نحو نظرية تفسيرية للثقافة

من كتاب تفسير الثقافات : مقالات مختارة(1973)

كليفورد جيرتز

ترجمة بتصرف

أ.د. مضر خليل عمر

مقدمة

ليس من المستغرب ، بعد قراءة أصل كلمة الثقافة لريموند ويليامز - حيث تم الكشف عن العديد من الارتباكات والغموض المتداخلة للمصطلح - أن تعريف المفهوم ظل مهمة محبطة للباحثين في تخصصات مثل الأنثروبولوجيا والجغرافيا . بالنسبة لكليفورد جيرتز، كانت الثقافة بحلول ستينيات القرن العشرين عالقة في "مستنقع مفاهيمي" حيث تم تمديد المصطلح لشرح مجموعة منتقاة من الظواهر البشرية . لقد زعم أن "الانتشار النظري" كان يقوض القوة التحليلية للثقافة ويضعف مجال الأنثروبولوجيا . ولقد لخص جيرتز هذا الموقف بإيجاز في مقالته الشهيرة "الوصف السميك"، والتي اقتبس منها المقطع الاتي :

> وبالدعوة إلى اتباع نهج سيميائي في التعامل مع الثقافة ، سعى جيرتز إلى التمييز بين الثقافة والهياكل والمؤسسات الاجتماعية التي كثيراً ما كان يُعتقد أنها تنظم سلوكيات الناس وممارساتهم . وزعم أن الثقافة ليست مجرد وظيفة للحياة المادية للناس ، ولا يمكن اختزالها في مجموعة من "القوانين" التي تربط بين الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والسلوكيات والمعتقدات والممارسات . بل إن الثقافة هي ذلك المجال الذي يفسر فيه الناس حياتهم ويجدون فيها معنى . ويعني هذا أن التحليل الثقافي ينطوي على "فرز هياكل الدلالة... وتحديد أساسها الاجتماعي وأهميتها" .

كان جيرتز يزعم في الأساس أن الثقافة لا يمكن النظر إليها على أنها مجموعة من السلوكيات والممارسات والمعتقدات ، بل إنها عبارة عن بناء مستمر للمعنى حيث يتأمل الناس باستمرار في أهمية حياتهم . وبهذا المعنى ، كانت الثقافة مماثلة للغة . كانت وسيلة لمشاركة المعنى من خلال العلامات والرموز ، و"الغمزات" ، و"الارتعاشات" ، و"عدم الارتعاشات" ، كما قال جيرتز هنا . في لغة الميتافيزيقيا ، كان جيرتز يحول السؤال حول الثقافة من عالم الأنطولوجيا (**ما هي الثقافة ؟**) إلى عالم نظرية المعرفة (**كيف نعرف الثقافة ؟**). وقد أدى هذا إلى تحويل الهدف من تحقيق فهم "كامل" للثقافة إلى دراسة السياقات الاجتماعية المستمرة التي يتم فيها إنتاج المعاني الثقافية وكيف أن إنتاج الثقافة مهم في تلك السياقات .

وكان لهذا التحول آثارا منهجية ونظرية كبيرة . يركز الاختيار الاتي على مناقشة جيرتز للثقافة نفسها ، بدلاً من مناقشته للإثنوغرافيا كمنهج ونظرية ثقافية على نطاق أوسع . ومع ذلك ، فإن الملخص الموجز لوجهات نظره حول هذه الموضوعات سيكون مفيدًا في فهم الأهمية الكلية للمقال . **الأول** والأهم هو حقيقة أن نهج جيرتز السيميائي للثقافة جعل من المنهج الإثنوغرافي مشروعًا تفسيريًا . تحدى مثل هذا النهج ادعاءات "الموضوعية العلمية" التي شرعت في المنهج الإثنوغرافي كعلم اجتماعي . كان جيرتز مصراً على أن مثل هذا التحدي لا ينبئ بنهاية الإثنوغرافيا بل قدم توضيحًا ضروريًا للغاية لما كانت الإثنوغرافيا قادرة على القيام به بالضبط . بدلاً من التقاط "حقائق بدائية في أماكن بعيدة" ونقلها إلى العالم ، كان من الضروري أن يكون هناك فهم أعمق للثقافة ." إن الإثنوغرافيا ، التي تشرح كيف يمكن للناس أن يأتوا إلى ديارهم "مثل

القناع أو النحت" ، لابد وأن يتم تقييمها على أساس قدرتها على توضيح الطرق التي يفهم بها الآخرون عالمهم : "ما إذا كانت تفرق بين الومضات والارتعاشات والومضات الحقيقية والمقلدة."

ما يزال هناك نقاش كبير، بطبيعة الحال ، فيما يتعلق بالسلطة التفسيرية للإثنوغرافي (كيف يمكن التحقق من رواية الإثنوغرافي ؟) والتمييز بين تفسير الإثنوغرافي للثقافة وتفسير الناس الذين يكتب عنهم الإثنوغرافي (هل هذا هو فهم المؤلف لثقافة هؤلاء الناس أم هو فهم الناس ؟). ومن ثم فإن إحدى أكثر السمات صعوبة ـ وجاذبية ـ للنهج السيميائي للثقافة هي **طمسه للحدود بين عالم الباحث وعالم المخبر**، لأن كليهما منخرطان دائمًا في مشاريعهما التفسيرية .

و**ثانياً** ، لأن الإثنوغرافيا كانت بالضرورة قائمة على المكان وتركز على الحياة اليومية للناس ، فإن قدرتها على توفير التعميم على نطاقات أوسع كانت محدودة . وقد جادل جيرتز في العديد من المناسبات ضد الافتراض القائل بأن الثقافة تقدم بوابة لفهم الجوهر العالمي للأمم أو الحضارات بأكملها . بعبارة أخرى ، لم تكن الثقافة خزاناً للمعاني يمكن لجميع الناس من دين أو عرق أو أمة معينة الوصول إليه ، بل كانت بالأحرى عملية مستمرة من التفسير الناتجة عن التفاوض بين الناس على مسارات حياتهم في زوايا معينة من العالم .

ثالثاً ، يعني هذا أن النظرية الثقافية كانت بالضرورة قائمة على أسس . إن النهج السيميائي للثقافة لن يسمح بالتجريد بعيدًا عن السياقات المباشرة للإنتاج الثقافي . كتب جيرتز : "تحوم الصياغات النظرية على مستوى منخفض للغاية فوق التفسيرات التي تحكمها بحيث لا يكون لها الكثير من المعنى أو تحمل الكثير من المصالح بعيدًا عنها" . ومن الطبيعي أن النظرية الثقافية لا تتمتع بقدرة تنبؤية كبيرة . كان هذا الاستنتاج سبباً في خيبة الأمل بين منتقديه ، وذلك لأن جيرتز كان مقتنعاً بأن العلوم الاجتماعية تحاول التوصل إلى نظريات كبرى عبر الزمان والمكان على الرغم من المخاطر التي قد تترتب على ذلك .

خدم كليفورد جيرتز (1926-2006) في هيئة التدريس بمعهد الدراسات المتقدمة في برينستون ، نيوجيرسي . وكان كاتباً غزير الإنتاج ، حيث درس ونشر مجموعة كبيرة ومتنوعة من الأعمال حول الدين ، والتنمية الاقتصادية ، والتجارة ، والحياة القروية والأسرية ، والهياكل السياسية التقليدية ، وطبيعة البحث الأنثروبولوجي . وقد أجرى معظم أعماله الميدانية في إندونيسيا والمغرب . وبعيدًا عن كتاب "تفسير الثقافات" ، الذي اختير كواحد من أهم مائة كتاب منذ الحرب العالمية الثانية بواسطة الملحق الأدبي لصحيفة التايمز، فهو معروف جيدًا بكتاب "نيجارا : دولة المسرح في بالي في القرن التاسع عشر" (1980)، و"الأعمال والحياة : عالم الأنثروبولوجيا كمؤلف" (1988 - الفائز بجائزة دائرة نقاد الكتب الوطنية)، و"دين جاوة" (1960)، و"الإسلام الملاحظ : التطور الديني في المغرب وإندونيسيا" (1968)، و"سياسة الثقافة : الهويات الآسيوية في عالم منقسم "(2002) .

