

موريس غودليي | Maurice Godelier *

ما الصلات الاجتماعية التي تجعل من عدد من المجموعات والأفراد مُجْتَمَعًا؟**

What are the Social Bonds that Turn Groups and Individuals into a Society?

Quels sont les rapports sociaux qui font d'un ensemble de groupes humains et d'individus une Société ?

ترجمة: منير السعيداني | Mounir Saidani ***

ملخص: ما الصلات الاجتماعية، أيًا كانت طبيعتها، سياسية أم دينية أم اقتصادية أم صلات قُربى... إلخ، التي لها القدرة على تجميع عدد ما من المجموعات البشرية والأفراد وعلى توحيدهم في كلٍ يحتويهم ويمنحهم هوية إضافية جامعة ومشتركة، فيشكلون بأثرٍ من ذلك «مُجْتَمَعًا» له حدود معلومة، وإن لم يكن، مُعترف بها من المجتمعات التي تجاوره؟ يحاول البحث الإجابة عن هذا السؤال المعقد القديم الجديد بأدوات أنثروبولوجية.

الكلمات المفتاحية: قرابة، اقتصاد، تمثيلات مخيالية، مجتمع، غينيا الجديدة - بابوازي

Abstract: This presentation seeks to detail the social bonds, be they political, religious, economic, of kinship, etc., that have the ability to combine human groups and individuals and unite them in a single whole that contains them. These bonds give people an additional shared uniting identity, thereby forming a defined «society» that is then recognized by neighboring societies. This research tries to answer this complex and longstanding question from an anthropological perspective.

Keywords: Kinship, Economics, Imaginary Representations, Society, New Guinea, Baruya.

* أنثروبولوجي فرنسي معروف على المستوى العالمي، عاش بين عامي 1967 و1988 بين أبناء قبيلة بارويا التي تتخذ مرتفعات غينيا الجديدة موطنًا لها. أنجز عددًا من البحوث الميدانية كانت القبيلة المذكورة موضوعًا لها، إضافة إلى قيامه بوضع بحوث في عدد من المجالات الرئيسة للأناس. ارتبط معظم أعماله البحثية بالمسألة الاقتصادية، فنشر في عام 1966 في باريس كتابًا ضخماً بشأن هذه المسألة تحت عنوان العقلانية واللاعقلانية في الاقتصاد.

A world-renowned French anthropologist. From 1967-1988 he conducted a number of field research studies among the Baruya tribe in the uplands of New Guinea. Most of his anthropological works concern the question of economics. In 1966, he published his most significant work *Rationality and Irrationality in Economics*.

** النص المترجم هو محاضرة لموريس غودليي ألقاها في معهد الدوحة للدراسات العليا - أيار/مايو 2017. راجع الترجمة المولدي الأحمر.

The text is a translation of a lecture given by Maurice Godelier at the Doha Institute for Graduate Studies, May 2017. Revised by Mouldi Lahmar.

*** باحث في علم الاجتماع وأستاذ محاضر في المعهد العالي للعلوم الإنسانية في تونس، جامعة تونس المنار. Researcher at the Higher Institute of Literary Studies and Humanities of Tunis, University of Tunis El Manar.

للسؤال الذي أحاول اليوم أن أجيب عنه علاقة بكل العلوم الاجتماعية في آن: ما الصلات الاجتماعية، أيًا تكن طبيعتها، سياسية أم دينية اقتصادية أم صلات فُربى... إلخ، التي لها القدرة على تجميع عدد ما من المجموعات البشرية والأفراد، وعلى توحيدهم في كل يحتويهم ويمنحهم هوية إضافية جامعة ومشتركة، فيشكلون بأثرٍ من ذلك «مُجْتَمَعًا» له حدود معلومة، وإن لم يكن، مُعترف بها من المجتمعات التي تجاوره؟

للمجموعات البشرية التي يمكن الأفراد أن ينتموا إليها طبائع بالغة التنوع: سُلالات، «بُيوت»، عَشائر، مَنَازِل، «كَاسْت»، طبقات، جماعات محلية أو دينية... إلخ. من المعتاد أن ينتمي الفرد إلى عدد من المجموعات، تمنح له كل واحدة منها هوية مُتَعَيِّنة مخصصة أو أكثر. وإلى تلك الهويات ذاتها تُضاف الهوية الجامعة المشتركة التي تَعَلِّقُ بجميع الأفراد، أيًا تكن هوياتهم المتعينة، تأتيهم من انتمائهم إلى «المجتمع» ذاته، إلى الكل ذاته.

عمومًا، يُعرّف المجتمع «باسم كبير» يعيّن به ذاته؛ من ذلك قولك الأثينيين أو الإسبارطيين أو الفرنسيين أو الأتراك أو الأوزبك. وتعيّن هذه الأسماء بصفة تعميمية جَمْعًا من المجموعات يمارس شكلًا من السيادة على إقليم ترابي. كما أن شكل السيادة الواقعة على الإقليم الترابي يتبدّل بحسب السياق التاريخي والسوسولوجي. وكان لنا زمن اليونان القديم مدن-دول على غرار أثينا، وفي غينيا الجديدة ما قبل حلول الأوروبيين كانت ثمة قبائل أو جماعات لها زعامات، وكانت في أوروبا دول-أمم ظهرت في نهاية العصر الوسيط في القرنين السادس عشر والسابع عشر أو كانت، على غرار الدولة التركية، وليدة انقضاء الإمبراطورية العثمانية في عام 1923.

مثل هذا السؤال ليس مركزيًا بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية فحسب، بل هو اليوم في قلب الحدث السياسي والاقتصادي العالمي الراهن؛ ذلك أن الجميع يتساءل اليوم عما سيكون عليه مصير الهويات الاجتماعية المتعينة المحلية أو القومية الوريثة لماض تليد أو قريب في عالم تشهد فيه حقًا الدول والمجتمعات المحلية كلها أول مرة في تاريخ البشرية اقتصادها وشروط وجودها المادي، وحتى قوتها السياسية، تندمج اندماجًا أكثر فأكثر كلية في نسق واحد، هو نسق إنتاج البضائع العالمي الرأسمالي. فمنذ انهيار النسق المسمّى اشتراكيًا في أوروبا وفي اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية في عام 1989، يتمدّد هذا النسق حتى تخوم الكرة الأرضية باستثناء بعض الجيوب الثوّافل مثل كوبا وكوريا الشمالية.

إلى غاية انهيار اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية إضافة إلى قرار دينغ كسياو بينغ في عام 1978 التخلّي عن التخطيط الماوي للاقتصاد للدفع بالصين إلى اقتصاد السوق الرأسمالي، فإن الواقعة الجديدة الكونية تتمثل في كون المجتمعات، كبيرها وصغيرها، أصبحت غير قادرة على إعادة إنتاج ذاتها ماديًا إلا إذا ازداد اشتراكها الكلي في هذا النسق.

