء الأمة وإنتاج "مثال المواطن ما بعد الاستعمار " (سريفاستافا، 1996: 406). وفي هذا المسعى، يمكن تسخير قوة المظاهر الطبيعية كونها "مستودعًا ضخمًا يمكن من خلاله صياغة رموز ... الإيديولوجية" (دنكان، 1985: 182). في خضم الضغوط الهائلة التي فرضتها عملية تشكيل دولة مستقلة من بين حرائق سياسية واجتماعية واقتصادية مستعرة في ستينيات القرن العشرين ، لم ينس القادة السياسيون في سنغافورة في فترة ما بعد الاستعمار الاستعانة بقوة المشهد الطبيعي عندما واجهوا "مجتمعًا معقدًا ومتعدد الأعراق لا يملك سوى القليل من الإحساس بالتاريخ المشترك ، وله غرض جماعي لم يتم التعبير عنه بشكل صحيح بعد ... في عملية الانتقال السريع نحو مصير لا نعرفه بعد" (جو كينج سوي، وزير الداخلية والدفاع آنذاك ، مقتبسًا في تشيو، 1991: 363).

في عام 1966، أقيم أول عرض لليوم الوطني في سنغافورة (الذي يُقام كل عام منذ ذلك الحين) في بادانج ، وهي مساحة خضراء واسعة تحيط بها مؤسسات بلدية ودينية بريطانية وكانت بمثابة ملعب للكريكيت وأرض احتفالية (مزيج بريطاني بامتياز) في الأيام الاستعمار . وبينما اختفى البحر الأخضر تحت أقدام آلاف المشاركين في العرض الذين نظموا صفوفًا متراصة وحملوا الأدوات العسكرية والموسيقية والأعلام وغيرها من الأدوات ، استحوذت العروض المتزامنة لزخارف العرض التي تؤكد على متع العيش والعمل معًا كشعب واحد وأمة واحدة وسنغافورة واحدة على ما كان ذات يوم مقرًا للقوة الاستعمارية البريطانية والفخر المدني وأعادت نقشه بمعاني براقة مماثلة متوافقة مع الهوية الوطنية (كونج ويوه، 1997؛ راجا، 1999.) وتم جمع الروعة العمارية للماضي الاستعماري والروعة الحيوية للحاضر المهم معًا واندمجتا في عمل جماعي من التذكر ونسيان الماضي ، والذي كان أيضًا بمثابة وسيلة لتصور ما ينبغي أن يكون وراء ذلك .

إن مثل هذه المناسبات التي يتم فيها استغلال التذكير والنسيان المتزامنين للماضي الاستعماري لوصف بداية جديدة ومستقبل مثالي تتكرر بطرق مختلفة في النضال من أجل الهوية في فترة ما بعد الاستعمار. فبعيدًا عن السياسات الثقافية المتمثلة في خلق مظاهر طبيعية مبهرة ، فإن الصراعات حول كيفية التعامل مع "التاريخ غير المخفي والجغرافيات غير الغائبة للإمبريالية" ما تزال مستمرة في المشاهد الطبيعية اليومية في فترة ما بعد الاستعمار.

وفي سنغافورة ، يتجلى هذا بوضوح ، على سبيل المثال ، في الاستراتيجيات الرامية إلى إعادة كتابة النص الاستيطاني الاستعماري ونقش الهوية الوطنية : فبعد تقديمها عند الاستقلال بشبكة رسمية من أسماء الشوارع والأماكن المتجذرة في الخيال الاستعماري ـ إحياءً لذكرى العائلة المالكة البريطانية ، والحكام ، والأبطال وكبار الشخصيات ، وتكريماً لآباء المدن الأوروبية وموظفي الخدمة العامة ، وتذكيراً بالارتباطات مع بريطانيا والإمبراطورية البريطانية ، وإضفاء طابع عنصري على الأماكن من خلال فصل المستعمرين إلى مناطق منفصلة متميزة حسب العرق ـ سرعان ما بدأ المهندسون المعماريون الجدد للمظاهر الطبيعية في سنغافورة في العمل على تجريب دلالات جديدة مصممة بشكل أفضل لإبراز النظام الجديد .

لقد تم تجنب "الفروق الدقيقة الاستعمارية القديمة ، وأسماء المدن البريطانية المتغطرسة ، والعائلة المالكة" عمدًا ، كما أدت سلسلة من "إعادة الكتابة" إلى تحويل المشهد : أولاً، تم استخدام اللغة الملايوية للإشارة إلى ولاء سنغافورة للماليزيين في مقابل العالم الاستعماري في الستينيات ، تلا ذلك عن كثب إدخال منطق متعدد الأعراق في تسمية الشوارع وفقًا للحساب العنصري الأساسي للأمة الجديدة ، ثم الانتقال في السبعينيات والثمانينيات إلى استخدام "التسمية الرياضية" ، و"البينينية" (نظام الماندرين لتحويل الأحرف الصينية إلى اللاتينية والذي يُنظر إليه على أنه متفوق على الترجمات العشوائية من اللهجة الصينية التي ورثها البريطانيون) و"الثنائية اللغوية" لإعطاء المدينة التي تحمل أسماء الأماكن الإنجليزية "شعورًا آسيويًا" (يو، 1996أ).

