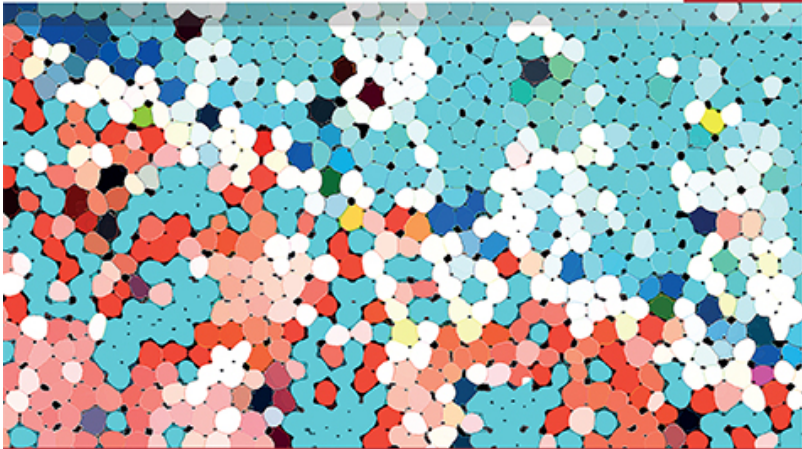


دونى بلوندان

ترجمان

نوعان من البشر تشريح العنصرية العادية

ترجمة: عاطف المولى



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



نوعان من البشر
تشريح العنصرية العادية

مكتبة

t.me/soramnqraa

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الآمنة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديدة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

نوعان من البشر

تشریح العنصرية العادية

دونى بلوندىان

ترجمة
عاطف المولى

مراجعة
سعود المولى

المركز العربى للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
بلوندان، دوني
نوعان من البشر: تشريح العنصرية العادية/ دوني بلوندان؛ ترجمة عاطف المولى؛ مراجعة
سعود المولى.

295 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 273-278) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-342-1

1. العنصرية. 2. التفرقة العنصرية. 3. السلالات البشرية. 4. الأنساب والأعراق.
 5. الجماعات العرقية. أ. المولى، عاطف. ب. المولى، سعود. ج. العنوان. د. السلسلة.
- 305.8

هذه ترجمة مأذون بها حصرياً من الناشر لكتاب

LES DEUX ESPÈCES HUMAINES
Autopsie du racisme ordinaire

by Denis Blondin

عن دار النشر

L'Harmattan

Originally published in France under the title

LES DEUX ESPÈCES HUMAINES, Autopsie du racisme ordinaire

Copyright © L'Harmattan, 1995

www.harmattan.fr

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعائن، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 1107 2180 لبنان

هاتف: 8 00961 1 991837 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

telegram @soramnqraa

الطبعة الأولى

الطبعة الأولى / مايو 2020

المحتويات

8	قائمة الأشكال
9	تقديم
21	الفصل الأول: رجل الشيربا المغمور
24	المبضع القانوني
28	«حرية، مساواة، إخاء» لكل طبقة اجتماعية
30	مبدل ثنائي بسيط: نحن/ الآخرون
37	أنواع متقابلة، لكن «إنسانية»
40	الإنسان التاريخي والإنسان الجغرافي
47	الفصل الثاني: لوسي القردة
50	التميمة الأولى
53	الجنس البشري أم «العرق البشري»؟
59	حقوق الأسترالوبيثيكوس الأسترالي
65	عندما يرتبك العلماء
74	للأسف! البشر لا يتطورون
83	الفصل الثالث: انحراف القارات
86	عن صعوبة أن تعد حتى خمسة
89	لكل قارة «عرقها»

92		سوسيولوجيا الطبقات العرقية
95		لكل عرق تطوّره
98		لتكن إرادة 'الاصطفاء' الطبيعي فعلية!
101		عدم تكيّفات النوع التكيّفي
104		الطوطمية ذات النزعة التعريقية
111		الفصل الرابع: كورتيز والأزتک
114		لا تجزّؤ الآخرين
118		للأسف! الثقافات لا تتطور
122		من الأنواع الاجتماعية إلى الأعراق الفردية
130		حرية الرجل الأبيض وعزلته
134		المهاجرون الكبار
137		الفصل الخامس: النظريات ذات الوجهين
140		من الطبيعة الداخلية إلى الطبيعة الخارجية
144		المصاعب المواتية
149		المرونة المفرطة للهوية الغربية
150		مصالح بيض وتأثيرات اللون
156		المنطق الضمني المسكوت عنه
158		الأخيار والأشرار: استئناف الحوار
163		الفصل السادس: الرواية الرسمية
167		كيف يمكن أن نكون متساوين وغير متساوين في آنٍ واحد
169		غلبة وسيطرة
171		أجزاء متخلفة من النوع البشري
175		المجتمعات قبل الغربية

179		حسنات الاستبداد
182		كما لو وَجَبَ ألا يحصل العالم الثالث على المساعدة...
191		الفصل السابع: القلب وما يشير به
194		تنظيم المشاعر
197		الأخلاقيات العلمية
201		علوم إنسانية أكثر برودة من الحقيقية
203		المساعدة الدولية في بريطانيا القرن التاسع عشر
209		الأرستقراطية الموسعة
212		من هم الـ «نحن»؟
216		النسبية المطلقة
221		الفصل الثامن: مبادئ أولية لصوغ أنثروبولوجيا الإنسان العاقل
224		الثوابت البيولوجية والكليات الثقافية
226		أنثروبولوجيا خالية من أكلة لحوم بشر
230		مرجعيات البشرية المشتركة: 1 - اللغة
237		مرجعيات البشرية المشتركة: 2 - الفكر
243		علم السحر
245		تأنيس البشر
252		تشبيك الثقافات
255		البنى الأولية للعبودية
261		حاشية
269		ملحق: إعلان حقوق الإنسان والمواطن (1789)
273		المراجع
279		فهرس عام

قائمة الأشكال

- (1-1): الفصل الإثنومركزي الارتجاعي (DER) 31
- (1-2): التصنيفية الكلاسيكية 58
- (1-3): الأنواع الاجتماعية
(أو الطوطمية ذات النزعة التعريقية (totémisme racaliste)) 109
- (1-5): التعاكس النظري المنهجي 145
- (2-5): النظام العرقي 159
- (1-6): تصوران متعارضان عن العالم 168
- (2-6): أسباب التطور 183

تقديم

يبدأ التشريح عادة بتقطيع الجثة إلى أجزاء. وحين يكون موضوع التشريح هو التصوّر الغربي عن العالم، يكون المشروع طموحاً حقاً، إلى حد أنه قد يبدو صادراً عن ذلك النوع من المثالية التي حرّكت بعض الثوريين الذين ما كانوا ليستهجّونوا مشهد الدم. إلا أن الأمر يتعلق بعالمنا الذهني هنا، وهدفه ببساطة أن يحل محل براعة واضع القنابل، براعة الحرفي المنشغل باستعادة القطع المنتزعة من إطارها الأصلي كي نعيد استخدام العدد الأكبر منها في إعادة بناء العالم الجديد. هذا المشروع لتشريح الأنموذج الفكري [البراديغم] الغربي، لا تحركه مجرد الفضولية العلمية لفهم الأجزاء والعناصر المكوّنة له، من خلال ممارسة هذا النوع من المقاربة العلمية التي أطلق عليها ستيفن جاي غولد تسمية «الهدم بوصفه علماً وضعياً»⁽¹⁾، إنما هو مشروع ينبع من حلم أن نشهد بروز وعي لا يكون كونيّاً فحسب، أو حتى «إنسانوياً» - بالمعنى الذي عمل فيه الغرب على تطبيق هذه الفلسفة الأخلاقية في علاقاته مع النوع البشري الآخر - وإنما يكون وعياً مرجعه الإنسان العاقل (homo sapiens)، أي مؤسّساً على جماعتنا الحيوانية: الوعي بانتماء جميع البشر إلى النوع الواحد: الإنسان العاقل.

يجدر الكلام بالأحرى في هذه الحالة على تشريح حيٍّ لا على تشريح جثة طالما أن الموضوع لا يزال حياً حقاً. فأن نجترح قطيعة مع أساطيرنا ورموزنا الأكثر قدسيّة، وأن نرمي جانباً بعضاً من معتقداتنا ومن علومنا الأكثر رسوخاً، وأن

Stephen Jay Gould, *La Mal-mesure de l'Homme* (Paris: Editions Ramsay, 1983), p. 362.

(1)

نقطع إربًا مثلنا الإنسانية الأكثر نبلاً، كل ذلك قد يكون مؤلماً جداً، غير أن طبيعة آلام الولادة تختلف عن آلام الاحتضار.

لا يمكن تصوّر هذا الابتعاد عن تقاليد الثقافة الغربية، من دون الارتكاز على رؤية أخرى للعالم، هي قيد التشكل، وتستند إلى وجود نوع إنسانيّ واحد متميّز منشغل بتأمين استمراريته على هذا الكوكب. بالتأكيد، نادى الغرب منذ زمن طويل بـ «الإنسانية» كمبدأ عام، محوّلًا إعلانه هذا إلى نشيد وطني يتباهى به عندما يجد ذلك مناسبًا. ومنذ خمسة قرون بالضبط، ألقي كولومبوس ورفاقه نظرة أوروبية أولى على سكان العالم الجديد، ولم يكونوا يومذاك قد قرروا بعد كيف يتعاملون مع هذا الأمر. لكن لم يكن من الضروري انتظار تأسيس الأمم المتحدة كي يعلن الأوروبيون أن الأمر يتعلق فعلاً «ببشر» وأن هذه المخلوقات لها أرواح مثل جميع المخلوقات الأخرى التي كانوا يلتقونها في القارات الأخرى. وبعد هذا الإعلان، كان من الضروري طبعًا امتلاك هذه المخلوقات، و«تطويرها» في الوقت نفسه الذي كان سيتم فيه تطوير الأراضي «المكتشفة»، ومن أجل ذلك كان لازماً تشكيلها على صورة وجه آخر للـ «نحن» (Nous)، أي بسمات نوع بشري آخر. ألا توافقون على أن واحدًا زائدًا واحدًا يساوي فعلاً نوعين بشريين اثنين.

في التطبيق، باتت 'الإنسانية' التي أعلنها الغربيون مجزأة منهجيًا إلى حد أن مكوناتها انخلعت عنها وصار يكفي مجرد الانحناء على الشظايا كي نقوم بالتشريح. لم يكن هذا التجزؤ نتيجة عمل المقاولين أو الحكام فحسب، وإنما شارك فيه العلم أيضًا وبحماسة. هكذا وُصف بعض الشظايا على أنه «بدائي» وصوّر بشكل أحفوريات حيّة، بينما وُصف بعضها الآخر بأنه مذتّبات حقيقية قُذفت في مدار «تطور» متسارع. وصنّفت القطع أيضًا وفق «لونها» - أسود، أبيض، أصفر وحتى أحمر - كما لو أن المقصود هو إزالة أي آثار «للبشر» ذوي لون «البشرة». في بعض الأجزاء، كانت صورة المجموع الكلي نفسها صعبة الإدراك، لأن الذرات «الفردية» بدت ضخمة وتحتل المكان كله، في حين أن أجزاء أخرى بدت لنا كبقع على الكوكب، أكانت كبيرة أم صغيرة، لكنها في الحالتين محدّدة بوضوح: إنها صور مركّبة (puzzle) لـ «الأمم» أو «المجموعات السكانية» أو «القبائل»، حيث ليس هناك من مجهرٍ يستطيع كشف هذا النوع من البنية «الفردانية».

بالتوازي مع الإعلان الاحتفالي عن وجود بشرية/ إنسانية واحدة لا غير، يبدو أن الغرب قد لجأ إلى تقطيع تفصيلي شرعي، هو أعمق وأقل وضوحًا على مقياس كوزمولوجيتنا الاجتماعية مما هو على الساحة الحقيقية لحروب الغزو أو «فرض السلم» [الاستعماري]. فهنا، من دون أدنى شك، نجد القَطْع الأكثر جذرية، الذي يفصل بيننا 'نحن' و'الآخرين'، بين الغرب «الأبيض» والشعوب «الملونة»، بين النوعين من البشر. فإن تكن هاتان القطعتان قد سميتا على قدم المساواة «بشريتين» ورُبطتا إلى بشرية واحدة، فإن هذا التصنيف [فئة البشر] هو الوحيد الذي يجمعهما معًا، لشدة ما أن انفصالهما الذهني هو مطلق في جميع الأجزاء الأخرى من عقلنا البشري، وكي تكون المساكنة ممكنة، في الأقل، ضمن هذه الفئة، فإن صفة «الإنساني» ينبغي أن تكتسي معاني مختلفة بالنسبة إلى هذا النوع وذاك.

وبحسب الزاوية التي ننظر من خلالها إلى هذا النوع أو ذاك من البشر، تبدو جميع قوانين الطبيعة وأنها تذهب في الاتجاه المعاكس، من الفيزياء إلى علم النفس، مرورًا بعلم الأحياء، وطبعًا في مجمل العلوم الإنسانية. وهكذا فإن الانتقاء [أو الاصطفاء] الطبيعي له أن ينتج سمات «تكيفية» عند 'الآخرين'. أما عندنا 'نحن'، فقد أنتج «تطورًا» وحررنا ['نحن'] في المقابل من كل حتمية إيكولوجية. فعند 'الآخرين'، تُعدّ عوامل مثل «الدين»، «الذهنية»، النمو الديموغرافي الكبير، أو البيئة الطبيعية «العدائية»، عقبات في وجه التطور، في حين أن هذه العوامل نفسها سيكون لها، على العكس، تأثير إيجابي في التطور «عندنا». ولائحة هذه التأثيرات المعكوسة للقوانين الطبيعية أو الاجتماعية ستكون طويلة للغاية.

في الحقيقة، وفي ما يتخطى السمات التي تحدد «النوع الإنساني» كله والتي تصلح أيضًا للأسترالوبيثيكوس⁽²⁾ (Australopithecus)، مثل الوقوف على القدمين (bipedie)، فإن من الصعب أن نجد مقولات يمكن فعلًا تطبيقها على النوعين البشريين. وكي نتأكد مما سبق، ما علينا إلا أن نحاول بناء جمل تتعلق

(2) أسترالوبيثيكوس أو القردة الجنوبية، هو جنس من أشباه البشر يُعدّ أول من مشى على الأرض على القدمين الاثنيتين قبل 4.2 ملايين سنة، وسنذكر عنه أكثر لاحقًا. (المترجم)

بمن نفترضهم «بدائيين»، بأن نستخدم العناصر التي عليها أن تحدد الكائن البشري الإنساني على العموم: العقلانية، الضمير، اللغة، الفكر، الإبداع، حرية الخيار أو الإرادة الحرة... إلخ. ثمة حظوظ قوية لكي تجنح هذه المقولات على نحو جامع إلى الشكل السلبي وأن يظهر حدًا «إنسانيتنا» المزعومة بجلاء يقارب جلاء قطبي مغناطيس بين أيدينا.

إن بلورة هذا العلم الغربي لنشأة الكون عملٌ تطلّب التعاون الوثيق بين قطاعات النشاط الإنساني كلها، بما فيها الحقوق واللاهوت، على اعتبار أن مساهمات الأخلاقيات تندمج في مساهمات العلم. والتجميع النهائي يركز على لحمة هشة بين مقولة وحيدة ذات طابع أخلاقي - أي تأكيد وجود إنسانية تتشكل من بشر متساوين - وحدٌ لا متناهٍ من المقولات ذات الطابع المعرفي التي تقوم بفصل هذه الإنسانية إلى نوعين بشريين متقابلين في كل شيء ومنفصلين ذهنيًا، على الرغم من ارتباطهما تراتبيًا في صلب «فصل عنصري» (أبارتهايد) عالمي واسع: الشمال الديمقراطي والجنوب الدكتاتوري، بحيث يمكننا القول «متساوون إنما منفصلون» إن نحن استعرنا المبدأ القانوني الذي استخدم طويلًا لشرعنة الفصل العنصري في الولايات المتحدة؛ أي إننا منفصلون من حيث عالم تصوراتنا، إنما ليس سوسولوجيًا، تمامًا كما في مجتمع جنوب أفريقيا⁽³⁾ حيث الأسياد البيض يُشركون خدَمهم «السود» في حميمية مساكنهم مع جهرهم عاليًا بضرورة «التطور المنفصل» لكل عرق. إن بنيانًا كهذا يظهر أنه لا يتغير، إلا أنه مثل غيره من الصروح يُظهر علامات تآكل ويبدأ حتى في التصدع من مواضع عدة، في جنوب أفريقيا كما في المجتمع العالمي.

ربما يبدو في الوهلة الأولى أن الجهد المبذول لضم أجزاء الإنسانية إلى بعضها بعضًا قد أحيل إلى الفصل الأخير من الكتاب، حيث رُسمت بدايات أولية ممكنة لصوغ أنثروبولوجيا الإنسان الأول العاقل، وهي مقارنة تجد منبعها في مفهوم النوع البشري الواحد، وبالضبط لأن هذه الفكرة هي ما ينبذها الأنموذج الإدراكي [البراديغم] الغربي بصورة منهجية.

(3) قبل سقوط النظام العنصري. (المترجم)

بمعنى ما، العنصرية هي موضوعة مركزية في هذا المبحث. وليس الأمر بمستغرب من حيث إن «النوع البشري هو المفهوم الرئيس الذي به تشكلت العنصرية وما زالت تتشكل يومياً»، بحسب ما تقوله كوليت غيومان⁽⁴⁾. لقد أدانت العنصرية بإجماع منقطع النظير، خصوصاً بعد الصدمة الأوروبية من المحرقة (الهولوكوست)، ولكن لم يُقَصَّ عليها قط بل ظلت متجذرة في البنى العميقة للبراديغم الغربي. وهذا ما يقوله كريستيان دولاكامباين الذي يعدّ العنصرية «تنتمي - حتى قبل تسميتها - إلى الطبقات الأكثر عمقاً لما نسميه اليوم التصوّر الغربي للعالم»⁽⁵⁾. إن تعرية العنصرية هي الهدف الأول لهذا الكتاب.

على مسرح اجتماعي حيث يتواصل إعلان موت الأيديولوجيات، يبقى الخط الفاصل بين أنصار العنصرية وأعدائها هو ذلك الانشطار الذي يفصل بأكثر ما يكون من الجذرية بين رؤى كونية متعارضة في داخل مجموعات من الأشخاص يملكون مع ذلك قواسم مشتركة تشكّل كل ما تبقى من ثقافتهم. يمر الخط الفاصل هذا غالباً في قلب أقسام جامعية أو مستشفيات، أو في قلب حي من أحياء الطبقة الوسطى أو نادٍ من نوادي لعبة الكرة الحديد [البولينغ]. لا يوجد ما يُدهش أكثر من حوار الطرشان ذاك الذي يدور بين أشخاص يستخدمون اللغة نفسها ويرجعون إلى العناصر الدلالية نفسها، في التاريخ أو علوم الأحياء أو الاقتصاد، لكنهم يختلفون، وبشكل منهجي، بشأن قيمة هذه العناصر، وفي نهاية المطاف بشأن المعنى العميق للتجربة الإنسانية. هذا هو السبب الذي يجعل من تحليل هذه المسألة الأساسية مصدر وحي مستمر للبحوث وذلك منذ أعمال ليون بولياكوف (Léon Poliakov)، أو ألبير ميمي (Albert Memmi)، مروراً بالتحليل التركيبي [الشميلة] الذي صار كلاسيكياً لكوليت غيومان، ووصولاً إلى أعمال بيير أندريه تاغييف (Pierre-André Taguieff) أو ميشيل فيفيوركا (Michel Wieviorka). غير أن العنصرية ما زالت تُعدّ في أغلب الأحيان موضوعاً خصوصياً

Colette Guillaumin, *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel* (Paris: Mouton, 1972), p. 6. (4)

Christian Delacampagne, *L'Invention du racisme* (Paris: Fayard, 1983), p. 15.

(5)

في الثقافة الغربية، من دون أن يؤدي ذلك إلى توضيح موقعها المركزي وجلائه ودورها كأساس في هندسة تصوراتنا الذهنية.

إن الجدل بين عنصرين ومعادين للعنصرية لامتناهية (asymétrique) دائماً. فالعنصرية لا تشكّل ظاهرة اجتماعية أو موضوعاً للبحث، إلا لمؤلفين تحركهم في كتابة أعمالهم رؤية للعالم معادية للعنصرية. أما بالنسبة إلى العنصريين، فالعنصرية هي مجرد أداة يومية للفكر وللحياة الاجتماعية. ويؤثر الخطاب حول العنصرية تالياً في إنشاء هذا الموضوع على شكل «خارج برّاني» ويساهم في وهم أن تنظيفاً دورياً، يجري في داخل الثقافة الغربية الرسمية كي يحفظ لها درجة معينة من النقاء. ويظهر لنا استمرار هذه المسألة المطروحة منذ حوالى القرنين حتى الآن، أن على الرغم من التذبذبات التي تسببها الظروف الاجتماعية المتغيرة، فإننا نستطيع أن نجد فيها [أي في استمرار طرح مسألة العنصرية اليوم] أحد المحاور الأساسية في الرؤية الكونية [الكوزمولوجيا] الاجتماعية الغربية، وبالتالي أحد مكوناتها الداخلية. ونستطيع القول بأن أحد أهم هذه التذبذبات هي الإدانة العالمية للعنصرية غداة انتشار الوعي في شأن الهولوكوست. إلا أننا سنرى أيضاً أن المعاداة الرسمية للعنصرية، والتي انزوت في الحيز الأخلاقي، لم تبرز في تلك اللحظة، وإنما هي مكوّن بنائي للبراديغم الغربي.

للمزيد من الوضوح، اعتمدتُ استراتيجية بحث تقوم على النأي عن جبهة الصراع القائمة بين أنصار العنصرية وخصومها. وقد اخترت بالأحرى أن أبحث في الخطاب الرسمي غير العنصري، مفضلاً النظر في مكوّنه المعرفي، ما دام الجدل المذكور يكشف أساساً عن اختلاف يُطرح في صيغة اختلاف بين قيم. والموضوع الذي يخرج بالتالي من هذا البحث يطابق بالأحرى مفهوم «العنصرية» [النزوع العنصري (racialisme)]، أي ذلك المكوّن المعرفي للأيديولوجيا العنصرية، والمستقل عن أحكام القيمة السلبية الكامنة في صلب هذه الأيديولوجيا، أو عن الممارسات التي تجملها. وعلى هذا المستوى، نلاحظ أن ما يذوي هنا هو الاختلاف نفسه بين عنصرين ومعادين للعنصرية.

ينبع هذا الخيار بلا شك من سمة أو مظهر شخصي (profil personnel). ومن دون أن أذهب بعيداً في التحليل الذاتي، عليّ أن أعترف أن ردات فعلي الأكثر ديمومة تعزى غالباً إلى سخافة التظاهرات العنصرية، أكثر مما تعزى إلى خبثها وسوء نيتها. إن هذا يشبه القول تقريباً بأن أشكال الخبث الأخرى وسوء النية الملازمة للحروب أو الإبادات الجماعية، كانت مفهومة أكثر من حيث إنها لم تكن لتدعي حتى تقديم خطابٍ تفسيري. إلا أن النظريات العنصرية لامعقولة، بالضبط لأنها مفهومة. إن موت العشرين مليون روسي خلال الحملة العسكرية الألمانية في الحرب العالمية الثانية ليس أقل مأساوية أو شفاعة من موت الستة ملايين يهودي، ولكن ما يصدّم هنا أكثر، وبغض النظر عن الأرقام، هو أنه في الحالة الثانية [حالة اليهود]، أمكن الفاعلين الاعتقاد بأنهم كانوا يقومون «بتنقية العرق» بأن يبيدوا جينات مشؤومة. وبما أن الأوروبيين اليهود كانوا محض غربيين في الروح والجسد، فإن الهولوكوست تبقى شكلاً من أشكال التشويه الذاتي (automutilation)، مثله في ذلك مثل جميع تظاهرات العنصرية.

لم يركّز بحثي عن الأسس المعرفية للعنصرية على مقارنة عملية صوغ النظريات العنصرية بقدر ما اهتم بمقاربة النسق الأكثر رسمية - ورسمياً اللاعنصري - لتصوراتنا عن العالم. وكانت المناهج والبرامج والكتب المدرسية هي ميدان عملي، في البداية⁽⁶⁾. فما هو أكثر رسمية بالفعل من هذه النصوص التي وافقت عليها الدولة والتي تعكس الإجماع الاجتماعي للآن أو للتراث المباشر، والتي تقدّم، علاوة على ذلك، طابعاً نسقياً ظهر أنه ثمين جداً في الكشف عن أبرز محاور البراديغم الغربي! لقد سمح هذا البحث بالكشف عن العناصر الأساسية للبنية الإجمالية، والتي تنعكس مباشرة في برامجنا المدرسية: التاريخ هو 'نحن'، و'الآخرون' هم جغرافيا. كما أتاحت الدراسة تبيان كيف يُسهّل هذا البرنامج عملية الاستخدام والتمرير اللاواعي لرؤية عنصرية عن العالم، في مجتمع هو رسمياً ضد العنصرية، وذلك بأن يستحضر سلسلة من المتناقضات المنظّمة التي تقود إلى استنتاج منطقي وحيد، وهو

(6) نُشرت نتائج هذا التحليل للمحتوى في: Denis Blondin, *L'Apprentissage du racisme dans les manuels scolaires* (Montréal: Agence d'ARC, 1990).

استنتاج غير مصاغ بعبارات، يتحدث عن وجود اختلاف في الطبيعة بين هاتين الإنسانييتين، ووجود تفوق طبيعي لواحدة على الأخرى، ما يقدّم في الوقت عينه تفسيراً وتبريراً للهيمنة الغربية على العالم.

أمدنا تحليلٌ محتوى هذه الكتب المدرسية باللوحة الخلفية لهذا الكتاب، إلا أن غرضه المركزي يبقى ذلك المجموع الأوسع الذي بإمكاننا أن نسميه الثقافة الغربية، أو بشكل أدق، الرؤية الكونية الاجتماعية المبنية حول نسق من التمثل للعلاقات بيننا 'نحن' وبين 'الآخرين'. وسوف نستخدم بعض المقتطفات من كتب التاريخ والجغرافيا كي نوضح عناصر من هذه الترسيمية العنصرية، وكي نظهر تماسكها الداخلي، ولكن الأساس يبقى أن هذه الأمثلة التوضيحية مستقاة من أعمال مسماة «علمية» وتشكّل دعائم الثقافة الغربية الرسمية، كما من بعض الوثائق، التي لا تقل رسمية، لمنظمات مثل اليونيسكو. ولن نستخدم البتة أعمال مؤلفين أو وثائق يمكن أن يُشتبه في أنها تعكس رؤى الكوكلو كس كلان أو حكومة جنوب أفريقيا⁽⁷⁾ بل المؤلفات التي تعود إلى منظور لاعنصري، لا بل غالباً منظور معادٍ للعنصرية.

لا شكّ في أنّ هذا النهج في العمل سيدو في نظر بعضهم كما لو أنه «عدو التقاليد»⁽⁸⁾ (iconoclaste)، لجهة أنه يأخذ كثيراً من أمثله التوضيحية من أعمال مؤلفين معروفين؛ أو كما لو أنه لا يرحم من حيث إنه يتطلب ملاحقة أبسط السقطات والهفوات التي تفضح تأثيرات البراديغم العنصري، بما في ذلك الحالات التي يرفض فيها المؤلفون أنفسهم الاعتراف بالمعنى الذي نستخرجه من كتاباتهم. غير أن هذا النهج ضروري كي نبرهن ذلك البراديغم وكي نعيد استخدام حطامه في بناء براديغم جديد شارك المؤلفون المذكورون هنا في أغلب الأحيان، في تقديم مساهمات أساسية في بنائه. إذًا تولّد الثقافات كلها في أتون الألم، بأن تنزع نفسها من الرحم الأم كي تخرج إلى الضوء على صورة هي بالضرورة تعارضية (antinomique).

(7) وُضع الكتاب قبل سقوط هذه الحكومة العنصرية. (المترجم)

(8) المعنى الأصلي هو عدو الصور الدينية والأيقونات، أو محطّم الأيقونات، ويعني هنا الهازئ

بالقداسة والمحرمات. (المترجم)

يتضمن المسار الذي اتبعناه نوعاً من الحركة التي يتزامن فيها النأي عن موضوع ما واستبطانه. إنها أولاً حركة تراجع إلى خلف قليلاً لإلقاء نظرة على هذا الموضوع الموجود أصلاً في جعبتي الثقافية نفسها طالما أنه انتقل إليّ كما إلى غيري من الغربيين، عبر قنوات التنشئة الاجتماعية (socialisation). وهي ثانياً حركة استبطان تبعاً للمقاربة المسماة التطابق مع الغير أو تقمص حالات الآخرين وهو نوع من التعاطف (empathie) في الإثنوغرافيا الكلاسيكية، ولو أنني استخدمت جرعة مزدوجة من ازدواج الشخصية. وهذه الحركة الثانية تفترض صوغ التأويلات والاستنتاجات العنصرية التي عادة ما تكبتها الأخلاق عند المواطن العادي والتي ينبغي مع ذلك إعادتها إلى الوعي والتعبير عنها بوضوح، على الرغم من المجازفة بأن يسيء القارئ الفهم فيظن أنها أفكار الكاتب، أو أنني أقدم ذخيرة إضافية إلى المنظرين العنصريين. إن مجازفة كهذه تبدو ضرورية كي أكشف أن «العنصرية» هي فعلاً بنية مشكّلة لرؤيتنا الكونية الاجتماعية، وهي سمة أساسية للنزعة الإنسانية [الإنسانية] (humanisme) وللشمولية كما تُمارسان وليست نقيضتهما.

يقود هذا المسار إلى رفض عدد كبير من المقترحات التي عادة ما تُعدّ حقائقاً أو بدهيات في منظورنا الذي يمليه البراديغم الغربي، وأولها القول بوجود «أعراق» بيولوجية في صلب النوع الإنساني. وقد جرى التشكيك منذ خمسة عشر أو عشرين عاماً في هذه المقولة التي تشكّل دعامة أساسية في الرؤية الكونية الغربية وذلك من عدد كبير من علماء الأحياء الفرنسيين، نذكر منهم: جاك روفيه (Jacques Ruffié)، وجان هيرنو (Jean Hierneaux)، وأندريه لانغاني (André Langaney)، ومارسيل بلان (Marcel Blanc) وألبير جاكارد (Albert Jacquard). فباعتمادنا العدسة الخاصة ببراديغم جديد، تنهار أجزاء كاملة من واقعنا. ذلك أن هذا البراديغم لا ينفي وجود «أعراق» بشرية فحسب، بل يقول إن البشر لا يتطورون بيولوجياً، وإن السمات «العرقية» ليست نتيجة تأقلم مع البيئة، وإن أوروبا ليست قارة، كما أن أفريقيا ليست مكتظة بفائض من السكان، وأن الطبيعة ليست معادية في الجنوب أكثر من الشمال، وأن الثورة النيوليتية ليست تقدماً، وأن الإغريق ما اخترعوا العلم ولا الديمقراطية، كما أن الأزتك لم يحسبوا الإسبان آلهة، والأوروبيين لم يحققوا وحدهم الثورة الصناعية، كما أن العلم ليس شكلاً من أشكال الفكر أكثر «ارتقاءً وتطوراً» أو أكثر فاعلية من السحر... إلخ.

قد يُظن بأن استخدامًا مبالغًا فيه لفكر يحمل تناقضًا يحصرنا مباشرة في الفصام (الشيزوفرنيا)، إلا أن الحقيقة التي تظهر هي، مع ذلك، شديدة التماسك بقدر تماسك تلك التي تُنبذ، وهي تستند إلى قواعد كان قد أرساها بقوة عدد كبير من الباحثين المرموقين. وليس الهدف هو التوصل إلى فكر انطوائي توخّدي (autistique) وإنما، على العكس من ذلك، الخروج من الانطوائية الجمعية التي ميّزت طويلاً الفكر الغربي - كما ميّزت القبائل الأخرى كلها - بما في ذلك حين كانت تغذي وَهْم قبول 'الآخر'. وليس الهدف أيضًا تشكيل فكر يكون «مسلمًا به» بل، بالضبط، كشف الحجب عما هو مخبأ خلف هذا النوع من الخطاب.

إن كل انصراف إلى التحليل النقدي للبراديغم الغربي يوشك أن يثير في الوقت عينه تلك التمزقات التي ترتبط بلوم الذات (autoculpabilisation) خصوصًا حين تكون مسألة العنصرية مطروحة بوضوح. ولعل هذا أمر لا بد منه؛ إذ لا يمكننا البتة فصل تحليل القيم عن تحليل الأفكار، فهما معًا يفرزهما نظام اجتماعي حقيقي ينبغي شرعته. والحال أن الهدف الذي نسعى إليه هنا ليس إدانة بعض تأثيرات نظام اجتماعي قد تكون بالتأكيد مدانة أخلاقيًا، وإنما أن نكشف فظاظة خطاب، يشكّل أساس هذا النظام ويمنع انبثاق براديغم جديد. فالثقافة الغربية مثل جميع الثقافات، تتضمن رؤية كونية اجتماعية هي بناء اعتباطي وليس مجرد إثبات لحقيقة في ذاتها فحسب. ويمكننا أن نحاول كشف إواليات هذا البناء ما دام رفض لوم الذات لا يمكن أن يمنع إلى ما لا نهاية عملية الوعي (prise de conscience).

من المؤكد أن الغرب لا يحتكر نزعة كره الأجانب (xénophobie) - ويكفي أن نذكر هنا النزاعات الكثيرة التي يحلو لبعضهم التذكير بطابعها «ما بين الإثني» - ولكن ينبغي الاعتراف بأن العالم الإسلامي، أو جنوب شرق آسيا، أو «الإثنيات» الأفريقية، ليست هي التي قدمت البنية الاجتماعية - الاقتصادية للمنظومة العالمية [النظام - العالم] (système-monde)⁽⁹⁾. فلا تقتصر الفائدة من تحليل الرؤية الكونية

(9) نظرية المنظومات العالمية (النظام - العالم) هي النظرية التي تدرس تطوّر منظومات الاجتماعات، ويظن مؤيدو تلك النظرية أن دراسة تطوّر مجتمع واحد غير كافية للفهم الحقيقي لذلك =

الغربية على نوع من «الإثنوغرافيا الذاتية»، إذ إنها تشارك 'الآخرين' حتى في حياتهم اليومية، وليس في «غيريتهم» فحسب. وإذا كان شبح لوم الذات يكفي لتحويل أنظار كثير من الناس، فإنه ينبغي ربما التذكير بأنه حتى الفلاحون البرازيليون من ضواحي ماناوس (Manaus)، على سبيل المثال، على الرغم من تعريفهم لأنفسهم بأنهم «مهجنون»، يصبحون «بيضاً» أنقياء في تصرفهم إن تقابلوا مع «السكان الأصليين» (indigènes). فهل يُفترض بهم الشعور بالإهانة أو الإدانة إذا ما ذكرنا بأن العنصرية، كما النظرية التطورية، والفردانية أو الليبرالية الاقتصادية، هي أدوات أيديولوجية كانت مفيدة جداً للغرب كي يسطر سيطرته على بقية أنحاء العالم؟ من وجهة نظري - وعلى علماء التحليل النفسي أن يقولوا إن كان الأمر هنا يتعلق بمجرد إوالية دفاع فحسب - فإنه يكفي لتبديد طيف الشعور بالذنب المُطَهَّر أن نرتضي تمامًا حيلة هوية الإنسان العاقل (*Homo sapiens*)، وأن نجد أنفسنا محسوبين في آنٍ واحد على المستغلين كما على المستغلين.

يقدم لنا الطابع الحتمي للقاء العوالم المختلفة طريقاً أخرى للتخلص من الشعور بالذنب. إذ علينا عقلاً تفكير في أنه لو بقي الأوروبيون في بلادهم، لكان الصينيون أو العرب أو الآزتك، هم من أقاموا يوماً ما إمبراطوريات استعمارية تمتد على القارات كلها. غير أن التخلص من الشعور بالذنب لا يفيد إلا لجهة أنه يسمح بفحص الماضي والحاضر من دون تحويل النظر أو تحويل الوعي. والمهم الذي يبقى هو عملية الوعي هذه التي يفرضها كل تفكير تأملي في مستقبل الإنسانية. وإذا بدا حجم المسؤولية ثقیلاً جداً حين نفحص الماضي فحسب وحين ندعي أننا نلقي تبعاته كلها على الأوروبيين وحدهم، فإن هذا الحمل سيخف كثيراً حين ننظر إلى المستقبل وحين يتحمل مسؤوليته جميع البشر.

ولئن بدت الترسمة العنصرية التي وُضعت في القرن التاسع عشر ضرورية

=التطور. ومن مؤسسي هذه النظرية سمير أمين وأندريه غوندر فرانك (Andre Gunder Frank) وإمانويل والرستين (Immanuel Wallerstein). وبحسب رأي غوندر فرانك ظهرت المنظومة العالمية في الشرق الأوسط قرابة عام 3000 قبل الميلاد. ويعتقد بعض الباحثين الآخرين أنها نشأت قبل ذلك بألاف عدة من السنوات. وبعد ذلك اتسعت عبر مراحل عدة، وفي القرن التاسع عشر ضمت العالم كله. (المترجم)

ربما في ذلك الوقت، إلا أنها لم تعد كذلك اليوم، ليس ذلك فحسب، وإنما صار من الضروري في المقابل إعادة بناء العالم على قاعدة جديدة قبل التمكن من تأمين الشروط الدنيا لبقاء النوع الإنساني على هذا الكوكب.

إن إعادة بناء هذا العالم ذهنياً أولاً ثم اجتماعياً، لهذا العالم تكتسي بالفعل أهمية خاصة بالنسبة إلينا 'نحن' - 'نحن' جديدة ذات أبعاد تتسع لتشمل النوع بأكمله - وليس بالنسبة إلى 'الآخرين' فحسب. هذا المشروع هو اليوم أكثر حيوية حتى من موضوع التغيرات المادية المطلوبة للحفاظ على الغابات أو مصادر المياه أو طبقة الأوزون. وبما أن هذه العملية هي في مُكْتَنَّا، فإنها يمكن أن تتم - بل يجب - قبل عملية إعادة بناء العالم الحقيقي. وهي تشكّل حتى شرطاً لذلك. وفي قلب هذا المشروع ثمة ضرورة عاجلة للانتقال من نوعين إلى نوع واحد من البشر.

الفصل الأول

رجل الشيربا المغمور

من لم يسمع بمتسلق الجبال، السير إدموند هيلاري (Edmund Hillary)، النيوزيلاندي الأصل، الذي ربح رهان الوصول إلى قمة إفرست (Everest) في عام 1953؟ يرد اسمه في أكبر القواميس والموسوعات كرمز الشجاعة والإرادة، المنتصر على التحديات كلها، ويُذكر أحياناً أن «الشيربا»⁽¹⁾ النيبالي تنسغ نورفاي (Tensing Norvay) قد رافقه، إلا أن الأخير الذي لا يقل شجاعة وصلابة في الواقع، لم ينل الشرف نفسه الذي ناله السير إدموند بالظهور في بانتيون الشخصيات التاريخية الكبرى. لم نجد في أي من القواميس الخمسة التي عاينّاها أي ذكر لاسمه. لعله صار بطلاً عند النيباليين، إنما لا يبدو أنه قد شغل في الذاكرة الجمعية الغربية مكانة أكبر من تلك التي يشغلها بغل أو حيوان لاما⁽²⁾. كم من المناجم المعدنية أو من الشلالات المدهشة، ومن عجائب الطبيعة، «اكتشفها» واستغلها غربيون، بعد أن أرشدتهم إليها أشخاص من النوع الآخر، مقابل أجر زهيد أو لمجرد متعة المشاركة؟

على الرغم من إنجازهما المشترك، وبغض النظر عن العلاقات الشخصية الصداقة بين السير إدموند وتنسغ، فإن المصير العمومي لمغامرتهما يُقرّ لا مساواة عميقة بين الرجلين. فالأول رجل حر مبادر ويمتلك قدرات ووسائل لتحقيق مبادراته، في حين يبدو الآخر على الأغلب متلقياً لردات فعل مبادرات الأول، إيجابية كانت أم لم تكن. والعلاقة بين الاثنين يُعبّر عنها نحوياً على صورة علاقة تملك بين متسلق الجبال ودليله من الشيربا. لقد أثّرت العبودية عميقاً في النفوس

(1) شعب الشيربا هو مجموعة عرقية من التيب. باللغة التيبية، كلمة «شير» تعني «الشرق» و«با» لاحقة وتعني «الشعب»: ومن هنا تأتي كلمة شيربا، للإشارة إلى الذين يأتون من الشرق. ومنذ حوالي 500 سنة، غادر الشيربا محافظة خام الواقعة في شرق التيب (البوذي) ليستقروا في وديان جبال الهيمالايا في نيبال، وخاصة عند سفح جبل إيفرست. والمقصود من العنوان هو الدليل المحلي من الشيربا. (المترجم)

(2) حيوان من الثدييات من فصيلة الجمليات، يعيش في جبال الأنديز في أميركا الجنوبية.

على الرغم من إلغائها منذ قرن - وهذا زمن قصير بالنسبة إلى عدّاد التاريخ! - تمامًا كما فعلت فعلها في المبشرين الذين كانوا في مهماتهم التبشيرية في البلاد يتحدثون بعاطفة عن «رجالهم السود».

أثر العمل المشرف للسير إدموند وتنسغ عميقًا في الذاكرة الجماعية للغربيين وترك بصمة أشبه بتلك الأساطير المتناقلة من جيل إلى جيل. توشك هذه المغامرة، فضلًا عن كونها حقيقية، على أن تكون نسخة جديدة لرواية روبنسون وجمعة [روبنسون كروزو] التي جسّدت الأساطير الكبرى كلها للثقافة الغربية: أسطورة الفردانية، وأسطورة العمل بوصفه مصدر التقدم المادي، وخصوصًا أسطورة استحواذ الغربي على عالم يتضمن بشرًا من النوع الآخر. لا يهم بالنسبة إلى المخيال الغربي إن كان جبل شومولونغما⁽³⁾ أقل اكتظاظًا بالسكان من 'العالم الجديد' ما دام «غزوه» يكتسي المعنى نفسه.

المبضع القانوني

ينبني عالمنا الذهني حول ذلك التعارض بين النوعين الإنسانيين وتتلخص المسألة كلها في معرفة سر إصرارنا على الجهر عاليًا بأننا ننتمي إلى إنسانية واحدة، وفي القول بأن جميع البشر متساوون ويمكنهم التمتع بالحقوق الأساسية نفسها. إن خط الفصل بين الإنسانيتين واضح. يكفي على سبيل المثال المقارنة بين قدرتي اثنين من البشر ولدا على ضفتي الريو غراندي (Rio Grande)، على الحدود بين الشمال والجنوب. فالمواطن الأميركي، بفعل مولده على أرض مباركة، يفخر بحمل جواز سفر أميركي، مع كل ما يحمله الأمر من امتيازات، في حين أن المواطن المكسيكي، المولود في الشارع المحاذي في القرية العالمية، سيجد نفسه محصورًا إلى الأبد ضمن حدود مكانة من الدرجة الثانية. فعلى سبيل المثال، يتقاضى العامل الصناعي الأميركي اليوم حوالى أربعة عشر دولارًا في الساعة، في حين أن جاره المكسيكي يحصل بالكاد دولارًا واحدًا في الساعة. والغريب في الأمر أن هذه المعلومات حين تظهر وسط الدفق الإخباري، غالبًا ما تقدّم على

(3) «إفرست» هو الاسم المعطى لجبل شومولونغما (Chomolungma) في عالم الغرب الذهني، تكريمًا لسير (Sir) آخر هو جورج إفرست الذي قاس ارتفاعه.

صورة المعطيات العادية البسيطة. ويستطيع النوعان من البشر، كلٌّ على جهته من الحدود، أن يستمر في المطالبة بالقول «لعمل المساوي أجرٌ مساوٍ». وفي ذهنه أن المساواة هي بين الجنسين أو بين المناطق في البلد الواحد، وليس بين المناطق في العالم الذي يضم البشر.

ألا يشير ذلك مسألة التناقض بين الأقدار المتوازية لأشخاصٍ ولدوا خارج سلاسل النسب النبيلة في ظل نظام أوروبا القديم، ولآخرين ولدوا داخلها؟ في كلتا الحالتين، لا يُقام أدنى وزن للصفات الحميدة والمبادرات الفردية، وواقع أن يكون أرستقراطيٌّ ما معيبٌ في أمر معين إلى هذا الحد أو ذاك لا يقلل من الامتيازات المرتبطة بنبالة دمه. وبهدف تبرير الاختلاف بين أرستقراطيين وعامة الشعب، كما بين الأميركيين والمكسيكيين، يُسلط الضوء على عامل الولادة [الأصل النبيل]. وحده المُعامل (Paramètre) يختلف بين المثليين: هوية النسب، أو الحدود الجغرافية للدول؛ مكان الولادة⁽⁴⁾. وفي الحالة الأخيرة تكبر «العائلات» فحسب؛ فتصير «أمماً» أو «أعراقاً».

ماذا أنتجت إذا الثورتان الفرنسية والأميركية، والإعلانات الاحتفالية لمنظمة اليونسكو والقرنان من «تقدُّم الإنسانية»؟

نكتشف، عند التدقيق، أن هذه الإعلانات الرنانة هي بالضبط ما استخدم كمِشروط (مبضع) لتقطيع «الإنسانية» إلى اثنتين، في لحظة كان يدعى فيها تأسيسُها. هكذا، لحظة كان الفرنسيون يطالبون عبر الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن في عام 1789 بالـ «حرية، مساواة، إخاء» لكل «الناس»، يبدو أن ما كان يدور في رأسهم فعلاً يقصدون به «المواطنين» حصراً، وأن «إنسانيتهم» لم تكن لتتجاوز حدود الأمة. في الوقت عينه، كان عدد لا بأس به من المواطنين الفرنسيين منهمكاً في بيع أو شراء العبيد في مستعمراتهم. ولم يكونوا يدركوا هذا التناقض: أولاً بسبب البعد الجغرافي والبعد الاجتماعي، ثم لأن مفهوم المواطن، في خلفية تفكيرهم، لا يمكن أن ينسحب في أي حال من الأحوال على أفرقة، أو على

(4) في فرنسا كما في غيرها من الدول الغربية صدرت قوانين عدة عن المواطنة أعادت اليوم النظر في هذه القاعدة الأساسية في 'نظامنا' الاجتماعي الكوكبي.

«متوحشين» في كندا. مع ذلك، كانت الادعاءات ذات النزعتين الإنسانية والعالمية للثوريين الفرنسيين في أوجها في تلك اللحظة، من حيث إنهم كانوا يزعمون تأسيس الأمة على قاعدة إقامة شراكة بين أفراد حقيقيين، أحرار من كل قيد طبقي أو ديني أو إثني أو «ثقافي»، كما قد نقول اليوم. والظن بأنهم ألغوا في تلك اللحظة اعتبارية حكم الولادة وأنهم أعلنوا مبادئ عالمية حقيقية، كان وهمًا قويًا للغاية، كما يدل على ذلك إعلان الإيمان المتجدد ذاك الذي أطلقه ألان فينكلركروت: «في مخالفتها أصل كلمة nation واشتقاقها بالذات (في اللاتينية nascor أي «يولد») عملت الأمة الثورية على اقتلاع الأفراد من جذورهم وحددتهم بإنسانيتهم بدلًا من مولدهم»⁽⁵⁾.

هذا الادعاء ذو النزعة العالمية لم يكن له قط المغزى نفسه عند هذا أو ذاك من النوعين الإنسانيين. ففي نظر «الآخرين»، كان وصف ديننا أو حضارتنا بأنها «عالمية» يعني الاعتراف بأنها تناسب جميع الشعوب وأن من المشروع بالتالي فرضها عند الحاجة. أما الحقوق الفعلية أو أوضاع «الآخرين»، فلم يكن واردًا على الإطلاق التعديل فيها. مجمل الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن بُني على الإبهام والغموض: فمن هو «الإنسان» ومن هو «المواطن»؟ المواد الأولى والثانية والرابعة والتاسعة تصوغ حقوقًا لـ «الإنسان»، في حين أن المواد السادسة والحادية عشرة والثالثة عشرة والرابعة عشرة تتحدث عن «المواطن»، فيما المادتان السابعة والثانية عشرة تنتقلان بين المصطلحين كما لو أنهما مترادفان (يُنظر الملحق في آخر الكتاب). لكن الواضح جدًا أن الحقوق المعلنة لا تتجاوز حدود الأمة ولا تعني شيئًا لـ «مواطني» الإمبراطورية. فبعد إعلان المساواة بين «الناس» جميعًا، تأتي المادة الأولى على شرعنة التمايزات الاجتماعية المؤسّسة على قاعدة «المنفعة المشتركة»، وتحدد المادة الرابعة بوضوح أن المقصود هو المنفعة المشتركة للمواطنين، أي للمنتمين إلى «المجتمع»: «وهكذا فإن ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان»⁽⁶⁾ لا حدود لها سوى تلك الحدود التي تؤمّن للأعضاء الآخرين في المجتمع التمتع بالحقوق نفسها.

Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée* (Paris: Gallimard, 1989), p. 23.

(5)

(6) التشديد في المواد هو من الكاتب ما لم يرد عكس ذلك.

والحال أن ما كان الإعلان يحكي عنه هو المجتمع الفرنسي طبعًا، وما كان يقصده بحدود «المنفعة المشتركة» هو حدود المجتمع الفرنسي بالطبع. هذا الأفق المحدود كان يحدد في الوقت عينه المرمى الحقيقي للإعلانات التي تتناول «الإنسانية». ما دمنّا لن نتعلم الكلام على «المجتمع الإنساني» ونقرّ بأن الأغلبية الساحقة من الناس هي في الواقع، مندرجة في نسقٍ واحد من العلاقات الاقتصادية والسياسية، فإن جميع موثائق حقوق الإنسان أو حقوق الشخص سيكون لها خصوصًا أن ترسم الحدود بين النوعين الإنسانيين، واحتفالية الإعلانات كما مهارة اللعب على الكلمات لن تغيرا في شيء، أللهم إلا في إعطاء نوع من البريق ومن رفاهية الضمير المرتاح.

بعيدًا عن أن تمثل نقيضًا للعنصرية، تبدو الخطابات الإنسانية والتعميمية الشاملة كما لو أنها بالأحرى الوجه الآخر للواقع نفسه. فهذه الإعلانات الكبرى التي صاغتها أولًا الأمم الغربية، ثم المنظمات الدولية التي أقيمت بمبادرة غربية، تتطابق تاريخيًا وسوسولوجيًا مع سيرورة امتداد البنية الاجتماعية الغربية لتشمل الكوكب كله. ويمكن في أي حال أن نتساءل مَنْ، من غير الغربيين، تابع المسألة إلى حد تأكيد وجود إنسانية واحدة وحيدة؟ ولا يمكننا تنحية هذا السؤال جانبًا لمجرد الجهل بالرؤى الكونية الاجتماعية التي صاغتها المجتمعات الإنسانية الأخرى وبلورتها؛ إنما الصحيح أن أمثلة قليلة تقفز مباشرة إلى الذهن حين يُطرح السؤال. ولا شك في أننا نجد آثارًا على ما نقول عند كونفوشيوس وسواه، لكن من المحتمل أن تتطابق المقاصد التعميمية الشاملة أو الإنسانية مع سياقات ثقافية إمبريالية. ويجب أن نفتش عن جذور العنصرية بوصفها منظومة أيديولوجية، ليس في مؤسسات مثل العبودية أو الحرب، وإنما في الإعلانات النبيلة والكبرى عن «الحقوق الإنسانية» و«الإنسانية».

وبقدر ما يثبت هذا الكيان الحيوي حضوره بثقة بالغة على المستوى المعياري، يبدو أننا نبذل جهدًا موازيًا لنفيه، في بنية تمثالتنا كما في نسق العلاقات الفعلية بين النوعين الإنسانيين والذي تجسّد في قلب الإمبراطوريات الاستعمارية وتواصل في المنظومة العالمية الحالية.

«حرية، مساواة، إخاء» لكل طبقة اجتماعية

قد يتبادر إلى أذهاننا أنه كان من الطبيعي أو المفهوم، بالنظر إلى السياق التاريخي، ألا يتضمن الإعلان الفرنسي والأميركي أي «حقوق للإنسان» خاصة بمواطني إمبراطوريتيهما أو ببقية أرجاء العالم. مع ذلك، نجد أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، نفسه، الصادر في عام 1948 عن منظمة الأمم المتحدة يكرّس هذا النظام، حيث الحقوق غير متساوية إلا في داخل حدود معينة أي في داخل طبقة اجتماعية من المجتمع الإنساني. صحيح أن البند الثاني من المادة الثانية يوشك أن يذهب أبعد من هذه التمييزات الطبقية حين يؤكد: «فضلاً عن ذلك، لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص [...]».

في أول وهلة، يبدو أن جميع الحقوق المعلنة هي إذاً عالمية، إنما القصد الحقيقي لهذا المبدأ النبيل يحده بشدة ما يرد في بقية الوثيقة. فهل لدى «جميع الناس» الحق نفسه في حرية التنقل والحركة في داخل المجتمع الإنساني؟ تحدد المادة الثالثة عشرة بوضوح أن «لكل فرد الحق في حرية التنقل وفي اختيار محل إقامته داخل حدود دولة ما». يحق للفرد أن يخرج من بلده لطلب اللجوء في بلد آخر إلا أنه لا يستطيع المطالبة بأي حق في الدخول إلى البلاد أو الأقاليم الأخرى. ويدعونا منطق هذا النظام القانوني إلى افتراض وجود منطقة يمبوس⁽⁷⁾ (Limbes) أو أرض محايدة (no man's land) على الحدود بين الدول. كل كائن بشري هو أولاً «رعية» (ressortissant) في بلد ما وكل ما يلي ينبع من هذا التعيين للفرد بتبعيته لأمة/ دولة. هذا التعيين الأساسي لما يكمن أن نسميه «الحقوق الإنسانية» النابعة من الانتماء إلى المجتمع الإنساني، تقدّمه المادة الخامسة عشرة - الفقرة الأولى على أن: «لكل فرد الحق في التمتع بجنسية ما»⁽⁸⁾. بعض الحقوق الأساسية - مثل الحق

(7) اليمبوس في اللاهوت الروماني الكاثوليكي هو موطن الأرواح التي لا تدخل الجنة ولا النار. والكلمة اللاتينية المشتقة منها تعني على الحدود. وتتمتع الأرواح التي في هذا الموطن المتوسط بسعادة طبيعية كاملة، إلا أنها تفتقر إلى المتعة الروحية التي تمنحها رؤية الله. (المترجم)

(8) Nationalité: تُرجمت إلى العربية «جنسية»، فجاء في الترجمة الحديثة للمادة 1-15: «لكل فرد حق التمتع بجنسية ما». والأصح الترجمة القديمة وهي «التابعة لبلد ما». (المترجم)

في الحياة، والحرية والرأي... إلخ - مكرّس بوضوح مع مرمى يتجاوز الحدود، غير أن الحقوق الأكثر تحديداً والأكثر دلالة تبقى خاضعة وفق المادة الثانية والعشرين، للوضع [المكانة] الذي تحتله كل أمة في المنظومة العالمية:

لكل شخص بوصفه عضواً في المجتمع، الحق في الضمان الاجتماعي، ومن حقه أن توفّر له، من خلال المجهود القومي والتعاون الدولي، وبما يتفق مع هيكل كل دولة ومواردها، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي لا غنى عنها لكرامته ولتنامي شخصيته في حرية.

يظهر جلياً أن هرمية تراتب الأمم تؤلّف بنية المنظومة العالمية، وأن «المجتمع» ليس أكثر كونية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 مما هو في إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789.

يشبه عالمنا إلى حد غريب المجتمع الإقطاعي، هذا إن نظرنا إلى عمله على نحو شمولي، أي على مستوى الكوكب. حصل التغيير فقط على مستوى الأحجام: تحوّل الأرستقراطيون ببساطة إلى «ديمقراطيين»، والطبقة الثالثة [الشعب] صارت العالم الثالث. جاء اختراع ألفرد سوفي⁽⁹⁾ مفهوم «العالم الثالث» بوحى من هذا التماثل، إلا أنه لم يكن واعياً ربما أنه كان بذلك يعيّن سيرورة اجتماعية مشابهة في كل شيء، باستثناء حجم المجتمع.

كيف نفهم امتناعنا عن إدراك الإنسانية الراهنة باعتبارها مجتمعاً واحداً، وإصرارنا على أن نبنى بإسهاب وإطناب صورةً عن إنسانيتين متوازيتين؟ من المؤكد أن لب هذه المسألة يتصل بمصالح جد واضحة يثير مجرد ذكرها كمية من المشاعر المضطربة. لكن المنظومة التي نصوغها جواباً على صراعاتنا الداخلية الحميمة تركز على مجموعة متكاملة من المشاعر النبيلة والمفاهيم المشجّعة، كانت صيغت في المواثيق والإعلانات الكبرى.

تصف مئات الكتب أو المقالات المنشورة في الغرب مآسي شعوب العالم الثالث الفقيرة، ويبدو حقاً أن اندفاعات الإشفاق أفضل ترياق مضاد لكل إحساس

بالذنب قد تحرّكه فكرة أن تعاسة بعضهم قد يكون لها أدنى علاقة بسعادة بعضهم الآخر [أو أن مصائب قوم عند قوم فوائد]. ذلك أن ثقافتنا تجهّزنا بمنظومة حماية فعّالة للغاية ضد هجمات الواقع البائس، شبيه بلا شك بذلك الذي كان يسمح في ما مضى لأسياد القصور بالتعاطف مع شقاء الشعوب من دون أدنى شعور بالمسؤولية. وفي أيامنا هذه، فإن برامج التلفزة الكثيرة التي تعرض مباشرة على الهواء شقاء الآخرين لجمع التبرعات، فضلاً عن أنها لا تساعد في توضيح إدراكنا للأمور، تخلق ستاراً حاجباً سميكاً من المشاعر المضطربة تؤثر خصوصاً بأن تشوّش كل تفكير في أسباب هذا الوضع، وتقدم في الوقت نفسه تأويلاً جديداً للوقائع. والدعوة إلى السخاء في العطاء توحى بأن التقصير في المساعدة هو سبب هذه المآسي. ووفقاً لهذا المنطق، ينبغي أن نفترض أن حياة الشعوب غير الأوروبية كانت تمثّل الدرجة القصوى من التعاسة قبل وصول «الحضارة» أو «المساعدة» الغربية.

مبدل ثنائي بسيط: نحن / الآخرون

نحن أيضاً كائنات عاقلة، تحرّكنا الأفكار كما المشاعر، وعالم تمثلاتنا هو نظام غاية في الدقة والفاعلية في إزالة التناقضات. والقوام الأساسي لهذا النظام إوالية فصل أو تقسيم عميقة للكون، متمركزة حول الذات الإثنية [إثنومركزية]، ظهرت آثارها جلية نتيجةً لتحليل الكتب المدرسية في مقاطعة كيبيك الكندية. فلقد كان لهذه المدوّنة الفضل الكبير في تقديم رواية مركّزة ومبسّطة للثقافة الغربية. والحال أن بنية البرنامج نفسها تنطلق من الفصل بين النوعين الإنسانيين: الإنسانية التاريخية (نحن) والإنسانية الجغرافية (الآخرون).

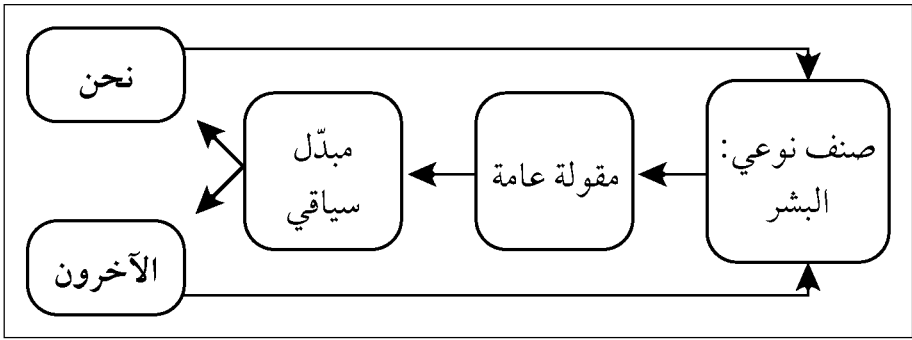
والإوالية التي تتيح الاحتفاظ، في آنٍ واحد، بوجود هاتين الإنسانيةين وبوهم وجود إنسانية واحدة، هي خط الفصل الإثنومركزي الارتجاعي (DER)⁽¹⁰⁾. كما تظهر في الشكل (1-1)، هذه الإوالية اللاواعية تشتغل كأنها مبدل ثنائي

(10) المفاصلة العرقية المتمركزة حول الذات بمفعول رجعي وقد سّينها: الفصل الإثنومركزي الارتجاعي (démarcation ethnocentrique rétroactive). (الترجم)

(commutateur binaire) وتسمح بتمرير المعلومات عن «البشر» في الحقل المناسب من ذاكرتنا، وبحسب ما إذا كانت تلك المعلومات تنطبق علينا 'نحن' أم على 'الآخرين'. أما طابعها الارتجاعي فيُعزى إلى أن السياق هو ما يُعيد تأويل الصنف العام (البشر) بأن يُحدد أيّ واحد من الفرعين هو المعني: 'نحن' أم 'الآخرون'.

الشكل (1-1)

الفصل الإثنومركزي الارتجاعي (DER)



تتعدد تطبيقات هذا الشكل. فعلى سبيل المثال، يؤكد أحد كتب التاريخ أن «إنسان العصر النيوليتي يملك عبيداً»⁽¹¹⁾. وبما أن العبيد هم أنفسهم لا يملكون عبيداً آخرين، فإن الوضعية البشرية ستقتصر على الأسياد، الذين وحدهم يُعدّون «أجدادنا». ويمكننا كذلك التأكيد أن «اليونانيين» كانوا يؤلفون مجتمعاً ديمقراطياً، بأن نستبعد من أذهاننا كل من هم «غير مواطنين» (المستأمنين (métèques) والعبيد)⁽¹²⁾ من المجموع الذي يؤخذ في الحسبان في تلك اللحظة، وبأن نحصر حدود «إنسانية» ذلك العصر. وعلى العكس من ذلك، ستسمح الإوالية نفسها لنا بأن نصوغ بخصوص «المجتمعات الإنسانية» نظريات عامة يتم الحكم على صلاحيتها بالنظر إلى الصنف نفسه من عمليات الحصر الذهنية. مثال ذلك ما يقدمه لنا كتاب اقتصادي من نظرية هي الآتية:

B. Defaudon & N. Robidoux, *Histoire générale* (Montréal: Guérin éditeur, 1985), p. 40. (11)

(12) المستأمن، أو الدخيل: الأجنبي المقيم أو المستوطن في غير بلده. (المترجم)

يتوقف مستوى تطور بلد ما على عوامل عدة، خصوصًا على وفرة الثروات الطبيعية، والنمو السكاني، وأهمية الدعم الخارجي، والاستقرار السياسي⁽¹³⁾.

من الواضح أنه لا يُشار عادة إلى «الدعم الخارجي» لتفسير تطور إنكلترا أو سويسرا، وأنه جرى تصوّر هذه النظرية العامة بغرض الاستخدام ضيق النطاق. أما الطابع الارتجاعي للإوالية المذكورة (DER) فيظهر هنا جليًا ما دام السياق وحده هو ما يتيح أن نُعيّن على أي من النوعين الإنسانيين يجب تطبيق المقولة التي تبدو في أول نظرة عامة.

في هذه النظرية عن التطور، يصدمنا أكثر ما يصدم ملاحظة أن العوامل المذكورة كلها تبدو أنها تملك تأثيرًا معكوسًا بسحر ساحر حين تطبّق على مجتمع غربي. في الأدبيات الشائعة عن العالم الثالث، صار من محطات الكلام الحديث عن ندرة الموارد الطبيعية ووتيرة النمو السكاني وانعدام الاستقرار السياسي، بوصفها مصاعب وعراقيل في وجه التطور المنشود. أما في الكتابات التي تخصّصنا (نحن)، تبدو هذه العوامل أنها تؤدي على نحوٍ سحري دورًا معكوسًا. وبالفعل، ليست الثورة الفرنسية أو الثورة الأميركية أنموذجًا يُحتذى عن «الاستقرار السياسي»؛ وقد عرفت دول أوروبا أو أميركا الشمالية فترات من النمو السكاني المرتفع جدًّا من دون أن يؤدي ذلك إلى اعتباره معوِّقًا للتطور، كما أن بلدانًا مصنّعة عدة يبدو أنها لم تتأثر بسبب النقص في ثرواتها الطبيعية (البترول أو المعادن... إلخ).

يمكننا أن نستشف أن إوالية الفصل الإثنومركزي الارتجاعي التي تمدنا الكتب المدرسية بأمثلة كثيرة عنها، تفتح الباب أمام بناء صروح نظرية واسعة قابلة للتطبيق عمليًا على نوع واحد من النوعين الإنسانيين. وكل شيء يجري كما لو أن جزءًا واحدًا فقط من أدمغتنا يشغل كل مرة، وبحسب ما إذا كان الأمر يتعلق بـ'نحن' أو 'الآخرين'، وذلك كما لو أن نصفي كرات أدمغتنا يعكسان

مباشرة نصفي الكرة الأرضية الشمالي والجنوبي⁽¹⁴⁾. هذا الفصل الجذري بين نوعين إنسانيين هو شديد الاكتمال إلى حد أنه يسمح بإفراغ إدراكنا الواعي من التناقضات كلها بين الخطابات المعكوسة التي نحملها عن هذين النوعين، من حيث إن التناقض لا يُدرك ومن ثم لا يُلغى إلا في داخل إحدى المجموعتين الفرعيتين. فبإمكاننا أن نقارن بين أفراد النوعين الإنسانيين، لكن من دون أن نعاملهما وفق البراديغمات نفسها.

إن التباين المذكور في بداية هذا الفصل بين الفضائل المعترف بها لكل واحد من قاهري جبل شومولونغما، ليس سوى واحد من الانعكاسات الكثيرة لهذه البنية الذهنية العميقة جدًا. وقد تلهى عالم الأنثروبولوجيا الأميركي هوراس ماينر ذات يوم بالضحك على عقول زملائه قراء مجلة أميركان أنثروبولوجيست (*American Anthropologist*) بأن نشر مقالة عن شعوب الناسيريما (Nacirema) (وهي كلمة معكوسة لكلمة «أميركي» (American))⁽¹⁵⁾ وصف فيها بعض مظاهر الثقافة الأميركية مستخدمًا في ذلك ببساطة اللغة المخصصة عادة للكلام عن 'الآخرين'. فوصف عمليات الاهتمام بالجسم والممارسات الطبية الرائجة في الولايات المتحدة كما لو أنها «شعائر وطقوس»، ما أقنع القارئ بأنه يتعرف إلى واحدة من «القبائل البدائية» على الرغم من العناصر المادية المذكورة في المقالة من مثل: الموقع الجغرافي، المستوى العالي من التطور التقني، المساكن التي تتضمن حمامات عدة (عُرفت على أنها «محراب مقدس») ... إلخ. وكان الأثر العام ناجحًا جدًا، إذ نادرون هم القراء الذين اكتشفوا الخدعة.

على الرغم من أن ماينر لم ينشر، على حد علمي، أي بلورة نظرية عن إوالية الفصل الإثنومركزي هذه، إلا أنه قدّم عنها مثالًا لا يُنسى. فأجيال عدة من طلاب الأنثروبولوجيا تعرّفت إلى هذا المثال وحفظت الدرس منه، في الأقل مدة من الزمن. لكن الإوالية الكامنة في هذه المسألة بقيت في محلها على الرغم من كون

(14) أستعيد هذه الصورة من ألان لوبيشون: Alain Le Pichon, *Le Regard inégal* (Paris: J. C. Lattès, 1991), p. 13.

(15) Horace Miner, «Body Ritual among the Nacirema», *American Anthropologist*, vol. 58, no. 3 (15) (Juin 1956), pp. 503-507.

مفهوم الإثنومركزية مكتسبًا قديمًا في علوم المجتمعات. فنحن واطبنا على ممارسة نوعين من العلوم «الإنسانية»، يتطابقان مع الإنسانيتين. وظلت الأنثروبولوجيا على العموم علمًا عن 'الآخرين'، وتطبيق هذه المفاهيم علينا 'نحن' لا يزال يُنظر إليه على أنه مجرد إجراء تماثلي قياسي.

إن كتامة (étanchéité) الغشاء الذي يفصل مناطق الـ 'نحن' عن 'الآخر'، في داخل أدمغتنا، هي أحيانًا مدهشة للغاية. وبالفعل، فإننا ننجح في الكلام على اليونانيين القدماء بأنهم شكّلوا مجتمعًا «ديمقراطيًا»، وأكثر من ذلك اخترعوا الديمقراطية، في وقتٍ نستبعد من أذهاننا 'نحن' جميع البشر في ذلك المجتمع، سواء منهم المستأمنون الدخلاء أو العبيد أو الذين كانوا في تلك اللحظة مستثنين من «الديمقراطية»، ومقصين خارج دائرة الإنسانية الحقيقية. في مسلسل وثائقي متلفز عنوانه «الديمقراطية»، حرص المقدّم الكندي باتريك واتسون (Patrick Watson) حين كان يصوّر في المواضع التي شهدت الولادة الأسطورية للديمقراطية، على أن يؤكد بقناعة تامة أنه «كان بإمكان جميع المواطنين الأثينيين المشاركة في هذه الديمقراطية الأولى»، من دون أن يخطر في باله لحظة أن في كل بيت من بيوت «المواطنين» هؤلاء كان يعيش أيضًا أشخاص عدة من البشر في وضعية العبيد. وفي محاولةٍ منه للتعبير أكثر عن حقيقة العبودية في العصور القديمة، تحدّث عرضًا عن وجود عبيد كانوا يعملون في مناجم جبل لوريون (Lurion). هناك ما يشبه الهلوسة في تراثنا الغربي تسمح لنا بوصف مجتمع عبودية «بالديمقراطية»، كما نفعل منذ عقود وأجيال في كتب التاريخ عندنا.

تزخر الساحة الإعلامية بأمثلة كهذه، تكون أحيانًا مذهلة، عن الفصل الإثنومركزي الارتجاعي. لنأخذ على سبيل المثال تلك الحلقة الإذاعية المخصصة في راديو كندا لطرح أسئلة جديدة يفكر فيها أطفال أو مراهقون. تناول أحد هذه الأسئلة أسباب قلة عدد السكان في بلد كبير بحجم كندا. فبعد استشارة اختصاصيين اثنين، أحدهما عالم جغرافيا، والثاني عالم تاريخ، أجاب مقدّم البرنامج عن السؤال قائلاً: «إن كندا بلد كبير لم يصبح مسكونًا قبل القرن السادس عشر». ويصح القول إن هذا الاستخدام لمصطلح «مسكون» يطابق مثيله في

كتب تاريخ عدة⁽¹⁶⁾ لا تعترف بوجود أي «سكان» أو «سكن وإعمار» قبل وصول الأوروبيين، أو في كتب الجغرافيا الكثيرة⁽¹⁷⁾ التي تعرّف مناطق شاسعة يسكنها بشر من النوع الآخر بأنها «مساحات غير مسكونة» أو «مناطق غير مسكونة».

تقدّم الكتب المدرسية صورة واضحة للغاية عن ذلك النسق المبني على الفصل الإثنومركزي الارتجاعي؛ ففيها نجد عددًا كبيرًا من المقولات التي تدور أساسًا حول صنف «البشر»، لكنها قابلة للتطبيق فقط على فئة من النوع البشري. فتُجمع المؤلفات الجغرافية العامة، على سبيل المثال، على القول بأن «المدارات البائسة» (tristes tropiques) لا تناسب الكائنات البشرية الحقيقية:

الغابة الاستوائية المسماة جهنم الخضراء لشدة ما تخيف نباتاتها الإنسان، هي عمليًا غير مسكونة. ثمة بضع قبائل بدائية تعيش في فرج في الغابة أو على أطرافها⁽¹⁸⁾.

بقدر ما إن البيئة الاستوائية لا تيسّر الحياة الحيوانية، فإنها لا تناسب البشر [...]. والشعوب التي تعيش في تلك الغابة هي عمومًا قصيرة القامة (حوالي متر ونصف المتر) وهو ما يفيدها في تنقلاتها وسط النباتات الكثيفة [...] ويسمح لها باحتمال درجات الحرارة المرتفعة⁽¹⁹⁾.

هذه البيئة معادية تمامًا للوجود البشري فيها، سواءً اتخذ شكل السُكنى أو الاستجمام أو التنقيب عن المناجم، أو الزراعة أو استغلال الغابات. [...] مع ذلك، فإن هذا العالم يسكنه أكثر من مئة ألف هندي (من الجيفاروس (Jivaros)، والشينجو (Xingu)، واليانومامي (Yanomami) والبوروس (Boros) ... إلخ) مجمّعين في قبائل صغيرة⁽²⁰⁾.

(16) ينظر على سبيل المثال: D. Dion-Mckinnon & P. Lalongé, *Notre histoire* (Montréal: Éditions du Renouveau pédagogique, 1984), p. 53, et G. Cachat, *À la recherche de mes racines* (Montréal: Lidec, 1984), p. 146.

(17) يُنظر من بين أمور أخرى: R. Knafo et al., *Géographie: Milieux et sociétés* (Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1984), p. 27; D. Authier et al., *Objectif Terre* (Montréal: Lidec, 1983), p. 50.

Authier et al., p. 211.

(18)

R. Hamelin & G. Martel, *Géographie générale* (Montréal: Guérin éditeur, 1984), p. 379. (19)

M. Brousseau & G. Desharnais, *Une Planète à découvrir: La Terre* (Montréal: Éditions du Renouveau pédagogique, 1984), p. 372. (20)

نجد في الأمثلة المذكورة تطبيقات واضحة لمعنى الفصل العرقي الارتجاعي، ما دام السياق يُسارع إلى تحديد أي «بشر» يدور الكلام عليهم. والإقصاء الذهني «للبدائيين» خارج حدود «الإنسانية» الحق هو أمر شائع، ويجب محاذرة الابتسام عند الإشارة بالإصبع إلى سذاجة المؤلفين على فرض أننا بمنأى عن مثل هذا الإغراء. ومن الصحيح أن التعبير عن هذا الإقصاء يبدو أحياناً بمظهر المضحك - المبكي، كما نرى ذلك في هذا المقطع المستل من كتاب جغرافيا بلجيكي⁽²¹⁾، يعود إلى عام 1969، وقد ذكره إدوارد فنك (Edouard Vincke):

«... تعتبر جغرافيا العلاقات الإنسانية أن هناك ألسنة قوم مقصية من علم اللغات: المقصود الصبير (sabir) (هي مزيج من لغات عدة) أو اللغات المبرقة جداً [...] فالسواحلي في أفريقيا الوسطى ليس أكثر من لغة زنجية محشوة بكلمات إنكليزية وبرتغالية وعربية»⁽²²⁾.

إلى أي صنف ينبغي أن ننسب هذه الكائنات التي تبرر بدل أن تتكلم، ولا تخفيها الغابة الاستوائية، لا بل إنها تبدو أنها قدّت على قياس الحياة في هذه الغابة؟ منطقياً، يجب علينا الاستنتاج أنهم ليسوا بشرًا؛ ورواية فيركور (Vercors) الشهيرة الحيوانات المنزوعة طبيعتها⁽²³⁾ (Les animaux dénaturés) تناقش مطوّلاً هذا الاحتمال، ولو أن ذلك كان يتعلق بكائنات متخيلة اسمها «التروبيون» (Tropis).

الخطابات المعاصرة عن «البدائيين» وإقصاؤهم المنهجي عن الحياة الإنسانية الحقيقية، لا يبقيان أبداً محصورين في الكتب المدرسية أو في القصص الخيالية. فهي تشكل على العكس من ذلك نسيج الفلسفة الغربية ذاته، كما يتم تدريسها على مختلف المستويات ويجري تعميمها ونشرها عبر المطبوعات الكثيرة. على الرغم من المتغيرات كلها، فإن تعريف الكائن البشري بحسب التراث الفلسفي الغربي

(21) بما أن معظم الكتب المدرسية المذكورة في هذا الكتاب هي منشورات كيبكية، فإننا لن نذكر مكان النشر إلا في الحالات الأخرى.

J. Tilmont et al., *Géographie générale* (1969), p. 323,

(22)

ذكر في: Edouard Vincke, *Géographes et hommes d'ailleurs. Analyse critique de manuels scolaires* (Bruxelles: Centre bruxellois de recherche et de documentation pédagogique, 1985), p. 84.

Vercors, *Les Animaux dénaturés* (Paris: Albin Michel, 1952).

(23)

يمكن أن يتلخص تقريباً في العبارات التالية: يمتاز الكائن البشري من الحيوانات لجهة أنه وُهب عقلاً وأنه يملك فكراً ولغة مجردين، وأن وعيه الفردي يفتح له أبواب حرية الخيار أو الإرادة الحرة، والإبداع⁽²⁴⁾.

ولكنه مدهش أن نرى هذه المقولات «النوعية (المتعلقة بالنوع)» هي تماماً معكوسة في الخطاب الذي يدور حول «البدائين» الحاليين، والذي لا يزال مطبوعاً بقوة بتأثير لوسيان ليفي بروهل (Lucien Lévi Bruhl) وبالأثنوبولوجيا الكلاسيكية. فهذا الخطاب الذي لا يزال حاضراً في تدريس الفلسفة، يتخذ بالضرورة شكل الإنكار المنهجي لكل ما سبق. فالبدائي يفتقد أي عقلانية لأن خلخته الذهنية مدينة أكثر للسحر أو للدين - وهذه سمة يشاركه فيها أيضاً «الشرقيون» -؛ وهو يستطيع التواصل، وإنما من غير أن يتوفر على مفاهيم مجردة حقيقية؛ وهو لا يتصرف تبعاً لوعي ذاتي إنما وفقاً للتقاليد الثابتة «لقبيلته»، وهي تقاليد لها دقة الغريزة الحيوانية؛ كما أن إمكان أي إبداع هو خارج تناول البدائي العادي. يبقى القليل قبل التوصل إلى استنتاج أن هذا البدائي لا يملك شيئاً مشتركاً على الإطلاق مع الكائنات البشرية الحقيقية من الناحية الأنطولوجية، باستثناء غلاف طبيعي خارجي مماثل. والانزلاق من الأنطولوجي إلى البيولوجي، ومن البيولوجي إلى الطبيعي، جد سهل، وهو يقود مباشرة إلى تعيين حدود (délimitation) نوع آخر.

أنواع متقابلة، لكن «إنسانية»

في الغرب المتمدن، أن تشكّك علناً في الطبيعة «الإنسانية» للجيفاروس أو الأقزام، أمر يصدم الفيلسوف أو عالم الجغرافيا، مع أن كلامك قد يرد متضمناً أحياناً بين سطور نص معين، حتى لو كان صاحبه كاتباً مشهوراً مثل جان فوراستيه (Jean Fourastié):

ليست الطبيعة «الطبيعية» مضيافة بالنسبة إلى الإنسان. فالكوكب لا يعطي

(24) لا شك في أن تعريفاً أثروبولوجياً كان سيُشدد أكثر على طاقة البرمجة البينية التي هي في أصل كل إنتاج رمزي، أي سيُشدد على ما نسميه الثقافات.

الإنسانية العاطلة من العمل والفاقة للتقنية سوى حياة محدودة ونباتية: بضع مئات الآلاف من الأفراد الذين يستمرون في البقاء حيوانياً. إن كل ما نستهلكه اليوم في فرنسا هو من نتاج العمل الإنساني، [...] بالأحرى، الأشياء المصنّعة [...] التي يُنتجها عمل الإنسان. الإنسان وحده، نسبة إلى الحيوانات، لديه حاجات غير تلك الطبيعية»⁽²⁵⁾.

لن يكون هناك أوضح من هذا التباين بين النوعين الإنسانيين. البشر الذين «يعملون»، والذين «يستهلكون»، والذين عندهم «حاجات غير تلك الطبيعية»، باختصار الذين هم خارج تلك الطبيعة غير المضيف، وهم الفرنسيون، والغريون، و«الآدميون» من نوعنا 'نحن'، و«الآخرون» الذين يُشير تعدادهم الدقيق إلى أن ما هو مقصود بالضبط «البدائيون»، الذين يُستخدمون بوصفهم رموزاً للنوع الإنساني 'الآخر'، هم جزء لا يتجزأ من تلك الطبيعة التي يستحوذ الغرب عليها. فهم، إذ يحيون حياتهم «النباتية»، أو جوهرهم «الحيواني»، مقصيون تماماً خارج «النوع الإنساني». وبالطريقة نفسها التي يكون فيها الفيلسوف عاجزاً عن كشف آثار لتفكير عقلائي عند «البدائي»، يعجز عالم الاقتصاد الغربي عن إدراك وجود عمل في عملية إنتاج الغذاء عبر الصيد أو القطف، لأن هذه النشاطات يمارسها الفرنسيون كتسلية وقت الفراغ، فتبدو بالتالي مطابقة لتصرفات الثدييات الآكلة العشب، أو الخاتلة (prédateurs) (التي تعيش من القنص). وهو يجد في هذا الغياب الآخر فرصة لإقصاء «البدائي» من النوع المسمى الإنسان الاقتصادي (Homo oeconomicus) [مصطلح يستخدم في النظريات الاقتصادية]، أو حتى البشري بالمطلق (Homo)، بأن يُحيله مرة أخرى إلى «طبيعته» النباتية أو الحيوانية على السواء، ويتبنى معادلة الإنسانية باختزلها إلى «نحن». وإذا كان «العمل» يساوي «الإنسان»، فإن ذلك يدلنا بوضوح على أي إنسان نتحدث هنا، ومن هي تلك «الحيوانات» التي يتعيّن نسبة إليها.

في هذه المجتمعات التي «لا تاريخ لها»، و«لا عمل فيها»، أو «لا كتابة

Jean Fourastié, *La Réalité économique: Vers la révision des idées dominantes en France* (25) (Paris: Robert Laffont, 1978), pp. 18-19,

Knafou et al., p. 150.

دُكر في:

عندها»، يميل كل متخصص في العلوم الإنسانية إلى تكريس حدة ذكائه كلها للوصف التفصيلي لذلك الافتقار الخاص الذي يكتشفه عند ناس النوع الآخر، كما لو أنه لا يمكنهم أن يوجدوا إلا على صورة أثر في فراغ «الإنسانية» الحقيقية. إن إقصاء 'الآخرين' بفعل سحر اللغة وبمماثلتهم بالطبيعة، يمتد أيضًا، ومن طريق العدوى، إلى كل ذلك الجزء من «النوع الإنساني» الذي يبدو لنا غالبًا يعيش خاملًا في ظروف «ما تحت إنسانية»، أي ليس تلك الحفنة من «بضع مئات الآلاف» من الأفراد البدائيين إلى هذا الحد أو ذاك فحسب، وإنما أيضًا مئات الملايين من سكان العالم الثالث.

غالبًا ما كان يحلو لبعضهم ترديد القول بأن «القبائل البدائية» لا تعترف إلا لجماعتها بوضعية «الكائنات البشرية» - وهو مفهوم يطابق المصطلح الذي به يعيّنون أنفسهم - وبأن الغربيين على العكس منهم، كانوا أول من وسّع نطاق مفهوم «الإنسان» ليشمل النوع العاقل (Homo Sapiens) كله. وليس علينا أن نحفر عميقًا لكي نرى أن «القبيلة الكبيرة» للغربيين لا تختلف فعليًا عن غيرها، على الرغم من موقعها كسلطة عالمية، وأن الإعلانات الرسمية عن إنسانية البشر كلهم لا تطابق أبدًا التصورات الحية العميقة التي تنقلها ثقافتنا.

ذلك أن التوسع في دلالة الصنف «الإنساني» قد تحقق على مستويات رمزية وأخلاقية فحسب، وكوسيلة استيعاب في داخل «الإنسانية» المسيحية، وهو لم يعن ولا مرة إسناد طبيعة مشتركة أو حقوق متساوية فعليًا. والمثال الأكثر تعبيرًا عن هذه المفارقة يبقى لربما مثال وجوب إدماج (incorporer)، في الكنيسة العامة [الكاثوليكية] «البشر» الذين اختزلوا في الآن عينه إلى درجة العبيد: «سيتم تعميم جميع العبيد الذين يصيرون إلى جزرنا، وتدريسهم الديانة الكاثوليكية، الرسولية والرومانية». (الشرعة السوداء، المادة 2، 1685، فرنسا)⁽²⁶⁾.

لقد جرى في أيامنا إلغاء العبودية كمؤسسة، ولكن صورة العبيد القدامى لم تتغير كثيرًا في العقل الغربي كما تغيرت صورة الذات. نحن أكثر من افتخر

(26) ذكر في: Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le Calvaire de Canaan* (Paris: Presses universitaires de France, 1987).

بهذه الحركة الرمزية [إلغاء العبودية] وأكدنا ادعاء تأدية الدور المحرّك في تقدّم الإنسانية، من دون أن يغيّر ذلك مقدار أنملة في مقولاتنا عن أولئك «القبائريين الراهنين»⁽²⁷⁾ (préhistoriques actuels) الذين نصفهم أيضًا بأنهم «بشر»، ولكننا نعطي في ذلك الحين معنى معكوسًا لهذا المفهوم: شعوب بلا تاريخ، بلا عقلانية، بلا كتابة، بلا تجريد، بلا وعي فردي، وبلا إبداع.

وبما أن الأخلاق الغربية تمنع الإعلان الجهرى بأن بعض «البشر» ينتمون إلى نوع حيواني آخر، فإن الحل الوحيد المتبقي لنا يتمثل في أن نعيّن معنى مزدوجًا لهذا المفهوم، وأن نجعله يدل على هذا النصف أو ذاك من الإنسانية، لكن ولا مرة تقريبًا يدل على جماع النوع الإنساني. هذا هو بالضبط ما نجده في الكثير من الأحوال، كما بينته الأمثلة التي ضربناها عن الفصل الارتجاعي المتمركز حول الذات الإثنية. لكن يجب أيضًا أن يكون الصنف النوعي «للبشر» يحمل محتوى معرفيًا معيّنًا، وليس مغزى أخلاقيًا فحسب. وجوهر هذا المحتوى كان من عمل الأنثروبولوجيين وعلماء الإحاثة الذين حققوا اكتشافات رائعة حول أصل نوعنا، ووسعوا في الوقت عينه نطاق مفهوم «الكائنات البشرية» وصولًا إلى مستوى النوع، وذلك كي يدرجوا فيه «أسلافًا غابرين» مفترضين عاشوا قبل ثلاثة ملايين أو أربعة ملايين سنة. وكما سنرى في الفصل التالي، فإن هذا الصنف الموسّع هو ما يسمح بإدراج الأسترالوبيثيكوس كما أولئك «البدائيين» المعاصرين والذين يشكك الكثير من الغربيين في قدرتهم على القول الرمزي أو على الفكر المجرّد. وهكذا فإن «الإنسانية» قد وجدت نفسها، وفي الحركة نفسها، تنال الإثبات أنها كيان واحد ومجزأ إلى أنواع متميزة ومتقابلة.

الإنسان التاريخي والإنسان الجغرافي

كما سبق ورأينا، فإن النظريات ليست أبدًا هي ذاتها بالنسبة إلى الإنسانيتين. وتظهر قوانين التطور، على الخصوص، معكوسة كليًا تبعًا لصاحب العلاقة، أي

(27) تستخدم هذه العبارة أحيانًا لوصف أولئك البشر الذين أنزلوا إلى الدرجة الدنيا من درجات

النشوء والارتقاء. ينظر على سبيل المثال ما يقوله لوتورنو: L. Létrounean, *L'Histoire et toi (Manuel et cahier d'exercices)* (Laval (Québec): Librairie Beauchemin, 1985), p. 364.

لمن تُطبَّق عليه: المانحون «للدعم الدولي» أو «المستفيدون منه». والحل العقلي الوحيد الممكن لهذا النسق من التناقضات يكمن في الفصل المُحكم جدًّا بين النوعين الإنسانيين المعنيين، وفي منع كل انتقال للمعلومات بين القطاعات المطابقة لذلك في ذاكرتنا - التاريخ والجغرافيا. وبهذا الشكل فإن المكسيكيين ليست لهم علاقة بعد بالآرتك، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكولومبيين أو البيروفيين مع شعب الإنكا، أو بالنسبة إلى العراقيين أو الأتراك مع بلاد ما بين النهرين، أو إلى الإيرانيين مع بلاد فارس. أي سائح أميركي أو فرنسي، زار آثار بابل أو آثار قرطاجة، إن لم يكن على صورة رحلة عبر الزمن؟ أي مهاجرين قادمين من «آسيا الوسطى» يُستقبلون في ألمانيا أو كندا على أنهم ورثة هوية تاريخية أقدم من هوية المضيف؟ لا يبدو أن هناك قناة مباشرة تصل مناطق التاريخ بمناطق الجغرافيا، وكل اللغة النظرية تأتي لتؤكد هذه القطيعة.

ثمة هنا مفتاح أساسي للنسق الذي يبني في عقولنا حاجزًا لا يُخترق بين النوعين الإنسانيين: الإنسان التاريخي والإنسان الجغرافي. يكفي إلقاء نظرة على البرامج المدرسية في التاريخ العام لكي تُدرك أنها تضع حدودًا صارمة للحقل التاريخي للـ 'نحن'. فبعد نظرة سريعة على الخطوات الأولى المصرية في الحضارة، نتبع بسهولة سلسلة نسب (généalogie) الإنسانية البيضاء، بدءًا من الأم اليونانية والأب الروماني، وصولًا إلى الغرب الراهن، المقرَّش (à cheval) فوق شمال الأطلسي. وعند كل مرحلة، يجري تقطيع الغرب بشكل يحافظ على هوية النوع المتطور، بأن يُدرج فيه بالتناوب: الشرق الأوسط - حين يتعلق الأمر باستيعاب «تقدُّم» الثورة النيوليتية [ثورة العصر الحجري الحديث] -، أفريقيا الشمالية، اسكندينايا أو شمال أميركا، وصولًا حتى إلى أستراليا ونيوزيلندا، وإلى بعض مناطق أفريقيا الجنوبية. أما النوع الإنساني الآخر فهو يبقى محصورًا في حدود منطقة الظلام - «البرابرة» خارج حدود الإمبراطورية الرومانية، والعالم الثالث اليوم -، من دون أي اعتبار للانتقالات المستمرة لهذه الحدود. وفي كل ذلك البرنامج المدرسي لا نجد كلمة واحدة عن حضارات الهند، والصين، وأفريقيا، والشرق الأوسط، وجنوب شرق آسيا أو أوقيانيا. فكيف والحال هذه لا نستنتج بأننا 'نحن' من اخترع كل شيء، وبأن تطور أو تقدُّم الإنسانية هو 'نحن'؟

‘الآخرون’، تلك «الشعوب التي لا تاريخ لها»، تُرمى إلى حقل الجغرافيا، حتى في كتب التاريخ. فلا نجد أي أثر للتاريخية (historicité) [كون الشيء تاريخياً] على سبيل المثال في الشرح الإثنوغرافي عن الأميركيين (amérindiens) [الأميركيين الأصليين] الذي يبتدئ به برنامج التاريخ في كيبك وكندا. أكان الأمر يتعلق بهنود الوديان أم بهنود البحيرات الكبرى، هنود سهل سان لوران أم هنود الشمال الكبير، تظهر طبيعتهم مرتبطة للغاية بالتغيرات البيئية، ولا نجد أي أثر للتعاقب الزمني في هذه الصورة عنهم. ويتكون عندنا الانطباع نفسه حين نجد في آخر برنامج التاريخ «العام» تحديداً القول بأن كل ما سبق مختص بنا ‘نحن’، وذلك قبل الشروع في تقديم موجز للنوع الإنساني الآخر. وبمساعدة بضع خرائط، وبضعة جداول إحصائية مقارنة عن نسب الأمية، ومعدل الحياة أو معدل الدخل الفردي، يتم إلقاء نظرة سريعة على هذه الإنسانية الجغرافية من دون أن تمر في البال، ولو لحظة، أن هذه الصورة المزعجة يمكن أن تكون لها صلة بنسب بالقرون الخمسة من التوسع الأوروبي المجيد الذي جرى الحرص على تقديمه بالتفصيل الممل في الأقسام السابقة من «التاريخ».

