

ما بعد الاستعمار: الفضاء، النصية، والسلطة

كلايف بارنيت

ترجمة بتصرف

أ.د. مضر خليل عمر

ما بعد الاستعمار ونقد التاريخانية

كمجال بحث أكاديمي ، تعود أصول ما بعد الاستعمار الفكرية إلى كتابات عدد من المثقفين الذين برزوا في منتصف القرن العشرين ، وهي فترة نضالات مكثفة ضد الاستعمار والسيطرة الأوروبية الرسمية على الأراضي ، وخاصة في أفريقيا وآسيا (ينظر يونغ، ٢٠٠١). ومن بين هؤلاء كُتّاب مثل سي. إل. آر. جيمس ، الذي استعاد التاريخ المنسي للتمرد الهايتي في الثورة الفرنسية ؛ وأميلكار كابراي ، زعيم الحركة ضد الاستعمار البرتغالي في غينيا والرأس الأخضر؛ وإيميه سيزير، شاعر من جزر المارتينيك الفرنسية ، أصبح من أبرز منظري حركة الزنوجة ، التي أكدت على قيمة الثقافات الأفريقية التي تعرضت للانتقاص سابقاً . وقد تقاسم كلٌّ من هؤلاء الكُتّاب اهتمامين مشتركين . أولاً، أكد كلٌّ منهم على أن الاستعمار لا يقتصر على الاستغلال الاقتصادي والتبعية السياسية ؛ بل يشمل أيضاً ممارسة السلطة الثقافية على الشعوب الخاضعة . ومن المفهوم أن القوى الاستعمارية استخدمت الثقافة لتشويه تقاليد الثقافات غير الغربية ، وللاحتفاء بتفوق نسخ معينة من الثقافة الغربية .

إذا عد هؤلاء الكُتّاب الثقافة أداةً للهيمنة ، فإن استعادة السيطرة على وسائل تعريف الذات الجماعية تُعد استراتيجية مهمة في النضال السياسي من أجل التحرر. ومن الأمثلة الجيدة على تحليل هذه العلاقة بين الثقافة والهيمنة والمقاومة ، رواية جيمس لتاريخ لعبة الكريكت في منطقة البحر الكاريبي . في كتاب "ما وراء الحدود" (جيمس، ١٩٦٣) ، يُعاد تصوير ملعب الكريكت كساحة تُؤكد فيها علاقات التفوق العرقي وتُفوّض خلال فترة الاستعمار، بالإضافة إلى كونها ساحةً تتجلى فيها التوترات المستمرة بين الدول المستقلة حديثاً والقوة الاستعمارية السابقة بعد انتهاء الاستعمار الرسمي . وهذا يقودنا إلى التركيز الثاني الذي يشترك فيه هذا الجيل من الكُتّاب المناهضين للاستعمار ، وهو حدسٌ مفاده أنه بقدر ما تكون علاقات التبعية الاستعمارية مُتجذرة في الأنظمة الثقافية للهوية والتمثيل ، فإن النهاية الرسمية للاستعمار الأوروبي لا تعني بالضرورة نهاية أشكال السلطة الاستعمارية .

إن أوضح رابط بين جيلٍ من الكُتّاب المناهضين للاستعمار وظهور ما بعد الاستعمار في أواخر السبعينيات والثمانينيات هو ، إذن ، هذا الاهتمام المشترك بشروط "إنهاء استعمار العقل" . تهتم عملية تحرير العقل من الاستعمار بالعمل من خلال أساليب التفكير والتقييم المتأصلة التي تُفرز افتراضات حول الامتياز والطبيعية والتفوق (سيدواي، 2000). قد يبدو التركيز على تدمير التقاليد الثقافية غير الغربية خلال فترة الاستعمار وكأنه يوحى بأن عملية تحرير العقل من الاستعمار تتطلب استعادة هذه التقاليد وإعادة تقييمها . لكن هذا الفهم للسياسات الثقافية يمكن لما بعد الاستعمار بسهولة إعادة صياغة التناقض الثنائي بين الحداثة والتقاليد ، وهو بحد ذاته أداة أيديولوجية رئيسية تُستخدم في تشويه سمعة المجتمعات غير الغربية .

في الواقع ، كان استحضار التقاليد "الأصلية" من أكثر الطرق إشكالية التي واصلت بها نخب ما بعد الاستعمار ممارسة سلطتها السياسية على مواطنيها . تتجلى طريقة أكثر تعقيداً لفهم العلاقة بين الحداثة والتقاليد في مسيرة نجوغي وإثونغو . نُشرت رواياته الأولى باللغة الإنجليزية تحت اسم جيمس نجوغي ، لكنه انخرط في سبعينيات القرن الماضي في إنتاج المسرح الشعبي ، المُعبّر عنه بلغة الجيكبو ، اللغة الأصلية الأكثر

استخدامًا في كينيا . سُجن نغوجي بسبب هذه المشاركة ، ومن هذا الالتزام انبثق قراره بكتابة أعمال أصلية بهذه اللغة ، بدلًا من الإنجليزية . من حيث المبدأ ، تُعدّ هذه محاولة لجعل أعماله متاحةً للجمهور المحلي ، على نطاق أوسع بكثير مما هو ممكن من خلال استخدام اللغة الإنجليزية (ينظر نغوجي، ١٩٨٦) . في الوقت نفسه ، مع ذلك ، لا تهدف استراتيجية نغوجي مباشرةً إلى استعادة تقليد مفقود من السرد الأصلي الأصيل . بل هي بالأحرى فعل ابتكار ما بعد استعماري ، يدمج الأنواع والأشكال من تقاليد سرديّة مختلفة ، غربية وغير غربية . إنها ، إذن ، جهدٌ مميزٌ لغرس حداثّة أصلية بديلة في شبكات عالمية من التمثيل الثقافي .

يُعد فرانس فانون أبرز مؤثر فكري يربط الكتابة المناهضة للاستعمار بنظرية ما بعد الاستعمار . وُلد فانون في مارتينيك الفرنسية ، وتلقّى تعليمه وتدريبه في باريس . قضى فانون جزءًا كبيرًا من حياته يعمل في الجزائر في ذروة الحرب ضد الاستعمار بين القوميين الفرنسيين والجزائريين (جبهة التحرير الوطني) في خمسينيات وأوائل ستينيات القرن الماضي . وتعرّف فانون بقوة على نضال جبهة التحرير الوطني ، مما غرس تحليله للأبعاد النفسية للاستعمار . وقد تجلّى ذلك في عمله الكلاسيكيين . "جلود سوداء ، أقنعة بيضاء" (فانون، 1991) هو تحليل لتأثير العنصرية على الهويات الذاتية لكل من الجماعات المهيمنة والتابعة . أما "معذبو الأرض" (فانون، 1967) فهو أحد كلاسيكيات الفكر السياسي الحديث ، وبيان لتحرير الشعوب المضطهدة حول العالم . ومن أهم أسباب أهمية هذا الكتاب نقده الثاقب لأيديولوجية القومية المناهضة للاستعمار . اقترح فانون أن الأيديولوجيات القومية عنصر أساسي في النضال ضد الاستعمار ، لكنه توقع أنه بمجرد تحقيق الاستقلال السياسي الرسمي ، فإن هذه الأيديولوجية نفسها قد تصبح آلية جديدة للنخب لممارسة السلطة على المعارضين أو الفئات المهمشة .

