

مقدمة الحركة واللقاء

لورانس كنوب

ترجمة بتصرف

أ.د. مضر خليل عمر

لقد تشكلت أفكارى وأعمالي بفعل مجموعة متنوعة من القوى والظروف ، بما في ذلك تجارب شخصية متنوعة ، وتفاعلات مع أفكار وأعمال الآخرين ، وسفريات عبر الزمان والمكان . وبالطبع ، لا يمكن فصل هذه العناصر ، وقد ناقشتُ في مكان آخر وحدتها من حيث مجموعة واسعة من المواضيع ، والتيارات المتقاطعة ، والتوترات ، والتحويلات (نوب، ٢٠٠٠) . وقد ميزت هذه العناصر ، وما تزال تميز ، مسيرتي المستمرة في أن أصبح جغرافيًا ، ورجلاً مثليًا ، وراديكاليًا ، وناشطًا (من بين أمور أخرى) .

لأغراض هذا الفصل ، أركز بشكل أدق على أهمية عدسة واحدة محددة يمكن من خلالها النظر إلى هذه العمليات : تجربة الحركة . إن الحركة ، بالطبع ، جزء مما يعنيه أن تكون متجسدًا وإنسانيًا . ولكنها تُبنى وتُختبر بشكل مختلف من خلال أجساد ووعي مختلف . بالنسبة للعديد من المعاصرين ، وخاصةً الكويريين ، تُعدّ الحركات ذات الأنواع والكميات والمقاييس المتنوعة بشكل مذهل تجارب حادة وشائعة . تنتقل أجسادنا ووعينا وإبداعنا عبر الفضاء كعوامل وأدوات للإنتاج والاستهلاك وصنع المعنى . لا شك أن تجربة فرط الحركة هذه قد شكّلت تفكيري وعلمي كجغرافي ، وبكونها سمة متزايدة الأهمية من سمات (ما بعد؟) الحداثة ، فإنها تستحق التدقيق من حيث تأثيرها الأوسع على الفكر الجغرافي .

في هذا الفصل ، أناقش كلا الأمرين من خلال دراسة كيفية تأثير حركتي وحركات الكويريين الآخرين على تفكير الجغرافيين حول الأنطولوجيات المكانية ، وأبرزها أنطولوجيات المكان ، وانعدام المكان ، والحركة . أحدد نقاشي في السياق الأوسع للآزمات المعاصرة في العلوم الاجتماعية والجغرافيا ، والتي أعتقد أنها جزء لا يتجزأ من الآزمات الأوسع للمجتمع المعاصر . أركز على الأنطولوجيا المكانية (بدلاً من ، على سبيل المثال ، نظريات المعرفة أو المنهجيات) لأنني أعتقد أن القضايا المعرفية والمنهجية قد حظيت عمومًا باهتمام أكبر في هذه الأزمنة الحالية مقارنةً بالقضايا الأنطولوجية (الاستثناء الرئيسي هو النقاشات حول الجوهرية ، لا سيما في سياق مسائل الهوية مقابل الذاتية) .

كما أركز على نوع مُعين من الحركة - ما أسميه **البحث عن الهوية** - التي أعدها حاسمة لعملية تكويني ، وكذلك ، كما أظن ، لعملية تكوين العديد من الكوير (ما بعد) الحداثيين (بل والعديد من الحداثيين عمومًا ، سواءً كوير أو غير ذلك) . أعني بـ "البحث عن الهوية" رحلات شخصية عبر المكان والزمان ، ماديًا ونفسيًا ، وعلى مقاييس متنوعة ، تُبنى داخليًا على أنها تدور حول البحث عن كيان متكامل كأفراد يعيشون في مجتمع (إن لم يكن مجتمعًا) . ما يعنيه هذا ، في رأيي ، هو **البحث عن الأمان العاطفي والوجودي** . إنه جهد لخلق نظام من الفوضى التي تُمزق الهوية ، مقترنة بهياكل السلطة القمعية . بينما هناك قد لا يكون هناك الكثير من الجديد حول هذه الظاهرة بشكل عام ، لكنني أعتقد أنها في اللحظة التاريخية الراهنة (في الثقافات الفردية الغربية ، على أي حال) تتخذ شكلًا خاصًا . هذا هو خلق وتحويل ما يسميه علماء الاجتماع "مجتمعات المسؤولية المحدودة" (جانوفيتز، 1952) إلى هويات جماعية تطالب بمكانة على طاولة نوع من الخيال الليبرالي . **بالنسبة للرجال المثليين** ، كما هو الحال بالنسبة لغيرهم من الفئات المضطهدة ، يعني هذا **البحث** عن أشخاص وأماكن وعلاقات وطرق للوجود توفر لهم الأمان الجسدي والعاطفي ، والكمال كأفراد وجماعات ، والتضامن الذي يُحرمون منه في عالم مغاير الجنس .