وإذا كان التاريخ هو ‘نحن’، فلا غرو أن يكتسي ‘الآخرون’ طبيعةً جغرافية، إذ يجري تصوّرهم كجزء لا يتجزأ من الكون الذي استحوذ عليه الغربيون. ولشدة ما يتكرر القول بأن المتغيرات البيئية تحدّد، لدى الآخرين نمط تكوين الجسم وبنيته، كما العناصر الاجتماعية أو الثقافية، يجري بنجاح تام خلط هذه الأبعاد كلها في خلطة واحدة هي خلطة حتمية البيئة المحيطة. وما إن يمروا تحت مرمى التسديد هذا، حتى يصير الآخرون في وارد أن يكونوا فعلاً مجرد جغرافيا، ولا يجد مؤلفو تلك الكتب المدرسية غضاضة في التعبير عن الأمر بفجاجة:

«التنوع، الحرارة، الرطوبة، مواسم الأمطار، التخلف والنمو السكاني السريع: تلك هي أبرز خصائص المنطقة الحارة من الأرض»⁽²⁸⁾.

في مثل سياق كهذا، تبدو المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية - الثقافية على

السواء أنها تتأقلم طبيعياً مع الحرارة، ويبدو المناخ أنه يملك التأثير الحاسم نفسه في تكاثر البشر كما في تكاثر النبات.

كتاب آخر يُمثّل هذا التمازج بين المتغيرات المناطة بالجغرافيا المادية وتلك المناطة بالجغرافيا البشرية، مقترحاً حل المسألة التالية، التي توجد أجوبتها في الدليل الإرشادي المرفق:

«هل بإمكانك أن تفسّر، مستعيناً بعوامل جغرافية، لماذا نجد بعض البلدان مكتظة بالسكان أكثر من غيرها أو بلدًا شاسع المساحة مثل كندا قليل السكان؟

كندا: بسبب البرد

أستراليا: الصحراء الكبرى

البرازيل: الغابات العذراء

الهند: الارتفاع الكبير في الولادات»⁽²⁹⁾.

في نمط من التمثّل كهذا، من الممكن أن تظهر لنا استحالة أن تحظى الهند بسياسة ولادات (natalité) تمامًا كاستحالة امتلاكها نظامًا جديدًا للأمطار (pluviosité).

كما يتجسد التردد بين القول بالطبيعة الجغرافية أو القول بالطبيعة التاريخية 'للآخرين'، في المنشورات ذات الطابع العلمي⁽³⁰⁾. وهكذا فإننا نجد مؤلفاً يقوم بتحليل علمي عن «الجغرافيا الغذائية»، يطرح جديدًا السؤال التالي نصه عن التباعدات الملاحظة بين مستويات الاستهلاك الغذائي في «الشمال» و«الجنوب»:

«هل الأمر معطى جغرافي محض، أي مرتبط بالظروف الخصوصية لبيئة طبيعية، أم إنه تحديدًا سمة تاريخية واجتماعية تشير إلى التخلف»⁽³¹⁾.

M. N. Soumeillant et al., *La Terre et toi* (Montréal: Librairie Beauchemin, 1984), p. 85. (29)

(30) يمكننا أن نتساءل عن ملاءمة إقامة تعارض كهذا بين المؤلفات العلمية والكتب المدرسية، كما لو أن هذه الأخيرة تعزى إلى «الثقافة الشعبية». في الواقع نحن نشدد هنا دائمًا على التطابق بين الاثنين، ما دامت الكتب المدرسية لا تفعل سوى أن تبسّط المواد المسماة «علمية».

Roger Livet, *Géographie de l'alimentation* (Paris: Éditions ouvrières, 1969), p. 19. (31)

تحتوي الصورة الشعبية عن العالم الثالث والتي بنيت أساسًا من مواد جاءت بها الوثائق العلمية، على عدد كبير من العناصر التي تقود مباشرة إلى النتيجة ذاتها: من المستحيل أن تكون هذه الكائنات من الطبيعة نفسها التي 'لنا'، بحيث إن من الضروري القول أنها تنتمي إلى نوع إنساني آخر. وهذه الصورة الشعبية، تمزج فضلًا عن ذلك، بيسر عنصرين هما منطقيًا متنافران، غير متوافقين (inconciliables): إما أن تكون بلدان العالم الثالث صحارى، وإما أنها مكتظة بالسكان. وواقع أن نركب هذين العنصرين فوق بعضهما بعضًا، وكلاهما غير صحيح على العموم، يُضاعف من الشعور بأن الفروق البيولوجية وحدها يمكنها حل اللغز: إن «بشر» العالم الثالث لديهم إذاً طبيعيًا معدل خصوبة (fécondité) أعلى، ودماغ من نمط «ديني»، ومعدل حياة أقصر، وحاجات غذائية، أو غيرها، أدنى، ما يسمح لهم «بالتكاثر» حتى في الصحارى.

هذه الصور عن نوع آخر، إنساني أو حيواني، لا تقدّم وسيلة للتعلق بمعطيات علمية، يمكن غالبًا التحقق منها، إلا أنها تترك الحبل على غاربه للتأويلات العنصرية. وفي هذا الصدد، فإن الكتاب المذكور آنفًا جغرافيا الغذاء⁽³²⁾، المستند إلى المعايير التي صاغها إحصائيو منظمة الفاو⁽³³⁾ (FAO)، يُظهر أن سكان البلاد الحارة يحتاجون إلى وحدات حرارية أقل مما يحتاج إليه سكان البلاد الباردة، وأن الفرق بين أقصى الطرفين يصل إلى أكثر من ستمئة وحدة حرارية. فإذا عزلنا بهذا الشكل المتغير المناخي، يُمكن أن يقودنا هذا الصنف من المعطيات العلمية المطاطة للغاية إلى أنواع شتى من الاستنتاجات، على المستوى المعرفي كما على المستوى المعياري. ومن هذه الزاوية هل يبقى ثمة مجال للدهشة إن عرفنا أن الكتاب نفسه، يقترح مستندًا إلى لا وجود أو لا يقين المعطيات المتعلقة بأفريقيا، هذه النتيجة المذهلة:

«في أفريقيا السوداء لا تزال المشكلات الزراعية أقل حدة وإلحاحًا. فهي ليست

Ibid., p. 41.

(32)

La Situation mondiale de l'alimentation et de l'agriculture en 1965, p. 83.

(33)

محلولة ولا مطروحة للحل. ببساطة هي أصلاً غير مطروحة [...] وما من ضرورة أيضاً في اللحظة الراهنة للتعرض لمسألة الغول الديموغرافي»⁽³⁴⁾.

تزخر الأدبيات التي لا تنضب، عن «العالم الثالث»، بحشو من الصور و«المعطيات»، التي جرى اختيارها وتزويقها بما يؤدي إلى الاستثارة، أو ببساطة إلى السماح بصوغ استنتاجات عن [وجود] اختلاف في الطبيعة بين الـ «نحن» و«الآخر». ولا يُفصَح بوضوح أو بوعي عن هذه الاستنتاجات بحيث إنها تأتي لتزيّن خلفية نسق التمثيلات الخاص بنا. ويجري على الدوام تقديم تفسيرين نقرأهما بين السطور: اللاأهلية واللاعقلانية. ويُدلّل على لاأهلية «الآخرين» باستحضار الخيبات المتكررة «لجهودنا» الجبارة في الدعم أو التعاون المخصصين للتنمية. أما عن اللاعقلانية فلا مناحة من استحضار المواد الإثنولوجية الكثيرة للتأكيد أنها تعريف مقبول وطبيعي للثقافات «التقليدية» التي لا تزال حاضرة عند «البدائيين»، «الأفريقيين»، أو «الآسيويين». وهذه اللاعقلانية هي حتماً غير مناسبة للتنمية أو لاكتساب التكنولوجيا «الحديثة»، فتظهر بالتالي كعرض (symptôme) على اختلاف ذهني عميق جداً، يرتبط بنمط اشتغال ذهن/ عقل من طراز «السحري» أو «الديني». وفي المقولات التي من هذا الطراز تستبدل ببساطة كلمة «ذهن» أو «عقل» بكلمة «ذهنية» أو «عقلية».

ترتبط الطبيعة الجغرافية «للآخرين»، خصوصاً، بتأثير شمولي للنسق الذي يخصنا «نحن» باحتكار التاريخ ويُعيّن لنا «نحن» بالتالي طبيعة تطويرية ارتقائية. يكون النوعان الإنسانان في الواقع أكثر من مجرد إنسانيتين متميزتين. فهما تُدرّكان ببساطة على أنهما صنفان بيولوجيان: كيانان متعارضان في كل شيء، على الرغم من انتسابهما إلى «جنس بشري» واحد. الكيان الأول يتميز ليس بلون وبتشكل ذهني عقلاني وتقني فحسب، وإنما أيضاً بطبيعة تطويرية ارتقائية. أما الكيان الثاني المحبّي بألوان متغيرة وسمات جسدية متعارضة في كل شيء، فيبدو بالأحرى أنه من طبيعة تكيفيّة (adaptative)، كما لو أن قوانين الطبيعة بذاتها قد قررت احترام نظريتين معكوستين.

في الأعمال التي تصف الحضارات أو «الأعراق» المنتمية إلى النوع البشري الآخر، نجد أن كل ما اسمه «تطور» عند[نا] يصير «تكيّفًا». ألا عيب اللغة هذه تنطبق على العناصر الثقافية كما على السمات الجسدية أو العرقية المزعومة؛ واللبس في المفاهيم التي هي بيولوجية وثقافية في وقت واحد، مما يسهل التلاعب به. فمن السهل تقديم اللباس البربري على أنه تكيّف مع المناخ، في حين أن اللباس الإنكليزي أو الإيطالي يُفسّر دائمًا بأنه نتاج سيرورة تاريخية. وتكرر اللعبة على المستوى الفيزيائي وهي هنا أيضًا مجانية، كما يمكننا أن نرى ذلك في ما بعد حين نفحص بتفصيل أكبر تلك الآثار التي تتركها الأساطير الغربية حتى في صلب علوم الطبيعة. حتى إن نظرية داروين، وهي لا تزال في مقدمة القائمة في البيولوجيا والسوسيوبيولوجيا الحديثتين، قد بنيت ليكون لها استعمالان؛ إذ يجري دومًا الحديث عن إواليات التكيّف حين يتعلق الأمر بـ «الآخرين»، في حين أن آثارها «التطورية الارتقائية» لا تتعلق إلا بنا 'نحن'.

على الرغم من انتشار التغطية الحية في التلفاز أو السياحة الكوكبية، فإن هؤلاء 'الآخرين' يبدون لنا دائمًا أبعد حتى من الكائنات الآتية من الفضاء الخارجي (ET)، أو من أولئك الرجال الصغار الخضر الذين نراهم في أفلام الخيال العلمي. هذا الاستلاب (aliénation) المطلق يمكن إدراكه خصوصًا في أمر «البدائين»، المنبوذين من بين جميع الناس، والذين لم يدخلوا صفوف المنظومة العالمية أو المجتمع الإنساني، ويمكن أن نخترلهم إلى مجرد بقايا من إنسان أستراليا، والذين لا يملكون حتى صوتًا للاحتجاج في المنابر الإعلامية أو أمام محاكم حقوق الفرد. ولكن واقع قيامنا بمركرة هذا الصنف الإنساني الأكثر تعارضًا معنا 'نحن'، وعلى مستويات التعريف كلها، يسمح لنا بإقامة نسق إحالة مرجعية يمكننا تطبيقه لاحقًا على أي مجتمع من مجتمعات العالم الثالث أو على أي مهاجر إلينا من هناك.

ذلك أنه حتى تنسغ نورفاي يمكن أن ينساه التاريخ من دون أن يكون للسير إدموند هيلاري، وهو جنتلمان حقيقي، أدنى علاقة بالأمم.

الفصل الثاني

لوسي القردة

«لوسي في السماء مع اللالئ»... هذه كلمات من أغنية لفرقة البيتلز كان دونالد جوهانسون (Donald C. Johanson) وتيموثي وايت (Timothy White) يستمعان إليها حين قاما، وهما في غمرة فرحهما بالاكشاف الذي حققاه في إثيوبيا، في عام 1974، بإطلاق اسم «لوسي» على بقايا أكمل هيكل عظمي اكتُشف حتى ذلك اليوم، للإنسان القديم المعروف بـ أسترالوبيثيكوس أفارينسيس⁽¹⁾. وسرعان ما تحوّل هذا المخلوق الأسطوري، ذو العظام الميتة الحقيقية جدًّا، نجمًا عالميًا. ولا يبعد من أن يكون لاسمه المؤنث المفرد، الذي يعزز بقوة القناعة بأننا أمام كائن بشري حقيقي، دورٌ في شيوع تلك الشهرة الفورية، إذ إن أكثر المشاهير الأخرى من الأحفوريات المتحجرة (fossile) تحمل على الأغلب اسمًا لمكان، مثل إنسان كرومانيون (cro-magnon) أو إنسان نياندرتال (néanderthal) - ما يكفي لاستثارة الخيال - أو حتى مجرد رقم مثل الرقم 1470، أو وت - 1500 (WT-1500) - وهذا أوج الدقة العلمية. ولعل جوهانسون ووايت قد ضمنا خلودًا للوسي، حين أطلقا عليها هذا الاسم، فاق خلودهما حتى. إلا أنهما كسبا الرهان لجهة حماسة الجمهور لأن يضم إلى صفوف البشرية كائنًا عاش قبل أكثر من ثلاثة ملايين سنة. ومع ذلك، فإن لوسي لم تكن لتزيد قامتها عن المتر الواحد، وكانت جمجمتها صغيرة، أربع مرات أصغر من جماجمنا، وتشبه كثيرًا جمجمة الشمبانزي⁽²⁾.

(1) أسترالوبيثيكوس أفارينسيس (Australopithecus afarensis) هو أحد الأسلاف المنقرضين للإنسان وقد عاش في فترة تراوح بين 3.9 و 2.9 مليون سنة ماضية. الحفريات الأكثر شهرة لأفارينسيس هي الهيكل العظمي الجزئي المسمى لوسي الذي قُدِّر عمره بما يقارب الـ 3.2 مليون سنة، وقد وجده دونالد جوهانسون وزملاؤه في منطقة عفار في إثيوبيا، في عام 1974. تتميز لوسي بأنها واسعة الحوض، وبأن قدمها مقوسة وذراعها طويلة تصل إلى ما يقارب الـ 600-500 سم. ووقع العلماء على الكثير من بقايا أسترالوبيثيكوس أفارينسيس في شرق أفريقيا. أهم بقاياها في إثيوبيا وكينيا وتنزانيا. (المترجم)

(2) الشمبانزي أو البَعام أو البَعامَة (الاسم العلمي: Pan، وبالإنكليزية: chimpanzee)، هو جنس من القرود العليا (فصيلة الـ Hominidae). يعيش في أفريقيا، وينقسم إلى نوعين هما شَمبانزي أي الاسم الشائع (الاسم العلمي: Pan troglodytes) وبونوبو (الاسم العلمي: Pan paniscus). ويُصنّف الشمبانزي ضمن الحيوانات الأكثر ذكاءً. (المترجم)

هل كانت لوسي امرأة أم قردة؟ سألت يومًا هذا السؤال لابني ذي السنوات الخمس، وكنا نقرأ معًا أحد الكتب العلمية الشعبية المبسطة حيث يظهر الإنسان القرد المستقيم (pithécantropes) [إنسان جاوه]⁽³⁾ في مشاهد صيد، فكان جواب ابني قاطعًا: إنها قردة. وبدل أن أحاول تحسين معلوماته وتكميلها، سارعت إلى إعلان موافقتي على صحة نظراته.

يبدو أن تحفظنا وترددنا في أن ندرج بشكل حقيقي ضمن إطار «البشرية»، تلك الشعوب المسماة اليوم «البدائية»، لا يوازيهما سوى حماستنا لأن ندرج في هذه البشرية أسلافًا يغرقون في القدم، ما إن نعلم أنهم يقفون على رجلين أو أنهم كسروا بفضافة بضعة أحجار.

التميمة الأولى

حين نمعن التفكير في الأمر قليلًا، سنجد أن الحجج كلها التي قد تُستخدم لإدراج إنسان جاوه القديم ضمن صنف الجنس البشري، تتساقط. فكيف بالحري إن تعلق الأمر بإنسان الأسترالوبيثيكوس. فهذا الأخير هو، بشكل مؤكد، ذو قدمين قائمتين (bipèdes)، ويشبهنا جسديًا، ولكن الشمبانزي يشبهنا أيضًا، والشمبانزي ذو القدمين القائمتين لن يكتسب آليًا حق التصويت. ولا شك في أن إنسان جاوه يصنع بعض الأدوات البدائية ويستخدمها، وهذه علامة لا تنكر وجود ذكاء، إلا أن تلك المهارة هي أيضًا بمتناول الشمبانزي، كما ذكر ذلك علماء الإيثولوجيا⁽⁴⁾ (éthologie) المعاصرون، وذلك على خطى جاين غودال (Jane Goodall). فما ينقص إنسان جاوه في الواقع هو ما يميز أساسًا البشر الحاليين من بقية الأنواع الحيوانية: تلك القدرة التي للدماغ البشري على إبداع أنساق من الرموز⁽⁵⁾ كافية

(3) إنسان جاوه (بالإنكليزية: Java Man) هو اسم أطلق على مستحاثات اكتشفت في عام 1891 في موقع ترينيل في مقاطعة نجاوي على ضفاف نهر سولو في جاوه بإندونيسيا، وهي من أوائل العينات المعروفة للإنسان المنتصب. أعطاها مكتشفها أوجين دوبويس الاسم العلمي Pithécantropus erectus، وهو اسم مستمد من جذور يونانية ولاتينية تعني الإنسان القرد المستقيم. (المترجم)

(4) وصف الأجناس والعادات. (المترجم)

(5) يستطيع الشمبانزي، والغوريلا أن يتعلما من الإنسان استخدام الرموز، إلا أنهما لا يخلقانهما =

للتفجير الخلاق لعالم اللغة، ولبناء السلسلة اللامتناهية من الثقافات. ولعل هذا ما كان يقصده فيركور في كتابه الحيوانات المنزوعة طبيعتها حين تكلم عن الغري غري (gri-gri)⁽⁶⁾ باعتبارها سمة مميزة تحسم إن كنا نُدخل أو لا نُدخل شعوب الـTropis⁽⁷⁾ في عداد الإنسانية: أي قدرتهم على صنع أشياء أخرى غير الأدوات.

وفي الوقائع، فإن علماء الإحاثة، وعلماء الأثریات الحفرية اكتشفوا خلال حفرياتهم وتنقياتهم أطناناً من الأدوات جعلوا منها تماثم (fétiches) وتعويزات لديانتهم الوليدة. ولكن في عقل الإنسان الماهر (Homo habilis) أو الإنسان المنتصب (Homo erectus)، الذي صنع هذه الأدوات، فإن هذه الأشياء كانت فعلياً أدوات لا تماثم وتعويزات. فقد جرى اختراعها لقطع الجلد أو طحن العظام وليس لتكون حاملاً لمعنى رمزي - كما نرى ذلك في التماثم - في الأقل حتى ظهور نوعنا المسمى الإنسان العاقل (Homo sapiens)⁽⁸⁾. والمعروف أكثر بكنية «كرومانيون»⁽⁹⁾. جميع هذه الأدوات التي تستثير مخيلة العلماء والجمهور منذ بضعة أجيال لا تكشف عن أي شكل من أشكال الفكر، جديدة فعلاً، في مسيرة تطور الثدييات. فالأمر لا يكاد يعدو أن يكون مستوى من التعقيد أو التنوع

= عفوياً وفورياً، ولا يبدو، خصوصاً، أنهما يمتلكان هذه القدرة النحوية على صناعة الكم اللامتناهي من الرموز المشفرة التي يملكها طبيعياً كل طفل بشري.

(6) gri-gri: حجاب، تعويذة، تيمية عند الشعوب الأفريقية السود خصوصاً. (المترجم)

(7) Tropis (تروبي): في رواية الحيوانات المشوهة تكتشف إحدى البعثات العلمية في أستراليا نوعاً

حيوانياً في منزلة بين القرد والإنسان، ويسميه فيركور تروبي (Tropi). (المترجم)

(8) نعرفنا العلماء غالباً بأننا «الإنسان العاقل العاقل» (homo sapiens sapiens) وذلك بإدراجنا في نوع

فرعي (sous-espèce). وسنعود في ما بعد إلى مناقشة مسألة عدد «العاقل» (sapiens) هذه.

(9) ربما يحسن هنا أن نعرف أيضاً إنسان كرومانيون. وتعزى التسمية إلى منطقة Cro-Magnon التي

اكتُشف فيها، وهي مخبأ كهفي صخري في بلدة إزيد تاياك (Eyzies-de-Tayac)، في مقاطعة دوردون

(Dordogne) الفرنسية، حيث اكتشف لويس لارتيه (Louis Lartet) خمسة هياكل عظمية لهذا النوع، في عام

1868. والاسم نفسه مشتق من اللهجة المحلية ويعني مخبأ السيد مانو نسبة إلى راهب ناسك عاش في تلك

الناحية، ويُرجَّح أنه عاش ما بين 400.000 و30.000 سنة. أما الإنسان المنتصب (Homo erectus) فيُدْرَج

قبله (وفق الآراء البحتية حتى الآن) ويعود إلى ما بين 1.8 مليون و250.000 سنة، وكان منتصب القامة

ومنه إنسان جاوه وإنسان بكين، فيما سبقهما الإنسان الماهر (Homo habilis) الذي يعود إلى ما بين 2.33

و1.4 مليون سنة، ووُجد في أفريقيا الشرقية والاستوائية. ويعتقد العلماء أن أنواع الإنسان تزامنت في فترات

معينة، فعاش نوعان، مثلاً، في حقبات عينها معاً قبل أن ينقرض النوع الذي يصنّف أنه الأقدم. (المترجم)

أعلى قليلاً من مستويات ما ينتجه قندس أو شمبانزي! ولكن المشهد المدهش هو مشهدنا ونحن ننتشي بنرجسية ما بعدها نرجسية أمام المآثر التقنية لما يسمى الإنسان الماهر حين نتأمل بضعة أحجار كسرها بفظاظة، وما ذلك إلا لأننا كنا قررنا الاعتراف بأن الذكاء «البشري» يكمن في الأداة وليس في الرمز.

أول آثار للإنسانية الحق على الأرض تأتينا من تماثيل فينوس ولندورف (Willendorf) أو لسبوغ (Lespugue) أو براسمبوي (Brassempouy)، أو من اللوحات المنحوتة في الصخر في لاسكو (Lascaux) أو ألتاميرا (Altamira) أو من العظام الصغيرة المنحوتة على شكل بيسون (Bison) أو على شكل خيول برية، أو من جميع تلك الأشياء من صنف متبقّيات «الفن» أو غير النافع أو «السحري»، وذلك أكثر مما تأتينا من مجموعات الأسلحة الصوانية التي كان يستعملها الأقدمون. أن نسمي «فنًا» تلك التماثلات من القدرة الرمزية الجديدة للدماغ البشري، هو شكل غير معقول من الاختزالية، كما لو أن الرموز المستخدمة في الأشكال الرياضية أو الفيزيائية لم تكن هي أيضًا تستهدف غير إشباع متعة «جمالية»⁽¹⁰⁾، وإن العلامات الحقيقية للفكر البشري حقًا ليست سنّ الصوان، أو الأسلحة الصوانية الأشولية، وإنما التماثل والتعويذات. فهذه الأشياء الدالة، والتي لا نفع تقنيًا لها، هي كلمات متحجرة، وفائدتها هي من نمط جديد يجسد قوة متفوقة إلى حد كبير على قوة التكنولوجيا الصافية لإنسان جاوه، أو لغيره من المخلوقات ما قبل الإنسانية. إن أسبقية الأدوات على أي إنتاج رمزي آخر هي من البدهة بمكان أننا قد نستغرب الإصرار على اعتبار التقنية بذاتها شيئًا أكثر «تطورًا» من السحر.

من دون تواصل واتصال رمزي أي من دون ثقافة - لم تكن قوة الأشياء التقنية لتتجاوز حدود قدرة دماغ فردي. أن نقول بأن الحاسوب أو القمر الصناعي هو الخلف المباشر لأول حجر منحوت، كما نفعل عادة اليوم في الميثولوجيا الغربية

(10) تلهم هذه الرؤية المقلّصة/المختزلة للرمز، من دون شك، هذا التعليق في ما يختص بقطعة تتضمن نصًا بهيروغليفيّة المايا في متحف موسيو دو خادي (Museo de jade)/[متحف اليشم] في سان خوسيه - كوستاريكا: «إن هذا الطرح السابق يفترض أيضًا أن هذه الأسطوانة نقشّت فحسب لجمال الهيروغليفيّة وأن النص لا يتضمن أي معنى». (ترجمتنا من الإسبانية)

عن التقدم المستمر، هو محاولة لخلق صورة مؤلّهة عن أنفسنا. كأن ثمة أفراداً، هم من شدة الذكاء ليخترعوا وحدهم التلفاز أو اللايزر! هذا التصوّر يحجب انقطاعاً أساسياً، هو ظهور نوعنا، النوع الوحيد المجهز بدماغ قادر على إنتاج ثقافات، أي إنتاج أنساق رمزية، بواسطة البرمجة الداخلية المتبادلة. والحاسوب والأقمار الصناعية هي ثمرات اللغة لا الحجارة ذات الأحجام الأكثر تكلفاً واصطناعاً. وبالفعل فإن الثقافة الإنسانية، التي يبرهن وجودها إنتاج أشياء تستعمل للتواصل الرمزي، لا تظهر إلا مع ظهور نوعنا، أي منذ حوالي 35 أو 45 ألف سنة فقط. فأن نسمي المخلوقات التي سبقتنا «بشراً»، هو احتقار لذلك الانقطاع. صحيح أن أسماء الأشياء إن هي إلا اصطلاح اجتماعي، إلا أن نُظْم الاصطلاحات ليست مجانية، بل إنها تخضع للتيارات الأيديولوجية الكبرى.

الجنس البشري أم «العرق البشري»⁽¹¹⁾

إن مماهاة (identification) «الإنسانية» (أو البشرية) مع كل الجنس المسمى Homo يحمل في طياته تلك العادة في الكلام على «بشر» حين نقصد الإنسان الماهر أو الإنسان المنتصب، أو الإنسان العاقل أيضاً. وهذه العادة هي في أساس الكثير من الالتباسات. ومن ضمنها أن نعزو فكراً وثقافة إلى كائنات لا يملك دماغها هذه القدرة، على ما يظهر، مع أنها تتخبط بالتأكيد في إطار عملية «الأنسنة»⁽¹²⁾ (hominisation). نجد في نص كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) هذا النوع من الانزياح المعنوي:

«بعد كل اعتبار، نعلم أن الإنسانية مسنّة، عمرها ما بين مليون ومليون سنة، وفي حين أننا نعترف للإنسان بأقدميته العظيمة هذه في العصور الغابرة، فإننا غير مستعدين لأن نعترف له بقدرة متواصلة على التفكير طوال تلك المدة

(11) العنوان هو *Le Genre humain ou The Humain Race* ويشير المؤلف هنا إلى الاختلاف في المصطلح بين الإنكليزية والفرنسية. (المترجم)

(12) مصطلح الأنسنة هنا معناه أن تكون إنساناً، فهو يشير إلى عملية التحول إلى الإنسان، أي الدخول في نظام البشر ويستخدم هذا المصطلح في سياقات مختلفة نسبياً في مجالات علم الأحياء القديمة وعلم دراسة مستحاثات أسلاف البشر وعلم الآثار والفلسفة والإلهيات.

الطويلة من الزمن. لا أجد أي سبب لتفسير انتظار الإنسانية هذا الوقت كله حتى زمن قريب لإنتاج عقول بحجم عقل أفلاطون وعقل أينشتاين وعلى مستواهما. فقبل مئتي ألف أو ثلاثمائة ألف عام وُجد أفراد يمتلكون قدرات فكرية على هذا المستوى، ولكنهم ما كانوا يسخّرون قدراتهم العقلية لحل المشكلات نفسها: فعلى الأرجح أن أكثر ما اهتموا به هو الموضوعات المتعلقة بالقرابة»⁽¹³⁾.

إذا حكمنا بناء على العينة التي أنتجها «البشر» منذ مئتي ألف سنة أو مليون سنة فلا شيء يسمح لنا بالافتراض أنهم امتلكوا لغة رمزية وقدرة فكرية على إنتاج المفاهيم. إن هؤلاء المفترض أنهم أينشتاينات القرابة، كانوا مزودين بأدمغة مختلفة عن أدمغتنا من حيث الشكل والحجم. ولكن تحليل ليفي ستروس يمكن الدفاع عنه تمامًا إن طبقناه على أول بشر حقيقيين من نوعنا، نوع الإنسان العاقل، الذين وجدوا منذ أكثر من خمسة وثلاثين ألف عام بقليل، والذين يشبه تركيبهم الجسماني تركيب معاصرنا اليوم، والذين يُظهر إنتاجهم الرمزي، بما لا يقبل الشك، اللغة والفكر القادرين على إنتاج المفاهيم، وهو ما يميزنا نحن. منذ تلك اللحظة، كان كل شيء يدل على أن موضوعات التفكير تبدلت ولكن ليس القدرة العقلية بصفتها تلك. المهم أن ما يقوله ليفي ستروس يعزى إلى البراديجم الجديد في تأكيده أن «البشر» الأوائل كانوا يفكرون مثلنا تمامًا، وأنه بالتالي لا يمكننا الكلام على «تطور وارتقاء» من داخل النوع الإنساني. ذلك أن مرجع التسلسل الزمني التاريخي - مليون سنة أو مئتي ألف سنة؟ - الذي يتيح أن نحدد متى كانت ولادة الإنسانية، هو البراديجم الغربي التقليدي، أي إنه يذوب في استمرارية تطويرية ارتقائية غير محددة، لتحل محله عند الحاجة سلسلة من نقاط مرجعية مغايرة: الأداة الأولى، بداية الزراعة، اختراع الكتابة 1789⁽¹⁴⁾... إلخ، وعلى الرغم من عدم دقة هذا الأمر، فإن موقف ليفي ستروس يتناسق مع بقية عمله لأن أغلب كتاباته يهدف إلى تبيان أن 'الآخرين' من البشر يفكرون بالطريقة نفسها التي نفكر بها 'نحن' وأنه لم يعد هناك من «عرق» فضلًا عن تطور بشري.

«The Concept of Primitiveness», Traduit et cité dans: Serge Bouchard, «La Nomenclature du (13) mépris», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 14, no. 4 (1986), p. 18.

(14) المقصود الثورة الفرنسية. (المترجم)

أما بخصوص نسبة فكر بشري فعلي إلى الإنسان الماهر الأول أو إلى أنواع الأسترالوبيثيكوس مثل «لوسي» فهذا ينبع أكثر ما يمكن من أساطيرنا. لوسي ليست وحدها من جرى أنسنته من الأنواع قبل الإنسان، لأن علماء الإحاثة اعتادوا منذ زمن الكلام بطلاقة على «إنسان» أو بشر ما قبل التاريخ ما إن تخلّوا عن التسميات العلمية: الأسترالوبيثيكوس الأفريقي، والأفارينسيس [إنسان عفار الجنوبي] والبويزي (boisei)، والإنسان الماهر، والإنسان المنتصب... إلخ. ولم تنته المناقشات المتعلقة بمعرفة النقطة التي يمكننا الكلام انطلاقاً منها على «بشر وإنسان». بعضٌ يقول إن نقطة الانطلاق هي وضعية الوقوف العمودي، وآخرون يقولون إنها استخدام الأداة الأولى، حتى إن بعضاً يضع معياراً اعتبارياً هو حجم الدماغ أو كمية الأدوات المنتجة. إلا أن هذه الاختلافات السطحية تحجب اتفاقاً ضمنيّاً لأنهم كلهم يشتركون في استخدام مفهوم «الإنسان» على مستوى الجنس أكثر من أن يكون على مستوى النوع، والتاريخ الحديث لعلم الإحاثة يشهد على حماسة ثابتة لتأخير تاريخ ميلادنا، عند المتخصصين كما عند الجمهور العريض.

هذا البناء إنما هو اعتباطي حتى لو استند إلى اكتشافات حقيقية؛ إذ يمكننا بداية أن نرجع إلى الحيوانات الأولى، الثدييات الأولى، فقرات الظهر الأولى، طالما أن الأنواع الحيّة تتسلسل بسلسلة متصلة. لماذا الجنس الذي يشمل نوعنا، والذي يمكننا الإشارة إليه بغير مصطلح إنسان (Homo) لا يدرج أيضاً جميع أنواع الإنسان الأفريقي الأول [الأسترالوبيثيكوس] على قاعدة خاصية القدمين. خارج هذا المظهر الاعتباطي، المعترف به من المتخصصين في كل حال، فإن المهم هنا هو أثر هذا البناء على مفهومنا العميق للإنسانية. ففي الواقع إذا كان «البشر، الناس» جنساً، أي مستوى من التصنيف الذي تدرج فيه أنواع عدة، فإن هذا يعني بوضوح وجود أنواع «بشرية إنسانية» كثيرة، وهو يحد في الوقت نفسه مدى الحركة المطروحة، في سياق آخر، بتسمية «بشر» جميع «الوحوش» في العالم الجديد أو المستعمرات الأخرى.

يمكن العلماء أن يقولوا لنا إن الأنواع «الإنسانية» الأخرى اختفت ولم يبقَ إلا واحد إلا أنهم أعطونا أيضاً، وبصورة لا إرادية، نظاماً تصنيفياً لتصور «الأولين،

البدائيين» أو «الأعراق الأخرى» وتصنيفها باعتبارها أنواعًا متميِّزة. هذا التصور كان شائعًا عند الاحتكاك الأول بين الأوروبيين وشعوب القارات الأخرى في وقت لم يكن فيه مفهوم «الجنس البشري» يسمح بعد بالإقرار بوجود إنسانية. صاغ فولتير (1694-1778) الفكرة بوضوح كالتالي: «حين ننقل الزوج والزنجيات إلى البلاد الأكثر برودة، فإنهم يلدون فيها دائمًا حيوانات من نوعهم»⁽¹⁵⁾.

ندعي اليوم أننا حققنا دمج 'الآخرين' بصنف وحيد من البشر إلا أن ذلك مستبعد إكماله لأننا أعطينا لهذا الصنف وضعية أنه جنس ما يؤدي منطقيًا إلى قبول احتمال وجود أنواع متميزة في الاستخدامات الشائعة الخلط المنهجي بين مختلف مستويات التصنيف: نوع، جنس، عرق... إلخ. في العلوم البيولوجية وحده مفهوم النوع كيانٌ معرّف به ومحدد بوضوح؛ إذ إن حدود النوع هي النقطة التي يستحيل التكاثر بعدها. وهذه هي حدود الخصوبة لأن النوع يؤلف كيانًا معزولًا جينيًا عن الآخرين. لتصنيف الأنواع، نحتاج إلى أصناف أكبر تشتمل مجموعات أنواع (espèces)، أوسع فأوسع، وصولًا حتى إلى مملكة الحيوان ومملكة النبات. وأول مستويات التجميع هو الجنس (genre) الذي يشتمل على أنواع عدة ذات صلة قرابة، ولكن من دون أن يكون هناك أيُّ معيار يحدد النقطة التي ينبغي أن تتوقف عندها صلة القرابة المعروفة، وهذا ما يعني أن حدود الاشتمال اعتباطية. أما مفهوم العرق، والمطبق إلى اليوم على تفريع ما دون النوع، فإن حدوده هي أيضًا غير واضحة المعالم طالما أن أي عائق جيني لا يتدخل وأن السمات المعروفة يمكنها دائمًا أن تنوجد في أي عرق كان، إلا إذا جرى تطبيق انتقاء طبيعي دقيق، مثلما يحصل مع الأعراق الكلبية (canines) والسنورية (félines). وكل ما يمكننا قوله عن مفهوم العرق هو أنه يتطابق مع زمرة قرابية أصغر من النوع. فعلى سبيل المثال، تؤلف الكلاب الداجنة كلها نوعًا واحدًا مهما كان العرق [السلالة] الذي تنسب إليه «نقيًا»، إلى هذا الحد أو ذاك، طالما أنها تستطيع أن تتناسل في ما

بينها وتنجب ذرية خصبة.⁽¹⁶⁾ وهذا النوع ينسب إلى جنس الـ Canis الذي يشمل عدداً من الأنواع الأخرى ذات صلة القرابة (الذئب، الثعلب، القيوط... إلخ). والاختلافات التي نلاحظها بين الأعراق [السلالات] الكلبية، وبلا أي قياس أو تشبيه بتلك التي تمثلها الأعراق [السلالات] البشرية المزعومة، هي أقل أهمية على المستوى الجيني من تشابه صبغياتها [كروموزوم]. ولذلك نجد أن مربى الكلاب لم يستطيعوا قط توليد أنواع جديدة منها، في حين نجح الغريون في أن يفصلوا ذهنياً بين أنواع بشرية مختلفة.

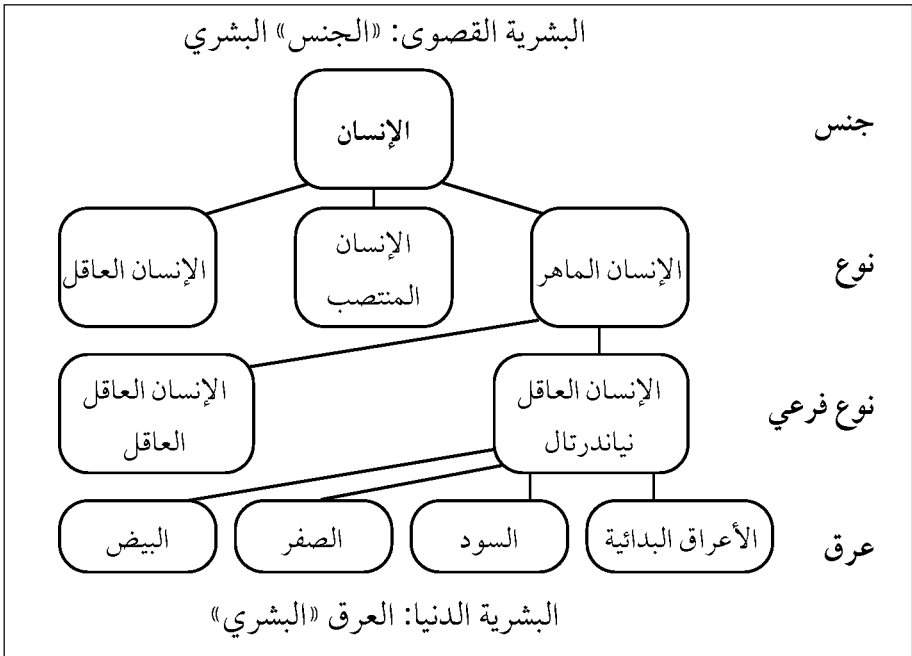
ينبغي تبعاً لهذه التعريفات أن يكون واضحاً أن «البشر» - بالمعنى البيولوجي - يشكلون نوعاً واحداً، إذ إن جميع سكان العالم اليوم هم متناسلون جوائياً [في ما بينهم]. وعلى الرغم من إصرار ثقافتنا على أن تفصل ذهنياً البشر إلى «أعراق»، فإننا نشكل بالفعل نوعاً واحداً. وقد حاولت القوانين العرقية [العنصرية] (racistes) في نورمبرغ أو بريتوريا⁽¹⁷⁾ أن تحل محل القوانين البيولوجية بأن تمنع التصلب بين «الأنواع» الاجتماعية التي جرى تعريفها بأنها «أعراق»، إلا أنها لم تنجح في ذلك بصورة دائمة، ولحسن الحظ. على الرغم من هذه البداهة فقد اخترنا أن نعرّف أنفسنا أننا «الجنس البشري» بالفرنسية، وبالإنكليزية «العرق البشري»، كما لو أن عبارات «عرق»، و«نوع»، و«جنس» كانت شيئاً واحداً. ولقد اختارت كلياً اللغتان، إن جاز القول، أن تتجنبنا منهجياً استخدام المصطلح الصالح: النوع البشري، مفضلتين مستويات التصنيف الأدنى أو الأعلى. رسمياً تنطبق التسمية الإنكليزية على «البشرية» كلها وليس على «عرق»، بالمعنى الرائج، ولكن يحق لنا أن نسأل في سياقات كثيرة أي عرق هو ما يصف نفسه بأنه «البشري». في الاستعمال الشائع، تنطبق تسمية «العرق البشري» الإنكليزية غالباً على «البيض»، مثلما هو الحال في الفرنسية مع مفاهيم «البشرية» أو «الجنس البشري»، تبعاً لموقع محوّلنا الثنائي العنصر، أو DER (يُنظر المعنى في ما سبق).

(16) بعض الأنواع القريب جداً بعضها من بعض تتكاثر هي أيضاً جوائياً، مثل الحصان والحمار، التي يولد تصلبها البغل (Mulet) أو البرذون (Bardot)، غير أن هذه المخلوقات عاقر بحيث إنه على الرغم من قرباتها الواضحة، فإننا نستمر في تصنيف الحمير والخيول في أنواع مغايرة تنسب إلى الجنس المسمى Equus، الذي يشتمل أيضاً على الأحقب (Onagre) وثلاثة أنواع من الحمير الوحشية المخططة.

(17) ألمانيا النازية، وجنوب أفريقيا في أيام الأنظمة العنصرية. (المترجم)

الإبهامات التي تحيط بتعريفنا للنوع البشري تظهر بشكل أكثر وضوحًا أيضًا في التصنيفية الكلاسيكية كما يمثلها الشكل (1-2).

الشكل (1-2) التصنيفية الكلاسيكية



يُظهر لنا هذا الشكل، إضافة إلى الفرق بين الامتدادات الدنيا والقصوى المُسندة إلى مفهوم البشرية في الاستعمالات الشائعة، الالتباس كله الكامن في مفهوم النوع البشري، حتى في التصور العلمي. بداية، إذا كان «الجنس البشري» ذا علاقة بالنوع «الإنساني» Homo، فإنه صنف يتضمن أنواعًا عدة منقرضة، بما فيها أحيانًا أنواع مختلفة من «الأسترالوبيثيكوس»، غير الممثلة في هذا الشكل ولكن التي تسمى عمومًا «الرجال» أو «النساء»، مثل لوسي. زد على ذلك أن نوعنا (المسمى هنا الإنسان العاقل العاقل) هو بالأحرى مستوعب ضمن نوع فرعي، طالما أن صنف الإنسان العاقل موسع ليشمل الإنسان النياندرتالي أيضًا. والحال أنه على الرغم من جميع الذبذبات والترددات، فإننا نقبل عادة أن هذا الـ Hominidé

[هابيل]⁽¹⁸⁾ قد اختفى في الوقت عينه تقريباً الذي حل فيه محله نوعنا (المسمى في تلك الحقبة إنسان كرومانيون)⁽¹⁹⁾، منذ حوالي 35 أو 40 ألف سنة، وبأن السمات المميزة للإنسان النياندرتالي لم تنتقل إلى البشر الحاليين. فاحتمال أن نكون هنا أمام أنواع متغايرة هو احتمال قوي إذاً على الرغم من أن عقمهما الجواني لا يمكن إثباته بما لا يدع مجالاً لأي شك. وما نعيب علماء الإحاثة عليه ليس عدم اليقين نفسه، وهو ما قد نفهمه، وإنما تغذيتهم للالتباس إلى حد خلط نوعنا بجزء من الجنس العام Homo أو كله، أو حتى بأنواع مختلفة من الأسترالوبيثيكوس.

حقوق الأسترالوبيثيكوس الأسترالي

أن نطلق تسمية «بشر» حين نتكلم على الإنسان القديم [نصف إنسان نصف قرد]، أو أن نسمي أحافير الأسترالوبيثيكوس باسم «لوسي»، قد يكون أمراً غير ذي قيمة تماماً كتسميتنا كلاباً ما: أوسكار أو سقراط. وما قد يؤدي إلى تفاقم العواقب الوخيمة هو الجهل إلى أي مدى تفرض بنية أساطيرنا نفسها حتى على أفكارنا الحميمة وسلوكاتنا اليومية. ومن جهة أخرى، فإن كرم أخلاقنا وحماسنا لأن ندخل في عداد الإنسانية كائنات هي بعيدة جداً عنا، من حيث الزمان كما من حيث الشكل الحيواني (zoologique) يتناقضان مع حذرنا في أن ندرج بالكامل البدائيين - المزعومين الراهنين في صلب الإنسانية. وبالطبع فإن أنسنة الأسترالوبيثيكوس تبدو من دون عاقبة، إذ إنهم ليسوا هنا كي يطالبوا بحق التصويت أو الضمان الاجتماعي. زد على ذلك أننا سنكون محرجين للغاية في تعريفنا للإنسانية، إن نحن وقفنا أمام تلك القروء الصغيرة الواقفة على قدمين، وذات الدماغ الذي لا يزيد حجمه على 450 سم مكعباً، والفاقدة أي ثقافة أو لغة رمزية.

أما بالنسبة إلى أولئك المعاصرين - أي السكان الأصليين لأستراليا،

(18) الهومينيد يتتمي إلى أشباه الإنسان أو أشباه البشر، ويشبه إنسان غفار القديم، وهو يسمى عموماً باسم «إنسان بحر الغزال»/ الأسترالوبيثيكوس، وقد أطلق على أول عينة منه اكتشفت في تشاد في عام 1995، اسم هابيل. (المترجم)

(19) في ما سيلي من النص، سنسمي النوع البشري باسم الإنسان العاقل (Homo sapiens) من دون أن تشمل هذه التسمية إنسان النياندرتال، في الأقل حتى ثبوت العكس.

والبوشيمان، والأقزام، الإنويت (Inuit)، أو اليانومامي - والذين نخلط عن قصد بينهم وبين بقايا من أنواع منقرضة، فإننا نُجمع على تصنيفهم ضمن «الجنس البشري»، وإنما ننبذهم ذهنيًا من إطار «البشرية الحق» بإصرار ما له مثل سوى حماسنا حيال «البشر»، الأحافير والرضية. وبالفعل كم يوجد من الناس من يرضى أن يعترف لهم بكامل الصفات التي وضعها فلاسفتنا للنوع الإنساني: الوعي، العقلانية، الفردانية، الفكر واللغة المجردين، الإرادة، الإبداع... إلخ؟ في الكثير من المناسبات كان أناس تلك المجتمعات سيُدهشون عند قراءة الحماقات التي نكتبها عنهم باللباقة نفسها والطلاقة نفسها اللتين استخدمناهما للكتابة عن «الإنسان» الأحفور، ولكننا هذه المرة عكسنا القيم المنسوبة إليهم. هذه الفواحش الشنيعة التي كانت ستثير الصيحات الغاضبة وكانت ستمحّص بمجهر القوانين المتعلقة بأدب الحض على الكراهية، لو أنها أخذت شكلاً آخر أو لو أنها استهدفت مجموعات بشرية أخرى، مرت خفية من دون جلبه وصولاً حتى إلى أعلى مراتب التوافق الاجتماعي التي تمثلها الأدوات والوسائل التعليمية المخصصة لأطفالنا. وكمثال على ما سبق، يمكننا أن نفحص هذه الصورة التي يرسمها عنهم كتاب فرنسي وجيز في الجغرافيا، حيث يحيلهم عملياً إلى متخلفين عقلياً أو ذوي عاهات وراثية؛ وهذه صيغة أخرى من الدونية العرقية.

«تنتج هذه المجتمعات القديمة، من عزلة، هي غالباً تالفة لنزاعات [...]». ومن العزلة تنتج مساوئ نظام قرابة الدم بسبب الزيجات المتكررة بين أقارب من مجموعات صغيرة الحجم، ومن الانعزال في مجموعة منطوية على ذاتها ينبع أيضاً غياب التقدم، لا بل التقهقر التقني، الذي يعززه ثقل المعتقدات. فالسكان الأصليون لأستراليا كان عندهم عادة إلغاء كلمة من مفردات اللغة عند موت أي قريب»⁽²⁰⁾.

هذا النص يعيد الدونية الثقافية والدونية العرقية إلى مصدر واحد مشترك هو العزلة. من الصعب معارضة واقع غياب التقدم الكبير في أمور التقنيات المادية، غير أن الثقافة لا تقتصر على هذا، بل هي تحتوي مجالات أخرى، خفية، و«تقنيات»

R. Knafou et al., *Géographie: Milieux et sociétés* (Paris: Librairie classique Eugène Belin, (20) 1984), p. 145.

أخرى، مثل اللغة. والحال أنه عند الأنثروبولوجيا الألسنية، من السخف الادعاء أن لغة ما، مهما كانت، يمكن ألا تحتوي سوى على مفردات محصورة أو «لموسة»، فجميع اللغات تسمح بالتعبير عن أي مفهوم كان أو عن واقع ما، والكلمات التي حذفت من مفردات اللغات الأسترالية كانت أسماء المرحومين فحسب، الأمر الذي لا يساهم أبداً في إفقار اللغة.

ولكن ما هو أخطر في هذا النوع من الوثائق التربوية، يكمن في أن نوحى بوضوح ما بعده وضوح بالدونية الذهنية للأشخاص موضع الكلام، وفي أن نعزو هذه الدونية من دون أدنى تردد إلى مساوئ «قربة الدم»، أي إلى الصفات الوراثية أو العرقية. فعلى المستوى العلمي، لا يوجد ما يتيح أن نعزو آثار التقهقر إلى قربة الدم في حد ذاتها. فهناك عدد كبير من الشعوب في العالم يشجعون الزيجات بين أبناء العمومة، وذلك منذ قرون، من دون أن ينتج من ذلك نسبة مئوية أعلى من المتخلفين عقلياً وراثياً. فقربة الدم لا تُنتج أي أثر في حد ذاتها، إنها تزيد فقط احتمال أن تتجلى عند الفئات الأسيلة⁽²¹⁾ بعض الأمراض التي لا تظهر حين يتلقى الفرد فقط جينة وراثية متنحية⁽²²⁾، مسؤولة عن المرض. ولكن هذا الاحتمال المتصاعد يلاحظ عند الشعوب التي، مثلنا نحن، تحترم منذ أمد طويل زيجات أقارب الدم فحسب. والخطر ليس نفسه أبداً عند الشعوب التي شجعت فترة طويلة الزيجات بين الأقارب⁽²³⁾، طالما أن الجينات الوراثية المعنية تكون أريدت أكثر من غيرها بمقدار ما تظهر عبر إعاقات لدى حاملها الأسيليين. وبالعكس، فإن تحريم زيجات أقارب الدم أثر في تشتيت هذا النوع من الجينات بين السكان، طالما أننا لا نراها [الجينات] عند حاملها الأسيليين.

لا نستطيع إصدار أي حكم على هاتين الاستراتيجيتين لأن آثار الجينات المعنية، في حالة متباين اللواقح (hétérozygote)، يمكن أن تكون أيضاً مواتية.

(21) الأسيل: تماثل اللواقح أو العوامل الوراثية (Homozygote). (المترجم)

(22) نعت للصفات الوراثية المغلوبة (Récessif). (المترجم)

(23) الكلام هنا هو على زيجات بين مختلف أنواع أبناء وبنات «العمومة»، ومن المفيد التذكير بأن نكاح المحارم أي العلاقات الجنسية بين الأهل والأولاد أو بين الإخوة والأخوات هو محرم عموماً في المجتمعات البشرية كلها.

ومن المحتمل أنه، على الصعيد الاجتماعي كما من حيث الجينات، يكون تحريم زيجات أقارب الدم في مجتمع كبير وإباحتها في مجتمع صغير، الاستراتيجيتين الأكثر فائدة، وفي الوقت نفسه الوحيدتين الممكنتين التطبيق. وبمعزل عن ذلك كله، فإنه لا يوجد ما يسمح بتقديم المجتمعات الصغيرة الأخيرة على كوكبنا، والتي ربما يكون نمط اشتغالها هو النمط الذي كان عليه جنس الإنسان العاقل كله فترة لا تقل عن 30 ألف سنة، تقديمها على أنها جماعات مشوهة جينيًا بحجة «مساوئ زواج الأقارب»، والأقوال التي من هذا القبيل، والتي تجمع جميع الحجج «العلمية» للعنصرية، تصاغ عادة أو يعاد صوغها بلباقة وبراعة تثيران الرعدة. وأن تكون هذه الأقوال موجودة في الكتب المدرسية، المطبوعة والمستخدمة بمئات الآلاف من النسخ، والمصدقة من طرف حشود من المحترفين والمعلمين، لما يدعو إلى التفكير النقدي.

ما إن نستوعب هذا النوع من النظرية، كما غيرها من التأكيدات عن «بدائية» الشعوب الحالية من الصيادين - القطافين، حتى يصبح من غير المدهش ألا يبقى في أذهان الطلاب عنهم، سوى صورة الكائنات المنحطة بطبيعتها والفاقة حتى للغة، كما كتب أحد طلاب مستوى الثانوي، في ورقة امتحانه:

«إن قدرات البدائيين جد ضيقة. ولغتهم هي لغة حركات جسد وإشارات. والأصوات فيها تهدف إلى الإيحاء ببعض التعبير، إلا أنهم لا يستخدمون كلمات أو جملاً كما نفعل نحن اليوم».

هذه الأقوال التي نسمعها مرات ومرات، تردد صدًى مشوهاً تقريباً للصورة التي ينقلها إلينا محتوى التعليم الرسمي. فننفي «استخدام الكلمات والجمل» عن هذه الشعوب لا يختلف إلا قليلاً عن النفي الشائع لوجود قواعد صرف ونحو أو النفي للقدرة على التجريد في لغات الشعوب «الأصلية»، الأمر الذي نراه أوضح ما يكون في هذا النص المستل من كتاب تاريخ يتحدث عن الهنود الحمر (Amérindiens) [أو سكان أميركا الأصليين]:

«كيف يمكن حيازة لغات ولهجات ليس لها قواعد صرف ونحو، وتتغير وتنمو

وتتطور بسرعة؟ كيف يمكن المبشر ترجمة عبارات مجردة حين تكون جميع مفردات اللغة مبنية على الملموس؟»⁽²⁴⁾.

ويتكرر الكلام على صعوبة الاعتراف بوجود قدرات لغوية عند 'الآخرين'، وكأنه لازمة في وثائقنا عن المجتمعات الأخرى، الغربية جداً (exotiques). نحن نعلم أن القدرة (أو الطاقة) العصبية في مجال اللغة، كما في ما يتعلق بالفكر، والوعي، والمعرفة أو العقلانية، هي نفسها عند جميع المتممين إلى الإنسان العاقل، ولكن في التطبيق العلمي، يبدو أننا نواجه صعوبات كثيرة للاعتراف بأن اكتساب لغة «غريبة»، من قبل شخص «أهلي أصلي»، ليس أقل صعوبة من العكس. أما بالنسبة إلى اللغات التي تصطنعها الجماعات البشرية، فإن لها كلها القدرة نفسها على التعبير عن أيّ من لطائف الفكر ودقائقه. ولكن بما أن اللغة هي السمة الأكثر وضوحاً الواسمة لتمييز البشر من الحيوانات، فإننا غالباً ما كنا نلجأ إليها لكي ننذب بكل تهذيب أولئك «البدائيين» عن «النوع البشري» الحق، بأن ننفي وجودها لدى تلك الشعوب التي نصفها في الآن عينه ضمن نوع آخر بحجة أنها فعلاً بقيت - كم من الوقت؟ - على هامش «الإنسانية»، أي على هامش النظام العالمي للإنتاج والتجارة. إن الأمثلة على اختزال هذه «الشعوب والقبائل» إلى العظم⁽²⁵⁾ (faune) المحلية، لا تُعدّ ولا تحصى، ويكفي أن نذكر هنا ذلك المنشور الإعلاني لإحدى شركات السياحة والسفر في مونتريال (كندا) المتخصصة في تجارة المغامرة، والتي كانت تهدف إلى استشارة خيال زبائنهم بتقديمها رواندا على أنها «بلاد الغوريالات الكبيرة والأقزام الصغار»⁽²⁶⁾.

ثمة في التصورات الشعبية صلة نسب مباشرة بين تصوّرنا عن الشعوب المسماة حالياً «بدائية» وتصورنا لأسلافنا القدامى، الذين نسميهم «إنسان ما قبل التاريخ». وترتبط تصورات التغيرية (variabilité) البشرية الراهنة هذه، مباشرة بالاستخدام العلمي لمفهوم البشر. إن تعريف بعض البشر الحاليين،

G. Chachat, *À la recherche de mes racines* (Montréal: Lidec, 1984), p. 134.

(24)

(25) Faune: جماعة الحيوانات في كورة أو حقب جيولوجي. (المترجم)

Expéditions Monde, Montréal.

(26)

الذين نسميهم غالبًا «بالقديمين» [الغابرين] أو «بما قبل التاريخ» حتى، يُحتفظ بالغموض المطلوب كله لإقامة تقاربات من الممثلين الأوائل للجنس البشري الآدمي (Homo) أو من أنواع ليست حتى مدرجة ضمنه، مثل «الأسترالوبيثيكوس». وهذا هو بالضبط ما يقترحه علينا، من دون أن يقوله بجلاء، كتاب للتاريخ يتحدث عن «الأسترالوبيثيكوس» ذاك، بادئًا «تاريخه» بثلاثة ملايين سنة قبل الميلاد:

«العلامات الفارقة:

- 1.20 م، طول بقامة القزم، جسم قصير وسمين، بشرة سوداء على التقريب، عذاء جيد.

- هيكل عظمي يشبه ذاك الذي للإنسان الحالي، للرأس جبهة منخفضة وفك ضخم.

الوظائف والإنجازات:

- يمارس القطاف خصوصًا.

- يستخدم أدوات بدائية»⁽²⁷⁾.

من الممكن أن نقبل عملية خلط الأدوات البدائية للأسترالوبيثيكوس بأدوات الصيادين - القطافين المتطورة إلى ما لا حدود، ولكن ما يخيف هو أن يحل الخيال محل المعلومات القليلة الموجودة التي تخوّل تحويل هذه القروء المنقرضة «نوعًا» إلى صورة الأقزام الحاليين. تتوافر معلومات عن الجمجمة فحسب، وقد وجدنا أنموذجًا مكتملًا منها حتى أربعين في المئة: جمجمة القرد لوسي. يُظهر هذا الأنموذج عددًا كبيرًا من الفروقات الواضحة عن جمجمة إنسان اليوم: على وجه التحديد الحجم، وطقم الأسنان، وبصورة خاصة الشكل وقياس الجمجمة الأصغر بأربع مرات من جمجمة الإنسان. يفضل الكاتب نكران هذه الفروق المعروفة والأساسية («تشابه الهيكل العظمي بالإنسان الحالي») لإضافة خصال خيالية في ما يبدو («بشرة على الأرجح سوداء، عذاء جيد»)، علاوة على افتراض صورة القزم، منذ البداية، وقامته المعتدلة تتفوق بوضوح على لوسي. لا نجهل تمامًا لون بشرتها فحسب، بل من المستبعد جدًا ألا تكون مغطاة بالشعر

(pilosité). أما بالنسبة إلى الفكرة النمطية لـ «العداء الجيد» المخصصة غالبًا «للسود» الحاليين، فهي فكرة اعتباطية أيضًا طالما أن أصحاب التخصص لا يزالون يخوضون النقاش حول نسبة الوقوف على قدمين، أو حول نسبة سكن الأشجار عند مختلف أنواع الأسترالوبيثيكوس.

ما يظهر في هذه الحالة ليس الإصرار الواعي لدفع نظرية تدعي أنها علمية وإنما الخلط الطفيف بين الصور: السكان الأصليون، والأسترالوبيثيكوس، إنه النضال نفسه! من جهة أخرى، يستمر تشجيع هذه اللعبة عبر خطاب يجهد أحيانًا لإيجاد صلة قرابة بين بعض «البدائيين» الحاليين وبعض من صنف الرئيسات قبل البشريين، أو خطاب يحافظ على مصطلحات ملتبسة بإطالة المدة الزمنية «لإنسان ما قبل التاريخ» لتغطي حقبة زمنية وُجد بها الأسترالوبيثيكوس، كما حقبة قبل الزراعة أو قبل الدولة للمجتمعات البشرية بكل ما للكلمة من معنى. في هذا الخطاب المنمق كله بمهارة، إن التحديد الواضح لنوعنا مغيب بشكل كامل. يحصل في أكثر الأحيان أن يكون هذا الخطاب ملتويًا ومحرفًا جذريًا كما هي حال العرض في متحف الإنسان (Musée de l'Homme) في باريس لمروحة الأنواع التي تتالت في سياق مسار الأنسنة. فعندما ننتهي إلى نوعنا أي «الإنسان العاقل العاقل» نجد الملاحظة التالية: «من خمسة وثلاثين ألف سنة إلى عشرة آلاف سنة قبل الميلاد»، ولا نجد بعدها أي نوع آخر. هنا فجوة رهيبة شبه هذيانية في مؤسسة المعرفة الرفيعة المقام هذه (المتحف). ماذا حصل إذا منذ اثني عشر ألف عام؟ هل يجب الافتراض أن بداية الزراعة وتربية المواشي التي تقع في التاريخ نفسه تسجل ظهور نوع جديد من البشر أكثر تطورًا؟ وإذا كانت هذه هي الحال فسيكون لدينا كامل الحق في اعتبار الصيادين - القطافين في يومنا الحالي بقية نوع أكثر بدائية؟ للأسف هذا ما استخلصه الكثيرون من دون أدنى دليل بيولوجي يذهب في هذا الاتجاه، طالما أن هياكل الكرومانيون العظمية مطابقة تمامًا على تلك التي نجدها في مقابرنا الحالية.

عندما يرتبك العلماء

هذا النوع من المعتقدات لا يقتصر على الخيال الشعبي. فثمة علماء مشهورون جاهزون لتقديم تنويعات على هذه المعتقدات تكون أحيانًا بدعة مثل

تلك التي قدمها نائب مدير المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي جان لويس هايم (Jean-Louis Heim). هذا البروفسور في علم الإحاثة يفضّل تأريخ نشوء الإنسان العاقل العاقل بعشرة آلاف سنة قبل الميلاد فحسب، ويسمي البشر الذين وجدوا قبل الفترة من 35000 إلى 10000 قبل الميلاد «الإنسان العاقل المتحجر» (*Homo sapiens fossilis*) (هكذا) متذرّعًا بظهور «قصير الرأس» في أوروبا من دون أن يفسر أهمية امتلاك جمجمة مسطحة كثيرًا أو قليلًا. ولم لا يقول بظهور نوع جديد منذ ظهور العيون الزرق أو الشعر الأحمر؟

يفترض هذا العالم كذلك أن «البشر» تطوروا بيولوجيًا نوعًا ما لاكتساب الكتابة بما أن، على حد تعبيره، منطقتي الدماغ المسّمّاتين «بروكا»⁽²⁸⁾ (de Broca) و«فيرنيك»⁽²⁹⁾ (de Wernicke) ليستا موضع التلفظ والنطق وتفكيك شيفرات صوت اللغة المنطوقة فحسب، وإنما هما كذلك موضع «حركات الكتابة»⁽³⁰⁾ وفهم اللغة المكتوبة. هذا النوع من البيولوجيا يسمح إذاً بفصل أدق ما بين «البشر» الحقيقيين و«الشعوب التي من دون كتابة».

لن نتفاجأ عند اكتشافنا أن هذا الناطق باسم العلم المعاصر يقترح كذلك اختزال مؤشر الانتماء إلى نوع، إلى مجرد «الجاذبية الجنسية العفوية»⁽³¹⁾. لطالما انزعج أصحاب النظريات العنصرية من أن «الأعراق» يتزاوجون في ما بينهم ويؤلفون بصراحة جنسًا واحدًا. يبقى أماننا إذاً إعادة تحديد مفهوم النوع هذه كما اقترحها جان لويس هايم. بدءًا من عام 1850 كان عالم الأحياء صامويل جورج مورتون (Samuel George Morton) قد اقترح التخلي عن مؤشر التزاوج البيئي

(28) نسبة إلى مكتشفها بول بروكا (Paul Broca) (1824-1880). ومنطقة بروكا (بالإنكليزية: Broca's area) هي منطقة تقع في الفص الأمامي، في أحد جانبي المخ، وغالبًا ما تكون في الجانب الأيسر من العقل البشري، ووظائف هذه المنطقة مرتبطة بإنتاج الكلام.

(29) نسبة إلى مكتشفها كارل فيرنيك (Carl Wernicke) (1848-1905). ومنطقة فيرنيك (بالإنكليزية: Wernicke's Area) هي جزء من الجزئين المرتبطين بالقشرة الدماغية للكلام (والجزء الآخر يدعى منطقة بروكا). تتضمن هذه المنطقة استيعاب اللغة المنطوقة والمكتوبة.

(30) Jean-Louis Heim, *De l'animal à l'homme* (Paris: Edition du Rocher, 1988), pp. 100-101.

Ibid., p. 24.

(31)

المعتمد منذ بوفون (Buffon) وإعادة تعريف النوع على أنه «هيئة عضوية أولائية/ بدئية»⁽³²⁾. لن يدعم أحد القول إن تعريفاً كهذا يضع النقاط على الحروف وإن له هدفاً آخر ألا وهو ترك هامش أوسع للمتكلم في تفسير حدود النوع. والتعريف الذاتي الذي اقترحه هايم يبدو من المرتبة نفسها. بما أن الاحتمال ضعيف في أن يكون هدف هايم توسيع حدود نوعنا لتشمل أغراضاً أخرى مثل «الجاذبية الجنسية العفوية» يجدر بنا الافتراض أن التعديلات المأمولة ستكون أكثر حصرية وتتيح استثناء أفراد أو شعوب حُكم عليها بأنها أقل جاذبية. على صعيد آخر، فإن منظورات هذا الكاتب عن «الاختلاط» الحالي للسكان غامضة بعض الشيء وهي تدفعه إلى التكهن بأن «التشابه الجيني المزعوم» والناتج من الاختلاط الحاصل، إنما هو فعلياً «غير راسخ بالكامل»⁽³³⁾.

علم الإحاثة وعلم «ما قبل التاريخ»، هما الحقلان اللذان لفرط ضعف المؤشرات التي تتأسس عليها عمليات إعادة البناء، يمكننا فيهما أن ندعم أي فكرة تقريباً، من دون أن ندرك بالضرورة أن المضمون العلمي للخطاب يحصل في وقت واحد في داخل عالم أساطيرنا. فالعقل البشري مخلوق بشكل يجعله يرتعب من الفراغ ويركن حتماً إلى ملء الفضاءات المفتوحة على وسعها بين الأجزاء الصغيرة من الأسنان أو الأحجار المكسورة، والتي تفصل بينها آلاف الكيلومترات أو عشرات الألفيات من السنين. للقيام بهذا الأمر يكرّس العقل البشري وقته لبناء فرضيات ونظريات محبوبة يرتبط بعضها ببعض عبر خيوط خطاب أسطوري يهدف خصوصاً إلى تهدئة هواجسه بإنتاج أمواج من المعاني كي يجد له مكاناً في الكون وفي مجرى الزمن. يخيّل إلينا أحياناً أن هذا السرد وبالشكل المذكور يسمح للعقل البشري ليس بحضور عملية خلقه هو نفسه فحسب، وإنما أن يكون هو نفسه فاعلها.

على الرغم من التعقيدات المتزايدة في التقنيات، ومن تراكمات البقايا، فإن

(32) ذكر في: Stephen Jay Gould, *La Mal-mesure de l'homme* (Paris. Editions Ramsay, 1983), p. 50.

Ibid., p. 25.

(33)

القسر الذي يفرضه «الواقع» يبقى ضئيلاً. هكذا يختار بعضهم أن يعمم صيغة «الإنسان العاقل» حتى عند أول «إنسان منتصب القامة». وبعضهم الآخر يختار أن يشمل كذلك «الإنسان الماهر» لرفع مقام جنس الـ Homo [البشري] إلى كونه نوعاً متفرداً. ويبحث بعض آخر عن أجداد مختلفين لمختلف «الأعراق» الإنسانية الحالية كما لو أنها لا تنتمي إلى النوع نفسه. على سبيل المثال، وبحسب نظريات العالم الأميركي المتخصص في دراسة الأعراق كارلتون س. كون⁽³⁴⁾ (Carleton S. Coon) والتي لا تزال تدرّس في بعض الجامعات، فإن الارتقاء من الإنسان المنتصب إلى الإنسان العاقل تحقق ليس مرة واحدة بل خمس مرات بشكل موازٍ ومستقل، لكل من «الأعراق» المتميّزة (الإنسان الآسيوي من العائلة المغولية (mongoloïdes)؛ إنسان العائلة الزنجية (negroïdes)، إنسان العائلة القوقازية (caucasoides)، إنسان العائلة الكونغولية (congoïdes)، إنسان العائلة الكابويديّة [أفريقيا] (capoïdes))⁽³⁵⁾. وفق هذا المفهوم لتعدد الأصول يجب الاعتقاد بأن النوع الأم (الإنسان المنتصب) اختفى كنوع في حين عاشت هذه التفرعات الخمس للنوع وتحولت إلى «أعراق» لنوع موحد راهن مؤلف من كائنات تتراوح في ما بينها. بهذه الإرادة لاخترع تعدد أصول تختلف بحسب كل «عرق»، ذهب بعضهم حتى إلى تحديد ثلاثة كائنات أحفورية نشأ من أولها «الغوريلا» و«السود»، أما الثاني فأعطى إنسان الغابة/ السعلاة (orang-outan) و«الصفّر»، بينما يكون الثالث جدّ الشمبانزي و«البیض».

تتبدل ترسيمات صلة القرابة وفرضيات علماء الإحاثة إلى ما لا نهاية تبعاً لرغبات الأفراد. وعلى الرغم من الاختلافات المنهجية بين التأويلات التي

Carleton S. Coon, *The Origin of Races* (New York: A. A. Knopf, 1962); Carleton S. Coon, *The Living Races of Man* (New York: A. A. Knopf, 1965).

عالم الإحاثة الشهير هذا كان عضواً في مجموعة من الخبراء الدوليين كلفتهم منظمة اليونسكو كتابة تصريح رسمي عن مسألة الأعراق نشر لاحقاً بعنوان: مقترحات حول السمات البيولوجية للقضية العرقية 1964. (*Propositions sur les aspects biologiques de la question raciale*, 1964)

(35) الحقيقة أن كارلتون كون قسّم الأعراق في العالم على الشكل التالي: القوقازية (تشمل آسيا وأوروبا وشمال أفريقيا)، والكونغولية (تشمل أفريقيا الغربية) والكابويديّة (وتشمل أفريقيا الشرقية والجنوبية) والمغولية (وتشمل آسيا الشرقية من الصين والهند حتى جنوب شرق آسيا) والأسترالية (australoides) (وتشمل أستراليا وجزر أوقيانیا). ينظر كتابه في الهامش السابق. (المترجم)

تضيء على مجانية عمليات إعادة البناء، فإننا نلاحظ ميلاً علمياً إلى تأكيد التصوّر المتجذر في الخيال الشعبي: أن نمد زمنياً من عمر نوعنا، والاعتقاد بأن التطور البيولوجي [الارتقاء] مستمر وضروري حتى في داخل نوع ما، إلغاء كل إحالة إلى الانقطاعات الملازمة لتتالي الأنواع المتميزة وتأويل تعاقب الأنواع كتفاوت (تباين) عرقي بسيط.

لماذا التطور البيولوجي إنما هو تدريجي ومستمر في داخل نوعنا بينما لا يظهر ذلك جلياً في حالة مجموع الأنواع الأخرى الحية؟ الأسود الحالية تتشابه في كل شيء مع الأسود المعاصرة للأسترالوبيثيكوس، والدلافين لم يتغير فيها أي تفصيل منذ خمسة عشر مليون سنة، والسرطانات النملية التي يمكن أن نراها على شواطئ إنكلترا الجديدة متطابقة مع أجدادها من الأحفوريات منذ مئة وستة وخمسين مليون سنة. وما لا يقبل المناقشة أن مساراً ارتقائياً قائماً منذ ثلاثة أو أربعة ملايين سنة أتاح ظهور نوعنا، إلا أنه في كل مرة يتأسس فيها نوع حي يمكن أن تتجمد من دون تغيير مدة زمنية طويلة⁽³⁶⁾. هكذا تكون المعادلة أن التطور [النشوء والارتقاء] المستمر للأنواع لا يقوم على قانون ضروري.

في ما يخص سلالة الهومينيدس (hominidés)، فإن غالبية علماء الإحاثة تعتقد بوجود ارتقاء مستمر، وذلك على عكس الكثير من علماء الوراثة. ويستند اعتقاد علماء الإحاثة هذا إلى تغيرات في شكل الجمجمة وحجمها، إلا أنه لا يتم عملياً أبداً تفسير هذه التغيرات المثبتة، باعتبار السيرورات الجارية في صلب البنى الوراثة والتي لا يمكنهم الوصول إليها [العلماء]. أضف إلى ذلك أن الطابع الشديد التجزيء لسلاسل المستحثات المتحجرة لا يسمح أبداً بأن نستنتج وجود سيرورة متواصلة، فهذه بالأحرى من قبيل الإيمان الاعتقادي. وإذا كانت

(36) ثبات الأنواع (المسمى ستاز (stase)) خصوصاً حين تكون هذه الأنواع مستقرة وتضم عدداً كبيراً من السكان، هو حقيقة ثابتة بشكل واسع في كل رتبة [في التصنيف البيولوجي للأحياء - المترجم]. هذه الواقعة التي أهملها المنظور الدارويني صارت جزءاً من نظرية التوازن النقطي للعالم الأميريكي: ستيفن جاي غولد [ونيلز إلدرج - المترجم]. ينظر: N. Eldredge & S. J. Gould, «Punctuated Equilibrium. An Alternative to Phyletic Gradualism,» in: T.J.M. Schopf (ed.), *Models in Paleobiology* (San Francisco: Freeman Cooper & Co., 1972), pp. 82-115.

سيروراتٌ عرقية (raciation) قد أخذت مجراها في صلب أنواع مثل الإنسان الماهر أو الإنسان المنتصب، وهذا أمر شديد الاحتمال، فإن ذلك لا يلغي أبدًا دور الانقطاعات الجينية بين الأنواع. وأخيرًا، فإن من الخطأ افتراض وجود تعلق بسيط بين تحوُّل العينات المكتشفة (الطباع الوراثية (phénotypes)) وتحوُّل البنى الكروموزومية - الصبغية (الأنماط الجينية، الخلقة أو طراز العرق (génotypes)). ففي الكثير من التجمعات البشرية الحالية، تكون التغيرات البيولوجية المهمة في متوسط القامة، وأجل الحياة، والعمر عند البلوغ، مرتبطة بالأحرى بعوامل بيئية ولا يلزم عنها أي تطور على مستوى الجينات. وبكلام آخر فإن شخصًا قد يسمن أو يهزل حوالى المئة كيلوغرام، من دون أن يكون لذلك أدنى صلة بعمل «الارتقاء».

لعل قوة الاتجاهات التي يعبر عنها علماء الإحاثة هي ما يفسر كيف أن الاعتقاد بالارتقاء التدرُّجي والمتواصل، قد قال به حتى علماء بيولوجيا مشهورون، مثل أندريه لانغاني (André Langaney)، الذي يقبل بأن يرى الأنواع المختلفة (الماهر، المنتصب، النياندرتالي، والعاقل) على أنها تعادل الفروقات (écarts) بين «أنماط عرقية متعاقبة»⁽³⁷⁾. غير أن هذا الكاتب هو نفسه يفسر جيدًا الشطط المرتبط بما يسمى حقيقة «العرق»، ويبرهن أن الاختلافات الجينية بين البشر الحاليين وأقرب أقاربنا، الغوريلاوات والشمبانزيات، تتضمن انقطاعات عدة، تتطابق وفروقات عدة. إن الدرجة (gradualisme) التي يختار معظم علماء الإحاثة أن يركنوا إليها لفهم التباينات في حجم الجمجمة أو في زاوية الوجه، تنكر في ما يبدو القاعدة الجينية للتغيرات: إذا كان نوعنا الذي يمتلك 46 كروموزومًا يتحدَّر من نوع آخر كان يمتلك على الظاهر 48 (أو أي عدد آخر)، فإن هذا التغير الجيني الذي يستلزم عادة عزل النوعين للحؤول دون تلقيحهما (interstérilité)، لم يكن ممكنًا أن يحصل تدرُّجًا بأن يمر عبر الكسور الوسيطة كلها (fractions intermédiaires)، من 48 إلى 46 كروموزومًا.

André Langaney, *Les Hommes: Passé, présent, conditionnel* (Paris: A. Colin, 1988), p. 19. (37)

يذكر المؤلف أيضًا وجود نموذج نظري آخر يتضمَّن سلسلة من الأنواع المتميزة مثل نموذج N. Eldredge & I. Tattersal, *The Myths of Human Evolution* (Columbia: Columbia University Press, 1982)، ولكنه يرى أن هذا النموذج معقد جدًا.

هذا الميل لدى علم الإحاثة الفرنسي إلى توسيع ومد النوع الإنساني في الزمان، وإلى التدرّجية العرقية (phylétique)، ينقله خصوصاً إيف كوبنز (Ives Coppens): «ما نسّميه ماهر، منتصب أو عاقل ليسوا ربما أنواعاً حقيقية وإنما مراحل مورفولوجية، درجات في سلم نوع كبير أعلى واحد (superespèce) لا اصطفاءً طبيعياً فيه، مجموع من خليط كبير (panmixique)، شديد الغرابة»⁽³⁸⁾. وينبغي الاعتراف هنا بأن إعادة تشكيل نوعية الجينوم⁽³⁹⁾ (gène)، وحدها، لدى هذه الكائنات المختلفة تسمح بأن ننحي جانباً ونهائياً افتراضاً كهذا، من دون أن يعني ذلك عدم وجود حجج مناقضة، وهي تستقوي بالاختلافات المورفولوجية أو السلوكية؛ بدءاً من القابلية الثقافية في حد ذاتها، أي الرمزية. ولكن لا يوجد عالم أحياء جدي واحد يوافق على اعتبار هذه الاختلافات معادلة للفروقات المثبتة بين التجمعات البشرية الحالية.

إن تلاقي (convergence) هذا الاتجاه النظري بالترسيمة العنصرية الغربية، يبدو واضحاً، حتى لو أن نيات العلماء ليست موضع اتهام هنا. فمن المدهش أن نلاحظ كيف أن كوبنز يؤكد في الوقت عينه أن جميع البشر الحاليين يتحدرون من الأرومة (souche) نفسها، لا بل إنه يذهب حتى إلى حد التحدث بحماسة عن «مواطنينا النياندرتاليين»⁽⁴⁰⁾. وتبدو هذه الأنسية أنها تشكّل نقطة انطلاق كل خطوة/ مسعى (démarche): «[..] لا تنسوا أن أصل الإنسان واحد، وأن المليارات الخمس من البشر التي تولّفت الإنسانية اليوم هم إخوة...»⁽⁴¹⁾ إلا أن الإنسانية التي يبحث [كوبنز] لاحقاً عن تجديد بنائها هي «جنس بشري»، عوض أن يضم أنواعاً عدة (متعاقبة) مثل الأجناس الأخرى كلها، يصبح «نوعاً واحداً كبيراً لا اصطفاءً طبيعياً فيه»، يجتاز مراحل عدة، في سيرورة ارتقائية تدرّجية ومتواصلة. وحتى لو غير اسمه، فإن «الإنسان» بتمامه وكماله، هو المثبت منذ بداية السيرورة: «سنجد الإنسان الذي سنسميه الماهر، في البداية، ثم المنتصب، وأخيراً العاقل، في

Yves Coppens, *Le Singe, l'Afrique et l'homme* (Paris: Fayard, 1983), p. 123. (38)

(39) كمية الأمشاج الصبغية التي يكون عدد جزيئاتها مختصاً بكل نوع. (الترجم)

Ibid., p. 146. (40)

Yves Coppens, *Pré-ambules. Les Premiers pas de l'homme* (Paris: Éditions Odile Jacob, 1988), p. 189. (41)

كل مكان في أفريقيا وأوراسيا قبل حوالي 2 إلى 2.5 مليون سنة⁽⁴²⁾. في هذه الاندفاعة يصل كوبنز إلى حد أنه يعزو إلى هذا «الإنسان» المكبر بفضل قدمه، جميع محددات الإنسية الحالية: الثقافة، الوعي، المعرفة، التفكير، الحرية والمسؤولية، لا بل حتى القلق الوجودي؛ وكلها تخميناً مصاحبة للأداة، المرفوعة إلى مستوى القداسة، أو سابقة على ظهورها:

«أنا إذاً في موقع مميز يسمح لي بمحاولة فهم الحدث المدهش الذي تشكّله ولادة ذاك الامتداد للجسم والذي نسميه الأداة، ذلك المكمل للبيولوجيا والذي هو في الوقت نفسه نتاجها، والذي نسميه ثقافة. والحال أن الأداة تُقدّر لغرض محدد: إنها حامل لمشروع. إنها تمثل في الآن عينه الوعي والمعرفة. وبما أنها تجرّب، يُحتفظ بها أو لا، وإذا احتفظ بها فإنها يعاد إنتاجها، ويتم تعليم كيفية استخدامها. والواقع، من المحتمل جداً أن يكون التفكير قد سبق الأداة، غير أن هذه الأداة لا تعدو أن تكون أول شاهد على التفكير. فنحن نعلم أنه بدءاً من تلك اللحظة في الأقل، تبدأ أهمية ما هو فطري بالانحدار لمصلحة ما هو مكتسب، معطية بذلك رويداً رويداً لجنس البشر/ الهومينيد، ومن ثمة للإنسان، حرّيته ومسؤوليته»⁽⁴³⁾.

«ونحن كنا مجهزين منذ ذلك الوقت (أي منذ 3 أو 4 ملايين سنة) بوعي متعلّق، دخل في ثناياه للحال القلق الوجودي الناجم عنه، فحاولنا جميعاً، كل مجتمع وكل فرد منا بطريقته، أن نخفف منذ ذلك الوقت، ثقل هذا الضيق، ثمن حرّيتنا»⁽⁴⁴⁾.

بالنسبة إلى كوبنز فإن الأداة والثقافة هما مصطلحات متعاوضة. ويمكننا أن نتساءل لماذا لا يستطيع القندس، أو عصفور البرقش (pinson) في غالاباغوس (Galapagos)، أو قصب الرمال (*Ammophila arenaria*) البحري وهي تستخدم كلها أدوات، أن تقيم معنا أو في ما بينها محادثات تجري على قاعدة لغة رمزية. إن

Ibid., p. 142.

(42)

Ibid., p. 189.

(43)

Ibid., p. 198.

(44)

مفهوم كوبنز للرمز أو للمعنى بعيد جدًا عن التقاليد التي طورتها الأنثروبولوجيا
الأسنينة، طالما أنه يقتصر عملياً على بعد واحد كامن صلب الأداة:

«لعل ظهور مفهوم الرمز هذا، كان إحدى الخطوات الجبارة في تاريخ الإنسانية
[...]. ولكن متى تم تخطي هذه الخطوة؟ يجب ربما أن نطرح هنا، ومنذ ظهور
الأدوات الأولى، مسألة الطقوس والسحر، إذ من الصعب، فوق ذلك، فصلهما
عن التظاهرات الجمالية»⁽⁴⁵⁾.

أفلا يشكل «فن» الكهوف، الخاص بالإنسان العاقل حصراً، إذاً أي جديد
بالنسبة إلى الحصة الملساء أو البكرة التي جرى تنظيم استخدامها قبل 3 ملايين
سنة. هذا المسعى الاختزالي ينبع (للمفارقة) من الاندفاع الإنسانية الأولية، وفي
إطار رغبته بناء ذلك «الإنسان» العائد إلى مليوني سنة أو ثلاثة أو أربعة أو حتى
خمسة ملايين سنة، يصل كوبنز إلى حد نفي كل اختلاف بين البشر الحقيقيين
الحاليين من نوع الإنسان العاقل وأولئك الأسلاف الأماجد الذين يعتبر أنه، على
الرغم من صغر حجم مجامعهم وعدم قدرتهم على إنتاج ثقافات حقيقية، أي
أنساقاً رمزية، أنه مع ذلك يجب النظر إليهم كمساوين لنا: «[..] فلنحترم أيضاً
الإنسان السابق ف' الناس يولدون ويظلون أحراراً ومتساوين في الحقوق'، وذلك
منذ 3 إلى 4 ملايين سنة»⁽⁴⁶⁾.

في مثل نسق كهذا للتمثيلات، يبدو أن مسألة وجود عتبة «للإنسانية»، قد
اختُرلت ببساطة إلى النقطة التي نقرر عندها استخدام كلمة «إنسان» بدل كلمة
«القرود الجنوبي/ الأسترالوبيثيكوس» أو «الهومينيد» وبالنسبة إلى كوبنز تبدو
التدرجية العرقية أنها بدھية، ليس منذ 3 أو 4 ملايين سنة فقط، وإنما أيضاً قبل
هذا التاريخ. وفكرة الانقطاعات لا وجود لها عنده، أكانت انقطاعات بين أنواع لم
يجر تلقيحهما في ما بينهما (interstériles) أو الأداة والرمز. ويمكننا أن نتساءل لماذا
لا نسمي أيضاً إنساناً الأسترالوبيثيكوس الذي كان يمشي منتصب القامة ويصنع
الأدوات؟ يحسم كوبنز مسألة الحدود الفاصلة بين الإنسان والقرود بالحديث عن

Ibid., p. 186.

(45)

Ibid., p. 242.

(46)

«الأداة المتوافرة والمستمرة»⁽⁴⁷⁾. ولعل خلفاً له يأتي ليمد أكثر في زمن «الجنس الإنساني/ البشري» بإدخاله لوسي وغيرها من القردة الجنوبية في عداد الجنس ما لم يؤد وجود عدد كبير من أنواع القردة الجنوبية إلى تعقيد الأشكال «البشرية/ الإنسانية» في سلسلة وحيدة مستمرة من المراحل المتتالية.

مع أن أندريه لانغاني يبدو أنه يوافق فترة على النظرة التي يحملها كوبنز والتيار المماثل كله في علم الإحاثة الفرنسي الراهن، إلا أنه يفتح في الأقل نافذة شك في خصوص مسألة الحدود الزمنية للبشرية:

«سمح الانتواع»⁽⁴⁸⁾ (spéciation) البشري الذي عرضناه سابقاً بحصول عزل جيني، هو بلا شك سريع، ونهائي بشكل حثيث، للمجموعة الحيوانية التي ستصبح بشرية، أو ربما للمجموعة البشرية في السابق والتي سيولد منها نوعنا»⁽⁴⁹⁾.

كل التغيير الممكن في المنظورات يكمن في هذه الـ «ربما» التي هي بلا شك سؤال الفلسفة – أو الأيديولوجيا – وليس سؤال العلم. فنحن حين نخصص «الصنف البشري» ليشمل فقط ممثلي نوعنا، أي مبتكري التعويذات (gri-gri) الذين احتلوا الكوكب منذ حوالي 35 أو 40 ألف عام، فإننا سنكتشف أن «البشر» لا يتطورون أو يرتقون، مثلهم في ذلك مثل الأسود أو الدلافين، حتى لو أن عملية تطور بيولوجية سابقة وارتقاؤها قد سمحت فعلاً بنشوء البشر.

للأسف! البشر لا يتطورون

«الواقع» الذي نخترعه ينبع أولاً من رغباتنا. ولكن منذ قرن ونصف القرن ونحن نرغب في أن نعتقد بأن التطور البيولوجي هو عملية مستمرة متزايدة السرعة وأنها صرنا متفوقين في الذكاء على قياس تلك الآلات الشديدة التعقيد التي نستخدمها مع ذلك كما نستخدم الأشياء السحرية وبجهل تام لكيفية اشتغالها. هذا الإيمان بعملية ارتقاء مستمر ومتسارع للدماغ تجسده جيداً مقالة عن الذكاء

Ibid., p. 152.

(47)

(48) الانتواع هو عملية تطورية تظهر بواسطتها أنواع جديدة من المخلوقات الحية. (المترجم)

Langaney, *Les Hommes*, p. 196.

(49)

ظهرت في مجلة أوترمان (Autrement)⁽⁵⁰⁾ [الفرنسية]. تعرض المقالة، في رسم بياني، المنحنى الذي سارت فيه هذه العملية المتسارعة ولكن من دون الانتباه إلى أنه كان ينبغي وقف المنحنى في عام 40000 قبل الميلاد، إذ إن امتداده المقارب (asymptotique) إلى مرحلتنا يعني أن حجم أدمغتنا الحالي قطره حوالى كيلومتر. كانت المقالة تظن أنه يرسم اتجاهًا بيولوجيًا في حين أنه كان في الحقيقة يرسم ظاهرة تسريع من مرتبة أخرى هي مرتبة التعقيد التقني. في الإنتاجات المادية يكون هذا التسريع ظاهرًا بقوة منذ آخر ألفيات من السنين، ولكن أدمغتنا لم تتغير في الحجم ولا في طريقة الاشتغال طالما أن الجينات التي تحتوي الوصفة تظل ثابتة على مراحل طويلة جدًا من الزمن.

أن نصف هذه العمليات السوسيو - ثقافية بأنها «تطور وارتقاء» ثقافي وتقني واجتماعي هو أول عملية أيديولوجية لرد الاختلافات بين البشر إلى البيولوجيا، وهي عملية ليست بالجديدة. فعلى سبيل المثال يبدأ جان جاك روسو كتابه مقال عن أصل اللامساواة بين البشر وأسسها (Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes) بانتقاد صحيح لعملية تسمية مبادئ قانونية بسيطة تأسست اجتماعيًا أو كانت مُعتبرة مرغوبًا فيها فحسب، على أنها «قوانين طبيعية»، كما لو أنه كان بإمكانها فعلًا أن تكتسب مكانة تساوي مكانة الاطرادات والاتساقات التي نلاحظها في الطبيعة. وفي مكان آخر من كتابه يميّز روسو بين نوعين من «اللامساواة»: واحد يرجع إلى اختلافات طبيعية (الجسامة، القوة البدنية، الإعاقات... إلخ)، والثاني ناتج من علاقات القوة الاجتماعية. وي طرح روسو جانبًا وللحال النوع الأول ولكنه يرفض أيضًا الدخول في مناقشة العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين الاثنين. غير أن مجرد تعيين هذين النوعين في مفهوم واحد هو «اللامساواة» هو في حد ذاته بناء أيديولوجي. لماذا يجب علينا أن نسمي «لامساواة» أنواع الاختلافات بين أشخاص طوال أو قصار القامة، داكني أو فاتحي البشرة؟ وأي واحدة من هذه هي أعلى أو أدنى؟ هذا السؤال الأخير نجده محلولا في مستوى اللامساواة الاجتماعية، ولكن مفهوم «اللامساواة» نفسه هو ما لا يصلح لمجال الاختلافات الطبيعية. وتماّمًا كمثل استخدام مفهوم «القوانين»، فإن

ذلك الاستخدام يشي بالرغبة نفسها في خلط مؤسساتنا الاجتماعية بنظام طبيعي، وإنما هذه المرة في مسار معكوس: إذ نلصق مفهوم «اللامساواة» بالطبيعة ونلصق مفهوم «القوانين» (أو القوانين الطبيعية) بالمجتمع. فأن نسمي «نشوءًا وارتقاء» تطوُّر بعض المجتمعات أو بعض الأنساق التقنية، هو في حقيقة الأمر مثل عملية الاستحياء (naturalisation) تمامًا، والحال أننا سنرى لاحقًا بأن استخدام مفهوم التطور (développement)، هو أبعد من أن يكون حلاً.

