ما وراء الثقافة :

الفضاء ، والهوية ، وسياسات الاختلاف

من كتاب "الثقافة ، والقوة ، والمكان : استكشافات في الأنثروبولوجيا النقدية "(1997)

أخيل جوبتا و جيمس فيرجسون

ترجمة بتصرف

أ.د. مضر خليل عمر

مقدمة

بأي طرق تطورت الثقافة كمفهوم مكاني ؟ في حين اهتم جغرافيو الثقافة منذ فترة طويلة بالمظاهر الطبيعية الثقافية والتعبير المكاني عن الممارسات والتحف الثقافية ، فإن مفهوم الثقافة نفسه لم يكن موضوعًا للكثير من النظريات المكانية بين جغرافيي الثقافة حتى بدأ الاهتمام بأعمال كليفورد جيرتز وريموند ويليامز وغيرهما من المنظرين الثقافيين في الظهور في أوائل الثمانينيات . ومع ذلك ، فإن الثقافة مفهوم كان له دائمًا بعض الدلالات أو الافتراضات المكانية الأساسية . لقد كانت هذه الافتراضات المكانية في بعض النواحي جزءًا مهمًا ، وإن لم يكن مدروسًا ، من النهج التقليدي لجغرافيي الثقافة في التعامل مع موضوعها : حيث كان من المفترض أن تتمتع الثقافات بمظاهر طبيعية وأراضٍ أو مناطق مكانية مميزة يمكن رسم خرائطها بحدود تعكس هذه التمييزات . وفي حين أثارت أعمال جيرتز وويليامز وآخرين أسئلة جعلت من الصعب بشكل متزايد النظر إلى الثقافة كونها "كائنًا يمكن رسمه على الخريطة" ، فإن موجة من الاهتمام النظري الجديد بمفهوم الفضاء في العلوم الاجتماعية بدأت في إثارة أسئلة مماثلة حول العلاقة بين الفضاء والثقافة . وتساءلت هذه الأسئلة **عما إذا كان الفضاء نفسه ليس حاوية محايدة "هناك" ولكنه في الواقع نتاج للعلاقات الاجتماعية** ، وبالتالي يتشكل من خلال خصائص تلك العلاقات (ينظر أيضًا مقدمة الجزء الخامس).

تشغل مقالة أخيل جوبتا وجيمس فيرجسون تقاطع المصالح هذا - بين الاستجوابات النقدية لمفهوم الثقافة وتلك الخاصة بمفهوم الفضاء . يبدأ المؤلفان بفرضية مفادها أن أغلب التفكير في الثقافة منذ سبعينيات القرن العشرين (ينظر المقالات التي كتبها جيرتز وأبو لغد وسوييل) لم يكن لديهما الكثير ليقولاه عن الافتراضات المكانية التي تقوم عليها الثقافة . ويتساءلان : ما هي آثار التفكير الجديد في الفضاء على مفهوم الثقافة وعلى أفكارنا حول الاختلاف الثقافي ؟ وهما مهتمان بشكل خاص بالنظريات المتعلقة بالفضاء والتي نشأت نتيجة لنظريات نسوية وما بعد بنيوية وما بعد حداثية . وللمقدمة حول هذا التفكير في الفضاء فيما يتعلق بالجغرافيا على وجه التحديد ، فإن كتاب إدوارد سوجا "الجغرافيات ما بعد الحداثية" (1989) هو مكان جيد للبدء . كما يقدم كتاب كارين كابلان "أسئلة السفر" (1996) قراءة نسوية للنظرية المكانية التي أثرت على عمل جوبتا وفيرجسون .

لاحظ غوبتا و فيرجسون ، أن التنقل البشري غير المسبوق قد أجبرنا على إعادة التفكير في ارتباطنا بالثقافة بمكان أو إقليم ثابت ، يهتمان بالطرق التي أصبحت بها الممارسات والهويات الثقافية مختلطة بشكل متزايد . إن المفاهيم المكانية مثل "عدم التوطين" و"الحدود" (بما في ذلك الأفكار ذات الصلة بـ "الهجين" و"الهامش") توفر إطارًا ، إذن ، يمكننا من خلاله تجاوز افتراضاتنا حول الثقافة كونها محلية مكانيًا أو ثابتة بحدود وإقليم واضحين . إن اهتمامهما بالاختلاط الثقافي يذكرنا باهتمام أبو لغد بـ "النصفيين" . توصل غوبتا وفيرجسون إلى استنتاج مماثل أن التركيز على الناس الذين يعيشون في الحدود بين المجتمعات أو الأمم المهيمنة (وهنا الحدود هي أيضًا استعارة للأشخاص الذين يتماهون ثقافيًا مع أكثر من مجموعة واحدة) يوضح

حقيقة مفادها **أن الاختلافات بين الثقافات لا تنشأ بسبب عزلتها عن بعضها البعض ، بل بسبب ارتباطها ببعضها البعض** . ويشير هذا الاستنتاج أيضًا إلى أنه جنبًا إلى جنب مع الاختلاف تأتي التسلسلات الهرمية للسلطة . **فالثقافة** ليست مجرد مفهوم يعبر عن الاختلاف بين الشعوب ، بل هي أيضًا **مفهوم يخفي علاقات القوة غير المتكافئة بين الشعوب** ، ولا يمكن لعلاقات القوة غير المتكافئة هذه أن توجد إلا من خلال الاتصال ، وليس العزلة .

درس كل من أخيل جوبتا و جيمس فيرجسون الأنثروبولوجيا في جامعة ستانفورد . ويركز عملهما على إشراك الاستقصاء الإثنوغرافي في الموضوعات - على سبيل المثال ، تشكيل الدولة ما بعد الاستعمار والاقتصاد السياسي للتنمية - التي كانت عادةً محورًا لمنهجيات أقل تركيزًا على الثقافة . جوبتا هو مؤلف كتاب التطورات ما بعد الاستعمار : الزراعة في صنع الهند الحديثة (1998) والمحرر المشارك لكتاب أنثروبولوجيا الدولة (2006) . تشمل أعمال فيرجسون توقعات الحداثة : أساطير ومعاني الحياة الحضرية في حزام النحاس الزامبي (1999) والظلال العالمية : أفريقيا في النظام العالمي النيوليبرالي (2006) .