في إعادة إنتاج المشهد الطبيعي رمزيًا ، لا تتلخص استراتيجية ما بعد الاستعمار هنا في محو البصمة الاستعمارية بقدر ما تتلخص في إعادة الاستعمار باستخدام نص مختلف ، وهو نص يزعزع استقرار منطق التخيلات الاستعمارية من خلال تقديم لمساته الخاصة في تناقض مع ما كان موجودًا من قبل . ومن الواضح أن مساعي ما بعد الاستعمار من أجل هوية جديدة لا تنفي تمامًا الماضي الاستعماري، بل تنطوي على استرجاع انتقائي للثقافات الأصلية والاستعمارية والاستيلاء عليها لإنتاج أشكال مناسبة لتمثيل الحاضر لما بعد الاستعمار . وكما لاحظ كوسنو ، فإن هوية ما بعد الاستعمار "ساخرة" و"متناقضة" وقلقة بشأن "عدم الأصالة" ، والتي تتكون من "التماهي غير الإشكالي نسبيًا مع ثقافة المستعمر، ورفض ثقافة المستعمر " (550: 1998).

يزودنا التصميم المعماري بمزيد من أشكال المواد اليومية لفحص "العلاقات بين تخليد ذكرى الماضي وإضفاء الطابع المكاني على الذاكرة العامة" (جونسون، 1995: 63؛ انظر أيضًا جونسون 1996؛ 1999) في سياق ما بعد الاستعمار لبناء الأمة . على سبيل المثال ، في تحليله المقارن لتصميم المجمعات البرلمانية في الدول ما بعد الاستعمار في آسيا والشرق الأوسط ، يشرح فالي (1992؛ ينظر أيضًا كيروندي، 1993؛ بيريرا، 1998) ويشير إلى تصميم مجمع الكابيتول كونه رمزًا لرغبة الدولة في استخدام وسائل مذهلة وضخمة لتقديم ووصف الهوية الوطنية . ومن المؤسف أنه في المشروع الاستعماري المعقد المتمثل في تنمية الهوية الوطنية ، لم يكن التوازن بين "تقرير المصير الثقافي والحداثة الدولية" في تصميم هذه الأشكال الضخمة دائمًا خياليًا بشكل خاص ، بل اختُزل أحيانًا في مسألة **كيفية أن تكون "غربيًا دون الاعتماد على الغرب"** (فالي،

1992: 53، نقلاً عن إدوارد شيلز)، أو ما هو أسوأ من ذلك ، مما أدى إلى ما يصفه أحد المفكرين العرب بأنه "أحياء فقيرة في الغرب".

ولنأخذ مثالاً مختلفًا ، في سياق التصميم المعماري للحرم الجامعي في باندونج وجاكرتا ، يزعم كوسنو (1998: 565) أن موضوع الرغبة المعمارية في النظام الاستعماري الجديد في إندونيسيا منقسم بشكل أساسي بين إنكار وإزاحة "الأصول الاستعمارية" من ناحية ، وتلاوة استعمارية "العمارة الإندونيسية" من ناحية أخرى .(ينظر أيضًاOduwaye ، 1998، حول تطوير الحرم الجامعي في نيجيريا ما بعد الاستعمار) .هذان النوعان متناقضان إلى الأبد ومع ذلك فهما متشابكان بشكل لا ينفصم ، مما أدى إلى محاولات "تخدير ألم هذا التناقض ... من خلال محاولة مستمرة لاستعادة وتخيل "تقاليد" [النظام الجديد] الخاصة" (كوسنو، 1998: 572).

إن "التراث" المتنازع عليه لعناصر معينة من المشهد الموروثة من الماضي الاستعماري له أهمية خاصة في إلقاء الضوء على السياسات الثقافية المكانية العاملة في الدول ما بعد الاستعمار. وبالعودة إلى حالة سنغافورة ، فإن جزءاً من ممارسة ما بعد الاستعمار في النسيان كان يتضمن إجراء عمليات استئصال عميقة وشاملة في المشهد لإزالة كل ما يُعتَقَد أنه عفا عليه الزمن أو رجعي ، وإفساح المجال لتضمين ذكريات "جديدة" مناسبة لبناء الدولة للذات الوطنية . وإذا كان العقدان الأولان من تطور الأمة قد أملتهما النسيان المنهجي ومحو الماضي من خلال برامج كبرى تقودها الدولة للتجديد الحضري وإعادة التنمية ، فإن العقدين التاليين شهدا محاولة أكثر تنسيقاً لاستعادة فقدان الذاكرة وبالتالي إنشاء سلسلة نسب مناسبة من شأنها أن تشكل شرعية الأمة والتي يتم تحديدها بوضوح وتوضيحها وتجسيدها في المشهد . لقد نشأ "التذكر" في وقت ومكان محددين في تطور الأمة ، سواء كشرط حتمي لدورة التقدم والخسارة أو كإستراتيجية متعمدة لصياغة مستقبل الأمة .

يزعم تشوا (1995) أن "الحنين" والعودة إلى الماضي - الماضي الذي يصور على أنه "دولة أجنبية" حيث "يفعلون الأشياء بشكل مختلف "(هارتلي، مقتبس في لوينثال، xvi1985 :) خلال الثمانينيات والتسعينيات كان متجذرًا في النقد الأوسع نطاقًا والمقاومة للدفع المستمر نحو التنمية الاقتصادية ، ووتيرة الحياة المحمومة ، ومستويات التوتر العالية ، وفساد المادية المكتشفة حديثًا و"تصنيع الحياة اليومية" الناتج عن ذلك . ومن ثم فإن حنين الأمة هو نقد ما بعد الاستعمار لنجاح ما بعد الاستعمار – ظهور الأمة من بين فكي الاستعمار لـ "وصولها" بأعجوبة بالمعنى الاقتصادي والمادي ، فقط لتجد مكانًا مليئًا بالكفاءة والإنتاجية ولكنه خالٍ من عمق معين من الذاكرة والتاريخ . إن العمل على إنقاذ المظاهر الطبيعية المتبقية وإعادة تأهيلها – إعادة إحياء مناطق المتاجر القديمة في الحي الصيني ، وكامبونج جلام ، وحي ليتل إنديا كونها "مناطق تراثية" و"أحياء عرقية" (وهي بناء استعماري على وجه الخصوص) أو إعادة تغليف المنطقة المدنية والثقافية في مسارات تراثية تقدم أفضل ما في سنغافورة الاستعمارية (تشانج، 1997؛ 2000؛ تشانج ويوه، 1999؛ هوانج، وآخرون، 1995؛ يوه وهوانج 1996؛ يوه وكونج، 1994؛ 1996) – هو أحد أعراض استجابة الدولة لمثل هذا النقد .