رحلات الرجال المثليين : مساعي خيالية؟

قصتي الشخصية ، كقصة العديد من الرجال المثليين ، تتميز بمساعي جغرافية مادية للغاية من أجل الهوية بالمعنى الذي وصفته. في الواقع ، تتشابه الخطوط العريضة الأساسية لهذه التجربة مع العديد من "الخارجين عن القانون" على أساس الجنس / النوع الاجتماعي ، بل مع أعضاء أي مجموعة أخرى يعانون من الوصمة الاجتماعية القائمة على نوع من التجارب النفسية الاجتماعية القوية أو الرغبة التي تُعد مرضية ثقافيًا (مثل اضطراب الهوية الجنسية) . وكان من أبرز مظاهر ذلك ابتعادي عن عائلتي ومجتمعي الأصلي من أجل "الكشف عن هويتي" . وإن شيوخ هذا الأمر بين الرجال المثليين موثق جيدًا في أدبيات دراسات المثليين (ليب، 1995؛ ميلر، 1989؛ وايت، 1982).

تتناول قصة تلو الأخرى أشخاصًا إما رفضهم أو تنكروا طواعيةً لأصولهم ، ثم ينتقلون بحثًا عن "العودة إلى ذواتهم" . غالبًا ما يستلزم هذا السفر لمسافات طويلة لفترات طويلة ، وهو أمر شائع ليس فقط بين الرجال المثليين من عائلات ومجتمعات غير داعمة ، بل أيضًا ، ومن المثير للاهتمام ، بين أولئك الذين ينتمون إلى عائلات ومجتمعات داعمة . كان هذا هو الحال بالنسبة لي بالتأكيد . فبينما أعلنتُ رسميًا عن توجهي الجنسي لعائلة وأصدقاء داعمين للغاية قبل عدة سنوات من ابتعادي عنهم ، وبينما مررتُ بالعديد من التجارب التكوينية الرئيسية كرجل مثلي الجنس في مجتمع المثليين المزدهر والمدعوم بشكل عام في بيئتي الحضرية في مسقط رأسي في سياتل ، واشنطن ، لم أشعر بالحرية مما بدا لي ، مع ذلك ، نظرة عائلتي ومسقط رأسي القمعية حتى غادرتُ سياتل بالفعل .

فقد منحتني البيئة غير المتوقعة لبلدة جامعية صغيرة في ولاية أيوا الحريات والفرص لاستكشاف ما يعنيه أن أكون رجلًا مثليًا بالنسبة لي . ومن المفارقات أن هذه البيئة - التي تُعد في جوهرها أمريكية متوسطة الحال ومحافظة بشكل عام ، ولكن بوساطة ثقافة أكاديمية ليبرالية غير نمطية - أظهرت لي ، بطريقة لم تستطعها شرنقة الحماية التي توفرها الأسرة والمجتمع الأصلي ، أن ثمن الإعلان عن المثلية الجنسية في المجتمع الأمريكي لا يتضمن بالضرورة فقدان بعض الامتيازات المرتبطة بالمكانة الاجتماعية والجنس والطبقة . في الواقع ، علمتني أن بعض هذه الامتيازات - وأبرزها امتياز الذكور - يمكن أن تتغلب في الواقع على رهاب المثلية الجنسية والتمييز الجنسي بين الجنسين في بعض المواقف ، و واجهتني في هذه العملية معضلات أخلاقية مقلقة (ينظر Knopp، 1999 لمناقشة أكثر تفصيلاً).

