مفهوم الثقافة

من كتاب ما وراء التحول الثقافي :
اتجاهات جديدة في دراسة المجتمع والثقافة (1999)
وليام سويل الابن

ترجمة بتصرف
أ.د. مضر خليل عمر

مقدمة

بدأ ويليام سويل تحليله للاستخدامات المتعددة لمفهوم الثقافة بافتراض مفاده أن الموقف الذي لاحظه كليفورد جيرتز في أواخر الستينيات - وهو "المستنقع المفاهيمي" الناتج عن "الانتشار النظري" للثقافة - لم يزد إلا في الأوساط الأكاديمية ، بدلاً من أن يهدأ . زعم سويل أنه عندما كتب جيرتز كتاب تفسير الثقافات ، كان مفهوم الثقافة "ينتمي" إلى حد ما إلى علم الأنثروبولوجيا . ولكن منذ ذلك الحين ، جعلت مجموعة كبيرة ومتنوعة من التخصصات الثقافة محورية لخطوط بحثها : الدراسات الأدبية ، وعلم الاجتماع ، والعلوم السياسية ، وبالطبع الجغرافيا . في الواقع ، في حين كانت الثقافة دائمًا ، ضمنيًا على الأقل ، سمة مركزية للجغرافيا ، لم يبدأ الجغرافيون في استجواب مفهوم الثقافة نفسه حتى ثمانينيات القرن العشرين (ولكن ينظر زيلينسكي، ص 113)، والآن أصبحت المناقشات حول فكرة الثقافة مركزية لعمل جغرافية الثقافة .

وعلى نحو مماثل ، لاحظ سيويل أن العمل الأكاديمي حول الثقافة تحول في الواقع من دعوة جيرتز إلى نهج تفسيري للثقافة إلى دعوة أبو لغد للكتابة ضد الثقافة . وعلى هذا النحو، زعم سيويل أن العلماء أصبحوا متناقضين بشأن فائدة المفهوم في الاستقصاء الأكاديمي ، وفي بعض الحالات دعا إلى "إلغاء" المعرفة السابقة التي بنيت حول المفهوم (وهذا هو مشروع أبو لغد) . وعلى هذا النحو ، مثل جيرتز من قبله ، شرع سيويل في إضفاء بعض الوضوح على الموقف . زعم أن التناقض بشأن الثقافة غير مبرر ما دمنا واضحين بشأن التمييز بين الاستخدامات والمناهج المختلفة للمفهوم .

لخص سويل مفاهيم الثقافة في نهجين عامين للغاية : **أولاً** ، الثقافة كفئة مجردة من الحياة الاجتماعية - أي فئة اشتقها العلماء للمساعدة في فهم وتحليل جزء معين من الحياة الاجتماعية ؛ و**ثانيًا**، الثقافة كعوالم مميزة من المعنى تشير إلى "عالم ملموس ومحدود من المعتقدات والممارسات". أي الثقافة كطريقة حياة مميزة لمجموعة معينة من الناس . النهج الأول هو في الأساس معرفي ، يركز على الثقافة كوسيلة لمعرفة العالم الاجتماعي ، في حين أن الأخير هو وجودي في الأساس ، يركز على الثقافة كجزء موجود بالفعل من العالم . في النهج الأخير، يمكن تعدد الثقافة (هناك العديد من الثقافات في جميع أنحاء العالم) بينما لا يمكن للنهج الأول أن يظل منفردًا .

ويستمر سويل في عرض عدة فئات من النهج المعرفي ، وينتهي بتقديم بعض التذكيرات المفيدة حول طبيعة النهج الوجودي . وفي النهاية يجد أن النهج المعرفي ما يزال مفيدًا في البحث الأكاديمي ، في حين أن النهج الوجودي مشكوك فيه ما لم ينتبه المرء إلى تحذيراته . ومع ذلك ، فهو لا يرفض النهج الوجودي للثقافة تمامًا لأنه ما يزال هناك شيء يجب قوله عن الاعتراف بالاختلافات الثقافية المتميزة التي تستمر المجموعات الاجتماعية في تنظيمها والتعرف عليها .

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن سويل كرس بعض الاهتمام للنهج الأكثر حداثة للثقافة كممارسة و/أو أداء (ينظر مختارات لاثام ويوديس وماكدويل وكورت، ص 68، 422، و457) ويرى سيويل أن مثل هذا

النهج لا يتعارض مع مفهوم جيرتز للثقافة كونها نظامًا من المعاني . ويشير سيويل إلى بعض أوجه القصور في نهج جيرتز من أجل تفسير ظهور مفاهيم بديلة سعت إلى وضع الثقافة في نطاق الممارسات غير المعرفية أو المعتادة في حياتنا اليومية . ويصر سيويل على أنه لا يوجد شيء متبادل الاستبعاد بين هذه الأساليب . هذه الحجة هي التي يجب على القراء أن يضعوها في الحسبان عند النظر في القراءات اللاحقة لكل من أبو لغد ولاثام في الجزء الأول .

حصل ويليام سيويل على درجة الدكتوراه في التاريخ عام 1971 من جامعة كاليفورنيا في بيركلي . وهو أستاذ الخدمة المتميزة فرانك ب. هيكسون للتاريخ والعلوم السياسية في جامعة شيكاغو ، حيث تخصص في التاريخ الاجتماعي والثقافي الفرنسي الحديث ، وتاريخ العمل ، والنظرية الاجتماعية . ومن بين العديد من الكتب والمقالات ، فهو مؤلف كتاب منطق التاريخ : النظرية الاجتماعية والتحول الاجتماعي (2005) والمقال الذي استشهد به على نطاق واسع بعنوان "نظرية البنية : الثنائية والوكالة والتحول" (المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع 98، 1، 1992: 1-29).

إن النهجين الواسعين للثقافة اللذين حددهما سيويل هنا يتردد صداهما مع جغرافية الثقافة في مظاهرها السابقة وكذلك الأكثر معاصرة . وفي حين أعلنت جغرافية الثقافة منذ فترة طويلة اهتمامها بالتعبير المادي عن الثقافة (أي الثقافة كعوالم متميزة من المعنى) ، فقد اهتمت بشكل متزايد باستجواب الثقافة كفئة مجردة من الحياة الاجتماعية . في هذا المشروع الأخير، نظر جغرافيو الثقافة في مجموعة واسعة من أنواع سويل المختلفة ، من "الثقافة كونها سلوكًا مكتسبًا" (على سبيل المثال زيلينسكي، ص 113) إلى "الثقافة كونها إبداعًا أو وكالة" (على سبيل المثال "الثقافات في العمل" لجيبسون، الجغرافيا الاجتماعية والثقافية 4، 2، 2003) إلى "الثقافة كونها ممارسة" (على سبيل المثال "الكلمات اللاحقة" لثريفت، البيئة والتخطيط : المجتمع والفضاء 18، 2000).

