الكتابة ضد الثقافة

من ريتشارد جي فوكس (المحرر)
استعادة الأنثروبولوجيا : العمل في الحاضر (1991)
ليلى أبو لغد

ترجمة بتصرف
أ.د. مضر خليل عمر

مقدمة

عندما كتب كليفورد جيرتز أن النهج السيميائي للثقافة يتحدى افتراض وجود انقسام واضح بين الباحث الإثنوغرافي والمخبر وبالتالي يثير بعض الأسئلة المهمة حول "موضوعية" التفسير الثقافي ، تم إطلاق خط من الاستقصاء النقدي الذي ربما وجد ذروته الأخيرة في المجلد المؤثر "كتابة الثقافة" (1986). حرر هذا الكتاب جيمس كليفورد و جورج ماركوس ، وكان نتيجة ندوة سعت إلى استكشاف صناعة النصوص الإثنوغرافية . عد كتاب "كتابة الثقافة" "السياسة والشعرية" للإثنوغرافيات كونها "حقائق جزئية" و"معارف موضعية" وحتى "خيالات" .

لقد تأثر مؤلفو المجلد بنظرية ما بعد البنيوية ، فقاموا بفحص الطرق التي يتم بها إنتاج المعرفة حول الثقافة ، وكيف تقوم اللغة نفسها ببناء هذه المعرفة ، وكيف لا ينبغي النظر إلى التفسيرات العلمية كونها وسائل شفافة يمكن من خلالها اكتساب فهم كامل للأشخاص الآخرين . وقد أثار مؤلفو المجلد مثل هذه الأسئلة حول إنتاج المعرفة والموضوعية المشكوك فيها للروايات الإثنوغرافية من خلال إخضاعها لنقد نصي . بعبارة أخرى ، إذا كانت الثقافة مماثلة للغة (أي نظام من العلامات والمعاني) ، كما اقترح جيرتز في البداية ، فقد حان الوقت لتحديها بنظريات ما بعد البنيوية للغة نفسها التي تم تطبيقها في جميع أنحاء العلوم الإنسانية خلال أواخر السبعينيات والثمانينيات .

بدأت ليلى أبو لغد مقالها بالزعم بأن الحجج المقدمة في كتاب "كتابة الثقافة" تحتاج إلى أن يتم توسيعها إلى استنتاجات أكثر تطرفًا . وبدلاً من الاكتفاء باستراتيجيات نصية جديدة في الإثنوغرافيا تعترف بالصفات "الجزئية" و"الموضوعية" للنصوص الإثنوغرافية ، زعمت أبو لغد أن استراتيجيات الكتابة ضد الثقافة تمامًا . وزعمت أن الثقافة تظل مثقلة للغاية بافتراضات الانقسام بين الباحث المطلع (أي "الموضوع" و"الذات") والشخص الذي تخضع ثقافته للتحقيق ("الموضوع" و"الآخر") . وزعمت أبو لغد أن كتابة الثقافة لم تذهب إلى حد كافٍ لتحدي هذا الانقسام الأساسي، لأنها لم تعالج بشكل مباشر مواقف الباحثات النسويات وما تسميه نصفي الهوية (الأشخاص من هوية وطنية أو ثقافية مختلطة) . فلو تم النظر في وجهات النظر النسوية ، على سبيل المثال ، لكان من الممكن الكشف عن تحدٍ أكثر جوهرية للانقسام بين الذات والآخر الذي يستند إليه البحث الإثنوغرافي .

الحجة النسوية التي تشير إليها أبو لغد هنا هي أن "الذات" تُخلق من خلال مقارنتها ببعض "الآخر" . إن **ثنائية الذات والآخر** تكمن في قلب شعورنا بالهوية ويتم التعبير عنها بطرق مختلفة عديدة (على سبيل المثال ، الرجل / المرأة ؛ المستقيم / المثلي ؛ المواطن المحلي / الأجنبي الخارجي) . ولكن الجزء الأكثر أهمية في التعرف على هذه الثنائية هو فهم أنها تنطوي دائمًا على نوع من العلاقة غير المتساوية أو الهرمية . ولأن "الثقافة" هي الأداة لإنشاء ثنائية الذات والآخر في التخصصات التي تركز على الثقافة ، مثل الأنثروبولوجيا أو الجغرافيا ، فإنها تحمل معها أعباء التسلسل الهرمي .

لقد أدرك علماء الأنثروبولوجيا وجغرافيو الثقافة منذ فترة طويلة السياقات الاستعمارية والإمبريالية التي عمل فيها أسلافهم . وتعمل هذه السياقات كنقطة محورية لكثير من المناقشة في الجزء الثاني من هذا الكتاب . ومن الواضح أن علماء القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من أوروبا وأميركا الشمالية الذين عملوا في أميركا اللاتينية وأفريقيا ومعظم آسيا وأوقيانوسيا قاموا بعملهم تحت الراية الاستعمارية وبالنوع نفسه من الإفلات من العقاب الذي وفرته لهم صلاتهم بالقوة الإمبريالية . ومع ذلك ، تجد أبو لغد أن العلماء المعاصرين فشلوا حقًا في التعامل مع حقيقة مفادها أن فكرة الثقافة كونها "أسلوب حياة كامل" نشأت لأن العلماء الأوروبيين وأميركا الشمالية كانوا قادرين على دراسة "الآخرين" في وضع استعماري حيث كان هؤلاء العلماء يتمتعون أيضًا بسلطة كبيرة على هؤلاء "الآخرين" . وتزعم أبو لغد أن العمل على الثقافة اليوم لا يحتاج إلى الاعتراف بهذا التاريخ فحسب ، بل والعمل بنشاط ضده من خلال تطوير تحديات حاسمة لفكرة الثقافة كما نعرفها اليوم .

حصلت ليلى أبو لغد على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد ، وهي تدرّس الأنثروبولوجيا ودراسات المرأة والجنس في جامعة كولومبيا . كما درّست في كلية ويليامز، وجامعة برينستون ، وجامعة نيويورك . ومن بين العديد من الكتب والمقالات ، فهي مؤلفة كتاب "دراما القومية : سياسات التلفزيون في مصر" (2005) و"كتابة عوالم المرأة : قصص بدوية "(1993) . إن عمل أبو لغد مهم في جغرافية الثقافة ليس فقط بسبب استجوابها لمفهوم الثقافة نفسها ، ولكن أيضًا بسبب عملها الذي يربط بين النظرية النسوية والهوية الوطنية والثقافة الشعبية . على سبيل المثال ، يساعد عملها في مجال الإعلام المصري في تتبع الروابط عبر النطاق بين الممارسات المحلية لمشاهدة المسلسلات التلفزيونية والممارسات الأوسع لبناء الأمة . وكما هي الحال مع الكثير من جغرافية الثقافة المعاصرة ، فإن الثقافة هنا تُنظَر إليها كونها "عادية" و"موجودة" في سياق ومكان محليين ، ومع ذلك فإن هذا لا يعني أنها ليست أيضًا جزءًا من الجهاز الذي يبني عمليات أوسع نطاقًا ، مثل بناء الهوية الوطنية . بالإضافة إلى ذلك ، لعب النقد النسوي في عمل أبو لغد دورًا مهمًا في تشكيل المناقشات والاتجاهات الجديدة في جغرافية الثقافة المعاصرة . على سبيل المثال ، توضح أعمال جيليان روز (النسوية والجغرافيا، 1993) ، وجيرالدين برات (النسوية العاملة، 2004)، ونيكي جريجسون (ثقافات مستعملة، 2003) ، العديد من الأساليب للكتابة "ضد الثقافة" التي تدافع عنها أبو لغد هنا ، بما في ذلك التركيز على الممارسة اليومية ، ووضع الباحثة في اتصال بموضوعات بحثها ، والتركيز على "الإثنوغرافيا الخاصة".