يشترك عمل جوبتا مع فيرجسون في الكثير، وقد تأثرا ، وأثرا بدورهما على التطورات المهمة في جغرافية الثقافة . وعلى وجه الخصوص ، يستند عملهما حول العلاقة بين المكان والثقافة إلى مفاهيم في **الجغرافيا تنظر إلى المكان من حيث الروابط بدلاً من العزلة المحدودة** . على سبيل المثال ، تحدد فكرة دورين ماسي عن الشعور التقدمي بالمكان **مفهوم المكان كونه عقدة للعلاقات المكانية** ؛ إن نهجها يقدم أساسًا واضحًا لنظرية "الاختلاف من خلال الاتصالات" التي طرحها جوبتا وفيرجسون من حيث المصطلحات المكانية . وبشكل عام ، استُلهم الكثير في جغرافية الثقافة من الاهتمام بالهجينية ، والهامشية ، والمناطق الحدودية التي تزعزع أفكارنا التقليدية حول الاختلاف الثقافي . ينظر، على سبيل المثال ، كتاب تيم كريسويل "في المكان / خارج المكان" (1996) وكتاب روب شيلدز "أماكن على الهامش" (1991).

تعتمد تمثيلات الفضاء في العلوم الاجتماعية بشكل ملحوظ على صور الانقطاع والقطيعة والانفصال . إن تميز المجتمعات والأمم والثقافات يقوم على تقسيم الفضاء الذي يبدو غير إشكالي ، وعلى حقيقة أنها تشغل فضاءات "غير متصلة" "بشكل طبيعي" . وتشكل فرضية الانقطاع نقطة البداية التي يمكن من خلالها وضع نظريات الاتصال والصراع والتناقض بين الثقافات والمجتمعات . على سبيل المثال ، فإن تمثيل العالم كونه مجموعة من "الدول" ، كما هو الحال في معظم خرائط العالم ، ينظر إليه كونه فضاء مجزأ بطبيعته ، مقسمًا بألوان مختلفة إلى مجتمعات وطنية متنوعة ، كل منها "متجذرة" في مكانها المناسب . من المسلم به أن كل دولة تجسد ثقافتها ومجتمعها المميزين إلى درجة أن مصطلحي "المجتمع" و"الثقافة" يُضافان بشكل روتيني إلى أسماء الدول القومية ، كما هو الحال عندما يزور السائح الهند لفهم "الثقافة الهندية" و"المجتمع الهندي" أو تايلاند لتجربة "الثقافة التايلاندية" أو الولايات المتحدة لاستنشاق رائحة "الثقافة الأميركية".

إن الأراضي الجغرافية التي يُعتقد أن الثقافات والمجتمعات ترسم عليها خرائطها لا يجب أن تكون دولاً بالضرورة . فنحن ، على سبيل المثال ، لدينا أفكار حول مناطق ثقافية تتداخل مع دول قومية عدة ، أو دول متعددة الثقافات . وعلى نطاق أصغر، ربما تكون افتراضاتنا الانضباطية حول ارتباط الجماعات الموحدة ثقافياً (القبائل أو الشعوب) بأراضيها : وبالتالي فإن "النوير" يعيشون في "أرض النوير" وما إلى ذلك . إن أوضح مثال على هذا النوع من التفكير هو **"الخرائط الإثنوغرافية"** الكلاسيكية التي تزعم أنها تعرض التوزيع المكاني للشعوب والقبائل والثقافات . ولكن في كل هذه الحالات ، يصبح الفضاء نفسه بمثابة شبكة محايدة تُنقش عليها الاختلافات الثقافية ، والذاكرة التاريخية ، والتنظيم المجتمعي . وعلى هذا النحو تعمل المساحة كمبدأ تنظيمي مركزي في العلوم الاجتماعية في الوقت الذي تختفي فيه من نطاق التحليل .

يؤدي هذا التشابه المفترض بين المساحة والمكان والثقافة إلى بعض المشاكل المهمة . **أولاً**، هناك قضية أولئك الذين يسكنون الحدود ، أو ما تسميه غلوريا أنزالدوا "الشريط الضيق على طول الحواف الشديدة" للحدود الوطنية ، إن تصور الثقافات كونها ظواهر منفصلة تشبه الأشياء وتشغل مساحات منفصلة يصبح أمراً غير معقول بالنسبة لأولئك الذين يسكنون المناطق الحدودية . ويرتبط بسكان الحدود أولئك الذين يعيشون حياة عبور الحدود - العمال المهاجرون ، والبدو ، وأعضاء النخبة التجارية والمهنية العابرة للحدود الوطنية . فما هي "ثقافة" عمال المزارع الذين يقضون نصف العام في المكسيك ونصف العام في الولايات المتحدة ؟ وأخيراً ، هناك أولئك الذين يعبرون الحدود بشكل دائم أو شبه دائم – المهاجرون ، واللاجئون ، والمنفيون ، والمغتربون . وفي حالتهم ، فإن الانفصال بين المكان والثقافة واضح بشكل خاص : فاللاجئون الخمير في الولايات المتحدة يأخذون معهم "ثقافة الخمير" بالطريقة المعقدة نفسها التي ينقل بها المهاجرون الهنود في إنجلترا "الثقافة الهندية" إلى وطنهم الجديد .