إزاء هذه الوضعية الدولية، يتساءل كثيرون عما إذا كانت الحدود الفاصلة بين الدول والثقافات المختلفة (تلك الحدود الموروثة من الماضي) بصدد الزوال لتفسح المجال لبركة ضخمة من الثقافات

والمجتمعات متزايدة التّهجين. لكن، في مقابل مثل هذه النبوءات، تكفي ملاحظة التوتّرات القومية بين الصين واليابان أو بين الهند وباكستان، أو معاينة القومية ذات الطموح الإمبريالي لدى الولايات المتحدة أو روسيا، حتى نفهم أننا لم نبلغ ذلك حتى الآن، وأن من المحتمل ألا نبلغه أبدًا.

للإجابة عن السؤال الذي وضعته للتوّ أتولى تباعًا، وبالانطلاق من أمثلة ملموسة، تَمَحُّصَ إجابات قدمها مفكرون مختلفون في عصور مختلفة، اكتسب بعضها قيمة البداهة «الفلسفية» أو «العلمية». وسوف أستجلي أولاً إن كان يمكن العائلة وعلاقات القربى والمجموعات القرابية على نحو أعم أن تكون أسًا لمجتمع، بل للمجتمع. تلك فكرة قديمة عبّر عنها في الغرب أرسطو (القرن الرابع ق م) وفي الشرق كونفيشيوس (القرن السادس ق. م.). ومُذًا لاقت هذه الأطروحة استعادات لها ضمن ديانات وفلسفات محافظة متنوّعة، لا بل صارت «حقيقة» من حقائق الأنثروبولوجيا، بل واحدة من مصادراتها، على الأقلّ في ما يهّم المجتمعات القبلية غير ذات «الكاست»، وغير ذات الطبقات وغير ذات الدولة، تلك التي كانت حتى الأمس تسمّى «مجتمعات بدائية» وتُعرّف في العادة ضمن دلائل الاختصاص على أنها «مجتمعات ذات أساس قرابي» (Kin-based societies).

في إثر ذلك، سأستجلي إن كان يمكن العلاقات الاقتصادية أن تولّد بين المجموعات الاجتماعية أساسًا مشتركًا له القدرة على توحيدها في كل يصنع منها مجتمعًا. وسينتهي بي ذلك إلى تفكيك طريقتين مختلفتين في إسناد مثل هذا الدور إلى النشاط الاقتصادي وإلى العلاقات الاجتماعية التي تنظمها أطروحة كارل ماركس (Karl Marx) والاقتصاديين الذين يعلنون تبني فكره، وأطروحة ماري إسبري ليون والراس (Marie-Esprit-Léon Walras) وفيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto) والاقتصاديين الليبراليين الذين يَسْتَلْهُمُونَهُمَا. لدى ماركس، تكون العلاقات المادية والاجتماعية التي تصل الأفراد والمجموعات بعضهم ببعض من خلال إنتاج شروط وجودهم المادية وإعادة توزيعها، منبع العلاقات الأخرى الاجتماعية والسياسية والدينية وعلاقات القربى. أما أنماط الإنتاج العبودية والإقطاعية والرأسمالية المختلفة فهي الأسس التي عليها تُشاد أنواع «البنى الفوقية» المختلفة التي تُشَدُّ إلى هذه الأسس بفعل قوانين تناسب بنويّ. ولدى الاقتصاديين الليبراليين، يمكن اقتصاد السوق الرأسمالية، المعبر عنهم أول نسق اقتصادي كامل العقلانية بل الوحيد ممّا عرفته البشرية، وعلى شرط أن تُخلّص المجتمعات من المؤسسات والعادات التي تعرقل النماء الحر للسوق، أن يوزّع بطريقة مثلى على أعضاء مجتمع ما الخيرات والخدمات المنتجة للسوق، ومن ثم أن يؤمّن نماءً متناسقًا ومستدامًا للمجتمعات. واختصارًا للقول، بعد الفراغ من تفكيك بعض أشباه-البداهات الفلسفية أو العلمية هذه، وإذا ما توفّقنا إلى بيان أن علاقات القرابة والعلاقات الاقتصادية ليس بمستطاعها أن تفسّر صنّع مجتمع، نعيد السؤال مُجددًا بشأن تحديد العلاقات الاجتماعية التي لها هذه القدرة.

بُعْيَة تحليل هذه الإشكالات، سأستند على تجربتي الخاصة، أي على وقائع كنت قد عاينتُها وعلى معلومات استقيتُها في أثناء ممارستي مهنتي عالمًا أنثروبولوجيًا ميدانيًا في غينيا الجديدة - بابوازي (Papouasie) حيث عشتُ وعملتُ أكثر من سبعة أعوام (1966-1981). لقد منحني المجتمع الذي فيه عشتُ وعملتُ، قبيلة البارويا (Baruya)، مواد مخصصة الإفادة في الإجابة عن أسئلتنا.

يعيش البارويا في الجبال المرتفعة في غينيا الجديدة، وقد «اكتشفهم» في عام 1951 جيم سانكلار (Jim Sinclair)، «ضابط الدورية» الأسترالي الشاب. انتقلت المنطقة إلى الإشراف العسكري والإداري الأسترالي في عام 1960، واعتُبرت مُكتملة التهدئة في عام 1965. حللتُ فيها في عام 1966، أي قبل أعوام من حالات التماسّ الأولى مع «البيض»، وسرعان ما لاحظت عدم وجود «كاست» أو طبقة في ذلك المجتمع، بل ثمة عشائر فحسب؛ مجموعات قرابة أبويّة الخط السّلالي تتقاسم الإقليم الترابي للقبيلة. من ذلك استنتجت أنّك أنني كنت إزاء «مجتمع ذي أساس قرابي»، «مجتمع بدائي» بحق على صورة ما قرأت في الكتب وتعلمتُ في الجامعة. وبالتدرّج، اكتشفت عدداً من الوقائع التي فُتت بعض «البداهات» التي كنت قد حفظتها من الكتب. أولها أن هذا المجتمع، البارويا، لم يكن موجوداً قبل قرنين من ذلك التاريخ، وأنه قد يكون تشكل - بحسب تقديراتي - في نحو نهاية القرن الثامن عشر، في ظروف كانت فيها ثمان من العشائر الخمس عشرة التي تكوّن القبيلة، وهذه الأخيرة تتحدّر من عشائر كانت قبل ذلك التاريخ بقرون تنتمي إلى قبيلة أخرى، هي قبيلة اليويي (Yoyué)، التي عاشت على مسافة أيام سيراً على الأقدام من الجبال والأودية التي يعيش فيها البارويا اليوم. في إثر نزاع عنيف داخل اليويي، قُضي على جزء من أفراد العشائر الثمانية، وفرّ الناجون ليجدوا ملاذاً لدى الأندجي (Andjé)، تلك القبيلة الأخرى التي كَفَلت إحدى عشائرها (النديليي (Ndélié))، فحمتهم ومنحتهم مساحات من الأراضي. وبعد بضعة أجيال اتفق المتحدّرون من اللاجئين مع العشيرة التي استقبلتهم، على القضاء على عدد كبير من الأندجي. وفرّ هؤلاء تاركين جزءاً من الإقليم الترابي بين أيادي مهاجميهم.

