

ديفيد جريير

شذرات من أنثروبولوجيا أناركية

ترجمة أحمد حسان

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Fragments of an Anarchist Anthropology

David Graeber

Prickly Paradigm Press, Chicago, 2004

الأناركية [الفوضوي]:

هو الاسم الذي يُطلقُ على مبدأ أو نظرية للحياة والسلوك يتم بمقتضاها إدراك المجتمع على أنه بلا حكومة - ويتم إحراز التناغم في مثل هذا المجتمع لا بالخضوع للقانون ، ولا بإطاعة أية سلطة ، بل باتفاقاتٍ حرة مُبرمةٍ بين مختلف الجماعات ، المناطقية والمهنية ، المؤسسة بحرية من أجل الانتاج والاستهلاك ، وكذلك من أجل إشباع التنوع اللانهائي لاحتياجات وطموحات كائنٍ متحضّر.

بيتر كروپوتكين (دائرة المعارف البريطانية)

من الناحية الأساسية ، إذا لم تكن طوباويا ، فأنت مأفون.

جونوثون فلدمان (إنديجيناس بلانينج تايمز)

ما يلي هو سلسلة من الأفكار ، والتخطيطات لنظرياتٍ محتملة ، والبيانات المفرطة الصغر- والمقصود منها جميعاً أن تقدّم لمحة عن الخطوط العامة لجسد نظريةٍ راديكالية لا توجد بالفعل ، رغم أنها قد توجد عند نقطة ما في المستقبل.

وحيث أن ثمة أسباباً وجيهة جداً توجبُ حقاً وجود أنثروبولوجيا أناركية ، فيمكننا أن نبدأ بسؤال لماذا لا توجد واحدة - أو ، بهذا الصدد ، لماذا لا توجد سوسيولوجيا أناركية ، أو علم اقتصاد أناركي ، أو نظرية أدبٍ أناركية ، أو علمٌ سياسي أناركي.

لماذا توجد في الأكاديميا قلة قليلة من الأناركيين ؟

إنه سؤال في محله لأن الأناركية ، بوصفها فلسفةً سياسية ، أخذت حقا في الانفجار الآن. فالحركات الأناركية أو التي تستلهم الأناركية تنمو في كل مكان ؛ والمبادئ الأناركية التقليدية - الاستقلال الذاتي ، والاتحاد الطوعي ، والتنظيم الذاتي ، والعون المتبادل ، والديموقراطية المباشرة - انتقلت من كونها أساس التنظيم داخل حركة العولمة ، لتلعب نفس الدور في الحركات الراديكالية من كل نوع في كل مكان. وقد تخلّى الثوريون في المكسيك ، والأرجنتين ، والهند ، وغيرها من الأماكن ، بشكل متزايد ، حتى عن مجرد الحديث عن الاستيلاء على السلطة ، وشرعوا في صياغة أفكارٍ مختلفة جذرياً بصددها ما يمكن حتى أن تعنيه ثورة ما. صحيحٌ أن معظمهم يُحجمون عن استخدام كلمة "أناركي". لكن كما أشارت باربارا إپستين Barbara Epstein مؤخراً ، أخذت الأناركية الآن المكان الذي كانت تحتله الماركسية في الحركات الاجتماعية لعقد الستينات: فحتى أولئك الذين لا يعتبرون أنفسهم أناركيين يشعرون بأن عليهم أن يُعرّفوا أنفسهم في علاقتهم بها ، وأن يسيروا على نهج أفكارها.

إلا أن هذا كله لم يكدّ ينعكس على الأكاديميا. إذ يبدو أن معظم الأكاديميين ليست لديهم سوى أشد الأفكار ضبابية عمّا تعنيه الأناركية ؛ أو أنهم يرفضونها بأشد النماذج النمطية ابتداءً. ("التنظيم الأناركي! أليس هذا تناقضاً في المصطلحات؟") في الولايات المتحدة هناك الآلاف من الأكاديميين الماركسيين من نوعٍ أو آخر ، لكن هناك بالكاد دسنة من الباحثين مستعدون صراحةً لأن يطلقوا على أنفسهم صفة أناركيين .

فهل الأكاديميون مُتخلفون عن الركب هنا ؟ ممكن. وربما سيحتاج الأناركيون الأكاديميا خلال بضع سنوات. لكنني لا أحبسُ أنفاسي. إذ يبدو فعلاً أن الماركسية مرتبطة بالأكاديميا برابطةٍ لن تكون للأناركية أبداً. فقد كانت ، في نهاية المطاف ، الحركة الاجتماعية الكبرى الوحيدة التي ابتكرها حامل درجة دكتوراه ، رغم أنها أصبحت ، فيما بعد ، حركةً تستهدفُ حشد الطبقة العاملة. ومعظم التقارير عن تاريخ الأناركية تفترض أنها كانت مماثلةً من الناحية الأساسية: إذ يجري تقديم الأناركية باعتبارها من بنات أفكار بعض مفكرَي القرن التاسع عشر - پرودون ، وباكونين ، وكروپوتكين ، وغيرهم - ثم مضت لثلاثهم منظمات الطبقة العاملة ، واشتبكت في أحبولة الصراعات السياسية ، وانقسمت إلى طوائف...

الأناركية ، في التقارير المُعتمدة ، عادةً ما تبدو بمثابة ابنة العمّ الفقيرة للماركسية ، تُجرّج خطواتها بعض الشيء من الناحية النظرية لكنها ، ربما ، تُعوّضُ عن الذكاء بالعاطفة والإخلاص. لكن التناظر ، في الحقيقة ، مُتكلّفٌ في أحسن الأحوال. ف"الأعلام المؤبّسون" في القرن التاسع عشر لم يظنوا أنهم قد اخترعوا شيئاً جديداً بوجه خاص. إذ أن المباديء الأساسية للأناركية - التنظيم الذاتي ، والاتحاد الطوعي ، والعون المتبادل - تُحيل إلى أشكالٍ من السلوك الإنساني افترضوا أنها قد وُجدت منذ أن وُجدت البشرية تقريباً. وينطبق نفس الشيء على رفض الدولة وكلّ أشكال العنف البنيوي ، أو اللامساواة ، أو السيطرة (فالأناركية تعني حرفياً "دون حُكّام") ، كما ينطبق حتى على افتراض أن كل هذه الأشكال مترابطة على نحوٍ ما وتدعم بعضها بعضاً. ولم يتم تقديم أي مبدأٍ منها على أنه مذهبٌ جديدٌ مذهب. فلم يكن كذلك في الحقيقة: إذ يمكن أن يجد المرء سجلاتٍ لأناسٍ يطرحون حُججاً مماثلة عبر التاريخ كله ، رغم حقيقة توفّر جميع الأسباب التي تدفع إلى الاعتقاد بأن تلك الآراء ، في أغلب الأوقات والأماكن ، هي تلك التي كان احتمالُ تسجيلها أقلّ ما يمكن. إننا ، إذن ، لا نتحدّث عن جسدٍ نظريّ ، بقدر ما نتحدّث عن توجّه ، أو ربما أمكن القول حتى عن إيمانٍ: عن رفض أنماطٍ معينة من العلاقات الاجتماعية ، والثقة في أن علاقاتٍ أخرى معينة ستكون أفضل كثيراً لبنني عليها مجتمعاً قابلاً للحياة ، واليقين بأن مثل هذا المجتمع يمكن أن يوجد فعلاً.

وحتى لو قارن المرء بين المدارس التاريخية للماركسية والأناركية ، لأمكنه أن يرى أننا نتعامل مع مشروعٍ من نوعٍ مختلفٍ جوهرياً. فالمدارس الماركسية لها مؤلّفون. ومثلما انبثقت الماركسية من ذهن ماركس ، فلدينا لينينيّون ، وماويّون ، وتروتسكيّون ، وجرامشيّون ، وألتوسيريّون... (لاحظ كيف تبدأ القائمة برؤساء الدول لتتدرّج دون فاصلٍ تقريباً إلى الأساتذة الفرنسيين). وقد لاحظ بيير بورديو Pierre Bourdieu ذات مرة أنه ، إذا كان المجال الأكاديمي لعبةً يجاهد فيها الدارسون من أجل السيطرة ، فإنك تدرك أنك انتصرت حين يبدأ الدارسون الآخرون في التساؤل عن كيف يصوغون من اسمك صفةً. ومن المفترض أن المثقفين ، من أجل الإبقاء على إمكانية انتصارهم في اللعبة ، يُصرّون ، في النقاش فيما بينهم ، على مواصلة استخدام نفس نوع نظريات الرجل العظيم في التاريخ التي يمكن أن يسخروا منها في أيّ سياقٍ آخر: فأفكار فوكوه ، مثلها مثل أفكار تروتسكي ، لا يتم التعامل معها أبداً باعتبارها أساساً نتائجٍ وسطٍ ثقافي بعينه ، باعتبارها شيئاً انبثق عن نقاشاتٍ وحججٍ لانهائيةٍ انخرط فيها مئات الأشخاص ، بل دائماً كأنها انبثقت عن عبقرية رجلٍ منفرد (أو امرأةٍ منفردة ، بشكل عارضٍ

جداً). وليست المسألة حتى أن السياسة الماركسية قد نظمت نفسها كتخصص أكاديمي أو أنها صارت نموذجاً لتعامل المثقفين الراديكاليين ، أو بشكلٍ مضطربٍ ، كل المثقفين ، فيما بينهم ؛ بل تطوّر الأمران بشكل مترادفٍ. ومن منظور الأكاديميا ، أدى هذا إلى الكثير من النتائج المفيدة - الشعور بضرورة وجود بؤرة أخلاقية ما ، بأن الهموم الأكاديمية يجب أن تكون مرتبطةً بحياة الناس - لكنه أدّى ، كذلك ، إلى الكثير من النتائج الكارثية: تحويل جزء كبير من السجال الثقافي إلى نوعٍ من المحاكاة الساخرة للسياسة الطائفية ، يحاول فيها كل جانب أن يختزل حجج الآخر إلى كاريكاتوراتٍ مثيرة للسخرية حتى يعلن أنها ليست خاطئةً فحسب ، بل شريرةً وخطيرة أيضاً - رغم أن السجال عادةً ما يجري بلغةٍ مُلغزةٍ لدرجة أن أي أحدٍ لم يمكنه أن يدرس سبع سنوات قبل التخرج لن يتمكن بأية حال من معرفة أن السجال يدور .

فلننظر الآن إلى مختلف مدارس الأناركية. هناك الأناركيون السينديكاليون [النقاييون -- Anarcho Syndicalists] ، والأناركيون الشيوعيون Anarcho – Communists ، والانتفاضيون [أنصار العصيان المسلح Insurrectionists] ، والتعاونيون Cooperativists ، والفرديون Individualists ، واللائحيون⁽¹⁾ platformists ... وليس بينها ما يسمّى باسم مفكرٍ عظيمٍ ما ؛ وبدلاً من ذلك ، يتسمون بلا استثناء إما باسم نوعٍ معين من الممارسة ، أو ، في الأغلب الأعم ، باسم مبدأ تنظيمي. (ومما له مغزى ، أن تلك التيارات الماركسية التي لا تتسمى باسماء أشخاص ، مثل نزعة الاستقلال الذاتي Autonomism أو شيوعية المجالس Council Communism ، هي أيضاً أقربها إلى الأناركية.) يحب الأناركيون أن يميّزوا أنفسهم بما يفعلونه ، وبكيفية تنظيم أنفسهم ليواصلوا فعله. وفي الحقيقة كان هذا دوماً ما قضى الأناركيون أغلب وقتهم يفكرون فيه و يتجادلون بشأنه. لم يكن الأناركيون أبداً بالغي الاهتمام بأنواع المسائل الاستراتيجية أو الفلسفية الواسعة التي شغلت الماركسيين تاريخياً - المسائل من قبيل: هل الفلاحون طبقةٌ ثورية محتملة ؟ (فالأناركيون يعتبرون هذا شيئاً على الفلاحين أن يقرّروه.) وما طبيعة شكل السلعة ؟ إنهم يميلون ، بالأحرى ، إلى الجدل مع بعضهم حول ما هي الطريقة الديمقراطية حقاً لإدارة اجتماع ، وعند أية نقطة يكفّ التنظيم عن كونه تمكيناً ويبدأ في سحق الحرية الفردية. أو ، بالتناوب ، حول أخلاقيات معارضة السلطة: ما هو العمل المباشر ؟ هل من الضروري (أو من الصواب) أن ندين علناً شخصاً يغتال رئيس دولة ؟ أو هل يمكن للاغتيال ، خصوصاً إذا كان يمنع شيئاً رهيباً ، كالحرب ، أن يكون فعلاً أخلاقياً ؟ متى يكون من الصواب كسر نافذة ؟

وكي نُجمل إذن:

1. مالت الماركسية لأن تكون خطاباً نظرياً أو تحليلياً عن الاستراتيجية الثورية.

2. مالت الأناركية لأن تكون خطاباً أخلاقياً عن الممارسة الثورية.

وبديهي أن كلّ ما قلّته أقرب إلى الكاريكاتور (فقد وُجدت جماعات أناركية طائفية sectarian بصورة متوحشة ، والعديد من الماركسيين الليبرتاريين^(ب) ، الذين توجههم الممارسة ، وبينهم أنا نفسي). إلا أن الأمر ، رغم صياغته على هذا النحو ، مازال يوحى بقدر كبير من التكامل المُفترض بين الاثنين. وقد وُجد هذا التكامل في الحقيقة: إذ نجد أن ميخائيل باكونين ذاته ، رغم كل معاركه التي لا تنتهي مع ماركس حول مسائل عملية ، قد ترجم هو شخصياً كتاب ماركس *رأس المال* إلى الروسية. لكن ذلك أيضاً يجعل من الأسهل فهم السبب في وجود قلة قليلة من الأناركيين في الأكاديميا. فليس الأمر مجرد أن الأناركية لا تميل كثيراً إلى الاستفادة من النظرية العليا. بل أنها تهتم أساساً بأشكال الممارسة ؛ فهي تُصرّ ، قبل كل شيء ، على ضرورة أن تكون وسائل المرء متّسقة مع غاياته ؛ إذ لا يمكن للمرء أن يخلق الحرية من خلال وسائل سلطوية ؛ وفي الحقيقة ، وبقدر الإمكان ، لا بد للمرء هو ذاته ، في علاقاته مع أصدقائه وحلفائه ، أن يُجسّد المجتمع الذي يودُّ خلقه. ولا يتمشّي هذا جيداً مع العمل في إطار الجامعة ، التي ربما كانت المؤسسة الغربية الوحيدة بخلاف الكنيسة الكاثوليكية والمملكة البريطانية التي بقيت حيّة بنفس الشكل تقريباً منذ العصور الوسطى ، تشنّ المعارك الفكرية في مؤتمرات تُقام في فنادق فاخرة ، وتُحاول التظاهر بأن هذا كله يُفيد الثورة على نحوٍ ما. على الأقل ، يمكن تخيّل أن كون المرء أستاذاً أناركياً صراحةً سيعني تحدّي الطريقة التي تُدار بها الجامعات - ولا أعني ، حتى ، تحدّيها بالمطالبة بقسمٍ للدراسات الأناركية - وهذا ، بالطبع ، سيوقع المرء في متاعب أكبر بكثير من أي شيء يمكن أن يكتبه.

هذا لا يعني أن النظرية الأناركية مستحيلة .

هذا لا يعني أن الأناركيين لا بد أن يكونوا ضد النظرية. فالأناركية ، في نهاية المطاف ، هي ذاتها فكرة ، ولو أنها فكرة بالغة القِدَم. وهي أيضاً مشروع ، يطرح البدء في خلق مؤسسات مجتمع جديد "داخل قشرة القديم" ، يطرح فضح ، وتخريب ، ونسف بنيات السيطرة ، لكنه دوماً وهو يفعل ذلك ، يمضي

بطريقة ديموقراطية ، بصورة توضح هي ذاتها أن تلك البنيات غير ضرورية. ومن الواضح أن أي مشروع من هذا القبيل بحاجة إلى أدوات التحليل والفهم الذهني. قد لا يحتاج إلى **نظرية عليا**، بالمعنى المألوف اليوم. والمؤكد انه لن يحتاج إلى **نظرية أناركية عليا**، واحدة. فهذا سيكون معاديا تماما لروحه. بل سيحتاج ، وهذا أفضل كثيرا ، فيما أظن ، إلى شيء أقرب إلى عمليات اتخاذ القرار الأناركية ، المستخدمة في كل شيء من مجموعات القرابة^(ت) affinity groups المتناهية الصغر إلى مجالس الناقلين^(ت) spokescouncils الضخمة المكونة من آلاف الناس. فأغلب المجموعات الأناركية تعمل بواسطة عملية توافق consensus جرى تطويرها ، بطرق عديدة ، لتكون النقيض تماما للأسلوب التحكّمي ، التقسيمي ، الطائفي الواسع الانتشار بين الجماعات الراديكالية الأخرى. وبتطبيق ذلك على النظرية ، فإنه سيعني قبول الحاجة إلى تنوع من المنظورات النظرية العليا ، لا يوحد بينها سوى التزامات وتقاهمات مشتركة معينة. في عملية التوافق ، يوافق الجميع من البداية على مبادئ واسعة معينة للوحدة وأهداف الوجود للجماعة ؛ لكنهم فيما هو أبعد من ذلك يقبلون أيضا كأمر بديهي أن أحداً لن يُحوّل أبداً شخصا آخر إلى وجهة نظره بشكل كامل ، وربما لا يجب أن يحاول ؛ وأن النقاش يجب أن يركّز ، من ثمّ ، على مسائل الفعل العينية ، وعلى التوصل إلى خطة يمكن للجميع التعايش معها ولا يشعر أحد أنها تنتهك مبادئه انتهاكا جوهريا. يمكن للمرء أن يرى توازيا هنا: سلسلة من المنظورات المتباينة ، تجمع بينها الرغبة المشتركة في فهم الوضع الإنساني ، وتحريكه في اتجاه حرية أكبر. بدلا من أن يقوم النقاش على أساس الحاجة إلى إثبات خطأ الافتراضات الأساسية للآخرين ، فإنه يسعى إلى العثور على مشروعات محدّدة تدعم بصدها تلك الافتراضات بعضها بعضا. إن مجرد عدم تماشي النظريات مع بعضها في جوانب معينة لا يعني أنها لا يمكن أن توجد أو حتى أن تدعم بعضها بعضا ، بقدر ما أن حقيقة أن للأفراد وجهات نظر للعالم لا تماشي مع بعضها لا تعني أنهم لا يمكن أن يصبحوا أصدقاء ، أو أحبة ، أو أن يعملوا على مشروعات مشتركة.

إن ما تحتاجه الأناركية ، أكثر من **نظرية عليا** ، هو ما يمكن تسميته **نظرية دنيا**: طريقة للاشتباك مع تلك المسائل الواقعية ، المباشرة التي تنشأ عن مشروع تحويلي. ولا يقدم العلم الاجتماعي السائد عونا فعليا كبيرا هنا ، فعادة ما يُصنّف هذا النوع من الأشياء في العلم الاجتماعي السائد عموما باعتباره "مسائل سياسة عملية policy issues" ، ولن يكون لأي أناركي يحترم نفسه علاقة بهذه الأمور.

ضد السياسة العملية (بيان متناهي الصغر):

تفترض مقولة "السياسة العملية" policy مسبقاً دولةً أو جهازاً حاكماً يفرض إرادته على الآخرين. "السياسة العملية" هي نفي علم السياسة politics ؛ السياسة العملية هي بالتعريف شيءٌ يُدبّرهُ نوعٌ من النخبة ، تفترضُ مسبقاً أنها تعرفُ أفضلَ من الآخرين كيف يجب إدارة شؤونهم. وبالمشاركة في جدالات السياسة العملية فإن أفضل ما يمكن للمرء أن يحققه هو أن يُقلِّل الضرر ، حيث أن المقدّمة المنطقية ذاتها معاديةٌ لفكرة أناسٍ يديرون شؤونهم الخاصة.

في هذه الحالة إذن ، يصبح السؤال: ما نوع النظرية الاجتماعية الذي يمكن أن يكون مفيداً لمن يحاولون المساعدة في إقامة عالمٍ يكون فيه الناسُ أحراراً في حكم شؤونهم الخاصة ؟ هذا هو أساساً موضوع هذه الكراسة.

وللمبتدئين ، سأقول أن أية نظرية من هذا القبيل سيكون عليها أن تبدأ ببعض الافتراضات الأولية. ليست كثيرة. ربما مجرد افتراضين. أولاً ، سيكون عليها أن تنطلق من افتراض أن "عالمنا آخر ممكن" ، كما تقول الأغنية الشعبية البرازيلية. أن مؤسساتٍ من قبيل الدولة ، والرأسمالية ، والعنصرية ، والسيطرة الذكورية ليست حتمية ؛ أنه سيكون ممكناً أن نقيم عالماً لا توجد فيه هذه الأشياء ، وأننا جميعاً سنصير أفضل نتيجةً لذلك. إلزام المرء لنفسه بمثل هذا المبدأ يكاد يكون فعلَ إيمانٍ ، إذ كيف يمكن أن تكون لديه معرفة يقينية بتلك الأمور ؟ يمكن أن يتّضح أن مثل ذلك العالم ليس ممكناً. لكن يمكن للمرء أيضاً أن يجادل بأن نفس عدم توقُّر المعرفة المطلقة هذا هو ما يجعل من الالتزام بالتفاؤل واجباً أخلاقياً: فحيث أننا لا يمكننا أن نعرف أن عالماً أفضل من الناحية الجذرية ليس ممكناً ، ألا نخونُ الجميعَ بإصرارنا على مواصلة تبرير ، وإعادة إنتاج ، المآزق الذي نحياه اليوم ؟ وعلى أية حال ، حتى إذا كنا مخطئين ، فربما اقتربنا من هذا العالم أكثر.

ضد نزعة العداء للطوباوية (بيان آخر متناهي الصغر):

هنا بالطبع يجب أن يتعامل المرء مع الاعتراض الحتمي: أن النزعة الطوباوية قد أدت إلى رعب صارخ ، فيما حاول الستالينيون ، والماويون ، وغيرهم من المثاليين أن ينحتوا المجتمع إلى أشكال مستحيلة ، وقتلوا الملايين خلال هذه العملية.

تنم هذه الحجة عن سوء إدراك جوهري: أن تخيل عوالم أفضل هو ذاته المشكلة. فلم يقتل الستالينيون وأضرابهم لأنهم حلموا أحلاما عظيمة - فالستالينيون ، فعليا ، كانوا مشهورين بنقص الخيال - بل لأنهم أساءوا تقدير احلامهم على أنها يقينيات علمية. وقادهم ذلك إلى الشعور بأن لهم الحق في فرض رؤاهم من خلال آلة عنف. ولا يقترح الأناركيون شيئا من هذا القبيل ، في أي من المجالين. إنهم لا يفترضون سلفا مساراً حتميا للتاريخ ولا يمكن أبدا دعم مسار الحرية بخلق أشكال جديدة من القسر. وفي الحقيقة فإن كل أشكال العنف النسقي هي (بين أشياء أخرى) اعتداءات على دور الخيال كمبدأ سياسي ، والطريقة الوحيدة للبدء في التفكير في إزالة العنف المنهجي هي الاعتراف بذلك.

وبالطبع يمكن للمرء أن يكتب كتباً ضافية جداً عن الفظاعات التي نفّذها الكليويون وغيرهم من المتشائمين عبر التاريخ...

هذه هي الفرضية الأولى. أما الثانية ، كما يمكن أن أقول ، فهي أن أي نظرية اجتماعية أناركية سيكون عليها أن ترفض بوعي ذاتي أي أثر للنزعة الطليعية. دور المثقفين بأشده الأشكال حسما ليس أن يشكّلوا نخبةً يمكنها التوصل إلى التحليلات الاستراتيجية الصحيحة ثم تقود الجماهير لتتبعها. لكن إذا لم يكن هذا دورهم ، فما هو؟ هذا أحد أسباب تسميتي لهذا المقال "شذرات من **أنثروبولوجيا** أناركية" - لأن هذا مجالاً أعتقد أن الأنثروبولوجيا في وضعٍ يؤهلها للمساعدة فيه بوجه خاص. ليس فقط لأن أغلب المجتمعات الذاتية - الحكم الموجودة - فعلا ، والاقتصادات غير - السوقية الموجودة - فعلا في العالم قد بحثها أنثروبولوجيون وليس سوسيولوجيون أو مؤرخون. بل أيضا لأن ممارسة الإثنوجرافيا تقدم على الأقل نوعا من النموذج ، ولو كان خشنا جدا ، نموذجا أوليا ، لكيفية عمل الممارسة الثقافية الثورية غير - الطليعية. حين يقوم المرء بدراسة إثنوجرافية ، فإنه يلاحظ ما يفعله الناس ، ثم يحاول الاشتباك

مع أنواع المنطق الخفي الرمزي ، أو الأخلاقي ، أو البراجماتي الكامن خلف أفعالهم ؛ يحاول المرء التوصل إلى الطريقة التي تكون بها عادات الناس وأفعالهم ذات معنى بطرق ليسوا هم أنفسهم واعين بها تماما. وأحد الأدوار البديهية لمثقفٍ راديكالي هو أن يفعل ذلك على وجه الدقة: أن ينظر إلى من يخلقون بدائل قابلة للتطبيق ، ويحاول تصوّر كيف يمكن أن تكون التضمينات الأوسع لما يفعلونه (بالفعل) ، ثم يقدم تلك الأفكار مرة أخرى ، ليس باعتبارها وصفات جاهزة ، بل إسهامات ، إمكانات - باعتبارها هبات. وهذا تقريبا ما كنت أحاول أن أفعله قبل بضعة مقاطع حين اقترحتُ أن بإمكان النظرية الاجتماعية أن تُعيد صياغة نفسها على طريقة عملية ديموقراطية مباشرة. وكما يوضح ذلك المثال بجلاء ، سيتوجب على مثل هذا المشروع أن يكون له فعلا جانبان ، أو لحظتان إذا شئت: إحداهما إثنوجرافية ، والأخرى طوباوية ، معلّقتان في حوارٍ دائم.

لا يرتبط شيءٌ من هذا كثيرا بما كانت عليه الأنثروبولوجيا فعلا ، وحتى الأنثروبولوجيا الراديكالية ، طوال المائة عام الأخيرة تقريبا. إلا أن قرابةً غريبةً نشأت عبر السنين ، بين الأنثروبولوجيا وبين الأناركية ، تعد أمرا ذا مغزي في حد ذاتها.

جريفز ، براون ، موسى ، سوريل

ليس الأمر أن الأنثروبولوجيين قد احتضنوا الأناركية ، أو حتى كانوا يعتقدون عن وعي أفكارا أناركية ؛ بل أنهم كانوا يتحركون في نفس الدوائر ، وكانت أفكار الجانبين تميل إلى التمازج مع بعضها ، كان ثمة شيء يتعلق بالفكر الأنثروبولوجي خصوصا - وعيه الحادّ بهدى الإمكانيات البشرية ذاته - منحه قرابة مع الأناركية من البداية .

دعوني أبدأ بالسير جيمس فريزر Sir James Frazer ، رغم أنه كان أبعد ما يمكن عن الأناركية . كان فريزر ، أستاذ كرسيّ الأنثروبولوجيا في كيمبريدج عند منعطف القرن (الماضي) ، فيكتورياً كلاسيكياً شديد المحافظة يكتب تقارير عن العادات الهمجية ، تقوم أساساً على نتائج استبيانات يرسلها إلى المبشرين والمسؤولين الاستعماريين . وكان توجهه النظري الظاهري مُتعلّفاً تماماً - فقد كان يعتقد أن كلّ السّحر ، والأساطير ، والطقوس تقريبا تقوم على أساس أخطاءٍ منطقية غبية - لكن عمله الأعظم ، *الغصن الذهبي The Golden Bough* ، كان يضمُّ أوصافاً مُنمّقة ، وخيالية ، وغريبة الجمال لأرواح الأشجار ، والكهنة الخصيان ، وآلهة النباتات المحتضرة ، والتضحية بالملوك المقدسين ، بحيث ألهم جيلاً من الشعراء والأدباء . وكان من بينهم روبرت جريفز Robert Graves ، وهو شاعر بريطاني اشتهر في البداية لكتابته أشعاراً تهكمية لاذعة من خنادق الحرب العالمية الأولى . وعند نهاية الحرب ، انتهى الأمر بوضعه في مستشفى في فرنسا حيث عالجه من صدمة القنابل و. ه. ر. ريفرز W. H. R. Rivers ، الأنثروبولوجي البريطاني الشهير ببعثة مضايق توريس Torres Straits Expedition ، الذي عمل أيضاً طبيباً نفسياً . تأثر جريفز بريفرز إلى حد أن يقترح فيما بعد أن يتولى الأنثروبولوجيون المحترفون إدارة كل حكومات العالم . بالتأكيد ، ليست هذه عاطفة أناركية بوجهٍ خاص - لكن جريفز كان يميل إلى التقلب بين كل أنواع المواقف السياسية الغربية . وفي النهاية ، هجر "الحضارة" - المجتمع الصناعي - تماماً وقضى الأعوام الخمسين الأخيرة من حياته تقريبا في قرية على جزيرة مايوركا الإسبانية ، يُقيم أوده بكتابة الروايات ، لكنه ينتج أيضاً العديد من كتب الشعر الغرامي ، وسلسلة من أكثر المقالات التي كتبت تخريباً على الإطلاق .