لقد امتد تأثير أعمال جيرتز إلى ما هو أبعد من الأنثروبولوجيا ليشمل جغرافية الثقافة ، والبيئة ، والعلوم السياسية ، والتاريخ . ومن الصعب المبالغة في تأثير عمله على المناقشات داخل جغرافية الثقافة في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات . لقد اعتمد نقد جيمس دنكان لجغرافية الثقافة في كتابه "العضوية الفائقة في جغرافية الثقافة الأميركية" (حوليات جمعية الجغرافيين الأميركيين 79، 2، 1980) بشكل كبير على النهج السيميائي الذي تبناه جيرتز في التعامل مع الثقافة . والواقع أن نهج جيرتز يمثل انحرافاً كبيراً عن الطريقة التي تصور بها أغلب الجغرافيين الثقافة في أعمالهم ، والتي كانت تميل إلى التأكيد على علم البيئة الثقافية ، والمظاهر الطبيعية ، والثقافة المادية . ولكن الأمر الأكثر أهمية هنا هو الادعاء بأن جغرافية الثقافة ربما عانت من "المستنقع المفاهيمي" نفسه الذي رآه جيرتز في الأنثروبولوجيا .

وفي حين كان عمل جيرتز مفيداً في الجهود الرامية إلى إعادة تعريف الثقافة في الجغرافيا ، فإن نهجه لم يكن له التأثير نفسه المحفز في الجغرافيا كما كان في الأنثروبولوجيا ، واستمرت المناقشة الحيوية في جغرافية الثقافة بشأن كيفية تعريف الثقافة . من المشكوك فيه أن جيرتز كان ليتفق مع دنكان ، الذي دعا في عام 1994 إلى النظر إلى المجال كونه هيتيروتوبيا - أي مجموعة من المناهج غير المتوافقة التي ، عند النظر إليها معًا ، تشكل مع ذلك نوعًا من الكل .

في كتابها "الفلسفة بمفتاح جديد" ، اشارت سوزان لانجر إلى أن بعض الأفكار تندفع بقوة هائلة إلى المشهد الفكري . فهي تحل العديد من المشاكل الأساسية في آن واحد حتى أنها تبدو وكأنها تعد بحل جميع المشاكل الأساسية ، وتوضيح جميع القضايا الغامضة . ويقبل الجميع عليها كونها "افتح يا سمسم لبعض العلوم الإيجابية الجديدة ، ونقطة المركز المفاهيمي التي يمكن بناء نظام تحليلي شامل حولها" . وتقول إن رواج مثل هذه الفكرة العظيمة ، التي تطغى على كل شيء آخر لفترة من الوقت ، يرجع إلى "حقيقة مفادها أن كل العقول الحساسة والنشطة تتجه على الفور إلى استغلالها . فنحن نحاول استخدامها في كل اتصال ، ولأي غرض ، ونجري تجارب على امتدادات محتملة لمعناها الصارم ، مع التعميمات والمشتقات ."

ولكن بعد أن نألف الفكرة الجديدة ، وبعد أن تصبح جزءاً من مخزوننا العام من المفاهيم النظرية ، تصبح توقعاتنا أكثر توازناً مع استخداماتها الفعلية ، وتنتهي شعبيتها المفرطة . ويصر بعض المتعصبين على النظرة القديمة التي ترى أن الفكرة هي مفتاح الكون ؛ ولكن المفكرين الأقل تشدداً يستقرون بعد فترة على المشاكل التي أحدثتها الفكرة حقاً . ويحاولون تطبيقها وتوسيعها حيثما تنطبق وحيثما تكون قادرة على التوسع ؛ ويتوقفون عن ذلك حيث لا تنطبق أو لا يمكن توسيعها . وإذا كانت في الحقيقة فكرة رائدة في المقام الأول ، فإنها تصبح جزءاً دائماً ودائماً من ترسانتنا الفكرية . ولكنها لم تعد تتمتع بالنطاق الفخم الواعد ، والتنوع اللانهائي للتطبيق الظاهري ، كما كانت ذات يوم . إن **القانون الثاني للديناميكا الحرارية** ، أو مبدأ الانتقاء الطبيعي ، أو مفهوم الدافع اللاواعي ، أو تنظيم وسائل الإنتاج لا يفسر كل شيء ، ولا حتى كل شيء بشري ، ولكنه مع ذلك يفسر شيئًا ما ؛ ويتحول انتباهنا إلى عزل ما هو ذلك الشيء ، إلى فك ارتباطنا بالكثير من العلوم الزائفة التي نشأت عنها أيضًا في أول موجة من شهرتها .

لا أعرف ما إذا كانت هذه هي الطريقة التي تتطور بها جميع المفاهيم العلمية ذات الأهمية المركزية أم لا. ولكن من المؤكد أن هذا النمط يناسب مفهوم الثقافة الذي نشأ حوله علم الأنثروبولوجيا بأكمله ، والذي اهتم هذا العلم على نحو متزايد بالحد منه وتحديده والتركيز عليه واحتوائه . إن هذا التقليص لمفهوم الثقافة ، وبالتالي ضمان استمرار أهميته بدلاً من تقويضه ، هو ما تكرس له جميع المقالات الاتية ، بطرقها المختلفة ومن اتجاهاتها المختلفة . وتزعم جميعها ، في بعض الأحيان صراحةً ، وفي كثير من الأحيان من خلال التحليل الخاص الذي تطوره ، أن مفهوم الثقافة ضيق ومتخصص ، وأكثر قوة من الناحية النظرية ، كما أتصور، ليحل محل "الكل الأكثر تعقيدًا" الشهير الذي صاغه إي. بي. تايلور، والذي يبدو لي أنه ، على الرغم من عدم إنكار قوته الإبداعية ، قد وصل إلى النقطة التي يحجب فيها الكثير أكثر مما يكشف .

إن المستنقع المفاهيمي الذي قد تقود إليه نظرية "الخمر التيلورية" حول الثقافة واضح في كتاب "مرآة الإنسان" **لكلايد كلوكهون** ، والذي يعد من أفضل المقدمات العامة لعلم الأنثروبولوجيا . ففي نحو سبع وعشرين صفحة من الفصل الذي كتبه عن هذا المفهوم ، نجح كلوكهون في **تعريف الثقافة بدورها** على أنها (1) "أسلوب الحياة الإجمالي لشعب ما"؛ (2) "الإرث الاجتماعي الذي يكتسبه الفرد من جماعته"؛ (3) "طريقة التفكير والشعور والإيمان"؛ (4) "تجريد من السلوك"؛ (5) نظرية من جانب عالم الأنثروبولوجيا حول الطريقة التي تتصرف بها مجموعة من الناس في الواقع؛ (6) "مخزن للتعلم المجمع"؛ (7) "مجموعة من

التوجهات الموحدة للمشاكل المتكررة"؛ (8) "السلوك المكتسب"؛ (9) آلية للتنظيم المعياري للسلوك؛ (10) "مجموعة من التقنيات للتكيف مع البيئة الخارجية ومع البشر الآخرين"؛ (11) "رواسب التاريخ" ؛ والتحول ، ربما في حالة من اليأس ، إلى التشبيهات ، كخريطة ، وكمنخل ، وكمصفوفة .

وفي مواجهة هذا النوع من الانتشار النظري ، حتى مفهوم الثقافة المقيد إلى حد ما وغير القياسي تمامًا ، والذي يتمتع على الأقل بالتماسك الداخلي ، والأهم من ذلك ، والذي لديه حجة يمكن تحديدها ، يعد تحسنًا (كما أدرك كلوكهون نفسه بصدق) . إن الانتقائية تهزم نفسها ليس لأن هناك اتجاهًا واحدًا فقط من المفيد التحرك فيه ، ولكن لأن هناك العديد من الاتجاهات : من الضروري الاختيار . إن مفهوم الثقافة الذي أعتنقه ، والذي تحاول المقالات الاتية إثبات فائدته ، هو مفهوم سيميائي في الأساس . وبما أنني أؤمن ، مثل ماكس فيبر ، **بأن الإنسان حيوان معلق في شبكات ذات مغزى نسجها بنفسه** ، فإنني **أعد الثقافة تلك الشبكات ، وبالتالي فإن تحليلها ليس علمًا تجريبيًا يبحث عن قانون بل علمًا تفسيريًا يبحث عن المعنى** . إنني أسعى إلى التفسير، وتفسير التعبيرات الاجتماعية على سطحها الغامض . ولكن هذا التصريح ، وهو مبدأ في جملة ، يتطلب بعض التفسير.