ليس الأمر أن البشر لا يترقون فحسب، حين يطورون مجتمعات أكبر، وإنما هم ليسوا يترقون بعد على الصعيد البيولوجي، في الأقل إن قصدنا بكلمة «بشر» ممثلي نوعنا. هذا الاعتقاد بالارتقاء البشري المتواصل هو في أساس تفسير رائج للثورة النيوليتية التي تُعدّ محصلة «لنمو القدرات البشرية»⁽⁵¹⁾ على ما يؤكد موجز في التاريخ ملتزمًا مقررات البرنامج. ووفق هذه النظرة إلى الأمور، فإن أصل الزراعة وتربية الماشية تفسره ثلاثة عوامل: تدفئة المناخ، ونمو القدرات الذهنية للكائن البشري، والمصادفة. وهذا الإيحاء التطوري/الارتقائي نجده يعمل أيضًا في كتاب آخر للتاريخ يفسر «النهضة» بسلسلة ظواهر واضحة، منها «نمو الصفات المادية والمعنوية للكائن البشري»⁽⁵²⁾، حتى لو أن هذا «النشوء والارتقاء» لم يكن ليعزى جهرًا إلى تغيرات جينية، إلا أنه يمكننا أن نشير إلى أنه يحقق مرة أخرى التطابق بين النوع الإنساني التطوري، والغرب.

والالتباس بين الأبعاد البيولوجية والاجتماعية هو أكثر من مجرد خطأ ناجم عن إهمال أو عن عدم دقة في المصطلحات. على العكس من ذلك هو سمة مميزة ثابتة للغة دامية صيغت للخلط الممنهج بين البيولوجيا والثقافة، ما دام عدد كبير من المفاهيم ومن النظريات يعوم في حقل ضائع بين الاثنين. هذا الانزلاق الذي نجده حتى لدى العلماء الأكثر شهرة، يحصل أحيانًا بطريقة بالكاد ندركها. وهي بلا شك لاإرادية، كما في تلك التوليفة التي يقدمها لانغاني عن التطور والارتقاء:

G. Dauphinais, *De la préhistoire au siècle actuel* (Montréal: Éditions du Renouveau (51) pédagogique, 1986), p. 55.

B. Defaudon & N. Robidoux, *Histoire générale* (Montréal: Guérin éditeur, 1985), p. 140. (52)

«كانت الأنسنة، أي العملية التي يفترق بفضلها الإنسان عن بقية الحيوانات، ظاهرة طويلة الأمد، تدرّجية، ومتواصلة خارج أي تسريعات فجئية ناتجة من ابتكارات من مثل تطور اللغة، وصناعة الأدوات، والزراعة»⁽⁵³⁾.

يلخص هذا المقطع جيداً بعض مفاهيم التطور البيولوجي التدرّجي الذي أدى إلى بروز نوعنا الحالي، ولكن إذا كانت ابتكارات مثل الأداة أو اللغة تستند بالضرورة تقريباً إلى التحولات البيولوجية للدماغ، فإن الزراعة في المقابل لا تفرض أي تغيير من هذه المرتبة. البشر الحاليون الذين لم يتبنوا هذا النمط من الحياة لم يستمروا في مرحلة سابقة من الأنسنة وهم «افترقوا تماماً عن بقية الحيوانات». ما حدث إنما هو انزلاق في داخل النص بسبب هذه العادة المتجذرة لتطبيق مفهوم «النشوء والارتقاء» هذا، على موضوع المسارات الاجتماعية كما البيولوجية على السواء: تسمح هذه النظرية التدرّجية للتطور البيولوجي بمعالجة هذه الأخيرة على أنها من التاريخ، وفي الوقت نفسه التفكير في تاريخ الإنسانية على أنه سلسلة مراحل في داخل منظومة التطور والارتقاء البيولوجي. إلا أنه، ولو حددناها في مرحلة «قبل التاريخ»، فلن تكون ثورة العصر الحجري الحديث أكثر من ظاهرة «تطورية ارتقائية» مقارنةً بالنهضة والثورة الصناعية.

عندما تكلم أصحاب النظريات في القرن التاسع عشر على «تطور المجتمعات» كانوا بالتأكيد يدركون أنهم يقومون بمقارنة بسيطة مع المسار البيولوجي. غير أننا ندرك أن لهذه العادة القديمة أثراً وهو تنويم الوعي. فما نصرّ على تسميته «تقدّم العلوم»، من دون إزالة مخاطر سوء الفهم، ساهم في إعمار منظومة نظرية كاملة قائمة على سوء الفهم هذا منزلاً من القياس إلى الضياع. هذا البناء يكون أحياناً معقداً جداً مثل حالة السوسيوبولوجيا لأنه يدعي حماية البنى المتميزة لكل من علم الاجتماع وعلم الأحياء. هذا لا يمنع انغماسه في الحلقات الخاطئة للبناء الذي لا يمكن التأكد منه أو في هوس الكذب من مثل «الجينة الأنانية»⁽⁵⁴⁾.

Langaney, *Les Hommes*, p. 196.

(53)

Richard Dawkins, *Le Gène égoïste* (Paris: Mengès, 1978).

(54)

هذه النظرية التي أطراها كثيراً البيوسوسيولوجيون تعيد صوغ الأساسي من الداروينية على قاعدة تصوّر صوفي للجينات التي يحركها البحث عن إعادة إنتاج نفسها مستخدمة ببساطة الأجسام الحية المختارة بحسب «ملاءمتها للأمر».

إن مفهوم «التطور الاجتماعي» (évolution sociale) الذي صيغ في القرن التاسع عشر يظهر وكأنه تجسّد في القرن العشرين في مفهوم «الإنماء» (développement)، ولكن بفقدانه بعده «الاجتماعي» فإنه ذاب إلى حد ما في الأنموذج البيولوجي. صحيح أنه على مستوى معيّن من الخطاب، يُفهم «نمو أو تطور»، (أو «تخلّف») المجتمعات على أنه متميز تمامًا من كل جوهر بيولوجي [نحيزة (substrat) أي ركيزة الصفات المميزة]. وتبقى «تحوّلات» (mutations) المجتمع مجرد تماثلات قياسًا إلى الأنموذج الدارويني. إلا أن المجاز أو الترميز البيولوجي هو من القوة بحيث إننا نغرق فيه أحيانًا كثيرة، من دون حتى أن ندري.

يمثل أحد كتب جان كلود شينيه (Jean-Claude Chesnais)، هذا الإغراء الحاضر دائمًا، وعنوان الكتاب: انتقام العالم الثالث⁽⁵⁵⁾ (La Revanche du Tiers-monde). ورغم أن الكتاب يزعم أن آفاق «التطور» مفتوحة أمام بلدان العالم الثالث كلها أكثر مما هي للغربيين وحدهم، إلا أن تأويله لبعض الظواهر يميل تمامًا إلى خلط «ارتقاء» بـ«تطور». هناك قسم كامل من الكتاب مخصص للحديث عن «التطور الجسدي للإنسان» ويقدم معطيات إحصائية عن متوسط القامة وغيرها من التحوّلات المادية الصغيرة (العمر عند البلوغ... إلخ). ومن بين العوامل التي يتناولها يندس خلصة علم الوراثة، إذ يجري ذكره بمناسبة الكلام على «تناقص صلات الدم»⁽⁵⁶⁾، وتغرق خاتمة الفصل بعمق في هذا التصور الارتقائي للتطور:

«أدى تحديث أنماط العيش إلى ارتفاع في القامة عند الأفراد وإلى تعديل في الآجال البيولوجية. وبعبارة ما ساد الاعتقاد زمنيًا فإن الأنواع ليست ثابتة لا تتغير. ذلك أن هذه التغيرات الجينية، وبعد أن أصابت بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر المجتمعات الغربية كلها، قد امتدت رويدًا رويدًا إلى مجتمعات العالم الثالث»⁽⁵⁷⁾.

وحتى لو كان الجسم البشري كيانًا «بيولوجيًا»، فإن هذا لا يستلزم أبدًا أن

Jean-Claude Chesnais, *La Revanche du tiers-monde* (Paris: Robert Laffont, 1987).

(55)

Ibid., p. 105.

(56)

Ibid., p. 111.

(57)

تعزى تحولاته إلى تحولات جينية. ولا يوجد اختصاصي واحد في علم الوراثة يمكن أن يعطي صدقية لهذا الافتراض بأن الجينات البشرية يمكن أن تتغير في خلال جيل أو جيلين في صلب شعب من الشعوب، إذ إن وتأثر الارتقاء تُحسب بملايين السنين وإن منبع التغير يكمن في ظروف عارضة غير متوقعة لا تعد ولا تحصى (التحولات). هذا الانزلاق الذي أغرق شينيه في مستنقعات علم الوراثة لم يكن ضروريًا قط لتدعيم حجته، ويمكننا حتى أن نشطبه من النص من دون أدنى مشكلة. غير أن ما هو كاشف في هذا الكلام هو أنه يشهد أيضًا على وضع مجتمع لا يستطيع رغم مسلكه العلمي أن يتوقف عن الاعتقاد أنه يصدر عن سيرورة تطويرية خصوصية وأنه مختلف بطبيعته عن النوع الإنساني 'الآخر' «الموافق» مع الجنوب.

وإذا كان التطور الاقتصادي ليس بحاجة إلى الانتظار بعد حصول تحولات جينية، فإن من الخطأ أيضًا، وبالقدر نفسه، الادعاء أن «التخلف» يؤثر سلبًا في المخزون الوراثي لشعب من الشعوب. والحال أن هذا هو ما يقترحه فعليًا النص المرفق الذي ينقله كتابان وجيزان فرنسيان في الجغرافيا، بعد «تريينه» بعنوان مُفصّل جدًا «سوء التغذية والإعاقة الجينية»:

«من وجهة نظر أخلاقية يكمن الطابع الأكثر إثارة للغضب لهذا الظلم الذي يسببه سوء التغذية، في أنه يمنع الكثيرين من البشر من تحقيق كامل طاقتهم الوراثية الكامنة [...] فمن أصل 500 طفل فقير عانوا سوء تغذية خطيرًا في الأشهر الأولى لولادتهم، 62 في المئة منهم كان معدل الذكاء عندهم أدنى من 80. وحين يكبرون سيكون هؤلاء الأطفال غير قادرين على الحصول على وظيفة منتجة، وهذا «التخلف» الفردي سيتقل إلى أولادهم».⁽⁵⁸⁾

صحيح أن هذه الأقوال مشحونة بالمشاعر ومطبوعة بالشفقة تجاه العالم الثالث، إلا أنها تحتوي العناصر الكافية كلها التي تدفع إلى الاستنتاج أن أوضاع

Susan George, *Comment meurt l'autre moitié du Monde* (Paris: Robert Laffont, 1978). (58)

R. Knafo et al., *Géographie du monde actuel* (Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1983), p. 111; R. Knafo et al. *Géographie: Le système monde* (Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1986), p. 241.

الحياة في تلك البلدان «المتخلفة» تفاقم الانحطاط البيولوجي، أو الدونية العرقية لشعوب العالم الثالث. ومن دون شك فإن نص سوزان جورج [آنفًا]⁽⁵⁹⁾ ليس موجهاً عن قصد صوب استنتاج كهذا إلا أنه يتضمن نوعاً من الالتباس، بما أنه لا يحدد ما إذا كان «التخلف» الفردي سيتقل من طريق الوراثة أو من غيره. ويرفع مؤلفو الكتب المدرسية هذا الالتباس بأن يزينوا هذا النص بعنوان يعين بوضوح شرور سوء التغذية على المستوى الوراثي. وبحسب هذه النظرة إلى الأمور، فإن شعوب العالم الثالث، وهي الأكثر تعرضاً في الغالب للمجاعات، تندرج ضمن مسار تطوري معكوس، متجه صوب الانحطاط. وهي ستجد نفسها محبوسة في حلقة جهنمية مفرغة، بما أن «التخلف» ليس أثراً من آثار الدونية «العرقية» فحسب، وإنما هو سبب لها.

ولا يوجد أي معطى علمي يدعم تصوراً كهذا، لا بل تتضافر المعلومات كلها المتوافرة في علم الوراثة الحالي لتبين أن تدهور الطباع الوراثية (phenotypes) لا يؤثر بشيء في الجينات، أي بكلمة أخرى، إن الأطفال المولودين لآباء ضحايا سوء تغذية يمتلكون الإمكانيات والطاقات الوراثية كلها لكي يعيشوا حياة طبيعية بصحة عقلية وجسدية كاملة في حال أصلح المستوى الغذائي المطلوب.

إن الأسطورة التي صاغها الغربيون عن تطورهم المستمر، والتأخر التطوري للنوع الإنساني 'الآخر'، قد بنيت خصوصاً على معالجة الاجتماعي في قلب رحم بيولوجي. وفي أحيان كثيرة، فإن التباسات كبيرة وخطيرة هي ما يشهد على هذا الثلم (ornière) الأيديولوجي، أكثر مما هو علمي. فعلى سبيل المثال نقرأ في مقالة حديثة في المجلة الكندية لاكتيولانيه (L'Actualité) [الآني]، خلال استجواب أجري مع الاختصاصي في علم النفس سيرج لاريفيه (Serge Larivée)، ورداً على سؤال عن الأسباب التي قد تفسر واقعة أنه «خلال جيل جاوز حاصل متوسط

(59) على العكس تمامًا فإن هذا الكتاب يقف على الضد من الكتابات العنصرية. فهو يدين التفسيرات التي تعزو أسباب المجاعة إلى عوامل الطبيعة أو التزايد السكاني أو عدم كفاءة المجتمعات المعنية.

الذكاء اثنتين وعشرين نقطة في الغرب»⁽⁶⁰⁾، نقرأ جواباً لا يخلو من الهول، على الرغم من تدوير الزوايا ظاهراً وتأسيسه على عموميات:

«لنحدد بداية أن هناك عاملين اثنين يؤثّران في نتائج هذه الاختبارات. ثمة من جهة الوراثة، ومن جهة أخرى البيئة، أي الفطري والمكتسب، إذا أحببتم هذه الصيغة. وفي هذه الحالة، برأيي، فإن الارتفاع سببه خصوصاً البيئة. إلا أن معلوماتنا في هذا المجال هي جد محدودة والوضع هو في غاية التعقيد»⁽⁶¹⁾.

هذا التوضيح يترك الباب مفتوحاً على مصرعيه أمام التفسيرات الوراثة، حتى إن الاختصاصي المذكور يدخله مغمض العينين حين يذكر «أقول الزيجات القرابية العصبية»⁽⁶²⁾ من بين العوامل التفسيرية المحتملة. ها نحن مجدداً أمام مفهوم «قربة العصب»، الملائم جداً لكي نتعامل مع الآخرين كمتخلفين عقلياً أو ذوي عيوب، مع احتفاظنا بأناقة الحياد العلمي المزيف وحداقته! وفي حلبة السباق النظرية هذه، لا نجد أن الغربيين هم «عرق» متفوق فحسب، بل سنجد أنهم في طريقهم إلى كسب الشوط على النوع الإنساني 'الآخر'، وبسرعة كبيرة.

لكن، ماذا سيقول جدياً بقية أعضاء الجماعة العلمية؟ فلئن كانت الجينات هي بمثل حتمية البيئة في تحديد الاختلافات بين أشكال الذكاء الفردي - يتساوى العاملان 100 في المئة بحسب قول ألبيير جاكوار (Albert Jacquard) - إلا أن ادعاء تفسير تغيير حاصل في قلب شعب كبير بتغيرات من طبيعة وراثية، هو شأن آخر. وبالنظر إلى ثبات الجينات على آجال طويلة جداً وندرة التحولات، يجب أن نؤمن بالمعجزات حقاً لكي نعزو مآثر الغربيين في اختبارات حاصل الذكاء إلى جينات محسّنة خلال جيل واحد. وكون النتائج المتوسطة لاختبارات حاصل الذكاء قد ارتفعت 22 نقطة خلال جيل واحد، يظهر مرة أخرى أن هذه الاختبارات لا تقيس أبداً معدل «الذكاء البيولوجي»، كما يريدنا أن نصدق منظرو العنصرية⁽⁶³⁾.

(60) «Sommes-nous plus intelligents?», L'Actualité, vol. 16, no. 20 (15 décembre 1991).

Ibid., p. 16. (61)

Ibid., p. 16. (62)

(63) في هذا الصدد يمكننا أن نراجع باهتمام، الأطروحة الممتازة لستيفن جاي غولد عن المسألة.

Stephen Jay Gould, La Mal-mesure de l'homme (Paris: Éditions Ramsay, 1983).

ينظر:

وأسفاه! البشر لا يتطورون مهما حاروا وداروا... واخترعوا الزراعة أو تربية الدواجن والماشية، وتنقلوا في سيارات أو في طائرات أسرع، وشغلوا الروبوتات أو الحواسيب لتحل محلهم، ونالوا معدلات ونسباً أعلى في اختبارات الذكاء، وكبروا أو سمّنوا أكثر، وعاشوا حياة أطول، أو حتى حطموا جميع الأرقام الأولمبية القياسية.. البشر لا يتطورون، لسبب بسيط هو أنهم في كل جيل يصنعون أطفالهم من مخزون الجينات نفسه. إنهم يشكلون نوعاً فريداً، معزولاً جينياً عن بقية الأنواع الحالية والسابقة، حتى لو أننا ما زلنا نجهل كيف تحصل هذه القطيعة التطورية في الانتواع (spéciation). ومثلهم في ذلك مثل بقية أشكال الحياة، لا يوجد أي قانون طبيعي ليرغمهم على التطور من دون توقّف. فهم يشكلون نوعاً ثابتاً منذ قرابة 35 ألف سنة، ورغم الانتشار المذهل للحضارات فإن بنيتهم البيولوجية لم تتغير، إلا لكي تُدخِل مع العدد المتزايد للبشر، نوعاً من التنوع في الزينة؛ لون الشعر، أو العينين، توزّع كثافة الشعر على الجلد... إلخ.

لن يبلغ الحمض النووي (ADN) [الحمض النووي الريبي منزوع الأوكسيجين] الكمال بثروة الأُمم «المتقدمة»، كما أنه لن يتقهقر بسبب سوء التغذية. إنه قد يُمسَخ بسبب النشاط الإشعاعي وبسبب عدد كبير من الترسبات الكيميائية للحضارة الصناعية، غير أن هذه التحولات، مهما كثر عددها، ليست بالضرورة تنتقل عبر الأجيال، ولا حتى عبر الأحقاب والمراحل السابقة، لأن آثارها السيئة تفعل فعلها في طاقة إعادة الإنتاج والتكاثر. قد يخطر في بالنا مثلاً أن نلعب لعبة تغيير بنيتها لتحقيق أحلامنا في التطور المتسارع، إلا أن لعبة السحرة - الهواة هذه قد تنقلب علينا وتجربنا حقاً في هذيانات أساطيرنا. والأمر يرجع إلينا أولاً وآخرًا، ولكن قبل الولوج في مغامرة كهذه، علينا التوقف للتفكير ملياً وجدياً في بعض معطيات المسألة: أولاً: البشر، أي نوعنا الحالي، لا يتطورون. ثانياً: إنهم قادرون على تغيير العالم أو المجتمع دونما حاجة إلى ذلك التطور. ثالثاً وأخيراً: إن معنى التطور البيولوجي يكمن أساساً في إلغاء نوع لمصلحة نوع جديد. هل كان الإنسان المنتصب سيقبل بأن نحُلّ محله لو أنه كان يدري؟

الفصل الثالث

انحراف القارات

يمكننا أن نتقبل بسهولة أن التاريخ هو بناء يهدف إلى تأويل الحاضر أكثر من الماضي. والمواد والموارد التي بين يديه هي من الاتساع بحيث إنه يجب علينا بالضرورة قبول إجراء اختيار انتقائي في ضوء الأسئلة والهواجس التي يعبر عنها معاصرو المؤرخ. وفي هذا المجال، يبدو التاريخ «العام» الذي يدرس في الغرب شديد الفصاحة، لأنه يرسم بدقة حدود الـ 'نحن' وينجح بذلك في أن يبقينا نحتكر بالكامل إلى حد ما إنجازات التقدم التي حققتها «البشرية». إن اعتباراً بناءً كهذا يظهر بوضوح كاريكاتوري أحياناً، على مثال ما نراه في أحد كتب التاريخ الذي يستعرض لائحة طويلة من المساهمات في تقدّم «البشرية» مدخلاً فيها عناصر يمكن بالأحرى أن نسمّها «بالإعارة»:

كاكاو: نحن ندين باكتشاف مسحوق الكاكاو للهولندي كونراد فان هوتن (Conrad Van Houtten)، في عام 1828.

فانيلا: نحن ندين باكتشاف الفانيلا إلى الألمانين فردينان تيمان (Ferdinand Tiemann) وفيلهلم هارمان (Wilhelm Haarmann)، في عام 1874⁽¹⁾.

فلو فتحنا جيداً في وثائق التاريخ الكثيرة جداً، لعلمنا ببساطة أن الأوروبيين لم يكتشفوا الفانيلا أو الكاكاو في الطبيعة أو في مخترعاتهم وإنما في صحون الأزتك وغيرها من الشعوب الأميركية، في وقت اكتشفوا فيه عددًا كبيراً من النباتات المنزلية الأخرى. وكما يمكننا أن نتوقع، فإن مساهمات الغربيين تحتل تقريباً المساحة كلها في لائحة «الاكتشافات» أو «الابتكارات»، خصوصاً بفضل اختيار انتقائي ذكي للعناصر التي تُذكر حيث نجد خصوصاً البريدج أو الغولف، بدل الأكيلي (akélé) الأفريقي أو الغناء المتقطع لشعوب الإنويت [الإسكيمو].

B. Defaudon & N. Robidoux, *Histoire générale* (Montréal: Guérin éditeur, 1985), pp. 269, 286. (1)

عن صعوبة أن تعد حتى خمسة

قد نطن أول وهلة أن الاعتبار والعسف في البناءات هما أقل ظهورًا في أمور الجغرافيا منه في التاريخ. صحيح أننا اضطررنا في يوم من الأيام إلى أن نفتتح بأن عيوننا تخذعنا وبأن الأرض ليست مسطحة، إلا أنه في أيامنا هذه لم يعد هناك من مشكلة في هذا الأمر، بسبب تكاثر الرحلات في الفضاء والتحسين في تقنيات رسم الخرائط إلى حد كامل. ولذا من المستغرب جدًا أننا ما زلنا مضطرين إلى التشكيك في ما تجعلنا عيوننا نراه حتى على أفضل الخرائط. فكتب الجغرافيا أو القواميس كلها تقول لنا إن القارة هي «مساحة واسعة من الأرض يحدها محيط أو محيطات عدة» (يُنظر قاموس روبر الصغیر)، ومع ذلك فكم يلزمن من التكرار حتى نعلم ولداً كيف يتعرف إلى المحيطات التي تحيط «بأوروبا»؟

والحال أنه لا يمكننا أن نعتمد على أعيننا فحسب، فالعقل له دوره وكلمته في هذا المجال أيضًا، إذ إن الأمر يتوقف على القدر المطلوب في الحد الأدنى لكي نتكلم على «قارة». وبحسب المعيار الذي نعتمده فإنه يمكننا بسهولة أن نرى على الكرة الأرضية، إما قارتين فقط: القديمة والجديدة، أو أربع قارات إذا تجاهلنا المضائق التي تربط بين الأمريكتين، أو أفريقيا بالشرق الأوسط... وقد يصل العدد إلى سبع قارات في حال أضفنا أستراليا والقطين الجنوبي والشمالي، والأكثر من ذلك إذا قمنا بتصغير الحجم الأدنى المطلوب للجزر لكي توصف بأنها قارات. ولكن لكي نكتشف أوروبا، تلك القارة التي تميز «الإنسان الأبيض»، علينا أن ندع جانبًا التأكيدات الخداعة، وأن نثق في ما تمليه علينا عقولنا المتعلمة الدرب وليس عيوننا. وقد وجد الفصل الذهني بين آسيا وأوروبا أيضًا مرجعية «جغرافية» في جبال الأورال، إلا أنه علينا أن نتنظر حصول دراسات جديدة لتكوينات الصفائح وطبقات الأرض لكي يتم حفر قارة هناك. وقد لاحظ بعض الجغرافيين هذه الصعوبة فاقتروا تسمية القارة الجديدة «أوراسيا»، إلا أن هذا الاستخدام الأشد تماسكًا لمفهوم القارة لم يكن له الحظ ليسود.

ليست أوروبا القارة الوحيدة التي يصعب تعيين حدودها على الكرة الأرضية؛ إذ يبدو أن من المطلوب أن تكون مولعًا بالصور المركبة [البازل] لكي

تعيد تركيب الصورة القارية لأوقيانيا. والحال أن علينا في أغلب الخرائط استخدام المقصات لتقطيع غينيا الجديدة تقطيعاً عمودياً وإصاق نصفها «بآسيا» والنصف الآخر «بأوقيانيا». أما في الجغرافيا المستخدمة في التاريخ، فإن الإشارات الكثيرة إلى «أميركا» تجبرنا على دمج هاتين القارتين اللتين لا يربط بينهما سوى شريط صغير من الأرض. ولحسن الحظ، فإن هذه البهلوانية الذهنية ليست مطلوبة لدمج تلك «القارة الأميركية» في قارة أوراسيا، بأن نكتب تاريخ أول بشر اجتازوا العالم القديم إلى الجديد منذ حوالى الثلاثين ألف سنة عبر مضيق اليابسة التي كانت يومذاك تصل بين سيبيريا وألاسكا. ذلك أن تمريناً ذهنياً كهذا كان سيسمح لنا ألا نرى غير «قارة» واحدة على الأرض بعد أن نكون قد ساهمنا في تقريب الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي السابق. ولكن في حال كان ذلك البرزخ العائم غير منظور على خرائطنا الجغرافية، فإن برزخ باناما يكفي لكي نحصل على صورة قارة غربية عجيبة اسمها «أميركا الوسطى» من دون أن نجد صعوبة في الحديث عن «أميركا اللاتينية» باعتبار أنها قارة أخرى.

إن قارات الجغرافيا، كما قارات التاريخ، البعيدة كل البعد عن تزويدنا بأرضية صلبة لبناء الحضارات الإنسانية، قد أصبحت بالأحرى شيئاً فشيئاً أشبه بالأشياء المتلاشية تماماً. ويخيل إلينا أحياناً أن انحراف القارات⁽²⁾ يكفي لدمجها أو لتقطيعها خلال بضعة عقود، وأحياناً بصورة عفوية تلقائية، في ضوء «اكتشاف» ما أو توقيع لمعاهدة ما. فالقارة «الغربية» هي بلا شك أكثر القارات سيولة فهي في حقبة معينة من الزمن كانت تغطي الشرق الأوسط كله، وشملت هويتها مؤقتاً أول مكان جرى فيه تطوير الزراعة وتربية الحيوانات، إلى حد أن بعض المؤرخين سيطلقون اسم «أوروبا الشرقية»⁽³⁾ على الشرق الأوسط لذلك الزمن، من دون أن يفكر أحد في لصق تسمية «أوروبا الغربية» بالحضارات الاسكندنافية أو الجزر البريطانية لذلك العصر، وفي الأقل لوصف عراقيي اليوم.

(2) انحراف القارات، أو الانجراف القاري، أو طفافة القارات، أو زحزحة القارات (Dérive des continents: نظرية تقول بأن القارات تطفو على سطح جسم لزج. (المترجم)

Ibid., p. 290.

إحدى أبرز ظواهر هذا الانحراف القاري هي من دون شك اختفاء ثم ظهور محيط ما بين القارة الأفريقية والجزء الغربي من أوراسيا:

«توافق على تسمية حضارة غربية تلك الحضارة التي ولدت حول حوض البحر الأبيض المتوسط خلال العصور القديمة الكلاسيكية، وذلك تحت تأثير مزدوج من اليونان وروما... وقد انتشر إشعاع تلك الحضارة إلى أوروبا العصور الوسطى تحت غطاء المسيحية، وامتدت في العصور الحديثة لتشمل العالم الجديد، خصوصاً أميركا الشمالية وهي تميل اليوم إلى اكتساح العالم بأسره على شكل حضارة تقنية»⁽⁴⁾.

وفي وقت يتيح فيه المتوسط دمج عناصر الإمبراطورية الرومانية في مجموع اقتصادي سياسي متكامل، فإنه ليس سوى مساحة واسعة من المياه في داخل «قارة»، على غرار البحيرات الكبرى في أميركا الشمالية. وعلى العكس من ذلك، فإنه يبرز، بشكل غامض، كأنه شق جيولوجي لا يمكن اجتيازه بين «أوروبا» وأفريقيا اللتين يقوم بتشكيلهما كقارتين متميزتين، في لحظة نتوقف فيها فجأة عن الكلام على «حضارة متوسطة» لتسليط أضواء التاريخ على غرب صار توّاً يقتصر على المسيحية. وأوّلًا بأول مع تزايد عمليات هداية وتحول «البرابرة»، والاكتشافات المجيدة سيصير الغرب الأوروبي أيضًا أميركيًا شامليًا، وجنوب أفريقيًا، وأستراليًا، وأخيرًا «عالميًا». والحال أننا نتكلم هنا عن «حضارة» وليس عن «قارة» أو «عرق». إلا أن هذه الحضارة هي غالبًا «أوروبية» أو «بيضاء» بحيث ننسى بعد حين هذه الفروقات.

والمشكلة الدائمة للجغرافيا تكمن في أنها مترابطة الأبعاد الطبيعية والسياسية، وفي السهولة المذهلة التي بها ننزلق من هذه إلى تلك تمامًا كما ننزلق من الاجتماعي إلى البيولوجي في التاريخ أو في الأنثروبولوجيا. ذلك أن الكيانات السياسية تعتبر نفسها ظواهر طبيعية من اللحظة التي اختارت فيها الخرائطية (cartographie) [رسم الخرائط] كوسيلة تبرير، أي من لحظة انتقلت الشقوق الاجتماعية من صلة الدم في النظام القديم إلى الحدود الإقليمية في المنظومة العالمية الجديدة [النظام - العالم]

(système-monde). وإلا فلماذا إذاً كان ذلك الإصرار الكبير على تعريف أوروبا بأنها قارة وعلى شقّ بحر خيالي بينها وبين آسيا، إن لم يكن بهدف أن نجد في الطبيعة أساساً متيناً لتمييزاتنا الاجتماعية؟ وفي الحالة هذه، فإن التمايزات هي والحق أكثر من سياسية، والانتقال من السوسيولوجي إلى البيولوجي يتم بصورة نشطة ومرحة لكي يسجل الفرق بين «القوقازيين» و«المغوليين» في الطبيعة البيولوجية. ولو أن الأميركتين قد جرى استيطانهما وتقسيمهما سياسياً بطريقة أخرى، لكان بالإمكان أيضاً فصلهما إلى «قارات» على امتداد جبال الروكي (Rocheuses) أو جبال الأنديز (Andes)، وهي تعادل ما تمثله بالطبع جبال الأورال.

لكل قارة «عرقها»

نحن نتصور البشرية التي ننتمي إليها والتي تشمل كل «النوع البشري» بصورة تجميع «لعروقي»، ثلاثة أو أربعة. وقد علمنا غالباً من المدرسة أو من الإعلام الطليعي أن هناك ثلاثة عروق هي جمع أربعة كالفرسان الثلاثة⁽⁵⁾. وتعطينا منحوتة للفنان ج. ب. كاربو (J. B. Carpeaux)، لها مكان مميز في متحف أورساي (Musée d'Orsay)، في باريس، صورة مذهلة عما نقول: هي منحوتة «أجزاء العالم الأربعة وهي تحمل الكرة الأرضية»، وفيها نرى أربع نساء، من ذوات الحجم الكبير جداً، متماثلات تماماً، في الوهلة الأولى، وهن يحملن الأرض على أطراف أصابعهن. والمنحوتة ككل تعطي انطباعاً معظماً وتجسّد جيداً الإنسانية كما جرى تخيلها أخلاقياً في «الشرعات» العالمية الكبرى [مثل شرعة حقوق الإنسان]. والرمزية النسوية تقف هنا في مقابل صور السيطرة⁽⁶⁾ أو الحرب، وتوحي بلا شك بالأُمومة، الأمر الذي يحوّل الذهن صوب مستقبل مُأمثل من المساواة والتكامل بين البشر. وإذا اقتربنا قليلاً من المنحوتة، فإننا سنكتشف وراء الهوية الأولى لهؤلاء النسوة الأربع اللواتي لهن القامة واللون والأحجام الجسدية نفسها، بأن «الأعراق» الأربعة الكبرى هي الممثلة وذلك بفضل بضع دلالات غير ملتبسة.

(5) الفرسان الثلاثة كانوا في الحقيقة أربعة مع دارتانيان. (المترجم)

(6) ضربت الثورة النسوية فعلياً هذا النوع من التدايعات الذهنية، ولكننا لا نستطيع أن نشطب بجرة قلم كل مخيال جمعي تقليدي.

فالسيماء مُحددة فيها اتفاقاً بعناصر بيولوجية مميزة: شفاه غليظة، عيون لوزية الشكل... إلخ، يضاف إلى ذلك بعض العناصر الثقافية: قيود تكبل الأرجل - وسنحزر طبعاً لمن هي - تسريحة شعر تحمل ريشاً بالنسبة إلى «الحمراء»، شعر طويل مسترسل عند «البيضاء»، وشعر مربوط في جديلة عند «الصفراء». وهذه الصورة تنكسر وتعيدنا سريعاً إلى الماضي وإلى حاضر بشرية ممزقة.

وعلى عكس الاعتقاد الشائع عن تطوّر البشر، فإن الاعتقاد الذي يقسم نوعنا الحالي إلى ثلاثة أو أربعة «أعراق»، ويدعي تبرير هذا الفرق بالبيولوجيا، قد تلقى ضربة قوية منذ خمس عشرة أو عشرين سنة. فالكثير من علماء البيولوجيا الكبار، واصلوا خطوات جان هيرنو (Jean Hierneaux) وأعادوا فحص هذه التصنيفات العرقية فحصاً مجهرياً، في ضوء المعارف الجديدة في علم الوراثة (génétique)، وتوصلوا إلى نتيجة مؤداها أن «الأرض، في الحقيقة، كانت كروية»، أي إن «الأعراق» البشرية لم تكن موجودة⁽⁷⁾، في الأقل ليس كأصناف طبيعية يمكن تحديدها بيولوجياً. وبالطبع، فإن أحداً لم ينف تنوّع «أقليات ظاهرة» من حيث القامة والحجم والسيماء والبشرة، لا بل جرت إضافة متغيرات عدة غير ظاهرة: من مثل اللكتاز [خميرة تحول اللبنوز إلى غلوكوز]، والعوامل الدموية: فئات الدم، الـ ABO، الـ MN، الـ Xg، عامل الريسيس (rhésus)، إلـ Diego... إلخ، ولكن في ما خص تقسيم البشرية إلى كيانات «عرقية» فقد أُلقيت الكرة في ملعب علوم المجتمع.

والجزء الأساسي من حجّتهم يقوم على واقعة أن العدد الكبير من الجينات البشرية، بما فيها تلك التي تتدخل في السمات المعتبرة «عرقية» (الجلد، شكل الأنف، العيون... إلخ)، موزع باستقلال الواحدة عن الأخرى في النوع كله. فنحن لا نستطيع أن نجد فيها أي فصل واضح بين الناس، خصوصاً إن أخذنا بالحسبان أكثر من واحد أو اثنين من الجينات. والمفهوم التقليدي «للعرق» قد يتكيف أفضل

(7) يمكن الإشارة خصوصاً إلى: Jacques Ruffié, *De la biologie à la culture* (Paris: Flammarion, 1976); Albert Jacquard, *Éloge de la différence: La génétique et les hommes* (Paris: Seuil 1978); André Langaney, «La quadrature des races,» *Science et Vie: Génétique et anthropologie*, no. 120 (1977), et Marcel Blanc, «Les races humaines existent-elles?» *La Recherche*, no. 135 (1982), pp. 930-941.

مع تجميع سمات تلتقي في داخل صبغية [كروموزوم] عرقية شبيهة بتلك التي تسمح بالفصل الواضح بين الجنسين. غير أننا لا نتمكن دائماً من اختراع الواقع على هوانا، والبيولوجيون الفرنسيون قد أثبتوا صحة اكتشافهم.

لكن ذلك لم يكفِ «لنزع العرقيات العنصرية من جذورها»⁽⁸⁾، وهذه مسألة أخرى ليس هنا محلها. وهذه المراجعة للبهديات بقيت في الظاهر، حتى في الأوساط العلمية، في نطاق محصور في عدد قليل من المثقفين الناطقين بالفرنسية. أما من جهة الناطقين بالإنكليزية، فإن المسألة لم تثر نقاشاً عندهم في حين استمرت وسائل الإعلام تنشر على الجمهور الواسع حكايات عن «أفراد من العرق الأبيض» أو «العرق الأسود» كما لو كان الأمر يعني سمات مائزة موضوعية تماماً. ونحن نجد ذلك دائماً في لغة رجال الشرطة، وأيضاً في القوانين وشرعات حقوق الإنسان والحركات الداعية إلى الانسجام والمساواة بين «الأعراق». غير أن المصطلح يميل إلى الاختفاء في اللغة الفرنسية حيث تُبدل جهود لاستبدال مجموعة من المفاهيم به، من قبيل «الأقليات الظاهرة» و«الإثنيات» أو «المجموعات الإثنية»، و«الجماعات الثقافية» أو «الإثنوثقافية»، والتي تكشف استخداماتها الملموسة عن استمرار وجود براديجم ألوان، لا يزال متجذراً ومرتبطاً بقوة بمفهوم «الهوية الإثنية».

إن سيولة المفاهيم حيث يتداخل بسهولة ما هو بين ثقافي وما هو «بين عرقي»⁽⁹⁾، تبقى سيولة عمومية. فعلى سبيل المثال، فإن الغلاف الخارجي للنشرة الحديثة لأعمال مؤتمر مهم انعقد تحديداً تحت عنوان «الما بين ثقافي في التعليم وفي العلوم الإنسانية»⁽¹⁰⁾ هو عبارة عن صورة فوتوغرافية تُظهر أربعة أولاد مختلفين في السمات «العرقية»، من دون وجود أي دلالة على اختلاف

Jules Gritti, *Déraciner les racismes* (Paris: Éditions SOS, 1982).

(8)

Denis Blondin, «Interculturel, interethnique ou interracial?», dans: M. Lavallée, F. يُنظر: (9) Ouellet & F. Larose (eds.), *Identité, culture et changement social, Actes du 3e Congrès International de l'ARIC 1989*, Collection «Espaces Interculturels» (Paris: Editions de l'Harmattan, pp. 239-247).

L'Interculturel en éducation et en sciences humaines: Colloque national, Toulouse, juin 1985, (10) 2 tomes, (Toulouse: Service des publ. de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1986).

ثقافي بينهم. في هذه الصورة التي تساوي ألفاً من الكلمات والتي ستصل إلى عدد من المشاهدين يفوق عدد قراء الكتاب، فإن ما بين ثقافي مرادف التعددية في ألوان الجلد. خلف هذه الترددات والتحسسات تختبئ إرادة جديدة للخلاص من الإرث «العربي العنصري» للقرن التاسع عشر وللنظر في تلك الحقائق الجديدة بعين اجتماعية - ثقافية - سياسية حقاً.

سوسيولوجيا الطبقات العرقية

تكمن المساهمة الأساسية لعلماء البيولوجيا الفرنسيين المعادين للعنصرية، وبطريقة مدهشة فعلاً، في أنهم أرجعوا قضية «الأعراق» إلى مستوى اجتماعي بحث. وسمحت سمعتهم العلمية بإضفاء صدقية على براهينهم لتأييد عملية الإزاحة هذه للمنظورات. ولكننا لو تأملنا جيداً في الأمر لوجدنا أن تقنيات المعاينة في العلوم الاجتماعية كانت ستوصلنا إلى النتيجة نفسها. فالتناقض الحقيقي القوي بين أصحاب البشرة البيضاء والبشرة السوداء لا يثير الخيال فحسب، وإنما يضيف أيضاً شيئاً من «الواقعية» على التصنيفات العرقية... والحال أننا لو دققنا النظر قليلاً لاستطعنا إيجاد «سود» ذوي بشرة بيضاء، و«بيض» ذوي بشرة سوداء، من دون الحديث عن «الأعراق» التي يستحيل تمييزها بالنظر، تماماً مثلما يستحيل التمييز بين الألمان المسيحيين واليهود.

إن قوة البدهة التي تقدمها المقاومة العلمية⁽¹¹⁾ تتعرض أحياناً لامتحان من طرف حاملي بداهة الأعراق. وفي المجتمعات الكثيرة التي قررت التمييز بين بيض وسود، نستطيع أن نرى أن الحلول المعتمدة هي متناقضة إلى حد غريب. فإذا كانت دولة جنوب أفريقيا⁽¹²⁾ قد أدرجت في مناحي الحياة اليومية كلها تصنيفاً يضيف فئة «الخلاسين» إلى فئات «البيض» و«السود» و«الهنود»، فإن مجتمعات

(11) هذه حال ألان دو بنوا الذي يقف ضد علماء البيولوجيا الذين يعيدون النظر في الحقيقة البيولوجية للأعراق البشرية: «إن هدف المعرفة العلمية هو أولاً شرح الفهم المشترك وتعميقه - لا حجه أو تحويله إلى وهم بصري». Alain de Benoist, «Racisme: remarques autour d'une définition», dans: A. Béjin & J. Freund, *Racismes, Antiracismes* (Paris: Librairie des Méridiens, 1986), p. 235.

(12) قبل سقوط النظام العنصري. (المترجم)

أخرى، خصوصًا الولايات المتحدة، قد اختارت إلغاء هذه الفئة الوسيطة حتى لو كان علم الحياة نفسه لم يفكر في نفيها. إن قوة البداة تصطدم هنا بمشكلة عويصة. فلماذا إذاً على الرغم من التبادلات الجينية الكثيرة بين «سود» و«بيض» خلال التاريخ القصير لأميركا، لا نجد مواطنين «خلاسين» في الولايات المتحدة؟

إن المجتمعات التي ألغت هذا الصنف من عالمها الذهني قد فعلت ذلك وفق آليات متناقضة، تعود هي أيضًا، وبداة، إلى ظروف طارئة ذات طبيعة اجتماعية. ففي الولايات المتحدة، على سبيل المثال، إن الرجل الذي جدّه أفريقي، مهما كان قديمًا، يبقى «أسود» مهما كان لونه الحقيقي، في حين اختاروا العكس في هايتي، إذ حسبوا الرجل الذي يدعي نسبًا إلى جدّ أوروبي، «أبيض»، مهما كان لونه الحقيقي. ويمكننا بالتالي أن نتخيل رجلًا هايتيًا «أبيض» بشرته داكنة يرفض أن يجلس بالقرب من أميركي «أسود» بشرته فاتحة، على افتراض أن هذه العناوين الاجتماعية يفهمها الطرفان وأن بداهات العقل تستمر في التغلب على ما تراه العين.

في الماضي جرى تأويل تمايزات أخرى، محض اجتماعية على أن أصلها بيولوجي. ولعل أكثرها تعبيرًا هو تمييز النبلاء من العوام، في ظل النظام القديم، حيث كانت كل جماعة تنظر إلى البشر المنتمين إلى الفئة الأخرى كما لو أنهم من طبيعة بيولوجية أخرى، لكثرة ترداد مقولة إن دمًا آخر مختلفًا يجري في عروقهم ويشكّل هويتهم وقرارة نفوسهم. والحال أن مفهوم «العرق» نفسه هذا الذي كان يعبر به عن تلك الغوامق، هو ما نفهمه اليوم على أنه محض اجتماعي، حتى لو استمررنا في رفض أن نفعل ذلك بخصوص الاختلافات «العرقية» التي ترسم حدود الفئات في داخل المجتمع الإنساني الكبير.

هذه الأمثلة تكفي لكي تبرهن لنا أن الاختلافات في اللون أو البشرة أو الجلد لم توفر سوى حجة لصناعة «الأعراق» وأن الحدود الفاصلة هي هنا اعتباطية مثل تلك الفاصلة بين «القارات». لم نكن في حاجة حتى إلى اختلافات بيولوجية حقيقية: ذلك أن النبلاء والعوام في أوروبا لم يكونوا مختلفين فعليًا من الناحية البيولوجية، وألمانيا النازية لم تكن تحتاج إلى اختلافات حقيقية لكي تقسم الأمة

قسمين وتحاول إبادة واحدة من المخزونات الجينية المتطابقة. ففي الشارع أو في الصور المنشورة عن اليهود في الصحف الألمانية، تبدو حقيقة وجود اختلاف «عريقي» وكأنها موسومة بطابع «الدليل» القوي، بالقوة نفسها التي للدليل الذي يمنعنا اليوم من الاعتقاد «أن الأعراق البشرية لا وجود لها».

يجب القول إن صوغاً من مثل هذا النوع، فيها ما يمس نظام معتقداتنا. ويتخذ الجدل المصاغ بعبارات تتعلق بـ «الوجود» بسرعة منحى لاهوتياً. كيف يمكن أن نشك في وجود «الأعراق» عندما نستخدم عيوننا للنظر إلى الشعوب بالتركيز نفسه الذي يمكن أن نضعه من أجل تمييز القارات على الكرة الأرضية؟ ما ينبغي تأكيده في الواقع هو أن وجود «الأعراق» نظام اجتماعي وغير بيولوجي. إن هذا الصوغ الآخر هو أقل تشويشاً لكنه مع ذلك يحمل المعنى نفسه. وهو يعني أن نقطة الفصل والتمييز بين «الأعراق» يمكن أن تمر أينما كان. الأمر الذي يدفعنا إلى أن نصف بعض الاختلافات «بالعرقية»، أكثر من بعضها الآخر. لماذا لا نضع في أعراق مختلفة أشخاص مجتمعتنا الذين ليس لهم لون العيون عينه، الحجم عينه، كمية الدهن عينه أو غزارة الشعر عينه؟ هذا هو بالضبط الانتماء إلى المجتمع نفسه، وإلى الحضارة نفسها؛ ومعياري الانسلاخات لا علاقة له في حد ذاته مع هذا الاختلاف المادي الحقيقي أو ذاك.

من أجل إقناع أنفسنا بالأمر، يكفي أن نقوم بقفزة سريعة في التاريخ ونتخيل أنموذج التصنيف العرقي الذي استطاع العلماء صوغه إبان الإمبراطورية الرومانية. في تلك الحقبة، كان من الممكن تصنيف شعوب «أوروبا» وأفريقيا والشرق الأوسط أعرافاً، متجاهلين شعوب بقية العالم. وبما أن الحضارة المهيمنة تقنياً في ذلك العصر، في الأقل في ذلك الجزء من العالم، كانت متمركزة بصلابة في كل مكان حول المتوسط، فقد كان بمقدورنا المراهنة أنه كان بالإمكان أن نحصر في هذه البقعة الجغرافية عرقاً أسمر، نعتبره تَوْاً متفوقاً بغض النظر عن الاختلافات بين الشعوب التي تقطن في شمال المتوسط أو جنوبه، تماماً مثلما يجري حالياً تجاهل الاختلافات بين الإنكليز والبرتغاليين، واليونانيين والسويديين، وجميعهم «بيض». وعلى الرغم من وجود مركز الإمبراطورية في إيطاليا، فقد كانت الحضارة

نفسها - متوسطة أو «رومانية» - هي ما ينتشر على هذا المدى الواسع. أوشك هنيئيل على نقل عاصمة الإمبراطورية إلى القارة الأفريقية حين انطلق من قرطاجنة في تونس الحالية مستعيناً بجيشه من الفيلة. ويمكن التصور بسهولة أن الحضارة المشتركة اكتفت بتأكيد هوية عرقية مشتركة. كان من الممكن، هذا العرق الأسمر المتحضر أن يتعارض مع عرقين أكثر بدائية وأكثر بربرية: سود أفريقيا جنوب الصحراء، وبيض شمال أوروبا. ويكون هكذا قد صار بتصرفنا ترتيب متماسك كلياً للبشر في فئات بيولوجية بدرجة التأكيد عينها التي في النظام الحالي المؤلف من ثلاثة أو أربعة ألوان. ومن المرجح أن مثل هذا الترتيب العشوائي المشابه لترتيبنا، قسم سكان فرنسا قسمين، وذلك على سبيل المثال يربط سكان الشمال بالبيض البدائيين وقبول سكان الوسط في نادي السمر المتحضرين.

ويُفَضَّل التقليد العنصري الادعاء أن الحضارة «البيضاء» كانت دائماً في طليعة تطورات البشرية كما لو كان الأمر يتعلق بكيان محدد وواضح، وكما لو كان موقعه المسيطر في العالم مسجلاً في جميع الأزمان في الطبيعة. وتهمل المعالجات التاريخية للصنف المسمى «الغربي» بسهولة مذهلة التحولات التاريخية. وفي حين أننا نختار أن نرى بريق العلوم الأولى والديمقراطية أو الإنجازات التقنية البارزة، عند الإغريق أو الرومان، فإننا نتساءل أي أهرامات أو أي كولوسيوم [مدرج روماني عملاق]، أي فلاسفة أو دراميين نجد عند الأكثر «بياضاً» بين الأوروبيين: الاسكندينافيين، البريطانيين، الألمان، وشعوب البلطيق وغيرها من مجتمعات الاتحاد السوفياتي الأوروبية؟ خلال هذه الفترة، كانت المنتجات المادية لشمال أفريقيا أو حتى تلك الأكثر قدماً في الشرق الأوسط والصين أو الهند، حقيقية فعلاً. ليست المنتجات المادية المعيار النهائي للمقارنة بين الحضارات، ولكن يجب الرجوع إليها طالما أن الغرب يجد فيها أساس سيطرته الحالية ودليل تفوقه.

لكل عرق تطوره

كم هو مدهش أن تكون ذاكرتنا التاريخية مضطربة إلى هذا الحد، في حين أننا ندعي أننا أسسنا نظرية نشأتنا على تطوّر بيولوجي [نشوء وارتقاء] لثلاثة أو أربعة ملايين سنة. وكلما وجدنا صعوبة في تحديد المجتمعات البشرية العائدة إلى

بضعة قرون، قلَّ تردُّدنا في العودة إلى نظريات البيولوجيا التطورية لخلق ترتيب في عالمنا الفكري انطلاقاً من مواد دقيقة ومتباعدة في الزمن بحيث تفلت من كل إمكان للسيطرة والتدقيق. وفي الواقع فإن القناعة بأن الجنس البشري مقسم إلى «أعراق» هي قناعة مشبعة بقوة بالنظريات الداروينية التي تبقى حاضرة في الفكر العلمي المعاصر.

يوجد في الرؤية الغربية للعالم توازن بين التمييزات التي تقيمها عن «الأعراق» الحالية والمراحل المتتابعة لعملية نشوء وارتقاء. وتنبع هذه الفكرة من تقليد مشترك في الأنثروبولوجيا الطبيعية⁽¹³⁾ وعلم الإحاثة. ويقدم أندريه ليروي غورهان (André Leroi-Gourhan) هذه الفكرة كمسألة بسيطة مذكراً بأنه «يكفي النظر إلى البشرية الحالية كي نفهم أنه في ضمن مجموعة متجانسة واحدة نستطيع أن نجد معاً الأستراليين والأعراق الأبيض والأصفر والأسود الأكثر تحضراً»⁽¹⁴⁾. يعزى مثل هذا القول من دون شك إلى مواصفات جسدية حقيقية للأستراليين [السكان الأصليين]، لكن إضافة إلى حقيقة أن من الممكن دائماً اختيار بعض السمات عوضاً عن أخرى - خصوصاً إذا كان غياب التطور التقني يفترض غياب التطور البيولوجي - فإن هذا القول ينبع من النظرية الداروينية للتطور التدريجي والمستمر بحيث تصبح درجات التطور ممكنة الإدراك في داخل حالة معطاة وليس فقط بين حالات متتالية. وفي صلب المخيال الشعبي، الشبيه جداً بمخيال العلماء في أغلب الأحيان، يصبح أكثر سهولة القول إن الفرق بين الأستراليين و«البيض» يوازي ما يفصلنا 'نحن' عن الإنسان القرد المستقيم [إنسان جاوه] أو عن الأستراليين كوس [القردة الجنوبية].

يبقى أساس هذا الشطط تفسير تنوع إنساني حالي بمصطلحات مراحل متتالية لسيرورة نشوء/ ارتقاء متطور بحيث إن ما يسمى «أعراقاً» يُعدُّ درجات

(13) الأنثروبولوجيا الفيزيائية هي فرع من علم الإنسان المختص بدراسة آليات التطور البيولوجي والقدرة على التكيف وتنوع الأعراق عند البشر المعاصرين والرئيسات العليا والسجل الأحفوري لتطور البشر. (المترجم)

André Leroi-Gourhan et al., *La Préhistoire* (Paris: Presses universitaires de France, 1968), (14)

p. 318.

غير متساوية للتطور البيولوجي. ليس هذا الارتباك عرضياً أو موسمياً. إنه يعود خصوصاً إلى الطبيعة الغامضة لمفهوم التكيف ودوره في النظرية الدارونية. إننا نجد الأثر حتى في نص لكلود ليفي ستروس تحت عنوان «عرق وثقافة»⁽¹⁵⁾ حيث صاغ فرضية متحولة تتعلق بالروابط بين الثقافة و«العرق»، من خلال عكس معنى السببية ببساطة بإسنادها إلى الثقافي أكثر من البيولوجي. قبل تفحص هذه الفرضية، من المهم الإشارة أولاً إلى الخطأ الكبير الذي يرتكبه بمزج مروحة «الأعراق» بدرجات أو «معدلات ونسب» من التطور البيولوجي.

«إنها أشكال الثقافة التي يتبناها البشر هنا أو هناك، أنماط عيشهم كما سادت في الماضي أو تسود اليوم أيضاً، التي تحدد بشكل واسع معدل [أو نسبة] تطورهم البيولوجي وتوجهه»⁽¹⁶⁾.

ويضيف في مكان آخر عن السكان الأوائل أن المجموعات الصغيرة المنتشرة «تطورت بأشكال مختلفة على الصعيد البيولوجي وعلى الصعيد الثقافي»⁽¹⁷⁾. ويحل هنا «الاختلاف» محل «النسبة» أو الدرجة غير المتساوية، لكن هذا الاختلاف يبقى مصاعاً بعبارات التطور البيولوجي. والحال أن الفرضية نفسها القائلة بأن مختلف الكتل البشرية يمكن أن تكون مزودة بدرجات [معدلات] غير متساوية هي فرضية لا تستند إلى أي وقائع حقيقية. أي شعب يتقدم بشكل أسرع؟ كيف يمكن قياس هذه الدرجات أو مقارنتها؟ وإلى أي شيء نسبها؟ ليس هناك أي سبب للافتراض أن وتيرة التحولات تفاوتت من شعب إلى آخر. أضف إلى ذلك، ما العناصر الجديدة التي يمكن أن تُعرّف بأنها «أكثر تطوراً»: العيون الزرق أم العيون المغولية، الشعر الأحمر أم الشعر المجعد؟⁽¹⁸⁾ لكي تحدد الثقافة

Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné* (Paris: Plon, 1983), chap. 1 «Race et culture». (15)

Ibid., p. 36. (16)

Ibid., p. 47. (17)

(18) يبدو أن الصفات المعروفة للـ «نحن» تُعدّ بشكل مسبق أكثر تطوراً، هذا على فرض التزامنا فكرة أن «الأعراق» تختلف وفق درجة أكثر أو أقل تقدماً في التطور. على سبيل المثال، كتاب في طب الأسنان يضع «الأعراق» حيث شكل الوجه يتغلب على العلبة الدماغية» في مقابل «الأعراق المتطورة جداً ذات الهيمنة للدماغ». يُنظر: E. Marseiller, *Les Dents humaines. Morphologie* (Paris: Gauthier - Villars, 1969), p. 35. من الجدير بالملاحظة هنا، أن تطور الفك يؤخذ كدليل للتخلف الدماغي.

«العرق»، كما يقترح ليفي ستروس، فإنه يقع على المجتمعات أن تمارس اصطفااءً منهجيًا. ويمكن قوة الاصطفاء، أكانت طوعية أم غير طوعية، أن تتفاوت نظريًا، لكن لم يكن هناك أي استمرارية طويلة الأمد لأي مجتمع إنساني، ولم يحتفظ أي مجتمع بالموصفات الإنسانية نفسها، لكي نشهد تغييرًا في مخزونه الجيني: لم يدم الرايخ الثالث سوى بضع سنوات، ولحسن الحظ، فإن سياسات «اصطفاء أو انتقاء» المهاجرين سريعة الزوال. وحتى لو قام مجتمع بهذا الأمر، فليس هناك ما يسمح بوصف هذا التغيير «بالتطور»: فكيف يمكن الألمان الشقر وذوي العيون الزرق أن يكونوا أكثر تطورًا من الآخرين؟

لتكن إرادة 'الاصطفاء' الطبيعي فعلية!

يستند المصدر الرئيس للحيرة إلى بنية الخطاب الدارويني المستخدم حتى الآن والذي يرجع إلى سبب فريد، الاصطفاء، لتفسير ظاهرتين مختلفتين تمامًا: فهم نشوء الأجناس وارتقاؤها على أنه «تكيف - تأقلم - تدرّج»، وفهم تنوع السكان ضمن النوع نفسه على أنه نتيجة «تكييفات» مختلفة في المجالات المتنوعة. ويسمح غموض مفهوم التكيف-التأقلم بأن يعبر في آن واحد عن التطور البيولوجي في حد ذاته كما عن تنوع «الأعراق»، بحجة أن الأول والثاني ينتجان من دينامية واحدة - أيديولوجية أكثر منها بيولوجية - في «الاصطفاء» تُعتبر سببًا أول لـ «التطور» عندنا 'نحن' ولـ «التكيف والتأقلم» عند 'الآخرين'.

لم يسلم ليفي ستروس من هذا الفخ، وهو يؤكد، من دون النظر بإمعان إلى هذه المسألة، أن «جميع الخصائص المتدرّج بها بشكل متتالٍ لتعريف الاختلافات العرقية ظهرت واحدة تلو الأخرى مرتبطة بحالات تكيف وتأقلم، حتى لو لم نعرف أسباب قيمتها الاصطفائية»⁽¹⁹⁾. يملك هذا القول مظاهر الإيمان اليقيني كله بما أن هذه القيمة الاصطفائية تفلت منا في معظم الحالات. كيف اصطفى المحيط الخصائص المادية الأكثر شيوعًا لدى سكان شرق أوروبا الآسيوية (Eurasie)؟ أي امتياز تكيفي خاص يجب رؤيته في الوجنات البارزة والعيون المغولية والشعور

السوداء الملساء أو الجلد النحاسي اللون؟ أي قيمة اصطفائية لدى الأوروبيين الطويلي الأنوف، واللون المتقلب للقرحجية أو للشعر، وبهتان لون الجلد، والنسب العالية للصلع؟ وحتى لو تم نشر كنوز من الخيال أحياناً لإدخال المسائل في قالب النظرية⁽²⁰⁾، فإننا نرى بسرعة أنها لعبة لا أساس لها وأنه يجب العودة إلى عيون الإيمان عندما «تفلت منا أسباب القيمة الاصطفائية». وعوضاً عن رؤية استخدام نوع من الإرادة الإلهية المسماة «اصطفاء»، يصبح أكثر سهولة تفسير تنوع الخصائص المادية بآليات جينية أخرى، ولتكن هي التحولات ذات القيمة الحيادية وعبر الانحراف الجيني، أي القلب العرضي على المدى الطويل في تذبذبات الجينات.

إن لون البشرة - أو «الاصطباغ العرقي» كما يشير إليه أحد كتب البيولوجيا⁽²¹⁾ - هو عملياً الميزة «العرقية» الوحيدة التي تجري بفضلها استعادة نظرية التكيف⁽²²⁾. ويحتفظ هذا العنصر بالطبع بقيمته الرمزية حتى في النظريات العلمية. نفهم إذاً أن هذه «الحقيقة» جاءت لتشبع تصوراتنا عن الملامح «العرقية» الأخرى، حتى في غياب أي تفسير معقول. في ما يتعلق بلون البشرة، فإن التفسير العلمي ضعيف جداً ولم يتم التحقق منه قط بشكل «علمي». ويزعم بعضهم أن هناك اختلافات صغيرة في ما يخص امتصاصنا للفيتامين «دي» أو معدل سرطانات الجلد، لكن تبقى الحجة مبنية على الآلية الداروينية للاصطفاء ولم يتم العمل مطلقاً على التحقق إذا كانت البشرات الفاتحة أو السمراء مصطفاة فعلياً عبر البيئات المشمسة أقل أو أكثر. ينتج من هذا أنه، في بيئة مشمسة قليلاً، يوجد لدى الأشخاص السمر البشرة نسبة تناسل أقل من «البيض» البشرة وأن الفرق يكون معكوساً في المناخات المشمسة. وبما أن عناصر أخرى يمكن أن تؤثر في معدلات التكاثر، نفهم أنه لم يتم التحقق مطلقاً من هذه الفرضية وأن النظرية، التي لم تُمس أصلاً، ظلت قوية.

(20) رأينا علماء بيولوجيا، مغشيين بتبني النظرية الداروينية، يدّعون بجدية أن الأنوف الصغيرة للأوروبيين تفسر قدرتهم على تسخين الهواء المتشقق في الشتاء بشكل أفضل من غيرهم، متجاهلين بذلك في ما يدور، تكوين الأنف عند الإسكيمو. هل علينا الإصابة بالدهشة لأنهم لم يقدموا أيضاً تفسيراً مناخياً للصلع الأكثر انتشاراً لدى الأوروبيين؟

J. Rostand & A. Tetry, *La Vie* (Paris: Larousse, 1962), p. 31.

(21)

André Langaney, *Les Hommes: passé, présent, conditionnel* (Paris: A. Colin, 1988). ينظر: (22)

يستند ظاهر الحقيقة بشكل رئيس إلى ملاحظة الارتباط المتبادل (corrélation) بين ألوان البشرة وخطوط العرض، لكن هذا الارتباط لا ينطبق على أوراسيا حيث التنوعات تتبدل من الشرق إلى الغرب، وبصورة أقل أيضًا على سكان الأمريكتين. أقل ما يمكن قوله، إن الانتقاء الطبيعي غير مستعجل في العالم الجديد، حيث يسكن البشر منذ بضع عشرات من الألفيات من دون أن نشهد ظهور فروقات بين بشرة المجموعات القاطنة عند خط الاستواء أو في المنطقة القطبية الشمالية، بغض النظر عن الفروق المتعلقة بالاسمرار. ويدل ذلك على أن الانتقاء لا يرتبط على الأرجح بهذا الأمر، وأن هذه السمة ليست أكثر «تأقلمًا» من الخصائص الأخرى المختارة كرموز للانتماءات «العرقية». في جميع الحالات، من الممكن الإشارة من باب أولى إلى تحولات محايدة تخضع بعد ذلك للشطط الجيني.

يشكل الاعتقاد بالدور القوي والواضح للانتقاء الطبيعي، من دون أي ظل للشك، أحد الأجزاء الرئيسة في هندسة علم الكونيات الغربية. في كتاب ماركس وداروين: المواجهة الكبرى (Marx et Darwin: le grand affrontement)، يبدو تحيز إيف كريستان (Yves Christen) واضحًا جدًا خصوصًا عندما يدعي «أن الماركسيين أغلقوا العقيدة على نفسها» وأنهم وضعوا «نظرية ماورائيات غير قابلة للفحص التجريبي»⁽²³⁾. إن ذلك صحيح من دون شك بالنسبة إلى الماركسية المطبقة، ولا يمكن أن يكون غير ذلك بالنسبة إلى أيديولوجيا ما، ولكن هذا التقدير عينه ينطبق أيضًا على النظرية الداروينية، بما في ذلك في صلب الخطاب «العلمي» نفسه. ذلك أن بعضهم يفضل أن يرى في النظرية الداروينية مجرد نظرية علمية، بينما هي مثلها مثل الماركسية، وُضعت موضع التنفيذ ضمن نظام اجتماعي ملموس، هو الليبرالية الاقتصادية.

من المستحيل التدقيق عمليًا هل كان 'الاصطفاء' الإلهي الطبيعي فاعلاً أم لا في كل مرة يموت فيها حيوان الرنة، أو ذبابة الخل أو كائن بشري ما. فإذا كان الاصطفاء يتدخل دائمًا، فإنه يفقد كل قدرة على التمييز في داخل الواقع، ولا يعود له أي معنى غير المعنى اللاهوتي. في الحالة المعاكسة، يجب أن يكون ثمة قدرة

على تحديد أي وفيات أو أي حالات عقم يمكن أن تنسب إليه، وذلك بواسطة معايير لا يطبقها عموماً أتباع الداروينية. ولكن ما يجري هو على العكس، إذ يجري الافتراض المسبق بأن كل ناج من بين أقرانه هو بسبب هذا الوضع نفسه أكثر قدرة على التكيف، وبالتالي فهو «مؤهل» أكثر من غيره وبالتالي «مصطفى» أو «متكيف»، ولدينا الخيار هنا بين هذه المصطلحات. وإذا كان الاصطفاء عامًّا، فإن لديه في الأقل هذا العنصر المشترك مع الله. إن سمة «الماورائي غير القابل للفحص التجريبي» تتلاءم جيدًا مع هذه التناسخات المتنوعة مثل نظرية «الجين الأناني» التي يصفها إيف كريستان⁽²⁴⁾ بحماسة روحانية «بالنظرية المضئية».

بالطبع يبقى الاستخدام العلمي لمبدأ الاصطفاء ممارسًا بمقدار ما يمكن إيجاد علاقة بين ميزات جينية محددة ونسب التكاثر التفاضلية للحاملين. التحدث عن التكاثر التفاضلي عوضًا عن الاصطفاء يساعد من دون شك على الخلاص من الشعور بأن قوة عليا تعمل على تثبيت وجهة للتحويلات. وبمعزل عن التسمية، لا نستطيع إنكار أن عددًا كبيرًا من التحويلات لا يُنقل إلى ذرية ما، الأمر الذي يسمح بالحفاظ على الصفات العامة لنوع ما وحصر تغييره (variabilité). أضف إلى ذلك أنه من المرجح أن يكون تكاثر تفاضلي مرتبطٌ بميزات جديدة يتدخل في إحلال نوع محل آخر: على سبيل المثال، استبدال قروذ لها أربع قوائم بقروذ لها قائمتان. ويصبح الاصطفاء موضوع عقيدة وأداة فكرية، عندما نسند إليه دورًا ثابتًا - يتعذر إثباته - في توجيه تطوُّر تدرُّجي مفترض دقيق جدًّا، وعندما نؤكد على سبيل المثال أن البشر هم «على وشك» خسارة ضرر ثالث أو شيء ما زائد بينما نسب التكاثر للحاملين ضررين أو ثلاثة بقيت هي نفسها، أو عندما نفترض له القدرة على فرز السلوكات الإنسانية لتشكيل تاريخ الشعوب أيضًا، كما يعتقد علماء البيولوجيا الاجتماعية.

عدم تكيّفات النوع التكيّفي

في أول وهلة، يمكن التطورات العلمية لعلم الأحياء أو علم الوراثة أن تسلط الضوء على المسائل المتعلقة بالأصول أو بتنوع البشر، لكن كل شيء يجري كما

لو أننا نحصل بالأحرى على التأثير المعاكس، أو كما لو أن التنوير العلمي ينتج ظلمات أكثر. على سبيل المثال، لم يهتز الاعتقاد بوجود فروق «عرقية» عميقة فعليًا من خلال اكتشافات علم الوراثة. وعلى الرغم من أنها تقدم طرائق منهجية لوضع الكثير من مفاهيمنا القديمة جانبًا، فإنها تُبرز من جهة أخرى اختلافات أخرى غير ظاهرة للعين المجردة يمكنها أيضًا أن تغذي خيالنا العرقي التعصبي. وإذا كانت النظريات العرقية التعصبية عاجزة عن تفسير القيمة التكيفية للعيون المغولية أو الشعر الأشقر، يمكننا دائمًا الافتراض أن جينات مجهولة هي المسؤولة عن قواعد اللغة الإنكليزية أو المطبخ التايلاندي، وأن ندمج بالتالي وبشكل أشمل «الثقافة» بـ «العرق». تبقى هذه الفرضية غالبًا على مستوى غير مصاغ نصًا، لكنها تعطي التفسير الذي نراه في كتاب للتاريخ بالنسبة إلى بعض الاختلافات الثقافية الخارجية السطحية مثل الطعام أو اللباس:

«في أميركا الشمالية، حث الغزاة الفرنسيون القبائل المتنوعة من الصيادين أكلة اللحوم على تبني نظام غذائي يعتمد على الحبوب. وكان هذا النظام غير متوافق كليًا مع نظامهم الهضمي، مثله مثل الكحول التي كانت توزَّع عليهم»⁽²⁵⁾.

هل من الضروري أن نحدد أن هذا التفسير ينبثق على الأرجح من الخيال التاريخي وليس من مسائل البيولوجيا أو الأنثروبولوجيا؟ باستثناء شعب الإنويت [الإسكيمو]، الأقل تزودًا بالخضر، فإن جميع شعوب الصيادين تستهلك أيضًا كميات كبيرة من الخضر، وكلها مزودة بنظام هضمي من طبيعة «بشرية» وليس بنظام «قبلي» ما أو «نظام يعتمد في غذائه على اللحوم». ويقدم الكتاب نفسه مثلاً آخر لهذا الصنف من النظريات، وهذه المرة في ما يتعلق بالملبس:

في البرازيل أجبر الغزاة البرتغاليون السكان الأصليين الذين اعتنقوا المسيحية حديثًا على ارتداء الملابس. وعدل هذا التغيير التوازن الحراري لأجسام السكان الأصليين وأدت أمراض الرئة إلى وفاة آلاف الأشخاص⁽²⁶⁾.

L. Létourneau, *L'Histoire et toi (Manuel et Cahier d'exercices)* (Laval (Québec): Librairie (25) Beauchemin, 1985), p. 269.

Ibid., p. 268.

(26)

في هذه الحالة، تكيّف «السكان الأصليون» مرة أخرى، لكن ليس مع رمز من رموز الحضارة مثل الملابس. هل يجب الاعتقاد أنهم مكونون بيولوجيًا للعيش عراة - سمة أخرى عرقية؟- وأنهم يشعرون بالبرد أكثر في حال لبسوا الملابس. وبحسب رأي مؤرخين آخرين، كان على سكان أميركا الجنوبية مواجهة نوع آخر من المشكلات الرئوية مع الملابس: أوبئة السلّ الناتجة خصوصًا من الملابس الملوثة من طرف بعض الغزاة الأوروبيين المستعجلين لتسريع عملية الإبادة.

يُعتبر العمل رمزًا آخر من رموز «الحضارة»، أساسيًا بقدر ارتداء الملابس أو استهلاك البقول. ظاهريًا، هو عنصر آخر من الحضارة جلبه الأوروبيون ولم «يتكيف» معه «السكان الأصليون» إذا أردنا تصديق ما ورد في كتاب التاريخ التالي:

«يقود نظام العمل القسري (السخرة) أيضًا إلى الموت؛ إذ إن الأميركيين [الأميركيين الأصليين] ليسوا معتادين جسديًا على نمط العمل المفروض في المزارع والمناجم»⁽²⁷⁾.

يجب الاعتقاد أن الزوال التام لشعب الأراواك [من الهنود الحمر الأميركيين] أو الانخفاض الكبير لسكان أميركا الوسطى و أميركا الجنوبية يفسره الضعف الجسدي أو «العرقى» للمجموعات المعنية، وليس بسبب فعل الغزاة الإسبان والبرتغاليين، وتمثّل مثل هذه الرؤية ميزة مزدوجة من حيث تغيير وجهة المسؤولية عن الإبادة، مع توسيع شبح الاختلافات «العرقية» في الوقت عينه. ونستطيع عند هذا الحد استحضار أكبر مقاومة للعبيد «السود» في تعارض مع ضعف الأميركيين.

تنوّع الحضارات والمجتمعات يتمثل دائمًا في التغذية أو الملابس أو عادات العمل، وهو تنوّع يبحث دائمًا، في رؤيتنا التقليدية، على التعبير عن نفسه انطلاقًا من مراجع بيولوجية. هذا النوع من العناصر يسمح بتبني خطابات أنثروبولوجية أكثر منها بيولوجية من دون أن ندرك حتى أنها يمكن أن تُترجم بنظام صور حيث تندمج البيولوجيا في الحضارة.

G. Dauphinais, *De la préhistoire au siècle actuel* (Montréal: Éditions du Renouveau (27) pédagogique, 1986), p. 301.

كانت تجربة كلود ليفي ستروس، المذكورة أعلاه، مكرسة بشكل أساسي لمسألة العلاقات بين «العرق» والحضارة. فقد أجرى عملية تحوّل رئيس عن الرؤية التي حملها منذ عشرين سنة في كتابه *العرق والتاريخ* حيث كان يقوم بدور الرائد متنبهاً منذ البداية لعدم «إعادة الاعتبار بشكل خفي لقوام مفهوم العرق»⁽²⁸⁾. خلافاً للمفهوم التقليدي عن وجود كيان «عرقى» مفترض أنه مصدر للتمظهرات الثقافية، يطرح ليفي ستروس فرضية ذات سببية معاكسة: «بعيداً عن وجوب التساؤل إذا كانت الحضارة مرتبطة أم لا بالعرق، نكتشف أن العرق - أو ما نفهمه عموماً بهذه العبارة - هو وظيفة مثل غيرها من وظائف الحضارة»⁽²⁹⁾.

يبقى التفسير الذي يعطيه ليفي ستروس لهذا الأمر تفسيراً داروينياً بامتياز: فهو يستبدل ببساطة البيئات الثقافية بالبيئات الطبيعية ويطبّق عليها في ما بعد خطاب الاصطفاء والتكيف. بالطبع يستطيع البشر أنفسهم انتقاء أشخاص أو حتى علاقات جينية، بشكل أدق مما تفعل الطبيعة، كما فعلوا مع أبقار هولشتاين (Holstein) أو الذرة المحلاة المسماة حلوى بورغون (Délice de Bourgogne). لكن، علاوة على غيابه التام عن المعطيات التجريبية حول الجينات، فإن طرح ليفي ستروس يهمل ثلاثة عناصر رئيسة، أولاً الواقع، المذكور أعلاه، بأن الثقافات زائلة ولا تستطيع فرض معايير في الانتقاء [أو الاصطفاء] عن إدراك أو من دون إدراك، إلا في فترات قصيرة بالنسبة إلى العمليات المتعلقة بالنشوء والارتقاء. ثم هناك حقيقة أنه يمكن استبدال السمات الثقافية أو التخلي عنها من دون انتظار جيل جديد، وأن المجتمعات يمكن أن تتغير بسرعة وجذرياً من دون انتظار تحولات عشوائية أو عملية بطيئة من الانتقاء. وأخيراً، حقيقة أساسية هي أنه إذا كانت عملية اصطفاء ما قيد الحدوث، فإنها تعمل في اتجاه واحد وليس في مسارات متباعدة للحفاظ على بنية جينية مشتركة لدى مجمل البشر قادرة على إنتاج أو إعادة إنتاج أي ثقافة.

Claude Lévi-Strauss, «Race et histoire», dans: UNESCO, *Le racisme devant la science* (Paris: (28) 1960), p. 9.

Lévi-Strauss, *Le Regard*, p. 36.

(29)

إن تأكيد ليفي ستروس بأن «العرق... هو وظيفة من ضمن وظائف أخرى للثقافة»، يمكنه أن يكتسي معنىً مختلفاً كلياً إذا قبلنا حسابان «العرق» مجرد أعلومة⁽³⁰⁾ اجتماعية لا مخزوناً جينياً مميزاً أو «إيقاعاً في عملية التطور»، وإذا أدركنا أن البشرية يمكن اعتبارها ذات دلالة مثلها مثل شعر التسريحة.

يكنم الخطأ في تطبيقات المنطق المتطور لمروحة الاختلافات بين المجتمعات أو الأعراق دائماً على إرادة تفسير هذه الاختلافات بين شعوب معينة بالجوء الى مبادئ تفسيرية لا قيمة لها إلا على صعيد النوع ككل. وتبرز مقترحات إيف كريستان بشكل قوي هذا الانزلاق.

«إذا كان التاريخ قد عدّل وغير في الطبيعة البشرية، فهذا يعني بعبارات حديثة (بغض النظر عن كل تفسير لاماركي [نسبة إلى Lamarck]) أنه ساهم في اصطفاء بعض السمات ذات الطبيعة الجينية المحددة. ضمن هذه الفرضية، فإن التاريخ والمجتمع والثقافة هي ما يصقل الإنسان، لكن النتيجة هي في النهاية خاصية بنوية بيولوجية (حتى في هذه الحالة الجينية) جديدة. بعبارات أخرى، إن عمل بعض العناصر البيئية المحيطة المرتبطة بالتاريخ أو الثقافة، بوصفها فواعل اصطفائية، لهو دليل على عبثية وجود اختلافات جينية مرتبطة باختلافات ثقافية»⁽³¹⁾.

يبدو الجزء الأول من الطرح غير قابل للجدال وهو يطبق بشكل جيد على عملية بروز نوعنا البشري، لكن عندما يدعي الكاتب إعادة صوغه «بعبارات أخرى»، فإنه يقع سريعاً في الخطأ الذي وقع فيه ليفي ستروس أو الكثير من المؤيدين لعلم الاجتماع البيولوجي. أن يعمد ليفي ستروس أو لا يعمد إلى عكس معنى السببية، أن يعطي أولوية للثقافة أو يعطيها «للعرق»، فإن تفسيره يظل رواية متقلبة للأسطورة الغربية نفسها المتمثلة بالاندماج غير القابل للفك بين الثقافات والنماذج «العرقية». ليس من الضروري إن كانت الثقافة ترتبط بأساس تحتي بيولوجي - النظام العصبي المركزي الخاص بالنوع البشري - أن على كل ثقافة خاصة أن تكون مرتبطة به كذلك.

(30) الأعلومة وجمعها أعاليمة هي السمة المميزة لشيء ما على شكل علم أو مُلصَق. (المترجم)

Christen, p. 128.

(31)

في الوقائع تُبرز التجمعات البشرية اختلافات جينية قليلة، تستضمن ترددات مختلفة لدى بعض الجينات، لكن هذه الاختلافات لا علاقة لها بعمل العقل. ويستند وَهم وجود تواصل ما بين الأعراق والثقافات إلى الارتباط المتبادل بين هاتين السلسلتين من الاختلافات، لكن العادة العلمية في الانتقال من الارتباطات المتبادلة إلى الأسباب تقع هنا بشكل واضح في موقع الخطأ. ومع ذلك، فإن هذا الارتباط المتبادل تفسره بسهولة حقيقة أن البشر معتادون على صنع أطفالهم بأنفسهم عبر جيناتهم، لكي يقوموا لاحقاً بتعليمهم ثقافتهم. وتؤمن هذه العادة المعممة التوازي بين التقاليد الثقافية والسلالات الجينية ولكن دائماً من دون صلة مباشرة بين هاتين الحقيقتين. ويكفي أن نغيّر العادة وأن نتبنى أطفالاً غرباء حتى نلاحظ الانفصال التام [التخليع] لهذه الأبعاد لدى الأطفال ذوي العيون المغولية واللكنة الفرنسية أو الكيبكية الممتازة.

بما أن الارتباط المتبادل التقريبي بين هذين البعدين هو ارتباط عمومي - باستثناء بعض العائلات خصوصاً الغربية منها المؤيدة للتبني الدولي - علينا أن نتوقع أن تشمل الاستنتاجات ذات النزعة التعريفية ذاتها جميع الثقافات. يمكن أن يكون الأمر هكذا عندما تحمل المجموعات البشرية المتواصلة بعض الاختلاف الظاهر، لكن الحضارة الغربية هي على الأرجح الوحيدة التي بنت نظام تصور للكون على هذه القاعدة.

جرى بناء هذا التصور العرقي انطلاقاً من محورين رئيسيين: محور زمني أو تاريخي مسمى «تطور»، ومكّرّس لتصورنا للـ «نحن»، ومحور مكاني (حيزي) أو جغرافي مسمى «التكيف»، ومطبّق على تصوّرنا «للاخر». إن النظامين النظريين اللذين يؤمّنان بنية هذه الكوزمولوجيا [الرؤية الكونية] هما إذًا النشئية التطورية (évolutionnisme) والحتمية البيئية (déterminisme écologique)، ولكن كما حاولنا إظهاره أعلاه، فإن هاتين النظريتين لا تتنازعان. إنهما تنبثقان من المصدر نفسه: الداروينية، للمصادفة، وتشكلان على الأرجح المتحدرين المتعارضين للرؤية ذاتها، المنقسمة والمعكوسة، كي تطبّق بشكل متعارض على «النوعين البشريين».

من وجهة النظر الغربية، يبدو أن نظرية التطور تشكّل المرتكز الرئيس لهذه

البنية، لكن الحتمية البيئية نافست فترة نظرية النشوءية التطورية لتنال لقب «النظرية العامة الكبرى». وقد زعم أيضًا بيير تريمو (Pierre Trémaux) (1818-1895)، وهو معاصر لداروين، اكتشاف قانون أساسي للطبيعة، «القانون الكبير لكمال البشر» (Grande Loi du perfectionnement des êtres):

«إن كمال البشر هو تناسبٌ، أو أنه، يصبح تناسبياً مع درجة تهئية الأرض التي يعيشون عليها! وعموماً فإن الأرض تكون مهياً بشكل جيد طالما انتهت إلى تكوين جيولوجي أحدث»⁽³²⁾.

إن القانون الكبير لتريمو يبعث اليوم على الابتسام، حتى لو أنه قدّم في ذلك الوقت مبدأ تفسيرياً كان يمكن تطبيقه، مثل 'الاصطفاء' الطبيعي، على تطوُّر الأنواع كما على تنوُّع المجتمعات أو «الأجناس الاجتماعية» (الأعراق). ومع ذلك فإن هذه الابتسامة تحمل شيئاً من مركزية العرق كما لو أن هذه النظرية منبثقة من عقل بدائي أو في الأقل غريب عن الثقافة الغربية. لكن فكرته لم تكن مع ذلك جديدة بما أن أبقرات كان قد صاغها في القرن الخامس قبل الميلاد في كتابه عن الأجواء والمياه والأماكن (Des airs, des eaux et des lieux) مدافعاً عن فكرة أنه «في أغلب الأحيان، نلاحظ أن الجسم البشري وخصوصيات الطبع يتبدلان وفق طبيعة البلد». لقد كانت هذه الفكرة إذاً دائماً في وضع جيد ولا يبدو أننا ندرك بأنه إذا كانت رؤية تريمو استُبعدت من الحقل النظري التطوري، فإن 'قانونه الكبير' هو ما استُخدم ولا يزال يُستخدم كنظرية عامة لشرح تنوُّع المجتمعات الأخرى، وتنوُّع «الأعراق» الأخرى. من جهة أخرى، فإن هذا المفهوم في حد ذاته هو ما يلهم إلى الآن عدداً كبيراً من الخطابات النظرية عن «تخلُّف» العالم الثالث.

على الصعيد البيولوجي، وجد الطرح البيئي الحتمي نفسه مندمجاً في الصيغة الداروينية للتكيف. تماماً كما وجدت التصورات الحتمية نفسها وقد حطت بشكل طبيعي في الخطاب التاريخي أو في الكتابات عن «النمو» و«التخلف»،

P. Trémaux, *Origine et transformation de l'homme et des autres espèces* (Paris: 1865).

(32)

Christen, p. 44.

دُكر في:

ولذا فمن السهل التحقق من أن خطاب الجغرافيا البشرية⁽³³⁾ إضافة إلى عدد كبير من النصوص الإثنوغرافية أو الإثنولوجية يبقى مركزاً على تنوع الأوساط الطبيعية على أنه متغير رئيس تفسيري. ومن الصحيح أنه يمكن بسهولة إعداد خرائط عن الثقافات الإنسانية، المجتمعات أو الدول، وأيضاً اللغات والأديان، مثلها مثل نسب الإنجاب أو الأمية. لم تُستبعد نظرية تريمو من المجال العلمي إلا في ما يتعلق بالخطابات البيولوجية والاجتماعية المطبقة علينا 'نحن'. لذا، فإن ردة فعلنا الساخرة ليست مجرد ما يمكننا تسميته «التمركز الزمني» (chronocentrique)، وإنما بشكل أدق «التمركز الإثني»، لأن الحتمية البيئية جرى إسقاطها منهجياً على واقع 'الآخرين'.

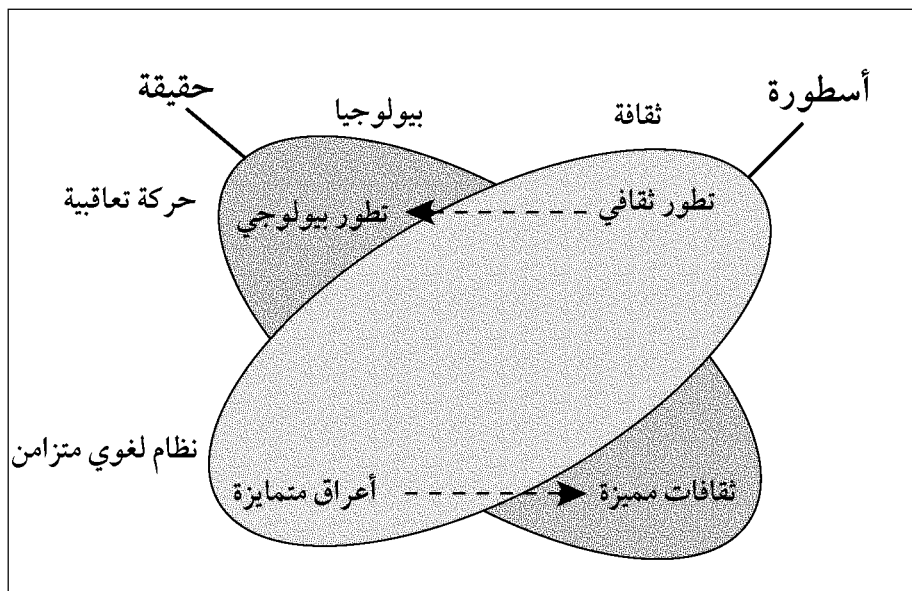
يستشهد إيف كريستان بكتاب تريمو، خصوصاً بهدف تشويه ماركس الذي كان قد افتتن به. في الواقع، كان ماركس يفضل بعض نظريات تريمو على نظريات داروين، خصوصاً في ما يتعلق بثبات الأنواع القائمة وعقمها الداخلي - التي تبقى المشكلة الرئيسة التي لا تزال غامضة في النظريات الداروينية الجديدة الحالية، والممحوة بشكل خاص في النظرية الداروينية للتطور التقدمي. كان للنظرية المقترحة من داروين الفضل، من دون شك، في تقديم نموذج أكثر قابلية للنقل إلى السياق الاجتماعي للـ «تطور» المعلل على أنه تطور مستمر، إذ إن هذا التطور التدرجي والمستمر، كما لمّحنا سابقاً، وهم ناتج من بناء عشوائي للتصورات. إن البشر من نوع الإنسان العاقل لا يتطورون، ولتأييد العكس، وجب أن نعطي تسمية البشر لكائنات أكثر شبهاً بالشّمبانزي. أضف إلى ذلك أنه لا توجد «أجناس» بشرية، في الأقل في ما يتعلق بتوزيع الجينات في داخل نوعنا. وأخيراً، لا تستطيع البيولوجيا المتطورة ولا الأنثروبولوجيا العرقية إعطاء تفسير لتنوع المجتمعات في الزمان أو المكان.

(33) يمكن أن نجد عرضاً للطرح البيئي الحتمي كما هو مستخدم في الكتب المدرسية على أنه نظرية للتنوع الإنساني عند «الآخرين»: Denis Blondin, *L'Apprentissage du racisme dans les manuels scolaires* (Montréal: Agence d'ARC, 1990), chap. 5.

أسقطت الاختلافات الاجتماعية على شبكة بيولوجية في الوقت نفسه عندما أسقطت على محاور التاريخ والجغرافيا، في القرن التاسع عشر، وذلك من خلال صياغة نشوءية تطورية اجتماعية (évolutionnisme social)، منسوخة عن [النشوءية] البيولوجية، ومن خلال تصنيف «عريقي» ملصق على المجتمعات أو الحضارات. هكذا سمح التنوع الحقيقي للمجتمعات والثقافات باختراع أسطورة الأعراق البيولوجية مع التطور البيولوجي الحقيقي للأنواع الذي يتيح اختراع أسطورة التطور الثقافي أو الاجتماعي كما يظهر في الشكل (1-3).

الشكل (1-3)

الأنواع الاجتماعية (أو الطوطمية ذات النزعة التعريبية) (totémisme racialiste)



هذا ليس سوى تطبيق أكثر تعقيداً للأنموذج الطوطمي المستخدم في كثير من المجتمعات المسماة «بدائية»، أي إنه تصوّر للكيانات الاجتماعية بالتناظر مع الفروق الملاحظة بين الأنواع الحيوانية. وتدير الأنظمة الطوطمية هذا التصنيف في المجال الاجتماعي بينما فضلت الثقافة الغربية المحور التعاقبي بهدف إعطاء الشعوب المختلفة 'الأخرى' هوية 'عرقية' من المستوى نفسه

الذي للفروق عند الأنواع الحيوانية. أضف إلى ذلك، ترجيح أن يكون هذا التناظر، البسيط عند البداية، في القبيلة الكبرى للغربيين، وهو تطوري اجتماعي مصاغ وفق أنموذج التطور البيولوجي، قد تحوّل إلى هوية، بدرجة أكبر مما هي في المجتمعات الطوطمية. صدّق «الأبيض» أنه فعلاً «متطور» بيولوجياً أكثر من الشعوب الأخرى «الملونة»، بينما نجد صعوبة في تصوّر أن الأميرندي [الأميركي الأصلي] أو الأفريقي من هذه القبيلة/ الزمرة أو تلك، قد يكون صدّق أنه ثور أميركي أو ظبي.

الفصل الرابع

كورتيز والآزتك

ما نستطيع أن نستشفه حين نفحص البناء الهندسي للتصورات الغربية هو كناية عن هيكل مؤلف من نصفين متناظرين بالمقلوب، وهذا يشبه ما نجده في النسخ «البداية» للأساطير كما حللها ليفي ستروس. إنهما النوعان البشريان اللذان يشكلان صوراً تتقابل في كل نقطة تقابلاً تاماً. وعلى الرغم من أنهما لا يقيمان أبداً في ما بينهما علاقات تناظرية من حيث اشتغال النظام - العالم، إلا أن صورهما لا تعدم أن تقدم انعكاسات مقلوبة تعبر عن نفسها بواسطة ما لا يحصى من الأزواج الدلالية: أبيض/ملون، تطوّر/تكيّف، تاريخ/جغرافيا، متحضّر/بدائي، نمو/تخلف، تقدم/جمود، تقنية/فن، علم/سحر، عقلاني/لا عقلاني... إلخ.

وما إن نفصل في أذهاننا بين هذين النوعين البشريين، حتى يتحوّل بشكل منتظم ومنهجي إلى كيانات بيولوجية. وفي هذا السبيل، فإننا نستخدم بناءين اعتباطيين هما في الحقيقة وثيقا الصلة: هناك من جهة أولى اختراع تطور بيولوجي يحصل في داخل النوع البشري نفسه، وليس قبل ظهوره، وهناك من جهة أخرى اختراع كيانات بيولوجية نسميها «أعراقاً» واعتبار أنها نتاج طبيعي (بيولوجي أو إيكولوجي) أكثر مما هي حصيلة علاقات بين الحضارات الإنسانية.

إن هذين الركنين من أركان نظامنا المعرفي هما أصعب ما يكون على التفكير، إذ إنهما لا يزالان مطبوعان بقوة بطابع «البداية» أو «الحقيقة»، ولأنهما مدعومان دائماً بغالبية كبيرة من الناطقين باسم «العلم». وقد تلقى محور الأصناف «العرقية» ضربات قوية على أيدي علماء بيولوجيا فرنسيين مشهورين، إلا أن محور التطورية لم يمسه شيء، إذ إن عدداً قليلاً من العلماء هاجم أو لأن أعمال هؤلاء لم تنتقل إلى ساحة السجلات الأيديولوجية. إن تحويل الكائنات البشرية إلى بيولوجية يستوجب أيضاً اللجوء إلى مونتاج [تركيب] آخر، لا يكون فيه البعد الأيديولوجي المحض مغطى إلى هذا الحد بخطاب ذي ادعاءات علمية: وهذه هي الفردانية.

