مجلة أبوليوس
المجلد 10 العدد 1 – جانفي 2023
الصفحات: 10- 22

تطلّعٌ إلى الوراء ومُضِيٌّ قُدُمًا: ملاحظات حول الكوزموبوليتانية المحلّية[1*]

Looking Back, Moving Forward: Notes on Vernacular Cosmopolitanism

بقلم: هـومي بابا Homi Bhabha
ترجمـة: ثائـر ديب*
مـترجم/ سـوريا
thalde62@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/01/06 تاريخ القبول: 2023/01/28 تاريخ النشر: 2023/01/31

ملخص البحث:

ثمّة نوع من الكوزموبوليتانية العالمية، نافذٌ الآن على نطاق واسع، يتصوّر الكوكب كعالم من المجتمعات الوطنية أحادي المركز، يمتد وصولاً إلى قرى العالم. إنّها كوزموبوليتانية الازدهار النسبي والامتياز القائم على أفكار التقدم المتواطئة مع أشكال الحكم النيوليبرالية، وقوى المنافسة في السوق الحرة... لكنّ هنالك كوزموبوليتانية... تنبثق من عالم لوكاندات المهاجرين ومساكن الأقليات القومية والشتاتية. وكانت جوليا كريستيفا قد دعت هذه الكوزموبوليتانية، في سياق مختلف، بالكوزموبوليتانية الجريحة. والأفضل، في رأيي، هو وصفها بالكوزموبوليتانية المحلية التي تقيس التقدم العالمي من المنظور الأقلويّ. وتتّسم مطالبتها بالحرية والمساواة بـ "حقّ الاختلاف في المساواة".

الكلمات المفتاحية: المركز، السّلطة؛ المحلي؛ الأقلّيات؛ الكوزموبوليتانية.

Abstract:

There is a kind of global cosmopolitanism, widely influential now, that configures the planet as a concentric world of national societies extending to global villages. It is a cosmopolitanism of relative prosperity and privilege founded on ideas of progress that are complicit with neo-liberal forms of governance, and free-market forces of competition… There is, however, another cosmopolitanism… that emerges from the world of migrant boarding-houses and the habitations of national and diasporic minorities. Julia Kristeva, in a different context, calls it a wounded cosmopolitanism. In my view, it is better described as a vernacular cosmopolitanism which measures global progress from the minoritarian perspective. Its claims to freedom and equality are marked by a "right to difference in equality".

Keywords: center; Authority; Vernacular; minorities; cosmopolitanism.

* المؤلف المراسل

لم أكن أحد أطفال منتصف الليل[23*]. ولادتي المتأخرة، بعد بضع سنوات من منتصف ذلك الليل الذي شهد موعد الهند مع الحرية، غيّبتني عن تلك السردية التي افتتحت عهداً جديداً. لم أكن هناك لأشهد بزوغ الهند والباكستان، المولودين معًا من رحم منشطر، ولا يزالان مبلبلين في علاقة واحدهما بالآخر كيوم غمرهما ضوء قيام الأمّة القاسي. لكن الحوادث العظيمة تدوم أبعد من لحظة وقوعها، مُشِيْعَةً في الجوّ حسَّ ترقّب كما هو حال هدوء الطقس المُعَبِّر والصمت الذي غالبًا ما يتبع عاصفة هائلة، فلا تدعك تنسى قط أنّها حدثت. كانت طفولتي ممتلئة بروايات عن نضال الهند من أجل الاستقلال، والتواريخ المعقدة لثقافات شبه القارة التي وقعت في شراك ذلك العناق القاتل الذي عانقتها إيّاه القوة والسيطرة الإمبرياليتين والذي لا يني يُنتج بقايا منغّصة من العداء والمودّة. كانت حياتي المبكرة عالقة، نوعاً ما، على تلك المفارق التي وسمت نهاية إمبراطورية: الدافع ما بعد الاستعماري باتجاه آفاقٍ جديدة لعالمٍ ثالثٍ من الأمم الحرّة، وروح باندونغ التي خالطها، في بعض الأحيان، تشوّق إلى فنّ أوروبا وأدبها الحديثين الجموحين كان جزءًا من عالم البرجوازية الهندية المتغربنة. لم أتخيّل قطّ، أنا الذي نشأت في بومباي كبارسيّ من الطبقة الوسطى –أي كواحد من البارسيين، تلك الأقلية الصغيرة الزرادشتية الفارسية في سياق يغلب عليه الطابع الهندوسي والإسلامي- أنني سأعيش في غير مكان. وها أنا أتساءل، بعد سنوات، ما الذي كان ليغدو عليه شكل العيش من دون التوترات العالقة بلا حلّ بين الثقافات والبلدان والتي باتت سردية حياتي، والسمة المميزة لعملي.

كان الخروج من بومباي في سبعينيات القرن الماضي لدراسة "الإنجليزي" في أكسفورد تتويجًا، من نواحٍ عديدة، لمسارٍ هنديٍّ من الطبقة الوسطى حيث تواطأ التعليم الرسمي والثقافة "الرفيعة" على محاكاة المُعْتَمَدَات التي كرّستها[4*] ذائقة "الإنجليزي" النخبوية (أو ما نعرفه منها) والامتثال لعوائدها ومناعمها. لكنَّ حياتي اليومية وفّرت إرثًا مختلفًا تمامًا، تَمثَّلَ في ذلك المزيج الثقافي الغني للّغات وأنماط الحياة التي تحتفي بها معظم المدن الهندية الكوزموبوليتانية وتُديمها في وجودها المحلّي: هندوستانية "بومباي" والكوجاراتية "البارسيّة" والماراثية الهجينة، وقد تهددتها جميعاً إنجليزيةُ إرساليةٍ ويلزية متبّلةٍ برطانةٍ أنجلو هندية كانت تُلقى جانباً في بعض الأحيان لتحلّ محلّها عاميّة أميركية ملتقطة من الأفلام أو الموسيقى الشعبية.