لقد أقنعتني هذه التجارب ، بالإضافة إلى تجارب لاحقة في أماكن متنوعة ، بأن الإفصاح عن الميل الجنسي ، بالنسبة للعديد من الرجال المثليين - وربما حتى معظمهم - هو أكثر بكثير من مجرد إيجاد و/أو تكوين عائلات جديدة ، وعلاقات جديدة ، ومجتمعات جديدة ، وأماكن جديدة تسود فيها معايير مضادة للهيمنة ، ويُنظر فيها إلى تحقيق الذات على أنه أمر ممكن . بل يتعلق الأمر أيضًا باختبار واستكشاف وتجربة طرق بديلة للوجود في سياقات لا تُثقلها توقعات العلاقات الأسرية أو القرابة أو المجتمعية المتماسكة - بغض النظر عن مدى "قبول" هذه العلاقات . في نيو أورلينز، على سبيل المثال ، حيث عشت وأجريت بحثًا ميدانيًا لأطروحتي للدكتوراه ، عندما كنت في الثلاثين من عمري ، واجهت تحديًا يتمثل في العضوية والمشاركة في مجتمع للمثليين ، حيث كانت عنصريته بشكل عام... دون خجل ، وقد عمل ذلك تلقائيًا لصالح كرجل أبيض.

وفي هذه العملية ، انفتحت عيني على الطرق الأكثر دقة التي استفدت بها من امتياز البشرة البيضاء في كل من مجتمع المثليين والمجتمعات الأوسع في سياتل وأيوا سيتي ، اللتين يُفترض أنهما أكثر "ليبرالية"

. ساعدني هذا على إدراك عمليات مماثلة - لا تتعلق فقط بالعرق ، بل أيضاً بالطبقة الاجتماعية - عندما انتقلت إلى مكان آخر "ليبرالي" بوعي ذاتي ، ذي أغلبية بيضاء ، وغالبية من الطبقة العاملة (دولوت، مينيسوتا) ، حيث عشت وعملت منذ ذلك الحين . لا ينبغي أن يكون مفاجئاً ، بالنظر إلى دافع العديد من الرجال المثليين للفرار من عائلاتهم ومجتمعاتهم الأصلية القمعية ، أن هجرة الرجال المثليين من الريف إلى المدن شائعة (غريبنوسكي، ١٩٩٣؛ فيلوز، ١٩٩٦). لكن تجربتي تُشير إلى أن الهجرات عبر التسلسل الهرمي الحضري (وخبرتي مثالاً على ذلك) ، وكذلك الهجرات والحركات الدولية والأقليمية وداخل المدن ، واحتضاناً عامّاً للعولمة (بيتش، ١٩٩٧).

ويرجع ذلك إلى أن الحركة وتغيرات البيئة في حد ذاتها لا تقل أهمية بالنسبة للرجال المثليين (وغيرهم) المنخرطين في البحث عن الهوية عن الخصائص الخاصة بأصولهم ووجهاتهم . من الواضح أن هذه الأنواع من ممارسات التنقل شائعة لدى العديد من الناس في المجتمعات والثقافات الفردية المعاصرة ، وخاصة أولئك الذين يمتلكون القدرة على التنقل جسدياً ، مثل أولئك الذين يتمتعون بامتيازات طبقية أو عرقية أو جنسية . وقد كان هذا الامتياز سمةً من سمات قصتي بالتأكيد . لكن ارتباط هذه الممارسات بالحاجة الملحة المُتصورة لإعادة ابتكار الذات يتجلى بوضوح في العديد من روايات حياة الرجال المثليين ، وليس فقط في حياة المتميزين (ينظر على سبيل المثال مشروع متحف تاريخ المثليات والمثليين في الشمال الغربي، 2002).

في الوقت نفسه ، تكشف تجربتي وتجارب العديد من الآخرين عن علاقات متوترة نوعاً ما بين الرجال المثليين والأماكن الجديدة التي يواجهونها ويبتكرونها ، وحنيناً ، أحياناً ، إلى الأماكن التي تركوها وراءهم . لقد دفعتني خيبة أمل مُستمرة مع كل بيئة جديدة واجهتها (أو حاولتُ ابتكارها) إلى إعادة الانخراط بشروط جديدة مع الأماكن الماضية التي أصبحت مُنعزلاً عنها . وهذا يعكس الفشل المُتوقع تماماً لخيال طوباوي واضح ، وهو جوهر أي مسعى من هذا النوع . في حين أن الحياة قد تكون أفضل نتيجة لهذه الحركات ، إلا أنها قد لا تكون كذلك في بعض الأحيان ، وعلى أي حال ، لا مفر من ثقافة الجنس والجندر السائدة التي ننتمي إليها جميعاً ، والتي ننحدر منها جميعاً تقريباً .

