

بيتر بيلس | Peter Pels*

ترجمة محمد الحاج سالم | Translated by Mohamed Haj Salem**

أزمة حديثة: سبع خطوات نحو أنثروبولوجيا المستقبل***

Modern Times: Seven Steps Toward an Anthropology of the Future

ملخص: لطالما أهمل الأنثروبولوجيون المستقبل بوصفه موضوعًا للدراسة، ونادرًا ما تناولت الإسهامات الحديثة هذا الموضوع على نحو نسقي. تحتاج هذه الدراسة بأن ذلك ناجم عن عدم اكتمال مشروع الانعكاسية ما بعد الاستعمارية بشأن الذات الأنثروبولوجية؛ فالأنثروبولوجيون، شأنهم شأن معظم باحثي العلوم الاجتماعية، مدمنون للتصنيفات الزمنية البدئية للحدث، ولا سيما ميلها إلى التفكير وفق الحقب التاريخية. ولمواجهة هذا القصور في الانعكاسية، يتعين علينا تحديد الأثر الأيديولوجي للتفكير المستقبلي، والاستعاضة عنه بتعدد أكثر تعقيدًا للمستقبلات الحديثة. ويفضي التركيز الإثنوغرافي والتاريخي على تعايش مستقبلات مفتوحة وفارغة، وعلى النزوع إلى الحط من قيمة الحاضر بسبب أحداث لم تقع بعد، إلى نشوء أنثروبولوجيا تزداد كونيّةً بقدر إقرارها بوجود زمنية متعددة.

كلمات مفتاحية: المستقبل، الأنثروبولوجيا، الحداثة، الانعكاسية، ما بعد الاستعمار.

Abstract: Anthropologists have long neglected the future as an object of study, and recent contributions to the topic rarely address it systematically. This essay argues that this is the result of the unfinished project of postcolonial reflexivity about the anthropological subject. Anthropologists are, like most other social scientists, addicted to primitive temporal classifications of modernity and especially its tendency toward epochal thinking. To combat this lack of reflexivity, we need to identify the ideological effect of futuristic thinking and replace it by a more sophisticated plurality of modern futures. An ethnographic and historical focus on the coexistence of open and empty futures and the tendency to devalue the present by not-yet events will result in an anthropology that becomes the more universal as it recognizes the experience of multiple temporalities.

Keywords: Future, Anthropology, Modernity, Reflexivity, Postcolonialism.

* أستاذ الأنثروبولوجيا الأفريقية في جامعة لايدن، هولندا.

Professor of African Anthropology at Leiden University, Netherlands. Email: pels@fsw.leidenuniv.nl

** باحث في الأنثروبولوجيا الدينية ومترجم.

Researcher on the anthropology of religion and translator. Email: hajsalem1959@gmail.com

*** هذا النص ترجمة عن الإنكليزية للدراسة المنشورة في:

Current Anthropology, vol. 56, no. 6 (December 2015), pp. 779–796.

لطالما أهملت البحوث الأنثروبولوجية المستقبل. وتشير المحاولات الأخيرة لمعالجة هذا القصور إلى ميل المستقبل الحديث إلى التفكك⁽¹⁾، أو إلى إبقائه وعدًا قابلاً للتأجيل إلى ما لا نهاية⁽²⁾. وقد سعى البعض إلى تبني رؤية أكثر شمولاً⁽³⁾، أو تحقيق تقدّم ملموس في التفكير في المستقبل من منظور إثنوغرافي⁽⁴⁾. غير أن أيًا من هذه الدراسات لا ينظم نسقيًا تنوع السيناريوهات المستقبلية التي تؤثر في الحاضر، كما أنها تركز على موضوعات بالغة التنوع؛ ما يثير التساؤل عن سبب التغطية غير المتوازنة التي حظيت بها أنثروبولوجيا الأزمنة الحديثة.

إن كان أحد الأجوبة هو أن الاهتمام الأنثروبولوجي ظلّ، طوال عقود من الزمن، موجّهًا إلى مواضيع أخرى (مثل العولمة أو التحليل الأدبي)، أو أنّ كثيرين منّا قد افترضوا بتكرارات تناصيّة رائعة⁽⁵⁾، فإنّ هذه الدراسة تستكشف تفسيرًا ثالثًا. ففشل الأنثروبولوجيين في مساءلة المستقبلات التي يجدون أنفسهم فيها يشير، في نظري، إلى أن انعكاسية الأنثروبولوجيا ما بعد الاستعمارية لم تكتمل بعد. وفي حينها، لاقت أطروحة يوهانس فايان القائلة إنّ الزمن أدّى دورًا أيديولوجيًا مشوهًا في بناء موضوعات الأنثروبولوجيا قبولًا واسعًا⁽⁶⁾، لكننا أخفقنا في أن نستكشف بالدرجة نفسها من الصرامة، كيف شكّل الزمن الموضوع الأنثروبولوجي. فقد استخدمنا عبارة "أنثروبولوجيا المستقبل" في الغالب بوصفها مشروعًا (بمعنى أنثروبولوجيا للقرن الحادي والعشرين، مثلًا)، أكثر من استخدامنا إيّاها بوصفها موضوعًا للدراسة الإثنوغرافية. وما يزال كثير منّا يشاركون في مشاريع تنمية، ويدافعون

(1) James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt* (Berkeley: University of California Press, 1999); Charles Piot, *Nostalgia for the Future: West Africa after the Cold War* (Chicago: University of Chicago Press, 2010); Daniel Rosenberg & Susan Harding, "Introduction: Histories of the Future," in: Daniel Rosenberg & Susan Harding (eds.), *Histories of the Future* (Durham, NC: Duke University Press, 2005), pp. 1–18; Kathleen Stewart & Susan Harding, "Bad Endings: American Apocalypse," *Annual Review of Anthropology*, vol. 28, no. 1 (1999), pp. 285–310; Brad Weiss, "Introduction: Contentious Futures: Past and Present," in: Brad Weiss (ed.), *Producing African Futures: Ritual and Reproduction in a Neoliberal Age* (Leiden: Brill, 2004), pp. 1–20.

(2) Mike Fortun, *Promising Genomics: Iceland and deCODE Genetics in a World of Speculation* (Berkeley: University of California Press, 2008); Jane I. Guyer, "Prophecy and the Near Future: Thoughts on Macroeconomic, Evangelical, and Punctuated Time," *American Ethnologist*, vol. 34, no. 3 (2007), pp. 409–421.

(3) Arjun Appadurai, "The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition," in: Vijayendra Rao & Michael Walton (eds.), *Culture and Public Action* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004), pp. 59–84; Arjun Appadurai, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition* (London: Verso, 2013); Gerard Persoon & Diny van Est, "The Study of the Future in Anthropology in Relation to the Sustainability Debate," *Focaal*, no. 35 (2000), pp. 7–29; Sandra Wallman, "Introduction: Contemporary Futures," in: Sandra Wallman (ed.), *Contemporary Futures: Perspectives from Social Anthropology* (London: Routledge, 1992), pp. 1–20.

(4) Ferguson; Guyer; Hirokazu Miyazaki, *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004); Stewart & Harding.

(5) مثل انضغاط الزمان والمكان. ينظر نقد آنا تسينغ:

Anna Tsing, "The Global Situation," *Cultural Anthropology*, vol. 15, no. 3 (2000), p. 341.

(6) Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).

عن أجندات أهلية، أو يروّجون لمستقبل أنثروبولوجيا تشاركية أو ملتزمة. ولعلّ معظمنا لا يريد سوى كتابة إثنوغرافيا جيّدة. لكننا نهمل في تفكيرنا هذه الأبعاد المكوّنة لهويّتنا؛ ما يجعلنا أقلّ استعداداً للقرن الذي نعيش فيه.

مع ذلك، لطالما شكّلت أنثروبولوجيا المستقبل شرطاً أساسياً لهذا التخصص. ففي أنثروبولوجيا الإنقاذ Salvage Anthropology، على سبيل المثال، كان توقّع الانقراض المستقبلي للشعوب المدروسة يحفّز الباحثين على المحافظة على تقديرهم لقيمة البشرية في الحاضر. وفي أوج أنثروبولوجيا النزعة الإمبريالية، كان منع الحروب العرقية يُستخدم باستمرار ذريعةً مستقبليةً لتبرير ممارسات استعمارية، في حين أن أنثروبولوجيا القرن العشرين تتطور، إلى الأفضل أو الأسوأ، في ظلّ مستقبلات المهمة الحضارية والتنمية. وبدلاً من جعل هذه الأشكال الثقافية مواضيع للدراسة والتفكير، ظلّ الأنثروبولوجيون طويلاً يربّونها ضمن مشهد التقسيم الزمني في تقابل بين التقليد والحداثة. بيد أنّه من دون تصنيف المستقبلات الحديثة - المستقبل المفتوح للسياسات الحكومية وللتقدّم، والمستقبل الفارغ لقيم التبادل، وأحداث المخاطر والتأمين والكوارث ونهاية العالم التي لم تحدث بعد، أو الطبيعة الظرفية للأزمات - لا يمكننا أن نفهم مدى تعولم هذه السمات الثقافية، أو مدى إقليميتها. فتصنيف مختلف المستقبلات هو شرط لا غنى عنه لإجراء دراسة إثنوغرافية للحاضر⁽⁷⁾.

استقصائي لهذه الأسئلة تاريخي وجوباً، حتّى وإن كنت أتوجّه بالخطاب إلى الأنثروبولوجيين في المقام الأوّل. وتركّز الخطوة الأولى في بحثي على الكيفيات التي تعاملت بها الأنثروبولوجيا مع الزمن، ولا سيّما في فهمها للثقافة. وتتناول الثانية إيماننا للنزعة المستقبلية وأولى المحاولات للقطع معها. أمّا الثالثة، فتستقصي التحقيب التاريخي؛ أي اللحظة التي تغدو فيها هذه المستقبلات الحديثة ذات أهمية للإثنوغرافيا. والخطوات الرابعة والخامسة والسادسة أكثر انتماءً إلى الأنثروبولوجيا الكلاسيكية من حيث إنها تقدّم، تبعاً، تصنيفاً مؤقتاً لأشكال المستقبل الحديثة، وذلك من خلال تناول المستقبل المفتوح للسياسة والتقدّم، والمستقبل الفارغ لتعظيم الربح، والتقليل من قيمة الحاضر بفعل أحداث مستقبلية (مثل المخاطر أو نهاية العالم). وتختتم الخطوة السابعة بحثي بالتأكيد مجدّداً لكونية تعدّد أزمنة التجربة البشرية. ويخلص البحث إلى أنّ إبستيمولوجيا الاعتراف بتعدّد الأزمنة قد توفّر إجابة عن سؤال: كيف لنا أن نقطع مع ماضٍ أنثروبولوجي، كان فيه إحداث قطيعة مع الماضي نفسه جزءاً من تقليد قديم يمتدّ قروناً من التدخّلات المعولمة التي كانت في الغالب عنيفة؟

الخطوة الأولى: الاعتراف بالتصنيفات الزمنية البدئية للحداثة

أحد أسباب تجاهلنا للمستقبل في الدراسات الإثنوغرافية هو إيمان الأنثروبولوجيا، فترة طويلة، على التصنيفات الزمنية البدئية للحداثة. فقد ختم إميل دوركهايم ومارسيل موس كتابهما الرائد التصنيف البدئي عام 1903 بملاحظة عميقة مفادها أنّ جميع التصنيفات هي نتاج علاقات اجتماعية، وأنها،

(7) Persoon & van Est.

من ثم، تنسج معها روابط عاطفية قوية⁽⁸⁾. غير أنّهما لم يطبقا التدقيق نفسه على تصنيفهما الخاصّ لتصنيفات الآخرين باعتبارها بدئية، بل أحالها إلى زمن كان فيه التصنيف قائماً على "خلطٍ أساسي بين جميع الصّور والأفكار"⁽⁹⁾. كما لم يفعل ذلك وليام ريفرز William Rivers في دعوته المعاصرة إلى تبني مقولات الإنسان "البرّي" Savage في المناهج الإثنوغرافية؛ إذ كان قد أنكر في عام 1912 على "أصحاب الثقافة الدّنيا" القدرة على التفكير التجريدي⁽¹⁰⁾. وبحلول الوقت الذي قدّم فيه رودني نيدهام ترجمته لمقالة دوركهيم وموس، مختتماً إيّاها بأنّ "المهمّة التحليلية" لعالم الأنثروبولوجيا "هي أولاً وفي المقام الأوّل، فهمُ نمط التصنيف"⁽¹¹⁾؛ إذ لم تعد الاختلافات الزمنية تُصنّف على أنّها بدائية أو برّية، بل أُعيدت تسميتها على نحو ملطّف باسم "ثقافات أخرى" أو "شعوب غريبة"⁽¹²⁾. وإذا كان هذا التحوّل يعبر عن انتقال من الإمبريالية التطورية إلى نظام دولي تقوم فيه الدول القومية على الترميز المكاني للاختلافات الثقافية، فإنّه لم يفعل سوى تأكيد القيمة المستمرة للملاحظات الختامية التي خلص إليها العالمان الفرنسيّان في عام 1903.

وبالفعل، أكّد العديد من أنه، على الرغم من التنوّع المربك والمتناقض الذي تتخذه أشكال الحداثة، فإن الوعي الثقافي بالقطيعة الزمنية مع زمن آخر أو تقليد سابق يبدو سمة أساسية (أو بدئية) من سمات خطاب الحداثة⁽¹³⁾. فالتصنيفات الزمنية بحسب الحقب بيننا نحنُ (الآن) وهُمُ (حينها) ما تزال وفيرة، على سبيل المثال، في خطابات التنمية التي ما تزال حاضرة في كلّ مكان، ويظهر تسلسلها النّسبي قدرة مذهلة على مقاومة النقد الثقافي أو استيعابه⁽¹⁴⁾. ولا تفضي مساءلة التصنيفات الزمنية الضمنية في التنمية والتحديث باعتبارها إنشاءات ثقافية طارئة⁽¹⁵⁾ بالضرورة إلى توضيح كيف يمكن أن تستوعب الثقافة المستقبل. وقد خلّص استعراضٌ شهير لمفاهيم الثقافة، من بين أمور أخرى، إلى أنّ "الجوهر الأساسي للثقافة يتكوّن من أفكار تقليدية (أي مشتقة تاريخياً ومنتقة) وخاصة ما يرتبط

(8) Emile Durkheim & Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Rodney Needham (trans.) (London: Cohen & West, 1963 [1903]), pp. 85–86.

(9) Ibid., p. 5.

(10) كما أورد ذلك جورج ستوكينغ:

George W. Stocking, *Delimiting Anthropology: Occasional Essays and Reflections* (Madison: University of Wisconsin Press, 2001), p. 183.

(11) Rodney Needham, "Introduction," in: Durkheim & Mauss, p. ix.

(12) John Beattie, *Other Cultures* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964); Needham, p. viii.

(13) Fabian, *Time and the Other*; Ferguson; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987); Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Keith Tribe (trans.) (New York: Columbia University Press, 2004 [1979]).

(14) ينظر:

Arturo Escobar, "Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology," *American Ethnologist*, vol. 18, no. 4 (1991), pp. 658–682; Michael Cowen & Robert W. Shenton, *Doctrines of Development* (London: Routledge, 1996); Gilbert Rist, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith* (London: Zed, 2002).

(15) Ferguson; Persoon & van Est.

بها من قيم"⁽¹⁶⁾. ويتجلى الحضور النبوي للتصنيفات الزمنية البدئية للحدث في حقيقة أن تعريف ألفريد لويس كروبر وكلايد كلوكهون لا يمكن اعتماده إلا إذا تبنى المرء تشيئهما للثقافة بوصفها تقليدًا، وتجاهل كيف تقف في مواجهة عقل كوني مُشَبَّهًا بالمثل، خلوٍ من الثقافة والتاريخ. ويستلزم تحصيل الحاصل هذا الإخلاء المستحيل للمجال الواسع الذي تشترك فيه العلوم والتقنية مع الثقافة والتاريخ، وهو إحدى أكثر الطرائق وضوحًا التي حاولنا من خلالها، من دون أن ننجح أبدًا، في أن نكون حداثيين⁽¹⁷⁾. وعندما يشعر أرجون أبادوراوي، بعد خمسين عامًا، أنه مضطّر إلى الاستنتاج، أن الحديث عن الثقافة ما يزال خاضعًا لمفَهَمَاتٍ ماضوية - "العادة، والجبل، والتراث، والتقليد" - وأن معظم مفهومات الثقافة تُخفي المستقبل على نحو غير مباشر⁽¹⁸⁾، يمكننا أن نرى مدى تجذر هذه التصنيفات الزمنية وبدئيتها.

هل يمكننا التحرر من مثل هذا النمط المشروط تاريخيًا؟ إذا كانت الثقافة قد صيغت فترة طويلة على غرار الدولة القومية وتصورها المكاني للشعب السيادي⁽¹⁹⁾، جاز لنا أن نستفيد من ذلك بالسؤال عن المستقبلات والبنى الزمنية التي تميز الخيال الإقليمي للدولة القومية. لا يقدم كتاب الجماعات المتخيلة لبندكت أندرسن عونًا يذكر في هذا الصدد؛ لأن حجته القائلة بأن "القومية هي القيمة الأكثر قبولًا على المستوى الكوني في الحياة السياسية لعصرنا"⁽²⁰⁾، تمر بصورة عابرة على جميع الوعود المستقبلية (كالحرية في تملك الأرض، وحقوق المواطنة المتساوية، وتقاسم وسائل الإنتاج ومنتجاته، على سبيل المثال لا الحصر) التي حقّزت الثورات الحديثة. فقد دفع رفض أندرسون للزمن الثوري إلى تأكيد الزمن المتجانس والفارغ لأيديولوجيات التحديث القومية على حساب زمنيات أخرى⁽²¹⁾. ويمكن أن تكون مقارنة المستقبلات المتخيلة للدول الحديثة أفضل من خلال تحدّي الجمع بين ديمقراطية مستقبلية للجميع واحتكار الدولة للعنف. وبتكيف ما قاله كارل شميث، تحاجّ سوزان باك-مورس بأن الدول القومية تمكّنت من تدبير هذا التناقض من خلال تشكيل الجماعة الديمقراطية تخيليًا عبر تعيين عدوٍّ، يكون العنف المشروع ضده ممكنًا وضروريًا في آن معًا⁽²²⁾. وقد أنتجت الحرب الباردة توازنًا متميزًا لمثل هذه المخيلات، بين العالم الحرّ للأمم-الدول القومية وطلعية

(16) A. L. Kroeber & Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1952), p. 181. (التشديد مُضاف)

(17) Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

(18) Appadurai, "The Capacity to Aspire," pp. 60-61.

(19) Akhil Gupta & James Ferguson, "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference," *Cultural Anthropology*, vol. 7, no. 1 (1992), pp. 6-23; Verena Stolcke, "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe," *Current Anthropology*, vol. 36, no. 1 (1995), pp. 1-24.

(20) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), pp. 12-13.

(21) John Kelly, "Time and the Global: Against the Homogeneous, Empty Communities in Contemporary Social Theory," *Development and Change*, vol. 29, no. 4 (1998), pp. 839-871.

(22) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, George Schwab (trans.) (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1996).

الكتلة السوفياتية: ففي هذه الأخيرة، كان يُفترض أن تكون الحرب في المكان، بينما كان الزمان هو البُعد المعني بحرب الطبقات:

ضمن نظام الأمم-الدول الإقليمي، تكون كل السياسة جيوسياسية. يتموضع العدو ضمن مشهد جغرافي، ويكون الخطّ الفاصل بين الصديق والعدو هو الحدود القومية، التي يُشكّل تجاوزها سبباً للحرب. ويؤدّي انتهاء الحرب إلى إعادة توزيع السيادة الإقليمية. أمّا ميدان حرب الطبقات، فهو زمني. فالثورة الطبقيّة حدثٌ تاريخي يُفهم بوصفه تقدّماً في الزمن. وما يشكّل انتصاراً يوصّف من حيث التقدّم التاريخي، لا من حيث المكسب الإقليمي⁽²³⁾.

يقدم هذا صورة أكثر دقّة لعلاقة القومية بالمستقبل، وللکيفية التي يترابط بها تصوّران نمطيّان لمستقبلات الحداثة بعلاقة عدائية، ولكنها تكاملية. يمكن القول إنّ الدولة القومية تقوم على مستقبلية تنمية، ولكن بوصفها واقعاً مكتملاً: فكما في حالة الولايات المتحدة الأميركية، يتجسّد مستقبل الأمة في رفقة "جيش المواطنين" المتحقّقة باعتباره "الفعل الجماعي للتضامن السياسي"⁽²⁴⁾. ويُتخيّل المستقبل المدني لهذا الجيش، كما يوضح كتاب سايمون شاما المستقبل الأميركي ببلاغة (لكن مع افتقار إلى مسافة نقدية)، بوصفه أمراً تحقّق بعد الثورة⁽²⁵⁾. وتتخيّل المستقبلية القومية المواطن الحديثة، بوصفها متحقّقة في فضاء الأمة: فقد تجسّد مستقبلها في نموذج قائم فعلاً، ينبغي للمواطنين والدول المتخلفة أن تطمح إليه. وفي المقابل، تضع رؤية المستقبل الشيوعية، على الرغم من أنها مستقبلية بالمثل، المثل المدنية التي ينبغي تحقيقها في زمن يلي ثورة ما تزال قيد الإنجاز. وهذا المستقبل المفتوح للتضامن هو أكثر كونيّة، لكنّه يعرف أشكال عنفه المروّعة الخاصة، بما أنّ حرب الطبقات هي حرب أهلية، وقد تتم التضحية بالتّانس القائم من أجل يوتوبياتها⁽²⁶⁾.