ينطوي تعلّم العمل مع ضروبٍ متناقضة من اللغات **المعيشة**، واللغات **المُتَعَلَّمَة**، على دافع نقدي وإبداعي ملحوظ. في بعض الأحيان، كانت اللغة الإنجليزية تشيع إحساساً قديماً بخزانة هندية محفورة تغمرك برائحة كرات النفتالين المتلاشية والبياضات الجميلة الرقيقة؛ وفي أحيان أخرى، كانت لها خاصية الخليط المنسجم التي لعيد متنقّل، مثل طعام شارع في بومباي، مُبَهَّر، رخيص، متوفّر بجميع الكميات والتوليفات، أطايب حاذقة بمذاق صاغه متمرّسون. ومضيت إلى أكسفورد لأنمّق سحر الخزانة العتيق؛ وانتهى بي المطاف إلى تبيّن كم كنت أرغب في طعام الشارع. لماذا فُتِنتُ فكرياً، إنّما بثبات ومن غير أن أهتزّ، حين وجدتُ نفسي في القمة الأكاديمية للثقافة الأدبية التي اخترت أن أتبعها؟

يقرّبني تلمّسُ إجابةٍ عن هذا السؤال من الدرس النقدي الذي كان عليّ أن أتعلّمه في سنواتي الأولى كأكاديمي متدرّب يعمل في الغرب. كان ذلك الدرس على هذا النحو: ما يتوقّع المرء أن يجده في **مركز** الحياة أو الأدب -خلاصة **تراث عظيم**، محكّ لـ **الذائقة**- قد لا يكون سوى حلم المحرومين، أو وهم العاجزين. ولعلّ

"المركز" المعتمَد المكرّس يستمد إثارته من مراوغته، ويستمدّ إقناعه من كونه أحجية من أحاجي السلطة. ما كان مفقودًا من عالم الدراسة الأدبية الإنجليزية التقليدي، كما وقعتُ عليه، هو الانكباب الثرّ والمتناقض على ما تربطه علاقة **موارِبة** أو غريبة بقوى التمركز. الكتّاب الذين كانوا خارج المركز؛ والنصوص الأدبية التي لم يؤبه لها؛ والتيمات والمواضيع التي تُركَت راقدةً كامنة أو لم تُقرأ في الأعمال الأدبية العظيمة؛ تلك كانت زوايا الرؤية والإبصار التي سحرتني.

لا أقصد، بأيّ حال من الأحوال، تمجيد الهوامش والأطراف. لكنّي أريد أن أحدد معالم ما يعنيه البقاء، والإنتاج، والعمل، والإبداع، ضمن نظام عالمي تتجه دوافعه الاقتصادية واستثماراته الثقافية الكبرى بعيدًا عنك، أو عن بلدك، أو عن شعبك. فمثل هذا الإهمال يمكن أن يكون تجربةً نافيةً بعمق، قمعيةً وإقصائيةً، وتحفزك على مقاومة استقطابات القوة والإجحاف، لتبلغ إلى أبعد من سرديات المركز والأطراف الحسودة وإلى ما ورائها. تذكّروا ذلك الإدراك الفظيع الذي تحمّله رالف سينغ، الشخصية الرئيسة في رواية ف. س. نايبول **المقلّدون** (*The Mimic Men*)، حين تبيّن له أنَّ أسوار لندن الحجرية العظيمة ليس لها ذلك الوزن الفريد والصدى الذي لا نظير له؛ وأنّها كالأحجار في غير مكان وفي كلّ مكان؛ وأنَّ الأحجار الأخرى ليست ظلال باهتة لها. وعندها، فإنَّ ما كان قد نبذه في وقت سابق بوصفه الهياكل الحجرية الرملية التافهة في جزيرته ما بعد الاستعمارية الصغيرة إيزابيلا، يُبْرِزُ فجأة، وعلى نحو متأخّر، حضورَه التاريخي.

لم ينبثق بحثي عن موضوعٍ خاصٍ بي ذلك الانبثاق المباشر من الكتّاب الإنجليز الذين قرأتهم بشغف، ولا من الكتّاب الهنود الذين تماهيت معهم بعمق. العالم الهندي الكاريبي في قَصّ ف. س. نايبول هو الذي غدا السبيل الملتوي، المنفاوي الذي قادني إلى التيمات التاريخية والمسائل النظرية التي ستشكّل لباب تفكيري. ولأسباب لا تزال غامضة بالنسبة إليّ، فإنَّ التعريج على بيئة نايبول أعاد عالم حياتي في بومباي وكلامها، حتى عندما مرت رحلة نايبول من ترينيداد إلى موطن أجداده في الهند بتجاربه الإنجليزية. ويمكن القول أنَّ سبيلينا تقاطعا في مكان بين أكسفورد ولندن، على الرغم من انتمائنا إلى جيلين مختلفين وجغرافيتين اجتماعيتين متباينتين. لقد احتُفي بروايات نايبول، **بيت للسيد بيسواس والمقلِّدون وفي دولة حرّة**، لاجتراحها مجموعة من الشخصيات التي حوّل نايبول حياتها غير الواعدة إلى صور لا تُنسى لأفراد يناضلون من أجل استقلالهم، ويحاولون توطيد حكمهم لذاتهم، رغم كلّ الصعاب. وكانت الصعاب في هذه الحالة بالغة الشدّة؛ لا تقلّ عن السوداوية المحافظة التي وسمت موقف الكاتب من شخصياته ومن بلدان ما بعد الاستعمار في الجنوب.

ما خَلَبَ لبّي في روايات نايبول هو الطريقة التي تُمْكِنُ بها قراءة القَصّ ضد نيّة الكاتب وأيديولوجيته. لقد شقّت شخصياته طريقها في العالم وهي تعترف ببناه المتشظية، وضرورات انقسامه، وبإحساسٍ مخيِّمٍ بفقدان السلطة الثقافية. وليس هذا، من وجهة نظر نايبول بالطبع، سوى الشرط المحتوم للكاريبي -"يقوم التاريخ على الإنجاز والخلق؛ ولم يُخْلَق أيّ شيء في جزر الهند الغربية"[5]- ولقد قاده يأسه الذي لا يلين إلى خلق شخصيات بدت مفجوعة بائسة على نحو مونس، وقيد التكوّن لم تكتمل، وتحولت إلى أشدّ المخلوقات الأدبية اكتمالاً. لقد اتخذتُ وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظره. كانت قدرة شخصيات نايبول على تحمّل يأسها، والعمل من خلال قلقها واغترابها باتجاه حياة قد تكون أبعد ما يكون عن الاكتمال لكنها لا تزال جماعية على نحوٍ معقد،

ومفعمة بالنشاط، وزاخرة بالقصص، ومترعة بالغرائب، والثرثرات، والفكاهة، والمطامح، والتهويمات، علامات على ثقافةٍ للبقاء تظهر من الجانب الآخر للمشروع الاستعماري، ذلك الجانب المظلم. أُناس نايبول كوزموبوليتانيين محلّيين من نوع ما، يتنقلون فيما بين التقاليد الثقافية، ويُبدون عن أشكال هجينة من الحياة والفنّ لا وجود سابق لها في العالم المنفرد لأيّ ثقافة أو لغة واحدة. يوضح نايبول هذا الأمر بنفسه.

