الآفروعموميّة مذهب إنساني
ثقافي وفكري وسياسي

THE PANAFRICANISM

الأفروعمومية

متوكل دقـاش

ISBN 9789776597109

© Willows House 2021

الطبعـة الأولـى: 2021 منشورات ويلوز - جوبا

جميـع حقـوق النشـر محفوظـة للناشـر، ولا يحـق لأي شـخص أو مؤسسـة أو جهـة، إعـادة إصـدار هـذا الكتـاب، أو جـزء منـه، أو نقلـه، بـأي شـكل أو واسـطة مـن وسـائط نقـل المعلومـات، سـواء أكانـت إلكترونيـة أو ميكانيكـة، بمـا في ذلـك النسـخ أو التسـجيل أو التخزيـن أو الاسـترجاع، دون إذن خطّـيّ مـن الناشر.

All copyrights are reserved to the publisher, and no person, institution or entity has the right to reissue this book, or part of it, or transfer it, in any form or medium of information transmission, whether electronic or mechanical, including copying, recording or storing Or, without written permission from the publisher

جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي النَّاشر

Willows House
منشـــورات
ويلوز هاوس

جنوب السودان، جوبا، كاتور، مربع ٨ جوار مركز جيران

www.willowshouse.net
www.jubabok.com
gatawillow@gmail.com
willowshouse3@gmail.com
+211927302302

الآفروعموميّة مذهب إنساني ثقافي وفكري وسياسي

متوكّل دقّاش

Willows House
منشـــورات
ويلوز هاوس
2021

الإهداء ....

أهـدي سـفري هـذا إلـى ثـلاث شـخصيات لعبـت دوراً اسـتثنائياً فـي بلـورة وصناعـة مشـروع السـودان الجديـد .

علي عبد اللطيف

جون قرنق

منصور خالد

المحتويات

العنوان	رقم الصفحة
تصدير	
مقدمة الكتاب:	
الفصل الأوّل: مؤسسة الرق: الخلفية التاريخية للدعوة الآفروعمومية :	
الفصل الثّاني: مؤتمر برلين: ردود الفعل الإفريقية	
حول مصطلح الآفروعمومية :	
مؤتمرات الآفروعمومية :	
الفصل الثّالث: القضايا الأساسية للآفروعمومية	
الرؤى البرامجية للآفروعمومية: الوحدة السياسية واختلاف المناهج والأفكار:.....	
الفصل الرابع: مدارس وتيارات إفريقية: الحركات الاجتماعية والسياسية ذات الجذور الإفريقية	
خاتمة :	
بيبليوقرافيا :.....	

تقديم:

مفهوم الآفروعمومية والقضايا التي تُناقشها - واحدة من المجالات التي لم تجد حظَّها في النشر والترويج كغيرها من القضايا الأخرى. فقد تم تجاهُل الحديث عن هذه القضية في الكتابات الصادرة باللغة العربية في محيطنا الإقليمي برغم أهميتها، وهنا تكمُن إشكالية المنظور المعياري - Paradigms الذي ظل يرتكز على المركزية الأوربية - Euro-centeric، والمنظور الشرقي - Oriental Paradigm قبل حدوث الإنقلاب الفكري والسِّياسي لإنتشار الوعي - والارتكاز على المركزية الأفريقية - Afro-centeric. والآفروعمومية كادت أن تكون ضمن قضايا (المسكوت عنه) إلى أن ظهرت بعض الإسهامات الجيِّدة مثل مُساهمة الكاتب عبد الهادي الصديق (السُّودان والأفريقانية)، وترجمات الكاتب والباحث/ أبكر آدم إسماعيل (البان أفريكانيزم - Pan-Africanism - حركة عموم أفريقيا)، ومساهمة الأستاذ/ قُصي همرور (سُعاة أفريقيا: مدخل لتاريخ وآفاق الحركة الآفروعمومية)، وهذه المُساهمة القيِّمة للكاتب متوكِّل دقَّاش (الآفروعمومية – مذهب إنساني). هذه الجهود المُقدَّرة فتحت الأبواب أمام هذا الجيل الرائع من الشباب - الذين ثاروا من أجل التغيير - ليتعرَّفوا على الجذور التَّاريخية والثقافية والفكرية لحركة (الآفروعمومية) وأهدافها الإستراتيجية.

حركة البان أفريكانيزم هي حركة سياسية فكرية تقوم على مناهضة العبودية والإستعمار وتعمل على تحرير الشعوب الأفريقية من الإستغلال الإقتصادي والإجتماعي والسِّياسي. وهي حركة ضد العنصرية وكافة أشكال التمييز والفصل على أساس العرق. وتسعَى حركة عموم أفريقيا إلى تشكيل وعي سياسي مُناهض لجميع أشكال الإستغلال وتهدف إلى تحقيق حرية ووحدة الشعوب الأفريقية وعليه فإن الحركة تُشكِّل مصدراً للوعي الأفريقي بإعتباره آيديولوجية تغييرية تحاول تنمية إحساس الأفارقة بأهمية نظمهم القيمية وسموّها، وتعمل على تنمية الوعي بأهمية التضامن لمواجهة الإستعمار كما إنها تنظر للوعي الأفريقي كتيار فكري يُعبِّر عن الإنسانية الحقيقية للإنسان الأفريقي ويرفع قيمته. وتجمع حركة عموم أفريقيا – Pan-Africanism الأفارقة داخل القارة وخارجها من المُنحدرين من أصول زنجية، الأفارقة عموماً الذين حملوا معهم مشاعر الولاء والإنتماء للقارة الأفريقية إلى الأراضي البعيدة ما وراء البحار والمحيطات، وتعمل الحركة على تشجيع تضامنهم في جميع أنحاء العالم من أجل الحرية وإنهاء الهيمنة والتبعية، وتستند الحركة في مبادئها على الإعتقاد بأن الوحدة عامل حيوي للتقدُّم الإقتصادي والإجتماعي والسِّياسي. ومع مطلع الستينات إنتظمت حركة البان أفريكانيزم وتوسَّعت بتأسيس منظمة الوحدة الأفريقية تحت قيادة عدد من القادة الأفارقة أمثال: كوامي نكروما، جمال عبد الناصر، جوليوس نيريري، وولتر رودني ... وغيرهم. وإمتد تأثير الحركة ليشمل الثوار والقادة الأفارقة أمثال: باتريس لومومبا، توماس سنكارا، وليبولد سنغور، الإمبراطور

هيلاسلاسي، جومو كينياتا، ولاحقاً شمل الإنتماء إلى حركة عموم أفريقيا الدكتور/ جون قرنق ديمبيور، القائد/ يوسف كوه مكي .. وآخرين. والحركة الشعبية لتحرير السُّودان – شمال وحلفائها في (الكتلة التاريخية) وفي إطار طرحهم لمشروع السودان الجديد يؤكدون إلتزامهم بالمثل العليا لحركة عموم أفريقيا (بان أفريكانيزم Pan-Africanism) والهدف النهائي لحركة عموم أفريقيا ألا وهو الوحدة السِّياسية للشعوب الأفريقية جمعاء بعد تحرُّرِها وتعكس ذلك في أهدافها وإستراتيجياتها وتكتيكاتها. وتعمل الكتلة التاريخية على تحقيق الوحدة الطوعية لشعوب السُّودان بعد تحريرها لتصبح نموذجاً لوحدة الشعوب الأفريقية.

الكاتب/ متوكل دقاش تناول في هذا الكتاب الذي يقع في أربعة فصول - مفهوم الآفروعمومية، ورواد الآفروعمومية أمثال فليكس دارفور، ومؤتمر برلين وعلاقته بنشأة الآفروعمومية، بالإضافة إلى مؤتمرات الآفروعمومية من المؤتمر الأول وحتى الخامس، وكافة المؤتمرات التي تلتها بعد ذلك. كما تناول ثورات الرقيق حيث ربط ذلك - عبر سياق تاريخي موضوعي - بقضية مشروع الدَّولة الوطنية في السُّودان والجذور التَّاريخية للتَّهميش والتخلُّف.

تناول الكاتب أيضاً قضية مُكافحة العنصرية وإنهاء الهيمنة الثقافية، الإبادة الثقافية كأداة للهيمنة عبر القابلية للإنتحار الثقافي، تصفية الإستعمار، الرؤى البرامجية للآفروعمومية، وفكرة الولايات المتحدة الأفريقية لـ(كوامي نكروما)، الوحدة التدرُّجية، الحركات السِّياسية والإجتماعية ذات الجذور الأفريقية، تيار الوعي

الأسود، القوة السوداء، الزنوجة – Negritude، الراستفاريا – وغيرها من القضايا الأخرى التي ترتبط بحركة الآفروعمومية.