مع ذلك، ليس استعراض باك-مورس للمخايل الزمنية المعقّدة والمتناقضة للحرب الباردة سوى بداية فحسب؛ إذ ستعترف أنثروبولوجيا العصر الحديث، من جملة ما ستعترف به، بأنّ نهاية الحرب الباردة شهدت استبدال آمال التحديث بمستقبلياتٍ أشدّ تحفّظاً ثقافياً، تتعلّق بصدام الحضارات الوشيك⁽²⁷⁾. إضافة إلى ذلك، قد تنتقد هذه الأنثروبولوجيا أصحاب هذه التصورات الأخيرة أيضاً، من خلال الاعتراف بأنّ ما يطرحونه من مستقبلات عالمية ذو طابع محليّ: فالعديد من سكّان غرب أفريقيا، على سبيل المثال، ينصرفون عن ماضيهم بما فيه من خصوصية ثقافية نحو مستقبلات عالمية

(23) Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), p. 23. (التشديد في الأصل)

(24) Ibid., p. 27.

(25) Simon Schama, *The American Future* (London: Vintage, 2009), pp. 26-123.

(26) Buck-Morss, p. 29.

(27) Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld* (New York: Ballantine, 1995); Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (1993), pp. 22-49.

يتخيلونها من خلال وعود زائفة بازدهار الاقتصاد الكلي والعنصرية الخمسينية⁽²⁸⁾، قد لا تختلف، في هذه النواحي، اختلافاً جذرياً عن بعض المستقبلات البديلة المتداولة في الغرب⁽²⁹⁾. وتكمن أهمية تحليل باك-مورس في إظهاره أنّ الأزمنة الحديثة تتسم بتوازي أشكال مستقبلية متزامنة، متناقضة ومتعادلة، أكثر من اتسامها بقطعية بين حقّب زمنية. ويبدو أنّ هذا التعدّد يستدعي دراسة إثنوغرافية للزمن تختلف اختلافاً جذرياً عما طوّره الباحثون حتّى الآن.

فما الذي طوّرنه حتّى الآن؟ يشير جيرارد بيرسون وديني فان إست إلى أنّ الدراسات الإثنوغرافية الكلاسيكية تركت المستقبلات الخفية (للأسطورة مثلاً)، مضمرة⁽³⁰⁾. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ تحديد كروبر وكلوكهون لثقافة الآخر بأنّها تقليدية قد يكون بالمثل إغفالاً مضمراً للتشبيث الحقبّي الذي يجمع بيننا، بوصفنا باحثين ننتمي إلى الحاضر أو إلى مستقبل مُتخيّل. غير أنّ حجّة برونيسلاو مالينوفسكي الشهيرة بشأن الأسطورة بوصفها وثيقة تأسيسية، على الرغم من استخدامها بنجاح في إثنوغرافيا المستقبل⁽³¹⁾، تُظهر عكس ذلك: فهو يختزل الأسطورة في "بيان لواقع بدائي" يُقدّم "نمطاً استرجاعياً" يرتبط "ارتباطاً وثيقاً بطبيعة التقليد، والاستمرارية نحو الماضي"⁽³²⁾. وبذلك، هو يتجاهل كمّاً كبيراً من الأدلّة التي عرضها في الصفحات الخمسين السابقة من كتابه حول اشتباكات التروبريانديين مع مصيرهم، والعالم الآخر، واستعادة الشباب، وإنكار القدريّة، أو أطروحته القائلة إنّ السحر يقلّل من القلق بشأن فاعلية التكنولوجيا مستقبلاً⁽³³⁾. وتشير هذه التناقضات إلى أنّ الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، بدلاً من ترك مستقبلات الآخرين مضمرة، جرّدتهم منها فعلياً⁽³⁴⁾. ويمكن أن ينطبق التشخيص نفسه على طمّر كلود ليفي-ستروس الإشارات إلى أيّ استشراف للمستقبل في التفكير الأسطوري في ظلّ تمسك الصانع البدائي بعلامات الماضي، مقابل مشاريع المهندس المستقبلية القادرة على توليد أحداث جديدة⁽³⁵⁾. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّه بحلول نهاية الخمسينيات، أدرك الباحثون بصورة متزايدة القدرة الاستشرافية لدى الحركات الألفيّة Millenarianism أو حركات الفلاحين⁽³⁶⁾.

(28) Piot, p. 9.

المقصود هنا هو عيد العنصرة الموافق، في صيغته اليهودية، لليوم الخمسين بعد عيد الفصح اليهودي وللأحد السابع بعد عيد الفصح، ذكرى نزول الروح القدس على الحواريين في صيغته المسيحية. وفي الصيغتين هو عيد "الحصاد".

(29) Guyer.

(30) Persoon & van Est, pp. 11–12.

(31) Ferguson.

(32) Bronislaw Malinowski, "Myth in Primitive Psychology," in: Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (New York: Doubleday Anchor, 1954 [1926]), p. 146.

(33) Ibid., pp. 126, 137, 141.

(34) Fabian, *Time and the Other*.

(35) Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), pp. 11, 19, 22;

وقد انتقد هذا بالفعل باعتباره إعادة إنتاج لفجوة حقيّة كبيرة. ينظر:

Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 3.

(36) Eric Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966), p. 196; Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound* (London: MacGibbon & Kee, 1957).

لا ينجح اختزال المستقبلات بواسطة التفكير الحَقَبِيّ إلّا باجتماع آليات التصنيف الزمني البدئي؛ أي سوء استيعاب مدى تعقّد تصنيفاتنا الحديثة (ومدى تعدّد مستقبلاتها)، والإخفاء المتعمّد للمستقبلات المعقّدة التي يصطنعها الآخرون. ففي عام 1992، اعترف اثنان من الأنثروبولوجيين، من ذوي التصور المعقّد للزمن، بأنّ أنثروبولوجيا الزمن لا تتجاهل المستقبل فحسب، بل تشغل إلى حدٍّ بعيدٍ بتصنيف الأزمنة الأخرى (أو الأشكال المختلفة لعدّ الزمن). فباعتبارها كانت تنظر إلى هذه الأزمنة الأخرى بوصفها ماضية وجامدة وغير تاريخية، وأنّها اجتماعية وعاطفية، ولكنها ليست حقيقية، تجاهلت هذه الأنثروبولوجيا التجارب الزمنية الكونية أو أنكرتها، وكأنّ الزمن يتدفّق في مسارٍ لا رجعة فيه في اتّجاه المستقبل⁽³⁷⁾.

وفي العام نفسه، ظهر أحد أوّل التحليلات التي تناولت المستقبل الحديث في إطار مدّ تحليل علاقات القرابة بحيث يشمل إنكلترا المعاصرة⁽³⁸⁾، وفيها حدّدت ساندرا والمان أوّل مرّة الموضوع المناسب لأنثروبولوجيا المستقبل بقولها إنّها تهتمّ، بدلاً من التنبؤ، بما تفعله تخيلات محدّدة للمستقبل في الحاضر⁽³⁹⁾. وعلى الرغم من أنّها قد تكون أوّل من اعترفت بأنّ الدراسات الإثنوغرافية الكلاسيكية لم تتناول المستقبل إلّا تلميحاً⁽⁴⁰⁾، فإنّها لم تنجز سوى إعادة ترسيخ فكرة سائدة من خلال القول بأنّ "لا شيء من هذه الأشياء هو 'المستقبل' كما نعرفه نحن"⁽⁴¹⁾. ولعلّه يكفي أن نفكّك ما تعنيه "نحن" في هذه العبارة، لكي ندرك أنّ هذا التصوّر الإنسي Humanist العلماني يحجب حقيقة أنّ كلّاً منّا (نحنُ وهُم) نعيش في أزمنة متشظّية ومتعددة، وأنّه من دون الاعتراف بذلك، لا يمكن لأنثروبولوجيا المستقبل أن تنطلق حقّاً.

الخطوة الثانية: كسر عادة النزعة المستقبلية

من دون نقدٍ انعكاسي للمستقبلات والنزعة المستقبلية، لا أعتقد أنّ الأنثروبولوجيا ستتجاوز الإرث العنيف، في كثير من الأحيان، للاستعمار وللتخلّف. ويمكن تعريف النزعة المستقبلية بأنّها تصنيف حقبة ما من حيث التنبؤ بالتقدّم⁽⁴²⁾. ويمكن تعيين قطيعة الجِدّة في الماضي أو الحاضر أو المستقبل؛ وهو ما يجعل النزعة المستقبلية متماثلة تقريباً (وإن لم يكن تماماً) في آليتها مع التفكير الحَقَبِيّ. وفي إمكان المرء أن يستخدم مصطلح "النزعة المستقبلية"، للدلالة على جميع طرائق الإشارة إلى حقبة جديدة، ومصطلح "المستقبلات" للدلالة على تلك الخطابات التي تُسقط الجِدّة على زمنٍ

(37) Alfred Gell, *The Anthropology of Time* (Oxford: Berg, 1992); Nancy Munn, "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay," *Annual Review of Anthropology*, vol. 21 (1992), pp. 93–123.

(38) Marilyn Strathern, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 20–21.

(39) Wallman, p. 2.

(40) عند مناقشة البسنتة، والصيد، وطقوس التأهيل، والكهانة، والتضحية، والاعتقادات الألفيّة، والأسطورة، أو الحياة الأخرى، يمكن المقارنة بـ: Persoon & van Est, pp. 11–12.

(41) Wallman, p. 3.

(42) عن طريق افتراض الجِدّة. ينظر: Tsing, pp. 332–333.

لم يحن بعدُ. والنزعة المستقبلية تقليد ثقافي حديث: قد تكون تطوّرت، كما أوضح في الخطوتين الثالثة والرابعة، على مدى خمسة قرون، على الأقل في أوروبا.

لذلك، فمن غير المستغرب أن تكون العلوم الإنسانية شديدة الولع بالنزعة المستقبلية. فمع عدم إنكار ثراء ما قدّمه علم الاجتماع حول الزمن من أفكار، فإنّ قلّة من ممارسيه تخلّوا عن وهم الزمن المتجانس والخطّي الذي نعيشه نحن المعاصرين بعد قطيعة مفترضة مع التقاليد⁽⁴³⁾. ولا يستطيع كثيرٌ من السوسيولوجيين الاستغناء عن التصنيفات الثنائية لنظرية التحديث: فحتّى عند تصنيف حقبة ما بعد حداثة جديدة (باعتبارها انعكاسية مثلاً)، فإنّهم لا يتخلّون عن فهمها مقابل تقليدٍ مُشياً، يتمّ تمييزه على صيغة تحصيل الحاصل عن التمسك الأعمى عادةً بنوّة معيارية سابقة⁽⁴⁴⁾. ويميل التوجّه المستقبلي إلى حصر علوم اجتماع الزمن في مسألة ما هو جديد في الزمن، وهي مسألة يُجّاب عنها، على سبيل المثال، بتشخيص "اكتشاف تزامن" لا رجعة فيه، وما يتبعه من "اختفاء للمستقبل"⁽⁴⁵⁾. ومختلف صيغ الإدمان على المستقبلية هذه مُعدّية؛ حيث تعتمد هيلغا نوفوتني، مثلاً، على كتاب ستيفن كيرن المؤثّر عن تاريخ أوروبا الثقافي حوالى عام 1900، من دون أن تشير إلى أنّ وصفه لما هو جديد في ثقافة نهاية القرن للزمان والمكان يتجاهل تماماً ما حدث في الوقت نفسه من إنتاج ضخمٍ للتقليد؛ ما يختزل العديد من رؤى كيرن التاريخية القيّمة إلى تحيّزٍ زمني⁽⁴⁶⁾. مع ذلك، تتبنّى الدراسات العلمية والتكنولوجية التي تنفصل عن الحداثة Modernism، بالتركيز على المستقبلات المتنازع عليها، تحيّزٍ الراهنية الذي طرحه أنتوني غيدنز⁽⁴⁷⁾. على أنّ التركيز الأنثروبولوجي على مستقبلات الممارسات غير الحديثة، مثل التنجيم والسحر والزراعة وغيرها، والتي أهملت حتّى الآن، لا يُعدّ حلاً هو أيضاً⁽⁴⁸⁾. وعلى أيّ حال، فقد كانت والمان مترددة في مغادرة العالم التخيلي لـ "المستقبل" كما نعرفه؛ إذ نحن نعيش في "ما بعد التقدّم" و"ما بعد التطوّر"⁽⁴⁹⁾، وما نزال ندرك، على ما يبدو، أنّ "الصورة السائدة للزمن في مجتمعاتنا خطيّة وغير متصلة"⁽⁵⁰⁾. ولا تُعدّ هذه الأوصاف المستقبلية للذات خاطئة في حدّ ذاتها، لكنّها تفترض تجانساً

(43) مع ذلك، كما سنرى، فقد تخلّى بعض علماء اجتماع الزمن عن هذه العادة.

(44) Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), p. 11; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity, 1991), p. 145; Edward Shils, *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 25.

(45) Helga Nowotny, *Time: The Modern and Postmodern Experience* (Cambridge: Polity, 1994), pp. 11–12.

(46) Stephen Kern, *The Culture of Time and Space, 1880–1918* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003);

قارن بـ:

Eric Hobsbawm, "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914," in: Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 263–308.

(47) Nik Brown, Brian Rappert & Andrew Webster (eds.), *Contested Futures: A Sociology of Prospective Techno-Science* (London: Ashgate, 2000), pp. 6–7.

(48) Persoon & van Est, p. 12; Wallman, p. 3.

(49) Wallman, p. 8.

(50) Ibid., p. 11.

للأزمة الحديثة يفتقر إلى أدلة إثنوغرافية، ويحجب الهيمنة العالمية لمجموعة متنوعة من أشكال المستقبل القوية.

ويسائل عددٌ متزايد من الباحثين وعودَ التقدم الاقتصادية والبيئية، بحيث يقطعون مع إيمان النزعة المستقبلية، ويستحقّ ثلاثة منهم ذكرًا خاصًا. فقد ردّدت أول دراسة شاملة (ما تزال غير معروفة بما يكفي) حول أنثروبولوجيا المستقبل، أعدّها جيرارد بيرسون وديني فان إست، صدى أفكار والمان مجادلين بالحاجة إلى الاستشراف العكسي Backcasting؛ أي "فحص تأثيرات صورة المستقبل في سلوك الحاضر"، وحدّدوا رؤية مستقبلية كامنة في الروايات الأنثروبولوجية الكلاسيكية⁽⁵¹⁾. وقد أظهرت الكيفية التي واجهت بها مجموعة من الصيادين وجامعي الثمار في وسط سومطرة، بمرونة، التنبؤات الرسمية بانقراضها، وسبل تجاوزها محاولات قطع الأشجار الصناعي، ليجادلوا بأنّ على الأنثروبولوجيا أن تقطع مع انشغالها الحصري بمثل هذه الجماعات، لكي تشمل رؤية مستقبلية لدى ثقافات أكثر توسّعًا في السياقات الزمنية قيد الدراسة⁽⁵²⁾. ويقدم بحثهما، بطريقة مناسبة، مجموعة من المقالات حول القضايا البيئية والواجبات تجاه الأجيال المقبلة، فضلًا عن شواغل أنثروبولوجية أكثر كلاسيكية.

ويشارك السوسولوجيان باربرا آدم وكريس غروفر هذا الاهتمام بالاستدامة البيئية والتنمية الطويلة الأمد⁽⁵³⁾. وعلى غرار بيرسون وفان إست، يدفعنا هذان الباحثان إلى التساؤل عن ماضي المستقبل في ضوء الحاضر: من أين أتى؟ وما عمره؟ وما مدى قابليته للاستمرار؟ تستند حجّتي، إلى حدّ بعيد، إلى أعمالهما، وإلى الطريقة التي يطرحان بها إشكاليات أشكال المستقبل المختلفة في الأزمنة الحديثة، ولاسيما فكرة المستقبل المفتوح والمستقبل الفارغ⁽⁵⁴⁾. ولعلّ الملاحظة النقدية الوحيدة التي يمكن إبدائها حول مساهمتهما الرائدة، تتمثل في أنّ المرء يتطلّع إلى مزيد من التفاصيل التاريخية والإثنوغرافية لفهم الكيفية الدقيقة التي عملت بها أشكال المستقبل هذه في الحياة اليومية.

يقدم جيمس فيرغسون هذه التفاصيل التاريخية والإثنوغرافية للحياة اليومية على نحوٍ وافٍ في عمله، الذي صار كلاسيكيًا، حول "توقعات الحداثة" لدى عمّال المناجم في حزام النحاس الزامبي في ثمانينيات القرن العشرين⁽⁵⁵⁾. فهو يبيّن كيف تسبّب الكساد الاقتصادي وسياسات التكيف الهيكلي في تدمير تطلّعات العمّال إلى أن يكونوا رواد التحديث في أفريقيا، ومع ذلك فشلت في القضاء على توقعاتهم تجاه الحداثة. ولم يكتف فيرغسون بكشف زيف فكرة التحديث بوصفها أسطورة⁽⁵⁶⁾،

(51) Persoon & van Est, p. 22.

(52) Ibid., p. 17.

(53) Barbara Adam, *Time* (Cambridge: Polity, 2004); Barbara Adam & Chris Groves, *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics* (Leiden: Brill, 2007).

(54) ينظر: الخطوطان الرابعة والخامسة.

(55) Ferguson.

(56) مفتدًا بذلك عمل المايونفسكي حول الأسطورة، الذي ناقشته آنفاً.

بل أظهر أيضًا أنَّ عمّال المناجم اضطروا إلى العيش في عالم تتزامن فيه توقّعات مختلفة، كالعودة إلى الأرض واستمرار الكوزموبوليتانية الحضرية Urban Cosmopolitanism سواء بسواء، بوصفها مستقبلات ممكنة، وتعدديات زمنية متولّدة في آنٍ واحدٍ عن أداء الأفارقة المعاصرين، استجابةً لموقعهم العابر للقوميات⁽⁵⁷⁾. وحيثي في هذا السياق، مدينةٌ بالأساس لإثنوغرافيا فيرغسون.

بهذا، يكون آدم وغروفز، وفيرغسون، وبيرسون وفان إست، ووالمان، قد فتحوا مجالاً يستدعي منّا طرح أسئلة إثنوغرافية كلاسيكية عن كلّ صورة من صور المستقبل نصادفها في وجودها المتزامن: ما هي؟ ومتى تكون؟ وأين تعمل؟ ولفائدة من؟ ومن يمتلكها؟ ومن تستبعد؟ لا تتيح هذه الدراسات الإثنوغرافية لتعدد الزمانيات كسر النزعة المستقبلية فحسب، بل كذلك الاعتراف بأنّ مستقبلنا ليس بالضرورة ملُكًا لنا. وما دام الأنثروبولوجيون ما بعد الاستعمارية، حتى هم، مضطّرين إلى مواجهة حقيقة أنّ التصنيفات الاستعمارية ما زالت قيد الاستخدام اليومي، علينا أن نقرّ بأنّ هيمنة صور معيّنة للمستقبل تشكّل شرطًا اجتماعيًا وتاريخيًا حقيقيًا بالنسبة إلى آخرين⁽⁵⁸⁾. وكما يقول أعضاء جماعات مدمني الكحول المجهولين Alcoholics Anonymous للمدمنين، تتمثل الخطوة الأولى في أن ندرك أنّنا نعيش في ظلّ النزعة المستقبلية، لا في ظلّ شيء جديد. ومن ثم، فإنّ الخطوة الثانية في سبيل أنثروبولوجيا مستقبلية، ليست القطع مع النزعة المستقبلية، بل تعلّم كيفية التعايش معها في حياتنا اليومية.

الخطوة الثالثة: إضفاء الصبغة الإثنوغرافية على القطيعة مع حقبة ما بعد الحداثة

لا يتناول إلّا عدد قليل من الأنثروبولوجيين النزعة المستقبلية بمنهجية انعكاسية وإثنوغرافية كما يفعل تشارلز بيوت، حين يراهن على حدوث قطيعة في غرب أفريقيا بحلول نهاية الحرب الباردة. ويُقرّ أنّه "لا يوجد إجماع راسخ على أنّ الأمور اليوم مختلفة نوعيًا عمّا كانت عليه من قبل"⁽⁵⁹⁾. غير أنه، وبناءً على وعي محاوريه التوغوليّين بالتغيرات Lurusoro⁽⁶⁰⁾، التي حدثت منذ حوالي عام 1990، يعتقد أنّ "عالمهم لن يعود أبدًا إلى ما كان عليه"⁽⁶¹⁾. ويستنتج بيوت أنّ المستقبلات التي تحلّ محلّ التنمية التي تقودها الدولة في توغو تتفتّت إلى سيادات متناثرة وفوضوية تعوّض سيادة دولة متجاوزة، وتتولاها

(57) Ferguson, pp. 82–123.