يُمثل هذا النقد لأيديولوجيات القومية رابطًا حاسمًا بين عمل فانون وأعمال العديد من الكُتّاب الذين لعبوا دورًا محوريًا في ظهور نظرية ما بعد الاستعمار منذ ثمانينيات القرن العشرين . وهناك رابط آخر ذو طابع نظري مباشر . لم يكن فانون مجرد طبيب نفسي ممارس ، وهي تجربة غرست تحليله للنفسيات الشخصية والجماعية لكل من المستعمرين والمستعمرين . بل استلهمت كتاباته أيضًا من الخطوط الرئيسية للفلسفة القارية الحديثة ، بما في ذلك رواية هيجل عن جدلية السيد والعبد ، والتحليل الماركسي للنضال السياسي ، ونظريات التحليل النفسي للذاتية . هذا البعد الأخير تحديدًا هو ما يجعل فانون مرجعًا بالغ الأهمية لنظرية ما بعد الاستعمار : يهتم هذا المسار من العمل بإعادة النظر في الإرث الثقافي للاستعمار والإمبريالية من خلال مفردات التحليل النفسي لتشكيل الذات . كان من أقوى تأكيدات فانون أن ما يُسمى "بالعالم المتقدم" أو "العالم الأول" هو في الواقع نتاج "العالم الثالث" .

وكان يعني بذلك أنه من خلال استغلال غير الأوروبيين ، بُنيت ثروة الغرب وثقافته وحضارته . إلا أن هذا لم يكن مجرد ملاحظة تجريبية ، بل كان بمثابة تحدٍّ لمنهج كامل لفهم ديناميكيات التطور التاريخي . إحدى الطرق كان الطرح الذي أضفي فيه الشرعية على التوسع الاستعماري والإمبريالي الأوروبي هو الادعاء بأن الثقافة الأوروبية هي المحرك الرئيسي للتقدم التاريخي نفسه . وُصفت الثقافات غير الأوروبية بأنها إما متخلفة تاريخيًا ، أو ، الأسوأ من ذلك ، خارجة تمامًا عن التاريخ . وما يزال هذا النمط الفكري نفسه قائمًا في الفئات المركزية للعلوم الاجتماعية في القرن العشرين ، بما في ذلك أفكار التحديث ، والتنمية ، والمتقدمة والأقل نموًا . تفترض جميع هذه الأفكار مجموعة واحدة من القيم والممارسات الثقافية كمعيار يُحكم به على جميع الآخرين .

وبقدر ما تفترض نموذجًا مثاليًا للتاريخ الأوروبي كنموذج وحيد تُحاكيه المجتمعات الأخرى ، غالبًا ما تُوصف هذه المفاهيم بأنها أوروبية المركزية . تجمع المركزية الأوروبية بين شعور قوي بخصوصية الثقافة الأوروبية وادعاء قوي بعالمية هذه القيم . ويُعالج التناقض الظاهري في ادعاءات تفوق قيم ثقافية

معينة ، والتي يُنظر إليها مع ذلك على أنها قيّمة تحديدًا بسبب قابليتها المفترضة للتعميم ، بإسقاط نموذج خطي للتقدم التاريخي على فضاءات مجتمعات مختلفة . وبناءً على هذا الفهم ، يُفترض أن أوروبا هي المنطقة الأساسية في تاريخ العالم ، والتي تنتشر منها جميع الابتكارات المهمة ، كالعلم والرأسمالية والأدب وما إلى ذلك (ينظر بلوت، 1993). وبالتالي ، يعمل هذا المزيج من الخصوصية الثقافية والعولمة من خلال إضفاء طابع مكاني على الزمن : حيث صُنفت أجزاء مختلفة من العالم على أنها في مراحل مختلفة من عملية تقدم تاريخي اتخذت مسارًا واحدًا للتطور أو التحديث . ويُعرف هذا النمط من الفكر بالتاريخانية .

يكمن التحدي الأكبر لما بعد الاستعمار، كتقليد للفكر النقدي، في التشكيك في إرث هذا النهج التاريخي في التفكير (ينظر يونغ، ١٩٩٠) . هذا هو نقد التاريخية الذي بشر به فانون في عمله ، مجادلًا بأن تاريخ الغرب لم يكن قصةً مُحكمة الغلق عن العلمنة والتحديث والتراكم . فبدلاً من عد الاستعمار والإمبريالية أمرين هامشين بالنسبة لتاريخ أوروبا وأمريكا الشمالية ، تؤكد ما بعد الاستعمار على مركزية الاستعمار والإمبريالية في تقدير التواريخ المتشابكة للمجتمعات ، والتي تُقدم ، من منظور تاريخي ، ككيانات منفصلة ، في مواقع مختلفة على مقياس التقدم . لذا، إذا كانت ما بعد الاستعمار تتحدى نموذجاً معيارياً مُحددًا للتقدم التاريخي الخطي ، فإنها تفعل ذلك من خلال تحدي الصورة الجغرافية للمجتمعات المتميزة والمستقلة التي يعتمد عليها هذا النموذج .

بناءً على هذه الملاحظات التمهيدية ، يستكشف باقي هذا الفصل ثلاثة أبعاد لمجال ما بعد الاستعمار . أولاً، سيتناول "أصول" هذا المجال من البحث الأكاديمي في العمل الرائد لإدوارد سعيد . ثانياً، سيتناول بالتفصيل ما قد يكون أهم مساهمة لهذا المجال بأكمله . إنه نموذج خاص للسلطة ، يربط الأفكار حول الخطاب والنص بقضايا أكثر عالمية تتعلق بالمؤسسات والمنظمات والاقتصادات والأسواق . ثالثاً، سيتناول الفصل بعض المشكلات الأخلاقية والفلسفية الأوسع التي أثارها ما بعد الاستعمار، لا سيما تلك المتعلقة بقضايا العالمية والنسبية الثقافية وكيفية مقارنة مهمة الفهم بين الثقافات .

الجغرافيات الخيالية للخطاب الاستعماري

يُعدّ كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" (1978) المرجع الأهم لظهور نظرية ما بعد الاستعمار. في هذا الكتاب ، جادل سعيد بأن المفاهيم الغربية للهوية والثقافة والحضارة قد بُنيت تاريخياً على إسقاط صور لما هو غير غربي ، وتحديدًا صور ما يُسمى "الشرق" . قد تكون هذه الصور سلبيةً ومُهينة ، أو إيجابيةً ورومانسية . في كلتا الحالتين ، تُعرّف هوية الغرب بالرجوع إلى المعاني المنسوبة إلى ما يُسمى "الشرق" . يُفترض أن يكون "الآخر" غير الغربي مختلفًا عن الغرب . قدّم سعيد أحد أكثر التفسيرات تأثيرًا لنظرية أعم للسياسة الثقافية تُفهم على أنها عملية "الآخر" ، وهو فهم أصبح يُعرّف مجموعةً كاملةً من الأبحاث الأكاديمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية . ووفقاً لهذا الفهم ، تُبنى الهوية اجتماعياً في علاقتها بالهويات الأخرى ، في عملية متزامنة من التماهي مع مجموعات معينة والتمايز عنها .