إن كتاب "الثقافة المكتوبة" ، وهو المجموعة التي شكلت شكلاً جديدًا رئيسيًا من أشكال نقد مقدمات الأنثروبولوجيا الثقافية ، استبعد إلى حد ما مجموعتين نقديتين تكشف مواقفهما بوضوح عن أكثر هذه المقدمات أساسية وتتحداها : النسويات و"النصفيون" –(الأشخاص الذين تختلط هويتهم الوطنية أو الثقافية بحكم الهجرة ، أو التعليم في الخارج ، أو الأبوة والأمومة) . في مقدمته ، يعتذر كليفورد عن غياب النسوية ؛ فلا أحد يذكر النصفيون أو علماء الأنثروبولوجيا الأصليين الذين يرتبطون بهم . ولعل عددهم لم يكن كافيًا بعد أو لم يتم تعريفهم ذاتيًا بشكل كافٍ كمجموعة . وتكمن أهمية هاتين المجموعتين ليس في أي ادعاء أخلاقي أو ميزة قد يتمتعان بها في ممارسة الأنثروبولوجيا ، بل في المعضلات الخاصة التي يواجهانها ، وهي المعضلات التي تكشف بشكل صارخ عن المشاكل التي تعيب افتراض الأنثروبولوجيا الثقافية للتمييز الأساسي بين الذات والآخر .

في هذا المقال ، أستكشف كيف أن النسويات والنصفيات ، من خلال الطريقة التي يمارسن بها الأنثروبولوجيا ، إن الثقافة تزعزع الحدود بين الذات والآخر، وتمكننا من التفكير في الطبيعة التقليدية والآثار السياسية لهذا التمييز، وفي نهاية المطاف إعادة النظر في قيمة مفهوم الثقافة الذي يعتمد عليه . وسأزعم أن

الثقافة تعمل في الخطاب الأنثروبولوجي لفرض الانفصالات التي تحمل حتمًا شعورًا بالتسلسل الهرمي . لذلك ، ينبغي لعلماء الأنثروبولوجيا الآن أن يسعوا ، دون آمال مبالغ فيها في قوة نصوصهم في تغيير العالم ، إلى مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات للكتابة ضد الثقافة . وبالنسبة لأولئك المهتمين باستراتيجيات النصوص ، فإنني أستكشف مزايا ما أسميه "إثنوغرافيات الخصوصيات" كأدوات للإنسانية التكتيكية .

الذات والآخرون

إن مفهوم الثقافة (خاصة لأنها تعمل على تمييز "الثقافات") ، على الرغم من فائدته الطويلة ، قد يكون له تأثير سلبي على الثقافة . لقد أصبحت هذه الظاهرة الآن شيئًا يرغب علماء الأنثروبولوجيا في العمل ضده في نظرياتهم وممارساتهم الإثنوغرافية وكتاباتهم الإثنوغرافية . إن إحدى الطرق المفيدة للبدء في فهم السبب وراء ذلك هي التفكير في العناصر المشتركة بين الأنثروبولوجيا النسوية والأنثروبولوجيا نصفية الشكل والتي توضح التمييز بين الذات والآخر والذي يشكل جوهر نموذج الأنثروبولوجيا . تثير مارلين ستراثيرن بعض القضايا المتعلقة بالنسوية في المقالات ["خلع نظرة عالمية" في الدراسات النسوية الأسترالية 1، 1985، و"علاقة محرجة" في الإشارات 12، 1987] التي استشهد بها كل من كليفورد ورابينو في كتاب "ثقافة الكتابة" . وتتلخص أطروحتها في أن العلاقة بين الأنثروبولوجيا والنسوية محرجة . وتقودها هذه الأطروحة إلى محاولة فهم سبب فشل الدراسات النسوية ، على الرغم من خطابها الراديكالي ، في تغيير الأنثروبولوجيا بشكل أساسي ولماذا استفادت النسوية من الأنثروبولوجيا أقل مما استفادت منه .

وتزعم أن الحرج ينشأ من حقيقة مفادها أنه على الرغم من الاهتمام المشترك بالاختلافات ، فإن الممارسات العلمية للنسويات وعلماء الأنثروبولوجيا منظمة بشكل مختلف في الطريقة التي ينظمون بها المعرفة ويرسمون بها الحدود ، وخاصة في طبيعة علاقة المحققين بموضوعهم . تنتج الباحثات النسويات ، اللواتي توحدهن معارضتهن المشتركة للرجال أو للسلطة الأبوية ، خطابًا يتألف من أصوات عديدة ؛ إنهن "يكتشفن الذات من خلال الوعي بالقمع من قبل الآخر" . إن علماء الأنثروبولوجيا ، الذين يتلخص هدفهم في "إعطاء معنى للاختلافات" ، يشكلون "ذواتهم" أيضاً في علاقة مع الآخر، ولكنهم لا ينظرون إلى هذا الآخر كونه "مُهَاجَماً" . وفي تسليط الضوء على العلاقة بين الذات والآخر، تأخذنا ستراثرن إلى قلب المشكلة .

ومع ذلك ، فإنها تتراجع عن إشكالية القوة (التي يُسلَّم بأنها تشكلت في النسوية) في تصويرها الغريب غير النقدي لعلم الأنثروبولوجيا . فعندما تعرّف **الأنثروبولوجيا** بأنها "تخصص ما يزال يعرف نفسه كونه دراسة للسلوك الاجتماعي أو المجتمع من حيث الأنظمة والتمثيلات الجماعية" ، فإنها تقلل من أهمية التمييز بين الذات والآخر. وفي وصفها للعلاقة بين الذات الأنثروبولوجية والآخر بأنها غير عدائية ، فإنها تتجاهل الجانب الأكثر جوهرية في هذه العلاقة . **إن الهدف المعلن لعلم الأنثروبولوجيا قد يكون "دراسة الإنسان"** ، ولكنه علم قائم على الانقسام الذي تم بناؤه تاريخياً بين الغرب وغير الغرب . لقد كان وما يزال في المقام الأول **دراسة الآخر غير الغربي من قبل الذات الغربية** ، حتى وإن كان يسعى في هيئته الجديدة صراحة إلى إعطاء إن الأنثروبولوجيا هي علم مستقل ، ولا يمكن أن يكون مجرد أداة للتعبير عن الذات أو تقديم حوار بين الذات والآخر، سواء من خلال النص أو من خلال شرح لقاء العمل الميداني . **والعلاقة بين الغرب وغير الغرب** ، على الأقل منذ ولادة الأنثروبولوجيا ، **قد تشكلت من خلال الهيمنة الغربية** . وهذا يشير إلى أن الحرج الذي يشعر به ستراثرن في العلاقة بين النسوية والأنثروبولوجيا قد يُفهَم بشكل أفضل كونه نتيجة لعمليات متعارضة تمامًا لبناء الذات من خلال معارضة الآخرين - العمليات التي تبدأ من جوانب مختلفة من تقسيم القوة .

إذا استمرت ممارسة الأنثروبولوجيا كونها دراسة الذات الغربية غير الإشكالية وغير المحددة للآخرين الذين تم العثور عليهم هناك ، فإن النظرية النسوية ، وهي ممارسة أكاديمية تتاجر أيضًا في الذات والآخرين ، قد أدركت في تاريخها القصير نسبيًا خطورة التعامل مع الذات والآخرين كونهم معطيات . إن من المفيد لتطوير نقد الأنثروبولوجيا أن نأخذ في الحسبان المسار الذي أدى ، خلال عقدين من الزمن ، إلى ما قد يسميه البعض أزمة في النظرية النسوية ، وآخرون ، إلى تطور ما بعد النسوية .