(58) Peter Pels, "What Has Anthropology Learned from the Anthropology of Colonialism?" *Social Anthropology*, vol. 16, no. 3 (2008), pp. 280–299.

(59) Piot, p. 12.

(60) في سياق توغو، يشير مصطلح "لوروسورو" إلى فترة من التغيّرات والتحوّلات الاجتماعية والسياسية العميقة التي حدثت بعد الحرب الباردة (منذ تسعينيات القرن العشرين). وتعني هذه الكلمة، المشتقة من اللغات المحلية، حرفيًا "وضع شيء مكان آخر" أو "الاستبدال". ومن خصائص لوروسورو في توغو، التحوّل السياسي في اتجاه الديمقراطية وتحرير المجال العام، وانسحاب الدولة، وانعدام الأمن الاقتصادي، وظهور المنظمات غير الحكومية والكائنات الخمسينية لملء الفراغ المؤسسي، مع ما صاحب ذلك من اضطراب في القيم. (المترجم)

(61) Piot, pp. 13–14.

منظمات غير حكومية وكنائس خمسينية ومؤسسات مالية عالمية، وهذا ما تدعمه تشخيصات أخرى لحدوث "تفكك" حدائني نيوليبرالي" في أفريقيا⁽⁶²⁾. ولا يقتصر هذا التفكك على أفريقيا، فالتطلع نحو سوق حرة لاقتصاد كلي وصعود المسيحية الإنجيلية كلاهما يسهم في تجريد الأزمنة الحديثة من مستقبلات كانت ملموسة ومتاحة في السابق⁽⁶³⁾. لقد أضحت العقلانية الإنسية الظاهرية (ولكنها محل تنازع) لتصورات المستقبل الوسيطة خلال الحرب الباردة، مثل التنمية وخططها الخمسية، أو منع كارثة ذرية أو بيئية، تحت الحصار: فالمستقبل البعيد زمنياً الذي يتطلع إلى الكمال (سواء كان توازناً سوقياً أو خلاصاً مسيحياً) ينتقص من الحاضر والمستقبل القريب، سواء من خلال اللاأخلاقية وفقاعات المضاربات المالية القصيرة الأجل، أو بازدراء غير المؤمنين⁽⁶⁴⁾. وتُستمدّ هذه المعايينات الإثنوغرافية للتشردم من تلاشي المستقبل الممكن والمعقول الذي صاغته "حدود النمو"⁽⁶⁵⁾ لمصلحة عالم من السيناريوهات المتباينة والمتشظية والمفتقرة إلى أيّ أفق⁽⁶⁶⁾، فضلاً عن تفكك الفضاء العمومي إلى أشكال متعددة من جنون العظمة والتشاؤم المفرط⁽⁶⁷⁾.

لقد حدثت بالفعل تغيرات تاريخية كبرى في جميع أنحاء العالم في العقود التي تلت عام 1970، لكنّها لا تؤكد بالضرورة وجود قطيعة حقيّة شهدت، في ظلّ التحوّل نحو التراث والتواصل الفائق السرعة، موت المستقبل⁽⁶⁸⁾، أو اختفاء الحاضر⁽⁶⁹⁾، أو استبدال المستقبلات الحاضرة بالمواضي الراهنة⁽⁷⁰⁾. وكثيراً ما تبدو تشخيصات الأزمنة ما بعد الحداثيّة هذه قائمة على تكرار نصّي لفرضيات صعود الاقتصاد الريغاني⁽⁷¹⁾ النيوليبرالي، وانتفاء السرديات الكبرى، وتقدّم التكنولوجيا الرقمية وانفجار المعلومات والمحاكاة، وانضغاط الزمان والمكان، ومنطق مصاحب للرأسمالية المتأخرة يُفترض أنّه يضحيّ بالوعي التاريخي الحقيقي لمصلحة وعي استهلاكيّ مشظّ⁽⁷²⁾. لقد كان انضغاط الزمان والمكان، وتفشي النزعة الاستهلاكية، عاملين مؤثرين عالمياً منذ نهاية القرن التاسع عشر على

(62) Weiss, p. 7.

(63) Guyer.

(64) Vincent Crapanzano, "Co-Futures," *American Ethnologist*, vol. 34, no. 3 (2007), pp. 423-424.

(65) Donella Meadows, Edward Goldsmith & Paul Meadow, *The Limits of Growth* (New York: Universe, 1972).

(66) Brown, Rappert & Webster, p. 12.

(67) Stewart & Harding.

(68) David Lowenthal, "The Death of the Future," in: Wallman (ed.), pp. 23-35.

(69) Nowotny.

(70) Andreas Huyssen, "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia," *Public Culture*, vol. 12, no. 1 (2000), pp. 21-38.

(71) نسبةً إلى الرئيس الأميركي رونالد ريغان (1981-1989). (المترجم)

(72) David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Cambridge, MA: Blackwell, 1990); Fredric Jameson, "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism," *New Left Review*, no. 146 (1984), pp. 53-92; Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington & Brian Massumi (trans.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

الأقل، إن لم يكن منذ فترة أطول⁽⁷³⁾. وتشير الدراسات الإثنوغرافية للمستقبل في أفريقيا المعاصرة إلى استمرار الوجهات المستقبلية، بل تزايد أهميتها، حتى وإن كانت تُعرّف الآن بأنها بعيدة المنال إلى هذا الحدّ أو ذاك⁽⁷⁴⁾. فالتركيز على الحاضر الذي تنبأ به فريدريك جيمسون⁽⁷⁵⁾ ونوفوتي⁽⁷⁶⁾، يصطدم بالملاحظة الدقيقة تجريبيًا بأنّ التوجّه المحافظ نحو الماضي، نحو التراث والحضارة والانتماء، في بلدان الشمال منذ سبعينيات القرن العشرين، يبدو أكثر وضوحًا⁽⁷⁷⁾.

نظرًا إلى هذه التناقضات، قد لا يمثل أيٌّ من هذه التصنيفات الممارسة الفعلية للتفاعلات العالمية الماضية أو الحاضرة بطريقة مناسبة. ومن ثمّ، يتعيّن على أنثروبولوجيا المستقبل أن تتساءل إن كانت القطيعة الحقيّة لما بعد الحداثة، التي يُعتقَد أنها حدثت في وقت ما بين عام 1973 (نهاية اتفاقيّات بريتون وودز) وعام 1989 (سقوط جدار برلين)، لم تكن سوى تصنيف تفرضه نخبة غربية نيوليبرالية على البقية، تعيد ترسيخ الأيديولوجيات الحداثيّة في صورة جديدة. لقد جادلت آنا تسينغ بأنّنا، وما دامت أنثروبولوجيا العولمة انطلقت بنظرة قاصرة بعد زوال نظريات التحديث في الحرب الباردة، مهدّدون بالوقوع في برائن عولمة أيديولوجية تنبئ، بنظرة مستقبلية، الجِدّة، وتختزل التفاوتات العالمية والانسدادات إلى مثال للتدفّق، وتخلط بين الاتجاهات والمسارات التاريخية التي تنتمي إلى أماكن وفترات مختلفة من دون أدلّة تجريبية كافية⁽⁷⁸⁾. وبدلًا من ذلك، ينبغي دراسة هذه التصنيفات الزمنية، بوصفها تدخّلات تاريخية في حدّ ذاتها؛ فهي، على غرار تصنيفات الطبقات المغلقة Caste في الهند البريطانية، شاركت في إنتاج التقسيمات الاجتماعية والثقافية والزمنية التي زعمت أنّها تصفها، وتثير التساؤل التاريخي حول ما، أو من، الذي أنتج هذه التصنيفات في المقام الأوّل⁽⁷⁹⁾.

وقد يقدّم فيرغسون، مجدّدًا، نظرة أكثر دقّة من الناحية الإثنوغرافية، وغير مستقبلية، للمستقبل من خلال دراسته عمّال مناجم الحزام النحاسي. فقد كانت نظرتهم إلى فقدان الصلة بمستقبل وسيط - ليس غدًا، ولكنه ليس بعيدًا أيضًا - على الأقلّ في ثمانينيات القرن العشرين، قائمة على التزام راسخ بأسطورة التحديث في الخمسينيات، تجلّى في أنماط سلوكية متجذّرة في ابتداء

(73) Kern; Jeremy Prestholdt, *Domesticating the World: African Consumerism and the Genealogies of Globalization* (Berkeley: University of California Press, 2007).

(74) Ferguson; Piot.

(75) Jameson, "Postmodernism."

(76) Nowotny.

(77) Huntington; Huyssen; Stolcke.

(78) Tsing, pp. 332–338.

قارن بـ:

Frederick Cooper, "What Is the Concept of Globalization Good For? An African Historian's Perspective," *African Affairs*, vol. 100 (2001), pp. 189–213; Frederick Cooper, "Empire Multiplied: A Review Essay," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 46, no. 2 (2004), pp. 247–272.

(79) Bernard S. Cohn, "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia," in: Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* (Delhi: Oxford University Press, 1987), pp. 224–254.

الاستعمار للتقليد والحداثة. وحتى حين اضطرت الظروف العمّال إلى العيش في أفق مستقبلي قائم على الحرمان، أظهروا وعيًا كوزموبوليتانيًا بالتعدديات الزمنية الحاضرة في واقعهم: أزمنة تقليدية، وحديثة، وما بعد حديثة، مجتمعة كلّها في الفترة نفسها والمكان ذاته⁽⁸⁰⁾. وهذا يعني أننا، ولدى العمل على إنجاز أنثروبولوجيا الأزمنة الحديثة (في صورها ما بعد الحداثيّة أو غيرها) في حاجة إلى تلك السلاسل النسبية Genealogies والإثنوغرافيات التي تكشف كيفية عمل التصنيفات الزمنية الحديثة للمستقبل؛ ولمن تعمل. وتستلزم هذه الضوابط المنهجية لتصنيفاتنا الخاصة دراسة نقدية للموقع؛ فالسلطة البديهيّة للمستقبلات النيوليبرالية، على سبيل المثال، تبدو منقوصة إلى حد بعيد ما إن يُعترف بأنّ سياسات التحكم النقدي، التي كانت تصارع الكينزية منذ التحوّل الاحتمالي في ثلاثينيات القرن العشرين، لم تتمكّن من الهجرة خارج بيئتها الأكاديمية إلّا منذ عام 1973، عندما رسّختها حروب طبقية عنيفة في تشيلي والمملكة المتحدة بوصفها عقيدة دولة. وعلى الرغم من ادعاء السوق الحرّة كونيّة مزعومة، فإنّ الدول أدخلت الفكر النيوليبرالي في أجزاء كثيرة أخرى من العالم بتأخير لا يقلّ عن عقدٍ من الزمن⁽⁸¹⁾.

من ثمّ، لا يمكننا أبداً افتراض تصنيفات حقبة زمنية مسبقاً؛ إذا ما كانت السيناريوهات أو النماذج العالمية التي طالما استندت إليها الاستشرافات المتعددة في تسعينيات القرن العشرين، على سبيل المثال، قد نشأت في الواقع، خلال فترة الحداثة العليا في الستينيات والسبعينيات، بحيث تظلّ مسألة الاستمرارية والتغيير مفتوحة⁽⁸²⁾. وبناءً على ذلك، تتمثّل الخطوة الثالثة نحو فهم الأزمنة الحديثة بما يتجاوز التفكير الحقبّي في دراسة التصنيفات الحقبّية بوصفها مزاعم، في تقابلها مع ما تؤديه من عمل فعلي في الممارسة. ولا يمكننا فهم كيفية عمل هذه المزاعم إلّا من خلال جهد أنثروبولوجي نموذجي يتمثّل في تصنيف أشكال المستقبل الحديث ثقافياً، ومن ثمّ الاعتراف بأنّها كانت تعمل منذ وقت طويل سابق لما يُسمّى انتقلاً إلى ما بعد الحداثة.

الخطوة الرابعة: تحليل المستقبلات المفتوحة

في الخطوة الأولى، عزّزت سوزان باك-مورس فهمنا لتعدّد أزمنة الأُمّة، من خلال التفكير في السيادة وكيفية تصنيفها لأعدائها. وعلى نحو مماثل، لا يكتفي كتاب رينهارت كوزيليك مستقبلات الماضي، من خلال عرض تاريخ مفهومي يقترب من التحليل الثقافي لعالم أنثروبولوجي، بأدوات تناقش مختلف المستقبلات الحديثة (أو أشكال المستقبل)، بل يحدّد أيضاً كيف شكّلت تحولات تعريف السيادة هذه المستقبلات، وصاغتها في تقليد ثقافي أضحى عمره الآن ثلاثة قرون على الأقلّ⁽⁸³⁾.

(80) Ferguson.

(81) Marion Fourcade-Gourinchas & Sarah L. Babb, "The Rebirth of the Liberal Creed: Paths to Neoliberalism in Four Countries," *American Journal of Sociology*, vol. 108, no. 3 (2002), pp. 533–579.

(82) Brown, Rappert & Webster, p. 12; Bart Van Steenberg, "The Rise, Fall, and Resurrection of Future Studies in the Final Decades of This Millennium," *Focaal*, no. 35 (2000), p. 128.

(83) Koselleck.

وقد ميّز صلح وستفاليا (1648) ومعاهدة أوترخت (1713) كيف فسحت الإمبراطورية الرومانية المجال لولادة نظام عالمي من الدول القومية والإمبراطوريات الأوروبية. غير أن إعادة صياغة السيادة استلزمت أيضاً إصلاحاً شاملاً للتصنيفات السائدة لنحن وهم، وللصديق والعدو، وما يرتبط بها من أشكال المستقبل.

حكمت الكنيسة الرومانية والإمبراطور وفق مبدأ وجوب إخضاع جميع أصحاب الرؤى المستقبلية (المنافسين)، سواء بحرقهم أحياءً (مثل جان دارك Jeanne d'Arc، وجيرولامو سافونارولا Girolamo Savonarola) أو بمحو مستقبلهم بإصدار مرسوم⁽⁸⁴⁾. وقد استغرق صراع البابوية ضد رؤى نهاية العالم التي بشر بها مارتن لوثر Martin Luther (والتي تنبأت بانتهاء الكنيسة الرومانية بوصفها المسيح الدجال) قروناً ليتحوّل إلى المهمة الإنسانية المتمثلة في صنع مستقبل مفتوح للحرية والسعادة، وتسريعه، وهو المستقبل الذي افترضه ماكسيميليان روبسبيار Maximilien Robespierre أثناء الثورة الفرنسية⁽⁸⁵⁾. غير أن حرب الثلاثين عاماً، التي "بدأت حرباً دينية شتتها طبقة كهنوت الإمبراطورية الرومانية المقدسة [...] وانتهت بمفاوضات السلام بين الحكّام"، أظهرت أن روما لم تعد قادرة على ضمان مستقبل سلميّ بين المسيحيين، بل بات من الضروري أن تحميه الدول بدلاً منها⁽⁸⁶⁾. ومنذ القرن الخامس عشر، أُجّلت نهاية العالم تدريجياً بوساطة حسابات فلكية إلى مستقبل ظلّ يتراجع باستمرار، إلى أن جرّدت الكنيسة الرومانية من مهمتها الأخروية المقدسة بفعل مؤرخين مثل جان بودان⁽⁸⁷⁾.

وقد فرض الحكّام المطلقون، من هنري الثامن إلى هنري الثاني وریشيليو Richelieu، احتكاراً للسيطرة على المستقبل، وذلك بمنع (على حدّ تعبير هوغو غروتوس Hugo Grotius) جميع "علماء اللاهوت المتغطرسين" من التنبؤ بالمستقبل وإثارة "حرب ظالمة". وأيد ميشيل دي مونتين Michel de Montaigne وفرانسيس بيكون Francis Bacon وباروخ سبينوزا Baruch Spinoza ملاحقة الدولة النشطة للنبوءات، والتي بلغت ذروتها، من بين أمور أخرى، في كتاب برنار دي فونتينيل Bernard de Fontenelle تاريخ العرّافات الصادر عام 1686⁽⁸⁸⁾. وليس من قبيل المصادفة أن فونتينيل قد أحدث ثورة في مفاهيمنا عن المستقبل من خلال اختراعه (بمعنى رواد حداثيين آخرين

(84) ينظر القسم المتعلّق بالزام الرؤساء الدينيين بضبط أداء الوعاظ التابعين لهم، وذلك في مرسوم مجمع لاتران الخامس الصادر في 19 كانون الأول/ديسمبر 1516، حيث جاء فيه: "لا يجوز [للعواظ] بأيّ حال من الأحوال أن يفترضوا أو أن يعطوا أو أن يحددوا وقتاً معيناً لوقوع شروق مستقبلية، أو لمجيء المسيح الدجال، أو ليوم الدينونة؛ وعليهم قول الحقيقة: ليس لنا أن نعرف الأزمنة أو الأوقات التي حدّدها الأب بسلطانه الخاص".

"Fifth Lateran Council 1512–17 A.D.," EWTN, at: <https://acr.ps/hBy2stf>

(85) Koselleck, pp. 12–13.

(86) Ibid., p. 14.

(87) صاغ أيضاً عقيدة سيادة الدولة الجديدة لصلح وستفاليا، الذي أنهى النفوذ الإسباني في شمال غرب أوروبا. ينظر:

Koselleck, p. 15.

(88) Ibid., pp. 16–17.

مثل شارل بيرو (Charles Perrault) عقيدة النمو اللانهائي التي كانت غير قابلة للتصور سابقاً - وهو نمو لم يعد ينحني نحو الأسفل عندما يبلغ حدوده التي رسمتها الطبيعة والتقدير الإلهي، بل يتقدم على نحو خطّي، صاعداً دائماً إلى الأعلى، لا تحدّه سوى "الخرافة والاستبداد والحرب"⁽⁸⁹⁾. ويجادل كوزيليك بأنّه "منذ ذلك الحين [أي منذ منتصف القرن السابع عشر]، أضحى المرء يعيش الحداثة، وكان واعياً بذلك"⁽⁹⁰⁾. ومن ثمّ، أصبح من الممكن تمييز زمننا الحديث من الأزمنة الأخرى (كالعصور القديمة)؛ أي التفكير على نحو حقّبي.

لا يولد الوعي الزمني بالقطائع الحقيّة فجأة عن طريق حدوث قطيعة زمنية. ويجادل كوزيليك بأنّ انحسار النزعة التنبئية المسيحية تجاه "تدمير" الزمن من خلال تركيزها على النهاية" كان مترافقاً، في البداية، مع ظهور تصوّرين جديدين للمستقبل: التنبؤ العقلاني أو فنّ الحساب السياسي، وفلسفة التقدّم التاريخي⁽⁹¹⁾. الأوّل هو رائد المخيال السياسي للدولة القومية، كما وصفته باك-مورس، وهو يربط مستقبل الدولة مباشرةً بماضيها القريب. ولم يقطع قطعاً جذرياً مع المفاهيم المعروفة والجمادة لمستقبل النبوءة، على ما يفترض الفكر الحداثي الحديث في كثير من الأحيان⁽⁹²⁾. أمّا الثاني، فقد أدخل عنصرين حداثيين نموذجيين، هما التسريع، أو السرعة التي يُعتدّ أنّ المستقبلات الجديدة تقترب بها، والمجهول الذي يكتنف المستقبل؛ أي انفتاحه على نتائج مختلفة جذرياً⁽⁹³⁾. وهذا لا يمهد للزمنية الشيوعية التي وصفها باك-مورس فحسب، بل يمهد أيضاً للشرط التاريخي للمخيلات الثورية وتأكيد مسؤوليّة الإنسان في تغيير الحقبة في عموم معناها. ويتجلّى هذا التغيير في ما يسمّيه كوزيليك "زمن السّرج"، أي الفترة الثورية 1750-1850، حين بلغت ذروتها "مفاهيم الحركة الحديثة" التي "أضفت طابعاً زمنياً" على التاريخ على نحو جذري غير مسبوق، "الثورة، والتقدّم، والتنمية، والأزمة، وروح العصر"⁽⁹⁴⁾.

غير أن وصف كوزيليك الرائد لظهور المستقبل المفتوح للحداثة، وكما سبق أن توقّعنا في الخطوة الثالثة، يحتاج إلى مراجعة تاريخية - إثنوغرافية نقدية؛ إذ تشوب التسلسل النسبي الذي يطرحه كوزيليك للمستقبلات الحديثة عدّة معاييب. أولاً، قد يكون حدّد تحولات سياسية مهمّة في إنتاج النزعة المستقبلية الحديثة وظهور المستقبل المفتوح، لكنّه أهمل الثقافة الرأسمالية الناشئة، وخاصّة ما أسماه والتر بنيامين "الزمن الفارغ المتجانس"⁽⁹⁵⁾ الذي نربطه بحساب قيمة التبادل وتكميم وقت

(89) Rist, pp. 36-37.