(المقال الاول)

لم يكن للعملية كعقيدة منهجية أي معنى كبير فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية ، وباستثناء بعض الزوايا التي تم كنسها جيدًا - السلوكية سكينر، واختبار الذكاء ، وما إلى ذلك - فقد ماتت إلى حد كبير الآن . ولكن كان هناك ، على الرغم من كل ذلك ، نقطة مهمة يجب طرحها ، والتي ، بغض النظر عن مدى شعورنا حيال محاولة تعريف الكاريزما أو الاغتراب من حيث العمليات ، تحتفظ بقوة معينة : **إذا كنت تريد أن تفهم ما هو العلم** ، فيجب أن تنظر في المقام الأول ليس إلى نظرياته أو نتائجه ، وبالتأكيد ليس إلى ما يقوله المدافعون عنه ؛ **يجب أن تنظر إلى ما يفعله ممارسوه .**

في الأنثروبولوجيا ، أو على أي حال الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، ما يفعله الممارسون هو الإثنوغرافيا . ومن خلال فهم ما هي الإثنوغرافيا ، أو بالأحرى ما هي ممارسة الإثنوغرافيا ، يمكن أن نبدأ في فهم ما يعادله التحليل الأنثروبولوجي كشكل من أشكال المعرفة . يجب أن نقول على الفور إن هذه ليست مسألة أساليب . من وجهة نظر واحدة ، وجهة نظر الكتاب المدرسي ، فإن القيام بالإثنوغرافيا هو إقامة التفاهم ، واختيار المخبرين ، ونسخ النصوص ، وأخذ الأنساب ، ورسم خرائط الحقول ، وحفظ المذكرات ، وما إلى ذلك . ولكن ليست هذه الأشياء ، والتقنيات والإجراءات المتبعة ، هي التي تحدد المشروع . ما يحدده هو نوع الجهد الفكري الذي هو عليه : مغامرة متقنة في ، على حد تعبير جيلبرت رايل ، "الوصف الكثيف."

تظهر مناقشة رايل لـ **"الوصف الكثيف"** في مقالتين حديثتين له (أعيد طبعهما الآن في المجلد الثاني من أوراقه المجمعة) موجهة إلى السؤال العام حول ما يفعله "المفكر" ، كما يقول : **"التفكير والتأمل"** و**"التفكير في الأفكار"** . يقول إنه يتصور صبيين ينقبضان بسرعة جفنيهما اليمنى . في الأولى ، هذا ارتعاش لا إرادي ؛ في الأخرى ، إشارة تآمرية إلى صديق . الحركتان متماثلتان كحركات ؛ من خلال مراقبة "ظاهراتية" لهما وحدها ، لا يمكن للمرء أن يميز أيهما كان ارتعاشًا وأيهما كان غمزة ، أو ما إذا كان كلاهما أو أي منهما ارتعاشًا أو غمزة . ومع ذلك ، فإن الفارق ، على الرغم من أنه لا يمكن تصويره ، بين الارتعاش والغمز شاسع ؛ كما يعرف أي شخص سيئ الحظ بما يكفي عد الأولى هي الثانية .

إن الغمزة تتواصل ، وتتواصل بالفعل بطريقة دقيقة ومميزة تمامًا : (1) عمدًا، (2) لشخص معين، (3) لنقل رسالة معينة، (4) وفقًا لقانون اجتماعي راسخ ، و(5) دون علم بقية المجموعة . كما يشير رايل ،

فإن الشخص الذي يغمض عينيه قد فعل أمرين ، قبض جفنيه وغمز ، بينما لم يفعل الشخص الذي يرتعش إلا أمراً واحداً ، قبض جفنيه . إن قبض جفونك عمداً عندما يكون هناك قانون عام يعد فيه القيام بذلك بمثابة إشارة مؤامرة ، وهي الرمش . هذا كل ما في الأمر: ذرة من السلوك ، وذرة من الثقافة ، و- ها! – لفتة . ومع ذلك ، فهذه مجرد البداية . لنفترض ، كما يتابع ، أن هناك صبيًا ثالثًا ، "لإمتاع أصدقائه بشكل خبيث" ، يسخر من غمزة الصبي الأول ، كونها غير احترافية ، وخرقاء ، و واضحة ، وما إلى ذلك . بالطبع ، يفعل ذلك بالطريقة نفسها التي غمز بها الصبي الثاني وارتعش بها الأول : من خلال تقليص جفنه الأيمن . لكن هذا الصبي لا يرمش ولا يرتعش ، إنه يسخر من محاولة شخص آخر، كما يعدها ، محاولة مضحكة ، للغمز.

وهنا أيضاً توجد شفرة اجتماعية راسخة (سوف "يغمز" بعينه بجهد شديد ، وبشكل واضح للغاية ، وربما يضيف تعبيراً عن الابتسامة - وهي الحيل المعتادة للمهرج) ؛ وكذلك توجد رسالة . ولكن الآن لم يعد الأمر يتعلق بمؤامرة بل بالسخرية . وإذا اعتقد الآخرون أنه يغمز بعينه بالفعل ، فإن مشروعه برمته سيفشل تماماً ، وإن كانت النتائج مختلفة إلى حد ما ، وكأنهم يعتقدون أنه يرتعش . ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك : فربما يتدرب الساخر المحتمل في منزله أمام المرآة ، غير متأكد من قدراته على المحاكاة ، وفي هذه الحالة لن يرتعش أو يغمز بعينه أو يسخر، بل يتدرب ؛ رغم أنه بقدر ما تسجله الكاميرا ، أو السلوك المتطرف ، أو المؤمن بجمل البروتوكول ، فإنه يقبض جفنيه الأيمنين بسرعة مثل كل الآخرين .

والتعقيدات ممكنة ، وإن لم تكن بلا نهاية عملياً ، فمن الناحية المنطقية على الأقل . على سبيل المثال ، قد تكون الومضة الأصلية في الواقع ومضة زائفة ، على سبيل المثال ، لتضليل الغرباء وإقناعهم بأن هناك مؤامرة جارية بينما لم يكن الأمر كذلك في الواقع ، وفي هذه الحالة تتغير أوصافنا لما يسخر منه المحاكي وما يتدرب عليه المتمرن بطبيعة الحال وفقًا لذلك . ولكن النقطة هي أنه بين ما يسميه رايل "الوصف الدقيق" لما يفعله المتدرب (المحتال ، الغمز ، المتشنج...) ("يقبض جفنيه الأيمنين بسرعة") و"الوصف الكثيف" لما يفعله ("يمارس مهزلة مع صديق يتظاهر بالغمز لخداع بريء ليعتقد أن هناك مؤامرة في طور التنفيذ") يكمن هدف الإثنوغرافيا : تسلسل هرمي طبقي من الهياكل ذات المعنى من حيث إنتاج المتدربين ، والغمزات ، والغمزات المزيفة ، والمحاكاة الساخرة ، وبروفات المحاكاة الساخرة ، وإدراكها ، وتفسيرها ، وبدونها لن توجد (حتى التشنجات ذات الشكل الصفري ، والتي ، كفئة ثقافية ، ليست تشنجات بقدر ما هي تشنجات غير تشنجية ، لا يهم ما فعله أي شخص أو لم يفعله بجفونه .