هذا الكتاب يُعتبر – ضمن الكتب الأخرى التي صدرت - مرجعاً هاماً لجميع المُهتمِّين بحركة الآفروعمومية، ولجموع الحركة الشبابية والطلابية الذين يجب عليهم الإطلاع على الجذور التاريخية والفكرية لحركة البان أفريكانيزم – Pan-Africanism في نضالهم الطويل من أجل التغيير وبناء السُّودان الجديد - وأفريقيا الجديدة.

عادل إبراهيم شالوكا

كاتب وباحث في مجال الأنثروبولوجيا الإجتماعية والسِّياسية

الحركة الشعبية لتحرير السُّودان – شمال

١٥ يناير ٢٠٢١

مؤلف كتابي :

١/ المناطق المُهمشة في السُّودان – كفاح من أجل أرض والهوية – ٢٠١٦.

٢/ أزمة الإسلام السِّياسي – وضرورة بناء الدَّولة العلمانية – ٢٠١٩.

مقدمة

تدفعنا للكتابة حول فكرة الآفروعمومية في وقتنا الحاضر جملة من الأسباب والدوافع الموضوعية، سواء كانت معرفية أو ثقافية أو سياسية. عليه نسعى من خلال هذا الطرح إلى سبر أغوار واحدة من أهم الأفكار في تاريخ الأفارقة المعرفي والثقافي والسياسي. ويكمن الدافع المعرفي، في شح الانتاج المعرفي حول هذا الموضوع باللغة العربية، وقلة تناول الأفارقة الناطقيين باللغة العربية (العربفون) لفكرة الآفروعمومية في كتاباتهم ومؤسساتهم الأكاديمية وأضابير منظوماتهم المعرفية، والأكثر إقلاقا الخلط بينها وبين عدد من الأفكار والحركات الإفريقية في أحيان كثيرة. هذا بينما يتمثل الدافع الثقافي في ضرورة معالجة الواقع الثقافي البائس للأفارقة، خاصة بعد نجاح آليات الأمركة والتغريب في النيل من الثقافات الإفريقية. ولعل العودة إلى الآفروعمومية والبحث في تاريخ نجاح الثقافات الإفريقية في بلورة حراك الأفارقة (خاصة في الشتات)، قادرة على إعادة الاعتبار للثقافات الإفريقية. وهنا لا خيار أفضل من مراجعة الجذور الثقافية للآفروعمومية وأفكار الرواد الآفروعموميين الأوائل. وأخيرا يكمن الدافع السياسي في ضرورة البحث عن جذور مقاربتي الوحدة والتكامل الإفريقي (على

أهميتهما)، في مشروع الآفروعمومية. هذا في ظل ما خلفته الحدود السياسية الاستعمارية المصطنعة من إشكالات، وكذلك في ظل استمرار فشل مشروع الدولة الوطنية في كثير من الدول الإفريقية. بالإضافة إلى حالة الضعف السياسي والاقتصادي والعسكري لكل دولة إفريقية على حدا، والتي لا مجال لمعالجتها إلا من خلال مزيد من الترابط والتقارب بين الأفارقة.

جانب آخر يعتبر من الأهمية بمكان، وسبب أساسي في كتابة هذا الموضوع، وهو حاجة الأجيال الصاعدة السودانية للإلمام بفكرة وتاريخ الآفروعمومية. ذلك لعدة أسباب، أما السبب الأول فيعود إلى ضرورة تعريفهم بالإسهام السوداني في بلورة فكرة الآفروعمومية، من خلال المساهمة الفكرية لشخصيتين سودانيتين كانتا من أهم الشخصيات في تاريخ الآفروعمومية، وهما، فليكس دارفور، ومحمد علي دوسه، اللذان لعبا أدوارا محورية في كتابة تاريخ فصول الحراك الآفروعمومي. بينما يرجع السبب الثاني، إلى طبيعة جيوبولوتيكا السودان الإفريقي، والذي تحول إلى شرق أوسطي وعربي بفعل الأيديولوجيا. وعليه جرت ولا زالت تجري محاولات إضعاف أداوره على المستوى الإفريقي بغرض ترسيخ فكرة عروبته أكثر من إفريقيته، من خلال سياسات تروم إنكار جذوره التاريخية، وتستميت في إبعاده عن إرثه الثقافي ومحيطه السياسي الإفريقي، وإضعاف وجدانه الإفريقي، وبالمقابل تدعيم عمق إحساسة بالعروبة.

في سياق شعور السودانيين بعروبتهم، فإن خبراتهم (خاصة

عند الاحتكاك المباشر مع عرب الجزيرة العربية)، غالبا ما تكسبهم وعيا مختلفا بهويتهم وعما يتصورونه عن أنفسهم. ففي كل التجارب كان ترسيخ حقيقة عدم عروبة السودانيين يصدر عن من يمكن تصنيفهم عربا أقحاح أو أصل الهوية العربية. وهي خلاصة صادمة في ظل إدعاء مجموعات سودانية الانتماء الثقافي للعروبة، وتمسكها الشديد بالهوية العربية، والاستماتة في محاولات إثباتها من خلال دراسات أشجار النسب، وغيرها من الأساليب الأيديولوجية. وهذه الخلاصة تحيلنا إلى الأطروحات الأكاديمية التي تناولت قضية الهوية الاجتماعية وحالات الأزمات التي تتعلق بها بكل تجرد، وخلصت لعدد من الحقائق. كان أهمها، أن تصور أي مجموعة لذاتها ينبغي أن يتوافق مع تصور الآخرين لها. ذلك لأن الهوية هي جماع خصائص ما تعرف به الجماعة نفسها ويعرفها بها الآخرون، وتظهر الأزمة المتعلقة بها في الحال، عند الإخلال بواحدة من هذه الشروط. وهذا هو الحال مع عروبة السودانيين، التي يتصورنها هم، بينما ينكرها الآخرين بما فيهم العرب أنفسهم. وهذه نقطة أخرى لها أهميتها، وتعرف في الأواسط الأكاديمية باعتراف مركز الهوية (سياسة الاعتراف). فلكل هوية مركزها، ومركز الهوية العربية هي الجزيرة العربية، عليه فإن إثبات عروبة مجموعة ما من عدمها، يمر عبر موافقة هذه المركزية من عدمها. وهو ما لا يلقاه إدعاء السودانيين للعروبة، إذ تنكر هذه المركزية المسألة برمتها، (وحتى عندما تقبلها فإن ذلك يكون في سياق أزمات تمر بها تلك المركزية). (أنظر الباقر العفيف: أزمة الهوية في شمال السودان).

كذلك للسودانيين المتبنين للهوية العربية، تجارب لا تقل مرارة مع هويتهم في الشتات الغربي والأمريكي. وفي هذا الشأن بإمكان المرء أن يقول إن السودانيين المدعيين للعروبة غالبا ما يجدون أنفسهم في منطقة مظلمة ويصبحون بلا هوية واضحة في تجاربهم في الشتات الغربي الأوروبي والأمريكي، عندما يكون عليهم اختيار هويتهم. باعتبار صعوبة اختيارهم للعروبة وقتها، ولما يبدوه من رفض تجاه اعتبارهم أفارقة سود بالرغم من حقيقة الأمر. لكن بالرغم من ذلك، فإن أكثر الأوقات والتجارب التي يعرف فيها السودانيين حقيقة هويتهم الاجتماعية هي هذه الأوقات والتجارب، ذلك على الرغم مما تتركه فيهم من صدمة في أول الأمر.

لم تمر كل سياسات نزع السودان من جذوره التاريخية الإفريقية وعوربته بالاشتطاط في التماهي مع العروبة بسلاسة. بل خلف الأمر كثير من التداعيات التي ستظل جروح غائرة في جسد الدولة، كان أعمقها إنفصال جنوب السودان. فقد كان هذا الاشتطاط في التماهي مع العروبة، من خلال سياسات تعريب الدولة بالكامل وفرض هوية أحادية، وتجاوز الحقيقة المتمثلة في أصالة السودان الإفريقية، مدخلا لحروب دامية مع الأجزاء التي تسكنها مجموعات رافضة لمثل هذه السياسات. حتى غدت قضية الهوية إحدى إشكالات الدولة السودانية التاريخية، وسببا في أزماتها السياسية. وإلى الآن وبعد كل هذه السنوات الطويلة من الاشتطاط في التماهي مع العروبة، ومع ما أفرزته من تداعيات، يصر البعض على المشي على هدى ذات الطريق الملغم بالعمى الأيديولوجي. وهي

مسألة ستكون لها عواقبها على المدى القريب أو البعيد.