> الترينيدادي كوزموبوليتاني، فوضوي بالفطرة، لم يتمكن قطّ من أخذ الشخصيات المرموقة بحسب تقديرها لذاتها. . . ليس لديه فساد المراءاة العظيم، ولا يمكنه قطّ أن يدعو إلى التعصب باسم التّقى. ولا يمكنه البتّة بلوغ تلك الرداءة التي يحبّذها المجتمع لدى مالك العقارات اللندني الذي يحول منزلاً للسكن إلى لوكاندة، ويفرض إيجارات باهظة، ويشغله أنَّ مستأجريه يعيشون في الخطيئة. كلُّ ما يجعل الترينيدادي مواطنًا غير موثوق به، وقابلاً للاستغلال يجعله شخصًا ألمعياً، متحضراً، قيمه هي قيم إنسانية على الدوام، ومعاييره هي معايير الذكاء والأسلوب.[6]

لا تقتصر مقارنة نايبول على المقابلة بين ذكاء الترينيدادي وأسلوبه من جهة وبين تقى لندن المرائي من جهة أخرى. فالمحلّة التي تُملي حكمه هي، جزئيًا، عالم اللوكاندات الابتزازي الذي يحكمه أصحاب العقارات الشهوانيون، بل المتحيزون عرقيًا، عالم حياة المهاجرين الذي يُبرزه قصّ نايبول المبكر. والأخلاق الكوزموبوليتانية التي تنبثق من وجود الترينيدادي المستعمَر المحاصَر -الأسلوب الساخر، والتسامح، ورفض أخذ الشخصيات المرموقة بحسب تقديرها لذاتها- هي التي تُطلق الآن حكمًا مهلكًا على ما يتّسم به العالم المتروبولي "المتقدّم" المزعوم من تعصّب مقنَّع وتقى مُدَّعى. وتلميح نايبول المبكر إلى ما يمكن أن تكون عليه "الكوزموبوليتانية المحلّية" مفيد للغاية في التمييز بين شكلين من التفكير الكوزموبوليتاني المتأصّل بعمق في خطابات العولمة المعاصرة.

ثمّة نوع من الكوزموبوليتانية العالمية، نافذٌ الآن على نطاق واسع، يتصوّر الكوكب كعالم من المجتمعات الوطنية أحادي المركز، يمتد وصولاً إلى قرى العالم. إنّها كوزموبوليتانية الازدهار النسبي والامتياز القائم على أفكار التقدم المتواطئة مع أشكال الحكم النيوليبرالية، وقوى المنافسة في السوق الحرة. يؤمن مفهوم "التنمية" العالمي هذا بما ينطوي عليه الابتكار التكنولوجي والاتصالات العالمية من قدرات لا حدّ لها. ولا شكّ أنّه كانت له تدخّلات مفيدة في اقتصادات وأنظمة سياسية راكدة تديرها الدولة، وبَعَثَ النشاط في كثير من المجتمعات التي كانت غارقة في الفساد البيروقراطي وانعدام الكفاءة والمحسوبية. وغالبًا ما يقطن الكوزموبوليتانيون العالميون من هذه الشاكلة "جماعاتٍ متخيَّلةً"[7*] تتكوَّن من وديان سيليكون وحُرُم جامعية توفّر البرمجيات؛ على الرغم من أنّه يتعيّن عليهم، بصورة متزايدة، أن يواجهوا العالم السرطاني لمراكز الاتصال، والتلزيمات المجهدة زهيدة الأجور. وتحتفي الكوزموبوليتانية العالمية من هذا الصنف بعالم

الثقافات والشعوب المتعددة الموجودة في الأطراف، ما دامت تنتج هوامش ربح ضخمة داخل المجتمعات المتروبولية. وتؤكّد الدول التي تشارك في مثل هذه التعددية القومية المتعددة الثقافات التزامها "التعدد"، في الداخل والخارج، ما دامت تركيبة هذا التعدد السكانية مؤلَّفةً من مهاجرين اقتصاديين متعلّمين: مهندسو كومبيوتر، فنيون طبيون، رجال أعمال، لا من لاجئين، أو منفيين سياسيين، أو فقراء. ويتنقّل هذا النمط من الكوزموبوليتانية، في احتفائه بـ"ثقافة الكلمة" أو "الأسواق العالمية"، برشاقة وانتقائية من جزيرة ازدهار إلى جزيرة إنتاج تكنولوجي، مولياً انعدام المساواة والإفقار المتواصلين الناجمين عن مثل هذا التطور المتفاوت وغير المتكافئ اهتماماً قليلاً إلى حدٍّ لافت.

أودُّ أن أشير إلى أنَّ العولمة يجب أن تبدأ في الداخل على الدوام. ويتطلّب المقياس العادل للتقدّم العالمي أن نقوم أولاً بتقويم الكيفية التي تتعامل بها الدول المُعَولِمَة مع "الاختلاف في الداخل": مشاكل التعدد وإعادة التوزيع على المستوى المحلي، وحقوق الأقليات وتمثيلها في المجال الإقليمي. ما حال الشعوب الأصلية في أستراليا، أو المسلمين في الهند، في خضم أساطير الترابط العالمي ووقائعه المتحولة؟ في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، يُستدَام الحلم الأميركي من خلال "نظرية الموجة" الخاصة بالهجرة: الإيرلنديون، يليهم الإيطاليون واليهود والكوريون والجنوب آسيويين. لكن ثمّة عدم اكتراث متأصّل، وظلم بنيوي، يُبديان تجاه الأميركيين من أصل أفريقي أو شعوب الأمم الأولى الذين تستند مطالبتهم الأخلاقية والسياسية بالمساواة والإنصاف إلى قضايا التعويضات وحقوق الأرض. وتمضي هذه الحقوق أبعد من "الرفاه" أو "الفرصة" وتطالب بالاعتراف وإعادة التوزيع في سياق مساءلة سيادة التقاليد والأقاليم القومية ذاتها. وبسبب استجوابات هذه الحركات وتدخلاتها على هذا المستوى **التأسيسي**، غالبًا ما تُعَدُّ "عكس التيار الأميركي"، أو عكس التيار الأسترالي أيضًا. يقول كيم سكوت:

> انعدام الأمن، غياب اليقين، الشكّ. ما زلت أسمع في كثير من الأحيان هذه العبارات في المناقشات حول ملكية السكان الأصليين للأرض، وأرى استخدامها الدعيّ بالإشارة إلى العقد الاقتصادي. لا، إنه انعدام للأمن وغياب لليقين وشكّ في شأن شيء أكثر أهمية من ذلك، وأعمق بكثير، هو أسس الأمّة، ومن ينتمي إليها، ومن نحن؟[8]

توفّر لنا ضروب الهيمنة الموجودة في "الداخل" منظورات مفيدة بخصوص ما للحوكمة العالمية من آثار ضارية مهما تكن نيّتها الأصلية خيّرة أو إصلاحية. وعلى سبيل المثال، فإنّ "الحلول" الاقتصادية لعدم المساواة والفقر الوطنيين والدوليين كما يمارسها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، لها "ملمس الحاكم الاستعماري"[9]، بحسب جوزيف ستيغليتز الذي سبق أن كان نائب الرئيس الأول وكبير الخبراء الاقتصاديين في البنك الدولي، "فهي تعمل على خلق اقتصاد مزدوج توجد فيه جيوب من الثروة. . . **لكن الاقتصاد المزدوج ليس اقتصادًا متقدّمًا**"]التشديد لي[و**إعادة إنتاج** الاقتصادات المزدوجة، غير المتكافئة بوصفها **آثاراً** للعولمة هي ما يجعل المجتمعات الأفقر أكثر هشاشة أمام "ثقافة الاشتراط" التي يتحوّل من خلالها ما يُزْعَم أنّه مَنْحٌ لقروض إلى فرضٍ قاطع لسياسات:

> حين يريد صندوق النقد الدولي أن تحرر أمّة من الأمم أسواقها المالية، على سبيل المثال، يتيح لها أن تدفع القرض أقساطاً، على أن تربط الأقساط اللاحقة بخطوات تحريرية قابلة للتحقق منها.]و[يُنظَر إلى مثل هذه **الشروط** على أنّها تدخلات للقوة الاستعمارية الجديدة في سيادة البلد.[10]

يسّر نظامٌ اقتصادي عالمي قائم على ممارسات "الاشتراط" المواقفَ القاطعة التي تتخذها السلطة السياسية التي تدير السياسة العالمية بوضع "شروطٍ" لبقية العالم -"إمّا معنا أو ضدنا"- هي شروط أحادية الجانب ولا تمتثل للقانون الدولي ولا تسعى إلى توافق في الآراء بين الهيئات الممثّلة للمجتمع الدولي. وعندما تُدار حكومة عالمية بواسطة الاشتراط القسري، يغدو من الصعب الدخول في مفاوضات عادلة سواء مع الحلفاء أو الأعداء.

لكنّ هنالك كوزموبوليتانية أخرى من النوع الترينيدادي، بالمعنى المجازي، تنبثق من عالم لوكاندات المهاجرين ومساكن الأقليات القومية والشتاتية. وكانت جوليا كريستيفا قد دعت هذه الكوزموبوليتانية، في سياق مختلف، بالكوزموبوليتانية الجريحة. والأفضل، في رأيي، هو وصفها بالكوزموبوليتانية المحلية التي تقيس التقدم العالمي من المنظور الأقلويّ. وتتّسم مطالبتها بالحرية والمساواة بـ"حقّ الاختلاف في المساواة"[11] بدلاً من تعدد قائم على "اقتصاد مزدوج"[12]. ولا يقتضي مثل هذا "الحقّ في الاختلاف"، كما يشير إيتيان باليبار، استعادة هوية جماعية ثقافية أصلية [أو جوهرية]؛ ولا هو يعدّ المساواة تحييداً للاختلافات باسم "كونيةٍ" للحقوق غالباً ما يخضع تطبيقها لتعريفات أيديولوجية ومؤسسية لما يمكن عدّه "إنسانيًا" في أيّ سياق ثقافي أو سياسي محدد. ويمكن الإفصاح عن حقّ الاختلاف في المساواة من منظور كلٍّ من الأقليات القومية والمهاجرين العالميين؛ ويمثّل هذا الحقّ في كلّ حالة من الحالتين، رغبةً في مراجعة مكوّنات المواطنة المعتادة -المواطنة السياسية والقانونية والاجتماعية (توماس همفري مارشال)- بتوسيعها لتشمل مجال "المواطنة الرمزية" (أفيخاي مرغَليت). ويطرح الجانب الرمزي قضايا وجدانية وأخلاقية متّصلة بالاختلافات الثقافية والتمييز الاجتماعي: مشكلات الإدناء والإقصاء، والكرامة والإذلال، والاحترام والنبذ. وفي سياق اللانظام العالمي الذي غرقنا فيه، تُعَرَّف المواطنة الرمزية بصورة أساسية من خلال ثقافة المراقبة الخاصة بـ"الأمن": كيف نميّز المهاجر الصالح من المهاجر الطالح؟ ما هي الثقافات الآمنة؟ وأيّها ليست آمنة؟