ومثل العديد من القصص الصغيرة التي يحب فلاسفة أكسفورد أن يختلقوها لأنفسهم ، فإن كل هذا الغمز، والغمز المزيف ، والتهريج ، قد يبدو مصطنعًا بعض الشيء . ولإضافة ملاحظة أكثر تجريبية ، اسمحوا لي أن أقدم ، دون أي تعليق تفسيري مسبق على الإطلاق ، مقتطفًا غير عادي من مذكراتي الميدانية الخاصة لإثبات أنه ، مهما تم تسويته لأغراض تعليمية ، فإن مثال رايل يقدم صورة دقيقة للغاية لنوع من الهياكل المتراكمة للاستدلال والتضمين التي يحاول عالم الإثنوغرافيا من خلالها باستمرار انتقاء طريقه :

> [قال المخبر] إن الفرنسيين قد وصلوا للتو . لقد أقاموا حوالي عشرين حصنًا صغيرًا بين هذه المدينة ومنطقة مرموشة في وسط الجبال ، ووضعوها على نتوءات صخرية حتى يتمكنوا من مراقبة الريف . ولكن على الرغم من كل هذا ، لم يتمكنوا من ضمان السلامة ، وخاصة في الليل ، لذلك على الرغم من أن نظام المزراق ، وهو نظام الاتفاقيات التجارية ، كان من المفترض أن يتم إلغاؤه قانونيًا ، إلا أنه في الواقع استمر كما كان من قبل . في إحدى الليالي ، عندما كان كوهين (الذي يتحدث البربرية بطلاقة) ، هناك ، في مرموشة ، جاء اثنان آخران من اليهود الذين كانوا تجارًا لقبيلة مجاورة لشراء بعض السلع منه . حاول بعض البربر، من قبيلة مجاورة أخرى ، اقتحام منزل كوهين ، لكنه أطلق النار من بندقيته في الهواء . (تقليديًا،

لم يكن يُسمح لليهود بحمل الأسلحة ؛ ولكن في هذه الفترة كانت الأمور غير مستقرة إلى الحد الذي دفع الكثيرين إلى حملها على أي حال.) وقد جذب هذا انتباه الفرنسيين وهرب اللصو . ولكن في الليلة التالية ، عادوا ، وكان أحدهم متنكرًا في هيئة امرأة ، وطرق الباب بحكاية ما . كان كوهين مشتبهًا ولم يكن يريد السماح لها بالدخول ، ولكن اليهود الآخرين قالوا ، "لا بأس ، إنها مجرد امرأة" . لذا فتحوا الباب وتدفق الجميع . لقد قتلوا اليهوديين الزائرين ، ولكن كوهين تمكن من تحصين نفسه في غرفة مجاورة . سمع اللصوص يخططون لحرقه حيًا في المتجر بعد أن نقلوا بضاعته ، لذلك فتح الباب ، واستلقى حوله بعنف بهراوة ، وتمكن من الفرار عبر النافذة . ثم ذهب إلى الحصن ، لتضميد جراحه ، وشكا إلى القائد المحلي ، الكابتن دوماري ، قائلاً إنه يريد "عره" - أي أربعة أو خمسة أضعاف قيمة البضائع المسروقة منه . كان اللصوص من قبيلة لم تخضع بعد للسلطة الفرنسية وكانت في تمرد علني ضدها ، وأراد إذنًا للذهاب مع صاحب المزراق ، شيخ قبيلة مرموشة ، لتحصيل التعويض الذي كان سيأتي إليه بموجب القواعد التقليدية . لم يتمكن الكابتن دوماري من منحه إذنًا رسميًا للقيام بذلك ، بسبب الحظر الفرنسي لعلاقة المزراق ، لكنه أعطاه إذنًا شفهيًا ، قائلاً ، "إذا قُتلت، فهذه مشكلتك."

وهكذا ذهب الشيخ واليهودي ومجموعة صغيرة من المارموشا المسلحين إلى عمق عشرة أو خمسة عشر كيلومترًا في المنطقة المتمردة ، حيث لم يكن هناك فرنسيون بالطبع ، وتسللوا وأسروا راعي قبيلة اللصوص وسرقوا قطعانها . وسرعان ما خرجت القبيلة الأخرى راكبة على الخيول خلفهم ، مسلحة بالبنادق ومستعدة للهجوم . ولكن عندما رأوا من هم "لصوص الأغنام" ، تراجعوا عن الأمر وقالوا ، "حسنًا، سنتحدث" . لم يتمكنوا حقًا من إنكار ما حدث - أن بعض رجالهم سرقوا كوهين وقتلوا الزائرين - ولم يكونوا مستعدين لبدء العداوة الخطيرة مع المارموشا التي قد تنجم عن مشاجرة مع المجموعة الغازية . "وهكذا ، تحدثت المجموعتان ، وتحدثتا ، وتحدثتا ، هناك في السهل وسط آلاف الأغنام ، وقررتا في النهاية تعويض خمسمائة رأس من الأغنام .

ثم اصطفت المجموعتان البربريتان المسلحتان على خيولهما في طرفي السهل المتقابلين ، مع قطيع الأغنام بينهما ، وخرج كوهين ، مرتديًا ثوبه الأسود وقبعته العسكرية ونعاله المتطاير ، وحده بين الأغنام ، ينتقي ، واحدًا تلو الآخر وبسرعته الجيدة ، أفضل الأغنام مقابل أجره . فحمل كوهين أغنامه وقادها عائدًا إلى مرموشة . سمع الفرنسيون ، في حصنهم ، أصواتهم قادمة من مسافة بعيدة ("با، با، با"، قال كوهين، بسعادة، متذكرًا الصورة) وقالوا ، "ما هذا بحق الجحيم ؟" فقال كوهين ، "هذا هو عرّي" . ولم يصدق الفرنسيون أنه فعل ما قاله بالفعل ، واتهموه بأنه جاسوس للبربر المتمردين ، ووضعوه في السجن ، وأخذوه إلى السجن . الأغنام في البلدة ، اعتقدت عائلته ، التي لم تسمع عنه منذ فترة طويلة ، أنه قد مات . ولكن بعد فترة ، أطلق الفرنسيون سراحه وعاد إلى المنزل ، ولكن بدون أغنامه . ثم ذهب إلى العقيد في البلدة ، الفرنسي المسؤول عن المنطقة بأكملها ، للشكوى . لكن العقيد قال ، ""لا أستطيع أن أفعل أي شيء بشأن هذا الأمر . إنها ليست مشكلتي.""

إن هذا المقطع ، المقتبس من ملاحظة خام في زجاجة ، ينقل ، كما يفعل أي مقطع مماثل مقدم على نحو مماثل ، إحساسًا عادلاً بمدى ما يدخل في الوصف الإثنوغرافي حتى لأكثر الأنواع بدائية - كم هو ""سميك"" بشكل غير عادي . في الكتابات الأنثروبولوجية المكتملة ، بما في ذلك تلك التي تم جمعها هنا، فإن

هذه الحقيقة - أن ما نسميه بياناتنا هي في الواقع تصوراتنا الخاصة لتصورات الآخرين لما يفعلونه هم ومواطنوهم - يتم إخفاؤها لأن معظم ما نحتاجه لفهم حدث معين ، أو طقوس ، أو عادة ، أو فكرة ، أو أي شيء آخر يتم التلميح إليه كمعلومات خلفية - قبل فحص الشيء نفسه بشكل مباشر. (حتى الكشف عن أن هذه الدراما الصغيرة حدثت في مرتفعات وسط المغرب في عام 1912 - وتم سردها هناك في عام 1968 - يحدد الكثير من فهمنا لها.) ليس هناك خطأ خاص في هذا ، وهو في كل الأحوال أمر لا مفر منه . لكنه يؤدي إلى وجهة نظر للبحث الأنثروبولوجي كونه نشاطًا رصديًا أكثر منه نشاطًا تفسيريًا مما هو عليه في الواقع . إننا نشرح ونشرح حتى القاعدة الواقعية ، أي الصخرة الصلبة ، بقدر ما يوجد منها ، للمشروع بأكمله : والأسوأ من ذلك ، أننا نشرح التفسيرات لمحات تلو لمحات تلو لمحات .