فمنذ سيمون دي بوفوار فصاعداً ، أصبح من المقبول أن النساء ، على الأقل في الغرب الحديث ، كن الآخر بالنسبة للذات لدى الرجل . **وكانت النسوية حركة مكرسة لمساعدة النساء على أن يصبحن أنفساً وموضوعات بدلاً من أن يكن أشياءً وأخرى لدى الرجل** . وكانت الأزمة في النظرية النسوية (المرتبطة بأزمة في حركة النساء) التي أعقبت المحاولات النسوية لتحويل أولئك الذين تم تشكيلهم كونهم آخرين إلى أنفس ـ أو، باستخدام الاستعارة الشعبية ، السماح للنساء بالتحدث ـ تتمثل في مشكلة "الاختلاف" . فمن أجل من تتحدث النسويات ؟ في إطار الحركة النسائية ، كانت اعتراضات المثليات ، والنساء الأميركيات من أصل أفريقي ، وغيرهن من "نساء الملونات" على أن تجاربهن كنساء تختلف عن تجارب النساء البيض من الطبقة المتوسطة ، من جنسين مختلفين ، سبباً في إثارة إشكالية هوية النساء كذوات . كما أوضح العمل عبر الثقافات حول النساء أن الذكورة والأنوثة لا يحملان ، كما نقول ، المعاني نفسها في الثقافات الأخرى ، ولا تشبه حياة نساء العالم الثالث حياة النساء الغربيات . وكما تقول هاردينج ، فإن المشكلة هي أنه "بمجرد تفكيك "المرأة" إلى "نساء" والاعتراف بأن "الجنس" ليس له مراجع ثابتة ، تذوب النسوية نفسها كنظرية يمكن أن تعكس صوت متحدث مُتأصل أو جوهري" .

ومن خلال تجربتها مع أزمة الذات ، تستطيع النظرية النسوية أن تقدم لعلم الأنثروبولوجيا تذكرتين مفيدتين . الأولى **أن الذات هي دائماً بناء** ، وليست كياناً طبيعياً أو موجوداً ، حتى وإن كان لها هذا المظهر. والثانية أن عملية خلق الذات من خلال معارضة الآخر تنطوي دائماً على العنف المتمثل في قمع أو تجاهل أشكال أخرى من الاختلا ف. وقد اضطرت النظريات النسوية إلى استكشاف الآثار المترتبة على تشكيل الهوية وإمكانيات العمل السياسي للطرق التي يتقاطع بها النوع الاجتماعي كنظام للاختلاف مع أنظمة أخرى للاختلاف ، بما في ذلك ، في العالم الرأسمالي الحديث ، العرق والطبقة .

أين يترك هذا الأنثروبولوجيا النسوية ؟ تصفها ستراثرن بأنها تعيش حالة من التوتر ـ "محاصرة بين هياكل تواجه طريقتين مختلفتين في التعامل مع موضوعها أو موضوعه" . ولكن الجانب الأكثر إثارة للاهتمام في موقف النسوية هو ما تشترك فيه مع نصف الأنثروبولوجيا : القدرة المحظورة على تحمل الذات الأنثروبولوجية بشكل مريح . ففي كل منهما ، وإن كان ذلك بطرق مختلفة ، فإن الذات منقسمة ، عالقة عند تقاطع أنظمة الاختلاف . وأنا أقل اهتماماً بالعواقب الوجودية لهذا الانقسام... بقدر اهتمامي بالوعي الذي تولده مثل هذه الانقسامات بشأن ثلاث قضايا حاسمة : الموقع ، والجمهور، والقوة الكامنة في التمييز بين الذات والآخر . فماذا يحدث عندما يتم بناء "الآخر" الذي تدرسه الأنثروبولوجيا في الوقت نفسه ، على الأقل جزئياً ، على أنه ذات ؟

لا يستطيع النسويون وعلماء الأنثروبولوجيا ونصف الأنثروبولوجيا أن يتجنبوا بسهولة قضية الموقعية . فالوقوف على أرض متغيرة يوضح **أن كل وجهة نظر هي وجهة نظر من مكان ما ، وكل فعل من أفعال الكلام هو حديث من مكان ما** . ولم يقتنع علماء الأنثروبولوجيا الثقافية قط بشكل كامل بأيديولوجية العلم ، ولطالما شككوا في قيمة الموضوعية وإمكانيتها وتعريفها . ولكن يبدو أنهم ما زالوا مترددين في فحص الآثار المترتبة على الوضع الفعلي لمعرفتهم . هناك اعتراضان شائعان متشابكان على عمل علماء الأنثروبولوجيا النسويين أو الأصليين أو شبه الأصليين ، وكلاهما يتعلقان بالتحيز، ويخونان استمرار المثل

العليا للموضوعية . الأول يتعلق بالتحيز (كتحيز أو موقف) للمراقب . والثاني يتعلق بالطبيعة الجزئية (غير المكتملة) للصورة المقدمة .

يرتبط نصف الأنثروبولوجيا بالمشكلة الأولى ، بينما يرتبط النسويون بالمشكلة الثانية . مشكلة دراسة الأنثروبولوجيا النسوية هي إن المجتمع الذي ينتمي إليه المرء يُـعَد مشكلة في اكتساب مسافة كافية . وبما أن الآخر بالنسبة للنصف الآخر هو الذات في بعض النواحي ، فيقال إن هناك خطراً مشتركاً بينه وبين علماء الأنثروبولوجيا الأصليين يتمثل في التماهي والانزلاق السهل إلى الذاتية . وتشير هذه المخاوف إلى أن عالم الأنثروبولوجيا ما يزال يُـعَرَّف كونه كائناً لابد وأن يقف منفصلاً عن الآخر، حتى عندما يسعى صراحة إلى سد الفجوة . وحتى بورديو، الذي حلل بذكاء التأثيرات التي يخلفها هذا الموقف الخارجي على فهم عالم الأنثروبولوجيا (أو سوء فهمه) للحياة الاجتماعية ، فشل في الانفصال عن هذه العقيدة . والنقطة الواضحة التي أغفلها هي أن الذات الخارجية لا تقف أبداً في الخارج ببساطة . إن الإنسان أو المرأة يقفان في علاقة محددة مع الآخر موضوع الدراسة ، ليس فقط كغربي ، بل وكرجل فرنسي في الجزائر أثناء حرب الاستقلال ، أو كأميركي في المغرب أثناء حرب 1967 العربية الإسرائيلية ، أو كإنجليزية في الهند ما بعد الاستعمار . **وما نسميه بالخارج هو موقف داخل مجمع سياسي تاريخي أكبر.**

كما أن نصف العالم ، أو "العالم الكامل" ، يتخذ موقفاً محدداً تجاه المجتمع الذي تتم دراسته . إن المناقشات حول الأنثروبولوجيا النسوية تشير إلى مصدر ثانٍ للقلق بشأن الموقفية . فحتى عندما يقدمون أنفسهم كونهم يدرسون النوع الاجتماعي ، فإن الأنثروبولوجيا النسوية تُرفض كونها تقدم صورة جزئية فقط للمجتمعات التي يدرسونها ، وذلك لأنه من المفترض أنهم يدرسوا النساء فقط . أما الأنثروبولوجيا ، فهي تدرس المجتمع ، في شكله غير المحدد . إن دراسة النساء هي الشكل المميز، الذي يسهل تقسيمه ، كما لاحظ ستراذرن . ومع ذلك ، يمكن القول بسهولة إن معظم الدراسات التي تناولت المجتمع كانت جزئية بالقدر نفسه.