تتمثل مجموعة ثانية من المشاكل التي تثيرها الخريطة الضمنية للثقافات على الأماكن في تفسير الاختلافات الثقافية داخل المنطقة . إن "**التعددية الثقافية**" هي اعتراف ضعيف بحقيقة مفادها أن الثقافات فقدت مراسيها في أماكن محددة ، ومحاولة لإخضاع هذا التعدد الثقافي لإطار الهوية الوطنية . وعلى نحو مماثل ، تحاول فكرة "الثقافات الفرعية" الحفاظ على فكرة "الثقافات" المتميزة مع الاعتراف بالعلاقة بين الثقافات المختلفة وثقافة مهيمنة داخل المساحة الجغرافية والإقليمية نفسها . وتعتمد الروايات التقليدية عن العرق ، حتى عندما تستخدم لوصف الاختلافات الثقافية في البيئات التي يعيش فيها أشخاص من مناطق مختلفة جنباً إلى جنب ، على وجود رابط غير إشكالي بين الهوية والمكان . ورغم أن مثل هذه المفاهيم مثيرة للاهتمام لأنها تسعى إلى توسيع الارتباط الطبيعي بين الثقافة والمكان ، فإنها تفشل في استجواب هذا الافتراض بطريقة أساسية حقاً . ونحن بحاجة إلى أن نسأل كيف نتعامل مع الاختلاف الثقافي ، مع التخلي عن الأفكار الموروثة عن الثقافة (المحلية) .

وأخيرًا، والأكثر أهمية ، فإن تحدي المشهد الممزق للدول المستقلة والثقافات المستقلة يثير مسألة فهم التغيير الاجتماعي والتحول الثقافي كونهما واقعين داخل فضاءات مترابطة . إن افتراض أن الفضاءات مستقلة مكّن قوة التضاريس من إخفاء تضاريس القوة بنجاح . وربما كان الفضاء المجزأ بطبيعته المفترض في تعريف الأنثروبولوجيا كونها دراسة الثقافات (بالجمع) أحد الأسباب وراء الفشل الطويل الأمد في فهم التغيرات الاجتماعية والتحول الثقافي كونهما واقعين داخل فضاءات مترابطة " ، ولهذا السبب فإن ما أطلق عليه فريدريك جيمسون "الفضاء الفائق ما بعد الحداثة" قد تحدى بشكل أساسي الخيال الملائم الذي رسم خرائط للثقافات عن الأماكن والشعوب . ففي الغرب الرأسمالي ، اجتمع نظام التراكم الفوردي ، الذي يؤكد على مرافق الإنتاج الضخمة للغاية ، وقوة العمل المستقرة نسبيًا ، ودولة الرفاهة ، لخلق "مجتمعات" حضرية كانت خطوطها العريضة واضحة للغاية في المدن التابعة للشركات .

" ولقد كان المقابل لهذا على الساحة الدولية هو أن **الشركات المتعددة الجنسيات** ، تحت قيادة الولايات المتحدة ، استغلت بشكل مطرد المواد الخام والسلع الأولية والعمالة الرخيصة في الدول القومية المستقلة في "العالم الثالث" ما بعد الاستعمار . وكانت الوكالات المتعددة الأطراف والدول الغربية القوية تبشر، وحيثما كان ذلك ضرورياً ، **تطبق "قوانين" السوق عسكرياً لتشجيع التدفق الدولي لرأس المال** ، في حين ضمنت سياسات الهجرة الوطنية عدم وجود تدفق حر (أي فوضوي ومزعج) للعمالة إلى الجزر ذات الأجور المرتفعة في قلب الرأسمالية . والآن حلت محل أنماط التراكم الفوردية **نظام التراكم المرن** – الذي يتميز بالإنتاج على دفعات صغيرة ، والتحولات السريعة في خطوط الإنتاج ، والحركات السريعة للغاية لرأس المال لاستغلال

أصغر الفوارق في تكاليف العمالة والمواد الخام ـ المبني على شبكة اتصالات ومعلومات أكثر تطوراً ووسائل أفضل لنقل السلع والبشر .

وفي الوقت نفسه ، أدى الإنتاج الصناعي للثقافة والترفيه والتسلية ، الذي حقق لأول مرة شيئًا يقترب من التوزيع العالمي خلال العصر الفوردي ، على نحو متناقض ، إلى اختراع أشكالا جديدة من الاختلاف الثقافي وأشكالا جديدة من تصور المجتمع . ومن المؤكد أن شيئًا ما مثل المجال العام العابر للحدود الوطنية قد جعل أي شعور محدد بدقة بالمجتمع أو المحلية عتيقًا . وفي الوقت نفسه ، مكن ذلك من خلق أشكال من التضامن والهوية التي لا تستند إلى الاستيلاء على الفضاء حيث يكون التواصل وجهاً لوجه أمرًا بالغ الأهمية . **وفي الفضاء المسحوق لما بعد الحداثة ، لم يعد الفضاء مجرد مساحة ، بل أصبح مساحة** . **إن المكان لا يصبح بلا أهمية** : فقد أعيد توطينه بطريقة لا تتوافق مع تجربة المكان التي ميزت عصر الحداثة العالية . **إن إعادة توطين المكان هي التي تجبرنا على إعادة تصور سياسات المجتمع والتضامن والهوية والاختلاف الثقافي بشكل أساسي** .

مجتمعات متخيلة ، أماكن متخيلة

لا شك أن الناس كانوا دائمًا أكثر حركة والهويات أقل ثباتًا مما قد توحي به المناهج الثابتة والتصنيفية لعلم الأنثروبولوجيا الكلاسيكي . ولكن اليوم ، يتحد التوسع السريع لحركة الناس مع رفض المنتجات والممارسات الثقافية "للبقاء" لإعطاء شعورا عميقا بفقدان الجذور الإقليمية ، وتآكل التميز الثقافي للأماكن ، والتخمر في النظرية الأنثروبولوجية . إن نزع الطابع الإقليمي الواضح للهوية الذي يصاحب مثل هذه العمليات جعل سؤال جيمس كليفورد [في مأزق الثقافة ، 1988، ص 275] سؤالاً رئيسياً للبحث الأنثروبولوجي الحديث : "ماذا يعني ، في نهاية القرن العشرين ، أن نتحدث عن "أرض أصلية" ؟ **ما هي العمليات بدلاً من الجوهر التي تنطوي عليها التجارب الحالية للهوية الثقافية ؟"** .