كانت أطروحة جريفز ، بين أشياء أخرى ، أن العظمة حالة مَرَضِيَّة ؛ "الرجال العظماء" مُدْمِرُونَ من الناحية الجوهرية والشعراء "العظام" ليسوا أفضل (كان أعداؤه الألداء فيرجيل ، وميلتون ، وياوند) ، أن كل الشعر الحقيقي هو ، وكان على الدوام ، احتفاءً أسطوريا بربة عليا غابرة ، لم يكن لدى فريزر منها سوى ومضات مشوشة ، وكان أتباعها الأموميون قد هُزِمُوا ودُمِّمُوا على يد القطعان الآرية الحبيبة لدى هتلر حين انطلقوا من السهوب الأوكرانية في العصر البرونزي المبكر (رغم أنهم ظلوا أحياء لمدة أطول قليلا في كريت المينوية). وفي كتاب بعنوان **الرَّبة البيضاء: أجرومية تاريخية للأسطورة الشعرية** ، زعم أنه يرسم خريطة بقايا طقوس تقويمها في أنحاء مختلفة من أوروبا ، مشددا على القتل الطقسي الدوري لمعاشري الربة الملكيين ، وهذا ، بين أشياء أخرى ، يمثل طريقة أكيدة لضمان ألا يخرج الرجال العظماء المحتملون عن السيطرة ، واختتم الكتاب بالمناداة بانتهاء صناعي في النهاية. وأنا أقول "زعم" هنا عن ترو. فالشيء المبهج ، وإن كان مُحِيرا أيضا ، بشأن كتب جريفز هو أنه بداهةً يتمنّع كثيرا بكتابتها ، مُطَوِّحا أطروحةً صارخة تلو الأخرى ، بحيث يصبحُ من المستحيل تبينُ أي قدرٍ منها يجب أخذه بجديّة. أو حتى ما إذا كان ذلك سؤالاً ذا معنى. وفي مقال كُتب في الخمسينات ، اخترع جريفز التفرقة بين "المعقولة" reasonableness وبين "العقلانية" rationality التي جعلها ستيفين تولمين Stephen Toulmin شهيرة في الثمانينات ، لكنه يفعل ذلك في سياق مقال كتبه للدفاع عن زوجة سقراط ، زانتيب ، ضد سمعتها كمتذمّرة شنيعة. (وحجته هي: تصوّرِي أنكِ قد تزوجت سقراط).

هل اعتقد جريفز حقا أن النساء متفوقات دوما على الرجال ؟ هل توفّع حقا أن نصدّق أنه قد حل مشكلةً أسطورية بالسقوط في "نوبة نشوة منعشة" واسترق السمع إلى محادثة عن السمك بين مؤرخ إغريقي ومسئول روماني في قبرص عام 54 ميلادية ؟ الأمر يستحق العجب ، لأن جريفز في هذه الكتابات ، رغم كل التباساتها المستمرة ، اخترع جوهرية تقليدين فكريين مختلفين أصبحا فيما بعد اتجاهين نظريين رئيسيين في الأناركية الحديثة - ولو أنهما يعدّان عموما من أكثر الاتجاهات **خروجاً على المؤلف** *outr é* فمن ناحية ، أعيد إحياء عقيدة **الربة العظيمة** وصارت إلهاما مباشرا للأناركية الوثنية ، وهم مؤدّون هيبيون لرقصات دورانية يلقون الترحيب دوما في المناسبات الجماهيرية لأنهم يُبدون ميلا للتأثير في الطقس ؛ ومن ناحية أخرى ، البدائيون ، الذين يُعدّ التجسيد الأشهر لهم (والأشد تطرفا) چون زيرزان John Zerzan ، الذي مضى برفض جريفز للحضارة الصناعية وبالأمال في انهيار

اقتصادي عام شوطاً أبعد ، مجادلاً بأنه حتى الزراعة كانت خطأً تاريخياً عظيماً. وبشكل لافت يشارك كل من الوثنيين والبدائيين بالضبط في تلك الخاصية التي تفوق الوصف والتي تجعل عمل جريز مميّزاً إلى هذا الحد: فمن المستحيل حقاً معرفة على أي مستوى من المفترض أن يقرأه المرء. فهو في آن واحد محاكاة ذاتية ساخرة مضحكة ، وجدّي بصورة مزعجة.

كذلك كان ثمة أنثروبولوجيون - بينهم بعض الشخصيات المؤسسة للتخصص - اشتبكوا هم أنفسهم مع السياسة الأناركية أو ذات النزوع الأناركي.

وكانت الحالة الأشهر هي حالة طالب عند منعطف القرن اسمه آل براون Al Brown ، يعرفه أصدقاء الكلية باسم "أناركي براون". كان براون معجباً بالأمير الأناركي الشهير (الذي تخلى بالطبع عن لقبه) ، بيتر كروپوتكين ، عالم الطبيعة ومستكشف القطب الشمالي ، الذي أوقع الداروينية الاجتماعية في اضطراب لم تُشف منه تماماً أبداً عن طريق توثيق كيف تميل أنجح أنواع الكائنات إلى أن تكون تلك التي تتعاون بأكبر فعالية. (فالسوسيو بيولوجيا [البيولوجيا الاجتماعية] مثلاً كانت أساساً محاولة للخروج بإجابة على كروپوتكين.) وفيما بعد ، بدأ براون في التكلف بارتداء معطف ووضع مونوكل ، متبنياً اسماً وهمياً أرستوقراطياً - تهكمياً من مقطعين (أ. ر. رادكليف - براون - A. R. Radcliffe Brown) ، وأخيراً ، في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين ، أصبح المنظر الأكبر للأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية. لم يرق لبrown الأكبر سناً أن يُسهب في الحديث عن السياسة التي تبناها في شبابه ، لكن ربما لم يكن من قبيل المصادفة أن يظل اهتمامه النظري الأساسي هو الحفاظ على النظام الاجتماعي خارج الدولة.

لكن الحالة الأشد إثارة ربما كانت حالة مارسيل موس Marcel Mauss ، معاصر رادكليف - براون ، ومخترع الأنثروبولوجيا الفرنسية. كان موس طفلاً لأبوين يهوديين أرثوذكسيين يتمتع بنعمة مختلطة لكونه أيضاً ابن اخت إميل دوركهيم ، مؤسس السوسيولوجيا الفرنسية. وكان موس أيضاً اشتراكياً ثورياً. ظل أغلب حياته يدير تعاونية استهلاكية في باريس ، ويكتب باستمرار مقالات غير رسمية للصحف الاشتراكية ، ويقوم بمشروعات بحث على تعاونيات في بلدان أخرى ، ويحاول إقامة روابط بين التعاونيات لبناء اقتصاد بديل ، مناهض للرأسمالية. وقد كتب عمله الأشهر رداً على أزمة الاشتراكية التي رآها في إعادة إدخال لينين للسوق في الاتحاد السوفيتي في العشرينات: فلو كان مستحيلاً التشريع

ببساطة لإلغاء الاقتصاد النقدي ، حتى في روسيا ، أقل مجتمع مكتسب للطابع النقدي في أوروبا ، فربما كان الثوريون بحاجة إلى البدء في النظر إلى السجل الإثنوجرافي ليروا نوع الكائن الذي كانه السوق حقا ، وكيف يمكن أن تبدو البدائل القابلة للتطبيق للرأسمالية. ومن هنا مقال "مقال في الهبة" ، المكتوب عام 1925 ، الذي جادل (بين أشياء أخرى) بأن أصل كل العقود يكمن في الشيوعية ، في الالتزام غير المشروط باحتياجات الآخر ، وبأنه رغم المراجع الاقتصادية اللانهائية التي تقول العكس ، لم يكن ثمة أبداً اقتصاداً يقوم على أساس المقايضة: أن المجتمعات الموجودة فعلا التي لا تستخدم النقود كانت بدلا من ذلك اقتصادات هبة لا توجد فيها ببساطة التمييزات التي نقيمها الآن بين المصلحة والغيرية ، بين الشخص والملكية ، بين الحرية والالتزام.

آمن موس بأن الاشتراكية لا يمكن أبدا أن تُقام بواسطة إجازة من الدولة بل تدريجيا ، من أسفل ، وأن بالامكان البدء في بناء مجتمع جديد يقوم على العون المتبادل والتنظيم الذاتي "داخل قشرة القديم" ؛ شعر بأن الممارسات الشعبية القائمة تُقدّم الأساس لكل من النقد الأخلاقي للرأسمالية واللمحات الممكنة لما يمكن أن يبدو عليه ذلك المجتمع المستقبلي. وكل هذه مواقف أناركية كلاسيكية. إلا أنه لم يعتبر نفسه أناركيًا. وفي الحقيقة ، لم يقل أبدا أي شيء طيب عن الأناركيين. ويرجع هذا ، فيما يبدو ، إلى أنه ماهي بشكل أساسي بين الأناركية وبين شخص جورج سوريل ، الذي يبدو فوضويا - نقابيا فرنسيا غير مستساغ تماما كشخصٍ ومعاديا للسامية ، يشتهر الآن أساسا بمقاله **تأملات في العنف** . *Reflections sur la Violence* جادل سوريل بأن الجماهير لما لم تكن خيرة أو عقلانية من الناحية الأساسية ، فمن حماقة أن تكون مناشدة المرء الأولية لها من خلال حجج متعقّلة. السياسة هي فن إلهام الآخرين بالأساطير العظيمة. وللثوريين ، اقترح أسطورة **الإضراب العام** apocalyptic ، وهي لحظة تحول شامل. وللحفاظ عليها ، كما أضاف ، سيكون المرء بحاجة إلى نخبة ثورية قادرة على إبقاء الأسطورة حيةً باستعدادها للانخراط في أعمال عنف رمزية - نخبة وصفها موس ، مثل الحزب الطليعي الماركسي (وعادة ما تكون أقل رمزية في عنفها) ، بأنها نوعٌ من المؤامرة الدائمة ، بأنها طبعةٌ حديثة من جمعيات السياسيين السرية في العالم العتيق.

بعبارة أخرى ، رأى موس سوريل ، وبالتالي الأناركية ، باعتبارهما يُدخلان عنصرا من اللاعقلانية ، ومن العنف ، ومن النزعة الطليعية. قد يبدو غريبا بعض الشيء ، بين الثوريين الفرنسيين لذلك الزمن ، أن يكون النقابي هو من يشدد على سلطة الأسطورة ، بينما يعترض الأنثروبولوجي ، لكن في سياق أعوام

العشرينات والثلاثينات ، مع القلاقل الفاشية في كل مكان ، من المفهوم لماذا يمكن أن يرى راديكالي أوروبي - يهودي بالأخص - أن هذا كله مخيفٌ نوعاً ما. مخيفٌ إلى حدّ أن يُلقى ماءً بارداً حتى على صورة الإضراب العام المقبولة فيما عدا ذلك - والتي ربما كانت في نهاية المطاف أقل طريقة عنيفة ممكنة لتخيل ثورة قيامية. ومع حلول الأربعينات استنتج موس أن شكوكه قد ثبت أنها مبررة تماماً.

كتب أن سوريل أضاف إلى مذهب الطليعة الثورية مقولة منتقاةً في الأصل من دوركهيم خال موس: هي مذهب الإدماجية الفئوية corporatism ، مذهب بنياتٍ رأسية تلصقها مع بعضها تقنيات التضامن الاجتماعي. وقال أن هذا كان له تأثيرٌ كبير على لينين ، باعتراف لينين نفسه. ومن هناك تبنّاها اليمين. وفي أواخر حياته ، أصبح سوريل ذاته متعاطفاً بشكل متزايد مع الفاشية ؛ وفي هذا تبع نفس مسار موسوليني (وهو متعاملٌ شابٌ آخر مع النقابية الأناركية) الذي ، فيما اعتقد موس ، مضى بنفس هذه الأفكار الدوركهيمية / السوريلية / اللينينية إلى نتائجها النهائية. وفي أواخر حياته ، أصبح موس مقتنعاً بأنه حتى مهرجانات هتلر الطقسية الضخمة ، مواكب المشاعل بأناشيد "زيج هايل *Seig Heil*" !

Heil! ، كانت مستلهمةً في الحقيقة من تقارير كتبها هو وخاله عن الطقوس الطوطمية لسكان استراليا الأصليين. وقد اشتكى "حين كنا نصف كيف يمكن للطقس أن يخلق التضامن الاجتماعي ، وعن غمر الفرد في الجمهور ، لم يخطر لنا أبداً أن أحداً سيطبق تلك التقنيات في العصر الحديث!" (وفي الحقيقة ، كان موس مخطئاً. فقد أظهر البحث الحديث أن مسيرات نورمبرج كانت فعلاً مستلهمة من مسيرات مباريات هارفارد. لكن تلك قصة أخرى.) وقد حطم اندلاع الحرب موس ، الذي لم يكن قد شُفي تماماً من فقد أغلب أصدقائه المقرّبين في الحرب العالمية الأولى. وحين استولى النازيون على باريس رفض الفرار ، وظل يجلس في مكتبه كل يوم وعلى منضدة العمل مسدس ، منتظراً وصول الجستابو. لم يفعلوا أبداً ، لكن الرعب ، وثقل مشاعره بالتواطؤ التاريخي ، حطما عقله في النهاية.

الأنثروبولوجيا الأناركية التي تكاد تكون موجودة بالفعل

في النهاية ، ربما كان لموس تأثير على الأناركيين أكثر من كل الآخرين مجتمعين. ويرجع هذا إلى أنه كان مهتما بالأخلاقيات البديلة ، التي فتحت الطريق إلى التفكير في أن المجتمعات التي بلا دول ولا أسواق كانت على ما هي عليه لأنها رغبت بفعالية في أن تعيش بتلك الطريقة. مما يعني في مصطلحاتنا أن ذلك يرجع إلى أنها كانت أناركية. وبقدر ما توجد ، بالفعل ، شذرات من أنثروبولوجيا أناركية ، فإنها مستمدة منه إلى حد كبير.

قبل موس ، كان الافتراض العام أن الاقتصادات بلا نقودٍ أو أسواقٍ عملت بواسطة "المقايضة" ؛ كانت تحاول الانخراط في سلوك السوق (أن تحصل على سلع وخدمات مفيدة بأقل تكلفة عليها ، وأن تحقق الثراء لو أمكن...) ، لكنها لم تكن قد طوّرت بعد طرقا بالغة التعقيد للمضي في ذلك. وقد أوضح موس أن تلك الاقتصادات كانت في الحقيقة "اقتصادات هبة". لم تكن قائمة على الحساب ، بل على رفض الحساب ؛ كانت متجذّرة في نسقٍ أخلاقي يرفض عن وعي معظم ما قد نعتبره المبادئ الأساسية لعلم الاقتصاد. لم يكن الأمر أنهم لم يتعلموا بعد أن يسعوا إلى الربح من خلال الوسائل الأشد كفاءة. لابد أنهم وجدوا أن نفس فرضية أن المقصود من التبادل الاقتصادي - على الأقل ، مع شخص ليس عدوك - هي السعي إلى أقصى ربح ، هي فرضية مُهينة بعمق.

ومما له دلالة أن واحدا من الأنثروبولوجيين الأناركيين الصريحين (القليلين) في الذاكرة القريبة ، بيير كلاستر Pierre Clastres ، وهو فرنسي آخر ، قد اشتهر لطرحه حجةً مماثلة على المستوى السياسي. فقد أصر على أن الأنثروبولوجيين السياسيين لم يتجاوزوا بعد تماما تلك المنظورات التطورية السابقة التي ترى الدولة بشكلٍ أولي باعتبارها شكلا من التنظيم أكثر تعقيدا مما جاء قبلها ؛ كان من المفترض ضمنا أن الشعوب التي بلا دولة ، مثل المجتمعات الأمازونية التي درسها كلاستر ، لم تبلغ مستوى الأزيك أو الإنكا ، مثلا. لكن ، كما طرح ، ماذا لو لم يكن الأمازيون غير مدرّكين تماما لما يمكن أن تكون عليه الأشكال الأولية لسلطة الدولة - لما يمكن أن يعنيه السماح لبعض الرجال بأن يصدروا لجميع الآخرين أوامر لا تقبل النقاش ، لأنها مدعومةٌ بتهديد القوة - وكانوا لهذا السبب ذاته مصممين

على ضمان ألا تحدث مثل هذه الأشياء أبداً؟ ماذا لو كانوا يعتبرون الفرضيات الأساسية لعلنا السياسي غير مرغوبة أخلاقياً؟

التوازيات بين الحجتين مدهشة تماماً بالفعل. ففي إقتصادات الهبة هناك ، عادة ، أماكن للأفراد الطموحين إلى المشروعات: لكن كل شيء مرتّب بحيث لا يمكن استخدامها أبداً كمنطلق لخلق تفاوتات دائمة في الثروة ، حيث أن الأشخاص الساعين إلى تعظيم الذات ينتهي بهم الأمر إلى التنافس على من يمكنه منح أكثر ما يمكن. وفي المجتمعات الأمازونية (أو الأمريكية الشمالية) ، لعبت مؤسسة الزعيم نفس الدور على مستوى سياسي: فالمنصب كثير المطالب ، وقليل الجوائز ، ومُطوّق بالضمانات ، بحيث لم تكن توجد أمام الأفراد المتعطشين للسلطة طريقة للاستفادة منه. ربما لم يُطح الأمازونيون حرفياً برأس الحاكم كل عدة أعوام ، لكن الاستعارة ليست غير مناسبة تماماً.

تحت هذه الأضواء كانت هذه المجتمعات كلها ، بمعنى واقعي جداً ، مجتمعات أناركية. وقد قامت على أساس رفضي صريح لمنطق الدولة والسوق.

لكنها ، رغم ذلك ، بالغة النقص. وأكثر الانتقادات الموجهة إلى كلاستر شيوعاً هو السؤال عن كيف يمكن حقاً لأمازونييه أن ينظموا مجتمعاتهم ضد انبثاق شيء لم يخبروه فعلياً أبداً. سؤال ساذج ، لكنه يشير إلى شيء معادل في سذاجته في مقارنة كلاستر ذاتها. إذ يتمكن كلاستر من الحديث بابتهاج عن النزعة المساواتية التي لا تلين لذات المجتمعات الأمازونية الشهيرة ، مثلاً ، باستخدامها للاغتصاب الجماعي كسلاح لإرهاب النساء اللائي تنتهكن قواعد الجنوسة [gender/النوع] المناسبة. إنها نقطة مُصمّنة من الالتماع بحيث تدفعنا إلى التساؤل كيف يمكنه أن يخطيء بشأنها ؛ خصوصاً أنها تقدم إجابةً لهذا السؤال ذاته. ربما كان الرجال الأمازونيون يفهمون ما تعنيه السلطة التعسفية ، غير القابلة للتساؤل ، المدعومة بالقوة ، لأنهم هم أنفسهم يستخدمون هذا النوع من السلطة على زوجاتهم وبناتهم. ربما لهذا السبب ذاته لا يريدون رؤية بنياتٍ قادرة على ابتلائهم بها

يجدر إبراز هذا لأن كلاستر رومانسيّ ساذج ، من نواحٍ عديدة. لكن ، من منظورٍ آخر ، ليس هنا غموضٌ على الإطلاق. فنحن نتكلم ، في نهاية المطاف ، عن أن معظم الأمازونييين لا يريدون أن

يمنحوا الآخرين سلطة تهديدهم بالإيذاء البدني إذا لم يفعلوا ما يؤمرون به. وربما كان من الأفضل أن نتساءل عما يبيّنه ذلك عنا نحن أنفسنا إذا كنا نشعر بأن هذا التوجه يحتاج أي نوع من التوضيح.

نحو نظرية للسلطة المضادة الخيالية imaginary counterpower

هذا ، إذن ، ما أعنيه بالأخلاق البديلة. المجتمعات الأناركية ليست غافلةً عن القدرات البشرية على الجشع أو الخيلاء الكاذب أكثر من كون الأمريكيين المحدثين غافلين عن القدرات البشرية على الحسد ، أو النهم ، أو الكسل ؛ إذ سيجدون تلك الأشياء منقّرة بنفس القدر كأساسٍ لحضارتهم. وفي الحقيقة ، فإنهم يعتبرون هذه الظواهر مخاطر أخلاقية رهيبة بحيث ينتهي بهم الأمر بأن ينظموا قدرا كبيرا من حياتهم الاجتماعية بهدف احتوائها.

لو كان هذا المقال مقالا نظريا خالصا لشرحت أن هذا كله يوحي بطريقة مثيرة للاهتمام لتوليف نظرياتٍ للقيمة ونظريات للمقاومة. لكن يكفي ، للأغراض الراهنة ، القول بأنني أعتقد أن موس وكلاستر قد نجحا ، رغم أنفهما على نحوٍ ما ، في إرساء أساس لنظرية في السلطة المضادة الثورية. أخشى أن تكون هذه حجة معقّدة بعض الشيء. فعدوني أخذها خطوة خطوة.

في الخطاب الثوري النمطي نجد أن "السلطة المضادة" هي مجموعة من المؤسسات الاجتماعية المقامة في تعارضٍ مع الدولة ورأس المال: من المجتمعات المحلية communities التي تحكم نفسها إلى النقابات العمالية الراديكالية إلى الميليشيات الشعبية. وأحيانا ما يشار إليها على أنها "سلطة - مناهضة . anti-power" وحين تحافظ تلك المؤسسات على نفسها في وجه الدولة ، يشار إلى هذا عادة على أنه وضعٌ "سلطة مزدوجة". وبهذا التعريف يتميز أغلب التاريخ الإنساني فعلا بأوضاع السلطة المزدوجة ، لأن قلةً من الدول التاريخية كانت لديها الوسائل لاجتثاث تلك المؤسسات ، حتى بافتراض أنها قد أرادت ذلك. لكن حجة موس وكلاستر تطرح شيئا أشد جذرية. تطرح أن السلطة المضادة ، على

الأقل بمعناها الأشد أولية ، توجد فعلا حيث لا تكون حتى الدول والأسواق موجودة ؛ وأنها في تلك الحالات ، بدل أن تتجسد في المؤسسات الشعبية التي تضع نفسها ضد سلطة اللوردات ، أو الملوك ، أو البلوتوقراطيين ، تتجسد في مؤسسات تضمن ألا تظهر أبدا هذه الأنواع من الأشخاص. ما هي "مضادة" له ، إذن ، هو احتمال ، جانب كامن ، أو إمكانية جدلية إذا شئت ، داخل نطاق المجتمع ذاته .

يمكن أن يساعد هذا على الأقل في توضيح حقيقة غريبة بخلاف ذلك ؛ أعني الطريقة التي عادة ما تكون بها المجتمعات المساواتية خصوصا هي التي تمزقها توترات داخلية رهيبة ، أو أشكال متطرفة من العنف الرمزي ، على الأقل .

كل المجتمعات ، بالطبع ، في حرب مع نفسها بدرجة معينة. فثمة دائما صدامات بين المصالح ، والطوائف ، والطبقات وما شابه ؛ كذلك فإن الأنساق الاجتماعية تقوم دوما على السعي إلى أشكال مختلفة من القيمة تجذب الناس في اتجاهات مختلفة. وفي المجتمعات المساواتية ، التي تميل إلى التشديد الهائل على خلق والحفاظ على الإجماع المجتمعي ، يبدو أن هذا عادة ما يطلق شرارة نوع من تشكّل رد الفعل المرگّب بنفس القدر ، شرارة عالمٍ ليلي شبحي مسكون بالوحوش الشائنة ، والساحرات أو غيرها من مخلوقات الرعب. وأشدّ المجتمعات سلمية هي أيضا أشدّ ما يطاردّها في بنياتها التصورية الخيالية عن الكون ، أشباح دائمة عن الحرب الأبديّة. والعوالم اللامرئية المحيطة بها هي ميادين معاركٍ حُرْفيا. الأمر كما لو أن الجهد الذي لا ينتهي لتحقيق التوافق يخفي عنفا داخليا دائما - أو ربما بالأحرى ، أنه ، في الحقيقة ، العملية التي يتم بها قياس واحتواء ذلك العنف الداخلي - وهذا على وجه الدقة ، مع أحبولة التناقض الأخلاقي الناتجة عنه ، هو المنبع الأول للإبداعية الاجتماعية. ليست هذه المبادئ المتعارضة والدوافع المتناقضة ذاتها هي الواقع السياسي النهائي ، إذن ؛ بل إنه العملية المنظّمة التي تتوسط بينها.

وهنا قد تساعد بعض الأمثلة:

الحالة 1: الپياروا Piaroa ، وهم مجتمع فائق المساواتية يعيش على طول روافد نهر الأورينوكو تصفهم الإثنوجرافية چوانا أوفرينج Joanna Overing ذاتها بأنهم أناركيون. يُضفون قيمة هائلة على الحرية والاستقلال الذاتي الفرديين ، ويعون تماما أهمية ضمان ألا يكون أي أحد خاضعا

أبدا لأوامر شخص آخر ، أو الحاجة إلى ضمان ألا يحوز أحد سيطرةً على الموارد الاقتصادية تمكنه من استخدامها لتقييد حرية الآخرين. إلا أنهم يصرون أيضاً على أن ثقافة الپياروا ذاتها من خلق إله شرير ، هو مهرج ذو رأسين آكل للحوم البشر. وقد طور الپياروا فلسفة أخلاقية تعرفُ الوضع الإنساني بأنه مُشتبك بين "عالمٍ للحواس" ، للرغبات المتوحشة ، قبل - الاجتماعية ، و"عالمٍ للفكر". وينطوي النضجُ على تعلُّم التحكم في ، وتوجيه الأول من خلال المراجعة المتأنية للآخرين ، وغرس حسٍ بالدعابة ؛ لكن ما يجعل هذا أصعب بصورة لانهائية هو حقيقة أن كل أشكال المعرفة التقنية ، مهما كانت ضرورية للحياة ، هي بسبب مصادرها ، مضمفورة بعناصر من الجنون المُدمر. وبالمثل ، بينما يشتهر الپياروا بسلميتهم - فالقتل غير معروف ، والافتراض هو أن أي أحد يقتل كائناً بشرياً آخر سيستنفده الدنس فوراً ويموت بصورة مرعبة - فإنهم يسكنون كوناً من الحرب الخفية التي لا تنتهي ، ينخرط فيه السحرة في صد هجمات الآلهة المجنونة ، الضارية وتتسبب كل الوفيات عن القتل الروحي ويجب الانتقام لها بالمذبحة السحرية لمجتمعاتٍ (نائية ، مجهولة) برمتها.

الحالة 2: التيف Tivh ، وهم مجتمعٌ مساواتي شهير آخر ، يقيمون منازلهم على طول نهر بنو Benue في وسط نيجيريا. بالمقارنة بالپياروا ، فإن حياتهم المنزلية باللغة المراتبية: إذ يميل العجائز الذكور إلى اتخاذ زوجات عديدات ، ويتبادلون فيما بينهم حقوق الاستفادة من خصوبة النساء الأصغر ؛ وهكذا يضطر الرجال الأصغر إلى قضاء معظم حياتهم منتظرين كعِمالٍ غير متزوجين في بيوت آبائهم. وخلال القرون الأخيرة لم يكن التيفمنعزلين تماماً أبداً عن غارات تجار العبيد ؛ كما تخللت أراضي تيفلاند الأسواق المحلية ؛ وكانت تجري بين الحين والآخر حروبٌ صغيرة بين العشائر ، رغم أن النزاعات الكبيرة كان الأرجح التوسط فيها في "مجالس تقليدية" moots واسعة للمجتمعات المحلية. لكن ، لم يكن ثمة مؤسساتٍ سياسية أكبر من المجاورة ؛ وفي الحقيقة ، فإن أي شيء يبدأ حتى في أن يبدو كمؤسسةٍ سياسية كان يُعتبرُ مشبوهاً بصورة كامنة ، وبالأدق ، يُنظر إليه على أنه مُحاط بهالةٍ من الرعب الخفي. وكان السبب في هذا ، كما ذكر الإثنوجرافي پول بوهانان Paul Bohannan بإيجازٍ بارع ، هو ما كان يُنظر

إليه باعتباره طبيعة السلطة: "الرجال ينالون السلطة باستهلاك جوهر الآخرين". كانت تحمي الأسواق ، وتفرض قواعد السوق تعويضات سحرية تُجسّد أمراضا ويُقال أنها تكتسب القوة من أجزاء جسم ودماء بشرية. وكان رجال المشروعات الذين يتمكنون من تجميع نوعٍ من الشهرة ، أو الثروة ، أو الزبائن ، سحرةً بالتعريف. كانت قلوبهم مغلّفة بمادة تسمى تساف *tsav* ، لا يمكن زيادتها إلا بأكل لحم البشر. كانت الغالبية تحاول تجنّب عمل ذلك ، لكن جمعية سرية من السحرة يُقال أنها موجودة كانت تدسّ نتفاً من اللحم البشري في طعام ضحاياها ، وبذلك تجلب لهم "دين اللحم البشري" وتلهّفات غير طبيعية تقود من يتأثرون بها في نهاية المطاف إلى التهام عائلاتهم بأسرها. جمعية السحرة الخيالية هذه كان يُنظر إليها على أنها الحكومة الخفية للبلد. ومن هنا كانت السلطة شراً مُكتسباً للطابع المؤسسي ، وفي كل جيل ، تنشأ حركةٌ بحث عن السحرة لفضح المتآمرين ، وبذلك تدمّر ، فعليا ، أية بنياتٍ بازغة للسلطة.