حينئذ ولدت قبيلة جديدة تكوّت في هذه الحالة من العشائر الثماني التي ينتمي إليها المتحدرون من اللاجئين الظافرين ومن عشيرة نديليي، وأضيفت إلى الجميع، في وقت لاحق، سبع عشائر أصيلة من المنطقة أخضعت أو انضمت إلى ما كان بصدد النشوء. وأسندت القبيلة إلى نفسها «اسماً عالياً» هو «البارويا»، تيمناً باسم إحدى عشائر الغازين التي كانت تمتلك أشياء وصيغاً سحرية موجهة لتعليم الرجال وجعلهم محاربين مؤهلين لحكم مجتمعهم، مع إقصاء النساء والشبان غير المتعلمين.

لنتفحص الآن الدور الذي أمكن علاقات القربى والعلاقات الاقتصادية أن تضطلع به في توحيد العشائر الخمس عشرة، الأجنبية وأصيلة المنطقة لتجعل منها مجتمعاً له حدود معلومة إن لم تكن معترف بها من القبائل المجاورة، صديقة كانت أم عدوة. ظاهرياً، يُفترض أن تكفي علاقات القربى والمجموعات البشرية التي تتولد منها (عنيّتُ العشائر) لتفسير كيفية تكوّن هذا المجتمع. ينتمي كل متحدّر من خط رجاليّ من الجدّ المؤسس نفسه، رجالاً كانوا أم نساء، إلى العشيرة نفسها ويشكلون، بحسب الموقع النسبي لأصولهم، إن كانوا من الأولين أم المتأخرين، مجموعات نسبيّة (Ginamaré) مختلفة. لكن المجموعة النسبيّة لا تعيد إنتاج ذاتها بذاتها؛ إذ إن وجودها يفترض أن تعقد تحالفات مصاهرة بغيّة التوصل إلى إعادة إنتاج ذاتها. كانت تحالفات المصاهرة هذه لدى البارويا تخضع لمبدأ التبادل المباشر للنساء بين المجموعات النسبية. وكان ذلك المبدأ يُستكمل بمبدأ ثان يبدو أن تطبيقه، من أول وهلة يسمح بأن يصل بين العشائر كلها في كل واحد: منع أخوين من التزوّج من العشيرة نفسها أو التزوّج ممن تنتمي إلى المجموعة النسبية نفسها التي تنتمي إليها أمهما، أي منعهما من إعادة إنتاج

التحالف الذي عقده أبوهما. إذًا، يجوز لنا أن نظن أن اشتغال علاقات القربى كاف لإيجاد صلات تبعية بين عشائر البارويا كلها وحسبهم في حلقة تُوجدهم بوصفهم أقسامًا من كلِّ يعيدون إنتاجه فيما يعيد هو إنتاجهم، أي تُوجدهم بوصفهم مجتمعًا.

الحال أن الأمر لم يكن على هذا النحو، وذلك لسببين: أولاً، لا تكون أي مجموعة نسبية من البارويا، وفي أي لحظة من وجودها، متحالفة مع المجموعات الأخرى كلها بل مع عدد معين منها فحسب، حيث لا تولد علاقات القربى والأرحام والتحالف بين البارويا أساساً مشتركاً يصل بين جميع العشائر وسائر العائلات. ولأسباب سياسية واقتصادية، يتبادل البارويا من حين إلى آخر نساء مع قبائل مجاورة وصديقة فتتجاوز علاقاتهم القرابية بذلك حدود مجتمعهم، ولا تجعله ينغلق على نفسه.

لنر الآن إن كان من الممكن أن تولد العلاقات الاقتصادية ما بين الأفراد وما بين المجموعات النسبية لدى البارويا أساساً اقتصادياً مشتركاً يُوجدهم بوصفهم كلاً؛ أي بوصفهم مجتمعاً متميزاً عن المجتمعات المجاورة. تتنوع العلاقات الاقتصادية، ومنها علاقات ملكية المجموعات النسبية والعشائر لقسم من الإقليم الترابي بغية ممارسة أعمال البستنة والصيد. تلك أراضٍ ملكية مشتركة بين المجموعات النسبية يفلحها رجال تلك المجموعات النسبية وزوجاتهم، إما بطريقة منفصلة وإما بالتعاون مع عائلات أخرى، أو عائلات بعض حلفائهم، أصهارهم مثلاً أو عائلات أصدقائهم أو عائلات من جابلو من بادر بتدشين بستان جديد في غابته. قبل حلول الأوروبيين، كانت كل مجموعة نسبية تنتج القسم الأكبر من الموارد المادية الضرورية لقيام وجودها الاجتماعي. ثانياً، اشتهر البارويا في المنطقة بالملح الذي كانوا ينتجون من رماد نبتة، وكانوا يستخدمونه عملة تبادل يشترون بها الأدوات والأسلحة وزينة الرياش... إلخ، أي وسائل الإنتاج أو الدمار، ووسائل إعادة الإنتاج الاجتماعي (الزينة) كذلك، تلك التي لا ينتجونها بأنفسهم. وبخلاف ذلك، كان الملح، في القبيلة، يُتبادل في صيغة أعطية في ما بين أعضاء المجموعة النسبية الواحدة، وفي ما بين المتحالفين، لكنه لم يكن البتة يشتغل بوصفه بضاعة في حين كان يتحول إلى عملة - بضاعة حين يجري تبادله مع قبائل أخرى.

كانت كل مجموعة نسبية، إذًا، تنتج فائض قيمة كي تقتني من خارج القبيلة ما لا تنتجها بذاتها. ولم يكن اقتصاد البارويا مكتفياً بذاته، وكان مكوناً من عناصر اقتصاد جهوي يشتغل بوصفه بنية جامعة تستدمج عشرات القبائل والمجموعات المحلية في شبكة تبادلية تمكّن كل واحدة منها إعادة إنتاج ذاتها في انفصال عن الأخرى. ومن ثم، كانت هناك علاقات بين الشامل والمحلي مثلها في ذلك كمثل ما يوجد في أي مكان، لكن لم يكن لها بطبيعة الحال الامتداد عينه الذي للعلاقات التي تسود اليوم عالم الاقتصاد «المعولم». اختصاراً للقول، لم تكن العلاقات الاجتماعية التي تسمح للبارويا بإعادة إنتاج شروط وجودهم الاجتماعية تجعل منهم أكثر تبعية اجتماعياً ومادياً، الواحد منهم تجاه الآخرين كلهم. علينا، إذًا، أن نستنتج من ذلك أنه لم يكن بمقدور العلاقات الاقتصادية في ما بين البارويا، وفي ذلك فهي لا تختلف في شيء عن علاقات القرابة، أن تصل بينهم في كل يشملهم ويوحد بينهم جميعاً ويوجدهم بوصفهم مجتمعاً متميزاً عن المجتمعات التي تحيط بهم.