أن نقول إن البشرية تتكون من أفراد هو من قبيل قول البدهي العادي، ولكننا حين نصوغ مقولة كهذه فإننا لا نعي أننا بذلك نعطيها معنى مختلفاً وفق ما إذا كنا نقصد هذا أو ذاك من النوعين البشريين. حين نتكلم على «الآخرين» في داخل الـ 'نحن'، فإننا نقصد دائماً الأفراد، أما في خارج هذا المحيط، فإن الأفراد يغيبون ويصير «الآخرون» دائماً كيانات جمعية (شعوب وقبائل، حضارات، أديان، جماعات «إثنية»، «أعراق»، «قبائل») يبدو تقطيعها إلى فردانيات عملاً شبه مستحيل. فالفردانية هي أيديولوجيا الغاية منها تحقيق استعمالات عدة، وليس فقط أن تكون دعامة للنظام العرقي فحسب. إنها أساس الليبرالية الاقتصادية، والرأسمالية، والديمقراطية، ولكنها في الوقت عينه تشتغل بالتناسب مع النسق العام لتصوراتنا. وهي تساهم في الفصل بين النوعين البشريين وفي تحويلهما إلى كيانات من طبيعة بيولوجية.

وحتى البيولوجيا نفسها، تبدو مرة أخرى أيضاً، أنها تؤكد هذا الانطباع، إذ يكفي إلقاء نظرة على حشد في بكين أو بور-أو-برنس لكي يترك لدينا الانطباع بأن الأجساد الفردية لهذا الحشد متماثلة متبادلة، في حين أن سيرنا وسط جماهير الناس في أحد «مراكزنا» التجارية يدعونا إلى تأكيد وحدانية كل فرد، وتجميعه الاستثنائي من أشكال وألوان. وبإمكاننا ربط هذا الإدراك بمعطيات حقيقية يسهل التحقق منها، خصوصاً الألوان المختلفة للشعر وللعيون. فانطباعنا يقوم غالباً على أن مقابل أنماطنا الفردية هناك لدى 'الآخر' أنماط جماعية شديدة التشابه والتماثل على غرار أجناس الكلاب البوميرانية (pomèraniens) [منطقة في ألمانيا] أو الدانماركية أو الساموادية (samoyèdes) [منطقة في سيبيريا] أو الأبقار الجيرزية (jersiaises) (من جزيرة جيرزي في القنال الإنكليزي) أو الشويزو (schwyztzoises) [منطقة في سويسرا] أو الخيول البرشية (percherons) [خيول من أصل عربي تناسلت في منطقة برش الفرنسية] أو الأندلسية⁽¹⁾.

(1) تكرر مدونة الأجناس الكلبية، على وجه الخصوص، هذا التمثيل الطوطمي للأفخاذ في القبيلة الكبرى للغربيين: البولودوغ الإنكليزي، البطباط (caniche) الفرنسي، الكوكر الأميركي، كلب الراعي الألماني، السيت (Setter) الإيرلندي، السلوقي الروسي... إلخ.

غير أن فحوصات مدققة، وأقل انطباعية، تكفي لبرهنة أن تغيّر الصفات الوراثية يكون واحداً في جميع المجموعات السكانية الكبيرة، ذلك أنه لا يوجد شعب صنعه منشئون مربون همهم النقاوة العرقية. فبين الحشد الفيتنامي والحشد الداھومياني نجد التباعدات كبيرة بين أحجام الأذنين أو الأنف، أو شكل الجمجمة وحجمها، أو ترهل الأفخاذ والأنداء. وعلى الرغم من أن كل مجموعة بشرية تبقى فريدة من نوعها فإن العوامل الدموية المختلفة، وأنماط الأنزيمات المختلفة، أو الاختلالات والتشوهات المنقولة وراثياً، تتغير بنسب متماثلة. وحتى الصبغ الخلوي (pigments) الذي يشكّل ألوان العيون والشعر، متغير لدى جميع الشعوب. صحيح أن التغير، في هذا العنصر المخصوص، هو أكبر عند الأوروبيين، إلا أن صفات وسمات أخرى هي شديدة الاختلاف والتغير عند غيرهم. باختصار ليس هناك من معطى بيولوجي يبرر إعطاء وزن أكبر لهذا الصبغ النسيجي مما يعطى لغيره من العناصر الوراثية، بغية الخلوص إلى تأكيد تفرد أقوى لدى العنصر «الأبيض». إن انطباعاتنا الأولية عند رؤيتنا الحشود القومية، أو الأجنبية، تعود بشكل كبير إلى درجة الاعتياد كما إلى تفرد العناصر المضافة: اللباس والزي والتسريحة والتزيين... إلخ. وإن حقيقة بيولوجية موهومة يتم مرة أخرى تخيلها على أنها أساس للاختلافات الثقافية. أمر واحد في الأقل يمكن التحقق منه في هذه الحالة: إنه واقع أن المجتمعات «الأخرى» تتألف مثلنا نحن، من أفراد منفصلين ومختلفين، وفي كل حال فإن أعضاء «قبيلة ما» ليسوا حقيقة ملتحمين تماماً.

ولكن يمكننا أن نتساءل إن كان ثمة فرق بين «الفرد» الغربي وتلك الكائنات المفصولة مادياً إنما المصهورة ذهنياً والتي تشكل تجمعات 'لآخر'. كيف حصل أن كورتيز هزم الآرتك، وأن بيزار (Pizarre) هزم الإنكا، وأن كريستوف كولومبوس «اكتشف أميركا»، أو أن ألكسندر غراهام بل اخترع التلفون؟ وبإمكاننا أن نجد في أي قاموس لأسماء العلم لائحة مهمة من أسماء الأفراد أو الشخصيات، غالبيتها الكبرى من أصل أوروبي، تقدّم على أنها هي الصانعة الحقيقية للتاريخ. ففي تلك المؤلفات الموسوعية نجد أن صنف أسماء العلم الفردية (أشخاص أو شخصيات) هو أكبر وأهم من مجموع الأصناف الأخرى (التجمعات، الأمكنة،

الأحداث، الظواهر الطبيعية، الأعمال البشرية... إلخ). كيف يمكن أن نفسر إنتاج الغربيين لهذا العدد الكبير من «النوايح» في العلوم والسياسة والأدب والعسكر، وأن تكون قدرة فرد واحد فقط من هؤلاء الأفراد كافية لمسح قارات بأكملها؟

قبل أن نغرق في متاهة الافتراضات البيولوجية المثيرة - من قبيل: هل يمكن أن تكون هناك سلسلة تحولات عجائبية؟... إلخ - ينبغي ربما أن نلقي نظرة على المساحة الاجتماعية لهذه الظاهرة المحيرة. فإذا كان كورتيز قد هزم إمبراطورية الآزتك، حتى لو أنه لم يكن وحده، فهل يتوجب لتفسير هذا الحدث أن نلجأ إلى القول بوجود فرق أو اختلاف في الطبيعة (الطبع والخلقة) بين «الأفراد» الغربيين، وتجمعات «الآخرين» (الأغيار)؟ يؤكد لنا التاريخ أن الآزتك نظروا إلى الإسبانين نظرتهم إلى آلهة - وآلهة «بيض» وملتحين، حتى إنهم كانوا موضوع أحلامهم وأساطيرهم - وأنهم اعتقدوا سفنهم آتية من الفضاء الخارجي إلى حد ما، وخلطوا بين الجنود الخيالة والسنثور [كائن خرافي نصفه رجل ونصفه حصان]، وكذلك بين ضجيج أسلحتهم النارية وصواعق الإله زوس⁽²⁾. وباختصار فإنهم ارتعبوا إلى حد فقدوا فيه العقلانية التي كانت لديهم حين كانوا يخططون بناء مدنهم أو أهراماتهم، وقد تركوا أنفسهم تغمرهم انفعالات اللحظة إلى حد أنهم فقدوا كل قدرة على تنظيم دفاع فعال ضد الغزاة. وينبغي القول بأن عقولهم كانت قد أصبحت معرضة لقبول هذه الأنواع من التجاوزات، من حيث إنهم كانوا يملكون ذهنية «قدريّة» وديانة «متعددة الآلهة»، على غرار قدامى المصريين:

«وفي حين أن الإسبانين كانوا يؤكّدون وجود إله واحد ويطاردون باسمه جميع الآخرين، فإن الآزتك كانوا يرون وجود آلهة في جميع الكواكب والنجوم وفي جميع قوى الطبيعة التي يعرفونها، وكانوا يتقبلون حتى الآلهة الغريبة كلها»⁽³⁾.

من هنا يأتي التساؤل: كيف كان بإمكانهم إذاً أن يفهموا ما تعنيه ظواهر الطبيعة،

(2) من المثير رؤية التشابه بين أساطيرهم وأساطيرنا، كما أنه في حال كنا أمام كائنات بشرية من طبيعة مختلفة، فإننا نستطيع مع ذلك أن نرى أنهم ينتمون إلى جنس الـ Homo في الأقل، ما داموا يشبهوننا من حيث الأساطير.

G. Dauphinais, *De la préhistoire au siècle actuel* (Montréal: Éditions du Renouveau) (3) pédagogique, 1986), p. 290.

أو أن يخترعوا العجلة أو بارود المدفع، كما فعل الغربيون - أو ربما الصينيون؟ أو ليس الإله الواحد للإسبانيين الدليل الحاسم على تفوق هؤلاء «الأفراد» الذين هم من طبيعة مختلفة؟ لا شك في أنه قد جرى مرارًا الاستشهاد بوجود «مجمعات الآلهة المتعددة» في عالم الغيب الغربي، المسكون بعدد لا يحصى من القديسين والشياطين. وقد جرت أيضًا الإشارة إلى التثليث بالتلميح خصوصًا إلى أنه يقرب أن يكون مثل «آلهة» الهندوس، ولكن من دون أن يكون لذلك أي أثر سوى القول بأنها تماثلات وتشابهات صغيرة. غير أن الأمر الذي له دلالة هو أن الغربي، حتى الملحد، يجد دائمًا من الأعقل أن يكون هناك تأليه بسيط لأفراد، مثل العذراء أو القديسين، من أن يكون التأليه لكواكب ونجوم أو لحيوانات.

في كتابه **فتح أميركا**⁽⁴⁾ يعيد تزفان تودوروف (Tzvetan Todorov) فحص الوثائق التاريخية الأقرب إلى ذلك الحدث، وبتفصيل كبير. وعملية إعادة تركيب الصورة التي يقوم بها دقيقة للغاية، وتفسيره للأمور يقضي إلى حد كبير على التشويهاة الإثنومركزية [العرقية الممركزة حول الذات] التي اخترعتها تقاليد التاريخ عندنا، إلا أنه يبقى من المستحيل أن نفلت تمامًا من العرقية الممركزة حول الذات. ذلك أن طبيعة المصادر المتوافرة نفسها تجعل الأمر مستحيلًا من حيث إن الرواية الإسبانية للوقائع، وهي كُتبت غالبًا بعد فترة طويلة من وقوع الأحداث، غالبًا ما تحتل مجمل المساحة. في تفسيره، يولي تودوروف أهمية كبيرة للاختلافات بين كورتيز نفسه والزعماء الآزتك، وخصوصًا موكتزوما (Moctezuma). ويبرهن تودوروف أن كورتيز قد تفوّق على خصمه في الحصافة والدهاء أو الذكاء، إضافة إلى لجوئه إلى خداع لا يمكن تصوره. في حالة رسم الاستراتيجيات أو المواجهات العسكرية، يكون لصفات القائد أو الزعيم الأثر الأقوى والأهم مما هي عليه في أمور أخرى. هذه العوامل الفردية هي ما يفسّر خسارة معسكر من المعسكرين لهذه أو تلك من المعارك، وحتى للحرب نفسها، إلا أنها [أي العوامل الفردية] لا تسمح أبدًا بتقويم أداء الثقافات أو الحضارات المتنازعة، من حيث إنها تسبغ علينا 'نحن' الكفاءات والمهارات المميزة لفرد مخصوص، وتتجاهل تنوع الأفراد عند 'الآخرين'.

Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (Paris: Seuil, 1982). (4)

للأسف! الثقافات لا تتطور

في تحليله المذكور سالفًا، يتوصل تودوروف إلى خلاصات مثيرة للنقاش، حين يفترض وجود اختلاف بين «الإسبان» و«الآزتك»، لجهة القدرة على فك شيفرة ثقافة الخصم وتفسيرها، حين يحيل حصافة كورتيز ودهاءه إلى صفة لمجموع الإسبان أو حتى الغربيين. وهو يصل من ذلك إلى «اكتشاف، ليس الفرق بين شكيلين من الترميز فحسب، وإنما أيضًا تفوق واحد على الآخر»⁽⁵⁾. وباعترافه هو نفسه، فإنه يطبّق ترسيمة تطورية حين يقول بأن الترميز، مثل التقنية، يمكن أن يتطور، وبالتالي أن يُنتج أنساقًا ثقافية أكثر فاعلية من غيرها:

«هناك «تقنية» ترميز هي أيضًا قابلة للتطور مثلها مثل تقنية الأدوات، ومن هذا المنظور فإن الإسبان هم أكثر «تقدمًا» من الأزتك (أو على سبيل التعميم المجتمعات المتعلمة أكثر من المجتمعات الأمية)، حتى لو اقتصر الأمر على فرق في الدرجة»⁽⁶⁾.

وإضافة إلى أنه لا يمكن إدراج الأزتك في صنف «المجتمعات الأمية»، فإن هذا التعميم يستند إلى المقارنة بين قدرات فردين، هما كورتيز وموكتزوما؛ أو على الأغلب، بين فرد «غربي» وجماعة «أخرى/ غيرنا». وإذا كانت الحاجة مقنعة إلى حد كبير في ما يخص قدرات كورتيز، فإن البرهنة لم تقم على أنه يمكننا نسخها لتشمل جميع الإسبان، فضلًا عن الغربيين كلهم، كما يقترح علينا الكاتب على سبيل الخلاصة حين يفسّر نجاح الغربيين بأنه نتاج «سمة خاصة مميزة للحضارة الأوروبية» أي «قدرة الأوروبيين على فهم الآخرين»⁽⁷⁾ وهذه مقولة لم يكن من شأن تودوروف أن يقول بها ربما بعد تحليله الرائع عن التفكير الفرنسي حول التنوع البشري⁽⁸⁾.

Ibid., p. 165.

(5)

Ibid., p. 165.

(6)

Ibid., p. 251.

(7)

Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989).

(8)

ما ينبغي فحصبه هنا خصوصًا هو الحجة المحددة على الرمزية باعتبارها تقنية، وعلى «تطورها». إن واقعة اللجوء إلى المفهوم نفسه للكلام على التحولات في الحمض النووي (ADN) والتحويلات في اللغات أو الأديان، على سبيل المثال، توحى بأن العملية يمكن أن تكون هي ذاتها هنا وهناك، الأمر غير الصحيح على الإطلاق. ففي حالة البنى الوراثية تكون إعادة الإنتاج مباشرة وأمانة، وتتدخل المصادفة في التبدلات الفجئية (mutations) وتقاس وتيرة التغيرات (changements) بملايين السنين، وتسير التحولات (transformations) في اتجاه واحد لا يعكس، وهي تحمل طاقة كامنة مضافة (في طول الحمض النووي). أما على المستوى الثقافي، فإن إعادة الإنتاج ليست إلا تقريبية، ويمكن البحث طوعًا عن التغيرات، إذ هي سريعة ومعكوسة، كما أن التعقيد الثقافي يبقى محدودًا بثابتة بيولوجية هي ثابتة الجهاز العصبي الفردي. فأن نتكلم على «تطور» في ما يخص الثقافة، يعني أن نلغي تلك الفروق الكبرى كلها وأن نقوم بتوطين العمليات الاجتماعية أو الثقافية.

ولا يفعل تودوروف غير وصف التغيرات في الأنساق الرمزية، بأنها «تطوّر»، وهو يعطيها القوة الكامنة «التطورية» (أو التراكمية) نفسها التي للتقنيات. وبمعنى من المعاني، فإن الرموز هي فعلاً تقنية من حيث إنها تمتلك فاعلية مخيفة: إذ هي تستطيع أن تطمئن، وأن تشفي، وأن تخيف، وأن تقتل، وحتى أن تجيش الجيوش والجماهير. غير أنها، من جهة أخرى، لا تقدّم أبدًا نوعية الطاقة الكامنة «للتطور» التي تقدمها التقنيات المادية، فالرموز، على عكس الأدوات، تستوجب إعادة الإحياء والخلق في كل جيل، ما يلغي احتمال التراكم الموصوف. على الآباء أن يبنوا، خلال تفاعلهم مع أولادهم، ثقافة تشبه تلك التي بناها لهم تفاعلهم مع أهلهم، ولكن لا شيء محفوظ أو منقول مباشرة. فبعض المعاني المادية يمكنها أن تدوم، من مثل الرسومات الصخرية أو اللوحات التي تحمل كتابات هيروغليفية لشعب المايا، إنما مدلولها يمكنه ببساطة أن يفلت عن انتباهنا أو أن يتغير تمامًا. ذلك أن المعنى لا ينتقل (se transmet) وإنما يعاد بناؤه بصورة تقريبية. حتى

الكلمات التي نتفوه بها ليس لها بعد المعنى الذي كان لها عند أهلنا⁽⁹⁾ أو أجدادنا الأقربين.

إن السبب في هذا الغياب للتطور أو الارتقاء في الأنساق الرمزية يعزى إلى واقع أن وجود الرموز يرتبط في النهاية بتوصيلات بين الخلايا العصبية في داخل الأدمغة البشرية الحية. ولهذا فهي تموت معنا بحيث إنه يجب في كل جيل إعادة تكوين اللغات، والأديان، والأساطير، والماورائيات، والرؤى الكونية، وقواعد الحركة أو قواعد اللباس وجميع الأنساق الرمزية الأخرى التي تشكّل الثقافة، في حين أن الأدوات تبقى في مكانها، ويمكننا صقلها لتحسينها.

وما نعتبره تواصلية ثقافية هو أيضًا إعادة تكوين دائمة تقوم على التشابك بين الأجيال وعلى حقيقة أن التفاعل بينها يعطينا قماشة تطرز عليها الأجيال الجديدة ثقافتها الخاصة بها. ويمكننا بالتأكيد أن نطوّر أنساقًا رمزية خصوصية إلى حد كبير، غير أن الجهد التراكمي يبقى دائمًا محدودًا بقدرات الذاكرة الفردية. فالكتابة تشكّل مساعدًا قويًا للذاكرة، تمامًا مثل الحاسوب، وفعاليتها تميل إلى التصاعد بمقدار اتساع المجتمعات وتخصّص الجماعات الثانوية، إلا أنها لا تغير جذريًا نظام الأشياء من حيث وهم النقل الثقافي، ما دامت لا تحتوي، في ذاتها، على أي معلومة رمزية. ذلك أن كتابة قديمة غير مفكوكة الرموز لا تعني شيئًا - في الأقل لجهة محتوى الرسالة المرمرزة بداية - من دون دماغ بشري حي أعيدت برمجته وفق الرموز نفسها. وغالبًا ما افترضنا أن «التطور» الثقافي هو مجرد امتداد للتطور البيولوجي وأن ذاكرة الخلايا العصبية تتدخل لمساعدة الذاكرة الوراثية بغية الحفاظ على «المكتسبات» الثقافية، متناسين أنه على عكس ما يحصل في بني الحمض النووي، فإن المعلومات المخزونة في الذاكرة يمكن أن تمحى بسهولة، وهذا أمر ضروري لمواجهة الأوضاع الجديدة، ولكنها تلغي في الوقت عينه كل إمكان «للتطور» الثقافي على المدى البعيد.

(9) نحن لا ننتج سلسلة لا متناهية من الدالات (جمع دال) الجديدة فحسب، وإنما طبيعة عدد كبير من المدلولات تتغير هي أيضًا بسرعة. ويمكن الدالات أن تتغير أيضًا. وكمثال على ذلك، فإن عددًا كبيرًا من البالغين اليوم وُلِدَ في زمن كان تعداد البشرية يعني أقل من مليارين، وهؤلاء البالغون سيموتون في زمن تعداد البشرية ثلاثة أضعاف.

أما بالنسبة إلى معرفة إن كانت اللغة الفرنسية الحالية تسمح بتواصل أفضل من اللغة اللاتينية، أو إن كانت الديانات الكثيرة الحالية تقدّم أجوبة أفضل عن هواجسنا، أو إن كانت أعمالنا الفنية هي فعلاً أجمل أو أغنى من حيث المعنى، فهذا أمر مشكوك فيه للغاية. كما أنه ليس من المحتم أن يحظى عالم النفس أو المحلل النفسي «العصريان» بنجاح أكبر في أعمالهما من نجاحات الشامان (chamane)، ولا أن يكون سياسيون الحالون يملكون تقنيات رمزية أكثر فاعلية حقاً من الإسكندر أو نابليون. وفي المجال الرمزي الذي يتعلق أساساً بمسألة التواصل بين البشر، فإن كل شيء يجري كما لو أن تتابع الأجيال أو تراكم التجارب كانت تُبطله على الدوام ثابتة (constante) الطاقة الكامنة في الخلايا العصبية للدماغ البشري. ومهما يكن، فإن تقديم مختلف الثقافات لهذا الأمر يطرح مسألة لم تُحل، إذ إن الأداء الخاص بكل ثقافة أجنبية، كما لغتها وكتابتها، يبدو دائماً أقل يقينية مما تتيحه لنا رموزنا الثقافية من لغة وكتابة وأداء.

ولا يقصر تودوروف تأويله على العناصر الرمزية أو على الفروقات الفردية بين كورتيز وموكتروما. فهو يشير أيضاً إلى عوامل عدة أخرى من قبيل الطاقة الثورية الكامنة في داخل إمبراطورية الأزتك تلك، وقد كانت حديثة العهد ومحشوة بالصراعات والانقسامات. يبقى أن الأثر العام الذي تتركه مداركنا يتوقف إلى حد كبير على الأهمية المعطاة لوصف تلك العناصر الأخرى. وهذا الوصف يبقى أيضاً مرتبطاً بكمية الوثائق المتوفرة. وبغض النظر عن نيات المؤرخ، فإن هذا الأثر العام يتوقف أيضاً على المنظور الذي سيستخدمه القارئ الغربي، والذي سيتوقف خصوصاً عند براعة كورتيز في استغلال الصراعات والانقسامات الداخلية. على سبيل المثال، وباختصار فإن بنى الترسيمات الذهنية (schémas mentaux) التي نحملها، لا تدع لنا مجالاً للإفلات من قبضتها.

وبما أن لا أحد يملك معلومات أخرى مميزة تسمح له بأن يعيد بناء سيرة غزو أميركا، فلا بد إذاً من ترك المسألة، وإنما بالإمكان على صعيد أكبر، طرح بعض الأسئلة التي تضيء على لعبة البنى الذهنية العميقة التي نحملها، من قبيل: لماذا لم يعتبر اليونانيون الأقدمون أو الغاليون الرومان آلهة، ولم يخلطوا بين سفنهم، ومركباتهم ووسائلهم العسكرية المختلفة ومخلوقات آتية من السماء؟ لماذا لم

يفزع الرومان أنفسهم حين شاهدوا الفيلة التي أحضرها هنيبل معه من تونس إلى إيطاليا؟ ولماذا لم يؤدّ هذا الفزع، مقروناً بذهنية تؤمن بتعدد الآلهة، بالرومان إلى أن يفقدوا وسائلهم العقلانية التي مكنتهم من التخطيط لاستراتيجية دفاعية ناجحة؟ وهل اعتقد الإسبان أنفسهم أن غزاتهم الأفارقة في القرن الثامن، كانوا آلهة، علماً أن هؤلاء الموريين⁽¹⁰⁾ (Maures) كانوا هم أيضاً «موحّدين»؟ ويوجب الأمر أن نبسط لائحة كاملة لكي نكتشف أن الأسباب والتبريرات التي تعطى لتفسير الهزائم، كما يصوغها المؤرخون الغربيون، تتوقف أساساً على الهوية التي نعطيها للخاسرين، وفقاً للتضاد بين: 'نحن' / 'الآخرين'.

ومن اللحظة التي نعترف بطبيعة بشرية واحدة لطرفي الصراع، لا يعود بإمكاننا تفسير الهزائم «بالذهنية» أو «الدين»، أو «الثقافة»، ويتوجب بالأحرى الاستعانة بتفسيرات مستندة إلى الأعمال الحقيقية لأطراف الصراع. ولا يمكن ببساطة عزو هذه الأعمال إلى مجرد تعبيراتها المادية، وإنما ينبغي اللجوء إلى فهم الدوافع السياسية كما التقنيات الرمزية. وهذه العوامل الاجتماعية - السياسية لا تستطيع أن تكون متحيزة بحيث تفرّق بين صراعات تخوضها شعوب متقاربة (أي تنتمي إلى «العرق» نفسه) وصراعات تخوضها شعوب متباعدة (أي من «أعراق» مختلفة). وما ينقصنا حين نقارن بين كورتيز والآزتك، هو بالضبط أن ننطلق منذ البداية من قاعدة واضحة ترى البشر من طبيعة واحدة، وأن نتخلص من التحيزات الكامنة في مقارنة تجريها بين فرد، نعتبره تجسيداً للـ 'نحن'، وجماعة «أخرى/غيرنا»، نعاملها على أنها فرد كليّ (macro-individu) يكون مختلفاً بطبيعته.

من الأنواع الاجتماعية إلى الأعراق الفردية

هذا الافتراض لوجود طبيعة بشرية واحدة ننطلق منه كحقيقة حين نتكلم على الـ 'نحن' أو نفكر فيها، ولكن حينئذٍ يمكن أن يتدخل متغير آخر: هو متغير

(10) أصل التسمية رومانية وتعني الأسود، ومنها موريتانيا أي بلاد السود، وقسمها الرومان ثلاثاً أقسام، أحدها ما نطلق عليه المغرب العربي، اليوم. وبعدها صارت Moros (موروس بالإسبانية) جمع مورو، مصطلحاً شعبياً وعامياً أطلق على سكان شمال أفريقيا ليشير بالتحديد إلى المغرب، عندما غزا المسلمون أوروبا. (المترجم)

الفروقات أو الاختلافات بين الأفراد. وعلى هذا المستوى من المعايينة يتوافق الفهم العام مع الخطاب العلمي للاعتراف ليس بنتائج التعليم أو الثقافة وتأثيراتها فحسب، وإنما أيضًا للاعتراف بلعبة متغير طبيعي هو التركيب الوراثية الخاصة بكل فرد، باستثناء التوأمين المتطابقين (jumeaux identiques) طبعًا. والمسألة هنا أننا ننقل هذا المتغير البيولوجي من مستواه ما بين الأفراد إلى مستوى «ما بين الأعراق»، أي مستوى الفروقات التي نلاحظها بين الشعوب؛ فتبدو لنا الثقافات حينئذٍ أنها شخصيات (personnalités) منسوبة إلى أفراد كليين (Macro-individus)

وهناك تيار كامل في الأنثروبولوجيا الأميركية اشتغل على هذا التشبيه التماثلي⁽¹¹⁾ (analogie) الذي ينتمي إلى نسق مرجعي ما زال قائمًا، طالما أننا نستمر في تصور وجود «قبائل» مسالمة أو محاربة، وشعوب عاملة أو كسول، ومجتمعات فرحة أو كئيبة، كما لو أن هذه السمات المميزة منطبعة في جيناتهم أو أعراقهم، تمامًا بمقدار ما نعتقد بصحة ذلك بالنسبة إلى الأفراد أو العائلات. ومفهوم «العرق» إذا كان يشير بداية إلى السمات المادية أو الجسدية لهذه الشخصية، فإن مفاهيم «الذهنية» أو «الإثنية» هي ما دلت بشكل أفضل على السمات الداخلية. وهكذا فإننا نجد في كتاب وجيز للجغرافيا البلجيكية تعريفًا «للمجموعة الإثنية» بأنها «جمع من الأفراد لهم الخصائص النفسانية نفسها»⁽¹²⁾. لا شك في أن الفن، أو الدين، أو الثقافة، يشير إلى ظواهر عقلية - ذهنية، تمامًا مثل الخيال والقلق أو الذاكرة، ولكن في داخل بعض المفاهيم فإن الانزلاق من الجماعي إلى الفردي، أسهل من الانزلاق المعاكس.

وحتى عند بيولوجي لامع وشهير مثل جاك روفيه (Jacques Ruffié)، الذي تُعدّ أعماله مساهمةً جبارةً في بناء هوية إنسانية واحدة، فإننا نجد آثارًا لهذا الانزلاق تبدو أنها بقايا ثقافة غربية تقليدية يصعب التخلص منها تمامًا:

(11) هو المقاربة المسماة «الثقافة والشخصية» التي تجسدها خصوصًا روث بندكت: Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1959).

C. Roger et al., *Les Parties du monde* (Liège: Dessaim, 1965), p. 150.

(12)

Edouard Vincke, *Géographes et hommes d'ailleurs. Analyse critique de manuels scolaires* : ذكر في: (Bruxelles: Centre bruxellois de recherche et de documentation pédagogique, 1985), p. 55.

«إن فطرائية (innéité) بنى الاستقبال الخاصة باللغة البشرية تفسر سهولة تواصل الأميركيين مع رفاق كولومبوس، تمامًا كما أن السكان الأصليين في أستراليا أو تسمانيا أو غينيا الجديدة توصلوا في ما بعد إلى امتلاك الإنكليزية أو الهولندية خلال جيل أو جيلين، على الرغم من أن أبجديتهم كانت ما زالت في المرحلة الباليوليتية (paléolithique)»⁽¹³⁾.

إن فطرائية بنى الاستقبال الخاصة باللغة البشرية هي عنصر أساسي عند جميع الأفراد الذين ينتمون إلى نوع الإنسان العاقل، ولكن إضافة إلى التعريف الملتبس «للأصليين» (indigènes) [السكان الأصليين للبلاد قبل الغزو]، وسماتهم المميزة - أهى بيولوجية أم ثقافية؟ - والتي «ما زالت في المرحلة الباليوليتية»، فإن ما ينبغي الإشارة إليه هنا هو الخلط بين المستويات الجمعية والفردية. إن اكتشاف اللغة الإنكليزية من طرف رجل «أصلي» لم تعد مشكلة أكبر من مشكلة اكتساب رجل إنكليزي للغة «الأصلية». إنها مسألة بضعة أشهر أو بضع سنوات، بحسب عمق العلاقات التفاعلية (interactions). وإن نحن أدخلنا الأجيال في هذه العملية، فإننا نكون بذلك نخلط بينها وبين العملية الاجتماعية المسماة الثقافة. وهذا الخلط يعبرٌ فعلاً عن الصعوبة التي نواجهها في إدراك أن 'الآخرين' هم أيضاً «أفراد» حقيقيون، يملكون الصفات نفسها التي 'لنا'، وأنهم ليسوا مجرد كيانات جمعية.

وفي حالة الفروقات بين أفراد، فإن مما لا شك فيه أن التغير الجيني يتدخل هنا بقوة، حتى لو كنا نميل إلى المبالغة في دوره. إن الجهود التي تبذل لإبراز أولوية العوامل البيئية لم تنجح قط في إلغاء لعبة الفروقات [الموروثة] حتى لو كان صحيحاً أن كل إنسان يمتلك في لحظة ولادته، سلسلة واسعة من الإمكانيات. وعلى العكس من ذلك يُعتبر خطأً أساسياً إن نحن انتقلنا من الفرد إلى العائلة، ومن العائلة إلى الطبقة أو الزمرة الاجتماعية، ومن الزمرة إلى المجتمع العام الواسع. وهذا الخطأ لا يذوب، إنما يتموضع بوضوح في الانزلاق الأول، من الفرد إلى العائلة. ذلك أن طفلين لهما الأبوان نفسهما، لا يتشاركان أبداً الجينات نفسها

(باستثناء حالة التوأمين المتطابقين)، ووجود عائلات من الفنانين أو الموسيقيين أو المجرمين لا يبرهن شيئاً مختلفاً عما يبرهنه وجود عائلات فرنكوفونية أو بروتستانتية مشيخية. فالثقافة تنتقل كما الجينات في العائلات، وهي أيضاً محددة في تكوين الشخصيات الفردية.

في المجتمعات الغربية، يجري دائماً تأكيد غلبة الشخصية الفردية وأولويتها، أكان ذلك في الخطاب أم في الممارسة. وهذه النزعة التي تصل إلى ذروتها في تيار ما بعد الحداثة، تحضر خصوصاً في الخطاب التربوي البيداغوجي الذي يطرق أسماع الشبان بمقولة أن عليهم اكتشاف شخصياتهم الحقيقية، وأن يبنوا قيمهم الشخصية الخاصة، وأن يلبسوا ويمرحوا وفق أمزجتهم، أو حاجاتهم أو مواردهم الشخصية... إلخ، أما أن تكون الخيارات محدودة عملياً بحدود 3 أو 4 أنواع من قصات الشعر أو الألبسة العصرية، فإن هذا لا يحدُّ إطلاقاً من مغزى عملية إثبات «الشخصية الفردية».

وحتى لو أن خطاب علم النفس هذا يتغلب بوضوح على الخطاب الذي تحمله العلوم الاجتماعية، إلا أنه يبقى من الصحيح أن إثبات الأنا هو أبعد من كونه إثباتاً للـ 'نحن'، من حيث إن الفردانية تحديداً هي ما يتأكد 'عندنا' في وقت تنفى عن 'الآخرين'. وهذا الخطاب كله الذي يخفي خصوصاً الصمت عن جميع أشكال القهر أو عن حقيقة الواقع الاجتماعي، بحجة أن المساواة بين الجميع وللجميع متحققة في مجتمع «ديمقراطي» يساهم بقوة في وجود إدراك بيولوجي للحياة الاجتماعية. وإذا كان الجميع يمتلك حقيقة فرصاً متساوية، فإن الاختلافات تكون نتاج الجهود الفردية أو اختلافاً في الموروث الجيني، كما لو أن هياكلنا الاجتماعية هي مجرد انعكاس لعملية حظ في توزيع التركيبات الجينية الفردية.

يوضح مقطع، لا قيمة له أول وهلة، من كتاب مايكل غازانيغا (Michael Gazzaniga) (عنوانه: **الدماغ الاجتماعي** (Le Cerveau social)) هذا الاندماج - الالتباس بين البيولوجي والاجتماعي، من خلال مقارنة مصائر شخصين: سميث العالم الجامعي وجونز البواب. يذكر الكاتب أن «جونز يصرف طاقته كلها لعمل

يتلاءم بالضبط مع قدراته البيولوجية والثقافية»⁽¹⁴⁾. ليس في الأمر هنا فكرة يطورها الكاتب أو يدافع عنها بقوة، إنما على الأرجح إشارة سريعة خفية تكشف مرة أخرى تأثير البراديغم الغربي.

وفق هذا الإدراك للأشياء، فإن كل فرد موهوبٌ جينيًا لملء بعض المهمات الاجتماعية الخاصة، فأستاذ البيولوجيا مهنيًا لعمله، مثله مثل البواب. مهما كانت درجة الأهمية التي نعطيها للعناصر البيئية (تعليم، وسط عائلي أو اجتماعي، مصادفات... إلخ)، لا يمكن بجدية الدفاع عن نظرية الجبرية الجينية للأدوار الاجتماعية. إنها تستند إلى تفسير مقلوب للسببية: إن الخصائص الجينية تلغي بعض مظاهر التطور الاجتماعي الفردي، ولكنها لا تحدد إيجابيًا مسالكها. إنها الغلطة المنطقية نفسها التي ارتكبت مع التفسير الحتمي البيئي «لأنماط الحياة»، بما أن الضغوط البيئية لا يمكنها سوى استبعاد بعض الإمكانيات من دون أن تحدد بشكل قطعي اختيارات المجتمعات البشرية. في ما يتعلق بالتطور العصبي للدماغ، فإن غازانيجا (Gazzaniga) الذي يُعدّ اختصاصي أعصاب مشهور، ورائد الدراسات عن الأدمغة والمسماة «الدماغ المشطور» (split-brain) (بعد التفكيك الاصطناعي لنصفي الدماغ)، يشرح جيدًا أن دور المتغيرات البيئية لا يمكن إلا أن يكون سلبيًا على تطور الدوائر العصبية لأن الطاقة الجينية هي دائمًا أكبر بكثير من البنى المحققة فعليًا.

إن تعريف الأفراد كشاغلين، في مجتمعهم، لمراكز محددة مسبقًا جينيًا، بشكل مشابه للمجتمعات المزعومة للحشرات، هو فكرة تتناسق جيدًا مع بيولوجيا اجتماعية معينة. من الواضح بشكل خاص أنه يتم إدراك هذا الوضع الاجتماعي على أنه درجة ضمن تسلسل هرمي. ويجري الانتقال بسهولة من اعتبار الوظائف الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد فطرًا بيولوجية، إلى اعتبار الجماعات الثانوية أو الطبقات الاجتماعية في داخل مجتمع ما، مراتب بيولوجية. كانت هذه الفكرة في أساس البنية الاجتماعية الإقطاعية، في ظل النظام القديم، بما أن نوع دم مختلفًا (أو عرقًا مميزًا) كان مناطًا بالنبل والعامة، و«بالإداريين» و«العمال». وعلى الرغم

من التصريحات عن مساواة المواطنين، يبدو جيداً أنه جرت، على الأرجح، إعادة تدوير هذه الفكرة القديمة وليس التخلي عنها. وأفضل تطبيق منهجي لها سيكون على صعيد الجماعات التي تولّف المجتمع «الإنساني» الكلّي - الشعوب، الأمم، «الأعراق» - لكن حتى على مستوى مجتمع مخصوص، فإن الإيمان بآليات كلية الوجود للتطور المستمر يكمل تطبيق أنموذج بيولوجي على الطبقات الاجتماعية. إن هذا الإسقاط البيولوجي على الفروق الاجتماعية هو ما يصوغه غوستاف لوبون (Gustave Le Bon) (1841 - 1931) حتى لو كان سيعرض تجلياته الأكثر وضوحاً:

«يكفي... استحضار الوقت لكي نرى الطبقات العليا لشعبٍ ما وهي مفصولة فكرياً عن الطبقات الدنيا بمسافة كبيرة بقدر تلك التي تفصل الأبيض عن الأسود، أو حتى الأسود عن القرد»⁽¹⁵⁾.

يتحدث لوبون عن فروق بيولوجية وليس عن مسافة ثقافية فحسب. وهذه الفكرة لا تزال حية ولم تمت، وسنجد في البيولوجيا الاجتماعية الحالية الكثير من العناصر التي تلتقي مع هذا الشرح للبنى الاجتماعية على أنها انعكاسات لعمليات بيولوجية غامضة. وكإيضاح، نستطيع ذكر مقالة أرنالد بيروس⁽¹⁶⁾ (Daniel Pérusse) من خلالها إظهار أن «النجاح في التكاثر» (إنجاب عدد أكبر من الأعمام من أولاد وأحفاد) تناسبي مع النجاح الاجتماعي. المشكلة هي أن سيلاً من المعطيات يُظهر أن الفقراء على الأرجح عندهم أطفال أكثر، أقله في المجتمعات «الحديثة». وقد استطاع المؤلف التصالح مع النظرية البيولوجية الاجتماعية عبر إعلانه أن الفقراء الذين لديهم الكثير من الأطفال هم «الأكثر أهلية أو جدارة»، وهؤلاء هم بالفعل الذين يركز عليهم «النجاح الاجتماعي» (الجماعي)، لكن النظرية الاجتماعية الداروينية تفرض مفهوماً لما/ من هو أجدر بواسطة تعبيرات فردية⁽¹⁷⁾. يبقى عندها الحل الذي يعرضه الكاتب، أي الزعم بأن «الأثرياء» لديهم

(15) Gustave Le Bon, *Les Lois psychologique de l'évolution des peuples* (1894), p. 37,

Todorov, *Nous et les autres*, p. 136.

(16) Daniel Pérusse, «Succès social et succès reproductif dans les sociétés modernes: une analyse sociobiologique», *Anthropologie et sociétés*, vol. 12, no. 3 (1988), pp. 151-174.

(17) المؤسف في البيولوجيا الاجتماعية أنها تمزج بين بيولوجيا مشكوك فيها وسوسولوجيا معاقة. =

في الواقع أعقاب أكثر من الفقراء، حتى لو لم يكن هناك أي معطيات تدعم هذا الزعم. ويبدو أن الكاتب يريد أن يقول لنا: من يستطيع معرفة عدد الأطفال غير الشرعيين الذين زرعهם الأثرياء في الأطراف الأربعة للمجتمع؟ المهم أن تبقى النظرية متماسكة. إضافة إلى مشكلة «الوقائع» التي تدعي العملية العلمية احترامها عادة، تحمل هذه المحاكمة من بين أمور أخرى، نقیصة تُظهر لنا في الوقت نفسه صفتها العنصرية الجنسية (sexiste). يمكننا دائماً الزعم، من دون أن تكون معنا معطيات داعمة، أن لدى الرجال الأثرياء عشرات الأطفال غير الشرعيين، ولكن كيف للنساء الثريات، المفترض أنهن يحملن هن أيضاً جينات «النجاح الاجتماعي»، أن يخضعن لقوانين السوسيولوجيا البيولوجية بأن يتركن أعقاباً أكثر من الفقراء من دون أن ينتبه أحد لذلك؟

خلف عزو الأفراد، والطبقات الاجتماعية، والسيرورات الاجتماعية، أو حتى الشعوب والأوطان، إلى مجرد بيولوجيا، يختبئ المجتمعى كله (tout le social)، ليظهر مكانه وكر بشري ضخم، حيث كل «عرق» يؤدي مهمته التي ميّزته بها الطبيعة كما يدعي إرنست رينان (Ernest Renan) (1832-1892): «أنتجت الطبيعة عرقاً من العمال، وهو العرق الصيني [...] وعرقاً من المشتغلين بالأرض وهم الزوج [...]، وعرقاً من الأسياد والجنود وهو العرق الأوروبي»⁽¹⁸⁾.

اختفى هذا الخطاب، في الأقل في شكله الفج ذاك، غير أننا لم نبلغ مرحلة التخلي عن فكرة وجود «شعوب» كادحة أو كسول، و«قبائل» متوحشة أو مبتسمة. هذه الصورة تلهم على الأرجح بعض دعاة «النظام العالمي الجديد»، ومنتخيل بسهولة مجلس إدارة شركة متعددة الجنسية يخطط للتوسع وفق هذا التصور للأمور. ما هو مذهل، هو قديم هذه الأفكار التي لم تتغير بجوهرها عملياً، على الرغم من تجديد اللغة والعدد المدهش للنسخ المتعاقبة. ما يتغير هو قانون آداب

= على سبيل المثال، الرسم البياني النظري لبيروس (Pérusse, p. 156) يستحضر آلية «إعادة توزيع الثروات»، لكن محاكته تزعم أن الأغنياء هم من يعيدون توزيع الثروات على الفقراء وذلك يتوافق مع البريق الأيديولوجي المزركش الذي تنبئه المجتمعات «الديمقراطية».

La Réforme intellectuelle et morale en France, 1871, p. 390.

(18)

Todorov, Nous et les autres, p. 134.

ذكر في:

السلوك فحسب، الذي يفرض اليوم استخدام تعابير تكون مقبولة أكثر اجتماعيًا، تبدأ من «أضرار قرابة الدم» إلى «احترام الاختلافات». الثابت في ذلك هو تصوّر الاختلافات بمفردات بيولوجية، أكان الأمر يتعلق بأفراد من الـ 'نحن' أو من المجموعات «الأخرى/غيرنا» حتى المجتمعات الصناعية الأكثر تقديرًا لا تنجو من هذه المعالجة عندما لا تكون أصولها أوروبية، كما في حالة اليابان:

«إذا كان البلد قد تبنى رسميًا منذ دستور 1889 النظام البرلماني الغربي ومبادئ السياسية، فإن هذه النظم والمبادئ التي تأسست في الغرب على قرون من الفردية المناضلة، لا تتلاءم أبدًا مع البنى العميقة لشعب معتاد على التنقل مثل 'سرب من السمك'»⁽¹⁹⁾.

في هذا الإخراج المسرحي لكل ما هو مجموعات «أخرى/غيرنا»، من النادر تحديد الوضع البيولوجي أو الثقافي للبنى العميقة بدقة، لكن من المؤكد أن هذا الغموض، المحافظ عليه غالبًا بعناية، يسمح بالخلط بين البعدين [البيولوجي والثقافي]. ومن المؤكد أن الثقافات الغربية اعتمدت تصورًا رمزيًا للفردانية، وبالتالي لم يكن ممكنًا إدراك 'الآخرين' ووصفهم إلا كمجموعات، لكن السؤال الأساسي يتعلق بطبيعة الأشخاص في حد ذاتها، وبالحيات الاجتماعية عند مختلف أنواع/أشكال «البشر». في الغرب ليس تأكيد الفردية وحرية الاختيار مجرد خطاب ذي بُعد اجتماعي هادف إلى تأسيس مجتمع «ديمقراطي» أو تكريس «حقوق الشخص». هذا الخطاب يساهم في الوقت عينه أيضًا، ولو عن غير قصد، بمأسسة فرق طبيعي بين الـ 'نحن' والـ 'هم'، طالما أن الغربيين يعتبرون أنفسهم عمليًا وحدهم من يمتلكون الأسس الوجودية «للشخصية الذاتية الفردية»: إدراك، اختيار حر، فكر، عقلانية، إبداع... إلخ. يتعلق الأمر هنا بشيء آخر غير الاختلافات الثقافية أو الاجتماعية، حتى لو كانت بعض الحالات الاجتماعية نفسها نتاج نظام فكري لا ينفك يعمّق الهوية بين الـ 'نحن' والـ 'هم'. وليس المحمول الفلسفي لهذه المقولات ما يشكّل أزمة، إنما تطبيقها الانتقائي فحسب على الأشخاص

الذين يتوافقون مع الأنموذج المقترح. بالمحصلة، فإن ما يخضع للمساءلة هنا إنما هو طبيعة النوعين البشريين في حد ذاتها. وهذا ما تؤكدُه حقيقة أن هذه الصفات ليست منفية أبدًا حين يتعلق الأمر بالأفراد المنضوين في بنية اجتماعية تجميعية، كما هي حال أفراد الاتحاد السوفياتي السابق، شريطة أن يكونوا من «البيض».

حرية الرجل الأبيض وعزلته

عندما يتعلق الأمر بالمقارنة بين الغربيين والشعوب الأخرى، يكون لدينا الخيار بين أن ننفي صفات الإنسانية الحقيقية عن «الآخرين» [غيرنا] أو أن نؤكد وجودها عندنا 'نحن'. ثمة فصل كامل من كتاب لويس روجيه (Louis Rougier)، عبقرية الغرب⁽²⁰⁾ (*Le Génie de l'Occident*) يحمل عنوان «فتح حرية الفكر»، كما لو أن هذا الإمكان لم يكن موجودًا بالفعل تأكيدًا لحرية التعبير الفكري. فهو ينكر وجود الفكر نفسه عند «الآخرين». وهذا ما يقترحه تقريبًا مستند لجمعية سويسرية للتعاون الدولي يعبر جيدًا عن الوضع الفكري للمتعاون الغربي في العالم الثالث، في الأقل في مرحلة حديثة نسبيًا:

«إن قدرة التركيز لدى طلابنا (في الكامبيرون) متدنية جدًا. إذ إن طريقة تفكيرنا، المنطقية والمنهجية، تجريدية كثيرًا، جافة للغاية، محددة جدًا، أو ما نرغب في أن تكون عليه [...] لا نعرف ما نفعل لتطوير الفكر. نساءل ما إذا كان مهمًا جدًا أن يعرف طلابنا التفكير أو إن كان ينبغي دفن المشكلة والقول «عشيّة»⁽²¹⁾ (ashiya). إن عدم التراخي عند هذه النقطة هو بالتأكيد من مصلحتنا. من المتعب حقًا أن تكون وحدك من يفكر!»⁽²²⁾.

في هذه الحالة، الاختلاف ليس مطروحًا بوضوح على أنه طبيعي خلقي،

(20) Louis Rougier, *Le Génie de l'Occident* (Paris: Robert Laffont, 1969).

(21) في اللغة الكامبيرونية المحلية الكلمة تقال بمعنى «مرحبًا بك» ولو بقصد الاستهزاء أو السخرية أو الترحيب الفعلي أو التودد والتحبب. (المترجم)

(22) *Rapport annuel Helvetas pour 1967, sept, 1968*, p. 18.

دُكر في: Gilbert Rist, *Image des autres, image de soi? Comment les Suisses voient le Tiers Monde* (Saint-Saphorin (Suisse): Éditions Georgi, 1978), p. 280.

على الرغم من اللهجة المغرورة، إذ إن المسألة تتعلق بالتعليم وبأن يستمر الأمل في القدرة على القضاء يومًا - من طرف واحد؟ - على هذا الفرق. تبدو المسافة صعبة التخطي بحيث تشير خليطًا من المشاعر ومن المفاهيم المرتبطة بفروق طبيعية خلقية.

هل نستطيع في المجتمعات «الأخرى/غيرنا»، أن نقول بأن الأشخاص الأفراد⁽²³⁾ سيحرمون حقيقةً من حرية الاختيار أو الإرادة الحرة، وسيحددون بآليات جماعية - هي ثقافتهم أو «عرقهم»؟ تتركنا الأنثروبولوجيا التقليدية كلها تحت هذا الانطباع بما أن «الأفراد» لا وجود لهم فيها تقريبًا. حتى إن فردانية الأنثروبولوجي المراقب تبدو ذائبة تمامًا عند بحثه عن حقل ميداني. بغض النظر عن استثناءات نادرة، فإن علم الأعراق البشرية وعلم الأجناس لا يكشفان سوى عن أنظمة قرابة، بنى ميثولوجية، قوانين شعائرية أو دينية؛ وهذا طبعًا يبقى أفضل من نكرانها. وبعد إزالة القشور عنها بهذا الشكل تبدو المجتمعات المفضلة لعلماء الأنثروبولوجيا تعمل كأنها ساعات حقيقية حية، بينما الغياب الظاهري لـ «بنيات» مشابهة عندنا 'نحن'، يؤكد الانطباع بأن الأفراد سيكونون فيها أحرارًا بالفعل.

في هذه البانوراما، الاستثناءات النادرة ليست إلا أكثر جلالًا. من الصعب على سبيل المثال نسيان الشامان كوساليد (Quesalid)، الذي وصفه ليفي ستروس⁽²⁴⁾ بالكائن المأخوذ بارتياحه الخاص في موضوع السحر والذي يطلق عليه لقب «المفكر الحر»، ويستند ليفي ستروس في وصفه هذا إلى مقطع من سيرة ذاتية كان جمعها فرانز بواز (Franz Boas) في عام 1930. لكن حتى الأفراد المذكورين في الأدب الأنثروبولوجي يبدو أن لا وجود لهم في أغلب الأحيان إلا بأهليتهم لتجسيد حالة جماعية. وينبغي على الأرجح أن نربط بهذه الفئة «الهندي غيلرمو هايا من الكونا (Indien cuña Guillermo Haya)، الذي عرّف عنه ليفي ستروس في ما

(23) إن مثل هذه العبارة ليست لغوًا أو حشوًا في مجتمعنا حيث الشركات والمؤسسات أو حتى الحكومات هي «أشخاص» معنويون.

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II* (Paris: Plon, 1973), pp. 192-196.

(24)

بعد⁽²⁵⁾ بأنه مؤلف نص سحري يهدف إلى تيسير الولادات الصعبة. وعلى الرغم من ذكر اسم لفرد هنا، فإن وثيقة «حضارة هنود الكونا» هي ما احتفظ بالأسبقية الواضحة في التحليل.

إن السؤال المطروح أعلاه في ما يتعلق بالإرادة الحرة لدى الأفراد في المجموعات المعتادة على «التنقل مثل أسراب السمك» هو بالتأكيد سؤال ذو طبيعة فلسفية. نستطيع إعطاءهم هذه الميزة، كما فعلنا بالنسبة إلى الـ 'نحن'، بشرط الاعتراف يومًا ما فعليًا بوجود طبيعة إنسانية مشتركة لجميع أعضاء النوع. في الوقت الحاضر، تقع المشكلة في التناقض على الأرجح بين نياتنا «الإنسانية» أو العالمية، وممارساتنا التعريقية.

من المؤكد أن المجتمعات الغربية أعلنت بصراحة أن «جميع البشر متساوون» وأنهم ينتمون إلى «إنسانية» واحدة - «الجنس البشري» - لكن هذه الإعلانات الثمينة للمبدأ صيغت وفق قانون فيه حصر ذهني. وتؤدي هنا آلية الفصل الإثنومركزي الارتجاعي (DER) دورها بشكل كامل لتحديد أي «بشر» يجري الحديث عنهم في الإعلان العالمي، أو أي معنى يجب إعطاؤه «للمساواة» لهذا النوع أو ذاك من البشر، كما سنقرأ لاحقًا. يعود آلان فينكلكرت في كتابه هزيمة العقل (*La Défaite de la pensée*) إلى هذه المبادئ الكبرى لمحاولة الخروج، من دون جدوى، من الحيرة التي وجد فيها. فهو يرفض الأيديولوجيا الـ ما بين ثقافية، مدعيًا أنها تلغي فردانية 'الآخرين' إذ تحصرهم ضمن هويات جماعية، ليعيد تأكيد إيمانه بالمجتمع الفردي المؤسس مع ثورة 'الأزمة الأوروبية الحديثة':

«لا يلغي هذا الانقلاب الكبير الهرميات الاجتماعية، إنه يعدّل في العمق نظرتنا إلى المساواة. يستمر المجتمع الفردي في تركيبته المؤلفة من الأغنياء والفقراء، الأسياد والخدم، لكن - وهذا التحول هو في حد ذاته ثوري - ما عاد هناك اختلاف في الطبيعة بينهم»⁽²⁶⁾.

Ibid., p. 205.

(25)

Alain Finkelkraut, *La Défaite de la pensée* (Paris: Gallimard, 1989), p. 141.

(26)

سيكون المبدأ نبيلًا وواضحًا لو أنه كان يعني حقًا البشر كلهم، لكن الواقع هو غير ذلك، أكان بالنسبة إلى ثورة 1789 أو بالنسبة إلى «المجتمع» الذي يود الكاتب أن يراه يحيى مجددًا. وحين ينسى أن الثورة الفرنسية اقتصرَت في الواقع على توسيع امتيازات الأرستقراطية على مجموع المواطنين الفرنسيين من دون أن تقترب بالمرة من حال البشر في المجتمعات «الأخرى/غيرنا»، يبقى فينكلركوت محصورًا بين مفهومه «العالمي الكوني» للمجتمع ورغبته في الحفاظ، في الوقت نفسه، على الحدود التي وضعها إعلان حقوق «الإنسان» والمواطن، بمعنى آخر: الدائرة الضيقة للمجتمعات الأوروبية. ويشتمل الأساس في طرحه على رثاء اختفاء «الثقافة» - تلك التي استطاعت فرنسا التأكيد في ما مضى أنها «عالمية كونية» - أو أيضًا موت «الفكر» تحت نيران الما بين ثقافي (يعني من الناحية العملية: الهجرة) ونوع من الما بعد حادثة التي تبدو له، على الرغم من انحيازها الفردي الواضح، مراعية جدًا بالنسبة إلى قدر الصهر⁽²⁷⁾ الثقافي (melting-pot culture).

بإمكاننا أن نُدْهش لعدم انزعاج فينكلركوت من التناقض الذي يغوص فيه بارتياح كبير. فهو أراد إيجاد نوع من الكمال والسمو الثقافي الفرنسي الذي يقترب في الواقع من صيغة Volksgeist الألمانية [تعني «روح الشعب» أو «شخصيته القومية»] التي يرفضها، في حين تبدو له هذه الصيغة عند الآخرين، قبليّة وغير منسجمة مع الدعوة إلى أسبقية «الفرد». ويبقى انتقاده لنوع من الخطاب ما بين ثقافي مهمًا، من حيث إنه يرفض إخضاع الفرد لصنفة الثقافي أو «الإثني» إلا أنه كان على هذا الانتقاد أن يؤدي منطقيًا إلى الدفاع ليس عن «الثقافة» الفرنسية التقليدية، وإنما إلى فتح الباب أمام «المواطن» الفعلي مهما كانت خصائصه الثقافية. يعبر كتاب فينكلركوت بأسلوب شبه مؤثر، عن التناقضات الأكثر تعقيدًا التي يقع فيها المثقف الفرنسي أو الغربي المعاصر.

(27) قدر الصهر هو استعارة لمجتمع غير متجانس يصبح أكثر تجانسًا، حيث مختلف العناصر «تنصهر معًا» في وحدة متناغمة لها ثقافة موحدة. ويُستعمل هذا المصطلح لوصف استيعاب الولايات المتحدة للمهاجرين. وقد بدأ استعماله في ثمانينيات القرن الثامن عشر. (المترجم)

نستطيع التساؤل وفق أي شروط يستطيع الأشخاص المتحدرين من النوع البشري الآخر أن يصبحوا فعلاً «أفراداً». يُطرح السؤال بشكل مختلف بحسب ما إذا كنا نتخيلهم في داخل مجتمعاتهم، أو كمهاجرين عندنا 'نحن'. في الحالة الأولى، إنها ثورة صغيرة في الأنثروبولوجيا وعلوم المجتمع الأخرى، تبدو ضرورية لصوغ قوانين ومبادئ الحياة الاجتماعية المبنية على طبيعة إنسانية مشتركة. تتطلب هذه الخطوة أولاً وعي التناقضات الفاضحة بين الخطاب حول الـ 'نحن' والـ 'هم'. بالنسبة إلى الفرد المهاجر، يبدو أن الأمر أكثر سهولة إلى حد ما. بدايةً، فإن هذا الوضع ليس جديداً، إذ إننا نجد أن حتى التاريخ يسلط الضوء على هؤلاء «الأفراد» الذين ولدوا عند 'الآخرين'، مثل أودواكر (Odoacre) (433-493) أو ريكاريد (Recarède) (586-601)، هذين القائدين من «البرابرة» اللذين أصبحا مواطنين فعليين في الإمبراطورية الرومانية أو في المسيحية (يعني في الغرب). ذلك أن تفرّدهم بالذات هو ما يحدد شروط قبولهم في داخل الـ 'نحن'، إذ إن العمليتين غير منفصلتين. سيرورة الاستيعاب هذه ممكنة دائماً في ظل الشرط نفسه وهو التفرّد [التحول إلى فرداً]. في حالة المهاجرين، تبقى السيرورة موجودة نظرياً على الرغم من الاحتمالات المرتبطة بالموجات المهاجرة، وسياقات نقصان الموالييد. ومن المرجح أن خطاباً ما بين ثقافيّ معيناً، موجهاً نحو الحفاظ على الهويات في داخل «المجتمعات الثقافية»، يشكّل عائقاً أمام هذه الفردنة.

نشعر بالدهشة أحياناً عندما نجد عند الشخص نفسه أحكاماً عدائية تماماً حيال هذه الأقلية أو تلك، مع احتفاظه بعلاقات مميزة مع بعض الأفراد في هذه الأقلية. «ليس لدي أي عداة تجاه السود أو اليهود، لا بل إن عندي أيضاً صديقاً يهودياً جيداً». نساءل إذاً لماذا يعجز هذا الشخص عن إسقاط بعض الصور الإيجابية التي يُشعره بها صديقه لتشمل المجموعة كلها. وعلى الأرجح، فإن السبب هو أن الفردنة هي بالتحديد عملية تسمح بعبور 'الآخرين' (الأفراد

الكلينيين) إلى الـ 'نحن' (الأفراد الحقيقيين) مجتازين الطبقة التي تفصل النوعين
البشريين، من دون أن تترك أي صدع. شهدنا أن هذين النوعين، لا يخضعان أبدًا
في الظاهر للمنطق نفسه، وأن صورهما تنعكس على جميع المحاور: ارتقاء/
تكيف، كائن بشري كوني/ أعراق مخصوصة، أفراد/ جماعات. يبقى أن نتحرى
كيف تُحلّ التناقضات اللامعدودة التي تقدمها لعبة المرايا العاكسة هذه.

الفصل الخامس

النظريات ذات الوجهين

العقلانية هي حتمًا السمة الغالبة التي يصوّر الغربي بها نفسه. وتنطبق هذه السمة، التي تظهر بشكل خاص لدى ورثة ديكرت، على مجمل الغربيين. فهم يرون أنفسهم أناسًا يتميزون بأهليتهم للاستدلال وحل المشكلات بالمنطق وتطوير التقنيات والعلوم. ومن اللافت أن الفترة من تاريخنا هذا، التي أعطي فيها 'العقل' (Raison) [بالحرف التاجي] الصدارة، قد سميت زمن «الأنوار»، وأن هذه التسمية أتت باللجوء إلى لغة جديدة تميل إلى الإيحاء بالنعمة التي تعممها ديانة جديدة أو بصنف الصورة الصوفية التي أراد الصينيون إدلاءها على العقيدة الماوية. وتبقى العقلانية الميزة الخاصة المحورية التي تجعل الغربيين ينظرون إلى أنفسهم بالتعارض مع 'الآخرين' والتي تتيح لهم أن يفسروا في آن واحد «تطورنا» و«تخلف» 'الآخرين'. فمن هنا تأتي أهمية إعادة النظر في هذا اليقين مع التشديد على مجموعة تناقضات رئيسة في داخل نظام التصورات الغربية للعالم.

ولائحة التناقضات هذه طويلة بقدر ما هي بليغة، ولا سيّما في ما يتعلق بتفسيرات «التطور» و«التخلف» التي تبدو دائمة مبنية على أنها نظريات ذات وجهين: واحدة 'لنا' وواحدة 'للآخرين'. ويجب التحديد هنا أن هذه النظريات المتعارضة، مع بعض الاستثناءات النادرة جدًّا، لا يُنظر أبدًا إليها على أنها تناقضات، بل مجرد تباينات بسيطة، وذلك بناء على نظرة تراها منطبقة على مشكلات متميز بعضها من بعض. ولكن بغية اعتبار «التطور» و«التخلف» مسألتين متميزتين، ألا يجدر أولاً النظر إلى النوعين البشريين المتعلقين بهذين المفهومين على أنهما يشكّلان «حقائق» متميزة لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى الأسباب أو النماذج نفسها؟ فمن أجل اكتشاف نظام التناقضات بين الخطابين يجب حسابان مجمل البشر حقيقة واحدة، كائنات من الطبيعة نفسها. إلا أن المفهوم الغربي للبشرية، كما رأينا، هو بالخصوص مفهوم ذو طابع معياري، بينما يأتي تحليله المعرفي العقلاني ليشطره إلى مجموعتين متعارضتين على امتداد تشكيلة كاملة من المستويات، يتعامل معها على أنها كيانات بيولوجية.

استطعنا سابقاً تحديد بعض من هذه التناقضات الأكثر جوهرية. فنحن عادة ما نبدأ بتأكيد أن البشر «يتطورون»، إلا أن ثلاثة أرباعهم، لم «يتطوروا» فعلياً. ومن ثم نزعهم بأن الخصائص «العرقية» تتكون عبر التأقلم على البيئات المتنوعة، إلا أنه في التطبيق العملي وحدهم 'الآخرون' هم من يتجسّد في «عرق» معيّن و«يتكيف» مع بيئة محددة. وأخيراً نصرّح بأن الإرادة الحرة هي من ميزات «الأفراد»، ولكن 'الآخرين' هم «مجموعات» وليسوا أفراداً. وتبقى هناك حاجة إلى أن نحدد لماذا المسألة هي فعلاً مسألة بيانات متناقضة وليس مجرد استثناءات لقاعدة عامة، كما تبقى الحاجة إلى القول بأن هذه التناقضات الجوهرية تمتد إلى سلسلة تناقضات ثانوية.

من الطبيعة الداخلية إلى الطبيعة الخارجية

بداية لا يمكن أن يكون إثبات بشرية الكائن أخلاقياً أو معيارياً محضاً في محتواه، فهو يستلزم أيضاً حداً أدنى من المحتوى الفكري. ومفهوم النشوء والارتقاء (concept d'évolution) هو ما يوفر هذا المبدأ الموحد ويسمح، في الوقت عينه، بتوزيع هذه البشرية على كيانات غير متساوية في «تطورها»، أي تماثلة بطبيعتها وإنما من حيث «قابليتها للتطور» فحسب.

سَلِّمَت النشوءية التطورية الاجتماعية، التي تبلورت في القرن التاسع عشر، بتقدّم وحيد للمجتمعات يبدأ بالوحشية ثم يمر منها بالبربرية لينتهي أخيراً بالمدنية. أما صوغ هذا التقدم، فهو بالتزامن والتطابق مع النظام البيولوجي الدارويني، يشكّل التأسيس الفعلي للطوطمية كنظام اجتماعي في العالم: أي تقطيع لسلسلة أنواع اجتماعية تقدّم على أنها ذات فروقات ظاهرة في ما بينها موازية لتلك التي تفصل بين الأنواع البيولوجية. وعند ذلك تأتي مشكلة تفسير التفاوتات الملحوظة ما بين «الوحوش» و«البربريين» و«المتمدنين»، كما كان يقال آنذاك أو، بحسب الأصول السارية المفعول الآن، بين «البدائيين» و«العالم الثالث» و«الغرب»⁽¹⁾. وقد جرت في القرن التاسع عشر دراسة إمكانين رئيسيين:

(1) في ما وراء اللغة الظاهرة على السطح، وعلى الرغم من الانتقادات المتراكمة كلها لا يمكننا =

التفسير العنصري وتفسير الحتمية البيئية. يجسّد النظرية العنصرية بشكل خاص الكونت ج. أ. دو غوبينو (J. A. de Gobineau) (1816-1882) الذي، في كتابه أطروحة عن التفاوت في الأعراق البشرية (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) (1853-1855)، يدعي اختيار «العلم» بدلاً من الأخلاقيات (éthique) والاكتفاء بما تقوله الوقائع الحقيقية، مؤكداً أن تفاوت الشعوب مرده ببساطة إلى تفاوت بيولوجي أو «عرقى». ولا تزال هذه النظرة إلى الأمور حية ترزق، إلا أن النظرة الأخلاقية هي ما انتصر في الساحة العامة واستحقت شرف أسبقيتها في مجال «العلم» أو «الثقافة» الرسميين، ولا سيّما في محتويات المناهج والكتب المدرسية. وبهدف الحفاظ على التأكيد الأخلاقي لبشرية مؤلفة من مجموعات متساوية، انتقل تفسير التفاوتات من «العرق» إلى «البيئة»، ومن الطبيعة البيولوجية إلى الطبيعة الجيومناخية.

لا تقع أي مسؤولية، بحسب هذا المنطق، لا على «القبائل البدائية» ولا على شعوب العالم الثالث⁽²⁾، في «تأخرها التطوري»، كما لا تقع المسؤولية أيضاً على المستعمرين الغربيين، بل إن شأن «القبائل البدائية» وشعوب العالم الثالث أنها، من سوء حظها فقط لا غير، سكنت في مناطق الأرض الأقل «قابلية» للتطور. وبذلك يكون لدينا مبدأ تفسيري كبير ثانٍ، هو مبدأ «التكيف»، وهو مبدأ حيادي من ناحية النظرية الأخلاقية، كما أنه يبدو على درجة الموضوعية نفسها وعدم القابلية للنقاش من مبدأ «التطور والارتقاء». وإضافة إلى كون هذين المبدأين التفسيريين يعطيان الفرصة لمزج الثقافي بالبيولوجي، فهما يسمحان أيضاً بترتيب مجمل الاختلافات

= تجاهل استمرارية هذا النموذج الصادر خصوصاً عن البريطانيين هربرت سبنسر (مبادئ البيولوجيا، 1864-1867، ومبادئ علم الاجتماع، 1876-1896)، ول. هنري مورغان (المجتمع القديم، 1877) وإدوارد ب. تايلور (الثقافة البدائية، 1871): Herbert Spencer, *Principles of Biology*, 1864-1867; *Principles of Sociology* 1876-1896; L. Henry Morgan, *Ancient Society*, 1877, et Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, 1871.

(2) يجب أن نلاحظ هنا أن النموذج الغربي يعطي التفسيرات نفسها في ما يتعلق بهاتين الخاتين الاجتماعيتين الكبيرتين، وذلك حتى لو اقتضى الأمر إدخال فروقات بسيطة في الدرجات. فالمفعول الشامل المرجو هو إمكان تطبيق التفسيرات المركبة «للبدائيين» على مجتمعات العالم الثالث (التطورية، الحتمية البيئية... إلخ) وإبعاد أي لجوء إلى أسباب خارجية مثل السيطرة الاستعمارية أو علاقات السيطرة الحالية.

التاريخية أو الجغرافية في ترسيمة واحدة شديدة التماسك ظاهرياً وتتضمن كلاً من التعااقبية (التطور) والتزامنية (تشكيلة أنواع التكيف الثقافية أو «العرقية»).

قبل الإشارة إلى ما يجعل من هذه الترسمة تحصيلًا حاصلًا يخفي تناقضات جوهرية، يمكننا التذكير بإيجاز بأن التفسيرات التطورية والاحتمية البيئية تصطدم باعتراضات وقائعية مستعصية. فخطأ التطورية الاجتماعية الأساسي هو أنها تنظر إلى المجتمعات البشرية ككيانات مستقلة يمكن المقارنة بين درجات تقدمها أو «تطورها». على أنه في الواقع تتبادل جميع المجتمعات الحالية علاقات في المجالات كلها، الاقتصادية منها والسياسية والثقافية. فعلى سبيل المثال من السخيف جدًا أن نحاول تفسير تخلف هاييتي باللجوء إلى «تأخر» تراكم محليًا، وكأن هذا المجتمع كان «تطورًا» لمجتمعات الأراواك أو الكاراييب - المضمحلة كليًا - بدلًا من كونه نتيجة مباشرة للمؤسسة الاستعمارية. فلو قارنا المجتمعات التي ضمتها الإمبراطورية الرومانية منذ ألفي سنة، سنرى أنفسنا عاجزين عن تفسير تطور روما تفسيرًا مستقلًا عن تخلف منطقة يهودا⁽³⁾، أو بلاد الغال. أما بالنسبة إلى الحقبة الزمنية التي كانت تعيش فيها مجموعة مجتمعات صغيرة في جهل نسبي بالآخرين من حولهم، باستثناء جيرانهم القريين، فما كان النموذج التطوري ليتيح أي تصنيف. وكما سنراه لاحقًا لا يزال هذا الخطأ الأساسي موجودًا حتى في الموثائق الكبيرة لليونيسكو.

من جهة أخرى تصطدم نظرية التكيف أيضًا، أو نظرية الاحتمية البيئية، بمعارضات وقائعية تتساوى بمعضلتها، إن كان على الصعيد البيولوجي، مثلما رأينا، أو على الصعيد الاجتماعي - الاقتصادي أو الثقافي. ويظهر حاليًا التطور من النوع الصناعي أينما كان على الكرة الأرضية، وحتى في مدن مثل لاس فيغاس، المبنية في وسط الصحراء. ونجد، بين البلدان المحسوبة «متخلفة»، الكثير من البلاد الغنية بالموارد الطبيعية، والتي تنعم بمناخ «لطيف» وذلك على الرغم من

(3) جنوب فلسطين، وتمتد هذه المنطقة من ساحل البحر الميت باتجاه الغرب وتشمل القدس والخليل وبئر السبع. تأتي التسمية من اسم قبيلة يهودا العبرانية. هذه المنطقة ظهرت فيها مملكة يهودا وهي إحدى المملكتين اليهوديتين القديمتين. (المترجم)

كونها فقيرة جدًا من حيث الدولارات أو النفوذ، بينما تشح الموارد الطبيعية في الكثير من البلدان الصناعية والقوية.

هذه المعايير العامة تقود مباشرة إلى تناقض رئيس. هل صحيح أن الدول النامية هي فقيرة بالطبيعة؟ أو إنها الطبيعة في حد ذاتها أعادت تفسير نفسها تبعًا لترسيمة الشاملة؟ من تصحير السهل إلى فيضانات بنغلادش، من الصحراء الشمالية إلى الجحيم الأخضر للمدارات، تبدو الطبيعة 'لنا' دائمًا جافة جدًا أو رطبة جدًا، باردة جدًا أو حارة جدًا، عندما تسكنها شعوب من النوع الآخر [غيرنا نحن]. إن ثبات هذه الترسيم هو بفعل أن وصف الواقع يتم بصورة ذاتية أو انطباعية، بحيث إن عناصر التعبير عن المعنى يمكن أن تُستخلص منها، من دون أقل إشارة إلى المعطيات الحقيقية المتوافرة. وهكذا فإن البيئة الكيبكية (québécois)، على سبيل المثال، يمكن وصفها بالمعتدلة حتى في أوج الشتاء بينما البيئة الطبيعية للمكسيك يمكن وصفها بأنها «حارة» (جدًا) أو «معادية» للتنمية، حتى من طرف سياح هاريين من شتاتهم إلى شواطئ الجنوب.

من خلال تفحص مروحة واسعة من المقولات من نظرية الحتمية البيئية عن تأثيرات المناخ أو البيئة، نستطيع بسهولة ملاحظة أنها تتخذ نقطة انطلاق لها تعريفًا عشوائيًا للمحيط المعتبر «مناسبًا» أو «عدائيًا»، كي تستنتج منها مباشرة تأثيرات في نوع ما من التطور أو التخلف. منطقيًا، يمكننا توقع أن تؤدي البيئات «المناسبة» إلى التطور وأن تنتج البيئات «المعادية» على الأرجح تخلفًا، وهذا بالفعل هو أنموذج المقولات التي نجدتها غالبًا:

«يمكن تفسير اقتصاد (بلاد) كيبك بمجمله بثروة بيئتها الطبيعية والامتيازات التي يعطيها لها وضعها الجغرافي»⁽⁴⁾.

«معظم هذه الدول من [العالم الثالث] تمتلك أرضًا قليلة الإنتاج وهي تقع في 'مناطق كوارث'؛ يعني أنها معرضة للفيضانات، والزلازل، والجفاف والأعاصير»⁽⁵⁾.

G. Giroux & G. Joyal, *Géographie du Québec et du Canada* (Montréal: Lidec, 1984), p. 7. (4)

M. Gohier, *Histoire et civilisations* (Montréal: Lidec, 1985), p. 302. (5)

من المفارقة في الأقل الإشارة إلى أن الاستعمار الأوروبي كان مبرره بشكل رئيس الثروات الزراعية والمنجمية الكامنة في عدد كبير من أراضي أفريقيا، وآسيا، أو في الأميركتين، وأن الزلازل والأعاصير تحصل أيضًا في كاليفورنيا أو في فلوريدا. غير أن من المهم الإشارة إلى أن تأثيرات الحتمية البيئية لديها القدرة السحرية على الانعكاس عندما تمارَس على الـ 'نحن' وليس على 'الآخرين'. وهكذا فإن بعض الجنّات الاستوائية الملائمة للوجود البشري يبدو على العكس أن له تأثيرًا مُرَقَّدًا [مُتَوَمَّنًا] على تطور 'الآخرين'. إنها الحالة التي تجسدها الصورة اللطيفة المثالية للجزيرة البولينيزية، شرط أن تكون البيئة موضوع البحث يقطن فيها ممثلو النوع البشري الآخر. وإذا لم تكن لدينا الخيارات النوعية لبعض البيئات المتطرفة مثل الشمال الكبير، أو الجبال الشديدة الارتفاع، أو المناطق الصحراوية، فإن عددًا كبيرًا من المناطق التي تقطنها شعوب من الصيادين - القطافين (الأمازون، غينيا الجديدة... إلخ) يمكن وصفها بأنها جهنم أو الجنة، وفقًا لما تختار.

المصاعب المواتية

غالبًا ما يكون من الضروري وصف الظروف المناخية أو البيئية بأنها «عدائية» في حين أنها تؤثر في مجموعات ترتبط بنا. في هذه الحالة، فإن معنى السببية ينعكس ببساطة، وتبدأ هذه الظروف سحريًا «بتشجيع» التطور متحركة على أنها تحديات يجب تخطيها، على الشكل الذي تبرزه التوصيفات التالية:

«كانت الحياة في أكثر الأحيان صعبة في القرون الوسطى. كانت الأرض تعطي القليل وكان الناس جوعًا. وربما كانت هذه الصعوبات التي حملت معها ضرورة تحسين طرائق عدة من العمل والتكيف، ونشر تقنيات جديدة، هي ما سيؤدي إلى تحسين مصير الناس شيئًا فشيئًا»⁽⁶⁾.

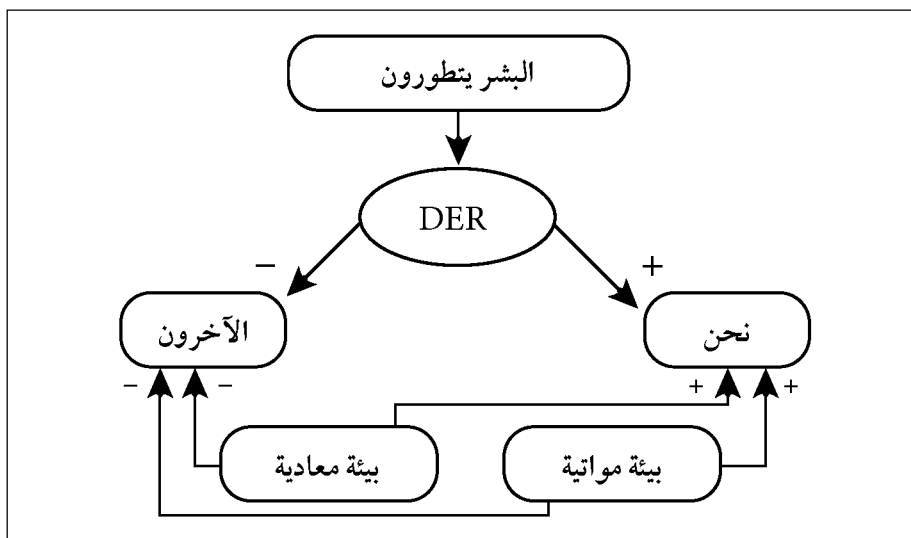
«إن إحدى الميزات المسيطرة لطبيعة اليونان هي من دون شك الجبال. إن هذا

L. Létourneau, *L'Histoire et toi (Manuel et Cahier d'exercices)* (Laval (Québec) : Librairie (6) Beauchemin, 1985), Cahier d'exercices, p. 76.

المناخ الجبلي، الذي يجعل المواصلات صعبة في داخل البلاد، يتيح استقلال المدن. هكذا نشأت المدن - الدول»⁽⁷⁾.

تظهر لعبة التناقضات هذه في الشكل (5-1) حيث نجد الفصل الإثنو مركزي الارتجاعي (DER) يعمل كمبدّل مركزي؛ ونجد أيضًا لعبة السببيات (causalités) الإيجابية أو السلبية ممثلة بالسهم الصاعدة.

الشكل (5-1)
التعكس النظري المنهجي



يستطيع مثل هذا النظام من التناقضات المرور خفيًا أو أن يكون موضوع محاكاة مقنعة عندما يتعلق الأمر بأشياء متميزة. على سبيل المثال، نستطيع القول إن جبال اليونان أو سويسرا ليست مشابهة لجبال كوستاريكا وأفغانستان. لا يمكن التهرب بهذا الشكل عندما يتعلق الأمر بالشيء نفسه على الأرجح، والذي نصفه بأشكال متناقضة. أن نعتبر أن البيئة الأميركية الشمالية هي «موالية» الآن وكانت «عدائية» قبل وصول الأوروبيين، لهو تناقض أكيد. لا نستطيع أن ننكر

أن الإكراهات المرتبطة بالبيئات المتغيرة يمكنها التغير وفق مروحة التقنيات المتوافرة، لكن التناقض في تفسيرات الجبريين البيئيين لا يمكن أن يصدر عن الطبيعة الارتجاعية لنعوت «المواتية» أو «غير المواتية» المطبقة بُعدياً [في ما بعد].

إن الاختيار العشوائي للنعوت يبرز بدقة عندما ندعي أن «الشمال» هو بشكل طبيعي أكثر ملاءمة للتطور من «الجنوب». تدعي هذه النظرية الجغرافية تفسير سبب كون الولايات المتحدة وكندا على سبيل المثال أغنى من «أميركا اللاتينية». لكن الطبيعة كانت هي نفسها منذ بضعة قرون، عندما أنتجت إمبراطوريتا الآزتك والإنكا حضارات مادية أكثر قوة من حضارتي الهورون (Hurons) أو الموهيكان (Mohicans). وعلى الرغم من ذلك، يتعلق الأمر هنا بالمناخات والموارد نفسها، ووحده حدوث انفصام جذري بين معطيات التاريخ ومعطيات الجغرافيا يسمح بتجاهل هذا التناقض.

يقدم لنا كتاب عن التاريخ صيغة مختصرة عن هذا الأمر، مع محاولة تفسير لماذا كان الأميركيون [الأميريكيون الأصليون] في كيبك أقل «تطوراً» عند الغزو:

يقول الكتاب: «إن للمناخ تأثيراً في الحضارات. يتطور الكائن البشري بسرعة أكبر في مناخ معتدل حيث نجد النباتات الغذائية والحيوانات الداجنة بكمية كبيرة. عند وصول الأوروبيين، كان الأميركيون في عصر الحجر المصقول. كان الكثير منهم يعيشون من الصيد البري وصيد السمك، لكن الأكثر تطوراً بينهم كانوا في المرحلة الزراعية»⁽⁸⁾.

هنا، استخدمت هذه النظرية العامة عن تطور «الكائن البشري» لشرح تخلف الأميركيين. إنه مثال صريح عن الفصل الإثنومركزي الارتجاعي (DER) لأن السياق وحده يمكنه تحديد النتيجة، إذ يعين لنا عن أي «بشر» نتكلم. نستطيع أيضاً أن نطبق هذه الصيغة العامة على «تطور» أوروبا. ومع ذلك، فإن هذه النظرية تخفي تناقضاً هائلاً، وما هو استثنائي هنا، هو أن بالإمكان اللجوء إليها من دون إدراك أن علينا أن نعكس تعريفنا للبيئة الطبيعية كلياً، وذلك وفق ما إذا كنا نريد تطبيقها على

D. Dion-McKinnon & P. Lalongé, *Notre histoire* (Montréal: Editions du Renouveau pédagogique, (8) 1984), p. 2.

هذا أو ذاك من النوعين البشريين. وهكذا يجري وصف البيئة الطبيعية الكيبكية بأنها «عدائية» عندما كانت مسكونة من الأميرنديين، بينما نصفها حاليًا بالمواتية لتفسير تطوُّر الكيبكيين. إلا إذا استحضرنَا تغيُّرًا مناخيًّا وبيئيًّا كبيرًا - الأمر الذي لا يفكر أحد في قوله جدًّا - يوجد هنا تناقض واضح بشكل قاطع يمر مع ذلك خفيًّا في داخل ملايين العقول المتحضرة والعقلانية للمواطنين الغربيين.

يشكِّل كتاب المؤرخ الشهير أرنولد توينبي (Arnold Toynbee) من دون شك أفضل مثال لهذا النظام التفسيري. فبعد استبعاده واحدة تلو الأخرى جميع نظريات «العرق» والبيئة كتفسيرات لتطوُّر الحضارات، يبنِّي توينبي نظريته على قاعدة التفاعلات بين البيئة و«الجماعات البشرية» بأن يدمج فيها العنصر العرقي: «من الواضح أنه إذا لم يكن تكوُّن الحضارات نتيجة لعناصر بيولوجية أو للبيئة الجغرافية التي تعمل بشكل منفصل، فإنه ينبغي أن يكون ذلك نتيجةً لفعلمهم المتبادل»⁽⁹⁾.

مازجًا إذا «العرق» والبيئة المحيطة، يتلخص مبدأه التفسيري في مقولة التحدي: كلما كان التحدي أكبر كان المحرض أقوى، في الأقل حتى نقطة القطيعة، حيث يكون التحدي كبيرًا جدًّا لتحمله مجموعة معيَّنة. ليست نقطة القطيعة هذه مع ذلك هي نفسها بالنسبة إلى الجميع. وفي تطبيقه لترسميته هذه، نراه لا ينسى الإشارة إلى الأمر، بما في ذلك في حالة بيئة مشابهة تقطنها بالتتابع مجموعات بشرية مختلفة. وحين يصل إلى حالة أميركا الشمالية نراه يصب اهتمامه على مسألة معرفة أي من الجماعات الغربية (إسبان، إنكليز، هولنديين، فرنسيين... إلخ)، سيتكفل في النهاية بهزيمة الطبيعة من دون أن يكون الأميرنديون جزءًا من العملية حتى⁽¹⁰⁾. أضف إلى ذلك، أنه يذكر في مكان آخر، وجود هوية البيئة هذه في عصور ما قبل كولومبوس وما بعده، مكتفيًّا باستحضار «التعارض بين فشل الأعراق الحمر (Peaux- Rouges) وحيوية الأعداء الأنكلوأميركيين المفرطة

Arnold J. Toynbee, *L'Histoire. Un Essai d'interprétation* (Paris: NRF, 1951), p. 74.

(9)

Ibid., pp. 112-115.

(10)

في غابة كانتاكي وغابة أوهايو»⁽¹¹⁾. نستطيع بصعوبة تجنب التفكير في «العناصر البيولوجية» أو «العرقية» المثارة في النظرية، حتى لو تجنب القيام بذلك في التطبيقات الملموسة. في نقده للحتمية البيئية الصافية، نراه يلاحظ أيضًا عن حق أن الظروف البيئية لمصر وبلاد ما بين النهرين موجودة أيضًا في أودية الـريوغراندي أو الكولورادو. هذا الواقع، يدعم بالنسبة إليه، نظرية العلاقة بين البيئة والبشر، لكنه لا يفسر لماذا يتحرك بعضهم لمواجهة تحديات البيئة ولا يتحرك الآخرون، مكتفيًا بملاحظة الأمر على أنه واقع طبيعي:

«بين أيدي المستعمر الأوروبي، المجهز بالآلة التي أحضرها من الجهة الأخرى من الأطلسي، أنجزت هذه الأنهار الأميركية المعجزات التي سخا بها النيل والفرات بفضل المهندسين المصريين والسومريين. لكن هذه القوة السحرية لم تُنقل قط من الكولورادو والريوغراندي إلى الشعوب الأصلية، إذ هي لم تكن مطلقًا مهياة للحصول عليها، لأنها لم تكن لديها خبرة التعامل معها من قبل في مكان آخر»⁽¹²⁾.

هل يكفي بالفعل استحضار السحر أو «المعجزات» لتفسير هذه التأثيرات المتعاكسة «للبيئة» في أنواع البشر المختلفة؟ ولماذا كان على «السكان الأصليين» أن ينتظروا وصول مفاتيح التطور التقني «من الخارج»، لولا حساب أن عجزهم الذاتي هو أمر مؤكد؟ يتفحص توينبي، المؤرخ الأكثر علمًا وحبًا بالجغرافيا، مروحة واسعة من الأوضاع ليضع قيد التجربة قانونه الكبير عن التأثيرات المحرضة لبيئة «عدائية». ومثل بقية علماء الجغرافيا، ينتقل طوعًا من «البيئة المادية» إلى «البيئة البشرية»، مضيفًا إلى «معرض الأراضي القاحلة»، محرضات الغزوات⁽¹³⁾، والمحن والأشكال المختلفة من السيطرة الخارجية أو الداخلية،

Ibid., p. 160.

(11)

Ibid., pp. 71-72.

(12)

(13) ربما يجب رؤية ما استوحاه توينبي في الجدل الذي يثيره باسكال بروكنر في محاولته تبرئة «الرجل الأبيض»: إن الضرر الملحق بالشعوب المستعمرة كان صدمة عنيفة، ضررًا جسيمًا، لكن أيضًا تحديًا، دعوة إلى استنهاض عبقرية الشعوب المقهورة». يُنظر: Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc* (Paris: Seuil, 1983), p. 264.

الأمر الذي يسمح بتحليل الحالات جميعها وبتوسيع لائحة التناقضات بين الشعوب التي تبدو «مستثارة» أو مهزومة بفعل المصاعب التي تواجهها. ومن خلال هذا «التاريخ» نستطيع متابعة اللعبة البارعة لبناء هويات الـ'نحن، والـ'هم، ووضع جميع العناصر المعرفية التي تركّب نظام المتعارضات الطبيعية بين هذين النوعين البشريين.

المرونة المفرطة للهوية الغربية

تتمظهر لعبة الهويات غالبًا في دقة ساطعة، كما في هذا المقطع من اليمامة المقتولة (*La Colombe assassinée*) حيث يلخّص هنري لابوريت (Henri Laborit) تفسيرات عادية تتعلق بأصل «تطور» الغرب وأسباب سيطرته على العالم:

«ما هو متفق على تسميته العالم الغربي أنتج معلومات تقنية أكثر مما عنده من مواد وطاقة متحوّلة. لكن لا ينبغي له الإعجاب بنفسه، فهذا الحدث عائد إلى واقع أنه في نهاية التثليج الأخير، تثليج وورم⁽¹⁴⁾، الذي حصل منذ عشرة آلاف أو اثني عشر ألف سنة، استقر في نصف الكرة الأرضية الشمالي، مناخ معتدل حيث الصيف مواتٍ للعيش ولكن حيث الشتاء يدعو إلى العودة للخوف من المجاعة، وحيث الصيد غير كافٍ لتغذية الجماعة. إنه ضغط الضرورة الذي أجبر الإثنيات الموجودة في هذه المناطق حول الخط 45 على اختراع الزراعة وتربية الماشية التي كانت الأساس للتطور التقني كله الذي تلاها. لقد استحوذ العالم الغربي على المادة والطاقة اللتين كانتا موجودتين في مكانين (Niches) مناخية تقطنها إثنيات كان تطورها التكنولوجي أقل⁽¹⁵⁾.

وفق هذه الصيغة، تبدو السيطرة الغربية على العالم محققة على الكون في حد ذاته أكثر منها على البشر الآخرين⁽¹⁶⁾. هذا التفسير يُظهر بقوة الترسّيمة البيانية

(14) هو الاسم الذي أعطي لتمظهرات آخر مرحلة من العصر الجليدي الشامل والاسم يعود إلى أحد روافد نهر الدانوب «وورم»، مثل أسماء التثليجات السابقة التي حصلت في جبال الألب. (المترجم)

(15) Henri Laborit, *La Colombe assassinée* (Paris: Grasset, 1983), p. 87.

(16) ذكرنا سابقًا أن البشر من الجنس الآخر لا يشكلون سوى فئة فرعية من الكون المسيطر عليه من الغرب كما ظهر في أسطورة روبنسون.

المعرفية للغرب حيث تندمج معًا التصورات الأكثر كلاسيكية للنشوءية وللحتمية البيئية. وربما تكمن خصوصيته في اللجوء في آن واحد إلى تصورات المناخ «المواتية» و«المعادية». في الواقع، نستطيع التساؤل إذا كانت نهاية التثليج [العصر الجليدي] يجب أن تُفهم كتلطيف للمناخ، أو على العكس كتبريد له، تزيد تأثير مقولة توينبي من خلال التحريض على التطور. هل يجب التذكير أيضًا بأن الكثير من الشعوب الأميركية أو «الشرقية» القاطنين أيضًا الجزء الشمالي للكرة الأرضية استفادت فترة طويلة من مناخ كهذا فصوله متناقضة، مع بقائها «إثنيات كان تطورها التكنولوجي أقل من غيرها؟».

إضافة إلى بساطته الكبيرة وصعوباته المنطقية، اصطدم التفسير التقليدي بعدد من الاعتراضات الواقعية. أولاً، ليست «المناخات المعتدلة» خاصة بالجزء الشمالي، وليست عائدة لعصر نهاية تثليج وورم. ثانيًا، لم يتم تبني الزراعة وتربية الماشية في بداية الأمر في الأوساط «المعتدلة» لكن في المناخات الجافة جزئيًا، خصوصًا في الشرق الأوسط وفي الهضبات العالية للمكسيك. وأخيرًا، يبقى الاعتراض الرئيس في الحقيقة أن «الغربيين» - إذا قصدنا هنا «بيض» أوروبا - لا يستطيعون بأي شكل الادعاء أنهم اخترعوا تقنيات الزراعة وتربية الماشية، ذلك أنهم بنوها على الأرجح بعد الشرق الأوسط بألفيات عدة من السنين.