لا شك أن مثل هذه الأسئلة ليست جديدة تمامًا ، ولكن يبدو أن قضايا الهوية الجماعية تكتسب طابعًا خاصًا اليوم ، عندما يعيش المزيد والمزيد منا في ما أسماه إدوارد سعيد "حالة معممة من التشرد" ، وهو عالم أصبحت فيه الهويات أكثر إقليمية ، إن لم تكن منزوعة الإقليمية تمامًا ، فعلى الأقل إقليمية بشكل مختلف . اللاجئون والمهاجرون والنازحون وعديمو الجنسية - هؤلاء ربما هم أول من يعيشون هذه الحقائق في شكلها الأكثر اكتمالاً ، ولكن المشكلة أكثر عمومية . في عالم الشتات ، وتدفقات الثقافة العابرة للحدود الوطنية ، والحركات الجماعية للسكان ، فإن المحاولات القديمة لرسم خريطة العالم كمجموعة من المناطق الثقافية أو الأوطان تتعثر أمام مجموعة مبهرة من المحاكاة لما بعد الاستعمار، والتكرار والتكرار مرة أخرى ، حيث تبدو الهند وباكستان وكأنها تعودان إلى الظهور في محاكاة ما بعد الاستعمار في لندن ، وطهران ما قبل الثورة تنهض من رمادها في لوس أنجلوس ، ويتم عرض آلاف الدراما الثقافية المماثلة في البيئات الحضرية والريفية في جميع أنحاء العالم . في هذه المسرحية الثقافية ، إن الشتات ، والخطوط المألوفة بين "هنا" و"هناك" ، والمركز والمحيط ، والمستعمرة والمدينة الكبرى ، تصبح غير واضحة .

وحيثما تصبح "هنا" و"هناك" غير واضحة بهذه الطريقة ، فإن اليقينيات والثوابت الثقافية للمدينة الكبرى تتزعزع بالقدر نفسه ، إن لم يكن بالطريقة ذاتها ، كما هو الحال بالنسبة للمحيط المستعمر. وبهذا المعنى ، ليس النازحون وحدهم هم الذين يعانون من النزوح . فحتى الأشخاص الذين بقوا في أماكن مألوفة وأجداد يجدون أن طبيعة علاقتهم بالمكان قد تغيرت بشكل حتمي وأن الوهم بوجود صلة طبيعية وجوهرية بين المكان والثقافة قد تحطم . إن "الانتماء إلى إنجلترا" على سبيل المثال ، في إنجلترا المعاصرة التي أصبحت دولية ، يشكل مفهوماً معقداً وغير إقليمي تقريباً مثل مفهوم "الانتماء إلى فلسطين أو الأرمن" ، ذلك أن

"إنجلترا" ("إنجلترا الحقيقية") لا تشير إلى مكان محدد بقدر ما تشير إلى حالة متخيلة من الوجود أو موقع أخلاقي . ولنتأمل على سبيل المثال الاقتباس الاتي من شاب أبيض من محبي موسيقى الريجي في حي بالسال هيث الذي تسوده الفوضى العرقية في برمنغهام [من كتاب هيبديج "القطع والمزج : الثقافة والهوية والموسيقى الكاريبية"، 1987، ص 158-159] :

> لم يعد هناك شيء اسمه "إنجلترا"... أهلاً بكم في الهند ، أيها الإخوة ! هذه هي منطقة الكاريبي ! ...نيجيريا ! ...لم يعد هناك إنجلترا ، يا رجل . هذا هو ما سيأتي . "بالسال هيث هي مركز بوتقة الانصهار، لأن كل ما أراه عندما أخرج هو نصف عربي ، ونصف باكستاني ، ونصف جامايكي ، ونصف اسكتلندي ، ونصف أيرلندي . أعرف ذلك لأنني [نصف اسكتلندي / نصف أيرلندي]... من أنا ؟... أخبرني إلى من أنتمي؟ إنهم ينتقدونني ، إلى إنجلترا القديمة الطيبة . حسنًا ، إلى أين أنتمي ؟ كما تعلم ، لقد نشأت مع السود والباكستانيين والأفارقة والآسيويين ، وكل شيء ، وما إلى ذلك... إلى من أنتمي؟... أنا مجرد شخص واسع الأفق . الأرض ملكي... كما تعلم ، لم نولد في جامايكا... لم نولد في "إنجلترا" . لقد ولدنا هنا ، يا رجل . هذا حقنا ." هذه هي الطريقة التي أرى بها الأمر. هذه هي الطريقة التي أتعامل بها معه ...

إن القبول الواسع الأفق للنزعة العالمية الذي يبدو ضمنيًا هنا ربما يكون استثناءً أكثر من كونه قاعدة ، ولكن لا شك أن انفجار "إنجلترا" المستقرة ثقافيًا والموحدة إلى "هنا" من "بالسال هيث" المعاصرة هو مثال على **إن ظاهرة التجانس الثقافي العالمي ظاهرة حقيقية وممتدة** . ومن الواضح أن تآكل مثل هذه الروابط الطبيعية المفترضة بين الشعوب والأماكن لم يؤد إلى شبح التجانس الثقافي العالمي في العصر الحديث . ولكن "الثقافات" و"الشعوب" ، مهما كانت ثابتة ، لم تعد قابلة للتحديد بشكل معقول كونها بقعًا على الخريطة.