على أساس أي علاقات اجتماعية إذا شكّل البارويا مجتمعاً؟ الجواب هو أن جميع السلالات والقرى يتجند، كل ثلاثة أو أربعة أعوام، وعلى امتداد شهور عدة، بغية إنتاج ما يكفي من الغذاء والملابس الجديدة، وتجميع الأصداف ورياش الزينة تحسباً لمراسم تعليم الأولاد والشبيبة، ولإطعام المتعلمين وإلباسهم وضمان استقبال يليق بمئات الزوار من القبائل المجاورة والصديقة والعدوة المدعوة إلى حضور المراسم، وإلى المناسبة نفسها، لاكتشاف عدد المحاربين الشباب الذين سيتواجهون معهم في المستقبل حلفاء كانوا أم أعداء، وقوتهم. ليس فائض العمل والمنتوج هذا موجهاً في هذه الحالة إلى إعادة إنتاج المجموعات النسبية والعائلات من خلال الاتجار، بل إعادة إنتاج القبيلة بصفتها تلك، أي بوصفها كلاً موحداً في مواجهة القبائل المجاورة والصديقة والعدوة. وبالفعل، كانت أوزار الحروب كلها، تُعلّق في مراسم التعليم.

لكن ما الذي كان يعنيه تعليم الرجال؟ هي أزمته مخصصة من حياة الأفراد وحياة القبيلة تتولى، في الوقت نفسه الذي تُعَيّن عبور الأولاد من الطفولة إلى الكهولة، تحويلهم إلى محاربين أو شامانات قادرين على استخدام قوى مادية وغير مادية من أجل حماية موطن البارويا وحياتهم، وتجعل من الفتيات نساءً شديداً في عملهن ومؤهلات لوهب كثير من الأطفال الأقوياء والأصحاء للمجموعات النسبية التي ينتمي إليها أزواجهن. كما أن بعضهن يصرن شامانات. مختصر القول إن مراسم التعليم تمثل لحظة مشهودة لاستغال العلاقات الاجتماعية التي تسمى في الغرب سياسية-دينية؛ عنيت تلك العلاقات (لدى البارويا) التي تشرّع ألا يحكم المجتمع إلا الرجال، ويمثلونه لدى القبائل المجاورة، وأن يمنحوا لأنفسهم ما يناهز احتكار العلاقات البشرية مع أرواح الطبيعة والآلهة، آلهتهم تلك التي هي الشمس والقمر وإله الغيث، وفينوس... إلخ.

كانت تلك العلاقات السياسية-الدينية إذاً هي الوحيدة التي توحد حقاً رجال البارويا ونساءهم، أيّا تكن مجموعاتهم النسبية وقُراهم وأعمارهم. وكان يرمز إلى تلك العلاقات بـ «تسيميا» (الدار الكبيرة) التي فيها يؤدّى قسم من الطقوس، بما لا يطاله بصر النساء، وفي ظل حماية الشمس التي هي بمنزلة «أب» جميع البارويا. تلك التسيميا يُسمّيها البارويا «جسد» القبيلة، وفيه يُمثّل كل عماد متعلماً شاباً. وأخيراً، وعلى الأخص ينتمي سيّد المراسم، الرجل الأكثر أهمية بالنسبة إلى تأدية الطقوس، إلى عشيرة البارويا؛ العشيرة التي وهبت اسمها للقبيلة الجديدة التي تكوّنت في إثر قضاء لاجئي اليوبي والمتواطئين معهم (النديلي) على قسم من الأندجي الذين وفروا لهم الملاذ. والحال أن هذه العشيرة تشرّع لموقعها المهيمن باستحضار واقعة أن الشمس ذاتها هي التي وهبت، في أزمته البدء، جدهم دجيفا أماكوي (Djivaamakwé) الأشياء المقدسة والصيغ السرية التي تسمح بتعليم المحاربين. لذلك يقولون صار اسم «البارويا» هو «الاسم العالي» للقبيلة، كما أن المعلمين لا يخرجون للقتال على أرض المعركة.

تبيّن هذه الوقائع، إذاً، في حالة البارويا، أن العلاقات الاجتماعية التي نسمّيها في الغرب سياسية-دينية هي التي تبيّن أنها وحدها القادرة على أن توجد بين الأفراد كلهم وبين العشائر كلها، علاقات تبعية معيّنة تمنحهم هوية مشتركة، هي أن يكونوا بارويا، أبناء الشمس وبناتها؛ هوية تُضاف إلى هويتهم الخاصة المخصصة، هوية عشيرتهم ومجموعتهم النسبية. لدى البارويا، كما لدى معظم مجتمعات

الأمس واليوم، سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ، كانت السلطة السياسية مقترنة بالمعتقدات الدينية، إن لم تكونا ممتزجتين بعمق. وينتهي بنا ذلك، على المستوى النظري، إلى معاينة حضور نواتات «التمثلات المخيالية» (من منظور الملاحظين الخارجيين) في قلب العلاقات السياسية - الدينية التي توحد في مجتمع واحد عددًا مقدرًا من المجموعات البشرية والأفراد الذين يكوّنونه.

لكن لمثال البارويا أهمية نظرية أخرى لأنهم يتحدثون اللسان نفسه، ولهم التنظيم الاجتماعي نفسه، ويجلّون الآلهة ذاتها التي تجلّها القبائل المجاورة وانتيكيا (Wantekia) أو يواروناتشي (Yuwarrounatché). ويبين لنا ذلك أن تقاسم اللسان نفسه، والتقاليد نفسها، والثقافة نفسها مع آخرين لا يجعلنا بالضرورة ننتمي إلى المجتمع عينه.

لكن لنعد إلى تحليل العلاقات السياسية-الدينية. إن القول إن هذه العلاقات أظهرت، في حالة البارويا، القدرة على صنع مجتمع لا يفسر سبب تمتع مثل هذه العلاقات بمثل هذه القدرة. كان علينا أن نتفحص هذه العلاقات بإمعان أكبر، وانتهى بنا هذا التفحص إلى الاستنتاج التالي:

عندما تتمكن العلاقات السياسية-الدينية من بسط سيادة عدد معين من المجموعات على الإقليم الترابي نفسه وعلى موارده وساكنته، وشرعنة ذلك فحسب، يكون بمستطاعها أن تحول العلاقات القائمة بين هذه المجموعات إلى مجتمع.

يمكن الاستحواذ على الإقليم الترابي بقوة الجيوش، كما يمكن أن يورث عن الأجداد الذين يمكن أن يكونوا هم ذواتهم قد غزوه، أو حتى احتلوه. وعلى حدوده أن تكون معلومة، إن لم يكن معترفًا بها من المجتمعات المجاورة التي تستوطن فضاءات قريبة وتستغلها. لكن على الإقليم الترابي أن يكون في الحالات كلها محميًا بقوة السلاح وقوة الأرواح والقوى غير المرئية أيضًا؛ تلك القوى التي تستحضرها الطقوس المصاحبة للحرب أو المهيّئة لها بغية إضعاف الأعداء أو إفنائهم.