(90) Koselleck, p. 17. (التشديد مُضاف)

(91) Ibid., p. 18.

(92) Ibid., pp. 21-22.

(93) Ibid., p. 22.

(94) Ibid., p. 236.

(95) أناقش هذا "المستقبل الفارغ" في الخطوة الخامسة.

العمل والسلع⁽⁹⁶⁾. ثانيًا، تمنح رواية كوزيليك المواقع الأوروبية امتيازًا. فإذا كان كريستوفر كولومبوس قد صوّر رحلاته بالفعل على أنها "تسريع لنهاية العالم الموعودة"⁽⁹⁷⁾، فإن الصراعات الأوروبية حول النبوءة والتنبؤ والتقدم التبت منذ البداية بالعلاقات البحرية والتجارية العالمية. ويمكن تفسير سلام وستفاليا بأنه انزياح لميزان القوى العالمي من الإمبراطوريات الإيبيرية إلى إمبراطوريات شمال أوروبا، وتحويل التفاوض على تحديد مستقبل الدين وعقلانية التجارة (في آسيا، والشرق الأوسط العثماني، وأفريقيا) إلى تفاوض حول عبودية المزارع وشرعية الاستيطان (في أفريقيا والأميركتين).

ولئن كان كوزيليك يُقرّ بهذا البعد الكوني، حيث يجادل بأن التجربة الزمنية لـ "معاصرة غير المعاصر" قد تولدت إلى حد بعيد عن الانفتاح الجغرافي للكرة الأرضية⁽⁹⁸⁾، فيبدو كأنه ينفي هذا التحقيب مرة أخرى حين يجادل، في فصل آخر مخصص لقرن الوفرة Cornucopia في كتابه مستقبلات الماضي، بأن هذه كانت تجربة كونية معروفة أيضًا عند اليونان وأوغسطين Augustine⁽⁹⁹⁾. ويهمل مناقشة أن تصنيف الآخر غير المعاصر كان دائمًا، ابتداء من مفهوم الهمجية اليوناني على الأقل، مرورًا بالتأملات الإسبانية حول الأتراك والهنود الكفار والرق، وصولًا إلى قاعدة الاختلاف المعتمدة في الإمبراطوريات (ما بعد) الاستعمارية، متورطًا بصورة وثيقة في إنشاء السبادات الإمبراطورية⁽¹⁰⁰⁾.

قد يتجسد التوازن الذي يجب أن تحقّقه أنثروبولوجيا تاريخية وإثنوغرافيا للمستقبل المفتوح، بين أبعاده الهيمنية، وأبعاده المهمّشة، وأبعاده العنيفة، على نحو أفضل، من خلال مثال مختلف لصنع المستقبل الحديث. فقد طرح كتاب ج. هيكتور سان جون دي كريفكور J. Hector St. John de Crèvecoeur رسائل من مزارع أميركي *Letters from an American Farmer* الصادر عام 1782 - وهو الكتاب الذي ساهم، وفقًا لسيمون شاما، في إنتاج "المستقبل الأميركي" - السؤال التالي: "ما الأميركي؟" وفي محاولته للإجابة عن هذا السؤال، صوّر كريفكور العالم الجديد⁽¹⁰¹⁾ باعتباره ملجأ لعشاق الحرية المدنية والدينية المضطهدين، وأعلن أن "الكوخ الخشبي والمزرعة المنزلية" هما "الخلايا الاجتماعية للديمقراطية"، القادرة على تحرير البشرية جمعاء "من ضرورة الخضوع للأرستقراطيين ورجال الدين"، و"تحقيق إمكاناتها الحقيقي اللامحدود"⁽¹⁰²⁾. وقد أحدث المخيال السياسي للحرية المستقبلية، كما بيّن شاما، هجرة جماعية إلى الولايات المتحدة الجديدة

(96) Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte," in: Walter Benjamin, *Illuminationen* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977), p. 258.

(97) Koselleck, p. 182.

(98) Ibid., p. 238.

(99) Ibid., pp. 95, 238.

(100) Partha Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012); Fabian, *Time and the Other*; Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Ann Laura Stoler, "On Degrees of Imperial Sovereignty," *Public Culture*, vol. 18, no. 1 (2006), pp. 125-146.

(101) تمامًا كما فعل توماس باين Thomas Paine في كتابه الفطرة السليمة *Common Sense* الصادر عام 1776.

(102) Schama, pp. 222-223.

خلال الفترة الثورية وبعدها، كما كان شاهداً على الإرث الأوروبي للعنف السيادي (التصنيفي) تجاه المواطنين والرعايا، الذي تسبب في هذه الهجرة (من "الأرستقراطيين ورجال الدين"). لكن قد يكون أهم من ذلك، أنه يذكرنا بما جعل مستقبل الحرية هذا ممكناً على نطاق كوني: الإخلاء العنيف للحدود الأميركية من السكان الأصليين. فلنكني يفتح مستقبل ما، قد يكون من الضروري أن يُحدَّ مستقبل آخر، أو يُفَرَّغ، أو يُغلق.

الخطوة الخامسة: تحليل المستقبلات الفارغة

يتجاهل تاريخ كوزيليك المفهومي، إلى حد بعيد، الكيفية التي حوّلت بها مادية الأجراس والساعات وجدول المصانع مستقبلات الناس في الممارسات الناشئة للرأسمالية. تتعقب باربرا آدم وكريس غروفر ظهور مستقبل "مُفَرَّغ" من الأجساد وسياقات الاستخدام بفعل التسليع وقيمة التبادل، وصولاً إلى رفع الحظر عن الربا في أواخر العصور الوسطى؛ الأمر الذي قيّد ملكية الله للمستقبل وأطلقه للتداول الحر⁽¹⁰³⁾. ففي مدن صناعة النسيج، تنازع التجار والعمال على وقت العمل وطول يومه، وتقسم الوقت بين الراحة والعمل. وقد جدّد برجوازيو العصور الوسطى قرع أجراس الكنائس والأسواق والبلديات، بقرع أجراس تتحكم في يوم العمل: فقد قرعوا "وقتاً عادياً منتظماً" يختلف عن قرع أجراس الكنائس والأسواق في أوقات متقطعة وعرضية "مرتبطة بالأحداث"⁽¹⁰⁴⁾.

هكذا، شمل مفهوم "الوقت المتجانس الفارغ" في النظام الرأسمالي أحداث العمل في بيئات مهمات محدّدة، وعزّز تطور الساعة الميكانيكية، فضلاً عن التصوّر الإنسي بأنّ الوقت مسؤولية بشرية وأنّه قابل "للإهدار"⁽¹⁰⁵⁾. ولم يكن الفصل الحاسم بين المصائر تقنياً بل اجتماعياً؛ فقد استخدم ربّ العمل معياره الزمني الخاصّ ليتأكد من أنّ عمّاله الأجرا لا يضيعون وقته: "لم يعد العمل هو المهمّ، بل قيمة الوقت عندما تُختزَل إلى نقود. لقد صار الوقت عُملّة، بحيث لم يعد يمرّ، بل يُنفَق"⁽¹⁰⁶⁾، ومن ثمّ، فإنّ إنفاق الوقت كان يعني أنّ مستقبل العامل (بوصفه وسيلة إنتاج) أضحى خاضعاً لمقياس خارجي ومجرّد. وقد أدّت الحياة المادية للساعات التي تحسب الوقت، والرزنامات الأسبوعية، والساعات اليدوية دوراً حاسماً في الصراع بين العمال ومشغليهم بشأن الانضباط في العمل⁽¹⁰⁷⁾. وبحلول الوقت الذي كانت فيه الأخلاق البروتستانتية تحثّ الجميع، على حدّ تعبير جون ويزلي John Wesley، على "تخليص كلّ لحظة عابرة من أيدي الخطيئة والشیطان"، وكان بنجامين فرانكلين Benjamin Franklin

(103) Adam & Groves, p. 10.

(104) Jacques Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 48. (التشديد في الأصل)

(105) Le Goff, p. 51; Tim Ingold, "The Temporality of the Landscape," *World Archaeology*, vol. 25, no. 2 (1993), pp. 152-174; Benjamin, p. 258.

(106) E. P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism," *Past and Present*, no. 38 (1967), p. 61.

(107) Ibid., pp. 67-70.

يجادل بأن "من يبدّر وقته هو، في الواقع، يبدّر المال"⁽¹⁰⁸⁾، كان من الواضح أنّ هذا التوفير في الوقت قد ترسّخ في أذهان الكثيرين.

أعيد إنتاج شكاي مركنتيلي القرن الثامن عشر بشأن "خمول" العمّال أو موقفهم "الطفولي" غير المُبصر للمستقبل، في المواقف الغربية في القرن العشرين تجاه شعوب البلدان النامية⁽¹⁰⁹⁾. وكان التباين بين وقت العمل ووقت الساعة، على سبيل المثال، أساسياً في إصلاح نظام العمل في مومباسا الاستعمارية⁽¹¹⁰⁾. ويظهر ذلك أنّ ما أسماه كارل ماركس الإدراج "الشكلي" و"الفعلي" للعمل في حساب وقت العمل قد حدث عالمياً، لكن بمعدلات وإيقاعات مختلفة. فقد كانت زيادة فائض القيمة النسبية، التي رأى ماركس أنّها تحدث عن طريق التكثيف الميكانيكي للعمل في المصانع، مختلفة نوعياً عن الإدراج الفعلي للعمل في إنتاج خطّ التجميع الفوردي، الذي صوّره شارلي شابلن Charlie Chaplin على نحو لا يُنسى في فيلم "الأزمة الحديثة" Modern Times⁽¹¹¹⁾.

وبمصطلحاتٍ إثنوغرافية أحدث، فإنّ وصف مونيك هابنتر لاستحالة التوفير النيوليبرالي للوقت في المشهد الحضري في رومانيا، حيث تتعايش عادات العمل الريفية والموسمية مع إرث الاعتماد على أشكال الانضباط السوفياتي، يُظهر أنّ الإدراج الشكلي والفعلي للعمل في إطار تحصيل حاصل حساب قيمة تبادل لا يحدث بطريقة خطيّة وتقدمية، ولا ينتشر بالتساوي في جميع أنحاء العالم⁽¹¹²⁾. ومن ثمّ، فإنّ الزعم بحصول "تحوّل في البردايم العالمي" في ستينيات القرن العشرين، تميّز بمقاومة عالمية قيمة التبادل وأدّى إلى قطع استمرارية "نمط الانضباط الأحادي" للصناعات الأميركية والسوفياتية في خمسينيات القرن العشرين، إنّما يعيد إنتاج أخطاء العولمة ومغالطاتها وتلفيقاتها ونزعها المستقبلية، بحيث قد يكون نتاج رغبة تحنّ إلى "زمن ثورة" أكثر من أن يكون نتاج تحقيق تاريخي أو إثنوغرافي⁽¹¹³⁾.

مع ذلك، تظلّ هيمنة الإطناب في الحساب والكمّ، التي يراها مايكل هارت وأنطونيو نيجري سمة لحاضرنا، مهمّة لفهم كيف تحوّلت المستقبلات الفارغة منذ أن ابتكرتها أجراس العصور الوسطى. فقد استبدل علم الاقتصاد في أواخر القرن التاسع عشر توليد الثروة النوعي، الذي فضّله ديفيد ريكاردو David Ricardo وماركس، بـ "الفعل الخالي من المحتوى" للتبادل الكمّي بين البائع

(108) Ibid., pp. 88–89. (التشديد مُضاف)

(109) Ibid., pp. 91–92.

(110) Frederick Cooper, "Colonizing Time: Work Rhythms and Labour Conflict in Colonial Mombasa," in: Nicholas B. Dirks (ed.), *Colonialism and Culture* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), pp. 209–245.

(111) ينظر: David Nye, *America's Assembly Line* (Cambridge, MA: MIT Press, 2013).

(112) Monica Heintz, "Time and the Work Ethic in Post-Socialist Romania," in: Wendy James & David Mills (eds.), *The Qualities of Time: Anthropological Approaches* (Oxford: Berg, 2005), pp. 171–186.

(113) Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pp. 250–255; Antonio Negri, *Time for Revolution*, Matteo Mandarin (trans.) (London: Bloomsbury, 2005), pp. 27–29.

قارن بـ: Cooper, "Empire Multiplied," pp. 252–253; Tsing, pp. 233–238.

والمشتري⁽¹¹⁴⁾. وقد قامت الثورة الاحتمالية في الاقتصاد الكلي بين الحريين العالميتين، أولاً، بتحويل هذا الزمن الخالي من الصيغ الرياضية إلى أداة لحساب الاقتصاد الوطني (واختراعه)، ثم تحويله، من خلال توظيف منحني التوزيع الطبيعي، إلى ثورة في تداول العقود الآجلة في الربع الأخير من القرن العشرين، وذلك من خلال الادعاء أنه يتنبأ بدقة بتوازن السوق المثالي⁽¹¹⁵⁾. ويوضح بيل ماورر أن هذه التنبؤات ولدت بعض الإطباب في تأكيد المؤكد؛ فكلما فسّر النقديّون Monetarists المناهضون للكينزية منحني التوزيع الطبيعي بوصفه أداة إحصائية تمثل الحقيقة الموضوعية لتوازن السوق، تضاءلت قيمته الأخلاقية والمعرفية⁽¹¹⁶⁾.

وتشير المناوشات الأكاديمية المتكررة بين المدرسة الكينزية والمذهب النقدي إلى أن تعميم هذا المستقبل الفارغ على العالم لم يكن مدفوعاً بمعايير الأدلة العلمية، بقدر ما كان مدفوعاً بإرادة إخضاع الاقتصادات الوطنية لنظام نقدي من خلال صراع طبقي عنيف، أولاً في تشيلي إبان حكم أوغستو بينوشيه Augusto Pinochet، ثم في بريطانيا في عهد مارغريت تاتشر Margaret Thatcher⁽¹¹⁷⁾، وإذا كان (ما أسماه التشيليّون) "فتيان شيكاغو" Chicago Boys هم من وفّروا المحتوى الفكري لهذه النزعة النقديّة، فإنّ هذا يفسّر سبب الاعتقاد لاحقاً أنّ إصلاحات مالية نيوليبرالية، كذلك التي حدثت في اليابان، قادرة على تعويض "تخلّفها" عن الولايات المتحدة من خلال تبني الإيمان بتوازن السوق المستقبلي⁽¹¹⁸⁾. ويبدو أنّ التركيز الأخلاقي على جشع التمويل المعاصر يتجاهل كيف شكّلت هذه التقنيات المادية للتجريد الإحصائي - والنسيان التاريخي لما تتضمن من قيم استخدامية - رأسمالية الكازينوهات الحاليّة⁽¹¹⁹⁾.

يبدو أنّنا في حاجة ماسّة إلى تاريخ إثنوغرافي لمختلف مظاهر المستقبل الفارغ، بدءاً من أجراس العصور الوسطى، مروراً بالمصانع وخطوط التجميع، وصولاً إلى تقنيات توازن السوق في الوقت الحاضر. وسيستلزم هذا التاريخ تبنيّاً لتاريخ إسهام الخيال الإحصائي في صعود التأمين، من التجارة البحرية العالمية على سبيل المثال، أو حساب الأصول الاستعمارية، والظهور العالمي للاقتصاد

(114) Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002), p. 94.

(115) Bill Maurer, "Repressed Futures: Financial Derivatives' Theological Unconscious," *Economy and Society*, vol. 31, no. 1 (2002), pp. 15-36; Timothy Mitchell, "Economentality: How the Future Entered Government," *Critical Inquiry*, vol. 40 (2014), pp. 479-507.

(116) Maurer, pp. 24-29.

(117) Robert Evans, "Soothsaying or Science? Falsification, Uncertainty and Social Change in Macroeconomic Modelling," *Social Studies of Science*, vol. 27, no. 3 (1997), pp. 395-438; Fourcade-Gourinchas & Babb.

(118) Hirokazu Miyazaki, *Arbitrating Japan: Dreams of Capitalism at the End of Finance* (Berkeley: University of California Press, 2013), pp. 87-88.

بخصوص العمليّات المماثلة في فرنسا والمكسيك، ينظر: Fourcade-Gourinchas & Babb.

(119) قارن بين المرجعين التاليين: Maure; Appadurai, *The Future as Cultural Fact*, pp. 233-252.

الوطني في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته، بفعل تأثير انهيار الإمبراطوريات والكساد الكبير⁽¹²⁰⁾. وسيوفر هذا التاريخ إجابات أفضل عن سؤال إن كانت مضاربات البورصة، والاستثمار في الشركات الناشئة، والمخططات الهرمية، واليانصيب، وتصفية أرصدة الفقراء، تشير بالفعل إلى وضع أصبحت فيه المستقبلات الفارغة المكتملة مستقلة على نحو متزايد عن الاقتصاد في الوقت في أوائل العصر الحديث، وحساب الأصول التجارية، والانضباط في العمل، والأهم من ذلك كثيرًا، الكيفية التي استبعدت بها هذه التكميمات الفارغة جميع أشكال العمل غير الرسمي والخدمي القائم على الميز الجندري، والتي كانت أساسية لعيش أنماط حياتنا.

الخطوة السادسة: نقد دكتاتورية ما لم يحدث بعد

من المفارقة أن الأزمة الحديثة، التي تبدو ملتزمة بمستقبلات مفتوحة وفارغة، تُظهر أحيانًا إدمانًا ثقافيًا طاعيًا على اليقين بشأن أحداث لم تقع بعد، وهو ضرب من النزعة الوضعية المستقبلية. يقول كوزيليك إن الحادثة تولد مقولة متميزة من المثل: وهي ليست مفاهيم عن المستقبل - فهذه توجد في سياقات غير حديثة أيضًا - بل تصورات أو مبادئ استباقية، تلتقط الحركة نحو حالة مستقبلية بطريقة غير مسبوقة، من خلال مصطلحات مثل الثورة والتقدم والأزمة والتنمية⁽¹²¹⁾. وعلى الرغم من أنها كثيرًا ما تكون غير منفصلة عن الخطاب العقلاني، فإنه من الأدق وصفها بأنها عقلانية طموحة؛ وهي سمة تبرز بخاصة عندما ندرك أن كلاً من نبوءة نهاية العالم المسيحية وتوازن السوق المثالي في الاقتصاد الكلي - وهما حدثان معاصران مهمان لم يتحققا بعد - يُحقران الحاضر بجعله مؤقتًا⁽¹²²⁾.

ويبدو أن الشعار المزدوج للسلسلة التلفزيونية الشهيرة "الملفات الغامضة" The X-Files - "لا تثق بأحد" و"الحقيقة في مكان آخر" - يعبر بالفعل عن مأزق مزدوج معاصر واسع الانتشار، يجمع بين الشك في الحاضر واليقين التام تجاه المستقبل، على نحو قد لا يوحي به انتماءه إلى الخيال العلمي المحض⁽¹²³⁾. ففي خطاب التنمية أيضًا، يحط "المستقبل الإيجابي" من قيمة الحاضر محوّلًا إيّاه إلى شيء يحتاج إلى أن يُعمل عليه: "حاضر ناقص"⁽¹²⁴⁾.

لا يثير الوعي بالدكتاتورية الثقافية لما لم يحدث بعد تساؤلات عن عقلانيته فحسب، بل يطرح أيضًا أسئلة عن مقاييسه وإيقاعاته الزمنية، ومدى قدرتنا على إدراكها بوعي. فعقلانية التأمين، على سبيل المثال، تزداد تعقيدًا نظرًا إلى أن الأحداث المستقبلية التي نؤمن أنفسنا ضدها ليست أحداثًا قائمة

(120) Michel Foucault, "Governmentality," in: Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 91; Mitchell, *Rule of Experts*, pp. 5-6, 83, 100; Mitchell, "Economentality."

(121) Koselleck, pp. 236, 252.

(122) Crapanzano, pp. 423-424.

(123) ينظر: Stewart & Harding, p. 294.

(124) David Mosse, *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice* (London: Pluto, 2004), p. 640.

بذاتها، بل احتمالات و"حقائق موضوعية" لا تتشكل إلا من خلال إخضاع أنفسنا لتقنيات التجميع الإحصائي⁽¹²⁵⁾. ومن ثم، يدمج هذا الخضوع لمستقبل محتمل (مفتوح) مع مستقبل استثمار فارغ (أي القسط المدفوع لشركة التأمين) لحماية الفرد من حدث مؤسف فعلي، ولكن غالبًا ما يكون ذلك على حساب تناقضات تظهر لاحقًا بين الضرر الذي يعيشه الضحية والتعويض الذي تدفعه شركة التأمين⁽¹²⁶⁾. ويرى أولريش بيك أنّ هذه التناقضات الزمنية تشير إلى فشل الباحثين والمهندسين في جعل العقلانية متاحة للجميع على نحو ديمقراطي⁽¹²⁷⁾. أمّا بالنسبة إلى أرجون أبادوراي، فإنّ تطبيق "أخلاقيات الاحتمال"، المدعومة بتقنية الإحصاء، قد يعني تهميشًا عامًّا للفقراء⁽¹²⁸⁾. وتُظهر دراسة إثنوغرافية حديثة، حول توسيع نطاق التأمين ليشمل فقراء جنوب أفريقيا، الكيفية التي تتحوّل بها هذه العقلانيات الرسمية إلى استغلالٍ خفيٍّ تمارسه شركات التأمين⁽¹²⁹⁾.