الحالة 3: أراضي مدغشقر العليا ، حيث عشتُ أنا فيما بين عامي 1989 و1991 ، كانت مكانا مختلفا بعض الشيء. كانت المنطقة مركز دولة ملجاشية - هي مملكة الميرينا Merina - منذ أوائل القرن التاسع عشر ، وفيما بعد تحمّلت أعواما طويلة من الحكم الاستعماري الفظ. كان هناك اقتصادٌ سوقٍ ، ونظريا ، حكومةٌ مركزية - كانت تسيطر عليها ، خلال الفترة التي بقيتها هناك ، ما كانت تسمى باسم "بورجوازية الميرينا". وفي الواقع كانت هذه الحكومة قد انسحبت فعليا من معظم الريف وكانت المجتمعات الريفية تحكم نفسها بالفعل. ويمكن اعتبار هذه المجتمعات أناركية أيضا من نواحٍ عديدة: فقد كانت معظم القرارات المحلية تُتخذ بالتوافق بواسطة هيئاتٍ غير رسمية ، وكان يُنظر إلى الزعامة بشك في أحسن الأحوال ، وكان يُعدُّ خطأً بالنسبة للبالغين أن يُصدّروا الأوامر لبعضهم ، خصوصا لو كانت على أساس مستمر ؛ وكان هذا يجعل مؤسسات من قبيل حتى مؤسسة العمل المأجور مشبوهةً أخلاقيا بصورة كامنة. أو يجعلها ، بشكل أدق ، غير ملجاشية - فهكذا تصرف الفرنسيون ، أو الملوك الأشرار ومُلاك العبيد من زمن بعيد. كان المجتمع في مجموعته مسالما بشكل بارز. لكنه مرة أخرى كان محاطا بحربٍ خفية ؛ كان في متناول كل واحدٍ تقريبا الوصول إلى دواءٍ خطير أو إلى أرواحٍ أو كان مستعدا للتسليم بأن الآخرين قد يفعلون ؛ وكان الليل مُطاردا بساحراتٍ ترقصن عاريات فوق

المقابر وتمتطين الرجال كالخيول ؛ وكان أيُّ مرضٍ تقريبا راجعا إلى الحسد ، والكراهية ، وهجوم السحر. والأكثر من ذلك ، كان للسحر علاقة غريبة ، متضاربة المشاعر ، بالهوية القومية. وفيما كان الناس يشيرون بلاغيا إلى الملجاشيين على أنهم متساوون ومتحدون "مثل الشعر على الرأس" ، كانوا نادرا ، إن حدث على الإطلاق ، ما يستحضرون المثل العليا للمساواة الاقتصادية ؛ ورغم ذلك ، كان يُفترض أن أي شخص يصبح بالغ الثراء أو القوة سيحطمه السحر ، وبينما كان السحر هو تعريف الشر ، كان يُنظر إليه كذلك على أنه ملجاشي بوجه خاص (كانت التعاويذ مجرد تعاويذ لكن التعاويذ الشريرة كانت تُسمى "تعاويذ ملجاشية"). وبقدر ما كانت تجري طقوس التضامن الأخلاقي ، ويتم استحضار المثل الأعلى للمساواة ، كان ذلك يجري بقدر كبير ضمن سياق الطقوس المقامة لكبت ، أو طرد ، أو تدمير تلك الساحرات اللاتي كن ، على نحوٍ شاذٍ ، التجسيدَ الملتوي والفرض العملي للروح العام المساواتي للمجتمع ذاته.

لاحظ كيف يوجد في كل حالةٍ تعارضٌ لافت بين المحتوى الكوزمولوجي ، المضطرب وإلا فلن يكون ، وبين العملية الاجتماعية ، التي تقوم بكاملها على التوسط ، والتوصل إلى توافق. ليس أيُّ من هذه المجتمعات مساواتيا بالكامل: فثمة دائما أشكالٌ محورية معينة للسيطرة ، على الأقل للرجال على النساء ، وللعجائز على الشباب. وتتغير بدرجة ضخمة طبيعة وشدة هذه الأشكال: ففي مجتمعات البياروا المحلية كانت التراتبات من التواضع بحيث تشكُّ أوفرينج في إمكان أن يتحدث المرء حقا عن "سيطرة ذكورية" على الإطلاق (رغم حقيقة أن زعماء المجتمعات المحلية كانوا ذكورا بلا استثناء)؛ ويبدو أن التيف حكاية مختلفة تماما. إلا أن التفاوتات البنيوية موجودةٌ دوما ، ونتيجة لذلك أظن من المعقول القول بأن هذه الأناركيات ليس غير مكتملة فحسب ، بل إنها تنطوي على بذور دمارها ذاته. وليس صدفةً أبدا أنه عندما تظهر أشكالٌ سيطرة أوسع ، وأشد منهجية ، فإنها تقتفي على وجه الدقة أثر هذه التعبيرات للسن والنوع [الجنوسة gender] لتبرير ذاتها.

لكنني أظن أن من الخطأ النظر إلى العنف والرعب الخفيين باعتبارهما فحسب تفعيلا "للتناقضات الداخلية" التي تخلقها أشكال التفاوت تلك. وربما أمكن طرح حجة أن أغلب العنف الواقعي ،

الملموس من هذا القبيل. وعلى الأقل ، فإن من الأمور الذائعة بعض الشيء أنه ، في المجتمعات التي تقوم فيها التفاوتات البارزة الوحيدة على النوع [الجنوسة] gender ، تكون جرائم القتل الوحيدة التي يمكن ملاحظتها لرجال يقتلون بعضهم بسبب النساء. وبصورة مماثلة ، يبدو أن الحالة ، عموما ، أنه كلما زاد بروز الاختلافات بين أدوار الذكر والأنثى في المجتمع ، كلما مالت إلى أن تكون أعنف بدنيا. لكن هذا لا يعني أنه إذا اختفت كل التفاوتات ، فإن كل شيء ، وحتى الخيال ، سيكون رائقا غير متكدر. وأشك ، إلى درجة معينة ، أن كل هذا الاضطراب ينشأ عن ذات طبيعة الوضع الإنساني. يبدو أنه ما من مجتمع لا ينظر إلى الحياة الإنسانية باعتبارها مشكلة من الناحية الأساسية. ومهما اختلفت المجتمعات على ما تعتبره المشكلة ، فعلى الأقل يُنظر إلى وجود العمل ، والجنس ، والإنجاب ، على أنها جميعا مشوبة بكل أنواع المآزق ؛ فالرغبات الإنسانية متقلبة دوما ؛ ثم أن هناك حقيقة أننا جميعا سنموت. هناك إذن الكثير مما يسبب القلق. ولن يختفي أي من هذه المآزق إذا ألغينا التفاوتات البنيوية (رغم أنني أعتقد أن ذلك سيحسن الأمور جذريا في كل النواحي الأخرى تقريبا). وفي الحقيقة ، فإن فانتازيا أن هذه المآزق قد تختفي ، أن الوضع الإنساني ، والرغبة ، والوفاة ، قد يمكن حلها بطريقة ما ، تبدو أنها فانتازيا خطيرة بوجه خاص ، صورة ليوتوبيا يبدو أنها تتخلف على نحو ما وراء إدعاءات السلطة والدولة. وبدلا من ذلك ، كما اقترحت ، يبدو أن العنف الشبحي ينبثق من ذات التوترات الكامنة في مشروع الحفاظ على مجتمع مساواتي. وبخلاف ذلك ، يمكن للمرء على الأقل أن يتصور أن خيالالتيث سيكون أشد اضطرابا من خيالالبياروا.

كانت نقطة كلاستر كذلك أن الدولة انبثقت عن صورٍ لحلٍ مستحيل للوضع الإنساني. فقد جادل بأن مؤسسة الدولة لم يكن يمكن ، تاريخيا ، أن تنبثق عن المؤسسات السياسية للمجتمعات الأناركية ، التي كانت مُصمَّمة لضمان ألا يحدث ذلك أبدا. وبدلا من ذلك ، لم يكن ذلك الانبثاق ممكنا إلا عن المؤسسات الدينية: وأشار إلى أنبياء التيهنامبا Tupinamba الذين قادوا مجمل السكان في هجرة ضخمة بحثا عن "أرضٍ بلا شر". وبالطبع ، في سياقات لاحقة ، يمكن لما يسميه بيتر لامبورن "Peter Lamborn الآلة الكلاسترية" ، هذه المنظومة من الآليات التي تعارض انبثاق السيطرة ، وما أسميه أنا جهاز السلطة المضادة ، أن يقع هو ذاته في أحبولة مثل تلك الفانتازيات القيامية

الآن ، عند هذه النقطة ، قد يعترض القاريء ، " بالتأكيد ، لكن ما علاقة أيٍّ من هذا بنوع المجتمعات العسيانية التي عادةً ما يشير إليها المُنظِّرون الثوريون حين يستخدمون كلمة "السلطة المضادة"؟"

هنا قد يكون من المفيد النظر إلى الاختلاف بين الحالتين الأوليين وبين الحالة الثالثة - لأن المجتمعات الملجاشية التي عرفتھا عام 1990 كانت تعيش في حال يشبه من نواح عديدة وضعاً عصيانياً. ففيما بين القرنين التاسع عشر والعشرين ، حدث تحوّل بارز في التوجهات الجماهيرية. فكل التقارير تقريباً من القرن الماضي تصر على أنه ، برغم الامتعاظ الواسع المدى ضد الحكومة الملجاشية الفاسدة والوحشية عادةً ، لم يطرح أحدٌ للتساؤل مشروعية الملكية ذاتها ، ولا بالأخص ، ولأهم الشخصي المطلق للملكة. كذلك لن يطرح أحدٌ للتساؤل صراحةً مشروعية العبودية. وبعد الفتح الفرنسي للجزيرة عام 1895 ، الذي تلاه على الفور إلغاء كل من الملكية والعبودية ، يبدو أن كل هذا قد تغير بسرعة بالغة. وقبل أن ينقضي جيلٌ ، بدأ المرءُ يصادف التوجّه الذي وجدته أنا عامّاً تقريباً في الأرياف بعدها بمائة عام: العبودية شر ، والملوك يُنظر إليهم باعتبارهم لا أخلاقيين بصورة كامنة لأنهم كانوا يعاملون الآخرين كأنهم عبيد. وفي النهاية ، صارت كل علاقات السيطرة (الخدمة العسكرية ، العمل المأجور ، العمل القسري) مدمجةً معاً في أذهان الناس باعتبارها تنويعات على العبودية ؛ نفس المؤسسات التي كانت من قبل تُعدّ غير قابلة للتحدي صارت الآن بمثابة تعريفٍ اللامشروعية ، وهذا خصوصاً بين من كانت لديهم أقل قابلية للوصول إلى التعليم العالي وأفكار التنوير الفرنسية. أصبح كون المرء "ملجاشياً" يعني بالتعريف رفض تلك الطرق الأجنبية. وإذا ضمّ المرءُ هذا التوجه إلى المقاومة السلبية الدائمة لمؤسسات الدولة ، وتطوير أنماطٍ مستقلة ذاتياً ، ومساواتية نسبياً للحكم الذاتي ، يمكن له أن يرى ما جرى باعتباره ثورة. فبعد الأزمة المالية لأعوام الثمانينات ، إنهارت الدولة فعلياً في جزء كبير من البلد ، أو آلت على أية حال إلى مسألة شكلٍ فارغ دون دعم من القسر المنهجي. استمر الريفيون كما كانوا من قبل إلى حدٍ بعيد ، يذهبون إلى المكاتب دورياً ليملأوا استمارات رغم أنهم لم يعودوا يدفعون أية ضرائب حقيقية ، ولم تكن الحكومة تقدم خدمات ، وفي حالة السرقة أو حتى القتل ، لم تعد الشرطة تأتي. إذا كانت الثورة هي مسألة مقاومة الناس لشكلٍ من السلطة يتم تحديده على أنه قمعيٌّ ، وتحديد جانبٍ محوري لتلك السلطة على أنه مصدر ما يثير الاعتراض عليها بشكل أساسي ، ثم محاولة التخلص من مضطهدي المرء بطريقة تحاول إلغاء هذا النوع من السلطة

تماما من الحياة اليومية ، فمن الصعب إنكار أن ذلك كان ، بمعنى معين ، ثورةً حقا. ربما لم تتضمن انتفاضةً فعلية ، لكنها كانت ثورة رغم ذلك.

المسألة الأخرى هيكم ستستمر ؛ فقد كانت نوعا هشا ، ضعيفا من الحرية. وقد انهار كثيرٌ من تلك المعازل - في مدغشقر وفي غيرها. وغيرها يدوم ؛ ويجري خلق معازل جديدة طوال الوقت. العالم المعاصر تتخلله تلك الفضاءات الأناركية ، وكلها كانت أنجح ، كلما قل احتمال أن نسمع عنها. فقط إذا تدهور ذلك الفضاء إلى العنف تكون ثمة فرصة لأن يكتشف الغرباء أنه موجود .

السؤال المحير هو كيف يمكن أن تحدث تلك التغيرات العميقة في التوجهات الشعبية بهذه السرعة ؟ الإجابة المحتملة أنها لم تحدث حقا ؛ فربما كان ثمة أشياء تجري حتى تحت حكم مملكة القرن التاسع عشر لم يكن المراقبون الأجانب (حتى أولئك المقيمون طويلا في الجزيرة) واعين بها ببساطة. لكن من الواضح ، أيضا ، أن شيئا يتعلق بفرض الحكم الاستعماري أتاح إعادة ترتيبٍ سريعة للأولويات. هذا ، فيما أجادل ، هو ما يتيح الوجود المستمر لأشكال عميقة الرسوخ من السلطة المضادة. وفي الحقيقة ، جرى قدرٌ كبير من العمل الإيديولوجي ، من عمل ثورة ، في العالم الليلي الشبهي للمشعوذين والساحرات ؛ في إعادة تعريفٍ للتضمينات الأخلاقية لمختلف أشكال السلطة السحرية. لكن هذا يؤكد فحسب كيف أن هذه المناطق الشبحية هي دائما مُرتكز الخيال الأخلاقي ، كيف أنها ، أيضا ، نوعٌ من المستودع الإبداعي للتغيير الثوري المحتمل. من هذه الفضاءات اللامرئية على وجه الدقة - اللامرئية ، بالنسبة للسلطة ، في المقام الأول - يأتي فعلا احتمال العصيان ، والإبداعية الاجتماعية الاستثنائية التي يبدو أنها تنبثق من الفراغ في اللحظات الثورية.

وكي نوجز النقاش حتى الآن ، فإن:

- 1) السلطة المضادة أولا وقبل كل شيء مُتجذرة في الخيال ؛ وتنبثق من حقيقة أن كل الأنساق الاجتماعية هي أحبولة تناقضات ، دائما في حرب مع نفسها إلى حدٍ معين. أو أنها ، بشكل أدق ، مُتجذرة في العلاقة بين الخيال العملي المطلوب

لحفاظ على مجتمع يقوم على التوافق (كما لا بد أن يكون ، في نهاية المطاف ، كل مجتمع لا يقوم على العنف) - جهد التماهي الخيالي الدائم مع الآخرين الذي يجعل التفاهم ممكنا - وبين العنف الشبهي الذي يبدو أنه النتيجة الدائمة المترتبة عليه ، وربما الحتمية.

(2) في المجتمعات المساواتية ، يمكن أن يُقال أن السلطة المضادة هي الشكل السائد للسلطة الاجتماعية. وتظل ساهرةً ضد ما يُنظرُ إليها على أنها إمكاناتٌ معينة مفزعة ضمن نطاق المجتمع ذاته: أساسا ضدّ بزوغ أشكالٍ منهجية من السيطرة السياسية أو الاقتصادية .

(أ) مؤسسيا ، تأخذ السلطة المضادة شكل ما يمكن أن نسميه مؤسسات الديمقراطية المباشرة ، والتوافق consensus ، والتوسط ؛ أعني ، طرق التفاوض العام والتحكم في ذلك الاضطراب الداخلي الحتمي وتحويله إلى تلك الحالات الاجتماعية (أو أشكال القيمة ، إذا شئت) التي يرى المجتمع أنها الأكثر مرغوبة: التعايش المشترك ، الإجماع unanimity ، الخصوبة ، الازدهار ، الجمال ، حتى لو كانت مؤطرة .

(3) في المجتمعات البالغة التفاوت ، تُعرّف السلطة الخيالية المضادة نفسها عادةً في مواجهةٍ معينة للتسلط تُعتبر بغیضةً بوجهٍ خاص ويمكنها أن تصبح محاولةً لإلغائها من العلاقات الاجتماعية بالكامل. وحين تفعل ذلك ، تصبح ثورية.

(أ3) مؤسسيا ، باعتبارها نبعاً خياليا ، فإنها مسئولة عن خلق أشكال اجتماعية جديدة ، وعن إعادة تقييم أو تغيير الأشكال القديمة ، وكذلك ،

(4) في لحظات التحول الجذري - الثورة بالمعني العتيق - فإن هذا على وجه الدقة هو ما يتيح القدرة الشعبية على ابتكار سياسة جديدة تماما ، واقتصاد جديد تماما ، وأشكال اجتماعية جديدة تماما. ومن ثم ، فإنها جذر ما سماه أنطونيو نيجري Antonio Negri باسم "السلطة المؤسّسة" constituent power ، سلطة خلق الدساتير. constitutions.

معظم النظم الدستورية الحديثة تنظر إلى نفسها باعتبارها قد خُلقت نتيجة تمردات: الثورة الأمريكية ، والثورة الفرنسية ، وهلم جرا. وبالطبع ، لم تكن هذه هي الحال دوما. لكن هذا يؤدي إلى سؤال بالغ الأهمية ، لأن أية أنثروبولوجيا ملتزمة سياسيا حقا سيكون عليها أن تبدأ بأن تواجه بجدية سؤال ماذا يفصل حقا ، إن كان ثمة ما يفصل ، ما نحب أن نسميه العالم "الحديث" عن بقية التاريخ الإنساني ، الذي يُحال إليه عادة أقوام من قبيل البياروا ، أو التيف ، أو الملجاش. هذا كما قد يتصور المرء سؤال مُربك جدا لكنني أخشى أنه لا يمكن تجنّبه ، حيث أننا لو فعلنا ، قد لا يقتنع كثير من القراء بأن ثمة أي سبب لإقامة أنثروبولوجيا أناركية باديء ذي بدء.

نسف الجدران

كما لاحظتُ ، لا توجد فعلا أنثروبولوجيا أناركية. ثمة شذرات فقط. في الجزء الأول من هذا المقال حاولتُ أن أجمع بعضها ، وأن أبحث عن تيمات مشتركة ؛ وفي هذا الجزء أودّ أن أمضي إلى مدى أبعد ، وأن أتخيّل جسدا لنظرية اجتماعية قد يوجد في وقت ما في المستقبل.

اعتراضات بديهية

قبل أن يمكنني عمل هذا ، فإنني بحاجة حقا إلى مواجهة الاعتراض المعتاد على أي مشروع من هذا النوع: اعتراض أن دراسة المجتمعات الأناركية الموجودة فعلا لا علاقة لها ببساطة بالعالم الحديث. ألا نتحدث ، في نهاية المطاف ، عن مجرد حفنة من البدائيين ؟

بالنسبة للأناركيين الذين يعرفون شيئا عن الأنثروبولوجيا ، تكون الحجج مألوفة جدا: ويجري الحوار النمطي أشبه بما يلي:

متشكك: حسنا ، يمكنني أن آخذ كل فكرة الأناركية هذه بطريقة أكثر جدية لو استطعت أن تعطيني سببا للاعتقاد بأنها قد تنجح. هل يمكنك أن تُسمّي لي مثلا وحيدا قابلا للبقاء لمجتمع وُجد دون حكومة ؟

أناركي: بالتأكيد. وُجد الالاف من هذه المجتمعات. يمكنني أن أُسمّي لك دسنة منها عفو الخاطر: البورورو Bororo ، البابينج Baining ، الأونونداجا Onondaga ، الوينتو Wintu ، الإيما Ema ، التالينسي Tallensi ، الفيزو ... Vizo

متشكك: لكن كل أولئك حفنة من البدائيين! أنا أتحدث عن الأناركية في مجتمع حديث ، تكنولوجي.

أناركي: حسنا ، إذن. وُجدت كل أنواع التجارب الناجحة: تجارب في الإدارة - الذاتية للعمال ، مثل **موندراجون Mondragon** ؛ ومشروعات إقتصادية تقوم على فكرة اقتصاد الهبة ، مثل **لينوكس Linux** ؛ وكل أنواع المنظمات السياسية القائمة على أساس الإجماع والديموقراطية المباشرة...

متشكك: أكيد ، أكيد ، لكن هذه أمثلة صغيرة ، معزولة. أنا أتكلم عن مجتمعات بأكملها.

أناركي: حسنا ، ليست المسألة أن الناس لم يحاولوا. أنظر إلى كوميون بارييس ، إلى الثورة في إسبانيا الجمهورية...

متشكك: طبعا ، وانظر ماذا حدث لأولئك الناس! لقد قُتلوا جميعا!

الزهر مغشوش. ولا يمكنك أن تكسب. لأن المتشكك حين يقول "مجتمع" ، فإن ما يعنيه حقا هو "دولة" ، أو حتى "دولة - أمة". وحيث لا يمكن لأحد أن يخرج بمثال لدولة أناركية - فسوف يكون ذلك تناقضا في المصطلحات - فإن المطلوب منا حقا هو مثال لدولة - أمة حديثة حكومتها منزوعة على نحو ما: موقف تكون فيه حكومة كندا ، إذا أخذنا مثالا عشوائيا ، قد أُطيح بها ، أو ألغت نفسها لسبب ما ، ولم تأخذ مكانها حكومة جديدة بل بدأ المواطنون الكنديون السابقون جميعا بدلا من ذلك في تنظيم أنفسهم في تجمّعات collectives ليبرتارية. وبديهي أن هذا لن يتم السماح له أبدا بأن يحدث. وفي الماضي ، حالما كان يبدو حتى أن ذلك قد يحدث - وهنا نجد أن كوميون بارييس والحرب الأهلية الإسبانية مثالان ممتازان - كان السياسيون الذين يديرون كل بلد في الجوار تقريبا يرحّبون بتجميد خلافاتهم حتى يتم تطويق وقتل من يحاولون جلب ذلك الوضع.

ثمة مخرج هنا ، هو قبول أن أشكال التنظيم الأناركية لن تبدو شبيهة بدولة على أي نحو من الأنحاء. أنها ستتضمّن تنويعا لانهائية من المجتمعات المحلية ، والجمعيات ، والشبكات ، والمشروعات ، على

كل مقياسٍ يمكن تخيُّله ، تتراكب وتتقاطع بأية طريقة يمكننا تصورها ، وربما بطرقٍ عديدة لا يمكننا تصورها. سيكون بعضها محليا تماما ، والبعض كوكبيا. وربما كان كلُّ ما يجمع بينها هو أن أيا منها لن يتضمنَ أي شخص يظهر بالسلاح ليخبر الجميع أن يخرسوا ويفعلوا ما يؤمرون به. وأنه ، حيث أن الأناركيين لا يحاولون فعليا الاستيلاء على السلطة ضمن نطاق أية أراضٍ قومية ، فإن عملية إحلال نسقٍ محل الآخر لن تأخذ شكل زلزال ثوري مباغت - اجتياح الباستيل ، الاستيلاء على قصر الشتاء - بل ستكون تدريجية بالضرورة ، خلق أشكالٍ بديلة للتنظيم على نطاق عالمي ، وأشكالٍ جديدة للاتصال ، وطرقٍ جديدة ، أقل استلابا لتنظيم الحياة ، ستجعل أشكال السلطة الحالية تبدو ، في نهاية المطاف ، حمقاء وخارج الموضوع. وسيعني هذا بدوره أن ثمة أمثلة لانهائية للأناركية القابلة للحياة: فكل شكل للتنظيم تقريبا سيُعدّ مثالا لها ، طالما لم تفرضه سلطةٌ أعلى ، بدءاً من فرقة موسيقي كليزمر^(ث) إلى خدمة البريد الدولية.

ولسوء الحظ ، لا يبدو أن هذا النوع من الحجج يرضي أغلب المتشككين. فهم يريدون "مجتمعات". ومن ثم يضطر المرء إلى التقلب في السجل التاريخي والإثنوجرافي بحثا عن كيانات تبدو مثل دولة - أمة (شعب واحد ، يتكلم لغة مشتركة ، ويحيا ضمن إطار أرض محدّدة ، ويقرّ بمنظومة مشتركة من المبادئ القانونية...) ، لكنها تفتقر إلى جهاز دولة (يمكن للمرء أن يُعرّفه أوليا ، متبعا نهج فيبر ، على أنه: جماعة من الناس يزعمون ، على الأقل حين يكونون حاضرين ومتمتعين بصفاتهم الرسمية ، أنهم الوحيدون الذين لهم الحق في التصرف بعنف). هذه الكيانات ، أيضا ، يمكن أن يجدها المرء ، إذا كان على استعداد للنظر إلى مجتمعات صغيرة نسبيا بعيدة في الزمن أو المكان. لكن حينها يقال له أنها لا يُعتدّ بها لنفس هذا السبب.

وهكذا نعود إلى المشكلة الأصلية. إذ يُفترض وجود قطيعة مطلقة بين العالم الذي نعيش فيه ، وبين العالم الذي يسكنه كل من يمكن تعريفهم بأنهم "بدائيون" ، أو "قبليون" ، أو حتى "فلاحون". ولا يقع اللوم هنا على الأنثروبولوجيين: فقد ظللنا لعقودٍ حتى الآن نحاول إقناع الجمهور بأنه ليس ثمة ما يُعدّ "بدائيا" ، بأن "المجتمعات البسيطة" ليست في الواقع بكل هذه البساطة ، بأنه لم يوجد أبدا أحدٌ على الإطلاق في عزلة خارج الزمن ، بأن الحديث عن بعض الأنساق الاجتماعية باعتبارها أكثر أو أقل تطورا ليس له معنى ؛ لكننا لم نُحرز كبيرَ تقدّم حتى الآن. فمن المستحيل تقريبا أن نقنع الأمريكي المتوسط بأن حفنة من الأمازونيين قد يكون لديهم أي شيء يعلمونه إياه - بالطبع ، بخلاف أننا يجب

أن نهجر جميعا الحضارة الحديثة ونذهب للعيش في إقليم الأمازون - وهذا لأن من المفترض أنهم يحيون في عالم مختلف بصورة مطلقة. وهذا ، على نحو غريبه أخرى ، بسبب الطريقة التي اعتدنا التفكير بها في الثورات.

دعوني أواصل الحجة التي بدأت أضع تخطيطا لها في القسم الأخير وأحاول توضيح لماذا أعتقد أن هذا صحيح:

بيان موجز جدا بصدد مفهوم الثورة

جری بلا رحمة ، التقليل من قيمة مصطلح "الثورة" في الاستخدام العام بحيث يمكن أن يعني أي شيء تقريبا. ولدينا الآن ثورات كل أسبوع: ثورات مصرفية ، وثورات سيبرنطيقية ، وثورات طبية ، و ثورة إنترنت كل مرة يخترع فيها شخص ما قطعة سوفت وير ذكية جديدة .

هذا النوع من البلاغة ممكن فقط لأن التعريف الشائع للثورة تضمن دائما شيئا له طبيعة تحول في النموذج: انقطاعا واضحا ، قطيعة جوهريّة في طبيعة الواقع الاجتماعي يعمل بعدها كل شيء بطريقة مختلفة ، ولا تعود التصنيفات السابقة صالحة. وهذا ما يجعل من الممكن ، مثلا ، الزعم بأن العالم الحديث مشتق من "ثورتين": الثورة الفرنسية والثورة الصناعية ، رغم حقيقة أن الاثنين ليس بينهما شيء مشترك تقريبا سوى أنهما يبدو أنهما تحدّدان انقطاعا مع كل ما جاء قبلهما. وإحدى العادات الغربية هي ، كما لاحظت إيلين ميكسينز وود Ellen Meskins Wood {meiksins} ^(٢) ، أننا قد اعتدنا مناقشة ما نسميه "الحدث" كأنها تتضمن توليفة من الاقتصاد الحر الانجليزي ، والحكم الجمهوري الفرنسي ، رغم حقيقة أن الاثنين لم يحدثا معا أبدا: فقد جرت الثورة الصناعية في ظل دستور إنجليزي غريب ، وعتيق ، ومازال ينتمي إلى القرون الوسطى إلى حد بعيد ، وكانت فرنسا القرن التاسع عشر أبعد ما تكون عن الاقتصاد الحر .

(ويبدو أن الجاذبية التي كانت ذات حين للثورة الروسية بالنسبة لـ "العالم النامي" مُستمدة من حقيقة أنها المثال الوحيد الذي بدا فيه أن نوعي الثورة يتطابقان: استيلاء

على السلطة القومية أدى عندئذ إلى تصنيع سريع. ونتيجة لذلك فإن كل حكومة في الجنوب العولمي في القرن العشرين مصممة على لعبة اللحاق الاقتصادي بالقوى الصناعية كان عليها بدورها أن تزعم أنها نظام ثوري.)

إذا كان ثمة خطأ منطقي يكمن في هذا كله فإنه يقوم على تخيل أن التغير الاجتماعي أو حتى التكنولوجي يأخذ نفس شكل ما سماه توماس كون "Thomas Kuhn" بنية الثورات العلمية". يشير كون إلى أحداثٍ مثل الانتقال من كون نيوتوني إلى كون آينشتايني: فجأة يحدث اختراقٌ فكري وبعدها ، يصبح الكون مختلفا. وإذا طبقنا هذا على أي شيء بخلاف الثورات العلمية ، فإنه يتضمن أن العالم مكافئٌ فعلا لمعرفتنا عنه ، ولحظة أن نُغيّر المبادئ التي تقوم على أساسها معرفتنا ، يتغير الواقعُ أيضا. وهذا هو نوع الخطأ الذهني الأساسي الذي يقول علماء النفس التطوريون أن من المفترض أن نتغلب عليه في الطفولة المبكرة ، لكن يبدو أن قلة منا يفعلون حقا.