كما تشير الدراسات المعادة مثل دراسة واينر لسكان جزر تروبرياند لمالينوفسكي أو دراسة بيل لسكان أستراليا الأصليين المدروسين جيدًا ، فقد كانت هذه الدراسات دراسة للرجال . وهذا لا يجعل مثل هذه الدراسات أقل قيمة ؛ بل إنها تذكرنا فقط بأننا يجب أن ننتبه باستمرار إلى موقع الذات الأنثروبولوجية وتمثيلاتها للآخرين . وقد زعم جيمس كليفورد ، من بين آخرين ، بشكل مقنع أن التمثيلات الإثنوغرافية هي دائمًا "حقائق جزئية ." وما نحتاج إليه هو الاعتراف بأنها أيضًا حقائق موضعية . إن الذات المنقسمة تخلق للمجموعتين المناقشتين مشكلة ثانية تنير الأنثروبولوجيا بشكل عام : جمهور متعدد .

على الرغم من أن جميع علماء الأنثروبولوجيا بدأوا يشعرون بما يمكن أن نطلق عليه تأثير رشدي - وهو التأثير الناتج عن العيش في عصر عالمي حيث أصبح موضوع أبحاثهم أكثر تنوعاً . تبدأ الدراسات بقراءة أعمالها وتمنع حكومات البلدان التي تعمل فيها الكتب وترفض تأشيرات الدخول - تكافح الأنثروبولوجيا النسوية والأنثروبولوجيا نصفية الأعراق بطرق مؤثرة مع المساءلة المتعددة . بدلاً من وجود جمهور أساسي واحد ، وهو علماء الأنثروبولوجيا الآخرين ، تكتب الأنثروبولوجيا النسوية للأنثروبولوجيا والنسويات ، وهما مجموعتان تتعارض علاقتهما بموضوعهما وتحاسبان علماء الإثنوغرافيا بطرق مختلفة . علاوة على ذلك ، تتضمن الدوائر النسوية نسويات غير غربيات ، غالبًا من المجتمعات التي درسها علماء الأنثروبولوجيا النسويون ، والتي تحاسبهم بطرق جديدة .

معضلات الأنثروبولوجيا نصفية الأعراق أكثر تطرفًا . بصفتهم علماء أنثروبولوجيا ، يكتبون لعلماء أنثروبولوجيا آخرين ، معظمهم غربيون . كما يتم تحديدهم أيضًا من خلال مجتمعات خارج الغرب ، أو ثقافات فرعية داخله ، ويتم محاسبتهم من قبل أعضاء متعلمين من تلك المجتمعات . والأمر الأكثر أهمية ،

ليس فقط لأنهم يضعون أنفسهم في إشارة إلى مجتمعين ، بل لأنهم عندما يقدمون الآخر فإنهم يقدمون أنفسهم ، ويتحدثون بوعي معقد واستثمار في الاستقبال . ويضطر علماء الأنثروبولوجيا من كلا الجنسين والنسويات إلى مواجهة سياسات وأخلاقيات تمثيلاتهم بشكل مباشر، ولا توجد حلول سهلة لمعضلاتهم.

والقضية الثالثة التي يضطرنا علماء الأنثروبولوجيا من الجنسين ، على عكس علماء الأنثروبولوجيا الذين يعملون في المجتمعات الغربية (وهي مجموعة أخرى تتشابك فيها الذات والآخر إلى حد ما) ، إلى مواجهتها ، هي الشكوك في التأكيد على أن العلاقات بين الذات والآخر بريئة من السلطة . فبسبب التمييز الجنسي أو العنصري ، ربما عاشوا – كنساء ، أو كأفراد من أبوين مختلطين ، أو كأجانب - تجربة كونهم آخرين بالنسبة للذات المهيمنة ، سواء في الحياة اليومية في الولايات المتحدة ، أو بريطانيا ، أو فرنسا ، أو في الأكاديمية الغربية . إن هذه ليست مجرد تجربة للاختلاف ، بل إنها تجربة عدم المساواة .

ولكن حجتي هي بنيوية ، وليست تجريبية . فقد تم تشكيل النساء والسود وأفراد أغلب البلدان غير الغربية تاريخياً كونهم آخرين في الأنظمة السياسية الكبرى للاختلافات التي اعتمد عليها عالم الرأسمالية الحديثة غير المتكافئ . وقد أحرزت الدراسات النسوية والدراسات السوداء تقدماً كافياً داخل الأوساط الأكاديمية لكشف الطريقة التي تتحول بها الدراسة من قِبَل "الرجال البيض" (باستخدام اختصار لموقف موضوعي معقد ومتشكل تاريخياً) **إلى أن يتحدث عنك الآخرون** . إن الأنثروبولوجيا ، على الرغم من التاريخ الطويل من المعارضة الواعية للعنصرية ، والأدبيات السريعة النمو التي تنتقد الذات والتي تتناول الروابط بين الأنثروبولوجيا والاستعمار، والتجريب باستخدام تقنيات الإثنوغرافيا لتخفيف الشعور بعدم الارتياح إزاء سلطة عالم الأنثروبولوجيا على موضوع الأنثروبولوجيا ، فإن القضايا الأساسية المتعلقة بالهيمنة تظل متجاهلة .

وحتى المحاولات لإعادة تشكيل المخبرين كونهم مستشارين و"السماح للآخر بالتحدث" في النصوص الحوارية أو المتعددة الأصوات – أي إنهاء الاستعمار على مستوى النص – تترك التكوين الأساسي للقوة العالمية الذي تقوم عليه الأنثروبولوجيا ، كونها مرتبطة بمؤسسات أخرى في العالم . ولكي ندرك غرابة هذا المشروع ، فإن كل ما نحتاج إليه هو النظر في حالة مماثلة . ولكن ماذا سيكون رد فعلنا إذا أعلن العلماء الذكور عن رغبتهم في "السماح للنساء بالتحدث" في نصوصهم بينما استمروا في الهيمنة على كل المعرفة المتعلقة بهن من خلال التحكم في الكتابة والممارسات الأكاديمية الأخرى ، بدعم من مواقفهم من خلال تنظيم معين للحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ؟ وبسبب ذواتهم المنقسمة ، يتنقل علماء الأنثروبولوجيا النسويون والمتفرقون بصعوبة بين التحدث "بالنيابة" والتحدث "من" . إن وضعهم يسمح لنا برؤية أكثر وضوحًا أن ممارسات التقسيم ، سواء كانت تضفي طابعًا طبيعيًا على الاختلافات ، كما هو الحال في الجنس أو العرق ، أو ببساطة تشرحها ، كما سأزعم أن مفهوم الثقافة يفعل ذلك ، هي أساليب أساسية لفرض عدم المساواة .

الثقافة والاختلاف

إن مفهوم الثقافة هو المصطلح الخفي في كل ما قيل للتو عن الأنثروبولوجيا . ويعتقد معظم علماء الأنثروبولوجيا الأميركيين أو يتصرفون وكأن **"الثقافة"** ، التي تشتهر بمقاومتها للتعريف وغموض مرجعها ، هي مع ذلك الهدف الحقيقي للبحث الأنثروبولوجي . ومع ذلك ، يمكن القول أيضًا إن الثقافة مهمة لعلم الأنثروبولوجيا لأن التمييز الأنثروبولوجي بين الذات والآخر يعتمد عليها . فالثقافة هي الأداة الأساسية لصنع الآخر . وكونها خطابًا مهنيًا يتناول معنى الثقافة من أجل تفسير وفهم الاختلاف الثقافي ، تساعد الأنثروبولوجيا أيضًا في بناء وإنتاج والحفاظ على هذا الاختلاف . الخطاب الأنثروبولوجي إن الاختلاف الثقافي (والفصل بين مجموعات البشر الذي ينطوي عليه) يضفي على الاختلاف طابعاً بديهياً . وفي هذا الصدد ، يعمل مفهوم الثقافة ـ على نحو يشبه إلى حد كبير سلفه ـ العرق ـ على الرغم من أنه يتمتع في شكله الذي اتخذه في القرن

العشرين ببعض المزايا السياسية المهمة . فخلافاً للعرق ، وحتى خلافاً للمعنى الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر للثقافة كونها مرادفاً للحضارة (على النقيض من البربرية) ، فإن المفهوم الحالي يسمح بوجود اختلافات متعددة بدلاً من الاختلافات الثنائية .