لا تستطيع رؤيتنا إلى المواطنة السيادية المتمركزة على أمّتنا أن تحيط بمأزق "الانتماء" الأقلّوي إلّا بوصفه مشكلة كيانيّة (أنطولوجية): مسألة **انتماء** إلى عرق، أو جندر، أو طبقة، أو جيل يغدو نوعًا من "طبيعة ثانية"، وتحديداً للهوية أصلياً، ووراثةً لتراث، و**تطبيعاً** لمشاكل المواطنة. أمّا الكوزموبوليتاني المحلي فيتّخذ وجهة النظر التي مفادها أنَّ التزام "حقّ الاختلاف في المساواة"، بوصفه سيرورة لتكوين مجموعات وانتسابات ناشئة، لا علاقة له بتأكيد أصول و"هويات" أو إقرارها، بل يتعلّق بالممارسات السياسية والخيارات الأخلاقية. وتنشأ الانتسابات أو التضامنات الأقلّوية استجابةً لإخفاقات التمثيل الديمقراطي وحدوده، خالقةً أنماطاً جديدة للفاعلية، واستراتيجيات جديدة للاعتراف، وأشكالاً جديدة من التمثيل السياسي والرمزي: منظمات

غير حكومية، جماعات مناهضة للعولمة، لجان حقيقة، محاكم دولية، هيئات محلية للعدالة الانتقالية (محاكم الغاشاشا في ريف رواندا). وتمثّل الكوزموبوليتانية المحلية عملية سياسية تعمل **لتحقيق** الأهداف المشتركة للحكم الديمقراطي، بدلاً من الاكتفاء بالاعتراف بكيانات أو هويات سياسية "هامشية" مكوّنة أصلاً.

إن كنتُ قد رأيتُ أنَّ نجاح العولمة وفشلها يبدآن في الداخل، فإنَّ الكوزموبوليتاني الأفريقي الأميركي العظيم، و. إ. ب. دو بوا، هو الذي كان قد فهم ذلك على أفضل وجه. إذ أشار، في محاضرة عن حقوق الإنسان ألقاها في عام 1945، إلى أنَّ جوهر المأزق العالمي يكمن في "مشكلة الأقليات":

> يجب أن نتصوّر المستعمرات في القرنين التاسع عشر والعشرين على أنّها ... [جزء من] مشاكل لندن وباريس ونيويورك المحلية. [هنا في أميركا] في ولايات العالم المنظَّمة والمسيطرة، ثمة مجموعات من البشر الذين يشغلون **موقعاً شبه استعماري**: عمال استقروا في الأحياء الفقيرة للمدن الكبيرة؛ مجموعات مثل زنوج الولايات المتحدة المعزولين جسديًا والمميَّز ضدهم روحيًا في القانون والعرف... جميع هؤلاء البشر يشغلون ما هو في الحقيقة موقعاً [شبه] استعماري ويشكّلون لبّ مشكلة الأقليات وجوهرها.[13]

تستكشف الشاعرة أدريان ريتش لبّ الأقليات العالمية وجوهرها في **أطلس العالم العسير** (1991)، وهو واحد من أشدّ الدواوين التي تتناول العالم السياسي الكوني المعاصر لفتًا للانتباه. تتخذ ريتش مقياسًا عالميًا - مقياسًا أخلاقيًا وشعريًا على حدّ سواء- بنزعها مركزية المكان الذي تتكلم منه، والموقع الذي تعيش فيه. ما من اتّخاذ لموقع الضحية هنا؛ ما من رسم للخرائط بالتراضي. تأتي مقاومة ريتش لمثل هذه الأشكال السهلة من تحديد الهوية والبتّ فيها من قدرة شعرها المتواصلة والمتكررة على الكشف عن "السخط" العميق الذي يستوطن ما لدينا من تاريخ "مشترك" في الحضارة والهمجية الإنسانيتين، وعن القلق الذي يربطنا بذاكرة الماضي بينما نكافح لاختيار سبيل عبر تاريخ الحاضر الملتبس. تستحضر الأبيات القليلة التالية على نحوٍ جميل مثل هذا التصور **القلق** حول هوية المرء -كفرد أو مجموعة أو جماعة- وتعقيدات تشكيل منظور عالمي:

تقول الذاكرة: تريد أن تفعل ذلك كما ينبغي؟ لا تعوّل عليّ.
أنا قناةٌ في أوروبا تطوف فيها الجثث
أنا مقبرةٌ جماعية أنا حياةٌ تعود
أنا مائدة تركت مكاناً للغريب
أنا حقلٌ ترك ركناً لمن لا أرض له
.....
أنا رجلٌ-طفلٌ يسبّح بحمد الله أنّه رجل
.....
أنا امرأةٌ تبيع لقاء تذكرة مركب

.....

أنا خيّاط مهاجر يقول إنَّ معطفاً

ليس مجرّد ثوب

.....

حلمتُ بصهيون حلمتُ بالثورة العالمية

.....

أنا جثّة سُحبت من قناة في برلين

نهر في المسيسيبي أنا امرأةٌ واقفةٌ

.....

واقفةٌ هنا في قصيدتك ملؤها السخط .[14]

ها هنا يجد التكرار المُلحّ لكلمة "أنا" نفسَه متورطًا في حوادث التواريخ العالمية المؤلمة -العبودية، الحرب، الهجرة، الشتات، تمردات الفلاحين، الثورة- في الوقت الذي يجد نفسه ساخطاً في محاولته أن يتخيّل كيف يمكن للمرء أن يقيم علاقة مع عالم تقلقه ذكرياته العابرة للتاريخ. ويشتمل كلُّ بيت من هذه الأبيات على سردية مشفَّرة خاصة به: لعلّ روزا لوكسمبورغ هي الجثة التي سُحبت من قناة لاندفير في برلين؛ وتُستحضَر لحظة الحقوق المدنية في الجنوب الأميركي من خلال المسيسيبي المحترقة. وتناضل ريتش لإيجاد طريقة تؤسّس سرديةً للاكتراث (interest) الإنساني، بالمعنى الذي أعطته حنّة أرندت للمصطلح: استكشافُ ما يكمن في الما بين (inter-est)[15*] تلك اللحظات المميزة، بل المنفصلة، وإتاحته لها أن تنتسب إلى بعضها بعضاً بروح "حقّ الاختلاف في المساواة". والكلمة المتكررة "أنا" -**مائدة** ... **حقل** ... **رجل-طفل** ... **امرأة** ... **مهاجر**- لا تسعى إلى تكريسِ سيادةِ ذاتٍ عالمية "ممثِّلة" يمكنها أن تتحدث باسم جميع الشعوب.