في الوقت نفسه ، تُخفي عملية البناء هذه أو تُنكر، بحيث من الشائع أن تُقدّم الهويات كما لو كانت طبيعية . إذا كانت الهوية مبنية على أساس علائقي ، فإنها تعمل أساساً من خلال استبعاد عنصرٍ ما يقوم بدور الآخر ، صورةً من اللاهوية تؤكد هوية الذات أو المجتمع الجماعي . بالنسبة للجغرافيين تحديداً ، تُعدّ هذه النظرية مؤثرة لأنها تُقدّم تشكّل الهوية كعملية ضبط للحدود والحفاظ على السلامة الإقليمية للمجتمعات أو الذات . ومن أسباب تأثير حجة سعيد استخدامها لمفهوم ميشيل فوكو عن الخطاب لشرح قوة التمثيلات الثقافية في إرساء أسس الهيمنة الاستعمارية والإمبريالية . قدّم سعيد أحد أوائل التطبيقات المُنجزة لأفكار فوكو ،

مُجادلاً بأن الأفكار والصور ليست قائمة بذاتها ، بل هي جزء من أنظمة كاملة لإنتاج المعرفة المؤسسية ، يتعلم من خلالها الناس والمنظمات التفاعل مع العالم من حولهم .

وقد أصبح الاستشراق محوراً للنقاش تحديداً لأنه نصٌ يُدخل نقد المعرفة الاستعمارية والإمبريالية في تواصلٍ غير مستقر مع نظرية ما بعد البنيوية . من بين الطرق التي ظهرت بها نظرية ما بعد الاستعمار، النقاشات النظرية المتزايدة التعقيد حول قضايا التمثيل والهوية والسلطة . ومن الطرق الأخرى التطبيق التجريبي لتأكيد سعيد الأصلي على المعرفة والسلطة . وقد أوحى تحليل سعيد للخطاب الاستشراقي بأن مجموعة كاملة من المؤسسات أنتجت أشكالاً مختلفة من المعرفة ، والتي من خلالها أنتج العالم غير الأوروبي خطاباً لأوروبا . وقد تجسدت القوة الاستعمارية والإمبريالية في الوثائق الإدارية والبيروقراطية ، والخرائط ، والروايات الرومانسية ، وغيرها الكثير . وقد تمثلت القوة الحاسمة لكتاب سعيد في إقامة صلة قوية بين مثل الثقافة الرفيعة والتعلم - الأدب ، والمسرح ، والعلوم ، وما إلى ذلك - وعالم السياسة القذرة ، والسلطة ، والهيمنة . قدّم الاستشراق نموذجاً نظرياً يمكن من خلاله إضفاء التماسك على مجموعة متنوعة من المؤسسات والتمثيلات كموضوعات للتحليل - كأمثلة على الخطاب الاستعماري - من خلال إخضاعها لبروتوكولات تفسيرية مستمدة بشكل فضفاض من الدراسات الأدبية .

يمكن فهم جميع أنواع الأشياء من حيث الخطاب وإنتاج الذاتية الاستعمارية - الكتابة العلمية ، والوثائق التاريخية ، والتقارير الرسمية ، والأدب والشعر ، والفنون البصرية ، بالإضافة إلى الخطابات الأكاديمية مثل الأنثروبولوجيا ، والجغرافيا ، واللغويات . إن نطاق وتنوع المواقع التي بُنيت من خلالها الذاتيات الاستعمارية - وجرى الطعن فيها - هو الشرط الأساسي للدافع متعدد التخصصات لتحليل الخطاب الاستعماري . في كتابه "الاستشراق" ، أشار سعيد إلى الاستشراق كشكل من أشكال "الجغرافيا الخيالية" . ادّعى أن التمثيلات الاستشراقية كانت في الواقع إسقاطات ذاتية التوليد للجنون والرغبة الغربية ، ولم تكن تستند إلى أي معرفة مفصلة بالثقافات والمجتمعات المختلفة . كما يصفها سعيد ، للاستشراق بُعدان . فهناك مخزون من الأفكار حول الشرق ، أنتج على مر القرون ، قُدِّم من خلاله الشرق للغرب .

وفي المقابل ، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر فصاعداً ، استُخدم هذا المخزون من الصور والمعارف لتوجيه المسار الفعلي للتوسع والاستيلاء الأوروبي على الأراضي . ويحدد يونغ (1990) هذا بكونه محور التوتر الرئيسي في رواية سعيد . من جهة ، من ناحية أخرى ، يرى سعيد أن "الشرق" في جوهره تحريف يعكس إسقاطاتٍ من الخوف والقلق ، ولكنه لا يمت بصلةٍ تُذكر لواقع المجتمعات المعقدة التي يدّعي تسميتها ووصفها . ومع ذلك ، من ناحية أخرى ، هناك إشارةٌ إلى أن مثل هذه التحريفات تُصبح أدواتٍ فعّالة للسلطة والإدارة الاستعمارية . لا يُنظر سعيد بشكلٍ كافٍ للوسائل التي تُصبح بها المعرفة بالثقافات الأخرى أداةً فعّالة في ممارسة السلطة على تلك الثقافات . مبادرته الوحيدة في هذا الاتجاه هي التمييز بين الاستشراق "الكامن" و"الظاهر" ، حيث يُقدّم الأخير كوسيلةٍ تُروى من خلالها جوهريةٌ ثابتةٌ ومتزامنةٌ في مواقف تاريخيةٍ عملية . في مثل هذه الصياغة ، يجد الأوروبيون دائماً ما يتوقعونه في الشرق ، ولا تُقاطع حقائق الاتصال والإدارة الاستعمارية بشكلٍ أساسي هياكل الفهم التي تُوطّر أي لقاءٍ مع الشرق "الحقيقي" . لذلك ، تُلقى صياغة سعيد الأصلية للاستشراق كشكل من أشكال الجغرافيا الخيالية معضلتين نظريتين على تحليل الخطاب الاستعماري . الأولى هي كيفية تفسير ترجمة "المعرفة" الخيالية البحتة وغير التجريبية إلى معرفة مفيدة عملياً في إدارة أنظمة اجتماعية معقدة مثل البيروقراطيات الاستعمارية والأسواق وما إلى ذلك . أما المشكلة الثانية فهي كيفية تصور الفاعلية المناهضة للاستعمار من داخل هذا الفهم . إن فكرة أن الخطابات الاستعمارية هي نتاج خيال المستعمرين بالكامل تعني وجود مساحة نقية ، لم تمسها تجربة التواصل بين الثقافات ، والتي يجب

أن تنبثق منها الفاعلية والمقاومة الأصلية . ولكن هذا النوع من الفهم "الأصيل" تحديداً هو ما عارضه سعيد باستمرار .