في الحقيقة ، ليس العالمُ مضطرا أن يحقق توقعاتنا ، وبقدر ما يشير "الواقع" إلى أي شيء ، فإنه يشير على وجه الدقة إلى ما لا يمكن أبدا أن تُحيط به تماما بناءً على العقلية التخيلية. الكليات ، بوجه خاص ، هي دوما مخلوقات الخيال. الأمم ، والمجتمعات ، والإيديولوجيات ، والأنساق المغلقة ... لا يوجد أيٌّ منها واقعيًا. فالواقعُ دوماً أشد اختلاطاً من ذلك بما لا يقاس - حتى لو كان الإيمانُ بأنها موجودةٌ هو قوة اجتماعية لا يمكن إنكارها. ورغم ذلك ، فإن عادة التفكير التي تُعرّف العالم ، أو المجتمع ، بأنه نسقٌ كليّ الطابع (لا يكتسب فيه كل عنصر دلالة إلا في علاقته بالعناصر الأخرى) تميل إلى أن تقود بشكلٍ حتمي تقريباً إلى رؤيةٍ للثورات باعتبارها انقطاعات زلزالية. إذ كيف يمكن ، في نهاية الأمر ، استبدالُ نسقٍ كليّ الطابع بنسقٍ مختلفٍ تماما إلا بانقطاع زلزالي؟ وهكذا يصبح التاريخُ الإنساني سلسلةً من الثورات: ثورة العصر الحجري الحديث ، الثورة الصناعية ، ثورة المعلومات ، إلى آخره ، ويصبح الحلمُ السياسي هو السيطرة على العملية بشكلٍ ما ؛ الوصولُ إلى النقطة التي يمكننا عندها إحداثُ انقطاعٍ من هذا النوع ، اختراقٍ هائلٍ لن يحدث فحسب ، بل سينتجُ مباشرةً عن نوعٍ من الإرادة الجماعية. "الثورة" ، بالمعني الصحيح.

لو كان الأمر كذلك ، فليس مدهشا أن المفكرين الراديكاليين لحظة أن شعروا بأن عليهم التخلي عن هذا الحلم كان ردّ فعلهم الأول هو مضاعفة جهودهم لتحديد الثورات التي تحدث على أية حال ، إلى حد أن الانقطاع ، في عيون شخص مثل پول فيريليو Paul Virilio ، هو حالة وجودنا الدائمة ، أو أن العالم ، بالنسبة لشخص مثل جان بودريار Jean Baudrillard ، يتغير الآن تماما كل عامين ، كلما توصل إلى فكرة جديدة.

ليس هذا نداءً من أجل رفضٍ قاطع لتلك الكليات الخيالية - حتى لو افترضنا أن هذا ممكن ، وربما لم يكن ، حيث أنها ربما كانت أداة ضرورية للتفكير الإنساني. إنه نداءً لأن يظل في ذهننا دائما أنها مجرد هذا: أدوات للتفكير. فمثلا ، من الجيد جدا حقا أن نستطيع السؤال "بعد الثورة ، كيف سننظم النقل العام؟" ، و "من سيمول البحث العلمي؟" ، أو حتى ، "بعد الثورة ، هل تظن أن مجالات الموضة ستبقى؟" العبارة مفصلة ذهنية مفيدة ؛ حتى لو أقررنا أيضا بأن الثورة في الواقع ، ما لم نكن مستعدين لذبح آلاف الناس (وربما حتى لو فعلنا) ، من شبه المؤكد أنها لن تكون انقطاعا نظيفا تماما كما تتضمن مثل تلك العبارة .

ماذا ستكون إذن ؟ لقد عرضتُ فعلا بعض الاقتراحات. إن ثورةً على مقاس العالم ستستغرق زمنا طويلا جدا. لكن يمكن الإقرار أيضا بأنها قد بدأت في الحدوث. وأبسطُ طريقة لأن تدركها عقولنا هي أن نتوقف عن التفكير في الثورة باعتبارها شيئا - "ال" ثورة ، الانقطاع الزلزالي العظيم - وأن نسأل ، بدلا من ذلك ، "ما هو الفعل الثوري؟" عندها يمكننا أن نقترح: الفعل الثوري هو أي عملٍ جماعي يرفضُ ، ومن ثم يواجهُ ، شكلا للسلطة أو السيطرة وأثناء عمل ذلك ، يُعيدُ تأسيسَ العلاقات الاجتماعية - حتى ضمن الجماعة - على ضوء ذلك. الفعل الثوري لا يجب بالضرورة أن يستهدف إسقاط الحكومات. فمحاولات خلق مجتمعاتٍ محلية مستقلة ذاتيا في وجه السلطة (باستخدام تعريف كاستورياديس هنا: تكون هي المجتمعات التي تؤسس نفسها ، وتصنع جماعيا قواعدها الخاصة أو مبادئ تشغيلها ، وتُعيدُ اختبارها باستمرار) ، على

سبيل المثال ، ستكون بالتعريف تقريبا أفعالا ثورية. ويبين لنا التاريخ أن التراكم المستمر لمثل تلك الأفعال يمكنه أن يُغيّر كلّ شيء (تقريبا).

لست أول من يطرح مثل هذه الحجة - فمثل تلك الرؤية تنتج بالضرورة تقريبا فور ألا يعود المرء يفكر على أساس إطار الدولة والاستيلاء على سلطة الدولة. وما أود التشديد عليه هنا هو ما يعنيه هذا بالنسبة لطريقة نظرنا إلى التاريخ.

تجربة تفكير ، أو ، نصف الجدران

ما أقترحه ، من الناحية الجوهرية ، هو أن ننخرط في نوع من تجربة تفكيرٍ. ماذا لو ، كما يقول عنوانٌ مؤخرا ، "لم نكن حداثيين أبدا"؟ ماذا لو لم يحدث أبدا أي انقطاع جوهري ، وبالتالي ، فإننا لا نحيا في كونٍ أخلاقي ، أو اجتماعي ، أو سياسي مختلف جوهريا عن الپياروا أو التيف أو الملجاش الريفيين ؟ هناك مليونُ طريقةٍ مختلفة لتعريف "الحداثة". فهي طبقا للبعض تتعلق أساسا بالعلم والتكنولوجيا ، وبالنسبة لآخرين هي مسألة نزعٍ فردية ؛ ولآخرين ، هي الرأسمالية ، أو العقلانية البيروقراطية ، أو الاستلاب ، أو مثل أعلى للحرية من نوعٍ أو آخر. وكيفما عرّفوها ، يتفق الجميع تقريبا على أنه في وقتٍ ما من القرن السادس عشر ، أو السابع عشر ، أو الثامن عشر ، طرأ تحوّلٌ ضخم ، وأنه طرأ في أوروبا الغربية ومستعمراتها الاستيطانية ، وبسببه ، أصبحنا "مُحدثين". وأننا فور أن فعلنا ، أصبحنا مخلوقا من نوع مختلف جوهريا عن كل ما جاء من قبل .

لكن ماذا لو طوّحنا بكل هذا الجهاز بعيدا ؟ ماذا لو نسفنا الجدار ؟ ماذا لو قبلنا بأن الناس الذين "اكتشفهم" كولومبوس أو فاسكو دا جاما في بعثاتهما هم نحن فحسب ؟ أو بالتأكيد ، هم "نحن" بقدر ما كان كولومبوس أو فاسكو دا جاما على الإطلاق ؟

أنا لا أجادل بأنه لم يتغير شيء مهم على مدار السنوات الخمسمائة الأخيرة ، بقدر ما أجادل بأن الاختلافات الثقافية ليست مهمة. إذ بمعنى من المعاني ، يحيا الجميع ، كلُّ مجتمع ، وحتى كل فرد ، في كونه الفريد. أنا أعني بـ"نصف الجدران" ، في المقام الأول ، نصف الافتراضات المتغطرسة ، غير التأملية التي تخبرنا بأننا لا نشترك في شيء مع 98% من الناس الذين عاشوا على الإطلاق ، ولذا لا يتوجب علينا فعلا التفكير فيهم. لأنك ، في نهاية الأمر ، لو افترضت الانقطاع الجوهري ، فإن السؤال النظري الوحيد الذي يمكن أن تسأله هو تنويعاً على سؤال "ماذا يجعلنا بهذا القدر من الخصوصية؟" وفور أن نتخلص من تلك الافتراضات ، ونقرر على الأقل أن نفكر في مقولة أننا لسنا بهذا القدر من الخصوصية الذي نودّ أن نظنه ، يمكننا كذلك البدء في التفكير فيما قد تغيّر فعلا وما لم يتغير.

مثال:

جرى طويلا نقاش مرتبط بذلك عما هي الميزة الخاصة التي تميز بها "الغرب" ، كما أحبت أوروبا الغربية ومستعمراتها الاستيطانية أن تُسمّى نفسها ، على بقية العالم وأتاحت لها فتح قدر كبير منه خلال السنوات الأربعمائة فيما بين 1500 و1900. هل كانت نسقا اقتصاديا أكفأ؟ أم تقاليد عسكرية أرقى؟ هل كانت تتعلق بالمسيحية ، أم البروتستانتية ، أم روح البحث العقلاني؟ هل كانت مجرد مسألة تكنولوجيا؟ أم أنها كانت تتعلق بترتيبات عائلية أكثر نزوعا إلى الفردية؟ أم أنها توليفة من كل هذه العناصر؟ إلى حد كبير ، كانت السوسيولوجيا التاريخية الغربية مُكرّسة لحل هذه المشكلة. والعلامة على مدى عمق رسوخ هذه الافتراضات أن الدارسين لم يبدأوا إلا مؤخرا جدا في اقتراح حتى أن أوروبا الغربية ربما لم تتمتع حقا بأية ميزة جوهريّة على الإطلاق. أن التكنولوجيا الأوروبية ، والترتيبات الاقتصادية والاجتماعية ، وتنظيم الدولة ، وغيرها عام 1450 لم تكن بأية حال أكثر "تقدما" عما كان سائدا في مصر ، أو البنغال ، أو فوجيان ، أو أغلب الأجزاء الحضريّة من العالم القديم في ذلك الزمن. ربما كانت أوروبا سابقة في بعض المجالات (مثلا ، تقنيات الحرب البحرية ، وأشكال معينة من العمليات المصرفية) ، لكنها كانت متأخرة بشكل بارز في غيرها (الفلك ، فلسفة

التشريع ، التكنولوجيا الزراعية ، تقنيات الحرب البرية). ربما لم يكن ثمة ميزة غامضة. ربما كان ما حدث مجرد صدفة. تصادف أن أوروبا الغربية متموقعة في ذلك الجزء من العالم القديم الذي يكون الإبحار منه إلى العالم الجديد أسهل ؛ وتوفر لمن أبحروا أولاً حظاً لا يُصدّق في اكتشاف أراضٍ عامرة بثروة هائلة ، تسكنها شعوبٌ لا حيلة لها من العصر الحجري بدأت في الموت بشكلٍ مواتٍ منذ لحظة وصولهم تقريبا ؛ وكان المكسب الناتج غير المتوقع ، والميزة الديموجرافية لامتلاك أراضٍ لتفريغ السكان الزائدين فيها أكثر مما يكفي لتفسير النجاحات التالية للقوى الأوروبية. أمكن عندها إغلاقُ صناعة الملابس الهندية (الأشد كفاءةً بكثير) وخلق فضاءٍ لإحداث ثورة صناعية ، وعموما لتخريب وتسيّد آسيا لدرجة أنها من الناحية التكنولوجية - خصوصا التكنولوجيا الصناعية والعسكرية - تخلّفت بشكل متزايد.

ظل عددٌ من المؤلفين (بلوت Blaut ، جودي Goody ، پوميرانتس Pommeranz ، جوندرا فرانك^(١) Gunder Frank^(٢)) يطرحون تنويعات على هذه الحجة خلال الأعوام الأخيرة. إنها في جذرها حجةٌ أخلاقية ، هجومٌ على الغطرسة الغربية. وبهذه الصفة فإنها بالغة الأهمية. والمشكلة الوحيدة معها ، على أسسٍ أخلاقية ، أنها تميل إلى الخلط بين الوسائل وبين النزوع. أي أنها تقوم على افتراض أن المؤرخين الغربيين كانوا على صوابٍ في افتراضهم أنه مهما كان ما مكّن الأوروبيين من تجريد ، وخطف ، واستعباد ، وإبادة الملايين من البشر الآخرين ، فإنه علامة تفوّقٍ ومن ثم ، مهما كان ، فسوف يكون مُهينا لغير الأوروبيين أن يوحوا بأنهم لم يملكوه بدورهم. لكن يبدو لي أن من المُهين أكثر بكثيرٍ الإيحاء بأن أي شخص يمكن أن يكون قد تصرفَ على الإطلاق مثل أوروبي القرنين السادس عشر أو السابع عشر - مثلا ، تفريغ أجزاء كبيرة من جبال الإنديز أو وسط المكسيك من سكانها عن طريق تشغيل الملايين حتى الموت في المناجم ، أو اختطاف كتلة ذات دلالةٍ من سكان إفريقيا لتعمل حتى الموت في مزارع السكر - إلا إذا كان ثمة دليلٌ فعلي يوحى بأنه كان يتملّكه كل هذا النزوع إلى الإبادة. في الحقيقة يبدو أن ثمة أمثلة كثيرة على أناس في وضعٍ يتيح لهم نشر خرابٍ مماثل على نطاق العالم - مثلا سلالة مينج Ming في القرن الخامس عشر - لكنهم لم

يفعلوا ، ليس بوازع من ضمير ، بل بالأحرى لأن ذلك لم يكن ليخطر ببالهم في المقام الأول.

في النهاية ، يدور كل شيء ، على نحوٍ غريب ، حول كيف يختار المرء أن يُعرّف الرأسمالية. وكل المؤلفين المذكورين أعلاه تقريبا يميلون رغم ذلك إلى النظر إلى الرأسمالية باعتبارها إنجازا آخر يفترض الغربيون بصلف أنهم اخترعوه بأنفسهم ، ومن ثم يعرفونه (كما يفعل الرأسماليون) على أنه إلى حدٍ كبير مسألة تجارة وأدوات مالية. لكن ذلك الترحيب بوضع اعتبارات الربح فوق أي اهتمامٍ إنساني والذي قاد الأوروبيين إلى إفراغ أقاليم كاملة من العالم من سكانها من أجل وضع أقصى كمية من الفضة أو السكر في السوق كان شيئا آخر بالتأكيد. ويبدو لي انه يستحق اسما خاصا به. ولهذا السبب يبدو من الأفضل لي أن أواصل تعريف الرأسمالية كما يُفضّل خصومها ، على أنها تقوم على أساس الارتباط بين نظامٍ للعمل المأجور وبين مبدأٍ للسعي الذي لا ينتهي للربح لصالحها. وهذا بدوره يتيح لنا الجدل بأن ذلك كان شذوذا غريبا عن المنطق التجاري المألوف تصادف أن سادَ في ركنٍ من العالم كان من قبل شبه همجي ، وشجّع السكان على الانخراط فيما كان يمكن أن يُعدّ ، في سياقٍ آخر ، أشكالا مفزعة من السلوك. ومرة أخرى ، لا يعني هذا كله بالضرورة أن يتفق المرء مع أطروحة أن الرأسمالية ، فور ظهورها إلى الوجود ، صارت على الفور نسقا كليّ الطابع وبدءاً من تلك اللحظة ، لم يعد يمكن فهم كلِّ ما حدث بخلافها إلا في علاقته معها. لكنه يقترح أحد المحاور التي يمكن على أساسها الشروع في التفكير فيما هو مختلف فعلا اليوم.

فلنتخيل ، إذن ، أن الغرب ، مهما تم تعريفه ، لم يكن شيئا خاصا ، فضلا عن ذلك ، لم يحدث انقطاعٌ جوهري واحد في التاريخ البشري. لا يمكن لأحدٍ أن يُنكر حدوثَ تغيراتٍ كمّية ضخمة: فكمية الطاقة المستهلكة ، والسرعة التي يمكن للبشر السفر بها ، وعدد الكتب التي يتم إنتاجها وقراءتها ، كل هذه الأرقام ظلت تتصاعد بطريقةٍ أُسيّة. لكن فلنتخيل على سبيل الجدل أن هذه التغيرات الكميّة لا تتضمن ، في ذاتها ، بالضرورة تغيرا في النوعية: أننا لا نحيا في نوع من المجتمع مختلفٍ جوهريا عما

وُجد من قبل على الإطلاق ، أننا لا نحيا في نوع مختلفٍ جوهرياً من الزمن ، أن وجود المصانع أو الرقائق المتناهية الصغر لا يعني أن الإمكانيات السياسية أو الاجتماعية قد تغيرت في طبيعتها الأساسية: أو ، لنكون أدقّ ، أن الغرب ربما يكون قد أدخل بعض الإمكانيات الجديدة ، لكنه لم يُلغِ أيّاً من الإمكانيات القديمة.

أول ما يكتشفه المرء حين يحاول التفكير بهذه الطريقة هو أن عمل ذلك بالغ الصعوبة. إذ يتوجب عليه أن يخترق الحشد الذي لا ينتهي من الحيل والتحايلات الثقافية التي تخلقُ جدارَ المسافة حول المجتمعات "الحديثة". ولأعطِ مثالا واحداً. من الشائع التمييز بين ما تُسمّى "المجتمعات على أساس القرابة" وبين المجتمعات الحديثة ، التي يُفترض أنها تقوم على أساس مؤسساتٍ غير شخصية مثل السوق أو الدولة. المجتمعات التي يدرسها الأنثروبولوجيون تقليدياً لديها أنساق قرابة. وهي منظّمة في مجموعات نسب - سلالات ، أو عشائر ، أو بطون ، أو فروع - تتبّع النسب إلى أسلافٍ مشتركين ، وتحيا أساساً على أراضي الأسلاف ، ويُنظر إليها على أنها تتشكل من "أنواع" متماثلة من الناس - وهي فكرةٌ يجري التعبير عنها عادةً من خلال عباراتٍ اصطلاحية مادية عن اللحم ، أو العظم ، أو الدم ، أو الجلد المشتركين. وعادةً ما تصبح أنساق القرابة أساساً للتفاوت الاجتماعي حيث يُنظر إلى بعض المجموعات على أنها أرقى من غيرها ، مثلما في أنساق الطوائف المغلقة على سبيل المثال ؛ وعلى الدوام ، تؤسس القرابة شروط الجنس والزواج وانتقال الملكية عبر الأجيال.

وعادة ما يُستخدم مصطلح "على أساس القرابة" بالطريقة التي اعتاد بها الناس استخدام كلمة "بدائي" ؛ إنها مجتمعات غرائبية لا تشبه مجتمعاتنا بأية حال. (لهذا يُفترض أننا بحاجة إلى الأنثروبولوجيا لدراستها ؛ بينما يُفترض أن تخصصات مختلفة تماماً ، مثل السوسيولوجيا وعلم الاقتصاد ، مطلوبةٌ لدراسة المجتمعات الحديثة.) إلا أن نفس الناس ذاتهم الذين يطرحون هذه الحجة عادة ما يُسلمون بأن المشكلات الاجتماعية الرئيسية في مجتمعنا ، "الحديث" (أو "ما بعد الحديث" : وهو نفس الشيء بالنسبة لأغراضنا الراهنة) تدور حول العرق ، والطبقة ، والجنوسة [النوع/الجنس]. وبعبارة أخرى ، تنشأ بالضبط من طبيعة نسق قرابتنا .

ماذا يعني ، في نهاية المطاف ، القول بأن معظم الأمريكيين يرون أن العالم منقسمٌ إلى "أعراق" ؟ يعني أنهم يعتقدون أنه منقسمٌ إلى جماعات يُفترض سلفاً أنها تشترك في نسبٍ مشترك وأصل جغرافي ، يُنظر

إليها لهذا السبب باعتبارها "أنواعاً" مختلفة من الناس ، وأن هذه الفكرة يُعبّر عنها عادةً من خلال عباراتٍ اصطلاحية مادية عن الدم والجلد ، وأن النسق الناتج ينظّم الجنس ، والزواج ، وتوريث الملكية ومن ثم يخلق ويحافظ على التفاوتات الاجتماعية. إننا نتحدث عن شيء يُشبه كثيرا نسقَ عشيرة تقليدي ، باستثناء أنه باتساع الكوكب. وقد يعترض المرء بأنه يجري الكثير من الزواج بين الأعراق ، وأكثر منه الجنس بين الأعراق ، لكن هذا ما يجب أن نتوقعه فحسب. فالدراسات الإحصائية تكشف دوماً ، حتى في المجتمعات "التقليدية" مثل النامبيكووارا Nambikwara أو الأراپيش Arapesh ، أن ما لا يقل عن 5-10% من الشباب يتزوجون شخصا لا يُفترض أن يتزوجوه. والظواهر ذات دلالة متكافئة تقريبا ، من الناحية الإحصائية. أما الطبقة الاجتماعية فأكثر تعقيدا بقليل ، حيث أن الجماعات أقل تحددًا. إلا أن الفرق بين طبقة حاكمة وبين مجموعة من الناس تصادف أنهم أبلوا بلاءً حسنا هو ، على وجه الدقة ، القرابة: القدرة على تزويج أطفال المرء زيجاتٍ مناسبة ، ونقل امتيازاته إلى ذريته. ويتزوج الناس عابرين الخطوط الطبقة أيضا ، لكنهم نادرا ما يمضون بعيدا ؛ وبينما يبدو أن معظم الأمريكيين لديهم الانطباع بأن هذا بلد ذو حراكٍ طبقي ملحوظ ، فإنهم حين يُطلب منهم تقديم أمثلة يكون كل ما يمكنهم الخروج به هو حفنة من قصص الانتقال من الفقر إلى الثراء. ومن المستحيل تقريبا العثور على مثال لأمريكي وُلد ثريا وانتهى مفلسا تحت وصاية الدولة. وهكذا إذن فإن كل ما نتعامل معه فعلا هو الحقيقة ، المألوفة لكل من درس التاريخ ، والقائلة بأن التّخبّ الحاكمة (ما لم تكن متعدّدة الزيجات) غير قادرة أبدا على إعادة إنتاج ذاتها ديموجرافيا ، ومن ثم تحتاج دوماً إلى طريقة لضمّ دم جديد (وإذا كانت متعددة الزيجات ، بالطبع ، فإن ذلك في حد ذاته يصبح نمطا للحراك الاجتماعي).

علاقات الجنوسة [الجندر] بالطبع هي ذات نسيج القرابة.

ماذا يمكن أن يُكلّف هدم هذه الجدران ؟

يمكنني أن أقول الكثير. لأن أناسا أكثر مما ينبغي استثمروا في الحفاظ عليها أكثر مما ينبغي. ويشمل هذا الأناركيين ، بالمناسبة. وفي الولايات المتحدة على الأقل ، فإن الأناركيين الذين يأخذون

الأنثروبولوجيا بأكبر قدرٍ من الجدية هم البدائيون Primitivists، وهم فصيل صغيرٌ لكنه عالى الصوت يجادل بأن الطريقة الوحيدة لإعادة البشرية إلى المسار الصحيح هي نزع قشرة الحداثة تماما. مُستلهمين مقال مارشال سالينز Marshall Sahlins بعنوان "المجتمع المزدهر الأصلي"، يطرحون أنه جاء زمنٌ لم يكن يوجد فيه لا الاستلاب ولا التفاوت، حين كان الجميع أناركيي صيدٍ وجمع، ومن ثم لا يمكن للتحرر الحقيقي أن يأتي إلا إذا تخلينا عن "الحضارة" وعدنا إلى العصر الحجري القديم الأعلى Upper Paleolithic، أو إلى العصر الحديدي المبكر على الأقل. ونحن في الحقيقة لا نكاد نعرفُ شيئا عن الحياة في العصر الحجري القديم، بخلاف ما يمكن استخلاصه من دراسة الجماجم البالغة القدم (مثلا، أن الناس في العصر الحجري القديم كانت لديهم أسنانٌ افضل بكثير؛ وأنهم أيضا كانوا يموتون بدرجة أكثر تواترا من جروح الرأس الرضّية). لكن ما نراه في السجل الإثنوجرافي الأحدث هو تنوّعٌ لا ينتهي. فقد كان ثمة مجتمعات صيدٍ وجمع ذات نبلاءٍ وعبيد، وثمة مجتمعات زراعية مساواتية بصورة متوحشة. وحتى في منطقة البحث المفضّلة لدى كلاستر في إقليم الأمازون، نجد بعض الجماعات التي يمكن وصفها عن حقٍ بأنها أناركية، مثل البياروا، تحيا إلى جانب جماعات أخرى (مثلا، جماعة الشيرينتي Sherente المحاربة) من الواضح أنها ليست كذلك على الإطلاق. وتشهد "المجتمعات" عملياتٍ إصلاحٍ دائم، متقافزةً إلى الوراء وإلى الأمام بين ما نفكر فيها باعتبارها مراحل تطورية مختلفة.

لا أعتقد أننا نخسر الكثير إذا سلّمنا بأن البشر لم يحيوا حقا أبدا في جنة عدن. وهدمُ الجدران يمكن أن يتيح لنا رؤية هذا التاريخ كموردٍ لنا بطرق أكثر إثارة للاهتمام بكثير. لأنه يعمل في الاتجاهين. فلسنا وحدنا، في المجتمعات الصناعية، من لا تزال لدينا علاقات قرابة (وكوزمولوجيات)؛ بل إن لدى المجتمعات الأخرى حركاتٍ اجتماعية وثورات. مما يعني، بين أشياء أخرى، أن المنظرين الراديكاليين لم يعد عليهم أن ينكبوا بلا نهاية على نفس المائتي سنة الضئيلة من التاريخ الثوري.

فيما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر كان الساحل الغربي لمدغشقر مُقسّما إلى سلسلة من الممالك المرتبطة تحت حكم سلالة ماروانسيترا Maroansetra وكان رعاياها يُعرفون جماعيا باسم الساكالاڤا. Sakalava وفي شمال غربي مدغشقر الآن

"جماعة عرقية" تستكن مُتخفيةً في أرض تلالٍ خلفية ، وعرة بعض الشيء يُشار إليهم باسم التسيميهيتي . Tsimihety وتعني الكلمة حرفيا "أولئك الذين لا يحلقون شعرهم". ويشير هذا إلى إحدى عادات الساكالاڤا: فحين يموت ملكٌ ، كان يُتوقَّع من رعاياه الذكور أن يجزّوا شعرهم جميعا كعلامة على الحداد. وكان التسيميهيتي هم من رفضوا ، وبذلك رفضوا سلطة ملكية الساكالاڤا ؛ وإلى يومنا هذا يتميزون بتنظيم وممارسات اجتماعية مساواتية صارمة. إنهم ، بعبارة أخرى ، أناركيتو شمال غرب مدغشقر. وإلى يومنا هذا حافظوا على سمعة بأنهم سادة المراوغة: فتحت حكم الفرنسيين ، كان المديرون يشكون من أنهم يرسلون الوفود للترتيب للعمل لبناء طريق قرب إحدى قرى التسيميهيتي ، ويتفاوضون على الشروط مع العجائز الذين يبدون متعاونين ، ثم يعودون بالمعدات بعدها بأسبوع ليكتشفوا أن القرية مهجورة بالكامل - فقد انتقل كل قاطنٍ بها للعيش مع بعض الأقارب في جزء آخر من البلد

وما يهمني هنا بوجه خاص هو مبدأ "التوليد الإثنوجرافي" ethnogenesis كما يطلق عليه اليوم. إذا اعتبر التسيميهيتي اليوم فوكو *foko* - شعبا أو جماعة عرقية - لكن هويتهم انبثقت كمشروعٍ سياسي. تمت ترجمة الرغبة في العيش أحرارا من سيطرة الساكالاڤا إلى رغبةٍ - أخذت تغمر كل المؤسسات الاجتماعية من مجالس القرى إلى الطقوس الجنائزية - في العيش في مجتمعٍ مُتحررٍ من مؤشرات المراتبية. ثم جرت مأسسة ذلك كطريقة حياةٍ لجماعة محلية تحيا معا ، مما أدى بدوره إلى التفكير فيهم باعتبارهم "نوعا" خاصا من الناس ، جماعة عرقية - شعبا أخذ يُنظرُ إليه ، حيث أنهم يميلون إلى التزاوج فيما بينهم ، باعتباره موحداً بنسبٍ مشترك. ومن الأسهل رؤية ذلك يحدث في مدغشقر حيث يتحدث الجميعُ تقريبا نفس اللغة. لكنني أشك في أنه بهذه الندرة. كتابات التوليد الإثنوجرافي مازالت جديدةً إلى حدٍ كبير ، لكن يتضح بشكلٍ متزايد أن معظم التاريخ الإنساني كان يتميز بالتغير الاجتماعي المتصل. وبدلاً من جماعاتٍ سحيقة في الزمن تحيا لآلاف السنين في أراضي أسلافها ، كانت تتخلّق جماعاتٌ جديدة ، وتنحلُّ أخرى قديمة ، طوال الوقت. وكثيرٌ مما اعتدنا التفكير في أنها قبائلٌ ، أو أممٌ ، أو جماعات عرقية كانت في الأصل مشروعاتٍ جماعية من نوعٍ أو آخر. وفي حالة التسيميهيتي نتحدث عن مشروع ثوري ، ثوري على الأقل بالمعنى الذي أخذت في تطويره هنا: بمعنى رفضٍ واعٍ لأشكالٍ

معينة من السلطة السياسية المُتسيّدة يجعلُ الناس أيضا يُعيدون التفكير في ، ويعيدون تنظيم ، الطريقة التي يتعاملون بها مع بعضهم البعض على أساس يومي . معظم المشروعات ليست ثورية . بعضها مساواتي ، والبعض الآخر يتعلق بترويج رؤية معينة للسلطة أو المراتبية . إلا أننا نتعامل مع شيء يتمشي بدرجة كبيرة مع ما نفكر فيه باعتباره حركةً اجتماعية ؛ الفرق أنه ، في غياب النشرات ، والمسيرات ، والبيانات ، فإن الوسائط التي من خلالها يمكن خلقُ والمطالبةُ بأشكالٍ جديدة لـ (ما يمكن أن نسّميه) الحياة الاجتماعية ، أو الاقتصادية ، أو السياسية ، للسعي إلى أشكالٍ مختلفة من القيمة ، كانت مختلفة: كان يجبُ العملُ من خلال نحتِ اللحم الحيّ حرفياً أو مجازياً ، من خلال الموسيقى والطقس ، الطعام والملبس ، وطرق التخلص من الموتى . لكن كنتيجةً جزئياً ، وعبر الزمن ، فإن ما كانت مشروعات ذات مرة تصبح هويّات ، وحتى هوياتٍ مُتصلة مع الطبيعة . تتكلسُ وتتصلّب إلى حقائق بديهية أو خصائص جماعية .