تقتضي روح "الحقّ في السرد"، كوسيلة لتحقيق هويتنا القومية أو الجماعتية في عالم عالمي، أن نراجع إحساسنا بالمواطنة الرمزية، وأساطير انتمائنا، بالتماهي مع "نقاط انطلاق" تواريخ وجغرافيات قومية ودولية أخرى. وإذ تضع أدريان ريتش نفسها عند تقاطعات هذه السرديات (وفي فرجاتها الخلالية)، فإنّها تؤكّد على أهمية إعادة النظر التاريخية والثقافية: سيرورةُ أن يكون "المرء" خاضعاً لتاريخٍ خاص به -تاريخ **محلي**- أو أن يكون موضوعاً له، تترك الشاعرة "ساخطة" وقلقة في شأن مَن هي، أو ما يمكن أن تكون عليه جماعتها، في الدفق الأكبر لتاريخٍ عابرٍ للقوميات. وإذا ما نظرنا إلى علاقة الثقافات بهذه الطريقة، فإننا نراها جزءاً من سيرورة معقدة من الحداثة "الأقلوية"، لا مجرد استقطاب بين الأغلبية والأقلية، والمركز والمحيط. لا تكتفي ريتش بالربط بين ويلات "معذّبي الأرض"؛ بل تحوّل ذلّ التاريخ الحديث إلى تاريخ منتج ومبدع للأقلية بوصفها فاعلاً اجتماعياً. ومن روح المقاومة والصَّفح، تنبثق إرادة العيش، و**الخَلْق** الأقلوية، وإدخال فعل الـ *poesis*[16*] في الحياة المتخيَّلة للمهاجر أو الأقلية كجزء من الدولة المدنية والمجتمع المدني: "أنا خيّاط مهاجر يقول إنَّ معطفاً/ ليس مجرّد ثوب".

هل "السخط" تشاؤم المثالي أم طموح الطوباوي؟ هل ينطوي استحضار ريتش أخلاق "السخط" وشِعره على تحذير حاذق من موقف "المتفرّج العارف" أو موقف الواقعي السياسي الذي يتصرف إلى حدٍّ بعيد على أساس المصلحة الذاتية المستنيرة؟

واقفةٌ هنا في قصيدتك ملؤها السخط.

لا ينبغي أن نمرّ مرور الكرام على ما في البيت الأخير من إلحاح على "الوقوف": **أنا امرأةٌ واقفةٌ/ واقفةٌ هنا في قصيدتك**. ذلك أنَّ هذا الوقوف هو نوع بعينه من الموقف السياسي، "موقف المواطنة" بوصفه مقياساً لـ"الصالح" العام، بوصفه احتراماً واعترافاً، تقيم عليه جوديت شكلار نظريتها في المواطنة الأميركية[17]. والمواطنة بوصفها "وقوفاً" هي شهادة على إلحاح شكلار أنَّ علينا كمواطنين فاعلين أن نحترس كثيراً من استراتيجيات الدولة الإقصائية والتمييزية في خضم وعودها بالمساواة الرسمية والديمقراطية الإجرائية. وبذلك تقف ريتش، المرأة التي يشكّل انسحابها الفعلي من الكيانات السياسية شرطًا "سلبيًا" لتمكين المواطن الذكر، مع أولئك الذين هم في الموقع الأقلوي على نطاق عالمي.

على أثر هذه الأصوات، ثمّة مسؤولية فلسفية وسياسية نتحملها في أن نتصوّر التقليل]التحويل إلى أقلية، التهميش[والعولمة على أنّهما شرط شبه استعماري، قديم وجديد في آن معاً، علاقة دينامية، بل ديالكتيكية تتخطّى استقطاب المحلي والعالمي، والمركز والمحيط، أو حتى "المواطن" و"الغريب". يشير تقرير حديث لليونسكو عن اللجنة العالمية للثقافة والتنمية إلى أنَّ ظرف التقليل والتهميش بات، في الحقيقة، ضرباً من المواطنة العالمية. إذ شهد العقدان أو الثلاثة الماضية أعداداً من البشر الذين يعيشون عبر الحدود الوطنية أو بينها أكبر من أي وقت مضى: وفقًا لتقدير متحفظ، 40 مليون عامل أجنبي، و20 مليون لاجئ و20-25 مليون نازح داخلي نتيجة المجاعات والحروب الأهلية. ويمثّل المهاجرون أو اللاجئون أو الأقلويون الذين يعيشون في وسط المراكز المتروبولية في الشمال والجنوب الحضور الأشدّ عيانية وقرباً للعالم العالمي أو العابر للأوطان كما هو موجود داخل المجتمعات "الوطنية". وحين نتحدث عن حدود العالم العالمي وأقاليمه المتوسّعة باطراد، ينبغي ألا نخفق في رؤية أنَّ محيطنا الحميم المحلي يجب أن يُعاد تخطيطه ليشمل أولئك الذين هم مواطنوه الجدد؛ أو أولئك الذين أبيد حضورهم المواطنيّ أو هُمِّش. وينبغي ألّا تُهمَل حركات البشر المناطقية داخل الدول القومية، وتأثير المهاجرين المالي والثقافي على جماعاتهم ومجتمعاتهم "الأصلية" لمصلحة الاحتفاء بجماعات الشتات. في ولايتي ماهاراشترا، انقلب حزب شيف سينا ضد الأقلية المسلمة على أنهم "أجانب" في أعمال الشغب التي شهدتها أواخر ثمانينيات القرن العشرين، وذلك بعد أن كان قد استهدف "اللاجئين الاقتصاديين" من جنوب الهند الذين جاءوا يبحثون عن عمل في بومباي قبل عقد من الزمن.