إن ما نكتبه هنا ونقوله، ليس طرحا ايديولوجيا بأي حال. بل تشريحا للأزمة وسبر أغوارها، ومحاولة للدخول إلى عمق الإشكال وكشف جوانبه وتعريته. وفي هذا تقف الوقائع التاريخية كشواهد وأدلة على صحة ما نقوله هنا. باعتبار أنه لا يوجد مهرب من حقيقة الإشكالات التي خلفتها سياسات فرض هوية أحادية في السودان، في ظل وضوح إفرازاتها الاجتماعية والسياسية. فلا إشكال مع هوية وثقافة عربية إن وجدتا في السودان، في ظل دولة تتساوى فيه جميع الثقافات وتعامل فيها الجماعات بمختلف هوياتها على أسس متساوية ومبادئ لا تفاضل بين الناس على أساس انتماءاتهم الأولية. نعني بكل هذا أن ما نقوم به هنا هو فعل ثقافي في الأساس، نسعى من خلاله إلى كشف العمى الأيديولوجي الذي يحيط بسجال الهويات في السودان، وما تخلفه من إفرازات على كافة الصعد. ونعمل بدلا من ذلك، على الدعوة لفتح المجال وإفساح الطريق لكل الثقافات والهويات السودانية – بما فيها الهوية العربية - لتتعايش معا في ظل جو من الاحترام المتبادل.

إننا إذ نكتب عن الآفروعمومية، أو نتحدث عن العمق الإفريقي للسودان والشعوب السودانية، فإننا لا نؤلب الناس ضد الهوية العربية في السودان. على العكس من ذلك فإننا نسعى عبرها إلى تحرير الهوية العربية (في السودان) من سلاسل الأيديولوجيا التي تقيدها. من خلال دعوتها إلى إعادة تأسيس علاقتها ببقية الهويات السودانية على أسس جديدة، تكون فيها قادرة على العيش جنبا إلى

جنب معها. وليست كهوية مفروضة على جماعات لا تحس بالانتماء إليها أو لا تعترف بها، أو كهوية قاهرة وعبارة عن أداة تسلطية لا تقبل الاختلاف في وعي بقية الشعوب السودانية.

تأخذنا قضية عدم التأليب ضد الهوية العربية، إلى مسألة أعمق بكثير، تتعلق بالإجابة على سؤال ما إذا كانت هناك هوية عربية تقف لوحدها في السودان أم لا ؟. تكمن صعوبة الإجابة على هذا السؤال في طبيعة الهوية نفسها، خاصة بوصفها صناعة اجتماعية. لكن مع ذلك فإن حقيقة صعوبة إثبات معظم من يتبنون الهوية العربية في السودان اليوم لعروبتهم الخالصة قضية ماثلة، في ظل كمية الإشكالات الموضوعية التي ذكرناها في السطور أعلاه. وإذا كانت الهوية هي تماثل الذات والموضوع، فإن كثير من المجموعات السودانية التي تتبنى الهوية العربية سوف تعاني من مأزق هوياتي. ذلك باعتبار أن المجموعات التي تفشل في صناعة هوية تشبهها ذاتا وموضوعا تصبح في أزمة. في هذا يمكننا أن نقول بأن المجموعة السودانية الوحيدة التي تتماثل ذاتا وموضوعا مع الهوية العربية المعروفة، هي مجموعة الرشايدة في شرق السودان.

أما عن الآفروعمومية في السودان، فيمكننا القول دون التعميم المخل: إن فكرة الآفروعمومية قد ارتبطت دوما بمعظم حركات ومشاريع التحرير في إفريقيا، وفي هذا لم يكن السودان استثناءا. وتعود طبيعة المسألة إلى أن الآفروعمومية هي حركة تحررية في الأساس، ومثلت جماع أفكار القادة الأفارقة في الشتات حول كيفية الإنفكاك من براثن الرق والعبودية ولاحقا حول كيفية

تصفية الاستعمار في القارة الإفريقية ومقارعة الهيمنة الثقافية. عليه فإن كل مشروع تحرير كان يجد في الآفروعمومية إطارا نظريا مناسبا للإنفكاك من أي نوع من أنواع السيطرة. بتبني النظريات الثورية التي انتجت في سياقها، والاستراتيجيات التي خطها مفكروها، لمقارعة كل أشكال السيطرة.

دخل مصطلح تحرير إلى أدبيات الآفروعمومية عبر كتابات وليم دو بويز، الذي كان يشير إلى ضرورة تحرير العقول قبل الأرض. وكان مفهوم تحرير العقول قبل الأرض، ذو معنى بعيد، وعلى علاقة مباشرة بالحالة النفسية المدمرة لمجتمع الأفارقة في الشتات وقتها. فبعد معاناة طويلة من الاسترقاق والعبودية، التي كانت تبرر عبر كثير من الأيديولوجيات، كانت مشاعر الاستسلام للواقع والركون عليه تأخذ حيزها في نفوس وعقول بعض الأفارقة. بالتالي كرس رواد الآفروعمومية جهدهم للعمل على تحرير العقول أولا وقبل كل شئ، باعتباره المدخل الموضوعي لتشجيع الأفارقة على تحرير الأرض أو تغيير الواقع المأزوم وقتها. لم يتغير شئ الآن، إذ يعمل مشروع الآفروعمومية في السودان على تحرير العقول أيضا قبل الأرض. ففي ظل إصابة بنية العقل السياسي والاجتماعي بلوثة الأيديولوجية الأسلاموعروبية وعقدة التماهي مع العروبة، تصبح ضرورة إعادة الإحساس بالعمق الإفريقي للسودان حاجة ملحة كمقدمة للتحرر الشامل بعدها.

تعكس القسمات إن السودانيين أمة إفريقية سوداء، حتى وإن كانت ثمة شواهد على تزاوجهم مع العرب الذين دخلوا السودان في

أزمنة مختلفة. تتأتى هذه الحقيقة من خلال خبرة السودانيين في تجاربهم مع غيرهم. حيث لا يلاقي أو لا يحتاج السودانيين لمجادلة أي كان بإفريقيتهم، ذلك على العكس من عروبتهم. في محاولات إثبات عكس حقيقة إفريقية السودانيين باعتبارهم أمة سوداء تعددت الفرضيات التي أرى أن أهمها كانت الفرضية المتعلقة بتزاوج العرب المهاجرين مع الشعوب السودانية السوداء، التي يستنبط منها أولئك الذين يرومون إثبات نسبهم العربي، أن التحول حدث من هناك، أي أن تلك المجموعات السودانية التي تنسب نفسها للعروبة قد تحولت منذ تزاوجها مع المجموعات العربية المهاجرة إلى مجموعات عربية هي نفسها. وهنا يقف المرء ليتساءل عن حجم المجموعة العربية التي دخلت إلى السودان بالمقارنة مع حجم المجموعات السودانية المحلية السوداء، وعما إذا كان المنطق قادر على إسناد هذه الفرضية. ذلك لأن الدهشة تنبع من افتراض تحول تلك المجموعات الإفريقية إلى عربية خالصة بمجرد تزاوجها مع مجموعات عربية محدودة الحجم وتجاوز كل الممكنات الأقرب للصحة. إن أول الممكنات هنا هي ذوبان المجموعة الصغيرة في الكبيرة المقابلة لها، أي أن المجموعات العربية هي التي تصبح أقرب إلى التأفرق. أما الثانية فإنها تفترض أن يفضي هذا التزاوج إلى خروج مجموعة خليط، مثلها مثل المولاتو أو الخلاسين الناتجين عن تزاوج البيض والسود أو الهنود.

لا تنتهي محاولات إثبات عروبة السودانيين بفرضية تحولهم إليها عبر تزاوجهم مع العروبة، بل تصحبها عروبة اللسان، ذلك

بافتراض «أن كل من تحدث العربية فهو عربي». وهذه الفرضية تحيلنا إلى مفهوم دخل مؤخرا بقوة إلى الفكر السياسي والاجتماعي السوداني من خلال كتابات الدكتور محمد جلال أحمد هاشم، وهي العربفونية. وهي المعادل الموضوعي للأنجلوفونية والفرنكفونية، وهي تشير إلى المجموعات الناطقة بالإنكليزية والفرنسية، دون أن تشترك في الخصائص الثقافية مع الإنكليز أو الفرنسيين، وكذلك دون أن تدعي وحدة الأصل السلالي أو الهوية الاجتماعية معها. إذن فالعربفونية مصطلح برز مؤخرا ويشير إلى تلك الشعوب الناطقة بالعربية، دون أن تكون عربية الهوية بالضرورة. هنا تثبت طبيعة عناصر الثقافات السودانية وقسمات المجموعات السلالية، أنها عربفونية، باستثناء مجموعة الرشايدة في شرق السودان. أي بمعنى أن معظم الشعوب السودانية ناطقة بالعربية، لكن دون أن يكون ذلك دليلا أو عنصرا في فرضية محاولة إثبات عروبتها من عدمه.