ليست لمظاهر العلاقات كلها بين الناس والإله أو الآلهة (أي مجمل المعتقدات والطقوس التي تكوّن دينًا) قدرة آلية على إنتاج مجتمعات. عندما يكون بعض العناصر من دين ما معبأً ومستخدمًا في بسط سيادة عدد ما من المجموعات البشرية على إقليم ترابي وموارده وتشريعه فحسب، يمكن التأكد من صحة فرضية كون العلاقات الاجتماعية التي نسميها سياسية دينية لها من القدرة ما يجعلها تصنع مجتمعًا. كما أن الحجّة على ذلك بالخلف ماثلة في عدم قدرة الديانات الكونية الكبرى مثل المسيحية والإسلام والبوذية على منع مجتمعات أو دول تقاسم العقيدة نفسها من التحارب. أمّن الضروري أن نضرب على ذلك أمثلة؟ يمكن أن يمدنا تاريخ أوروبا بعدد منها، حيث لم تمنع الديانة الكاثوليكية التي يتقاسمها الفرنسيون والإسبان، نابليون بونابرت من أن يجتاح إسبانيا أو أن يقترف فيها المجازر والتجاوزات التي جسدها سلسلة اللوحات المعروفة التي خصصها لها الرسّام غويا وفضحتها.

إذا أقرنا بذلك، يمكننا الآن أن نقف على تَبَعَات هذه الوقائع النظرية وتحليلها بالتوازي مع الإلحاح على الحدود التي تفرضها وقائع البارويا هذه، على التحليل. في المقام الأول، تصير العلاقات بين

السياسي والاقتصادي أكثر وضوحًا بما أننا وقفنا على أن العلاقات الاجتماعية التي تبسط سيادة بعض المجموعات البشرية على إقليم ترابي ليست هي العلاقات الاقتصادية، وبذلك لا تكون هي المحددة مباشرة للطريقة التي يجري بها تملك موارد ذلك الإقليم وممارسة السيطرة عليها واستغلالها وإعادة توزيعها قبل استهلاكها أو تبادلها. إن الطرائق الاجتماعية والمادية المتبعة في القيام بذلك على اختلاف كبير بحسب الحقبة التاريخية وطبيعة الإقليم الترابي، وبحسب الموارد القابلة للاستغلال استناداً إلى التقنيات المتوافرة... إلخ؛ أي لا يبدو أن ثمة صلة سبب، فنتيجة مباشرة ما بين علاقات السيادة وما يسميه الاقتصاديون الذين يستلهمون ماركس «نمط إنتاج»، وما يسميه اللاماركسيون نسقاً اقتصادياً لإنتاج الخيرات والخدمات.

يسمح لنا تحليلنا أيضاً أن ندقق الفرق القائم بين «جماعة» و«مجتمع». فمن الجوهرى عدم الخلط بين المفهومين أو بين الحقائق الاجتماعية والتاريخية المتباينة التي يحيلان عليها؛ في الولايات المتحدة وألمانيا وفرنسا، تتعايش جماعات تركية وأرمينية وأوكرانية أو غير ذلك في داخل المجتمع. وهذا، في أي حالة من الحالات المعدودة، يشملها كلها ويحملها على احترام القوانين ودستوره، مانحاً إياها أو حاجباً عنها الحقوق والواجبات نفسها التي تُمنح أو تُحجب عن باقي أعضاء المجتمع.

ينير هذا لنا أيضاً دلالة أن يكون مجتمع ما «مستعمراً»؛ دلالة ذلك بالنسبة إلى هذا المجتمع أو هذه الدولة الافتقار الفوري لسيادتها على إقليمها الترابي، سيادتها تلك التي تكون إذك قد انتقلت إلى القوة المستعمرة فتملكتها. أن يكون مجتمع ما مستعمراً أو دولة ما مستعمرة هو في الآن ذاته افتقار لأي استقلال للنماء الاجتماعي والثقافي. وذلك ما كان عندما افتقد البارويا فجأة في عام 1960 سيادتها على إقليمهم الترابي حالما «اكتشفتهم» حملة عسكرية أسترالية وفرضت عليهم على الفور «سِلماً أبيض» ومراعاة قوانين دولة استعمارية كانوا يجهلون حتى وجودها. ابتداءً من ذلك اليوم، صار التطور اللاحق لمجتمعهم وثقافتهم مرهوناً دائماً بتدخلات سلطة دولة استعمارية تتحكم بها أستراليا.

في كانون الأول/ديسمبر 1975 صارت بابوازي غينيا الجديدة بلداً مستقلاً، لكن البارويا لم يستعيدوا سيادتهم التي كانت لهم على ذاتهم وعلى إقليمهم الترابي. فبعد أن صاروا، من دون أن يطلبوا ولا أن يريدوا، مواطني دولة مابعد استعمارية مستقلة وأمة متعددة القبائل والإثنيات في طور التكوّن، اكتسبوا ولا شك حقوقاً وواجبات جديدة لكنهم لم يستعيدوا الحق في أن يُمضوا عدالتهم بأنفسهم، ولا في أن يهاجموا جيرانهم فيستحذوا على إقليمهم الترابي. لم يخفف مجتمعهم، بل زاد عدد ساكنته، واستحال بعد أن كان مجتمعاً مستقلاً قبل حلول الأوروبيين مجرد «مجموعة إثنية محلية» مُسجّلة على قائمة المئات من المجموعات اللغوية والإثنية الموجودة في بابوازي غينيا الجديدة التي صار عليها مُدّك فصاعداً أن تتحول إلى «أمة». بخسارتهم وإلى الأبد سيادتهم على جبالهم وأوديتهم ولكن أيضاً على أشخاصهم ذاتها، كَفّ البارويا عن أن يكونوا مجتمعاً بتمام معنى الكلمة. استحالت قبيلتهم «جماعة قبلية» محلية خاضعة لحكم دولة اختلقها الأوروبيون، وهي مؤسسة غريبة تماماً عن تاريخهم وعن طرائقهم في التفكير والفعل.

يمكن ببسر أن نعثر في أوقيانوسيا وفي أفريقيا وفي آسيا على جمهرة من الأمثلة التي يمكن أن تبين، تمامًا كما هي الحال لدى البارويا، أن علاقات القربى والعلاقات الاقتصادية ليست هي التي توحد عددًا معينًا من المجموعات البشرية والأفراد المتحدّرين من أصول متنوعة في كل وتجعل منهم مجتمعًا. لن أختار من تلك الأمثلة إلا واحدًا، هو مثال مجتمع جزيرة تيكوبيا (Tikopia)، وهو مجتمع بولينيزي شهرته أعمال ثرية وصارمة قام بها الأنثروبولوجي ريموند فيرث (1901-2001).

أرغب في أن أجلي خلطًا يمكن أن يتولد من السؤال الذي وضعته. ليس لسؤالي أي صلة بالسؤال الذي يرغب الفلاسفة ومختصو الأفكار العامة الآخرون في وضعه، عنيتُ سؤال الأسس التي يقوم عليها المجتمع البشري. فليس لهذا السؤال في نظري إلا القليل من الدلالة؛ فالناس طبيعيًا نوع اجتماعي، ولم يكن عليهم يومًا ما أن يقرروا أن يعيشوا في هيئة مجتمع، لا تعاقداً ولا بأي طريقة أخرى. لكن بني البشر لا يكتفون أن يعيشوا في هيئة مجتمع مثلما تفعل الحيوانات ذات الصفة الاجتماعية، ذلك أنهم ينتجون أشكالًا جديدة من الوجود الاجتماعي، من المجتمع، حتى يستمرّوا في قيد الحياة.