ولكن المفارقة في هذه الأوقات هي أنه مع تزايد ضبابية الأماكن والمواقع الفعلية وعدم تحديدها ، أصبحت أفكار الأماكن المتميزة ثقافيًا وعرقيًا أكثر بروزًا . وهنا يصبح من الواضح كيف تصبح المجتمعات المتخيلة مرتبطة بأماكن متخيلة ، حيث يتجمع النازحون حول أوطان أو أماكن أو مجتمعات تذكرها أو تتخيلها في عالم يبدو أنه ينكر بشكل متزايد مثل هذه المراسي الإقليمية الثابتة في واقعها . في مثل هذا العالم ، يصبح من المهم على نحو متزايد تدريب عين أنثروبولوجية على عمليات بناء المكان والوطن من قبل الأشخاص المتنقلين والنازحين . بالطبع ، كانت الأماكن التي نتذكرها في كثير من الأحيان بمثابة مراسي رمزية للمجتمع للأشخاص المشتتين . وقد كان هذا صحيحًا منذ فترة طويلة بالنسبة للمهاجرين ، الذين يستخدمون ذاكرة المكان لبناء عالمهم المعيشي الجديد بشكل خيالي .

وبالتالي ، **يظل "الوطن" واحدًا من أقوى الرموز الموحدة للأشخاص المتنقلين والنازحين** ، على الرغم من أن العلاقة بالوطن قد يتم بناؤها بشكل مختلف جدًا في بيئات مختلفة . وعلاوة على ذلك ، حتى في الأوقات والمواقف التي تم نزع الإقليم عنها تمامًا - البيئات التي لا يكون فيها "الوطن" بعيدًا فحسب ، بل وأيضًا حيث يكون مفهوم "الوطن" كمكان ثابت دائم موضع شك - تظل جوانب حياتنا "محلية" للغاية بالمعنى الاجتماعي . إننا بحاجة إلى التخلي عن الأفكار الساذجة التي تصف المجتمعات بأنها كيانات حقيقية ، ولكننا نظل حساسين لـ "الثنائية البؤرية" العميقة التي تميز الوجود المحلي في عالم مترابط عالميًا ، وللدور القوي الذي يلعبه المكان في "الرؤية القريبة" للتجربة المعاشة .

ومع ذلك ، فإن التآكل الجزئي للعوالم الاجتماعية المحدودة مكانيًا والدور المتنامي لخيال الأماكن عن بعد ، يجب أن يتم وضعهما في إطار المصطلحات شديدة المكانية للاقتصاد الرأسمالي العالمي . والتحدي

الخاص هنا هو استخدام التركيز على الطريقة التي يتم بها تخيل المكان (ولكن ليس خياليًا) كوسيلة لاستكشاف الآليات التي من خلالها تلتقي مثل هذه العمليات المفاهيمية لصنع المكان بالاقتصاد العالمي المتغير والواقعي . "إن الظروف السياسية للمساحات المعيشية ـ العلاقة التي يمكننا أن نقولها بين المكان والفضاء . ذلك أن التوترات المهمة قد تنشأ عندما يتعين على الأماكن التي تم تخيلها عن بعد أن تصبح مساحات معيشية . **فالأماكن** ، بعد كل شيء ، يتم تخيلها دائمًا في سياق التحديدات السياسية والاقتصادية التي لها منطقها الخاص . وبالتالي فإن الإقليمية تعاد نقشها عند النقطة التي تهدد فيها بالمحو.

كما اوضح مالكي ، فإنه يتعين علينا هنا تحدي اثنتين من النزعات الطبيعية . الأولى هي ما نسميه العادة الإثنولوجية المتمثلة في عد ارتباط مجموعة ثقافية موحدة ("القبيلة" أو "الشعب") و"إقليمها" أمرًا طبيعيًا ، وهو ما ناقشناه في القسم السابق . والنزعة الطبيعية الثانية وثيقة الصلة هي ما نسميه العادة الوطنية المتمثلة في عد ارتباط مواطني الدول وأقاليمها أمرًا طبيعيًا . إن الصورة النموذجية هنا هي خريطة العالم التقليدية للدول القومية ، والتي يتم من خلالها تعليم أطفال المدارس معتقدات تبدو بسيطة للغاية ، مثل أن فرنسا هي المكان الذي يعيش فيه الفرنسيون ، وأميركا هي المكان الذي يعيش فيه الأميركيون ، وهكذا .

وحتى المراقب العادي يعرف أن الأميركيين ليسوا وحدهم الذين يعيشون في أميركا ، ومن الواضح أن السؤال نفسه حول **من هو "الأميركي الحقيقي"** هو سؤال مفتوح إلى حد كبير... إن كلاً من المذهبين الطبيعيين الإثنولوجي والوطني يقدمان ارتباطات بين الناس والمكان على أنها صلبة ومنطقية ومتفق عليها ، في حين أنها في الواقع محل نزاع وغير مؤكدة ومتغيرة . وقد ركزت أعمال أكثر حداثة في علم الأنثروبولوجيا والمجالات ذات الصلة على العملية التي من خلالها يتم بناء مثل هذه التمثيلات الوطنية المجسمة والمجنسنة والحفاظ عليها من قبل الدول والنخب الوطنية .

إن مثل هذه التحليلات للقومية لا تترك مجالاً للشك في **أن الدول تلعب دوراً حاسماً في السياسات الشعبية المتعلقة بصنع المكان وفي خلق روابط طبيعية بين الأماكن والشعوب** . ولكن من المهم أن نلاحظ أن إيديولوجيات الدولة بعيدة كل البعد عن كونها النقطة الوحيدة التي يتم عندها تسييس خيال المكان . بطبيعة الحال ، كانت الصور المعارضة للمكان مهمة للغاية في الحركات القومية المناهضة للاستعمار، وكذلك في الحملات من أجل تقرير المصير والسيادة من جانب الدول المتنازع عليها مثل شعب الهوم ، والإريتريين ، والأرمن ، أو الفلسطينيين . وقد تكون مثل هذه الحالات بمثابة تذكير مفيد ، في ضوء الدلالات الرجعية للقومية في كثير من الأحيان في العالم الغربي ، عن مدى تكرار تمكين مفاهيم الوطن و"المكان الخاص" في السياقات المناهضة للإمبريالية .