مشروع الدولة الوطنية في السودان :

تخلقت الدولة الوطنية في السودان بإرادة المستعمر الخارجي في ١٨٢١. ومفهوم الدولة الوطنية يشير إلى نماذج الوحدات السياسية ذات الحدود الجغرافية المستقلة عن بعضها البعض، والمتأسسة على أنقاض الإمبراطورية الرومانية، عبر اتفاقية الصلح التي تعرف باتفاقية ويستفاليا في ١٦٤٨. مثل ظهور الدولة الوطنية تطورا إيجابيا في الفكر الاجتماعي والسياسي الإنساني، وكان أهم ما ميز هذا النموذج السياسي الجديد، هو حلول مفهوم الشعب

مكان مفهوم الرعايا، والذي يشير إلى تحول سلطة الإمبراطور أو الملك المطلقة، التي كانت في النموذج القديم، لتتركز في جماع إرادة الشعب. عليه لم تعد الشعوب تعيش تحت رحمة الملوك والأباطرة كما في السابق، بل أصبحت هي مصدر السلطة.

في السودان مضى مشروع بناء الدولة الوطنية، ببطئ أو على أسس غير سليمة. فمنذ البداية ظهرت الاشكالات المتعلقة باستئثار مجموعات معينة بمؤسسة الدولة، وعملت عبر عدد من السياسات على المحافظة على امتيازاتها الخاصة. تمثل الشرخ الأول في جدار هذا البناء في القسمة غير الموضوعية والتوزيع غير العادل للوظائف أثناء سودنتها، ومن ثم توالت الشروخ التي أعاقت مشروع بناء الدولة الوطنية على أسس سليمة. غاب السعي الجاد لإيجاد آليات قادرة على إدارة التنوع وحلت محلها سياسة فرض هوية أحادية فظهرت أزمة الهوية. وغابت إرادة التنازل عن الامتيازات التاريخية والجدية في معالجة الظلم والتفاوت التاريخي، فظهرت وضعية التهميش التي أدت إلى حروبات متواصلة، لم تنتهي بفصل الجنوب فحسب، بل وتهدد بإنفصال أجزاء أخرى من السودان. اللهم إلا في حالة تدارك هذه الأخطاء والبحث عن لحظة تأسيس جديدة، قادرة على ضمان بناء دولة المواطنة.

كان عنف الهويات هو أكثر ما جسد عائقا في عملية بناء الدولة الوطنية في السودان. وربما كان ولا يزال مأزق الدولة السودانية مع إرهاصات عنف الهويات وحروبها السيزيفية، يتعلق بالطريقة الديالكتيكية واللاواعية التي ولدت بها الدولة بوصفها منتج

كولينيالي؛ والسياسات التي شجعها جهازها الفكري نحو القوميات أو «الهويات» التي نهضت لمقارعة تأسيس الدولة. أو التي صرخت احتجاجا على اختلال بنية الدولة على مستوى هيكلية السلطة وتوزيع الموارد والثروات. بل إن بمقدور المرء أن يصل حد القول أن الدولة قد تخيلت خصومها المحليين، قبل أن يبرزوا إلى حيز الوجود التاريخي بوقت طويل. بدءا بالمكونات الاجتماعية التي تنحدر من الجنوب « قبل الانفصال» ومرورا بالأنقسنا وجبال النوبة ودارفور والشرق، كانت سياسات الدولة عنيفة تجاه الصرخات المطلبية والحقوقية التي برزت في تلك المناطق والجغرافيات: التي هي في الأساس وريثة نظم وسلطنات قديمة قبل أن تتشكل الدولة الحديثة. وكانت النتيجة أن تحول السودان إلى قارة من الصراع الدموي. (أنظر مبيمبي، نيكروبولتيكس).

بعد سودنة الوظائف مباشرة بانت إرهاصات ترجيح غير موضوعي لكفة النخب الشمالية في توزيع الفرص والمقاعد، بطريقة جعلت أحد النخب الجنوبية يقول: «يبدو أن إخوتنا في الشمال يريدون استعبادنا لمئة عام أخرى.» مع الأخذ في الاعتبار أن معارضة النخب التي تنتمي إلى مكونات الجنوب الاجتماعية، وكذلك نخب الشرق ودارفور وجبال النوبة والنيل الأزرق قد ظلت ذات بعد مدني بإمتياز، وتراوحت ما بين معارضة برلمانية وكتابة المذكرات الاحتجاجية. إلى أن دق الفريق إبراهيم عبود بإسفين العنف الهوياتي في قلب السياسة. ذلك باعتبار ما سنه من سياسات ومقدمات تبريرية للممارسة العنف تجاه حركة الاحتجاج

في الجنوب، وما نتج عنه من إضعاف لقناعة النخب الجنوبية بجدوى العمل السياسي المدني، وتحولهم بعدها للكفاح المسلح بوصفه ممارسة للفعل النضالي السياسي بوسائل أخرى. وهي قناعة ترسخت تدريجيا لدى معظم القادة والجماعات في الأقاليم المذكورة آنفا. ليرتبط بروز ظاهرة العنف السياسي الهوياتي بالوسائل العنيفة التي قوبلت بها الحالات الإنفعالية والساخطة والملازمة للغضب والقلق المتمثلة في توقعات وإحباط الجماعات «الهويات» الثقافية على مستوى الأقاليم المهمشة من سياسات الدولة تجاهها. بإعتبار أنها ظلت تضطهد وتدخل قسرا في بوتقة إنصهار ذات ملمح أحادي. وكذلك تعاني ما تعاني من إشكالات سوء العدالة التوزيعية واحتكار السلطة السياسية عبر موانع هيكلية ذات ديناميات ثقافية مثل الدين واللغة والنسب. لينتهي ذلك بتورط مؤسسة الدولة في حروب ضد مجموعات وحركات مطلبية وسياسية ذات طرح مناطقي او ثقافي. وبالتالي ممارستها لسياسة حيوية «نيكروسلطة» بصيغتها الفوكوية تجاه تلك الحركات والأخطر من ذلك تجاه حواضنهم الاجتماعية بالذات، وهو ما يعني استهداف جماعات أو هويات ثقافية معينة الي حد كبير.

«في صياغتها الفوكوية تشتغل السلطة الحيوية فيما يبدو عبر تقسيم الشعب أو المواطنين إلى أولئك الذين يجب أن يعيشوا وأولئك الذين يجب أن يموتوا. وباشتغالها على أساس الإنقسام بين الأحياء والموتى، تعرّف مثل هذه السلطة نفسها ضمن علاقة بحقل بايلوجي؛ تسيطر عليه وتتقلده .يفترض هذا التحكم قبليا

تقسيم الأنواع البشرية إلى مجموعات سكانية، والتقسيم الفرعي للمجموعة السكانية إلى مجموعات فرعية، وتأسيس إنقطاع بايلوجي بين إحداها والأخرى؛ وهذا ما يسميه فوكو بمصطلح يبدو مألوفا من النظرة الأولى (العنصرية).»[1]

منذ عبود وإلى سلطة الإنقاذ ما إنفكت سياسات الدولة تأخذ شكلية حيوية وعنيفة تجاه عدد كبير من الهويات الثقافية التي رفضت الإنصياع والدخول في بوتقة إنصهارها ذو الملمح الأحادي. وكذلك التي انتفضت ضد مظاهر الظلم الاجتماعي والاحتكار السياسي. وفي هذه الحالات تحيل السلطة باستمرار وتلجأ الي الاستثناء والطوارئ والتصور المتخيل للعدو، كما أنها تكدح باستمرار لانتاج ذات الإستثناء والعدو المتخيل. وقد تجسد (فعل انتاج العدو المتخيل) حرفيا في مظهر التعامل غير الموضوعي لحكومة الاستقلال مع قضية التنوع والتعدد الهوياتي، وضرورة ايجاد آليات معقولة لمراعاتها، فيما يلي تقسيم الثروة والسلطة. ولاحقا تعامل عبود العنيف مع إشكالية الجنوب ومن ثم تسليح حزب الأمة كحزب حاكم إبان الديمقراطية الثالثة للمراحيل؛ وبالتالي تقنين العنف الهوياتي وتسييس الصراعات الإثنية من خلال تمليش كيانات معينة. دون وضع اعتبار لخطورة انتشار السلاح وإمكانية استخدام الإثنيات المعنية للسلاح في غير ما خطط له (صد توغل الحركة الشعبية في جبال النوبة ودارفور). وبالمقابل

1- أشيل مبيمبي، نيكروبولتيكس: نيكروسياسة ونصوص أخرى، ترجمة عمار جمال، ب. محمد صالح، م. النحاس، أ. النشادر، 2018، الخرطوم، ص20.