وتتأثر عقلانية توقّع المستقبل أيضًا باختلاف معدلات ما لم يحدث بعد وإيقاعاته، سواء كان مقبلًا على الفور، أو متوقّعًا وقابلًا للحساب، أو متوقّعًا لكنّه قابل للتأجيل إلى أمد غير معلوم⁽¹³⁰⁾. وغالبًا ما تحثنا الأزمنة الحديثة على التحرك بسرعة لتجنّب أن نتخلف مستقبلًا عن الركب. لكنّ الادّعاء بأنّ التسريع يمثل تغييرًا تاريخيًا في الإيقاع، وأنّ تجاهله قد تترتب عليه مخاطر، ربّما قد يكون تكرّر مرارًا منذ عام 1648 على الأقل⁽¹³¹⁾، فإذا كان كولومبوس رأى رحلاته "تسريعًا لنهاية العالم الموعودة"⁽¹³²⁾، فعلينا أن نتساءل بحقّ عن مدى قدرة التسريع أو انضغاط الزمان والمكان على إتاحة تقييم عقلائي جديد لما قد يأتي به المستقبل. فمفهوم التطلّع يستدعي، على الأقلّ، دراسة كيفية تعامل مخيال الناس مع الحدود الفاصلة بين الرغبات غير الواعية⁽¹³³⁾ والتطلّع الواعي والعقلاني⁽¹³⁴⁾. فالسلوك الاستهلاكي، حتّى حين يكون موجّهًا إلى الإشباع الفوري لرغبات (مستقبلية)، فإنّ المنطق الكامن وراءه موجّه بأشكال مختلفة من تصوّر المستقبل: فقد يكون التسوّق محكومًا بمنطق تضحية يحفظ مستقبل الأسرة، أو برغبة في التميّز من خلال المظهر، ولكن

(125) François Ewald, "Insurance and Risk," in: Burchell, Gordon & Miller (eds.), pp. 201–203.

(126) Ibid., p. 205.

(127) Beck, p. 59.

(128) Appadurai, *The Future as Cultural Fact*, p. 295.

(129) Erik Bähre, "The Janus Face of Insurance in South Africa: From Costs to Risk, from Networks to Bureaucracies," *Africa*, vol. 82, no. 1 (2012), pp. 150–168.

(130) Crapanzano; Guyer.

(131) Koselleck, pp. 22, 235.

ينظر الادّعاءات التي سردها ستيفان كيرن وهيلغا نوفوتني، والنظرة العامة التي قدّمها روزا وشويرمان:

Kern; Nowotny; Hartmut Rosa & William E. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity* (Philadelphia: Penn State University Press, 2009).

(132) Koselleck, p. 182.

(133) "الرغبات والاختيارات الاستهلاكية". ينظر: Appadurai, "The Capacity to Aspire," p. 68.

(134) Appadurai, *The Future as Cultural Fact*, p. 286.

أيضاً بمنطق الإحسان (أو منطق تقديم الهدايا) للمشتريين الذين يتحملون مسؤولية مستقبل العمّال في مرحلة مبكرة من سلسلة تسويق السلع⁽¹³⁵⁾.

يُظهر مفهوم نهاية العالم المسيحي المعاصر كيف أنّ حدثه، الذي لم يقع بعد، قد أحدث شرخاً في مجال التصورات العلمانية والعقلانية للمستقبل. وتُجسّد لغة الأصولية المسيحية التجاوز، من خلال الاستباق الكتابي؛ فيما أنّ النهاية المستقبلية قد تحقّقت في النبوءات، فإنّ معنى الحياة اليومية وقيمتها يتحدّدان بمدى استشراف الحاضر بوساطة الرموز الكتابية. وقد تقلّل هذه الرموز من قيمة التنازلات اليومية عن النقاء المسيحي، أو تعيد تقييم ما قد يبدو خطيئة ليصبح تحقيقاً للنبوءات⁽¹³⁶⁾. فسيارة جيري فالويل، على سبيل المثال، قد تثير استياء غير المؤمنين بسبب قصّة استيلائه على حبيبة شقيقه، لكن التشابه الرمزي بين هذه القصة وقصة يعقوب الذي خدع أخاه عيسو وسلبه حقّ البكورية، بخداعه والده إسحاق، يتيح للمؤمنين تفسير خطيئة فالويل، بوصفها علامة على اختياره من الله⁽¹³⁷⁾. وتبيّن سوزان هاردينغ براءة كيف أنّ إعادة ابتكار مفهوم النبوءة، منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين، قد حطّمت العلمانية السائدة في المجال العامّ الأمريكي، والتي كانت مهيمنة منذ محاكمة سكوبس Scopes عام 1925، وأخرجت "الأغلبية الأخلاقية" من عزلتها السياسية⁽¹³⁸⁾. غير أنّ ما كسر هيمنة التصورات العلمانية لمستقبل التحديث لم يقتصر على استعادة تقليد مسيحي ذي طابع أخروي؛ فقد امتدّت الأنماط الخطائية لـ "نداء الإنذار" Call to Alarm إلى أشكال تكنولوجية وساخرة من تصوّر نهاية العالم، على الأقلّ في الولايات المتحدة؛ ما أدى، من بين أمور أخرى، إلى نشر المأزق المزدوج المتمثّل في الشكّ واليقين الذي سبق ذكره⁽¹³⁹⁾.

ولا يجسّد هذا التفتّت في الحاضر الذي يسبّبه "الحدث الذي لم يقع بعد" بالضرورة مثلاً على ما بعد الحداثة، فقد حدثت تراجعات سابقة للوثوق العقلاني في الخيال العلمي الغربي؛ وهو مصدر لدراسة المستقبل الحديث أهمله الأنثروبولوجيون حتّى وقت قريب⁽¹⁴⁰⁾. فالدفاع عن الخيال العلمي، باعتباره آخر معاقل حرية التعبير⁽¹⁴¹⁾ أو بوصفه آخر موطن للطوبى في عالم

(135) Daniel Miller, *A Theory of Shopping* (Cambridge: Polity, 1998); Robert J. Foster, "Commodity Futures: Labour, Love and Value," *Anthropology Today*, vol. 21, no. 4 (2005), p. 12.

(136) Crapanzano, p. 424; James Faubion, *The Shadows and Lights of Waco: Millennialism Today* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

(137) Susan Harding, *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), pp. 27–28, 86–87.

(138) Ibid., pp. 61–81.

(139) Stewart & Harding, pp. 290, 294.

(140) Debbora Battaglia (ed.), *E.T. Culture: Anthropology in Outerspaces* (Durham, NC: Duke University Press, 2005); Peter Pels, "Amazing Stories: How Science Fiction Sacralizes the Secular," in: Jeremy Stolow (ed.), *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between* (New York: Fordham University Press, 2013), pp. 213–238; Rosenberg & Harding.

(141) Theodore Sturgeon.

نقلًا عن:

Isaac Asimov, *In Memory Yet Green: The Autobiography of Isaac Asimov, 1920–1954* (New York: Doubleday, 1979), p. 650.

تجاري⁽¹⁴²⁾، يستحضر الدفاعات الفلسفية عن المجال العام باعتباره ملاذًا للحجج العقلانية⁽¹⁴³⁾. وهذا يحجب حقيقة أن أولئك العقلانيين الذين سخروا من راصدي الأطباق الطائرة في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته (مثل إسحاق أسيموف Isaac Asimov وآرثر كلارك Arthur Clarke) كانوا يمارسون ويكتبون عن القوى النفسية والدين في الدوائر العملية نفسها، التي يجسدها محررو مجلتي *Amazing Stories* و *Astounding Science-Fiction*، الذين روجوا لـ "الديانة" Dianetics (التي كانت رائدة للكنيسة العلمية Scientology) ولعلم الأجسام الطائرة المجهولة Ufology المستوحى من الحكمة الإلهية (الثيوصوفيا)⁽¹⁴⁴⁾.

من ثم، قد لا يكون تفتت المجال العام في ما بعد الحداثة جديدًا، بل قد يشير إلى تحوّل في التسلسل الهرمي الثقافي بين أشكال المستقبل. فالتطلّعات التكنولوجية الخلاصية أو النفسية التي زرعها الخيال العلمي الغربي، بين ثلاثينيات القرن العشرين وسبعينياته، مدفوعة بنزعة استهلاكية "منخفضة"، من المجلات والروايات الخيالية الرخيصة وأفلام الدرجة الثانية، غدت موضوعة الاستهلاك السائدة، شأنها شأن عناصر أخرى من الثقافة المضادة في السبعينيات⁽¹⁴⁵⁾. مع ذلك، فإنّ التداخل بين الخيال العلمي والحياة اليومية، مثل ما لاحظته كاثلين ستيوارت وهاردينغ في تناولهما نهاية العالم المسيحية ونهاية العالم التكنولوجية، يعود إلى سنوات أسبق، ويتّضح ذلك من التشابه اللافت بين تصوّرات الخيال العلمي للمدينة البائسة في الإعلانات المستقبلية⁽¹⁴⁶⁾ والترويج الفعلي لرحلات السفر إلى الفضاء في الستينيات⁽¹⁴⁷⁾، أو "ملامح المستقبل" التي رسمها نبيّ الخيال العلمي آرثر سي كلارك⁽¹⁴⁸⁾.

(142) Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions* (London: Verso, 2005).

(143) Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Thomas Burger (trans.) (Cambridge: Polity, 1989).

(144) Pels, "Amazing Stories"; Christopher Roth, "Ufology as Anthropology: Race, Extraterrestrials and the Occult," in: Battaglia (ed.), pp. 38–94.

(145) Thomas C. Frank, *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

(146) Frederik Pohl & C. M. Kornbluth, *The Space Merchants* (New York: Ballantine, 1953); John Brunner, *Stand on Zanzibar* (London: Millennium, 1999 [1968]).

(147) Michael Smith, "Selling the Moon," in: Richard W. Fox & T. J. Jackson Lears (eds.), *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History, 1880–1980* (New York: Pantheon, 1990 [1983]), pp. 175–210.

(148) Arthur C. Clarke, *Profiles of the Future* (London: Pan, 1962).

وهي تبدو - إن جاز التعبير - أكثر واقعية اليوم مقارنةً بنظيراتها ما بعد الحداثة؛ إذ إنّ الانتقال من الخيال العلمي من طراز السايبرنك Cyberpunk إلى مجال اختراق الحواسيب في حقبتَي الثمانينيات والتسعينيات، أو التفرد Singularity عند راي كورزويل، تستند جميعها إلى مفهوم للمعلومات مجرّد تمامًا من الطابع المادي. ينظر:

Ray Kurzweil, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology* (Harmondsworth: Penguin, 2005); Mark Pesce, "Magic Mirror: The Novel as Software Development Environment" (1999); Mark Pesce, "True Magic," in: James Frenkel (ed.), *True Names and the Opening of the Cyberspace Frontier* (New York: Tom Doherty, 2001), pp. 221–238.

وإذا كانت هذه التجمّعات الثقافية، التي تضمّ التنبؤات بنهاية العالم ونظريات المؤامرة والتكنولوجيا وحركة العصر الجديد، تثير الشكوك في عقلانية التطلّعات، فإنّ الاقتصاد السياسي لـ "الحدث الذي لم يقع بعد" في أجزاء أخرى من العالم قد يجعلنا أكثر حذرًا تجاه تداعياته الفعلية. فقد كان مفهوم "ما لم يقع بعد" أو "ما لم يكتمل بعد" في الزمن الخطّي والحَقَبِي، بالطبع، عنصرًا أساسيًا في الثقافة الاستعمارية الحديثة وخطاباتها التنموية⁽¹⁴⁹⁾. وهذا يذكرنا بحقيقة أنّه، خلال فترة طويلة، وبالنسبة إلى قسم كبير من البشرية، كان المستقبل يأتي من مكان آخر، متجسّدًا في أطراف أكثر قوّة تدّعي أنّها قد وصلت إليه بالفعل. وهذا يعني أنّه يمكن تحويل مفاهيم القومية، والديمقراطية، والثورة، والتنمية، والسوق الحرّة، إلى تصوّرات مستقبلية تعلن دكتاتورية "ما لم يقع بعد"، وتحكم على أولئك الذين فشلوا في الوصول إليه بالمواطنة السلبية، أو العجز السياسي، أو التخلف؛ أي بعبارة أخرى، بالبطالة والزوال.

تستبعد هذه التصورات الاستباقية معرفةً بالمستقبل، وهي معرفة تكون في السياسة العالمية، موزّعة توزيعًا غير متساوٍ. ولطالما أظهرت الدراسات الأنثروبولوجية النقدية للتنمية أنّ التجسّد المادي لأيّ تطلّع، قد يختلف تمامًا عن المستقبل الذي يدّعي مفهوم الاستباق تحقيقه⁽¹⁵⁰⁾. والواقع أنّ تصنيف وضع ما بأنّه "أزمة" يفترض مسبقًا مثل هذه التصوّرات الاستباقية، ومن ثمّ تصنيف من يجيزون ذلك بوصفهم فاعلين قادرين، ومن يعيشونها بأنّهم مرضى. ففي أفريقيا على الأقلّ، كان افتراض أنّ الأزمات كانت مؤقتة، هو ما أدّى بصورة متناقضة إلى ظهور تسلسلات هرميّة اجتماعية دائمة، تجلّت في تزايد بعثات حفظ السلام التابعة للأمم المتحدة، ومنظّمات الإغاثة غير الحكومية، ومخيّمات اللاجئين⁽¹⁵¹⁾. وقد يكون ذلك دافعًا للاعتراف بقدرة الناس الذين تقتصر إمكانياتهم على التطلّع إلى مستقبل أفضل، وربما تعزيز هذه القدرة⁽¹⁵²⁾. غير أنّ الدراسات السابقة حول الترويج الاستعماري لقدرة الأفارقة على التطلّع أظهرت أنّ هذه المبادئ الاستباقية حوّلت واقعهم المعيشي إلى أزمة، ومنحتهم وعيًا بالنقص، عمّق حالة التبعية عندهم، بدلًا من التخفيف منها⁽¹⁵³⁾. وتصف السرديات الإثنوغرافية الكيفية التي تستغلّ بها شركة مونسانتو Monsanto الآفاق الوهمية التي تُحدّثها القروض الماليّة الصغيرة، لإجبار المزارعين الفقراء على تسديد ديونهم عبر عقود موقّعة مع بنك غرامين Grameen، وما يترتّب على ذلك من مخاطر تتمثّل في تحويل تطلّعات الفقراء إلى ما يوصف بأنّه "حدود ثقافية أخرى للتراكم الرأسمالي"⁽¹⁵⁴⁾.

(149) Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), p. 92; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), p. 8.

(150) James Ferguson, *The Anti-Politics Machine* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

(151) Janet Roitman, *Anti-Crisis* (Durham, NC: Duke University Press, 2014) ينظر:

(152) Appadurai, "The Capacity to Aspire."

(153) Ferguson, *Expectations of Modernity*.

(154) Julia Elyachar, "Empowerment Money: The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt," *Public Culture*, vol. 14, no. 3 (2002), pp. 498, 511.

الخطوة السابعة: تأكيد تعدد الأزمنة

يتبين من خلال ما سبق أنّ إنكار التزامن Denial of Coevalness، الذي وصفه يوهانس فايان بأنه داءٌ يصيب الأنثروبولوجيا الاستعمارية الكلاسيكية⁽¹⁵⁵⁾، يحمل أعراساً أكثر تعقيداً مما يُعتقد، وأنها لم تعالج حتى الآن على نحو كافٍ. بل إنّ الصورة النمطية عن الآخرين المتشبتين بالتقليد تقابلها ادعاءات بأنّ التجربة المعاصرة لعدم التزامن، أو، بصورة أعمّ، تجربة التنافر الزمني، هي تجربة خاصة بالحدث⁽¹⁵⁶⁾. وقد جادلتُ في الخطوة الرابعة بأنّ كوزيليك متناقض بشأن هذا الادعاء: فهو يقرّ بأنّ بعض أناس ما قبل الحدث - ومنهم اليونان وأوغسطين - قد اختبروا، على الأقلّ، "معاصرة ما ليس معاصراً" بالتزامن مع إدراكهم عدم إمكانية عكس الزمن وتكراره⁽¹⁵⁷⁾.

وقد أكّدت دراسات إثنوغرافية رائدة، تناولت تطلّعات الزاميين نحو الحدث أو آمال الفيحيين في التعويض عن الأراضي المفقودة، وجود هذه التنافرات في التجارب الزمنية المتعددة⁽¹⁵⁸⁾. ويعود تاريخ إعادة اكتشاف التعددية والتنافر الزمني إلى الفترة التي انتقدت فيها تصنيفات الأنثروبولوجيا الكلاسيكية لأشكال أخرى من حساب الزمن تجاهلتها الخبرات الكونية للاستمرارية الزمنية⁽¹⁵⁹⁾. وفي سياق التوسّع في هذا النقد للذات الأنثروبولوجية، استخدمت نانسي مون بفاعلية جهد موريس ميرلو-بونتي⁽¹⁶⁰⁾:

من جوهر الزمن أن يكون بصدد الحدث، وألا يكون أبداً؛ أي ألا يكون مكتمل التكوين فحسب. فالزمن المكوّن، أي سلسلة العلاقات الممكنة من حيث القبل والبعد، ليس هو الزمن نفسه، بل هو التسجيل النهائي للزمن، ونتاج انسيابه، وهو ما يظلّ التفكير الموضوعي يفترضه مسبقاً من دون أن يتمكّن قطّ من الإمساك به⁽¹⁶¹⁾.

يُنتقد التفكير الموضوعي القائم على تصنيف كلّ للزمن هنا بطريقة مشابهة لنقد بيير بورديو للموضوعانية Objectivism. فعلى الرغم من الشكوك في ميول بورديو الحقيّة⁽¹⁶²⁾، فإنّ نقده المبكر والعميق يقترح أنّ المراقب الأنثروبولوجي، "في انشغاله بتفسير الممارسات، يميل إلى إدخال مبادئ علاقته بالموضوع في الموضوع نفسه"⁽¹⁶³⁾. لقد حاولتُ القول إنّ هذه العلاقة بالموضوع تضمنت

(155) Fabian, *Time and the Other*.

(156) Kern, pp. 38–45; Koselleck, chap. 1.

(157) Koselleck, pp. 94–95.

(158) Ferguson, *Expectations of Modernity*; Miyazaki, *The Method of Hope*.

(159) Maurice Bloch, "The Past and the Present in the Present," *Man (NS)* (1977), pp. 278–292; Fabian, *Time and the Other*, pp. 22–23; Gell.

(160) Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), p. 111.

(161) Ibid., p. 415.

(162) Munn, p. 106; Miyazaki, *Arbitrating Japan*, p. 87.

(163) Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Richard Nice (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 2. (أزيل التشديد الوارد في الأصل)

تناسياً بنويّاً للطريقة التي فسّرت بها التصنيفات الثقافية البدائية الأزمنة الحديثة، ولا سيّما مستقبلاتها المفتوحة والفارغة والتي لم تحدث بعد المواقف التي درستها زاعمةً أنّها أكثر تخلّفاً ممّا كانت عليه في الواقع⁽¹⁶⁴⁾. وإذا كان كتاب موجز نظرية في الممارسة لا يتناول هذا الإرث الاستعماري مباشرة - وهو ما سيقوم به رواد مثل إدوارد سعيد⁽¹⁶⁵⁾ وفابيان⁽¹⁶⁶⁾ - فإنّه قد اقترح مع ذلك طريقة للانقطاع عنه على نحوٍ لا رجعة فيه، من دون تبني نزعة مستقبلية حقيّة. فبالنسبة إلى بورديو، يعتمد الفهم الموضوعاني لعوالم الحياة على قطيعة مع المنظورات الأهلية عن طريق التصنيف والمقارنة و/أو الحساب. غير أنّ هذه القطيعة التدريجية مع وجهة نظر الآخر تظلّ غير موضوعية على نحوٍ كامل ما لم تُخضع لقطيعة ثانية، لا تخضع فيها "مبادئ علاقة [المراقب] بالموضوع" نفسها للنقد الانعكاسي⁽¹⁶⁷⁾.