ويمكن بلا شك اختراعُ تخصصٍ جديد برمته لفهم كيف يحدث هذا على وجه الدقة: وهي عمليةٌ مُناظرة من بعض الأوجه فقط لعملية "اكتساب الكاريزما للطابع الروتيني" لدى فيبر ، مليئةٌ بالاستراتيجيات ، والانعكاسات ، وتحويلات الطاقة... المجالات الاجتماعية التي هي ، في جوهرها ، حلّباتٌ للإقرار بأشكالٍ معينة من القيمة يمكنها أن تصبح حدوداً يجبُ الدفاعُ عنها ؛ تمثيلاتٌ أو وسائطُ القيمة تصبح قوىً خارقة للطبيعة في ذاتها ؛ الإبداعُ ينزلقُ إلى تخليد ؛ يمكن أن ينتهي الأمرُ بالبقايا المتكلسة للحركات التحررية ، تحت قبضة الدول ، إلى أن تتحول إلى ما نسّميه "النزعات القومية" التي إمّا أن يتم استنفارُها لحشد التأييد لآلة الدولة أو تصبح الأساس لحركاتٍ اجتماعية جديدة معارضةٍ لها .

الشيء الحاسمُ هنا ، فيما يبدو لي ، هو أن هذا التحجّر لا ينطبق على المشروعات الاجتماعية فحسب . إذ يمكنُ أن يحدث أيضاً للدول ذاتها . وهذه ظاهرةٌ نادرة ما قدرها مُنظّرو الصراع الاجتماعي حق قدرها .

حين رسّخت الإدارة الاستعمارية الفرنسية نفسها في مدغشقر بدأت بالتالي في تقسيم السكان إلى سلسلة من "القبائل" : الميرينال Merinal ، والبتسيليو Betsileo ، والبارا Bara ، والساكالاڤا Sakalava ، والفيزو Vizo ، والتسيميهيتي Tsimihety ، إلى آخره . ولما كان ثمة القليل من التمييزات الواضحة في اللغة ، فمن الأسهل هنا ، عنه في

معظم الأماكن ، أن نتبين بعض المبادئ التي جاءت على أساسها هذه التقسيمات. وبعضها سياسي. فالساكالافا رعايا بارزين لسلالة ماروانتسيترا Maroantsetra التي اقامت ثلاث ممالك على الأقل على طول الساحل الغربي). والتسيميهيتي هم من رفضوا الولاء. ومن يطلق عليهم "الميرينا" هم أناس المرتفعات أولئك الذين يوحدهم في الأصل الولاء لملك اسمه أندرياناهاوينيميرينا Andrianampoinimerina ؛ أما رعايا ممالك المرتفعات الأخرى الواقعة إلى الجنوب ، الذين هزمهم الميرينا بعد ذلك على الفور تقريبا ، فيشار إليهم جماعيا باسم البتسيليو. وتعلق بعض الأسماء بالمكان الذي يعيش فيه الناس أو الطريقة التي يكسبون عيشهم بها: فالتانالا Tanala هم "أناس غابات" على الساحل الشرقي ؛ وعلى الساحل الغربي ، نجد أن الميكيا Mikea صيادين وباحثين عن المرعي والفيزو Vezo صيادي أسماك. لكن حتى هنا عادة ما تكون ثمة عناصر سياسية: فقد عاش الفيزو بمحاذاة ممالك الساكالافا لكنهم مثل التسيميهيتي ، استطاعوا البقاء مستقلين عنهم لأنهم ، كما تجري الأسطورة ، كلما علموا أن المبعوثين الملكيين في الطريق لزيارتهم ، كانوا جميعا يركبون زوارقهم الخفيفة وينتظرون بعيدا عن الشاطئ إلى أن ينصرفوا. أما قرى الصيادين تلك التي خضعت فأصبحت ساكالافا ، وليس فيزو

إلا أن الميرينا ، والساكالافا ، والبتسيليو هم الأكثر عددا حتى الآن. ومن هنا يتم تعريف معظم الملجاش ، إذن ، ليس بولاءاتهم السياسية بالضبط ، بل بالولاءات التي كانت لأسلافهم حوالي عام 1775 أو 1800. والشيء المثير للاهتمام هو ما حدث لتلك الهويات فور أن لم يعد الملوك موجودين. وهنا يبدو أن الميرينا والبتسيليو يمثلان امكانيتين متعارضتين.

لم تكن العديد من هذه الممالك العتيقة تزيد كثيرا على أنظمة ابتزاز مؤسسية ؛ وبقدر ما كان الناس العاديون يُشاركون فعلا في السياسة الملكية ، كان ذلك يجري من خلال العمل الطقسي: مثلا ، بناء القصور والمقابر الملكية ، التي عادة ما يُعهد فيها لكل عشيرة بدور شرفي شديد النوعية. وضمن نطاق مملكة الميرينا انتهى هذا النظام بإساءة استغلال شاملة إلى حد أنه مع وصول الفرنسيين ، كان قد أصبح سيء السمعة

تماما تقريبا وأصبح الحكم الملكي ، كما ذكرت ، متماها مع العبودية والسخرة [العمل القسري] ؛ ونتيجة لذلك ، يوجد "الميرينا" الآن على الورق أساسا . ولا يُسمَع أبدا في الريف من يُشيرون إلى أنفسهم باعتبارهم كذلك إلا ربما في مقالات يتوجّب عليهم كتابتها في المدرسة. أما الساكالا فافهم قصة أخرى تماما. فما زالت الساكالا هوية حية إلى حد كبير على الساحل الغربي ، وما زالت تعني ، أتباع سلالة ماروانتسيترا. لكن طوال ما يناهز المائة والخمسين عاما الأخيرة ، ظلت الولاءات الرئيسية لأغلب الساكالا تتجه إلى أعضاء هذه السلالة المتوفين. وبينما يتم تجاهل أعضاء العائلة المالكة الأحياء إلى حد كبير ، ما زالت قبور الملوك الغابرين تُبنى وتُزيّن من جديد باستمرار في مشروعات جماعية ضخمة ، وهذا إلى حد كبير هو ما يعنيه كون المرء ساكالا. وما زال الملوك الموتى يعلنون رغباتهم - من خلال وسطاء روحانيين عادة ما يكونون نساء عجائز من أصل عامي.

وفي أجزاء أخرى كثيرة من مدغشقر أيضا ، يبدو غالبا أن أحدا لا يتولى كامل سلطته حقا إلا حين يموت. ومن ثم ربما لم تكن حالة الساكالا استثنائية إلى هذا الحد. لكنها تكشف طريقة شائعة جدا لتجنّب التأثيرات المباشرة للسلطة: إذا لم يكن المرء يستطيع الابتعاد عن طريقها ببساطة ، مثل الفيزو أو التسيميميهيتي ، فيمكنه ، كما هي الحال ، أن يحاول تكليسها. وفي حالة الساكالا نجد أن تحجّر الدولة حرفيّا تماما: فالملوك الذين ما زالوا يُعبدون يتّخذون الهيئة البدنية لرفات ملكية ، إنهم حرفيا أسنان وعظام. لكن هذه المقاربة ربما كانت أشدّ شيوعا بكثير مما قد نظن.

فقد قدمت كايسا إكهولم^(Kajsia Eckholm^خ) مؤخرا الاقتراح الموحى القائل بأن نوع المَلَكِيّة المقدسة التي كتب عنها السير جيمس فريزر في كتابه *العصن الذهبي* ، والتي كان يتم فيها تسييج الملوك بطقوس وتابوهات لانهائية (الآ يلمس الأرض ، ألا يرى الشمس...) ، لم تكن ، كما نفترض عموما ، شكلا غابرا من المَلَكِيّة ، بل شكلا متأخرا جدا ، في أغلب الحالات. وتعطي مثال ملكية الكونغو ، التي ، حين ظهر البرتغاليون لأول مرة في أواخر القرن الخامس عشر ، لا يبدو أنها كانت طقسية الطابع بوجه خاص أكثر مما كانت الملكية في البرتغال أو إسبانيا في ذلك الزمن. كان ثمة قدر

معين من تشريفات البلاط ، لكنها لا تقف في طريق الحكم. وبعدها فقط ، بينما كانت المملكة تتدهور إلى الحرب الأهلية وتفتتت إلى شذرات أضال فأضال ، أصبح حكامها كائنات مقدسة بشكل متزايد. تم خلق طقوس معقدة ، ومضاعفة القيود ، حتى أصبحنا نقرأ في النهاية عن "الملوك" المحصورين في مبانٍ صغيرة ، أو يتم إحصاؤهم حرفيا عند الصعود إلى العرش. والنتيجة أنهم كانوا يحكمون فترة بالغة الضالة ؛ وفي الحقيقة انتقل أغلب الباكونغو BaKongo إلى نسق حكم ذاتي إلى حد كبير ، رغم أنه عاصفٌ جدا كذلك ، مشتبكٌ في صراعات تجارة العبيد.

هل يرتبط أيٌّ من هذا بالهجوم المعاصرة ؟ جداً ، فيما يبدو لي. وقد طوّر مفكرو الاستقلال الذاتي الإيطاليين ، عبر العقدين الماضيين ، نظريةً لها يدعونه "الخروج" exodus الثوري. وهي مُستلهمة جزئياً من ظروف إيطالية خاصة - الرفض الواسع للعمل في المصانع بين الشباب ، وازدهار احتلال المنازل و"المراكز الاجتماعية" في الكثير جدا من المدن الإيطالية... لكن في هذا كله يبدو أن إيطاليا قد قامت بدور نوعٍ من المُختبر للحركات الاجتماعية المستقبلية ، مستبقةً اتجاهاتٍ تبدأ الآن في الحدوث على مستوى الكوكب.

تطرح نظرية الخروج أن أشدّ الطرق فعاليةً لمعارضة الرأسمالية والدولة الليبرالية ليست من خلال المواجهة المباشرة بل بواسطة ما سمّاه پاولو فيرنو "Paolo Virno الانسحاب الملتزم" ، الهروب الجماعي من قبل من يودّون خلق أشكالٍ جديدة من المجتمع. ولا يحتاج المرء سوى لمحة إلى السجل التاريخي ليتأكد أن أنجح أشكال المقاومة الشعبية قد اتخذت هذا الشكل بالضبط. فلم تتضمن تحدّي السلطة وجهاً لوجه (فعادة ما يؤدي هذا إلى ذبح المقاومة ، أو إذا لم يحدث ، إلى تحولها إلى نوعٍ من التنويع - عادة حتى ما تكون أقبح - لنفس الشيء الذي جرى تحدّيه في البداية) بل انطلاقاً من استراتيجية أو أخرى للإفلات من قبضتها ، من الهروب ، والفرار ، وتأسيس مجتمعات جديدة. وقد بلغ مؤرّخٌ للاستقلال الذاتي ، هو يان موليير بوتانج^(د) Yann Moulier Boutang ، حدّاً أن يجادل بأن تاريخ الرأسمالية كان سلسلةً من المحاولات لحل مشكلة الحراك العمّالي - ومن هنا التطوير اللانهائي لمؤسسات من قبيل العمل الإلزامي [للمتدربين] indenture ، والعبودية ، وأنظمة السخرة coolie systems ، والعمال بعقود ، والعمال الضيوف ، والأشكال التي لا تحصى لضبط الحدود - لأن النظام ، إذا اقترب حقا على الإطلاق من نسخته الفانتازية الذاتية عن نفسه ، التي يكون فيها العمال أحراراً في العمل أجراءً أو ترك عملهم أينما ووقتما يشاؤون ، فسوف ينهار النظام برمته. ولهذا السبب بالضبط

فإن المطلب الأكثر اتساقا الذي تطرحه العناصر الراديكالية في حركة العولمة - من أنصار الاستقلال الذاتي الإيطاليين إلى الفوضويين الأمريكيين الشماليين - ظل دائما حرية الحركة الكوكبية ، "العولمة الحقيقية" ، تدمير الحدود ، الهدم الشامل للجدران.

هذا النوع من هدم الجدران المفهومية الذي شرعُ أفرحه هنا يجعل من الممكن بالنسبة لنا لا أن نؤكد أهمية الفرار فحسب ، بل إنه يعدنا بمفهوم أثرى بما لا يقاس للكيفية التي يمكن بها أن تعمل أشكال الفعل الثوري البديلة. هذا تاريخ مازال علينا أن نكتبه إلى حد بعيد ، لكن ثمة ومضات. وقد أنتج بيتر لامبورن ويلسون Peter Lamborn Wilson ألمع هذه الومضات ، في سلسلة من المقالات تتضمن ، بين أشياء أخرى ، تأملات في انهيار الثقافات الهوبويل Hopewell والميسيسيبيان Mississippian في جزء كبير من شرق أمريكا الشمالية. كانت هذه فيما يبدو مجتمعات تسيطر عليها مجموعات نخبة من القساوسة ، وبنيات اجتماعية على أساس الطائفة ، وأضحيات بشرية - اختفت بصورة ملغزة ، وتم استبدالها بمجتمعات صيد وجمع أو بستنة أكثر مساواتية بكثير. وهو يقترح ، بشكل مثير تماما للاهتمام ، أن تماهي سكان أمريكا الأصليين الشهير مع الطبيعة ربما لم يكن حقا رد فعل على القيم الأوروبية ، بل على إمكانية دياكتيكية ضمن مجتمعاتهم ذاتها فرّوا هم منها عن وعي تماما. وتستمر الحكاية من خلال هروب مستوطني جيمستاون Jamestown ، وهم مجموعة من الخدم تم التخلي عنهم من جانب أرباب عملهم من الجنتللمانات في أول مستوطنة أمريكية شمالية في فيرجينيا ، وانتهى بهم الأمر فيما يبدو إلى أن يصبحوا هنودا ، إلى سلسلة لا تنتهي من "يوتوبيات القراصنة" ، إلتم فيها المرتدون البريطانيون مع القراصنة المسلمين ، أو انضموا إلى مجتمعات السكان الأصليين من هيسبانيولا إلى مدغشقر ، والجمهوريات الخفية "ثلاثية الأعراق" التي أسسها العبيد الفارّون على هوامش المستوطنات الأوروبية ، والأنثينوميون⁽³⁾ antinomians ، وغير ذلك من المعازل الليبرتارية غير المعروفة التي رقّشت وجه القارة قبل حتى الشيكرز⁽³⁾ Shakers والفورييريين⁽³⁾ Fourierists وكل "المجتمعات القصدية" الأشهر للقرن التاسع عشر.

كانت أغلب هذه اليوتوبيات الضئيلة أكثر هامشية حتى مما كان الفيزو أو التسييميهيتي في مدغشقر ؛ وتم ابتلاعها جميعا في نهاية المطاف. مما يقودنا إلى سؤال كيف يتم تحييد جهاز الدولة ذاته ، في غياب سياسةٍ لمواجهة المباشرة. لاشك أن بعض الدول ومجموعات نخب الشركات الكبرى ستتهار بفعل ثقلها ذاته ؛ وقد فعل البعض بالفعل ؛ لكن من الصعب تخيل سيناريو ستتهار فيه جميعا. وهنا ،

قد يمكن للساكالاقا والباكونجو أن تقدما لنا بعض الاقتراحات المفيدة. ما لا يمكن تدميره يمكن ، رغم ذلك ، أن تجري مراوغته ، وتجميده ، وتحويله ، وحرمانه تدريجيا من جوهره - الذي في حالة الدول ، هو في النهاية قدرتها على بث الرعب. ماذا سيعني هذا في ظل الظروف المعاصرة ؟ ليس الأمر واضحا تماما. ربما سيتم اختزال أجهزة الدولة القائمة تدريجيا إلى زينة واجهات بينما يتم إفراغ الجوهر منها من أعلى ومن أسفل: مثلا ، من نمو المؤسسات الدولية ، ومن انتقال السلطة إلى أشكال محلية وإقليمية من الحكم الذاتي. ربما يتحول الحكم بواسطة استعراض وسائل الإعلام إلى استعراض نقي وخالص (تقريبا على غرار ما ضمنه پول لافارج Paul Lafargue ، زوج ابنة ماركس القادم من الهند الغربية ومؤلف كتاب **الحق في الكسل** ، حين اقترح أنه بعد الثورة ، سيظل بمقدور السياسيين تحقيق وظيفة اجتماعية مفيدة في صناعة الترفيه). والأرجح أن يحدث ذلك بطرق لا يمكننا حتى أن نستشرفها. لكن لا شك أن ثمة طرقات يحدث بها بالفعل. فبينما تتحرك الدول النيوليبرالية صوب أشكال جديدة من الإقطاعية ، مُركّزة أسلحتها بشكل متزايد حول المجتمعات المُسوَّرة ، تفتح فضاءاتٍ تمردية لا نعرف حتى عنها. يفهم زارعو أرز الميرينا الموصوفين في القسم السابق ما لا يفهمه كثيرون من الثوريين المُحتَمَلين: أن ثمة أوقاتا يكون فيها أغبى ما يمكن أن يفعل المرء أن يرفع راية حمراء أو سوداء ويُصدر بيانات مُتحدِّية. أحيانا يكون الأمر المعقول هو مجرد التظاهر بأن شيئا لم يتغير ، والسماح لممثلي الدولة الرسميين بالحفاظ على كرامتهم ، والظهور حتى في مكاتبهم وملء استثمارا بين الحين والآخر ، لكن تجاهلهم ، فيما عدا ذلك.

مبادئ لعلم غير موجود

دعوني أضع خطوطا عريضة لبعض مجالات النظرية التي قد تود استكشافها أنثروبولوجيا أناركية:

(1) نظرية في الدولة

للدول طابعٌ ثنائي غريب. إنها في نفس الآن أشكالٌ للإغارة أو الابتزاز المؤسَّسين ، ومشروعاتٌ طوباوية. الأول يعكس بالتأكيد الطريقة التي تَخَبَّرُ بها الدولُ فعليا أيةُ مجتمعات محلية تحتفظ بدرجة معينة من الاستقلال الذاتي ؛ والثاني رغم ذلك هو الكيفية التي تميل الدولُ إلى الظهور بها في السجل المكتوب .

بمعنى من المعاني فإن الدول هي "الكُلِّية الخيالية" بامتياز ، ويمكن قدرٌ كبير من التشوش الذي تتضمنه نظريات الدولة تاريخيا في عدم القدرة أو عدم الاستعداد للاعتراف بذلك. في الأغلب ، كانت الدولُ أفكارا ، طرقا لتخيّل النظام الاجتماعي على أنه شيء يمكن للمرء وضعه في قبضته ، نماذج للسيطرة. وهذا هو السبب في أن الأعمال الأولى المعروفة للنظرية الاجتماعية ، سواء من بلاد فارس ، أو الصين ، أو بلاد الإغريق القديمة ، كانت توطّر دائما على أنها نظرياتٌ في فن إدارة الدولة [statecraft] وكان لهذا تأثيران كارثيان. الأول هو إعطاء النزعة الطوباوية اسماً سيئاً.. (أول ما تستدعيه كلمة "يوتوبيا" إلى الذهن هو صورةٌ مدينة مثالية ، عادة ما تكون ذات هندسةٍ مكتملة - ويبدو أن الصورة تعيدنا أصلا إلى المعسكر الملكي: إلى فضاء هندسي يُعدُّ برمته انبعاثا لإرادة منفردة ، فردية ، إلى فانتازيا للسيطرة الشاملة.) وأقل ما يقال هو أن هذا كله كانت له عواقبٌ سياسية مشؤومة. والثاني هو أننا نميل إلى افتراض أن الدول ، والنظام الاجتماعي ، وحتى المجتمعات ، تناظر ذلك إلى حد كبير. بعبارة أخرى ، نميلُ إلى أن نأخذ أشدَّ المزاعم عظمةً ، وحتى أشدها جنونَ عظمةٍ ، لزعماء العالم ، على محمل الجد ، مفترضين أن المشروعات الكوزمولوجية [الكونية] التي يزعمون اتّباعها مهما كانت ، تُناظر فعلا ، تقريبا على الأقل ، شيئا على الأرض. بينما المرجح أنه في العديد من تلك الحالات ، لا تنطبق هذه المزاعم تماما في العادة إلا ضمن بضع عشرات الياردات من العاهل في أي اتجاه ، والأرجح أن ينظر معظمُ الرعايا إلى النخب الحاكمة ، على أساسٍ يومي ، على أنهم أقرب إلى النهائيين المفترسين.

يجب إذن أن تبدأ أيةُ نظريةٍ ملائمةٍ للدول بأن تُميّز في كل حالة بين المثل الأعلى لسلطة الحاكم [rulership] التي يمكنها أن تكون أي شيء تقريبا ، حاجةً إلى فرض انضباط عسكري

الطابع ، قدرةً على تقديم تمثيلٍ مسرحي مكتمل للعيش اللطيف يُلهم الآخرين ، حاجةً إلى تزويد الآلهة بقلوب بشرية لانهائية لصد القيامة...) ، وبين آليات الحكم ، دون افتراض أن يوجد بالضرورة كل هذا التناظر بين الاثنين. (قد يوجد. لكن يجب إثبات ذلك إمبيريقيا). فمثلا: يرجع قدرٌ كبير من ميثولوجيا "الغرب" إلى وصف هيرودوت لصدامٍ يفتتح حقبةً جديدة بين الإمبراطورية الفارسية ، القائمة على مثلٍ أعلى للطاعة والسلطة المطلقة ، وبين المدينتين الإغريقيتين أثينا واسبرطة ، القائمتين على مثلٍ عليا للاستقلال الذاتي للمواطنة ، والحرية ، والمساواة. ولا يعني ذلك أن هذه الأفكار - وخصوصا تمثيلاتها النابضة لدى شعراء مثل آيسخيلوس أو مؤرخين مثل هيرودوت - ليست مهمة. إذ ربما لا يمكن فهم التاريخ الغربي بدونها. لكن أن أهميتها وحيويتها ذاتهما طالما أعمتا المؤرخين عما أصبح يتضح بشكل متزايد أنه الحقيقة الواضحة: أنه مهما كانت مثلها العليا ، فإن الإمبراطورية الفارسية الأولى Achmaemenid Empire كانت مجرد لمسةٍ بالغة الرقة إذا تعلّق الأمر بسيطرتها اليومية على حيوات رعاياها ، خصوصا بالمقارنة مع درجة السيطرة التي كان يمارسها الأثينيون على عبيدهم أو الإسبرطيون على الأغلبية الساحقة من السكان اللاكونيين Laconian ، الذين كانوا أقنانا. مهما كانت المثل العليا ، فإن الواقع ، بالنسبة لمعظم الناس المنخرطين فيه ، كان على النقيض إلى حد بعيد.

كان أحد الاكتشافات اللافتة للأنثروبولوجيا التطورية أن من الممكن تماما أن يوجد الملوك والنبلاء وكل الزخارف الخارجية للملكية دون أن توجد دولة بالمعنى الميكانيكي على الإطلاق. ولا بد أن يعتقد المرء أن هذا قد يثير بعض الاهتمام لدى كل أولئك الفلاسفة السياسيين الذين يريقون الكثير من الحبر في الجدل حول نظريات "السيادة الملكية sovereignty" - لأنه يوحى بأن معظم الملوك لم يكونوا رؤساء دول وبأن مصطلحهم التقني الأثير مبنيّ فعليا على مَثَلٍ أعلى شبه مستحيل ، تتمكن فيه السلطة الملكية فعليا من ترجمة مزاعمها الكونية إلى سيطرة بيروقراطية أصيلة على سكان إقليم محدد. (وقد بدء شيءٌ من هذا القبيل في الحدوث في أوروبا الغربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، لكن فور أن بدأ تقريبا ، تم استبدال السلطة الشخصية للملك بشخصٍ مُختلق fictive يُدعى "الشعب" ، مما أتاح للبيروقراطية تولي الأمور بصورة شبه كاملة.) لكن بقدر علمي ، لم يقل الفلاسفة السياسيون شيئا في هذا

الموضوع حتى الآن. وأشك أن هذا يرجع إلى حد كبير إلى الاختيار البالغ السوء للمصطلحات. إذ يشير الأنثروبولوجيون التطوريون إلى الممالك التي تفتقر إلى بيروقراطياتٍ قسرية مكتملة النمو على أنها "زعامات chieftoms"، وهو مصطلح يستدعي صور جيرونيمو أو الثور الجالس أكثر من صور سليمان، أو لويس الورع^(١)، أو الإمبراطور الأصفر. وبالطبع يضمن الإطار التطوري ذاته أن يتم النظر إلى تلك البنيات باعتبارها شيئاً يسبق على الفور ظهور الدولة، وليس باعتبارها شكلاً بديلاً، أو حتى شيئاً يمكن أن تتحول إليه الدولة. وتوضيح هذا كله سيكون مشروعاً تاريخياً كبيراً.

2) نظرية في الكيانات السياسية التي ليست دولاً

هذا إذن أحد المشروعات: أن نعيد تحليل الدولة باعتبارها علاقة بين مُتخَيِّل طوباوي، وبين واقع مشوّش يتضمن استراتيجياتٍ للهروب والمراوغة، ومجموعات نخبة مفترسة، وآليات للتنظيم والسيطرة.

كل هذا يؤكد على الحاجة الملحة لمشروعٍ آخر: مشروعٍ سوف يسأل، إذا كان كثير من الكيانات التي اعتدنا النظر إليها باعتبارها دولاً، بأي معنى فيبري على الأقل، ليست كذلك، فما هي إذن؟ وما الذي ينطوي عليه ذلك بشأن الإمكانيات السياسية؟

على نحو معين، من المدهش ألا توجد مثل تلك الكتابات النظرية بالفعل. إنها علامة أخرى، فيها أعتقد، على مدى صعوبة أن نفكر خارج الإطار الدولتي. وهناك حالة ممتازة في هذا الخصوص: كان أحد المطالبين الأشد اتساقاً لنشطاء "مناهضة العولمة" هو إلغاء القيود الحدودية. إذا كنا سنقوم بالعولمة، كما نقول، فلنكن جادين بشأنها. ألغوا الحدود القومية. دعوا الناس يأتون ويغدون كما يشاؤون، ويحيون أينما يشاؤون. وغالباً ما تتم صياغة المطلب في مفهوم معين للمواطنة الكوكبية. لكن هذا يثير اعتراضات فورية: ألا تعني الدعوة إلى "مواطنة كوكبية" الدعوة إلى نوعٍ من الدولة الكوكبية؟ هل نريد ذلك حقاً؟ ومن هنا يصبح السؤال كيف نُنظّر لمواطنة خارج الدولة. عادة ما يتم التعامل مع هذا باعتباره مأزقاً عميقاً،

وربما لا يمكن تجاوزه ؛ لكن إذا نظر المرء إلى المسألة تاريخيا ، سيكون من الصعب فهم لماذا يجب أن تكون. يُنظر إلى المفاهيم الغربية الحديثة للمواطنة والحريات السياسية عادةً على أنها مُشتقة من تقليدين ، أحدهما نشأ في أثينا القديمة ، والآخر ينبثق أساسا من انجلترا العصر الوسيط (حيث ينحو الدارسون إلى العودة به إلى تأكيد الامتياز الأرستقراطي ضد العرش في الماجنا كارتا Magna Carta ، وعريضة الحقوق Petition Of Right ، إلى آخره ، ثم إلى الامتداد التدريجي لنفس هذه الحقوق إلى بقية السكان). وفي الحقيقة ، ليس ثمة إجماع بين المؤرخين على أن أثينا الكلاسيكية أو انجلترا العصر الوسيط كانتا دولتين على الإطلاق - ويرجع هذا ، فضلا عن ذلك ، بالضبط إلى أن حقوق المواطن في الأولى ، والامتياز الأرستقراطي في الثانية ، كانا راسخين جدا. من الصعب التفكير في أثينا باعتبارها دولة ، يحتكر فيها السلطة جهاز الدولة ، إذا وضع المرء في الاعتبار أن الحد الأدنى من الجهاز الحكومي الذي كان موجودا كان يتشكل برمته من عبید ، يملكهم المواطنون جماعيا. وكانت قوة شرطة أثينا تتشكل من رماة سهام سيثيين Scythian مجلوبين مما يشكل اليوم روسيا أو أوكرانيا ، ويمكن استخلاص شيء عن وضعهم القانوني من حقيقة أنه ، بمقتضى القانون الأثيني ، لم تكن شهادة العبد مقبولة كدليل في المحكمة إلا إذا تم الحصول عليها بالتعذيب.

ماذا إذن نسَمي تلك الكيانات ؟ "زعامات" ؟ يمكن بشكل معقول أن نستطيع وصف الملك جون³ King John بأنه "زعيم" بالمعنى التقني ، التطوري ، لكن تطبيق المصطلح على بيريكليس Pericles يبدو عبثيا. كذلك لا يمكننا أن نواصل تسمية أثينا القديمة بأنها "دولة - مدينة" إذا لم تكن دولة على الإطلاق. يبدو فقط أننا لا نملك الأدوات الذهنية للحديث عن مثل هذه الأشياء. وينطبق نفس الشيء على علم تصنيف أنماط الدولة ، أو الكيانات الشبيهة بالدولة في العصور الأحدث: وقد اقترح مؤرخ اسمه سبرويت Spruyt أن الدولة - الأمة الإقليمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر لم تكن أبدا اللعبة الوحيدة الموجودة ؛ بل كان ثمة إمكانات أخرى (الدول - المدن الإيطالية ، التي كانت دولا بالفعل ؛ والعصبة الهانسياتية للمراكز المركنتيلية المتحدة كونفيدراليا ، التي كانت تنطوي على مفهوم مختلف تماما عن السيادة) لم تفز - على الفور ، على الأقل - لكنها كانت باطنيا قابلة للتطبيق بنفس القدر. وقد اقترحت أنا نفسي أن أحد أسباب خروج الدولة - الأمة الإقليمية منتصرة في النهاية

كان لأن النخب الغربية ، في هذه المرحلة المبكرة من العولمة ، كانت تحاول صياغة نفسها على غرار نموذج الصين ، الدولة الوحيدة القائمة في حينه التي كان يبدو أنها تتفق مع مثلهم الأعلى عن السكان المتجانسين ، الذين كانوا بالتعبيرات الكونفوشية مصدر السيادة ، ومبدعي أدبٍ عامي ، وخاضعين لمدوِّنةٍ متجانسةٍ من القوانين ، ويديرهم بيروقراطيون مختارون على أساس الاستحقاق ، مدرَّبون على ذلك الأدب العامي... ومع الأزمة الراهنة للدولة - الأمة والتزايد السريع في المؤسسات الدولية التي ليست دولا بالضبط ، لكنها بغضه بنفس القدر من نواحي عديدة ، والموضوعة بالصد في مواجهة محاولات خلق مؤسساتٍ دولية تقوم بالكثير من الأشياء التي تقوم بها الدول لكنها يمكن أن تُعدَّ أقلُّ بَعْضا بكثير ، فإن نقص مثل هذا المجموع النظري يصبح أزمةً أصيلة .