لنعد إلى سؤالنا وإلى ساكنة تيكوبيا. في عام 1928، في أثناء أول عمل ميداني لريموند فيرث، كان تنظيم الجزيرة السياسي والديني القديم على حاله تقريبًا؛ إذ لم يكن حلول مبشّر في عام 1924 قد أحدث أثرًا بعدد. كان المجتمع منقسمًا أربع عشائر غير خارجية الزواج تتراتب في ما بينها بحسب دورها ضمن دورة الطقوس المؤمّنة لخصوبة الأرض والبحر والإنسان، وفيها تحتل عشيرة كافিকা (Kafika) وزعيمها تي أريكى كافিকা (Te Ariki Kafika) المرتبة الأولى. ومن خلال تلك الطقوس، تساهم العشائر عن طريق زعمائها في ما تسميه «شغل الله» الذي يهبهم أو يحجب عنهم المحصولات العميمة والصيد الوفير والأطفال الأقوياء غزيري العدد.

لكن هذا المجتمع لم يكن موجودًا أيضًا بضعة قرون قبل أن يحلّ به فيرث. الحقيقة أن العشائر الأربع تتحدر من مجموعات بشرية حلّت بالجزيرة وعمرتها في حقب مختلفة آتية من جُزُرٍ مختلفة منها بوكابوكا (Pukapuka)، وأنوتا (Anuta) وروتوما (Rotuma)... إلخ. كانت هذه المجموعات قد تحاربت أولاً قبل أن تتفق وتتخذ لها مواقع في الهرم السياسي الديني المرتبط بـ «شغل الله» في ظلّ السلطة العليا لتي أريمى كافিকা، وزعيم عشيرة كافিকা. لماذا كان موقع هذا الأخير وموقع عشيرته في قمة الهرم؟ تروي أسطورة أن جدّ عشيرة كافিকা كان كائنًا خارقًا وهبّ للمجموعات المختلفة التي تقطن الجزيرة مبادئ تنظيم الحياة المشتركة والمجتمع وقواعده. حينذاك اغتاله منافس غيران، لكن، عندما بلغ السماء، نفخ فيه أكبر ألتهتها «مانا» وجعل منه أتوا (atua) أي «إلاها»، ووهب له السلطة على أرواح الجزيرة وألتهتها، ما منح لذريته، زعماء عشيرة مافিকা، الأفضلية على الزعماء الآخرين.

ها نحن إذًا، مع هذا المثال، نجد أنفسنا مجددًا إزاء السيورة السوسولوجية والتاريخية نفسها: هي العلاقات السياسية الدينية التي دمجت مجموعات بشرية متنوعة في كلٍّ وأمّنت إعادة إنتاجه. وفي قلب هذه العلاقات، نجد نواتات التمثلات المخيالية وسرديات التأسيس التي لها من الوظائف تشريع الهرمية السياسية والدينية في ما بين العشائر المكوّنة للمجتمع الجديد من خلال تخصيص

واحدة منها بإسنادها أصولاً إلهية. وجرى تحويل هذه التمثلات (وهي بالنسبة إلينا بمنزلة التمثلات) المخيالية إلى علاقات اجتماعية حقيقية من خلال تفعيل ممارسات رمزية كوّنت دورة طقوس الخصوبة السنوية.

سيسمح لنا مثال تيكوبيا بأن نُظهر إلى العلن الحدود التي فرضها مثال البارويا على التحليل وتجاوزها. فلدى تيكوبيا كان الزعماء، المسؤولون عن الطقوس، محلّ تبجيل بارز، وكانت أشخاصهم محاطة بالتحريم. كانوا يفلحون بساكنهم لكنهم كانوا بعيدين عن المهمات الأكثر عسراً، وكانوا خصوصاً ممسكين بسلطة إسناد الحقوق على الأرض حيث كانوا هم من يرخصون للعائلات في فلاحتها. وكانت توهب لهم حين الحصاد بكرة المحصولات. وفضلاً عن ذلك، كان الزعماء، خصوصاً تي أريكي كافيكا، يمارسون سيطرة على النشاط الإنتاجي لمجمل الساكنة من خلال استخدام التمايم لفتح دورة الأشغال الفلاحية وحملات الصيد أو غلقها، ما كان يجعلها تندرج في دورة الطقوس التي كان يؤدّيها الزعماء من أجل العمل بمعونة الآلهة على نجاح النشاط الإنتاجي.

مقارنة بالبارويا، نحن هنا إزاء تحولٍ أساسي في المجتمع، حيث لا تنقسم عشائر فحسب، بل تتقاطع مجموعتان اجتماعيتان مع العشائر، أي مجموعة الزعماء وذريتهم ومجموعة عموم الناس. ومثلما أشار إلى ذلك فيرث كان للاختلاف بين المجموعتين، في المستوى السياسي والديني، طبيعة مستحكمة لأنه كان قد تأسس على قرب هؤلاء وبعد أولئك من حدود مؤلّهين في حين لم تكن التفاوتات بين المجموعتين، في المجال الاقتصادي والثروات المادية والمعاش، إلا تفاوتاتٍ درجة.

حتى نقتصر على المدى البوليني، كانت تحولاتٌ أكثر جذرية في الاتجاه نفسه قد حدثت ضمن «المجموعات الزعامية» الكبرى لدى التونغا (Tonga) وساموا (Samoa) وتاهيتي (Tahiti)، وذلك قبل حلول الأوروبيين بمدة معتبرة. لكن خلافاً لزعماء تيكوبيا، كانت في متناول زعماء تونغا سلطةٌ شبه مطلقة على الأفراد وعلى عمل عموم الناس وخيراتهم؛ أولئك الذين كانوا يعيشون على أرضهم ويتتمون إلى كاينغا (Kainga). على أن هذه الأراضي، وسلطة الحياة والموت تلك، كانت دائماً يمنحها لهم تويي تونغا (Tu'i Tonga) الزعيم الأعلى، وهو الذي كان كل سنة يتلقى من زعماء الماينغا بكرة المحصولات أو أفضل ما يُصطاد. بناء عليه، ما عدنا بين ظهراني تيكوبيا حيث يواصل الزعماء الاشتراك جزئياً في الأعمال الإنتاجية التي تؤمّن لهم الشروط المادية لوجودهم الاجتماعي. أما لدى التونغا، فلا يعمل الآيكي (eiki)، أي النبلاء من الرجال والنساء. كما يخوض الرجال الحرب، أو يساهمون إلى جانب تويي تونغا في الطقوس المعقدة الموجهة إلى الآلهة، ويمارسون على المجموعات الاجتماعية الأخرى سلطات سياسية دينية تجمعهم تحت ظل سيادة تويي تونغا.