ولكن الاستجابة نفسها تشكل مشكلة كبيرة ، لأنها لا "تنسى" المحاولات السابقة لاستئصال الماضي الاستعماري لإفساح المجال لإنشاء سنغافورة حديثة ذات مسار انفصالي يؤدي إلى مستقبل مختلف فحسب ، بل إنها تبدو أيضًا غير مدركة للتناقضات بين الدافعين ما بعد الاستعماريين المتمثلين في بذل الجهد من أجل "النسيان" والحاجة إلى "التذكر" . ومن أعراض هذه التوترات حقيقة مفادها أن هيئة إعادة التنمية الحضرية في سنغافورة ، المسؤولة عن تجديد وإعادة تطوير النسيج المادي للمدينة بموجب فلسفة "الهدم وإعادة البناء"

، هي أيضًا سلطة الحفاظ الوطنية التي تشرف على الحفاظ على وحماية المباني التي تدل على "تاريخ وذاكرة المكان" (www.ura.gov.sg).

إن الصعوبات التي تكتنف التذكر والنسيان في فترة ما بعد الاستعمار تتفاقم بسبب حقيقة مفادها **أن ما يشكل "التاريخ" في الدول متعددة الأعراق في فترة ما بعد الاستعمار يشكل حقل ألغام رئيسي** . وذلك لأن "النص [ما بعد الاستعمار] يتحدث بلغات متعددة " (كليري، 1997: 28)، ويخلط بين المصطلحات الاستعمارية وما بعد الاستعمار بطرق لا يمكن فصلها ، الأمر الذي يجعل من الصعب غربلة ما ينتمي إلى "الذات" النقية غير المستعمرة ، ومحاولات مقلقة للانفصال عن الماضي الاستعماري أو الافادة منه كونه "الآخر." يرجع هذا أيضًا إلى أن العديد من جماعات المصالح والتحالفات المختلفة التي تجتذبها بوتقة ما بعد الاستعمار جنبًا إلى جنب مع الدولة ما بعد الاستعمار والمشاريع التجارية ، كل منها تطالب بمطالبة مختلفة على تراث الأمة ، وحقًا فيما لا ينبغي لها أن "تنسى أن تتذكره "، وكذلك ما ينبغي لها أن "تتذكر أن تنساه" (ديفان، 1999: 22). وبالتالي فإن الرؤية المتأخرة غير مستقرة على الدوام ، وتتغير مع كل منظور . إن ما يتم تقييمه ورسمه على الخريطة كونه "تراثًا" في الجغرافيات الخيالية الرسمية والشعبية يصبح محصورًا في أسئلة مثل من يتحكم (ويستفيد من) العملية برمتها المتمثلة في تحويل "التاريخ" إلى حضور ملموس (وبالتالي أيضًا غيابات) على المشهد الطبيعي ولأي أغراض (مثل تكوين الهوية الجماعية أو القومية أو السياحة) (بونيماسون، 1997؛ تشانج، 1997؛ جونز وبروملي، 1996؛ جونز وفارلي، 1999؛ كوك وآخرون، 1999؛ بارينتو وآخرون، 1995؛ شو وجونز، 1997).

في حين مارست الدولة ما بعد الاستعمار في كثير من الحالات (كما في سنغافورة : ينظر كونغ ويوه، 1994) سيطرة قاسية على تعريف ما يشكل ذاكرة الأمة والعمل الفعلي لتراثها ، فقد لعبت وكالات أخرى ، بما في ذلك المجموعات الهامشية ، أيضًا دورًا في بعض هذه الصراعات حول المكان . حتى في سنغافورة ، في الاستجابة للمظاهر الطبيعية التراثية التي تتصورها الدولة ، هناك قراءات ومقاومات بديلة واضحة داخل جسد الأمة ما بعد الاستعمار ضد مثل هذه النوايا المهيمنة ، على الرغم من قلة التعبير عنها بأسلوب المواجهة . من الواضح أن البعض وجدوا جهود الحفظ والصيانة التي تدفعها الدولة سطحية ، مع القليل من الاختراق تحت قشرة التسويق للتواصل الإبداعي مع الماضي . وعلى هذا النحو، فقد رفض البعض ما يسمى بالمظاهر الطبيعية التراثية التي صممتها وكالات الدولة كونها "قطعة من الكيتش ... نوع من الحلوى الضعيفة" (المهندس المعماري تاي كنغ سون، ستريتس تايمز، 18 فبراير/شباط 2000) وعدها آخرون مملة إلى حد ما ومنفصلة عن تنمية الشعور بالهوية الوطنية .

وفي أماكن أخرى من العالم ما بعد الاستعمار، تستمر سياسات ما يشكل التراث في التكشف مع سعي الأمم إلى تحديد هوياتها . ففي مدينة ملقا التي عينتها الدولة "المدينة التاريخية" على سبيل المثال ، يقاوم البرتغاليون الأوراسيون الاستبعاد من الحسابات الرسمية بسبب "قدرتهم الشبيهة بالحرباء" على إعادة وضع "تقاليدهم" و"تراثهم" داخل المناقشات الماليزية حول الهوية الوطنية ما بعد الاستعمار (ساركيسيان، 1997). وفي المدينة نفسها ، يدرس كارتييه (1993؛ 1997: 555) كيف تتجسد البنى المكانية للهوية الثقافية وتمثيلات القومية الرسمية في سياسات الفضاء المحيط ببوكيت تشاينا ، وهي مقبرة صينية تقليدية ضخمة ، ويوضح بالتفصيل الصراعات المطولة حول تحويلها إلى "مشهد وطني ، وتقطير محدد للموقع لنصف ألف عام من التاريخ الماليزي" .