تدعم المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية حقّ الأقليات، في الدول التي توجد فيها أقليات اثنية أو دينية أو لغوية، في "التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم". لكنّ هذه المادة تؤكّد على حاجة الأقليات إلى "الحفاظ" على هوياتها الثقافية، لا على الانتساب العابر للجماعات الأقلوية الناشئة. وعلى الرغم من نوايا هذه الحقوق الحسنة، فإنّها تتجاهل الوجود السياسي "بين الثقافات" والواجب الأخلاقي الذي يوجّهنا دوبوا

وريتش باتجاهه. بالنسبة إلى ريتش، يجب أن يتكرر "الأنا" المتكلّم، موقع الصوت الشعري وصيغته، ويترجّع عبر لحظات محددة تاريخيًا من مأزق الأقلية. بالنسبة إلى دو بوا، لا تكتشف أقلية قوتها السياسية وشكلها الجمالي إلا حين يُفصَح عنها **عبر** جماعات الاختلاف وإزاءها، في أفعال الانتساب والتحالفات الطارئة. لقد اقترح عديدٌ من الدول الأعضاء تعديلاً يقضي بعدم اعتبار المهاجرين، على سبيل المثال، أقليات. وقيل إنَّ "وجود أقليات **غير مُستوعَبَة** سوف يشكّل بحدّ ذاته تهديدًا للوحدة الوطنية؛ ولذلك ينبغي ألّا تُطبَّق الأحكام المتعلقة بحقوق الأقليات على النحو الذي يشجّع ظهور مجموعات أقلويّة جديدة، أو يحبط سيرورة الاستيعاب ويهدّد وحدة الدولة"[18]. فالأقليات جزء من عملية "تحايل إنساني" جارية، كما تصفها أرندت، حيث "لا نولد متساوين، بل **نصير** متساوين كأعضاء في مجموعة بناءً على قوة قرارنا أن نضمن لأنفسنا حقوقاً متساوية متبادلة".[19]

إذ أنهي هذا الاستكشاف لتحايل الأقلية القومية والعالمية وفاعليتها، أريد أن أعود إلى الوطن، إلى بومباي حيث بدأتُ قصتي. لكنّ العودة إلى مومباي باتت صعبة من دون المرور عبر تلك البوابة كثيرة المرايا المؤدّية إلى المدينة، **أطفال منتصف الليل** سلمان رشدي، **آل بودنبروك** بومباي. ما يدلّ عليه صنم الوصف الزاخر والمستميت الذي يميّز أسلوب **أطفال منتصف الليل** هو رغبةٌ في الحفاظ، بالتفاصيل الدقيقة واليومية، على الكوزموبوليتانية المستنيرة التي لطالما ارتبطت بالمدينة. لكنّ رشدي وضع عاماً قنبلةً موقوتة تحت ذلك الإيمان.

> انشطار سليم، أنا القنبلة في بومباي، شاهِدني وأنا أنفجر،
> العظام تتشظّى وتتكسّر تحت ضغط الحشد الرهيب، كيسٌ
> من العظام يتساقط إلى أسفل وأسفل ... مجرد مخلوق
> محطَّم يتناثر إرباً في الشارع، لأنني الكثير الكثير من الأشخاص.
> والحياة بخلاف النَّحو تسمح للواحد بأكثر من ثلاثة، وأخيرًا
> تأتي من مكان ما دقّات ساعة جدارية، اثنى عشرة دقّة....[20]

انشطار النَّحو الذي ينسف بومباي -**القنبلة** في بومباي- هو صورة رائعة لمدينة "الكثير الكثير من الأشخاص" والكثير الكثير من القصص هذه. لكنّه أيضًا رؤية نبوئية للقنابل التي مزقت بومباي في عام 1993، وحرقت ما لا يقلّ عن خمسة ناطحات سحاب في غضون عدة ساعات. غير أنَّ وسائل الإعلام العالمية التي انشغلت بالبحث عن سوابق تاريخية بعد 11 سبتمبر/ أيلول، لم يخطر لها قطّ ذلك اليوم في بومباي. **"العظام تتشظى وتتكسّر تحت ضغط الحشد الرهيب."**[21]

تركت الهجمات الإرهابية وحوادث الشغب الطائفية بصمتها المأساوية على مدينة تبدو، على السطح، كأنّها تعمل بكدّ ضد مثل هذه الحدود الإثنية والدينية وعبرها. وغالبًا ما يسلك رشدي الطريق الساحلي، على طول مارين درايف، وهو يشقّ طريقه من جنوب الجزيرة إلى شمالها. لكنك إذا تركت مارين درايف نحو قلب المدينة القديم، فإنّك تدخل عالمًا مختلفًا. تقود سيارتك مروراً بآزاد ميدان، على الجانب الآخر من مدرسة الكاتدرائية الأنجلو-اسكتلندية، مروراً بجماعات الروم الكاثوليك الغوانية حول جرجون، ثم حول

المستوطنات البارسية في الغرانت رود وباتجاه المناطق الإسلامية في محمد علي رود. وإذا ما انعطفت يسارًا بحدّة قبل الوصول إلى الجماعات الأنجلو-هندية الأفقر في بيكولا، فسوف تدخل أحياء ناجبادا التي كانت ذات يوم يهودية وترى نساءها الشاحبات يبعن الجبن المجدول وخبز السمسم اليهودي العراقي المشروح. هذا الداخل المزدحم للمدينة بجماعاتها متعددة الطبقات هو المكان الذي تركت فيه أعمال الشغب الطائفية في أوائل تسعينيات القرن العشرين ذكرياتها الأكثر ديمومة وتدميرًا.

لكنَّ ثمّة شاعراً يُدعى براكاش جادهاف، من جماعة الداليت (المنبوذين)، يعيش في عالم مومباي متعدد الطوابق العالق الآن في المخاوف الطائفية وحرائق الأصولية، ويكتب عن الطبقة الدنيا من المشردين الذين يعيشون على أرصفة بومباي. وهو في ديوانه **تحت جسر دادار**، يلقي نظرة على المدينة من تحت أقواس أحد معالمها؛ ولديه قصة هندوسية إسلامية مثيرة يقصّها:

يا أمي، أخبريني عن ديني. من أنا؟

ما أنا؟

لستَ هندوسياً ولا مسلماً!

أنتَ شرارة مهجورة من نيران العالم الشبقة؟

دين؟ ها هنا أُقحم الدين!

ليس للعاهرات سوى دين واحد، يا بني.