وهذا من شأنه أن يكبح على الفور الانتقال السهل إلى التسلسل الهرمي ، والتحول إلى "الثقافة" ـ . . . . له تأثير نسبي . ولكن أهم مزايا الثقافة هي أنها تزيل ـ الاختلاف ـ من عالم الطبيعي والفطري . وسواء كنا نتصورها كمجموعة من السلوكيات ، أو العادات ، أو التقاليد ، أو القواعد ، أو الخطط ، أو الوصفات ، أو التعليمات ، أو البرامج ـ **فإن الثقافة مكتسبة ويمكن أن تتغير** . ولكن على الرغم من نيته المناهضة للجوهر، فإن مفهوم الثقافة يحتفظ ببعض الميول إلى تجميد الاختلافات التي تمتلكها مفاهيم مثل العرق . ومن الأسهل أن نرى ذلك إذا نظرنا إلى مجال شهد تحولاً من أحدهما إلى الآخر .

فالاستشراق كونه خطاباً علمياً (من بين أمور أخرى) هو ، وفقاً لسعيد ، "أسلوب فكري قائم على التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق و(في معظم الأحيان) "الغرب" . وما يوضحه هو أن الاستشراق ، في رسمه الجغرافيا والعرق والثقافة على بعضها البعض ، يثبت الاختلافات بين شعوب "الغرب" وشعوب "الشرق" بطرق صارمة لدرجة أنه يمكن عدها فطرية . في القرن العشرين ، كان الاختلاف الثقافي ، وليس العرق ، هو الموضوع الأساسي للدراسات الاستشراقية المكرسة الآن لتفسير ظواهر "الثقافة" (الدين واللغة في المقام الأول) التي تُعزى إليها الاختلافات الأساسية في التنمية والأداء الاقتصادي والحكم والشخصية وما إلى ذلك . وقد نجحت بعض الحركات المناهضة للاستعمار والنضالات الحالية في استخدام ما يمكن تسميته بالاستشراق العكسي ، حيث تستمر المحاولات لعكس علاقة القوة من خلال السعي إلى تثمين الذات ما كان في النظام السابق يُحط من قيمته كونه الآخر. إن النداء الغاندي إلى الروحانية الأكبر للهند الهندوسية ، مقارنة بالمادية والعنف في الغرب ، والنداء الإسلامي إلى الإيمان الأكبر بالله ، مقارنة بالفساد الأخلاقي والفساد في الغرب ، يقبلان المصطلحات الجوهرية للاستشراق .

إن النسوية الثقافية تتخذ أشكالاً عديدة ، ولكنها تتمتع بالعديد من صفات الاستشراق العكسي التي ناقشناها آنفاً . فبالنسبة للنسويات الفرنسيات مثل إيريجاري وسيكسو وكريستيفا ، يمثل الذكوري والأنثوي ، إن لم يكن الذكوري والأنثوي في الواقع ، أنماطاً مختلفة من الوجود . أما النسويات الأنجلوأميركيات فيتخذن مساراً مختلفاً . إن بعض المحاولات تحاول "وصف" الفوارق الثقافية بين الرجال والنساء... ويحاول آخرون "تفسير" هذه الفوارق... وتسعى الكثير من النظريات والممارسات النسوية إلى بناء أو إصلاح الحياة الاجتماعية بما يتماشى مع "ثقافة المرأة" هذه . وقد ظهرت مقترحات لإنشاء جامعة تركز على المرأة ، وعلم نسوي ، ومنهجية نسوية في العلوم والعلوم الاجتماعية ، بل وحتى روحانية نسوية وعلم بيئي نسوي . وتستند هذه المقترحات دائمًا تقريبًا إلى القيم المرتبطة تقليديًا في الغرب بالمرأة ـ الشعور بالرعاية والارتباط ، والرعاية الأمومية ، وسرعة التجربة ، والمشاركة في الجسد (مقابل المجرد) ، وما إلى ذلك .

إن هذا التثمين من جانب النسويات الثقافيات ، مثلهن كمثل المستشرقين العكسيين ، للصفات التي كانت منسوبة إليهن في السابق والتي كانت موضع استخفاف قد يكون مفيداً مؤقتاً في صياغة شعور بالوحدة وفي خوض نضالات التمكين . ولكن لأنه يترك في مكانه الانقسام الذي بني عليه تجارب الذات والقمع التي يبني عليها ، فإنه يديم بعض الاتجاهات الخطيرة . أولاً، تتجاهل النسويات الثقافيات الصلات بين أولئك الذين على جانبي الانقسام ، والطرق التي يحددون بها بعضهم البعض . ثانياً، يتجاهلن الاختلافات داخل كل فئة مبنية على الممارسات الفاصلة ، مثل الاختلافات في الطبقة ، والعرق ، والجنس (لتكرار التراتيل النسوية للفئات المجردة الإشكالية) ، ولكن أيضاً الأصل العرقي ، والخبرة الشخصية ، والعمر، وطريقة العيش ،

والصحة ، وحالة المعيشة (ريفية أو حضرية) ، والخبرة التاريخية . ثالثاً، وربما الأكثر أهمية ، يتجاهلن الاختلافات بين الجنسين .

إننا نتجاهل الطرق التي تم بها بناء التجارب تاريخيًا وتغيرها بمرور الوقت . وتميل كل من النسوية الثقافية والحركات الإحيائية إلى الاعتماد على مفاهيم الأصالة والعودة إلى القيم الإيجابية التي لا يمثلها الآخر المهيمن . وكما يتضح في الحالات الأكثر تطرفًا ، فإن هذه التحركات تمحو التاريخ . إن استدعاء آلهة كريت في بعض الدوائر النسوية الثقافية ، وبطريقة أكثر تعقيدًا وجدية ، الاستدعاء القوي لمجتمع النبي في القرن السابع في بعض الحركات الإسلامية ، هي أمثلة جيدة . والمهم هو أن مفهوم الثقافة الذي يستخدمه كلا النوعين من الحركات لا يبدو أنه يضمن الهروب من الميل نحو الجوهرية .

ويمكن القول إن علماء الأنثروبولوجيا يستخدمون "الثقافة" بطرق أكثر تعقيدًا وثباتًا وأن التزامهم بها كأداة تحليلية أكثر ثباتًا . ولكن حتى العديد منهم يشعرون بالقلق الآن إزاء الطرق التي تميل بها الثقافة إلى تجميد الاختلافات . على سبيل المثال ، في حجته المقنعة بأن "السكان الأصليين" هم من نسج خيال الأنثروبولوجيا ، يُظهِر أبادوراي تواطؤ المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة في "حبس" الشعوب غير الغربية في الزمان والمكان . وبسبب حرمانها من القدرة نفسه على الحركة والسفر والتفاعل الجغرافي التي يعدها الغربيون أمرًا مسلمًا به ، فإن الثقافات التي يدرسها علماء الأنثروبولوجيا تميل إلى حرمانها من التاريخ أيضًا . وقد زعم آخرون ، بما في ذلك أنا ، أن النظريات الثقافية تميل أيضًا إلى المبالغة في التأكيد على التماسك .