هجرات ما بعد الاستعمار

و"هجرة الهوية" تسلط فترة ما بعد الاستعمار الضوء على تعقيدات تحديد الهوية في الشتات والتي تقاطع أي "عودة" إلى تواريخ أصلية مغلقة عرقيًا و"مركزية"... في السياق العالمي والثقافي العابر... لقد جعلت من "المستعمرات" نفسها ، بل وحتى مساحات كبيرة من عالم "ما بعد الاستعمار" ، "شتاتًا" دائمًا بالفعل فيما يتعلق بما قد يُنظر إليه على أنه ثقافاتها الأصلية . إن فكرة أن المدن المتعددة الثقافات في العالم الأول فقط هي "مُشتتة" هي فكرة خيالية لا يمكن أن تدعمها إلا أولئك الذين لم يعيشوا أبدًا في المساحات الهجينة لمدينة "استعمارية" في العالم الثالث. (هول، 1996: 250)

إن كون الدول ما بعد الاستعمار "دولة شتات دائمًا بالفعل" وتشكل "مساحات هجينة" لا يشكل مفاجأة لأولئك الذين يعيشون في مدن كانت مستعمرة ذات يوم مثل سنغافورة . وكما كتب هاربر عن المدينة المتعددة اللغات التي كانت تشكلها ذات يوم تيارات المهاجرين من الصين ، والهند ، وأرخبيل الملايو وغيرها من الأماكن النائية والتي كانت تهيمن عليها جالية إمبراطورية أوروبية صغيرة : إن سنغافورة هي طفلة الشتات . ويجسد تاريخها العديد من التوترات المتعلقة بالدم والانتماء التي يستحضرها المفهوم .

تشهد سنغافورة على الصعوبات التي تكتنف إنشاء دولة قومية حديثة على نموذج موروث من أوروبا في منطقة حيث يسخر التاريخ من مطالبات الدولة القومية بالحصرية الثقافية واللغوية . لقد هيمنت على تجربة سنغافورة ما بعد الاستعمار محاولات الدولة ـ وهي من صنع الحكم البريطاني ـ للتغلب على هذه القيود وإنشاء مجتمع وطني تحده ثقافة مشتركة وإحساس بالمكان ، ويربطه الولاء الفردي .(1997 :261) ومع وصول الاستعمار إلى أعماق المجتمعات المحلية ، فقد ولَّد عددًا كبيرًا من التنقلات عبر الحدود ، والتي اندمجت في ما يسميه إم. إل. برات "مناطق الاتصال" بامتياز والتي تستحضر "التواجد المكاني والزماني للمواضيع التي كانت منفصلة سابقًا بسبب الانقطاعات الجغرافية والتاريخية ، والتي تتقاطع مساراتها الآن " (7: 1992).

لقد تسارعت وتيرة الشتات من كل الألوان ـ الشتات الإمبراطوري ، والشتات العمالي ، والشتات التجاري ، والشتات الثقافي (ينظر كوهين، 1997، لتصنيف الأنواع) ـ استجابة لمطالب الإمبراطورية ، فتقاطعت وتشابكت وأنتجت مساحات هجينة مرتبة في فوضى متعددة الألوان . وكما ناقشنا في وقت سابق ، **فإن إحدى المهام الأساسية لبناء الأمة بعد الاستعمار هي تحويل مجموعة متنوعة من الأيتام في الشتات ، الذين تتباعد أوطانهم العاطفية عن مواقعهم المادية وكذلك عن بعضها البعض ، إلى مجتمع مستقر**. إن الشعوب التي تنتمي إلى وطن واحد بكل الطرق . وحتى مع محاولات بناء الأمة في مرحلة ما بعد الاستعمار إضفاء الطابع الإقليمي على اللقاءات الشتاتية التي أنتجها الاستعمار وإضفاء الطابع الطبيعي عليها وإخراج تشكيلات اجتماعية مستقرة منها ، فإن قوى العولمة أدت إلى المزيد من تنقلات الناس عبر الحدود ، وفصلهم عن وطنهم الأم وإدخالهم في مكان آخر، وهذه المرة تم تسهيل ذلك من خلال الضغط المكاني والزماني لعالم أكثر ترابطًا بفعل تكنولوجيا النقل والاتصالات الحديثة .

لقد حركت مصطلحات مثل "الشتات" و"العولمة" مخيلة المعلقين الذين يصفون زوال وغموض الحركات عبر الفضاءات اليوم ، كما يتضح في وصف جون لي : إن فكرة الشتات - كونه إقامة لا نهاية لها عبر أراضي مختلفة - تعكس بشكل أفضل الواقع الناشئ للشبكات والمجتمعات العابرة للحدود الوطنية من لغة الهجرة والاستيعاب ... لم يعد من المفترض أن يقوم المهاجرون بانفصال حاد عن أوطانهم . بل تظل شبكات ما قبل الهجرة ، والثقافات ، ورأس المال بارزة . **والإقامة نفسها ليست أحادية الاتجاه ولا نهائية** . تحدث

الهجرات المتعددة والدائرية والعودة ، بدلاً من رحلة عظيمة واحدة من مكان مستقر إلى آخر، عبر الفضاءات العابرة للحدود الوطنية .