(3) نظرية أخرى للرأسمالية

ينفرُّ المرء من الإشارة إلى هذا لكن النزوع اللانهائي لتطبيع الرأسمالية باختزالها إلى مسألة حسابٍ تجاري ، مما يتيح للمرء عندئذ الزعم بأنها قديمةٌ قدم سومر ، يستدعي ذلك بصورة صارخة. إننا على الأقل بحاجة إلى نظريةٍ مناسبة لتاريخ العمل المأجور ، والعلاقات المشابهة له. حيث أن أغلب البشر الآن ، في نهاية المطاف ، يُضَيِّعون أغلب ساعات استيقاظهم في ممارسة العمل المأجور ، وليس في البيع والشراء ، وهو ما يجعلهم تعساء. (ومن هنا لم يقل اتحاد عمال العالم الصناعيين^(س) IWW أنهم "مناهضون للرأسمالية" ، رغم أنهم كانوا كذلك ؛ بل مضى مباشرةً إلى النقطة الجوهرية وقال أنهم "ضد نظام الأجر.") وأقدم عقود العمل المأجور المسجلة لدينا يبدو حقا أنها تخص تأجير العبيد. فماذا عن نموذج رأسماليةٍ ينطلق من ذلك ؟ وحيث يجادل أنثروبولوجيون مثل جوناثان فريدمان Jonathan Friedman بأن العبودية العتيقة كانت في الحقيقة مجرد طبعةٍ أقدم من الرأسمالية ، يمكننا نحن بنفس السهولة - بسهولة أكبر بكثير ، في الحقيقة - أن نجادل بأن الرأسمالية الحديثة هي في الحقيقة مجرد طبعةٍ أحدث من العبودية. وبدلاً من أناس يبيعوننا أو يؤجروننا فإننا نُؤجر أنفسنا. لكنه من الناحية الأساسية نفس النوع من الترتيبات.

(4) السلطة / الجهل ، أو السلطة / الحماية

يحب الأكاديميون حجة ميشيل فوكو Michel Foucault التي تماهي بين المعرفة والسلطة ، وتصرّ على أن القوة الغاشمة لم تعد عاملاً رئيسياً في الضبط الاجتماعي . يحبونها لأنها تتملقهم : فهي الصيغة المثالية لأناس يحبون أن يفكروا في أنفسهم باعتبارهم راديكاليين سياسيين حتى لو كان كل ما يفعلونه أن يكتبوا مقالات من المرجح أن يقرأها بضع عشرات آخرين في بيئة مؤسسية . وبالطبع لو دخل أي واحد من هؤلاء الأكاديميين إلى مكتبة جامعته ليراجع أحد مجلدات فوكو دون أن يتذكر أن يحمل معه بطاقة هوية سارية المفعول ، وقرر أن يدخل المكتبة على أية حال ، فسرعان ما سيكتشف أن القوة الغاشمة ليست بعيدة عنه حقا بقدر ما يتخيل - فسوف يظهر بسرعة رجل ذو هراوة ، مُدرب بالضبط على كيفية ضرب الناس بها بقسوة ، ليطرده .

في الحقيقة فإن تهديد ذلك الرجل ذي الهراوة يتخلل عالمنا في كل لحظة ؛ وقد تخلى أغلبنا حتى عن التفكير في عبور ما لا يُحصى من الخطوط والحواجز التي يخلقها ، لمجرد ألا نضطر لتذكير أنفسنا بوجوده . وإذا رأيت امرأةً جائعةً تقف على بعد عدة ياردات من كومة هائلة من الطعام - وهو حدث يومي لأغلبنا الذين يعيشون في المدن - فثمة سببٌ يمنحك من مجرد أخذ بعض الطعام وإعطائه لها . إذ أن رجلاً ذا هراوة سيأتي ويُرجحُ جداً أن يضربك . وعلى النقيض ، ابتهج الأناركيون دوماً بتذكيرنا به . فمثلاً ، لدى جماعة محتلي مبنى كريستيانا ، بالدنمارك ، طقسٌ لموسم عيد الميلاد يرتدون فيه أزياء بابا نويل ، ويأخذون اللُّعب من المتاجر متعددة الأقسام ويوزعونها على الأطفال في الشارع ، لمجرد أن يبتهج الجميعُ بصور رجال الشرطة وهم يضربون بابا نويل وينتزعون اللعب من الأطفال الباكين .

مثل هذا التأكيد النظري يفتح الطريقَ لنظريةٍ في علاقة السلطة لا بالمعرفة ، بل بالجهل والحماقة . لأن العنف ، خصوصاً العنف البنيوي ، حيث تكون السلطةُ بكاملها في جانب واحد ، يخلق الجهل . فلو كانت لديك سلطة أن تضرب الناس على رؤوسهم وقتما تشاء ، فلن يكون عليك أن ترعج نفسك كثيراً بتخيل ما يظنون أنه يجري ، ومن ثم ، لن تفعل ، بوجه عام .

ومن هنا ، تكون الطريقة المعتمدة لتبسيط الترتيبات الاجتماعية ، لتجاهل التفاعل المعقد بصورة لا تُصدّق للمنظورات ، والمشاعر ، والاستبصارات ، والرغبات ، والتفاهات المشتركة التي تشكّل الحياة الإنسانية حقا ، أن تضع قاعدةً وتهدّد بمهاجمة كل من ينتهكها. هذا هو السبب في أن العنف كان دوماً الملاذّ الأثير للحمقى: إنه شكلُ حماقة الذي من المستحيل تقريبا مواجهته باستجابة ذكية. وهو بالطبع أساسُ الدولة أيضا.

على نقيض الاعتقاد الشعبي ، لا تخلق البيروقراطيات حماقة. فهي طرقٌ لإدارة مواقف حمقاء بصورة كامنة بالفعل لأنها ، في النهاية ، تقوم على تعسّفية القوة.

وأخيرا ، يجب أن يقود ذلك إلى نظريةٍ في العلاقة بين العنف والخيال. ما السبب في أن من في القاع (ضحايا العنف البنيوي) يتخيلون دوماً ما لا بد أن يكون عليه الأمر بالنسبة لمن في القمة (المستفيدين من العنف البنيوي) ، لكن لا يكاد يخطرُ أبداً بذهن من في القمة أن يتساءلوا عما يمكن أن يكون عليه الحال في القاع ؟ أحد المعازل الرئيسية لأي نظامٍ للتفاوت هو كونُ البشرِ هذه الكائنات المتعاطفة - فالمسحوقون يهتمّون فعليا بمضطهديهم ، على الأقل ، أكثر بكثير مما يهتم بهم مضطهدهم - لكن هذا يبدو أنه هو ذاته أحد تأثيرات العنف البنيوي.

(5) إيكولوجيا للاتحادات الطوعية

ما أنواعها الموجودة ؟ في أية بيئات تزدهر ؟ ومن أين أتت الفكرة الغريبة لـ "الشركة الكبرى" [corporation] على أية حال ؟

(6) نظرية في السعادة السياسية

بدلَ مجردِ نظريةٍ في السبب فيما يجعل أغلب المعاصرين لا يخبرونها أبداً. سيكون هذا سهلاً.

(7) المراتبية

نظرية في كيف أن بنيات المراتبية ، بمنطقها ذاته ، تخلق بالضرورة صورتها - المضادة الخاصة أو نفيها. فهي تفعل ، كما تعلم.

(8) المعاناة واللذة: في خصخصة الرغبة

هناك حكمة شائعة بين الأناركيين ، وأنصار الاستقلال الذاتي ، والمواقفين ، وغيرهم من الثوريين الجدد ، أن السلالة القديمة للثوري المتجهم ، المصمم ، المضحي بذاته ، الذي يرى العالم من خلال المعاناة فحسب لن يُنتج هو نفسه في النهاية سوى المزيد من المعاناة. وهذا بالتأكيد ما أفضت إليه الأمور في الماضي. ومن هنا التشديد على اللذة ، والكرفال ، على خلق "مناطق استقلال ذاتي مؤقتة" يمكن للمرء أن يحيا فيها كما لو كان حرا بالفعل. والمثل الأعلى لـ "مهرجان المقاومة" بموسيقاه المجنونة وعرائسه العملاقة يعني ، بشكل واع تماما ، العودة إلى عالم العصر الوسيط المتأخر للعمالق والتنانين الضخمة المجدولة ، وساريات شهر مايو المزينة ، ورقصات موريس^(ش) الزاهية ؛ نفس العالم الذي كرهه الرواد البيوريتانيون لـ "الروح الرأسمالي" وتمكنوا في النهاية من تدميره. ينتقل تاريخُ الرأسمالية من الهجمات على الاستهلاك الجماعي ، الاحتفالي ، إلى تعميم أشكال شخصية ، فردية ، وحتى مُختلّسة (ففي النهاية ، فور أن أصبح لديهم كل هؤلاء الناس الذين يكرّسون كل وقتهم لإنتاج الأشياء بدل إقامة الحفلات ؛ كان عليهم أن يتخيلوا طريقة لبيع تلك الأشياء عن آخرها) ؛ عملية لخصخصة الرغبة. والسؤال النظري: كيف يمكن التوفيق بين هذا كله وبين الاستبصار النظري المزعج لأناس من قبيل سلاقوي جيچيك: Slavoj Žižek أن المرء إذا أراد إثارة الكراهية العرقية ، فإن أسهل طريقة لعمل ذلك هي التركيز على الطرق الغريبة ، الشاذة التي يُفترض أن تسعى بها المجموعة الأخرى إلى اللذة. وإذا أراد المرء التركيز على الطابع المشترك ، فأسهل طريقة هي إبراز أنهم هم أيضا يشعرون بالألم.

(9) نظرية أو عدة نظريات في الاستلاب

هذه هي الجائزة النهائية: ما هي ، على وجه الدقة ، الأبعاد الممكنة لخبرة غير - مستلبة ؟ كيف يمكن تصنيف شروطها ، أو وضعها في الاعتبار ؟ أيّ أنثروبولوجيا أناركية جديدة باسمها سيكون عليها أن تولي اهتماما خاصا لهذه المسألة لأن هذا بالضبط أكثر ما ينظر إلى الأنثروبولوجيا لتعلّمه كلّ أولئك الـ pinks ، والهيببي hippies ، والنشطاء من كل نوع. إن الأنثروبولوجيين ، المرعوبين من أن يُتّهموا بإضفاء الطابع الرومانسي على المجتمعات التي يدرسونها إلى درجة أن يرفضوا حتى الإحياء باحتمال وجود إجابة ، هم من لا يتركون لهم ملاذا سوى الوقوع بين ذراعي مروّجي الرومانسية الحقيقيين. البدائيون أمثال جون زيرزان John Zerzan ، الذين في محاولتهم تقشير ما يبدو أنه يفصلنا عن الخبرة الصافية ، بلا توسط ، ينتهون إلى أن يقشّروا كلّ شيء تماما. ينتهي الأمر بأعمال زيرزان المتزايدة الشعبية بأن تدين نفس وجود اللغة ، والحساب ، وحساب الزمن ، والموسيقى ، وكل أشكال الفن والتمثيل . representation فكلها تُستبعد كأشكالٍ من الاستلاب ، تاركة إيانا مع نوع من المثل الأعلى التطوري المستحيل: أن الكائن الأدمي الوحيد غير المُستَلَب حقا لم يكن حتي آدميا تماما ، بل أقرب إلى نوع من القرد المكتمل ، كان يحيا منذ نحو مائة ألف عام ، في نوعٍ من الارتباط التخاطري غير القابل للتخيل الآن مع أقرانه ، مُتحدًا مع الطبيعة البرية. والثورة الحقيقية لا يمكن إلّا أن تعني العودة إلى ذلك على نحوٍ ما. أما كيف لا يزال باستطاعة المتحمسين لهذا أن ينخرطوا في العمل السياسي الفعّال (لأن خبرتي قد بينت أن كثيرين منهم يقومون بعمل بارز تماما) فذلك في حد ذاته سؤالٌ سوسيولوجي مدهش. لكن المؤكد أن تحليلا بديلا للاستلاب سيكون مفيدا هنا.

يمكننا البدء بنوع من سوسيولوجيا اليوتوبيات - المتناهية الصغر ، وهي الطرف المضاد لتصنيف موازٍ لأشكال الاستلاب ، وأشكال الفعل المُستَلَبَة وغير - المُستَلَبَة... ولحظة أن نتوقف عن الإصرار على النظر إلى كل أشكال الفعل فقط على أساس وظيفتها في إعادة إنتاج أشكالٍ أوسع ، وأشمل من تفاوت السلطة ، سنتمكن كذلك من رؤية أن العلاقات الاجتماعية

الأناركية وأشكال الفعل غير - المُستلبَة تحيط بنا من كل جانب. وهذا أمرٌ حاسم لأنه يبيّن بالفعل أن الأناركية هي بالفعل ، وكانت دوماً ، إحدى القواعد الرئيسية للتفاعل الإنساني. فنحن ننظم أنفسنا وننخرط في عونٍ متبادلٍ طوال الوقت. ودائماً ما فعلنا. وننخرط أيضاً في الإبداعية الفنية ، التي لو فحصناها فيما أعتقد لكشفت أن الكثير من أشكال الخبرة الأقل استلاباً تتضمن عادةً عنصراً مما قد يدعوه الماركسي إضفاءً للطابع الصنمي. ويزداد إلحاح تطوير مثل هذه النظرية لو قبلتَ (كما جادلْتُ أنا مراراً) أن الجماهير الثورية دائماً ما تتضمن تحالفاً ضمناً بين أقل الناس استلاباً وبين أكثرهم اضطهاداً .

س: كم من النخبين يتطلب تغيير مصباح كهربائي ؟

ج: ولا واحد. لأن النخبين لا يستطيعون تغيير أي شيء.

لا يوجد بالطبع برنامج أناركي وحيد - وما كان يمكن أن يوجد حقا - لكن قد يكون مفيدا أن نختتم بإعطاء القاريء فكرة عن الاتجاهات الراهنة للتفكير والتنظيم.

(1) العولمة وإلغاء التفاوتات بين الشمال والجنوب

كما ذكرتُ ، فإن "حركة مناهضة العولمة" أناركية الاستلهاً بشكل متزايد. وعلى المدى البعيد ، فإن الموقف الأناركي من العولمة بديهي: محو الدول - الأمم سيعني محو الحدود القومية. هذه هي العولمة الأصلية. وكل ما عداها زائف. أما على المدى المؤقت ، فثمة كل أنواع الاقتراحات بشأن كيفية تحسين الوضع على الفور ، دون الارتداد إلى مقاربات دولية ، حمائية. مثال واحد :

ذات مرة خلال الاحتجاجات قبل المنتدى الاقتصادي العالمي ، وهو نوع من المأدبة لأباطرة الأعمال ، والوكلاء الصحفيين للشركات الكبرى ، والسياسيين ، كانوا يقيمون شبكات علاقاتهم ويتشاركون حفلات الكوكتيل في فندق **الوالدورف أستوريا**، ويتظاهرون بأنهم يناقشون طرق تخفيف الفقر في العالم. وقد دُعيت للمشاركة في نقاشٍ إذاعي مع أحد ممثليهم. وحدث أن أوكلت المهمة إلى ناشط آخر لكنني كنت قد مضيتُ إلى حد إعداد برنامج من ثلاث نقاط أعتقد أنه سيعالج المشكلة بشكل لطيف:

0الإعفاء الفوري عن الديون الدولية (وقد لا يكون الإعفاء عن الديون الشخصية فكرة سيئة لكنه مسألة مختلفة).

0الإلغاء الفوري لكل العلامات التجارية المسجلة وغيرها من حقوق الملكية الفكرية المرتبطة بالتكنولوجيا التي تجاوز عمرها عاما.

0إنهاء كل القيود على حرية السفر أو الإقامة الكوكبية

وسوف يتولى الباقي أمر نفسه إلى حد كبير. ففي اللحظة التي لا يعود المقيم العادي في تنزانيا ، أو لاوس ممنوعا من نقل إقامته إلى مينيابوليس أو روتردام ، ستقرر حكومة كل بلد غني وقوي في العالم أن لاشيء أهم من العثور على طريقة لضمان جعل الناس في تنزانيا أو لاوس يفضلون البقاء هناك. هل تعتقد حقا أنهم لن يتمكنوا من الخروج بحل ؟

النقطة هي أنه رغم البلاغة التي لا تنتهي حول "الموضوعات المعقدة ، الرهيفة ، العسيرة التناول " (التي تبرر عقودا من الأبحاث الباهظة التكلفة من جانب الأثرياء وأتباعهم الجيّد الأجر) ، ربما أمكن للبرنامج الأناركي أن يحل أغلبها خلال خمس أو ست سنوات. لكنك ستقول أن هذه المطالب غير واقعية تماما! صحيح تماما. لكن لماذا هي غير واقعية ؟ أساسا ، لأن أولئك القوم الأثرياء المجتمعين في الوالدورف لن يساندوا أيّا منها. لهذا نقول أنهم هم أنفسهم المشكلة.

(2) النضال ضد العمل

كان النضال ضد العمل دوما محوريا بالنسبة لعملية التنظيم الأناركية. وأعني بهذا ، لا النضال من أجل ظروف عمل أفضل أو أجور أعلى ، بل النضال لإلغاء العمل ، كعلاقة سيطرة ، تماما. ومن هنا شعار اتحاد عمال العالم الصناعيين^(س) IWW القائل "ضد نظام الأجر". هذا هدف على المدى البعيد بالطبع. أما على المدى الأقصر ، فإن ما لا يمكن إلغاؤه يمكن على الأقل تقليله. وعند منعطف القرن [العشرين] ، لعب الووبلي^(س) Wobblies وغيرهم من الأناركيين الدور المحوري في كسب أسبوع عمل الخمسة أيام والثمانى ساعات يوميا للعمال.

وفي أوروبا الغربية تقوم الحكومات الاشتراكية الديمقراطية الآن ، لأول مرة خلال قرن تقريبا ، بتخفيض أسبوع العمل مرة أخرى. إنهم يؤسسون لتغييرات طفيفة فحسب (من أسبوع عمل 40 ساعة إلى 35 ساعة) ، لكن في الولايات المتحدة لا يناقش أحد حتى هذا القدر. وبدلا من ذلك يناقشون ما إذا كان يتم إلغاء احتساب وقت العمل الإضافي [الأوفر تايم] بمرّة ونصف أجر العمل العادي. هذا رغم حقيقة أن الأمريكيين ينفقون الآن في العمل ساعات أكثر من أي سكانٍ على الأرض ، بما في ذلك اليابان. ومن هنا عاود الوبلي الظهور ، مع ما كان من المفترض أن يكون الخطوة التالية في برنامجهم ، حتى في عشرينات القرن العشرين: أسبوع عمل الست عشرة ساعة. ("أسبوع عمل الأربعة أيام ، أربع ساعات يوميا. ") ومرة أخرى ، على السطح ، يبدو هذا غير واقعي على الإطلاق ، وحتى جنونيا. لكن هل قام أحد بدراسة جدوى ؟ في نهاية المطاف ، تم مرارا إظهار أن جزءا ملحوظا من الساعات التي يجري عملها في أمريكا ليست ضرورية فعليا سوى لتعويض المشكلات التي تخلقها حقيقة أن الأمريكيين يعملون أكثر مما ينبغي. (ضع في الاعتبار هنا وظائف من قبيل عمال توصيل البيتزا طوال الليل أو غسل الكلاب ، أو تلك النساء اللاتي تُدرن مراكز رعاية ليلية يومية لأطفال النساء اللاتي تضطرن للعمل ليلا لتقديم الرعاية لأطفال سيدات الأعمال ... ناهيك عن الساعات اللانهائية التي يقضيها الأخصائيون في إزالة الأذى البدني والعاطفي الذي يسببه الإفراط في العمل ، والإصابات ، وحوادث الانتحار ، والطلاق ، والاهتياجات القاتلة ، وإنتاج الأدوية لتهدئة الأطفال...)

فما هي إذن الوظائف الضرورية فعلا؟

حسنا ، كبدية ، ثمة الكثير من الوظائف التي سيوافق الجميع تقريبا على أن اختفاءها سيكون مكسبا صافيا للبشرية. خذ في الاعتبار هنا المُسوّقين عن بعد ، وصناع السيارات الرياضية الممطوطة stretch- SUV ، أو محامي الشركات الكبرى. كما يمكننا أن نلغي صناعات الإعلان والعلاقات العامة برمتها ، وأن نفصل كل السياسيين وطواقمهم ، وأن نلغي كل من له علاقة بعيدة مع منظمات الحفاظ على الصحة^(ص) HMO ، دون حتى أن نبدأ في الاقتراب من الوظائف الاجتماعية الجوهرية. كما سيقبل إلغاء الإعلان من إنتاج ، وشحن ، وبيع المنتجات غير الضرورية ، لأن تلك البنود التي يريدها الناس أو يحتاجونها فعلا ، سيجدون طريقة للعثور عليها. وسوف يعني إلغاء التفاوتات الجذرية أننا لن نعود بحاجة إلى خدمات أغلب الملايين المُستخدمين الآن كبوّابين ، وقوات أمن خاصة ، وحراس سجون ، أو فرق أسلحة وتكتيكات خاصة^(ض) SWAT- ناهيك عن العسكريين. وأبعد من ذلك ، سيكون علينا إجراء الأبحاث. فالممولون المصرفيون ، وأصحاب شركات التأمين ، والمصرفيون الاستثماريون كلهم كائنات طفيلية من الناحية الجوهرية ، لكن ربما

كان ثمة بعض العمليات المفيدة في تلك القطاعات لا يمكن ببساطة استبدالها ببرامج الكمبيوتر. وإجمالاً قد نكتشف أننا لو حدّدنا العمل الذي نحتاج القيام به للحفاظ على مستوى معيشة مريح ، ومستدام بيئياً ، وأعدنا توزيع الساعات ، فقد يتضح أن لائحة الوبلي واقعية تماماً. خصوصاً لو وضعنا في أذهاننا أنه لن يجري إجبار أحدٍ على التوقف عن العمل بعد أربع ساعات لو أراد ذلك. فالكثير من الناس يستمتعون فعلاً بعملهم ، أكثر بالتأكيد من التسكع وعدم عمل شيء طوال النهار (لهذا فإنهم في السجون ، حين يريدون معاقبة السجناء ، يحرمونهم من حقهم في العمل) ، وحين نكون قد ألغينا الإهانات والألعاب السادو - مازوخية اللانهائية التي تنشأ حتماً عن التنظيم من أعلى إلى أسفل ، فلنا أن نتوقع إلغاء الكثير غيرها. وربما اتضح أن أحداً لن يكون عليه أن يعمل أكثر مما يريد بوجه خاص.

ملاحظة صغرى:

بالطبع ، يفترض كل هذا سلفاً إعادة التنظيم الشاملة للعمل ، نوعاً من سيناريو "ما بعد الثورة" الذي جادلتُ بأنه أداة ضرورية حتى للبدء في التفكير في الإمكانيات الانسانية ، حتى وإن لم تكن الثورة ستأخذ على الإطلاق شكلاً قيامياً كهذا. وهذا بالطبع يثير سؤال "من سيقوم بالأعمال القذرة؟" - وهو السؤال الذي دائماً ما يتم التطويع به في وجه الأناركيين أو غيرهم من الطوباويين. وقد أبرز بيتر كروپوتكين منذ زمن بعيد مغالطة هذه القضية. فما من سببٍ خاص يدعو لوجود الأعمال القذرة. وإذا تم تقسيم المهام غير السارة بالتساوي ، فسوف يعني هذا أن كل قسم العالم من العلماء والمهندسين سيكون عليهم أن يقوموا بها أيضاً ؛ ويمكن توقّع خلق مطابخ ذاتية التنظيف وروبوتات لاستخراج الفحم على الفور تقريباً.

كل هذا يعد أمورا جانبية رغم ذلك لأن ما أود أن أفعله حقاً في هذا القسم الختامي هو التركيز على:

(3) الديمقراطية

يمكن لهذا أن يعطي القاريء فرصة لإلقاء نظرة على الشكل الفعلي لعملية التنظيم الأناركية ، والمستلهمة من الأناركية - بعض تضاريس العالم الجديد الذي يجري الآن بناؤه داخل قشرة القديم - وتوضيح ما يمكن أن يُسهم به في ذلك المنظور التاريخي - الإثنوجرافي التي حاولت تطويره هنا ، علمنا غير الموجود.

بدأت الحلقة الأولى من الانتفاضة الكوكبية الجديدة - التي ما زالت الصحافة تُصرّ على الإشارة إليها ، بصورة مثيرة للسخرية باضطراب ، باعتبارها "حركة مناهضة العولمة" - مع البلديات المستقلة ذاتيا لإقليم تشياپاس Chiapas واكتسبت زخمها مع **مجالس الأحياء asambleas barreales** في بوينوس آيريس ، والمدن الأخرى عبر الأرجنتين. ليس ثمة متسع هنا لنحكي الحكاية بكاملها: بدءاً من رفض ثوار الزاباتيسا Zapatistas لفكرة الاستيلاء على السلطة ومحاولتهم بدلا من ذلك خلق نموذج للتنظيم الذاتي الديمقراطي يُلهم بقية المكسيك ؛ واستهلالهم لشبكة أممية (هي عمل الشعوب الكوكبي ، أو People's Global Action, or PGA) أصدرت عندها النداءات لأيام العمل ضد منظمة التجارة العالمية WTO (في سياتل) ، وصندوق النقد الدولي IMF (في واشنطن ، وبراج...) وهكذا دواليك ؛ وأخيرا ، انهيارُ الاقتصاد الأرجنتيني ، والانتفاضة الشعبية الجارفة التي رفضت ، من جديد ، نفس فكرة أنه يمكن إيجاد حلٍ باستبدال طاقمٍ من السياسيين بآخر. وكان شعار الحركة الأرجنتينية ، منذ البداية ، هو **فليغربوا جميعا que se vayan todos** - فلنتخلص منهم جميعا. وبدلا من حكومة جديدة خلقوا شبكة واسعة من المؤسسات البديلة ، بداية من المجالس الشعبية لحكم كلِّ مُجاورة حضرية (والقيد الوحيد على المشاركة ألا يكون المرءُ مُستخدما بواسطة حزب سياسي) ، ومئات من المصانع المحتلّة ، المُدارة - عماليا ، ونظام معقد "للمقايضة" ، ونظام عمليّ بديل على أحدث طراز لإبقائها قيد التشغيل - باختصار ، تنويع لانهائية على تيمة الديمقراطية المباشرة.

حدث هذا كله تماما تحت مستوى شاشات رادار وسائل أعلام الشركات الكبرى ، التي أخطأت بدورها فهم مغزى الاستنفارات الكبرى. وكان المقصود من تنظيم هذه الأفعال أن يكون مثالا حيا على ما يمكن أن يُشبهه عالمٌ ديموقراطي حقا ، من الدمى الاحتفالية إلى التنظيم الدقيق لمجموعات القرابة^(ت) ومجالس الناقلين الرسميين^(ت) ، وكلها تعمل دون بنية قيادة ، وتقوم دائما على مباديء الديمقراطية المباشرة

على أساس التوافق. كانت نوعَ التنظيمِ الذي كان معظم الناس سيصرفون النظر عنه ، لو سمعوه يُقترح ببساطة ، باعتباره حلما خياليا ؛ لكنه نجح ، وبكفاءة جعلت إدارات الشرطة في مدينةٍ إثر مدينة مذهولةً لا تدري كيف تتعامل معهم. وبالطبع ، يرتبط هذا أيضا بالتكتيكات غير المسبوقه (المئات من النشطاء في أردية خيالية يُدغِدغون الشرطة بمنافض الريش ، أو محشوين بالكثير من الإطارات الداخلية والوسائد المطاطية غير القابلة للانضغاط بحيث يبدو أنهم يتدحرجون مثل رجل إطارات ميشلان فوق المتاريس ، غير قادرين على إيذاء أحدٍ لكنهم أيضا منيعين إلى حدٍ كبير أمام هراوات الشرطة ...) ، مما شوّش تماما التصنيفات التقليدية للعنف واللاعنف .

حين أنشد المحتجون في سياتل "هذا ما تشبهه الديمقراطية" ، كانوا يعنون أن يؤخذوا حرفيا. فوفق أفضل تقاليد العمل المباشر ، لم يواجهوا فحسب شكلا معيناً من السلطة ، كاشفين آلياته ومحاولين حرفيا أن يوقفوا سيره: بل فعلوا ذلك بطريقة أظهرت لماذا يكون نوع العلاقات الاجتماعية الذي تقوم عليه غير ضروري. وهذا هو السبب في أن كل الملاحظات المتباعدة حول أن الحركة يسيطر عليها حفنةٌ من الصبية الحمقى دون أية إيديولوجيا متماسكة ، لم تصب الهدف مطلقا. كان التنوع دالةً للشكل اللامركزي للتنظيم ، وكان هذا التنظيم هو إيديولوجيا الحركة.