مشت سلطة الإنقاذ بعدها على خطى حزب الأمة حذو النعل، من خلال إعطاءها لصراعها مع الحركة الشعبية في الجنوب صبغة دينية وهوياتية ثقافية بائنة. ومن ثم لاحقا تدعيم إمكانيات وقوة مجموعات إثنية بعينها وتأسيس قوات ذات تركيبة هوياتية بغرض ما أسمته تجفيف المنابع الإجتماعية للحركات المسلحة في حرب الدولة في دارفور. وبذات القدر ممارسة عنف مفرط تجاه الحراكات الاحتجاجية في الشرق. وهي أفعال أنتجت الدولة من خلالها هويات ثقافية معينة كعدو متخيل في ذهنها السياسي الخاص. وبناء على ذلك مارست تجاههم العنف والقتل الهوياتي المقصود بلا هوادة. وسياسات الهوية مرتبطة في النهاية (بسياسة الموت) وتبرير ممارسة العنف والقتل الممنهج تجاه مجموعات او أفراد ما بشكل عنصري. وكما يقول (مبيمبي): «فالعنصرية في الاصطلاح الفوكوي هي في نهاية الأمر تكنولوجيا تهدف إلى السماح بممارسة السلطة الحيوية ذلك الحق القديم في الموت، ووظيفة العنصرية في اقتصاد السلطة الحيوية هي ضبط توزيع الموت أو جعل الوظائف القتلية للدولة ممكنة.»[2] وقد مارست الدولة السودانية منذ نشأتها فعل العنف والقتل الهوياتي بميكانيزمات السلطة الحيوية الذي ظل دوما مرقوما في طريقة عملها.

تقف معادلة الحفاظ على السودان موحدا، ناميا، ومزدهرا، على عملية تغيير هذا الوضع المأزوم، وبناء دولة المواطنة. وتعني دولة المواطنة، وجوب عمل مؤسسات الدولة على المساواة بين المواطنين، وعدم التمييز بينهم على أي أسس غير موضوعية، دينية، إثنية أو جنسية. وهي عملية تقتضي هدم المفاهيم المتعلقة

2- المرجع السابق.

بأنماط تقسيم الناس ومعاملتهم بناء عليها. ظهر مفهوم المواطنة، بظهور مفهوم الدولة الوطنية، فيقال أن الدولة الوطنية هي دولة المواطنة. إنها تحيل إلى الحق السياسي المدني والقانوني لكل فرد أو جماعة داخل الدولة التي ينتميان إليها، باعتبارهما كاملي الحقوق ومتساوين بالقدر نفسه مع أي جماعة أخرى تملك الصفة نفسها. وتعني في الوقت ذاته، وقوف الدولة على مبادئ دستورية وقانونية واضحة، تعمل على تحقيق آمال ورفاهية كل الأفراد والجماعات (الشعب) على قدم المساواة. إن مبادئ دستور وقانون أي دولة مواطنة تشتغل على هذه الأشياء المذكورة بغرض تحقيق ذات الشعب المعني.

مسألة أخرى تعتبر أساسية في مشروع تأسيس الدولة الوطنية في السودان، إنها قضية كيفية بناء الهوية الوطنية. يشير مفهوم الهوية الوطنية إلى الانتماء القانوني لفرد أو جماعة لدولة ما. هي الأخرى ظهرت إلى الوجود بظهور الدولة الوطنية، لكنها مع ذلك تبلورت معرفيا متأخرة نسبيا، عبر أفكار بندكت أندرسن في كتابه الجماعات المتخيلة. لكنها أيضا ليست بهذا التجريد، خاصة في الوقت الذي ترفض فيه جماعة ما الاعتراف بانتمائها لدولة ما، وتأبى الإندماج في شخصيته السياسية. إن الأمر في الأساس يتعلق بسياسات الدولة أو الكيان الذي يضم مجتمعات مختلفة، ففي حالة وجود عنف هيكلي او ظلم ممنهج على مجموعات أو فئات معينة، تصبح عملية اعتراف هذه المجموعات أو الفئات بالهوية الوطنية مسألة عصية، عليه يتعذر الإجماع على هذه الهوية

المنشودة. الهوية الوطنية هي إذن إجماع شعب ما على اختلاف جماعاته إثنيا، دينيا، وثقافيا، على شخصية قانونية وسياسية واحدة يعترفون، بل ويعتزون بها. إنها أكثر من مجرد علم واحد وجغرافية مشتركة، بل حقوق ومصالح مشتركة ممكنة التحقق من خلال آليات وتشريعات وقوانين متفق عليها بين الفئات والجماعات. إنها كذلك التركيز الكلي لجماع إرادة شعب ما حول مشروع دولة أو كيان يضمهم.

يتخيل الناس في السودان أن مشروع بناء الهوية الوطنية السودانية، ينبغي أن يستند فقط على عناصر أولية مثل الجغرافية والروابط التاريخية المشتركة والعلم الواحد. وهو طرح مختل، يجعل من بناء الهوية الوطنية حلم بعيد المنال. ذلك لأن الهوية الوطنية هي المعادل الموضوعي للمواطنة الكاملة، وتمر عملية بناءها عبر هدم المبادئ غير السليمة، وتذويب كافة أشكال التمييز بين الفئات والمجموعات التي تتشارك إطارا سياسيا واحدا كالدولة الوطنية. إن قضية فشل بناء شخصية سياسية وقانونية سودانية متفق عليها تمثل (الهوية الوطنية)، ترجع في الأساس لاستمرار وجود سياسات التمييز، وتغييب دولة المواطنة وإنعدام المبادئ الدستورية والقانونية التي تساوي بين الجماعات والفئات التي تمثل الشعب، ليتخلق منها روح الشعب أو مفهوم الأمة. كان الأمر كذلك مع المجموعات الثقافية في جنوب السودان (قبل إنفصاله)، بسبب سياسات الدولة التمييزية إزاءها، ونكران حقوقها السياسية والمدنية والاقتصادية الذي تمثل في الإقصاء السياسي والتنمية

غير المتوازنة، وهضم الحقوق الثقافية بسياسات رامت إدخالها عنوة في بوتقة إنصهار عملت من خلالها مؤسسة الدولة السودانية على تذويبها فيها، وجعلها إنعكاسا مشوها للهوية الشمالية كما عبر عن ذلك فرانسيس دينق. وهو الأمر نفسه الذي تكرر مع معظم الكيانات الثقافية في الشرق والغرب وجبال النوبة والنيل الأزرق.

من أجل بناء الهوية الوطنية ودولة المواطنة في الدولة السودانية، ثمة عدد من الآليات والشروط التي يجب توافرها، أهمها تحديد نظام الحكم في الدولة وشكلها، وقد دفع في هذا الاتجاه بمفهوم اللا مركزية. تعني اللامركزية تقسيم السلطة السياسية إلى مستويين، واحد مركزي والآخر محلي أو إقليمي. وتوجد في الأساس في أنظمة الدول التي تتميز باتساع الحجم، والكثافة السكانية وتعدد الثقافات. وهي آلية تعمل من خلالها الدول التي تعمل بها، على توسيع المشاركة السياسية وكفالته لكل المجتمعات، بالإضافة إلى تقنين التعارضات التي قد تنشأ نتيجة لاختلاف التصورات الحياتية بين المجموعات الثقافية المتعايشة داخل كيان سياسي واحد. بمعنى أنها أي نعم تعمل على توسيع المشاركة السياسية كما هو واضح في كثير من نماذج اللامركزية، ولكنها أيضا أداة مهمة لضمان الحقوق الثقافية والاجتماعية. دخل مفهوم اللامركزية مبكرا في المجال السياسي السوداني عبر النقاشات التي جرت في مؤتمر جوبا ١٩٤٧، وأطروحات طه بليه، مؤسس مؤتمر البجا. وقد طرح على الدوام باعتبار كبر حجم الدولة السودانية، والأهم اختلاف مجموعاته الثقافية وتعدد أمزجة الناس فيه. عليه ينادى

باللامركزية كآلية، لإعادة تقسيم السلطة بين المجموعات والمناطق السودانية، وكذلك لإعادة بناء الشخصية السودانية، من خلال إبراز عناصر كل ثقافات شعوبه وأقاليمه.