وبعبارة أخرى ، تتبع تحركات الناس مسارات متعددة وتدعم شبكات متنوعة .(1995 :304) كما زعم العديد من المؤلفين مؤخرًا (ينظر، على سبيل المثال، أنثياس، 1998؛ براه، 1996؛ كليفورد، 1997؛ جيلروي، 1993؛ هال، 1995؛ مقالات في هوانج وآخرون، 2000)، فإن مفاهيم الشتات والهويات الشتاتية توفر إطارًا أقل أهمية وأكثر اطلاعًا على التاريخ والتحليل لفهم ليس فقط النطاق الكبير والمعقد لحركات المهاجرين التي تحدث اليوم ، ولكن أيضًا القدرة على تحدي مفاهيمنا الحالية للثقافة والمكان والهوية كونها مغلقة وثابتة وغير متغيرة .

إن المشهد المتغير للمساحات الشتاتية التي نتجت في ظل الحراك المرتبط بالاستعمار، والتي خضعت كذلك للنظرة الانضباطية للقومية مع مخاوفها بشأن الإقليمية وحرمة الجسد الاجتماعي داخل حدود الأمة ، تهتز مرة أخرى بفعل قوى العولمة . ولا ينبغي أن يتم التعامل مع الأمم والقوميات في سياق التجارب الاستعمارية وما بعد الاستعمار فحسب ، كما يزعم وينيشاكول (1994) في حالة آسيا بشكل عام وتايلاند بشكل خاص ، بل يجب أيضًا فهم الهجرات والشتات التي تعطل "الجسد الجغرافي" للأمة في سياق متعدد الأوجه على نحو مماثل .

ورغم أن "جغرافيات الاستعمار" معقدة بالفعل "وتتداخل مع خرائط أخرى للتبادل المحلي ، والتبعية ، والتكيف ، والاستيلاء ، والمقاومة" ، كما يلاحظ أندرسون (2000 :384) فإن كل دورة من دورات المنظار المتعدد الألوان تستمر في كسر الأنماط السابقة وإدخال عدم استقرار جديد . وهذا يقود كوهين إلى استنتاج أن "العولمة والشتات ظاهرتان منفصلتان لا توجد بينهما أي صلة سببية ضرورية ... [لكن] "يتوافقان" بشكل جيد للغاية" (1997؛ 175) ، وإن كان ذلك بطرق تحجب التقلبات الساخرة في التاريخ . وكما يلاحظ كانج ، إن من عجيب المفارقات التاريخية أن اليابان ، القوة الاستعمارية السابقة والمعتدية في آسيا ، قد عادت إلى الحياة كدولة قومية "متجانسة عرقياً" ، في حين أن ضحايا الاستعمار والفاشية قد تشتتوا وانفصلوا عن بعضهم البعض . ولكن مع العولمة والانهيار التدريجي للحرب الباردة ، فقد برز تاريخ وذكريات الشعوب المستعمرة التي تشتتت [وتشتتت في مختلف أنحاء آسيا] في هيئة تاريخ بحرف "h" صغير .(2001 :137) .

إن تشكيل الهوية و"هجرتها" ما بعد الاستعمار لا ينبغي أن يُفهَم كونهما أسيران ، أو يمكن تتبعهما بطريقة أحادية الخط ، إلى الاستعمار ، بل إنهما يتألفان من خيوط متشابكة ، تشكل طموحات الإمبراطوريات الاستعمارية وشتات رعاياها الإمبراطوريين خيطاً واحداً مهماً منها . في الواقع ، إذا كانت "الجذور" تسبق دائمًا "المسارات" وتتشابك معها بشكل لا ينفصم ، كما لاحظ كليفورد (1997: 3) ، فيجب أن نضيف أن هذه "الجذور" هي جذور جذرية معقدة . بالعودة إلى حالة اليابان ، وعلى الرغم من حقيقة أن الإمبراطورية اليابانية كانت "مثقلة ذات يوم بتعقيدات وعدم المساواة في السكان المختلطين عرقيًا وثقافيًا" ومتواطئة في خلق "وجود الشتات" بين الأشخاص من أصل كوري ، على سبيل المثال ، فقد حاول التاريخ الوطني بعد الحرب تقليص هذه التعقيدات إلى "تاريخ هوية عرقية واحدة" لعبت دورًا في جغرافية "الجزر الأربع الأصلية" ، وبالتالي نسيان الشعوب الأخرى في الإمبراطورية (كانج، 2001: 141).

وعلى النقيض من هذا التاريخ من التذكر والنسيان الانتقائيين ، وكجزء من التوترات المتكشفة بين "الإمبراطورية" / "الأمة" من ناحية و"الشتات" من ناحية أخرى ، تحدث الهجرات العابرة للحدود الوطنية المعاصرة ، مما يزعج التاريخ المعقد المكسور ولكن المخفي للأمة . و يشكل هذا محور تحليل فيرا ماكي (2002) لـ "مساحات الاختلاف" التي تشكلت نتيجة لإدراج المهاجرين الآخرين في نسيج المجتمع الياباني ،

الذي كان يُعتقد ذات يوم أنه متجانس . وهي تزعم أن "العلاقات بين المهاجرين والغرباء لا يمكن أن تكون مجرد علاقات عابرة للحدود" . لقد تشكلت العلاقات بين المهاجرين ومضيفيهم المتميزين نسبياً في اليابان بفعل تاريخ من الإمبريالية والاستعمار وخصائص الاقتصاد السياسي المعاصر في شرق آسيا . لقد كانت الدعارة العسكرية القسرية في الحرب العالمية الثانية والفترة الاستعمارية (والتي عادت إلى الظهور في صورة قضية "نساء المتعة" في تسعينيات القرن العشرين) بمثابة نذير لوقت في سبعينيات القرن العشرين حيث كانت الدولة القومية اليابانية ما تزال قادرة على افتراض أن اللقاءات المجسدة مع "الاختلاف" في هيئة نساء جنوب شرق آسيا يمكن نقلها بأمان إلى الخارج (كما حدث في السياحة الجنسية وغيرها من الممارسات الجنسية المتمثلة في "التحديق" في بقية آسيا).