خلال الثمانينيات والتسعينيات ، تحولت البيئة الفكرية لدراسة الثقافة بفضل التوسع الهائل في العمل على الثقافة - بل إن نوعًا من الهوس الثقافي الأكاديمي قد بدأ . لقد اجتاح الاهتمام الجديد بالثقافة مجموعة واسعة من التخصصات الأكاديمية . يختلف تاريخ هذا التقدم من حيث التوقيت والمحتوى في كل مجال ، ولكن التأثيرات التراكمية لا يمكن إنكارها . في الدراسات الأدبية ، التي كانت تتحول بالفعل من خلال النظرية الفرنسية في السبعينيات ، شهدت الثمانينيات تحولًا إلى مجموعة أوسع بكثير من النصوص والنصوص شبه النصية والنصوص الموازية ونظائر النصوص . وإذا كان لا يوجد شيء خارج النص ، كما أعلن ديريدا ، فإن النقاد الأدبيين يستطيعون توجيه أنظارهم التي تحرك النظرية إلى المنتجات السيميائية من جميع الأنواع ـ الوثائق القانونية ، والكتيبات السياسية ، والمسلسلات التليفزيونية ، والتاريخ ، والبرامج الحوارية ، والروايات الرومانسية الشعبية ـ والبحث عن تناصاتها .

ونتيجة لهذا ، وكما يدرك نقاد "المؤرخون الجدد" مثل ستيفن جرينبلات ولويس مونتروز، فإن الدراسة الأدبية أصبحت على نحو متزايد دراسة للثقافات . ففي التاريخ ، أعقب الاقتراض المبكر والواعي إلى حد ما من الأنثروبولوجيا اندفاع غير متجانس نظرياً نحو دراسة الثقافة ، وهو الاندفاع الذي استوحى من الدراسات الأدبية أو أعمال ميشيل فوكو بقدر ما استوحى من الأنثروبولوجيا . وكمثال على ذلك ، فإن الدراسات الأدبية ، التي تركز على الثقافة ، لا تقتصر على الدراسات الأدبية أو أعمال ميشيل فوكو، بل تشمل أيضاً الأنثروبولوجيا وعلى هذا فقد أعقب "التاريخ الاجتماعي الجديد" الواثق من نفسه في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين "تاريخ ثقافي جديد" واثق من نفسه بالقدر نفسه في ثمانينيات القرن العشرين .

وفي أواخر سبعينيات القرن العشرين ، بدأ "علم اجتماع الثقافة" الناشئ بتطبيق الأساليب الاجتماعية القياسية على دراسات إنتاج وتسويق التحف الثقافية ـ الموسيقى والفن والدراما والأدب . وبحلول أواخر ثمانينيات القرن العشرين ، انفصل عمل علماء الاجتماع الثقافي عن دراسة المؤسسات المنتجة للثقافة وانتقلوا نحو دراسة مكانة المعنى في الحياة الاجتماعية بشكل عام . أما الحركة النسوية ، التي كانت مهتمة في سبعينيات القرن العشرين ـ قبل كل شيء ـ بتوثيق تجارب النساء ، فقد تحولت ـ على نحو متزايد ـ إلى تحليل الإنتاج الخطابي للاختلاف بين الجنسين .

منذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين ، نما هذا التخصص شبه الجديد للدراسات الثقافية بشكل متفجر في مجموعة متنوعة من المجالات الأكاديمية المختلفة ــ على سبيل المثال ، في برامج أو أقسام دراسات الأفلام ، أو الأدب ، أو دراسات الأداء ، أو الاتصالات . وفي العلوم السياسية ، التي تشتهر بميلها إلى مطاردة العناوين الرئيسية ، عادت الاهتمامات بالقضايا الثقافية إلى الظهور من جديد مع بروز الأصولية الدينية ، والقومية ، والعرقية ، التي تبدو وكأنها المصادر الأكثر قوة للصراع السياسي في العالم المعاصر. وقد استُغِل هذا الاندفاع المحموم نحو دراسة الثقافة في كل مكان ، إلى حد أكبر. أو بدرجة أقل ، في التأثير الشامل عبر التخصصات للثالوث الفرنسي البنيوي ما بعد البنيوي المتمثل في لاكان ودريدا وفوكو.

ومن المفارقات أنه مع انتشار الخطاب حول الثقافة وتعدد أشكالها على نحو متزايد ، فإن الأنثروبولوجيا ، وهي التخصص الذي ابتكر المفهوم ــ أو على الأقل صاغه في شيء يشبه شكله الحالي ــ تتراجع بشكل متناقض إلى حد ما عن هويتها القديمة بالثقافة كونها الكلمة الأساسية والرمز المركزي . وعلى مدى العقد والنصف الماضيين ، تمزقت الأنثروبولوجيا بسبب أزمة هوية شديدة الخطورة ، والتي تجلى تجليات في القلق بشأن نظرية المعرفة والبلاغة والإجراءات المنهجية والتداعيات السياسية لهذا التخصص . إن أسباب الأزمة كثيرة ــ الشعور بالذنب الليبرالي والراديكالي إزاء ارتباط الأنثروبولوجيا بالاستعمار الأوروبي الأميركي ، واختفاء الشعوب "البدائية" أو "غير المتأثرة" المفترضة التي كانت الموضوعات المفضلة للدراسات الإثنوغرافية الكلاسيكية ، وصعود علماء الإثنوغرافيا "الأصليين" الذين يعارضون حق العلماء الأوروبيين والأميركيين في قول "الحقيقة" عن شعوبهم ، والخسارة العامة للثقة في إمكانية الموضوعية التي صاحبت ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة .

وكونها المفهوم الأكثر مركزية وتميزاً في الأنثروبولوجيا ، أصبحت "الثقافة" مصطلحاً مشكوكاً فيه بين علماء الأنثروبولوجيا النقديين ــ الذين يزعمون أن الحديث عن الثقافة ، سواء في الأوساط الأكاديمية أو في الخطاب العام ، يميل إلى إضفاء طابع جوهري وغرابة ونمطية على أولئك الذين يتم وصف أساليب حياتهم ، وتطبيع اختلافاتهم عن الطبقة المتوسطة البيضاء من الأميركيين الأوروبيين . إذا كانت عبارة جيرتز "تفسير الثقافات" هي شعار الأنثروبولوجيا في سبعينيات القرن العشرين ، فإن كتاب ليلى أبو لغد "الكتابة ضد الثقافة" يلخص بشكل أكبر المزاج السائد في أواخر الثمانينيات والتسعينيات .

ماذا نعني بالثقافة ؟

في عام 1983، أعلن ريموند ويليامز أن "الثقافة هي واحدة من أكثر الكلمتين أو الثلاث تعقيدًا في اللغة الإنجليزية" . ومن المؤكد أن تعقيدها لم يتناقص منذ ذلك الحين . ليس لدي الكفاءة ولا الميل لتتبع النطاق الكامل لمعاني "الثقافة" في الخطاب الأكاديمي المعاصر . ولكن يبدو أن بعض المحاولات لفرز الاستخدامات المختلفة للكلمة إن الثقافة هي مصطلح أساسي ، ولابد أن نبدأ بالتمييز بين معنيين مختلفين جوهريًا لهذا المصطلح . في أحد المعاني ، **الثقافة هي فئة أو جانب من جوانب الحياة الاجتماعية المحددة نظريًا والتي**

يجب أن يتم تجريدها من الواقع المعقد للوجود البشري . إن الثقافة بهذا المعنى تتناقض دائمًا مع جانب أو فئة أخرى مجردة بالقدر نفسه من الحياة الاجتماعية والتي ليست ثقافة ، مثل الاقتصاد ، أو السياسة ، أو البيولوجيا . إن تسمية شيء ما بالثقافة هو ادعاء أنه ينتمي إلى تخصص أكاديمي معين أو فرعي- على سبيل المثال ، الأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع الثقافي- أو لأسلوب أو أساليب تحليل معينة - على سبيل المثال ، البنيوية ، أو العلوم الإثنية ، أو التحليل المكوّن ، أو التفكيك ، أو التأويل . إن الثقافة بهذا المعنى - كفئة تحليلية مجردة - لا تأخذ إلا المفرد . كلما تحدثنا عن "الثقافات" ، فقد انتقلنا إلى المعنى الأساسي الثاني .