يمكن إرجاع هاتين المشكلتين إلى النموذج النظري للخطاب الاستعماري الذي رُسم في كتاب الاستشراق ، وتحديداً إلى المشكلات العالقة المتأصلة في صياغة سعيد الأصلية للخطاب الاستشراقي كشكل من أشكال "الجغرافيا الخيالية" التي تُنتج الشرق كإسقاط لإرادة غربية للسيطرة . جادل سعيد بأن الاستعمار مُصوّر خطابياً في مختلف التمثيلات التي يُبنى من خلالها الشرق كموقع مُتخيل . هذا الشعور القوي بالإسقاط والتنبؤ هو الأكثر إشكالية ، لأنه يوحي **بأن الخطابات الاستعمارية كانت ذاتية التوليد** . وهذا يتعارض مع أقوى دافع نقدي في أعمال سعيد ، وهو نزع مركزية السرديات المنغلقة على ذاتها للتقدم الغربي من خلال إظهار الطرق التي تكون بها المجتمعات نتاجاً لتداول مستمر للممارسات والتقاليد الثقافية .

تجدر الإشارة إلى وجود مخططين تروبولوجيين متداخلين ، تُعرض من خلالهما العلاقة بين الثقافة والهوية والفضاء في صياغة سعيد الأصلية لـ "الجغرافيا الخيالية" . **أول** هذه المخططات هو المخطط النفسي المتمثل في **إسقاط الغرب لمخاوفه وجنونه على عالم مكاني آخر** ، والذي من خلاله يتشكل "الشرق" كصورة طبق الأصل للذات الغربية . يشير هذا إلى أن أساسيات المعرفة الاستعمارية تتشكل قبل وفي غياب الحدث الفعلي للاتصال الاستعماري . وبلاستعانة بغاستون باشلار لوصف كيفية إضفاء الأهمية على الأماكن البعيدة من خلال الإسناد "الشعري" للمعنى ، يُقدم الخطاب الاستشراقي على أنه يُنتج معنى من "هنا" إلى "هناك" قبل الذهاب إلى "هناك" فعلياً . في حرصه على التأكيد على أن الخطاب الاستعماري ينطوي على تحريف للحقائق المعقدة ، يُجبر سعيد على طرح جوهر المعرفة الاستشراقية الذي يفلت من مبدأ التشابك الحتمي للشعوب والأماكن . وهكذا ، يبرز الشرق كإسقاط خيالي لإرادة مستقلة للسلطة .

ومع ذلك ، هناك مخطط تروبولوجي **ثاني** قيد التنفيذ في رواية سعيد الأصلية . يُقدم هذا المخطط الاستشراق كخطاب يُقدم المسرح عرضه الخاص ، والذي من خلاله أنتجت التمثيلات الاستشراقية للجمهور الأوروبي . ويؤكد ذلك على أن الاستعمار الفعلي مُصوّر مسبقاً على مستوى الثقافة ، بحيث يبدو اللقاء الفعلي مع الشرق "الحقيقي" كميزان سين موجه بعناية ومُنسّق بدقة ، يتضمن نصاً مُعداً مسبقاً يتبعه كل ممثل بإخلاص . ويتطلب هذا الفهم أن تُقرأ نصوص هذا "التكوين الخطابي" كتعبيرات عن **نفسية جماعية مُصابة بجنون العظمة ، مُنتجة بالكامل في سياق حضري ، ولا علاقة لها بأي شرق "حقيقي" على الإطلاق** . وهكذا ، تبقى الاستعارة المسرحية خاضعة للتركيز على الإسقاط الشعري . ومع ذلك ، ربما يمكننا تحرير هذا المجاز المسرحي الثاني من هذا التركيز الطاغوي على التصور الخيالي للأحداث الفعلية .

بدلاً من النظر إلى الممارسات الاستعمارية على أنها أداءات شبه مثالية لنصوص مُدرّب عليها بدقة ، يمكننا قراءة الأرشيف الاستعماري على أنه مُكوّن من آثار تمارين مُكتّفة في الارتجال . إذا أُريد فهم الإنتاج الخطابي للفضاء الاستعماري فهماً مُثمرًا قياساً على الإنتاج الدرامي ، فلا ينبغي لنا أن ننظر إلى المشاهد المُنتجة على هذا النحو على أنها تحقيقات لنص أصلي واحد مُستقل يُمثّل نموذجاً لكل عرض من عروضه . إذا كان لهذه العروض نص ، فهو نص لا يكمن وجوده إلا في حوادث إعادة تمثيله المُتكررة . قد يقودنا هذا التحليل المجازي إلى طرق جديدة لقراءة الآثار النصية للأرشيف الإمبراطوري ، طرق لا تعتمد على افتراض إرادة واحدة مُتماسكة تُحرّك كل لفظة ، وقادرة على التفكير في الخطابات الاستعمارية على أنها نتاج حوادث وصراعات إعادة الإنتاج المُستمرة للعلاقات الاستعمارية والإمبريالية .

يعني هذا قراءة النصوص كونها انعكاساً لا لإرادة إمبريالية في السلطة ، ولا للمزاج الشعبي ، ولا لنوايا القوى الحاكمة . بل يعني قراءتها كأثار للممارسات والمؤسسات والروتينات الأوسع نطاقاً ، والتي غالباً ما تكون البقايا الوحيدة الباقية منها . إنه فهم يصرف الانتباه عن محتويات النصوص ، نحو الاهتمام بما

تُستخدم له عملياً . والسبب في التفكير في الخطاب الاستعماري بهذه الخطوط "الأدائية" هو أن هذا يُجيب على نقد مهم للنموذج القياسي للخطاب الاستعماري المستمد من الاستشراق . هذه هي الشكوى من أن الخطاب الاستعماري غالباً ما يُنظر إليه نظرياً على أنه نتاج متماسك للقوى الاستعمارية . وهذا يميل إلى إخفاء الوساطات والعلاقات التي تطورت من خلالها الاستعمارية والإمبريالية (توماس، 1994). ويشير هذا النقد إلى ضرورة التحول من التركيز القوي على الصراع المانوي الذي لا رجعة فيه بين المستعمر والمستعمر ، إلى مفاهيم تُركز على عمليات التواصل بين الثقافات .