يشير كليفورد إلى أن الانضباط القائم على العمل الميداني في علم الأنثروبولوجيا ، في تشكيل سلطته ، يبني ويعيد بناء الآخرين الثقافيين المتماسكين وتفسير "الذات" ، وأن الإثنوغرافيا هي شكل من أشكال جمع الثقافة (مثل جمع الفن) حيث يتم "اختيار الخبرات والحقائق المتنوعة وتجميعها وفصلها عن مناسباتها الزمنية الأصلية وإعطائها قيمة دائمة في ترتيب جديد ." إن الاستعارات العضوية للتكامل ومنهجية الكلية التي تميز الأنثروبولوجيا تعملان على تعزيز التماسك ، والذي يساهم بدوره في إدراك المجتمعات كونها محدودة ومنفصلة .

من المؤكد أن الانفصال لا يعني بالضرورة القيمة ؛ فقد كانت السمة المميزة لعلم الأنثروبولوجيا في القرن العشرين هي تعزيزه للنسبية الثقافية على التقييم والحكم . وإذا كانت الأنثروبولوجيا دائمًا إلى حد ما شكلاً من أشكال النقد الثقافي (للذات) ، فإن هذا أيضًا كان جانبًا من جوانب رفض إننا لا نستطيع أن نحدد الاختلاف من خلال التسلسل الهرمي . ولكن أياً من الموقفين لن يكون ممكناً بدون الاختلاف . ومن الجدير أن نفكر في الآثار المترتبة على المخاطر الكبيرة التي تترتب على الأنثروبولوجيا في دعم وإدامة الاعتقاد بوجود ثقافات يمكن تحديدها على أنها منفصلة ومختلفة ومنفصلة عن ثقافتنا . فهل يتسلل الاختلاف دائماً إلى التسلسل الهرمي ؟

في كتابه الاستشراق ، زعم سعيد ضرورة القضاء على "الشرق" و"الغرب" تماماً . وهو لا يعني بهذا محو كل الاختلافات ، بل الاعتراف بمزيد منها وبالطرق المعقدة التي تتقاطع بها . والأمر الأكثر أهمية هو أن تحليله لمجال واحد يسعى إلى إظهار كيف ومتى تصبح بعض الاختلافات ، في هذه الحالة الأماكن والأشخاص المرتبطين بها ، متورطة في هيمنة أحدهما على الآخر. هل ينبغي لعلماء الأنثروبولوجيا أن يتعاملوا بالريبة نفسها مع "الثقافة" و"الثقافات" كونها المصطلحات الأساسية في خطاب أصبح فيه الاختلاف والاختلاف ، كما يشير سعيد ، "يتمتعان بصفات سحرية" ؟

ثلاثة أنماط للكتابة ضد الثقافة

إذا كانت "الثقافة" ، التي يخيم عليها التماسك والخلود والانفصال ، هي الأداة الأنثروبولوجية الأساسية لصنع "الآخر" ، والاختلاف ، كما تكشف النسويات والنصف الآخر، يميل إلى أن يكون علاقة قوة ، فربما ينبغي لعلماء الأنثروبولوجيا أن يفكروا في استراتيجيات للكتابة ضد الثقافة . وسأناقش ثلاثة منها أجدها واعدة . ورغم أنها لا تستنفد الإمكانيات بأي حال من الأحوال ، فإن أنواع المشاريع التي سأصفها ـ النظرية والموضوعية والنصية ـ منطقية لعلماء الأنثروبولوجيا الحساسين لقضايا الموقف والمساءلة ـ والمهتمين بجعل الممارسة الأنثروبولوجية ـ شيئًا لا يعزز ببساطة التفاوتات العالمية .

الخطاب والممارسة

إن المناقشة النظرية ، لأنها أحد الأساليب التي يتفاعل بها علماء الأنثروبولوجيا مع بعضهم البعض ، توفر موقعًا مهمًا لمنافسة الثقافة . ويبدو لي أن المناقشات الحالية والانتشار لمصطلحين شائعين بشكل متزايد - الممارسة والخطاب - تشير إلى تحول بعيد عن إن الثقافة هي مصطلحات مهمة في علم الأنثروبولوجيا . ورغم وجود خطر دائم يتمثل في أن تُستخدم هذه المصطلحات ببساطة كمرادفات للثقافة ، إلا أنها كانت تهدف إلى تمكيننا من تحليل الحياة الاجتماعية دون افتراض درجة التماسك التي أصبح مفهوم الثقافة يحملها .

ترتبط الممارسة في علم الأنثروبولوجيا ببورديو، الذي بُني نهجه النظري حول مشاكل التناقض وسوء الفهم وسوء الإدراك ، ويفضل الاستراتيجيات والمصالح والارتجالات على المجازات الثقافية الأكثر ثباتًا وتجانسًا من القواعد والنماذج والنصوص . والخطاب له مصادر ومعاني أكثر تنوعًا في علم الأنثروبولوجيا . وفي اشتقاقه الفوكوي ، فيما يتعلق بمفاهيم التشكيلات الخطابية والأجهزة والتكنولوجيات ، فإنه يهدف إلى رفض التمييز بين الأفكار والممارسات أو النص والعالم الذي يشجعه مفهوم الثقافة بسهولة مفرطة . إن هذا المصطلح يشير إلى الاستخدام الاجتماعي للمصادر اللفظية من قبل الأفراد . وفي كلتا الحالتين ، فإنه يسمح بإمكانية التعرف داخل مجموعة اجتماعية على لعبة العبارات المتعددة والمتغيرة والمتنافسة ذات التأثيرات العملية . إن كلاً من الممارسة والخطاب مفيدان لأنهما يعملان ضد افتراض محدودية مفهوم الثقافة ، ناهيك عن المثالية .

الارتباطات

استراتيجية أخرى للكتابة ضد الثقافة هي إعادة توجيه المشاكل أو الموضوعات التي يتناولها علماء الأنثروبولوجيا . وينبغي أن يكون التركيز المهم على الروابط والترابطات المختلفة ، التاريخية والمعاصرة ، بين المجتمع وعالم الأنثروبولوجيا الذي يعمل هناك ويكتب عنه ، ناهيك عن العالم الذي ينتمي إليه والذي يمكنه من التواجد في ذلك المكان المعين لدراسة تلك المجموعة . إن هذا المشروع أقرب إلى السياسة منه إلى الوجود ، على الرغم من أن علماء الأنثروبولوجيا التأمليين الذين علمونا أن نركز على لقاء العمل الميداني كموقع لبناء الحقائق الإثنوغرافية قد نبهونا إلى بُعد مهم من أبعاد هذه الصلة . ولقد حظيت أنواع أخرى مهمة من هذه الصلة بقدر أقل من الاهتمام . ويشير برات إلى وجود غموض منتظم في الكتابة الإثنوغرافية حول "الأجندة الأكبر للتوسع الأوروبي التي يلتزم فيها عالم الأنثروبولوجيا ، بغض النظر عن مواقفه الخاصة ، بالبحث عن الحقيقة" "إننا بحاجة إلى طرح أسئلة حول العمليات التاريخية التي أدت إلى انخراط أشخاص مثلنا في دراسات أنثروبولوجية لأشخاص مثل هؤلاء ، وحول الوضع العالمي الحالي الذي يمكِّننا من الانخراط في هذا النوع من العمل في هذا المكان المعين ، وحول من سبقونا وما زالوا هناك معنا (السائحون ، المسافرون ، المبشرون ، مستشارو المعونة ، العاملون في فيلق السلام). نحن بحاجة إلى أن نسأل ما هي "إرادة المعرفة" هذه حول الآخر في العالم .