الفضاء والسياسة والتمثيل الأنثروبولوجي

حظي كتاب مارغوري شوستاك "نيسا : حياة وكلمات امرأة ! كونج" (1981) بإعجاب واسع النطاق لاستخدامه المبتكر لتاريخ الحياة ، كما تم الترحيب به كونه مثالاً جديرًا بالملاحظة للتجريب المتعدد الأصوات في الكتابة الإثنوغرافية . ولكن فيما يتعلق بالقضايا التي ناقشناها هنا ، فإن "نيسا" عمل تقليدي للغاية ومعيب بشدة . تُمنح الفرد ، نيسا ، درجة من التفرد ، لكنها تُستخدم بشكل أساسي كرمز لنوع : "! كونج". إن شعب الكونغ الناطق بلغة السان في بوتسوانا (الذين كانوا يطلقون على أنفسهم لقب "البوشمن" قديماً) يُقدَّم كونه شعباً متميزاً "آخر" و"بدائياً" على ما يبدو . ويعامل شوستاك شعب الكونغ الدوبي كونهم في الأساس ناجين من عصر تطوري سابق : فهم " أحد آخر المجتمعات التقليدية التي تعتمد على الصيد والجمع" ، وهم متميزون عرقياً وتقليديون ومعزولون . وما زالت تجربتهم في "التغير الثقافي" "حديثة ودقيقة إلى حد كبير" ونظامهم القيمي التقليدي "سليماً إلى حد كبير" . و وفقاً لشوستاك ، فإن "الاتصال" مع "مجموعات أخرى" من الشعوب

الزراعية والرعوية لم يحدث إلا منذ عشرينيات القرن العشرين ، ولم ينهار عزلة الكونغ إلا منذ ستينيات القرن العشرين ، الأمر الذي أثار للمرة الأولى قضية "التغيير" و"التكيف" و"الاتصال الثقافي" .

إن الفضاء الذي يسكنه شعب ! كونج ، صحراء كالاهاري ، مختلف تمامًا ومنفصل عن عالمنا . ومرة تلو الأخرى ، تعود الرواية إلى موضوع العزلة : ففي بيئة قاسية ، لم يتم الحفاظ على أسلوب حياة عمره آلاف السنين إلا من خلال انفصاله المكاني الاستثنائي . وتتلخص المهمة الأنثروبولوجية ، كما يتصورها شوستاك ، في عبور هذا الانقسام المكاني ، والدخول إلى هذه الأرض التي نسيها الزمن ، أرض ذات عصور قديمة ولكن ليس لها تاريخ ، والاستماع إلى أصوات النساء التي قد تكشف "كيف كانت حياتهن لأجيال ، وربما حتى لآلاف السنين" .

إن الغرابة الضمنية في هذه الصورة ، التي يظهر فيها شعب ! كونج وكأنه يعيش على الأرض ، تجعلنا ندرك أن هذا هو المكان الذي نعيش فيه . إن كتاب "كوكب آخر" لم يلق انتقادات كثيرة من جانب منظري الإثنوغرافيا . فقد أشارت ماري لويز برات بحق إلى "التناقض الصارخ" بين صورة الكائنات البدائية التي لم يمسسها التاريخ والتاريخ الإبادي لغزو "بوشمان" البيض . وكما تقول : "فأي صورة يمكن أن نرسمها عن شعب ! كونج إذا ما نظرنا إليهم كونهم ناجين من العصر الحجري وتكيفاً دقيقاً ومعقداً مع صحراء كالاهاري ، بدلاً من تعريفهم كونهم ناجين من التوسع الرأسمالي وتكيفاً دقيقاً ومعقداً مع ثلاثة قرون من العنف والترهيب ؟" ولكن حتى برات تحتفظ بفكرة "شعب ! كونج" كونه كياناً وجودياً قائماً مسبقاً ـ "ناجين" ، وليسوا نتاجاً (أو حتى منتجين) للتاريخ . إنهم "ضحايا"، عانوا من عملية "الاتصال" المميتة بـ "نحن ."

إن هناك طريقة مختلفة للغاية وأكثر تنويراً لتصور الاختلاف الثقافي في المنطقة ، ويمكننا أن نجدها في نقد ويلمسن المدمر للعبادة الأنثروبولوجية لـ"البوشمان" [في كتاب "أرض مليئة بالذباب" ، 1989]. ويوضح ويلمسن كيف أن الاختلاف الذي يتخذه شوستاك كنقطة انطلاق ، في التفاعل المستمر مع شبكة أوسع من العلاقات الاجتماعية ، نشأ في المقام الأول ـ كيف أصبح "البوشمان" ـ كما قد يقال ـ من البوشمان . وهو يثبت أن الناطقين بلغة السان كانوا في تفاعل مستمر مع مجموعات أخرى منذ أن كان لدينا دليل على ذلك ؛ وأن العلاقات السياسية والاقتصادية ربطت بين صحراء كالاهاري المعزولة المفترضة والاقتصاد السياسي الإقليمي في كل من العصرين الاستعماري وما قبل الاستعماري ؛ وأن الناطقين بلغة السان كانوا في كثير من الأحيان يربون الماشية ، وأنه لا يمكن الحفاظ على الفصل الصارم بين الرعاة والجامعين .