بناء عليه، وضعنا المقارنة بين هذه المعطيات الإثنوغرافية والتاريخية المتعلقة بعدد من مجتمعات مالينيزيا وبولينيزيا إزاء تحولين اجتماعيين أساسيين يمثلان مظهرَي سيرة واحدة، متكاملين لكنهما متعارضان. وبالفعل، نرى أن الزعماء وأعقابهم المباشرين ينفصلون، جزئياً لدى تيكوبيا، وكلياً لدى تونغا، عن إنجاز النشاط الإنتاجي الذي يؤمّن لهم الشروط المادية لوجودهم الاجتماعي ووجود

ذرياتهم. لكن، في الآن نفسه، بقدر ما ينفصلون عن أي نشاط شُغليّ فعليّ كانوا يُعلّقون بأشخاصهم وبمهماتهم الطقوسية الحقّ في السماح، أو عدم السماح، لباقي الساكنة بالتّفاذ إلى الشروط المادية لإنتاج وجودهم الاجتماعي: النفاذ إلى الأرض، وإلى الموارد، وإلى البحر، وباستخدام قوة عملهم والتصرف في إنتاجات أعمالهم. بناء عليه، ننتهي إلى أن الأساس المادي للمجتمع يكون موضوعاً تحت سيطرة النبلاء وفي خدمتهم بما أنه قد جُبرّ أولاً، وقبل كل شيء، نحو إنتاج شروط وجودهم وتأمين الوسائل المادية التي بها يؤدون وظائفهم الاجتماعية ويحافظون على منازلهم. مُدّاك، وعلى غير ما كان يحدث لدى الباروبا، تكوّن العلاقات الاقتصادية في ما بين المجموعات التي منها يتألف المجتمع أساساً مادياً واجتماعياً يصل بعضهم ببعض. فهل يعني ذلك أن العلاقات الاقتصادية، ونمط إنتاج الخيرات والخدمات وإعادة توزيعها، صارت هي التي توحّد في هذه المجتمعات المجموعات الاجتماعية وتصنع منها مجتمَعًا، لا العلاقات السياسية - الدينية؟ سنبيّن أن الأمر ليس كذلك، وبذلك سنختّم بحثنا بشأن ما يصنع المجتمعات لا المجتمع فحسب.

ما الأسباب التي أدت إلى هذا التحول المزدوج، وما صاحبه من ظهور أشكال جديدة لتنظيم المجتمع المنقسم في هذه الحالة، لا إلى عشائر ومجموعات نسّبية فحسب، بل إلى مجموعات اجتماعية ذات وظائف تمنح لها حقوقاً وواجبات متميزة ضمن هرم، من على قمّته تحكّم مجموعة أو أكثر وتهيمن على باقي المجتمع؟

في تاريخ الفكر الأوروبي، بحسب الحقب والحقائق التي كان يراد لها أن توصف، استُخدمت ألفاظ متنوعة لتسمية مجموعات الرجال والنساء من متبوئي أول صفوف الأهرام التي فيها يحكّم بعضٌ ويُحكّم آخرون. في روما، وفي خلال العصر الوسيط، كان الحديث عن «المنازل» المتباينة، ثم كانت «المراتب» (états بالفرنسية وبالألمانية stand) مثلما هي الحال مع المتتمين إلى «المرتبة الثالثة» (tiers-état في فرنسا⁽¹⁾). وانطلاقاً من القرن الثامن عشر، ومن التحولات التي أدخلتها الثورة المزدوجة الزراعية والصناعية بدأ الحديث عن اقتفاء أثر الفيزيوقراطي فرانسوا كيسني (François Quesney) في فرنسا وأدم سميث (Adam Smith) في إنكلترا عن «طبقات». لكن قبل ذلك، عندما اكتشف الأوروبيون الهند سموا «كاست» المجموعات التي كانت تمارس مهمات متميزة ومتبادلة الصبغة الإقصائية والمرتبة هرمياً بحسب درجة الطهارة أو اللاطهارة التي كان ذلك النشاط يعلّقها بمن كانوا يضطلعون بمزاويلته. ليست «الكاست» طبقات، حيث يعاد إنتاجها مباشرة من خلال لعبة علاقات القربى، ومن خلال الإجماع على التزوج من «الكاست» نفسه الذي ينتمي إليه الزوج. لكن ألفاظ منازل وطبقات وكاست ليست بمثل أهمية فهم الحقائق التي تعنيها وتلك التي تستخدم للتفكير فيها.

انتهى بنا مسارنا الإثنوغرافي إلى مواجهة سؤال العلوم الاجتماعية الكلاسيكي بشأن أصل المنازل والطبقات. ومن نافل القول إن هذا السؤال يستدعي سؤالاً آخر عن أصل الدولة.

(1) كان المجتمع الإقطاعي مقسماً إلى مراتب ثلاثة: Oratores وهم «البلغاء» (من يتلون الصلوات، كناية عن مرتبة رجال الدين) و Bellatores «المحاربون» (من يقومون بالوظائف العسكرية)، و Laboratores «الكادحون» (من يقومون بالأشغال، وهم قرابة 80 في المئة). المترجم

الحال أن الإجابة عن ذلك السؤال لا تزال ماثلة تحت أنظارنا. إن ما غيّر بعمق بعض المجتمعات وحوّرت مجرى تاريخه هو ما كان في مواقع وحقب مختلفة من ظهور مجموعات بشرية طفقت تخصص كامل وجودها ووقتها لإنجاز وظائف اجتماعية تشرّع، على ما ترى هي ومجموعات أخرى تكوّن بمعيتها مجتمع، لحقوقهم في ألا ينتجوا هم ذاتهم شروط وجودهم الملموسة من جهة، وفي أن يسيطروا على نفاذ باقي أعضاء المجتمع إلى شروط إنتاج الوسائل المادية المحققة لوجودهم الاجتماعي من جهة ثانية. وأخيراً في أن يملكوا استخدام قوة عمل الآخرين، وكذا جزءاً من الخيرات والخدمات التي ينتجها عملهم.

ما هي، إذًا، تلك الوظائف الاجتماعية التي أصبحت ممارستها تشرّع للتفاوتات بين المجموعات والأفراد غير الموجودة في المجتمعات القبلية غير ذات الدولة وغير ذات الطبقات؟ من البين أنها وظائف دينية ووظائف سياسية. تقتضي الوظائف الدينية تأدية طقوس وتقديم قرابين تضرّعاً للآلهة وللجدود كي يكونوا في معونة البشر ابتغاء لطيب عيشهم. وتتعلق الوظائف السياسية بحكم المجتمع والحفاظ على النظام الاجتماعي الذي يقدّم على أنه يُشيد بمقتضى النظام الطبيعي والناموس الكوني، كما يتعلق أيضاً بالدفاع عن سيادة المجتمع على إقليمه الترابي ضدًا عن المجموعات المجاورة التي قد ترغب في إزالتها أو، على العكس من ذلك، بمدّ تلك السيادة حيث تبقى مجموعات مجاورة معارضة عند ذلك مثل هذه النزعة. مختصر القول إن العلاقات السياسية مقرونة دائماً بالقدرة بل بالحق في ممارسة العنف في داخل المجتمع وخارجه.