هذه هي المهمة التي اضطلع بها عمل ماري لويز برات (1992) حول التمثيلات الاستعمارية . ففي مفهومها لـ "منطقة الاتصال" ، يجد المرء حجة تجريبية ونظرية قوية لنقل موقع إنتاج المعرفة إلى منطقة وسيطة من الاتصال الاستعماري والتفاوض والتنافس ، مما يُمكن من الاعتراف بالدور التأسيسي للفاعلية والمعرفة غير الغربية في إنتاج مثل هذه الخطابات . يُعد عمل برات مثلاً واحداً على التحول في تحليل الخطاب الاستعماري ونظرية ما بعد الاستعمار نحو التركيز القوي على التكوين العائلي الكامل للتمثيلات والهويات . في عمل هومي بابا (1994) ، ينصب التركيز على تشكيل الذات الاستعمارية كعملية متناقضة بطبيعتها من المحاكاة والتقليد والخداع التخريبي ، مما أدى إلى ظهور أشكال من الذاتيات الهجينة.

هذا التحول في طرق تصور الهوية والجغرافيا والسلطة واضح أيضاً في عمل سعيد نفسه ، الذي أصبح بعد الاستشراق أكثر تركيزاً على صراحةً على الترابطات والتشابكات بين المجتمعات والثقافات المختلفة (سعيد، ١٩٩٣). يؤكد سعيد باستمرار على الضرورة الأخلاقية للتأكيد على أن الثقافات والشعوب والمجتمعات المختلفة تعايشت ويمكن أن تتعايش في الأماكن والأزمنة نفسها ، وأن المهمة الحاسمة تكمن في إيجاد سبل لهذا الشكل من التكيف غير الإقصائي كوسيلة للحساب مع التاريخ المشترك للاستعمار والإمبريالية . كان أحد الأبعاد الحاسمة لحجة سعيد الأصلية في كتابه "الاستشراق" هو أهمية المعرفة في المطالبة بالأرض . يمكن فهم الخطاب الاستعماري على أنه يدور حول علاقة ثلاثية الأبعاد ، حيث تتوسط تمثيلات الأرض والفضاء والإقليم العلاقات بين المستعمرين الأوروبيين أو الغربيين والرعايا "الأصليين" غير الغربيين . من سمات هذه العلاقة تصوير المساحات غير الغربية على أنها فارغة ، أو مأهولة بأشخاص أشباح فقط ، أو مهملة ، بطرق تُشرعن التدخل الاستعماري والإمبريالي باسم الإدارة السليمة للشعب والأرض . وجادل سعيد بأن أحد أقوى موروثات الاستعمار هو الصلة الواضحة بين أفكار الحياة الحضرية للأرض والمفاهيم الحضرية للهوية الثقافية . غالباً ما ترتبط المفاهيم الأصلية والجوهرية للهوية بالمطالبات الحضرية بالأرض والفضاء . بدوره ، يؤدي هذا التصور الجغرافي للهوية إلى فهم راسخ للاستعمار من منظور التناقضات البسيطة بين المستعمرين والمستعمرين . من المواضيع الثابتة في كتابات سعيد الأكاديمية والسياسية الطعن في كلّ من العلاقة بين الهوية والإقليم ، والمفاهيم البسيطة للمستعمر والمستعمر . يرى أن عالم ما بعد الاستعمار أكثر فوضوية واضطراباً وتعقيداً مما يوحي به هذا التعارض البسيط .

لقد تناولتُ بإسهاب أعمال سعيد ، وخاصةً الاستشراق ، لأنه من الصعب التقليل من أهمية هذا العمل في تطوير ما بعد الاستعمار كمنهج أكاديمي متعدد التخصصات . لقد وقّر عمل سعيد مساراً مهماً مكن الجغرافيين من الانخراط في نقاشات أوسع نطاقاً ومتعددة التخصصات مع مؤرخيه وعلماء الأنثروبولوجيا والمنظرين الثقافيين وغيرهم ممن لديهم اهتمامات مماثلة في مسائل الفضاء والإقليم والهوية . كونها عنصراً أساسياً في نظرية ما بعد الاستعمار بشكل عام ، ساهمت نظريات تحليل الخطاب الاستعماري في عملية "تفكيك استعمار العقل" من خلال تحدي صورة الغرب الذاتية ككيان مُحدد لذاته ، ومُستقل بذاته ، وهو الأصل الفريد لتاريخ وثقافة عالميين . أود الآن أن أنتقل إلى دراسة ما قد يكون أكثر القضايا سوء فهم في ما بعد الاستعمار ، ألا وهو مسألة كيفية وضع نظرية لقوة التمثيلات في هذا المجال.

التمثيل، والذاتية، والقوة

يثير نقد سعيد لأنظمة التمثيل الغربية مسألة جوهرية تتعلق بإمكانية تمثيل ثقافات أو هويات أو مجتمعات أخرى ، وكيفية ذلك . تعتمد الإجابة على هذا السؤال على سؤالين مترابطين . أولاً، هل ينبغي تصور الاختلاف الثقافي وفقاً لصورة كيانات مكانية منفصلة ؟ سأتناول هذا السؤال في القسم الاتي . ثانياً، هل ينبغي فهم ممارسات التمثيل من منظورٍ صفري ؟ سأتناول هذه المسألة في هذا القسم . إذا كان الاستعمار والإمبريالية ينطويان على إنكارٍ وتشويهٍ ونفيٍ للتقاليد الثقافية للجماعات المُستعبدة ، فإن المعارضة السياسية لهذه العمليات يمكن وصفها جزئياً بأنها مجموعة من النضالات من أجل حق المجتمعات في تمثيل نفسها . لكن مفهوم التمثيل أصبح موضوعاً إشكالياً متكرراً في النظرية الثقافية .

تعتمد حجج البنائية الاجتماعية على حجة معرفية محددة حول الدور الفعال للتمثيلات . في تشكيل الحقائق التي تدّعي تمثيلها . إن القوة النقدية لهذا النوع من الحجج - كنقدٍ للقوالب النمطية العنصرية ، أو القوالب النمطية الجنسية الأبوية ، على سبيل المثال - تعتمد في الواقع على مزيج غير مستقرٍ نوعاً ما من حجتين مترابطتين حول التمثيل . من جهة ، هناك الموقف المعرفي العام القائل بأن جميع المعرفة تُبنى من خلال التمثيلات . ومن جهةٍ أخرى ، هناك الحجة المُحددة القائلة بأن بعض التمثيلات هي تمثيلاتٌ مُضللة ، مما يعني أن بعضها أفضل من غيرها . بدلاً من الانغماس في نقاشات لا تنتهي حول إمكانية تقديم أوصاف دقيقة للعالم ، تدعونا ما بعد الاستعمار إلى مراعاة العلاقة الوثيقة بين التمثيل بالمعنى المعرفي والتمثيل بالمعنى السياسي ، حيث يشير هذا إلى مجموعة من ممارسات التفويض والاستبدال والتفويض .