في المعنى الثاني ، تمثل الثقافة **عالمًا ملموسًا ومحدودًا من المعتقدات والممارسات** . ومن المفترض عمومًا أن الثقافة بهذا المعنى تنتمي إلى أو تتشابه مع "مجتمع" أو مع مجموعة فرعية من المجتمع يمكن تحديدها بوضوح . قد نتحدث عن "الثقافة الأمريكية" أو "الثقافة الساموية" ، أو "ثقافة الطبقة المتوسطة" أو "ثقافة الجيتو" . والتباين في هذا الاستخدام ليس بين الثقافة وغير الثقافة ، بل بين ثقافة وأخرى ــ بين الثقافات الأمريكية والساموية والفرنسية وثقافة بورورو، أو بين ثقافات الطبقة المتوسطة وثقافات الطبقة العليا ، أو بين ثقافات الجيتو وثقافات التيار السائد .

هذا التمييز بين الثقافة كونها فئة نظرية والثقافة كونها مجموعة ملموسة ومحدودة من المعتقدات والممارسات ، بقدر ما أستطيع أن أتبين ، نادرًا ما يتم إجراؤه . ومع ذلك يبدو لي أنه أمر حاسم للتفكير بوضوح في النظرية الثقافية . ينبغي أن يكون واضحًا ، على سبيل المثال ، أن مفهوم روث بنديكت للثقافات كونها متميزة بشكل حاد ومتكاملة للغاية يشير إلى الثقافة بالمعنى الثاني ، في حين أن فكرة كلود ليفي شتراوس بأن المعنى الثقافي مبني على أنظمة من التناقضات هي ادعاء حول الثقافة بالمعنى الأول . وبالتالي فإن نظرياتهما عن "الثقافة" غير متناسبة ، بالمعنى الدقيق للكلمة : فهي تشير إلى عوالم مفاهيمية مختلفة .

إن الفشل في إدراك هذا التمييز بين معنيين مختلفين جوهريًا للمصطلح له عواقب حقيقية على النظرية الثقافية المعاصرة ؛ بعض المآزق التي يواجهها الخطاب النظري في الأنثروبولوجيا المعاصرة يمكن إرجاعها بدقة إلى إن هذا الاختلاف بين المفهومين لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لخلط غير معترف به بينهما . وعلى هذا فإن عدم الرضا عن الدراسات الإثنوغرافية "البندكتية" التي تقدم الثقافات على أنها متحدة ومتماسكة أدى إلى ما يبدو لي أنه هجمات مربكة إلى حد ما على "مفهوم الثقافة" بشكل عام ــ هجمات تفشل في التمييز بين مزاعم البندكتية حول التكامل الوثيق بين الثقافات ومزاعم ليفي شتراوس حول التماسك السيميائي للثقافة كونها نظاماً من المعاني .

وعلى العكس من ذلك ، فإن علماء الأنثروبولوجيا الذين يدافعون عن مفهوم الثقافة ــ يميلون أيضاً إلى خلط المعنيين ، معتبرين أن مزاعم أن الثقافات ممزقة بالشقوق أو أن حدودها مسامية تعني التخلي عن مفهوم الثقافة تماماً . وهنا سوف أهتم في المقام الأول بالثقافة ــ بالمعنى الأول ــ الثقافة كونها فئة من فئات الحياة الاجتماعية . إننا لابد أن نمتلك تصوراً واضحاً للثقافة على هذا المستوى المجرد من أجل التعامل مع السؤال النظري الأكثر واقعية حول **كيفية تشكيل الفوارق الثقافية في المكان والزمان** . وبمجرد أن أرسم الخطوط العريضة لأفكاري الخاصة حول الشكل الذي قد تبدو عليه النظرية المجردة الملائمة للثقافة ، فسوف أعود إلى مسألة الثقافة كونها كوناً محدوداً من المعتقدات والممارسات ــ إلى مسألة الثقافات بالمعنى البيندكتي

الثقافة كفئة من الحياة الاجتماعية

لقد تم تصور الثقافة كفئة من الحياة الاجتماعية ذاتها بطرق عدة مختلفة . دعوني أبدأ بتحديد بعض هذه المفاهيم المختلفة ، منتقلاً من تلك التي لا أجدها مفيدة بشكل خاص إلى تلك التي أجدها أكثر ملاءمة .

الثقافة كسلوك مكتسب ، الثقافة بهذا المعنى هي الجسم الكامل للممارسات والمعتقدات والمؤسسات والعادات والتقاليد والأساطير وما إلى ذلك التي بناها البشر ونقلت من جيل إلى جيل. في هذا الاستخدام ، يتم مقارنة الثقافة بالطبيعة : فامتلاكها هو ما يميزنا عن الحيوانات الأخرى . عندما كان علماء الأنثروبولوجيا يكافحون من أجل إثبات أن الاختلافات بين المجتمعات لا تستند إلى الاختلافات البيولوجية بين سكانها - أي على العرق - كان تعريف الثقافة كونها سلوكًا مكتسبًا منطقيًا . ولكن الآن بعد أن اختفت الحجج العنصرية تقريبًا من الخطاب الأنثروبولوجي ، فإن مفهوم الثقافة الواسع إلى هذا الحد يبدو غامضًا بشكل مستحيل ؛ فهو لا يقدم أي تفسير منطقي للثقافة . إن الثقافة هي مجال أو زاوية خاصة أو شراء تحليلي لدراسة الحياة الاجتماعية .

لقد نشأ مفهوم أضيق وبالتالي أكثر فائدة للثقافة في الأنثروبولوجيا خلال الربع الثاني من القرن العشرين وظل مهيمناً في العلوم الاجتماعية عموماً منذ الحرب العالمية الثانية . وهو لا يعرف الثقافة كونها كل السلوك المكتسب بل كونها تلك الفئة أو الجانب من السلوك المكتسب الذي يهتم بالمعنى . ولكن مفهوم الثقافة كونها معنى هو في الواقع عائلة من المفاهيم ذات الصلة ؛ ويمكن استخدام المعنى لتحديد عالم أو مجال ثقافي بأربع طرق متميزة على الأقل ، يتم تعريف كل منها على النقيض من العوالم أو المجالات غير الثقافية المحايدة المفاهيمية المختلفة إلى حد ما .