في هذا الصدد يتعين تحديد نموذج اللامركزية التي بإمكانها التماشي مع الظرف التاريخي الذي تقف فيه الدولة السودانية. وهل هي اللامركزية الإدارية، التي تتحكم فيها الحكومة المركزية في ضبط العلاقة الإدارية بينها وبين الأقاليم، وبالتالي تصبح لامركزية إسمية ؟. كما كان الحال مع كل نماذج اللامركزية التي عرفها السودان، باستثناء لامركزية الجنوب أثناء حكم النميري. أم اللامركزية المناطقية الواسعة، التي تعمل فيها الحكومة المركزية على إعطاء الأقاليم استقلالية سياسية وتشريعية كبيرة، لجملة من الأسباب، قد تكون سياسية أو ثقافية. هنا للسودان تجربته الخاصة، كما ذكرنا، مع فيدرالية جنوب السودان بعد اتفاقية أديس أبابا ١٩٧٢. دون ننسى نموذج اللامركزية العرقية، التي عرفت مؤخرا من خلال تجربة إثيوبيا الفيدرالية.

مفهوم اجتماعي وسياسي آخر طرح بقوة عبر المشاريع والمواقف السياسية مؤخرا، بوصفه عنصر كفيل بإكمال مشروع بناء الدولة الوطنية في السودان على أسس سليمة، إنه مفهوم العلمانية. تعني العلمانية إجرائيا فصل الدين عن مؤسسات الدولة، والعمل من خلال مبادئ موضوعية قابلة للقياس على تحقيق أهداف الشعب. إنها لا تدفع باتجاه تصور أيديولوجي أو ديني معين، ولا تخوض في التصورات الخاصة للأفراد والجماعات، بل تقف على

مسافة واحدة منها. بظهور نموذج الدولة الوطنية القائمة على المواطنة، بعد اتفاقية ويستفاليا ١٦٤٨، لم تعد العلمانية طرحا فلسفيا أو موقفا فكريا يمكن تبنيه من عدمه، بل حكم ضرروة. إن الدولة الوطنية علمانية بنيويا كما عبر عن ذلك محمد جلال أحمد هاشم. ذلك لأنها قامت في الأساس بعد ثورة المجتمعات على الإمبراطورية الرومانية التي كانت تحكمها بالحق الآلهي. عليه أقيم النموذج الجديد، على أنقاض هذا التصور، ونزع هذا الحق، وتركيزه في يد الشعب الذي أصبح هو مصدر السلطة. فلم يعد بعدها ثمة مكان للشخص أو المجموعة التي تفاضل بينها وبين المجموعات الآخرى على هذا الأساس أو غيره، ولم يعد هناك من يمثل (ظل الله في الأرض)، أو (شعب الله المختار). الناس إذن سواسية في الدولة الوطنية العلمانية، لهم نفس الحقوق ومطلوب منهم نفس الواجبات. فقد قامت أساسا على المواطنة المتساوية، وعمل المؤسسات على ضمان هذه المواطنة المتساوية من خلال الدساتير والقوانين والتشريعات.

بذلك، لا يتم طرح العلمانية في السودان كموقف فلسفي، أو مذهبي، بل كحكم ضرورة تسنده جملة من الأسباب، التي تقف طبيعة مفهوم الدولة الوطنية في مقدمتها. ذلك إذا أراد السودانيين تأسيس دولة المواطنة والقانون، التي يتساوى فيها الناس بغض النظر عن انتمائهم الديني أو الثقافي. ومن ثم تأتي خبرة السودانيين مع الفظاعات التي ارتكبت بإسم الدين، وكيفية مساهمة هذه المسألة في فشل مشروع بناء الدولة الوطنية في السودان. وكيف

أنها ساهمت في فصل الجنوب، وتنذر بتفكيك ما تبقى من سودان اليوم، في حال التعنت والإصرار على نموذج الدولة التي تمايز بين الجماعات دينيا، إثنيا، أو مذهبيا.

متوكل دقاش – ٢٠٢١ - جوبا

الفصل الأول

مؤسسة الرق: الخلفية التاريخية للدعوة الأفروعمومية

مؤسسة الرق: الخلفية التاريخية للدعوة الآفروعمومية

مثل الإنفكاك من طوق الرق ونير الاستعباد أكبر أحلام المجتمعات الإفريقية في الشتات وأقصى طموحات حركاتها الاجتماعية. في سبيل تحقيق هذه الأحلام والطموحات، برزت الحركة الآفروعمومية في الشتات، فسادت على ما عداها. فقد كانت هناك على الدوام عدة حركات اجتماعية وسياسية بين أفارقة الشتات تعمل على تغيير الواقع البائس للأفارقة الذين كانوا لا يزالون يرزحون تحت الاستعباد، وقد قامت معظم حركات السود في أمريكا والشتات على فكرة الوحدة بين الأفارقة المنحدرين من مؤسسة الرق. ثم تطورت لتحقيق الحرية للشعوب والدول الإفريقية حيث نظروا إلى أنفسهم كامتداد طبيعي للأفارقة في القارة، دون أي اعتبار للحدود السياسية، وقد تطور وتبلور كل هذا في رحلات العودة إلى القارة من شتات الرق والعبودية؛ وبهذا تمثلت لهم القارة الأفريقية كجنة على الأرض وكشهادة للحرية والانعتاق من الرق. في هذا تقف ثورة العبيد في جزيرة هاييتي كمعلم بارز لحركات التحرر، حيث تمكنوا من تحرير أنفسهم وبلدهم الجديد، وبها برزت إلى الوجود جمهورية هاييتي. إلا أن الآفروعمومية كحركة فكرية وسياسية واجتماعية عالمية كان عليها أن تنتظر لما يربو على السبعين عاماً كيما تتبلور.

بدأت مؤسسة الرق الغربية الموجهة نحو إفريقيا في القرن الخامس عشر متزامنةً مع الكشوفات الجغرافية. وهذه ما يمكن أن نطلق عليها مرحلة الرق الحديثة، كونها اعتمدت على مقدرات الدول غير الإفريقية في استعباد الشعوب الإفريقية. «وانبنت علاقات الرق في شكله الحديث على علاقات اجتماعية أخذت طابعها من أيدولوجية التفوق السلالي للبيض، بالاضافة إلى بعض التفسيرات الأنطولوجية المتعلقة بنصوص دينية معينة. فلقد أعاد القادة المؤمنون بأسطورة «لعنة كنعان» وجمعوا مع العلماء المزيفين كل المناهج المتاحة عن الدونية السلالية واستكملوها؛ وكررت المدارس المتناثرة ودورياتها الأساطير واعتبرتها أساسا للتفسير. وعلى هذا تم بناء بعض التصورات الإنسانية والعلوم التي تبرر استرقاق الأفارقة.»[3] «وقد ارتبطت تجارة الرق من إفريقيا في تاريخ العلاقات الأوروبية الإفريقية بحركة الكشوف الجغرافية والاستعمار الأوروبي.»[4] خاصة الكشوف الجغرافية البرتغالية، التي عملت من خلالها البرتغال على السيطرة كليا على هذه التجارة التي خلق انتشارها تحولا كبيرا في العلاقات بين الدول الأوروبية والإفريقية. فقد تحولت إلى علاقة استغلال من قبل القارة الأوروبية للقارة الإفريقية، بعد أن ظلت لسنوات وقرون علاقات تبادل، حتى وإن كان بشكل محدود.

3- سيدريك جي. روبنسون، الماركسية السوداء: تكوين حراك ثوري للشعوب السوداء. ترجمة عاطف معتمد وعزت زيان 2015، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص319.

4- محمود متولي ورأفت الشيخ، إفريقيا في العلاقات الدولية، 1975، دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة، ص278.