كان المصطلح المحوري في الحركة الجديدة هو "العملية" ، الذي يُقصدُ به عملية إتخاذ القرار. وفي أمريكا الشمالية ، يجري هذا على الدوام تقريبا من خلال عملية ما للتوصل إلى توافق. وهذا كما ذكرتُ أقلُ تكميما من الناحية الإيديولوجية مما يبدو بكثير لأن الافتراضَ الكامن وراء كل عملية توافقٍ جيدة هو أن المرء لا يجب حتى أن يحاول تحويل الآخرين إلى وجهة نظره الشاملة ؛ المقصود من عملية التوافق هو السماح لجماعةٍ بأن تقرر بشأن مسارٍ مشتركٍ للفعل. وبدلا ، إذن ، من التصويت على الاقتراحات لتمريرها أو إسقاطها ، يتم العمل على الاقتراحات وإعادة العمل عليها ، دحضها أو إعادة اختراعها ، حتى يتم التوصل إلى شيء يمكن للجميع التعايش معه. وحين يصل الأمر إلى المرحلة النهائية ، "التوصل إلى توافقٍ" فعليا ، يوجد مستويان للاعتراض الممكن: إذ يمكن للمرء أن "يقف جانبا" ، مما يعني القول "أنا لا أحب هذا ولن أشارك لكنني لن أمنع أي شخص آخر من عمله" ، أو أن "يعيق" block ، مما له تأثير النقض [الفيديو]. ولا يمكن للمرء أن يُعيق إلا إذا شعر بأن اقتراحا ما ينتهك المبادئ الأساسية لجماعةٍ ما أو مبررات وجودها. ويمكن القول أن الوظيفة التي يُوكَلها الدستور الأمريكي إلى المحاكم ، وظيفة شطب

القرارات التشريعية التي تنتهك المبادئ الدستورية ، تُكل هنا إلى أي شخص لديه شجاعة أن يقف فعليا ضد الإرادة المجتمعة للجماعة (رغم ان هناك أيضا طرقا لتحدي عمليات الإعاقة غير المبدئية).

ويمكن للمرء أن يُسهب في الطرق البارة والمدهشة التعقيد التي تم تطويرها لضمان أن يعمل كل هذا ؛ وفي أشكال التوافق المُعدّل المطلوب للجماعات البالغة الضخامة ، وفي الطرق التي يدعم بها التوافق ذاته مبدأ اللامركزية بضمان ألا يودّ المرء حقا وضع المقترحات أمام جماعات بالغة الضخامة ما لم يضطر لذلك ، وفي وسائل ضمان المساواة بين النوعين [الجنדר] وحل النزاعات ... والمقصود هنا هو شكل من الديمقراطية المباشرة البالغة الاختلاف عن النوع الذي نربط عادة بينه وبين المصطلح - أو ، في هذا الصدد ، عن النوع الذي عادة ما كان يستخدمه الأناركيون الأوروبيون أو الأمريكيون الشماليون ، أو مازال مستخدما ، مثلا ، في *المجالس asambleas* الحضرية الأرجنتينية. ففي أمريكا الشمالية ، انبثقت عملية التوافق أكثر من أي شيء آخر من خلال الحركة النسوية ، كجزء من ردة فعلٍ واسعة النطاق ضد أساليب القيادة الذكورية الأبغض ، والمُضخّمة للذات ، ليسار الجديد في الستينات. وجري في الأصل تبني قدر كبير من الإجراء من طائفة الكويكرز^(ط) Quakers الدينية ، والجماعات التي تستلهم الكويكرز ؛ والكويكرز ، بدورهم ، يزعمون أنهم استلهموه من ممارسة سكان أمريكا الأصليين. أما قدر كون هذا الزعم الأخير حقيقيا ، فأمرٌ يصعب تحديده ، على أساس تاريخي. إلا أن اتخاذ القرار لدى سكان أمريكا الأصليين عادة ما كان يجري بشكل ما من أشكال التوافق. وبنفس الطريقة ، يجري فعليا اتخاذ القرار في أغلب المجالس الشعبية حول العالم الآن ، من الطوائف التي تتحدث التثلاث Tzeltal أو التثوثيل Tzotzil أو التوخولوبال Tojolobal في تشياپاس إلى *الفوكونعولونا fokon'olona* الملجاشية. وبعد أن عشت في مدغشقر لعامين ، أذهلني ، في المرة الأولى التي بدأت فيها في حضور اجتماعات شبكة العمل المباشر في نيويورك ، كم يبدو كلُّ شيء مألُوفاً - والفرق الرئيسي هو أن عملية شبكة العمل المباشر DAN كانت أكثر شكلية وصراحة. وكان لابد لها أن تكون ، حيث كان الجميع في شبكة العمل المباشر يشعرون لتوهم في تخيّل كيفية اتخاذ القرارات بهذه الطريقة ، وكان يجب أن يكون كل شيء واضحا ؛ بينما في مدغشقر ، كان الجميع يفعلون هذا منذ أن تعلموا الكلام.

في الحقيقة ، وكما يعرف الأنثروبولوجيون ، فإن كلَّ مجتمع إنساني معروف تقريبا توجّب عليه التوصل إلى قرارات جماعية قد استخدم تنويعاً ما مما أسمّيه "عملية التوافق" - الكل ، بمعنى ، من لا يحذون بطريقة أو بأخرى حذو تقاليد بلاد الإغريق القديمة. فديموقراطية الأغلبية ، بالمعنى الشكلي ، من طراز

قواعد نظام روبرت^(ظ) Robert's Rules of Order ، نادرا ما تنبثق من تلقاء ذاتها. ومن الغريب أن لا أحد تقريبا ، بما في ذلك الأنثروبولوجيين ، يبدو على الإطلاق أنه يسأل نفسه عن السبب في ذلك.

فرضية.

ديموقراطية الأغلبية كانت ، في أصولها ، مؤسسة عسكرية من الناحية الجوهرية.

وبالطبع ، فإن التحيز الخاص لكتابة التاريخ الغربية أنها النوع الوحيد من الديموقراطية الذي يُنظر له على أنه "ديموقراطية" على الإطلاق. وعادةً ما يقال لنا أن الديموقراطية نشأت في أثينا القديمة - ومثل العلم ، أو الفلسفة ، كانت اختراعا إغريقيا. وليس واضحا تماما أبدا ما يُفترض أن يعنيه ذلك. هل يُفترض أن نصدق أنه قبل الأثينيين ، لم يخطر حقا ببال أي شخص ، في أي مكان ، أن يجمع كل أعضاء جماعته لاتخاذ قرارات مشتركة بطريقة تمنح كل شخص رأيا متساويا ؟ سيكون هذا مثيرا للسخرية. من الواضح أن التاريخ وُجد به الكثير من المجتمعات المساواتية - الكثير منها أكثر مساواتية من أثينا بكثير ، والكثير منها لا بد أنه وُجد قبل عام 500 قبل الميلاد - وبديهي أنها كان لديها بالضرورة نوعٌ من الإجراء للتوصل إلى قرارات في الأمور ذات الأهمية الجماعية. لكن على نحوٍ ما ، يُفترض دوما أن هذه الإجراءات ، مهما كانت ، لا يمكن أن تكون "ديموقراطية" ، بالمعني المحدد.

وحتى الدارسين ذوي المؤهلات التي لا تُبار عليها فيها عدا ذلك ، المؤرخين للديموقراطية المباشرة ، عُرف عنهم أنهم يبذلون قصارى جهدهم في محاولة تبرير هذا الموقف. المجتمعات المساواتية غير - الغربية "تقوم على أساس القرابة" ، فيما يجادل موراي بوكتشين Murray Bookchin وأثينا لم تكن ؟ بالطبع لم تكن الساحة [الأجورا] هي ذاتها قائمة على أساس

القرابة لكن لم تكن كذلك أيضا *الفوكونعولونا fokon'olona* الملجاشية أو *السيكا*

البالينية. فماذا إذن ؟ "قد يتحدث البعض عن ديموقراطية الإيروكوي Iroquois أو

البربر Berber ، "كما جادل كورنيليوس كاستورياديس ، " لكن هذه إساءة استخدام

للمصطلح. فهذه مجتمعات بدائية تفترض أن النظام الاجتماعي سَلَّمته لها الأرباب أو الأرواح ،

ولم يتأسس - ذاتيا بواسطة الناس أنفسهم مثلما في أثينا. " (وفي الحقيقة فإن "رابطة

الإيروكوي " كانت منظمة قائمة على معاهدة ، يُنظر إليها على أنها اتفاقية مشتركة خلقت في عصور تاريخية ، وخاضعة لإعادة التفاوض الدائم.) الحجج لا معني لها على الإطلاق. لكن لا يجب أن يكون لها معنى حقا لأننا لا نتعامل هنا حقا مع حجج على الإطلاق ، بل مع ضربة فرشة.

السبب الحقيقي في عدم ترحيب أغلب الدارسين برؤية مجلس لإحدى قرى السولاويزي Sulawezi أو التالينزي Tallensi باعتباره "ديموقراطيا" - حسنا ، بصرف النظر عن العنصرية البسيطة ، عن النفور من الاعتراف بأن أحدا ممن ذبحهم الغربيون بإفلات نسبي من العقاب كان على نفس مستوى بيريكليس - هو أنهم لا يُصوّتون. حسنا ، نعتز بأن هذه حقيقة مثيرة للاهتمام. ولم لا؟ إذا كنا نقبل فكرة أن رفع الأيدي ، أو جعل كل من يؤيد اقتراحا يقف في أحد جوانب الساحة [الأجورا] وكل من يعارضه في الجانب الآخر ، ليست حقا أفكارا بالغة التعقيد بحيث أنها لم تكن قد خطرت أبدا لأي شخص حتى "اختراعها" عبقرى قديم ما ، فلماذا إذن يندر أن تُستخدم؟ مرة أخرى ، نجد أن لدينا مثالا للرفض الصريح. فعبر العالم ، المرة بعد المرة ، من أستراليا إلى سيبيريا ، فضلت المجتمعات المساواتية تنويعاً ما على عملية التوافق. لماذا؟

التوضيح الذي أقترحه هو التالي: من الأسهل ، في مجتمع يتعامل فيه الناس وجهها لوجه ، تصوّر ما يريد أن يفعله أغلب أعضاء ذلك المجتمع ، أكثر من تصوّر كيفية إقناع من لا يريدون بأن يتعاونوا. إتخاذ القرار التوافقي نمطي للمجتمعات التي لا توجد فيها طريقة لإجبار أقلية ما على الموافقة على قرار الأغلبية - إما لعدم وجود دولة تملك احتكار قوة القسر ، أو لأن الدولة لا شأن لها باتخاذ القرار المحلي. إذا لم تكن ثمة طريقة لإجبار من يجدون قرارا للأغلبية غير مستساغ للتعاون معه ، فإن آخر ما يمكن للمرء أن يريده هو إجراء تصويت: منافسة عامة سيخسرها أحد الأطراف. سيكون التصويت هو الوسيلة الأرجح لضمان ضروب الإذلال ، والامتعاض ، والكراهية ، وفي النهاية ، تدمير المجتمعات المحلية. وما يُعدُّ عملية معقدة وصعبة للتوصل إلى توافق هي ، في الحقيقة ، عملية طويلة للتأكد من ألا ينصرف أحد شاعرا بأن آراءه قد تم تجاهلها تماما.

يمكننا القول بأن ديموقراطية الأغلبية لا يمكن أن تنبثق إلا عند تطابق عاملين:

1. شعورُ بأن الناس يجب أن يكون لهم رأيُّ على قدم المساواة في اتخاذ قرارات الجماعة ، و
2. جهازٌ للقسر قادر على فرض تلك القرارات.

وعلى مدي أغلب التاريخ البشري ، كان من غير المألوف تماما أن يجتمع الاثنان في نفس الوقت. فحيث توجد مجتمعات مساواتية ، عادة ما يعتبر من الخطأ فرض قسر منهجي. وحيثما وجدت آلية للقسر ، لم يخطر حتى ببال من يسيطرون عليها أنهم يفرضون أي نوع من الإرادة الشعبية.

مما له دلالة بديهية أن بلاد الإغريق القديمة كانت واحدة من أكثر المجتمعات التي عرفها التاريخ تنافسيةً. كانت مجتمعا يميل إلى تحويل كل شيء إلى منافسة عامة ، من المسابقات الرياضية إلى الفلسفة أو الدراما التراجيدية أو أي شيء آخر تقريبا. ولذا قد لا يبدو مدهشا تماما أنهم قد جعلوا من اتخاذ القرار السياسي بدوره منافسة عامة. إلا أن الأشد حسما كان حقيقة أن القرارات كان يتخذها سكانٌ مسلحون. ويلاحظ أرسطو ، في كتابه *السياسة* ، أن دستور أية دولة - مدينة إغريقية سيعتمد عادةً على السلاح الأساسي لعسكرييها : فلو كان الخيالة ، فإنها ستكون أرسوقراطية ، حيث أن الخيول مكلفة. ولو كان المشاة ذوي الدروع الثقيلة hoplite ، فسوف يكون لها أوليجاركية ، لأنه ليس بوسع الجميع دفع نفقات الدرع والتدريب. ولو كانت قوتها تقوم على أساس البحرية أو المشاة الخفيفة ، فيمكن توقع أن تكون ديموقراطية ، لأن بإمكان الجميع أن يُجَدَّفُوا ، أو يستخدموا المقلاع. بعبارة أخرى ، لو كان الرجل مسلحا ، فلا بد من أخذ آرائه في الاعتبار إلى حد كبير. ويمكن رؤية كيفية عمل ذلك في أقصى صوره في كتاب *أناباسيس* *Anabasis* لزينوفون Xenophon ، الذي يحكي حكاية جيش من المرتزقة الإغريق يجدون أنفسهم فجأة دون قائدٍ وضائعين في قلب بلاد فارس. ينتخبون ضباطا جددا ، ثم يُجرون تصويتا جماعيا لتقرير ما يفعلوه بعدها. وفي حالة

كهذه ، وحتى لو كان التصويت 60/40 ، يمكن للجميع أن يروا ميزان القوى وما يمكن أن يحدث لو أخفقت الأمور فعلا. كان كل صوتفتحاً ، بالمعنى الفعلي.

وكان يمكن للفيالق الرومانية أن تكون ديموقراطية بنفس الطريقة ؛ وهذا هو السبب الرئيسي في أنها لم يكن يُسمح لها مطلقاً بدخول مدينة روما. وحين أعاد مكيافيلي Machiavelli إحياء فكرة جمهورية ديموقراطية في فجر الحقبة "الحديثة" ، فإنه إرتد على الفور إلى مقولة السكان المسلحين.

هذا بدوره قد يساعد في شرح مصطلح "الديموقراطية" ذاته ، الذي يبدو أنه قد صيغ بمثابة وصمة من جانب خصومها النخبويين: فهو يعني حرفياً "قوة" أو حتى "عنف" الشعب. **كراتوس Kratos** ، وليس **آرخوس archos** والنخبويون الذين صاغوا المصطلح دائماً ما اعتبروا أن الديموقراطية ليست بالغة البعد عن مجرد الشغب أو حكم الرعاع ؛ رغم أن الحل بالنسبة لهم بالطبع كان الإخضاع الدائم للشعب من جانب أحدٍ آخر. وللمفارقة ، فإنهم حينما كانوا يتمكنون من كبت الديموقراطية لهذا السبب ، مما كان مألوفاً ، كانت النتيجة أن الطريقة الوحيدة لجعل إرادة جمهور السكان معروفة تصبح هي الشغب على وجه الدقة ، وهو ممارسة أصبحت مُأسسةً تماماً ، مثلاً ، في روما الإمبراطورية أو في إنجلترا القرن الثامن عشر .

ولا يعني هذا كله أن الديموقراطيات المباشرة - كما كانت تُمارس ، مثلاً ، في مدن العصر الوسيط أو إجتماعات بلدات نيو إنجلند - لم تكن في المعتاد عمليات منظمة ومُبلّجة ؛ رغم تشكك المرء أنه هنا أيضاً ، في الممارسة الفعلية ، كان ثمة خطأً أساسياً معيناً لسعي جارٍ للتوافق. لكن هذه النغمة الخلفية العسكرية هي التي سمحت لمؤلفي **الأوراق**

الفيدرالية Federalist Papers ، مثل كل أدباء عصرهم تقريباً ، أن يعتبروا من المسلمات أن ما يسمونه "الديموقراطية" - والذي يعنون به الديموقراطية المباشرة - كان بطبيعته أشد أشكال الحكم تقلباً ، واضطراباً ، ناهيك عن أنه يهدد حقوق الأقليات (والأقلية النوعية التي كانت في أذهانهم في هذه الحالة هي الأثرياء). ولم يحدث إلا فور أن أمكن تحويل مصطلح "الديموقراطية" تماماً تقريباً ليتضمن مبدأ التمثيل - وهو مصطلح له هو ذاته تاريخٌ لافت

للنظر ، لأنه كما يلاحظ كورنيليوس كاستورياديس ، كان في الأصل يشير إلى ممثلي الشعب أمام الملك ، السفراء الداخليين في الحقيقة ، وليس من يملكون هم أنفسهم سلطةً بأي معنى - أن تمت إعادة تأهيله ، في أعين المنظرين السياسيين الكريمي المحتد ، واكتسب المعنى الذي له اليوم.

بمعنى من المعاني إذن يعتقد الأناركيون أن كل أولئك المنظرين السياسيين اليمينيين الذين يصرون على أن "أمريكا ليست ديموقراطية ؛ إنها جمهورية" هم على صوابٍ تماما. الفرق أن الأناركيين لديهم مشكلة مع ذلك. فهم يعتقدون أنها يجب أن تكون ديموقراطية. رغم أن أعدادا متزايدة بدأت تقبل أن النقد النخبوي التقليدي لديموقراطية الأغلبية المباشرة ليس بلا أساس بدوره.

لاحظت فيما سبق أن كل الأنظمة الاجتماعية في حرب مع نفسها بمعنى من المعاني. فأولئك الذين لا يرحبون بإقامة جهازٍ للعنف لفرض القرارات يتوجب عليهم بالضرورة أن يطوروا جهازا لخلق والحفاظ على التوافق الاجتماعي (على الأقل بالمعنى الأدنى لضمان أن يظل الساخطون يشعرون بأنهم قد اختاروا بحرية أن يتماشوا مع قرارات سيئة) ؛ وكنتيجة ظاهرة ، ينتهي الأمر بالحرب الداخلية بأن يتم إسقاطها إلى الخارج إلى معارك ليلية لا تنتهي وأشكالٍ عنفٍ شبحي. وتهدد ديموقراطية الأغلبية المباشرة دوما بجعل خطوط القوى تلك ظاهرة. ولهذا السبب تميل إلى أن تكون غير مستقرة: أو بشكل أدق ، إذا استمرت ، فذلك لأن أشكالها المؤسسية (مدينة العصر الوسيط ، مجلس بلدة نيو إنجلند ، وفي هذا الصدد استطلاعات رأي مؤسسة جالوب ، والاستفتاءات...) تكون مختفيةً على الدوام تقريبا ضمن نطاقٍ أطارٍ أكبر للحكم تستخدم فيه مجموعاتُ النخبة الحاكمة عدم الاستقرار ذاته لتبرير احتكارها لوسائل العنف. وأخيرا ، يصبح تهديد عدم الاستقرار ذاك ذريعةً لشكل من "الديموقراطية" يبلغ الحد الأدنى إلى درجة ألا يتلخص في أكثر من الإصرار على ضرورة أن تستشير النخبُ الحاكمة "الجمهور" بين الحين والآخر - في منافساتٍ مُسرحةٍ بعناية ، متخمة بالمقارعات والمباريات التي بلا معنى - كي تعيد تأسيس حقها في الاستمرار في اتخاذ القرارات بدلا منه .

إنه فخٌ. والتفافز إلى الأمام وإلى الخلف بين الأمرين يضمن أن يظل من غير المحتمل تماما أن يمكن على الإطلاق تخيُّل أن يكون باستطاعة الناس أن يديروا حيواتهم الخاصة ، دون مساعدة "الممثلين". ولهذا

السبب بدأت الحركة الكوكبية الجديدة بإعادة اختراع معنى الديمقراطية ذاته. وعمل ذلك يعني في نهاية المطاف ، مرة أخرى ، التصالح مع حقيقة أننا "نحن" - سواء باعتبارنا "الغرب" (مهما كان ذلك يعني) ، أو "العالم الحديث" ، أو أي شيء آخر - لسنا في الحقيقة من الخصوصية بقدر ما نود أن نعتقد ؛ أننا لسنا الناس الوحيدين الذين مارسوا الديمقراطية على الإطلاق ؛ بل ، في الحقيقة ، أن الحكومات "الغربية" ، بدل أن تنشر الديمقراطية حول العالم ، ظلت تُنفق قدرا مساويا من الوقت على الأقل في حشر نفسها في حيوات أناس كانوا يمارسون الديمقراطية لآلاف السنين ، وتقول لهم ، بطريقة أو بأخرى ، أن يكفوا عنها.

أحد أشد الأشياء تشجيعا بشأن هذه الحركات الجديدة ، التي تستلهم الأناركية هي أنها تقترح شكلا جديدا للنزعة الأممية. فالأممية الأقدم ، الشيوعية ، كانت لها مثلٌ عليا بالغة الجمال ، لكنها من الناحية التنظيمية ، كان كل واحدٍ منها يصبّ في اتجاهٍ من الناحية الأساسية. أصبحت وسيلةً للأنظمة خارج أوروبا ومستعمراتها الاستيطانية لتعلّم أساليب التنظيم الغربية: بنيات الأحزاب ، والاجتماعات الموسعة ، وحملات التطهير ، والتراتيبات البيروقراطية ، والشرطة السرية... أما هذه المرة - الموجة الثانية من الأممية كما يمكن أن نسميها ، أو العولمة الأناركية فحسب - فإن حركة الأشكال التنظيمية قد مضت في الاتجاه المعاكس إلى حدٍ كبير. ليس عملية التوافق فحسب: ففكرة العمل المباشر الجماهيري غير - العنيف تطورت أولا في جنوب إفريقيا وفي الهند ؛ وتم أول اقتراح لنموذج الشبكة الحالية بواسطة المتمردين في تشياباس ؛ وحتى فكرة مجموعة القراة جاءت من إسبانيا وأمريكا اللاتينية. وثمار الأنثوجرافيا - وتقنيات الإثنوجرافيا - يمكن لها أن تقدم عوناً هائلاً هنا إذا استطاع الأنثروبولوجيون التغلب على ترددهم - المفهوم رغم ذلك - ، نتيجة تاريخهم الاستعماري المُقزّر عادةً ، وتمكنوا من رؤية أن ما يجلسون فوقه ليس سرّاً مُذنباً (رغم أنه سرهم المذنب ، وليس سر أحد غيرهم) بل إنه الملكية المشتركة للبشرية.

الأنثروبولوجيا

(التي فيها على نحو ما يعرض المؤلف رغما عنه اليد التي تُطعمه)

السؤال النهائي - وهو سؤال أعترف بأنني كنت أتجنبه حتى الآن - هو لماذا لم يفعل الأنثروبولوجيون ، حتى الآن ؟ لقد شرحت بالفعل لماذا أعتقد أن الأكاديميين ، عموما ، نادرا ما شعروا بقرابة كبيرة مع الأناركية. وقد تحدثت قليلا عن الميول الراديكالية في جانب كبير من أنثروبولوجيا بدايات القرن العشرين ، التي عادة ما كانت تُظهر قرابة وثيقة جدا مع الأناركية ، لكن يبدو أنها قد تبخرت إلى حد كبير مع الزمن. الأمر كله غريب بعض الشيء. فالأنثروبولوجيون في النهاية هم المجموعة الوحيدة من الدارسين الذين يعرفون شيئا عن مجتمعات اللا - دولة القائمة فعلا ؛ والكثيرون منهم عاشوا فعلا في أركان من العالم كُفّت فيها الدول عن العمل أو على الأقل حملت عصاها على كاهلها ورحلت مؤقتا ، ويقوم الناس بإدارة شئونهم باستقلال ذاتي ؛ وبصرف النظر عن أي شيء آخر ، فإنهم واعون تماما بأن الافتراضات الأشد شيوعا حول ما يمكن أن يحدث في غياب الدولة ("لكن الناس سيقتلون بعضهم ببساطة!") ليست صحيحة بالنظر إلى الوقائع.

لماذا إذن ؟

حسنا ، هناك قدر ما تشاء من الأسباب. وبعضها مفهوم بما يكفي. فلو كانت الأناركية هي ، من الناحية الجوهرية ، أخلاقيات للممارسة ، فإن التأمل بشأن الممارسة الأنثروبولوجية يميل إلى إظهار الكثير من الأشياء غير السارة. خصوصا إذا ركّز المرء على خبرة العمل الميداني الأنثروبولوجي - وهو ما يميل الأنثروبولوجيون دائما إلى عمله حين يصبحون تأمليين. فالتخصص الذي نعرفه اليوم جعلته ممكنا مخططات مرعبة للغزو ، والاستعمار ، والقتل الجماعي - مثله مثل معظم التخصصات الأكاديمية الحديثة التي تشمل ، فعليا ، الجغرافيا ، وعلم النبات ، ناهيك حتى عن تخصصات مثل الرياضيات ، أو اللغويات ، أو علم التحريك الآلي [روبوتيكس] ، التي مازالت تخصصات أكاديمية ، لكن الأنثروبولوجيين ، لما كان عملهم يميل إلى أن يشمل معرفة الضحايا شخصيا ، انتهوا بأن جعلهم هذا يتعدّون بطرق لم يكدها أبدا أنصار التخصصات الأخرى. وكانت النتيجة متناقضة على نحو غريب: فقد كان لتأمل الأنثروبولوجيين في شعورهم الخاص بالذنب تأثير رئيسي هو تزويد غير - الأنثروبولوجيين ، الذين لا يريدون تجشّم عناء معرفة 90% من

الخبرة البشرية ، بعبارتين سهلتين أو ثلاث لصرف النظر (كما تعلم: كل شيء عن إسقاط حس المرء بالآخيرة على المستعمرين) يمكنهم بها أن يشعروا أنهم متفوقون أخلاقيا على من يعرفون.

أما بالنسبة للأنثروبولوجيين أنفسهم ، فكانت النتائج أيضا متناقضة بشكل غريب. إذ بينما يجلس الأنثروبولوجيون ، فعليا ، على أرشيف هائل من الخبرة الإنسانية ، من التجارب الاجتماعية والسياسية التي لا يعلم عنها أحد غيرهم حقا ، يتم النظر إلى نفس هذا المجموع من الإثنوجرافيا المقارنة باعتباره مُشينا. وكما ذكرت ، لا يتم التعامل معه باعتباره الإرث المشترك للإنسانية ، بل باعتباره سرنا القذر الصغير. وهو أمر ملائم فعليا ، على الأقل بقدر ما تتعلق السلطة الأكاديمية إلى حد كبير بتأسيس حقوق ملكية على شكل معين من المعرفة وضمان ألا يملك الآخرون الوصول إليها حقا. لأن سرنا الصغير القذر ، كما ذكرت أيضا ، مازال سرنا نحن. وليس شيئا يود المرء أن يشارك فيه آخرين.

إلا أن الأمر ينطوي على المزيد. فمن نواح عديدة ، تبدو الأنثروبولوجيا تخصصا مرعوبا من إمكاناته ذاتها. إنها ، مثلا ، التخصص الوحيد الذي في وضع يتيح له إصدار تعميمات عن الإنسانية ككل - لأنه التخصص الوحيد الذي يأخذ فعليا في اعتباره الإنسانية بأسرها ، ويعرف كل الحالات الشاذة. ("تقول أن كل المجتمعات تمارس الزواج؟ حسنا ، يعتمد هذا علي كيفية تعريفك "للزواج". فبين النايار ("...Nayar لكنها ترفض رفضا قاطعا أن تفعل ذلك. ولا أعتقد أنه يمكن إرجاع ذلك فحسب إلى كونه رد فعل مفهوم على النزوع اليميني إلى إبداء حجج كبرى حول الطبيعة الإنسانية لتبرير مؤسسات اجتماعية بالغة الخصوصية ، وبغضه بوجه خاص (الاغتصاب ، الحرب ، رأسمالية السوق الحرة) - رغم أن ذلك جزء كبير من الأمر بالتأكيد. وجزئيا يرجع الأمر إلى مجرد اتساع الموضوع. فمن لديه حقا الوسائل ، في مناقشة مفاهيم الرغبة ، أو الخيال ، أو الذات ، أو السيادة ، مثلا ، كي يضع في الاعتبار كل ما يكون قد قاله المفكرون الصينيون ، أو الهنود ، أو المسلمون في الموضوع بالإضافة إلى المعيار الغربي ، ناهيك عن المفاهيم الفولكلورية السائدة في المئات من المجتمعات الأوقيانوسية أو مجتمعات سكان أمريكا الأصليين أيضا؟ الأمر مثبّط للهمة بصورة مفرطة. وكنتيجة ، لم يعد الأنثروبولوجيون ينتجون الكثير من التعميمات النظرية الواسعة على الإطلاق - وبدلا من ذلك ، يُحيلون العمل إلى الفلاسفة الأوروبيين الذين عادة ما لا يكون لديهم مشكلة على الإطلاق في مناقشة الرغبة ، أو الخيال ، أو الذات ، أو السيادة ، كما لو أن تلك المفاهيم قد اخترعها أفلاطون أو أرسطو ، وطوّرها كانط أو دو صاد ، ولم يناقشها أبدا بشكل له معنى أي شخص خارج التقاليد الأدبية النخبوية في أوروبا الغربية أو أمريكا الشمالية. وبينما كانت المصطلحات النظرية المحورية للأنثروبولوجيين

ذات حين هي كلماتٌ من قبيل مانا ، أو طوطم ، أو تابو ، فإن الكلمات الرائجة الجديدة مُشتقة على الدوام من اللاتينية أو الإغريقية ، عبر الفرنسية عادةً ، والألمانية أحياناً.