الثقافة كونها مجالاً مؤسسياً مكرساً لصنع المعنى ، ويستند هذا المفهوم للثقافة إلى افتراض أن التكوينات الاجتماعية تتكون من مجموعات من المؤسسات المكرسة لأنشطة متخصصة . إن هذه المجموعات يمكن أن تُنسب إلى مجالات مؤسسية محددة بشكل مختلف - وهي المجالات الأكثر تقليدية ، مجالات السياسة ، والاقتصاد ، والمجتمع ، والثقافة . والثقافة هي المجال المخصص على وجه التحديد لإنتاج وتداول واستخدام المعاني . ويمكن تقسيم المجال الثقافي بدوره إلى المجالات الفرعية التي يتكون منها : على سبيل المثال ، الفن ، والموسيقى ، والمسرح ، والأزياء ، والأدب ، والدين ، والإعلام ، والتعليم . إن **دراسة الثقافة** ، إذا تم تعريف الثقافة بهذه الطريقة ، هي دراسة الأنشطة التي تتم داخل هذه المجالات المحددة مؤسسيًا والمعاني التي تُنتج فيها.

برز هذا المفهوم للثقافة بشكل خاص في خطابات علم الاجتماع والدراسات الثقافية ، ولكنه نادرًا ما يُستخدم في الأنثروبولوجيا . ولعل جذور هذه الظاهرة تعود إلى المفهوم التقييمي القوي للثقافة كونها مجالاً للنشاط الفني والفكري "الرفيع" أو "المُعلي" ، وهو المعنى الذي يخبرنا ريموند ويليامز أنه برز في القرن التاسع عشر. ولكن في الخطاب الأكاديمي المعاصر، يفتقر هذا الاستخدام عادةً إلى مثل هذه الدلالات التقييمية والتسلسلية . وكان أسلوب العمل السائد في علم الاجتماع الثقافي الأميركي يعمل على إزالة الغموض : وكان نهجه النموذجي يتلخص في الكشف عن الديناميكيات المؤسسية التي تتسم إلى حد كبير بالتضخيم الذاتي ، والمصالح الطبقية ، والتلاعب ، أو الاحتراف ، والتي تدعم المتاحف المرموقة ، والأساليب الفنية ، والأوركسترا السيمفونية ، أو المدارس الفلسفية . إن الدراسات التي اتخذت من تقدير الأشكال الثقافية التي يحتقرها المتحدثون باسم الثقافة الرفيعة ـ موسيقى الروك ، وأزياء الشوارع ، وارتداء ملابس النساء ، ومراكز التسوق ، وديزني لاند ، والمسلسلات التليفزيونية ـ تستخدم التعريف الأساسي للثقافة نفسه . فهي لا تفعل أكثر من توجيه انتباهها التحليلي إلى مجالات إنتاج المعنى التي تجاهلها المحللون السابقون وعدها أصحاب الذوق الرفيع منحطين .

المشكلة في مثل هذا المفهوم للثقافة هي أنه يركز فقط على نطاق معين من المعاني ، التي يتم إنتاجها في نطاق معين من المواقع المؤسسية ـ على المؤسسات "الثقافية" الواعية بذاتها وعلى الأنظمة التعبيرية والفنية والأدبية للمعاني . وهذا الاستخدام للمفهوم متواطئ إلى حد ما مع الفكرة السائدة بأن المعاني لا أهمية لها في المجالات المؤسسية "غير الثقافية" الأخرى : ففي المجالات السياسية أو الاقتصادية ، لا تعد المعاني

أكثر من مجرد زوائد فوقية . وبما أن المؤسسات في المجالات السياسية والاقتصادية تسيطر على القسم الأعظم من موارد المجتمع ، فإن النظر إلى الثقافة كونها مجالاً متميزاً من النشاط قد يؤكد في النهاية الافتراض السائد في العلوم الاجتماعية "الأكثر صرامة" بأن الثقافة ليست أكثر من رغوة على أمواج المجتمع . وقد أدى صعود علم الاجتماع الثقافي الذي اقتصر على دراسة المؤسسات "الثقافية" إلى تقسيم الموضوع بشكل غير مواتٍ للغاية لعلماء الاجتماع الثقافي . والواقع أن إلغاء هذا المفهوم التقييدي للثقافة هو وحده الذي جعل من الممكن النمو الهائل لهذا المجال الفرعي لعلم الاجتماع الثقافي في العقد الماضي .

الثقافة كونها إبداعاً أو وكالة ، وقد نشأ هذا الاستخدام للثقافة بشكل خاص في التقاليد التي تفترض وجود حتمية "مادية" قوية ـ وأبرزها الماركسية وعلم الاجتماع الأميركي . وعلى مدى العقود الثلاثة الماضية أو نحو ذلك ، نجح الباحثون العاملون ضمن هذه التقاليد في صياغة مفهوم للثقافة كونها عالماً من الإبداع يهرب من التحديد الشامل للعمل الاجتماعي من قِبَل البنى الاقتصادية أو الاجتماعية . وفي التقليد الماركسي ، ربما كان كتاب "تكوين الطبقة العاملة الإنجليزية" لإي بي تومسون هو أول من وضع مفهوم الثقافة كونها عالماً من الوكالة ، وكان الماركسيون الإنجليز على وجه الخصوص ـ على سبيل المثال ، بول ويليس في كتابه "التعلم من أجل العمل" ـ هم الذين عملوا على شرح هذا المفهوم . ولكن المعارضة المحددة التي يستند إليها هذا المفهوم للثقافة ـ الثقافة في مقابل البنية ـ أصبحت أيضاً منتشرة في اللغة العامية في إنجلترا . إن أحد الدلائل الواضحة على أن علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع الأميركيين لديهم تصورات مختلفة عن الثقافة هو أن التعارض بين الثقافة والبنية ـ وهو أمر شائع لا جدال فيه في الخطاب السوسيولوجي المعاصر ـ أمر لا معنى له في علم الأنثروبولوجيا .

وفي رأيي ، فإن تحديد الثقافة بالفاعلية ومقارنتها بالبنية لا يؤدي إلا إلى إدامة المادية الحتمية نفسها التي كان الماركسيون "الثقافيون" يتفاعلون ضدها في المقام الأول ، وهو يبالغ في قسوة التحديدات الاجتماعية -الاقتصادية وفي اللعب الحر للفعل الرمزي . إن كلاً من العمليات الاجتماعية الاقتصادية والثقافية تمثل مزيجاً من البنية والفاعلية . والفعل الثقافي ـ لنقل أداء النكات العملية أو كتابة القصائد ـ مقيد بالضرورة بالبنى الثقافية ، مثل الاتفاقيات اللغوية أو البصرية أو اللعبية القائمة . والفعل الاقتصادي ـ مثل تصنيع أو إصلاح السيارات ـ مستحيل دون ممارسة الإبداع والفاعلية . إن تفاصيل العلاقة بين البنية والفاعلية قد تختلف في العمليات الثقافية والاقتصادية ، ولكن إسناد البنية أو الفاعلية إلى الاقتصادي أو الثقافي حصرياً يشكل خطأ تصنيفياً خطيراً . وهذا يقودنا إلى مفهومين للثقافة أعدهما الأكثر ثماراً وأرى أنهما يكافحان حالياً من أجل الهيمنة : مفهوم الثقافة كونها نظاماً من الرموز والمعاني ، والذي كان مهيمناً في الستينيات والسبعينيات ، ومفهوم الثقافة كونها ممارسة ، والذي أصبح بارزاً بشكل متزايد في الثمانينيات والتسعينيات .