إن التحليل ، إذن ، هو فرز هياكل الدلالة ـ ما أسماه رايل بالرموز الراسخة ، وهو تعبير مضلل إلى حد ما ، لأنه يجعل المشروع يبدو أشبه بمشروع كاتب الشفرات في حين أنه أشبه بمشروع الناقد الأدبي ـ وتحديد أساسها الاجتماعي وتأثيرها . وهنا ، في نصنا ، يبدأ هذا الفرز بالتمييز بين الأطر الثلاثة المتباينة لمكونات التفسير في الموقف ، اليهودية ، والبربرية ، والفرنسية ، ثم ينتقل إلى إظهار كيف (ولماذا) في ذلك الوقت ، وفي ذلك المكان ، أنتج وجودها المشترك موقفًا حيث أدى سوء الفهم المنهجي إلى تقليص الشكل التقليدي إلى مهزلة اجتماعية . ما الذي أربك كوهين ، ومعه النمط القديم بأكمله من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ؟ "إن العلاقات التي كان يعمل في إطارها كانت عبارة عن خلط للألسنة . وسوف أعود إلى هذه المقولة المختصرة في وقت لاحق ، فضلاً عن تفاصيل النص نفسه .

النقطة المهمة الآن هي **أن الإثنوغرافيا عبارة عن وصف كثيف** . إن ما يواجهه الإثنوغرافي في الواقع - باستثناء عندما (كما يجب أن يفعل بالطبع) يلاحق الروتينات الأكثر آلية لجمع البيانات - هو تعدد الهياكل المفاهيمية المعقدة ، وكثير منها متراكب أو متشابك مع بعضها البعض ، والتي هي في آن واحد غريبة وغير منتظمة وغير واضحة ، والتي يجب أن يبتكرها بطريقة ما لفهمها أولاً ثم تقديمها . وهذا صحيح في أكثر مستويات العمل الميداني الواقعية في الغابة من نشاطه : إجراء المقابلات مع المخبرين ، ومراقبة الطقوس ، واستنباط مصطلحات الأقارب ، وتتبع حدود الملكية ، وإحصاء الأسر ... وكتابة مذكراته . إن القيام بالإثنوغرافيا يشبه محاولة قراءة (بمعنى "إنشاء قراءة") مخطوطة – أجنبية ، باهتة ، مليئة بالنقاط البيضاوية ، والتناقضات ، والتعديلات المشبوهة ، والتعليقات المغرضة ، ولكنها مكتوبة ليس في رسوم بيانية تقليدية للصوت ولكن في أمثلة عابرة لسلوك محدد.

المقال الثاني

إن الثقافة ، هذه الوثيقة التي تم تمثيلها ، هي إذن عامة ، مثل غمزة ساخرة أو غارة وهمية على الأغنام . ورغم أنها فكرة ، فإنها لا وجود لها في رأس شخص ما ؛ ورغم أنها غير مادية ، فهي ليست كيانًا خفيًا . والنقاش الذي لا ينتهي ، لأنه لا يمكن إنهاؤه ، داخل علم الأنثروبولوجيا حول ما إذا كانت الثقافة "ذاتية" أو "موضوعية" ، جنبًا إلى جنب مع التبادل المتبادل للإهانات الفكرية ("المثالية!" - "المادية!"؛ "العقلية!" - "السلوكية!"؛ "الانطباعية!" - "الوضعية!") الذي يصاحبها ، هو نقاش خاطئ تمامًا . بمجرد أن ننظر إلى السلوك البشري كونه (في أغلب الأحيان ؛ فهناك ارتعاشات حقيقية) فعلًا رمزيًا ـ فعلًا يدل على شيء ، مثل النطق في الكلام ، أو الصبغة في الرسم ، أو الخط في الكتابة ، أو الرنين في الموسيقى ـ فإن السؤال حول **ما إذا كانت الثقافة سلوكًا نمطيًا أم حالة ذهنية** ، أو حتى الاثنين مختلطين بطريقة ما ، يفقد معناه.

إن السؤال الذي يجب أن نطرحه حول غمزة ساخرة أو غارة وهمية على الأغنام ليس عن مكانتهما الوجودية . إنه السؤال نفسه عن الصخور من ناحية والأحلام من ناحية أخرى ـ إنها أشياء من هذا العالم . والسؤال الذي يجب أن نطرحه هو عن أهميتها : **ما الذي تعنيه ؟** إن السخرية أو التحدي ، أو السخرية أو الغضب ، أو التكبر أو الكبرياء ، هي التي يتم التعبير عنها من خلال حدوثها ومن خلال عملها . قد يبدو هذا وكأنه حقيقة واضحة ، ولكن هناك عدد من الطرق لإخفائها . أحدها هو أن نتخيل أن الثقافة هي واقع "فائق العضوية" مستقل بذاته له قوى وأغراض خاصة به ؛ أي أن نجعلها حقيقة ملموسة .

والطريقة الأخرى هي أن نزعم أنها تتألف من النمط الوحشي للأحداث السلوكية التي نلاحظ حدوثها في الواقع في مجتمع أو آخر يمكن تحديده ؛ أي **أن نحد من هذه الظاهرة** . ولكن برغم أن هذين الالتباسين ما زالا قائمين ، ولا شك أنهما سيظلان معنا إلى الأبد ، فإن المصدر الرئيسي للتشوش النظري في الأنثروبولوجيا المعاصرة هو وجهة نظر تطورت كرد فعل لهما ، وهي الآن تحظى بقبول واسع النطاق ـ وهي وجهة نظر مفادها **أن الثقافة** ، على حد تعبير وارد جود-إنوف ، الذي ربما كان من أبرز مؤيدي هذه النظريات ، **"تقع في عقول وقلوب البشر"** . وتسمى هذه المدرسة الفكرية ، التي يطلق عليها أحياناً علم الأعراق ، أو التحليل المكوني ، أو الأنثروبولوجيا المعرفية (وهو تذبذب في المصطلحات يعكس حالة أعمق من عدم اليقين) ، بأن الثقافة تتألف من هياكل نفسية يوجه الأفراد أو مجموعات الأفراد من خلالها سلوكهم .

وعلى حد تعبير جود-إنوف مرة أخرى ، هذه المرة في مقطع أصبح موضعاً كلاسيكياً للحركة بأكملها ، فإن **"ثقافة المجتمع تتألف من كل ما يتعين على المرء أن يعرفه أو يؤمن به حتى يتمكن من العمل بطريقة مقبولة لدى أعضائه"**. ومن هذا المنظور لماهية الثقافة ، يتبع منظور آخر مؤكد بالقدر نفسه لما تصفه الثقافة ـ كتابة قواعد منهجية ، وخوارزمية إثنوغرافية ، والتي إذا ما اتبعت ، فإنها ستجعل من الممكن أن تعمل على هذا النحو ، وأن تمر (بغض النظر عن المظهر الجسدي) على أنها من السكان الأصليين . وعلى هذا النحو، تتزوج الذاتية المتطرفة بالشكلية المتطرفة ، مع النتيجة المتوقعة : انفجار الجدل حول ما إذا كانت التحليلات الخاصة (التي تأتي في شكل تصنيفات ، ونماذج ، وجداول ، وأشجار ، وغير ذلك من الإبداعات) تعكس ما يفكر فيه السكان الأصليون "حقا" أم أنها مجرد محاكاة ذكية ، متكافئة منطقيا ولكنها مختلفة جوهريا عما يفكرون فيه .