مصالح بيض وتأثيرات اللون

يفرض تفسير «التطور» (التاريخ) «بالبيئة» (الجغرافيا) بالضرورة أن بيئة معينة ليس لها التأثيرات نفسها في أجناس البشر المختلفة. إضافة إلى هذا التناقض الرئيس، من الممكن تحديد مروحة واسعة من التناقضات الثانوية التي تعمل بالأسلوب نفسه. في معظم الحالات، فإن التناقض يظهر على شكل تأثيرات مختلفة مرتبطة بالقضية نفسها وفق العلاقة بهذا أو ذاك من النوعين البشريين. يمكن أيضًا الحديث عن عملية إخراج، بحيث لا يتعلق الأمر بأخطاء أو اختلافات نظرية بين المؤلفين، لكن يتعلق الأمر ببرنامج يرمي بدقة إلى تجميع التناقضات بين الـ «نحن» و«الآخرين»، في داخل نظام لا نستطيع الخروج منه منطقيًا من دون أن ننسب إليه في الأقل ضمنيًا، طبيعة خاصة مميزة لهذين الكيانين.

إن نظرية العزلة مثال جيد لهذا النظام من التناقضات. عموماً، تستخدم هذه الصيغة لتفسير «التأخر التطوري» «للبدائيين» - إن على الصعيد التقني أو في ما يتعلق «بأضرار القرابة» - أو لتخلف دول العالم الثالث كما تبين بعض الأمثلة الموجودة في كتب التاريخ والجغرافيا:

«[...] تبقى أغلب الدول فقيرة لأنها لم يدركها قط التطور التكنولوجي الهائل للقرن العشرين»⁽¹⁷⁾.

«دول في طور النمو والتطور: تعاني دول أخرى، لأسباب سياسية أو بسبب العزلة، معوقات عدة في تطورها»⁽¹⁸⁾.

هناك ما يدعو إلى التساؤل عن حقيقة هذه «العزلة» في حالة دول عاشت في ظل احتلال استعماري منذ قرون عدة. من جهة أخرى، نلاحظ، كما في حالة البيئات «العدائية» أن العزلة تصبح بشكل سحري منفعة عندما يتعلق الأمر بالأمم الصناعية مثل بريطانيا أو اليابان؛ التي تُدرج لهذا السبب ضمن النوع البشري الصناعي:

«هذه الجزرية [اليابان] تضمني على البلد [...] عزلة مقارنة بعزلة بريطانيا تجاه أوروبا، فهي عزلة مواتية مثل عزلة بريطانيا لانطلاق شعور حاد بأصالتها واستقلاليتها وإمكان الاختيار الحر لشركائها السياسيين والاقتصاديين»⁽¹⁹⁾.

ما لا يحدده هذا التطبيق المعاكس لنظرية العزلة، هو كيف أن هذه الجزرية [العيش في جزيرة] لا تكفي لإنتاج التطور نفسه في إندونيسيا أو كوبا.

نظرية أخرى سائدة عن النمو هي نظرية الاكتظاظ السكاني التي تقول إن سكان العالم الثالث هم من الكثرة بمكان ونموهم الديموغرافي سريع، بحيث لا يكفي نمط «التطور» أو النمو الاقتصادي لإطعام هذه الأفواه كلها. علاوة على

B. Defaudon & N. Robidoux, *Histoire générale* (Montréal: Guérin éditeur, 1985), p. 219. (17)

M. N. Soumeillant et al., *La Terre et toi* (Montréal: Librairie Beauchemin, 1984), p. 270. (18)

R. Knafou et al., *Géographie: Le Système monde* (Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1986), p. 170. (19)

حقيقة أن هذه الصورة للديموغرافيا المتصاعدة التي وصفها روجيه ليفيه (Roger Livet) بأنها «الضيق الديموغرافي»⁽²⁰⁾، تغذي التعريف غير المنطقي للنوع البشري الآخر. ومن المناسب التوقف هنا عند بعض الوقائع المتناقضة. أولاً، أن نقول بأن زيادة السكان هي سبب تخلف نمو أفريقيا وهو تخلف يُعتبر بالضبط النمط المثالي لمقولة العالم الثالث، هو بهلوانيات ذهنية، بما أن كثافة السكان تضاهي الجزء الغربي لأميركا الشمالية (الولايات المتحدة وكندا) وهي عشر مرات أقل من الدول الأوروبية لمجموعة السبع (فرنسا، بريطانيا، ألمانيا، إيطاليا). وبعض الدول الأوروبية الصغيرة الغنية يُعدّ بين الدول الأكثر كثافة بالسكان على الأرض.

أما التذرع بالاختلافات في السلوك الإنجابي التناسلي بين بلدان الشمال والجنوب فليس ممكناً إلا في حال حافظنا على الحدود الذهنية الصعبة التجاوز بين التاريخ والجغرافيا. إن هذه الاختلافات حقيقية في الجغرافيا الحالية، ولكن إذا خضنا في التاريخ، علينا مواجهة تناقض رئيس: لم تتوقف البلدان الغربية لأوروبا وأميركا الشمالية قط في تطورها بسبب مستويات مرتفعة من الولادات أو من النمو الديموغرافي. لا بل إن كيبك الفرنكوفونية وصلت إلى معدلات تاريخية للولادة خلال بضعة أجيال، من دون أن تتأثر عقلانياتها أو «تطورها». مرة أخرى، تنعكس النظريات «العامة» عندما تنتقل من «الآخرين» إلى الـ «نحن».

في مواجهة هذه التناقضات، لا يتراجع بعض الكتاب أمام أي شيء، وهم دائماً جاهزون لتعريف «الآخرين» على أنهم كثيرو العدد أو قليلو العدد، بحسب ما يرغبون عندما يريدون تفسير «تخلف» بنغلادش أو «تخلف» خليج جايمس. وقد دفعت حماسة أحد المؤلفين إلى تقديم الجزائر كبذل لم يكن مقطوعاً بشكل كافٍ قبل الاحتلال الفرنسي، وصار فيه كثافة سكانية منذ رحيل المحتلين.

«لم تكن الجزائر قليلة السكان فترة طويلة فحسب، بل كانت قليلة السكان جداً أي أقل من المعدل الوسطي بكثير، بمعنى آخر كانت غير مستغلة بشكل كافٍ في ظروف ذلك العصر. هذا النقص في السكان يفسّر ضعف الاقتصاد في عام 1840 عندما بدأ الغزو الفرنسي. [...]»

مع عدد سكان ستة أضعاف أكثر، بعد قرن ونصف، فإن الجزائر صارت أكثر كثافة سكانية اليوم بما يتجاوز المعدل الطبيعي. ثمة حوالى المليون جزائري، يعيشون في الخارج، يسمحون لثلاثة ملايين جزائري في الأقل ممن بقوا في البلاد بأن يستمروا جزئياً أو كلياً. وقد ازداد قصور التشغيل وتعمت البطالة عند الشباب»⁽²¹⁾.

إن هذا البرهان مبني في الأغلب على تفسير نوعي «لنقص السكان الكبير» أو «كثافته الفائضة». قبل الاحتلال الفرنسي، كان الجزائريون يوصفون بأنهم «فاقدو المهارات» و«مربو الخراف أو الرعاة»، و«مربو الماشية الضعفاء» «المزارعون الضعفاء»، «الغراسون الضعفاء»... إلخ. بينما صورتهم الحالية تُظهر على الأغلب الطفيلية وعدم الاختصاص. ويشكّل هذا التوصيف كله جزءاً من وثيقة مذكورة في كتاب جغرافيا مدرسي فرنسي تحت عنوان من نقص السكان الكبير إلى كثافة السكان الفائضة⁽²²⁾. يبدو أن الرسالة التي لا تخفى بوضوح تشير فعلياً إلى أن بيئة معينة لا تعطي النتائج نفسها في ما يتعلق «بالتطور» بحسب ما إذا كانت مأهولة من هذا أو ذاك بين النوعين البشريين. أليس هذا بالضبط ما يطرحه التناقض بين البيئة الأميركية الشمالية «العدائية» المأهولة من الأميركيين وهذه البيئة نفسها التي أصبحت «مواتية» مع الاحتلال الحالي ذي الأصل الأوروبي؟

في لائحة التناقضات المرتبطة بالتأثيرات المعكوسة لقضية واحدة، يجب أيضاً ذكر الدور الذي يعزى إلى «الدين». إن هذا العنصر، الذي يعبر عادة عن «العقلية» غير المنطقية عند «الآخرين»، معروض دائماً على أنه أحد العوائق «الثقافية» الكثيرة للتطور، بينما هو عند الـ «نحن» قابل لارتداء المقدار نفسه من العقلانية كما «العلم»، وللمساهمة أيضاً في تطور أنظمتنا الاجتماعية الاقتصادية. إن أطروحة ماكس فيبر⁽²³⁾ هي ما يجسد أفضل ما يكون هذه الفكرة حين أوضح أن أخلاقية البروتستانتية صيغت أو أعيد صوغها بشكل منسجم مع أخلاقية النظام

L. Schnetzler, *Le Développement algérien* (Paris: Masson, 1981), pp. 13-14.

(21)

R. Knafo et al., *Géographie du monde actuel* (Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1983).

(22)

Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1964).

(23)

الرأسمالي الاجتماعية. ولم يهمل أصحابنا ذكر التضاد مع تأثيرات «الدين» عند «الآخرين» كما يفصل هذا الكتاب الفرنسي للجغرافيا، من دون حساب أن هذا التباين يمكن أن يشكّل تناقضاً حقيقياً في ما يتعلق بالتأثيرات النظرية «للدين» في «التطور». يقول النص:

«لقد صقلت المحرمات الدينية الكثير من العقليات وطرائق العيش، على سبيل المثال، تحريم أكل لحم الخنزير والخمر في البلاد الإسلامية [...] أظهر علماء الاجتماع أن بعض الديانات قد يسهّل عقلية الاستثمار التجاري وبالتالي فهو يشجع النجاح الاقتصادي (قام ماكس فيبر بتحليل الروابط بين البروتستانتية وتطور الرأسمالية الصناعية في أوروبا)»⁽²⁴⁾.

وصل تأثير التباين إلى ذروته بتعريف الأديان «الأخرى» على قاعدة المحرمات وحدها التي تجسد اللامعقولية بأفضل ما يكون، من وجهة نظر مركزية إثنية. من أجل اعتبار هذه المعارضة تناقضاً، يكفي أن نصوغ تأثيرات «الدين» بعبارات منسوبة إلى النوع. فنحصل غالباً على مقترحات غير متوافقة تؤكد أن «الدين» يسمح أو يمنع التطور بحسب ما يتحرك ضمن هذا النوع أو الآخر من النوعين البشريين.

ونستطيع أن نجد لعبة التباينات/ التناقضات نفسها في شأن أي نظام ثقافي: لغة، ميثولوجيا، شعائر، نظام قرابة أو روابط عائلية⁽²⁵⁾... إلخ. تشكّل أطروحة إيمانويل تود⁽²⁶⁾ (Emmanuel Todd) عن الدور الحاسم للبنى العائلية في «التطور»، مثلاً جيداً. إنه أحد الجهود النادرة للتعامل تدريجاً مع مجمل المجتمعات الإنسانية وفق صيغة مثل «التطور/ التخلف»، لكن ذلك يؤدي بدقة إلى تناقض آخر من هذه

R. Knafo et al., *Géographie: Milieux et sociétés* (Paris: Librairie classique Eugène Belin, (24) 1984).

(25) عجز علوم المجتمع عن صوغ خطاب نظري ينطبق على مجمل المجتمعات الإنسانية بارزاً من خلال صعوبة تحديد أنظمة ثقافية بعبارات مشتركة بين الـ «نحن» و«الآخرين»، بما أن المصطلحية كلها تنشطر شطرين. وهكذا فإنه مقابل الدراسة الأنثروبولوجية «للقرابة» عند «الآخرين» تأتي الدراسة السوسيولوجية «للعائلة» عندنا «نحن».

Emmanuel Todd, *L'Enfance du monde: Structures familiales et développement* (Paris: Seuil, (26) 1984).

التناقضات. يمكننا أن ندعم، كما الكاتب، أنه كان لدى الغربيين المزيج الرابع من حيث البنية العائلية كما من حيث «الدين»، أو الظرف الجيومناخي (Géoclimatique)، غير أننا لا نحصل على الأغلب إلا على واحد من تفسيرات كثيرة داخلية المنشأ [جوانية]، عن «التطور» الغربي، كما لو أن ذلك لا علاقة له أبدًا بالسيطرة الممارسة منذ خمسة قرون على بقية العالم. بالطبع، إن للعناصر الداخلية المنشأ، من مناخية، ديموغرافية أو سوسيوثقافية، علاقة ما بتطور المجتمعات. ويمكن استحضار هذه العناصر لشرح الفروق الملاحظة قبل بناء علاقات سيطرة بينها، وأيضًا لشرح الاختلافات بين دول أو مناطق من مجموعة كبرى. لكن منذ وضع أساس نظام-العالم، فإن حركتها لا يمكن إخضاعها سوى لعناصر خارجية المنشأ [برانية]، هي الوحيدة التي يمكن ربطها بالاختلافات الملاحظة. ويأتي طرح تود ليعطي الثقافة خلودًا مشابهًا للمميزات البيولوجية كما لو أن مجتمعًا ما لا يستطيع تغيير أنظمتها الثقافية المتنوعة بسرعة، كما لاحظنا ذلك بالتحديد في «هياكلنا العائلية» - نحن - أو «ممارساتنا ومعتقداتنا» الدينية - نحن - خلال زمن الجيل الأخير، وكما حصل أيضًا في عدد كبير من المجتمعات «الأخرى».

من الصعب، إبراز التناقض حين نتطرق إلى إنجازات مميزة «للدين»، و«للعائلة»، و«للنمو الديموغرافي» أو «للمناخ»، لكن كما رأينا، فإن الأمر ممكن ولا نقاش فيه عندما يتعلق الأمر بدقة بالموضوع نفسه، أي البيئة الطبيعية الشمال أميركية. وفي ما يخص العناصر الأخرى، فإن التراكم خصوصًا هو ما ينتهي إلى تشكيل صور متناقضة للنوعين البشريين.

إضافة إلى عملية عزو آثار متعارضة إلى سببين متشابهين، فإن شرح الظواهر المشابهة بأسباب مختلفة، يُظهر أيضًا برنامج التباين / التناقض ذاك. على سبيل المثال، عندما يكون الأمر أن نشرح، ضمن «مجتمعاتنا» ظواهر الانحسار الاقتصادي (إغلاق مصانع، بطالة مرتفعة، فقر... إلخ)، كتلك التي تلت انهيار 1929، نستحضر دائمًا سببية خارجية بالنسبة إلى المجتمع المقصود، وهي الظرف الاقتصادي «العالمي»، أي بطريقة أخرى، يعني الخارجي. لم توضع عقلانية العوامل الاقتصادية المحلية موضع شك. وعلى العكس، فإن ظواهر البطالة والفقر يجري تفسيرها دائمًا، حين توصف في مجتمع من مجتمعات العالم الثالث، بعناصر داخلية المنشأ [جوانية]

تضع موضع الشك كفاءة أو عقلانية العوامل المحلية: الفساد السياسي، عدم وجود الكوادر الوطنية، عناد العقليات التقليدية، البنى العائلية أو الاجتماعية غير المناسبة، النقص في «الديمقراطية» أو «احترام حقوق الإنسان»... إلخ. العناصر الخارجية تثار بشكل إيجابي فحسب، - «المساعدة» أو «التعاون الدولي» - بحيث تبدو الإخفاقات الاقتصادية أكثر إرهاباً فحسب للعناصر المحلية. وتأتي أيضاً لعبة الخطابات المزدوجة لتعزيز الشعور الشامل بأننا أمام كائنات من طبيعة أخرى أقل منطقية أو أقل تطوراً حتى لا نقول إنها «أعراق دنيا».

المنطق الضمني المسكوت عنه

في نهاية هذا البرنامج كله من التعامل مع المعلومات، فإن ما سيظهر بالتحديد هو تأكيد تفوق عرقي ظاهر تماماً، إذا لم نجح في إبقائه في الظل غير معبر عنه سوى تحت غطاء من التوريات. على الصعيد المنطقي، فإن هذا التأكيد هو على الأرجح الخلاصة الوحيدة الممكنة عندما ننظر إلى العالم كما تتصوره الثقافة الغربية الرسمية. وبالفعل هذا التصور يجعلنا نطرح التساؤلات التالية: لماذا معظم الاختراعات والتقدم «البشري» - كما يظهر في التاريخ - تحققت على أيدي «الغربيين»؟ إن السؤال مفتح بصوغه لأن الهوية «الغربية» في الواقع هي ما يطبع تطور «الإنسانية» كله، بينما الآخرون موضع تجاهل ببساطة. من جهة أخرى، لماذا أنعشت البيئات الطبيعية الأكثر «عدائية» - كما يظهر في الجغرافيا - ببساطة إبداع «البيض» بينما شكلت عوائق لا تُحتمل لجميع الشعوب «الملونة»؟ لماذا نسب الولادة المرتفعة أو النمو الديموغرافي، إضافة إلى «العزلة» أو المناخ الجبلي أو حتى المجاعات كان لها تأثير في تسريع «تطور» بعضهم وكبح تطور الآخرين؟ لماذا أنتج الغربيون دائماً أنظمة ثقافية أو اجتماعية ملائمة لإنتاج عملية «تطور وتقدم» إذا لم يكن بفضل «عبقريّة» معينة؟ إن «التفوق العرقي» ليس سوى تسمية عنصرية «لعبقريّة الغرب»⁽²⁷⁾.

(27) في هذا الكتاب المحترم، دعم لويس روجيه بوضوح الأساس «العرقي» للتفوق الغربي: «إن تعدد الأعراق ليس مهماً إلا بقدر ما يفسر بلياقات بدنية مختلفة، ثقافية وأخلاقية، تنوع تطور العائلات البشرية». يُنظر: Louis Rougier, *Le Génie de l'Occident* (Paris: Robert Laffont, 1969), p. 386.

هذه «العبقرية» الغربية، المسماة غالباً «ذكاء» أو «دينامية» يجري باستمرار تأكيدها، وبشكل خاص، عندما يتعلق الأمر بتفسير التأثيرات العجائية للمجاعات والبيئات «العدائية». هذا ما يؤكد بوضوح بعض مؤلفي الكتب المدرسية، من دون أن يروا في ذلك أدنى فهم عنصري: «لم تهئ الطبيعة مع ذلك شبه الجزيرة الأثينية هذه التي، بفترة قصيرة من السنين، بفضل ذكاء الأثينيين وديناميتهم، أصبحت مركزاً اقتصادياً مزدهراً»⁽²⁸⁾.

المسألة كلها هي بالطبع معرفة ما إذا كانت «العبقرية» أو «الذكاء» تنبع من خصائص جينية. لكن هذا الواقع هو على الأغلب مؤكد لدى علماء النفس وعلماء الأحياء بحيث لا نرى من أين يمكن الشك أن يبرز بهذا الخصوص. تخرج هذه السمة الطبيعية «للعبقرية» بشكل أوضح عندما نجعلها متغيراً أساسياً بقدر البيئة الطبيعية، في النظريات التي تدعي تفسير إيقاع أو درجة نمو المجتمعات المتنوعة: «كل مجتمع يتطور ببطء أو بسرعة وفق عبقريته، ومعارفه، وإنتاجيته، وثرواته الطبيعية، ومناخه وحتى معتقداته»⁽²⁹⁾.

إذا كان بعض الشعوب مجهزاً بشكل أفضل بمادة «العبقرية»، فهذا يعني في الوقت عينه أن آخرين ورثوا على العكس صفات أقل تناسباً مع التطور، كما يقترح هذا الكتاب نفسه للتاريخ العام، ليفسر «تأخر النمو» في أميركا الجنوبية: «الطبقة الريفية مهملة، وهو ما يفسر جزئياً انعدام الدينامية في الاقتصاد. هناك مناطق واسعة لا يقطنها غير الأميركيين»⁽³⁰⁾.

في نظام قيم محدد على الصعيد العالمي ومدعم بقوة من التصريحات الرسمية حيث التنديدات بالعنصرية تتالت منذ نهاية الحرب الكبرى الأخيرة، لا نستطيع التأكيد بصوت مرتفع أن «أجدادنا» اليونانيين القدماء كانوا عرقاً متفوقاً على الأميركيين. ومع ذلك كم من الطرائق الملتوية نجد لاقتراح ذلك ببلاغة؟ أن نقيم تعارضاً بين «دينامية» بعضٍ و«تراخي» الآخرين، لا يبدو أنه يشكك حتى في

Defaudon & Robidoux, p. 74.

(28)

Ibid., p. 18.

(29)

Ibid., p. 201.

(30)

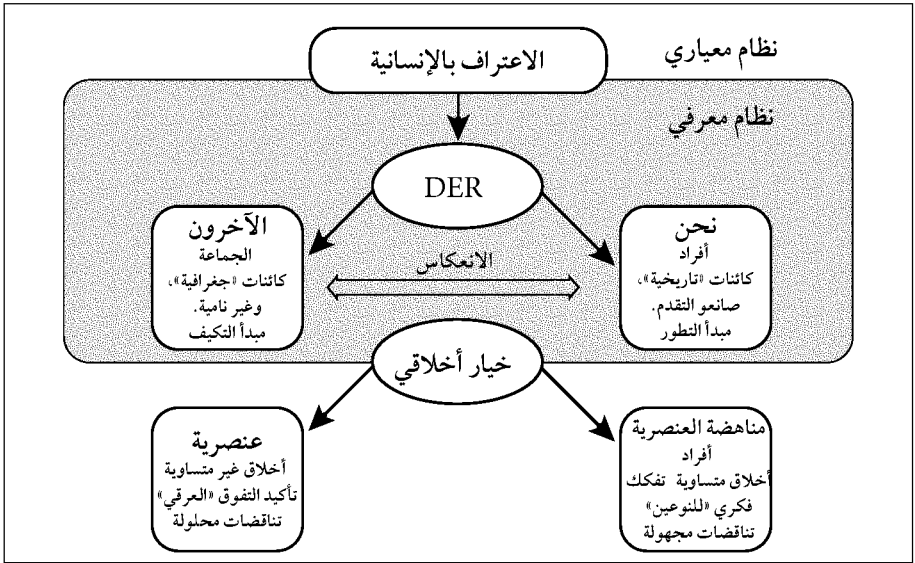
تأكيد المساواة العرقية. من دون شك يمكننا على الأغلب وصف هذه الاختلافات «الثقافية»، لكن ظهورها المنتظم، عبر جميع عصور التاريخ وجميع مناطق الجغرافيا، يكفي بشكل كبير لتحقيق اندماج كامل بين «الثقافة» و«العرق».

في نهاية الأمر، هل يكون «تفوقنا العرقي» المفتاح لهذا النظام كله من التناقضات؟ هل من الممكن أن يكون هذا الهيكل كله من الحجج مبنياً بهدف إظهار هذه الخلاصة المنطقية وحججها في الوقت نفسه تحت غطاء إنسانوي وعالمي كوني؟ وهل يكون مؤلفو الخطاب الغربي الرسمي كلهم عنصريين محضاً، يخفون قناعاتهم الخاصة تحت ستار من غباء غير معقول يهدف إلى كبت أذوبة نعتقد سراً بحقيقتها؟ على الصعيد الفردي، يبدو ذلك غير قابل للدفاع عنه عندما نتفحص مجمل الأفكار والقيم المعلنة في المستندات المحللة. لكن على الصعيد الجماعي، عندما نحسب مجموع النظريات ذات الوجهين، ونصوغ لها الخلاصة الوحيدة الخفية، ونكتشف كيف أن مجمل العملية هو إنكار للمواقف النبيلة المعلنة والتعميمية الشاملة، فإن من المستحيل تجنب هذا الاعتراف المزعج.

الآخيار والأشرار: استئناف الحوار

في الواقع يسمح برنامجنا المعرفي باستنتاج خلاصتين متعارضتين: خلاصة للأغلبية المناهضة للعنصرية وخلاصة لأقلية عنصرية. على الرغم من الطابع التسهيلي والقاطع إلى حد ما لمثل هذا التفرع الثنائي، فإن نظامنا المبني على تعارضات ثنائية يقودنا إلى هنا. مع ذلك، تتقاسم المجموعتان عددًا كبيراً من العناصر المشتركة وتتناقض بشكل رئيس حول تمفصل النظام المعياري مع النظام المعرفي: إن وصفهما للعالم هو نفسه، بما أنهما تعلّمته من المصدر نفسه، واختلافهما يتركز على القضايا الأخلاقية أو المعنوية. سيجري تفحص هذه التفاعلات بين العلم والضمير بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل السابع لكن من الضروري الإشارة إلى ذلك لمعرفة عمل النظام. يلخص الشكل (5-2) هذا التمثيل للمجالات المعرفية والمعارية.

الشكل (5-2) النظام العرقي



إن قاعدة النظام هي التأكيد أن ثمة جماعة بشرية مصاغة بشكل أساسي بمصطلحات معيارية في الإعلانات «العالمية» الكبرى أو «الكونية المعممة». كما رأينا أن المضمون المعرفي لهذا الكيان يبدو مخففاً أو مشوهاً بحيث إن كائنات شبه بشرية تبدو غالباً مجسدة فيه أكثر من بعض البشر الحاليين المسمين «بدائيين». عندما ندخل في النظام المعرفي بكل ما للكلمة من معنى، لا تعود المسألة تتعلق بحالة «بشرية ما»، بل بنوعين بشريين غير منفصلين بشكل جذري، كي تعود المسألة لاحقاً لارتداء صور معكوسة ولتشكّل موضوعاً لعملية تحويل بيولوجي ممنهجة. بالأساس، فإن آلية الفصل الإثنومركزي الارتجاعي (DER) هي ما يحضّر لتحقيق القطع الجذري بين هذين النوعين البشريين المتعارضين، اللذين يبدو أنه ليس بينهما من مشترك سوى الانتماء العريض نفسه على مستوى النوع. هذا يؤدي إلى توصيف يتغذى بالتناقضات المنهجية على محاور التباين الممكنة كلها. إن هذا المسار يتطلب طحناً هائلاً للمعلومات بهدف بناء تصوّر عن العالم يصبح من خلاله كل شيء مخترع من «الغربيين البيض» بينما 'الآخرون' يدينون بوجودهم الموقت لحسنات الاستعمار أو كرم «المساعدة الغربية».

من خلال هذا المسار المعرفي يُطرح خيار على مستوى أخلاقي، بين الخيارات العنصرية أو المناهضة للعنصرية. إن الخيار الأغلب⁽³¹⁾ المذكور هنا على أنه مناهض للعنصرية، لم يتبلور بالتأكيد ردًا على الخطابات العنصرية فحسب. يمكننا أيضًا تسميته «إنساني» أو «كوني معمم». لكن أدبياته المناهضة للعنصرية تبقى على الأرجح أفضل ما يميزها من الخيار المعاكس. في هذه الحالة، يجري تجاهل التناقضات؛ وإذا كانت العناصر موضع البحث موجودة أحيانًا في تعارض، إلا أنها ستقدم بوصفها مجرد تباينات بسيطة.

كيف يمكن إبعاد هذه التناقضات من دون التشكيك بعقلانية الأفراد أو نظام التفسير؟ بشكل أساسي، فإن عمق التفريق بين النوعين البشريين هو ما يتيح الحصول على هذه النتيجة. من خلال الفصل بين الخطابين جذريًا، خصوصًا من خلال التعامل مع الـ «نحن» في التاريخ ومع «الآخرين» في الجغرافيا، نتجنب مسبقًا أغلب فرص المواجهة بين نظريتين متناقضتين بالقوة. هذا الفصل يسمح بصنع شيئين متميزين ونظامين تفسيريين منفصلين، إذ إن العقل البشري لا يبدو بحاجة إلى إجلاء التناقض سوى في داخل نظام محدد. لن نشعر بأي تناقض باللجوء تبعًا إلى تفسيرات مختلفة أو متعارضة لحدث، بشرط أن تكون هذه التفسيرات بديلة من الأنظمة المميّزة. على سبيل المثال، يستطيع أي شخص الاعتقاد بأن فشله في الامتحان المدرسي يفسّر بالوراثة، أو بانتمائه إلى طبقة اجتماعية محددة، أو بكونه عقابًا إلهيًا، وفي الوقت نفسه الاعتقاد بأن السبب يكمن في نسقه البيولوجي، أو في موقع الكواكب؛ أو حتى في حقيقة أنه لم يدرس.

على الصعيد المعرفي، يستند تماسك النظام أيضًا إلى وجود ترسيمة تؤمّن حدًا أدنى من تكامل المبادئ الكبرى التفسيرية. يمكننا دمج التفسيرات التطورية الارتقائية والبيئية الجبرية لتصنيف الأنواع المختلفة «للشعر» وفق درجات «التطور» الملائمة لدرجات الضغوطات البيئية المحيطة. يوفر هذا النموذج الظاهري تماسكًا معيّنًا، لكنه يعمل بطريقة تحصيل الحاصل: «تطورنا» «لأننا»

(31) صيغة الأغلبية هذه تتعلق بمجمل الكتلة الغربية الحالية. ليس مؤكدًا أنها تتناسب مع الأمم الغربية كلها وبشكل خاص الغربيين في جنوب أفريقيا.

نجحنا في الإفلات من ضغوطات المحيط، ولم «يتطور» 'الآخرون' بشكل كافٍ لأنهم لم ينجحوا جيداً في الإفلات من هذه الضغوطات. ما هو مهم في تقرير أي المبدئين يعمل - الارتقاء أو التكيف - هو هوية المجموعة المعنية، والمحددة انطلاقاً من المعارضة الثنائية 'نحن' / 'الآخرون'.

إن عمل نظام التصور هذا، وكذلك نقله إلى الأجيال اللاحقة، يركز على تأثير مفارق للأمر الأخلاقي الذي يؤسسه. فمن خلال التأكيد «أن البشر كافة متساوون» وأن لهم كلهم «أرواحاً» أو «حقوقاً شخصية» ننجح في الوقت نفسه في تجريم التأكيد العنصري للتباينات الطبيعية بين المجموعات؛ إذ إن هذه المقولة الأخلاقية المجرّمة - مقولة التفوق العرقي - تصوغ في الوقت عينه النتيجة المنطقية الوحيدة للتناقضات المقدّمة، كما لو أننا نوافق على اعتبار النوعين البشريين الشيء نفسه. نستطيع أن نرى هنا أن التأثير المفارق للتربية الأخلاقية المناهضة للعنصرية هو في دعم النظام عبر قمع التعبير عن هذه التناقضات والمحافظة عليها في مستوى اللاوعي.

إن الخيار الأخلاقي العنصري ينجم بشكل ما عن انفجار هذا النظام كله بإبطال تأثير التجريم هذا، تمامًا مثل صمام أمان طنجرة ضغط. إن أسباب هذا الخيار تستند من دون شك إلى الظروف وإلى التجربة الاجتماعية المميزة لهذا الفرد أو ذاك أو لهذه الجماعات أو تلك، لكن تأثيرها سيكون محددًا مسبقًا وموجهًا نحو نظام التصورات التي تشكّل الثقافة الرسمية، ثقافة رجال السياسة أو الفلاسفة، علماء الاجتماع أو الكتب المدرسية. إن الخيار العنصري يقوم ببساطة بصوغ النتيجة المنطقية لنظام التناقضات الذي وجد معروضًا في هذه الثقافة الرسمية. على نحو مفارق، جاء هذا الخيار لإعادة بناء التناغم بين المستويات المعرفية والمعيارية. من السهل أن نتصور كيف يستطيع أنموذج معيّن من الظروف الاجتماعية إثارة نوع من الانفجار التسلسلي، كما حصل في ألمانيا النازية، بما أن جميع المكونات كانت مجتمعة مسبقًا ومرتبة بشكل جيد على الصعيد المعرفي.

هل يجب الاستنتاج أن ثقافتنا الإنسية هي مجرد واجهة تهدف إلى إخفاء مصالح عنصرية قاتمة؟ يجب تجاهل الصياغات المختزلة، لكننا نستطيع بصعوبة

إنكار وجود رابط بين هذه المستويات من الخطاب. وكما يقول إيتيان باليبار (Étienne Balibar)، «فإن النظريات العنصرية للقرن التاسع عشر وللقرون العشرين تنبني في الحقل المفاهيمي للإنسية»⁽³²⁾. إذا كانت التربية الأخلاقية المناهضة للعنصرية مفتاح قبة هذا البناء، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن علينا وضع نهاية للخطاب على «حقوق الإنسان» أو «حقوق الشخص»، وإنما من الملح العمل على إعادة بناء نظام تصوراتنا من خلال صوغ خطاب متماسك وفريد عن مجمل المجتمعات الإنسانية. إن وضع هذه الأنثروبولوجيا المتعلقة بالإنسان العاقل، المبنية على تجديد الحوار بين القلب والعقل، موضع التنفيذ، يفترض بروز براديجم جديد وبالأحرى تحليلًا أكثر كمالًا للبراديجم الساري المفعول، بحيث يظهر كيف تشكّل الخيوط الأخلاقية والثقافية نسيج خطاب رسمي عن «البشرية».

Etienne Balibar, «Y a-t-il un 'neo - racisme',» dans: E. Balibar & I. Wallerstein (eds.), *Race*, (32) nation, classe: *Les Identités ambiguës* (Paris: La Découverte, 1988), p. 34.

الفصل السادس

الرواية الرسمية

لربما تكون محاولة تجزئة العالم إلى قطع كما يفكك طفل فضولي لعبته، طريقة للتعبير عن الرغبة في إعادة بناء العالم عبر صنع شيء آخر، لكنها قبل كل شيء عملية تهدف إلى فهم طريقة اشتغاله. إن المحاولة التي اتبعناها حتى الآن قامت بشكل رئيس على تجاهل القيم والمعايير والمواقف والآراء أو المشاعر، لكي نكتشف أن عصب نظامنا المعرفي مشترك بين مناصري العنصرية وأخصامها. وفي نهاية التحليل نرى جيداً أن لعبة التفسيرات أو النظريات تبقى غير مفهومة من دون العودة إلى التركيبة الأخلاقية للخطابات وأن ثمة حواراً هادئاً يجري باستمرار بين القلب والعقل، بين العلم والفكر. بالطبع ينبغي دراسة لعبة التبادلات بعمق لكن يجب أولاً توضيح كيف تختبئ هذه اللعبة تحت تركيبة من الأفكار والمشاعر التي تعطينا رواية رسمية عن العالم.

يمكن تلخيص هذه النسخة الغربية عن الكوزمولوجيا «البشرية» كما يلي: «فلنؤكد بقوة أن ليس هناك سوى بشرية واحدة وأن البشر كلهم متساوون، لكن في الحقيقة نحن نعلم جيداً أن الأعراق البشرية مختلفة بطبيعتها، بقدر الأنواع نفسها، أي إنها ليست موهوبة بشكل متساوٍ لتحقيق التطور أو لحكم العالم، بفضل هذا الصوغ الأكثر دبلوماسية، يوافق الآخرون بشكل أسهل على الإبحار في إنسانيتنا». وقد تم الكشف بوضوح عن محرك هذه الاستراتيجية في عام 1894 بواسطة غوستاف لوبون الذي طرح أولاً تركيبته المعرفية:

«استناداً إلى معايير تشريحية جلية مثل لون البشرة، شكل الجمجمة وحجمها، كان من الممكن تحديد أن جنس الإنسان يتألف من أنواع عدة منفصلة تماماً وعلى الأرجح ذات أصول مختلفة»⁽¹⁾.

Les lois psychologiques de l'évolution des peuples (1894), p. 8.

(1)

Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989), pp. 129-130.

يوضح تودورف الذي ينقل هذه الأقوال في الوقت عينه أن هذا الخطاب العلمي يتناقض بشكل واضح مع الخطاب المعياري: بالفعل، يضيف لوبون أن «الأنواع» تسمى على الأرجح «أعراقاً» «كي لا نخدش الحساسية المسيحية التي تريد أن ينتمي جميع الناس إلى النوع نفسه»⁽²⁾. هكذا ولد الخطاب «اللائق سياسياً». وهذا هو بالتالي عمق التاريخ! تكشف كلمات لوبون ما هو أساسي في النظام المعرفي الغربي الذي هو قيد الإنشاء في هذا العصر، وتكشف لنا آلية عمل هذا النظام المعرفي السرية والتي ستستلزم منا قرناً إضافياً لدفنها عميقاً تحت طبقات كثيرة من البيانات النظرية ومن المبادئ الكبرى. إنها تقدّم البلورة الأكثر وضوحاً للأطروحة المعروضة حتى الآن، على الرغم من أنها ناجمة عن مقدمات متعارضة كلياً في ما يتعلق بحقيقة انتمائنا إلى نوع بشري واحد.

هنا نجد الحوار كله بين العلم والأخلاق في مركز الجدل. رأينا أن غوبينو اختار العلم على حساب الأخلاقيات، مؤكداً عدم المساواة بين الأنواع البشرية. سطحياً في الأقل، تغلب الخيار المعاكس بما أن الأخلاقيات نجحت في فرض أنموذجها في خطاب «العلم» حتى لو كانت العلموية المنبثقة غالباً من عصر الأنوار «ذهبت إلى وضع العلم مكان الدين» وفق معادلة تودوروف⁽³⁾. إن خضوع «العلم» لمصلحة الأخلاقيات يخرج بوضوح من بنية برامجنا المدرسية حيث الإدانة المعلنة للعنصرية تتعايش مع نظام معرفي مبني على مسلّمة ضمنية عن وجود اختلاف طبيعي بين النوعين البشريين. ليست المواد التعليمية سوى أحد الانعكاسات الكثيرة للثقافة الغربية وهي صدّى مباشر للمنتجات العلمية كما سبق ورأينا. أما بالنسبة إلى الشاشات الأخرى حيث يجري هذا البرنامج، إعلام، ساحة سياسية، أدب... إلخ، فإنه من المستحيل إنجاز جردة كاملة بها؛ وعلى الرغم من عقم الادعاء بالتجانس الثقافي ضمن مكون واسع مثل هذا، لكن يمكننا في الأقل الافتراض بأن المواد التعليمية، الرسمية والموافق عليها، هي موضوع توافق اجتماعي معيّن يعكس جيداً الثقافة المسيطرة.

Ibid., p. 130.

(2)

Todorov, *Nous et les autres*, p. 431.

(3)

كيف يمكن أن نكون متساوين وغير متساوين في آنٍ واحد

إنّ النصوص الحالية الأكثر رسمية بشأن المسألة هي من دون شك نصوص اليونسكو التي حاولت مزاجية العلم والأخلاقيات من خلال جمعها في مناسبات عدة وفوداً من العلماء مكلفين كتابة تصريحات ذات طابع أخلاقي. طبعاً، نجد في هذه النصوص أيضاً العناصر الوقائية الأكثر ثبوتاً وموثوقية، خصوصاً انتماء جميع البشر إلى نوع بيولوجي واحد وحيد. غير أننا نرى حتى هذا التوافق الصغير مذكوراً بطريقة تقديرية جداً، في إعلان 1950 البند-1: «اتفق العلماء بشكل عام على الإقرار بأن البشرية واحدة وأن جميع البشر منبثقون في الأغلب من أرومة واحدة...»

وفي إعلان 1967، يُذكر التساوي نفسه بين الطاقات البيولوجية الكامنة بطريقة مترددة: «يبدو أن شعوب العالم اليوم تمتلك طاقات بيولوجية كامنة متساوية تسمح لها بالوصول إلى أي مستوى من الحضارة». (البند الثالث).

يجب العودة أيضاً إلى المفهوم التطوري «للمستويات الحضارة» التي تغذي الالتباس في الاستخدامات المعيارية والمعرفية لمفهوم «المساواة». إن صوغ المبادئ الأخلاقية الكبرى هو في الوقت عينه مزخرف ببيانات واقعية عن النوع البشري والجماعات البشرية. ففيه يؤكّد بشكل خاص أن «جميع شعوب العالم تتمتع بالقدرات نفسها التي تتيح لها الوصول إلى كامل التطور الفكري، التقني، الاجتماعي، الاقتصادي، الثقافي والسياسي»⁽⁴⁾. لكن بحسب الظروف، يمكن البيانات من هذا النمط أن تفسّر بعبارات «المساواة» الأخلاقية. من جهة أخرى، وكما سنرى لاحقاً، تتلاءم الإعلانات بشكل تام مع النظام المعرفي الغربي التقليدي، ما ليس مستغرباً بما أنها نتاج البراديغم نفسه. ويقوم دورها بالتحديد على جعل تفوق الخطاب الأخلاقي على خطاب «العلم» رسمياً، على الرغم من أن صوغها نفسه يدعي الصدور عن تناغم بين الاثنين.

وفي ما يتعلق بمسألة البشرية، نستطيع القول بأن «الحساسية المسيحية»

تغلبت بشكل عام على الادعاءات العلمية لغويينو حتى لو أن العنصرية العلمية لم تُلجَم قط. يبدو ذلك مذهباً في ثقافة تدعي أنها أحلت في خلال «نموها وتطورها»، خطاب العلم محل خطاب الدين ومعه خطاب الأخلاق. ومع ذلك، لاحظنا تطابقاً مميزاً بين مختلف الخطابات العلمية لإعادة بناء «جنس بشري» مؤلف من أنواع مختلفة بحيث يبدو البشر «المتساوين» في الأخلاق أو في السياسة، «مختلفين» في الوقت عينه في الطبيعة. يلخص الشكل (6-1) هذا التصور الرسمي عن العالم، في تعاكس مع التصور الآخر الذي نحاول معارضته به:

الشكل (6-1) تصوران متعارضان عن العالم

الرواية الرسمية	الرواية المطلوب إنشاؤها	
البشر متساوون	البشر غير متساوين	خطاب معياري
البشر مختلفون بالطبيعة	البشر متشابهون بالطبيعة	خطاب معرفي

في الوهلة الأولى، نجد أن هاتين الصيغتين هما ببساطة روايتان ضمنتان (in-versions)⁽⁵⁾ على مستويي الخطاب. إن العالم وفق اليونيسكو، ووفق الكتب المدرسية، ووفق «العلم» الرسمي مبني على قاعدة إعلان أخلاقي، إعلان «المساواة» بين البشر، لكنه يوضع موضع التنفيذ على أنه أنواع بشرية منفصلة، مختلفة بطبيعتها وتفسرها نظريات متناقضة: إنه منطق العنصرية، منطق «التطور المنفصل» مدعوماً ليس بالترسيمة المعرفية الشاملة فحسب، لكن أيضاً بنظام اجتماعي سياسي مصمم لخلق وهم المجتمعات المنفصلة والمستقلة. وبالعكس، فإن الرواية المقترحة هنا تنطلق من معاناة عدم مساواة البشر - عدم مساواة اجتماعية في داخل مجتمع إنساني واحد - وترمي إلى هوية فطرية طبيعية. يجدر القول أن مستوى الخطاب المعياري يتضمن دائماً، وفي الوقت نفسه، إعلانات

(5) يتلاعب المؤلف بكلمة In-version التي تعني عكس، أو إقلاب إلى الداخل، ليقول إنهما روايتان ضمنتان، مقلوبتان، أي موجّهتان إلى الذات بدل أن توجّها إلى جمهور خارجي. (المترجم)

تطابق الوقائع. من خلال تأكيد أن البشر متساوون، تقوم إعلانات اليونيسكو بالإشارة أيضًا إلى بعض الوقائع الحقيقية بينما يبقى المكوّن المعياري موجّهًا نحو مشروع للإنسانية. من الواضح أن البيان المعاكس، بشأن عدم المساواة بين البشر، لا علاقة له ببيان الحقوق وهو يستند قبل كل شيء إلى سرد واقعي للإنسانية الماضية والحاضرة، وإلى العلاقات الفعلية للهيمنة. ويفترض نطاقه المعياري التنديد بهذا الواقع - وهذا ما يفعله الكثير من العلماء في خطابات لا تقلّ عن كونها رسمية - مسلّطًا الضوء على خطر تجاهله بانتظام.

أما في ما يتعلق بالمستوى المعرفي، فلا يمكن قراءة المعارضة على أنها مجرد مقابل معكوس. في الرواية الرسمية، اختلاف الطبيعة ضمني غير ظاهر وهو يبقى إلى حد كبير غير واعي لأن التعبير عنه ممنوع. ولا يمكن تحريره إلا من خلال تحليل تفصيلي للنظام الشامل. تبين القراءة الأولية للكلام المتداول في هذا الشأن، أنه غالبًا ما يجري تأكيد الاختلافات بأخذ «الثقافات» في الحسبان وليس علم الأحياء. في الواقع، التأكيد أن البشر كلهم متشابهون هو أيضًا أمر شائع، لكن مضمونه في هذه الحالة أخلاقي أكثر منه معرفي. لم تشعر اليونيسكو حتى الآن بالحاجة إلى استدعاء بعثات من العلماء لصوغ أكثر دقة وأكثر رسمية للمرجعيات الوقائية الحقيقية الجامعة للبشرية. لا يتضمن إعطاء أولوية لتأكيد الهوية البشرية المشتركة رفض الاختلافات الاجتماعية أو الثقافية بأي شكل، ولا تقليص هذه الاختلافات إلى مجرد «تباينات» بسيطة: ليست ظروف الفقر أو الاستغلال «اختلافات ثقافية». من السهل إيجاد عدد كبير من الخطب ينكر وجود تباينات أو يعترف حقًا بوحدة الجنس البشري بحيث إن الرواية المنوي إنشاؤها هي في الواقع قيد الإعداد منذ زمن على الرغم من أنها تبدو بعيدة عن الحصول على مستوى رسمي. ما هو موضع رهان في هذا التناقض بين نظرتي العالم هو أولاً إعادة إدارة التمثيل بين المكونات المعيارية والمعرفية؛ وهو أيضًا إعادة هيكلة راديكالية للنظام المعرفي.

غلبة وسيطرة

يوجد المركز العصبي للنظام المعرفي الموصوف أعلاه (الشكل 5-2)، ص 159) في العلاقة بين النوعين البشريين المتعارضين. يفرض التعامل مع هذا

التمفصل المركزي معالجة معقدة ومضنية للمعلومات، حتى يحصل تجاهل للعلاقات الحقيقية بين الـ 'نحن' و'الآخرين' وتُستبدل بعلاقات ذهنية بسيطة من درجة المقارنة. ويشكّل الفصل بين النوعين مفتاح القبة. إن إرادة تضخيم أثر التباين وإظهار وجود اختلاف في الطبيعة بصورة جلية، يفترض إلغاء أي إمكان لشرح «التفاوتات» من خلال علاقات الهيمنة. في الواقع، إن ما هو متجاهل، هو مجمل العلاقات الاجتماعية الاقتصادية أو السياسية التي قد تمنع «تطور» 'الآخرين' ⁽⁶⁾. إن العلاقات المقدمة إيجابياً - نشر «الحضارة» أو الإيمان، المساعدة، التعاون... إلخ، - هي على العكس موصوفة بمغالاة وتهدف بدقة إلى تضخيم أثر التباين. إن التاريخ دائماً هو ما يتقدم لدفع حدود الجغرافيا إلى الوراء. إننا ننضم هنا بالتحديد إلى مكّون المركزية الإثنية للنظام حيث لا تتدخل العنصرية بشكل مباشر حتى الآن.

تهدف هذه العملية المعقدة، بشكل رئيس، إلى تحويل السيطرة إلى تفوّق وعلو، وجعل تحليل العلاقات الاجتماعية مجرد مقارنة تقويمية. ذلك أن الهدف النهائي لأي أيديولوجيا يبدو دائماً إخفاء علاقات الهيمنة. وإحدى حيل الاصطناعات الدلالية التي تساهم في هذه النتيجة هي لعبة انزلاق المعنى بين مفهومي الغلبة والسيطرة، بين التفوق المعترف به و«الفوقية» المفروضة. السيطرة هي علاقة اجتماعية تركز على ممارسة السلطة من طرف على آخر، بينما تنجم الغلبة ببساطة عن مقارنة تقويمية يقوم بها شخصان أو مجموعات أو حتى غرباء. عندما تحصل المقارنة من أشخاص معينين ويكون «تفوّق» الشخص الأول معترفاً به من الآخر، فإنها يمكن أن تؤدي إلى نفوذ لكن ليس إلى سلطة. على سبيل المثال، إن غلبة فرد بالنسبة إلى فرد آخر يمكن أن تعني أنه يركض أو يحسب بسرعة، حتى لو لم يشترك الاثنان في المنافسة نفسها ولو أنهما لا يقيمان أي علاقة اجتماعية

(6) تتضمن هذه التعميمات أن تشكّل «الثقافة الغربية» وحدة متجانسة كلياً، وهو ليس بالضرورة الحال بما أن معظم العمليات البديلة المبنية هنا هي أيضاً من منتجات هذه الثقافة. إن شعور التجانس هو على الأرجح أقوى عند تفحص المواد التعليمية. على سبيل المثال، إن فكرة «التخلف» الحالي للمستعمرات الغربية القديمة التي يمكن أن يكون لها علاقة بالقرون الماضية للسيطرة ليست مذكورة سوى مرة واحدة، وبطريقة باطنية في مجمل الكتب المدرسية الكيبكية المحلّلة، وعددها 85. (ينظر: التربية على العنصرية في الكتب المدرسية) (L'apprentissage du racisme dans les manuels scolaires).

مباشرة بينهما. في هذه الحالة، نقول إن شخصًا يغلب الآخر (صيغة لازمة) في قطاع ما من النشاط. تفرض السيطرة في حد ذاتها علاقة اجتماعية للسلطة بين المسيطر والمسيطر عليه: الأول يسيطر على الآخر (صيغة متعدية). إن من يمارس السيطرة مثلاً رب عمل يطرد عاملاً؛ يستطيع أيضًا القيام بذلك ضد أشخاص يركضون أو يحسبون بشكل أسرع منه. إن الصيغ المتعدية أو اللازمة لفعل «يسيطر» تطابق بدقة هذا التمييز، لكن، في الوقت عينه، إن استخدام مصطلح وحيد أو مندمج⁽⁷⁾ يهدف بحق إلى الخلط بين المعنيين، كما لو أنهما لا يشكلان سوى معنى واحد، كما لو أن السيطرة ببساطة نتيجة غلبة أو تفوق طبيعي «للمسيطر». ونحن رأينا الكثير من الملوك أو الدكتاتوريين يسيطرون على شعب بكامله من دون أن يعترف لهم أحد بتفوقهم الطبيعي.

أجزاء متخلفة من النوع البشري

على صعيد الأيديولوجيات وتغطيتها النظرية، فإن التطورية [النشئية الارتقائية] تبقى الأداة الرئيسة لهذا التبرير، الذي هدفه المركزي تجزئة البشرية إلى سلسلة من المجموعات الفرعية (sous-ensembles) حيث يمكن التفكير في الاختلافات باعتبارها تباينات. إنها هي أيضًا التي تؤمّن المواد الأساسية لجعلها [الاختلافات] بيولوجية، وبالنتيجة عنصرية. تشبه التطورية الارتقائية عند الانطلاق تصنيفاً بسيطاً للمجموعات وفق درجات «النشوء والارتقاء» - أو «التطور» كما نرغب في القول حالياً. تبدو العملية مؤكدة وعملياً «طبيعية». وعلى الرغم من جميع الانتقادات الحاصلة للنظريات التطورية الارتقائية على مر الأجيال، تبقى ممارستها متجذرة بقوة في المجالات العلمية كلها. يصر مؤرخ الفن على الاعتقاد بأن الفن «المعاصر» أكثر تطوراً من فن الكهوف. كما يصرّ عالم الاجتماع على اعتبار العائلة «الحديثة» أو حتى «ما بعد الحديثة» شكلاً أكثر «تطوراً» من العائلة «التقليدية».

(7) هذا التأثير للغة في النظام المعرفي هو نفسه في حالة قواعد الاندماج البيو - اجتماعي: تكييف، تطوّر، تحرّك، حاجات، عرق، إثنية، قرابة، عبقرية، موهبة، ذكاء... إلخ. مفهوم السيطرة - المسمى في الوقت عينه «غلبة» - الذي هو إحدى البصمات الأكثر توافقاً للعرقية، يشكّل أيضاً جزءاً منها.

بالطبع، لا يستطيع أحد أن ينفي أنه يوجد حقاً سيرورة اجتماعية، نستطيع أيضاً تسميتها «التطور»، ممّا يعني أنه عبر العصور، اكتسبت المجتمعات حجماً أكبر. هذا الواقع الحقيقي، حتى لو أنه لم يسمح بأي حكم ذي قيمة على ثقافات المجتمعات الضخمة أو الصغيرة - فن، عائلة، لغة، دين، حكومة، كوزمولوجيا اجتماعية... إلخ، - فإنه يبدو كافياً ليكون درعاً لجميع انتقادات التطورية الارتقائية. نحتفظ عموماً بشعور أن هذه الانتقادات لا مغزى لها سوى بوصفها معرفية وهي تُختزل بالبيانات التقية للنسبية الثقافية، في حين أن دعاة التطورية الارتقائية يملكون هم قوة الإثباتات الواضحة المنبثقة من «الحقيقة».

على الصعيد المعرفي البحت، النقد الرئيس للنشئية [التطورية] هو الواقع «الحقيقي»، المثبت من المؤرخين، والاقتصاديين أو المتحدثين الآخرين باسم «العلم» والعلاقات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية بين معظم المجتمعات. إذًا، فمنذ لحظة وجود مجتمع مسيطر عليه ومستغل من مجتمع آخر، لا يمكننا ببساطة مقارنته وفق سلّم «تطوري ارتقائي»، في الأقل لأنه ليس هناك بعد مجتمعان بل مجتمع واحد في الحقيقة. بعبارة أخرى، يستند هذا النقد إلى حقيقة أن المجتمعات تتضخم بفعل إدماجها ضحاياها وليس، بشكل رئيس، بفضل عملية نمو ديموغرافي وتطور اجتماعي أهلي محلي. كان هناك زمن حيث لم تكن المجتمعات الصغيرة تقيم علاقات سوى مع جيرانها المباشرين، لكن في ذلك العصر نشك في أن يكون أي مجتمع قد لجأ إلى مفهوم «الارتقاء» للتعبير عن ادعاءاته في التفوق. ما إن بدأ الاهتمام «بالحضارات الكبرى» للعصور القديمة، حتى نجد شعوباً كبرت - بالمعنى الديموغرافي وليس الأخلاقي - خصوصاً عبر عملية غزو أو إدماج المجتمعات المجاورة ضمن «نوعها البشري». بالطبع، إن الجدل النظري هنا بعيد عن أن يكون مغلقاً على عملية تشكّل الدول الأولى وبروز العلاقات الطبقية، لكن يبقى شيء واحد غير قابل للجدال، وهو التأسيس المستمر قدماً لعلاقات من كل صنف بين المجتمعات البشرية، وفي نهاية عملية التقدم هذه، في داخل نفسها.

إلى حين حصول الاتصالات الأولى بين الأوروبيين والأميرنديين، نستطيع دائماً إقامة مقارنات بين المجتمعات بعضها ببعض، لكن بعد الغزوات وإقامة

الإمبراطوريات، لم يعد ممكناً تجاهل وجود علاقات وتأثيراتها في «ارتقاء» الشركاء. في الإمبراطوريات المعروفة كلها، حصل تراكم للثروات في العاصمة: تينوتشتيتلان⁽⁸⁾، روما، اسطنبول، برسيبوليس⁽⁹⁾، بكين... إلخ. كيف يمكن الافتراض لحظة أن هذه الظاهرة لا علاقة لها بالسيطرة السياسية والاقتصادية الممارسة على الشعوب المغزوة، حتى لو لم تكن لدينا معطيات مفصلة مقاسة بالدولارات الأميركية، عن تدفق البضائع، والعمل أو «الاكتشافات»؟ أما بالنسبة إلى الوضع الراهن للمجتمعات الإنسانية، فإن على الكثافة والحضور القوي للعلاقات على أنواعها أن يمنعنا، ولو لحظة، حسابان الدول بمثابة كونها مستقلة أو منفصلة والاكتفاء بمقارنتها كما نفعل، وفق المنطق التطوري، باللجوء إلى سلسلة إجراءات إحصائية تُتلى على طريقة اللازمة: الدخل بحسب رأس المال، نسبة الوفيات، الولادة، البطالة أو الأمية، عدد الحمامات أو أجهزة التلفزيون لكل مواطن⁽¹⁰⁾... إلخ.

إن واقع الصمت عن، أو إنكار دور العلاقات بين المجتمعات في بروز عدم المساواة ليس خاصاً بالبرامج والكتب المدرسية، ولا بهذا الخطاب العالم أو ذاك عن «التخلف»، بما أننا نجد أيضاً أثره في الإعلانات الكبرى لليونيسكو. وهكذا، فإن إعلان 1950 يفضّل الحديث عن «اختلافات»:

«إن المعطيات العلمية التي في حوزتنا حالياً لا تعزز النظرية التي بموجبه تشكل الفروق الجينية الوراثية عنصراً ذا أهمية أساسية بين أسباب الفروق التي تظهر بين الثقافات وآثار الحضارة عند مختلف الشعوب أو المجموعات الإثنية. إنها تعلمنا على العكس أن هذه الفروق تفسّر قبل كل شيء بالتاريخ الثقافي لكل مجموعة». (البند العاشر).

(8) عاصمة إمبراطورية الأزتك. (المترجم)

(9) تخت جمشيد أو برسيبوليس هي عاصمة الإمبراطورية الأخمينية (550-330 ق.م). (المترجم)

(10) يزود عدد من مجلة تبشيرية من عام 1960، مخصّص للكونغو البلجيكية، بإحصاءات مميزة وفق فئات الكونغوليين معتقداً بهذا أنه يذكر حسنات الاستعمار الأوروبي: «سيارة لكل أربعة أوروبيين، دراجة لكل 22 كونغولياً» - *Spiritains*, no. 2, (Avril-mai 1960), p. 13.

نؤكد هنا أن «التاريخ» وليس «العرق» هو سبب الفروق الثقافية. نستطيع الإشارة مرة أخرى إلى صوغ أكثر نسبية (ليست الجينات «عنصرًا ذا أهمية أساسية»)، لكن المفهوم التطوري للتاريخ هو أيضًا ما يجري تأكيده هنا. فبالحديث عن «التاريخ الثقافي لكل مجموعة» والصمت عن معطيات رئيسة في التاريخ هي العلاقات بين المجتمعات، فإننا نعطي صدقية لصورة مجتمعات «مستقلة» أو منفصلة «تطورت» باستقلالية، كل بحسب «عبقريته» كما تدعي كتبنا المدرسية، أو ربما وفق «درجة إعداد التربة» كما كان يقول بيير تريمو (Pierre Trémaux).

في الإعلان الأخير لليونيسكو عن مسألة «الأعراق»، إعلان عام 1978، يبقى براديغم المجتمعات المستقلة - الذي هو أيضًا براديغم الأمم المتحدة - دائمًا في مكانه وتبقى لدينا سهولة مقارنتهما بحرية، وذلك لاختبار «المساواة» التي يجري تأكيدها، كما لو أن المساواة في الحق هي ببساطة الطريقة المهذبة للحديث عن «عدم المساواة» في الواقع الفعلي. يوضح البند 1-5 «أن الفروق بين إنجازات مختلف الشعوب تفسّر بالكامل من خلال عناصر جغرافية، تاريخية، سياسية، اقتصادية، اجتماعية وثقافية». يحفظ هذا الصوغ حق التصدّر «للجغرافيا» و«التاريخ» من دون تحديدات إضافية. إنها تستثني ضمنيًا اللجوء إلى البيولوجيا العرقية أو التطورية، لكن صورة المجتمعات التي تتطور بشكل منفصل تبقى ثابتة لأنه في الممارسة، يبقى اعتبار العناصر الاقتصادية والسياسية موجودًا دائمًا على الصعيد المحلي. إن هذه الرؤية للأشياء يُغذيها بالأحرى بقوة إعلانان وردا في التمهيد. في الحالة الأولى، يبدو أننا نأخذ استقلال المجتمعات حقيقة مسلمًا بها حين الحديث عن «عملية إلغاء الاستعمار والتغيرات التاريخية الأخرى التي قادت معظم الشعوب المستعمرة قديمًا إلى استعادة سيادتها». يضيف إعلان آخر أن «جميع الشعوب والمجموعات البشرية كلها مهما كان تكوينها أو أصلها الإثني، تساهم وفق عبقريتها الخاصة بتقديم الحضارات والثقافات...». يمكن مثل هذا الصوغ أن يعبر ببساطة عن التنوع الثقافي لكن بما أن العلاقات بين المجتمعات مستبعدة دائمًا، فإن التنوع معروض هنا من وجهة نظر مقارنة. ويمكن مقارنة مساهمة الأميركيين أو الهائيتيين بمساهمة الكنديين أو الفرنسيين كما لو أن كلاً منها ناتجة من «عبقرية خاصة». ليس غريبًا إذًا أن تكون نظرية «العبقرية» الخاصة موجودة أيضًا في الكتب المدرسية.

تطابق هذه الصورة للبشرية تمامًا النظام التطوري العرقي للثقافة الغربية. يبدو أن إعلان 1978 ينسب دائمًا الممارسات القمعية إلى الحكومات أو الجماعات المحلية، وينسب مسؤولية محاربة العنصرية أساسًا إلى مختلف الدول (البندان 6 و7) أو إلى «الفرد» (البند 8) من دون اتهام بنية النظام بجدية. وحده البند 9 يتضمن إشارة صامتة إلى موضوع «عدم التوازن في العلاقات الاقتصادية الدولية»، لكن هذا الجزء من التحليل يبدو خجولًا، بخاصة في مستند مكرس مبدئيًا للرواية عن وجود «عدم مساواة» ناتجة من العنصرية. هذه الإشارة غير الدقيقة، التي تلامس «عدم التوازنات الدولية» تشبه تفاهم بين السياسيين أكثر من كونها تحليلًا قام به علماء. من حيث المنطق المحض، إذا كان البشر حقًا متساوين كما تدعي الإعلانات - في الواقع الفعلي أكثر منه من حيث الحق - أليست علاقات السيطرة أداة لا تُدحض لتفسير «التفاوتات» الملحوظة؟ وأيضًا ألا يوجد أساس العنصرية في بنية نظام السيطرة على مستوى المجتمع البشري؟

إذا كانت التطورية الارتقائية هي بشكل خاص حيلة لتغطية وجود هذه العلاقات ولإحلال صورة عن مجتمعات منفصلة وغير متساوية «من حيث التقدم»، فإن الجدير بالملاحظة أن تشارلز داروين الأب اللاإرادي للنشوء الاجتماعية استشعر الاستخدام الأيديولوجي الذي يمكن أن تتيحه هذه النظرية لبناء هذا التفسير المنسوب إليه «للتباينات» الاجتماعية: «كبيرة هي غلطتنا إذا كان بؤس فقرائنا ينبثق ليس من القوانين الطبيعية، بل من مؤسساتنا»⁽¹¹⁾.

المجتمعات قبل الغربية

إن الرؤية المجزأة للإنسانية، والمنعكسة بصدق في المستندات الأكثر رسمية لليونيسكو، توافق بدقة الصورة المنشأة في الكتب المدرسية والمدعومة بعدد كبير من الكتب العلمية. في عالم «العلم» هذا، يبقى أنموذج روستو⁽¹²⁾ (Rostow) في

Voyage d'un naturaliste autour du monde.

(11)

Stephen Jay Gould, *La Mal-mesure de l'homme* (Paris: Éditions Ramsay, 1983).

دُكر في:

W. W. Rostow, *Les Étapes de la croissance économique* (Paris: Seuil, 1963).

(12)

الأغلب هو المجدّد لهذه الرؤية للعالم التي تقارن درجة «التطور» بين مختلف المجتمعات من دون استشفاف وجود علاقات بينها. ألهم هذا الكتاب جيلاً كاملاً من الخطابات العالمية والسياسات حول مسألة التخلف، لكن يتعلق الأمر على الأرجح بتجديد للإلهام النابع من النزعة التطورية الارتقائية للقرن التاسع عشر. استبدلت فكرة الارتقاء والنمو بفكرة التطور، وتحولت النظرة أكثر نحو المستقبل منها نحو الماضي، مع تخيل لمسار يذهب من التغير الراهن إلى تجانس مستقبلي - هو مسار حضارة غربية عالمية - في حين كان النشويون في القرن التاسع عشر يحاولون بالأحرى بناء مسارات مختلفة انطلاقاً من تجانس بدائي كما أشار إلى ذلك غيلبرت ريست⁽¹³⁾ (Gilbert Rist). في أنموذج روستو، نجد أن المصير «الاقتصادي» - المصير الشامل في الواقع - للمجتمعات يتمثل في سلسلة من المسارات الموازية من دون رابط بينها حيث نكتفي بمقارنة درجة «التقدم» في عملية «النمو». استبدل روستو ببساطة المراحل الثلاث القديمة للنشويين التقليديين (وحشية، بربرية، حضارة) بسلسلة من خمس مراحل: المجتمع التقليدي، والشروط المسبقة، والانطلاق، والنضوج، والاستهلاك الجماهيري. يتعلق الأمر بأنموذج عضوي بما أن الحالة البدائية مصممة على صورة جنين: إنه «المجتمع التقليدي» المتطابق مع مجمل الكون ما قبل الغربي أو خارج حدود الغرب. تعرّف الحضارة اليوم من خلال الاستهلاك الجماهيري وليس الكتابة، لكن تبقى نقطة الصفر مصاغة بالطريقة نفسها، أي بالفراغ أو مجرد غياب المكونات المتعلقة بالـ 'نحن':

«لنتفحص أولاً المجتمع التقليدي: إنه المجتمع الذي تحدّد بنيته بأعمال الإنتاج المحدودة، المبنية على العلم والتكنولوجيا ما قبل النيوتونيين وعلى حالات ما قبل نيوتونية بالنسبة إلى العالم المادي»⁽¹⁴⁾.

ليس الأسلوب بالمبتكر جداً بما أنه كانت لدينا المجتمعات البدائية ما قبل التاريخية، وما قبل الكولومبية، وما قبل الرأسمالية أو ما قبل الصناعية - ولم

Gilbert Rist, *Image des autres, image de soi? Comment les suisses voient le Tiers Monde* (13) (Saint-Saphorin (Suisse): Éditions Georgi, 1978), p. 71.

Rostow, p. 13.

(14)

لا نقول ما قبل الغريبة أو ما بعد البدائية؟ وذلك من دون احتساب مجتمعات اللاتدوين، المجتمعات التي من دون تاريخ، ومن دون ملكية خاصة، ومن دون عملة أو من من دون عجلة. ترى التعريفات التطورية الارتقائية دائماً 'الآخرين' كأنهم قبل الـ 'نحن' أو من دون الـ 'نحن'. وفي النهاية تمتلك المركزية الإثنية نبرات مثيرة للشفقة من فرط التجسد في الخطاب الذي يحمل ادعاءات علمية وبأشكال متجددة كلياً لصورة ميثولوجية. بالنسبة إلى روستو، فإن طبيعة «المجتمع التقليدي» ليست لها أي أهمية: لقد فرغها في ثلاث صفحات، مستعجلاً «لتمهيد الطريق للوصول إلى موضوع العلاقة الحاضرة»⁽¹⁵⁾، يعني «التطور» الذي يشكّل غيابه التعريف الوحيد 'للآخرين'⁽¹⁶⁾. إن شبح المجتمعات «شبه الزراعية» ليس حتى مذكوراً، بما أن موضوع التطور يستثنيها [لهذه المجتمعات] دفعة واحدة⁽¹⁷⁾ حتى في صيغتها المعكوسة، المشكلة بالفراغ («التخلف»). حتى الاستعمار يبدو ردّاً بسيطاً على نداء هذا الفراغ:

«في أكثر الأحيان، تأسست المستعمرات بالأصل، ليس للوصول إلى هدف رئيس للسياسة الوطنية وليس لاستبعاد قوة اقتصادية منافسة، لكن من أجل ملء الفراغ، يعني لتنظيم مجتمع تقليدي غير قادر على القيام بذلك بنفسه (أو يفرض القيام به) في ظل نشاطات معاصرة للاستيراد والتصدير، بما في ذلك الإنتاج للتصدير»⁽¹⁸⁾.

Ibid., p. 14.

(15)

(16) يلخص غيلبرت ريبست جيداً هذه المقاربة النشئية حول مسألة التخلف: «للمقاربة النشئية بالتأكيد تفسير بسيط - وموقع ظاهرياً - لأصل التخلف: يمكن تلخيصها بصيغة: «إن العالم الثالث متخلف لأنه لم يتطور حتى الآن». لا جدوى من تعريف التطور والتخلف: إنها عبارات تعبر عن نفسها، الأساس هو المسافة الزمنية (لا الثقافية) التي تفصلها الواحدة عن الأخرى (تراجع ص 151) علينا الاعتراف أنه بالنسبة إلى روستو، التطور محدد في الأقل: إنه الاستهلاك بالجملة.

(17) نستطيع الإشارة إلى أن «البدائيين» هم الأكثر استثناءً حتى في النوع البشري الآخر عندما لا نكون بحاجة إليهم للإشارة الرمزية إلى هذا النوع.

Ibid., p. 167.

(18)

هذه الصورة للعالم الثالث المحسوس على أنه فراغ، تخرج بدقة من العنوان العام المعطى لنشرة «المساعدة السويسرية» (1974) (Swissaid) وهي منظمة للتعاون الدولي، عنوان النشرة: «عالم متعطش إلى التطور». ذكر في:

الاستعمار هو إذا مشروع لـ «تطوير» 'الآخرين' - خصوصًا كي يتمكنوا من «التصدير» (إلى الـ 'نحن'). على هذه الساحة الدولية الجديدة، حقيقة 'الآخرين' هي غالبًا شبحية، إذ إن وجودها لا يلاحظ فعليًا خارج عقولنا وأمزجتنا - الاقتصادية أو السياسية؟ إن الحقل «البشري» المذكور يقتصر على الساحة «الدولية»، يعني الغربية، ويوضح الكاتب أن «المستعمرات كانت على هذه الساحة الرمز المقبول للسمو والقدرة»⁽¹⁹⁾.

إذا لم يكن ثمة مجرد وجود 'للآخرين'، إلا بصفة «رمزية»، فكيف يمكننا في لحظة أن نتوهم أن نظامًا للعلاقات بين الـ 'هم' والـ 'نحن' قد تشكّل منذ بضعة قرون وأدّى دورًا ما بالنسبة إلى الوضع الراهن «للتباينات» الملاحظة؟

بمقارنة المجتمعات الحالية للعالم الثالث بالمجتمعات الغربية للماضي - المعتمدة في ذلك الزمن أنها «في طور النمو» - اضطر روستو إلى مقارنة فكرة أن العالم الحالي لم يعد على ما كان عليه، وذكر بعض «الاختلافات النسبية». لكن تقويمه يبقى إيجابيًا جدًّا. تبدو عقبات الحالة الراهنة ضئيلة نسبيًّا: تشهد الدول «المتخلفة» معدل نمو سكاني مرتفع قليلًا. إنهم يشعرون بالحرمان والفقر المدقع بحدة أكبر مقارنة بالذين يملكون، ويعانون التأثيرات المشؤومة للكتلة الشيوعية التي تسرق جزءًا من النخب الفكرية. في المقابل فإنهم يستطيعون الاعتماد على «المساعدة الدولية» وعلى التكنولوجيا التي سبق تطويرها في مكان آخر. باختصار، لا تضطلع العناصر الخارجية إلا بطريقة إيجابية، باستثناء النفوذ الشيوعي.

إذا، تبقى المقارنة الشاملة متفائلة في العمق، والمطلوب من الآخرين أن يصبروا مدة مئة عام فحسب لكي يتمكنوا من التمتع بالاستهلاك الجمعي (consommation de masse): «من حق مليارات الناس العيش في هذا العالم إذا حافظنا نحن عليه سليمًا خلال المئة سنة التي ستقضي حتى يمتد الاستهلاك الجماهيري ليشمل العالم بكامله»⁽²⁰⁾.

Ibid., p. 169.

(19)

Ibid., p. 251.

(20)

تستطيع صورة التطور اللافتة التعبير عن نفسها بدقة أكبر حين يُنظر إلى المستقبل في ضوء حقوق الإنسان التي تعهدت بها إعلانات اليونسكو. من خلال تعظيم فكرة «التطور» في حد ذاتها، و«التقدم»، و«الديمقراطية» أو «حقوق الإنسان»، نستطيع، في الوقت عينه، إعطاء قيمة للنظام العالمي ومجمل العلاقات التي يتضمنها، أكانت علاقات سيطرة أم تعاون. وسيتيح هذا المزيج الذكي للعناصر المزعجة، فرصاً أكبر لتبدّد في غياهب النسيان، أو لكي تكون بمثابة حبة دواء مرّة يتم تناولها مع كوب لذيد من العصير.

חסנת الاستبداد

يحدث أيضًا أن تُعرض علاقات السيطرة بطريقة إيجابية فعلية عوض أن تتعرض للإهمال. هذا بالضبط ما تقوم به الكتب المدرسية من خلال رواية قصة التمدّد الأوروبي المجيد، وهو أيضًا الخطاب الأكثر شيوعًا على المنابر السياسية والإعلامية، ونجد أيضًا الكثير من البقايا في المؤلفات العلمية. على سبيل المثال، رؤية العالم الثالث و«التطور» التي عبر عنها جان كلود شينيه في انتقام العالم الثالث مبنية على تقويم إيجابي لعلاقات السيطرة الاستعمارية وعلى الجهل المنتظم للعلاقات الراهنة من السيطرة الاقتصادية أو السياسية.

يكرس هذا الكاتب فصلاً كاملاً للحديث عن حسنات الاستعمار، تحت عنوان «الوجه المستتر للاستعمار». وبما أن التقويمات كلها هي بناءات، فمن الممكن دائماً وضع لائحة أطول بالחסنات وتجاهل معظم السيئات. ولإعطاء قاعدة علمية أكبر بهذا الخصوص، يضع الكاتب رسماً إحصائياً يسمح بمقارنة أفريقيا المستعمرة بـ «أفريقيا غير المستعمرة» (كذا) كما لو أن هذا الكيان الأخير المقتصر على إثيوبيا⁽²¹⁾ يرتدي معنى خاصاً. وهذا تطبيق لمنطق تجزئة كل بلد «مستقل» وفقاً لمستوى «عبقريته» الخاصة. يستخدم شينيه النسق نفسه لمقارنة آسيا المستعمرة بآسيا غير المستعمرة. وفضلاً عن وضع الصين في هذه الفئة

(21) حتى إثيوبيا، في عام 1935، كانت، مع ذلك، ضحية الإيطاليين الذين كانوا يبحثون عن مستعمرة لهم.

الأخيرة، إنه يتجنب تضمين اليابان مدعيًا أن الأخيرة استُعمرت: «لقد حصل بالفعل استعمار، ولكنه استعمار ذاتي من قبل طبقة الساموراي...»⁽²²⁾.

على هامش هذه الاستدارات، حفظ النظام التأويلي عند شينيه البراديجم الغربي التقليدي كله، مثلما حمله أيضًا أنموذج روستو. نجد هنا التفاؤل نفسه، التطورية الارتقائية نفسها، العرقية نفسها، المفهوم نفسه عن عالم «متخلف» بشكل شامل خارج الـ 'نحن'، والجهل نفسه بالعلاقات الدولية باستثناء عندما يكون ممكنًا تقديمها من زاوية إيجابية، باعتبارها حركة واسعة لنشر «الحضارة». وكما يقترح العنوان، فإن الأطروحة كلها متفائلة في الحقيقة، كما كان «التطوريون» في القرن التاسع عشر، وهي تؤكد أنه كان لدى الشعوب جميعها الجهد نفسه وأنهم كانوا ببساطة «متأخرين» في سيرهم. يطابق عدم تحديد التخلف بدقة مجمل العالم ما قبل الغربي أو خارج حدود الغرب:

«لم يولد التخلف مع الاستعمار، فقد سبق الحقبة الاستعمارية وسيوجد خارج النطاق الاستعماري [...]». إنه واقع شامل ودائم. الاستثناء الوحيد، ومنذ القرن الماضي فحسب (المقصود التاسع عشر)، هو بعض المجتمعات التي اتبعت المسار العلمي والتقني الذي سلكه بعض شعوب أوروبا الشمالية»⁽²³⁾.

كل شيء آخر خارج هذا الفضاء الغربي هو مأساة، حسرة ومجاعة، الإنسان مريض أو «جاهل»، الكون «متقادم» و«غالبًا بربري» (كذا). في هذه الغياهب، يبدو الغرب وحده منارة، ويكمن أمل 'الآخرين' إما في انتشار النور الغربي⁽²⁴⁾، وإما في تطوُّر مستوحى من الأنموذج الغربي. ويتضمن الحل التطوري النشوئي أن ننبع خطوة بخطوة خطى الغرب، ويبدو أن بعضهم يقوم بذلك.

«فضلاً عن ذلك، تملك هذه الدول قاسمًا مشتركًا [...] أنها اجتازت مراحل التطور نفسها - من اقتصاد الاكتفاء والتعاون إلى الاقتصاد المعقد والمتنوع،

(22) Jean-Claude Chesnais, *La Revanche du Tiers-monde* (Paris: Robert Laffont, 1987), p. 84.

(23) Ibid., pp. 53-54.

(24) ينتهي الكتاب بالجملة التالية: «الغرب لا يزال يسطع وفترة طويلة، لكن الشعلة لم تعد له».

Ibid., p. 311.

يُنظر:

مروّراً بالتخصص في تصدير المواد الأولية - مثل أسلافها الأوروبيين، لكن بوتيرة متسارعة»⁽²⁵⁾.

ربما كان على المؤلف أن يحدد في أي عصر تخصص الاقتصاد الأوروبي في «تصدير المواد الأولية؟». أما في ما يتعلق بالمسار الانتشاري، فهو في ما يبدو الأكثر تكراراً، ومن دون شك المسار الذي يسمح بتغذية أكبر الآمال:

«لم يبدأ التاريخ مع الاستقلالات. إنه يغرس جذوره في حضارات كبرى عرفت كيف تستفيد مما يمكن أن يقدمه الغرب. تقنيات، أفكار، مثل عليا: العقلانية، التسامح، الفاعلية، الحرية»⁽²⁶⁾.

في مساراته التطورية والانتشارية، ليس الأساس العرقي مخفياً أو سرياً، بما أنه يعبر عن نفسه في تعريف التطور نفسه، «يعني، في النهاية، تغريب أنماط الحياة»⁽²⁷⁾. في المقابل لا نستطيع مطلقاً الحديث عن عنصرية بالمعنى الحقيقي للكلمة. على صعيد القيم المثبتة، إن العنصرية مُدانة بوضوح، ويقدم لنا الكاتب «التهجين العام» نفسه على أنه «مواتٍ للتطور البيولوجي»⁽²⁸⁾. أضف إلى ذلك، يرفض شينيه بعض الطروحات التقليدية عن «العوائق» الداخلية للتطور، مثل الدين والولادات المرتفعة.

على الرغم من هذه المتغيّرات، يبدو كتاب شينيه بمثابة تحوّل منبثق مباشرة من النظام المعرفي الذي يضع البرامج المدرسية. عوضاً عن تأكيد الفصل بين النوعين البشريين وتغذية أثر التباين، يتبنى الكتاب علاقة بين الاثنين في ما بينهما في اتجاه واحد، وفق نموذج لعملية نشر «الحضارة». تبدو هذه الحركة مشابهة لنوعٍ من التطورية الارتقائية الأفقية أو الموضوعة في حيزٍ⁽²⁹⁾ والتي تؤثر

Ibid., p. 197.

(25)

Ibid., p. 13.

(26)

Ibid., p. 106.

(27)

Ibid., p. 105.

(28)

(29) هل يجب التذكير بأنه بعد النظرية النشوئية الارتقائية، فإن النظرية الانتشارية هي ما شكّل التيار الرئيس في إلهام الأنثروبولوجيا الناشئة للقرن التاسع عشر.

في 'الآخرين' حتى في وجودهم البيولوجي، في أجسادهم كما في عقولهم. ثمة فصلان رئيسان في الكتاب مكرسان لذلك: الأول «لنمو الجسدي للإنسان» والآخر «لنمو الفكري للأمم»، بهدف إظهار أن 'الآخرين' ينمون جسدياً (مثلنا 'نحن')، بقدر «ما يتطورون»، وعقلياً كذلك، من خلال حصولهم على «طرائق تعليم» تدربهم على التفكير على شاكلة أوروبا، «عقل العالم»⁽³⁰⁾.

كما لو وَجَبَ ألا يحصل العالم الثالث على مساعدة...

تحتفظ رؤية شينيه في الأقل بميزة التأكيد لقدرة شعوب العالم الثالث «على التطور». ويتخذ مؤلفون، مثل برنارد لوغان⁽³¹⁾ (Bernard Lugan)، أيضاً نقطة انطلاق لهم، المفهوم التمديني للاستعمار، وتأويلاً لعلاقات الشمال - الجنوب الحالية التي تصاغ حصراً بمفردات «المساعدة»، لكن من أجل إبراز إخفاقات «التعاون»، وبالتالي الدونية الطبيعية للأفارقة. أن تحل صيغة «الثقافة» محل العلامة «العرقية» التقليدية، لا تؤدي إلى تصحيح التقطيع المنجز في داخل «النوع البشري»، ولا تطبيع المقولات المقتطعة:

«فشل التعاون لسبب بسيط وهو أنه ارتطم في محاولته إدخال التطور إلى أفريقيا بسعيه المستمر لمعالجة المشكلات بصورة طارئة من دون العودة إلى جذورها الأفريقية المعقوفة. هي المسيطرة فهذه التقييدات تنبثق من تنافر الثقافات إذ إن الأفارقة ليسوا أوروبيين كما أن الأوروبيين ليسوا آسيويين»⁽³²⁾.

استنتج لوغان أن «المساعدة» لأفريقيا تُعدّ تبذيراً للأموال التي ستكون أكثر فائدة «لأقاربنا» في أوروبا الشرقية. من جهة أخرى، تبدو دول كثيرة، منها كندا، أنها تسير في هذا الاتجاه. صحيح أن التعاون فشل لكن المؤلف يفضل تجاهل البنية الشاملة التي تنوجد فيها والتي تعطي تفسيراً آخر للفشل.

نستطيع أن نرى أن مجموعة روايات النظام الرسمي تمتد من إلغاء علاقات

Ibid., p. 129.

(30)

Bernard Lugan, *L'Afrique. Bilan de la décolonisation* (Paris: Perrin, 1991).

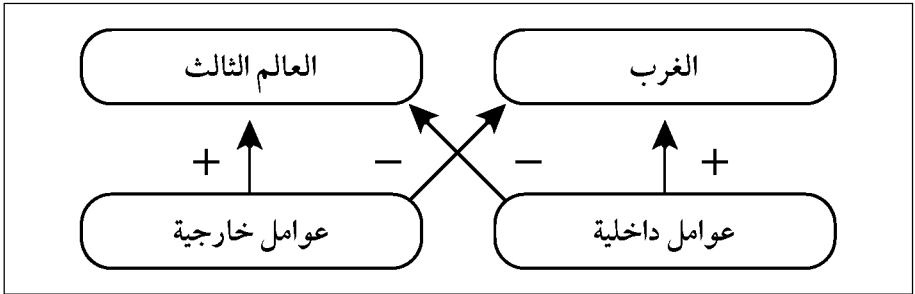
(31)

Chesnais, pp. 263-264.

(32)

السيطرة إلى معالجتها الإيجابية كمصدر لتطور النوع البشري الآخر. وتتقاسم كلها التصور نفسه عن التطور والتخلف باعتبارهما نتيجة حصريّة للعناصر «الداخلية»، ترتبط «بالجغرافيا» البشرية أو المادية وتتصرف في اتجاه معاكس، لنقل كأَسباب لتطورنا 'نحن' وكأسباب للتخلف عند 'الآخرين'، كما يظهر ذلك في الشكل (2-6).

الشكل (2-6) أسباب التطور



في هذا النموذج، نرى أن العلاقتين الإيجابيتين تسميان في الأغلب «عرقية» (سببية داخلية) و«مساعدة» (سببية خارجية) بينما سميت العلاقات السلبية بالتالي «تقييدات ثقافية» و«عبئًا على الرجل الأبيض»⁽³³⁾. رأينا أن معاينة العناصر الداخلية تركز على نظام معقد للتناقضات. أما بالنسبة إلى العناصر الخارجية فهي ما ينبغي أن يصب في تحليل لعلاقات السيطرة، لكن معظم الروايات تتجنب القيام بذلك، في داخل ما يمكن أن نسميه البراديغم الغربي في حالته الصافية، كما انعكست في الكتب المدرسية الحالية أو في الإعلانات الكبرى لليونيسكو.

والحال أن عالم البرامج المدرسية يعطي بشكل شبه دائم انعكاسًا ارتجاعياً عن الثقافة، في الأقل في ما يتعلق بالبنى العميقة. تعود نماذج مثل أنموذج روستو الذي يُستخدم مصدر إلهام، إلى ما قبل حوالي ثلاثين سنة. منذ السبعينيات [من

(33) هو عنوان قصيدة روديارد كيبلينغ (Rudyard kipling) الشهيرة «قَدْر/ عبء الرجل الأبيض».

يُنظر: «The White Man's Burden», in: Charles Carrington, *Rudyard Kipling: His Life and Work* (London: Macmillan & Co., 1955), pp. 278-279.

القرن العشرين]، رأينا أيضًا بروز خطاب علمي متعلقة بالتأثيرات المأساوية لعلاقات السيطرة هذه في إشكالية تخلف دول العالم الثالث. إنها بالأخص حالة نظرية التبعية، وأنموذج المركز - الأطراف ونظرية التبادل غير المتساوي. تتغذى الآن هذه الأبعاد، التي لقيت أصداء عميقة عند المفكرين الغربيين في «اليسار»، بمفكري العالم الثالث. إنها تنبثق بدقة من رفض التحليل المنفصل للمشكلات المرتبطة «بالتخلف» ولعمليات التقدم المنبثقة من «التطور». ينتهي هذا النمط من التحليل في استراتيجيات⁽³⁴⁾. ومن الصعب تقويم النسبة التي تمثلها هذه الخطابات في مجمل المنشورات، وخصوصًا تأثيرها خارج الدائرة الضيقة للاختصاصيين، بيد أنها لا تستطيع الزعم بأنها الثقافة الرسمية. ولم تنجح صياغاتها في المس بعمق بالبراديغم الغربي التقليدي.

يوضح كتاب جيرار شاليان إعادة التفكير في العالم الثالث (*Repenser le Tiers monde*) جيدًا هذه الحالة. إنه يصوغ بوضوح المسألتين الحاسمتين. هل الاستعمار سبب لتخلف دول العالم الثالث وهل قدّم مساهمة حاسمة في التطور الغربي؟ إن رده على السؤال الأول إيجابي، باستثناء حالة الدول «الأقل تأثرًا بتأثير الغرب»، لكنها بقيت مع ذلك «متخلفة» إلى حد ما [التشديد في الأصل]⁽³⁵⁾، مثل النيبال، وإثيوبيا، وأفغانستان أو اليمن. في الأساس، يربط شاليان التخلف بالسيطرة الخارجية، موضّحًا أنه «لا يوجد تخلف ما لم يكن في التعوّج [التشوّه الاعوجاجي]»⁽³⁶⁾ لكنه يوضح في الوقت نفسه أن الكثير من الأسباب الأخرى [الداخلية] كان لها تأثير أيضًا، خصوصًا «التقييدات السياسية، الاجتماعية والثقافية وكذلك المشكلات المنبثقة من إنتاجية ضعيفة ومن السلوك في العمل»⁽³⁷⁾. لا نعرف من أين جاءت هذه «التقييدات» إن لم يكن من الثقافات في حد ذاتها، التي لم تمتلك الوصفة

(34) مثلاً: Samir Amin, *La Déconnexion: Pour sortir du système mondial* (Paris: La Découverte, 1986).

(35) Gérard Chaliand, *Repenser le Tiers-monde* (Bruxelles: Editions complexes, 1987), p. 107.

(36) Ibid., p. 19.

(37) Ibid., p. 108.

الجيدة أو التركيبية الراححة⁽³⁸⁾. أما بالنسبة إلى «الموقف من العمل» فإن الكاتب يستحضر مثال أميركا اللاتينية بالتعارض مع مثال كندا «الطرفية، المصدرة للمواد الأولية والتابعة اقتصاديًا، لكنها على الرغم من ذلك «نجحت في تحقيق انتقالها إلى مجتمع صناعي»⁽³⁹⁾. يمكننا التساؤل إذا كان الأميركيون [السكان الأصليون] في كندا، وهم «المستعمرون» الحقيقيون الوحيدون، يشكلون مجتمعات صناعية، وإذا كان الكنديون حقًا «تابعين اقتصاديًا» لإخوانهم في العرق بما أنهم بدوا على العكس مرحبًا بهم بصفته أعضاء كاملي العضوية في نادي الدول الغربية.

أما بالنسبة إلى السؤال الثاني الذي طرحه شاليان (هل قدّم الاستعمار مساهمة حاسمة في التطور الغربي؟) فقد كان جوابه سلبيًا «إلى حد كبير»⁽⁴⁰⁾. إن حجته بسيطة، فهو يوضع الاستعمار في القرنين التاسع عشر والعشرين ويدعي أن بريطانيا كانت «متطورة» أساسًا منذ عام 1820. وهو قضى بذلك على ثلاثة قرون ونصف القرن من التاريخ متناسيًا أن البنى السياسية - الاقتصادية للسيطرة الأوروبية تأسست قبل النظام المؤسسي الذي سمي «استعماريًا»، ومتجاهلاً واقع أن «التشوهات» بدأت منذ القرن الخامس عشر. هل هناك علاقة للتطور الحالي للإنكا والأزتك بالتشوّه الناتج من الغزوات الإسبانية والبرتغالية؟ من الخطأ الاعتراف بحقائق تاريخية مثل غزو أميركا، واستغلال العبيد الأفارقة أو التجارة الاستعمارية، والادعاء في الوقت عينه بأن أوروبا لم تتأثر بتأثراً «في تطورها» بعلاقاتها التي أقامتها على الصعيد العالمي. ليس مهمًا ألا يكون لإيطاليا أو السويد أي مستعمرات خاصة بها، في القرن التاسع عشر، بالقدر نفسه لعدم أهمية وجود «أفريقيا غير مستعمرة» (إثيوبيا)، بما أن نظام العلاقات بين «التطور» والتخلف قد

(38) فكرة المصادفة هذه، أو التركيبية الراححة، طورها كلود ليفي ستروس في بحثه العرق والتاريخ، كي يشرح أصل الزراعة وما يسمى الثورة النبوتية. ولكن ليس من المؤكد مطلقًا أن التذرع بهذا التفسير كان سيجري لو أن هذا «التطور» قد حصل في أوروبا أولاً. من جهة أخرى، نستطيع بصعوبة التذرع بالمصادفة لشرح لماذا أصبح «البيض» الأكثر غنى من الآخرين في كل مكان تركزوا فيه في العالم (كندا، الولايات المتحدة الأمريكية، أستراليا، أفريقيا الجنوبية، نيوزيلندا... إلخ).

Ibid., p. 109.

(39)

Ibid., p. 107.

(40)

وضع على صعيد الجماعات الكبرى؛ الأجزاء الثلاثة من العالم، الغرب، الشرق والجنوب، كما يحددها سمير أمين⁽⁴¹⁾.