وتعتمد هذه القطيعة المنهجية الثانية (من بين أمور أخرى) على وعيٍ بالتناقضات المتعددة الأزمنة: فهي تقرّ، في مثال بردايم الهبة عند بورديو، بتعايش "لا عكوسية" Irreversibility أفعال المانح مع "عكوسية" Reversibility المعاملة بالمثل التي يتوقّعها الجميع⁽¹⁶⁸⁾. وتأكيد التعددية الزمنية هذا، في موضع أنثروبولوجي كلاسيكي، يمكن ترجمته بسهولة إلى أشكال مستقبل حديث، ما إن نلاحظ أنّ هبة المعونة التنموية (مستقبل مفتوح) ترتبط دومًا بتدائن دائم لمتلقّيها (مستقبل فارغ)، أو أنّ هبة الخلاص الأخروي النبوية تواصل التنافس مع وعود الدولة العلمانية بالسلام والرفاه. أمّا النقطة الحاسمة بالنسبة إلى أنثروبولوجيا المستقبل، فيما يتعلّق بالقطيعة التي دعا إليها بورديو في موجز نظرية في الممارسة *Outline of a Theory of Practice*، فهي الإقرار بأنّ هذه القطيعة، من خلال تذكّر تعدّد أزمنة الحاضر، هي قطيعة إبستمولوجية ومنهجية، ومن ثمّ تتجسّد "إدخال" الخلط الضمني بين مبادئ المراقب الزمنية والمعيارية في "موضوع دراسته".

يتضح هذا جليّاً، بالعودة إلى مسألة ماهيّة أنثروبولوجيا المستقبل: أهى في المقام الأول مشروعٌ مستقبلي (أنثروبولوجيا للقرن الحادي والعشرين)، أم أنّها معنيّة بالمستقبل باعتباره موضوعاً حاضراً للبحث الإثنوغرافي؟ أرى أنّ بورديو يميل إلى الجانب الثاني. مع ذلك، فقد كان المشتغل بأنثروبولوجيا المستقبل في أقدم استخدام للمصطلح، مرادفاً للمستقبلي؛ أي الشخص الذي يهدف في المقام الأوّل إلى تسهيل دخولنا إلى المستقبل من خلال تقنيات الاستباق⁽¹⁶⁹⁾. وفي حين تظلّ أولوية المستقبل الأخلاقية عند روجر ويسكوت ضمنية، فإنّ أنثروبولوجيا المستقبل عند أرجون أبادوراى تتبنّى صراحةً أولوية المستقبل الأخلاقية؛ فهو يريد التخفيف من معاناة "نحو

(164) يوحى هذا بأنّ أنثروبولوجيا الأزمنة الحديثة ستظلّ ناقصة ما لم تقترن بأنثروبولوجيا لأشكال الماضي الحديثة (مثل التقليد والتراث والصدمة). ومع ذلك، لا يسعني تناول هذا الموضوع في هذه الدراسة.

(165) Edward Said, *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin, 1985 [1978]).

(166) Fabian, *Time and the Other*.

(167) Bourdieu, p. 3.

(168) Ibid., p. 5.

(169) Roger Wescott, "The Anthropology of the Future as an Academic Discipline," in: Magoroh Maruyama et al. (eds.), *Cultures of the Future* (Hague/ Chicago: Mouton; Aldine, 1978), pp. 509-528.

خمسین فی المئة من سکان العالم" الذین "یمثل لهم المستقبل أكبر صدمة عاطفية یمکن عیشها"، وذلك باستبدال "أخلاقیات الاحتمال" المدعومة بأشكال التنویر التکنوقراطية بـ "أخلاقیات الإمكان" التي تعمل وفق "مخطّط ديمقراطي" (170).

مع ذلك، فإنّ التعارض الذي یقیمه ویسکوت ضمناً بین ماضٍ أو حاضر خاطئ و بین مستقبلٍ إيجابي، والتعارض الصریح الذي یقیمه أبادوراي بین مستقبلٍ مفتوح مليء بالإمكانات ومستقبلٍ سيئٍ تُختزل فيه الاحتمالات إلى حساب فارغ لقیم التبادل، یعنی الخلط بین فروق معیاریة واختلافات زمنية، وهو ما يدفع إلى دقّ ناقوس الخطر في الأنثروبولوجيا. وقد یكون سعي أبادوراي إلى القطع مع أخلاقیات الاحتمال استمراراً لتقليد ثقافي حديث كان یتذبذب منذ تسعینيات القرن العشرين على الأقل، وربما قبل ظهور النيولبرالية، بین التدخل في حياة فقراء العالم من خلال رؤى مستقبلية طوباوية والتدخل المحسوب (وكلاهما من مصادر خارجية) (171). وقد لا یساعد التركيز الرائج مؤخراً على التخطيط (الديمقراطي) في الأنثروبولوجيا على حلّ المشكلة؛ إذ ینطوي على توجهٍ تسليعي نحو جديد قد یخفي اختلال موازين القوى التي تحدّد إنتاجه. ويرى أحد رواد أنثروبولوجيا التخطيط أنّ التخطيط یمثل مشكلةً للأنثروبولوجيا، وليس حلاً لها (172)؛ بينما يرى آخرون أنّ التخطيط مُوجّه نحو المستقبل، وأنّ البحث الأنثروبولوجي قد یوجّه نحو مسار مختلف (173). وبدلاً من ذلك، ینبغي لأنثروبولوجيا المستقبل أن تحذر الخلط بین الاختلافات الزمنية والمعیاریة والمعرفية التي قد تقترحها هذه التخطيطات تحت راية الجديد.

خاتمة

إنّ تحويل أنثروبولوجيا المستقبل من مشروع معیاري في المقام الأول إلى منهجية ارتباط بأشياء دراستنا یحقّق الدعوات السابقة (174) لدراسة تأثيرات المستقبل في الحاضر (175)، ویعوّض قرنین من الزمن اختلطت فیهما القطیعة الإبستمولوجية مع وجهات النظر الأهلية بقطیعة زمنية میزت المراقب من الناس المدروسین؛ ما ساعد على تبریر مستقبلات الاستعمار والتنمية. ولعلّ فطم أنفسنا عن الغرور التقليدي للقطیعة مع الماضي یتطلّب الخطوات الموضحة في هذه الدراسة. أولاً، الاعتراف بأنّ الثقافات الحديثة أدمت منذ فترة طويلة تصنیف الناس إلى جدّدٍ وقدامی. ثانياً، الإقرار أنّ المرء لا یمکنه أن یقطع مع هذه النزعة المستقبلية، وأنّ عليه بدلاً من ذلك التعایش مع تقليدها الذي یمتدّ قرونًا. ثالثاً، تساعد دراسة تاریخ وإثنوغرافية کیفیة تحقّق مستقبلات محدّدة في مواقع مختلفة من

(170) Appadurai, *The Future as Cultural Fact*, pp. 295, 299.

(171) Elyachar.

(172) Lucy Suchman, "Anthropological Relocations and the Limits of Design," *Annual Review of Anthropology*, vol. 40, no. 1 (2011), pp. 1-18.

(173) Wendy Gunn, Ton Otto & Rachel Smith (eds.), *Design Anthropology: Theory and Practice* (London: Bloomsbury, 2013), p. 3.

(174) Miyazaki, *The Method of Hope*.

(175) Persoon & van Est; Wallman.

الماضي والحاضر في تحقيق ذلك. رابعاً، الاعتراف بأنّ الأمل في مستقبل إنساني مفتوح مقيد بتاريخ عنف سيادي يمتدّ قرونًا. خامساً، الاعتراف بأنّ الآمال الإنسيّة في التحسّن تواجه دائماً محاولات إدراج شكلي أو فعلي في مستقبل فارغ لقيم التبادل. سادساً، الإقرار بأنّ المستقبلات الحديثة تميل إلى احتقار الحاضر بتعريفه بأنّه "لم يحن بعد". سابعاً، العيش مع تقليد النزعة المستقبلية يستلزم استبدال القطيعة مع الماضي بتأكيد التعددية الزمنية الكونية للحاضر.

مع ذلك، من المهمّ ألا نخلط بين تأكيد التعددية الزمنية في الخطوة السابعة والرفض المحافظ لمستقبل (أفضل)؛ فـ "القطيعة (الانعكاسية) الثانية" التي استعرتها من بورديو هي تقدّمية ولا رجعة فيها، تماماً مثل القطيعة الموضوعانية⁽¹⁷⁶⁾. إنّ لبّ الإشكال يتوقّف على الكيفية التي تُنتج بها القطيعة الثانية وعياً بالتعددية الزمنية: بدلاً من ردّ القديم والجديد إلى بديلين متساويين في الشمول، يمكن القول إنّ مستقبلًا يخلو من السعي إلى الربح لا يطابق مستقبلًا يقوم على توازن الميزانية، وأنّ مستقبلًا مفتوحًا للتنبؤ السياسي لا يتفق بالضرورة مع مستقبل مفتوح على نموّ لانهائي⁽¹⁷⁷⁾. يُضاف إلى ذلك، وربما يكون الأهمّ، أنّ تأكيد التعددية الزمنية يستلزم استعادة رؤية الأنثروبولوجيا الكلاسيكية في ممارسات التصنيف والقرابة والدين وتبادل الهدايا؛ لا لإعادة الآفاق المستقبلية التي طالما حُرمتها فحسب، بل لتمكيننا أيضًا من التأقلم مع عالم تبدو فيه التصنيفات الزمنية الحديثة مهيمنة بقدر ما هي مهدّدة. وآمل أن تُسهم هذه الدراسة في إضاءة هذه الجوانب من التعدّد.

تنويه وتقدير

تنبثق هذه الدراسة من مشروع "المستقبل في مكان آخر" The Future is Elsewhere، وهو مشروع مولّته مؤسسة البحوث الوطنية الهولنديّة NWO ضمن برنامج "الديناميات الثقافية" Cultural Dynamics. وعدد المساهمين فيه أكثر من أن يُشار إليهم فردياً، لكن الباحثين في المشروع المذكور، إضافةً إلى جين غايير Jane Guyer وأوسكار سالمينك Oscar Saleminck وثلاثة محكّمين مُغفلة هوياتهم، يستحقّون شكرًا خاصًا. ولا يتحمّل أيّ منهم مسؤولية المنتج النهائي.

تعليقات

1. هيروكازو ميازاكي(*)

أجد اهتمام بيتر بيلس بـ "تنوّع المستقبلات المؤثّرة في الحاضر" وإصراره البالغ على تعدّد الأزمنة، أمرًا مهمًّا جدًّا. فقد أشارت العديد من الدراسات الإثنوغرافية الحديثة، من دراسات التمويل إلى

(176) لا يمكننا في الواقع العودة أبدًا إلى ما قبل الموضوعانية. ينظر:

Lorraine Daston & Peter Galison, *Objectivity* (New York: Zone, 2007).

(177) وهو، على أيّ حال، ما يبدو سخيًّا على نحو متزايد، بصرف النظر عن الاعتبارات الاقتصادية.

(*) قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كورنيل، الولايات المتحدة الأميركية.

دراسات الأنثروبوسين Anthropocene، إلى أننا نعيش لحظةً من عدم اليقين العميق، لا يمكن فيها تحديد اتجاه واضح للرأسمالية أو للإنسانية أو لأمننا الأرض، أو إثباته على نحو مقنع.

وتتجلى التعددية الزمنية، أو التنافر الزمني، من خلال سعي الفاعلين الإبداعي⁽¹⁷⁸⁾ إلى اليقين. ولعلّ من أبرز الأمثلة المعاصرة على هذا الوضع الزمني ما يتجسّد في الاقتصاد الياباني في ظل سياسات آينوميكس Abenomics، وهي مجموعة من السياسات الاقتصادية الجديدة التي طرحها رئيس الوزراء الياباني شينزو آبي Shinzo Abe في كانون الأول/ ديسمبر 2012. وقد سبق أن شُحّص الاقتصاد الياباني على نطاق واسع باعتباره اقتصاد ما بعد النمو، غير أن آينوميكس أعادت إلى الاقتصاد طابع النمو الخطّي والدائم، الذي كان يميّز فترة النمو الياباني بعد الحرب. لكن هذه العودة الحنيئية، بل غير التاريخية، إلى أسلوب توجيه الأمة بأكملها نحو هدف مستقبلي مشترك، تتنافر مع تزايد تنوّع الأهداف الحياتية والمسارات المهنية للمواطنين الأفراد من جهة⁽¹⁷⁹⁾، ومع تكثيف الشركات اليابانية جهودها للبحث عن فرص خارج الأسواق المحلية المتقلّصة، من جهة أخرى. وقد أعادت نسخة النزعة المستقبلية التي أحيّاها آبي وسياسات آينوميكس التعدديات الزمنية المتعارضة وتعدّد توجّهات الأفراد والشركات والدولة بوضوح إلى الواجهة.

وكما يؤكّد بيلس، فلا جديد في هذا التعدّد الزمني. فقد لاحظتُ خلال الإصلاح النيوليبرالي في اليابان أنّ المتخصّصين في السوق المالية اليابانية كانوا يدركون بوعي التداخلات الزمنية بين نظام التوظيف مدى الحياة في عدد من الشركات اليابانية الكبرى، والنزعة الفردانية النيوليبرالية التي رُوّجت لها الحكومة بقوة، والمفاهيم والتقنيات المالية، مثل التحكيم⁽¹⁸⁰⁾. قد لا يوجد شيء حديث أو ما بعد حدثي بخاصّة في التعدّد الزمني وتداخل الأزمنة. فطالما وُجد البشر، والعالم المحيط بهم، في تعددية زمنية. وقد اقترحتُ، بناءً على ملاحظاتي الإثنوغرافية والتاريخية للحياة الاجتماعية الأهلية في جُزر فيجي، أنّ التنافر الزمني جزءٌ لا يتجزأ من الأمل الإنساني⁽¹⁸¹⁾.

أتساءل إن كانت حجة بيلس تتضمن دعوة عميقة لإعادة توجيه منهجي. فهو يحثنا على العمل ضدّ النزعة المستقبلية؛ أي ضدّ نزعتنا المشتركة إلى تحديد الجديد وما لم يحدث بعد. وبدلاً من تكرار هذه النزعة المستقبلية بادّعاء نمط زمني جديد، أو نوع جديد من فهم الزمن، يصّر بيلس على التوقّف عند شكل من أشكال الابتذال الأنثروبولوجي، ألا وهو التعدّد والتنوّع. والجديد هنا هو إعادة توظيفه

(178) غالباً ما يكون متناقضاً، وأحياناً مثيراً للانقسام الاجتماعي والتدمير.

(179) ينظر على سبيل المثال:

Anne Allison, *Precarious Japan* (Durham, NC: Duke University Press, 2013); Mary Brinton, *Lost in Transition: Youth, Work, and Instability in Postindustrial Japan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

(180) Hirokazu Miyazaki, "The Temporalities of the Market," *American Anthropologist*, vol. 105, no. 2 (2003), pp. 255–265;

ينظر أيضاً:

Hirokazu Miyazaki, "Insistence and Response: On Ethnographic Replication," *Common Knowledge*, vol. 20, no. 3 (2014), pp. 518–526.

(181) Miyazaki, *The Method of Hope*.

لهذه الجمالية التحليلية المألوفة لمواجهة "إدماننا على النزعة المستقبلية" وما يتجاوز الآن وهنا. ولا يقوم التجديد على التقدّم إلى الأمام بقدر ما يقوم على التوقّف، بحيث تظلّ "كونيّة التعدّد الزمنيّ" حاضرة في ذهنه، إذ هو يدركها ويطبّقها تحليليًا.

ويتوافق هذا مع خطوة تحليلية سبق أن بادرت إليها أنا وأنيليس رايلز، حيث لفتنا الانتباه إلى ممارسة اعتبار "الفشل غاية" عند محترفي السوق المالية اليابانيّة⁽¹⁸²⁾. وقد اقترحنا هذه الممارسة بديلاً محتملاً من أشكال إنتاج المعرفة القائمة على سدّ الفجوات. ومن المهمّ التذكير بأنّ بيلس يبدأ دراسته بأسلوب سدّ الفجوات، وهو أسلوب شائع في النزعة المستقبلية الأكاديمية: "لطالما أهمل البحث الأنثروبولوجي المستقبل". لكن مع نهاية الدراسة، نرى بيلس يعمل بجهدٍ على التراجع عن هذه الخطوة الأولى. ويتحقّق جزء من هذا العمل من خلال إصراره على أهمية إدراك النزعة المستقبلية الكامنة في المعرفة الحداثيّة، ومنها المعرفة الأنثروبولوجيّة، واستحالة القضاء على هذه النزعة. وبدلاً من سدّ فجوات أنثروبولوجيا الزمن، يقترح بيلس سبيلاً للمضيّ قدماً من خلال تقبّل فشلنا في التغلّب على هذا النوع من النزعة المستقبلية التي منعنا من فهم مستقبلات متنوّعة ومتباينة وتقديرها.

وهدفني النهائي هنا ليس نقد النزعة المستقبلية، ولا احتضان تعدّد المستقبلات، فحسب، بل هو استكشاف ما قد يظهر إلى السطح حين يُكبّح جماح النزعة المستقبلية الحداثيّة ونقيضها المبتذل؛ أي نزعتنا إلى رؤية مستقبلات متنوّعة، حتى لحظة واحدة. ولعلّ هذا النوع من الاعتراف بحدودنا وقيودنا، تحديداً، قد يساعدنا في تطوير استجابة تحليلية أكثر فاعلية لعدد من المواقف المتعددة الأزمنة، مثل الاقتصاد الياباني في ظلّ سياسات آينوميكس. فهذه المواقف مثيرة للاهتمام، ليس لأنّها تُظهر "كونيّة تعدّد الأزمنة" فحسب، بل لأنّها تُظهر فشل التعددية الزمنية في أن تكون إطاراً تحليلياً للمواقف المتعددة الأزمنة. فتوجّه بيلس نحو التعددية الزمنية، ضمن الإطار الأوسع للنزعة المستقبلية القائمة على سدّ الفجوات، يمثل أداءً تحليلياً يجعل هذا التوجّه نفسه أسيراً لقيود أسلوبنا في الإقناع وحدوده. وقد تتمثل إمكانية وجود أنثروبولوجيا للمستقبل في القدرة على إعادة (تمثيل) هذا التنافر الزمنيّ تحليلياً، في مقابل المواقف المتعددة الأزمنة المرصودة إثنوغرافياً⁽¹⁸³⁾.

2. جيرارد أ. بيرسون(*)

يطرح بيلس برنامجاً طموحاً لتعويض ما أهملته الأنثروبولوجيا فترة طويلة، مفاده أنّ لدى الناس أفكاراً عن المستقبل، سواء أرادوه أم لا، والأهمّ من ذلك أنّ فهم السلوك المعاصر أمر صعب، إن

(182) Hirokazu Miyazaki & Annelise Riles, "Failure as an Endpoint," in: Aihwa Ong & Stephen J. Collier (eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems* (Malden, MA: Blackwell, 2005), pp. 320–331.

(183) Miyazaki, "Insistence and Response."

(*) معهد الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم اجتماع التنمية، جامعة ليدن، هولندا.

Institute of Cultural Anthropology and Development Sociology, Leiden University, Netherlands.

Email: persoonga@fsw.leidenuniv.nl

لم يكن مستحيلاً، ما لم يُربط بتلك الأفكار التي تشكّل دافعاً لهذا السلوك. بعبارة أخرى، إنّ الأفعال المعاصرة تُستمدّ، بصورة عامة، جزئياً على الأقلّ، من هذه التوقعات المستقبلية، سواء كانت مرغوباً فيها أو ينبغي تجنبها. وقد أدّى هذا الإهمال إلى تشوّهات مختلفة في فهمنا للسلوك البشري. فقد كنّا، إلى حدّ ما، ندير ظهورنا للمستقبل، وبهذا المعنى، فوّت الأنثروبولوجيون فرصاً لأداء دورٍ أكبر في جميع أنواع الجهود البحثية المتعددة التخصصات المتعلقة بالمستقبل، سواء تلك المتعلقة بتوقعات التنمية المستدامة، أو بالمستقبلات الواقعية أو الطوباوية أو النقدية، أو بالهويات الكونية أو المحلية، أو بالمجتمعات العادلة أو (الأكثر) إنصافاً. لكن الأوقات قد تتغيّر.

ولا يعني ذلك أنّ الأنثروبولوجيا أهملت المستقبل بوصفه موضوع بحث على نحو تامّ؛ إذ قدّم بيلس عرضاً مفيداً للأدبيات التي أنتجها الأنثروبولوجيون حول هذا الموضوع، حتى إن لم تكن دائماً واضحة بما يكفي. ولكن لم تُبدّل جهود كثيرة لتحويل هذا الموضوع إلى برنامج بحثي طموح، على نحو ما يفعله بيلس. ويُعدّ كتاب كولنز ثقافات الغد بالتأكيد جهداً آخر مثيراً للاهتمام في هذا السياق⁽¹⁸⁴⁾.