ويزعم بقوة أن شعب تشو (كونغ) لم يكن قط مجتمعاً بلا طبقات ، وأنهم إذا أعطوا مثل هذا الانطباع " فذلك لأنهم مندمجون كطبقة دنيا في تشكيل اجتماعي أوسع يشمل شعب بوتسوانا ، وشعب أوفاهيريرو، وغيرهم" . وعلاوة على ذلك ، يوضح أن تسمية "البوشمان / سان" كانت موجودة منذ نصف قرن بالكاد ، حيث تم إنتاج هذه الفئة من خلال "إعادة القبلية" في الفترة الاستعمارية ، وأن "المحافظة الثقافية التي ينسبها جميع علماء الأنثروبولوجيا تقريبًا الذين عملوا معهم حتى وقت قريب إلى هؤلاء الناس ، هي نتيجة - وليست سببًا - للطريقة التي تم بها دمجهم في الاقتصادات الرأسمالية الحديثة في بوتسوانا وناميبيا" .

"وفيما يتصل بالمكان ، فإن ويلمسن واضحة لا لبس فيها : ""من غير الممكن أن نتحدث عن عزلة صحراء كالاهاري ، المحمية بمسافاتها الشاسعة . فبالنسبة لأولئك الذين يعيشون في الداخل ، كان الخارج ـ أياً كان ""الخارج"" الذي قد يكون موجوداً في أي لحظة ـ حاضراً دائماً . إن ظهور العزلة و واقع الفقر المدقع الذي يصاحبها هما نتاج حديث لعملية تطورت على مدى قرنين من الزمان وبلغت ذروتها في اللحظات الأخيرة من العصر الاستعماري"" . وتوضح ويلمسن أن عملية إنتاج الاختلاف الثقافي تحدث في فضاء متصل ومتواصل ، تجتازه علاقات اقتصادية وسياسية تتسم بعدم المساواة . إن شوستاك يأخذ الاختلاف على أنه أمر مسلم به ويركز على الاستماع "عبر الثقافات" ، في حين أن ويلمسن تقوم بالعملية الأكثر جذرية

المتمثلة في استجواب "اختلاف" الآخر، و وضع إنتاج الاختلاف الثقافي داخل العمليات التاريخية لعالم مترابط اجتماعيًا ومكانيًا .

إن ما نحتاج إليه ، إذن ، هو أكثر من أذن جاهزة ويد تحريرية ماهرة لالتقاط وتنسيق أصوات "الآخرين" ؛ ما نحتاج إليه هو الاستعداد لاستجواب "المعطى" الواضح سياسيًا وتاريخيًا لعالم مقسم في المقام الأول إلى "أنفسنا" و"الآخرين" . إن الخطوة الأولى على هذا الطريق تتلخص في تجاوز المفاهيم الطبيعية للثقافات المكانية واستكشاف إنتاج الاختلاف داخل فضاءات مشتركة ومترابطة ـ "السان" على سبيل المثال ، ليس كونهم "شعباً" أو "أصليين" للصحراء ، بل كونهم فئة تاريخية تشكلت وجردت من ملكيتها وتم تهميشها بشكل منهجي في الصحراء . والتحرك الذي ندعو إليه ، بوجه عام ، هو الابتعاد عن رؤية الاختلاف الثقافي كونه مرتبطاً بعالم من "الشعوب" التي تنتظر تواريخها المنفصلة أن يبنيها علماء الأنثروبولوجيا ، والتوجه نحو رؤيته كونه نتاجاً لعملية تاريخية مشتركة تميز العالم كما تربطه .

وبالنسبة لمؤيدي "**النقد الثقافي**" ، فإن الاختلاف يُعَد نقطة انطلاق ، وليس منتجاً نهائياً . وفي ظل عالم من "المجتمعات المختلفة" ، يتساءلون : كيف يمكننا أن نستخدم الخبرة في مجتمع واحد للتعليق على مجتمع آخر؟ ولكن إذا شككنا في عالم مسبق من "الشعوب والثقافات" المنفصلة والمتمايزة ، ورأينا بدلاً من ذلك مجموعة من العلاقات المنتجة للاختلافات ، فإننا نتحول من مشروع مقارنة الاختلافات القائمة مسبقًا إلى مشروع استكشاف بناء الاختلافات في العملية التاريخية . إننا عندما نقترح طرح الافتراضات المكانية الضمنية في المفاهيم الأكثر جوهرية وغير الضارة في العلوم الاجتماعية مثل "الثقافة" و"المجتمع" و"الجماعة" و"الأمة" ، فإننا لا نفترض أننا نضع مخططاً تفصيلياً لجهاز مفاهيمي بديل . ولكننا نرغب في الإشارة إلى بعض الاتجاهات الواعدة للمستقبل .

لقد استغل أولئك الذين يحاولون وضع نظريات للتداخل والتهجين أحد المجالات الغنية للغاية : في الوضع ما بعد الاستعمار ؛ وبالنسبة للأشخاص الذين يعيشون على حدود ثقافية و وطنية ؛ وبالنسبة للاجئين والنازحين ؛ وفي حالة المهاجرين والعمال . إن "السياسات والثقافة التوفيقية والتكيفية" للهجين ، كما يشير هومي ك. بهابها [في مقابلة في مجلة Emergences 1, 1, 1989] تثير تساؤلات حول "المفاهيم الإمبريالية والاستعمارية للنقاء بقدر ما تشكك في المفاهيم القومية" . ويبقى أن نرى ما هي أنواع السياسات التي يمكن تمكينها من خلال مثل هذه النظرية للهجين وإلى أي مدى يمكنها التخلص من جميع ادعاءات الأصالة ، وجميع أشكال الجوهرية ، الاستراتيجية أو غير ذلك . يشير بهابها إلى الارتباط المزعج بين ادعاءات النقاء والغائية الطوباوية في وصفه لكيفية توصله إلى إدراك أن "المكان الوحيد في العالم الذي يمكن التحدث منه هو عند نقطة لا يتم فيها تقليص التناقض والعداء وهجينات النفوذ الثقافي وحدود الأمم إلى شعور طوباوي بالتحرر أو العودة . **إن المكان الذي ينبغي أن نتحدث منه هو من خلال تلك التناقضات غير القابلة للقياس التي يعيش الناس في ظلها ، وينشطون سياسياً ، ويتغيرون** .