يتمثل الهدف الحقيقي لنقد التمثيل في التشكيك في أنماط السلطة التي تُعد من خلالها أنماط أو أشكال أو أصوات معينة ممثلة لتقاليد أو مجتمعات أو تجارب بأكملها . عند التفكير في التمثيل من منظورٍ سياسي ، هناك فرق مهم بين عد التمثيل متحدثاً باسم الآخرين والتحدث باسم آخر . يفترض المفهوم الأخير استبدالاً كاملاً للآخر، أي ادعاءً بالسلطة على أساس الهوية . في هذا النموذج الثاني ، يُفهم التمثيل بمصطلحات محصلتها صفر : فالتحدث نيابةً عن الآخرين أشبه باغتصاب أصواتهم وكونها أصواتاً خاصة . ينبع نقد التمثيل في النظرية الثقافية لما بعد الاستعمار بشكلٍ أساسي من نقد عميق لفكر الهوية ، وما يرتبط به من معايير فورية ، وأصالة ، وتعبير عفوي . في هذا الصدد، تُبقي الممارسة السابقة - التحدث نيابةً عن الآخرين - نصب أعينها السلطة العرضية التي يعتمد عليها هذا التفويض لشرعيته .

في نظرية ما بعد الاستعمار ، تتناول مقالة غاياتري تشاكرافورتى سبيفاك (1988) بعنوان "هل يمكن للتابع أن يتكلم ؟" هذه المجموعة من الحجج تحديداً . وتُميز بوضوح بين معنيين للتمثيل : التمثيل كـتصوير، والتمثيل كـتفويض . كلا المعنيين بالتمثيل يعنيان عملية استبدال بين العنصر المُمَثَّل والوسيط التمثيلي : على سبيل المثال، تُمَثَّل لوحة فنية في معرضٍ ما منظرًا طبيعيًا تُصوِّره ، ويُمَثَّل عضو البرلمان الناخبين الذين انتخبوه . لكن المثال الثاني يثير فوراً مجموعة من الأسئلة حول سلطة التمثيل التفويضي : من صوّت لعضو البرلمان ، وإلى أي مدى يُمَثَّل أعضاء البرلمان بأمانة رغبات الناخبين . التمثيل بهذا المعنى ليس لعبةً صفرية ، بل لعبةٌ تُكثِّف الادعاءات والادعاءات المضادة . حجة سبيفاك هي أن هذه الأنواع من الأسئلة تتعلق أيضاً بالتمثيل بالمعنى التصويري . لا تكمن الحجة في استحالة الحصول على تصوير دقيق - للمظاهر الطبيعية ، وتفضيلات الناخبين ، وما إلى ذلك - بل في وجود درجة من التحيز في أي تمثيل ، وهي ليست خطأ ، بل تُشير إلى النقطة التي تتكاثر عندها مسائل السلطة والشرعية (ينظر بارنيت، 1997).

ومن آثار إعادة صياغة مفهوم التمثيل هذه أن يُركز الاهتمام النقدي على مسائل من يتحدث ، أو بعبارة أخرى ، على مسائل الوكالة . فالوكالة ليست مجرد مرادف للإرادة الحرة الفردية ، بل هي مصطلح يُشير إلى مجموعة من علاقات التفويض ؛ فهي تجمع بين الشعور بالنشاط الذاتي والتصرف نيابةً عن شخص آخر ، أو كوكيل له . وغالبًا ما يُنظر إلى الارتباط الوثيق بين نظرية ما بعد الاستعمار وفكرة الخطاب على أنه قيد . يبدو أن فكرة "البناء الخطابى" للذاتية توحى بأن فاعلية الناس تتحدد كليًا بالأنظمة التي يوضعون فيها . غالبًا ما ترتبط أفكار الخطاب بـ "نماذج الاحتجاز" للذاتية ، حيث يُنظر إلى الناس إما على أنهم مُحددون كليًا بالأنظمة التي يُوضعون فيها ، الخطابات ، أو مقاومة بطولية لوضعها داخلها .

في نظرية ما بعد الاستعمار، يؤدي هذا التباين إلى معضلة تفسيرية للأكاديميين : "يمكنك تمكين المواطن الأصلي خطابيًا ، وتعرض نفسك لاتهامات بالتقليل من شأن العنف المعرفي (والحرفي) للاستعمار؛ أو تضخيم الطبيعة المطلقة للهيمنة الاستعمارية ، وتكون عرضة لاتهامات بإنكار ذاتية المستعمر وفاعليته ، وبالتالي تكرار العمليات القمعية للاستعمار نصيًا" (جيتس، 1991: 462) . تنبع هذه المعضلة من أفكار مختلفة حول ماهية الغرض من التحليل الأكاديمي . يرى البعض أن الهدف هو استعادة "أصوات" المضطهدين أو المسكوت عنهم والتأكيد عليها . بناءً على هذه الأسس ، يُتوقع من نظرية ما بعد الاستعمار أن تقدم نظرية للمقاومة ، مستقاة من أدلة المصادر والمحفوظات الاستعمارية . هذا هدف مشروع تمامًا ، بل نبيلٌ إلى حدٍّ ما . ولكنه ليس الهدف الوحيد الذي يُرشد التحليل والتفسير .

أودُّ أن أزعّم أن أكثر ما يُميز نظرية ما بعد الاستعمار هو أنها أقل اهتمامًا بقراءة التمثيلات كدليل على أنواع أخرى من الممارسات ، وأكثر اهتمامًا بالعمل الفعلي الذي تقوم به أنظمة التمثيل النصي في العالم . من المرجح أن تُثير هذه الحجة بعض الدهشة . فقد أصبح من الشائع ، لا سيما في الجغرافيا ، القول إن نظرية ما بعد الاستعمار تُكرّس وقتًا طويلاً للنصوص والتمثيلات ، وأنه يجب إيلاء المزيد من الاهتمام لـ "الممارسات المادية" . إن لاستحضار شخصيات من العالم "المادي" مكانةً ساحرةً في العلوم الاجتماعية ، ولكن يجب أن نكون حذرين بعض الشيء من هذا النوع من النقد اللاذع لما بعد الاستعمار ، وذلك لسببين : أولاً، ينبغي أن يدفعنا نقد نظرية ما بعد الاستعمار للتمثيل إلى الشك في الحجج التي تروج لنوع من الوصول المباشر إلى العالم "المادي" الذي لا يتطلب المرور عبر أطواق المصطلحات والمفردات والبلاغة المعينة .

ثانيًا، إنها حجة تغفل أن تركيز نظرية ما بعد الاستعمار على النصية ليس دليلًا على الاهتمام بـ "النصوص المجردة" ، ولا دلالة على حجة أوسع نطاقاً مفادها أن "العالم يشبه النص" . بل إن هذا التقليد الفكري يهتم بالتفكير من خلال أنواع محددة تمامًا من القوة التي يمكن توظيفها باستخدام أدوات نصية كالكتب والمطابع وممارسات القراءة وما إلى ذلك . في هذا الصدد ، فإن أكثر ما يميز نظرية ما بعد الاستعمار هو مفهومها الخاص للسلطة . تلتقي مصطلحات مثل "التمثيل" و"الخطاب" و"النصية" جميعها حول شعور مشترك بأن المعرفة مورد أساسي في ممارسة السلطة السياسية والطعن فيها . ربما لأسباب تخصصية ، اتجهت نظرية ما بعد الاستعمار إلى التركيز على أنواع معينة من المعرفة - المعرفة "الناعمة" المضمنة في الأدب وغيره من الأشكال الجمالية .

ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذا التركيز قد ساهم في تحويل الدراسات الأدبية نفسها . من غير المناسب تقديمها كتخصص يهتم فقط بالقراءات المكثفة للمعاني الخفية للنصوص . من المرجح أيضًا أن تهتم باقتصاديات النشر ، أو سياسات التعليم ، أو العلاقات الاجتماعية للقراءة . في كلّ من هذه المساعي النقدية ، ينصبُّ الاهتمام على الطرق التي تُستخدم بها النصوص لتأثيراتٍ مُحددة في شبكةٍ أوسع من العلاقات الاجتماعية - تُستخدم لتكوين صداقات ، وتدريب خبراء ، وتغيير معتقدات الناس ، وما إلى ذلك . إن "العمل" الذي تقوم به النصوص ، أو الخطابات ، أو التمثيلات ، من منظور ما بعد الاستعمار ، ليس خياليًا أو

أيديولوجيًا ؛ فهو لا يتعلق بجعل الناس يفكرون في أشياء معينة ، أو يؤمنون بقيم معينة ، أو يتماهون مع مواقف ذاتية معينة . إنه عملي : فهو قبل كل شيء يتعلق بتفاوت فرص الحصول على المعرفة ، وبالتالي ، على مفردات تعريف الذات ، وممارسات السلوك ، وطقوس التمييز .

إنه يُعنى بكيفية تكوين الناس ، وكيف يُحوّلون أنفسهم إلى ذوات وفاعلين قادرين على التصرف في العالم . تُتيح النصوص، المُدمجة في ممارساتٍ أوسع ، أنواعًا معينة من الفاعلية ، بالمعنى المزدوج الموصوف أعلاه ، من خلال توفير مصدر وسيط للمعرفة . من خلالها يمكن للناس أن يتصرفوا كذوات لأفعالهم الخاصة . في هذا التركيز على قوة تشكيل الذات بوساطة نصية ، تُقر نظرية ما بعد الاستعمار بكثافة التمثيلات ومتانة النصوص ؛ فهي لا تنظر من خلالها إلى واقع آخر أو داخلها بحثًا عن طبقات من المعنى ، بل تأخذ على محمل الجد الثقل الذي تحمله في العالم.

جغرافيات الفهم

ختامًا ، أود أن أتطرق إلى السؤال الآخر الذي طُرح في بداية القسم السابق - وهو سؤال كيفية تصوّر الاختلاف الثقافي بهدف تعزيز التفاهم بين الثقافات ، أو ما أسماه ديفيد سلاتر (1992) **"التعلم من المناطق الأخرى"** . إذا فهمنا نقد ما بعد الاستعمار كنسخة من البنائية الاجتماعية ، فإنه يضعنا في مأزق : فبقدر ما تتبع حدته النقدية من القول بأن تمثيلات المجتمعات غير الغربية هي مجرد تمثيلات ، فإن السؤال المطروح هو: **هل من الممكن وصف ثقافات ومجتمعات غير مألوفة بدقة ؟** يبدو أن البنائي الاجتماعي القوي ينكر هذا الاحتمال ، طالما أن كل وصف يُعد خاصًا بالسياق والثقافة . لكن مسألة التفسير عبر الثقافات تظل محورية في مشروع ما بعد الاستعمار .

يتمثل الدافع القوي لعمل سعيد في تأكيد قيمة المعرفة التجريبية المتينة كمقدمة أساسية للتفسير والتقييم . وبالمثل ، أكدت سبيفاك باستمرار على أهمية المعرفة التجريبية لعمل التفسير ، وذهبت إلى حد التأكيد على أهمية إحياء دراسات المناطق . هذه الدعوة إلى معرفة قوية قائمة على المناطق مثيرة للاهتمام تحديدًا لأن **الجغرافيا أحد التخصصات المرتبطة بإنتاج معرفة خاصة بالمناطق والثقافات والمجتمعات** . لكن ما يلفت الانتباه في اللقاء بين ما بعد الاستعمار والجغرافيا هو مدى تعزيز نقد النماذج والموروثات الاستعمارية ، عند تقديمه من خلال الحجج المعرفية حول بناء ادعاءات الحقيقة ، لتوجه تفسيري في هذا التخصص يُعزز فورًا عامًا من قيم الموضوعية والصلاحية التجريبية والتفسير .

هذا التوجه التفسيري ، الذي يتميز بمجموعة من الشكوك حول تمثيل الثقافات والمجتمعات الأخرى ، يُهدد بإلغاء أحد أكثر الموروثات الشعبية ديمومة في الجغرافيا ، وهو الشعور بالفضول الدنيوي : "أي شعور بأن العلماء الغربيين يدعون تمثيل "المجتمعات الأخرى" أو معرفتها قد أصبح مجالًا خطيرًا" (بونيت، 2003: 60) . تكمن مشكلة هذا الاحترام الذي يبدو لا تشوبه شائبة لخصوصيات التقاليد الأخرى في أنه يهدد بترسيخ موقف تسامح غريب وغير مبالٍ تجاه وجهات النظر الأخرى . بافتراض أن أي حكم على صحة ادعاءات المعرفة هو في حد ذاته موضع شك ، فإن هذا النوع الشائع من البنائية الاجتماعية يمنح أشخاصًا أو أساليب أو ممارسات محددة من أماكن أخرى صفة التمثيل لثقافات بأكملها . وبالتالي ، فهو يعزز أسلوبًا من النسبية الثقافية يجعل ، بتعليقه للحكم ، التعلم عبر الثقافات مستحيلًا من خلال تقديم أي شكل من أشكال الفضول الجغرافي على أنه موضع شك أخلاقي (ينظر موهانتي، ١٩٩٥) .

حجتي هي أن هذا الأسلوب من اللامبالاة المتسامحة أو النسبية الثقافية يفشل في فهم التحدي الحقيقي لما بعد الاستعمار . إذا كانت إحدى طرق "الجغرافيا ما بعد الاستعمارية" تتمثل في معالجة مجموعة من

الممارسات المؤسسية الراسخة في التدريس والكتابة والنشر (ينظر روبنسون، ٢٠٠٣) ، فإن طريقة أخرى تتمثل في متابعة آثار نقد ما بعد الاستعمار للتاريخانية على الطرق التي نتخيل بها جغرافيات الاختلاف الثقافي . وعلى وجه الخصوص ، لا ينبغي فهم ما بعد الاستعمار على أنه رفض بسيط وشامل للتطلعات العالمية للثقافة الإنسانية الحديثة . إلى حد كبير ، كُتِبَ مثل سعيد وتنتقد سببها كالتقاليد الغربية لفشلها في التوافق بشكل كافٍ مع أشكال التواصل التي قد تتطور من خلالها عالمية تعددية حقيقية ؛ إذ تتضمن هذه الأشكال تنمية أدنى صاغية لطرق أخرى لفهم العالم ، والانفتاح على طرق أخرى للمعرفة .