الثقافة كونها نظاماً من الرموز والمعاني ، كان هذا هو المفهوم السائد للثقافة في الأنثروبولوجيا الأميركية منذ الستينيات . وقد اشتهر هذا المفهوم على وجه الخصوص بفضل كليفورد جيرتز، الذي استخدم مصطلح **"النظام الثقافي"** في عناوين بعض مقالاته الأكثر شهرة . وقد تم تطوير هذه الفكرة أيضًا بواسطة ديفيد شنايدر، الذي كان لكتاباته تأثير كبير في الأنثروبولوجيا ولكنها تفتقر إلى جاذبية جيرتز المتعددة التخصصات . اشتق جيرتز وشنايدر المصطلح من استخدام تالكوت بارسونز، والذي بموجبه كان **النظام الثقافي** ، وهو **نظام من الرموز والمعاني ، "مستوى معينًا من التجريد" للعلاقات الاجتماعية** . وقد تم مقارنته بـ "النظام الاجتماعي" ، الذي كان نظامًا من المعايير والمؤسسات ، و"نظام الشخصية" ، الذي كان نظامًا من الدوافع . كان جيرتز وشنايدر يرغبان بشكل خاص في أن نميز بين النظام الثقافي والنظام الاجتماعي . فبالنسبة لهم ، كان التحليل الثقافي يعني تجريد الجانب المعنوي من الفعل البشري من تدفق التفاعلات الملموسة . والهدف من تصور الثقافة كونها نظاماً من الرموز والمعاني هو فصل التأثيرات

السيميائية على الفعل عن الأنواع الأخرى من التأثيرات ـ الديموغرافية ، والجغرافية ، والبيولوجية ، والتكنولوجية ، والاقتصادية ، وما إلى ذلك ـ التي تختلط بها بالضرورة في أي تسلسل ملموس من السلوك.

ولم تكن نظريات جيرتز وشنايدر ما بعد البارسونية للأنظمة الثقافية بأي حال من الأحوال النماذج الوحيدة المتاحة للأنثروبولوجيا الرمزية في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين . كما كانت أعمال فيكتور تيرنر، الذي كانت أصوله النظرية في المدرسة البريطانية للأنثروبولوجيا الاجتماعية التي كانت إلى حد كبير تتبع مدرسة دوركايم ، مؤثرة إلى حد كبير أيضاً . لقد قدم كلود ليفي شتراوس وأتباعه الكثيرون نموذجاً بديلاً كاملاً للثقافة كونها نظاماً من الرموز والمعاني ـ والتي تم تصورها ، على غرار سوسير، كونها دلالات ومدلولات . فضلاً عن ذلك فإن كل هذه المدارس الأنثروبولوجية كانت في واقع الأمر تجسيداً لـ"تحول لغوي" أوسع كثيراً في العلوم الإنسانية ـ محاولة متنوعة ولكنها شاملة لتحديد هياكل أنظمة الرموز البشرية والإشارة إلى تأثيرها العميق على السلوك البشري .

يخطر ببالنا قبل كل شيء مفكرون "بنيويون" فرنسيون مثل رولان بارت ، وجاك لاكان ، وميشيل فوكو في بداياته . وكان القاسم المشترك بين كل هذه المناهج هو الإصرار على الطبيعة المنهجية للمعنى الثقافي واستقلال أنظمة الرموز ـ وتميزها عن سمات أخرى من سمات الحياة الاجتماعية وعدم إمكانية اختزالها فيها . لقد قاموا جميعاً بتجريد عالم من الدلالة الصرفة من الفوضى المعقدة للحياة الاجتماعية ، وحددوا تماسكها الداخلي ومنطقها العميق . وبالتالي فإن ممارستهم للتحليل الثقافي كانت تميل إلى أن تكون متزامنة وشكلية إلى حد ما .

الثقافة كممارسة ، لقد شهد العقد والنصف الماضيان رد فعل شامل ضد مفهوم الثقافة كنظام من الرموز والمعاني ، الذي حدث في مواقع تأديبية وتقاليد فكرية مختلفة وتحت شعارات مختلفة كثيرة ـ على سبيل المثال ، "الممارسة" ، "المقاومة" ، "التاريخ" ، "السياسة" ، أو "الثقافة كمجموعة أدوات ." اعترض المحللون العاملون تحت كل هذه الرايات على تصوير الثقافة على أنها منطقية ومتماسكة ومشتركة ومترابطة . إن الثقافة ليست مجرد نظام ، بل هي متجانسة وثابتة . وبدلاً من ذلك ، يصرون على أن الثقافة هي مجال من النشاط العملي الذي يتخلله العمل الإرادي ، وعلاقات القوة ، والنضال ، والتناقض، والتغيير.

وفي علم الأنثروبولوجيا ، أشارت شيري أورتنر في عام 1984 إلى التحول إلى السياسة والتاريخ والوكالة ، واقترحت مصطلح "الممارسة" الرئيسي لبيير بورديو كوصف مناسب لهذه الحساسية الناشئة . بعد عامين ، أعلن نشر مجموعة جيمس كليفورد وجورج ماركوس "كتابة الثقافة" للجمهور أزمة مفهوم الثقافة في الأنثروبولوجيا . ومنذ ذلك الحين ، تدفقت الانتقادات لمفهوم الثقافة كنظام من الرموز والمعاني بشكل كثيف وسريع . ولقد زعمت أبرز الأعمال في علم الأنثروبولوجيا أن المعاني تتسم بالتناقض والشحنة السياسية والتغير والتفتت ـ سواء المعاني التي تنتجها المجتمعات التي تدرسها أو المعاني التي تقدمها النصوص الأنثروبولوجية .

ولقد أعادت الأعمال الحديثة في علم الأنثروبولوجيا صياغة الثقافة كونها مصطلحاً أدائياً . وليس من المستغرب أن يتوافق هذا التأكيد على الجانب الأدائي للثقافة مع أعمال أغلب مؤرخي الثقافة . ذلك أن المؤرخين لا يشعرون بالارتياح عموماً للمفاهيم المتزامنة . ومع انخراطهم في دراسة الثقافة ، عملوا بمهارة ـ ولكن دون تعليق عادة ـ على تغيير المفهوم من خلال التأكيد على التناقض والقابلية للتغيير في المعاني الثقافية ، والبحث عن الآليات التي يتم بها تحويل المعاني . ولقد دارت المعارك في التاريخ حول قضية مختلفة ، حيث تنافس أولئك الذين يزعمون أن التغيير التاريخي ينبغي أن يُفهَم كونه عملية ثقافية أو خطابية بحتة ضد أولئك الذين يزعمون أهمية التحديدات الاقتصادية والاجتماعية أو مركزية "الخبرة" الملموسة في فهمها .