ولأن هذا النهج قد يبدو للوهلة الأولى قريبا بما يكفي من النهج الذي يجري تطويره هنا بحيث يخطئ المرء في عده كذلك ، فمن المفيد أن نكون واضحين بشأن ما يفرق بينهما . إذا ما تركنا غمزاتنا وغنمنا وراءنا للحظة ، فلنأخذ ، على سبيل المثال ، رباعية بيتهوفن كونها عينة ثقافية خاصة إلى حد ما ، ولكنها لهذه الأغراض توضيحية بشكل جيد ، فلن يتعرف عليها أحد ، على حد اعتقادي ، بموسيقاها . إن هذه المقطوعة الموسيقية لا يمكن أن تكون مجرد أداة موسيقية ، بل هي أداة موسيقية بذاتها . إن المهارات والمعارف اللازمة لعزفها ، مع فهمها من قبل العازفين أو المستمعين ، ولا يمكن أن تكون أداة موسيقية ، مع أداء معين لها أو مع كيان غامض يتجاوز الوجود المادي ، ولا يمكن أن تكون أداة موسيقية . ربما تكون عبارة "لا أحد" قوية جدًا هنا ، لأن هناك دائمًا أشخاصًا لا يمكن إصلاحهم . ولكن أن تكون الرباعية البيتهوفنية عبارة عن بنية صوتية متطورة زمنيًا ، وتسلسل متماسك من الأصوات النموذجية ـ بكلمة واحدة ، الموسيقى ـ وليست معرفة أو اعتقاد أي شخص بأي شيء ، بما في ذلك كيفية عزفها ، فهذه مقولة من المرجح أن يوافق عليها معظم الناس بعد التفكير.

لعزف الكمان ، من الضروري امتلاك عادات ومهارات ومعارف ومواهب معينة ، وأن تكون في حالة مزاجية للعزف ، و(كما تقول النكتة القديمة) أن يكون لديك كمان . ولكن العزف على الكمان لا يعني العادات ، والمهارات ، والمعرفة ، وما إلى ذلك ، ولا المزاج ، ولا (المفهوم الذي يعتنقه المؤمنون بـ "الثقافة

المادية" على ما يبدو) الكمان . فلعقد اتفاقية تجارية في المغرب ، يتعين عليك أن تفعل أشياء معينة بطرق معينة (من بينها ، قطع حنجرة خروف أمام أفراد قبيلتك الذكور البالغين غير المتشكلين المجتمعين ، مع ترديد آيات قرآنية عربية) ، وأن تمتلك خصائص نفسية معينة (من بينها ، الرغبة في أشياء بعيدة) . ولكن اتفاقية التجارة لا تعني قطع الحلق ولا الرغبة ، على الرغم من أنها حقيقية بما فيه الكفاية ، كما اكتشف سبعة من أقارب شيخنا مرموشة عندما أعدمهم في مناسبة سابقة بعد سرقة جلد خروف أجرب لا قيمة له في الأساس من كوهين .

الثقافة عامة لأن المعنى عام . لا يمكنك أن تغمز بعينيك (أو تتظاهر بأنك ترقص) دون أن تعرف ما الذي يعد غمزاً أو كيف تقبض جفونك جسدياً ، ولا يمكنك أن تقوم بغارة على الأغنام (أو تقلدها) دون أن تعرف ما هو معنى سرقة الأغنام وكيف تقوم بذلك عملياً . ولكن أن نستنتج من هذه الحقائق أن معرفة كيفية الغمز هي غمز وأن معرفة كيفية سرقة الأغنام هي غارة على الأغنام هو أمر يكشف عن ارتباك عميق مثل عد الأوصاف الرقيقة سميكة ، أو تحديد الغمز بانقباض الجفون أو تحديد غارة الأغنام بمطاردة الحيوانات الصوفية وإخراجها من المراعي .

إن المغالطة المعرفية ــ أن الثقافة تتألف (على حد تعبير متحدث آخر باسم الحركة ، ستيفن تايلر) من "ظواهر عقلية يمكن تحليلها [يعني "يجب"] بأساليب شكلية مماثلة لتلك المستخدمة في الرياضيات والمنطق" ــ هي مدمر للاستخدام الفعال لمفهوم "الثقافة" . إن هذا الهجوم المعمم على نظريات الخصوصية في المعنى يشكل ، منذ أوائل هوسرل وأواخر فيتجنشتاين ، جزءًا كبيرًا من الفكر الحديث بحيث لا داعي لشرحه مرة أخرى هنا . ما هو ضروري هو التأكد من وصول أخباره إلى علم الأنثروبولوجيا ؛ وعلى وجه الخصوص ، من الواضح أن القول بأن الثقافة تتألف من هياكل اجتماعية راسخة للمعنى من حيث قيام الناس بأشياء مثل الإشارة إلى المؤامرات والانضمام إليها أو إدراك الإهانات والرد عليها ، ليس أكثر من القول بأنها ظاهرة نفسية ، أو سمة من سمات عقل شخص ما ، أو شخصيته ، أو بنيته المعرفية ، أو أي شيء آخر، مثل القول بأن التانترا ، أو علم الوراثة ، أو الشكل التدريجي للفعل ، أو تصنيف النبيذ ، أو القانون العام ، أو مفهوم "اللعنة المشروطة" (كما عرّف ويسترمارك مفهوم "العار" الذي بموجبه ضغط كوهين على مطالبته بالتعويض) هي سمة من سمات هذا المفهوم .

إن ما يمنعنا نحن الذين نشأنا في مكان مثل المغرب من فهم ما يفعله الناس ليس الجهل بكيفية عمل الإدراك (على الرغم من أنه ، وخاصة عندما نفترض أن الإدراك يعمل بينهم بالطريقة نفسها التي يعمل بها بيننا ، فمن المفيد للغاية أن يكون لدينا قدر أقل من ذلك أيضًا) بل الافتقار إلى الألفة مع الكون الخيالي الذي تشكل أفعالهم علامات فيه . وكما استشهدنا بفيتجنشتاين ، فيمكننا أن نقتبس منه :

> نحن ... نقول عن بعض الناس إنهم شفافون بالنسبة لنا . ومع ذلك ، فمن المهم فيما يتعلق بهذه الملاحظة أن الإنسان الواحد يمكن أن يكون لغزًا كاملاً بالنسبة لآخر . نتعلم هذا عندما نأتي إلى بلد غريب تقاليده غريبة تمامًا ؛ والأكثر من ذلك ، حتى إذا تمكنا من إتقان لغة البلد . نحن لا نفهم الناس . (وليس بسبب عدم علمهم بما يقولون لأنفسهم) فلا نستطيع أن نجد أقدامنا معهم.

المقال الثالث

إن البحث الإثنوغرافي كتجربة شخصية يتلخص في محاولة إيجاد موطئ قدم لنا ، وهي مهمة مربكة لا تنجح إلا بشكل ضئيل . أما الكتابة الأنثروبولوجية فهي عبارة عن جهد علمي . إننا لا نسعى ، أو على

الأقل أنا لا أسعى ، إلى أن نصبح من أهل البلاد الأصليين (وهي كلمة مخففة على أية حال) أو أن نحاكيهم . ويبدو أن الرومانسيين أو الجواسيس وحدهم هم الذين يجدون في ذلك مغزى . إننا نسعى ، بالمعنى الأوسع للمصطلح الذي يشمل أكثر كثيراً من مجرد الحديث ، إلى التحدث معهم ، وهو أمر أكثر صعوبة إلى حد كبير، وليس فقط مع الغرباء ، مما يُـعَد معترفاً به عادة . وقد لاحظ ستانلي كافيل : "إذا كان التحدث نيابة عن شخص آخر يبدو عملية غامضة ، فربما يرجع ذلك إلى أن التحدث إلى شخص ما لا يبدو غامضاً بما فيه الكفاية ."

إن الهدف من الأنثروبولوجيا ، إذا نظرنا إليها من هذا المنظور، هو توسيع عالم الخطاب الإنساني . وهذا ليس هدفها الوحيد بالطبع ــ فالتعليم ، والتسلية ، والمشورة العملية ، والتقدم الأخلاقي ، واكتشاف النظام الطبيعي في السلوك البشري هي أهداف أخرى ؛ ولا تعد الأنثروبولوجيا الفرع الوحيد الذي يسعى إلى تحقيق هذا الهدف . ولكن هذا هو الهدف الذي يتكيف معه مفهوم سيميائي للثقافة على نحو جيد للغاية . فبكونها أنظمة مترابطة من العلامات القابلة للتفسير (والتي أسميها ، متجاهلاً الأعراف الإقليمية ، رموزاً)، فإن **الثقافة** ليست قوة ــ شيئاً يمكن أن تعزى إليه الأحداث الاجتماعية ، أو السلوكيات ، أو المؤسسات ، أو العمليات سببياً ؛ بل **هي سياق ، شيء يمكن أن توصف فيه هذه الأحداث على نحو مفهوم ــ أي وصفاً كثيفاً** .