يعكس ردّ شاليان تمامًا والبعيد عن أن يكون حالة معزولة، الثقافة الرسمية التي تبقى متأصلة بقوة. سوف يعترف الكثير من المؤرخين بأن هذا العنصر أو ذاك التقني أو المادي مستعار من الصينيين، أو العرب أو الأزتک، لكن عندما نتحدث عن «التطور» الأوروبي بمفردات عن البنية الاقتصادية والسياسية، فمن المستحيل افتراضياً الكشف عن مؤلف يضع موضع تشكيك الطابع الداخلي البحث للديمقراطية والرأسمالية، أو للبنية الصناعية. كل فكرة مهمة، أو أنموذج مهم، لا يمكن إلا أن تكون محض «غريبة»، ويمكن أيضاً على الأكثر أن تُوزَّع على 'الآخرين'⁽⁴²⁾.

اقترح عالم الأنثروبولوجيا الأميركي مارفن هاريس (Marvin Harris) أيضاً تركيبته الخاصة لهذه المسألة⁽⁴³⁾. ويعتمد تفسيره للتخلف بوضوح على مرجعية السبب الخارجي. إنه يذكر ويستخدم أطروحة كليفورد جيرتز (Clifford Geertz) الشديدة الإضاءة⁽⁴⁴⁾، والتي بموجبها كان تطوّر اليابان مشابهاً كلياً لتطور إندونيسيا قبل الغزوات الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، بينما بعد أربعة قرون أصبحت اليابان، التي هي الدولة الوحيدة غير الأوروبية الباقية، بمنأى عن الاستعمار - أو حتى مع «الاستعمار الذاتي» - قوة صناعية، فيما إندونيسيا المستعمرة خلال ثلاثة قرون ونصف القرن من الهولنديين والإنكليز، انتقلت إلى صف «الدول المتخلفة».

Samir Amin et al., *Le Grand tumulte? Les mouvements sociaux dans l'économie - monde* (41) (Paris: La Découverte, 1991), p. 105.

(42) كشف الرسالة الغربية 'للاخرين' اتخذ أشكالاً متنوعة. على سبيل المثال، باسكال بروكنر يذكر «حقيقة أن الغرب جاء ليكشف للمجتمعات الأخرى أن الحل للوجود البشري لا وجود له». في هذه الحالة، فإن نقل الخطاب التبشيري [تغيير موضعه] يبقى في الأقل ساطعاً. يُنظر: Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc* (Paris: Seuil, 1983), p. 261.

Marvin Harris, *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology* (New York: T.Y Crowell Co. Inc, 1971) (43)

Clifford Geertz, *Agriculture Involvement: The Process of Ecological Change in Indonesia* (44) (Berkeley: University of California Press, 1963).

تؤمن فرضية غير ترمز مفتاحاً أساسياً لتسليط الضوء على الصلة بين الاستعمار والتخلف. تبدو هذه الصلة الملحوظة بين الثروة الحالية للدول ووضعها في النظام الاستعماري واضحة جداً. ليس اللعب بالكلام على كندا «المستعمرة القديمة»، أو على سويسرا «وماضيها غير الاستعماري»، سوى حيلة لخلط هذه العلاقة المتبادلة الواضحة جداً بين الهوية «الغربية» والوضع المهيمن في النظام العالمي لتقاسم الثروات، بغض النظر عن أن الهيمنة اتخذت شكلاً مؤسساتياً من الاستعمار، والإمبريالية أو من شكل البنى الحالية التي تخلد العلاقة نفسها من خلال وهم الدول المستقلة. يبدو وضع أميركا اللاتينية استثناء للقاعدة، لكن ربما «استقلالها» المبكر حكم عليها، مع تقليصه دور الإسبان والبرتغاليين في النظام العالمي، أن تتخذ دور المستعمرات لحاضرتها اليانكية الجديدة وأبعدتها عن نادي الغربيين. نستطيع التساؤل أيضاً إلى أي مدى استند هذا الاستبعاد إلى الحجة التي أثبتت مرات عدة عن حصول «تهجين» كبير جداً⁽⁴⁵⁾، ويبدو في الأقل وبوضوح أن هذا الوضع قاد إلى صناعة «عرق» رابع أو خامس بما أنه في عصرنا، ينتمي «اللاتينوس» (الأميركيون الجنوبيون اللاتينيون) مباشرة إلى عرق محدد في أميركا الشمالية. أما في ما يتعلق بمصير «الأعراق» في أميركا اللاتينية فنستطيع بسهولة الملاحظة أن التصنيف العرقي ينمو ويتكاثر بحيث نستطيع تقريباً قياس مستوى دخل الفرد لبلد في أميركا اللاتينية بالنسبة المئوية «للدّم الأبيض» الذي يحمله. وإذا لم تكن العنصرية تفسيراً قيماً علمياً، يبقى أنه يمكنه بسهولة الارتكاز على الصلة بين «العرق» والثروة، حتى لو كانت هذه الصلة غير ظاهرة إلا عند النهاية وليس عند انطلاق العملية الاجتماعية للعرقنة (Racisation).

يقرّ هاريس تماماً بدور علاقات السيطرة الخارجية في تكوّن التخلف، لكن

(45) هذه الفكرة، المتماسكة من دون شك في العمق أكثر من على السطح، يعبر عنها مثل أي دليل علمي آخر، في كتاب بلجيكي للجغرافيا صادر في عام 1880: «الأعراق اللاتينية أدمجت بشكل أكبر الشعوب المغزوة عبر الاختلاط بهم كما يلاحظ ذلك في أميركا الجنوبية، لكنها فقدت أيضاً، ويجب الاعتراف بذلك، تفوقها الفكري وقدراتها السياسية والصناعية...». يُنظر: G. M. Alexis, *Cours supérieur de géographie* (1880), p. 368.

ذكر في: Edouard Vincke, *Géographes et hommes d'ailleurs. Analyse critique de manuels scolaires* (Bruxelles: Centre bruxellois de recherche et de documentation pédagogique, 1985), p. 92.

عندما يحين أو أن تأويل التصنيع في الدول الغربية، تختفي هذه العلاقات ببساطة بسحر الفكر العلمي. ومن تحليل العلاقات، ينتقل إلى أسلوب المقارنة. تغير حجته من مستواها وتنغمس في كشف بروز الرأسمالية الأوروبية بفعل عوامل داخلية، مقارنة بالبيروقراطية المتصلبة للصين التي، بعبارة أخرى، كان باستطاعة تطورها التاريخي الطويل الوصول بمفرده إلى التصنيع. ولا يشرح الكاتب لماذا لم يحصل تصنيع أوروبا قبل غزوها بقية العالم واستغلاله، مكتفياً بتجاهل تلك المساهمات الخارجية المتوقعة. لو أن الصين أقامت نظاماً استعماريّاً على الصعيد العالمي⁽⁴⁶⁾، ألا يمكن أن نتصور أن الدينامية الداخلية «لتطورها» كانت لتتأثر بذلك؟ حافظ هاريس تماماً كشاليان وبشكل كامل على إيمان الغربيين بالطابع الخاص الأصيل، الفريد والأول من نوعه «لتطورهم»⁽⁴⁷⁾.

بمعنى ما، إن حقيقة وجود عدد كبير من المؤلفين يتبنى اليوم مفهوماً خارجياً للتخلف، قد يكون مرحلة انتقالية نحو بروز براديغم جديد. تستطيع النماذج الشاملة التي تربط «تخلف» بعضهم بـ «تطور» آخرين⁽⁴⁸⁾، أن تؤدي في الواقع إلى إعادة تفسير التاريخ الغربي، لكن عملياً، فإن مشروع إعادة البناء هذا لم

(46) هذا الاحتمال كان يمكن أن يحصل بما أن الصينيين قاموا بين عامي 1405 و 1433، قبل البرتغاليين والإسبان بفترة طويلة، باستكشافٍ منظم للمحيط الهادئ وللمحيط الهندي حتى أفريقيا، بواسطة أسطول من السفن الشراعية تحمل أكبرها تسعة أشرعة. جرى قطع هذا البرنامج عندما انتقلت العاصمة من نانكين إلى بكين. ولعل المسؤولين الصينيين حسبوا أن إمبراطوريتهم أصبحت كبيرة بشكل كافٍ وصعبة الإدارة، وليس مهمّاً عندهم الانسحاب من مستعمرات محتملة ما وراء البحار. وفي أي حال، ليس تأخر الصين التكنولوجي في ما مضى هو ما يمكنه تفسير وضعها الحالي في النظام العالمي.

(47) إنها مسألة يمكن إيجادها في الكثير من الكتب القابلة للجدال. يقدم عنها ديس دو روجمان (Denis de Rougemont) رواية أخرى في كتابه: *المغامرة الغربية للإنسان* (L'Aventure occidentale de l'homme): «أنتجت الحضارة الغربية، بين حقائق أخرى، حقيقتين معينتين: الشخص والآلة. هي حقائق غير متجانسة وذات طبيعة لا تقارن، لكنها أنموذجية لثقافتنا، ليس لأنها تقدّم طريقاً مختصرة، لكن لأن الغرب، الوحيد والأول، هو ما أنتجها». يُنظر: Denis de Rougemont, *L'Aventure occidentale de l'Homme* (Paris: A. Michel, 1957), p. 10. بالنسبة إلى الشخص الأمر غير قابل للتحقيق، بما أن الأمر يتعلق بمجرد خطاب - عدم المزج مع الوجود الحقيقي للفرديات الواعية و«الحرّة» - لكن بالنسبة إلى الآلة، هذا ببساطة خطأ: فقد أنتج الشرق الأوسط والصين الكثير من الآلات قبل الغرب أو خارجه.

(48) هذه بالضبط هي حجة نظرية التبادل غير المتساوي. Arghiri Emmanuel, *L'Échange inégal*. (Paris: Maspéro, 1969).

يبدأ حتى الآن. عندما تبدأ خطوة في هذا الاتجاه، فإنه سرعان ما ينهض بعض النافذين في قطاعي الإعلام والمعلومات لفرض الرقابة. على سبيل المثال، عندما نشر ناشر كيبيكي كتاب جغرافيا⁽⁴⁹⁾ يتطرق إلى وجود علاقات سيطرة شمال - جنوب، سارعت أهم مجلة كندية فرنسية إلى إدانة هذه الفضيحة في مقالة شديدة الغباء⁽⁵⁰⁾، مدعية أن من الأفضل «إخراج أولادنا من المدارس» بدل تعريضهم لمجازفة خسارة الفخر بالعيش في بلد جميل جدًا كبلدنا، بما أن «الأماكن الوحيدة على الكوكب حيث يُحترم الإنسان، هي من دون شك المجتمعات الديمقراطية من النمط الغربي». ارتكزت الحجة على وجود برامج اجتماعية كثيرة يستفيد منها «فقرأونا» و«مرضانا»، كما لو أن هذه البرامج (والديمقراطية) لم تكن بالضبط أحد أشكال الترف الذي تستفيد منه الدول الأكثر حضورًا في النظام العالمي. إن الكتاب المذكور لم يكن موافقًا عليه من وزارة التربية ولا يزال كذلك حتى الآن.

حتى لو وُجدت حركة إعادة دراسة لعلاقات السيطرة على الصعيد الكوني، من المبكر الاعتقاد أنها تشكّل إنجازًا لا يمكن الرجوع عنه، بما أنه في العصور كلها، تعايشت روايات متناقضة للعالم على هامش الرواية الرسمية. من جهة أخرى، أصبح من الصعب جدًا معرفة ما هو خارج «الثقافة الغربية» وما هو داخلها. وخلال فترة متوسطة المدى، يستطيع هذا التعارض أيضًا التستر والاختفاء مثل بنى الماضي الأخرى الاجتماعية. في هذه الحالة، يجب بالتأكيد أن نضع جانبًا البراديغم الغربي وإعادة بناء براديغم جديد، وهذا لا يمكن أن يحصل من دون اندفاع نابع من القلب.

François Carrier, *Organisation géographique du monde contemporain* (Montréal: Lidec, (49) 1989).

Martine Demange, «L'École des masos,» *L'Actualité* (15 décembre 1990), p. 2.

(50)

الفصل السابع

القلب وما يشير به

ما إن نقرر القيام بخطوة إلى الوراء لإلقاء نظرة نقدية على البراديغم الغربي التقليدي، حتى يتكوّن لدينا شعور بأن جميع الأسئلة تأتي لتتبلور على شكل حيرة موجودة بين القلب والعقل. كما لو كان من الضروري التخلي عن أحدهما للحفاظ على الآخر! هل من الضروري الغرق في هذيان تجريم الذات كي يكون عندنا تفسير أكثر تماسكًا عن الوضع الراهن للعالم؟ هل يجب علينا الاختيار بين حكم أخلاقي على أنفسنا 'نحن' - على مسؤوليتنا 'نحن' عن النظام العالمي الحالي وعن التخلف - وحكم واقعي على 'الآخرين' - على دونيتهم الطبيعية؟ هل من الضروري تبني نظام شروحات يقارب الشيزوفرينيا للحفاظ على توازن أخلاقي معيّن، مع هذا النظام الاجتماعي الكوني، من خلال الفصل بين الأبعاد المكانية والزمنية للكون لإحياء الحقائق المنفصلة للنوع التاريخي والنوع الجغرافي؟ هل علينا الاختيار بين النزاهة الأخلاقية والتماسك العقلي؟ هل العنصرية خطأ أم أمر سيئ؟

إن محاولة علماء الأحياء الفرنسيين المناهضين للعنصرية، المتجسدة خصوصًا في كتب ألبير جاكارد، تقود إلى إعادة طرح وجود «الأعراق» نفسه في داخل النوع البشري، وتبدو منحازة إلى تبين أن العنصرية خطأ، بما أنها من غير موضوع. ولكن، كما تشرح كوليت غيومان⁽¹⁾، فإن التجارب العلمية لا تكفي لإنهاء الاستخدام الاجتماعي لمقولة «العرق»، أو العنصرية التي تبدو في الغالب الأعم أكثر «حقيقية» من أي وقت مضى. إنها على الأرجح ميزة كل نظام فكري في أن ينجح في الإيقاع بين الفكر والوعي، بالرقص على القدم أو الأخرى لإعادة بناء نظام توازن ورأب أي صدع جديد في النظام. إن علوم الكونيات [الكوزمولوجيا] الاجتماعية أو أنظمة تصوراتنا هي دائمًا تجميعات لمفاهيم ومشاعر، بما أن كل

Colette Guillaumin, «'Je sais bien mais quand même', ou les avatars de la notion de 'race'», *Le 1* Genre humain, no. 1 (1981), pp. 55-65.

أيديولوجيا هي خليط من مكوّنين: القليل من النظرية والقليل من العقيدة. من حيث المبدأ، تدعي النظريات طرح تفسيرات ممكنة من دون القيام بأعمال محددة بينما تكتفي العقائد بالتعيين والإلزام من دون تقديم تفسيرات، لكن الأيديولوجيات تلعب وتربح على جميع الصعد. فهي تستطيع صوغ الحقائق بتقديمها كأشياء مرغوبة، والإجابة عن اعتراضات فعلية ببيانات أخلاقية، أو إعادة إحياء توازن أخلاقي من خلال إعادة تنظيم البنى المعرفية التي تعطينا «الواقع».

تنظيم المشاعر

يخفي التفاعل المستمر بين الاستخدام المعياري للواقع وللبنية المعرفية التي تنتج منه مفاجآت مذهلة أحيانًا. على سبيل المثال، إن الخطاب حول العبودية له أثر خصوصًا في إظهار التقدم الغربي بالإصرار على إلغائه - الذي يُقدّم على أنه فعل أحادي - لكن علينا أن نعترف بأنه يرفض عادة هذه الممارسة على أنها وصمة عار على جبين المستعمرين وليس على العبيد في حد ذاتهم. مع ذلك، لا يتردد كتاب جغرافيا بلجيكي، صادر في عام 1962، في تحويل الخزي إلى الضحايا.

«إن الكونغو، التي كانت منذ عهد قريب عار الإنسانية، بسبب أحوال أكل لحوم الإنسان وتجارة العبيد السود، ظلت أكثر من نصف قرن أجمل مستعمرات العالم تحت إشراف بلجيكا. وقد فُتحت لها إمكانات هائلة في المستقبل»⁽²⁾.

في ثنايا الرعب الذي تحدّثه صورة أكل لحوم البشر، يمرر الكاتب رعب العبودية ويستخدمه لتغذية التناقض بين الأفارقة الأوائل أو البرابرة والمستقبل المتألق الذي ضمنه لهم الاستعمار من خلال نشر الحضارة الغربية. يسمح التلاعب بالمشاعر هنا بإعادة تعريف كاملة البنية المعرفية «لِلواقع» التحتي الضمني المتمركز على التعارض بين أكلة لحوم البشر/ والمتحضرين، وذلك بطريقة تجرّم ضحايا الاستعباد وتبرّئ من قاموا به.

E. Natalis, *À travers le vaste monde* (Liège: Dessaim, 1962), p. 91.

(2)

Edouard Vincke, *Géographes et hommes d'ailleurs. Analyse critique de manuels scolaires* : دُكر في (Bruxelles: Centre bruxellois de recherche et de documentation pédagogique, 1985), p. 78.

وكما سبق أن رأينا، فإن بنية النظام العرقي الغربي تقوم على هذا النمط من التفاعلات بين الاندفاعات الانفعالية والعمليات ذات النمط المعرفي الإدراكي. يسمح الشكل (5-2) بتحديد هوية ثلاث نقاط رئيسة لإرساء روابط بين نظام المعارف ونظام القيم أو المواقف: نقطة الانطلاق (تأكيد الإنسانية)، نقطة الخروج (خيار عنصري أو مناهض للعنصرية) والتعارض المركزي بين الـ 'نحن' و'الآخرين'. إن التماس الالتقاء بين اندفاعات القلب والعقل يحصل أولاً عند نقطة الدخول إلى النظام، مع تأكيد «إنسانية» وحيدة والمساواة بين البشر. تضع الإعلانات الكبرى للأمم المتحدة أو لليونيسكو بوضوح المضمون المعياري في الموقع الأول وتقيم مفهوماً أخلاقياً يستطيع في ما بعد أن يستخدم عنصراً مكوناً في النظام المعرفي بكل معنى الكلمة.

إن هذا الخطاب الإنسي والعمومي، الذي قام الغرب خلال فترة طويلة بجعله حجة مركزية عن تفوقه الثقافي، يشكّل جزءاً من البرنامج الشامل للتصورات المبني على أنه دعم فكري للنظام السياسي والاقتصادي «الدولي»، المسيطر عليه بشكل واسع من الدول الغربية. يمكننا التساؤل إذًا لماذا وكيف تحصل التصريحات الكبرى العمومية على موافقة شعوب العالم الثالث، مثلما تنال موافقة الغرب وأكثر. من خلال تفحص صياغاتها عن قرب، من السهل أن نتصور القراءات المختلفة تمامًا التي يمكن أن نقوم بها 'نحن' و'الآخرون'. فقراءات شعوب الغرب يمكن أن تكون على الشكل التالي: «إذا كان جميع البشر متساوين، لا يوجد إذًا استغلال، وهذا يعني أن ثروتنا وقوتنا تعود إلى عملنا أو إلى عبقريتنا فحسب». أما بالنسبة إلى قراءة 'الآخرين'، فإنها يمكن أن تأخذ منحى آخر: «إذا كانت الحقوق المتساوية معترفًا بها بالنسبة إلى جميع البشر، نستطيع أيضًا أن نأمل يومًا بحق التجول على الكوكب كله والاستفادة من الثروة المشتركة». نستطيع تسمية هذا التأثير «لعبة المرأة المزدوجة» لأنه يسمح للنوعين البشريين بإيجاد صورة عن الذات أكثر جاذبية، ولو أن ذلك يكون لأسباب مختلفة كلياً. فضلاً عن هذا الأثر الأيديولوجي، يجب الإشارة إلى تحوّل المفهوم الأخلاقي للمساواة إلى مقولة تقريرية وقائعية خصوصاً - غياب الاستغلال أو السيطرة - وكذلك دوره المركزي في النظام المعرفي.

وتُستخدم هذه الآلية تمامًا بطريقة استخدمتها نفسها في الأيديولوجيا الديمقراطية، لنفي وجود علاقات سيطرة في داخل مجتمع معين⁽³⁾. إن مساواة الأفراد - «المواطنين» في الحالة الراهنة - يُعلن عنها بمغالة بعبارات أخلاقية وقانونية، ثم تُستخدم مع نتائجها المنطقية، أي كونها وصفًا وقائعيًا للواقع. نستخلص من ذلك أن «عدم المساواة» الملاحظة على صعيد الثروة أو السلطة هي غالبًا فعل طبيعي، عائد إلى الجهود الشخصية أو إلى الموروث الجيني للأفراد. وكما في المجتمع الدولي، فإنه تجري ببساطة المقارنة بين وضع الأغنياء ووضع الفقراء كما لو أنهما مستقلان عن بعضهما بعضًا، أو كأن اللعبة الديمقراطية تعمل بشكل جيد. لا يجري فحسب تجاهل مساهمة «الفقراء» في ثروة أصحاب المكانة، إنما يجري بالضبط بناء الصورة المعكوسة، صورة الطفيليين الذين يعيشون على حساب الأغنياء، كما في موضوع «المساعدة» الدولية. بالانتقال من السياق الوطني إلى الصعيد الدولي، نجد أن الفروق في الجهد الشخصي أو الموروث الجيني تعود إلى أولئك الأفراد الكليين (Macro-individus) الذين هم «الأعراق»، «الإثنيات»، الشعوب أو الأمم؛ وأحيانًا حتى عندما يضع الخطاب الثقافة في المرتبة الأولى.

عند الخروج من النظام، توجد نقطة أخرى للرسو بين اندفاعات القلب واندفاعات العقل، وهي الخيار الأخلاقي بين رؤية عنصرية للبشرية أو مناهضة للعنصرية. ويفرض هذا البديل العودة عن القول المعياري الذي يُستخدم كنقطة انطلاق. في أغلب الأحيان، وطبقًا للاعتبار المناهض للعنصرية، فإن المساواة مؤكدة مجددًا وهو ما يزيد الفصل الفكري بين النوعين ويلغي التناقضات في حقل الفكر مبقياً إياها على مستوى اللاوعي. يقود الخيار العنصري على العكس إلى تأكيد عدم المساواة، الذي يضع موضع اتهام القول المعياري عند الانطلاق، ليقوم في ما بعد بتجزئة البشرية بشكل واعٍ إلى كيانات متعارضة وتسليط الضوء

(3) في كتابه دراسات عن الفردانية أوضح لويس دومون كيف لا تعطل ادعاءات المساواة لمجتمع ما، اشتغال علاقات السيطرة، العنصرية أو غيرها. يُنظر: Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme* (Paris: Seuil, 1983).

على لعبة التناقضات التي تغذي الشعور بوجود اختلاف طبيعي. باختصار، إن البنية المعرفية محافظٌ عليها بالكامل ووحدها التمفصلات مع النظام المعياري هي المتغيرة.

إن نقطة الرسو المركزية مدرجة في العلاقة بين الـ 'نحن' و'الآخرين'، حيث يظهر ما هو أساس في التجاذبات بين العاطفة والعقل. تبدو التصريحات الأكثر تداولاً والأكثر رسمية عن التخلف أنها ابتكرت خصيصاً لإلغاء العواطف والمشاعر المزعجة واستبدالها بمشاعر جميلة. إن مشاعر الخزي أو الذنب تُستشعر عموماً على أنها مشاعر مزعجة. إذًا فمن المفهوم أن يكون نظام تصوراتنا يهدف إلى استبدالها بمشاعر فخر، نابعة من تفوقنا 'نحن' أو من كرمنا 'نحن'. رأينا في الواقع أن الاستراتيجيات المعرفية الأكثر رسمية تفضّل واحدًا من حلّين: إما إلغاء العلاقات الحقيقية بين الـ 'نحن' و'الآخرين' من الصورة لاستبدالها بلعبة مقارنات، وإما فلترة المعلومات العائدة لهذه العلاقات للإبقاء على السمات المفسّرة إيجابياً فحسب: تبشير، تحرير، حضارة، تعاون أو مساعدة. في الحالتين: تجري العملية بالتسلسل على الصعد المعرفية والمعارية. في الاستراتيجية الأولى، ذات الإيحاء التطوري الارتقائي فإن التفكك المعرفي للـ 'نحن' و'للاخر' (الفصل الإثنومركزي الارتجاعي (DER)) يتقوى بمقارنة تقييمية تعزز العملية بإنتاج حكم بالتفوق وشعور بالفخر. أما مع الاستراتيجية الانتشارية، فإن مشاعر الفخر نفسها تُستشار من خلال تعريف العلاقات بعبارات الكرم.

الأخلاقيات العلمية

لا تبرز المعضلات المؤلمة للاختيار بين نداءات القلب والعقل إلا من خارج البراديغم الغربي، بما أنها ملغاة في داخله. في المقابل، تمتلك هذه التسوية الموقّعة جميع سمات زواج العقل ولا تنجح سوى في احتواء عوامل فتنة الطلاق الكامنة دائماً. وتظهر هذه المسألة أكثر ما يكون في الإعلانات الكبيرة الصادرة عن اليونيسكو. فتبدو تأكيدات «الإنسانية» أو إدانات العنصرية أنها تتبنى مسلّمة أن الحقيقة العلمية والأخلاق يسيران جنباً إلى جنب. وافق رجل العلم ورجل السياسة، ضمن هذه الطقوس، على الاندماج في صوت واحد وأن يصبحا وجهين

لحقيقة واحدة. تبدو هذه المقاربة مستلهمة مباشرة من الحضارة اليونانية القديمة: كان سقراط يعتبر بالفعل أن الفضيلة علم وأنه تكفي معرفة الخير كي نريد ممارسته.

ويبقى وضع إعلانات اليونيسكو غامضاً جداً، لأننا لا نعرف إذا كان الأمر يتعلق بإعلانات حقوقية أو إعلانات وقائية. وتشغل مقولة «المساواة» مكاناً مركزياً في هذا الخطاب الملتبس، لأن استخداماتها شابكت المعاني الأخلاقية والوقائية. في إعلان 1978، يبدو صوغ البند الأول نفسه مصنوعاً مباشرة بهدف استثمار هذا الالتباس في ما يتعلق بوضع الإعلان، وذلك في الجمع بين قول وقائي وقول حقوقي، كما لو أن هذا ينبع منطقياً من ذلك: «ينتمي البشر جميعاً إلى نوع واحد ويتحدرون من أصل مشترك واحد. وهم يولدون متساوين في الكرامة والحقوق ويشكلون جميعاً جزءاً لا يتجزأ من الإنسانية».

تضاعف النقطة الثانية هذا التشوش حين تعتبر أن وجود «اختلافات» ليس وقائياً، بل حقوقياً: «جميع الأفراد والجماعات كلها لهم الحق بأن يكونوا مختلفين...»⁽⁴⁾. إلا أن طبيعة هذه الاختلافات لم تحدّد قط بدقة: هل يتعلق الأمر بالاختلافات الثقافية أم الطبيعية؟ يبدو أن النص كله يهدف بصراحة إلى إلغاء تمييز الحقوق من الوقائع⁽⁵⁾. ففي الوقائع، لا تُطرح مشكلة «الفروق» بتاتاً بالطريقة نفسها للأفراد وللجماعات بما أن دور التركيبات الجينية أكثر أهمية في الاختلافات بين الأفراد لكن من دون أي معنى بالنسبة إلى الاختلافات بين

(4) النص الرسمي لهذه المادة: «لجميع الأفراد والجماعات الحق في أن يكونوا مغايرين لبعضهم بعضاً، وفي أن ينظروا إلى أنفسهم وينظر إليهم الآخرون هذه النظرة. إلا أنه لا يجوز لتنوع أنماط العيش وللحق في مغايرة الآخرين أن يتخذوا في أي ظروف ذريعة للتحيز العنصري أو يبرروا قانوناً أو فعلاً أي ممارسات تمييزية من أي نوع، ولا أن يوفروا أساساً لسياسة الفصل العنصري، التي تشكل أشد صور العنصرية تطرفاً». (المترجم).

(5) بين العناصر المؤسسة للشكل الفردي المسمى أحياناً أيضاً بـ «الحداثة»، يذكر لويس دومون في كتابه دراسات عن الفردانية الانفصال بين القيم والأفعال أو الأفكار. في الواقع، من الممكن التفكير في مبدأ المساواة بعبارة القيم من دون الإشارة إلى الوقائع، لكن في الوقت عينه، من المذهل مع ذلك ملاحظة أن الأبعاد المعيارية والوقائية لهذا المفهوم موحدة بدقة في مستند يهدف بالتحديد إلى تأسيس هذه الأيديولوجيا الفردانية على الصعيد الدولي.

الثقافات والمجتمعات. تصبح النقطة الثالثة، دائماً في النص الأول، غير مفهومة تقريباً، لشدة الغموض الكبير الذي يعتري الطروحات:

«لا تؤثر الهوية الأصلية، بأي شكل من الأشكال، على كون البشر يستطيعون ويحق لهم أن يتغايروا في أساليب العيش، كما لا تحول دون وجود فروق بينهم مصدرها تنوع الثقافات والظروف البيئية والتاريخية، ولا دون حقهم في الحفاظ على هويتهم الثقافية».

في الحديث عن «الثقافات»، يبدو أننا نبتعد عن التركيب البيولوجي، لكننا تقريباً نعود بشكل حتمي إلى هذا البعد من خلال ذكر «الهوية الأصلية» وهوية «البيئة» التي توحى بشكل مستتر بكل الطرح الدارويني للاختلافات البيولوجية المرتبطة بهذا المتغير. ماذا تعني هذه «القدرة» على العيش بأسلوب مختلف وكيف تكون مرتبطة «بالهوية الأصلية»؟ أي علاقة تقيم «الهوية الأصلية» هذه مع وجود التنوع الثقافي ومع إعلان حقوق لهذا الاختلاف؟ لا يبدو أن تتمة هذا النص تحمل أي توضيح، ومعظم النصوص تجمع معاً وجهات نظر العلم والأخلاق، كما لو أن خلاصات هذين النظامين هي بالضرورة متطابقة أو متساوية:

«كل نظرية تنطوي على الزعم بأن هذه أو تلك من الجماعات العنصرية أو الإثنية هي بطبيعتها أرفع أو أدنى شأنًا من غيرها [...] (موحية بأن ذلك يمنح جماعات معينة حق التسلط أو القضاء على من تفترضهم أدنى منزلة، أو تؤسس أحكاماً قيمة على أي تغاير عنصري)⁽⁶⁾ هي نظرية لا أساس لها من العلم ومناقضة للمبادئ الأدبية والأخلاقية للإنسانية» (البند 2-1).

... «الدعوى الزائفة بأن العلاقات التمييزية بين الجماعات مبررة أخلاقياً وعلمياً» (البند 2-2)⁽⁷⁾.

(6) غير موجودة في النص الفرنسي وأضافها المترجم لاكتمال المعنى. (المترجم)

(7) النص الكامل للبند 2 من المادة 2: «تشمل العنصرية أي مذاهب عنصرية، وأي مواقف تحيزية، وأي أنماط من السلوك التمييزي، وأي ترتيبات هيكلية وممارسات مجسدة في قوالب مؤسسية، تسفر عن تفاوت عنصري، كما تشمل الدعوى الزائفة بوجود مبررات أخلاقية وعلمية لقيام علاقات تمييزية بين الجماعات. وهي تنعكس في صورة أحكام تشريعية أو تنظيمية وممارسات تمييزية، وكذلك في صورة معتقدات وتصرفات مناهضة للحياة المجتمعية. وهي تعوق تطور ضحاياها، وتضل من يمارسونها، وتشيع الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة، وتمنع التعاون الدولي، وتخلق توترات سياسية بين الشعوب. وهي تناقض المبادئ الأساسية للقانون الدولي، ومن ثم تعكر بصورة خطيرة صفو السلم والأمن الدوليين». (المترجم)

يتضمن هذا الانسجام الخاطئ الكثير من التأثيرات المنحرفة، وبالدرجة الأولى تشجيع لعبة التحيزات الأيديولوجية. أضف إلى ذلك، أن نتيجته تكمن في إجبار العلم على الخضوع للمقولات الأخلاقية أو إعطاء العلماء المترددين فرصة التشكيك في المبادئ الحقوقية المتوافق عليها. اعتقد عدد كبير من علماء النفس الأميركيين وعلماء علم الوراثة، على سبيل المثال، بأنهم يستطيعون استحضار «العلم» - علمهم - للدفاع عن مبادئ أخلاقية أو سياسية، زاعمين أن المحصلات الفكرية المتدنية في المعدل الوسطي عند الأميركيين «السود» ناتجة من الجينات، وأن برامج الدعوة إلى المساواة هي بالأحرى تبذير للمال العام. حتى عندما يتعلق الأمر بفروق جينية حقيقية، لا نستطيع هنا إيجاد حجج ضد المساواة الحقوقية، إلا إذا مزجنا مستويي المعاني لصيغة «المساواة» هذه، كما يفعل على سبيل المثال، إيف كريستان: «في الغرب، وجد تطوُّر الأيديولوجيات الماركسية والمساواتية نفسه في مواجهة أيديولوجيات أخرى وبالأخص في مواجهة نتائج علماء الوراثة»⁽⁸⁾.

هكذا، فإن وضع معطيات «العلوم» ومعطيات الأيديولوجيات وجهًا لوجه هي ممارسة شائعة تبقى مع ذلك مبنية على الخلط بين المستويات. يعتقد كريستان أن بإمكانه استحضار الفروق الجينية على الصعيد الفردي، لدعم انتقادات مذهب المساواة مؤكدًا أن «لا أحد يستطيع أن ينفي فعلاً وجود عدد معين من الأفراد، إذا كان من الصعب إعطاؤهم على الهامش قدرة جينية كامنة مشابهة لقدرة الآخرين»⁽⁹⁾. بالطبع، ليس جميع البشر على قدر من الوعي بشكل متساوٍ، أو أذكى، عقلايين أو خلاقين، لكن هذه الفروق الوقائية لا يمكنها أن تتعارض مع المقولات الحقوقية عن مساواة البشر في الكرامة. أن نعمل على إقامة المساواة الاجتماعية - المبنية على مفردات حقوقية فحسب - على «مساواة» جينية، أو على المزج بين الاثنين، يؤدي إلى توافق بين الاثنين وأن نستخلص - حتى من دون وعي وإدراك - من حقيقة وجود عدم مساواة اجتماعية بين الطبقات أو بين «الأعراق»، وجود «عدم مساواة» وراثية.

Yves Cristen, *Marx et Darwin: Le Grand affrontement* (Paris: Albin Michel, 1981), p. 134. (8)

Ibid., p. 132. (9)

إن إنشاء قنوات بين التفسيرات المعرفية والمعيارية للمفاهيم، التي تسير إلى جنب الحفاظ على التشوش المنهجي أو الخلط ما بين هذين النمطين للاستخدام، يتيح مقارنة التراتبية الاجتماعية بتراتبية طبيعية. في الوقت عينه، يسمح إمكان فصل هذين السجلين مؤقتاً، على سبيل المثال، بتأكيد لا ضوابط له على دونية «الأعراق» الأخرى كما لو أن مثل هذا البيان لا يُعدّ حكماً قيمياً، بل مجرد إثبات علمي لحقيقة موضوعية. هكذا قام عرف علمي بأكمله باستخدام تسمية «الدونية» للدلالة على بعض الجماعات البشرية بـ «الموضوعية» نفسها لما يتعلق بدونية العصر الحجري أو الأطراف الدونية. على سبيل المثال، يميّز كتاب للتشريح أصنافاً عدة من الفقم (بروزُ الفكّين) خصوصاً «في ما يخص فكّي بعض الأعراق الدونية»⁽¹⁰⁾. أن يستفيد الخطاب من اختلاط المفاهيم الوقائية والأخلاقية أو تفككها، يبقى أن يحتفظ مع ذلك بالحد الأقصى من حرية التصرف في اختياره استراتيجياً لنقل رسالته.

ينبع هذا النمط من التفكير، وهو من دون شك أساسي لعمل الأيديولوجيات، من التزاوج بين لغات القلب والعقل. لكن حتى الزيجات الناجحة تعيش حصتها من الضغوطات والتناقضات. رأينا كيف ارتكزت البنية المعرفية، الظاهرة في البرامج المدرسية، على آلية رقابة لها تأثير إبقاء التناقضات على المستوى اللاواعي لترك المجال للمقولات المعيارية التي تسيطر على حقل الوعي. رأينا أيضاً كيف استدعى هذا البراديغم المقولات الأكثر رسمية للدساتير الوطنية أو لإعلانات اليونيسكو، لتأمين حق التصدر للخطاب المعياري على خطاب «العلم» وللعمل على وضعه، بشكلٍ ما، موضع التنفيذ.

علوم إنسانية أكثر برودة من الحقيقية

يُعالج هذا التوتر المخادع بين العلم والفكر بطريقة مختلفة جداً في عالم علوم الإنسان والمجتمع، بما أنه على العكس من الوضع المذكور في الإعلانات الكبرى، حلت العلوم الإنسانية مشكلتها بإخضاع الأخلاق، أي بالعمل على

J. Choquet, *Précis d'anatomie dentaire*. Tome 1: *Texte*, 3^{ème} éd. remise à jour (Paris: Editions (10)

Lammar-Poinat, 1967), p. 34.

إبعادها إلى أقصى حدّ. وبشكل متناقض، سعت العلوم الإنسانية بطريقة عادلة إلى تكوين نفسها وتزويدها بصدقية «علمية» متخذة لها خطابًا باردًا عن الأشياء. بالممارسة، بقي هذا الطموح بمستوى الادعاءات إذ، خلف المظاهر، استمرت مشاعر العلماء بالتحرك، ممزوجةً عمومًا بالبراعة والدراية. ليس هناك ما هو أكثر إثارة للعواطف من عالم السياسة، تخطفه هو أيضًا مثل أي كائن بشري انجذباته السياسية، ويجد نفسه مجبرًا بقواعد ومعايير علمه، على الحفاظ أمام وسائل الإعلام على خطاب محايد عن هزيمة حزبه السياسي المفضل. والحال أن هذه اللغة الباردة التي غالبًا ما تُزيّن بتكوين كميّ شاق، اتخذت موضوعًا مفضّلًا لها هو القيم والطباع - أي مشاعر الآخرين - وأخذت تضعها في رسوم بيانية أو جداول إحصائية. في ظل هذه العوامل الخارجية «العلمية»، إذا كان الخطاب لم يفقد حقًا مرساه العاطفي أو إطاره الأيديولوجي، فلا شكّ في أنه قد غابت عن نظره دوافعه العميقة.

مهما كان، أنتجت العلوم الإنسانية مجموعة من الخطابات بقي معظمها في داخل ثوابت البراديغم الغربي، لكن قاد بعضها أيضًا إلى تكوّن نماذج ونظريات عن التخلف تأخذ في الحسبان البنى الاجتماعية للنظام - العالم. إن علوم المجتمع اليوم في حالة أزمة خلاصية بعد الموت المزيف للأيديولوجيات. لعل ما ينهار الآن، هو براديغم المجتمعات المستقلة، الذي بنيت عليه جميع المقاربات النظرية في العلوم الاجتماعية. وتشكّل حقيقة أن العلوم الإنسانية تبدو في طريق إعادة الوصل مع الاهتمامات الأخلاقية، علامة واعدة أيضًا. كان بإمكان الأسلوب العلمي الراهن، المنفصل زورًا عن المواقف أو القيم، إخفاء أو حتى إسكات العواطف من دون أن يقدّم لها دفعًا أو توجيهًا. سيقول لنا اختصاصيو الأعصاب ذلك وهم يحاولون فهم طريقة عمل العقل والعواطف: القلب هو المحرّك. ليس الحب والمشاعر عمومًا خلاصات قياس منطقي، العكس هو الصحيح على الأرجح: نجد دائمًا حشدًا من الأسباب الجيدة لسلوكاتنا، يعني لخياراتنا الأخلاقية الحقيقية. من خلال إعادة الوصل مع جذوره العاطفية، فإن خطاب العلوم الإنسانية والأفعال التي تنتج منه لا يمكنهما إلا أن يكسبا مزيدًا من التماسك.

لا ينبغي الاعتقاد أن لغة القلب غائبة عن عالم العلوم الإنسانية. إنها ببساطة مدركة أنها في تعارض مع المعايير التي تحدد القيمة العلمية، وقد تغيب عن المستندات الخاضعة لهذه المعايير. وقادت هذه المثالية العلمية أيضًا إلى حفر حفرة عميقة بين النظرية والممارسة، كما لو أننا ننتقل فجأة من الممارسة العلمية الأساسية إلى مستوى - أدنى - للتطبيق. لا يبدو أن العلوم الإنسانية تعترف حتى بوجود قطاع من العلوم التطبيقية، على نقيض أنموذجها المستمد من علوم الطبيعة. بالانتقال إلى هذا القطاع من الممارسة، نرى ظهور لغة المشاعر مجددًا بقوة، المراقبة في الإنتاج النظري. يبرز هذا بشكل لافت، خصوصًا في خطاب العالم الثالث حيث يبدو أننا نسعى إلى إغفال فظاظة الأنموذج التفسيري عبر مضاعفة الدعوات إلى التعبئة، إلى الوعي الإنسي أو إلى «المسؤولية» - وعي يتجه دائمًا نحو المستقبل منه إلى الماضي. وتنبع هذه الخطابات وهذه الأفعال على الأرجح من اندفاعات للقلب. إن الخطاب الأخلاقي لجماعة العالم الثالث يبقى إلى حدٍّ كبير على هامش الخطاب العلمي الذي يوشك أن يبرز عن النظام - العالم، ولم ينجح هذان المكونان حتى الآن في الاندماج في داخل براديغم جديد. لعل ذلك يعود من دون شك إلى أن أحدهما ينبثق من الطرف والآخر من المركز، ولأنه في هذه الحالة الأخيرة، اندمجت التركيبة الأخلاقية بقوة في داخل البراديغم الرسمي.

المساعدة الدولية في بريطانيا القرن التاسع عشر

في أي اتجاه يمكن العمل لإعادة ترتيب نظام التصورات؟ إن الأمر يتعلق، بالطبع، بمسار واسع جدًا وأيضًا شبه عذراء. يمكننا التفكير، خصوصًا في طريقة فهم بروز ظواهر اجتماعية مثل «الديمقراطية» أو الرأسمالية، أو ظواهر تقنية - اقتصادية، مثل التصنيع. إن المفهوم التقليدي، أي الراهن، للثورة الصناعية يجعلها منتجًا داخليًا لمجتمعات أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، منبثقًا من «عبريتها» الخاصة وفي الوقت الملائم «لتطورها». تقضي المعالجة الوقائية التقليدية، خصوصًا، بتجميع لائحة طويلة من الاكتشافات والاختراعات، المنسوبة إلى «أفراد» أكثر عبقرية من المعدل الوسطي، بحيث يظهر تمامًا المحرك

التقني للتطور. وتمثل الهوية الفردية والجماعية - يحدّد دائماً إلى أي عشيرة من 'القبيلة الكبرى' الغربية ينتمي المخترع - غالباً المعلومة الرئيسة في هذه الحكاية.

في البداية، تبدو هذه العملية محصورة في البنى البيولوجية «لعرق» أو «إثنية»، وبشكل أدق في عقول بعض «الأفراد»، لكن علينا في ما بعد حملها على صعيد اجتماعي. يساهم وصف الظروف السياسية، الاقتصادية والاجتماعية لهذه الاختراعات حتماً في هذه التنشئة الاجتماعية، لكن العملية تتحقق بالطبع بتطوير استعارة «ثقافية» هي بروز بنية ذهنية جديدة تمزج «حرية الاختيار» كمكوّن أساسي «للديمقراطية» والفكر «العلمي» أو «العقلاني» كمصدر للتكنولوجيا الصناعية والرأسمالية. يندرج الخطاب عن «الحداثة» تماماً في هذا الخط من الفكر التطوري الارتقائي. وتوصف مكوناته دائماً وفق نمط فكري تعاقبي - إن فكرة «ما بعد الحداثة» لا تبدو مع ذلك أنها تمتلك هدفاً آخر سوى محاولة إعطائها (الحداثة) دفعة ثانية، كما حاولت السوسيولوجيا البيولوجية إعادة الشباب للداروينية البيوسوسيولوجية - بينما في التطبيق، فإن الأثر المنشود هو دائماً في الفصل في النظام المتزامن، بين «الحديثين» و«غير الحديثين» - دائماً النوعين البشريين. على الرغم من تنوع العناوين، لا يكف هذا الخطاب الاجتماعي عن التقلب وفق أنموذجه البيولوجي باللجوء إلى اللغة التطورية الارتقائية وبوصف هذه التغيرات بأنها «تحول» جماعي حقيقي، يتركز دائماً وبالتحديد في الغرب، يعني في «العرق الأبيض». يُظهر هذا السرد الأسطوري أيضاً معركة بين الدين والعلم، يربح في نهايتها أخيراً الأبطال كوبرنيكوس، غاليليه أو نيوتن، على الخصوم السابقين في منطقة الظل من التاريخ. إن الدين المنتصر في البداية عبر فرض رقابته، يُستبعد تدريجاً في ما بعد وينتهي حتى بفهم أين تكمن مصلحته وبتقديم دعمه الأخلاقي - البروتستانتي - لروح الرأسمالية.

التأكيد أن الفكر الغربي أصبح حقاً حرّاً وعقلانياً، يعني متحرراً من الدين أو الثقافة بقدر تحرره من الطبيعة أو من ضغوط البيئة، يفرض إشهاراً حقيقياً للإيمان، على الرغم من الطبيعة العلمية لكبار الرهبان الذين ينشرون هذه العقيدة. إن هذا النمط من القفز إلى الأمام، ذا الطبيعة «التطورية الارتقائية»، يُنسب في

الكثير من الأحيان، إلى «إنسانية» تبدو مؤيدة كل مرة بشكل أوضح لتعريفات العنصر «الأبيض» أو الغربي: تطوّر الزراعة وتربية الماشية، اختراع الكتابة، ظهور «العلم» والديمقراطية» عند اليونان، النهضة الأوروبية، الثورة الصناعية... إلخ. تستطيع الحضارة الصناعية أو «الحضارة» باختصار، عندما تحصل ويُعترف بها أنها صنّعة غربية، أن تنتقل تدريجاً إلى النوع البشري الآخر، بشرط ألا تفلت وجهة العملية من أيدي «أصحابها» وأن يكون ممكناً متابعة إدارة ذلك كله لما يصبّ في مصالحهم.

يمكن أن تبدو محاولة تلميع هذه الصورة، ما عدا في الفوارق وفي الانطباع العام المؤمن نوعاً ما، مستحيلة بقدر استحالة جهد علماء الأحياء التشكيك في وجود «أعراق» في داخل النوع البشري. فقد برزت بالفعل التجسيدات المادية والاجتماعية الأولى للرأسمالية الصناعية في بريطانيا ثم في الولايات المتحدة الأميركية وبقية أوروبا الغربية، وليس في السودان أو هونغ كونغ. في المقابل، يبقى نظام التفسير في حد ذاته بناءً عشوائياً مثل أي «حكاية» أخرى، و«الوقائع» التي تؤمّن المادة الأولى تنتجها دائماً، أو تلغيها، النظرية المختارة. إن رؤية أخرى إلى الأمور ممكنة بشروط معينة. يجب أولاً الاعتراف بأن عملية التصنيع لم تبدأ أصلاً قبل وضع نظام/عالم يسيطر عليه الأوروبيون، وأن هذه الثورة الثانية الكبرى لم تكن على الأرجح لتظهر بطريقة باطنية صرف في أوروبا معزولة عن بقية العالم. يجب أيضاً إدراك حقيقة أن بريطانيا القرن التاسع عشر، المجتمع الأول الصناعي، كانت فعلياً النقطة المركزية لشبكة تبادلات عالمية للبضائع، والمواد، والاختراعات والأفكار، والموارد من الأشكال كلها. «تطورت» الكثير من الإمبراطوريات سابقاً، على صعيد قاري، لكن كانت تلك هي المرة الأولى التي تتوسع فيها الإمبراطوريات على الكوكب كله، وتستفيد فضلاً عن ذلك من نوع من التواطؤ الفعلي بين المدن المتجاورة - مدريد، ليشبونة، باريس، لندن، أمستردام... إلخ - المرتبطة ببنية مشتركة (الغرب) ومندمجة رمزياً في أصل مشترك («العرق الأبيض») وبمعزل عن جميع حروبها «الأخوية»، بحيث كانت هذه النواة لتراكم الثروات كافية لكي تغذي في الوقت عينه تطوّر الأمم الأوروبية الخالية من الإمبراطوريات، خصوصاً أن الأخيرة استفادت من الخاصية الوحيدة

الأساسية فعلاً للتطور، خاصية ألا تكون خاضعة للهيمنة من دولة أخرى. أخيراً، يجب الاعتراف بأن الذكاء البشري كان نفسه، قبل التصنيع وبعده، في الداخل والخارج، وأن هذه التجسيدات خصوصاً من النمط الآلي، كانت قد ظهرت في كل مكان تقريباً، وتحديداً في الصين، في الهند، في الشرق الأوسط، وفي أفريقيا الشمالية... إلخ.

إن الأقدمية التاريخية للاستعمار، حتى بشكله غير المؤسساتي، على الثورة الصناعية هي من دون شك «الواقعة» الأضخم التي استطاع البراديجم الغربي الاحتفاظ بها في الظل. سبقت الهيمنة الأوروبية على الأمريكتين وجزء من أفريقيا بأكثر من ثلاثة قرون بدايات الثورة الصناعية. ومع ذلك ينجح بعضهم في تقديم الهيمنة الغربية الحالية على العالم على أنها نتيجة تاريخية «لحضارتهم» الصناعية. صحيح أن هذه الهيمنة لم تنتشر إلا بالتدرُّج على بقية العالم، بما في ذلك بعد انطلاق الثورة الصناعية، لكن أقدمية العملية الإمبريالية على التصنيع ليست أقل صراحة. في التاريخ، كانت صيغة السببية دائماً غير دقيقة تقريباً، بحيث احتفظنا بالحرية الممكنة كلها في ما يخص البناءات الأيديولوجية، لكن الأقدمية المتسلسلة زمنياً كانت على العموم شرطاً لذلك. في هذه الحالة، يجب اللجوء إلى سببية غائية ورصد «الوقائع» بالمجهر على امتداد ثلاثة أو أربعة قرون لكي نرى التصنيع في أوروبا سبباً لهيمنتها على بقية العالم. في المقابل، الاعتراف بأن النظام الاستعماري قَدَّم المادة الأولية والشروط الأساسية للثورة الصناعية، يشكّل في حد ذاته «ثورة» فعلية ويسمح برؤية ادعاءات أبوة هذه التغيرات في صورة مختلفة. لا شك في أن بإمكان دراسة تاريخية يوجهها هذا البراديجم الجديد إنتاج كم كبير من «الوقائع» التي تقود إلى تقاسم مختلف لهذه الأبوة.

في هذا الإطار، يتخذ الانسجام بين وضع بريطانيا في وسط إمبراطورية واسعة وطموحاتها في احتلال الصف الأول في الترتيب الزمني للمجتمعات الصناعية، أهمية أكبر بكثير من جزيئتها أو من مواردها المنجمية ومن لحوم الأغنام. وحدها الرؤية المجزأة «لل بشرية»، الناتجة بالتحديد من النظرة التطورية الارتقائية الإنكليزية للقرن التاسع عشر، تنجح في جعلنا نعتقد أن التصنيع في بريطانيا ناتج

من محض التقاء عناصر محلية، وأن أي مجتمع آخر لم يمتلك سابقًا الموارد الطبيعية والفكرية نفسها. يمكن المقارنة بين تصنيع بريطانيا، وتصنيع ألمانيا أو البرتغال، أن تخدم هذا المفهوم المجزأ، حين تضع موضع تساؤل الصلة بين الاستعمار والتصنيع. أولًا، من المؤكد أن هذه الصلة لا تقود إلى تفسير التصنيع في الدول واحدة تلو الأخرى، لكنها تفسر على الأرجح بروز هذه الحضارة في داخل الكتلة الغربية. من ناحية أخرى، وضمن هذه التركيبة من المشروع، من دون شك، الفصل بين العناصر التفاضلية والتركيز على حقيقة أن إسبانيا والبرتغال فقدتا في فترة معينة مستعمراتهما وبالتحديد لمصلحة الولايات المتحدة، بينما أنشأت بريطانيا إمبراطورية «لا تغيب عنها الشمس أبدًا».

يشكّل تطور الحضارة الصناعية عملية معقدة تتضمن تحولات كثيرة، موزعة على فترة طويلة، تبدأ من الغزوات الأولى للقرنين الخامس عشر والسادس عشر حتى البوادر الأولى للتصنيع في القرن التاسع عشر. من المستحيل التحقق من، أثر الخيوط الكثيرة التي تؤلف عقدة هذه العملية أو متابعتها، بحيث يركز إنشاء رابط سببي بين الاستعمار والتصنيع حصراً على نظام مفترض للمعتقدات، بالضبط كما في «الروايات» الأخرى أو في الكوزمولوجيات الاجتماعية الأخرى. إن المرمى «العلمي» لمقولة ما، غالباً ما يخضع للفحص في ضوء معايير محددة، عندما يتعلق الأمر بمقولات محددة جداً ويوجد شك بشأنها، إما بسبب حداثة المقولة وإما لوجود نظريات منافسة، لكن بالنسبة إلى غالبية العناصر التي نعتبرها ببساطة وقائع مكتسبة، فإن مستوى الإيمان يبلغ حدّاً أن هذه المعايير لا تُستخدم أبداً وأن المقولات لا تكون كافية على الإطلاق. وإن صفة «الواقعة» هذه هي ما يؤخذ، عن خطأ، على أنه مرادف لـ «الحقيقة العلمية»، بحيث إن غالبية كبيرة من النتائج التي نستخلصها نوعاً ما هي نتاج إفراز ما يثيره الشعور الدقيق المرتبط باستخدام هذا الرمز أو ذاك، أكثر من كونها ناتجة من تحليل منطقي.

ذلك هو على وجه الخصوص حال المقولات الكبرى المستخدمة لهيكله عالمنا. تقطيع المجموعات المعنوية هو حتماً العملية المسبقة الأكثر حسماً من طرائق رؤيتنا وفهمنا للثورة الصناعية. إنها أيضاً الأكثر عرضة للإفلات من حسنا

النقدي ولأن تُقبل كواقع مكتسب. أليس ممكناً حسب أن الثورة الصناعية قادت إلى بروز حضارة تمتد إلى ما بعد حدود بريطانيا، أوروبا أو الغرب؟ ليس أنها تمددت تدرّجاً، كما نؤكد عادة، بل إنها كانت من البداية نتاجَ مرَكَّبٍ أوسع. عندما نلقي نظرة تاريخية على إنجازات حضارات أخرى قديمة، لا نتردد عموماً في أن ننسب هذا الاكتشاف أو ذاك الاختراع إلى مجمل الإمبراطوريات الصينية، والفارسية، والمصرية، والآزتك أو الإنكا، وليس إلى «الإثنية» التي كانت في السلطة فحسب. إن الأمر بالتأكيد ليس صحيحاً تماماً في حالة اليونانيين والرومان، حيث وفرة المصادر التاريخية تترك الانطباع بأن «صانعي» هذه الحضارات، المعروفين فردياً، كانوا فعلياً من «اليونانيين» أو «الرومان» في غالبيتهم الكبرى. وهكذا، على سبيل المثال، فإن الميراث الشمال أفريقي للإمبراطورية الرومانية منسي كلياً تقريباً. لكن باستثناء جذوره الأبوية (الرومان) والأمومية (اليونانيين) من الغرب، يرى المؤرخون القليل من الاعتراضات في نسبة حضارات 'الآخرين' إلى الإمبراطورية ككل، عوضاً عن حصرها بحاضرة واحدة أو بمجموعة إثنية واحدة في السلطة فحسب: فنحن نموضع «الحضارة الصينية» أو «حضارة الإنكا» على امتداد الإمبراطوريات المقابلة.

إذاً لا تتقف أي «واقعة» أكيدة في وجه أن يعترف التاريخ بأن الثورة الصناعية هي إنجاز لمجموع المجتمع البشري وليس للغرب «الأبيض» وحده. ليست مثل هذه العملية أكثر اعتباطية من المفهوم السائد حالياً. ومن المؤكد أن هذا الانقلاب في الرؤية ينبع أولاً من القلب، كما هي الحال بالنسبة إلى الرواية الحالية، لكن من الواضح أيضاً أن الوقوع في حب هذا الاتجاه يكفي لولادة عدد من العقول الجيدة ولا يفرض أي عنف على العقلية العلمية. على العكس، نستطيع القول بأن النمط التفسيري الحالي هو ما يركز على تعصب مذهل، لأنه يتجاهل جميع العناصر الخارجية في تطوُّر أوروبا، مثل واقع أن هيمنتها على الشعوب الأخرى سبقت هذا التطور التقني - الاقتصادي عوضاً عن أن تنتج منه.

إن مراجعة أسطورة التطور الغربي الداخلي تفرض أيضاً، وخصوصاً، الاعتراف بواقع أن «العقل البشري»، أكان قدرة كامنة في الدماغ أم «ذهنية»،

لم يصبح مختلفًا أو «أكثر تطورًا» في هذا الوقت وفي هذا المكان. الاعتراف بأن الحضارة الصناعية هي ميراث للبشرية كلها هو القبول أولاً أنها تنبثق من مساهمات لامتناهية جاءت من الأطراف الأربعة للتاريخ و/أو للكوكب، وأن تمظهراتها الأولى كان يمكن أن تبرز في أي قطاع من المجتمع البشري. لا يتعلق الأمر بتكريس واقع أن حضارة الآلة هي النتيجة النهائية لعبقرية البشر وتناسي أن هذه التأثيرات البيئية والاجتماعية تبرر قيام نقد أساسي، لكن الأمر ببساطة يتعلق بالاعتراف بأن الفكر الآلي والعقلاني، الموضوع للاستثمار في هذا الأسلوب الخاص للحضارة، ليس خاصًا بشعب أو بعصر. ومرة أخرى، تولد الحماسة من المشاعر، لكن يمكن أن تجد بسهولة تغذية من عددٍ لا متناهِ من الأسباب الجيدة التي نستمدّها من الإثنولوجيا، والتاريخ، وعلم الآثار أو من أي قسم آخر من أقسام «العلم». الأساس هو الاعتراف بأن الموارد الفكرية لجميع الشعوب، في العصور كلها جعلت ممكنًا حصول أي نوعٍ من التطور.

الأرستقراطية الموسعة

إن الثورة الصناعية هي التسمية التقنية أو المادية، لعملية التطور المنسوبة إلى الغرب (من طرفه). وتسميتها الاجتماعية هي الديمقراطية. مثل العقلانية أو العلم، يُفترض بهذا أن يكون من اختراع اليونانيين أولاً، ثم منسيًا، وأخيرًا معادًا اختراعه من الغربيين. لاحظنا سابقًا أن نسبة الديمقراطية إلى اليونانيين القدماء تشبه كذبة ذات وقاحة غير معقولة، بما أن الجميع يعرف تمامًا أن اليونان تلك كانت مجتمع عبودية. هذا يشبه بالضبط اقتراح النظام العنصري في أفريقيا الجنوبية على أنه الأنموذج المثالي للديمقراطية. تبعًا لهذه الأنماط المثالية، فإن تعريف هذا النوع من النظام يجب أن يكون التالي: الديمقراطية هي تجمُّع أشخاص يشكّلون الطبقة المسيطرة للمجتمع ويستحوذون على الأعمال الحكومية من خلال عملية انتخابية. يتعلق الأمر إذًا بتنويع من تنويعات النظام الأرستقراطي.

تسلّط مقارنة مقالات اليونانيين القدماء ومقالات الثوريين الغربيين عن الديمقراطية الضوء على أهمية، هذه الأيديولوجيا. فنكتشف بهذه الطريقة أن الفرنسيين قاموا ببساطة في عام 1789 باستعادة خطاب اليونانيين القدماء الذين

ادعوا أيضًا مساواة «جميع المواطنين» أمام القانون، الأغنياء كما الفقراء. في الحالتين، كانت حقوق الأقلية الحاكمة هي ما تأكدت تحت غطاء مساواة «البشر» أو «المواطنين»، لكن اليونانيين لم يؤمنوا قط بمساواتهم بالغرباء [الميتيك/ المستأمنين (Métèques)] أو العبيد، والفرنسيين كذلك لم يؤمنوا قط بمساواتهم بزنج أفريقيا أو متوحشي أميركا. وترتكز الآلية الباطنة لهذا الأمر على تقطيع الوحدات المعنوية، وتتطلب جرعة قوية من التقييد الذهني. لكي يكون بالإمكان الحديث عن «ديمقراطية» عند اليونانيين، يجب أن نلغي ذهنيًا أكثر من تسعة أعشار الناس الذين كانوا يؤلفون المجتمع، أي جميع العبيد والمستأمنين إضافة إلى النساء. عمل الأميركيون أيضًا بالطريقة نفسها، وحافظوا على الاستبعاد، على الرغم من المبادئ النبيلة المبينة في إعلان الاستقلال لعام 1776. أما في ما يتعلق بالإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن، لعام 1789، فقد رأينا كيف أنه يعمل بطريقة مشابهة، عبر اللعب على هوية «الإنسان» أو «المواطن». بعد ذلك، فإن آلية الفصل الإثنومركزي الارتجاعي (DER) هي ما سمح باللجوء إلى مفهوم وحيد «للبشر»، يُطبَّق عَلَى التَّعَاقُبِ عَلَى هذا النوع أو ذاك.

يدعي الخطاب عن الديمقراطية، في الظاهر، أنه ينطبق على حقيقة اجتماعية أو سياسية. لكن، بالتمحيص قليلاً، نستطيع أن نرى أنه كان له في الوقت عينه هدف الحكم على طبيعة «البشري» في حد ذاته - الـ 'نحن'. على الصعيد الاجتماعي، يرتبط ازدهار الديمقراطية خصوصاً ببروز الليبرالية الاقتصادية، لكن من المسلي ملاحظة أن الأسطورة المؤسسة لهذا النظام، أسطورة صراع طبقات منتصر - مع إلغاء الأرستقراطية -، هي أيضًا الأسطورة المؤسسة للنظام الاشتراكي، حيث إنها نُقلت ببساطة إلى المستقبل. يبدو أن الأساس يكمن في أنه، خلف إعلان قواعد تتعلق بالعلاقات بين الأفراد، فإن «القوانين» الجديدة المتعلقة باشتغال العقل الفردي، هي ما يتبلور. تأكيد «حرية الاختيار» خصوصاً التي تسير بالتساوق مع انتصار الفكر الجديد العقلاني و«العلمي»، يعيدنا بالتحديد إلى هذه القدرة الذهنية على تشكيل فرد حقيقي «ديمقراطي».

يجري تأويل جميع هذه «التحولات» أو التغيرات على أنها عمليات تقدّم داخلية خاصة بالمجتمعات الغربية، تفسرها عناصر داخلية وتشكّل أساس «ارتقائها». وهنا يتخذ التقطيع الذهني للجماعات المعنوية معناه الفعلي. في حالة

فرنسا أو بريطانيا على سبيل المثال، من السهل الادعاء أن الثورة الديمقراطية أصابت «جميع المواطنين»، على الرغم من مختلف القيود الموضوعة على حق الانتخاب. لكن فرنسا أو بريطانيا، في هذا الوقت، تستطيعان أن تُعدّا طبقات حاكمة على رأس مجتمعات أكثر اتساعاً - هي إمبراطوريتيهما. أن تكون الإمبراطوريات الاستعمارية ارتكزت على قاعدة إقليمية مجزأة لا يلغي واقع وجودها كأنظمة اجتماعية متكاملة، سياسياً واقتصادياً، بالمستوى نفسه لإمبراطوريات العصور القديمة. في هذه الحالة، تبدو الثورات «الديمقراطية» توسيعاً بسيطاً لامتيازات الأرستقراطية وأن بنية «النظام القديم» ذاتها هي ما يتوسع تدريجاً ويطبق على النظام - العالم كله. لقد استُبدل أصل «المكانة والشأن» (Rang) بأصل أوسع يصل إلى «العرق»⁽¹¹⁾، باعتباره بنية شاملة «للمجتمع البشري»، على الرغم من أن هذه البنية الشاملة تأكدت على الأرجح كمجموع علاقات بين «مجتمعات» متميزة. يمكننا الظن، في الواقع، بأن نظرة النبلاء إلى مجتمع العامة يمكنها أن تحمل شعور البرانية الاجتماعية نفسه⁽¹²⁾ الذي تحمله حالة العلاقات الراهنة بين «الأعراق».

إنه لمن السخرية أن نلاحظ أن خطاب الغربيين الليبرالي وحملتهم الراهنة لمصلحة «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» قادا أكثر من شخص إلى حسابان غياب الديمقراطية سبباً للتخلف في الكثير من دول العالم الثالث. هذا بالضبط مثل سماع نبلاء النظام القديم يعيرون على أبناء الشعب غياب «الأرستقراطية» وإقناعهم بأنهم يصبحون أكثر غنى إن هم تبنوا الثقافة الأرستقراطية.

(11) إن القرابة التاريخية (غير المعترف بها على صعيد المجتمع الكوني) بين «المكانة» و«العرق» تشكّل جزءاً من مجموع أربعة عناصر (المكانة أو الشأن، العرق، العشيرة، الطبقة) التي تظهر مرة واحدة كأنها تركيبة للبدائيات وكنظام دلالة متماسك جداً. تدعي الأسطورة التاريخية أن المكانة استُبدلت بالطبقة كسلطة اجتماعية «ضمنية»، ولكن نستطيع الادعاء بأن البنية الاجتماعية «الحقيقية» - المبنية على المستوى «الدولي» - هي على الأرجح بنية الأعراق التي تحافظ على حق التصدر للولادة البيولوجية (المعاد تفسيرها)، وتستعيد النظام الطوطمي للعشائر، يعني نظام التجزئة على نمط الفروق بين الأنواع الحيوانية. لدراسة أكثر تكاملاً لنظام التعارضات بين العناصر الأربعة، ينظر: Denis Blondin, *L'Apprentissage du racisme dans les manuels scolaires* (Montréal: Agence d'ARC, 1990), pp. 380-383.

(12) هذه المعالجة الذهنية للمجموعة المهيمن عليها على أنها خارجة على «المجتمع»، في حين أنها تشكّل موضوعاً مكوناً خاصاً به، هي عنصر مشترك لجميع أشكال العنصرية، بما في ذلك الأنماط الأكثر تعارضاً التي يمثلها العداء للسامية، والعنصرية المنبثقة من الاستعمار.

مثلما هو الحال مع التصنيع، يفرض أي تفسير للديمقراطية منبثق من براديجم جديد إعادة تقطيع المكونات المعبرة وإعادة بناء الهويات [الأصل]. إن مقولة الهوية [أو الأصل] هذه هي حتمًا ما يحقق أفضل توليفة للسياقات المنبثقة من القلب والعقل. إنها هي ما يقدّم في الوقت عينه الحل الأفضل للمعضلات المذكورة في بداية هذا الفصل. لقد بيّنا أكثر من مرة أن الهوية يمكن أن تتجلى للوعي بعد تجربة شخصية.

بدا الأمر لي واضحًا في أحد الأيام عند زيارة معرض عن تاريخ تركيا و«ما قبل التاريخ»، في متحف الحضارة (Musée de la Civilisation) في كيبيك. كان المعرض يواكب تعاقب الحضارات المهمة. وبعد التعرف إلى الإنجازات الرائعة المنسوبة إلى حضارات «آسيا الصغرى»، انتقلنا إلى عصر النفوذ اليوناني. عند هذه النقطة، كان الأمر كما لو أن نورًا سماويًا هبط فجأة على البشرية في وقتٍ برز اليونانيون من عمق التاريخ، هم «الذين ندين لهم بالديمقراطية، العلم، الفلسفة، الأدب والفنون...» كان مثل هذا الادعاء هنا، أمرًا مزعجًا - بالنسبة إليّ - خصوصًا بسبب التباعد أو التباين المؤكد بشدة مع الحضارات السابقة. إذا كان اليونانيون هم مخترعو «العلم»، فإلى أي سيرورات ذهنية لجأ مهندسو بلاد ما بين النهرين لاختراع أعمالهم؟ لا شك في أن يكون اليونانيون قد تركوا نصوصًا مثيرة للاهتمام عن العلم وأمنوا الأساسي من «مفرداتنا» للحديث عنه، لكننا لا نستطيع أن نخلط بين هذه المنتجات الرمزية والسيرورات الذهنية التي تجعل «العلم» ممكنًا⁽¹³⁾. إذا كانت «الفلسفة» أيضًا اختراعًا يونانيًا، فماذا كان يحصل في رؤوس البشر الآخرين قرونًا كثيرة قبل هذه المعجزة؟ من دون شك دفع لا حدود له من المعتقدات أو الأفكار السحرية!

من المؤكد أن مثل هذا التشويه للوقائع شكّل صدمةً بالنسبة إليّ، خصوصًا

(13) هذا بالضبط يماثل الخلط بين الكتابة والفكر، والاعتقاد بأن «المجتمعات الخالية من الكتابة» تشغل من دون فكر؛ وبالتالي، انطلاقًا من «الغرائز».

أنه في هذا الوقت بالذات، كنت أتماهى أكثر مع صانعي الحضارات في آسيا الصغرى أكثر من اليونانيين، وذلك على الرغم من الضراوة التي نسبني بها تعليمي إلى هؤلاء الآخرين باعتبارهم أجدادي. لا بدّ أنّ هذه الأزمة المفاجئة في الهوية، خلّفت، في نفسي أثرًا عميقًا وقادتني نحو الكثير من المسالك والدروب البعيدة اللاحقة.

مشكلة المشاعر غير المريحة المثارة عبر استحضار أشكال قديمة أو راهنة للسيطرة الغربية على العالم، وجدت جزئيًا حلًّا لها في تغيير الهويات. فبقدر ما نكف عن التماهي العميق أو الحصري مع «الأبيض» أو «الغربي»، لا يمكننا الشعور بالذنب إطلاقًا عند وصفنا بالأفراد. أضف إلى ذلك، أن هذا الضيق يعوّض بالشعور بالشفقة تجاه «ضحايا» الهيمنة، التي معها يتحقق التماهي أيضًا. لا يتعلق الأمر بشعور بالشفقة محصور في وضع خارجاني. من جهة أخرى، ليس مطلوبًا أن يجري كل شيء على مستوى المشاعر الخالصة. فمن اللحظة التي نكف فيها عن نفي أو تجاهل مجرد وجود علاقات السيطرة نفسها، وننظر من قرب كي نحاول فهم معناها ومداهها، نكتشف حتمًا أن الانشطار بين مسيطرين ومسيطر عليهم لا يتطابق، سوى بصورة خشنة جدًّا، مع الفرق بين «البيض» و«الشعوب الملونة». والحال، صحيح أن مواطنًا كنديًا أو سويسريًا - ليس بالضرورة أن يكون «أبيض» - يحصل بحكم الولادة على عدد من الامتيازات المهمة: جواز سفر، ضمان اجتماعي، عنايات صحية... إلخ. لكن الهيمنة بعيدة عن استثناء عموم الغربيين، كما أن المكونات الأخرى للمجتمع البشري تخترقها أيضًا أنظمة هرمية تنتج درجات من «عدم المساواة» هي أكثر قوة مما هي عليه في داخل الأمم الغربية نفسها. وفي الأخير، فإن نظام الهيمنة في حد ذاته هو ما أصبح بشكلٍ ما العدو، وليس هذا أو ذاك الشريك، على الرغم من أن البنى الاجتماعية القائمة تفرض دائمًا وجهة نظر خاصة بالمراقب.

تجسّد مشكلة الهوية هذه بقوة كتاب باسكال بروكنر *نحيب الرجل الأبيض* (*Le sanglot de l'homme blanc*). في بعض الأحيان، نجح الكاتب في تأكيد وجود إنسان عالمي كوني: «ليست حقوق الأفراد ولا الإنجازات العلمية، غربية أو

شرقية أو أفريقية أو أميركية»⁽¹⁴⁾. لكن بما أن كل كتابه هو ردة فعل الغربي على عقدة الإشعار بالذنب، فإن نوابض هويته «كأوروبي» أو «أبيض» تبدو غير قابلة للتدمير؛ وقبل هذا المقطع تحديداً، وبعده أيضاً، نراه لا يستطيع الامتناع عن التأكيد أن حقوق الإنسان، وحتى القيم الأخلاقية التي تقف خلفها، هي منتجات داخلية أوروبية خصوصية، موزعة في ما بعد على الشعوب 'الأخرى' (في الوقت عينه مع إعطائها عنوان أنها «بشر»).

«نعتقد أننا نستطيع تناسي حقوق الإنسان لأن الغرب الذي رفعها لا ينفك أيضاً عن خرقها. لكن هذه القيم المولودة في الأرض الأوروبية لم تعد امتيازاً خاصاً بأوروبا: وإذا كان الاضطهاد قد اتخذ تدرجاً صورة إسبانيا، والبرتغال، وهولندا، وبريطانيا، وفرنسا والولايات المتحدة، فإن الإنجازات الفكرية والثقافية لهذه الأمم ذاتها هي من الآن فصاعداً ملك لجميع الشعوب. [...] يستطيع الغرب، كونه مهد القيم الأخلاقية، في أي وقت أن يُسرق ممن نسبيهم الغربيين، أي العرق الأبيض. [...] ليست أوروبا هي ما ينتصر، إن قطعة من الفكر الأوروبي التي انسلخت عن وطنها الأم، هي ما أصبح ميراث الجنس البشري»⁽¹⁵⁾.

بوصفه سجين هذه الهوية والنظام المعرفي الذي يحملها، لا يجد بروكنر حلاً آخر سوى التأكيد، في الوقت عينه، أن الغرب اخترع كل شيء، «الاضطهاد كما الديمقراطية»، وجلب كل شيء للعالم، «الطغيان والحرية في آن واحد»⁽¹⁶⁾. وبحسب رأيه، فإنه «يجب تأكيد المرافعة المناهضة لأوروبا كما المركزية - الأوروبية العدوانية، بالقدر نفسه معاً»⁽¹⁷⁾. يصل تحليله إلى اقتراح يبقى في مجال الطباع والمشاعر، مع بحثه عن خلاص فردي بالسفر أو الصداقات الدولية، في حين أن المطلوب إعادة بنائه هو على الأرجح نظام التصورات، في الوقت عينه الذي نبني فيه بنية هوياتنا.

إذا كان بروز هوية إنسانية أكثر عمقاً يستطيع أن يقدم نفسه كاحتمال نظري،

Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc* (Paris: Seuil, 1983), p. 255.

(14)

Ibid., pp. 254-255.

(15)

Ibid., p. 264.

(16)

Ibid., p. 273.

(17)

فبإمكاننا التساؤل عمّا إذا كان الأمر حقًا ممكنًا. هل نستطيع أن نتصور أن هوية الإنسان العاقل (Homo sapiens) تسمح بإبعاد أي أثر للمركزية الإثنية الأساسية التي نسبت دائمًا إلى مختلف الجماعات البشرية هويةً محصورةً في داخل «الجنس البشري»؟ إذا كانت العرقية تشكّل حقيقة شاملة، مرتبطة أيضًا بالثقافات الإنسانية وبالبنى الاجتماعية، فإنه من دون شك غير معقول تصوّر زوالها، أو تعريفها دائمًا كنوع من الخطيئة الأصلية. المركزية الإثنية هي ببساطة نتاج التنوع الثقافي - الذي يصنع غنى الإنسان وخصوصيته - عندما ينشأ اتصال بين بشر مبرمجين وفق ثقافتهم المختلفة.

لا يمكن إذاً تجنّب المركزية الإثنية، في الأقل باعتبارها ردة فعل تلقائية وغير منضبطة لحظة الاتصال بين الثقافات، لكنها تُستخدم أيضًا للصناعة الطوعية للأنظمة الهوياتية، بحيث إن كل مركزية إثنية خصوصية عاملة ضمن تعارضات مثل البيض/ الشعوب الملونة، الغرب/ العالم الثالث، المتحضرين/ البدائيين... إلخ، تبقى تكوينًا اجتماعيًا وليس نتاجًا آليًا لبنية عصبية فطرية. لا شيء يمنع من حيث المبدأ تعديلها. أضف إلى ذلك، بما أن الهويات المتعددة تعمل بشكل مبكر في داخل بنية تراتبية (بمعنى مستويات التنظيم)، فلا يفترض بروز هوية إنسانية [البشر] بتأتًا إلغاء المستويات الأخرى للهوية: وفق الثقافة، الجنس، المهنة، طريقة الملابس، لون الجمل أو الدراجة... إلخ، بل على العكس، يمكن هذه الهويات أن تعزز بنية اجتماعية أكثر أصالة من بنى الهويات «العنصرية» وتؤمنها. وإذا كانت الهوية الإنسانية العامة [البشرية] تتطلب اختراع 'الآخر'، يمكننا دائمًا اللجوء إلى الأنثروبولوجيا الماورائية لإعطاء حياة لسكان المجرات الأخرى، أو أيضًا لكائنات فوق طبيعية، لكن الأمر الأبسط يكون بأن نهتم بالأنواع الأخرى الحية التي نتقاسم معها الكوكب. هكذا يمكننا في الوقت نفسه الاستفادة من محرك أيديولوجي كبير، هو علم البيئة.

على أرض الواقع، يجبرنا بروز هوية بشرية في حدّ ذاتها، على أن نقلّص بقدر ما نوسّع أيضًا إطارات الهوية الراهنة. بالنسبة إلى بشرية مفترضة عمرها أربعة ملايين سنة، يجب أولاً تقليص هويتنا للاندماج بحدود نوعنا، الإنسان العاقل (Homo sapiens). هذا يتطلب في الوقت عينه تمديد «التاريخ» البشري ليشمل كل

فترة وجود هذا النوع - حوالى خمسة وثلاثين ألف أو أربعين ألف سنة⁽¹⁸⁾ - وليس الفترة التي مرت منذ تطوّر الزراعة أو الكتابة فحسب. يختفي إذاً جزء كامل من «ما قبل التاريخ» ليدخل في التاريخ، أي ذلك الذي يغطي تقريباً الثلاثين ألفية الأولى من تاريخنا. أما بالنسبة إلى هذا الجزء من «ما قبل التاريخ» الذي يعود إلى ثلاثة أو أربعة ملايين سنة، فإنه يذوب أيضاً في عملية التطور البيولوجي الذي يقود إلى نشوء نوعنا، بحيث لا يبقى أبداً في مرتبة «ما قبل التاريخ». لأسباب مختلفة، لا يستطيع إنسان الكرومانيون أو الإنسان الحاذق أو الماهر، أو الإنسان المنتصب أن يُعدّوا «بشر ما قبل التاريخ»، بعضهم لأنه جزء من التاريخ، والآخر لأنهم ليسوا بعد بشرًا. تتطلب الهوية البشرية الإنسانية المتقلصة مع الزمن، أن تتوسع أيضاً في الفضاء الاجتماعي لتتضمن ليس فقط الذين نשמلمهم تحت عنوان العالم الثالث، لكن أيضاً، وخصوصاً، أولئك «البدائيين» الذين يعجز غالبية الغربيين عن إدراجهم بشكل حقيقي ضمن البشرية الحالية.

النسبية المطلقة

يسمح بروز هويةٍ شاملةٍ النوع البشري كله بأن نطرح بشكل جديد مسألة النسبية الثقافية، المفسّرة غالباً على أنها مرادف للانفتاح على الآخرين أو حتى لمناهضة العنصرية. ونكتشف مع ذلك صعوبة مستمرة، لدى الكثير من الكتاب، في الجمع بين الإرادة النظرية باحترام قيم الحضارات الأخرى والعجز العملي عن القيام بذلك في الكثير من الحالات. يبدو أن الحل الوحيد تمثّل في إعادة صوغ لنظرية نسبية خاصة. نعرف بأن كل مجتمع له الحق في اختيار أسلوب لباسه أو وصفات طعامه، لكن ليس قطع يد السارقين أو فرض لبس الحجاب على النساء. تطرح هذه الأسئلة نفسها أيضاً بحدة أكبر في حالة الجماعات الثقافية المتمركزة في داخل مجتمع مضيف لها.

(18) بعض العلماء، المستندين إلى الآثار العظمية مثل عظام إنسان قفزة (Homme de Qafzek) أو إلى وتيرة تغيرات الحمض النووي بحسب الانقسام الخيطي (mitochondriale)، يزعمون أقدمية تصل إلى مئة ألف أو حتى مئتي ألف سنة، لكن هذه المزاعم لا إجماع عليها حتى الآن. (قفزة هي كهف يقع عند جبل القفزة في فلسطين المحتلة - المترجم).

إن مسألة النسبية تطرح نفسها بداية بدلالات حقوقية - بالدرجة الأولى، حق إعطاء حكم - وبعبارات تعريفية تحدّد الكيانات الثقافية أو الاجتماعية الخصوصية التي يُعترف بهذه الحقوق في داخلها. حاليًا، يؤمّن براديجم الأمم الشبكة الرئيسة للتعريف، على الرغم من الطابع المتعدد الثقافات لمعظم الدول. بدأ بعض الحقوقيين أو السياسيين بالدفاع عن حق التدخل على الصعيد الدولي، وبالتالي بإعادة وسم التطبيق من خلال إعادة تعريف المعايير الأخلاقية. باعترافنا بوجود مجتمع إنساني مميز على الصعيد الكوني - على الرغم من إمكان بعض المجموعات البقاء على الحياد - ألا نكون قد ألغينا في الآن عينه القيود على حق الحكم الذي تدعي النسبية الثقافية الحفاظ عليه بقليل من اليقين؟ في الوهلة الأولى، الجواب إيجابي، لكننا يمكن أن نعترض بأن التطبيق الحالي لم يحدّد إطلاقًا وبوضوح شروط هذا الحق حتى في داخل الدول الحالية، الواسعة جدًا والمتنوعة جدًا اجتماعيًا وثقافيًا. ألا تفرض النسبية الثقافية أيضًا احترام الاختلافات الثقافية بين الطبقات الاجتماعية، بين المناطق أو بين الأحياء المدنية؟

إن طبيعة «القيم» التي ندعي احترامها أو الحكم عليها هي بذاتها عنصر آخر للمسألة. فتراث علوم المجتمع عالج خصوصًا القيم بوصفها منتجات خاصة بكل مجتمع، لكن هل توجد أيضًا قيم قد تكون عمومية كونية؟ كل شيء يعتمد على التعريف الذي نعطيه لها. بالمعنى العادي للعبارة، إن القيم هي توجهات للعمل، محددة ضمن أنظمة ثقافية مخصوصة. بهذا المعنى، لن يكون هناك قيم عمومية كونية إلا إذا تأسست في داخل بنية اجتماعية عمومية كونية. في المقابل، لا نستطيع اعتبار أن القيم هي حصراً نتاج أعراف اجتماعية، بالمرتبة نفسها التي لدلالات الكلمات، على سبيل المثال، وعلينا في الأقل الإقرار بأن هذا المفهوم للقيم يُعطي حقيقة تتداخل فيها النظم الثقافية والبيولوجية، بمعنى أنها تفرض رسالةً معيّنة [بمعنى الرسوخ] في العمليات الطبيعية الكونية (ألم، فرح، خجل... إلخ). هل هذا الرسوخ كافٍ لتشريع تعريف لقيم عمومية كونية؟ لم يتم حل المسألة قط... ولعل السبب معروف. يمكننا الاعتقاد بأن حلّها معقّد، لأن تفكيك مركّباتها الثقافية والبيولوجية مستحيل إلا من داخل مقارنة تحليلية نظرية. هذا هو في الأقل الوضع الموجود في دراسة المكونات المعرفية والمعيارية للبراديجم

الغربي. وكيفما كان، فمن المؤكد أن الاعتراف بمجتمع إنساني يمكن أن يؤمّن تعريف الحقوق، شرعيةً، في الأقلّ مشابهةً لتلك التي جرى الاعتراف بها سابقًا في داخل الدول الحالية.

مع ذلك، فإن مسألة النسبية لا يمكن معاملتها فقط بالعلاقة بـ «القيم»، ويجب إقامة تمييز أساسي بين نسبية القيم ونسبية الدلالات، حتى لو بقيت القيم والدلالات مقولات تحليلية ولا تظهر منفصلة في الواقع. يبقى أن القيم تتضمن دائمًا رسوخًا من طبيعة عاطفية أو معيارية، بينما يمكن تحليل الدلالات واستخدامها بشكل مستقل عن هذا الحامل العاطفي، لا بل إن هذا أيضًا صفة حصرية للنظام العصبي الإنساني. يختلف مدى النسبية بشكل راديكالي طبقًا لتموضعنا إزاء القيم أو الدلالات. وبقدر ما إن النسبية المطبّقة في مجال القيم تكون، أو تقدر، أو يجب عليها أن تكون، «نسبية»، تكون أيضًا في مجال الدلالات، قاعدة مطلقة لتفسير السلوك البشري المقولب ثقافيًا. تفرض نسبية الدلالات أن معنى الكلمات، والحركات المرمزة، والأشياء المصنعة أو السلوكات الاجتماعية بشكل عام، لا يمكن أن تؤمّن لنا أي قاعدة موضوعية للتفسير. فهذا المعنى سيكون نسبيًا دائمًا أمام نية أو الفاعلين وغيابهم. إن هذا واضح بشكل خاص في دراسة اللغات. خارج دائرة الأعراف الاجتماعية، فإن تفسير الرموز البشرية هو حتمًا إثنومركزي. لا تلغي هذه القاعدة المطلقة إمكان مقارنة إثنوغرافية تركز على عملية تكامل في داخل هذه الدائرة، لكنها [القاعدة] تؤسس بالضبط هذا المنهج وتحدد شروط إمكان ترجمة الرموز البشرية من ثقافة إلى أخرى.

ترتبط نسبية الدلالات هذه مباشرة بنسبية القيم، وهي تسمح تحديدًا بتوضيح حدود حق الحكم؟ لا يسمح خلق هوية بشرية بحق الحكم القيمي على عادات منسوبة إلى جماعات «أخرى» إنما معزوة إلى سلوكات فردية. ينتقد ألان فينكلكرت في كتابه هزيمة العقل، بحق، واقعة الدعوة إلى حصر الجماعات البشرية ضمن حدود «الثوب الذي فصله لها التاريخ»⁽¹⁹⁾، عوضًا عن الاعتراف بحقوقها الفردية. وهو يهاجم نوعًا معينًا من التعدد الثقافي يُقدّم «الأولية المطلقة

للجماعة على أنها الحرية الفردية القصوى»⁽²⁰⁾. وللمفارقة فإنه يوجّه بعد ذلك، في موضوع الإسلام، حملة عنيفة وبالأسلوب الإثنومركزي الأكثر صفاءً، حين يوصّف التراث الثقافي الإسلامي كله من دون الإشارة إلى الدلالات التي يمكن أن يرتديها بالنسبة إلى فاعلين اجتماعيين، فيقدّم هذا التراث عملياً على أنه انحراف لاعقلاني بقدر تصرّف فرد مجرم أو مختل عقلياً.

«هل توجد ثقافة حيث نفرض على المنحرفين عقوبات جسدية، حيث تُهجر المرأة العاقر وتُعاقب المرأة الزانية بالموت، وحيث شهادة رجل تساوي شهادة امرأتين، وحيث لا تحصل الأخت سوى على نصف حقوق الوراثة المعطاة لشقيقها، وحيث يطبّق البتر، وحيث الأعراس المختلطة ممنوعة وتعدّد الزوجات مسموح»⁽²¹⁾.

تستخدم هذه الصورة المشوهة للإسلام أيضاً بوصفها النقيض للمسيحية وتجمع القيم كلها التي يمكن أن تستعمل لتنفير الوعي الغربي. ما يمكننا مناقشته، ليس حق فينكلركروت في الحكم على العادات، ولا الواجب الذي قد تملّيه عليه أخلاقية نسبية في مراقبة التعبير عن قيمه الخاصة. إنما عملية إلغاء الأهمية الاجتماعية للسلوكات المتقدّمة واختزال هذه الأخيرة في تصرّف فرد لاعقلاني، مع تطبيق حكم قيمي على جماعة بأكملها. إن عادات جماعة أو تقاليدها هي دائماً أعراف نوقشت اجتماعياً، قام بموجبها الكثير من الأشخاص بترجيح وجهات نظرهم التي تعكس في الأغلب توافقاً مؤقتاً، حتى لو كان بإمكان بني اجتماعية سلطوية حصر مدى اتساع هذا التوافق. بمعنى آخر، إن السلوك المعاقب يمكن أن يدان أخلاقياً منا أو من الضحايا، لكنه لا يخلو من الدلالة أو من التجانس، وعندما يصدر الحكم قبل صوغ هذه الدلالة النسبية، فإنه يصيب حينئذٍ شعباً أو وهماً منبثقاً من المخيال العرقي المتمركز حول الذات. على سبيل المثال، من السخيف كلياً الحكم بأن عادة سير المرأة خلف الرجل غير محترمة، عندما يصف الفاعلون الاجتماعيون أنفسهم الأمر على أنه علامة احترام.

Ibid., p. 142.

(20)

Ibid., p. 143.

(21)

يمكن أن تسمح مؤسسة أخرى، أكثر حصرية من مجمل الإسلام، بتوضيح كيف أن حق الحكم يجب أن يكون خاضعاً لاستخدام طريقة نسبية، ضرورية في البداية حتى لصوغ دلالة موضوع الحكم نفسه. لدى اليانوماي الذين يعيشون في حوض الأمازون، أعرافهم الخاصة بهم لتحديد النقطة التي عندها ينوجد الكائن البشري. وبعكس الفقهاء لدينا الذين يجادلون لمعرفة ما إذا كان الجنين كائناً بشرياً يتكون منذ تلقيح البويضة أو منذ الأسبوع السابع أو العاشر فقط، فإن الرضعة الأولى هي ما يحدد هذه النقطة عند اليانوماي. وبما أنهم كانوا يفضلون استراتيجيا توازن ديموغرافي للحفاظ على مجتمع الوفرة عندهم - تمامًا كما يفعل أغنياء المجتمعات الصناعية - فقد يحصل لهم كما يحصل لنا، ولادات غير مرغوب فيها. والمجتمع يعترف حينئذٍ، بالحق الفردي أو العائلي في إجهاض المولود الجديد، أو يتسامح معه، بشرط ألا يكون قد دخل بعد ضمن مجتمع البشر بواسطة الرضعة الأولى. لا شيء يمنع المؤيدين كما المعارضين على الإجهاض من إصدار حكم سلبي على هذه القاعدة وإدانة هذه الممارسة تحت عنوان «قتل طفل»، بشرط ألا يجري اختزال هذا السلوك بسلوك فرد يعمل ضد عادات المجتمع في لحظة يأس أو اضطراب عقلي. إن مفهوم «قتل طفل» له بالفعل دلالات مختلفة جدًا بين الحالة الأولى والحالة الثانية. وإذا كان حق الحكم معترفًا به في الحالتين، ولم يكن محظورًا من طرف أخلاقيات النسبية الثقافية في حالة العادات، فإنه يبقى أن الحكم الصادر سيكون مختلفًا كلياً.

إذا تبقى نسبية الدلالات شرطاً مسبقاً والاعتراف بمجتمع بشري واحد وحيد لا يلغي بأي شكل ضرورة الاعتراف أيضاً بتنوع الثقافات.

أما بخصوص مسألة النسبية، فإن أي نظرة مبنية على بروز هوية بشرية حقيقية تفضي إلى ضرورة التلاحم بين صوت القلب وصوت العقل للسماح ببروز هذه الهوية، وليس على العقل فحسب، كما هو الحال في البناء الملبس «لبشريتنا» الحالية.