هنا نجد أنفسنا ضمن مساحة مشتركة مألوفة لدى الأنثروبولوجيين، والمؤرخين وعلماء الآثار. فهل من ضرورة لاستدكار تنظيم الهند الفيديّة على أربعة أصناف من البشر، أربع فارنا (varna) على رأسها يقبع البراهمان، الموكول إليهم بذل القرابين للآلهة وللأجداد. على أن ههنا أيضاً، ولئن كانت العلاقات بين «الكاست» المختصة كل واحدة منها بنشاط مختلف توجد أساساً مادياً مشتركاً بين المجموعات الاجتماعية، ما لم يكن لدى الباروبا، ولا حتى لدى التونغنا، من علاقات اقتصادية ولدت نظام «الكاست»، بل كانت «الكاست» هي التي هيكلت العلاقات الاقتصادية وأسبغت عليها الدلالات الدينية بحسب درجة طهرها أو لاطهرها الطقوسي. أم أن من الضروري أن يحضر بين أيدينا إمبراطور الصين، الوانغ (le Wang)، «الرجل الأوحده»، الوحيد المؤهل لإقامة الطقوس ولوصل الأرض بالسماء، والذي تلقى من السماء التكليف الذي رخص له في حكم الأرض وساكتتها من البشر ومن غير البشر وأجبره على ذلك أن «الإمبراطور عماد الصين، والصين مركز الكون».

لنتوقف هنا قليلاً. في الحقيقة ظهرت ممارسة الوظائف الدينية والسياسية على مر التاريخ وفي مجتمعات عدة على أنها نشاط أكثر أهمية بكثير بالنسبة إلى أفراد المجتمع من أنواع نشاط أخرى أكثر تواضعاً وذات نتائج أكثر يسراً في المشاهدة، وتلك هي أنواع النشاط الإنتاجية للشروط المادية للوجود الاجتماعي للبشر مثل الفلاحة والصيد والقنص... إلخ. ألم يكن يُفترض في «الاشتغال مع الآلهة» الذي اضطلع به الزعماء ورجال الدين أن يجلب للجميع الازدهار والحماية من الشرور؟ لمثل هذه الأسباب الأساسية كان عموم الناس ممن لم يكونوا رجال دين أو ذوي عزة يحيون كما

لو كانوا مَدِينِينَ بما لا فكاك منه لمن كانوا يجلبون لهم نَعَمَ الله ويحكمونهم؛ مدينون هم بوجودهم ومعاشهم وبقاء أبنائهم في عداد الأحياء. إنهم دائنون إلى الحد الذي يجعل عموم الناس يعتقدون أنهم مجبرون على أن يهبوا في مقابل ما عليهم عملهم وخيراتهم بل وحياتهم إلى من كانوا يحكمونهم (هي أعطيات تبدو لنا اليوم كما لو كانت «سخرة»، و«ديّة»، أي وباختصار «أتاوات»). تلك مفارقة العلاقات الاجتماعية غير المتساوية بين المجموعات البشرية حيث يبدو المهيمنون وكأنهم يعطون أكثر بكثير مما يستخلصون ممن يهيمنون عليهم.

ينتهي بنا تحليلنا إلى الاستنتاج القائل إن ميلاد المنازل و«الكاست» والطبقات كان سيورة سوسولوجية وتاريخية اقتضت، في آن، القبول والمقاومة ممن كان تشكّل هذه المجموعات الاجتماعية الجديدة يفقدهم بالتدرّج أو ضاعهم القديمة، دافعاً بهم إلى «أسفل» المجتمع والنظام الكوني؛ إنه قبول لأن تقاسم عالم التمثلات المخيالية للقوى التي تدير الكون نفسه كان يمكن أن يطلق رجاء الأدهار والحماية لفائدة الجميع، بفضل النشاط الطقوسي وقيادة أقلية باتت منفصلة تماماً عن كل نشاط مادي، ومقاومة لأن المقابل كان، بالنسبة إلى العدد الأغلب، افتقاراً بالتدرّج للسيطرة على شروط الوجود ذاتها وعلى أشخاصهم هم بعينهم. وكلما كانت مقاومتهم تمنع القبول كانت سيورة تشكّل «الكاست» أو الطبقات تتوقف أو تستمر، لكن في هذه الحالة لتحطّم تلك المقاومة من خلال الالتجاء إلى العنف ممن كانوا يرغبون في مد هيمنتهم على باقي المجتمع. القبول والعنف ذانك هما القوتان اللتان انعقد عليهما ميلاد المنازل و«الكاست» والطبقات ونمائها، وفي هذا الزوج كان وزن القبول، في الأغلب، أثقل أثراً من وزن العنف.

ختاماً، نظن أننا بيننا أن من العلاقات الاجتماعية الموجودة كلها، والتي تشكل المحتوى التاريخي لوجودنا الاجتماعي، وحدها العلاقات التي نسميها في الغرب سياسية - دينية لها القدرة على صنع مجتمعات على اعتبار أنها تجمع عدداً من المجموعات الاجتماعية والأفراد، وتجعلهم مشتركين الوجود في ظل شكل من السيادة، مجموعات وأفراداً يستغلّون، في انفصال أو بالاشتراك، موارد الإقليم الترابي الذي عليه تمارس تلك السيادة. ولا لعلاقات القربى ولا للعلاقات الاقتصادية بصفتها تلك مثل هذه القدرة. لكن الواقعة الجديدة اليوم هي أن المجتمعات كلها، وبفعل عولمة النسق الاقتصادي الرأسمالي، صغیرها وكبيرها، غير قادرة على إنتاج شروط وجودها المادية إلا بالاندماج، كل يوم أكثر، في نمط اشتغال النسق العالمي الرأسمالي. لقد صارت المجتمعات كلها أكثر تبعية بعضها لبعض بغية إعادة إنتاج ذاتها مادياً. لكن الشروط الشاملة لإعادة إنتاج هذا النسق العالمي تفلت عن سيطرة يمكن أن يمارسها على السوق مجتمع محلي، أيًا كانت قوته. تلك هي المواجهة بين المحلي والكوني والسياسي والاقتصادي التي باتت لزاماً على المجتمعات كلها أن تتحمل تبعاتها.



سلافوي جيبيك

العنف تأملات في وجوه الستة

ترجمة: فاضل جتكر

هل يسبب تطور الرأسمالية والحضارة ارتفاعاً في وتيرة العنف أم يحدّ منه؟ هل يكمن العنف في فكرة "التجاور"، على بساطتها؟ وهل تقتصر ردة الفعل تجاه العنف اليوم على التفكير؟

هذا بعض من أسئلة يعالجها سلافوي جيبيك في هذا الكتاب، من طريق سبر أغوار الأنظمة التوتاليتارية الدموية التي سادت في القرن الماضي، ومقاربة العنف المسمى مقدساً، ورسم أجندة جديدة تحدد السبيل الأمثل للتفكير في العنف، والوصول إلى حلول لمشكلات يسببها، من خلال محاكاة ثقافية لأي عنف تنتجه العولمة أو الرأسمالية أو الأصولية أو اللغة.