ولكن في العقود الأخيرة ، كان على الدولة أن تواجه وجود هؤلاء "الآخرين" داخل حدودها الخاصة . إن النساء الفلبينيات اللاتي يدخلن اليابان عن طريق الهجرة للعمل أو الزواج ، على سبيل المثال ، غالباً ما يتسمن بصور جنسية (ماكي، 1998؛ سوزوكي، 2000) ، وهو البناء الذي تتواطأ فيه سياسة الهجرة اليابانية في إنتاجه ، حيث يُمنع العاملات المهاجرات من العمل كعاملات منزليات ، ويقتصر دخولهن إلى البلاد على الفئة القانونية "الفنانة" ، والتي غالباً ما تكون قناعاً لتوفير الأنشطة الجنسية من الغناء والرقص ، والعمل كنادلات ومضيفات ، إلى الدعارة . **ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الجسد الجنسي - "المكان الأكثر ثباتاً لتحديد جميع القيم والمعاني والدلالات" و"مقياس كل الأشياء"** (هارفي، 2000: 97-8؛ ينظر أيضاً لو، 2000) - ما يزال يحمل علامات الاستعمار - حتى عندما تم تفكيك الأشكال الجيوسياسية للاستعمار . إن الفضاءات الشتاتية "للآخر" تنشأ (وتعود) إلى الظهور من داخل الجسم الاجتماعي للأمة ؛ ولم يعد من الممكن إخراجها إلى الخارج .

وكما قال إيوابوتشي (1998)، فإن "الموضوع [الذي استُعمِر ذات يوم] موجود بالفعل داخل اليابان وليس "هناك" فقط" . والسياسات التي تسكن هذه الفضاءات ذات حدين : فبينما يبدو أن "مفهوم الإقليم المنفصل للأمة" و"الحقيقة المتجاوزة للهجرة" يشكلان نقيضين لبعضهما البعض ، يلاحظ فان دير فير أن "الذات" و"الآخر"، و"المتجاوزين" و"المؤسسين"، هم أيضًا "مترابطين هيكليًا" وأن "القومية (التي تستند إلى السيطرة على المكان أو الإقليم) تحتاج إلى قصة الهجرة ، وشتات الآخرين لتأسيس جذور الأمة "(1995 :2، 6).

ومن المهم هنا أيضًا أن تُفهَم اللقاءات بين "الأمة" و"الشتات" في سياق ما بعد الاستعمار وضده "الذي تم إنشاؤه من خلال التواريخ التي تربط بين الناس في دول مختلفة" (ماكي، 2002). وغالبًا ما تكون هذه الروابط بين اللقاءات الاستعمارية وما بعد الاستعمار متعددة ومتشعبة . وكما تشير ليزا لو (2002) في مناقشتها للنشاط العابر للحدود الوطنية بين مجموعات مناصرة العاملات المهاجرات في هونغ كونغ والفلبين وظهور "مجال عام ما بعد وطني وشتات" فإن هجرة العمالة العابرة للحدود الوطنية اليوم والتي تدفع الملايين إلى "تجاوز الحدود الوطنية بحثًا عن مراعي أكثر خضرة" أكثر مؤقتة ، و "أقل قابلية للفهم من حيث التاريخ الاستعماري أو الإمبراطوري الواضح" .

ومع ذلك ، فإن البصمة الاستعمارية حاضرة وإن لم تكن مميزة دائمًا . وكما توضح كيكو ياماناكا (2000) ، فإن وجود مجتمع نيبالي عابر للحدود الوطنية صغير الحجم داخل حدود اليابان يخلق "مساحة للاختلاف" ربما يمكن تفسيره بشكل أكثر مباشرة بالازدهار النسبي لاقتصاديات شرق آسيا ونقص العمالة المزمن في صناعتي التصنيع والبناء في اليابان ، إلا أن جذوره تمتد أيضاً إلى "ثقافة الهجرة" المميزة و"اقتصاد التحويلات المالية" الذي تشكل من التقاليد الاستعمارية البريطانية القديمة المتمثلة في تعيين "الأجناس القتالية" للعمل كجنود جوركا في الجيوش البريطانية والهندية . لقد أعاد "المحاربون العالميون" الذين اعتادوا

على خدمة احتياجات إمبراطورية تاريخية واحدة اختراع أنفسهم كـ "عمال عالميين" استجابة للطلب المتزايد على العمالة في مجال آخر ـ اليابان وغيرها من اقتصاديات "النمور" في آسيا ، بما في ذلك المستعمرة البريطانية السابقة هونج كونج (2000: 70). في حين أنه ليس هناك حاجة إلى القول بأن هؤلاء "المحاربين" و"العمال" مرتبطون ارتباطًا وثيقًا بالمنطق نفسه أو بمنطق واحد ، فمن المفيد أن نلاحظ أن "الهجرة" الاستعمارية وما بعد الاستعمار متشابكة بشكل لا ينفصم وإن كان معقدًا ، وأحيانًا بنتائج غير متوقعة .