الفصل الثامن

مبادئ أولية لصوغ أنثروبولوجيا الإنسان العاقل

انطلاقاً من هذه النقطة، «نحن» تعني «كل نوع الإنسان العاقل» (les Homo sapiens). هذا لا يلغي أبداً استخدام أشكال الـ «نحن» الأخرى كلها، ولا اللجوء إلى العرقية المتمركزة حول الذات، الضرورية، والتي تسمح بتركيب العلاقات بين البشر لكنها تستلزم بناء خطاب أنثروبولوجي جديد، في الوقت نفسه الذي تخلق فيه هذه الهوية البشرية. وينبثق صوغ هذه الأنثروبولوجيا الجديدة للإنسان العاقل مباشرة من انتقاد التصورات الغربية التقليدية عن العالم. وقد رأينا أن هذا النقد حمل بشكل خاص على عجزنا عن استهداف هذا الشيء المسمى الإنسان لأن العدسات المستخدمة كانت طويلة جداً حيناً، وتؤدي إلى أنسنة الحيوانات الرئيسة البليستوسينية⁽¹⁾، وقصيرة جداً أحياناً تحصر مجال البحث في الحاضر وحدهم، والموحدين وحدهم، و«الديمقراطيين» وحدهم أو «البيض» وحدهم. إذاً من الطبيعي أن الهدف الأول لهذه الأنثروبولوجيا الجديدة هو صوغ خطاب يتعلق تحديداً بنوعنا، الإنسان العاقل، للخروج من مأزق النظريات ذات الوجهين ولإنتاج تعميمات عن المجتمعات كلها والثقافات الإنسانية كلها، ولجميع العصور.

في الحاضر، ليس من الصعب تحديد حدود هذا الموضوع، بما أن أي عالم حالي لا يطرح بجدية وحدة نوعنا هذا. في الماضي، كانت الحدود أقل وضوحاً، لكن رأينا أن الأفق الخاص بالإنسان العاقل لا يتناسب «مع التاريخ» ولا مع «ما قبل التاريخ» وإنما مع ذلك الجزء من «ما قبل التاريخ» الذي يتعلق بنوعنا فحسب، أي حوالى خمسة وثلاثين ألف سنة أو أربعين ألف سنة، منذ تأكيد وجود هذا الثديي (من الثدييات) الموهوب في اجترار الفكر واللغة الرمزيين. بالقدر الذي قد تتلاقى فيه يوماً ما حدود نوعنا تماماً مع حدود مجتمع بشري واحد يكون

(1) من البليستوسين (Pleistocène) أو العصر الحديث الأقرب. (المترجم)

قد تخلص من «البدائين» الآخرين المعاندين، يجازف الخطاب «عن الإنسان العاقل» (homosapienniste) بالوقوع مجدداً في المزج البيو-اجتماعي الذي يحققه البراديغم الغربي عن المحاور التطورية والعرقية. يجب الحفاظ إذًا على التمييز بشكل واضح بين المكونات البيولوجية والاجتماعية، الأولى كحامل لوحدة النوع والأخرى كمقر لتنوع الثقافات.

الثوابت البيولوجية والكليات الثقافية

إن الفكرة الموجهة لأثنروبولوجيا الإنسان العاقل (anthropologie homosapienniste) بسيطة جداً: إنها تنطلق من مبدأ أن الحامل البيولوجي للبشرية هو ثابتة، في الزمن البشري وفي الفضاء الاجتماعي، وليس متغيراً. تنبثق هذه الفكرة مباشرة من إعادة طرح شرعية المسلمتين الخاصتين بالنظام العنصري: فهي تستلزم ألا يتطور البشر وأنه لا وجود لأعراق بشرية. لا يشير وجود ثابتة بيولوجية تخدم كأساس للنوع البشري كله، إلى الجسم فحسب - وهو أمر مكتسب إلى حد كبير - وإنما أيضاً، وخصوصاً، إلى العقل، يعني إلى العمليات الذهنية التي تعمل في الفكر وفي الثقافة، بما في ذلك في الثقافات وفي الأنظمة الفكرية.

في البداية، من المؤكد أن المسار لا يمكن أن يكون إيجابياً كلياً أو إبداعياً، بما أنه، كما في جميع الثقافات، لا يمكن أثنروبولوجيا جديدة أن تنشأ في تعارض مع باقي الأثنروبولوجيات. غير أن النتائج كانت مذهلة، إذ إن الأمر لا يتعلق فقط بإلغاء العنصرية أو الداروينية الاجتماعية، بل بالبداية مرة أخرى باعتماد مجمل الكائنات البشرية نظرة واحدة وبتحديد ما يميزها، أكثر من تقسيم العمل بين المؤرخين وعلماء الجغرافيا، بين علماء الاجتماع والأثنروبولوجيا، بين علماء الطب النفسي وطب الأعراق النفسي.

ويشكّل هذا المشروع منذ فترة طويلة جزءاً من الأهداف المعروفة للأثنروبولوجيا، ولكن بالتطبيق يبدو أننا أحرنا منهجياً هذا المشروع إلى عصر تكون فيه قائمة الاختلافات قد اكتملت، وحيث تكون فيه الاختلافات نفسها قد انتهت بالتلاشي. لم تُفتقد النظريات العامة ومحاولات التوليف، خصوصاً عند

الأجيال الأولى من علماء الأنثروبولوجيا، وهذه «النظريات»، ولا سيَّما التطورية الارتقائية والانتشارية، أصبحت بسرعة أدوات بنوية في البراديجم الغربي. مع ذلك، أعدنا في جميع العصور تأكيد اهتمامنا بنظرية عامة تطبَّق على مجمل المجتمعات والثقافات الإنسانية. وعلى الرغم من الأولوية الثابتة للسرديات التخصيصية، حصل عدد كبير من المساهمات على هذه الطريق، وأعيد التذكير أحيانًا بالهدف.

بهذا الصدد، من المجدي ذكر نشر بنود مؤتمر مركز رويومون (Centre Royaumont) عن ضرورة «علم للإنسان»، في عام 1974، وقد حرر نصوصه إدغار موران (Edgar Morin) وماسيمو بياتليني - بالماريني (Massimo Piatellini-Palmarini) بعنوان وحدة الإنسان، الثوابت البيولوجية والكليات الثقافية (L'Unité de l'Homme. Invariants biologiques et universaux culturels). إنه برنامج واسع انكبت عليه مجموعة من اختصاصيي العلوم الإنسانية والبيولوجية أيضًا! كما في مختلف الأعمال الجماعية والاستكشافية، تشبه النتيجة غطاء سرير أكثر منه لوحة إجمالية، إنما العناصر فيها كثيرة وغنية. لكن هذه المبادرة لم تسطرَّ على الأرجح الطريق نحو تقليد صلب من البحث، ربما بسبب تجزؤ مواضيع البحث واتساع البرنامج.

يمكننا التساؤل عمَّا إذا كانت الأهداف واضحة تمامًا وخصوصًا على ماذا يقوم الاختلاف بين ثوابت بيولوجية وكليات ثقافية. هل يتعلق الأمر بالمسارات المفترض أنها متلاقية فحسب، والتي تتابعها الأنثروبولوجيا الثقافية وعلوم الأحياء، وحيث البحث عن وحدة الإنسان يكون عند نقطة التلاقي؟ هل تقدَّم دراسة هذه الكليات الثقافية فقط كطريقة شذِّب تسمح بحصر المجال المبحوث عنه للثوابت البيولوجية الصعبة المنال أيضًا من طريق التحقيق المباشر؟ بطبيعتها، هل تستطيع الثقافات الإنسانية أن تتضمن عناصر شاملة كونية أو أن هذه الصيغة خاصة فحسب بخطاطات عامة تكون مشتركة للإنجازات الثقافية المتنوعة، لكن تتعلق بمستوى آخر من الحقيقة؟ باختصار، ألا يمكن أن تترجم ثوابت بيولوجية نفسها في تنوع ثقافي وفي كليات في آنٍ واحد؟

إن الأسئلة غير محدودة، لكن التمييز بين العبارتين يبقى مهمًّا وفي أفق

أنثروبولوجيا الإنسان العاقل، فإن الأولوية هي لتعريف الثوابت البيولوجية. أما في ما يتعلق بصنف الكليات الثقافية، فإن حدوده تبقى بالضرورة أكثر ضيقاً، شرط ألا تتحقق أبداً الممكنات الثقافية كلها، أو ألا تعرّف ببساطة. المجازفة حاضرة دائماً لحصر حقل الثقافات الإنسانية المعنيّة، وإنتاج لائحة كليات تناسب نوعاً بشرياً خاصاً. من حيث المنطق، كلما كانت مروحة الثقافات صغيرة، كانت لائحة الكليات الممكنة أطول (أي الميزات المشتركة)، ويكون لعملية اختيار العناصر المتبقية أن تتابع طرائق «فرض التطور البيولوجي» المرسومة تبعاً للبراديغم الغربي. عملياً، لطالما عملت الأنثروبولوجيا الثقافية على معارضة بيان الكليات الثقافية عبر الاعتماد على نقطة الاستثناء ذي الدلالة، لكن ذلك أدّى، بخاصة، إلى الحفاظ على المفهوم المجزأ للإنسانية من دون أي تأثير سلبي في البرنامج غير الرسمي لعملية فرض التطور البيولوجي على الأنواع البشرية المختلفة. عرفت «الكليات» على الأرجح في داخل كلٍّ منها؛ أكلة لحوم البشر أو متحضرين، غرب أو عالم ثالث... إلخ، وجرى التعامل معها سريعاً باعتبارها مرادفات لثوابت بيولوجية.

أنثروبولوجيا خالية من أكلة لحوم بشر

منذ نشأتها في مهد الاستعمار البريطاني أو الغزو الياباني، سعت الأنثروبولوجيا إلى توسيع نظرتها لتبني الحقل الأقصى للغيرية. هل من الضروري التذكير بأن الاستعمار الخارجي أو الداخلي - بخاصة إبادة السكان الأصليين في أميركا أو الأميرنديين - قدم السياق الاجتماعي لهذه الرغبة في فهم عمل 'الآخر'، وقد سميناه الأنثروبولوجيا، والذي قارنه ألان لو بيشون بالتشريح. ادعت الأنثروبولوجيا تغطية كامل الطيف البشري، وقد قامت بذلك من خلال اختراع مجموعات متصلة شاسعة ألغيت بسبب تباعد الأطراف. أي طبيعة مشتركة إنسانية كان بإمكانها أن تخرج من التناقض بين أكلة لحوم البشر⁽²⁾ والمتحضرين؟

(2) ذكر في العنوان cannibales، وغالباً ما يخلط بين كلمتي anthropophage وcannibale. الكلمة الأولى تعني «من يأكل لحم البشر» والثانية تعني «من يأكل لحم النوع نفسه». بعض الحيوانات مثل سمك القرش هي anthropophage، وبعضها الآخر مثل السرعوف الأوروبي (الاسم العلمي: Mantis religiosa) هي cannibale. وبالتالي فإن البشر وحدهم تنطبق عليهم الصفتان معاً. (المترجم)

إن أنثروبولوجيا الإنسان العاقل هي أولاً أنثروبولوجيا من دون «أكلة لحوم البشر». من هنا ضرورة إلغاء هذا التعارض بين أكلة لحوم البشر والمتحضرين الذي أقامت الأنثروبولوجيا التقليدية خطابها عليه، وفي الأقل من خلال تمييز الفاعل والموضوع. لكن ماذا لو كان أكلة لحوم البشر نتاجاً صافياً لمخيلتنا...

تطرق الأنثروبولوجي الأميركي وليام أرينز (William Arens) إلى هذه المشكلة في كتاب صغير متقن⁽³⁾ شكّل ربما نقطة الانطلاق الحقيقية لمشروع أنثروبولوجيا الإنسان العاقل. فهو انكب أولاً على جمع منهجي للمعلومات المتوافرة عن مجمل الحالات المزعومة عن وجود أكلة لحوم البشر، وكذلك في القرائن التاريخية القديمة وأيضاً التقليدية - في زمن «الاحتكاكات»⁽⁴⁾ - أو المعاصرة. توصل إلى خلاصة غير متوقعة ألا وهي أن أكلة لحوم البشر لم يوجدوا أصلاً في أي مجتمع بشري، في الأقل ليس على شكل تقليد مؤسّس وموافق عليه اجتماعياً. وحدها حالات من التَغْذْيِ عَلَى لُحُومِ الْبَشَرِ (anthropophagie) الظرفية، في حالات استثنائية للبقاء، خصوصاً بعد حوادث طيران، هي ما يمكن الادعاء بأنها حالة من الوقائع الثابتة، وفق شروط الحد الأدنى من الصرامة العلمية. بعد انعدام وجود «الأعراق»، وجد الفكر العلمي الغربي نفسه في وجه فكرة انعدام وجود أكلة لحم البشر: لذلك نفهم كيف أن انهيار أقسام كاملة من «واقعه» سبب كافٍ لإثارة القشعريرة أو الهروب.

هذا الادعاء كبير بما أن أكل لحم البشر (cannibalism) كان يُعدّ «واقعاً» راسخاً، على الرغم من أنه عولج بشكل افتقر تماماً إلى أي تطوّر نظري ومن دون وجود أدنى عنصر لقاعدة أكاديمية متوقعة عادة عند التعامل مع «حقيقة إثنوغرافية» بهذه الأهمية الخطيرة. يبيّن أرينز كيف استندت الحالة «الوقائية» لأكل لحوم البشر خصوصاً إلى أن العلماء لجأوا إلى اللغة الباردة نفسها - التي تبدو موضوعية - والتي تعاملوا بها مع «الوقائع» الأخرى الإثنوغرافية الأقل رعباً، و[استندت] إلى أنهم كانوا في

William Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy* (Oxford: Oxford University Press, 1980). (3)

(4) المقصود الاحتكاكات التي حصلت بين البدائيين والمتحضرين. (المترجم)

ما بعد كثيرًا في ترديد «المعلومات» نفسها. تركز حجة أرينز على الغياب الكامل لشهادات صادقة من جهة، ومن جهة أخرى على تقديم إطار تفسيري يجعل مفهومًا تمامًا أن يكون الاعتقاد بوجود «أكل لحوم البشر» - المنسوب دائمًا إلى الشعوب المجاورة - موجودًا في معظم المجتمعات تقريبًا، وأن هذا الاعتقاد قدّم الكثير من «الشهادات الإثنوغرافية»، وأن جميع المجتمعات، بما في ذلك الغربية، كانت ضحية. يجب من دون شك أن نضيف، أنه في عدد كبير من الحالات، غذى هؤلاء «المتوحشون» المزعمون، بأنفسهم، هذا الاعتقاد عند جيرانهم أو خصومهم، بتطويرهم شكلاً من أشكال الإرهاب الرمزي المخصص لإثارة الخوف والاحترام لأراضيهم. باختصار، وبحسب أرينز، إن الاعتقاد بوجود أكل لحوم البشر هو إحدى الكليات الثقافية، من دون الادعاء أبدًا بأنه ثابت بيولوجي⁽⁵⁾.

من لحظة اتباعنا أرينز في مقارنته، عبر القبول في الأقل بتسليم عبء الإثبات إلى مدعي وجود بشرية متوحشة آكلة للحوم بشر، فإن مجمل المستندات المتّجة أو طابعها الخيالي، هو ما سيتخذ شكل احتمالية هائلة. وهكذا في ضوء مزاعم معاصرة عن أكل لحوم بشر، كيف يمكننا أن نصدق بأنه لم ينتج أي مستند مصور، إذا تخيلنا القيمة التجارية التي ستكون لمستند كهذا، حتى مزيفًا؟ عند إعادة نشر سردية هانز ستادن (Hans Staden) (1557) وعنوانها العرّة، المتوحشون، والادميون⁽⁶⁾ (*Nus, féroces et anthropophages*)، وهي أحد المستندات الأساسية لهذا الاعتقاد في الإثنوغرافيا الغربية، نجد نصّين «علميين»، فضلًا عن خريطة تبين مناطق تمرکز خمسة وستين مجتمعًا من أكلة لحوم البشر، في الأقل، تغطي تقريبًا مناطق الأمريكتين كلها. هل يجب الاعتقاد أن جميع هذه «التراثات الثقافية» انتهت فجأة، تحت تأثير اللعنات السحرية للمبشرين، منذ الاحتكاكات الأولى بالأوروبيين؟ أما بالنسبة إلى توصيفات «الشهود»، فإنها بعيدة كلّ البعد من التصديق والاحتمال - حتى الضحايا وصفوا غالبًا بأنهم سعداء بمصيرهم - بحيث يبدو أن القاعدة العامة هي: «بقدر ما نزيد من الشهادات، بقدر ما يكون

(5) إذا كان عدم وجود التوحش (أكل لحوم البشر) الطقسي قد تأكد أخيرًا، يستطيع بعض العلماء من دون شك أن يروا في ذلك نوعًا من المحرم الكوني العمومي، المعبر عنه بعبارات تحليل نفسية.

Hans Staden, *Nus, Féroces et anthropophages* (Paris: Seuil, 1990).

(6)

ذلك أفضل». بالتأكيد من المستحيل إثبات عدم وجود واقعة ما، وأرينز لا يدعي إلا الاحتماليتها.

الاعتقاد ببشرية من دون أكلة لحوم بشر، هو أولاً اعتقاد بإمكان أن تكون صورة 'الآخر' نتاج خيالنا الجماعي، وأن السذاجة يمكن أن تكون أيضًا حاضرة في طيات «العلم» الذي أقامته القبيلة الكبرى للغربيين كما في أساطير أي «قبيلة» أخرى. إن فرضية كهذه تتطلب قفزة نوعية في مفهومنا «للتنوع الثقافي». ليس لأن الأمر مستحيل كلياً أو لأن أسطورة المتوحش الطيب أكثر حقيقية. ففي نهاية الأمر، لا تخلو سجلات البشرية من تراثات ثقافية بائسة، مثل تلك التي أحاطت بممارسة التضحيات البشرية أيام محاكم التفتيش، والإعدامات المتسلسلة لأسرى حرب الأزلت - تمظهر آخر «لفكر التضحية» -، أو ثقافة المنشأة التي طورت في أوشفيتز (Auschwitz) أو تريبلينكا⁽⁷⁾ (Treblinka)، أو الإعدام/الانتحار الجماعي في جونز تاون⁽⁸⁾ (Jonestown). ببساطة يُصبح أكل لحوم البشر أمراً يبعد عن التصديق والاحتمال، أو في الأقل موضع تساؤل، عوضاً عن يكون تعبيراً رمزياً عن الحالة السوية لوضع بشري خارج غربي أو ما قبل غربي. إنه يصبح سلوكاً استثنائياً أو فوق طبيعي، عوض إدانة المثال الإنساني لفئة كبيرة من البشرية، إلى درجة تقديم عنوان لوصفها. يكرس أرينز جزءاً مهماً من كتابه لإظهار الرابط التأسيسي الذي يجمع الأنثروبولوجيا والأدماة بحيث يظهر بوضوح أن تدمير هذه⁽⁹⁾ يزعم تلك حتى في أساساتها نفسها.

(7) معسكرات اعتقال وإبادة نازية خلال الحرب العالمية الثانية. (المترجم)

(8) إشارة إلى حادثة الانتحار الجماعي لفرقة معبد الشعوب (Peoples Temple)، وهي طائفة دينية نشأت في الولايات المتحدة أسسها الأميركي الغريب الأطوار جيم جونز في عام 1952 وكان عدد أتباعها أكثر من 3 ملايين شخص. ادعى مؤسسها أنه المسيح فدعا أتباعه إلى الهجرة إلى دولة غويانا (Guyana) في أميركا اللاتينية وتأسيس كيان منفصل، وهناك أمرهم بالانتحار فانتحر أكثر من تسعمئة شخص شربوا مادة السيانيد القاتلة وذلك في 18 تشرين الثاني/نوفمبر 1978 في مدينة جونز تاون بغويانا، ولحق بهم جيم جونز وقتل نفسه برصاصة. (المترجم)

(9) يستخدم المؤلف كلمة déchoukage وهي مفهوم هايتي الأصل يشير إلى تدمير جميع رموز القهر بعد سقوط نظام فرانسوا دوفالييه (François Duvalier) رئيس هايتي ودكتاتورها (1957-1971). (المترجم)

إذا بدأ أن بحث الكليات الثقافية أقل أهمية من بحث الثوابت البيولوجية، يبقى السؤال قائماً بقوة لمعرفة كيف نتعرف إلى هذه الثوابت البيولوجية التي قد تعطينا مرجعيات الدلالة للبشرية الواحدة. قامت البيولوجيا لفترة طويلة بتقديم المادة الكفيلة بتغذية انقسام البشرية إلى «أعراق» أو أنواع متخيلة، لكنها تستطيع أيضاً تغذية المضمون المعرفي للجماعة البشرية الواحدة. ليس لأننا نتظر منها هذا التعريف للإنساني البشري، أو ضمانتها الأخلاقية، لكن ببساطة نتظر مساهمتها في هذه المسيرة فحسب، إلى جانب علوم المجتمع - الأمر الذي باشر به الكثير من علماء البيولوجيا، خصوصاً هنري لابوري. نجد، بطريقة من الطرائق، أن جماع المعارف في البيولوجيا الإنسانية يؤمن لنا الآن ملفاً حيث لائحة العناصر المشتركة لكل البشر [الإنسان العاقل] هي بوضوح أطول من لائحة العناصر المتغيرة.

على صعيد السلوك المقولب ثقافياً، فإن المهم هنا هو البنى العصبية، وبهذا الخصوص نستطيع أن نتوقع من البداية أن الميزات الخاصة بالنوع هي نفسها عند جميع الشعوب، بما أن البيولوجيا لم تضع بوضوح أي فرق ذي دلالة، باستثناء الميزات الاستثنائية الخاصة ببعض الأفراد. على الصعيد العصبي، تؤمن الثوابت البيولوجية هيكلية [بنية] قادرة على إنتاج تنوع ثقافي بدلاً من «الكليات الثقافية»، حتى لو كان من الشائع عموماً أن جميع البشر ينتجون أنظمة رمزية مهيكلية، لغات مجردة، قواعد خاصة بالملبس وبالغذاء، قواعد قانونية أو سياسية، وكوزمولوجيات اجتماعية... إلخ. بهذا المعنى، يبدو واضحاً أن عملية «الانتقاء الطبيعي» الشهير الذي تمارسه البيئات المختلفة، إذا كان الأمر أنها كانت قادرة على أداء دور مميز خارج سياق تنامي الأنواع، كانت قامت به بالطرائق جميعها وفي اتجاه تقاربي، للحفاظ على هذه البنية العصبية الوحيدة التي تسمح بالتنوع والمرونة السلوكية والتي تشكّل الخاصية البيولوجية للإنسان العاقل.

يتيح لنا الفحص المقارن للغات والثقافات الإنسانية في الوقت الحاضر التحقق من هوية عدد كبير من السمات المشتركة. ويحتفظ علم اللغات بشكل

خاص بقيمة مثالية في هذا الصدد. فهو يسمح الإعلان عن مواصفات مشتركة لجميع اللغات الإنسانية من دون استثناء، بما في ذلك تلك التنوعات المنطقية المسماة «لهجات محلية». تسمح جميع اللغات (أو اللهجات المحلية) بوجود العمومية الدلالية، أي واقع ألا تتضمن (اللغة) أي حدود حقيقية أو افتراضية في كل ما يمكن أن يكون فعلياً ذا مدلول [أو مغزى]. وبالتالي فمن المحال الادعاء أننا لا نستطيع التعبير عن هذا المفهوم أو ذاك في لغة معينة: كل ما يمكننا قوله هنا هو أن اللغة لا تمتلك في الوقت الراهن مصطلحاً محدداً للقيام بذلك، يكون الموازي الصحيح للذي نفكر به. ينتج من ذلك أن كل شيء يمكن ترجمته أيضاً، الأمر الذي يُعدّ مشجعاً لمشروع للأنثروبولوجيا.

تشكّل العمومية الدلالية مطلقاً حقيقياً، ومن الصعب إدراك إلى أي درجة يحفر بين نوعنا والآخرين، هوةً تسبب عملياً دواراً مثل ذلك الذي يحصل في الهوة بين كوكب حي وآخر من دون حياة. هذا الأداء العجيب ممكن بمقتضى بعض الميزات الأخرى الأساسية للغات البشرية. إن الإنتاجية الدلالية تعيّن هذه الطاقة غير المحدودة لقواعد اللغة التي تتيح إنتاج عدد لا يحصى من التركيبات الجديدة. ولعل هذه هي الوظيفة العقلية التي بموجبها أظهرت قدرات الشمبانزي والغوريلا المدربة على استخدام لغات رمزية⁽¹⁰⁾ قصورها بالتعارض مع القدرات البشرية. فالإزاحة، أو التجريد، تفكك الرموز من سياقها الشعوري المباشر وتسمح بأن تعيّن لها عدداً غير محدود افتراضياً من المعاني الجديدة، بحيث لا يمكن أبداً وصف اللغة، التي هي عمل إبداعي، بأنها شيء جامد تنقصه هذه الدلالة أو تلك. وذلك كله يتحقق من خلال العقل البشري بعفوية وسهولة مشوشتين بقدر ما يحصل في حالة التنفس.

إن خلق رموز، بالاقتران الاصطلاحي⁽¹¹⁾ للدال والمدلول (أصوات،

(10) من أجل طرح تركيبى لهذه التجارب، ينظر: Eugene Linden, *Ces Singes qui parlent* (Paris: Seuil, 1979).

(11) نوقشت كثيراً الصفة العشوائية للاقتران بين الدال والمدلول لكن لم يكن مهماً معرفة إن كانت احتمالات أن تكون هذه أو تلك الاقترانات متساوية أم لا، بقدر ما إن أي اقتران ليس ضرورياً وحيث إن قيمة كل منها تركز على طبيعته الاصطلاحية، لأن الدلالة مؤسسة بتمائل البنى الاقترانية الموجودة في عقول الشركاء في العملية.

حركات، أشياء... إلخ)، هي العملية التي تؤكد في الوقت نفسه الطبيعة الاجتماعية للإنسان العاقل. وما نسميه ثقافة يتشكل من الكل المتكامل لمختلف اللغات التي مادتها الأولى هي مجموع الرموز، والتي تتيح للفرد الكلام، الذهاب للتصويت، وشراء بطاقة يانصيب أو تقديم زجاجة خمر معتقة لضيوفه. وتختلف هذه الكفاءة تمامًا عن تلك التي تسمح بصقل الحجر أو المشاهد الطبيعية، لكن في التراث الغربي، الأداة هي ما يعرف الإنسان، كما يقول هذا المفهوم الذي صاغه هنري لا بورى: «إنه هو (الإنسان) من أضاف المعلومة إلى العالم الجامد، لكن لم يكن ممكنًا أن تكون هذه المعلومة غير تلك التي بنت سابقًا نظامه العصبي»⁽¹²⁾.

أتاحت «معلومة» العقل هذه، وبالتالي الموروثات الجينية، نشوء التقنية في البداية. لكن الثقافة هي بالأحرى مصنوعة من دلالات ومعانٍ، وحتى لو كانت تركز أيضًا في الأخير على طاقة جينية كامنة، فإنها تنبثق من نظام جديد للظواهر لأنها، في آنٍ واحد، داخلية وخارجية على العقل البشري الفردي. فهي بالفعل مختلقة بواسطة عملية برمجة بينية تتطلب في الحد الأدنى شريكين. أن يكون الشركاء من العمر نفسه ويخلقوا ثقافة جديدة، أو أن يكونوا آباء وأبناء ويعيدوا تقريبًا بناء قواعد الجيل السابق ورموزه، فهذا لا يغيّر طبيعة العملية. إذًا لا توجد الثقافة خارج العقول البشرية، لكنها ليست أيضًا مخلوقة في العالم غير الحي. إنها تبدأ بالوجود في وقت ينشأ تماثل في البنى من خلال برمجة بينية في اثنين من العقول البشرية في الأقل، يؤدي إلى ولادة الرموز أو ولادة «الدلالة». هذا التجديد، وهو بطبيعته اجتماعي، هو ما يصنع وحدانية نوعنا، وما نجد عواقبه وتأثيراته فاعلة في التغيير المادي للكوكب كله. بحسب المفسر نوربرت وينر⁽¹³⁾ (Norbert Wiener)، نستطيع القول إن الدلالة ليست سوى دولة، وليست كمية أو طاقة أو معلومة. إنها لا تتخذ شكلًا إلا في التفاعل بين إنسان عاقل (Homo sapiens) وإنسان عاقل، لكن

Henri Laborit, *La Nouvelle grille* (Paris: Robert Laffont, 1974), p. 11.

(12)

(13) هذا الرائد لنظرية المعلومة، المطبقة كثيرًا على الأنظمة الاجتماعية وعلى الأنظمة الحية وعلى الآلات، في آنٍ واحد، يُصر على خصوصية هذه الصيغة بالنسبة إلى البنى الديناميكية الحرارية مع تأكيده أن «المعلومة ليست سوى معلومة، فهي ليست كمية ولا طاقة». ينظر بشكل خاص: Norbert Wiener, *Cybernétique et société* (Paris: Éditions des deux-rivers, 1971).

حقيقتها لا يمكن أن تُختزل إلى مجرد بنية العقل البشري الفردي. بقدر ما تُعرّف الثوابت البيولوجية الخاصة بعمل العقل طاقة كامنة مذهلة من الإنجازات التي لا تنضب، تثبت أيضًا حدودها، التي هي حدود الذاكرة وحدود تعقيد عقل فردي. إن الثقافة هي مخلوق بين - فردي، لكنها لا تتطلب مطلقًا وجود عقل كبير للغاية⁽¹⁴⁾.

توضح آلية البرمجة البينية الامتداد الأدنى لثقافة ما، لكن ليس انتشارها الأقصى الذي يتصادف مع عصر استخدام شيفرة. لكن تداخل الشيفرات واللغات مستمر في النوع البشري كله، واستحالة أن نضع بدقة حدود ثقافة خصوصية، في المجال الاجتماعي كما في الأمد الزمني، تترك المجال حراً لجميع أنواع التحركات التي تقود خصوصًا إلى تقطيع الهويات وإلى وهم «الارتقاء [أو التطور]» الثقافي. وهذا الوهم، الراسخ بقوة، يقود إلى القناعة التي لدى الغربيين بأنهم «متفوقون» فكريًا أو «متطورون» عن «الآخرين» أو عن أجدادهم أنفسهم. لكن، مهما كان الادعاء بالفردانية لديهم، فإن الأفراد «الحداثيين» أو «ما بعد الحداثيين» يتماهون حينئذٍ بكيانات مجردة شاسعة. ولا ينتج من جمع عناصر المعاجم والقواميس التي يستخدمها ملايين الأشخاص سوى وهم، إذ إن الأميركي العادي لا يستعمل من المفردات أو الكلمات أكثر من الإينوك (Inuk) العادي أو الغالي العادي، ومن المرجح أن اللغة الإنكليزية ليست بالنسبة إلى أي فرد حقيقي مجرد أداة تواصل تتضمن مئة وخمسين ألف كلمة. أما في ما يخص تماهينا مع أجهزة مادية معقدة، فإنه ينتج وهمًا مخادعًا عن ذكاء الأفراد، بما أن أيًا من بشر الإنسان العاقل الحاليين لا يستطيع وحده اختراع جهاز الكمبيوتر أو اللايزر. يمكننا التساؤل عما إذا كان دب السيرك الذي يقود دراجة نارية أو إن كان الشمبانزي الذي يحرك جهاز التحكم بالتلفزيون يعتقدان أنفسهما أيضًا أذكى من أجدادهما أو أبناء عميهما المتوحشين.

حتى حين نلقي نظرة أشمل وننتقل من القدرات الفردية إلى المنتجات

(14) بالنظر إلى النتائج المذهلة لهذه الكفاءة الثقافية الجديدة، نستطيع أن نفهم محاولة اللجوء إلى

الاستعارة المجازية لنظام خارق حي، كما عند ألفرد كروبير: «The Superorganic»، Alfred L. Kroeber, *American Anthropologist*, no. 19 (1917), pp. 41-54.

ودراسة الثقافة كما لو كانت مستقلة عن الأفراد الذين صنعوها واستخدموها كما في تقليد الأنثروبولوجيا الثقافية كله.

الثقافية الجماعية، يبقى «التطور الثقافي» في جزء كبير منه مجرد وهم. ذكرنا سابقاً استحالة القول بأن اللغات أو الفنون الحالية هي أكثر «تطوراً» مما كانت عليه قبل عشرة قرون أو عشرين قرناً، لأنها لم تنتقل إلينا في تمامها وكليتها، ويجب أن يعاد ترميمها. وإلى حد ما، فإن الأمر صحيح أيضاً في ما يتعلق بالعلوم. نحن معتادون أن نرى الثقافة على أنها استمرارية أكثر منها إبداعاً متجدداً في كل جيل، وأن ندعي بالتالي أن الفيزياء، أو البيولوجيا، حققت تقدماً كبيراً جداً. ليس هذا خاطئاً كلياً طالما أن القدرة المادية لبعض الفيزيائيين أو البيولوجيين الحاليين تتخطى، وبوضوح، قدرة أجدادهم، لكن التأكيد أن «الفيزياء» أو «البيولوجيا» تقدمت، يفترض تكوين هوية ثقافية معينة ممتدة عبر الزمن، مثل هوية الأميركي في المجال الاجتماعي، كما أن هذا يقود، خصوصاً، إلى خلاصة خادعة عن «التطور الثقافي».

من المؤكد أن استمرارية الأجيال وتشابك البرامج في الأمد الزمني كما في المجال الاجتماعي يُدخل إمكان أن تصبح بعض الأنظمة الثقافية أكثر تعقيداً وتخصصاً، أكان ذلك يتعلق بعلم اللاهوت أم بعلم الحشرات، بعلم قواعد القرابة أم بعلم قواعد نظام الأفعال، بصناعة الألوان أم بصناعة حالات النفس. يشمل ذلك أيضاً الفيزياء أو البيولوجيا، لكنه لا يلغي بتاتاً الضرورة المطلقة للعودة إلى الصفر لكل فرد جديد، أو واقع أن البنية العصبية للدماغ البشري تفرض حداً ثابتاً من التعقيد.

ليس إرث الأجيال السابقة إلا مادياً ولا يتضمن أي عنصر ثقافة. إن المحافظة على المنتجات المادية للفيزياء أو البيولوجيا هي ما يعزز قدرة العلماء الحاليين، إذ إنهم يستطيعون استكمال الأدوات الموروثة وإتقانها. أضف إلى ذلك، أن الكثير من البنى المادية يمكن استخدامها كمذكرّة، لكن يبقى المطلوب إعادة اختراع بنى الدلالة في كل جيل. ذلك صحيح بالنسبة إلى المعارف (العلم) كما بالنسبة إلى الأنظمة الرمزية الأخرى (الطقس الديني، الكتابة... إلخ). وتبقى دلالة الرسوم والأحرف التصويرية المنقوشة قديماً على أحجار غير قابلة للاختراق مثلها مثل العلم الذي استخدمه هنود الإنكا لصقل قطع كبيرة من الأحجار بدقة متناهية. من الواضح أن المكتبات أو الأقراص المدمجة الصلبة تضم معلومات لكنها لا تتضمن أي قطعة صغيرة من الثقافة، أي من الدلالة والمعنى الرمزي، إذ تبقى منفعتها محدودة دائماً بقدرة عقل فردي على أن يستنبط منها إشارات

لتنشيط ذاكرته الحية، بحيث لا يتخطى المسار الأقصى لـ «علم» ما، المسار الذي تجتازه حياة فردية. إن المجالات الثقافية حيث تحصل عملية التعقيد الموقت هي موضوع لعملية نمو - كما بالنسبة إلى زيادة معدل الطول المتوسط في المجتمعات الغنية أو تحقيق أرقام قياسية جديدة أولمبية -، وليس لعملية ارتقاء تطوري لأن أداء رياضيٍّ ما أو عالمٍ ما لا يمكن بتاتاً أن يُعتمد نقطة انطلاق لقياس أداء الجيل التالي. إن أنواع الأداء هي اليوم عموماً أكثر استعراضية مما كانت عليه قبل خمس ألفيات، في اختصاصات متنوعة مثل علم الخمر أو علم الألسن، السباق الراجل أو الحساب الذهني. هذا يعتمد خصوصاً على الكمية الكاملة للبشر على الأرض وعلى تنوع الثقافات التي توجه هذه المسارات الفردية للأبطال، من دون تعديل طبيعة الطاقات البيولوجية أو المنطلقات النهائية للأداء. لكن ليس مؤكداً بتاتاً أن أسرع عداء أو أفضل لاعبة شطرنج من البشر موجود بين الأحياء أو أن علم نفس الأحلام الأكثر تعقيداً هو ثقافة يسيطر عليها أحد معاصرنا.

هذا التعديل المساوي بين الثقافات من خلال المقام المشترك للعقل الفردي ليس من دون عواقب في ما يتعلّق بإدراك مشكلة «المساواة». بالفعل، يبقى تعقيد المعلومات التي يحملها فرد ما، في مجتمع أكبر وأكثر تعقيداً، في المرتبة نفسها من التعقيد كما عند أفراد المجتمعات الأصغر. والفرق الأقصى يؤمّنه أداء الأبطال، وتؤمّن المجتمعات الصغيرة كوتا (quota) من الأرقام القياسية متناسبة مع أحجامها إذا كانت مجالات المنافسة تشمل أيضاً تخصصاتها. تتوافر المعلومة الإثنوغرافية عن المجتمعات الصغيرة اليوم بكثرة، وهي تسمح على الرغم من ثغراتها، بفحص تعقيد هذه اللغة أو تلك التركيبية الأسطورية، وهذا النظام القرابي أو ذلك النظام القانوني. وإذا نظرنا إلى الأمر من داخل عقل فردي، فإن مجتمع الإينوك أو الإنسان الأصلي الأسترالي هو موضوع تعقيد أيضاً مثل المجتمع الفرنسي أو المجتمع الأميركي. حتى لو تجاهلنا الحد الأقصى للأداءات الثقافية، تتيح البنية البيولوجية للعقل البشري فهم مدى عظمة هذا العقل. لا شك في أننا نهمل القدرات القصوى للعقل، لكن ليس ما يشير إلى أننا نستطيع توقُّع أي أمر آخر غير أرقام قياسية جديدة مقاسة في العشرية الثالثة.

تشكّل لغة الإنسان أول «الكليات الثقافية» وأهمّها التي يمكن ربطها ببنية بيولوجية ثابتة ومشتركة لجميع البشر. يوجد بالطبع أفراد لا لغة لهم، لكن ذلك يتطلب وجود معوقات أخرى غير تلك التي تؤثر في الكلام والسمع. حتى الصم والبكم والمكفوفون، هم كائنات بشرية تحافظ على قدرة إنشاء لغة لمسية مع نظرائهم، على سبيل المثال، إذا لم يكن عمل الدماغ معرّفًا واجتمعت شروط برمجة بينية⁽¹⁵⁾. إن التوصل إلى معرفة ما إذا كان وجود معلّم هو أمرًا أساسيًا، يشكّل مسألة جوهرية. يبدو أن أوليفر ساكس (Oliver Sacks)، الذي درس عددًا كبيرًا من حالات الصم، والذي أتى بفرضية مهمة جدًّا عن المسألة، يوافق بالقول:

«امتلاك اللغة يفترض قابليات لغوية خلقية فطرية، لكن هذه القابليات لا تتحقّق إلا بواسطة كائن بشري آخر الذي هو نفسه أساسًا متكلم (من الذي يستخدم لغة الإشارات) كنوء وفاعل»⁽¹⁶⁾.

هذا الحكم تبرره، من دون شك، ذكرى عدد كبير من حالات الأطفال الصم الذين وجدوا أنفسهم مقطوعين عن الاتصال ببقية البشر، بسبب العجز عن إقامة لغة رمزية معهم. لكن يمكننا أن نفترض أنّ الفشل في هذه الحالات يعود بشكل أساسي إلى الصلابة المفرطة لدى البالغين العاجزين عن إنشاء لغة أخرى غير الصوتية مع الأطفال الصم. من جهة أخرى، يذكر ساكس وجود جماعات من الصم طوروا بأنفسهم لغات حقيقية. حتى لو أنّ هذه اللغات لم تنشأ، بلا ريب، في غياب أي اتصال اجتماعي «خارجي» مع بشر كفوّين بلغة أو بثقافة معيّنة، إلا أنه من المرجح أنهم يشكّلون، في بعض الحالات في الأقل، منتجات محلية تمامًا من مجتمع الصم. ويبقى السؤال مفتوحًا... لكن إذا كانت التجربة العلمية مستحيلة أخلاقيًا على كائنات بشرية، إلا أننا نستطيع أحيانًا الاستفادة من تجارب عفوية. هكذا، فإننا نجد أن أزواجًا عدة من التوائم (غالبًا فتيات) يتدعون لأنفسهم لغات صوتية، يتواصلون بواسطتها في ما بينهم وينعزلون عن بقية العالم، أحيانًا

(15) إنها الحالة الشهيرة لهيلين كيلر (Helen Keller) التي تركت نصًّا عن سيرتها الذاتية: Helen Keller, *The Story of my Life* (London: Collier-Macmillan, 1968).

(16) Oliver Sacks, *Des Yeux pour entendre. Voyage au pays des sourds* (Paris: Seuil, 1989), p. 116.

حتى مرحلة متقدمة من عملية التنشئة الاجتماعية⁽¹⁷⁾. للأسف، لا يبدو حتى الآن أن نجح أي بحث علمي في إنتاج وصف مفصّل لمثل هذه اللغة أو في التحقق من أنها تعمل وفق البنى الصوتية والتركيبات النحوية نفسها التي تحملها بقية اللغات الأخرى. هل نعتبر هنا أنها مجرد شائبة من الفضول العلمي، أو أن ذلك نتيجة قطيعة كاملة قامت بها هذه اللغات التوأمية عن الثقافة المحيطة، كما في حالة حروف هيروغليفية غير مفكوكة الرموز؟ وكيفما كان، فإننا نستطيع إرساء صفة الخلق الذاتي للغة الإنسانية، خلال عملية برمجة بينية، على وجود اللغات نفسه، المحققة كونياً، وعلى واقع أن الأوائل من الإنسان العاقل المتكيفين مع اللغة الرمزية لم يكن بإمكانهم مع ذلك الاعتماد على مساندة الأهل الكفوئين حينذاك على صعيد اللغة.

مرجعيات البشرية المشتركة

2- الفكر

إذا كان الإنسان العاقل (Homo sapiens) من الكائنات التي ميزتها الرئيسة أن أي تفاعل في ما بينها يؤدي إلى إنتاج دلالة في الأنظمة العصبية للشركاء، فإن هذا لا يؤدي فقط إلى اختراع لغات هي رموز اتصال وتواصل، لكن في الوقت عينه إلى استخدام هذه اللغات كبرامج معرفية. بمعنى آخر، اللغة والفكر - استخدام الرموز للتواصل وقوننة الواقع - هما ببساطة وجهان لبرنامج واحد، كما هو الحال مع الصيغة المعلوماتية للغة. إذًا يجب أن يوجّه بحث الثوابت البيولوجية أيضًا نحو أساليب الفكر.

بهذا الخصوص، جرى اقتراح كليات كثيرة، حتى لو بدا أن صوغها لم تكن موضع توافق واضح حتى الآن. لكن التأكيد أن جميع اللغات قادرة على أن تعني كل شيء، هو اعتراف مسبق بأن سيرورات الفكر لا يمكنها أن تختلف كثيرًا بين ثقافة وأخرى، بين مجتمع وآخر، وأنه على الرغم من الاختلافات كلها في المضمون،

(17) هذا ما سماه ميشيل تورنييه «اللغة الإيولينية» في استكشافه الأدبي - للظاهرة. ينظر: Michel Tournier, *Les Météores* (Paris: Gallimard, 1975).

فإننا نتوقع أن نجد فيها سيرورات معرفية متشابهة والمنطق نفسه. قادت أعمال اللسانيات الإثنية، بشكل خاص، إلى تحديد بعض العمليات الذهنية الكونية العامة، مثل عمليات التضمن والاستبعاد التي تسمح بتصنيف الواقع الحقيقي وإنتاج تصنيفات وبراديجمات. وحتى لو لم تبدُ هذه النتائج موضوع توافق علمي راسخ، خصوصًا التوافق على عموميتها الكونية⁽¹⁸⁾، فإن ما هو لافت على وجه الخصوص هو ندرة النقاشات في هذه الأسئلة. من جهة أخرى، سمحت الدراسة البنيوية لأنظمة القرابة، والأساطير، والطقوس، والأعمال الأدبية أو التصويرية، بلا شك، بتأسيس كونية عمومية لعدد معين من العمليات الابتدائية، مثل تعارض التباينات المزدوجة، أو العمليات الأكثر تعقيدًا مثل تعارض البنى التماثلية والعكسية. يبقى عمل كلود ليفي ستروس، بهذا الخصوص، مساهمة رئيسة. للأسف، لم يكن ذلك كافيًا لإلغاء الاعتقاد بوجود بنى ذهنية «سابقة للمنطق» (prélogiques) كما يرى لوسيان ليفي بروهل، بل لا منطقية، ولا عقلانية أو تعمل وفق «منطق آخر».

لا بدّ أن موضوع لاعقلانية الثقافات «الأخرى» المرتبط ارتباطًا وثيقًا بتأثيرات المركزية العرقية [الإثنومركزية]، يشكّل حجر عثرة رئيس لكل مشروع أنثروبولوجيا عن الإنسان العاقل. جميع الأدبيات عن الثقافات الغربية، أكانت ذات أهداف علمية أم لا، محشوة بإيضاحات متكررة عن لاعقلانية «الآخرين». توفر الكتابة الصينية، بحروفها التي تعد بالآلاف، أحد الأمثلة الأكثر انتشارًا لهذه اللاعقلانية المزعومة خارج عالم الغرب. في كتابه عبقرية الغرب، لا يتوانى لويس روجيه عن اللجوء إلى هذه الحجة لتغذية التناقض مع الـ «نحن». في هذا المصنّف الشامل، تبدو الثقافة الصينية بأكملها مثل «طرفة صينية». وبحسب روجيه فقد تضمنت الطاوية «نفي المنطق»⁽¹⁹⁾. أما في ما يتعلق باللغة الصينية، يضيف روجيه، فإنها عقبة خطيرة، إذ إنها «لا تنسجم لا مع التجريد ولا مع

(18) هذا البحث عن الترسيمات الكونية العمومية، التي يمكن أن توضح وجود بنى عصبية فطرية، ألهم أعمال نعوم تشومسكي عن وجود ترسيمة قواعدية فطرية تحتية لجميع القواعد، وكذلك بحث «النماذج القياسية العصبية». وفي المنظور الذي طوره تشارلز د. لافلن وأوجين أكيلى، ينظر: Charles D. Laughlin et Eugène G. D. Aquili, *Biogenetic Structuralism* (New York and London: Columbia University Press, 1974).

Louis Rougier, *Le Génie de l'Occident* (Paris: Robert Laffont, 1969), p. 357.

(19)

العقل الاستنباطي»⁽²⁰⁾، ولتعويض «نقص النحو في لغتهم»، لجأ الصينيون اليوم «إلى النحو الأجنبي بفرض استخدام بعض الجزئيات القواعدية وفق المعايير النحوية للغات الغربية»⁽²¹⁾. ودائمًا بحسب روجييه، يشوب هذه اللغة الغامضة أيضًا نقص آخر: هو أن «رسوخ الكلمات، المؤلفة من كلمات ذات مقطع واحد، يرمي إلى تنميط الفكر وإلى تثبيت الحياة الاجتماعية»⁽²²⁾. وعلى الرغم من جميع الإنجازات المنسوبة إلى هذه الحضارة القديمة، فإن «العلوم الأساسية لم تتطور في الصين قبل وصول المبشرين الغربيين، وهذا بسبب عدم التوصل إلى فكرة القوانين الطبيعية»⁽²³⁾. أما في ما يتعلق بالكتابة في حد ذاتها، فهي لم تجد نفسها ملومة فحسب على الصعوبة الحقيقية في تعلمها، لكنها ظهرت أيضًا كعائق في وجه الوصول إلى بلورة الفكر:

«بكتابة ترميزية تصويرية للأفكار، من الصعب التحرر من الجزء التصويري الملموس للإيديوغرام [الرسم الترميزي للفكرة] للانتقال إلى الدلالة المفهومية للمقولة المجردة، بينما نجد هذا الانتقال غير معطل بتأني في اللغات المبنية على الكتابة الأبجدية»⁽²⁴⁾.

وإنه لأمر قابل للجدال الادعاء بأن المسار بين الرسم الترميزي للفكرة ومعناها هو أطول مما هو بين التعبير بالكتابة الذي يمثل صوت الكلمة، والمعنى المرتبط بهذه الكلمة. ولكن يبقى السؤال ذا الصلة هنا هو: لماذا اعتمد الصينيون كتابة تتطلب استثمارًا هائلًا من حيث الذاكرة وزمن التعلم؟ هل هي فقط نتيجة رغبة لاعقلانية في الأشياء المعقدة، نابعة من أرضية «عرقية» شرقية؟ أم إنهم لم يفكروا ببساطة في نظام أكثر بساطة؛ تأثير آخر للمصادفة، العاملة هذه المرة في لعبة الوصلات بين الأعصاب من أجل إنتاج أفكار جيدة إلى هذا الحد أو ذاك؟

Ibid., p. 357.

(20)

Ibid., p. 358.

(21)

Ibid., p. 356.

(22)

Ibid., p. 354.

(23)

Ibid., p. 357.

(24)

عندما نحاول اكتشاف عقلانية أي خيار، فردي أو جماعي، تكون المشكلة دائماً في تعريف مجمل الامتيازات والأضرار المرتبطة بالجهود المطلوبة وبالتائج المرغوبة، في ما يسميه الاقتصاديون المتخصصون العقلانية حساب التكاليف/ المنافع. في حالة الكتابة الصينية، تبدو التكلفة مؤكدة والمنفعة صعبة المنال. الجواب يركز على واقع أن الكتابة لم تتطور للتعبير عن لغة صينية واحدة إنما لغات عدة. كانت «إمبراطورية الوسط»، أكبر إمبراطورية قارية لم ينشأ مثلها قبل العصر الحديث، تغطي منطقة تسكنها مجتمعات عدة مختلفة؛ وفي البداية، كانت احتياجات الكتابة تتعلق خصوصاً بإدارة هذا الكل الواسع. فتطورت إذا كتابة واحدة لها امتياز إمكان قراءتها، وفهمها ولفظها، إذا دعت الحاجة باللغات الرئيسة للإمبراطورية. إن خطأ النظام العنصري الغربي هو الاعتقاد بأن الوحدة السياسية، «الوطنية» أو «العرقية» حتى، يجب أن تسير بالتساوي مع وحدة ثقافية أو لغوية⁽²⁵⁾ من المستحيل رسم صورة كاملة للعناصر التي أخذها حكام الإمبراطورية بالحسبان، وما كانت الخيارات المرتقبة، لكن خاصية الكتابة الصينية هذه تكفي لكي نتصور بأنه كان يمكن اتخاذ قرار عقلاني.

في سياق مختلف، كان من الممكن، من دون شك، أن يكون القرار مختلفاً. على سبيل المثال، لو أنها كانت تمتلك وسائل الاتصال الحالية، لكان من المرجح أن المجموعة «الصينية» المسيطرة كانت ستختار في الأغلب فرض تعلّم لغتها، كما هو الحال مع الإنكليزية حالياً. يبقى العنصر المهم قدرتنا على تصوّر أن خياراً عقلانياً أمكن اتخاذه في داخل مجموعة أشخاص تعمل بدماغ الإنسان العاقل (Homo sapiens). في هذه الحالة، فإن السمة اللاعقلانية يصونها تماماً منظور مركزي عرقي يستبعد معلومة إثنوغرافية عرقية أصلية.

عندما نستعرض لاعقلانية «الآخرين»، لا شكّ في أن موضوع تحريم الأبقار المقدسة في الهند، هو المثال الأبرز على ذلك. فما هو الموضوع الأكثر سخافة

(25) من المذهل ربما الملاحظة، أنه في حالة الهند، سادت، على العكس من ذلك، صورة فسيفساء ثقافية ولغوية هائلة، رجحت، من دون شك بالتناقض مع جاراها الصيني.

بالنسبة إلى سكان الغرب من موضوع تقديس البقرة - إن لم يكن ذلك على الأرجح نوعاً من الغباء في نظرهم - في بلد لا يزال سكانه يعانون الجوع؟ كان القبطان هادوك هنا لتذكيرنا بذلك، عندما حاول، بطريقة غير لائقة، ركوب بقرة مقدسة لفتح الطريق لسير السيارات⁽²⁶⁾. إن الرواية الغربية الرسمية، الأكثر احتراماً، هي أن هذا التحريم يشكل جزءاً من «الدين». لكن بين لكز البقر بالأرجل وتفسير يأخذ بالدين، وحدها درجة التهذيب تختلف، في حين يبقى عدم الفهم هو المطلق. طبق عالم الأنثروبولوجيا الأميركي مارفن هاريس⁽²⁷⁾ بدقة طريقة التكاليف/ المنافع على هذا القرار بمنع ذبح البقر في الهند. إن تصوُّره المادي، الذي يصفه بعض الماركسيين «بالمادية العادية»، يُوفّر في هذه الحالة، ميزة السماح لنا بفهم هذه العادة المذهلة على أنها نتيجة لحساب عقلاني مثله مثل أي قرار لمجلس إدارة.

إن لائحة الأضرار معروفة أكثر، لكن يجب أن يجري أولاً التخفيف من تطرّفها. إن الأبقار المقدسة لا تصل إلى الخضر المزروعة من البشر، بل تكتفي بالمساحات المتروكة في سبات أو الخضر التي تنمو على أطراف الطرقات: انخفضت إذًا التكلفة إلى الحد الأدنى. يبدو مع ذلك أن عدد الأبقار الإجمالي غير مضبوط مباشرة، وأن لحومها ليست مهدورة، بما أن المنبذين يستهلكونها. في الواقع، لا شيء يهدّر، ولائحة المنافع مهمة جداً. يُعدّ الحليب مورداً غذائياً ثميناً ومتوافراً بصورة جماعية. يؤمّن البراز المجفف السماد والوقود. وتنتج الأبقار الثيران الصغيرة خصوصاً، أي الطاقة الرئيسة للحفاظ على الدورة الزراعية، والتي تؤدي أيضاً إلى نمط «اشتراكي» أو تجميعي. إن النقطة المهمة هي المردود من الطاقة لتغذية قائمة على المواد الزراعية في مقابل استهلاك اللحم: وزراعة الخضر لأكلها أكثر توفيراً من إعطائها للحيوانات التي تزود لاحقاً بكمية صغيرة من الأطعمة اللحمية. إذًا في منطقة مكتظة بالسكان، نفهم أن يكون البشر وجدوا

(26) إشارة إلى بطل روايات تان تان الكابتن هادوك ومغامرته المذكورة حصلت في الهند ضمن الكتاب المصوّر تان تان في التيب. (المترجم).

Marvin Harris, «Cultural Ecology of India's Sacred Cattle,» *Current Anthropology*, no. 7 (27) (1966), pp. 51-66.

جماعياً أن الأكثر عقلانية⁽²⁸⁾ هو منع ذبح الأبقار واستهلاكها، المهمة للاشتغال العام للنظام الاجتماعي الاقتصادي.

من الواضح أن هذا النوع من الحساب غير كافٍ لشرح البعد المقدس أو «الديني» الذي اكتسبه المحرّم في آخر المطاف، ويصبح من السهل إشهار الاتهام بالنزعة الاختزالية. لم يعد من الضروري أيضاً الادعاء بأن عقلانية السلوك البشري هي دائماً البعد الحاسم فيه أو معناه الشامل. يكفي للاقتناع، أن ندرس السلوك الاجتماعي للغربيين، لا سيّما في مجال الاستهلاك، والبحث عن السلطة أو الهيبة، في ما يتعلّق بالعلاقة مع الطبيعة... إلخ. كما أن شرح الثقافة الغربية من خلال قالب العقلانية ليس أقلّ اختزالاً.

من حيث المبدأ، يفترض حساب العقلانية التدخل على صعيد إمكانيات العمل، وليس في تعريف الأهداف، وهذا أمر قابل للجدال بالتأكيد. ندعي أحياناً أن حق التصدر الممنوح للعقلانية هو علامة ثقافية غربية وأن الثقافات الأخرى تفضّل أنماطاً أخرى من المعرفة. لا يمكننا استبعاد هذه الفرضية بشكل أولي، لكن هذا التصور يمكن أن ينتج أيضاً من التشويه الإثنومركزي الذي يتدخل في تعريف هؤلاء «الآخرين» ومن تأثير التباين الذي نجده دائماً في انتشار المعتقدات. مهما يكن، وبالنظر إلى تهمين العقلانية في الثقافات الغربية، فمن الواضح أن هذا الإطار لتفسير الثقافات الأخرى يفرض نوعاً من القالب الأنموذجي (الراموز)، من الضروري المرور عبره لإنتاج إثنوغرافيا يفهمها الغربيون. إن أنثروبولوجيا بشرية حقيقية، يجري تطويرها في أطراف البشرية الأربعة، يمكنها عرضياً تنويع اختيار القوالب الأنموذجية لكنها تبقى متمحورة حول إرادة جعل سلوكات «الآخرين» ذات دلالة، من خلال صوغها بعبارات ملائمة لما هو أكيد من الدماغ البشري عموماً.

(28) يجب بالتأكيد أن نأخذ بالحسبان أيضاً مكان هذه العقلانية، فإن مجموعة ضيقة من الحكام ستجد، من دون شك، أنه أكثر «عقلانية» أن تحتفظ لنفسها باللحوم حتى لو كان ثمن ذلك تحديد الغذاء المتوافر للجماعات المحكومة، كما يحصل اليوم في نظام - العالم الحالي. يعني ذلك أنه في وقت ما، كانت «تراتبية» الطبقات، هذا إذا كانت موجودة، تماماً شيئاً آخر غير بنية عمودية للسيطرة والحكم.

يبقى السؤال معرفة إن كان ما نسميه «العقلانية» أو «العلم» يُعدّ اللغة الوحيدة الممكنة لتفسير الثقافات الواحدة بالأخرى، أو إذا كان الأمر يتعلق فقط بلغة مثمّة عند الطبقة المهيمنة لنظام - العالم. إن جواب الثقافات الغربية يميل بالطبع إلى مصلحة الطرح الأول كما يبرزه هذا الاقتراح المقدّم في عام 1985 من الكلية الفرنسية (Collège de France):

«وحدة العلم وتعددية الثقافات:

يجب على تعليم متناغم أن يصلح الكونية الشمولية الملازمة للفكر العلمي مع النسبية التي تدرّسها العلوم الإنسانية المنتبهة لتعددية أنماط الحياة، والحكمة، والحساسيات الثقافية»⁽²⁹⁾.

إنه لمغرّ التفكير في أن «الفكر العلمي» عمومي كوني لأنه يتجاهل ببساطة التنوع الحقيقي للثقافات، خصوصًا في سياق يكون فيه في مقابل «العلوم الإنسانية». ويبدو مؤكدًا أيضًا أن تفرض لغة العقل وثاقًا من الاحترام لوصف عادات «الآخرين» بطريقة مرضية ومفهومة. من جهة أخرى نستطيع أن نؤكد أن من الطبيعي أيضًا أن يكون التواصل الثقافي المتبادل يمر عبر لغات أخرى - خصوصًا لغات القلب، التي ليست من جهة أخرى حكرًا على العلوم الإنسانية ولا الثقافات «الأخرى»، لحسن الحظ. إن اللجوء إلى شكل معيّن من «العلم» يبقى مع ذلك في الوهلة الأولى غير قابل للتجاهل، في الأقل من وجهة نظر عالم بالأنثروبولوجيا مبهور بالثقافة الغربية. عندما يتعلق الأمر بتنوع الثقافات، الشيء الوحيد الذي يمكن أن نكون متأكدين منه بشكل حقيقي، هو أن الآلات، التي يستخلص العلم منها الكبرياء، تعمل بالطريقة نفسها في أيدي أي إنسان كان.

علم السحر

إن مسألة كونية العلم تطرح في الوقت عينه وضع الأنظمة التي جرى تقليديًا تصورها على أنها نقيضاته: «السحر» و«الدين». يركز التصور البشري للإنسان

«Propositions pour l'enseignement de l'avenir», p. 4.

(29)

Alain Finkelkraut, *La Défaite de la pensée* (Paris: Gallimard, 1989), pp. 130-131.

مذكور في:

العقل على واقع أن الفكر، بجميع أشكاله، هو ثابتة في نوعنا. إن المتوالية الارتقائية: سحر/ دين/ علم تظهر فارغة من أي موضوع مثل استخدامها لتصنيف الثقافات الراهنة بحسب نسب المكونات التي نضعها فيها. والنظرية الارتقائية تبقى مهمة لفهم نشوء نوعنا، لكن فائدتها تتوقف هنا. وبهذا الصدد، فإن الفاعلية الرمزية هي ما يظهر أنه أكثر «ارتقاء» بما لا يقاس من الفاعلية التقنية، التي كانت قد ظهرت مسبقاً عند الكثير من الثدييات وأصبحت خاصية إنسان جاوه.

عند البشر من نوعنا، الرمز هو ما يلغي هذا التضاد بين السحر والعلم، مع حفاظه على التمييز بين أشكال الفاعلية المادية والرمزية. ليست الرموز أكثر تكويناً للسحر من تكوينها للعلم حتى لو كان يجري في الغرب، تصوّر أهداف الأخير (العلم) في إطار البحث عن الفاعلية المادية. أما بالنسبة إلى صيغة الفاعلية الرمزية، فإنها هي ما يسمح بتعريف السحر. ولا يمكن هذه الأخيرة إذًا أن تُعدّ احتكاراً أو من اختصاصات المجتمعات «البدائية»، بما أنها تؤسس طريقة أو مقام الفعل في قطاعات نشاط متنوعة مثل السياسة، القانون، التعليم، النشر، ومعظم تقنيات علم النفس، وجزءاً كبيراً من التقنيات العلاجية، الفنون، مجموع المؤسسات الاقتصادية، وبشكل عام، كل طريقة من طرائق الفعل الاجتماعي. وبالفعل، من المفيد غالباً للحصول على قرض مصرفي أو على عمل، اللجوء إلى سحر ربطة العنق أو المواهب الرفيعة، والمال هو، من دون شك، التعويذة الأقدر على الإطلاق التي جرى اختراعها⁽³⁰⁾.

أما بالنسبة إلى التحويل (أو الانتقال)، المثار أحياناً في التاريخ الأوروبي، من سلطة رجال الدين إلى سلطة العلماء، فلا يمكننا أن نرى فيه قانوناً من قوانين التاريخ، ولا دليل تفوق لنظام على آخر، بما أن الاثنين لا يستطيعان الانتساب إلى فاعلية حقيقية، وأن الشروط الاجتماعية المحلية فحسب هي ما يفسر لماذا السلطة السياسية موكلة موقتاً لهؤلاء أو للآخرين⁽³¹⁾، أو لمجموعات أخرى مثل

(30) في ما يخص المال، يمكننا أيضاً الحديث عن شعوزة عندما نلاحظ أن المال المعطى بطريقة غير مباشرة من طريق «المساعدة» الدولية كان تأثيره إفقار الدول «المستفيدة».

(31) بهذا الخصوص يمكننا أن نذكر أن انتقالاً معاكساً يبدو أنه حصل في تاريخ العالم الإسلامي، =

العسكريين، المقاولين وأيضًا الفنانين والرياضيين. المهم، أن السلطة السياسية ليست أبدًا منبثقة من العلم في حد ذاته أو من التقنيات المادية التي تدعيها في «ثقافتنا»، بما أنها تُمارَس على قاعدة الاستخدام الرمزي، حتى عندما تكون كلمة العلماء موضع احترام أكبر من كلمة المطارنة أو الشامانات.

تأسيس البشر

نرى أن إشكالية المجتمعات «البدائية» تبقى دائمًا، بين السطور، شاغلًا مهمًا لأنثروبولوجيا الإنسان العاقل. ويتوجب هنا، بلا ريب، البحث عن مسألة وجود نمط معين من الحضارة، مبنية على حياة بدوية إلى هذا الحد أو ذاك، في مجتمعات صغيرة، مع اقتصاد يجمع بين الصيد وجني الثمار، ذلك كله «في قلب القرن العشرين»، كما يقال، مع ذلك الغياب الجلي للرفاهية المعاصرة التي تبدو ضرورية للغربي العادي. من خلال بحثنا، في الفصل السابق، عن تفسيرات أسباب الثورة الصناعية، أصررنا خصوصًا على ضرورة اكتشاف أن الأمر لا يتعلق بمصادفة سعيدة جاءت من ضمن السياق البريطاني الوحيد، مقدّمة التركيبة الجيدة بين الفحم، والحديد، والخراف والمادة الرمادية (كناية عن الدماغ). أن نرجع إلى الأسباب المحتملة للثورة النيوليتية [العصر الحجري] وفي الوقت نفسه أيضًا إلى عدم حصولها عند الصيادين - القطافين الحاليين، يعني بشكل خاص التطرق إلى مسألة «عقلانية» أو معقولة نمط حياة «البدائي» بالنسبة إلى بقية البشر المعاصرين، وذلك بأن نوضح أن الثورة النيوليتية لم تنتج من مصادفة سعيدة أو من «طفرة» [تحول] في الفكر البشري، وبالمختصر، جميع البشر هم قادرون (وكانوا قادرين) عليها أيضًا.

= بما أن سلطة المتحدثين باسم العلم، المتمركزة جيدًا خلال القرون الأولى (من الثامن إلى الحادي عشر) انتقلت تدريجًا إلى أيدي «رجال الدين» خلال القرون التالية (من عام 1100 إلى 1350 تقريبًا)، كما تؤكد جانين سو: «Janine Seux, «L'image de l'enfant et de la société à travers les manuels scolaires au Maroc», Thèse de doctorat (3^{ème} cycle), Université de Paris V-René Descartes, Sciences Humaines, Sorbonne 1983. نستطيع أن نضيف أن الاتجاه نفسه ليس غائبًا بتاتًا عن المجتمع الأميركي الحالي، بما أن مشاريع قوانين قدمت في مناسبات عدة لكي تحصل «نظرية الخلق من عدم» في البرامج المدرسية، على اهتمام مساوٍ لنظرية النشوء والارتقاء.

سلط التفسير التقليدي للثورة النيوليتية الضوء على العناصر البيئية. استحضرننا نهاية الـوورم [العصر الجليدي الأخير] وتسخن الطقس أو الاحترار. لكن عددًا كبيرًا من البيئات الدافئة كثيرًا (أو الباردة كثيرًا أو «المعتدلة» كثيرًا) والمواتية للزراعة قد احتلها البشر (الإنسان العاقل) في مختلف أطراف العالم منذ ما لا يقل عن ثلاثين ألف سنة، بحيث لا تقدّم الحتمية البيئية أي تفسير معقول لموعد الثورة النيوليتية. حاولنا أيضًا تحديد أماكن أنهار فياضة أو وديان خصبة، لكن هذه الجهود لتفسير تموضع الثورات النيوليتية لم تأخذ بالحسبان اللحظة الخصوصية. ومع ذلك، استمرت الحتمية البيئية، بما أنها في ما يبدو توفر الوسيلة الوحيدة لتجنب اللجوء بشكل جلي معلن إلى نظرية عنصرية أو ارتقائية. في هذا الثلم، تخبطت محاولات التفسير أحيانًا في مستتقع تناقض النظريات ذات الوجهين، من خلال تثمينها في الآن عينه وفرة وندرة النباتات المطلوب زراعتها أو الحيوانات المطلوب تدجينها. كانت نظرية أرنولد توينبي، المتضمنة فكرة التحدي الذي تطرحه بيئة «معادية»، أكثر قربًا من التفسير المقترح هنا، لكنها كانت، في الوقت نفسه، تبتعد جذريًا عنه لتولي الأهمية لنوعية البشر القادرين على مواجهة التحديات أكثر من مجرد الكمية.

في خضمّ الجهود المتضافرة لمساواة هذه التراتيبات الضمنية بين «أعراق» عرفت هذا «الارتقاء» في حقبة لاحقة، اقترح ليفي ستروس في كتابه العرق والتاريخ، نظريته عن اليانصيب، التي بموجبها يتعلق الأمر فقط ببروز التركيبة الراجعة. هذا التفسير، وهو في النهاية لا يحمل الكثير من المعاني، يحمل بشكل مشترك مع الآخرين رؤية الثورة النيوليتية على أنها تقدّم حتمي. وقد أدى هذا المفهوم التقدمي للثورة النيوليتية إلى جعل حقيقة أن بعض الممثلين الحاليين «للنوع البشري» لم يصلوا، حتى في البيئات حيث الأمر ممكن جدًا، كما في الأمازون، أمرًا لا يمكن تفسيره. لم يسمح هذا المفهوم أيضًا بالتفسير حقًا لماذا لم تستطع أي جماعة بشرية الوصول إلى هذا الوضع خلال الثلاثين ألفية الأولى من وجودنا، مكتفية بالقيام بدور المصادفة، تاركة لنا حرية الافتراض أن هؤلاء البشر ليسوا أذكى أو «متطورين» كفاية، أو أن الظروف البيئية لم تتح ذلك؛ وهذا ما نعرف أنه غير دقيق. لا تفسر نظرية المصادفة أبدًا لماذا اعتمدت الزراعة

أولاً في البيئات شبه القاحلة للشرق الأوسط أو أميركا الوسطى. باختصار، إنها لا تفسر شيئاً بتاتاً وتقدّم نفسها بالأخص على أنها خيار غير عنصري.

لعل مقالة مارشال ساليترز (Marshall Sahlins) المعنونة «مجتمع الوفرة الأول»⁽³²⁾ هي ما جاء بطريقة جديدة لعرض المشكلة، مظهرة أن الصيادين - القطافين يستطيعون العيش بحرية نسبية، بشرط الحفاظ على توازن معين بين السكان وسعة الموارد المتوافرة. وكانت نوعية حياة «البدائيين» إذا قسناها على زمن أوقات الفراغ أو على قيمة التغذية، تكفي لفهم أنهم فعلوا كل شيء للحفاظ على هذا النمط من الحضارة وقاوموا أطول فترة ممكنة ضرورة تكثيف جهدهم ووقتهم لزراعة الأرض عوضاً عن جني الفاكهة منها فحسب، أو أن يتحولوا خدماً لحيوانات الماشية عوضاً عن أن يخصصوا نسبة منهما للصيد [أي الجهد والوقت]. حين نتصور عملية البدء بتأسيس البشر، بهذه المفردات السلبية، فإن كل شيء يدخل في النظام من دون الحاجة إلى استحضار تركيبة رابحة، أو تغييرات بيئية أو «ارتقائية» لا يدركها العقل. إنها تقريباً بيضة كولومبوس⁽³³⁾، والتأخر في إدراك الأشياء بهذا الشكل هو ما يجب عليه بالأحرى أن يستلزم شرحاً طويلاً.

تصرّف البشر في كل مكان، وفي العصور كلها، بالطريقة ذاتها، بالعقلانية ذاتها. آثروا أولاً السهولة، في احتلال أطراف الكوكب كلها وفي الوصول إلى موارد جديدة كلما كان ذلك ممكناً. بحثوا في ما بعد عن السيطرة على تزايدهم الديموغرافي لاحترام التوازن المسموح مع الصيد والقطاف. نجح بعضهم لفترة أطول - على سبيل المثال في أستراليا - لكن في الأوقات والأماكن التي كان

Marshall Sahlins, «La Première société d'abondance», *Les Temps modernes*. no. 268 (1968), (32) pp. 641-680.

Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine-Atherton, 1972) (traduit : وُفّع في ما بعد في : en français: *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* (Paris: Gallimard, 1976).

(33) بيضة كولومبوس تشير إلى فكرة رائعة أو اكتشاف جديد يبدو بسيطاً أو سهلاً بعد حدوثه. التعبير يشير إلى قصة لا ندري صحتها قبل فيها لكريستوف كولومبوس، إن اكتشاف الأميركتين كان لا مفر منه وإنه ليس بالإنجاز العظيم، فتحدى كولومبوس منتقديه أن يجعلوا بيضة تقف على طرفها. وبعدما استسلم منتقديه، فعل كولومبوس ذلك بنفسه بأن ضرب البيضة على الطاولة ليجعل طرفها مسطحاً. غالباً ما يُشار إلى القصة عند الحديث عن الإبداع. (الترجم).

فيها الضغط الديموغرافي قد أصبح قوياً للغاية، وعندما ظهر أن احتمال حصول مواجهات مع الشعوب المجاورة أكثر تكلفة، لم يجدوا سبيلاً آخر سوى التطور التقني باختراعهم أو تبنيهم - والتميز هنا أصبح غير مهم - نمط حياة المزارعين/مربي الماشية.

أمّن هذا التكثيف للجهد المنتج أحياناً التمويل الغذائي، بفضل زيادة مهمة في وقت العمل، حتى جاء النمو الديموغرافي مجدداً لإلغاء هذه التطورات الضعيفة ولإعادة إطلاق الجدل حول الاستحقاقات المقارنة بين الحرب أو التطور التقني - الاقتصادي. سمح التوطن الحضري أيضاً بمراكمة كمية أكبر بكثير من الأدوات المادية، وبهذا الخصوص، تبدّت «الحضارة» تراكمية. لكن التأثير الرئيس تمثّل في إطلاق المجتمعات المعنية في مسيرة حلزونية لا نهاية لها، ولم نخرج منه قط، تغذى بإيقاع متسارع للنمو الديموغرافي وبالصرعات المرتبطة بظهور علاقات هيمنة بين الطبقات الاجتماعية أو بين مكونات الإمبراطوريات. هكذا ظهرت نقطة الانطلاق «للحضارة» على أنها فشل للمجتمع أكثر منها انتصاراً على الطبيعة. أما في ما يتعلق بالتسريع، الحقيقي فعلاً، للعملية التكنولوجية، فإنها لا تدين بشيء، لتزايد أوقات الفراغ المنتجة من الثورة النيوليتية، على العكس من المزاعم القديمة في شأن ذلك. وجدت «الحرية» نفسها على العكس، تقتلص أكثر، أكان ذلك في مدة أوقات الفراغ الزمنية أو على هامش التدبير والإدارة، باستثناء الأغنياء الجدد الذين استخدموا أوقات فراغهم عموماً في الكثير من أشكال اللهو عوضاً عن البحث العلمي. يبدو أن وتيرة تعقيد التقنيات المادية تناسبية أكثر مع النمو الديموغرافي العالمي - مضاعفة المشكلات المطلوب حلها - ومع تكثيف العلاقات بين الثقافات والمجتمعات؛ مضاعفة تركيبات الأفكار الجديدة.

في هذا المنظور، فإن الاختيار الراهن للصيادين - القطافين الأمازוניين، على سبيل المثال، الذين يعرفون مباشرة (de visu)⁽³⁴⁾ حصيلة الزراعة وتربية الحيوانات منذ قرون عدة سابقة، يبدو أيضاً عقلياً بقدر عقلانية اختراعات الثورة الصناعية. إن هاتين الثورتين، النيوليتية والصناعية، تشتركان في أنهما حصيلة تكثيف الجهد

(34) لاتينية معناها رأي العين أو بالعينين الاثنتين مباشرة. (المترجم)

المنتج، الذي استثارته حالة قحط وضغط ديموغرافي أكثر مما استثاره السعي إلى العيش بشكل أفضل⁽³⁵⁾، وواقع الوصول إلى أوضاع متقدمة للفئة المسيطرة من المجتمع فحسب. من جهة أخرى، يركز التفسير الإنساني العاقل [البشري] في كلتا الحالتين على هوية الأعمال الفكرية والاجتماعية عبر العصور كلها وجميع شعوب البشرية. هذه العقلانية في أسلوب حياة الصيادين - القطافين تشكّل العنصر الأساسي، في منظور بشري للإنسان العاقل: في الظروف نفسها، نقوم كلنا بالخيار نفسه. الأمر الأكثر صعوبة للقبول به هو ربما الرفض (النسبي جدًا) «لأدواتنا» الأجل، لكن بالتطبيق، فإن الخيار المقترح للصيادين - القطافين الحاليين، عندما يكون الخيار لا يزال موجودًا، يقع على الأرجح بين حياة البداوة وظروف حياة البروليتاريا الدنيا المدنية أو الريفية. ربما يمكن فهم اختيارهم هذا بشكل أفضل إذا عرفنا أن ملايين الأميركيين الشماليين يعملون طوال السنة حالمين بالأسبوعين اللذين يمكن أن يمضوهما في الغابات، أو الصيد أو صيد السمك. مرة أخرى، فإن تجاهلنا «نحن» هو ما يحتاج بالأحرى إلى الشرح، وحرية الصيادين - القطافين تبدو مزعجة، كما يرى برنارد أركان (Bernard Arcand):

«يظهر الصيادون - القطافون على أنهم مصدر تهديد أيضًا لأنه [...] إذا توصلنا إلى إظهار أن التباعد الذي يفصلنا عنهم ليس سوى وهم، فسوف نصل قريبًا إلى الاقتناع أيضًا بإمكان العيش من دون العمل كثيرًا وبأن الملكية يمكن أن تكون لا خاصة ولا عامة، إنما غير موجودة، وأن الحياة تتطلب سلوك الزن [وهي تقليد بوذي يعتمد على التأمل بصورة أساسية] (zen)»⁽³⁶⁾.

إن صعوبة التفكير في هذه المجتمعات التي بقيت على هامش نظام - العالم الحالي، وتصورها بوصفها أعضاء كاملي العضوية في نادي «البشر - الإنسان العاقل»، هي بالتأكيد العلامة المسيطرة للأنثروبولوجيا الغربية التي يبدو أن شهادة

(35) يبدو أن من الضروري استبعاد السببية الغائية في ما يخص الثورة الصناعية كما في حالة الثورة النيوليتية أو تفسيرات «الإشعاع» الغربي. أما بالنسبة إلى العيش بشكل أفضل في حد ذاته، فإن المسائل الموضوعية حول الصحة أو تغذية البشر العاديين لا تُظهر حتمًا أي تقدّم حقيقي منذ الثورة النيوليتية.

Bernard Arcand, «Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs.» *Anthropologie et sociétés*, vol. 12, no. 1 (1988), p. 54.

ولادتها نفسها كُتبت كأنها أمر لقذفها في العصر الخرافي للجدور الأولية. حتى طروحات حديثة ومجددة مبدئيًا، مثل طروحات ألان تيستار⁽³⁷⁾ (Alain Testart)، تصر على رؤية شيء «بدائي ما» في المؤسسات الاجتماعية الموصوفة مع ذلك في جميع تعقيداتها، مثل تلك التي تقود الصيادين الأستراليين إلى توزيع نتاج عملهم كله على الأعضاء الآخرين للمجموعة. يصير تيستار على أن يرى في ذلك الشكل الأول أو البنية الابتدائية «لليشوعية البدائية». وفي كتاب يُعدّ نوعًا من الحماسة حيال «البدائيين»، يرثي فودي دياوارا (Fodé Diawara) بحق حقيقة أن «هذه الحالات لم توصف أبدًا على أنها نتيجة لتطور تاريخي سابق»⁽³⁸⁾. بالتأكيد لا يركز وسم التطبيق الأسترالي بأنه بدائي على أي دليل تاريخي، وهو ينبع على الأرجح من حقيقة أنه المؤسسة الأكثر تعارضًا كليًا بالمعنى الدقيق مع الملكية الخاصة، المطورة في الغرب، وفي الوقت عينه، المؤسسة التي تظهر أنها الأكثر حماقة من وجهة نظر مركزية عرقية.

تبقى ملاحظات كلود ليفي ستروس التي صارت قديمة، والمتعلقة بالواقعة «البدائية»، مرجعًا تقليديًا، الأمر الذي يدل في الوقت عينه على أننا لم نحل هذه المسألة حتى الآن. في كتابه *العرق والتاريخ*، يعود ليفي ستروس إلى الخلط «التطوري» بين «ثقافات بدائية» (ما قبل التاريخ) و«ثقافات أثرية/ قديمة» (archaïque) (معاصرة). ولتمييز بعضها من الأخرى، يستحضر ليفي ستروس خصوصًا اختلافات في الأدوات وفي الإنتاجات الفنية التي هي بالأحرى العناصر الوحيدة الموثقة في «ما قبل التاريخ». لكن هذه الاختلافات في الأساليب التقنية أو الرمزية هي من الرتبة نفسها التي لتلك التي نراها بين مختلف الثقافات المعاصرة للصيادين - القطافين. لجمع شعب الإنويت والسكان الأصليين الأستراليين في الصنف نفسه من المجتمعات، ليس من الضروري أن تكون أدواتهم أو منحوتاتهم متشابهة. لماذا يتوجب أن يكون الأمر مختلفًا في ما يتعلق بمجتمعات من مختلف العصور؟ من جهة أخرى، ليس هناك أي سبب للتصور بأن الاختلافات الثقافية تستطيع تجاوز المسافات، في الزمان أو المكان، إلا إذا

Alain Testart, *Le Communisme primitif. I. Économie et idéologie* (Paris: Éditions de la maison (37) des Sciences de l'homme, 1985).

Fodé Diawara, *Le Manifeste de l'homme primitive* (Ottawa: Leméac, 1973), p. 170.

(38)

افترضنا، بحسب الترسمة العرقية، أن المنتجات الثقافية عند «البدائيين» تحددها تمامًا البنى العنصرية الموجودة فطرياً عند كل «عرق بدائي». يُعتبر تعقيد الثقافات المعاصرة للصيادين - القطافين حجة أكثر صلابة ضد «بدائيتها»، لكن مثل هذا التعقيد يمكن الوصول إليه في الثقافات «ما قبل التاريخية» التي يكمن خلفها ألف أو عشرة آلاف سنة من التاريخ.

بعد التمييز بين الثقافات «ما قبل التاريخية» والثقافات «القديمة»، يعود ليفي ستروس فوراً إلى رفاة ثنائية 'نحن' / 'الآخرين'، ليضع «تاريخاً تراكمياً» في معارضة «تاريخ ثابت»، بأن يصهر ضمناً المجتمعات «ما قبل التاريخية» والمجتمعات المسماة «بدائية» في الصنف «الثابت» الذي يعرفه بالنقص أكثر:

«نصل هكذا إلى التمييز بين نوعين من التاريخ: تاريخ تقدمي، استحواذي يراكم المكتشفات والاختراعات لبناء حضارات كبيرة، وتاريخ آخر ناشط أيضاً على الأرجح، يحرك الكثير من المهارات لكن تنقصه الموهبة التركيبية التي تعتبر امتيازاً للأول»⁽³⁹⁾.

إلى المجتمعات الخالية من التاريخ، والكتابة، والعمل والفيزياء النيوتونية أو المال، تُضاف المجتمعات الخالية من «الموهبة التركيبية» في اللائحة اللامتناهية للتعريفات بواسطة الفراغ. ليست وحدها المجتمعات الصغيرة الحالية هي ما يملك تاريخاً حقيقياً، يعني ببساطة ماضياً، لكنها تغرف منه بغزارة لبناء علم كونيّات [كوزمولوجيا] اجتماعي خاص بها، على غرار جميع المجتمعات الأخرى. هذا كان، من دون شك، حال المجتمعات الصغيرة منذ عشرين أو ثلاثين ألف سنة، والتي كان عندها تاريخ خلفها وفيها. من جهة أخرى، ليس استخدام الماضي هو ما يجعل بعض المجتمعات أكثر «تاريخية» من الآخرين، لكن حقيقة أن نواقص الحاضر تقودها إلى الاختباء في داخل مشاريع مستقبلية. أما بالنسبة إلى النقص الجديد الذي يعرفه ليفي ستروس عند «البدائي»، فيكفي مجرد فحص بسيط للأدبيات الإثنوغرافية للكشف بالضبط عن هذا الأثر من «الموهبة التركيبية».

Claude Lévi-Strauss, «Race et histoire», dans: *Anthropologie structurale II* (Paris: Plon, (39) 1973), p. 391.

للمفارقة، تستطيع أنثروبولوجيا الإنسان العاقل، بطريقةٍ ما، ادعاء إعادة إدخال هوية ما بين المجتمعات «البدائية» الحالية ومجتمعات تعود إلى مرحلة «ما قبل تاريخية» محدّدة بزمان وجود نوعنا، لأنه باستبعادنا المنظور التطوري، لا يمكن تحديد هذه أو تلك من المجتمعات بنواقص معيّنة، أو نسبتها إلى نوع أقل تطوراً من «النوع البشري». باختصار فإن هذه وتلك يمكنهما أن تتشابها، لكنهما ليستا بدائيتين. بالطبع يبقى الفرق قائماً بما أن «البدائيين» الحاليين وحدهم هم من نتعقب وجودهم، ولكن بمقدار ما تنجح هذه المجتمعات في الحفاظ على وجودها الخاص، يبقى مشروعاً تقريبها من «أجدادنا» أو «أجدادهم» الذين هم أنفسهم، في الأقل انطلاقةً من علامة مشتركة موضوعية: الحجم الديموغرافي الضيق لمجتمعاتهم. بقدر اعتبار، هذه أو تلك من المجتمعات، أنها أشكال اجتماعية منجزة وغير جنينية، منتجات تاريخية فريدة وغير قابلة للقسم، تركيبات دلالية مطلقة بالأهمية نفسها لأي ثقافة أخرى، لا يعود بإمكاننا إيلاء أهمية كبرى لحقيقة أن بعضها وجد في الألفية العشرين أو الأربعين من البشرية.

تشبيك الثقافات

في منظور خاص بالإنسان العاقل، ينعكس وضع التطورية الارتقائية [النظرية التطورية] جانباً، على الصعيد البيولوجي بقدر انعكاسه في مجال الثقافات. بيولوجياً، يكفي الاعتراف أن نوعنا هو في حالة «ركود» (stase)، أو ثبات بيولوجي، على غرار حشد من أنواع أخرى حية. على الصعيد الثقافي، ليس كافياً التأكيد أن «الثقافات لا تتطور»، بما أن برامجها، حتى لو لم تتجدد باستمرار وكانت تتيح فعلياً الفرصة للتخصصات التي يسمح بها التنوع المطرد، لا يمكنها أبداً تخطي مبلغ تعقيد طاقة جهازنا (حاسوبنا) العصبي. ذلك أن فكرة التطور تؤمّن رابطاً تجمع فيه مختلف التظاهرات، وعلى الرغم من استخدامها التمييزي، فقد تعايشت دائماً مع صيغة معينة لوحدة نفسية للبشرية، أكّدها أوائل المؤلفين التطوريين. كانت الوحدة في ذلك الوقت متصورةً على شكل طاقة أكثر منها مؤكدة فعلياً في ما يخص جميع البشر [الإنسان العاقل]، لكن الخاصية الدامجة لمفهوم التطور الارتقائي بقيت مهمة.

نعرف حالياً أن جميع البشر [الإنسان العاقل] يتحدرون من الأجداد أنفسهم. هذا الواقع تثبته درجة التشابه الجيني، ومن جهة أخرى، فإن تعقيد التغيرات التطورية [الارتقائية] التي سمحت ببروز نوعنا يجعل من غير المحتمل مطلقاً أن يكون الأمر حصل عند شعوبٍ ما قبل - بشرية مختلفة. أضف إلى ذلك، أنه يبدو حالياً، بالنسبة إلى الكثير من علماء البيولوجيا، من المحتمل جداً أننا نتحدر 'كلنا' من شخص واحد أو من الزوج (couple) نفسه، كما في الرواية التوراتية، حتى لو تجاهلنا جميعاً آليات الانتواع [التخصيص النوعي] التي تقود إلى عزل النوع الجديد جينياً عن الذي أنتجه. مهما كان، حتى لو كان خلق الثقافات المستمر مستقلاً تماماً عن إعادة الإنتاج البيولوجي، فإن الثقافات الإنسانية كلها موحدة حقاً في ما بينها بنوع من الرابط من طبيعة أخرى بالكامل. للتعبير عن هذه «القربة» بين الثقافات، يمكننا اللجوء إلى صيغة سلسلة التغيرات التي تعبر عن تتالي الثقافات كما عن اختلافاتها النسبية في داخل البشرية.

ليس «تشبيك» (maillage) الثقافات هذه، لكي نستعير مفردة من قاموس الإدارة، مشروعاً أو فكرة نبيلة، إنما هي حقيقة علينا ملاحظتها في اتساعها كله. وكلود ليفي ستروس هو الذي صاغ حتماً على أفضل ما يكون هذه الفكرة القائلة بأن الثقافات البشرية تظهر على أنها تغيرات لبعضها بعضاً، مثل روايات الأساطير، وأنا نستطيع أن نرى فيها المساهمة الأساسية للبنىوية. إن الأنظمة الرمزية وكذلك اللغات هي مخلوقات عشوائية، غير محددة بيولوجياً، لكن المجتمعات البشرية التي انبثقت حقاً من بعضها بعضاً، وبنوع من روح التناقض، تبدو أنها اختارت خصوصاً أن تبني هويتها على تعارض رمزي مع جيرانها. الإنكليز يقودون السيارات من الجهة اليسرى بعكس أبناء «القارة» [أوروبا] ومفهوم الحديقة الفرنسية هو الأطروحة المضادة تماماً لمفهوم الحديقة الإنكليزية. يقوم الرجال المسيحيون بخلع قبعاتهم في الكنيسة بينما يخلع المسلمون على الأرجح أحذيتهم، ويحتفظ اليهود بأحذيتهم وقبعاتهم. وفي جبال سييرا نورتي في بوبلا (Sierra Norte de Puebla)، في المكسيك، فإن «المستيزوس» (Mestizos) الذين ليسوا خلاسين (بالمعنى العرقي) إنما هم المكسيكيون أبناء الثقافة المسيطرة، ينتعلون أحذية ويرتدون سراويل (بناطيل)، في حين أن «الأنديوز» (Indios) ينتعلون صنادل

ويرتدون نوعاً من السراويل القصيرة⁽⁴⁰⁾، بينما يرمز الأشخاص المتنقلون من مجتمع إلى آخر لهويتهم بدمج بناطيل الجماعة الأولى في صنادل الآخرين، لكن ليس العكس. ترك رجال جيل مواليد ما بعد الحرب العالمية الثانية (baby boomers) شعورهم تنمو، وهي علامة كانت أنثوية سابقاً، ردّاً على ارتداء النساء البناتيل، بينما كان أبائهم يحترمون بدقة التعارض بين الذكور (بنطلون وشعور قصيرة) والإناث (فساتين وشعور طويلة). وأكان الأمر في داخل المجتمعات أم في ما بينها، وُجدت لعبة القرايات الثقافية بالتعارض، هذه، حتى في داخل البنى النحوية أو الصوتية للغات، أو أنظمة الحكومات أو القراية، ويمكننا أن نعي أنها تمتد من جهة إلى أخرى للكوكب وللتاريخ.

يسمح التطرق إلى تنوّع الثقافات البشرية بوصفها سلسلة من التحولات، ببناء صورة للبشرية مختلفة تماماً عن الصورة التي رسمها التقليد التطوري. أولاً، تتضمن صيغة التحول الاختلافات المتتالية كما التزامنية، لكنها تخصص هذه الأخيرة، الوحيدة الممكن الوصول مباشرة إليها عبر الملاحظة. وهكذا، لا يهم معرفة أي من الإنكليز أو الأوروبيين الآخرين أنشأ أولاً قوانين سير السيارة أو نمط الحداثق. إن صيغة سلسلة التحولات تؤمّن مبدأً يربط الثقافات البشرية كلها عوضاً عن استبعاد قسم منها. أضف إلى ذلك، أنها تمثل ميزة غير بسيطة في الوصول إلى منهج لتفسير الثقافات البشرية، التي كانت مجزأة ومختزلة في عشوائية المنتجات المعزولة. وُضع هذا المنظور منذ فترة طويلة لمصلحة علم الألسن وفي مجالات أخرى للثقافة. بطريقة معيّنة، نستطيع القول إنه يوفر نوعاً من «السببية الخارجية» التي تتيح تفسير حتى الثقافات التي «تطورت» في عزلة نسبية. حتى اختيار الصيادين الأستراليين توزيع إنتاج صيدهم كله، الذي يقدمه ألان تيستار كأساس «للشيوعية البدائية»، هو على الأرجح عادة تقليدية تؤمّن رمزية مميزة مع إفساحها المجال لإقامة توازن يوازي أساليب الجيران. يسمح هذا الطرح بتصور ثقافتهم، ليس بوصفها من بقايا الأزمنة الأولى أو شكلاً أولياً

(40) عنصر الملابس هذا يعطينا أعلومة لتسمية الهنود بأنهم جماعة «الكلسون/ السروال» (Gente de calzon)، في مقابل المكسيكيين «جماعة العقل» (Gente de razón) - وهذا عنوان يتحدث طويلاً عن مفهومهم للحياة النفسية عند الهنود.