إن كنتَ تريد ثقبًا يُدَكّ،

أبقِ قضيبك في جيبك![22]

فجأةً يصبح جسرٌ في بومباي مكانًا تُترجَم منه قصيدةٌ مهاراتية إلى الإنجليزية على يد شاعر يتحدث كلًّا من اللغة المنمقة للهجةٍ تعبّدية (**شرارة مهجورة من نيران العالم الشبقة**)- والعامية الدارجة التي تذكّر بشعراء الفهود السود الذين تركوا أثراً دائماً على شعر الداليت (**إن كنتَ تريد ثقبًا يُدَكّ، أبقِ قضيبك في جيبك**). تلتقط لغة القصيدة شيئًا من شرارة الكوزموبوليتانية المحلية التي أحاول استكشافها. ورفض القصيدة التماهي مع الاستقطاب الهندوسي الإسلامي، سواء كان طائفيًا أو عقائديًا، يجذب "شرارة العالم" الصغيرة هذه إلى العالم الأوسع الخاص بالموقع شبه الاستعماري الذي تحدث عنه دو بوا: "عمال استقروا في الأحياء الفقيرة للمدن الكبيرة؛ مجموعات مثل الزنوج في الولايات المتحدة المعزولين جسديًا والمميَّز ضدهم روحيًا في القانون والعرف". هذه هي **الآن** المشاكل المحلية في مومباي وباريس ولندن وهونغ كونغ، **لأنَّ العولمة تبدأ في الداخل**.

في صوت أدريان ريتش الساخط -**أنا ... أنا ...** أنا- وفي تحقيق براكاش جادهاف المُلحّ -**من أنا؟ ما أنا؟**- نصغي إلى حقٍّ بالسرد، إلى رغبةٍ في "حقٍّ جمعي، أخلاقي، في الاختلاف في المساواة"[23]. ليس لك اسم إلى أن تنطقه؛ أحدٌ يجيب نداءك وفجأة تقوم دارة العلامات والإيماءات والإشارات وتدخل أنتَ منطقة الحقّ في السرد. أنت جزء من حوار قد لا يُسمع، في البداية، ولا يُذاع -قد تُهمَل- لكنّ شخصك لا يمكن إنكاره. وفي بلد

آخر هو بلدك أيضًا، ينقسم شخصك، وإذ تتبع السبيل المتشعب تواجه نفسك في حركة مزدوجة ... كغريبٍ مرّةً، ثمّ كصديق.

الهوامش والإحالات:

*1 هذا المقال هو التوطئة التي قدّم بها هومي بابا لطبعة كلاسيكيات روتلدج من كتابه **موقع الثقافة**.

2 نُشرت صيغة من المقطع الافتتاحي لهذه التوطئة في كتاب يضم مجموعة من المقالات رعاه مجلس الفنون في بريطانيا العظمى.

*3 أطفال منتصف الليل هم، بحسب رواية سلمان رشدي التي حملت هذا العنوان، أولئك الذين ولدوا لحظة استقلال الهند وتقسيمها، مثل بطل الرواية سليم سنائي.

*4 المعتمد المُكَرَّس، canon، مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المكرّسة على أنّها "صحيحة" و"موثوقة"، ومقدّسة تاليًا. وذلك بخلاف النصوص المشكوك في صحّتها التي تدعى "الأبوكريفا". انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرَّسة ضمن تراث محدد، أو في حقل معرفي معين، تبعًا لمعايير أو قيم معينة بحيث تشكّل وحدة نصّية متجانسة على نحوٍ ما. كما يمكن إطلاق المصطلح على أعمال مؤلّف ما تُقْبَل على أنّها أصيلة أو موثوقة، كأن نقول المعتمد المكرَّس الشكسبيري.

5 V.S. Naipaul, *The Middle Passage: Impressions of Five Societies – British, French and Dutch – in the West Indies and South America* (London: Andre Deutsch, 1962), p. 77.

6 V.S. Naipaul.

*7 ثمة تصادٍ يجب أن يدركه القارئ هنا مع مفهوم "الجماعة المُتَخَيَّلَة" كما أطلقه بندكت أندرسن على الأمّة في كتابه الشهير **الجماعات المُتَخَيَّلَة: تأمّلاتٌ في أَصْلِ القوميّة وانتشارِها**، حيث يعرّف الأمّة بأنّها جماعة سياسية مُتَخَيَّلَة، لأنَّ أفراد أيّ أمّة، بما فيها أصغر الأمم، لن يمكنهم قطّ أن يعرفوا معظم نظرائهم، أو أن يلتقوهم، أو حتى أن يسمعوا بهم، مع أنَّ صورة تشاركهم تعيش حيّة في ذهن كلّ واحد منهم.

8 يُنظَر:

Kim Scott's lecture, 'Australia's Continuing Neurosis: Identity, Race and History,' at http://www.abc.net.au/rn/deakin/stories/s291485.htm

9 Joseph E. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (New York: W.W. Norton, 2002), p. 40.

10 المصدر ذاته، 46.

11 Etienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas* trans. James Swenson (New York and London: Routledge, 1994), p. 56.

12 Stiglitz, p. 72.

13 W.E.B. Du Bois 'Human Rights for all Minorities' (November 7, 1945), reprinted in *W.E.B. Du Bois Speaks: Speeches and Addresses 1920–1963*, ed. Philip S. Foner (New York: Pathfinder Press, 1970), p. 183.

14 Adrienne Rich, *An Atlas of the Difficult World: poems, 1988–1991* (New York: W.W. Norton, 1991), p. 44.

*15 تجمع **inter-est** كلاً من inter (بين) و est (فعل الكون باللاتينية). وبذلك يكون المعنى هو الكينونة البينية أو الوجود البينيّ أو الوجود معاً، أو المعيّة، علماً أنَّ interest، من دون فاصلة بين الكلمتين، تشير إلى الاكتراث، والاهتمام، والأهمية، والتشارك والمصلحة والنفع، إلخ.

*16 تشير كلمة poiesis (من الكلمة اليونانية القديمة ποίησις) إلى النشاط الذي يخلق شيئاً لم يكن موجوداً من قبل. وهي ترتبط بكلمة poetry التي لها الجذر ذاته.

17 يُنظَر:

Judith Shklar, *American Citizenship: the quest for inclusion* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991).

18 *Linguistic Rights of Minorities* ed. Frank Horn (Finland: University of Lapland, 1994).

19 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1951), p. 297.

20 Salman Rushdie, *Midnight's Children* (London: Picador, 1982), p. 533.

21 Rushdie, *Midnight's Children.*

22 Prakash Jadhav, 'Under Dadar Bridge,' in *Poisoned Bread: translations from modern Marathi Dalit Literature* ed. Arjun Dangle (London: Sangam, 1992), pp. 56–7.

23 Balibar, p. 56.