يُجسد ويل فيلوز (1996) هذا التناقض بشكلٍ خاص في مجموعته القصصية التي كتبها بضمير المتكلم ، والتي غالباً ما تكون من تأليف "فتيان مزارعين" مغتربين : فالغالبية العظمى من رواة أعماله لم يعودوا يعيشون في المزارع أو في المناطق الريفية ، لكنهم يُعبرون عن شعورٍ بالخسارة حيال ذلك ، إلى جانب شعورٍ بالاغتراب ، ولو جزئياً ، عن بيئاتهم الجديدة (التي اختاروها) . ويُجسد فرانك براوننج (1996) علاقةً مُقلقةً مماثلةً بالمكان في روايته الشخصية لرحلاته ، وكذلك رحلات الآخرين ، في كتابه "جغرافيا غريبة" . في حالي ، أدى حنينٍ منتصف العمر إلى أصولي المثلية الحضرية ، وعلاقتي المتذبذبة المستمرة مع "موطني" المتبنى في مينيسوتا ، إلى بناء حل "موطنين" حيث يكون السفر بينهما بالغ الأهمية لإحساسي بذاتي تماماً مثل مجرد التواجد في أحدهما أو الآخر (ينظر Knopp and Brown، 2003 ، لمزيد من التوضيح) .

هذا التعلق بالحركة هو ما أجده مثيراً للاهتمام بشكلٍ خاص ، إلى جانب علاقة متذبذبة مقابلة بكل من الموقع والهوية . أنا والعديد من الرجال المثليين نجد أن السعي في حد ذاته مصدر متعة كبيرة (Bech، 1997) . بالنسبة للكثيرين منا (وبالتأكيد بالنسبة لي) ، يصبح مصدرًا للأمان الوجودي والعاطفي أيضاً . ورغم أن لهذا أيضاً خيبات أمل ، فإن فكرة الحركة والتدفق والتدفقات كمواقع وجودية مهمة في حد ذاتها ، لكل من الرجال المثليين والفكر الجغرافي ، لم تُقدّر حق قدرها ولم تُطوّر في الأدبيات المتعلقة بكليهما .

والحقيقة هي أن إن الشعور بالوجود في المكان وخارجه في آن واحد ، والسعي إلى الراحة والمتعة في الحركة ، والنزوح ، وانعدام المكان ، هي تجارب يسعى إليها كثير من الناس.

أنطولوجيات المكان، وانعدام المكان، والحركة

فكيف شكّلت هذه التجارب أفكارٍ وعملٍ ، وما هي آثارها على الفكر الجغرافي على نطاق أوسع ؟ أركز هنا على ثلاث قضايا شغلت اهتمامي واهتمام الجغرافيين الآخرين بدرجات متفاوتة : المكان ، وانعدام المكان ، والحركة (وخاصةً ، الانتشار) . لقد عملت مع الأول بشكل أساسي في سياق سياسات وحركات المثليين والمثليات الاجتماعية القائمة على المكان (مع أنني استكشفت أيضاً قضايا المكان من حيث صلتها بالقوميات ومشاريع بناء الأمة ؛ راجع كنوب، 1990؛ 1995؛ وكنوب، 1997؛ 1998) . أما الثالث فقد بدأت في استكشافه في سياق كيفية انتقال أجساد وثقافات وسياسات الذكور المثليين بين البيئات الحضرية وغير الحضرية (نوب وبراون، 2003) . أما الثاني فلم أبدأ التفكير فيه إلا مؤخراً . ومع ذلك ، فقد تم تصور الثلاثة بطرق متعددة من قبل أنواع مختلفة من العلماء الذين يمثلون التزامات فلسفية ومعرفية ووجودية مختلفة . من وجهة نظري ، تُثير تجربة البحث عن الهوية إشكاليةً بالغة في جميع الأنطولوجيات القائمة تقريباً للمكان ، واللامكانية ، والحركة ، وخاصةً تلك التي تعود أصولها إلى نوع من الفكر الحدائي و/أو البنوي . يكاد هذا الفكر ، بحكم تعريفه ، يركز على جميع أنواع الثنائيات والجوهريات (مثل : "مثلي" ، "مغاير" ، "رجل" ، "امرأة" ، "عام" ، "خاص" ، "داخلي" ، "خارجي") . ومع ذلك ، تُثبت تجربتي وتجارب الآخرين في البحث عن الهوية بوضوح تام أن الذات البشرية متعددة ، ومتغيرة ، ومتصدعة . مثل جسيمات هايزنبرغ دون الذرية ، فإنها ترفض أن تُقَيّد ، ناهيك عن أن يُفرض عليها نظام .