ولقد فضل علماء الاجتماع ، لأسباب مختلفة إلى حد ما ، مفهوماً أكثر تمثيلاً للثقافة . ونظراً لهيمنة المنهجية السببية القوية وفلسفة العلم في علم الاجتماع المعاصر، فقد شعر علماء الاجتماع الثقافي بالحاجة إلى إثبات أن الثقافة تتمتع بفعالية سببية من أجل اكتساب الاعتراف بمجالهم الفرعي الناشئ . وقد دفع هذا العديد منهم إلى بناء **الثقافة** كمجموعة من المتغيرات التي يمكن مقارنة تأثيرها على السلوك بدقة بتأثير المتغيرات الاجتماعية القياسية مثل الطبقة ، والعرق ، والجنس ، ومستوى التعليم ، والمصلحة الاقتصادية ، وما شابه ذلك . ونتيجة لذلك ، فقد ابتعدوا عن إن هذا التصور قد ساهم في تحويل المفاهيم السابقة التي وضعها فيبر ودوركهايم وبارسون إلى توجهات قيمية غامضة وعالمية إلى ما أطلقت عليه آن سويدلر "مجموعة أدوات" تتألف من "ذخيرة" من "استراتيجيات العمل" . وبالنسبة للعديد من علماء الاجتماع الثقافي ، فإن **الثقافة** ليست نظاماً متماسكاً من الرموز والمعاني ، بل هي مجموعة متنوعة من "الأدوات" التي ، كما تشير الاستعارة ، ينبغي فهمها كونها **وسائل لأداء العمل** . ولأن هذه الأدوات منفصلة ومحلية ومقصودة لأغراض محددة ، فيمكن نشرها كمتغيرات تفسيرية بطريقة لا تستطيع الثقافة التي تُتصور كونها نظاماً معمماً عابراً للمحلات من المعاني أن تفعلها .

الثقافة كنظام وممارسة

لقد افترضت أغلب الكتابات النظرية عن الثقافة خلال السنوات العشر الماضية أن مفهوم الثقافة كنظام من الرموز والمعاني يتعارض مع مفهوم الثقافة كممارسة . لقد بدت مقاربات النظام والممارسة غير متوافقة ، على حد اعتقادي ، وذلك لأن أبرز ممارسي نهج الثقافة كنظام من المعاني عملوا على تهميش اعتبار الثقافة كممارسة ـ إذا لم يستبعدوها تماماً . ويمكننا أن نرى هذا في أعمال كل من كليفورد جيرتز وديفيد شنايدر. وعادة ما تبدأ تحليلات جيرتز بداية مبشرة إلى حد ما ، وذلك لأنه كثيراً ما يشرح الأنظمة الثقافية من أجل حل لغز ناشئ عن ممارسات ملموسة ـ جنازة رسمية ، أو غيبوبة ، أو موكب ملكي ، أو مصارعة الديكة . ولكن في أغلب الأحيان يتبين أن قضايا الممارسة هي في الأساس وسيلة لتحريك المقالة نحو هدف تحديد التماسك الذي يكمن وراء الممارسات الثقافية الغريبة المعنية في شكل متزامن .

بينما همش جيرتز قضايا الممارسة ، استبعدها شنايدر صراحةً ، في نوع من الاختزال إلى العبث ، بحجة أن المهمة الخاصة لعلم الأنثروبولوجيا في التقسيم الأكاديمي للعمل كانت دراسة "الثقافة كونها نظامًا من الرموز والمعاني في حد ذاتها ومع الإشارة إلى بنيتها الخاصة" وترك للآخرين ـ علماء الاجتماع ، والمؤرخين ، وعلماء السياسة ، أو خبراء الاقتصاد ـ مسألة كيفية هيكلة الفعل الاجتماعي . وبالنسبة لشنايدر، ينبغي أن يقتصر "الحساب الثقافي" على تحديد العلاقات بين الرموز في مجال معين من المعنى ـ وهو ما كان يميل إلى تقديمه دون مشاكل . كما هو معروف ومقبول من قبل جميع أعضاء المجتمع ، كما أنه يمتلك منطقًا شكليًا محددًا للغاية .

ولا يعد عمل جيرتز وشنايدر غير عادي في تهميشه للممارسة . وكما زعم نقاد مثل جيمس كليفورد ، فإن الأساليب التقليدية للكتابة في الأنثروبولوجيا الثقافية تعمل عادةً على تهريب افتراضات قابلة للنقاش إلى حد كبير في الروايات الإثنوغرافية - على سبيل المثال ، أن المعاني الثقافية مشتركة عادةً ، وثابتة ، ومحدودة ، ومحسوسة بعمق . وأود أن أضيف إلى نقد كليفورد للبلاغة الإثنوغرافية نقدًا للمنهج الإثنوغرافي . إن علماء الأنثروبولوجيا الذين يعملون بمفهوم الثقافة كنظام يميلون إلى التركيز على مجموعات من الرموز والمعاني التي يمكن إثبات أنها تتمتع بدرجة عالية من التماسك أو النظامية - مثل تلك التي تتعلق بالقرابة الأمريكية أو مصارعة الديكة البالية ، على سبيل المثال - وتقديم رواياتهم عن هذه المجموعات كأمثلة لما

يستلزمه تفسير الثقافة بشكل عام . وتؤدي هذه الممارسة إلى ما يسميه علماء الاجتماع **أخذ العينات على أساس المتغير التابع** . وهذا يعني أن علماء الأنثروبولوجيا الذين ينتمون إلى هذه المدرسة يميلون إلى اختيار الرموز والمعاني التي تتجمع بشكل أنيق في أنظمة متماسكة وتتجاهل تلك التي هي مجزأة نسبيًا أو غير متماسكة ، وبالتالي تأكيد الفرضية القائلة بأن الرموز والمعاني تشكل في الواقع أنظمة متماسكة بإحكام .

إن التحول الأخير نحو مفهوم الثقافة كممارسة ، نظراً لبعض هذه المشاكل في عمل مدرسة الثقافة كنظام ، كان مفهوماً ومثمراً في الوقت نفسه ـ فقد سلط الضوء بفعالية على العديد من أوجه القصور التي تعيب المدرسة السابقة ، وعوض عن بعض أوجه القصور التحليلية الأكثر وضوحاً . ومع ذلك فإن افتراض أن مفهوم الثقافة كنظام من الرموز والمعاني يتعارض مع مفهوم الثقافة كممارسة يبدو لي منحرفاً . **فالنظام والممارسة مفهومان متكاملان : فكل منهما يفترض الآخر** . والانخراط في الممارسة الثقافية يعني الافادة من الرموز الثقافية القائمة لتحقيق غاية ما . ومن المتوقع أن يؤدي استخدام الرمز إلى تحقيق هدف معين فقط لأن الرموز تحمل معاني محددة إلى حد ما ـ معاني تحددها علاقاتها المنظمة بشكل منهجي مع الرموز الأخرى . ومن ثم فإن الممارسة تعني ضمناً النظام . ولكن من الصحيح أيضًا أن النظام لا وجود له بصرف النظر عن سلسلة الممارسات التي تعمل على تجسيده أو إعادة إنتاجه أو ـ وهو الأمر الأكثر إثارة للاهتمام – تحويله ومن ثم فإن النظام يعني الممارسة . إن الممارسة تشكل ثنائية أو جدلية لا تنفصم : وبالتالي فإن السؤال النظري المهم ليس ما إذا كان ينبغي تصور الثقافة كونها ممارسة أو نظامًا من الرموز والمعاني، بل **كيف يمكن تصور الترابط بين النظام والممارسة** .