ومن هنا بينما قد تبدو الأنثروبولوجيا في موقعٍ مثالي لتقديم منتدى فكري لكل أنواع النقاشات الكوكبية ، السياسية وغيرها ، فثمة نفورٌ معين كامن داخلها من عمل ذلك.

ثم هناك مسألة السياسة. إذ يكتب معظم الأنثروبولوجيين كما لو أن لعملهم دلالة سياسية بديهية ، وفي نغمة توشي بأنهم يعتبرون ما يفعلونه راديكالياً تماماً ، وعلى يسار الوسط بالتأكيد. لكن مم تتكون هذه السياسة فعلاً؟ من الصعب بصورة متزايدة أن نقول. هل يميل الأنثروبولوجيون إلى أن يكونوا مناهضين للرأسمالية؟ من الصعب بالتأكيد التفكير في واحدٍ يكون لديه الكثير من المديح للرأسمالية. والكثيرون منهم معتادون على وصف العصر الراهن بأنه عصر "الرأسمالية المتأخرة" ، وكأنهم بإعلانهم أنها توشك أن تنتهي ، يمكنهم بنفس فعلهم هذا أن يُعجّلوا بانهيائها. لكن من الصعب التفكير في أنثروبولوجي أبدى ، مؤخراً ، اقتراحاً من أي نوع لما يمكن أن يكون عليه إيُّ بديل للرأسمالية. فهل هم ليبراليون إذن؟ لا يمكن للكثيرين منهم نطق هذه الكلمة دون شجرة احتقار. ماذا يكونون إذن؟ بقدر ما أتبيّن فإن الالتزام السياسي الرئيسي الحقيقي الذي يسري في المجال بأسره هو نوعٌ من النزعة الشعبوية الواسعة. لو لم نفعل شيئاً آخر ، فإننا بالتحديد لسنا إلى جانب أيّ طرفٍ يكون أو يتخيل ، في موقفٍ مُعطى ، أنه النخبة. نحن مع البشر الصغار. وحيث أن أغلب الأنثروبولوجيين مرتبطون ، في الممارسة ، بجامعات (كوكبية باضطراب) ، أو ينتهي بنا الأمر ، إن لم نكن ، في وظائف من قبيل استشارات التسويق أو وظائف مع الأمم المتحدة - وهي مواقعٌ ضمن نفس جهاز الحكم الكوكبي - فإن ما ينحدر إليه ذلك في النهاية هو نوعٌ من إعلان عدم الولاء الدائم ، الطقسي الطابع ، لنفس تلك النخبة الكوكبية التي نشكّل نحن ، كأكاديميين ، بوضوحٍ فصيلاً (هامشياً بعض الشيء طبعاً) منها.

والآن ، ما الشكل الذي تأخذه هذه الشعبوية في الممارسة؟ إنها تعني ، أساساً ، أنك يجب أن تُبيّن أن الناس الذين تدرسهم ، البشر الصغار ، يقاومون بنجاح شكلاً من أشكال السلطة أو التأثير المُعولم المفروض عليهم من أعلى. هذا ، على أيه حال ، ما يتحدث عنه أغلب الأنثروبولوجيين حين يتحول الموضوع إلى العولمة - وهذا ما يحدث على الفور تقريباً ، في هذه الأيام ، مهما كان ما تدرسه. فسواء كان الموضوع هو الإعلان ، أو المسلسلات التلفزيونية ، أو أشكال الانضباط العمالي ، أو الأنظمة القانونية المفروضة من الدولة ، أو أي

شيء آخر قد يبدو ساحقا أو فارضا للتجانس أو مُتلاعبا بقوم المرء ، يُبين المرء أنهم لم يُخدعوا ، ولم يُسحقوا ، ولم يُفرض عليهم التجانس ؛ بل إنهم في الحقيقة يقومون بشكل خلاق بتملك أو إعادة تفسير ما يُلقى إليهم بطرق لم يكن مؤلفوه ليتوقعونها أبدا. وبالطبع ، فكل هذا حقيقي إلى مدى معين. ولن أودّ بالتأكيد إنكار أن من الأهمية محاربة الافتراض الشائع - الذي مازال منتشرا بشكل ملحوظ - بأن الشعب في بوتان Bhutan أو إيريان جايا Irian Jaya ستكون حضارته قد انتهت من الناحية الأساسية فور أن يتعرض لتلفزيون إم تي في MTV. أما الأمر المزيج ، بالنسبة لي على الأقل ، فهو الدرجة التي يعكس بها هذا المنطق فعليا صدي منطق الرأسمالية العالمية. فوكالات الإعلان ، في نهاية المطاف ، لا تدعي أنها تفرض بدورها أي شيء على الجمهور. إنها تزعم ، خصوصا في هذه الحقبة من تجزئ السوق ، أنها تقدم المادة لأعضاء الجمهور ليملكوها ويجعلوها تخصّهم بطرق غير متوقّعة وتحمل طابعهم. يمكن اعتبار أن بلاغة "الاستهلاك الإبداعي" بوجه خاص هي ذات إيديولوجيا السوق العالمية الجديدة: إنها عالم يمكن فيه تصنيف كل سلوك إنساني على أنه إما إنتاج ، أو تبادل ، أو استهلاك ؛ يُفترض فيه أن التبادل تدفعه نوازغ إنسانية أساسية للسعي العقلاني للربح تكون هي ذاتها في كل مكان ، ويصبح الاستهلاك طريقة لتأسيس هوية المرء الخاصة (ولا تتم مناقشة الإنتاج على الإطلاق إذا استطاع المرء تجنّبه). نحن جميعا متماثلون في ساحة التجارة ؛ وما نفعله بالبضاعة حين نصل إلى بيوتنا هو ما يجعلنا مختلفين. وقد صار تمثّلنا الداخلي لهذا المنطق من العمق بحيث أن امرأة من ترينيداد ، مثلا ، لو ارتدت ثيابا صارخة وذهبت لترقص ، فسوف يفترض الأنثروبولوجيون تلقائيا أن ما تفعله يمكن تعريفه بأنه "استهلاك" (في مقابل ، مثلا ، التباهي أو قضاء وقت طيب) ، وكأن ما يهمّ حقا في أمسياتها هو حقيقة أنها اشترت مشروبين ، أو ربما ، لأن الأنثروبولوجي يعتبر أن إرتداء الملابس ذاته شيء مشابه لتناول الشراب ، أو ربما ، لأنه لا يفكر فيه على الإطلاق ويفترض أن كل ما يفعله المرء بخلاف العمل هو "استهلاك" لأن ما يهمّ حقا في الأمر هو أنه ينطوي على منتجات مُصنّعة. لقد أصبح منظور الأنثروبولوجي ومنظور مدير التسويق الدولي غير متميزين تقريبا.

وليس الأمر مختلفا كثيرا على المستوى السياسي. وقد حذّرت لورين ليف Lauren Leve مؤخرا من أن الأنثروبولوجيين يخاطرون ، إن لم يكونوا حذرين ، بأن يصبحوا ترساً جديدا في "آلة هوية" عالمية ، في جهاز باتساع الكوكب من المؤسسات والافتراضات التي قامت ، طوال العقد الماضي تقريبا ، بإبلاغ سكان الأرض فعليا (أو ، على الأقل ، جميعهم باستثناء من هم الأشد نخبوية) بأنه ، لما كانت كل السجلات حول طبيعة الإمكانات السياسية أو الاقتصادية قد انتهت الآن ، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها الآن طرح مطلبٍ

سياسي تأتي بتأكيد هوية جماعة ما ، مع التحديد المسبق لكل الافتراضات التي تحدد الهوية (مثلا ، أن هويات الجماعات ليست طرقا لمقارنة الجماعات ببعضها بل تتأسس بالطريقة التي ترتبط بها الجماعة بتاريخها الخاص ، وأنه لا يوجد اختلافٌ جوهري في هذا الصدد بين الأفراد وبين الجماعات...). وقد وصلت الأمور إلى مأزقٍ بحيث أنه في بلاد مثل نيبال يضطر حتى بوذيّو التيرافادا Theravada للعب سياسات الهوية ، وهو مشهدٌ غريب لأنهم يقيمون مطالب هويتهم بشكل جوهري على أساس الانتماء إلى فلسفةٍ كونية تُصرّ على أن الهوية وهم.

ومنذ سنوات بعيدة كتب أنثروبولوجي فرنسي اسمه جيرار ألتاب Gerard Althabe كتابا عن مدغشقر سماه [*Oppression et Liberation dans l'Imaginaire* / *الاضطهاد والتحرر في المتخيل*] وهي عبارة أخاذة. وأظن أنها يمكن أن تُطبّق على ما يحدث في النهاية في كثير من الكتابات الأنثروبولوجية. ففي الأغلب ، يكون ما نسميه "الهويات" هنا ، فيما يحب پول جيلروي Paul Gilroy أن يسميه "العالم المفرط التطور" ، هويات مفروضة على الناس. وفي الولايات المتحدة ، يكون معظمها نتائج اضطهاد وتفاوت مستمرين: فالشخص الذي يجري تعريفه بأنه أسود لا يُسمح له بنسيان ذلك للحظة واحدة من لحظات وجوده ؛ ولا يعني تعريفه الخاص لنفسه شيئا بالنسبة للمصرفي الذي سيفرض إعطاءه قرضا ، ولا للشرطي الذي سيعتقله لأنه في الحي السكني الخطأ ، ولا للطبيب الذي ، في حالة كسر أحد أطرافه ، سيكون من الأرجح أن يُوصي بالبتز. وكل محاولات الصياغة - الذاتية أو الابتكار - الذاتي الفردي أو الجماعي يجب أن تجري بالكامل ضمن نطاق تلك المنظومات البالغة العنف من القيود. (والطريقة الحقيقية الوحيدة التي يمكن أن تُغيّر ستكون تغيير توجهات أولئك الذين يتمتعون بامتياز أن يُعرّفوا بأنهم "بيض" - وربما ، في نهاية المطاف ، بتدمير تصنيفه البياض ذاتها.) إلا أن الحقيقة أن أحدا ليس لديه أية فكرة عن كيف يمكن أن يختار أغلب الناس في أمريكا الشمالية أن يُعرّفوا أنفسهم إذا تلاشت العنصرية المؤسسية فعليا - إذا ترك الجميع أحرارا حقا في تعريف أنفسهم كيفما شاءوا. كذلك لا جدوى من التخمين بهذا الشأن. المسألة هي نخلق وضعاً يمكننا فيه ان نكتشف ذلك .

هذا ما أعنيه بـ "التحرر في المتخيل". فمن الصعب حقا التفكير فيما يتطلبه العيش في عالم يكون للجميع فيه حقا سلطة أن يُقرّروا لأنفسهم ، فرديا وجماعيا ، نوع الجماعات التي يودّون الانتماء إليها ونوع الهويات التي يودّون اتخاذها. وجلب مثل هذا العالم إلى الوجود سيكون صعبا على نحو لا يكاد يمكن تصوّره. وسيتطلب تغيير كل شيء تقريبا. كما سيواجهُ بمعارضةٍ عنيدة ، وعنيفة في نهاية المطاف ، ممن يستفيدون بأكبر قدر

من الترتيبات الراهنة. والكتابة ، بدلا من ذلك ، كما لو كانت هذه الهويات قد خُلقت بحرية - أو بقدر كبير منها - هو أمرٌ سهل ، ويجعل المرء متحررا تماما من ربكة المشكلات المعقدة والعنيدة المتعلقة بالدرجة التي يكون بها عملُ المرء جزءا من نفس آلة الهوية هذه. لكن هذه الكتابة لن تجعل الأمر حقيقيا أكثر مما سيُجلبُ الحديث عن "الرأسمالية المتأخرة" الانهيارَ الصناعي أو المزيد من الثورة الاجتماعية.

توضيح:

في حالة عدم وضوح ما أقوله هنا ، دعوني أعود للحظة إلى متمردي الزاباتيسا في إقليم تشياباس ، الذين يمكن القول أن تمردهم يوم رأس السنة الجديدة عام 1994 ، قد أطلق ما صار يُعرف بحركة العولمة. كان الزاباتيسا قادمين في غالبيتهم العظمى من مجتمعات التثليثال ، والتثوتنيل ، والتوخولوبال الناطقة بلغة المايا والتي استقرت في غابة لاكاندون المطيرة - وهي بعض أشد أفقر المجتمعات في المكسيك وأشدّها استغلالا. لا يسمي الزاباتيسا أنفسهم أناركيين تماما ، ولا حتى ما يشبه الأناركيين ، بل دعاة استقلال ذاتي فحسب ؛ ويمثلون نوعيتهم الفريدة ضمن إطار تلك التقاليد الأوسع ؛ إنهم ، في الحقيقة ، يحاولون تثوير الاستراتيجية الثورية ذاتها بالتخلي عن أية مقولة لحزبٍ طليعي يتولي السيطرة على الدولة ، لكنهم يحاربون بدلا من ذلك لخلق معازل حرة يمكن أن تخدم بمثابة نماذج للحكم - الذاتي المستقل ذاتيا ، بما يتيح إعادة تنظيم شاملة للمجتمع المكسيكي إلى شبكةٍ مُترابكة مُعقدة من المجموعات الذاتية - الإدارة يمكنها عندئذ أن تشرع في مناقشة إعادة اختراع المجتمع السياسي. وفيما يبدو ، كان ثمة بعض الاختلاف في الرأي ضمن نطاق حركة الزاباتيسا ذاتها حول أشكال الممارسة الديمقراطية التي يودّون تعميمها. وقد دفعت القاعدةُ الناطقة بلغة المايا بقوة من أجل شكلٍ من عملية التوافق جرى تبنيّه من تقاليد مجتمعاتها المحلية الخاصة ، لكن جرت إعادةُ صياغته ليصبح أكثر مساواتيةً على نحو جذري ؛ وكان جزءٌ من قيادة التمرد العسكرية الناطقة بالإسبانية مُتشككا جدا فيما إذا كان يمكن تطبيق ذلك حقا على المستوى القومي. لكن كان عليها ، في النهاية ، أن تدعن لرؤية من "تقودهم بإطاعتهم" ، كما يجري القول الشائع الزاباتيسا. لكن الجدير بالملاحظة كان ما

حدث حين انتشرت أخبارُ هذا التمرد إلى بقية العالم. هنا يمكننا حقا أن نري مفاعيل "آلة الهوية" لدى ليف. فبدلاً من عصبية من المتمردين لديهم رؤيةٌ للتغيير الديمقراطي الجذري ، أُعيد تعريفهم فوراً على أنهم عصبيةٌ من هنود المايا يطالبون باستقلال ذاتي للسكان الأصليين. هكذا صورتهم وسائل الإعلام العالمية ؛ وهذا ما اعتبره الجميع مهمّاً بشأنهم بدءاً من المنظمات الإنسانية إلى البيروقراطيين المكسيكيين إلى مراقبي حقوق الإنسان في الأمم المتحدة. ومع مرور الزمن ، فإن الزاباتيسا - الذين كانت استراتيجيتهم من البداية معتمدةً على كسب الحلفاء في المجتمع الدولي - أصبحوا مضطّرين بشكل متزايد للعب ورقة السكان الأصليين أيضاً ، إلا حين يتعاملون مع أشد حلفائهم التزاماً.

لم تكن هذه الاستراتيجية عديمة الفعالية تماماً. فبعد عشر سنوات ، مازال جيش الزاباتيسا للتحرر القومي موجوداً ، دون أن يضطر تقريباً لأطلاق رصاصاً ، ولو كان ذلك راجعاً إلى أنهم كانوا مستعدين ، في الوقت الراهن ، للتقليل من أهمية كلمة "قومي" في اسمهم. كل ما أودّ التشديد عليه هو بالضبط كم كان رد الفعل الدولي على تمرد الزاباتيسا أبويًا - أو ، دعونا لا نهوّن من الأمر هنا ، كم كان عنصرياً بشكل كامل . لأن ما كان الزاباتيسا يقترحون فعله كان بالضبط أن يبدأوا هذا العمل الصعب الذي ، كما أشرتُ سابقاً ، يتجاهله فعلياً أغلبُ البلاغة عن "الهوية": محاولة التوصل إلى أشكال التنظيم ، وأشكال عملية التدبّر ، التي سيتطلّبها خلقُ عالمٍ يكون فيه الناس والمجتمعات أحراراً فعلاً في أن يحددوا لأنفسهم نوع الناس والمجتمعات التي يرغبون في أن يكونوها. وماذا قيل لهم ؟ لقد تم إبلاغهم ، فعلياً ، بأنهم ، حيث أنهم من هنود المايا ، لن يمكنهم أن يقولوا أي شيء للعالم عن العمليات التي تنبني من خلالها الهوية ؛ أو عن طبيعة الإمكانيات السياسية. بوصفهم من هنود المايا ، فإن الإعلان السياسي الممكن الوحيد الذي يستطيعون قوله لغير - المايا سيكون حول هويتهم المايا ذاتها. يمكنهم تأكيد حقّهم في أن يواصلوا كونهم من المايا. يمكنهم المطالبة بالاعتراف بهم بوصفهم من المايا. لكن سيكون من غير المعقول لشخص من المايا أن يقول للعالم شيئاً لا يكون مجرد تعليق على نفس هويتهم المايا.

ومن كان يستمع لما يريدون قوله فعلا؟

يبدو أنهم كانوا ، إلى حد كبير ، توليفةً من المراهقين الأناركيين في أوروبا وأمريكا الشمالية ، سرعان ما بدأوا يحاصرون قمم ذات النخبة الكوكبية التي يقيمُ معها الأنثروبولوجيون تحالفا صعبا ، وغير مريح.

لكن الأناركيين كانوا على صواب. وأظن أن على الأنثروبولوجيين أن يتّحدوا مع قضيتهم. عند أطراف أصابعنا أدواتٌ يمكن أن تكون ذات أهميةٍ هائلةٍ للتحرر الإنساني. فلنبداً في تولي بعض المسؤولية عنه.

هوامش الشذرات

(الهوامش من وضع المترجم)

() اللائحيون: تيار هام من الأناركية الأممية يضم نحو 30 منظمة من الأناركيين - الشيوعيين من إفريقيا ، وأمريكا اللاتينية ، وأمريكا الشمالية ، وأوروبا تحت مظلة موقع . Anarkismo. net تعتبر مرجعها مسودة "اللائحة التنظيمية للاتحاد العام للأناركيين" التي وضعها نستور ماخنو وزملاؤه في فرنسا للاستفادة من دروس الهزيمة في الثورة الروسية ، وترتكز على أفكار كروبوتكين وباكونين .

يتميز اللائحيون بأربعة خصائص تنظيمية: الوحدة التكتيكية ، والوحدة النظرية ، والمسئولية الجماعية ، والفيدرالية.

() الليبرتارية تعادل الأناركية. فقد أنتجت الثورة الصناعية تيارين سياسيين عريضين هما الليبرالية liberalism التي تدافع عن الحريات الفردية في المجتمع وعن المشروع الحر والمنافسة الحرة والمبادرة الفردية. وفي مقابلها تدعو الليبرتارية libertarianism إلى إلغاء الدولة وكل سلطة تفرض قيودا على الفرد لصالح الاتحاد الطوعي بين الأفراد وتعاونهم المتبادل وتنظيمهم واستقلالهم الذاتيين في ديموقراطية مباشرة.

() مجموعات القرابة: ليست بالضرورة تلك القائمة على النسب المشترك بل تشير في عملية اتخاذ القرار إلى المجموعات الصغيرة التي يجمعها التوجه والمصالح المشتركة. أما مجالس الناقلين فهي اجتماعات ضخمة تتكون من مجموعات قرابة وعناقيد (مجموعات قرابة تجتمع من أجل هدف مشترك) ، تتيح لأعداد كبيرة من الناس المشاركة في صنع القرار بالديموقراطية المباشرة ، في علاقة شفافة وأفقية. وفيها تجلس مجموعات العناقيد خلف الناقلين الذين يمثلونها والجالسين على قطر دائرة كأنهم على أطراف أنصاف أقطار تلك الدائرة [ومن هنا التسمية]. ويدخل الناقلون في نقاش تحت بصر الجميع ويمكن للأعضاء مراجعة الناقلين في كل الأمور. وقد استخدمت الحركات الديموقراطية مجالس الناقلين على نطاق واسع منذ الحرب الأهلية

الإسبانية وفي النضالات المناهضة للأسلحة النووية في الثمانينات ، ونضالات العدالة الكوكبية في التسعينات والعقد الأول من القرن الحالي. وهي مستلهمة من أشكال التوصل إلى توافق بين السكان المحليين في أماكن كثيرة منها نضالات الزاباتستا في تشياباس بالمكسيك. وتعادلها تقريبا في صعيد مصر ما تعرف باسم "المحدثة".

() فرقة موسيقى كليزمر : klezmer band فرقة للموسيقى الفولكلورية اليهودية الاشكنازية. تعزف أنغاما راقصة وقطعا موسيقية للأفراح والاحتفالات مستمدة من أساليب موسيقية محلية عديدة من الأنغام العثمانية ، والغجرية البلقانية ، والرقصات الروسية ، والأغنيات اليديش. تطورت في الولايات المتحدة لتدمج موسيقى اليديش مع الجاز الأمريكي.

() إلين ميكسينز وود [Ellen Meiksins Wood] الاسم كما أثبتته جريير هفوة كتابية لاشك : مؤرخة وباحثة ماركسية (1942). ولدت في أمريكا لأبوين يهوديين لاتفيين وصلا إلى نيويورك كلاجئين سياسيين. حصلت على ليسانس اللغات السلافية من جامعة كاليفورنيا 1962 ، ودكتوراه العلوم السياسية من جامعة لوس أنجلوس 1970 وقامت بالتدريس في تورنتو. لها العديد من الكتب والمقالات بعضها مع زوجها نيل وود. نالت جائزة إسحق دويتشر التذكارية عام 1988 عن كتابها. The Retreat from Class عملت في لجنة تحرير مجلة النيو لفت ريفيو البريطانية بين 1984 و1993. وعملت مديرة تحرير مع هاري ماجدوف وبول سويزي لمجلة مونثلي ريفيو الاشتراكية المستقلة فيما بين 1997 و2000 . من كتبها: "الديموقراطية ضد الرأسمالية: تجديد المادية التاريخية" 1995 ، و "أصل الرأسمالية" 1999 ، و "إمبراطورية رأس المال " 2003.

() جيمس موريس بلوت (1927 — 2000): أستاذ الأنثروبولوجيا والجغرافيا في جامعة إلينوى بشيكاغو. واحد من أبرز نقاد المركزية الأوروبية. ركزت دراساته على الإيكولوجيا الثقافية ، ونظرية القومية ، وفلسفة العلم ، وكتابة التاريخ ، والعلاقات بين العالمين الأول والثالث. أندريه جوندرا فرانك (1929 — 2005): مؤرخ إقتصادي وعالم اجتماع أمريكي من أصل ألماني طور نظرية التبعية بعد عام 1970 ، ونظرية الأنساق العالمية بعد 1984. استخدم مفاهيم ماركسية للاقتصاد السياسي لكنه رفض مراحل

ماركس للتاريخ والتاريخ الاقتصادي عموماً. وضع كتباً واسعة التأثير مثل: تنمية التخلف (1966)، الرأسمالية والتخلف في أمريكا اللاتينية (1967)، البورجوازية الرثة (1972)، إلخ.

كايسا إكهولم فريدمان: Kajsa Ekholm Friedman أستاذة بقسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة لوند، بالسويد. من بين مؤلفاتها

Modernities, Class, and the Contradictions of Globalization

- () يان مولير - بوتانج (1949): إقتصادي وكاتب مقالات فرنسي. شارك عام 1968 في حركة 22 مارس ونشط في أوساط "الاستقلال العمالي". قابل توني نيجري عام 1973 وتأثر به وظل قريباً من أفكاره منذ ذلك الحين. ألف كتباً في الاقتصاد السياسي للهجرة والعمالة. كما كتب سيرة ذاتية لألتوسير.
- () الأنثينوميون: في المسيحية، كل من يعتقد أن الطريق إلى الخلاص بمقتضى الإنجيل هو الإيمان وحده دون ضرورة للالتزام بقانون أخلاقي راسخ اجتماعياً. نشأ المصطلح بعد الإصلاح البروتستانتي مباشرة (1517) ويمكن توسيعه ليشمل أي شخص يرفض الأخلاقيات السائدة اجتماعياً.
- الشيكرز: (الجمعية المتحدة للمؤمنين بالظهور الثاني للمسيح) طائفة دينية نشأت من الكويكرز وتأسست على تعاليم آن لي. عرفت بالمساواة بين الجنسين التي قنوها في ثمانينات القرن الثامن عشر.

الفورييريين: أتباع فرنسوا ماري شارل فورييه (1775 – 1837): الفيلسوف والإصلاحي الفرنسي الشهير الذي نادي بمجتمعات تعاونية وكتائبية وشكلت أفكاره تياراً رئيسياً للتفكير في المجتمعات الحديثة وتأثرت بها ثورة 1848 وكوميونة باريس واعتبرت تأسيساً للفرع الليبرتاري من الفكر الاشتراكي.

- () لويس الورع (778 – 840): ملك الفرنجة ورأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة في آخن بين عامي 814 و 840 بعد وفاة والده شارلمان. فتح برشلونة من المسلمين (801) وأكد سيطرة الفرنجة على بامبلونا وبلاد الباسك جنوبي جبال البرانس.

() الملك جون ملك انجلترا (1166 – 1216): خامس أبناء الملك هنري الثاني. تولي الحكم خلفا لأخيه ريتشارد قلب الأسد. اختلف مع النبلاء ومع البابا فتم تجريده من أملاكه الفرنسية ثم حرمانه من حقوقه الكنسية ووضعت مملكته تحت سلطة البابا المعنوية. أجهد الشعب بالمطالب المالية مع حكومة ملكية بالغة الضعف ، فقام النبلاء بالاستيلاء على لندن وأجبروه على توقيع وثيقة الماجنا كارتا التي قلصت صلاحياته وحرمته من حق اعتقال الناس بصورة تعسفية. عاد ليرفض الوثيقة فنشبت حرب لاقى مصرعه في إحدى معاركها.

() إتحاد عمال العالم الصناعيين ويشار إلى أعضائه على أنهم **wobblies** : نقابة صناعية أممية راديكالية تشكلت في شيكاغو عام 1905. تدعو إلى اتحاد كل عمال العالم كطبقة اجتماعية وإلغاء الرأسمالية مع العمل المأجور. يأتي إسم الووبلي من نموذج ديموقراطية مكان العمل المعروفة باسم الووبلي شوب ، حيث ينتخب العمال مديريهم ويطبقون الإدارة الذاتية. حققت الكثير من مطالبها القصيرة الأجل ، خصوصا في الغرب الأمريكي ، فيما بين 1910 ، 1920. وقُدّر عدد أعضائها في ذروة ازدهارها عام 1923 بنحو 40 ألف عامل. تدهورت نتيجة ملاحقة الاشتراكيين والأناركيين والانقسام الداخلي الذي وقع عام 1924. لكنها مازالت قائمة حتى الآن.

() رقصات موريس : Morris dancing رقصات شعبية مهرجانية إنجليزية تقوم على أساس خطوات توقيعية يقوم بها مجموعة من الراقصين بالعصي ، والسيوف ، والمناديل أحيانا. ترجع إلى العصور الوسطى ويرجع أقدم ذكر مكتوب لها بالانجليزية إلى عام 1448. انتشرت بين الجاليات الإنجليزية المهاجرة في أمريكا وأستراليا وغيرها. وتوجد لهذه الرقصات أسماء مقابلة في لغات أخرى مثل الألمانية ، والفرنسية ، والإيطالية ، والإسبانية ، والكرواتية.

() منظمات الحفاظ على الصحة: منظمات قطاع خاص ترتب الرعاية الصحية للمشاركين في التأمين الصحي ، وتقوم بدور الوسيط بين المريض ومقدمي الخدمة الطبية (المستشفيات ، والأطباء) على أساس الدفع مقدما.

() فرق الأسلحة والتكتيكات الخاصة: وحدات فرض قانون خاصة تستخدم تكتيكات ومعدات وأسلحة عسكرية في عمليات أمنية ذات مخاطر مرتفعة

تتجاوز قدرات الشرطة العادية ، من قبيل مواجهة المجرمين الكثيفي التسليح ، وإنقاذ الرهائن ، ومكافحة الإرهاب ، إلخ. () الكويكرز ، أو الصحاب: مجموعة من الحركات الدينية تعرف عموما باسم "جماعة الصحاب الدينية". تشدد جميعها على العلاقة المباشرة مع الرب ، والخبرة الشخصية المباشرة بالمسيح ، المكتسبة من خلال الخبرة الدينية المباشرة ودراسة الإنجيل دون الحاجة إلى كهنة فكل مؤمن كاهن. بدأت كانشاق على كنيسة انجلترا منتصف القرن السابع عشر على يد جورج فوكس وانتقلت إلى ما وراء البحار. وكان بعض دعاةهم نساء. اشتهروا برفض الاشتراك في الحروب ، ورفض القسم بالأيمان ، ومعارضة العبودية ، والكحول ، وبساطة الملبس. أسسوا بنوكا مثل باركليز ، ولويدز ، وشركات صناعية مثل كلاركس ، ومشروعات خيرية للعدالة الاجتماعية وإصلاح السجون.

() الإشارة إلى العنوان المختصر لكتاب وضعه الكولونيل هنري مارتين روبرت (1837-1923) عام 1876 ، يقدم للجمعيات قواعد النظام البرلمانية لتسيير عليها في إجراء أعمالها. أجريت عليه تعديلات كثيرة حتى طبعته الحادية عشرة الصادرة عام 2011.