رسم آخرون مثل مايكل سامرز (1997) خطًا أكثر وضوحًا يربط بين "إنتاج الشتات" والاستعمار والاستعمار الجديد ؛ تم تفسير ظهور ما يسميه سامرز "شتات السيارات" المتمركز حول مصنع رينو في فرنسا والذي يضم عمال مهاجرين جزائريين من حيث تآكل أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية في الجزائر بسبب الاستعمار الفرنسي والتوسع اللاحق للاقتصاد الفرنسي في فترة ما بعد الحرب . وكما هي الحال في اليابان ، فقد أصبح التعامل مع "الأجانب في وسطنا" مؤخراً شغلاً شاغلاً في سنغافورة (واحد من كل أربعة أشخاص داخل حدود سنغافورة هو من غير المواطنين (حتى مع تطلع المدينة الدولة إلى الانضمام إلى الرابطة العالمية كونها "مدينة عالمية" و"مركزاً لخدمة العقول" حاسماً لصناعات الأعمال والمعلومات في "الاقتصاد القائم على المعرفة" الجديد . إن المدينة العولمية لا تستلزم فقط وجود مقار الشركات المتعددة الجنسيات ، والنخب العابرة للحدود الوطنية من الطبقة المهنية والإدارية (والتي يشار إليها في سنغافورة باسم "المواهب الأجنبية") ، والصناعات التكنولوجية والثقافية والسياحية ، بل يجب أن تدعمها طبقة من "العمال الأجانب" ذوي المهارات المنخفضة والمكانة المنخفضة الذين يخدمون احتياجات المتميزين في البيئات السكنية والتجارية والصناعية (يو وآخرون، 2000).

ومع تزايد الشعور بوجود الأجانب ـ سواء عاملات المنازل المقيمات (وخاصة الفلبينيات والإندونيسيات والسريلانكيات) اللاتي تم إدخالهن في حرمة الأسرة والمساحة المنزلية المخصخصة ، أو عمال البناء والأعمال اليدوية الذكور (وخاصة مواطني بنغلاديش والهند وتايلاند وجمهورية الصين الشعبية) الذين يتجمعون لتشكيل "مناطق معزولة في عطلات نهاية الأسبوع" في الساحات العامة ـ (يو وهوانج، 1998) ، فمن المثير للاهتمام أنه في حين وجدت سنغافورة أنه من السهل نسبياً أن تنسى (أو على الأقل أن تتذكر بشكل انتقائي) جذورها الاستعمارية بعدة طرق ، فإن الخطاب العام يحاول التعامل مع الشتات الجديد الذي جرفته الأمواج مؤخراً من خلال العودة إلى الماضي الاستعماري . على سبيل المثال ، في مواجهة الادعاءات بأن العمال الأجانب يلوثون المشهد المادي والاجتماعي ويجب أن يخضعوا لرقابة مشددة ، ينصح البعض بقدر من التعاطف ، لأنه إذا نظر السنغافوريون إلى مرآة ماضيهم ، فسوف يتذكرون "أسلافهم المهاجرين [الذين] شقوا طريقهم إلى البحار الجنوبية من الصين والهند بحثاً عن الخلاص" (صنداي تايمز، 27 يوليو/تموز 1997).

وقد أثارت الضجة الأخيرة بشأن منع الخادمات الأجنبيات من تناول الطعام في النوادي الاجتماعية مثل نادي سنغافورة للكريكيت (الذي كان في يوم من الأيام معقلاً بريطانياً بامتياز للبيض) والسباحة في حمامات السباحة المشتركة اتهامات بأن "بعض السنغافوريين يتصرفون مثل أسيادهم الاستعماريين البريطانيين السابقين" ("هل يتصرف السنغافوريون مثل الحكم البريطاني الأبيض ؟"، يتساءل كاتب عمود في صحيفة ستريتس تايمز، 2 أغسطس/آب 2000). وقد قيل أيضًا إن مواقف السنغافوريين تجاه الأجانب قد تم التعبير عنها بثلاث طرق (صحيفة ستريتس تايمز، 21 سبتمبر 1997): "التطلع إليهم" (العقلية الاستعمارية التي تعتقد أن المغترب الأبيض دائمًا على حق) ، و"النظر إليهم باستخفاف" (المفاهيم الاستعمارية عن التفوق والدونية في تخصيص الوظائف "القذرة والخطيرة والصعبة" للعمال اليدويين الأجانب) ، و"الخوف منهم"

(الخوف من وجودهم الجسدي و"استيلاءهم على وظائفنا وأماكن أطفالنا في المدارس وتزويج بناتنا" وهو ما يعكس الهوس الاستعماري بـ "الصرف الصحي" و"النظافة الأخلاقية" و"النقاء العرقي").

وفي التعامل مع الآخرين المهاجرين ، هناك بعض المعنى الذي يجعل العلاقة بين "الأمة" و"الهجرة" ما تزال تُفسَّر (وتنتقد) ضمن الأطر المرجعية الاستعمارية المستمدة من تاريخ سنغافورة كونها نتاجًا لشتات متداخل . وهذا يرجع إلى أن المهاجرين ، كما لاحظ أغيلار (1996: 6) في سياق مختلف ، يؤدون في كتابة التاريخ الوطني (ما يُعرف شعبياً باسم "قصة سنغافورة") "وظيفة انعكاسية ومقاومة" تعمل جزئياً من خلال خطاب "العرق / الإثنية" (للحصول على أمثلة أخرى للهجرات ما بعد الاستعمار ومفاوضات الهوية ، ينظر ناجار، 1997؛ والمقالات في فينشر وجاكوبس، 1998). وفي حين تشير مثل هذه التأملات إلى وعي متزايد ، من جانب البعض ، بالحاجة إلى تجاوز "الاستعمار" في إدارة الحياة الاجتماعية المعاصرة ، فإن المدى الذي قد تنجح فيه الأمة في صياغة نسيج اجتماعي متعدد الثقافات وعالمي حقًا يعتمد على ما إذا كانت قادرة ليس فقط على التفكير في التسلسلات الهرمية والعقليات الاستعمارية العميقة الجذور داخل المجتمع ولكن أيضًا على مواجهتها وهزيمتها . وهذا لا يستلزم فقط التعرف على علامات الاستعمار - فئاته الثنائية وخرائطه - في الحاضر، بل يتطلب أيضًا امتلاك الإرادة اللازمة لإلغاء البنية الأساسية المفاهيمية وراء مثل هذا التفكير وتخيل طبيعة ونوعية اللقاءات الاجتماعية والسياسية بين الناس على اختلاف توجهاتهم .