لا يمكن طرح هذه الأسئلة بشكل عام ؛ بل يجب طرحها والإجابة عنها من خلال تتبع المواقف والتكوينات والتاريخ المحدد . ورغم أنها لا تتناول بشكل مباشر مكانة عالم الإثنوغرافيا ، ورغم أنها تنخرط في الإفراط في التنظيم الذي يهدد بمحو التفاعلات المحلية ، فإن دراسات مثل دراسات وولف [أوروبا والشعوب بلا تاريخ] حول التاريخ الطويل للتفاعل بين مجتمعات غربية معينة ومجتمعات في ما يسمى الآن بالعالم الثالث تمثل وسيلة مهمة للإجابة عن مثل هذه الأسئلة . وينطبق الشيء نفسه على دراسات مثل دراسة مينتز [الحلاوة والقوة] التي تتتبع العمليات المعقدة للتحول والاستغلال التي كان السكر متورطًا فيها في أوروبا وأجزاء أخرى من العالم . كما أن التحول الأنثروبولوجي إلى التاريخ ، وتتبع الروابط بين الحاضر والماضي لمجتمعات معينة ، يشكل أيضًا تطورًا مهمًا .

ليس من الضروري أن تكون كل المشاريع المتعلقة بالروابط تاريخية . إذ أصبح علماء الأنثروبولوجيا مهتمين بشكل متزايد بالروابط الوطنية والعابرة للحدود الوطنية بين الناس ، والأشكال الثقافية ، ووسائل الإعلام ، والتقنيات ، والسلع . **إنهم يدرسون الترابط بين الرأسمالية العالمية والسياسة الدولية وأوضاع الناس الذين يعيشون في مجتمعات معينة** . إن كل هذه المشاريع ، التي تنطوي على تحول في النظرة لتشمل ظواهر الاتصال ، تكشف عن عدم كفاية مفهوم الثقافة وغموض الكيانات التي يشار إليها بمصطلح الثقافات . ورغم أنه قد يكون هناك ميل في العمل الجديد إلى مجرد توسيع الموضوع ، والتحول من الثقافة إلى الأمة كمكان ، فمن الناحية المثالية يجب أن يكون هناك اهتمام بالتجمعات والهويات والتفاعلات المتغيرة داخل هذه الحدود وعبرها أيضًا ، إذا كان هناك وقت يمكن فيه لعلماء الأنثروبولوجيا أن يفكروا دون الكثير من العنف على الأقل إن بعض المجتمعات كوحدات معزولة ، ومن المؤكد أن طبيعة التفاعلات العالمية في الوقت الحاضر تجعل ذلك مستحيلاً الآن .

الإثنوغرافيات الخاصة

إن الاستراتيجية الثالثة للكتابة ضد الثقافة تعتمد على قبول الرؤية الوحيدة التي قدمها جيرتز حول الأنثروبولوجيا والتي تم بناؤها من قبل كل من في هذه "اللحظة التجريبية" الذين يأخذون النصوص على محمل الجد . لقد زعم جيرتز أن أحد الأشياء الرئيسية التي يقوم بها علماء الأنثروبولوجيا هو الكتابة ، وما يكتبونه هو خيالات (وهذا لا يعني أنها خيالية) . من المؤكد أن ممارسة الكتابة الإثنوغرافية تلقت قدرًا غير عادي من الاهتمام من جانب أولئك الذين شاركوا في كتابة الثقافة وعدد متزايد من الآخرين الذين لم يشاركوا . ينشأ قدر كبير من العداء تجاه مشروعهم من الشكوك في أنهم في ميولهم الأدبية قد انهاروا بسهولة سياسات الإثنوغرافيا في شعريتها . ومع ذلك فقد أثاروا قضية لا يمكن تجاهلها . إن علماء الأنثروبولوجيا يعملون في مجال تمثيل الآخرين من خلال كتاباتهم الإثنوغرافية ، وبالتالي فإن الدرجة التي يظهر بها الناس في المجتمعات التي يدرسونها "آخرون" لابد وأن تكون أيضًا جزءًا من وظيفة الطريقة التي يكتب بها علماء الأنثروبولوجيا عنهم . فهل هناك طرق للكتابة عن حياة الآخرين بحيث يصبحون أقل من الآخرين ؟

أود أن أزعم أن إحدى الأدوات القوية لزعزعة مفهوم الثقافة وتقويض عملية "الآخرية" التي يستلزمها ذلك المفهوم هي كتابة "إثنوغرافيات خاصة" . إن التعميم ، وهو أسلوب العمل وأسلوب الكتابة المميز للعلوم الاجتماعية ، لم يعد من الممكن عده وصفًا محايدًا... هناك سببان يجعلان علماء الأنثروبولوجيا حذرين من التعميم . الأول هو أنه كجزء من خطاب مهني "موضوعي" وخبرة ، فهو حتمًا لغة قوة . من ناحية ، إنها لغة أولئك الذين يبدو أنهم يقفون منفصلين عن وخارج ما يصفونه... ومن ناحية أخرى ، حتى لو امتنعنا عن الحكم على مدى قرب ارتباط العلوم الاجتماعية بأجهزة الإدارة ، يتعين علينا أن ندرك كيف أن جميع الخطابات المهنية تؤكد بطبيعتها على التسلسل الهرمي . والفجوة ذاتها بين الخطابات المهنية والسلطوية للتعميم واللغات المستخدمة في هذا السياق لا يمكن أن تكون كافية لإثبات وجودها . إن التمييز بين الحياة اليومية (حياتنا

وحيات الآخرين) يؤسس لفصل أساسي بين عالم الأنثروبولوجيا والأشخاص الذين يكتب عنهم ، الأمر الذي يسهل بناء الأشياء الأنثروبولوجية كونها مختلفة ودونية في الوقت نفسه .

وعلى هذا ، فبقدر ما يستطيع علماء الأنثروبولوجيا التقريب بين لغة الحياة اليومية ولغة النص ، فإن هذا الأسلوب من صنع الآخر ينعكس... إن المشكلة الثانية في التعميم لا تنبع من مشاركته في الخطابات الرسمية للاحتراف ، بل من آثار التجانس والتماسك والخلود التي يميل إلى إنتاجها . فعندما يعمم المرء من تجارب ومحادثات مع عدد من الأشخاص المحددين في مجتمع ما ، فإنه يميل إلى تسوية الاختلافات بينهم وتجانسهم . إن ظهور غياب التمايز الداخلي يجعل من الأسهل تصور مجموعة من الناس ككيان منفصل ومحدود ، مثل "النوير" و"البالي" و"أولاد علي" الذين يفعلون هذا أو ذاك ويؤمنون بكذا وكذا . إن الجهد المبذول لإنتاج أوصاف إثنوغرافية عامة لمعتقدات أو أفعال الناس يميل إلى التخفيف من حدة التناقضات وصراعات المصالح والشكوك والحجج ، ناهيك عن الدوافع والظروف المتغيرة .

إن محو الزمن والصراع يجعل ما هو داخل الحدود التي أقامها التجانس شيئًا أساسيًا وثابتًا . هذه التأثيرات ذات أهمية خاصة لعلماء الأنثروبولوجيا لأنها تساهم في خيال الآخرين المختلفين والمتفرقين بشكل أساسي والذين يمكن فصلهم عن نوع من الذات الأساسية بالقدر نفسه . وبقدر ما يتعلق الأمر بالاختلاف ، كما زعمت ، بالتسلسل الهرمي ، وبقدر ما يتعلق الأمر بتأكيدات الفصل كوسيلة لإنكار المسؤولية ، **فلابد من التعامل مع التعميم نفسه بقدر من الشك والريبة** .