الثقافات كعوالم مميزة في المعنى

حتى الآن ، كنت أعتبر الثقافة فقط بمعناها المفرد والمجرد ـ كمجال من مجالات الحياة الاجتماعية المحددة على النقيض من بعض المجالات غير الثقافية الأخرى . ويمكن تلخيص النقاط الرئيسية التي أطرحها على النحو الاتي : لقد زعمت أن الثقافة يجب أن تُفهَم كونها جدلية بين النظام والممارسة ، وكونها بُعدًا من أبعاد الحياة الاجتماعية مستقلاً عن أبعاد أخرى من هذا القبيل سواء في منطقه أو في تكوينه المكاني ، وكونها نظامًا من الرموز التي تمتلك تماسكًا حقيقيًا ولكنه رقيق يتعرض للخطر باستمرار في الممارسة وبالتالي فهو خاضع للتحول .

أؤكد أن مثل هذه النظرية تجعل من الممكن قبول قوة الانتقادات الحديثة مع الاحتفاظ بمفهوم عملي وقوي للثقافة يشتمل على إنجازات الأنثروبولوجيا الثقافية في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين . ولكن من العادل أن نقول إن أغلب الأعمال النظرية الحديثة حول الثقافة ، وخاصة في علم الأنثروبولوجيا ، تهتم في المقام الأول بالثقافة بمعناها المتعدد والأكثر تحديداً ـ أي **بالثقافات كونها عوالم متميزة من المعنى** . إن اعتراضات النقاد الأنثروبولوجيين المعاصرين على مفهوم الثقافة كونها نظاماً وإصرارهم على أولوية الممارسة لا تستهدف في رأيي حقاً **مفهوم النظام** كما هو موضح أعلاه ـ فكرة أن معنى الرموز يتحدد من خلال شبكة علاقاتها مع الرموز الأخرى . بل إن الهدف الحقيقي للنقاد هو فكرة أن الثقافات (بالمعنى الثاني المتعدد) تشكل كليات متماسكة بشكل أنيق : فهي متسقة منطقياً ، ومتكاملة إلى حد كبير، ومتفق عليها ، ومقاومة للغاية للتغيير، ومحددة بوضوح . وهذه هي الطريقة التي كانت الثقافات تميل إلى التمثيل بها في الدراسات الإثنوغرافية الكلاسيكية ــ ميد عن ساموا ، وبينيديكت عن الزوني ، ومالينوفسكي عن التروبرياند ، وإيفانز بريتشارد عن النوير، أو جيرتز عن الباليين .

لكن الأبحاث والتفكير الحديثين يشيران إلى أن هذه الثقافات تشكل جزءًا من ثقافة البالين . لقد قلبت هذه النظرة التقليدية إلى الممارسات الثقافية ، حتى في المجتمعات "البسيطة" نسبياً ، هذا النموذج الكلاسيكي رأساً على عقب . ويبدو الآن أنه يتعين علينا أن نفكر في عوالم المعاني كونها متناقضة ، ومتكاملة بشكل فضفاض ، ومتنازع عليها ، وقابلة للتغيير، وقابلة للنفاذ بدرجة كبيرة . وبالتالي فإن مفهوم الثقافات كونها كيانات متماسكة ومتميزة هو في حد ذاته محل نزاع على نطاق واسع ، فالثقافات متناقضة . وكان بعض مؤلفي الدراسات الإثنوغرافية الكلاسيكية مدركين تماماً لوجود التناقضات في الثقافات التي درسوها . على سبيل المثال ، أظهر فيكتور تيرنر أن الرمزية الحمراء في بعض طقوس نديمبو تشير في الوقت نفسه إلى المبادئ المتناقضة للخصوبة الأمومية وإراقة الدماء الذكورية . ولكنه أكد على كيفية جمع هذه المعاني المتناقضة المحتملة وتناغمها في العروض الطقسية .

من المحتمل أن تؤكد الحساسية الأنثروبولوجية الحالية على السمة الأساسية للتناقضات بدلاً من حلها الظرفي في الطقوس . **إن الرموز الثقافية القوية تعبر عن التناقضات بقدر ما تعبر عن التماسك** . ولا يحتاج المرء إلى النظر إلى أبعد من الرمز المسيحي المركزي للثالوث ، والذي يحاول توحيد ثلاثة احتمالات مختلفة تمامًا وغير متوافقة إلى حد كبير للتجربة الدينية المسيحية في شكل رمزي واحد : الأرثوذكسية السلطوية والتسلسلية (الأب)، والمساواة المحبة والنعمة (الابن)، والعفوية النشوة (الروح القدس). إن العوالم الثقافية غالبًا ما تكون محاصرة بالتناقضات الداخلية .

إن الثقافات متكاملة بشكل فضفاض ، لقد اعترفت الإثنوغرافيا الكلاسيكية بأن المجتمعات تتألف من مجالات مختلفة من النشاط - على سبيل المثال ، القرابة ، والزراعة ، والصيد ، والحرب ، والدين – وأن كل من هذه الأجزاء المكونة لها أشكالها الثقافية الخاصة بها . ولكن علماء الإثنوغرافيا الكلاسيكيين رأوا أن من واجبهم عادةً إظهار كيف تتناسب هذه المكونات المتنوعة ثقافيًا في كل ثقافي متكامل جيدًا . إن أغلب الدارسين المعاصرين للثقافة قد يشككون في هذا التأكيد . فهم أكثر ميلاً إلى التأكيد على الميول الثقافية الطاردة للمركز والتي تنشأ عن هذه المجالات المتباينة من النشاط ، والتأكيد على التفاوت بين أولئك الذين يتم تهميشهم في أنشطة مختلفة ، واعتبار أي "تكامل" يحدث قائماً على القوة أو الهيمنة وليس على الأخلاق المشتركة . إن أغلب علماء الأنثروبولوجيا يعملون الآن على مجتمعات معقدة ومتدرجة ومتباينة للغاية ، بدلاً من التركيز على إن المجتمعات "البسيطة" التي كانت محوراً لأغلب الدراسات الإثنوغرافية الكلاسيكية ، ربما تعزز هذا الاتجاه .

والثقافات متنازع عليها ، وتفترض الدراسات الإثنوغرافية الكلاسيكية بشكل عام ، ضمناً على الأقل ، أن أهم معتقدات الثقافة كانت متفق عليها بالإجماع ، أي من قبل جميع أفراد المجتمع تقريباً . ويصر العلماء المعاصرون ، مع إدراكهم المتزايد للعرق والطبقة والجنس ، على أن الأشخاص الذين يشغلون مناصب مختلفة في نظام اجتماعي معين سوف يكون لديهم عادةً معتقدات ثقافية مختلفة تمامًا أو سيكون لديهم فهم مختلف تمامًا لما قد يبدو على السطح معتقدات متطابقة . ونتيجة لذلك ، فإن الدراسات العلمية الحالية مليئة بتصوير "المقاومة" من قبل الجماعات والأفراد الخاضعين . وهكذا كشف جيمس سكوت "النسخ المخفية" التي تشكل الجانب السفلي من احترام الفلاحين في ماليزيا المعاصرة ، واشار مارشال سالينز إلى أن النساء الهاواييات كن الأكثر استعداداً لانتهاك المحرمات عندما وصلت سفن الكابتن كوك - لأن نظام المحرمات ، الذي صنفهن كونهن دنيويات (نوا) في مقابل الرجال المقدسين (المحرمات) ، "لم يفرض على النساء الهاواييات القوة نفسها التي فرضها على الرجال " .