يبدو أنّ وصف بيلس لـ "الخطوات السبع نحو أنثروبولوجيا المستقبل" يشير إلى طريقة متماسكة لمعالجة ثغرة طالما كانت جزءاً لا يتجزأ من هذا التخصص منذ بداياته. ومن بين التساؤلات التي تتبادر إلى الذهن عند قراءة هذا الطرح: لمن تُوجّه هذه الرسالة؟ أهى موجهة إلى جميع الأنثروبولوجيين المحترفين، أم إلى فئات أخرى، أم إلى جمهور آخر أكثر تحديداً؟ إلى حدّ ما، يبدو أنّ المؤلف يُلمّح إلى إعادة كتابة جذرية لتاريخ هذا التخصص. وثمة تساؤل آخر حول ضرورة تطبيق جميع الخطوات، وهل ينبغي تطبيقها بالتسلسل المُقترح، كما يوحي به استخدام الصياغة. في رأيي، ليس من الضروري أن يكون الأمر كذلك. فأنا أعتقد أنّه توجد سُبُلٌ لإدراج بعض العناصر المُقترحة لأنثروبولوجيا المستقبل في مشاريع البحث الإثنوغرافي الاعتيادية، من دون الحاجة بالضرورة إلى تطبيق جميع الخطوات. وفي النهاية، يسهل إدراج بعض الخطوات المقترحة من خلال تحويل منظور أسئلة البحث من التركيز الحصري على الماضي والحاضر إلى أهمية المستقبل بالنسبة إلى الحاضر. ومن المثير للاهتمام أنّ هذا التحوّل قد اقترح أيضاً في موضع آخر⁽¹⁸⁵⁾.

ومن الجوانب التي تستحق اهتماماً خاصاً، إذا ما كان من المقرر تنفيذ هذا البرنامج البحثي، وهو جانب قيل عنه القليل نسبياً، ما يتعلّق بمناهج البحث التي ينبغي أن تدعم هذا البرنامج. كيف يمكننا إثراء المنهجية الإثنوغرافية بعناصر تتيح لنا جمع معلوماتٍ تسهم في أنثروبولوجيا المستقبل؟ سيكون هذا ضرورياً لأنّ مناهج البحث الأنثروبولوجية المألوفة لا تكفي بالضرورة. وسوف يتطلّب الأمر طرائق أخرى لطرح الأسئلة، وتطوير طرائق أخرى للاستدلال، إذا أردنا فهم أهمية المستقبل بالنسبة إلى أوضاعنا الراهنة.

(184) Samuel Gerald Collins, *All Tomorrow's Cultures: Anthropological Engagements with the Future* (New York/ Oxford: Berghahn, 2008).

(185) Martin E. P. Seligman et al., "Navigating into the Future or Driven by the Past," *Perspective on Psychological Science*, vol. 8 (2013), pp. 119-141.

أخيراً، أودّ أن ألفت الانتباه إلى مفهوم يُستخدم بكثرة في الأنثروبولوجيا، ولكنه لم يحظَ إلا بقدرٍ قليل من الاهتمام المنهجي، وهو السياق العالمي، الذي يُعدّ ذا صلة وثيقة بأنثروبولوجيا المستقبل. ويتطلب هذا المفهوم، الذي كثيراً ما يُشار إليه، وضع الأشياء (أو الأشخاص، أو الأفعال، أو الأحداث) في سياقها الصحيح. ونادراً ما يُشار بوضوح إلى الكيفية التي ينبغي أن يتم بها ذلك، وحيث تبدأ السياقات ذات الصلة، وحيث تنتهي، من حيث علاقتها بالأشياء أو المواقف المراد وصفها أو تفسيرها⁽¹⁸⁶⁾. لكن فيما يتعلق بأنثروبولوجيا المستقبل أيضاً، فإن السياق الزمني، ذا الصلة الذي تُدرس فيه الأحداث أو المواقف أو الأشياء، يستحق الاهتمام⁽¹⁸⁷⁾. وتوجد أنواع عديدة من المستقبلات، أو المستقبلات المتعددة، تختلف اختلافاً كبيراً من حيث النطاق (ما تشمله وما تستبعده) والمدى التخيلي. ويُعدّ استكشاف أبعاد السياقات الزمنية، مثل المستقبلات المتعددة، بالأهمية نفسها لاستكشاف السياقات المكانية.

3. تشارلز بيوت(*)

يصب بيلس في القول إنّ الأنثروبولوجيين أهتموا إلى حدّ بعيد المستقبل بصفته ميداناً بحثياً، ومجالاً لاستكشاف المخيلات الاجتماعية، وهو موضوع طالما كان أساسياً في هذا التخصص. بل إنّ يمكن القول على نحو أدقّ إنّ الأنثروبولوجيين، بانشغالهم بالماضي؛ أي بدراسة المجتمعات التي يُعتقد أنّها تقع خارج الحداثة أو قبلها، قد قمعوا المستقبل بصفته مورداً حيويّاً للنظرية النقدية. ويحدث هذا على الرغم من أنّ معظم الناس، في معظم الأزمنة، يستثمرون كميات هائلة من الطاقة، العاطفية والتخيلية، في الآمال والتصورات المستقبلية. وأجد أنّ دراسة بيلس مفيدة جداً فكرياً، وتمثّل استفزازاً يأتي في الوقت المناسب.

وأسترشد، في ردّي، برؤى التوغوليّين الذين أعمل معهم في غرب أفريقيا الفرنكفونية. فهذه منطقة، شهدت، منذ نهاية الحرب الباردة، اجتياح المسيحية الخمسينية للمجال الديني، محرّضةً على إحداث "قطيعة مع الماضي" واحتضان الحنين إلى نهاية الزمان. وهي أيضاً منطقة يرغب الجميع تقريباً في الرحيل عنها، أملاً في الهروب من حاضرٍ محفوفٍ بالمخاطر إلى مكانٍ آخر، يكون عادةً في أوروبا أو الولايات المتحدة، من خلال المشاركة في قرعة تأشيريات الولايات المتحدة، تأشيرة التنوع، أو محاولة الالتحاق بجامعةٍ أوروبيةٍ وأميركية، أو ترتيب زيجاتٍ صوريّةٍ مع أجنبي، أو الانضمام إلى كنائس قد تأخذهم إلى الخارج. ومثل هذه الأحلام بالعودة إلى نهاية الزمان أو بمستقبل في مكانٍ آخر تُربك التسلسل الزمني المعتاد، وتستبدله بزمّنٍ متقطعٍ وإعجازي.

(186) في الواقع، حتّى في معظم موسوعات العلوم الاجتماعية أو الأنثروبولوجية، أو الأدلة المنهجية، لا يوجد مدخلٌ لهذا المفهوم.

(187) Roy Diley (ed.), *The Problem of Context* (New York/ Oxford: Berghahn, 1999); Bradley B. Walters et al. (eds.), *Against the Grain: The Vayda Tradition in Human Ecology and Ecological Anthropology* (Lanham, MD: Altamira, 2008).

(*) قسم الأنثروبولوجيا الثقافية، جامعة ديوك، الولايات المتحدة الأميركية.

Department of Cultural Anthropology, Duke University, United States.

Email: charles.piot@duke.edu

استخلصت من تصوّرات التوغوليين اليومية عدّة أمور لم تُذكر في رواية بيلس، وأودّ أن أسمع المزيد عنها:

بالنسبة إلى التوغوليين، يرتبط المستقبل والأمل ارتباطاً وثيقاً. فالأمل - في مواجهة النكسات المستمرة وتواصل الكوارث السياسية والاقتصادية - دائم التجدد. انتخابات مزوّرة؟ "لا تقلق، ستكون الانتخابات المقبلة أفضل". لم يحالفك الحظّ في قرعة تأشيرة هذا العام؟ "هناك دائماً فرصة في العام المقبل". لم تحدث معجزة هذا الأسبوع؟ "معجزتي آتية قريباً". وهذا الأمل متجذّر في الرغبة في مستقبل مختلف وأفضل، وبهذا المعنى، فإنّ المستقبل مشحون بالرغبة، ويتلازم الزمن والأمل. وهذا مفهوم بلوخي [نسبة إلى إرنست بلوخ] لما لم يتبلور بعد في الحياة اليومية.

إضافةً إلى ذلك، حين يسلّط بيلس الضوء بصورة مثمرة على كيفية تجسّد الزمن في ظل الرأسمالية الصناعية (في الساعات وجداول المصانع)، فإنّه لا يقدّر الطريقة التي تحدد بها الزمنية المستقبلية مكانياً. فبالنسبة إلى التوغوليين الطامحين إلى الهجرة، فإنّ الطريقة التي يدمج بها "ما لم يحدث بعد" في "مكان آخر" هي أمر أساسي. قد يكون البديل الحالي من الساعة الصناعية هو الوثيقة (جواز السفر، أو التأشيرة، أو البطاقة الخضراء)، التي تفتح الباب أمام زمانٍ ومكانٍ جديدين. فوثائق الهوية هي شارةٌ وعلامةٌ أمل، تمكّن المرء من تصوّر مستقبل تدوّن إحداثياته الزمنية منذ بداية المحادثات: "حصلتُ على تأشيرة مدّة ثلاث سنوات"، "تأشيرة متعدّدة مدّة خمس سنوات"، "تأشيرتي مدّة ستّة أشهر، لكنني سأحاول الحصول على تمديد مدّة عامين آخرين"، "بعد خمس سنوات من الحصول على البطاقة الخضراء، يمكنني الحصول على جواز سفري". لكن زمن الوثيقة يضيء عليها زمنية مختلفة، هي زمن الانتظار الذي قد يكون يومياً أو مؤقتاً، وقد يستمرّ سنوات.

أضف إلى ذلك أنه لا شك في وجود أسباب منهجية وأيديولوجية تبرر إهمال الأنثروبولوجيين دراسة المستقبل. فالمستقبل الذي لم يأت بعد؛ أي عدم تعيّن وانفتاحه، يجعل من الصعب تحديده والإحاطة به بدقة. وبينما يحلم التوغوليون باستمرار بمستقبل في أماكن أخرى - أحلام تدفعهم إلى الماضي قدماً في السراء والضراء - فإنّ تصوّراتهم تظلّ في معظمها غامضة. فالأشخاص الذين يتحدثون بطلاقة عن مآسي الحاضر وأحداث الماضي، يصمتون نسبياً عندما يتعلق الأمر بتجسيد أحلامهم. لقد أمضيتُ ساعاتٍ طويلةً محبّطةً في محاولة فكّ رموز خيال "المكان الآخر" و"الزمان الآخر"، من دون أن أشعر قطّ بأنني تمكّنتُ من فهمه.

أخيراً، يجب أن تأخذ أنثروبولوجيا المستقبل في الحسبان أولئك الذين يرفضون المستقبل، على عكس التوغوليين. ولا أقصد هنا فقط منظّري الكوير *Queer Theorists* الذين يتخلّون عن "المستقبل الإنجابي"⁽¹⁸⁸⁾، بل أيضاً الانتحاري، ومن يقفز من القطار، أو العامل الهشّ عالمياً الذي يكافح من أجل البقاء في ظلّ النيوليبرالية التي تنشر اليأس على نحو متزايد. فبالنسبة إلى الطبقة العاملة الهشة عالمياً،

(188) مثل لي إيدلمان Lee Edelman.

غالبًا ما يوجد تكثيفٌ أو انهيارٌ للوضع السياسي والاقتصادي، في اتجاه الحاضرِية والفورية؛ أي نحو المؤقت والمادية المتكررة، ونحو توافق جديد بين العمل والحياة؛ أي تأمين الحد الأدنى من الحياة.

4. جانبيت رويتمان(*)

منذ نشر كتاب فايان الزمن والآخر، اضطرت الممارسة الأنثروبولوجية إلى مواجهة ما مارسته من "إنكار التزامن". وهذه مهمة ليست سهلة. وقد كان بيلس في مستوى هذا التحدي من خلال الدفاع عن "أنثروبولوجيا المستقبل"، التي "تنظم تنوع المستقبلات المؤثرة في الحاضر". ويجادل بيلس بأن أنثروبولوجيا المستقبل هذه تختلف عن النزعة المستقبلية، أو عن الممارسة السابقة التي اتخذت من المنحى المستقبلي محددًا (المهمة الحضارية، التنمية) شرطًا أساسيًا لهذا التخصص. وهو يلاحظ أن هذه الممارسة الأخيرة تعتمد، تحديدًا، على "المشهد الزمني الحقبّي للتقليد والحداثة"؛ أي إن مفاهيم التقدم والتنمية تتشكل بوساطة افتراض قطعية ترسخ تمايزًا زمنيًا، وجدةً راديكالية، ومستقبلًا مفتوحًا، وزمنًا جديدًا، أو ما اعتبره كوزيليك الوعي التاريخي نفسه (الحداثة). ويرى البعض أن ظهور هذا الوعي التاريخي وما يرافقه من ممارسة التأريخ هو اللحظة التأسيسية لما يختزله الأنثروبولوجيون في "نحن" و"هم".

ويتساءل بيلس، كما فعل بعض من سبقوه، "كيف لنا أن نقطع مع ماضٍ أنثروبولوجي، كان فيه مفهوم القطعية نفسه، جزءًا من تقليدٍ عريقٍ يمتدّ قرونًا من التدخلات العالمية التي كانت في الغالب عنيفة" وهي التي تشكل المستقبلات. ويصف النزعة المستقبلية بأنها "تقليد ثقافي حديث" يستلزم "تصنيف حقيقة ما من حيث التنبؤ بالتقدم"⁽¹⁸⁹⁾. بعبارة أخرى، وبوصفها ممارسة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، فإن النزعة المستقبلية تنتج "وهم الزمن المتجانس الخطّي الذي نعيش فيه نحن الحداثيين بعد قطعية مفترضة مع التقليد"⁽¹⁹⁰⁾. ويصرّ بيلس، عن حق، على أن الأنثروبولوجيا لم تتجاوز "إنكار التزامن"، على الرغم من أن هذا الشكل من الإنكار لا يقتصر على الأنثروبولوجيين⁽¹⁹¹⁾. ومع ذلك، وعلى الرغم من الافتراض القائل بأن إنكار التزامن هو ممارسة ثقافية، أكثر منه مشكلة إبستمولوجية تقتصر على "الأشكال الثقافية"، فإن بيلس يوجّه التهمة إلى الأنثروبولوجيين، مبرّرًا أن "هذه الأوصاف المستقبلية للذات لا تُعدّ خاطئة في حدّ ذاتها، بل تفترض تجانسًا للأزمة الحديثة يفتقر إلى أدلة إثنوغرافية ويحجب الهيمنة العالمية لمجموعة متنوعة من أشكال المستقبل القويّة".

كيف نتجاوز التفكير الحقبّي كي نتمكن من استيعاب هذه الأشكال المتنوعة من المستقبل؟ يستلهم بيلس من ساندر ولمان، التي تستكشف التأثير الفعّال لتخيّلات المستقبل في الحاضر، وينظر إلى آخر أعمال بيرسون وديني فان إست، اللذين يقطعان مع ممارسة النزعة المستقبلية من خلال "فحص

(*) قسم الأنثروبولوجيا، الكلية الجديدة للبحوث الاجتماعية، الولايات المتحدة الأميركية.

Department of Anthropology, New School for Social Research, United States. Email: roitmanj@newschool.edu

(189) عن طريق افتراض الجدة.

(190) ادّعاء طرحه كوزيليك.

(191) تناول إيمانويل ليفيناس وإدوارد سعيد هذه المعضلة بوصفها قضية إبستمولوجية عامة.

تأثيرات صورة المستقبل في سلوك الحاضر" لتفسير التعدديات الزمنية المجزأة. ويمكننا أن نفترض أن "الصور" تشير إلى التمثيلات؛ أي التمثيلات التي تشير إلى أزمنة متعددة وتشكلها. وتحتاج هذه النقطة الأخيرة إلى توضيح. لكن بيلس يطرح نقطة مهمة تتمثل في أن "هيمنة بعض صور المستقبل تشكل شرطاً اجتماعياً وتاريخياً حقيقياً لصور أخرى". فنحن نتجاوز هنا ثنائية "نحن" و"هم"، لكن مسألة كيف تغدو مصطلحات معينة مفاهيم ناظمة بفاعلية لجماعات خاصة، هي نقطة حاسمة بالنسبة إلى أنثروبولوجيا العصر الحديث⁽¹⁹²⁾. ويستلزم هذا البحث في المفاهيم لا في الصور فحسب.

بطبيعة الحال، يتمثل المغزى من كلام بيلس في أن "نحن" و"هم" ذوات تخضع لتعدديات زمنية، وأن على الدراسات الإثنوغرافية والتاريخية لهذه الذوات أن تراعي هذا الشرط الخاص بـ "الأزمنة الحديثة". وأعتقد أن بيلس يوافقني الرأي، فإننا كي نستوعب تلك المواقع الذاتية المتغيرة، يجب ألا نستوعب الذات التي تتخيل وتتمثل أشكال المستقبل فحسب، بل أيضاً التجميعات الاجتماعية - التقنية Sociotechnical Assemblages التي تظهر من خلالها تلك الأشكال، والتي تشكل تلك المواقع الذاتية نفسها، ومن ثم، الآثار المعاصرة للمستقبلات الممكنة أو المحتملة⁽¹⁹³⁾.

يقول بيلس إننا نحتاج إلى تاريخ إثنوغرافي للتقنيات التي تولد "المستقبل الفارغ" (مثل المضاربة التي تنتج فقاعات مالية). غير أن الدراسات العلمية حول هذه الموضوعات لا تؤكد إنتاج مستقبل فارغ: فمعرفة تقدير المخاطر المالية Actuarial Knowledge، والنمذجة الاحتمالية Stochastic Modeling، والمضاربة المالية، لا تنتج "حساباً فارغاً من قيم التبادل"، كما يتضح من دراسات اجتماعية حديثة في المالية. ويقدم بيلس بعض الأمثلة المقنعة على التفكك، كما يتضح من فقدان المستقبلات القابلة للمعرفة والمحملة (الخطط الخمسية، والتنمية)، والتي حلت محلها سيناريوهات متباينة تفتت المجال العام.

يمكن المرء أن يتساءل: ما الكيان الموحد، أو مستوى التجربة، الذي سبق أن تفتت أو تحطم؟ قد يشخص المرء "تفتتاً حداثياً نيوليبرالياً"، كما فعل بيلس، متأثراً ببراد وايس Brad Weiss، ولكن هل تحققت تلك الحداثة فعلاً؟ هل النيوليبرالية بما أحدثته من تفتيت لبعض مقومات الحداثة، تُعتبر ما بعد حداثية؟ وإذا كان الأمر كذلك، أليس شكلاً من أشكال التفكير الحقبى؟⁽¹⁹⁴⁾ على أي حال، يجادل بيلس بأن إزاحة التفكير الحقبى تقتضي دراسة "التصنيفات الحقبية بوصفها ادعاءات، في ضوء العمل الفعلي الذي تقوم به في الممارسة". بيد أنه سيكون من المثير للاهتمام أن نفكر قليلاً في طبيعة هذه الادعاءات، كما فعلت كاثلين ديفيس فيما يتعلق بممارسة تقسيم الزمن إلى حقب⁽¹⁹⁵⁾. لكن ديفيس تعترض على نموذج كوزيليك في رواية الانتقال، التي تعتبر الانقسام الديني - العلماني

(192) ينظر: Rabinow.

(193) ينظر: Latour; Callon.

(194) ينظر: Aihwa Ong, "Neoliberalism as a Mobile Technology," *Transactions*, vol. 31 (2006), pp. 3-8.

(195) Kathleen Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008).

(الماضي الديني مقابل الحاضر العلماني) شرطاً أساسياً للأزمة الحديثة؛ وهو ما ينطبق على الانقسام الجيوسياسي بين "مكان آخر" خارج الزمن، وحاضر تاريخي كلياً. قد تتفق مع بيلس على أنه "لا يمكننا فهم كيفية عمل هذه الادّعاءات [التصنيفات الحقبية] إلا من خلال جهد أنثروبولوجي نموذجي يتمثل في تصنيف أشكال المستقبل الحديث ثقافياً". لكن يجب أن نتساءل أيضاً: كيف يمكننا معرفة هذه الأشكال خارج التفكير الحقبية؟

5. تعقيب المؤلف

يقول بيوت "الأمل لا ينضب"، ولا أجد تذكيراً أفضل من هذا بالطريقة التي تمكّن أنثروبولوجيا منهجية للمستقبل، من خلال إقرارها بهذه الصفة الكونية، من التراجع عن بعض إنكارات الأنثروبولوجيا السابقة للترامن مع أولئك الذين يبدون أقل اهتماماً بـ "المستقبل". في الواقع، يجادل كتاب ميازاكي منهج الأمل صراحةً بأننا عندما نتبنى الآمال التي يصممها محاورونا لأنفسهم باعتبارها جزءاً من منهجنا، يمكننا دحض بعض أكثر التحليلات إثارة للاختلاف التي ورثناها عن ماضٍ استعماري⁽¹⁹⁶⁾. غير أنّ حالة انعدام الأمل التي أكدها إرنست بلوخ هي أيضاً مصدر قمع، ولا سيّما عندما تغدو تصنيفاً في أيدي السلطة⁽¹⁹⁷⁾. وأنا أفضل التعامل نظرياً مع وثائق التأشيرة التي يرى بيوت أنها "تحدّد الأمل مكانياً" باعتبارها تجسيدات مادية لغدٍ مقبل من مكان آخر قد لا يتحقّق أبداً، والتي تستبدل آمال حاملها بنوبات استياء نتيجة عدم بلوغ المكان المتخيّل من خلال التأشيرة⁽¹⁹⁸⁾. فالمنهجية الإثنوغرافية، قد تحدّد التأشيرة بوصفها وسيطاً مادياً، يسمح بإدراك السياق بموثوقية أكثر من النداءات الغامضة لذلك المفهوم الذي ينتقده بيرسون بحق، والذي حاولتُ تجنبه في دراستي⁽¹⁹⁹⁾.