وهذه ليست مهمة سهلة . وكما تذكرنا جاكوبس ، فإن التعرف على آثار الإمبراطورية ووجود سياسات ما بعد الاستعمار قد يكون "علامة على تجاوز الاستعمار" ، ولكنه قد يشير أيضاً إلى "العلاقات "الاستعمارية الجديدة " المستمرة داخل النظام العالمي "الجديد" (1996: 25). في المدن الرئيسية الحضرية للإمبراطوريات التي تفككت الآن مثل لندن ، تتجمع الهجرات ما بعد الاستعمار التي أعقبت انحسار الإمبراطورية في مجتمعات الشتات التي "تتضافر مع مجتمعات أخرى تشعر بالحنين إلى الماضي بقلق"، مما يؤدي إلى "سياسة العنصرية والهيمنة والتشريد التي لا يتم تنفيذها على الشواطئ البعيدة ، ولكن داخل حدود الوطن الأم" (1996: 24؛ ينظر أيضًا ويسترن، 1993، حول رمزية المكان بالنسبة لسكان لندن من بربادوس؛ سميث، 1996، حول سياسة قهوة ستاربكس كونها "تصفية الإمبراطورية"؛ ريكس، 1997، حول الهجرات من مجتمعات ما بعد الاستعمار إلى بريطانيا؛ درايفر وجيلبرت، 1998، 1999، حول سياسة المظاهر الطبيعية في لندن وغيرها من مدن ما بعد الإمبراطورية ؛ سامرز، 1998، حول المهاجرين والأقليات العرقية كونهم "الرعايا ما بعد الاستعمار" في سياق الاتحاد الأوروبي).

تستمر علامات الإيديولوجية الاستعمارية في "التأكيد على تعريفات "الذات" و"الآخر" التي تكمن في قلب الفهم المتنوع والمتناقض مكانيًا للأمة ، والبياض ، والقوة ، والخضوع ، والكومنولث" فضلاً عن تشكيل "الجغرافيات المتخيلة" و"سياسات الهوية" للشتات ما بعد الاستعمار (كيث وبايل، 1993: 17). ومن ثم ، لا يكفي التعرف على هذه العلامات على حقيقتها، بل ترجمة الوعي إلى تكتيكات وممارسة . كما يزعم عباس ، "تبدأ مرحلة ما بعد الاستعمار... عندما يجد الأشخاص أنفسهم يفكرون ويتصرفون بطريقة معينة... ويجدون طرقًا للعمل في ظل مجموعة من الظروف الصعبة التي تهدد بـ... الاستيلاء علينا كأشخاص ، وهو الاستيلاء الذي يمكن أن يعمل بشكل جيد من خلال القبول كما يمكن أن يعمل من خلال الرفض "(1997 :10).

بالعودة إلى "حافة الإمبراطورية" (جاكوبس، 1996) وإعادة التفكير في موقع أستراليا المتوسط كمكان "لا ينتمي إلى ماضيه الذي كان مركزه الأنجلوساكسوني ولا إلى مستقبل ما بعد الاستعمار أو الآسيوي بالتأكيد" ، يجادل أندرسون (2000: 381، 383؛ ينظر أيضًا شيك وهاجيس، 1998، حول فهم ما بعد الاستعمار لـ "الذات البيضاء" في أستراليا) لصالح "[إضفاء الطابع التاريخي] على الدولة القومية في إطار

العلاقات العالمية للحداثة الأوروبية والاستعمار، مع الاعتراف بأن مفهوم "الدولة القومية" نفسه كان في حد ذاته تصديرًا لأوروبا" . وهذا يفتح الطريق أمام نزع الطبيعة عن المطالبات من جانب المستوطنين البيض ذوي الأصول الإنجليزية بملكية ثقافة "وطنية" أو "جوهرية" في مواجهة مجموعات "أقلية" أخرى تصنف تقليديًا على أنهم "مهاجرون" و"سكان أصليون" . ويواصل أندرسون القول بأن سياسات تحديد وضع الأغلبية والأقلية ليست محصورة داخل الحدود الوطنية بل إنها أكثر فائدة في رسم خريطة على أرض حدودية أوسع تأخذ في الحسبان "علاقات الشتات" (2000: 386). يجب أن نضيف أنه بقدر ما ترجع أصول الدولة القومية ، إلى جانب حدودها المادية وحدودها المجازية ، إلى الاستعمار الأوروبي ، فإن التدفقات عبر الوطنية التي تتقاطع عبر العالم اليوم متجذرة أيضًا في الظروف نفسها وتتأثر بها (تفترض هذه التدفقات وجود حدود وطنية يجب عبورها في المقام الأول).

إن الخيال "ما بعد القومي" ـ "تخيل وشعور بالارتباطات الجيوسياسية عبر الحدود الوطنية وخارجها" ـ الذي يدافع عنه أندرسون (2000: 385) لا يستطيع أن يستبعد ، وربما يجب أن يبشر به ، الشعور بما بعد الاستعمار . فمن خلال إضفاء الطابع التاريخي على فهمنا لـ"الأمة" و"الشتات" ، فضلاً عن مساحة اللقاء بينهما ، ضمن علاقات القوة التي نسجها الاستعمار ، نستطيع أن نتعامل مع المنطق المتزامن لبناء الأمة والتدفقات العابرة للحدود الوطنية في عالم معولم . وباختصار ، ينبغي أن ندرك أن توطين الهويات ـ (التي تسعى الأمم إلى تحقيقها) وهجرة الهويات ـ (التي تتجاوز الأمة) ـ فضلاً عن الطرق التي تصطدم بها أو تتواطأ بها أو تتناقض بها ـ يشكلان جزءاً من معضلة ما بعد الاستعمار نفسها .