بعد سنوات قليلة من بداية البرتغال لهذا النشاط التجاري الجديد، أصبحت السواحل الإفريقية أسواقا كبيرة، بعد أن راجت تجارة الرق، في ظل دخول معظم الدول الأوروبية خط الاستثمار فيها. فقد تبع البرتغال، كل من البريطانيين، الفرنسيين، الهولنديين، والدنمارك. وخلف هذا واقعا اجتماعيا وسياسيا مريرا في إفريقيا. خاصة أن القارة فقدت بعد دخول هذه الدول إلى مضمار الاتجار في الرقيق، لما يربو إلى الثمانين مليون من أبنائها أو يزيد. ناهيك عن التداعيات السياسية التي نتجت عن تدمير القوى الأوروبية للممالك والسلطنات الإفريقية المحلية، في خضم الصراع من أجل جلب الرقيق وأسر الأفارقة. وبالفعل «بدأ الهولنديون والفرنسيون والإنجليز والدنمارك بإقامة الحصون والمراكز التجارية لصالحهم. أغراهم بذلك ضعف البرتغال في الميدان الإفريقي حين أخذت المستعمرات الهندية جل انتباههم. كما زادت هجرة الأسبان إلى أملاكهم في الدنيا الجديدة (أمريكا) وأخذوا يشتدون في طلب الرقيق. كما سكن البريطانيون فرجينيا وكارولينا الجنوبية وأخذوا يزرعون القطن والدخن وقصب السكر وبدأوا في طلب الرقيق الافريقي من أجل العمل في المزارع.»[5]

في كل من أوروبا وأمريكا، ومنذ نشأة نظام الرق، أصبح الرقيق حجر الأساس ليس للهيكل الاجتماعي الجنوبي فحسب، بل وللصناعة والتجارة الشمالية، والبيع والشراء ونظام المصانع الأمريكية والتجارة الأوروبية والبيع والشراء على نطاق عالمي. وبهذا توسعت تجارة الرق بشكل مضطرد في أوروبا وأمريكا وبعض مناطق

5- زاهر رياض، استعمار إفريقيا، القاهرة،1965، ص69.

آسيا، مثل تركيا والعالم العربي الشرقي. فمنذ تحول الرقيق إلى مورد وسلعة مطلوبة في السوق العالمية، إنخرط عدد كبير من الدول والشركات والأفراد في تجارة الرق وممارستها بعد أن صارت مربحة لكل العاملين بها، خاصة الدول الأوروبية التي وجدت في الرقيق أيادي عاملة فاعلة. وإذا تتبعنا تاريخ الدول الأوروبية والأمريكية والشرق أوسطية مع الرق، سوف نجد هذه الحقيقة واضحة، وماثلة. (أنظر: سيدريك روبنسون: الماركسية السوداء).

تمثل أول مظهر لتحول ظاهرة تجارة الرق إلى مؤسسة لها قوتها وسياساتها، بتسليح البرتغال لأتباعها المحليين الذين كانوا يساعدونها في أسر الرقيق، وكذلك بإنشاء الإنكليز لشركات مهمتها الاتجار في الرق فقط. وكان البرتغال يعملون بتسليح أتباعهم، على زيادة قوتهم وقدرتهم على قنص الرقيق، وكذلك لأسباب أخرى، «فقد كان البرتغال يفضلون عدم المخاطرة بأنفسهم بالتوغل للداخل طالما أنهم يستطيعون عن طريق أتباعهم الحصول على حاجتهم من الرق وهم مطمئنون في مراكزهم الساحلية. لذا أطلق بعض المؤرخين على القرن السادس عشر في إفريقيا تعبير(عصر البنادق). فقد انتشر استخدام البنادق في القارة بعد أن كانت الأسلحة البدائية كالرمح والسهام هي الأسلحة التي عرفها الإفريقي قبل ذلك».[6] بينما دخل الإنكليز خط الاتجار في الرق ليجعلوا منه نشاطا واسعا بشكل غير مسبوق. فعبر الشركات التي أنشئوها خصيصا لهذا النشاط، كان الإنكليز ينقلون هذه التجارة إلى طور

6- عبد الله عبد الرازق وشوقي الجمل، تاريخ افريقيا الحديث والمعاصر، دار الزهراء، الرياض، 2002، ص51.

المؤسسية والتجارة المنظمة. وبالفعل شهدت تلك الفترة توسع تجارة الرقيق، وأسر أعداد كبيرة من الأفارقة الذين رُحلوا عبر المحيط الأطلنطي إلى كل من أوروبا والأمريكتين لاستخدامهم هناك في أعمال السخرة في مزارع القصب والقطن.

استمرت شحنات الرقيق التي تصل إلى أوروبا والأمريكتين في التدفق بأعداد كبيرة، والتي كانت تزداد بإزدياد الطلب، وبإزدياد حاجة أوروبا والأمريكتين إلى الأيادي العاملة. لتصل نسب الأفارقة في الشتات لأعداد جعلتهم لا يقلون بكثير عن الأوروبيين، خاصة في مستعمراتهم الجديدة، مثل أمريكا الشمالية وجزر الهند الغربية. و»كانت أول دفعة من هذا الرقيق قد وصلت إلى فرجينيا في سنة ١٦٢٠، ولم يكن قد مضى على إنشاء هذه المستعمرة سوى أربعة عشر سنة، وكان عددهم عشرين رقيقا فقط على سفينة هولندية أنزلتهم في جيمنستون. وأخذ هذا العدد من الرقيق يتزايد عاما بعد عام حتى وصل عددهم في سنة ١٧٦٠ إلى ٢٠٠ ألف وهو نصف عدد السكان. وفي هذا العام وصل عدد السكان من أصل زنجي في الثلاث عشرة ولاية الى ٣٠ ٪ من السكان. ووصلت نسبتهم في ماري لاند الشمالية وحدها الي ٨ ٪ يعملون جميعا كخدم للبيوت والمزارع، بينما عملوا في ماري لاند الجنوبية في زراعة قصب السكر والتبغ والقطن. كما وصل عدد الرقيق في جزر الهند الغربية وحدها إلى خمسمائة الف، وعمل أغلبهم في زراعة قصب السكر. ووصل عددهم في جامايكا في نفس السنة أيضا الى ١٤٠ ألف.» وبقدر ما كانت أعداد الرقيق المأخوذ من إفريقيا سببا في إشكالات اجتماعية

وسياسية كبيرة لها، إلا أنها نفسها كانت عاملا حاسما في ثورات الرقيق وانتفاضاتهم ضد البيض في الأمريكتين – كما سنرى في الشذرة التالية.

ثورات الرقيق :

- نعني بثورات الرقيق هنا، الانتفاضات التي قام بها الرقيق السود ضد ملاكهم البيض في الشتات، (أمريكا وجزر الهند الغربية). تلك الثورات التي أظهر فيها الرق الإفريقي قدرته على بلورة حراك اجتماعي متأسس على عناصر ثقافته وخبرته الخاصة. كدليل على أن «شحنات الرق الإفريقي المرسلة إلى أوروبا عبر الأطلنطي، لم تكن تتألف فقط من رجال ونساء وأطفال سود معزولين فكريا أو مجردين ثقافيا أو منفصلين عن عالمهم السابق. فقد أحضرت العمالة الإفريقية ماضيها معها، وهو الماضي الذي أنتجها ووضع فيها العناصر الأولى للوعي والإدراك. وبالتالي فإن الموجة الأولى من الثورات الإفريقية في العالم الجديد، لم تكن محكومة بنقد المجتمع الغربي، ولكنها كانت محكومة بالرفض الكامل لتجربة الرق والعنصرية. ونظرا لأنهم كانوا أكثر حرصا على الحفاظ على الماضي منهم على تحويل المجتمع الغربي أو الإطاحة بالرأسمالية (الناشئة وقتها) فقد أسسوا مستوطنات الهاربين وأصبحوا خارج المجتمع، وحاولوا ان يجدوا طريقة للعودة للديار، حتى إذا كان ذلك يعني فناءهم.»[7] وهناك في تلك المستوطنات أخذت ثورات الرقيق تأخذ منحنى متصاعد وانتشارا واسعا. ووجهت تلك المقاومة البدائية

7- سيدريك جي. روبنسون، المرجع السابق، ص422.

باجراءات قمعية عنيفة من قبل الملاك البيض، ولكن ذلك لم يحد من تصاعدها الذي استمر وبدأ في التحول من حيث الشكل والطبيعة. إذ تحول هذا الكفاح إلى معركة للحفاظ على الهوية الجماعية للشعوب الإفريقية.