إن سياسات جديدة وجذرية مناهضة للهوية ، قائمة على التهجين والسيولة ، تُسمى بأسماء مختلفة : الشتات ، وما بعد الاستعمار ، وما بعد النسوية ، و"المثلية" (من بين تسميات أخرى) ، تُعارض هذه الجوهريات الحدائية والبنوية بطريقة أجدها مقنعة للغاية . ولكن كما ذكرتُ أيضاً في موضع آخر ، فإن إنكار المادية والعواقب المادية للجوهريات له أيضاً مخاطره (نوب، ١٩٩٥ ب) . لذا ، بالنسبة لي ، فإن نوعاً ما من المنظور الوجودي ما بعد الحدائي أو ما بعد البنوي ذي الأسس الأخلاقية والسياسية الواضحة يُقدم أفضل أمل لاستيعاب هذه التجربة . ولكن ما الذي قد يكون هذا المنظور ؟

من الواضح أن مفاهيم الهوية الشتاتية ، مثل كتاب بول جيلروي "الأطلسي الأسود" (1993) ، يمكن أن تُساعد ، لكن يبدو أن هذه الجهود ما بعد الاستعمارية تُولي اهتماماً أكبر للأهمية الأنطولوجية للحركة من حيث صلتها بالهوية منها لأنطولوجيا الحركة نفسها . على النقيض من ذلك ، تُعدّ نظرية نايجل ثريفت (1998) غير التمثيلية ، بمفهومها عن "الأنطولوجيا الضعيفة" ، إلى جانب جوانب مُعينة من نظرية شبكة الفاعلين (سيريس ولاتور، 1995) ، مثيرة للاهتمام بشكل خاص هنا ، دعوني أشرح . يُجادل غريغوري (2000) ، وأعتقد أنني أتفق معه ، بأن كلاً من المناهج العلمية التقليدية ، والمناهج الوجودية والظاهرانية الأكثر ، للأنطولوجيا ، هي إلى حد كبير "تأسيسية" . يبدو أن غريغوري يقصد بذلك أنها تركز على مفاهيم مطلقة إلى حد ما عن "الحقيقة" ، أو على الأقل عن الموجود . إن الموجود هو ما يمكن إثبات وجوده ، وعادةً ما يُنظر إلى دليل الوجود على أنه نوع من الفعالية السببية . ويسهل ملاحظة ذلك في حالة المناهج العلمية التقليدية ، مثل الوضعية والواقعية والمثالية ، لأنها تُعرّف نفسها بوضوح تام من حيث بحثها عن وعزل ما يُعبر عن عوامل سببية حقيقية . وهكذا ، يُنظر إلى "المكان" ، على سبيل المثال ، على أنه كيان حقيقي ، مادي عادةً ، يمتلك قوى سببية ، ويتم تأكيد وضعه الأنطولوجي من خلال الكشف عن آثاره.

يمكن أن يكون هذا الكشف إما مباشرًا (مثل "تأثير الجوار" للوضعية) يمكن أن يكون المكان مفهومًا (على سبيل المثال ، من خلال النظرية والتأمل ، كما هو الحال في الواقعية المتعالية) . أما في المناهج الظاهرانية والوجودية ، فيُنظر إلى المكان من منظور مادي وميتافيزيقي ، وفي علاقته بمجموعة أوسع من التجارب الإنسانية تحديدًا . على سبيل المثال ، يُجادل بيكلز (1985) لصالح "أنطولوجيا المكانية البشرية المتمركزة حول المكان" ، والتي يصفها بأنها المعايير الخطابية والوجودية التي تُخلق المعرفة في إطارها . وبهذا المعنى ، يُصبح المكان شرطًا أساسيًا للوجود الإنساني ، وإن كان شرطًا مرئيًا وقابلًا لإعادة الاختراع . في حين أن هناك مجالًا أوسع بكثير للمكان ليتخذ خصائص متعددة ومتغيرة في هذا النهج ، فإن أنطولوجيا بيكلز ما تزال تُوصف من قبل غريغوري بأنها أساسية ، بمعنى أنها تُعد إطارًا مرجعيًا أساسيًا أو قوة سببية في الحياة البشرية ، وإن كانت تتشكل وتُعاد صياغتها في علاقة متكررة مع الفعل البشري.