للحياة الاجتماعية، لكن كاختلاف بسيط يربطهم بجيرانهم وبشكل أقرب فأقرب، بجميع البشر الحاليين أو السابقين من نوع الإنسان العاقل. كان النقد الأساسي للنشوء التطورية أثرها التجزيئي للمجتمعات: صيغة التحول تُنتج بالضبط الأثر المعاكس، على صعيد الثقافات.

البنى الأولية للعبودية

في الأنثروبولوجيا، كان انتقاد التطورية الارتقائية تقليدًا قديمًا بقدر قدم استخدامها، وهو رعى نوعًا من التعقيد المستتر، الذي غالبًا ما شوش عملية إدراك الظواهر. يمكن أن يقودنا التفكير، بحرية أكبر، في العلاقات المشتركة للمجتمعات الصغيرة من جميع العصور، إلى تسليط أضواء جديدة على مشكلات قديمة. هذا هو حال السؤال الأساسي الذي تشكّله علاقات التحكم والسيطرة الاجتماعية. فقد لاحظنا الأهمية الكبرى التي يمكن أن تكون لهذه العلاقات في فهم «عدم المساواة»، على الصعيد الوطني أو الدولي، وبالتالي فهم تنوع المجتمعات الحالية. كانت الماركسية هي ما جاء بالتحليل الأكثر منهجية والأكثر صرامة، على الرغم من مصيرها الأيديولوجي، ولكن ينبغي بالتأكيد ألا يكون للانتصار المعلن للبريالية الاقتصادية تأثير في إلغاء تحليل علاقات التحكم والسيطرة من حقل علوم المجتمع.

خلاصة أولى تفرض نفسها في هذا الصدد. ذلك أن الرابط المناقش أعلاه بين الكليات الثقافية والثوابت البيولوجية قاد إلى خطأ هائل في طريقة التطرق إلى هذه المسألة. حاليًا، ثمة أغلبية كبيرة من الاختصاصيين في العلوم الإنسانية، الاجتماعية منها أو السلوكية، أكثر من البيولوجية، توصلت إلى حساب أن سلوك التحكم والسيطرة الاجتماعي أصبح أيضًا حتميًا عند الإنسان أكثر من السعدان، على الرغم من الرقابة المحتملة التي يمارسها العقل. ويبدو أننا نعالج هذا النمط من السلوك على أنه ثابت بيولوجي باستحضار شموليته العامة، وبتجاهل، ظاهريًا، أو بإهمال التجربة الاجتماعية «البدائيين» الحاليين. من جهة أخرى، يبدو الأدب الأنثروبولوجي عن هذه المجتمعات الصغيرة مجوعًا على الاعتراف بسمتها المساواتية، في الأقل عندما لا تختلط عملية التحكم والسيطرة بوجود

أشكال فردية من التحكم والسيطرة وممارسة النفوذ الذي تسمح به. أضف إلى ذلك، أن أغلب علماء الأنثروبولوجيا ينسبون هذه البنية الاجتماعية المساواتية إلى المجتمعات النيوليتية، بحيث تصبح المشكلة غير المحلولة لبروز الطبقات الاجتماعية والدولة، تقليدية. هذا لا يعني أن العدوانية، أو العنف، غائبة عند «البدائيين» في الوقت الحاضر أو الماضي، ولا حتى السلوكات المسيطرة، وإنما، بالأحرى، [يعني] ألا تؤمن الثقافة والبنية الاجتماعية أي قاعدة للتعبير عن السيطرة، وذلك بتحركاتهما، على العكس من هذا للحد من مظهراتها. وفي حال لم نضع هذه المجموعة من المجتمعات ضمن صنف مستقل مميز من «النوع البشري»، فإن المساواتية هي ما ستبدو بالأحرى واحدة من «الكليات الثقافية»، في الأقل في ما يخص الألفيات الثلاثين الأولى من البشرية. لكننا نرى جيداً أن الأمر لا يتعلق هنا بثابت بيولوجي، بما أن الثورة النيوليتية وسمت بنتائجها تطوّر البنى الاجتماعية للتحكم والسيطرة التي كان لها عواقب على مصير غالبية البشر أكثر ثقلاً من تلك التي حملتها التكنولوجيا في حد ذاتها.

من دون معرفة مباشرة للآليات البيولوجية المحتملة الضمنية، فإن الفرضية الأكثر تماسكاً لفهم هذه المعطيات هي وجود أساس بيولوجي لعملية التحكم والسيطرة، غير محدد عند البشر [الإنسان العاقل] أو بشكل أدق، يتحرك في اتجاه محدد بالبنية الاجتماعية على وجه خاص. تستدعي بنى المجتمعات الكبرى وكذلك بنى المجتمع الدولي علاقات من التحكم والسيطرة، في حين تبدو علاقات المجتمعات الصغرى على العكس كإجابة لعملية التعبير عن السيطرة. إذاً تبدو «الطبيعة الحقيقية» للبشر أنها افتراضية (virtualité) أوسع من الإنجازات الملحوظة في لحظة معينة، تماماً كما عندما يتعلق الأمر بتحديد الكبر، الحجم أو فترة حياة الإنسان العاقل. يمكن أن تتبدل النتيجة المستتقة من العصور المختلفة من دون أن يصيب الجينات أدنى تعديل.

إن هذا الإيضاح أساسي ويعني أن البشر مثلنا «نحن» استطاعوا، ويستطيعون حقيقةً، العيش في داخل بنى اجتماعية مساواتية. هذا الاحتمال هو، بالنسبة إلى الكثير من البشر الحاليين، في أساس الطوباوية نفسها. عالم البيولوجيا هنري

لابوري، في الشبكة الجديدة (*La Nouvelle Grille*)، عبّر أيضًا عن هذا المثال، لكن وصفه للآليات المستترة للسيطرة يبدو، بالأحرى، أنه يقود إلى خلاصة هي وجود نزوع بشري «طبيعي» إلى السيطرة⁽⁴¹⁾، بحيث يكون المثال طوباويةً محضًا. في حال أن البشر [الإنسان العاقل] لم يتغيروا بيولوجيًا، فهذا يفرض الإمكان النظري أن يعاد خلق كيانات اجتماعية ذات بنية مساواتية⁽⁴²⁾. وترتبط الصفة الطوباوية لمشروع اجتماعي مساواتي، بالأحرى، بوجودِ راهنٍ لبنى التحكم والسيطرة، إضافة إلى كثافة السكان الإجمالية، لكن لا هذه ولا تلك من التقييدات لها طابع الصفة المطلقة. لكن إذا بدا الحجم المقلّص «للمجتمعات» شرطًا ضروريًا، فإن نظام علاقاتها المتبادلة هو المطلوب إعادة تكوينه، أي أسلوب التنظيم «الهرمي» القابل للاشتغال من دون أن تشكّل عملية التحكم والسيطرة مبدأه الناظم⁽⁴³⁾.

احتفظت مسألة بروز بنى التحكم والسيطرة، بحدّتها كلها. وتبدو دراستها التقليدية مشروطة عمومًا بمسألة التطور الداخلي [النمو الجواني]، المنبثقة من البراديغم الغربي. وقد جرى البحث خصوصًا عن كيف استطاعت شروط تراتبية تحكم وسيطرة تقود إلى تشكيل الطبقات الاجتماعية والدولة، الظهور من داخل مجتمع مساواتي للصيادين - القطافين. على سبيل المثال، يستند طرح ألان تيستار⁽⁴⁴⁾ لهذا الموضوع، خصوصًا، على ظهور قواعد غير مساواتية في السيطرة على الفائض الغذائي وعلى ظروف إنتاج هذا الفائض، لكن إذا كان يُنظر إلى رمز الملكية الخاصة على أنه دليل لوجود بنى السيطرة الاجتماعية، فلا شيء يفسر حقًا من أين برز هذا «الاختراع»، أو لماذا تطلّب ثلاثين ألفية من الأبحاث.

(41) يقول لابوري: «هكذا فإن 'المعلومة'، أي موضوعة البنى الاجتماعية جيدًا، سيطرت عليها دائمًا غريزة القوة والقدرة لدى الأفراد الذين يشكلونها. ينظر: Henri Laborit, *La Nouvelle grille* (Paris: Robert Laffont, 1974), p. 98.

(42) ليس هذا البحث من عمل ثوريين مثاليين فحسب، لكن أيضًا من عمل مقاولين وإداريين نائقين إلى الفاعلية، يحاولون إعادة تنظيم العمل على قاعدة فرق صغيرة، وذلك بالتقليل من رأسية البنى التراتبية.

(43) ربما يمكن صوغ بعض مبادئ مثل هذا التنظيم من خلال إعادة تشكيل البنية الأصلية لنظام الجماعات الطبقية الهندية (*castes*)، في وقت تأسس نظام اجتماعي وغذائي يسمح ببقاء أكبر عدد ممكن في قيد الحياة. هذا ما يفترضه واقع وجود عقلانية متبلورة على قاعدة أوسع من عقلانية طبقية مهيمنة.

Alain Testart, *Les Chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Mémoires de la société d'ethnographie XXVI (Paris: Société d'ethnographie, 1982).

إذا كانت علاقات السيطرة التي لا تترك أي علامات أثرية مباشرة، قد ظهرت تمامًا مع الثورة النيوليتية، فإن من الصحيح أكثر أن نرى فيها ليس نتيجة «تطور» داخلي، بل، بالأحرى، نتيجة تأسيس علاقات خارجية، أكثر فأكثر تأزمًا بسبب ظروف الضغط الديموغرافي الذي أمّن محرك هذا «التطور» المفروض. ويمكن بالتالي أن يكون ظهور الطبقات الاجتماعية والدولة مرتكزًا على إنشاء علاقات اجتماعية لامساواتية عملية، والحفاظ عليها، بتعبيرات سياسية واقتصادية، مع تصورها وعيشها على أنها خارجية عن «المجتمع». إنها «العبودية»، بالمعنى الأوسع، التي تولّف نوعًا ما البنية الأولية (élémentaire) لأنظمة السيطرة، أي نظامًا اجتماعيًا متكاملًا، حيث وهم وجود «خارجانية»، بني وتحافظ عليه فئة من المجتمع في ما يخص فئة أخرى. يؤمّن النظام الأوروبي القديم في ما يبدو الشرح الأكثر توثيقًا لهذا الوضع، لكن النظام - العالم الحالي يعمل تمامًا وفق المنطق نفسه: وهم «أنا» نشكّل «مجتمعا» وأن «الآخرين» هم خارج هذا الفضاء الذهني. إنه حقًا خطاب التمييز العنصري مطبّقًا على صعيد النظام - العالم. تبدو المقاومة كلها في وجه ظهور مفهوم حقيقي للنوع البشري الواحد متعلقة بهذا الغشاء الممتد حول «فقاعتنا»، القدرة على مقاومة الهجمات الخارجية كلها المنطلقة من «الآخرين»، والقبالة للتراجع تحت ضغط داخلي متصاعد فحسب.

يبقى مسار الأنثروبولوجيا البشرية، بمعنى من المعاني، حتى لو أنه موجّه أكثر نحو حاضر النوع البشري ومستقبله، يبقى بوضوح موجّهًا من التقليد الأنثروبولوجي، خصوصًا من رغبته في إدماج «البدائيين» ذهنيًا، وليس اجتماعيًا. تنطلق هذه الإرادة في جعلهم 'نحن' وليس «مثلنا نحن» فحسب، من مبدأ أنه إذا أُدمج «البدائيون» في البشرية، فإنه يمكن كذلك إدماج جميع البشر الآخرين. إن هذا المجهود لهضم الفكرة هو ما يحفظ لأنثروبولوجيا الإنسان العاقل صفتها الأنثروبولوجية للغاية.

في نهاية الأمر، ثمة صورة معيّنة «للبدائي» هي ما يجب أولاً أن تصحح، وبناء بشرية واحدة يبدأ بالإلغاء الذهني للوحوش الأخيرة التي لا تزال تسكن مخيلتنا، كما كان هردر (Herder) يؤكد منذ نهاية القرن الثامن عشر، بعد نشره ما

يسميه «فرضية بسيطة»، أي تلك التي تقول «لا يوجد على وجه الأرض سوى نوع واحد وحيد من البشر»⁽⁴⁵⁾:

«كم من أساطير الأولين التي تُظهر للمخيلة وحوشًا بشرية لم تختفِ حتى الآن أمام نور التاريخ! وفي كل مكان حيث يخلد التراث ذكراها، فإنني مقتنع كليًا بأن دراسة أكثر تعمقًا ستنتهي إلى إظهار الزيف أمام العيون كلها. نحن نعرف حاليًا ما هو السعلاة [أورانغ أوتان]، نحن نعلم الآن أن الكلام لم يوهب له، وأن لا شيء يسمح أن نرى فيه عضوًا من عائلة الإنسان. وعندما تتوافر لنا معلومات أكثر دقة عن الأورانغ - كوبوب (orang-kubub)، والأورانغ - غوحو⁽⁴⁶⁾ (orang-gouhou)، سيكون قوم الغابات في بورنيو، وسومطرة وجزر نيكوبار، قد اندثروا. إن الرجال المعكوفة أرجلهم في ملقة، والشعوب الرشيتية (الكسيحة) في مدغشقر، والرجال نصف النساء الذين يعيشون في جزر فلوريد، وغيرهم، يستحقون أن نوليهم اهتمامًا أكبر يوازي اهتمامنا بالمُهَق، والمترهلات، والباتاغون [عمالقة] والهوتنتوس [من شعوب أفريقيا الاستوائية]. المجد للرجال الذين تمكّنوا من إزالة أشباح تزعزع التناغم، ومن ذاكرتنا الأخطاء التي أدخلناها فيها: إنهم بالنسبة إلى مملكة الحقيقة ما كانه أبطال الميثولوجيا بالنسبة إلى العالم البدائي، إنهم يُنقصون على الأرض عددَ الوحوش.

في أيامنا هذه، ليس آخر الوحوش التي علينا إلغاؤها من استيهاماتنا، رجال أصحاب قرون طويلة أو أرجل معكوفة، لكن رجال أصحاب عقول 'بدائية' أو 'ذهنية غير عقلانية'.

Johann Gottfried Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (Paris: Presses (45) Pocket, 1991), p. 48.

(46) هي فصائل أخرى من الإنسان الأول نفسه في مناطق مختلفة من إندونيسيا وماليزيا أي قوم الغابات. (المترجم)

حاشية

وفق الكثير من الاعتبارات، يمكننا أن نشعر بأن المجتمع البشري هو في طور التكوين بسرعة أمام أعيننا. تبدو الحياة الخاصة للدول، و«شؤونها الداخلية»، شيئاً فشيئاً أقل قدسية في عيون الآخرين، وتتضاعف الهياكل «الدولية». وتشكّل قَمّة الأرض الثانية، التي انعقدت في ريو دي جانيرو، في حزيران/يونيو 1992، هي مثال ساطع على ذلك. على الرغم من أن هذا الحدث يكشف في الوقت عينه جميع شوائب مجتمعنا، إلا أنه يمكننا الاعتقاد بأنه يساهم في الأقل في فتح باب احتمال ظهور هوية بشرية. لا يتعلق الأمر بهذا الحدث في حد ذاته كونه يضم البشر من جميع الفئات - إذ تفعل ذلك أحداث أخرى أيضاً، مثل الألعاب الأولمبية - لكن، خصوصاً، لأن إشكاليته تسمح بظهور لغة وفكر خاصين بالإنسان العاقل، في شأن منفعة مشتركة لاستمرارية نوعنا البشري.

يمكن الحكم على قَمّة الأرض الثانية، باعتبارها تمثل فشل الفرصة الثانية أو بأنها بداية عملية واعدة قائمة في اتجاه نقطة الأوميغا (Omega) تلك التي حلم بها تيلار دو شاردان (Teilhard de Chardin)⁽¹⁾. في الوقت الراهن، أتاح هذا الأمر أن نرى، من زاوية سياسية واضحة لم يسبق لها مثيل، أن السيطرة الممارسة على «الطبيعة» غير منفصلة عن تلك التي تطبّق على البشر. ومنذ الثورة النيوليتية، ارتبط هذان النمطان من العلاقات بشكل وثيق، وكان تشكيل البنى الاجتماعية للسيطرة،

(1) مصطلح ابتدعه اليسوعي الفرنسي بيير تيلار دو شاردان (1881-1955) للدلالة على حالة تطور الكون بحيث يصل إلى أقصى تعقيد منظم. (المترجم)

أكثر من التقنية نفسها، أداة تسمح بتأمين السيطرة على الظواهر الطبيعية قبل أن تصبح، بشكل أكثر عمومية، هدفًا في حد ذاتها. وبينما أبصرت النور أنظمة سيطرة أكبر، جرى تصوّر أيديولوجيات خصيصًا لتأمين اشتغالها [علاقات السيطرة] وصولًا إلى فترة ظهور نظام - عالم. وليست العنصرية أولًا، مشكلة محلية من مشكلات التعايش، إنها الأيديولوجيا التي تؤمن عمل نظام السيطرة على الصعيد الكوني.

إذا كان تطوّر البنى الاجتماعية للسيطرة أداة لعملية إخضاع الطبيعة، يمكننا الاعتقاد أنه إذا كان ممكنًا يومًا ما، أو من الضروري، التخلي عن هذا الهدف، فإن الأداة تفقد فائدتها ويمكن حينئذٍ اختراع أنماط أخرى من البنى الاجتماعية. لا تفرض هذه البيوتوبيا أنه يجب إعادة وضع الكوكب إلى حالته الأصلية، بل مجرد إسقاط هدف الوصول إلى أقصى مدى. على الصعيد الاجتماعي، لا يتطلب الأمر أن تعيد البشرية الربط بالحياة ضمن «قبائل» من الصيادين - القطافين الرحل، لكن ببساطة أن تثبت نفسها بوصفها مجتمعًا، وذلك بأن تدرك أولًا وجودها الحقيقي وأن تستخلص منه النتائج السياسية والأخلاقية، من دون الوصول إلى خلق دولة واحدة أو كليانية.

لم يتقدم أي نبي حتى الآن لتحديد مسار هذه البشرية المحتملة. مع ذلك يبدو مؤكدًا، أن المسار الحالي المتمحور على النمو و«التطور» - على استغلال البشر والطبيعة - لا يمكن الحفاظ عليه فترة طويلة أيضًا. وإذا كانت البشرية تريد إثبات نفسها «كمجتمع»، وأن تعترف بأنها نوع واحد، وأن تعطي نفسها الأمل بحياة معقولة، فإن المطلوب أن يبدأ التاريخ بتباطؤه كي يستطيع اللحاق بالجغرافيا. وكي يكون بالإمكان تصوّر أفق معقول للبقاء، سنكون من دون شك في حاجة إلى مهندسين اجتماعيين ممتازين.

ليس واضحًا على الإطلاق أن يكون الهدف المطلوب هو تطوير بنية اجتماعية وحيدة، أي تكاملًا أكبر «للمجتمع البشري». فمسار الألفيات الأخيرة أظهر بشكل كافٍ أن هذه الطريق لا تسمح في نهاية الأمر بأي «تقدّم» حقيقي. ولكن لا يمكننا تخيل مستقبل للإنسانية عبر تجاهل حقيقتها الراهنة. من الملح أيضًا، أن نخرج

من الحيرة الحالية بين «الإنسان» [الكائن البشري]، المختزل في بعدٍ أخلاقي، و«المواطن»، الذي يحدّ أفق الشأن السياسي على حدود الأمة. في شرحه حول «نحن والآخرين» (Nous et les autres)، أشار تودوروف إلى الخطر الكامن في فصل هذين البعدين، الأخلاقي والسياسي، مذكّرًا بأن «فصلهما الراديكالي، وحصرهما في مجالات لا تتواصل أبدًا في ما بينها، يمكن أن يكون كارثيًا أيضًا»⁽²⁾. لا يتعلق الأمر فقط بمجرد توسيع سياسة «المواطن» لتشمل «الإنسان/البشر»، إنما على الأخص بناء نظام معرفي يتجاوز حدود الأمة وحدود «البشرية». وقد أظهر تودوروف، في هذا الصدد، أنه بين مفاهيم الأمة المبنية على قاعدة «العرق» أو العقد، نستطيع أيضًا أن نجد في الثقافة مبدأ تكوينيًا للجماعات في داخل البشرية، مع تأمين الانتقال من العام إلى الخاص في الآن عينه.

أما الآن، فهناك مصاعب جمّة تنجم عن تقوية العلاقات بين الشرق والغرب بقدر ما تنجم عن التمزقات الأكثر وضوحًا، دائمًا، للعلاقات بين عشائر الغرب والعالم الثالث. وما يبدو حتميًا هو حدوث ثورة اجتماعية في المجتمع البشري وليس في هذه أو تلك من «الأمم» أو «المحاور الدولية». لا يمكن أن يأتي الخلاص من نوع من دكتاتورية البروليتاريا، بل من خلال تبني سبل متلاقية، موجهة بواسطة وعي وجود هوية أو منفعة مشتركة. إذا كانت الماركسية لم تنجح بفرض نفسها فترة طويلة كنظام اجتماعي، فليس ذلك لأنها تجاهلت الوصفات الثقافية للغرب، بل لأنها طبقتها، وبالدرجة الأولى لأنها لجأت إلى منطق «التطور الداخلي». وعلى غرار الإمبراطورية الصينية قبلها، راهنت الإمبراطورية السوفياتية على أن عالمها كبير إلى حدّ كافٍ وحاولت «تطويره» من داخله، بشكل مستقل عن بقية بلدان الكوكب. وليس الأمر أن هذا النظام الاجتماعي كان في حدّ ذاته أقل فاعلية من الرأسمالية. في مبادئها نفسها، كما في عملها، ليس لدى الديمقراطية الاشتراكية ما تحسد الديمقراطيات الليبرالية عليه، إذ إن عدد الأحزاب لا يؤمّن في حدّ ذاته أي ضمان. ليست الديمقراطية الليبرالية وصفة أكثر فاعلية «للتطور»، أكثر من الأخلاق البروتستانية أو اللغة الإنكليزية. وإذا كانت الإمبراطورية السوفياتية

Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La Réflexion française sur la diversité humaine* (Paris: (2) Seuil, 1989), p. 422.

قد تركت نفسها أخيراً لتتلقفها بقية العالم، فذلك لأن بقية العالم أوسع وأثقل. تُبعد إعادة الهيكلة هذه أخطاراً حقيقية، ولكنها قد تعني أيضاً، وبكل بساطة، إعادة توحيد «البيض» مع إبقاء البنية المركزية للنظام العالمي قوية - علاقات «الشمال - الجنوب»⁽³⁾ - أو تحسينها أكثر. يجازف الوهم الموقت بالنصر، وهم تفوق الليبرالية الاقتصادية، في خلق ظروفٍ تخلدُ تمُدُّ أسلوب حياة يقود مباشرة إلى فقدان التوازنات الاجتماعية والبيئية، إضافة إلى زيادة الآثار المدمرة لمعادلة السيطرة شمال - جنوب. وما دام البراديغم الغربي يحافظ على التقطيع إلى نوعين بشريين، فسيكون من السهل نسبياً تعديل خريطة الـ «نحن». نستطيع استيعاب اليابانيين في هذا التقطيع من دون صعوبات كبيرة، وذلك بتسميتهم «بيضاً فخرين» كما يفعل الجنوب أفريقيون «البيض» مع رجال الأعمال اليابانيين الزائرين.

هذا السياق العام «للعولمة» موجود منذ حوالي خمسة قرون. ندرك الآن أن الصيغة الغربية «للبرية» التي برزت مبكراً من عملية التكامل هذه، ورثت، منذ تصوُّرها، شرخاً تعذّر تمييزه على الرغم، أو بسبب، عمقه الكبير. من جانبي هذا الصدع الأصلي، بُني جنسان بشريان، مع احترام ثوابت الخارجانية والغيرية المتعذر اختزالها، والتي تؤدي إليها عملية إعطاء الأصناف جنسية وجعل المفاهيم بيولوجية. يدمج البراديغم الغربي المبلور على هذه القاعدة، العنصرية (أو بالأحرى العنصرية) كأحد مكوناته البنيوية، ويسمح بنقلها إلى داخل خطاب يقدم نفسه على أنه لاعنصري في نياته ومظاهره. ليست هذه العنصرية مجرد تطوُّر بسيط أو نتيجة مباشرة للمركزية العرقية التي تبقى أساسية في الحفاظ على الهويات، ومرتبطة عضوياً بوجود تنوع ثقافي. إنها تنبثق بشكل أساسي من رفض وجود هوية حقيقية للإنسان العاقل / الكائن البشري. وبشرط أن تكون تابعة لهذا الصنف الوحيد، تستطيع الهويات الخاصة البقاء، من دون أن تصب في إنكار طبيعة إنسانية مشتركة، الأمر الذي تقوم عليه العنصرية.

(3) بالفعل، يبدو جيداً أنه في هندستنا الاجتماعية والذهنية، المحور العمودي هو الأكثر حسماً، بينما المحور الأفقي تكون وظيفته، خصوصاً، تعقيد النظام لتشويه الصورة. وهكذا يتطابق محور الشمال - الجنوب مع علاقات أكثر حسماً من محور الشمال - الغرب، تمامًا كما يكون، في مجتمع محلي، المحور العمودي للعلاقات بين الطبقات أكثر حسماً من المحور الأفقي للتضادات يسار/يمين.

بالنسبة إلى الكثير من البشر في عصرنا، فإن السياق الاجتماعي المباشر هو «التبادل الثقافي»؛ وإشكالية العنصرية تبدو على الأغلب متصلة بصعوبات الكينونة المشتركة أو التعايش. أن تكون مواطناً عادياً «يغزوه» المهاجرون، أو مقاولاً مهتماً بعولمة الأسواق، فإن احتمالات ما هو «بين - ثقافي»، تزداد بسرعة، وتبصر النور مصاعب التواصل. ليست العنصرية سبب هذه العلاقات الصعبة ولا نتيجتها. لسنا في حاجة أبداً إلى أيديولوجيا مثل العنصرية لكي نواجه الصعوبات في فهم الرسائل التي توجه إلينا بلغة غريبة، وليست أيضاً صعوبات التواصل هذه هي ما يكفي في حد ذاته لجعلنا نصل إلى استنتاج وجود اختلاف بيولوجي غير قابل للاختزال. في المقابل، من الواضح أن العنصرية حتى في نسختها «العنصرية» الأكثر «تمدناً»، تكفي لمنع إقامة أي علاقة اجتماعية كاملة قادرة أن تقود إلى «تواصل ما بين ثقافي».

من وجهة نظر أنثروبولوجية، من المفيد، بلا شك، ملاحظة أن صيغة التواصل ما بين الثقافي لا تطابق نمطاً مخصوصاً من التواصل، إلا إذا كانت «ثقافة» الشركاء لا تعني سوى سمة صنفهم الاجتماعي؛ يعني «الوطني» أو «الإثني». عند البشر، يمكن أن يحصل التواصل بطريقتين مميزتين، ليست أي منها «تبادلاً ما بين ثقافي» بكل معنى الكلمة. الطريقة الأولى هي طريقة الإشارات الخاصة بالنوع البشري. وهي تركز على سلسلة مشاعر ناتجة من إيماءات، وأصوات، وروائح... إلخ، ويعبر عنها البشر ويفهمونها من دون أن يكونوا تعلموها، كما عند أي نوع حيواني آخر. يمكن أن نستغرب أن هذه المروحة من السلوكات الغريزية - وهي لذلك كونية عامة - ينكرها تراثنا الفلسفي صراحة، إلى جانب نكران ما يجازف بتغذية هويتنا المشتركة كله. إن الأسلوب الآخر للاتصال والتواصل، الأغنى بالمعاني والدلالات من دون حدود، يجري على قاعدة وجود ثقافة مشتركة للشركاء، حتى لو كانت المصطلحات المشتركة وُجدت قبل العلاقة، أو أنها تأسست في ضوء العلاقة. يمكن أن يكون التواصل إداً ثقافياً أو غير ثقافي، ولكنه ليس «بين - ثقافي» بتأناً، بالمعنى الكامل، على الرغم من أن شخصين لا ثقافةً مشتركةً بينهما يمكن أن يؤسسا ثقافة موحدة بتفاعلهما. عندما تكون العلاقة المسماة «بين - ثقافي» محصورة في تأثيرات البراديغم العنصراني، يمكن حتى الإشارات الخاصة بالنوع

البشري أن تبقى في الأقل من دون تأثير، بقدر ما يكون المتلقي مقتنعاً في العمق، بأنه يتعامل مع «نوع آخر». في كثير من الأحيان، يستطيع الإنسان أن يبدو أحياناً كائنًا «غير طبيعته»، لأن التواصل بالإشارات كما إنتاج المصطلحات الرمزية، هما بشكل طبيعي نشاطات تلقائية لنوعنا بقدر تلقائية التنفس أو السير عند ثدييات أخرى.

تفرض نفسها بلورة براديجم جديد، أكان ذلك لتجاوز هذا العبء أم لمواجهة مسألة بقاء نوعنا. لا يتعلق الأمر في ذاته بدفع الناس بعضهم نحو بعض - المجازفة هنا كبيرة جدًا - عبر اللجوء إلى روافع لأيدولوجيا جديدة «ما بين ثقافية»، إنما لإقامة نسيج أساسي لهوية إنسانية مشتركة يمكن بواسطته التفكير في الفروق، بفضل ترسيمة معرفية متماسكة، عوضاً عن تجاهلها [الفروق] أو المبالغة في قيمتها. إن نفي الفروق على أساس من العمومية الشمولية، أو تشيئتها (Réification) المؤدي إلى العنصرية التفاضلية، لا يمكن أن يؤمّن قاعدة لحياة اجتماعية متسامحة في داخل المجتمع البشري.

يمكن براديجم جديد خاص بالإنسان العاقل أن يساعد على خرق الغشاء الذي فصلنا 'نحن' عن 'الآخرين'، من دون إلغاء المسافة التي تسمح بتأسيس الثقافات الإنسانية. إبان الاتصال بين شخصين لا يملكان لغة مشتركة، دائماً ما تصبح هُوات عدم التواصل عميقة جدًا، لكن هذه الهُوة الموقّنة لن تُعتبر حاجزاً غير قابل للتجاوز، وهو أمر لم يحصل قط. عندما قابل الأميرنديون الأوروبيين الأوائل، كان لا بدّ لإنسانيتهم المشتركة أن تمدّهم بقاعدة معيّنة للتواصل، كان يمكن بموجبها في ما بعد اختراع أنفسهم وتعليم بعضهم بعضاً مختلف الكودات المشتركة. بعد خمسة قرون، لدينا شعور أن أي «أجنبي» في زيارة لأوروبا يمكن أن يصطدم بعوائق اجتماعية أقوى من التي واجهها الأميرنديون الذين «جلبهم» الغزاة. إن العلاقة «ما بين الثقافية» هي حالة مشابهة لمؤتمر القمة الأوروبي - الأميركي الأول، معيشة في ابتذال العاديات الكوزموبوليتية اليومية. لكنها يمكن أن تكون أيضاً حاملة للإبداع، فيما لو أن النظرة الأولى، المتوقفة عند لونٍ للبشرة أو شكلٍ لجفنٍ كما لعمامةٍ أو تشادورٍ أيضاً، لم تكن تكفي وحدها لإلغاء الشريك

ذهنيًا بتنسيبه إلى نوع آخر، حتى ليدو التواصل معه مستحيلًا استحالة الخصوبة البينية. لا يمكن استحضار آثار البراديغم الغربي لمعرفة الأوضاع كلها، لكن هذه الهياكل هي ما يؤمن حتمًا المواد الأولية لبناء الحواجز الاجتماعية الأكثر صلابة.

ذلك كله لا يعني أن التواصل بين البشر من ثقافات متميزة يشكّل مثلاً أعلى، إنما هو ممكن فحسب. بالطبع قد يكون اكتشاف الآخر أمرًا جميلًا واختراع لغة معه، كما يفعل الأطفال ذلك بفرح. لكن ليس من المثالية، ولا حتى من «الطبيعي» عند البشر، أن يكونوا معرضين يوميًا لبيئة مسكونة بالأصوات، والحركات والأشياء غير المهمة، أو أن يأتيهم منها معنى مشوّه لها فحسب، من خلال مرشح (filtre) المركزية العرقية. لكن ليس أقل عبثية من ذلك أن بشرًا يعيشون معًا تمنعهم تأثيرات البراديغم الغربي المحبذة للترفة العنصرية، من إمكان إقامة ثقافة في ما بينهم يمكن أن تكون لهم أو كسجينًا مشتركًا. لمواجهة المستقبل أو حتى الحاضر، على المهندسين الاجتماعيين أن يتكلموا، من دون شك، على «قدرتنا» في الإبداع الثقافي، ولكن عليهم أيضًا المحافظة على، أو بلورة، ثقافات غنية، كاملة ومتنوعة، بدل العمل على بلورة «ثقافة» واحدة وحيدة، تكون نوعًا من الإسبرانتو⁽⁴⁾ المائعة الممكن استخدامها في مطاعم العالم كلها. في هذا الصدد يمكن أن تكون القدرة على الترجمة هدفًا مركزيًا لبرامجنا في التعليم ما بين الثقافي.

بما أن الهندسة الاجتماعية لا وجود لها، فإن ضرورة التسوية الترقية تصبح أكبر. يمكن إعادة تدوير بعض عناصر البراديغم الغربي. على سبيل المثال، صيغة «الفرد» يمكن إرجاعها إلى وضعها السابق لتكون طارًا للثابت البيولوجي، أنموذجًا أصليًا للنوع البشري، وعلى قياس التعقيد الثقافي الأقصى، مع ترك صيغة «الشخص» لكي تتولى التعبير عن الواحدية «الفردية». ثمة عناصر أخرى، خصوصًا «العرق» و«التطور الارتقائي» يمكننا، من دون ضرر، أن نرميها في مزبلة التاريخ. أخيرًا، هناك عناصر أخرى، مثل فكرة «سلسلة التحولات» التي يجب إتقانها وإجادتها بعناية قبل أن تحتل مكانها المخصص لها في براديغم جديد. في

(4) هي لغة مصطنعة اخترعها لودفيغ أليغز زامنهوف كمشروع لغة اتصال دولية سهلة في عام

1887. (المترجم)

هذه الكوزمولوجيا المستشفة، ما عادت الثقافات البشرية فقايع تطوف باستقلالية الواحدة عن الأخرى، بل إنها عقد منظوم الحياكة في نسيج يغلف الجنس البشري من جهة إلى جهة، في الأجل الزمني كما في الفضاء الاجتماعي. ما عادت الثقافات أيضًا أعاليم لأمم أو شعوب، ينطلق كل منها في مسار «تطوري ارتقائي» وحيد ومن دون دلالة بالنسبة إلى الآخرين، لكنها أدوات تواصل مبنية على صعيد جماعة صيادين أو مصنع حديث، مجلس نواب أو ثكنة إطفائيين، أو حتى طاولة بوكر لمساء واحد. هذا لا يعني أن البشرية ليس لديها «ثقافة» أو «ثقافات»، أو أن نوعًا من التعديل والتسوية من العمق يوشك أن يدفع بها نحو مزيج كوني شامل، إنما أن تكف الثقافات عن أن تكون أشياء لتصبح على الأرجح أنماطًا من الحياة البشرية فحسب، يعني أعضاء اتصال وتفكير في انبناء دائم، على قاعدة وجود إنسانية مشتركة.

ملحق

إعلان حقوق الإنسان والمواطن

(أصدرته الجمعية التأسيسية الوطنية الفرنسية في 26 آب/ أغسطس 1789)

إن ممثلي الشعب الفرنسي، الملتزمين في جمعية وطنية، إذ يؤكدون أن الجهل والإهمال وعدم احترام حقوق الإنسان هي وحدها أسباب المآسي التي يعانيها المجتمع وفساد الحكومات، قد قرّروا الكشف في إعلان رسمي عن حقوق الإنسان الطبيعية، المقدسة، وغير القابلة للنزاع، بحيث يذكر هذا الإعلان المتاح دائماً أمام أعضاء الهيئة الاجتماعية بحقوقهم وواجباتهم باستمرار، بحيث يتم احترام أعمال السلطة التشريعية وأفعال السلطة التنفيذية، والتي يمكن مقارنتها في أي لحظة بهدف كل مؤسسة سياسية، ولكي تهدف احتجاجات المواطنين التي ستنبني من الآن فصاعداً على مبادئ بسيطة وغير قابلة للاعتراض عليها، على الحفاظ على احترام الدستور ومن أجل رفاه الجميع.

بناء عليه، فإن الجمعية الوطنية تقرّ وتعلن، أمام الكائن الأسمى (الله) وتحت رعايته، حقوق الإنسان والمواطن الآتي ذكرها:

المادة 1: يولد الناس ويعيشون أحراراً متساوين في الحقوق. ولا يمكن أن تُبنى الفروقات الاجتماعية إلا على المصلحة العامة.

المادة 2: يهدف كل اجتماع سياسي إلى الحفاظ على حقوق الإنسان الطبيعية وعدم المسّ بها. وهذه الحقوق هي: الحرية، وحق الملك، وحق الأمن، وحق مقاومة الظلم والاستبداد.

المادة 3: يكمن مبدأ السيادة بشكل أساسي في الأمة: لا يمكن أي شخص وأي فرد أن يمارس سلطة لا تنبثق عنها صراحة.

المادة 4: الناس كلهم أحرار والحرية هي إباحة كل عمل لا يضر أحدًا. وبناء عليه فإن ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان لا حدود لها سوى تلك التي تؤمّن للأعضاء الآخرين في المجتمع التمتع بالحقوق نفسها. ولا يمكن تحديد هذه الحدود إلا بالقانون.

المادة 5: ليس للقانون الحق في أن يحرم شيئًا إلا متى كان فيه ضرر للهيئة الاجتماعية. وكل ما لا يحرمه القانون يكون مباحًا فلا يجوز أن يُرغم الإنسان به.

المادة 6: إن القانون هو تعبير عن الإرادة العامة. فلكل واحد من المواطنين أن يشترك في وضعه سواء كان ذلك الاشتراك بنفسه أو بواسطة نائب عنه. ويجب أن يكون هذا القانون واحدًا للجميع، أي إن الجميع متساوون لديه في الثواب والعقاب. ولكل واحد منهم الحق بالتساوي في المناصب والترتب والوظائف العامة كلها، بحسب استعداده ومقدرته، ولا يُفضل مواطن على آخر إلا بفضيلته ومواهبه.

المادة 7: لا يمكن اتهام أي إنسان، أو توقيفه، أو اعتقاله إلا في الحالات المحددة بالقانون ووفق الأصول المتبعة. إن جميع الذين ينفذون، أو يصدرون أو يلتزمون أحكامًا عشوائية، يجب أن يعاقبوا، لكن كل مواطن مستدعى أو معتقل باسم القانون يجب عليه أن يخضع في الحال. وإذا تمرد استحق العقاب.

المادة 8: لا يجوز أن يعاقب القانون إلا العقاب اللازم الضروري. ولا يجوز أن يُعاقب أحد إلا بموجب نظام مسنون قبل الجرم ومعمول به قانونيًا قبله.

المادة 9: كل إنسان يعتبر بريئًا حتى تثبت إدانته، وإذا كان من الضروري اعتقاله فيجب أن يُقبض عليه بلا شدة إلا متى دعت الحاجة إلى ذلك. وكل شدة غير ضرورية يُعاقب صاحبها.

المادة 10: لا يجوز التعرض لأحد لما يبيده من الأفكار حتى في المسائل الدينية شرط أن تكون هذه الأفكار غير مخلة بالنظام العام الذي يحدده القانون.

المادة 11: إن حرية نشر الأفكار والآراء هي الحق الأعلى من بين حقوق الإنسان. فلكل مواطن أن يتكلم ويكتب وينشر آراءه بحرية. ولكن عليه تحمّل مسؤولية سوء استخدام هذه الحرية في الحالات التي ينص القانون عليها.

المادة 12: إن السهر على حقوق الإنسان والمواطن يوجب إنشاء قوة عمومية. فهذه الهيئة تنشأ إذا لمصلحة الجميع وليس للمصلحة الخاصة بالذين أوكلت إليهم مسؤوليتها.

المادة 13: في سبيل الحفاظ على القوة العمومية وتأمين نفقات الإدارة، يجب وضع ضريبة عمومية مشتركة. ويجب أن تتوزع بالتساوي بين المواطنين بحسب قدراتهم.

المادة 14: يحق للمواطنين أن يلحظوا بأنفسهم أو من خلال ممثليهم ضرورة المساهمة في الضريبة العامة، وقبولها بحرية، ومتابعة إنفاقها وتحديد نسبتها، وأسسها وكيفية تغطيتها ومدتها.

المادة 15: للهيئة الاجتماعية الحق في محاسبة أي موظف عام في الإدارة.

المادة 16: كل مجتمع لا تكون فيه حقوق الأفراد مضمونة ضماناً فعلية ولا يكون فيه الفصل بين السلطات محدداً، هو مجتمع لا دستور له على الإطلاق.

المادة 17: الملكية حق مصان ومقدس، فلا حرمان لأحد منها إلا إذا اقتضت الضرورة العمومية المثبتة قانوناً بشكل واضح صريح، وبشرط التعويض العادل والمسبق.

المراجع

- Amin, Samir. *La Déconnexion: Pour sortir du système mondial*. Paris: La Découverte 1986.
- _____ et al. *Le Grand tumulte? Les Mouvements sociaux dans l'économie - monde*. Paris: La Découverte, 1991.
- Arcand, Bernard. «Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs.» *Anthropologie et sociétés*. vol. 12, no. 1 (1988).
- Arens, William. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Authier, D. et al. *Objectif Terre*. Montréal: Lidec, 1983.
- Balibar, Etienne. «Y a-t-il un 'neo - racisme',» dans: E. Balibar & I. Wallerstein (eds.), *Race, nation, classe: Les Identités ambiguës* (Paris: La Découverte, 1988).
- _____ & I. Wallerstein (eds.). *Race, nation, classe: Les Identités ambiguës*. Paris: La Découverte, 1988.
- Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1959.
- Benoist, Alain de. «Racisme: Remarques autour d'une définition,» dans: A. Béjin & J. Freund, *Racismes, Antiracismes* (Paris: Librairie des Méridiens, 1986).
- Blanc, Marcel. «Les Races humaines existent-elles?» *La Recherche*. 135 (1982).
- Blondin, Denis. *L'Apprentissage du racisme dans les manuels scolaires*. Montréal: Agence d'ARC, 1990.
- _____. «Les Deux espèces humaines, ou l'impossibilité de la communication interculturelle entre des races,» dans: F. Ouellet & M. Pagé (dirs.), *Pluriethnicité, éducation et société: Construire un espace commun* (Québec: Institut québécois de recherche sur la culture, 1991).
- _____. «Interculturel, interethnique ou interracial?,» dans: M. Lavallée, F. Ouellet & F. Larose (eds). *Identité, culture et changement social: Actes du troisième colloque de l'ARIC*, Collection «Espaces interculturels». Paris: Ed. L'Harmattan, 1991).

- Blouin, C. & M. Fraser. *Défis et progrès*. Montréal: Guérin éditeur, 1985.
- Bouchard, Serge. «La Nomenclature du mépris.» *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 14, no. 4 (1986).
- Brousseau, M. & G. Desharnais. *Une Planète à Découvrir: La Terre*. Montréal: Éditions du Renouveau pédagogique, 1984.
- Bruckner, Pascal. *Le Sanglot de l'homme blanc*. Paris: Seuil, 1983.
- Brunelle, M. & L. Martin. *Court Circuit*. Montréal: Editions HRW, 1985.
- Cachat, G. *À la recherche de mes racines*. Montréal: Lidec, 1984.
- Carrier, François. *Organisation géographique du monde contemporain*. Montréal: Lidec, 1989.
- Carrington, Charles. *Rudyard Kipling: His Life and Work*. London: Macmillan & Co., 1955.
- Chaliand, Gérard. *Repenser le Tiers-monde*. Bruxelles: Editions complexes, 1987.
- Chesnais, Jean-Claude. *La Revanche du Tiers-monde*. Paris: Robert Laffont, 1987.
- Choquet, J. *Précis d'anatomie dentaire*. Tome 1: Texte. 3^{ème} éd. remise à jour. Paris: Editions Lammare-Poinat, 1967.
- Coon, Carleton S. *The Origin of Races*. New York: A. A. Knopf, 1962.
- _____. *The Living Races of Man*. New York: A. A. Knopf, 1965.
- Coppens, Yves. *Le Singe, l'Afrique et l'homme*. Paris: Fayard, 1983.
- _____. *Pré-ambules. Les Premiers pas de l'homme*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1988.
- Cristen, Yves. *Marx et Darwin: Le Grand affrontement*. Paris: Albin Michel, 1981.
- Dauphinais, G. *De la préhistoire au siècle actuel*. Montréal: Éditions du Renouveau pédagogique, 1986.
- Dawkins, Richard. *Le Gène égoïste*. Paris: Mengès, 1978.
- Defaudon, B. & N. Robidoux. *Histoire générale*. Montréal: Guérin éditeur, 1985.
- Delacampagne, Christian. *L'Invention du racisme*. Paris: Fayard, 1983.
- Demange, Martine. «L'École des masos.» *L'Actualité* (15 décembre 1990).
- Diawara, Fodé. *Le Manifeste de l'homme primitif*. Ottawa: Leméac, 1973.
- Dion-McKinnon, D. & P. Lalongé. *Notre histoire*. Montréal: Editions du Renouveau pédagogique, 1984.
- Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983.
- Eldredge, N. & I. Tattersal. *The Myths of Human Evolution*. Columbia: Columbia University Press, 1982.

- _____ & S. J. Gould. «Punctuated Equilibrium. An Alternative to Phyletic Gradualism,» in: T.J.M. Schopf (ed.), *Models in Paleobiology* (San Francisco: Freeman Cooper & Co., 1972).
- Emmanuel, Arghiri. *L'Échange inégale*. Paris: Maspéro, 1969.
- Finkielkraut, Alain. *La Défaite de la pensée*. Paris: Gallimard, 1989.
- Fourastié, Jean. *La Réalité économique: Vers la révision des idées dominantes en France*. Paris: Robert Laffont, 1978.
- Gazzaniga, Michael. *Le Cerveau social*. Paris: Robert Laffont, 1985.
- Geertz, Clifford. *Agriculture Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press, 1963.
- George, Susan. *Comment meurt l'autre moitié du monde*. Paris: Robert Laffont, 1978.
- Giroux, G. & G. Joyal. *Géographie du Québec et du Canada*. Montréal: Lidec, 1984.
- Gobinau, Arthur, comte de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Belfond, 1967.
- Gohier, M. *Histoire et civilisations*. Montréal: Lidec, 1985.
- Gould, Stephen Jay. *La Mal-mesure de l'Homme*. Paris: Éditions Ramsay, 1983.
- Gritti, Jules. *Déraciner les racismes*. Paris: Éditions SOS, 1982.
- Guillaumin, Colette. *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*. Paris: Mouton, 1972.
- _____. «'Je sais bien mais quand même', ou les avatars de la notion de 'race'». *Le genre humain*, no. 1 (1981).
- Hamelin, R. & G. Martel. *Géographie générale*. Montréal: Guérin éditeur, 1984.
- Harris, Marvin. «Cultural Ecology of India's Sacred Cattle.» *Current Anthropology*. no. 7 (1966).
- _____. *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*. New York: T.Y Crowell Co. inc, 1971.
- Heim, Jean-Louis. *De l'animal à l'Homme*. Paris: Edition du Rocher, 1988.
- Herder, Johann Gottfried. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Paris: Presses Pockett, 1991.
- Hierneaux, Jean. *Égalité ou inégalité des races*. Paris: Hachette, 1969.
- «Intelligence, Intelligences.» *Autrement*. no. 57 (Février 1984).
- L'Interculturel en éducation et en sciences humaines: Colloque national, Toulouse, juin 1985*. 2 tomes. Toulouse: Service des publ. de l'Université de Toulouse-le-Mirail, 1986.

- Jacquard, Albert. *Éloge de la différence: La Génétique et les hommes*. Paris: Seuil 1978.
- Keller, Helen. *The Story of my Life*. London: Collier-Macmillan, 1968.
- Knafou, R. et al. *Géographie du monde actuel*. Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1983.
- _____ et al. *Géographie: Milieux et sociétés*. Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1984.
- _____ et al. *Géographie: Le Système monde*. Paris: Librairie classique Eugène Belin, 1986.
- Kroeber, Alfred L. «The Superorganic.» *American Anthropologist*. no. 19 (1917).
- Laborit, Henri. *La Nouvelle grille*. Paris: Robert Laffont, 1974.
- _____. *La Colombe assassinée*. Paris: Grasset, 1983.
- Langaney, André. «La Quadrature de races.» *Science et vie: Génétique et anthropologie*. no. 120 (1977).
- _____. *Les Hommes: Passé, présent, conditionnel*. Paris: A. Colin, 1988.
- Laughlin, Charles D. & Eugène G. D. Aquili. *Biogenetic Structuralism*. New York and London: Columbia University Press, 1974.
- Le Bon, Gustave. *Les Lois psychologique de l'évolution des peuples*. 1894.
- Le Pichon, Alain. *Le Regard inégal*. Paris: J. C. Lattès, 1991.
- Leroi-Gourhan, André et al. *La Préhistoire*. Paris: Presses universitaires de France, 1968.
- Létourneau, L. *L'Histoire et toi* (Manuel et Cahier d'exercices). Laval (Québec) : Librairie Beauchemin, 1985.
- Lévi-Strauss, Claude. «Race et histoire,» dans: UNESCO, *Le Racisme devant la science* (Paris: 1960).
- _____. *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon, 1973.
- _____. «Race et culture,» dans: *Le Regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- _____. «The Concept of Primitiveness,» in: R. B. Lee & I. Devore, *Man, The Hunter* (Chicago: Aldine, [n. d.]).
- Linden, Eugene. *Ces Singes qui parlent*. Paris: Seuil, 1979.
- Livet, Roger. *Géographie de l'alimentation*. Paris: Éditions ouvrières, 1969.
- Lugan, Bernard. *L'Afrique. Bilan de la décolonisation*. Paris: Perrin, 1991.
- Memmi, Albert. *L'Homme dominé*. Paris: Payot, 1968.

- Miner, Horace. «Body Ritual among the Nacirema.» *American Anthropologist*. vol. 58, no. 3 (Juin 1956).
- Morin, Edgar & Massimo Piatellini-Palmarini (éds.). *L'Unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*. Colloque du centre royaumont pour une science de l'homme. Paris: Seuil 1974.
- Natalis, E. *À travers le vaste monde*. Liège: Dessaim, 1962.
- Pérusse, Daniel. «Succès social et succès reproductif dans les sociétés modernes: Une Analyse sociobiologique.» *Anthropologie et sociétés*. vol. 12, no. 3 (1988).
- Pirsig, Robert Maynard. *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes*. Paris: Seuil, 1978.
- Poliakov, Léon. *De l'antisémitisme à l'antisémitisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1969.
- Preiswerk, Roy & Dominique Perrot. *Ethnocentrisme et histoire: L'Afrique, l'Amérique indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux*. Paris: Anthropos, 1975.
- Rist, Gilbert. *Image des autres, image de soi? Comment les suisses voient le Tiers Monde*. Saint-Saphorin (Suisse): Éditions Georgi, 1978.
- Roger, C. [et al.]. *Les Parties du monde*. Liège: Dessaim, 1965.
- Rostand, J. & A. Tétty. *La Vie*. Paris: Larousse, 1962.
- Rostow, W. W. *Les Étapes de la croissance économique*. Paris: Seuil, 1963.
- Rougemont, Denis de. *L'Aventure occidentale de l'Homme*. Paris: A. Michel, 1957.
- Rougier, Louis. *Le Génie de l'Occident*. Paris: Robert Laffont, 1969.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). Paris: Hatier, 1992.
- Ruffié, Jacques. *De la biologie à la culture*. Paris: Flammarion, 1976.
- Sacks, Oliver. *Des Yeux pour entendre. Voyage au pays des sourds*. Paris: Seuil, 1989.
- Sahlins, Marshall. «La Première société d'abondance.» *Les Temps modernes*. no. 268 (1968).
- _____. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton, 1972 (traduit en français: *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* (Paris: Gallimard, 1976).
- Sala-Molins, Louis. *Le Code noir ou le Calvaire de Canaan*. Paris: Presses universitaires de France, 1987.
- Sauvy, Alfred. «Tiers Monde, une planète.» *L'Observateur* (14 août 1952).
- Schnetzler, L. *Le Développement algérien*. Paris: Masson, 1981.

- Seux, Janine. «L'Image de l'enfant et de la société à travers les manuels scolaires au Maroc.» Thèse de doctorat (3^{ème} cycle). Université de Paris V-René Descartes, Sciences Humaines, Sorbonne 1983.
- «Sommes-nous plus intelligents?.» *L'Actualité*. vol. 16, no. 20 (15 décembre 1991).
- Soumeillant, M. N. et al. *La Terre et toi*. Montréal: Librairie Beauchemin, 1984.
- Staden, Hans. *Nus, Féroces et anthropophages*. Paris: Seuil, 1990.
- Taguieff, Pierre-André. *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte, 1987.
- Testart, Alain. *Les Chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*. Mémoires de la société d'ethnographie XXVI. Paris: Société d'ethnographie, 1982.
- _____. *Le Communisme primitif. I. Économie et idéologie*. Paris: Éditions de la maison des Sciences de l'homme, 1985.
- Todd, Emmanuel. *L'Enfance du monde: Structures familiales et développement*. Paris: Seuil, 1984.
- Todorov, Tzvetan. *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*. Paris: Seuil, 1982.
- _____. *Nous et les autres. La Réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: seuil, 1989.
- Tournier, Michel. *Les Météores*. Paris: Gallimard, 1975.
- Toynbee, Arnold J. *L'Histoire. Un Essai d'interprétation*. Paris: NRF, 1951.
- _____. *Le Monde de l'Occident*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.
- Vercors. *Les Animaux dénaturés*. Paris: Albin Michel, 1952.
- Vincke, Edouard. *Géographes et hommes d'ailleurs. Analyse critique de manuels scolaires*. Bruxelles: Centre bruxellois de recherche et de documentation pédagogique, 1985.
- Wallerstein, Immanuel. «La Construction des peuples: Racisme, nationalisme, ethnicité,» dans: E. Balibar & I. Wallerstein (éd.), *Race, nation, Classe: les identités ambiguës* (Paris: Éditions La découverte, 1988).
- Weber, Max. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon, 1964.
- Wiener, Norbert. *Cybernétique et société*. Paris: Éditions des deux-rivers, 1971.
- Wieviorka, Michel. *L'Espace du racisme*. Paris: seuil, 1991.

فهرس عام

- أ-
آثار بابل: 41
آثار قرطاجة: 41
الآزتك/ إمبراطورية الأزتك: 17، 19، 41، 85، 115-116، 118، 121-
آسيا: 86-87، 89، 144
آسيا الصغرى: 213
آسيا غير المستعمرة: 179
آسيا المستعمرة: 179
آسيا الوسطى: 41
آلهة الهندوس: 117
آليات الانتواع: 253
الآلية الداروينية للاصطفاء: 99
الإبادات الجماعية: 15
الأبقار المقدسة: 241
أبقراط: 107
أتباع الداروينية: 101
الاتحاد السوفياتي: 87، 130
الإنثوغرافيا الذاتية: 19
الإنثوغرافيا الغربية: 228
- الإثنيات الأفريقية: 18
إثيوبيا: 49، 179، 184-185
الاحتلال الاستعماري: 151
الاحتلال الحالي ذو الأصل الأوروبي: 153
الاحتلال الفرنسي: 152-153
الأحفوريات المتحجرة: 49
الأخلاق/ أخلاقية البروتستانتية: 153، 263
أخلاقية النظام الرأسمالي الاجتماعية: 153-154
إدانات العنصرية: 14، 157، 166، 181، 197
الأدب الأنثروبولوجي: 131
الإرث العرقي العنصري: 92
أركان، برنارد: 249
الأرومة: 71
أرينز، وليام: 227-229
إسبانيا: 207، 214
الإسبرانتو المائعة: 267
الاستراتيجية الانتشارية: 197
الاستراليونيكوس: 11، 40، 55، 58-
59، 64-65، 69، 73، 96

- الإعلان الاستقلال الأميركي (1776): 210
الإعلان الأميركي لحقوق الإنسان: 28
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948):
28-29، 132-133
الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن
(1789): 25-26، 28-29، 210
إعلان اليونيسكو عن مسألة الأعراق
(1978): 174-175، 198
الإعلانات العالمية الكبرى: 159
الإعلانات الكونية المعممة: 159
إعلانات اليونيسكو/ الأمم المتحدة: 169،
173، 179، 183، 195، 197-
198، 201
الأعلومة/ الأعاليم: 105، 268
الإغريق: 17، 95
أفريقيا/ أفريقيا السوداء: 17، 44، 72، 86،
88، 94، 144، 152، 182
أفريقيا الجنوبية: 41
أفريقيا الشمالية: 41، 206
أفريقيا غير المستعمرة: 179، 185
أفريقيا المستعمرة: 179
أفغانستان: 184
أفلاطون: 54
أفول الزيجات القرابية العصبية: 81
الاقتصاد الغربي: 181
الأقزام: 37، 60، 63-64
أكل لحم الإنسان/ أكل لحم البشر: 194،
227-229
أكلة لحم البشر: 194، 226-229
الأكيلي الأفريقي: 85
ألاسكا: 87
- الأسترالويشيكوس أفارينيس: 49
الأسترالويشيكوس الأفريقي: 55
الأسترالويشيكوس البويزي: 55
أستراليا: 41، 43، 59-60، 86، 124،
247
الاستعمار الأوروبي: 144
الاستعمار البريطاني: 226
الاستعمار الخارجي: 226
الاستعمار الداخلي: 226
الاستعمار الذاتي: 186
استغلال العبيد الأفارقة: 185
الاستهلاك الجماهيري: 178
الاستهلاك الجمعي: 178
اسطنبول: 173
الإسكندر: 121
اسكندنافيا: 41
الإسلام: 219-220
الأسلحة الصوانية الأشولية: 52
الأسلوب الإثنومركزي: 219
إشكالية العنصرية: 265
الأطراف الدونية: 201
الأعداء الأنكلوأميريكون: 147
الإعدام/ الانتحار الجماعي في جونز تاون:
229
الإعدامات المتسلسلة لأسرى حرب
الآرتك: 229
الأعراق الحمر: 147
الأعراق الدونية/ الدنيا: 156، 201
إعلان 1950: 167، 173
إعلان 1967: 167

انتشار النور الغربي: 180	ألتاميرا: 52
الاتئماءات العرقية: 100	ألمانيا: 41، 114، 152، 207
الانتواع: 82	ألمانيا النازية: 93، 161
الانتواع البشري: 74	الأمازون: 144، 246
الأثروبولوجيا الألسنية: 61، 72-73	الإمبراطوريات الاستعمارية: 19، 27، 211
الأثروبولوجيا الأميركية: 123	إمبراطوريات العصور القديمة: 211
أثروبولوجيا الإنسان العاقل: 12، 224، 252، 227	إمبراطورية بريطانيا: 211
الأثروبولوجيا التقليدية: 131	الإمبراطورية الرومانية: 41، 88، 94، 142، 134
الأثروبولوجيا الثقافية: 226	الإمبراطورية السوفياتية: 263
الأثروبولوجيا الجديدة: 223	الإمبراطورية الصينية: 208، 263
الأثروبولوجيا الغربية: 249	الإمبراطورية الفارسية: 208
الأثروبولوجيا الماورائية: 215	إمبراطورية فرنسا: 211
إندونيسيا: 151، 186	الإمبراطورية المصرية: 208
إندونيسيا المستعمرة: 186	إمبراطورية الوسط: 240
الأنديوز: 253	الأمة الثورية: 26
الإنسان الآسيوي من العائلة المغولية: 68	الأمم الصناعية: 151
إنسان الأسترالوبيثيكوس: 50	الأمم الغربية: 27، 213
إنسان أستراليا/ الإنسان الأصلي الأسترالي: 235، 46	الأمم المتحدة: 10
الإنسان الاقتصادي: 38	أميركا الجنوبية: 103، 157
إنسان جاوه: 50، 52، 96، 244	أميركا الشمالية/ شمال أميركا: 32، 41، 88، 102، 147، 187
الإنسان العاقل العاقل: 58، 65-66	أميركا اللاتينية: 87، 146، 185، 187
الإنسان العاقل المتحجر: 66	أميركا الوسطى: 87، 103
إنسان العائلة الزنجية: 68	الأميركتان: 86، 89، 100، 144، 228
إنسان العائلة القوقازية: 68	الأميرنديون (الأميركيون الأصليون): 42، 103، 110، 124، 146-147، 153، 157، 172، 174، 185
إنسان العائلة الكايوبيدي (أفريقيا): 68	266، 226
إنسان العائلة الكونغولية: 68	أمين، سمير: 186
إنسان كرومانيون: 49، 51، 59، 65، 216	
إنسان ما قبل التاريخ: 63، 65	

- الإنسان المنتصب: 68، 70-71، 82، 216
- أوروبا العصور الوسطى: 88
- أوروبا الغربية: 87
- الأوروبيون اليهود: 15
- أوشفيتز: 229
- الإحياء التطوري الارتقائي: 197
- الإيديوغرام: 239
- الأيدولوجيا الديمقراطية: 196
- الأيدولوجيا العنصرية: 14
- الأيدولوجيا «ما بين الثقافية»: 266
- الأيدولوجيات الماركسية والمساواتية: 200
- إيطاليا: 94، 122، 152، 185
- أينشتاين، ألبرت: 54
- أينشتاينات القرابة: 54
- الإينوك العادي: 233
- ب-
- الباتاغون (عمالقة): 259
- باريس: 205
- بالبير، إيتيان: 162
- باناما: 87
- باتتيون الشخصيات التاريخية الكبرى: 23
- البحر الأبيض المتوسط: 94
- براديجم الأمم المتحدة: 174
- البراديجم العنصراني: 16، 265
- البراديجم الغربي: 54، 126، 183، 189، 193، 197، 202، 217-218، 267، 224-226، 257، 264
- البراديجم الغربي التقليدي: 180
- براديجم المجتمعات المستقلة: 202
- إنسان نياندرتال/الإنسان النياندرتالي/النياندرتاليون: 49، 58-59، 70-71
- الإنسانية المسيحية: 39
- أنسنة الحيوانات الرئيسة البليستوسينية: 223
- أنصار العنصرية/العنصريون/منظرو العنصرية/الجماعات العنصرية: 13-14، 66، 81، 165، 199
- الأنظمة الثقافية: 234
- الأنظمة الطوطمية: 109
- الإنكا/إمبراطورية الإنكا: 115، 146، 185، 208
- إنكلترا/بريطانيا: 32، 69، 151-152، 185، 206-208، 211، 214
- الأنموذج الدارويني: 78
- أنموذج روستو: 175-176، 180، 183
- الأنموذج الغربي: 180
- انهيار 1929 (الأزمة الاقتصادية العالمية): 155
- الإنويت: 60
- إوالياث التكيف: 46
- أودواكر: 134
- أودية الديوغراندي: 148
- أودية الكولورادو: 148
- الأورانغ - غوحو: 259
- الأورانغ - كوروب: 259
- أوروبا: 17، 32، 66، 86، 88-89، 93-94، 146، 151، 182، 185، 205-206، 208، 214، 266

البرازيل: 43، 102	بوفون: 67
البرتغال: 207، 214	بولياكوف، ليون: 13
برسيبوليس: 173	بياتللي - بالماريني، ماسيمو: 225
البروتستانتية المشيخية: 125	بيروس، دانيال: 127
بروكنر، باسكال: 213-214	بيزار: 115
البروليتاريا الدنيا الريفية: 249	بيض أوروبا: 150
البروليتاريا الدنيا المدنية: 249	البيض البدائيون: 95
بريطانيا القرن التاسع عشر: 205	بيض شمال أوروبا: 95
بشر العالم الثالث: 44	بيضة كولومبوس: 247
بشر ما قبل التاريخ: 216	البيئات شبه القاحلة (أميركا الوسطى): 247
بكين: 114، 173	البيئات شبه القاحلة للشرق الأوسط: 247
بل، ألكسندر غراهام: 115	البيئة الأميركية الشمالية: 145
البلاد الإسلامية: 154	البيئة الأميركية الشمالية «العدائية»: 153
بلاد الغال: 142	البيئة الطبيعية الشمال أميركية: 155
بلاد فارس: 41	البيئة الطبيعية الكيبكية: 147
بلاد ما بين النهرين: 148، 212	البيئة الطبيعية للمكسيك: 143
بلان، مارسيل: 17	البيئة الكيبكية: 143
بلجيكا: 194	-ت-
بلدان الجنوب: 152	التأخر التطوري: 151
بلدان الشمال: 152	التاريخ الأوروبي: 244
البلدان الصناعية: 143	التاريخ التراكمي: 251
البلدان الغربية لأوروبا وأميركا الشمالية: 152	تاريخ تركيا: 212
البنية الاجتماعية المساواتية: 256-257	التاريخ التقدمي: 251
البنية المركزية للنظام العالمي: 264	التاريخ الثابت: 251
بواز، فرانز: 131	تاغيف، أندريه: 13
بور-أو-برنس: 114	التأويلات العنصرية: 44
بورنيو: 259	التبادل الثقافي: 265
البوروس: 35	التبادل ما بين الثقافي: 265
البوشيمان: 60	تثليج وورم: 149-150

- التجارة الاستعمارية: 185
- تجارة العبيد السود: 194
- تحريم الأبقار المقدسة في الهند: 240 - 241
- «تخلّف» بنغلادش: 152
- «تخلّف» خليج جايمس: 152
- «تخلّف» العالم الثالث: 107، 151، 184
- التراث الثقافي الإسلامي: 219
- التراث الغربي: 232
- التراث الفلسفي الغربي: 36
- الترسيمة العنصرية: 16، 19
- الترسيمة العنصرية الغربية: 71
- التروبيون (كائنات خيالية): 36
- تربلنكا: 229
- تريمو، بيبير: 107-108، 174
- تسمانيا: 124
- تشبيك الثقافات: 253
- التشويه الإثنومركزي: 242
- تشويه ماركس: 108
- التصورات الغربية التقليدية عن العالم: 223
- التطور الارتقائي: 267
- تطور الأمم الأوروبية: 205
- التطور الأوروبي: 186
- التطور الثقافي: 234
- تطور الرأسمالية الصناعية في أوروبا: 154
- تطور الغرب: 149، 155، 184-185، 208
- تطور الكيبكيين: 147
- التطويرون: 180
- التعريفات التطورية الارتقائية: 177
- التغيرات التطورية (الارتقائية): 253
- التفرقة العنصرية: 267
- تفسير التاريخ الغربي: 188
- تفسير تخلّف هايتي: 142
- تفسير الحتمية البيئية: 141
- التفسير العنصري: 140-141
- تفسير لاماركي: 105
- تفسيرات الجبرين البيئية: 146
- التفوق العرقي: 156، 161
- التقدم الغربي: 194
- تقدّيس البقرة (الهند): 241
- التقليد العنصري: 95
- تكنونيات الصفائح: 86
- تمثال براسمبوي: 52
- تمثال فينوس: 52
- تمثال لسبوغ: 52
- تمثال لندروف: 52
- التمدد/التوسع الأوروبي المجيد: 42، 179
- التمركز الإثني: 108
- التمركز الزمني: 108
- تنفير الوعي الغربي: 219
- «التنقل مثل أسراب السمك»: 132
- التواصل «بين - ثقافي»: 265
- التواصل الثقافي: 265
- التواصل غير الثقافي: 265
- تود، إيمانويل: 154-155
- تودوروف، ترفتان: 117-119، 121، 261، 166

الجازبية الجنسية العفوية: 66-67

جاكار، ألبير: 17، 81

جبال أفغانستان: 145

جبال الأندز: 89

جبال الأورال: 86، 89

جبال الروكي: 89

جبال سويسرا: 145

جبال سييرا نورتي في بويلا في المكسيك:

253

جبال كوستاريكا: 145

جبال اليونان: 145

جبل شومولونغما: 24، 33

جبل لوريون: 34

الجحيم الأخضر للمدارات: 143

الجزائر: 152-153

الجزء الغربي لأميركا الشمالية: 152

الجزء الغربي من أوراسيا: 88

الجزر البريطانية: 87

جزر فلوريدا: 259

جزر نيكوبار: 259

الجزيرة البولينية: 144

جزيرة جيرزي (في القنال الإنكليزي):

114

الجغرافيا البلجيكية: 123

الجماعات الغربية: 147

جنوب أفريقيا: 12

جنوب شرق آسيا: 18

جنوب المتوسط: 94

جهنم الخضراء: 35

توينبي، أرنولد: 147-148، 150، 246

تيار ما بعد الحداثة: 125

تستار، ألان: 250، 254، 257

تيمان، فردينان: 85

تينو تشيتلان: 173

الثروات الزراعية والمنجمية: 144

الثقافات الأثرية/ القديمة: 250-251

الثقافات البدائية: 250

الثقافات ما قبل التاريخية: 251

الثقافة الأرستقراطية: 211

الثقافة الصينية: 238

الثقافة الغربية/ الثقافات الغربية: 10، 14،

16، 18، 24، 30، 107، 109،

123، 129، 166، 189، 238،

242-243

الثقافة الغربية الرسمية: 14، 16، 156

الثقافة الفرنسية التقليدية: 133

الثورة الاجتماعية: 263

ثورة الأزمنة الأوروبية الحديثة: 132

الثورة الأميركية: 25، 32

الثورة الديمقراطية: 211

الثورة الصناعية: 17، 77، 203، 205-

248، 245، 208

الثورة الفرنسية (1789): 25، 32، 133

الثورة النيوليتية/ ثورة العصر الحجري

الحديث: 17، 41، 76-77، 245-

246، 247، 256، 258، 261

الثوريون الغربيون: 209

الثوريون الفرنسيون: 26

- جورج، سوزان: 80
 جوهانسون، دونالد: 49
 جيفاروس: 35، 37
 حضارة الهند: 41
 حضارة هنود الكونا: 132
 حضارة الهورون: 146
 الحضارة اليونانية القديمة: 198
 الحقبة الاستعمارية: 180
 حكومة جنوب أفريقيا: 16
 الحل التطوري النشوئي: 180
 حوض الأمازون: 220
 حوض البحر الأبيض المتوسط: 88
 حيوان لاما: 23
 -ح-
 الحالات ما قبل النيوتونية: 176
 الحرب العالمية الثانية (1939-1945):
 15، 254
 الحساسية المسيحية: 166-167
 حسنات الاستعمار: 179
 الحشد الداھومياني: 115
 الحشد الفيتنامي: 115
 حضارات آسيا الصغرى: 212
 الحضارات الاسكندنافية: 87
 الحضارات الكبرى للعصور القديمة: 172
 حضارة الآلة: 209
 حضارة أفريقيا: 41
 حضارة الإنكا: 208
 الحضارة الأوروبية: 118
 الحضارة الأوروبية البيضاء: 88
 حضارة أوقيانيا: 41
 الحضارة «البيضاء»: 95
 حضارة جنوب شرق آسيا: 41
 الحضارة الرومانية: 95
 حضارة الشرق الأوسط: 41
 الحضارة الصناعية: 82، 205، 207
 الحضارة الصينية: 41، 208-209
 الحضارة الغربية: 30، 106، 194
 الحضارة الغربية العالمية: 176
 الحضارة المتوسطة: 88، 95
 حضارة الموھيكان: 146
 -خ-
 خط الاستواء: 100
 الخطاب الأخلاقي: 167
 الخطاب الأثروبولوجي الجديد: 223
 خطاب التمييز العنصري: 258
 الخطاب الدارويني: 98
 خطاب العالم الثالث: 203
 الخطاب العلمي: 166، 184
 الخطاب الغربي الرسمي: 158
 خطاب الغربيين الليبرالي: 211
 الخطاب المعياري: 166، 168
 خطاب اليونانيين القدماء: 209
 الخطابات الإنسانية: 27
 الخطابات العنصرية: 160
 الخطوات الأولى المصرية في الحضارة:
 41
 الخلاسيون: 92-93، 253
 الخيار الأخلاقي العنصري: 161
 الخيار العنصري: 161
 -د-
 داروين، تشارلز: 107-108، 175

الداروينية الاجتماعية: 224	رواندا: 63
الداروينية البيوسوسيولوجية: 204	الرواية التوراتية: 253
دكتاتورية البروليتاريا: 263	روجيه، لويس: 130، 238-239
الدماغ المشطور: 126	روستو، و. و.: 176-178
الدول الأوروبية الصغيرة الغنية: 152	روسو، جان جاك: 75
الدول الأوروبية لمجموعة السبع: 152	روفيه، جاك: 17، 123
دول/ بلدان العالم الثالث: 44، 78، 211	روما: 88، 142، 173
الدول الغربية: 188، 195	الرؤى العنصرية للبشرية: 196
الدول المتخلفة: 186	الرؤى المناهضة للعنصرية: 196
دول كامباين، كريستيان: 13	رؤية العالم الثالث: 179
دولة جنوب أفريقيا: 92	ريست، غيلبرت: 176
الدونية الثقافية: 60	ريكاريد: 134
الدونية الذهنية: 61	رينان، إرنست: 128
الدونية الطبيعية للأفارقة: 182	ريو غراندي: 24
الدونية العرقية: 60، 80، 201	-ز-
دونية العصر الحجري: 201	الزعماء الآزتك: 117
الديانة الرسولية: 39	زمن الأنوار: 139
الديانة الرومانية: 39	زنوج أفريقيا: 210
الديانة الكاثوليكية: 39	الزنج/ الزنجيات: 56
دياوارا، فودي: 250	زوس (الإله): 116
ديكارت، رينه: 139	-س-
الديمقراطية الاشتراكية: 263	ساكس، أوليفر: 236
الديمقراطية/ الديمقراطية الليبرالية: 263	سالكينز، مارشال: 247
-ر-	ستادن، هانز: 228
الرأسمالية الأوروبية: 188، 205	السعلاة (أورانغ أوتان): 259
الرأسمالية الصناعية في بريطانيا: 205	سلالة الهومينيد: 69، 72-73
الرأسمالية الصناعية في الولايات المتحدة	سلوك الزن: 249
الأميركية: 205	السمر المتحضرون: 95
الراموز: 242	الستور: 116
الرايخ الثالث: 98	السودان: 205

- سود أفريقيا جنوب الصحراء: 95
سوفي، ألفرد: 29
سومطرة: 259
السويد: 185
سويسرا: 32، 114، 187
السيطرة الاستعمارية: 179
السيطرة الأوروبية: 185
السيطرة شمال - جنوب: 264
السيطرة شمال - غرب: 189
السيطرة الغربية على العالم: 213، 149
سيبيريا: 87، 114
-ش-
- شاردان، بيير تيلار دو: 261
شاليان، جيرار: 184-186، 188
الشامان/ الشامانات: 121، 131، 245
شبه الجزيرة الأثينية: 157
شرعة حقوق الإنسان/ شرعات حقوق الإنسان: 89، 91
الشرعة السوداء (فرنسا): 39
شرق أوروبا الآسيوية: 98
الشرق الأوسط: 41، 86-87، 94-95، 150، 206
شعب الأراواك (من الهنود الحمر الأمريكين): 103
شعب المايا: 119
الشعوب الأميركية: 85
الشعوب الأميركية: 150
شعوب الإنويت (الإسكيمو): 85، 102، 250
شعوب أوروبا الشمالية: 180
شعوب البلطيق: 95
- شعوب الرشيّية (الكسيحة) في مدغشقر: 259
الشعوب الشرقية: 15
شعوب العالم الثالث: 80، 182، 195
شعوب الغرب: 195
الشعوب غير الأوروبية: 30
الشعوب الملونة: 11، 156، 213، 215
شعوب الناسيرما: 33
شمال الأطلسي: 41
شمال أفريقيا: 95
شمال المتوسط: 94
الشيربا النيبالي تنسغ نورفاي: 23-24، 46
الشيوزوفرينيا: 193
الشينجو: 35
شينيه، جان كلود: 78-79، 179-182
الشيوعية البدائية: 250، 254
-ص-
- الصبغ الخلوي: 115
الصحراء الشمالية: 143
الصهر الثقافي: 133
الصورة الصوفية: 139
الصورة المشوهة للإسلام: 219
الصيادون - القطافون: 62، 64-65، 144، 247، 249-251، 257، 262
الصيادون - القطافون الأمازونيون: 248
الصيادون - القطافون الحاليون: 245، 249
الصيغة الداروينية للتكيف: 107
الصيغة الغربية للبشرية: 264

- الصين: 95، 179، 188، 206، 239
- العبودية في العصور القديمة: 34
- العدراء: 117
- عراقيو اليوم: 87
- العرق الأبيض: 91، 204، 214
- العرق الأسود: 91
- العرقيات العنصرية: 91
- عزلة بريطانيا: 151
- عشائر العالم الثالث: 263
- عشائر الغرب: 263
- عصر الأنوار: 166
- عصر الحجر المصقول: 146
- العصر الخرافي: 250
- عصر النفوذ اليوناني: 212
- العصر النيوليتي: 31
- عصفور البرقش: 72
- العصور القديمة الكلاسيكية: 88
- العقيدة الماوية: 139
- علاقات الشمال - الجنوب: 182، 264
- العلاقة ما بين الثقافية: 266
- العلامة العرقية التقليدية: 182
- العلم والتكنولوجيا ما قبل النيوتونيين: 176
- علماء الأحياء الفرنسيون المناهضون للعنصرية: 193
- العملية الاجتماعية للرقعة: 187
- العملية الإمبريالية: 206
- عملية التنشئة الاجتماعية: 237
- العنصر الأبيض: 205
- العنصر الغربي: 205
- العنصرانية: 264-265
- العنصرية (النزوع العنصري): 14
- ض-
- «الضبع» الديموغرافي: 152
- ضواحي ماناوس: 19
- ط-
- طبقة الأوزون: 20
- طبقة الساموراي: 180
- الطبيعة الارتجاعية: 146
- الطبيعة التطورية الارتقائية: 45، 204
- الطبيعة التكيفية: 45
- الطرح الدارويني للاختلافات البيولوجية: 199
- الطوطمية: 140
- ظ-
- الظرف الجيومناخي: 155
- ع-
- العالم الإسلامي: 18
- العالم الثالث: 29، 32، 39، 41، 43-46، 78-79، 130، 140، 143، 151-
- 226، 216، 215، 203، 152
- العالم الجديد: 88
- العالم الغربي: 149، 238
- عالم الغيب الغربي: 117
- العالم ما قبل الغربي / خارج حدود الغرب: 180
- عامل الريسيس: 90
- العائلات الفرنكوفونية: 125
- العائلة التقليدية: 171
- العائلة الحديثة: 171
- العائلة ما بعد الحديثة: 171
- عبقرية الغرب / العبقرية الغربية: 156-
- 157

العنصرية التفاضلية: 266

العنصرية العلمية: 168

العولمة: 264

-غ-

غابة أوهايو: 148

غابة كانتاكي: 148

غازانيجا، مايكل: 125-126

غالاباغوس: 72

الغالي العادي: 233

غاليليه، غاليليو: 204

غودال، جاين: 50

الغرب الأبيض: 11، 208

غرب أستراليا: 88

الغرب الأميركي الشمالي: 88

الغرب الأوروبي: 88

الغرب الجنوب أفريقي: 88

الغرب المتمدن: 37

الغربيون البيض: 159

الغري غري (تعويذة): 51

الغزاة الإسبانية: 103

الغزاة الأفارقة: 122

الغزاة الأوروبيون: 103

الغزاة البرتغاليون: 102-103

الغزاة الفرنسيون: 102

غزو أميركا: 121، 185

غزو أوروبا بقية العالم: 188

الغزو الفرنسي: 152

الغزو الياباني: 226

الغزوات الإسبانية: 185

الغزوات الأوروبية في القرنين الخامس

عشر والسادس عشر: 186

الغزوات البرتغالية: 185

غوينو، ج. أ. دو (الكونت): 141، 166، 168

غورهان، أندريه ليروي: 96

الغول الديموغرافي: 45

غولد، ستيفن جاي: 9

غيرتز، كليفورد: 186-187

غينيا الجديدة: 87، 124، 144

غيومان، كوليت: 13، 193

-ف-

فرنسا: 95، 133، 152، 211، 214

الفصام (الشيذوفرنيا): 18

الفصل الإثنومركزي الارتجاعي/ الفصل

الارتجاعي المتمركز حول الذات

الإثنية: 30، 32-35، 40، 132،

145-146، 197، 210

الفصل العرقي الارتجاعي: 36

الفصل العنصري (أبارتهايد): 12

الفصل العنصري في الولايات المتحدة:

12

الفضاء الغربي: 180

فطانية بنى الاستقبال: 124

الفكر الأوروبي: 214

فكر التضحية: 229

الفكر التطوري الارتقائي: 204

الفكر العلمي الغربي: 227

الفكر الغربي: 204

فلوريدا: 144

فنك، إدوارد: 36

فوراستيه، جان: 37

فولتير، فرانسوا ماري أرويه: 56

-ك-

الفتات الأسيلة: 61

كاربو، ج. ب.: 89

فير، ماكس: 153

كاليفورنيا: 144

فيركور: 51

الكامبيرون: 130

الفيزياء النيوتونية: 251

الكتابة الصينية: 238، 240

فيضان بنغلادش: 143

الكتلة الشيوعية: 178

فيغوركا، ميشيل: 13

الكتلة الغربية: 207

فينكلركوت، ألان: 26، 132-133،

كريستان، إيف: 100-101، 105، 108،

219-218

200

-ق-

الكلية الفرنسية (Collège de France): 243

القارة الأفريقية: 88، 95

كندا: 26، 34، 41-43، 146، 152،

القارة الأميركية: 87

185، 182

قارة أوراسيا: 72، 86-87، 100

كندا «المستعمرة القديمة»: 187

قارة أوروبا: 253

الكنيسة العامة (الكاثوليكية): 39

القانون الكبير لكمال البشر: 107

كوبا: 151

القبائريخيون الراهنون: 40

كوبرنيكوس، نيكولاس: 204

القبيلة الكبرى الغربية: 204، 229

كوينز، إيف: 71-74

قدامى المصريين: 116

كورتيز: 115-118، 121-122

قراءة العصب: 81

كوساليد: 131

قرطاج: 95

كوكلو كس كلان: 16

قصب الرمال: 72

كولوسيوم: 95

القطب الجنوبي: 86

كولومبوس، كريستوف: 10، 115، 124،

القطب الشمالي: 86، 100

147

قمة الأرض (2: 1992: ريو دي جانيرو):

كون، كارلتون س.: 68

261

الكون ما قبل الغربي/ خارج حدود الغرب:

قمة إفريست: 23

176

القدس: 72

الكونا: 131

القوانين العرقية (العنصرية) في بريتوريا:

الكونغو: 194

57

كونفوشيوس: 27

القوانين العرقية (العنصرية) في نورمبرغ:

كيبك: 30، 42، 143، 146

57

كيبك الفرنكوفونية: 152

ل-

المبشرون الغربيون: 239

لابوري، هنري: 149، 230، 232، 256-257

اللاتينوس: 187

لاريفيه، سيرج: 80

المتحف الوطني للتاريخ الطبيعي: 66

لاس فيغاس: 142

متوحشو أميركا: 210

لاسكو: 52

المثالية العلمية: 203

اللامساواة الاجتماعية: 75

المجتمع الإقطاعي: 29

لانغاني، أندريه: 17، 70، 74

المجتمع الأميركي: 235

لعبة المرأة المزدوجة: 195

المجتمع الإنساني: 27

اللغات الأسترالية: 61

المجتمع الأول الصناعي: 205

اللغات المبرقة: 36

مجتمع الإينوك: 235

اللغة التطورية الارتقائية: 204

المجتمع التقليدي: 177

اللغة الزنجية: 36

المجتمع الدولي: 196

لغة السواخلي (في أفريقيا الوسطى): 36

المجتمع الغربي: 32

لغة الصير: 36

المجتمع الفرنسي: 27، 235

لندن: 205

مجتمعات الاتحاد السوفياتي الأوروبية: 95

لوبيشون، ألان: 226

مجتمعات الأراواك: 142

لوبون، غوستاف: 127، 165-166

مجتمعات أميركا الشمالية: 203

لوغان، برنارد: 182

مجتمعات أوروبا الغربية: 203

الليبرالية الاقتصادية: 19، 114، 210، 255، 264

المجتمعات الأوروبية: 133

ليشبونة: 205

المجتمعات البدائية الحالية: 252

ليفى بروهل، لوسيان: 37، 238

المجتمعات البدائية ما قبل التاريخية: 176، 252

ليفى ستروس، كلود: 53-54، 97-98، 103-105، 113، 131، 235

المجتمعات البدائية ما قبل الرأسمالية: 176

246، 250-251، 253

المجتمعات البدائية ما قبل الصناعية: 176

ليفيه، روجيه: 152

المجتمعات البدائية ما قبل الكولومبية: 176

م-

الماركسية: 100، 255، 263

المجتمعات الحالية للعالم الثالث: 178

ماينر، هوراس: 33

- المجتمعات الديمقراطية من النمط الغربي: المسيحية: 88، 102، 134، 219
مصر: 148
- المجتمعات شبه الزراعية: 177
- المجتمعات الصناعية: 185، 206
- المجتمعات الطوطمية: 110
- مجتمعات العالم الثالث: 155
- المجتمعات الغربية: 132، 210، 228
- المجتمعات الغربية للماضي: 178
- مجتمعات الكاراييب: 142
- المجتمعات ما قبل التاريخية: 251
- المجتمعات النيوليتية: 256
- مجلة أميركان أنثروبولوجيست: 33
- مجلة أوترمان الفرنسية: 75
- مجلة لاكتيولاتيه (الكندية): 80
- المجموعة الصينية المسيطرة: 240
- محاربة العنصرية: 175
- المحرقة (الهولوكوست): 13-15
- محور التطورية: 113
- المحور التعاقبي: 109
- مدريد: 205
- المرحلة الباليوليتية: 124
- المركزية الإثنية: 215
- المركزية - الأوروبية العدوانية: 214
- المركزية العرقية: 238، 264، 267
- المسار التطوري الارتقائي: 268
- المساعدة الدولية: 196
- المساعدة الغربية: 30، 159، 178
- المساواة الأخلاقية: 167
- المستعمر الأوروبي: 148
- المستيزوس: 253
- المعادون للعنصرية: 13-14، 92، 158،
160-161، 165، 196، 216
- مفكرو العالم الثالث: 184
- المفكرون الغربيون في «اليسار»: 184
- المفهوم الأخلاقي للمساواة: 195
- مفهوم التطور الارتقائي: 252
- المفهوم التمديني للاستعمار: 182
- مفهوم الحقيقة الإنكليزية: 253
- مفهوم الحقيقة الفرنسية: 253
- المفهوم الغربي للبشرية: 139
- المقاومة العلمية: 92
- ملقة: 259
- مناهضة العنصرية: 216
- منطقة برش الفرنسية: 114
- منطقة بروكا (في الدماغ): 66
- منطقة فيرنيك (في الدماغ): 66
- منطقة يمبوس: 28
- منطقة يهودا: 142
- المنظمات الدولية: 27
- منظمة الأغذية والزراعة (الفاو): 44
- منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة
(اليونيسكو): 16، 25، 142، 167-
175، 169
- المنظومة العالمية: 29، 46
- المنظومة العالمية الجديدة: 88
- المُهَق: 259
- المهندسون السومريون: 148
- المهندسون المصريون: 148

- مواثيق حقوق الإنسان: 27
- موت الأيديولوجيات: 13
- مؤتمر القمة الأوروبي - الأميركي الأول: 266
- مؤتمر مركز رويومون عن ضرورة «علم للإنسان» (1974): 225
- موران، إدغار: 225
- مورتون، صامويل جورج: 66
- الموريون: 122
- موكتزوما: 117-118، 121
- مونتريل (كندا): 63
- الميتيك/ المستأمنون: 210
- الميثولوجيا الغربية: 52
- الميراث الشمال أفريقي للإمبراطورية الرومانية: 208
- ميمي، ألبير: 13
- ن-
- نابليون بونابرت: 121
- نادي الدول الغربية: 185
- النزعة التطورية الارتقائية: 176
- النسبية الثقافية: 217
- النظام الاجتماعي الكوني: 193
- النظام الاستعماري: 187، 206
- النظام الاشتراكي: 210
- النظام الأوروبي القديم: 258
- النظام البيولوجي الدارويني: 140
- النظام التطوري العرقي للثقافة الغربية: 175
- النظام السياسي والاقتصادي الدولي: 195
- النظام العالمي: 179، 187، 189، 193
- النظام العالمي الجديد: 128
- النظام العالمي لتقاسم الثروات: 187
- النظام العالمي للإنتاج والتجارة: 63
- النظام العرقي الغربي: 195
- النظام العنصري: 224
- النظام العنصري الغربي: 240
- النظام العنصري في أفريقيا الجنوبية: 209
- النظام المعرفي: 169، 195
- النظام المعرفي الغربي: 166-167
- نظريات البيولوجيا التطورية: 96
- نظريات تريمو: 108
- النظريات العنصرية: 66، 162
- النظرية الاجتماعية الداروينية: 127
- النظرية الارتقائية الأفقية أو الموضوعة: 181، 244
- نظرية الاكتظاظ السكاني: 151
- النظرية التطورية الارتقائية والانتشارية: 225، 252
- النظرية التطورية/ النظريات التطورية الارتقائية النشوئية: 19، 171-172، 175، 180، 255
- نظرية التكيف: 142
- نظرية الجبرية الجينية: 126
- نظرية الحتمية البيئية: 142-143
- النظرية الداروينية: 46، 96-97، 100، 108، 106
- النظرية الداروينية للتطور التقدمي: 108
- نظرية «العبقرية» الخاصة: 174
- نظرية العزلة: 151
- النظرية المضئية: 101
- نظرية النشوئية التطورية الاجتماعية: 107، 140، 175
- النموذج الشيوعي: 178

- النقاوة العرقية: 115
 نقطة الأوميغا: 261
 النمط المعرفي الإدراكي: 195
 نهاية التثليج (العصر الجليدي): 150
 نهاية الوورم (العصر الجليدي الأخير): 246
 نهر الفرات: 148
 نهر النيل: 148
 النهضة الأوروبية: 205
 النيبال: 184
 نيوتن، إسحق: 204
 نيوزيلندا: 41
 -ه-
- هابيل: 59
 هادوك (القبطان): 241
 هارمان، فيلهلم: 85
 هاريس، مارفن: 186-188، 241
 هايا، غيلرمو: 131
 هايم، جان لويس: 66-67
 هاييتي: 93
 هردر: 258
 الهضبات العالية للمكسيك: 150
 الهند: 43، 95، 206
 هندسة علم الكونيات الغربية: 100
 هنود الإنكا: 234
 هنود البحيرات الكبرى: 42
 الهنود الحمر: 62
 هنود سهل سان لوران: 42
 هنود الشمال الكبير: 42
 هنود الوديان: 42
 هنيبل: 95، 122
- هوتن، كونراد فان: 85
 الهوتنتوتس (من شعوب أفريقيا الوسطى):
 259
 هولندا: 214
 هونغ كونغ: 205
 الهويات العنصرية: 215
 الهوية الإثنية: 91
 الهوية الأصلية: 199
 الهوية الغربية: 156، 187
 الهيكلية الراديكالية للنظام المعرفي: 169
 هيلاري، إدموند: 23-24، 46
 الهيمنة الأوروبية على الأمريكتين وجزء من
 أفريقيا: 206
 الهيمنة الغربية الحالية على العالم: 206
 الهيمنة الغربية على العالم: 16
 هيرنو، جان: 17، 90
 -و-
- واتسون، باتريك: 34
 وايت، تيموثي: 49
 الوصفات الثقافية للغرب: 263
 الولايات المتحدة الأمريكية/أميركا: 33،
 62، 87، 93، 146، 152، 207
 214، 226
 وينر، نوربرت: 232
 -ي-
- اليابان: 129، 151، 180، 186
 اليانومي: 35، 60، 220
 اليمن: 184
 اليهود: 92، 94، 134، 253
 اليونان: 88، 144، 205
 اليونانيون القدماء: 157، 209