تشكل المناطق الحدودية مثل هذا المكان من التناقضات غير القابلة للقياس . ولا يشير المصطلح إلى موقع طبوغرافي ثابت بين مكانين ثابتين آخرين (أمم ، مجتمعات ، ثقافات) ، بل إلى منطقة وسيطة من النزوح وإزالة الإقليم الذي يشكل هوية الذات الهجينة . وبدلاً من رفضها كونها غير مهمة ، كونها مناطق هامشية ، أو شرائح رقيقة من الأرض بين أماكن مستقرة ، فإننا نريد أن نؤكد أن مفهوم المناطق الحدودية هو تصور أكثر ملاءمة للمكان "العادي" للذات ما بعد الحداثة . وهناك اتجاه واعد آخر يأخذنا إلى ما هو أبعد من الثقافة كظاهرة موضعية مكانياً ، وهو ما يوفره تحليل ما يُطلق عليه بشكل مختلف "وسائل الإعلام الجماهيرية"، و"الثقافة العامة"، و"المجتمعات المحلية". إن وسائل الإعلام الجماهيرية ، التي تتعايش مع السلع ، وتؤثر تأثيراً عميقاً حتى على أبعد الناس الذين جعلهم علماء الأنثروبولوجيا مهووسين بدراستهم ، تشكل

التحدي الأوضح للمفاهيم التقليدية للثقافة . بطبيعة الحال ، لم تحتوي الحدود الوطنية والإقليمية والقروية الثقافة على النحو الذي كانت تصوراته الأنثروبولوجية غالباً ما توحي به . ولكن وجود مجال عام عابر للحدود الوطنية يعني أن الخيال القائل بأن مثل هذه الحدود تحاصر الثقافات وتنظم التبادل الثقافي لم يعد من الممكن أن يستمر.

لقد أدت إعادة تصور الفضاء الضمني في نظريات التداخل والثقافة العامة إلى بذل جهود لتصور الاختلاف الثقافي دون استحضار فكرة "الثقافة" التقليدية . إن هذا المجال ما زال غير مستكشف إلى حد كبير وغير متطور. ومن الواضح أننا نجد تكتلات من الممارسات الثقافية التي لا "تنتمي" إلى "شعب" معين أو إلى مكان محدد. [في كتاب ما بعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، 1991]، حاول جيمسون أن يلتقط تميز هذه الممارسات في فكرة "**الهيمنة الثقافية**" ، في حين يقترح فيرجسون [في كتاب توقعات الحداثة، 1999] فكرة "الأسلوب الثقافي" التي تبحث عن منطق الممارسات السطحية دون أن ترسم بالضرورة مثل هذه الممارسات على "طريقة حياة إجمالية" تشمل القيم والمعتقدات والمواقف ، وما إلى ذلك ، كما هو الحال في المفهوم المعتاد للثقافة .

نحن بحاجة إلى استكشاف ما يسميه بهابها "غرابة الاختلاف الثقافي" : "يصبح الاختلاف الثقافي مشكلة ليس عندما يمكنك الإشارة إلى الاختلاف الثقافي ، بل عندما يمكنك أن تشير إلى الاختلاف الثقافي ، ولكن عندما يمكنك أن تشير إلى الاختلاف الثقافي ، فإنك لا تستطيع أن تشير إليه ، بل عندما تكون قادرًا على ... " إن فينوس الهوتنتوتية ، أو بالنسبة للبانك الذي يرتفع شعره ستة أقدام في الهواء ؛ لا تتمتع بهذا النوع من الرؤية القابلة للإصلاح . إنها غرابة المألوف التي تجعلها أكثر إشكالية ، سواء من الناحية السياسية أو المفاهيمية... عندما تكون مشكلة الاختلاف الثقافي هي أنفسنا كآخرين ، الآخرين كأنفسنا ، ذلك الحد الفاصل."

لماذا نركز على ذلك الحد الفاصل ؟ لقد زعمنا أن إزالة الإقليم قد زعزعت استقرار "أنفسنا" و"الآخرين" . لكنها لم تخلق بذلك أشخاصًا من البدو الرحل ، على الرغم مما يوحي به أحيانًا أولئك الحريصون على الاحتفال بحرية ومرح الحالة ما بعد الحداثة . وكما اشار مارتن وموهانتي [في مقال عن السياسة النسوية في دراسات نسوية / دراسات نقدية، 1986]، فإن عدم التحديد له أيضًا حدوده السياسية ، والتي تنبع من إنكار موقع الناقد نفسه في مجالات متعددة من السلطة . وبدلاً من التوقف عند فكرة عدم الإقليمية ، وسحق مساحة الحداثة العالية ، نحتاج إلى وضع نظرية لكيفية إعادة إقليمية المساحة في العالم المعاصر . **نحن بحاجة إلى شرح اجتماعي لحقيقة مفادها أن "المسافة" بين الأغنياء في بومباي وأولئك في لندن قد تكون أقصر كثيرًا من المسافة بين الطبقات المختلفة في المدينة "نفسها".** إن الموقع الجغرافي والإقليم الجغرافي ، اللذين كانا لفترة طويلة الشبكة الوحيدة التي يمكن من خلالها رسم خريطة للاختلافات الثقافية ، يحتاجان إلى استبدالهما بشبكات متعددة تمكننا من رؤية أن الاتصال والتجاور – أو بشكل أكثر عمومية ، تمثيل الإقليم – يختلفان بشكل كبير بعوامل مثل الطبقة والجنس والعرق والتوجه الجنسي ، ويتوفران بشكل مختلف لأولئك الموجودين في مواقع مختلفة في مجال السلطة .