على النقيض من ذلك ، تُشكل النظرية غير التمثيلية ونظرية شبكة الفاعلين في هذا التمييز بين الفعل البشري والمكان ، لكونها غارقة جدًا في أنطولوجيا التمثيل . بدلاً من التركيز على التجريد والتفسير ، يُؤيد ثريفت (1996) على وجه الخصوص ما يُسميه "أنطولوجيا ضعيفة" تُركز على التجارب المعاشة والممارسات الاجتماعية غير المُوسَّطة . يُصبح المكان ، إذاً ، مزيجًا من الممارسات المادية الخاصة بالزمان والمكان ، لا تُوسَّط فيه إلا بشكل طفيف (إن وُجد) عمليات التمثيل مثل التجريد والتفسير . ما يثير الاهتمام في هذا السياق هو وجوده (المكاني بطبيعته) المتمثل في "اللقاءات السائلة ، والتجاورات ، والاختلافات" (غريغوري، 2000: 564) ، بالإضافة إلى نقده للممارسات التمثيلية النخبوية ، وإصراره على الانخراط في العمليات التي يفحصها القائمون على الفحص .

كل هذا يتردد صداه غريزيًا مع مساعي الشخصية (وأنا متأكد تمامًا من مساعي الرجال المثليين الآخرين) في البحث عن الهوية . نحن منخرطون بنشاط في عملية إعادة اختراع الذات التي تستلزم في جوهرها فحص أنفسنا ومحيطنا . ومن هنا تأتي علاقتنا المتناقضة بالمكان والهوية ، وشغفنا باللامكان والحركة . مع أنني أشكك بشدة في معنى أن تكون ممارسات الكائنات الواعية بذاتها غير مُوسَّطة ، إلا أنني أتفق مع نقاط ثريفت حول أهمية أن تكون الممارسة في صميم أي وجود مكاني (أو على الأقل وجود المكان والحركة) . كما أُقدّر توسيع نظرية شبكة الفاعلين لمفهوم الممارسة هذا ليشمل "الفاعلية" الناتجة عن الشبكات التي تشمل "وسطاء" غير بشريين مثل "الطبيعة" و"البيئة" (ثريفت، 2000) . وكلاهما ينتقد النخبوية المتأصلة في الأفعال التمثيلية ، مع الاحتفاء بالقيمة السياسية والأخلاقية للمشاركة المباشرة .

يبدو لي أن وجودًا للمكان يحتضن الأداء المتجسد (بتلر، ١٩٩٠) بقدر ما هو جوهر المسألة ، تمامًا مثل أي تعبير بلاغي أو تمثيلي آخر ، يلتقط جوانب عديدة من كيفية تجربة البحث عن الهوية ، وكذلك ما تعنيه . إن وجودات اللامكان الحالية أقل تجهيزًا للتعامل مع تجربة البحث عن الهوية . لقد تصور الجغرافيون إلى حد كبير اللامكان على أنه نقيض المكان ، أي غياب أو نقص ، وليس تجربة متجسدة أو ممارسة تُقدم أي شيء إيجابي . ولكن إذا تم تصور اللامكان كشيء نشط ، أو شيء يُمارس ، أو كشكل متجسد من أشكال الفاعلية البشرية ، فإنه يصبح أكثر وضوحًا لدى الرجال المثليين وغيرهم ممن يعانون من قضايا الهوية . سواء بسبب تجانسها المُتصور ، أو طابعها العابر المزعوم ، أو ما يُفترض أنه إخفاء للهوية ، أو طابعها العالمي ، فإن تجربة وممارسة اللامكان يمكن أن تُضفي قدرًا هائلًا من المتعة والأمان العاطفي / الوجودي على من يعيشون في مثل هذه الظروف ، خاصةً إذا كنا مُهمَّشين أو مُضطهدين .