إن الانغماس الأنثروبولوجي الشهير في (الغريب) بالنسبة لنا ـ فرسان البربر، والباعة الجائلين اليهود ، والفيلق الفرنسي ـ هو في الأساس وسيلة لإزاحة الشعور الممل بالألفة الذي يخفي عنا غموض قدرتنا على الارتباط ببعضنا البعض . إن النظر إلى العادي في الأماكن التي يتخذ فيها أشكالاً غير معتادة لا يبرز، كما زعم البعض كثيرا ، تعسف السلوك البشري (فلا يوجد شيء تعسفي بشكل خاص في عد سرقة الأغنام وقاحة في المغرب) ، بل يبرز الدرجة التي يتغير بها معناه وفقاً لنمط الحياة الذي يستمد منه المعلومات . **إن فهم ثقافة شعب ما يكشف عن طبيعته الطبيعية دون التقليل من خصوصيته**. (كلما تمكنت من متابعة ما يفعله المغاربة ، كلما بدوا أكثر منطقية وغرابة .) وهذا يجعلهم في متناول الجميع : من خلال وضعهم في إطار تفاهاتهم الخاصة ، فإنه يذيب غموضهم .

إن هذه المناورة ، التي يشار إليها عادة بشكل غير رسمي باسم "رؤية الأشياء من وجهة نظر الفاعل"، أو بشكل كتابي للغاية مثل "نهج الفهم" ، أو بشكل تقني للغاية مثل "التحليل الإيمي" ، هي التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى فكرة مفادها أن الأنثروبولوجيا هي نوع من قراءة العقول عن بعد أو خيال أكل لحوم البشر، والتي ، بالنسبة لشخص حريص على الإبحار عبر حطام عشرات الفلسفات الغارقة ، يجب أن يتم تنفيذها بعناية كبيرة . لا يوجد شيء أكثر ضرورة لفهم التفسير الأنثروبولوجي ، والدرجة التي يكون بها تفسيرًا ، من الفهم الدقيق لما يعنيه - وما لا يعنيه - القول بأن صياغتنا لأنظمة الرموز الخاصة بالآخرين يجب أن تكون موجهة نحو الفاعل .

إن ما يعنيه هذا هو أن أوصاف الثقافة البربرية أو اليهودية أو الفرنسية يجب أن تُصاغ في ضوء التصورات التي نتخيل أن البربر أو اليهود أو الفرنسيين يضعونها على ما يعيشونه ، والصيغ التي يستخدمونها لتعريف ما يحدث لهم . وما لا يعنيه هذا هو أن مثل هذه الأوصاف هي في حد ذاتها بربرية أو يهودية أو فرنسية ـ أي أنها جزء من الواقع الذي تصفه ظاهريًا ؛ بل إنها أنثروبولوجية ـ أي أنها جزء من نظام متطور للتحليل العلمي . بل يجب أن تُصاغ في ضوء التفسيرات التي يخضع لها الأشخاص المنتمون إلى طائفة معينة تجاربهم ، لأن هذا هو ما يزعمون أنه وصف له ؛ وهي أنثروبولوجية لأن علماء الأنثروبولوجيا هم في الواقع الذين يزعمون ذلك . وعادةً ما لا يكون من الضروري أن نشير بكل هذا الجهد إلى أن موضوع الدراسة شيء ودراسته شيء آخر . من الواضح أن العالم المادي ليس فيزياء ، وأن كتاب "المفتاح الهيكلي ليقظة فينيجان" ليس "يقظة فينيجان" . ولكن ، كما هو الحال في دراسة الثقافة ، فإن التحليل يخترق جسم الموضوع ذاته ـ

أي أننا نبدأ بتفسيراتنا الخاصة لما يخطط له مخبرونا ، أو ما يعتقدون أنهم يخططون له ، ثم ننظم هذه التفسيرات ـ فإن الخط الفاصل بين الثقافة (المغربية) كحقيقة طبيعية والثقافة (المغربية) ككيان نظري يميل إلى أن يصبح غير واضح . ويزداد الأمر سوءاً عندما يتم تقديم الثقافة (المغربية) في شكل وصف من منظور الممثل للمفاهيم (المغربية) لكل شيء من العنف ، والشرف ، والألوهية ، والعدالة ، إلى القبيلة ، والممتلكات ، والرعاية ، والزعامة .

وباختصار، فإن الكتابات الأنثروبولوجية هي في حد ذاتها تفسيرات ، وتفسيرات من الدرجة الثانية والثالثة . (بحسب التعريف ، فقط "المواطن" هو الذي يصنع الأشياء من الدرجة الأولى : إنها ثقافته.) وبالتالي ، فإن الخيال هو شيء مصنوع ، أو شيء مصنوع من صنع الإنسان ـ المعنى الأصلي للخيال ـ وليس أنه زائف ، أو غير واقعي ، أو مجرد تجارب فكرية "كما لو كانت" . إن بناء أوصاف موجهة نحو الممثلين لمشاركات زعيم بربري ، وتاجر يهودي ، وجندي فرنسي مع بعضهم البعض في المغرب عام 1912 هو بوضوح عمل خيالي ، لا يختلف كثيرًا عن بناء أوصاف مماثلة ، على سبيل المثال ، لمشاركات طبيب فرنسي إقليمي ، وزوجته الحمقاء الزانية ، وعشيقها الطائش في فرنسا في القرن التاسع عشر . في الحالة الأخيرة ، يتم تصوير الممثلين على أنهم لم يكونوا موجودين والأحداث لم تحدث ، بينما في الحالة الأولى يتم تصويرهم على أنهم حقيقيون ، أو أنهم كانوا كذلك . وهذا فرق لا يستهان به ؛ في الواقع ، كانت قصة مدام بوفاري هي التي واجهت صعوبة في فهمها . لكن الأهمية لا تكمن في حقيقة أن قصتها كانت مختلقة بينما لم تكن قصة كوهين سوى ملاحظة . تختلف ظروف خلقهما ، والهدف من ذلك (ناهيك عن الطريقة والجودة). لكن الأولى كانت خيالاً ـ "صنعًا" ـ مثل الأخرى .

لم يكن علماء الأنثروبولوجيا دائمًا على دراية بهذه الحقيقة كما قد يكونون : على الرغم من أن الثقافة موجودة في مركز التجارة ، أو حصن التل ، أو حظيرة الأغنام ، فإن الأنثروبولوجيا موجودة في الكتاب ، أو المقالة ، أو المحاضرة ، أو العرض في المتحف ، أو في بعض الأحيان في هذه الأيام ، الفيلم . إن الوعي بذلك يعني إدراك أن الخط الفاصل بين أسلوب التمثيل والمحتوى الموضوعي لا يمكن رسمه في التحليل الثقافي كما هو الحال في الرسم ؛ إن هذه الحقيقة تبدو بدورها وكأنها تهدد الوضع الموضوعي للمعرفة الأنثروبولوجية من خلال الإيحاء بأن مصدرها ليس الواقع الاجتماعي ، بل الحيلة العلمية . إنها تهددها بالفعل ، ولكن التهديد أجوف . إن المطالبة باهتمام أي رواية إثنوغرافية لا تستند إلى قدرة مؤلفها على التقاط حقائق بدائية في أماكن بعيدة وحملها إلى المنزل مثل قناع أو نحت ، بل إلى الدرجة التي يتمكن بها من توضيح ما يجري في مثل هذه الأماكن ، وتقليل الحيرة ـ ما هي نوعية هؤلاء الرجال ؟ ـ التي تنشأ بشكل طبيعي عن الأفعال غير المألوفة الناشئة عن خلفيات غير معروفة .