ولهذه الأسباب ، أقترح أن نجرب الدراسات الإثنوغرافية السردية للأفراد في إطار تقليد مستمر من الكتابة القائمة على العمل الميداني . وفي سرد القصص عن أفراد بعينهم في الزمان والمكان ، فإن مثل هذه الدراسات الإثنوغرافية ستتقاسم عناصر مع التقليد البديل للمرأة الذي ناقشناه أعلاه . وأتوقع منها أن تكمل بدلاً من أن تحل محل مجموعة من أنواع أخرى من المشاريع الأنثروبولوجية ، من المناقشات النظرية إلى استكشاف مواضيع جديدة داخل الأنثروبولوجيا... ومن خلال التركيز عن كثب على أفراد بعينهم وعلاقاتهم المتغيرة ، فإن المرء لابد وأن يتوصل إلى استنتاجات أكثر دقة . إن الثقافة البدوية هي ثقافة بدويّة ، وهي ثقافة تتمحور حول الإنسان ، وتؤثر على كل جوانب حياته . فهي تتعارض مع أكثر الدلالات إشكالية في الثقافة : التجانس ، والتماسك ، والخلود .

ويواجه الأفراد خيارات ، ويناضلون مع الآخرين ، ويطلقون تصريحات متضاربة ، ويتجادلون حول وجهات نظرهم حول الأحداث نفسها ، ويمرون بالصعود والهبوط في علاقاتهم المختلفة والتغيرات في ظروفهم ورغباتهم ، ويواجهون ضغوطاً جديدة ، ويفشلون في التنبؤ بما سيحدث لهم أو لمن حولهم . وعلى سبيل المثال ، يصبح من الصعب أن نتصور أن مصطلح "ثقافة البدو" يبدو منطقياً عندما نحاول أن نجمع وينقل لنا كيف كانت الحياة بالنسبة إلى سيدة بدوية عجوز. وعندما تطلب منها أن تحكي قصة حياتها ، فإنها تجيبك بأن المرء يجب أن يفكر في الله فقط . ومع ذلك ، فإنها تروي قصصاً حية ، راسخة في الذاكرة بطرق معينة ، عن مقاومتها للزواج المدبر، و ولاداتها للأطفال ، ومخاوفها بشأن بناتها المريضات . وتحكي لنا أيضًا عن حفلات الزفاف التي حضرتها ، والأغاني البذيئة التي كان يغنيها بعض الشباب أثناء جز صوف قطعان الأغنام التي يملكها كبار السن ، والرحلات في سيارات الأجرة المزدحمة حيث كانت تقرص مؤخرة رجل لترفعه عن حضنها .

الجانب الأكثر انتظامًا في حياتها اليومية هو انتظارها لوقت الصلاة . هل حان الظهر بعد ؟ ليس بعد . هل حان العصر بعد ؟ ليس بعد . هل حان غروب الشمس بعد ؟ جدتي ، لم تصلي بعد ؟ لقد تجاوزت الشمس الغروب بالفعل . تبسط سجادة صلاتها أمامها وتصلي بصوت عالٍ . وفي النهاية ، بينما تطوي سجادة صلاتها ، تتوسل إلى الله أن يحمي جميع المسلمين . وتقرأ أسماء الله الحسنى أثناء مرورها بسلسلة مسبحتها . والديكور

الوحيد في غرفتها هو صورة على الحائط لها وابنها كحاجين في مكة . إنها تجلس على فراشها أو تستلقي عليه ، وهي عمياء تقريبًا وتشكو من آلامها الكثيرة . يأتي الناس ويذهبون ، أبناؤها ، وأبناء إخوتها ، وابنتها ، وبنات إخوتها ، وحفيداتها ، وحفيد حفيدها . إنهم يتحدثون معها ، ويتشاورون معها حول العلاقات بين الناس ، والزواج ، والقرابة .

إنها تقدم النصائح ؛ وتوبخهم لعدم قيامهم بالأشياء بشكل صحيح . وهي تلعب مع حفيدها ، الذي يبلغ من العمر ثلاث سنوات ، فتقول له : "مهلاً ، لقد نفد السعوط . تعال إلى هنا حتى أتمكن من شم درنك الصغير". إن كونها متدينة ومحافظًا بشدة على البروتوكول في استضافة الضيوف وتبادل الزيارات والتحية لا يبدو أنه يمنعها من ذلك . كانت تستمتع بالقصة الشنيعة والحكاية غير الأخلاقية . كانت إحدى القصص المفضلة لدي عندما رأيتها في عام 1987 قصة التقطتها للتو من ابنتها ، وهي أم متزوجة لخمسة أطفال تعيش بالقرب من العلمين . كانت قصة عن زوج وزوجة عجوزين قررا زيارة ابنتيهما ، وكانت مضحكة نظرًا للعالم المقلوب الذي استحضرته .

تصور هذه القصة عالمًا حيث يفعل الناس ما لا يمكن تصوره . فبدلًا من الحلوى والبسكويت المعتادين ، أحضر الزوجان لابنتيهما أكياسًا من الروث كهدايا . وعندما ذهبت الابنة الأولى التي بقيا معها لاستخراج الماء من البئر، بدأوا في إلقاء جميع الحاويات الكبيرة من العسل والزيت في منزل زوجها التاجر. عادت لتجدهم يسكبون كل شيء وألقت بهم . لذا توجها لزيارة الابنة الثانية . وعندما تركتهما يعتنيان بطفلتها لفترة ، قتلها الرجل العجوز فقط لمنعها من البكاء . "عادت ، واكتشفت ذلك وطردتهم . ثم صادفوا منزلًا به شاة مذبوحة . فصنعوا أحزمة من الأمعاء وأغطية من البطن وجربوها ، وأعجبوا ببعضهم البعض في زينتهم الجديدة . ولكن عندما سألت المرأة العجوز زوجها عما إذا كانت لا تبدو جميلة في حزامها الجديد، أجابها : ""ستكونين جميلة حقًا ، باستثناء تلك الذبابة التي تجلس على أنفك"". وعند ذلك ، صفع الذبابة ، فقتل زوجته . وبينما كان يبكي حزنًا ، بدأ في إطلاق الريح . غاضبًا من شرجه لأنه أطلق الريح على زوجته الميتة ، قام بتسخين وتد وغرسه فيه ، فقتل نفسه .

تضحك المرأة العجوز وهي تروي هذه القصة ، تمامًا كما تضحك بشدة على القصص حول الجنس المفرط للنساء العجائز . كيف يتوافق هذا الحس الفكاهي ، وهذا التقدير للفحش ، مع التفاني في الصلاة وبروتوكولات الشرف ؟ كيف يتناغم حنينها إلى الماضي ـ عندما كانت المنطقة خالية وكان بوسعها أن ترى من على بعد أميال حولها عندما كانت تلعب كفتاة صغيرة تحفر في المنطقة التي أصبحت الآن مسيجة ومحمية من قبل هيئة الآثار الحكومية ؛ عندما هاجرت عائلتها مع قطعان الأغنام وحلبت وصنعت الزبدة في المراعي الصحراوية ـ مع دفاعها الشرس عن حفيدها المفضل ، الذي كان والده غاضبًا منه لأن الشاب أشيع أنه شرب الخمر في حفل زفاف محلي ؟ الناس لا يشربون في المجتمع ، والشرب ، بالطبع ، محرم دينيًا . ماذا يمكن أن تعني "الثقافة" بالنظر إلى استجابات هذه المرأة العجوز المعقدة ؟