أن الإجماع الثقافي ، بعيداً عن كونه الحالة الطبيعية للأشياء ، يشكل إنجازاً صعباً ؛ وعندما يحدث ، فإنه لابد وأن يخفي الصراعات والخلافات المكبوتة . والواقع أن الثقافات تخضع للتغيير المستمر. وقد افترض

مؤرخو الثقافة ، الذين يعملون على المجتمعات المعقدة والديناميكية ، عموماً أن الثقافات قابلة للتغيير إلى حد كبير . ولكن العمل الأنثروبولوجي الأخير على **المجتمعات "البسيطة"** نسبياً وجد أيضاً أن هذه المجتمعات قابلة للتغيير إلى حد كبير . على سبيل المثال ، أظهرت دراسة ريناتو روزالدو لصائدي الرؤوس من قبيلة إيلونجو في المرتفعات الشمالية في لوزون أن كل جيل من قبيلة إيلونجو قد بنى منطقه الخاص في أنماط الاستيطان ، وتحالفات القرابة ، والعداء ـ وهو المنطق الذي أعطى الأجيال المتعاقبة من قبيلة إيلونجو تجارب كانت على الأرجح متنوعة مثل تلك التي عاشتها الأجيال المتعاقبة من الأميركيين أو الأوروبيين بين أواخر القرن التاسع عشر وأواخر القرن العشرين .

أن الثقافات محدودة بشكل ضعيف ، ومن غير المعتاد للغاية أن تكون المجتمعات أو أنظمتها الثقافية معزولة أو محدودة بشكل حاد . وحتى المجتمعات التي يُفترض أنها أبسط المجتمعات كانت لها علاقات تجارية ، وحروب ، وغزو، واستعارة كل أنواع العناصر الثقافية ـ التكنولوجيا ، والأفكار الدينية ، والأشكال السياسية والفنية ، وما إلى ذلك . ولكن في المجتمعات التي كانت تعيش في الماضي ، كانت هناك علاقات تجارية ، وحروب ، وغزو ، واستعارة من كل أنواع العناصر الثقافية ـ التكنولوجيا ، والأفكار الدينية ، والأشكال السياسية والفنية ، وما إلى ذلك .

وبالإضافة إلى التأثيرات المتبادلة من هذا النوع ، كانت هناك منذ فترة طويلة **عمليات اجتماعية وثقافية مهمة تتجاوز الحدود المجتمعية** ـ الاستعمار، والأديان التبشيرية ، والجمعيات التجارية بين المناطق ، والترابط الاقتصادي المتبادل ، والشتات المهاجر، وفي العصر الحالي ، الشركات المتعددة الجنسيات والمنظمات غير الحكومية العابرة للحدود الوطنية . ورغم أن هذه العمليات العابرة للحدود المجتمعية أكثر بروزاً بلا أدنى شك في التاريخ الحديث مقارنة بما كانت عليه في السابق ، فإنها ليست جديدة تماماً . ولنتأمل **انتشار "الأديان العالمية"** مثل الإسلام ، والمسيحية ، والهندوسية ، والبوذية عبر مناطق بأكملها من العالم ، أو تطور الإمبراطوريات الإقليمية الواسعة النطاق في العالم القديم . وأود أن أزعم أن النموذج الذي تبناه علم الاجتماع في وقت ما ، والذي لم يكن موضع شك تقريباً ، للمجتمعات كونها هويات محددة بوضوح تخضع لتطور داخلي ، لا يقل فساداً عن دراسة الثقافة في دراسة التاريخ الاقتصادي أو علم الاجتماع السياسي .

إن أنظمة المعنى لا تتوافق بأي شكل من الأشكال مع الحدود الوطنية أو المجتمعية ـ والتي ليست في حد ذاتها دقيقة كما نتخيل أحياناً . إن أي شيء قد نسميه "مجتمعاً" أو "أمة" سوف يحتوي ، أو يفشل في احتواء ، عدد كبير من الأنظمة الثقافية المتداخلة ، ومعظمها مجتمعات فرعية ، أو مجتمعات عابرة ، أو كليهما . وعلى هذا فإن كل افتراضات النموذج الإثنوغرافي الكلاسيكي للثقافات ـ أن الثقافات متسقة منطقياً ، ومتكاملة إلى حد كبير، ومتفق عليها ، ومقاومة للتغيير، ومحددة بوضوح ـ تبدو غير قابلة للدفاع عنها . وهذا من شأنه أن يؤدي إلى استنتاج مفاده أن فكرة الثقافات المتماسكة وهمية بحتة ؛ وأن الممارسة الثقافية في مجتمع معين منتشرة ومنحرفة ؛ وأن الأنظمة المحلية للمعنى الموجودة في مجتمع معين لا تشكل في حد ذاتها نظاماً مجتمعياً أعلى مستوى من المعاني . ولكن مثل هذا الاستنتاج قد يكون متسرعاً في رأيي . ورغم أنني أعتقد أنه من الخطأ أن نفترض ببساطة أن الثقافات تتمتع بتماسك أو تكامل عام ، فإنه لا يمكن استبعاد مثل هذا التماسك مسبقاً .

لم يعد من الممكن أن نفترض أن العالم مقسم إلى "مجتمعات" منفصلة ، ولكل منها "ثقافتها" المقابلة والمتكاملة . وأود أن أؤكد بقوة على قيمة مفهوم الثقافة بمعناه غير القابل للتعدد ، في حين أن فائدة المصطلح كونه قابلاً للتعدد تبدو لي أكثر عرضة للتساؤل المشروع . ومع ذلك ، فإنني أعتقد أن هذا المفهوم لا يمكن أن يكون أكثر قابلية للتعدد . أعتقد أن المفهوم الأخير للثقافة يصل أيضًا إلى شيء نحتاج إلى الاحتفاظ به : وهو الإحساس بالأشكال والاتساقات الخاصة لعوالم المعنى في أماكن وأزمنة مختلفة والشعور بأنه على

الرغم من الصراعات والمقاومة ، فإن عوالم المعنى هذه مترابطة بطريقة ما . سواء أطلقنا على هذه المظاهر الطبيعية المتماسكة جزئيًا للمعنى "ثقافات" أو أي شيء آخر - عوالم المعنى ، أو المظاهر الطبيعية العرقية ، أو الهيمنة - يبدو لي غير مهم نسبيًا طالما أننا نعلم أن حدودها نسبية فقط ومتغيرة باستمرار. **إن وظيفتنا كمحللي الثقافة هي تمييز أشكال واتساق المعاني المحلية في الواقع وتحديد كيفية وسبب ودرجة ترابطها**.