يثير هذا بعض المشاكل الخطيرة المتعلقة بالتحقق ، حسنًا ـ أو إذا كانت كلمة "التحقق" قوية جدًا لمثل هذا العلم الناعم (أنا شخصيًا أفضل "التقييم") ، كيف يمكنك التمييز بين رواية أفضل وأخرى أسوأ . ولكن هذه هي الفضيلة على وجه التحديد إن الإثنوغرافيا هي وصف كثيف ، والإثنوغرافيون هم الذين يقومون بالوصف ، فإن السؤال الحاسم لأي مثال معين لها ، سواء كان مقالاً في مجلة ميدانية أو دراسة أحادية بحجم مالينوفسكي ، هو ما إذا كانت قادرة على التمييز بين الومضات والارتعاشات والومضات الحقيقية والمقلدة . إننا لا نقيس قوة تفسيراتنا ضد مجموعة من البيانات غير المفسرة ، والأوصاف الضعيفة بشكل جذري ، بل نقيس قوة الخيال العلمي في جعلنا على اتصال بحياة الغرباء . كما قال ثورو ، لا يستحق الأمر أن نسافر حول العالم لحساب القطط في زنجبار .

المقال الرابع

هناك قصة هندية ـ على الأقل سمعتها كقصة هندية ـ عن رجل إنجليزي قيل له إن العالم يرتكز على منصة ـ كانت ترتكز على ظهر فيل ـ كانت ترتكز بدورها على ظهر سلحفاة ـ فسأل (ربما كان عالماً في علم الإثنوغرافيا ؛ فهذه هي الطريقة التي يتصرفون بها) ، على ماذا ترتكز السلحفاة ؟ سلحفاة أخرى . وتلك السلحفاة؟ "آه ، يا صاحب ، بعد ذلك تصبح السلاحف كلها ." هذه هي حال الأشياء بالفعل . ولا أدري إلى متى قد يكون من المفيد أن أتأمل في لقاء كوهين ، الشيخ ، و"دوماري" (ربما تكون الفترة قد تجاوزت بالفعل) ؛ ولكنني أعلم أنه مهما طال الوقت الذي أستغرقه في التأمل فلن أقترب من قاع الأمر .

لم أقترب قط من قاع أي شيء كتبت عنه ، سواء في هذه المقالات أو في أي مكان آخر . **إن التحليل الثقافي غير مكتمل في جوهره** . والأسوأ من ذلك **أنه كلما تعمق أكثر كلما قل اكتماله** . إنه علم غريب ، وأشد تأكيداته إقناعاً هي أكثر ما يستند إليه من ارتعاش ، حيث إن الوصول إلى مكان ما في الموضوع المطروح يعني تكثيف الشكوك ، سواء في نفسك أو عند الآخرين ، بأنك لا تفهم الأمر بشكل صحيح . ولكن هذا ، إلى جانب إزعاج الناس الدقيقين بأسئلة غامضة ، هو ما يجعل من عالم الإثنوغرافيا عالماً . هناك عدد من الطرق للهروب من هذا ــ تحويل الثقافة إلى فولكلور فني وجمعها ، وتحويلها إلى سمات وإحصائها ، وتحويلها إلى مؤسسات وتصنيفها ، وتحويلها إلى هياكل والتلاعب بها . ولكنها كلها طرق للهروب.

إن الحقيقة هي أن الالتزام بمفهوم سيميائي للثقافة ونهج تفسيري لدراستها يعني الالتزام بوجهة نظر حول التأكيد الإثنوغرافي كونه "قابلاً للمناقشة في جوهره" ، على حد تعبير دبليو بي جالي الشهير الآن . إن الأنثروبولوجيا ، أو على الأقل الأنثروبولوجيا التفسيرية ، هي علم لا يتميز تقدمه بإتقان الإجماع بقدر ما يتميز بتحسين المناقشة . والأمر الأفضل هو الدقة التي نثير بها بعضنا البعض . ومن الصعب للغاية أن ندرك هذا عندما يحتكر طرف واحد من أطراف المناقشة انتباهنا . فالحوارات الفردية هنا لا قيمة لها ، لأنه لا توجد استنتاجات يمكن الإبلاغ عنها ؛ بل هناك مناقشة فقط يمكن دعمها . إن المقالات التي تم جمعها هنا لها أهمية أقل من حيث ما تقوله ، بل ما تشهد عليه : زيادة هائلة في الاهتمام ، ليس فقط بعلم الأنثروبولوجيا ، بل وفي الدراسات الاجتماعية عمومًا ، بدور الأشكال الرمزية في الحياة البشرية .

وهذا يعني أن الكيان الزائف الغامض وغير المحدد الذي كنا ذات يوم أكثر من راضين بترك الفلاسفة والنقاد الأدبيين يتخبطون فيه ، قد عاد الآن إلى قلب تخصصنا . حتى الماركسيون يقتبسون من كاسيرر؛ وحتى الوضعيون يقتبسون من كينيث بيرك . لقد كان موقفي الشخصي في خضم كل هذا هو محاولة مقاومة الذاتية من ناحية والكابالية من ناحية أخرى ، ومحاولة إبقاء تحليل الأشكال الرمزية وثيق الصلة قدر الإمكان بالأحداث والمناسبات الاجتماعية الملموسة ، والعالم العام للحياة المشتركة ، وتنظيمه على نحو يجعل الارتباطات بين الصياغات النظرية والتأويلات الوصفية غير خافية بسبب اللجوء إلى العلوم المظلمة .

لم أكن منبهرًا أبدًا بالحجة القائلة بأنه ، على الرغم من استحالة الموضوعية الكاملة في هذه الأمور (كما هي الحال بالطبع) ، فقد يكون من الأفضل أن يطلق المرء العنان لمشاعره . وكما لاحظ روبرت سولو، فإن هذا يشبه القول بأنه ، بما أن البيئة المعقمة تمامًا مستحيلة ، فقد يكون من الأفضل أن يجري المرء عملية جراحية في مجاري الصرف الصحي . ومن ناحية أخرى ، لم أكن منبهرًا أيضًا بالمزاعم القائلة بأن اللغويات البنيوية ، أو هندسة الكمبيوتر، أو أي شكل متقدم آخر من أشكال الفكر من شأنها أن تمكننا من فهم البشر دون معرفتهم . لا شيء من شأنه أن يسيء إلى النهج السيميائي للثقافة بسرعة أكبر من السماح له بالانزلاق إلى مزيج من الحدس والكيمياء ، بغض النظر عن مدى أناقة التعبير عن الحدس أو مدى حداثة الكيمياء .

إن الخطر الذي يهدد التحليل الثقافي ، في بحثه عن السلاحف العميقة ، قد يؤدي إلى فقدان الاتصال بالسطوح الصلبة للحياة ـ بالواقع السياسي والاقتصادي والطبقي الذي يتواجد البشر في كل مكان ـ وبالضروريات البيولوجية والفيزيائية التي ترتكز عليها تلك السطوح ، وهو خطر قائم على الدوام . والدفاع الوحيد ضد هذا الخطر، وضد تحويل التحليل الثقافي إلى نوع من الجمالية الاجتماعية ، يتلخص في تدريب هذا التحليل على مثل هذه الحقائق والضروريات في المقام الأول . وعلى هذا النحو كتبت عن القومية ، وعن العنف ، وعن الهوية ، وعن الطبيعة البشرية ، وعن الشرعية ، وعن الثورة ، وعن العرق ، وعن التحضر، وعن المكانة ، وعن الموت ، وعن الزمن ، وقبل كل شيء عن المحاولات الخاصة التي تبذلها شعوب معينة لوضع هذه الأشياء في إطار مفهوم ذي معنى .

إن النظر إلى الأبعاد الرمزية للفعل الاجتماعي ـ الفن ، والدين ، والإيديولوجية ، والعلم ، والقانون ، والأخلاق ، والحس السليم ـ لا يعني الابتعاد عن المعضلات الوجودية التي تكتنف الحياة من أجل عالم سماوي من الأشكال الخالية من المشاعر؛ بل يعني الانغماس في وسط هذه المعضلات . إن المهمة الأساسية لعلم الأنثروبولوجيا التفسيرية لا تتلخص في الإجابة عن أعمق أسئلتنا ، بل في توفير الإجابات التي قدمها لنا آخرون يحرسون خرافاً أخرى في وديان أخرى ، وبالتالي إدراجها في السجل القابل للاستشارة لما قاله الإنسان .