هناك نقطتان جديرتان بالإشارة إليهما فيما يتعلق بهذا التحدي المتمثل في إعادة بناء عالمية تعددية ، وهو موقف أقل تركيزاً على تحفظات تمثيل الثقافات الأخرى ، وأكثر انفتاحاً على أساليب المشاركة التي تتبع من أسلوب مُعاد صياغته للفضول الجغرافي . أولاً ، يجدر تذكير أنفسنا بأن الثقافات أو المجتمعات ليست مُرتبة كما لو كانت دوائر ضيقة متحدة المركز (كونولي، 2000) . تُعلِّمنا ما بعد الاستعمار أن الانتماء إلى مكان واحد ، أو ثقافة معينة ، أو مشاركة لغة محددة ، لا يُقيِّدنا داخل إقليم واحد . بل يعني ذلك التوضع على مسارات متعددة ، والتعرض لمختلف أنواع الحركات والتبادلات .

إن الميل إلى خلط تأكيد التعددية الثقافية مع تأكيد قيم غير قابلة للقياس في الواقع يغفل القوة الحقيقية للنقد ما بعد الاستعماري ، الذي يستهدف طرق التفكير في الاختلاف بطرق إقليمية - من حيث "هم" و"نحن" ، في الداخل والخارج ، هنا وهناك . إن المجازات الرئيسية لنظرية ما بعد الاستعمار - من تهجين ، وتوفيق ، وشتات ، ومنفى ، وما إلى ذلك - ليست كلها استعارات جغرافية فحسب ، بل هي ، وبشكل أكثر تحديداً ، كلها استعارات للنجاسة والاختلاط . ولذلك ، فإنها تحتفظ بشعور قوي بأهمية التفكير في جغرافية الهوية ، ولكنها تفعل ذلك دون نمذجة جغرافية الهوية هذه على صورة لحدود انتماء واضحة وغير قابلة للتجزئة . الاختلاف ليس عائقاً أمام التواصل والفهم ، بل هو شرطهما .

ثانياً ، من أهم رؤى نقد ما بعد الاستعمار أن "الغرب" ليس كياناً منعزلاً بذاته ، بل هو مصنوع "من الخارج إلى الداخل" . هذه إحدى حجج قانون الرئيسية ، ولكن إذا ما توصل إليها منظر ما بعد الاستعمار ، فإنها تعني ضمناً أن الأشكال "الغربية" المزعومة (الديمقراطية ، أو العقلانية ، أو الفردية) ليست غربية تماماً . بل إنها متعددة الأصول والمسارات ، وتتشكل من اندماج ممارسات وتوجهات فكرية متنوعة . وهذه قضية جوهرية ، لأنها تشير إلى الطريقة التي يستهدف بها نقد ما بعد الاستعمار ليس فقط النماذج الغربية ، بل أيضاً النماذج النقدية السائدة للقومية الحديثة المناهضة للاستعمار ، والتي ما تزال غالباً ما تلجأ إلى صور الثقافة الأصلية ، وبالتالي تُعيد إنتاج أشكال "النزعة القومية" التي يمكن أن تستغلها الأنظمة الاستبدادية لتبرير اغتصابها للسلطة .

لذلك ، يجب مقارنة التفسير النسبي لنظرية ما بعد الاستعمار ، الذي روج له بعض أنصارها ، والذي انتقده العديد من منتقديها ، بقراءة أكثر راديكالية وليبرالية في آن واحد في تداعياتها . تنطلق هذه القراءة البديلة من ملاحظة أن نظرية ما بعد الاستعمار قد انغمست في نقد متواصل لتصوّر مهيم للفضاء ، تصوّر يُصوّر الثقافات والمجتمعات ككيانات مغلقة إقليمية ذات حدود واضحة ومحكمة . ومن هذه الصورة للفضاء تنشأ جميع معضلات وشكوك وتأكيدات النسبية الثقافية . وليس من قبيل الصدفة أن ينشأ تصوّر بديل للفضاء - من حيث الحركة والتنقل والترجمة والمسامية - من مجال عمل يغلب عليه الطابع الأدبي . وكما رأينا ، غالباً ما تُنتقد نظرية ما بعد الاستعمار لكونها نصية للغاية . وقد أشرت بالفعل إلى أن هذا النقد قد يُغفل نقطة مهمة حول كيفية عمل السلطة من خلال الممارسات المؤسسية لتشكيل الذات .

ولكن هناك سبب آخر لعدم قبولنا لهذا النقد كما هو ، وهو أنه يُمسّ جوهر مفاهيم الموضوع الجغرافي المُفضلة للفضاء والمكان والحجم . بدلاً من افتراض أن ما بعد الاستعمار بما أن النظرية تحتاج إلى أن تُكملها

المادية القوية للجغرافيا ، فقد نُقِرَ بأن لدينا نحن الجغرافيين ما نتعلمه من النظرية الأدبية تحديداً ، لأن الاهتمام بالأشياء المادية التي ينشغل بها علماء الأدب تقليدياً – الكتب ، والكلمة المطبوعة ، والصفات الشكلية للنصية - يفتح المجال أمام رؤية مجموعة من الفضاءات أكثر مرونةً وتنقلاً ولمساً وتميزاً من تلك التي يُفضّلها علماء الاجتماع غالباً . وهنا ، في الختام ، ثلاثة أسباب تجعل نظرية ما بعد الاستعمار لا تقتصر على الجغرافيين فحسب ، بل تكتسب أهميتها تحديداً لأنها في المقام الأول نوع من النظرية الأدبية التي تُعنى بقضايا النص .

أولاً، تُعلّمنا دروساً مهمة حول كيفية عمل السلطة في العالم الحديث ، من خلال الإنتاج الوسيط للذات . ثانياً، من خلال إشكالية ممارسات تبدو محايدة ، مثل القراءة والكتابة والتفسير ، يطرح الكتاب أسئلة حول كيفية اعتماد الفهم بين الثقافات ليس على إتقان المعنى ، بل على الانفتاح على الاختلاف ، وعلى تطوير فهم للآخر، وعلى علاقات الترجمة . وأخيراً، من خلال التركيز على الممارسات التي يُنتج من خلالها المعنى النصي ويُطبّق ، يفتح كتاب ما بعد الاستعمار مفهوماً بديلاً للمكانية ليس "مجازياً" ، وبالتالي لا يحتاج إلى "مادية" إضافية ، بل ينبع من اهتمام دقيق بنسيج التواصل الرمزي نفسه.

ملاحظة: هذا أحد المواضيع التي تربط نظريات سعيد الثقافية بالجانب الآخر من أعماله الذي اشتهر به ، ألا وهو دفاعه القوي عن قضية الاستقلال الفلسطيني (ينظر غريغوري، ١٩٩٥؛ ٢٠٠٤).