بعد قلبي هذا، أشعر أنني مستاء إلى حدّ بعيد من تقييمات محاوريّ لحجّتي؛ فرويتمان تستخدم التلميحات على نحو متكرّر أو تسيء قراءة نصّي بوضوح⁽²⁰⁰⁾. بيد أنّ السرعة التي يبدو أنها قرأت بها دراستي تعزّز حجّتي بأننا في حاجة إلى الجلوس والتفكير عميقاً فيما هو أمامنا الآن.

ويرى بيرسون دراستي بمنزلة "إعادة كتابة جذرية" لتاريخ هذا التخصص، ويتساءل إن كان من الضروري اتّخاذ جميع الخطوات التي اقترحها. أوّل اعتراضاته خاطئ؛ فأنا أدعو إلى استخدام أكثر إلحاحاً للرؤى الأنثروبولوجية الكلاسيكية بدلاً ممّا أراه غالباً اندفاعاً نحو

(196) Miyazaki, *The Method of Hope*, p. 6.

(197) ينظر مجدّداً: Piot؛ ينظر أيضاً: Miyazaki, *The Method of Hope*.

(198) ينظر: النقاش الوارد في نهاية الخطوة السادسة.

(199) متابِعاً في ذلك فايان:

Johannes Fabian, "Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context," *American Anthropologist*, vol. 97 (1995), pp. 41–50.

(200) إليكم ثلاثة أمثلة من بين عدد من التلميحات: الزّعم بأنني أغفلت الإشارة إلى أنّ إنكار التزامن لا يقتصر على الأنثروبولوجيين، أو مناقشته باعتباره مسألة إستيمولوجية، أو الاعتراض، خلافاً لكاتلين ديفيس، على سردية كوزليك بخصوص الانتقال. وإليكم ثلاثة أمثلة من بين عدد من حالات سوء القراءة: القول بأنني "أستلهم" من والمان بدلاً من نقدها، وأتني لا أناقش التجميعات الاجتماعية - التقنيّة للمستقبل المفتوح أو الفارغ، وأتني أحتزل المستقبل الفارغ في "المضاربة التي تنتج فقاعات مالية".

"أنثروبولوجيا القرن الحادي والعشرين"، فقد يكون دوركهايم استعماريًا، لكن هذا لا يعني أنه لم يطرح بعض النقاط الجيدة حول التصنيف بوصفه منتجًا اجتماعيًا، وهي نقاط يمكننا استخدامها ضد ميوله الاستعمارية⁽²⁰¹⁾. والثاني خاطئ أيضًا: فحين آمل إظهار أنه لا يمكن تعريف الحداثة بأنها ثقافة فذة متميزة، فضلاً عن كونها مجموعة متماسكة من التطلعات العقلانية نحو المستقبل، فإنني أهدف إلى إبراز طموح الأنثروبولوجيا الكلاسيكية نحو الشمولية Holism ومحاولة إثبات أنه إذا أردنا فهم الأزمنة الحديثة، فعلى أن نتبنى تصنيفًا لأنواع المستقبلات التي ولدتها يكون شاملاً قدر الإمكان، ونحاول التحليل النقدي لأصولها. ولذلك، نعم، جميع الخطوات ضرورية، وإن لم تكن بالترتيب الدقيق الذي ناقشتها به.

هذا هو "التوجه المنهجي الجديد" الذي يبدو أن بيرسون وبيوت وميازاكي أغفلوه في حجتي، والذي أوضحته صراحةً في مناقشتي للقطيعة المعرفية والمنهجية في الخطوة السادسة. تمثل حجتي في هذه الدراسة إجمالاً، في أن إجراء دراسة إثنوغرافية جيدة للأزمنة الحديثة يحتاج إلى الاستناد إلى مفهوم بورديو عن "القطيعة الثانية"⁽²⁰²⁾، لإخضاع التصنيفات التي نستخدمها نحن أنفسنا للتدقيق النقدي. فهذه التصنيفات تاريخ طويل، وهي لم تكن تمثيلات، بل كانت، وما تزال أيضاً، تدخلات في عوالم الحياة التي ندرسها، والتي ما تزال تحمل آثاراً استعمارية (على عكس ما ذكرته رويتمان، وقد قلت ذلك صراحةً). ومن ثم، علينا تحليل هذا الأمر إذا أردنا تقديم عمل إثنوغرافي دقيق في الوقت الحاضر. فعلى سبيل المثال، من المهم عدم الخلط بين الأمل (الذي قد يتجسد واقعياً في سلع أو وثائق فردية) والمستقبل (الذي يبدو، في شكله الطوباوي، بناءً شمولياً خاصةً في شكله الحداثي، وعلمانياً وإنسياً) أو، في هذا الصدد، مع الغايات التي وصفها ميازاكي وريلز بتبصر⁽²⁰³⁾.

لذلك، فإن المنهجية التي أقترحها لا تفترض صعوبة تحديد ما لم يتحقق بعد، كما يزعم بيوت. بل أقول العكس، إن الأحلام غير المتبلورة التي تُبقي التوغولين صامدين في السراء والضراء قد نشأت في سياق (نعم، سياق) تصورات مستقبلية واضحة ومحددة "من أماكن أخرى" يمكننا تحديدها بدقة من خلال دراسات إثنوغرافية. وتشير تجاربي الشخصية في تنزانيا إلى أن هذه التصورات المستقبلية المحددة، وعود التعليم العالي، والرواتب، والمركزية السليمة للدولة، والقدرة على الاستهلاك، وتحقيق الخلاص من خلال العقيدة الصحيحة، تميل إلى إخماد عددٍ من المحاولات "لتجسيد أحلامهم". فغالباً ما يتردد الخاضعون لهذه التصورات في التعبير عن تطلعاتهم خوفاً من أن تبدأ هذه التصنيفات في الانتعاش من تلقاء نفسها، وأن ترفع (كما يحدث بالفعل في كثير من الأحيان) توقعات أولئك الذين يريدون منك أن تغادر وتبحث عن مستقبل في مكان آخر. هذا هو السياق الزمني (وليس المكاني) الذي يولد "زمن انتظار" الطبقة العاملة الهشة عالمياً وتجربتها في عيش الهشاشة. أتفق على أننا في حاجة إلى تفسيرات أفضل بشأن من يرفض المستقبل وما الذي يرفضه، والسبب في ذلك.

(201) كما أننا لا نتجاهل كل ما قاله مارتين هايدغر Martin Heidegger أو شमित لكونهما نازيين.

(202) بعد القطيعة الموضوعانية الأولى مع "وجهة النظر الأهلية".

(203) Miyazaki & Riles, "Failure as an Endpoint."

لكنني أظن أن مازق الطبقة العاملة الهشة عالمياً (امتلاك الوقت من دون امتلاك مستقبل) لا يتضمّن، في كثير من الحالات، رفضاً للمستقبل بقدر ما يتضمّن إنكاراً له من قبل آخرين أكثر قوة.

إنّ تقييم ميازاكي بكوني أقترح "سبيلاً للمضيّ قدماً من خلال تقبّل فشلنا في التغلب على هذا النوع من النزعة المستقبلية التي منعنا من فهم مستقبلات متنوعة ومتباينة وتقديرها"، لهو تقييم ثاقب ومثير للتفكير. والواقع، أن إعادة التوجيه المنهجي الذي يطرحه لم يُستنفد بعد، لكنّه بالتأكيد يتّسم بمحاولة أن يكون تاريخياً شاملاً، بطريقة تتناغم مع إرث تخصّصنا وضدّه في آن واحد، ومع موقعه ضمن (ولكن أيضاً على حدود) الأنماط الثقافية الحديثة. غير أنني لا أفهم لماذا يعتبر التعدّد والتنوّع "شكلاً من أشكال الابتذال الأنثروبولوجي"، ولا أوافق على أن الابتكار هنا يقوم على "التوقف" بدلاً من "التقدّم إلى الأمام". كانت وجهة نظري تحديداً أنّ بورديو يطلب منا اعتبار القطيعة المنهجية الثانية (مع موقعياتنا الذاتية) بالقدر نفسه من "لا عكوسية" القطيعة الموضوعانية الأولى. وتشير هذه اللا عكوسية إلى وعي تاريخي⁽²⁰⁴⁾، يحدّد الخبرة المتخصصة وغير المتكافئة للأنثروبولوجيين، في الوقت نفسه الذي يمنعهم فيه من الخروج عن سياق الزمن، أو الدخول في زمن لا يشاركهم فيه الناس الذين نهتمّ بحياتهم. ولذلك، أرى في تطبيق رؤية دوركهايم وموس الكلاسيكية حول الأسس الاجتماعية للتصنيف على الكيفية التي نحدّد بها موقعياتنا الذاتية ضمن التصنيفات الزمنية، سبيلاً إلى "المضيّ قدماً" نحو ممارسة أنثروبولوجية أفضل.

References

المراجع

- Adam, B. & C. Groves. *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*. Leiden: Brill, 2007.
- Adam, B. *Time*. Cambridge: Polity, 2004.
- Allison, Anne. *Precarious Japan*. Durham, NC: Duke University Press, 2013.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Appadurai, Arjun. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London: Verso, 2013.
- Asimov, Isaac. *In Memory Yet Green: The Autobiography of Isaac Asimov, 1920–1954*. New York: Doubleday, 1979.
- Bähre, Erik. "The Janus Face of Insurance in South Africa: From Costs to Risk, from Networks to Bureaucracies." *Africa*. vol. 82, no. 1 (2012).
- Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine, 1995.
- Battaglia, Debora (ed.). *E.T. Culture: Anthropology in Outerspaces*. Durham, NC: Duke University Press, 2005.

(204) كما أوضحْتُ بتفصيل أكثر في موضع آخر:

Peter Pels, "After Objectivity: An Historical Approach to the Intersubjective in Ethnography," *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, no. 1 (2014), pp. 211–236.

- Beattie, J. *Other Cultures*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Beck, Ulrich. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage, 1992.
- Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*. In *Illuminationen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977.
- Bhabha, H. K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bloch, Maurice. "The Past and the Present in the Present." *Man* (NS). 1977.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Richard Nice (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Brinton, Mary. *Lost in Transition: Youth, Work, and Instability in Postindustrial Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Brown, N., B. Rappert & A. Webster (eds.). *Contested Futures: A Sociology of Prospective Techno-science*. London: Ashgate, 2000.
- Brunner, J. *Stand on Zanzibar*. London: Millennium, 1999 [1968].
- Buck-Morss, Susan. *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- Burchell, G., C. Gordon & P. Miller (eds.). *The Foucault Effect*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Chakrabarty, D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Chatterjee, Partha. *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Clarke, Arthur C. *Profiles of the Future*. London: Pan, 1962.
- Cohn, Bernard S. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi: Oxford University Press, 1987.
- Collins, S. G. *All Tomorrow's Cultures: Anthropological Engagements with the Future*. New York/ Oxford: Berghahn, 2008.
- Cooper, Frederick. "What is the Concept of Globalization Good for? An African Historian's Perspective." *African Affairs*. vol. 100 (2001).
- _____. "Empire Multiplied." A Review Essay. *Comparative Studies in Society and History*. vol. 46, no. 2 (2004).
- Cowen, Michael & Robert W. Shenton. *Doctrines of Development*. London: Routledge, 1996.
- Crapanzano, Vincent. "Co-futures." *American Ethnologist*. vol. 34, no. 3 (2007).
- Daston, Lorraine & Peter Galison. *Objectivity*. New York: Zone, 2007.
- Davis, K. *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.

- Diley, R. *The Problem of Context*. New York/ Oxford: Berghahn, 1999.
- Dirks, N. B. (ed.). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- Durkheim, E. & M. Mauss. *Primitive Classification*. R. Needham (trans.). London: Cohen & West, 1963 [1903].
- Elyachar, J. "Empowerment Money: The World Bank, Non-governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt." *Public Culture*. vol. 14, no. 3 (2002).
- Escobar, Arturo. "Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology." *American Ethnologist*. vol. 18, no. 4 (1991).
- Evans, Robert. "Soothsaying or Science? Falsification, Uncertainty and Social Change in Macroeconomic Modelling." *Social Studies of Science*. vol. 27, no. 3 (1997).
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- _____. "Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context." *American Anthropologist*. vol. 97 (1995).
- Faubion, James. *The Shadows and Lights of Waco: Millennialism Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- Ferguson, James. *The Anti-politics Machine*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- _____. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Fortun, Mike. *Promising Genomics: Iceland and deCODE Genetics in a World of Speculation*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Foster, Robert J. "Commodity Futures: Labour, Love and Value." *Anthropology Today*. vol. 21, no. 4 (2005).
- Fourcade-Gourinchas, Marion & Sarah L. Babb. "The Rebirth of the Liberal Creed: Paths to Neoliberalism in Four Countries." *American Journal of Sociology*. vol. 108, no. 3 (2002).
- Fox, R. W. & T. J. Jackson Lears (eds.). *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History, 1880-1980*. New York: Pantheon, 1990 [1983].
- Frank, Thomas C. *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Frenkel, J. (ed.). *True Names and the Opening of the Cyberspace Frontier*. New York: Tom Doherty, 2001.
- Gell, Alfred. *The Anthropology of Time*. Oxford: Berg, 1992.
- Giddens, A. *Modernity and Self-identity*. Cambridge: Polity, 1991.

- Goody, J. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Gunn, Wendy, Ton Otto & Rachel Smith (eds.). *Design Anthropology: Theory and Practice*. London: Bloomsbury, 2013.
- Gupta, Akhil & James Ferguson. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." *Cultural Anthropology*. vol. 7, no. 1 (1992).
- Guyer, Jane I. 2007. "Prophecy and the Near Future: Thoughts on Macroeconomic, Evangelical, and Punctuated Time." *American Ethnologist*. vol. 34, no. 3 (2007).
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- _____. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Thomas Burger (trans.). Cambridge: Polity, 1989.
- Harding, Susan. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Hardt, Michael & Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge, MA: Blackwell, 1990.
- Hobsbawm, Eric & T. Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*. vol. 72, no. 3 (1993).
- Huyssen, Andreas. "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia." *Public Culture*. vol. 12, no. 1 (2000).
- Ingold, Tim. "The Temporality of the Landscape." *World Archaeology*. vol. 25, no. 2 (1993).
- James, W. & D. Mills (eds.). *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*. Oxford: Berg, 2005.
- Jameson, Fredric. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review*. vol. 146 (1984).
- _____. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and other Science Fictions*. London: Verso, 2005.
- Kelly, John. "Time and the Globe: Against the Homogeneous, Empty Communities in Contemporary Social Theory." *Development and Change*. vol. 29, no. 4 (1998).
- Kern, Stephen. *The Culture of Time and Space, 1880–1918*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. K. Tribe (trans.). New York: Columbia University Press, 2004 [1979].

Kroeber, A. L. & C. Kluckhohn. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1952.

Kurzweil, Ray. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Harmondsworth: Penguin, 2005.

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Le Goff, Jacques. *Time, Work and Culture in the Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lévi-Strauss, Claude. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Liotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. G. Bennington & B. Massumi (trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York: Doubleday Anchor, 1954 [1926].

Maruyama, Magoroh et al. (eds.). *Cultures of the Future*. Hague/ Chicago: Mouton; Aldine, 1978.

Maurer, Bill. "Repressed Futures: Financial Derivatives' Theological Unconscious." *Economy and Society*. vol. 31, no. 1 (2002).

Meadows, Donella, Edward Goldsmith & Paul Meadow. *The Limits of Growth*. New York: Universe, 1972.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

Miller, Daniel. *A Theory of Shopping*. Cambridge: Polity, 1998.

Mitchell, Timothy. *Rule of Experts: Egypt, Techno-politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2002.

_____. "Economentality: How the Future Entered Government." *Critical Inquiry*. vol. 40 (2014).

Miyazaki, Hirokazu. "The Temporalities of the Market." *American Anthropologist*. vol. 105, no. 2 (2003).

_____. *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.

_____. *Arbitraging Japan: Dreams of Capitalism at the End of Finance*. Berkeley: University of California Press, 2013.

_____. "Insistence and Response: On Ethnographic Replication." *Common Knowledge*. vol. 20, no. 3 (2014).

Mosse, David. *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. London: Pluto, 2004.

- Munn, Nancy. "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay." *Annual Review of Anthropology*. vol. 21 (1992).
- Negri, Antonio. *Time for Revolution*. M. Mandarini (trans.). London: Bloomsbury, 2005.
- Nowotny, Helga. *Time: The Modern and Postmodern Experience*. Cambridge: Polity, 1994.
- Nye, David. *America's Assembly Line*. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.
- Ong, A. & S. Collier (eds.). *Global Assemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problems*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- Ong, A. "Neoliberalism as a Mobile Technology." *Transactions*. vol. 31 (2006).
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Pels, Peter. "What Has Anthropology Learned from the Anthropology of Colonialism?" *Social Anthropology*. vol. 16, no. 3 (2008).
- _____. "After Objectivity: An Historical Approach to the Intersubjective in Ethnography." *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. vol. 4, no. 1 (2014).
- Persoon, Gerard & Diny van Est. "The Study of the Future in Anthropology in Relation to the Sustainability Debate." *Focaal*. vol. 35 (2000).
- Pesce, M. "Magic Mirror: The Novel as Software Development Environment." 1999. at: <https://11nq.com/8rrsjyv>
- Piot, Charles. *Nostalgia for the Future: West Africa after the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Pohl, Frederik & C. M. Kornbluth. *The Space Merchants*. New York: Ballantine, 1953.
- Prestholdt, Jeremy. *Domesticating the World: African Consumerism and the Genealogies of Globalization*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- Rao, V. & M. Walton (eds.). *Culture and Public Action*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2004.
- Rist, Gilbert. *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. London: Zed, 2002.
- Roitman, Janet. *Anti-crisis*. Durham, NC: Duke University Press, 2014.
- Rosa, H. & W. E. Scheuerman. *High-speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. Philadelphia: Penn State University Press, 2009.
- Rosenberg, Daniel & Susan Harding. *Histories of The Future*. Durham, NC: Duke University Press, 2005.
- Said, Edward. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin, 1985 [1978].
- Schama, Simon. *The American Future*. London: Vintage, 2009.

- Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. George Schwab (trans.). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1996.
- Seligman, M. E. P. et al. "Navigating into the Future or Driven by The Past." *Perspective on Psychological Science*. vol. 8, no. 1 (2013).
- Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Stewart, Kathleen & Susan Harding. "Bad Endings: American Apocalypsis." *Annual Review of Anthropology*. vol. 28, no. 1 (1999).
- Stocking, G. W. *Delimiting Anthropology: Occasional Essays and Reflections*. Madison: University of Wisconsin Press, 2001.
- Stolcke, Verena. "Talking about Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe." *Current Anthropology*. vol. 36, no. 1 (1995).
- Stoler, Ann Laura. "On Degrees of Imperial Sovereignty." *Public Culture*. vol. 18, no. 1 (2006).
- Stolow, Jeremy (ed.). *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in between*. New York: Fordham University Press, 2013.
- Strathern, Marilyn. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Suchman, Lucy. "Anthropological Relocations and The Limits of Design." *Annual Review of Anthropology*. vol. 40, no. 1 (2011).
- Thompson, E. P. "Time, Work—discipline, and Industrial Capitalism." *Past and Present*. vol. 38 (1967).
- Tsing, Anna. "The Global Situation." *Cultural Anthropology*. vol. 15, no. 3 (2000).
- Van Steenberg, Bart. "The Rise, Fall, and Resurrection of Future Studies in The Final Decades of this Millennium." *Focaal*. vol. 35 (2000).
- Wallman, Sandra (ed.). *Contemporary Futures: Perspectives from Social Anthropology*. London: Routledge, 1992.
- Walters, Bradley B. et al. (eds.). *Against the Grain: The Vayda Tradition in Human Ecology and Ecological Anthropology*. Lanham, MD: Altamira, 2008.
- Weiss, Brad (ed.). *Producing African Futures: Ritual and Reproduction in a Neoliberal Age*. Leiden: Brill, 2004.
- Wolf, Eric. *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966.
- Worsley, Peter. *The Trumpet Shall Sound*. London: MacGibbon & Kee, 1957.