إذاً ، فإن "الوجودية الضعيفة" عند ثريفت ، على الرغم من تناقضاتها الواضحة (مثلًا ، تمثيلاتها المناهضة للتمثيل) ، تُقدم هذه النظرية مجددًا طريقةً لتصوير اللامكان كممارسةٍ تتناغم تمامًا مع تجربة البحث

عن الهوية . ويمكن قول الشيء نفسه عن التشبيهات الجذرية لنظرية الفاعل والشبكة ، حيث تُشكل الروابط وحركة المرور عبر الشبكات طوبولوجياتٍ سلسةٍ وغامضةٍ للمعنى . في رأيي ، ترتبط الحركة ارتباطاً وثيقاً بالمكان . ومع ذلك، فإنهما ليسا متطابقين. إذا كان اللامكان مجموعةً من الممارسات التي تُنتج معانٍ معينة ، فإن الحركة مجموعةً أوسع بكثير من الممارسات التي تُنتج مجموعةً أوسع من المعاني .

في الجغرافيا ، تشمل دراسة الحركة جميع أنواع النشاط والتفاعل المكاني على مقاييس متنوعة ، من الجسم إلى الكرة الأرضية . لذا ، تُركز تعليقاتي هنا على شكلٍ واحدٍ فقط من أشكال الحركة التي شغلت الجغرافيين لفترةٍ طويلة : الانتشار . أجادل بأن معظم الأنطولوجيات "العلمية" للانتشار تُركز على الأصول ، والوجهات ، والأنماط ، والمسارات ، والمتجهات ، والتدفقات ، وتُرى هذه العناصر في المقام الأول كحاملات ثابتة للأشياء والمعلومات (مثل هاجرسترااند، 1967) . ولا تُعد المسارات والمتجهات والتدفقات، على وجه الخصوص ، ذات أهمية وجودية تُضاهي الأماكن والمواقع التي تربطها .

علاوة على ذلك ، نادرًا ما تُعد مُركبات من الممارسات الاجتماعية ، تنطوي على مجموعات مُعقدة من السلطة والعلاقات الاجتماعية الأخرى . ولا تُقيّم هذه العناصر من حيث ما تُؤله منطقياً في حد ذاتها . ربما تسمح بعض المناهج الظاهرية وما بعد الحداثية بإمكانية أن تتمتع هذه المسارات والمتجهات والتدفقات بالوضع الوجودي للمواقع (ربما يمكن النظر إلى نقد روز لجغرافيا الزمن عام ١٩٩٣ على هذا النحو) ، بل ويمكن حتى تصورها من منظور الممارسات الاجتماعية (بلوت، ١٩٨٧؛ ١٩٩٢) . لكن هذه المنظورات النقدية للانتشار لم تُعالج حتى الآن فكرة أن هذه الحركات قد تُشكل ، من خلال ظرفيتها وسيولتها وعدم اكتمالها ، ممارسات تأمل وإعادة ابتكار لا تقل أهمية وجودية عن أهمية المواقع التي تربطها ، والظواهر التي تحملها ، أو أوصافها المادية ومساراتها . بعبارة أخرى ، تُنتج الرحلات نفسها ، بكونها تفاعلات إنسانية ، جميع أنواع "الأشياء" العاطفية والوجودية المهمة . وربما يكون انعدام مكانهم المُتصوّر في حد ذاته ، بالإضافة إلى احتماليّتهم وسيولتهم وعدم اكتمالهم ، هو جوهر هذا.

الخلاصة

إنّ البحث عن الهوية ، مثل بحثي، يُتيح بالتالي سُبلاً مُثيرة للاهتمام لإعادة النظر في أنطولوجياتنا للمكان ، وانعدام المكان ، والحركة . يُمكننا التفكير في هذه المفاهيم على أنها مشاريع صيرورة مائعة و"قيد الإنشاء" ، ومجموعات من الممارسات المكانية التي تُوفر المتعة والأمان والتمكين ، وليس فقط كمصادر أو وجهات أو حاملات أو نواقص أو أطر مرجعية خطابية مُهيمنة . لهذه المفاهيم مزايا مُحتملة تتمثل في التقليل من نخبوية التمثيل المُجرّد ، وتكريم فوضى التجربة الإنسانية وعدم تحديدها ، والتركيز على الممارسات ذات الوساطة البسيطة - وخاصةً - الفحوص النقدية للذات والمحيط ، وفرض المشاركة السياسية والأخلاقية . بطبيعة الحال ، لا توجد ضمانات بأن مثل هذه التفاعلات ستكون على ذوقنا ، ولكن على الأقل سيتم إجراؤها . وبالنسبة لتخصيصٍ لطالما اتخذ موقفاً غير سياسي بطرقٍ عديدة ولفترةٍ طويلة، فهذا أمرٌ مهم.