يخطئ البعض بتصنيف ثورات الرقيق الأفارقة في الشتات، كردات فعل لحظية كان مقصدها الثأر من ملاكهم البيض أو الهرب وقتها. لكنه تصنيف غير صحيح لتلك الثورات التي كانت تسعى إلى خلق تحولات أكبر من ذلك بكثير. فقد «كانت ثورات الرقيق الأفارقة تمثل ذروة الكفاح من أجل التحرر من العبودية. لذا كانت المناطق التي توجد فيها كثافات مرتفعة من السكان العبيد السود تتعرض بوجه عام لثورات أكثر تواترا وأشد عنفا. ففي الأمثلة التي سنتعرض لها كان عدد السكان العبيد يتجاوز نحو تسعين في المائة من السكان.»[8] ويصور هذا الكفاح في سبيل الحرية مولد القومية الإفريقية في شرائح الشتات في الكاريبي وأمريكا اللاتينية، ولم تكن أهدافها مجرد الثأر أو الهروب إلى الجبال، ولكنها كانت تهدف إلى إنشاء مناطق يملك الأفارقة فيها السيطرة السياسية والقدرة على الدفاع عن أنفسهم ضد أعدائهم. هذا وفي «البداية وكقاعدة عامة، كانت المقاومة بين العبيد أو الرقيق الأفارقة تأخذ شكل الهرب الجماعي إلى المستوطنات المحلية الهندية.»[9] لكن هذه العلاقة بين

8- ج. و. هاريس: **تاريخ إفريقيا العام** «الجزء الخامس»: الشتات الافريقي في العالمين القديم والجديد. 1992، باريس. ص153.

9- سيدريك جي. روبنسون، **نفسه**، ص319.

الرقيق والملاك لم تكن تنقطع بمجرد هروبهم إلى سفوح الجبال وتأسيس مستوطناتهم الخاصة. أذ كانوا يعودوا للهجوم على الملاك والمدن التي يسكنونها، لأسباب عديدة، منها الحاجة لتأمين الغذاء أو الملبس، أو حتى من أجل كسب مزيد من المناطق المحررة وغيرها من الأشياء.

كانت أمريكا الشمالية والجنوبية وجزر الهند الغربية هي المسرح الأساسي لكل ثورات الرقيق الإفريقي. ويعود ذلك للأعداد الضخمة التي جلب بها الرقيق إلى تلك الأراضي، التي كانت تمثل مستعمرات جديدة بالنسبة للقوى الأوروبية. وأيضا لسوء المعاملة والعنف الذي كان يقاسيه الأفارقة مع الملاك البيض هناك، حيث المعاملة السيئة في مزارع القطن وقصب السكر والعمل دون أجور أو حقوق. بالتالي توافرت كل أسباب الانتفاضات والثورات، التي تحققت بالفعل في غضون سنوات قليلة، ولم تتوقف إلا بعد إنهاء الرق عمليا. وهنا ما يجدر ذكره، وهو أن ثورات الرقيق الأفارقة في الشتات لم تتوقف أبدا منذ أن بدأت في كل من البرازيل، جامايكا، هاييتي، جويانا، وكل أراضي الأمريكتين وجزر الهند الغربية تقريبا، إلا بعد تحقيق تحولات كبيرة في الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي كانوا يعيشها الرقيق في تلك البلدان. وكذلك تصنف ثورات الرقيق فيها بأنها الأكثر عنفا من بين كل الثورات الأخرى، لأنها كانت مسلحة في معظمها، مثال ثورات الرقيق في بالميراس (البرازيلية)، هاييتي، وجامايكا. (أنظر سيدريك روبنسون: الماركسية السوداء).

في البرازيل كانت ثورات الرقيق أمر طبيعي ومستمر، وفقا

للوثائق المتعلقة بتفاصيل الرقيق. وقد كانت مثلها مثل باقي ثورات الرقيق في الأمريكيتين وجزر الهند الغربية، تأخذ شكل الهروب الجماعي وتأسيس الستوطنات المستقلة أولا. «حيث سجل إيرنستو اينيس – وهو دارس كان بعيدا عن التعاطف مع الهاربين – من مراجعته لوثائق في السجلات التاريخية الاستعمارية في إسبانيا في ١٩٤٨، أنه وجد آثارا في كل ركن في البرازيل لهذه المستوطنات، وأعلن آرثر راموس الذي لخص دراساته الخاصة للسود في البرازيل أنه: «من بدايات الرق، كان الهروب متكررا، وكان الرقيق الهاربون الذين يسمون محليا «كويلوموبولا» غالبا ما يتجمعون في مجموعات منظمة تعرف في البرازيل بكويلمبو، ومنذ البداية كان الملاك يشكون من الهروب المتكرر للرقيق ويطلبون الحماية من الأمن والسلطات العامة، وبعد ذلك كانوا يعالجون الموقف باستخدام حراس الأدغال، وبالاعلان في الصحف عن فقدان الرقيق والحث على التكاتف لاعادتهم لسادتهم.»[10] وفي هذا الشأن عرفت البرازيل أكبر ثورتي رقيق أفارقة في كل من (باهيا) و(بالميراس). وقد كانتا ثورتين عنيفتين، استطاع من خلالهما الرقيق، تأسيس مستوطنات مستقلة عن الحكومة والملاك البيض. وتعتبر البرازيل المسرح الذي بلغ فيه الكفاح المسلح الإفريقي أبعادا تثير الاعجاب لفترة طويلة قبل ثورة «هاييتي»، وتصنف ثورات الرقيق فيها من ضمن ثورات الرقيق الإفريقي الكبيرة التي استطاعت أن تخلق تحولا ملموسا في علاقة الرقيق بملاكهم.

10- **نفسه**، ص323.

شهدت تلك الفترة أيضا إحدى أقوى ثورات الرقيق في جامايكا، التي وجدت إلهامها المباشر في حوارات أنصار إلغاء الرق، والعناصر الثقافية الإفريقية مثل ديانات الفودو والراستفاريا. وعرفت تلك الثورة (بتمرد عيد الميلاد)، وعرفت بين العامة (بحرب المعمدان)، ذلك لأنه إندلع في فترة أعياد الميلاد (الكريسماس)، وقاده عدد من رجال الدين الأفارقة، الذين ثاروا بسبب الأوضاع التي يعايشها الأفارقة في جامايكا حينها. عمل الرقيق الأفارقة في تلك الثورة على كسب مناطق محررة سياسيا، وإقامة مستوطناتهم الخاصة، وقد نجح الأمر نسبيا بتحريرهم لعدد من المناطق التي كانت تعرف بكثافة الرقيق الأفارقة. (للمزيد أنظر سيدريك روبنسون، الماركسية السوداء).

في نفس تلك السنوات، كانت هنالك ثورات رقيق مشتعلة في أماكن مختلفة في جزر الهند الغربية، كانت أهمها وأكبرها ثورة (غويانا). وهو مكان عرف بقوانينه الصارمة تجاه الرقيق حيث «كان النظام الذي تطبقه أقلية بيضاء متيقظة دائما نظاما قاسيا واستبداديا غالبا. ما أدى إلى قلب الأوضاع وانتفاضة الرق، بعد عقود طويلة من ردود الفعل السلبية وغير المؤثرة، واندلع تمرد للرقيق في أغسطس ١٨٢٣، وشارك فيه نحو خمسين ضيعة وربما حوالي ٣٠ ألف إفريقي، ولكنه انتهى خلال أسبوعين: حيث قتل إثنان من البيض، وقتل مائة من الرقيق، بالاضافة إلى إعدام الكثيرين بعد ذلك. وفي الشهور الخمسة التالية، تم تعقب المتمردين، وإعدامهم، ومحاكمتهم.»[11]

11- أنظر سيدريك جي. روبنسون، **الماركسية السوداء**.

لكن مع ذلك استمرت ثورات الرقيق في الانتشار في المستعمرات الأوروبية في الأمريكيتين وجزر الهند الغربية. ولم تثنهم الإجراءات القمعية التي قوبل بها صراعهم من أجل حريتهم عن محاولاتهم المتكررة وثوراتهم التي نجح بعضها في تأسيس مجتمعات إفريقية حرة في الشتات. ففي غضون تلك العقود كانت ثورات الرقيق تعم كل جغرافية يتواجد فيها الرقيق الأفارقة بشكل مكثف. وحتي منتصف القرن التاسع عشر أصبحت ثورات الرقيق تشكل خطرا على الملاك البيض وحكومات المستعمرات، وأضحت مسألة إخماد ثوراتهم صعبة للغاية، بسبب اتساع حجمها وعنفها. وأصبح من المألوف وجود مستوطنات مستقلة للرقيق الأفارقة.

في هاييتي كان الأمر مختلف بشكل كبير، إذ استطاع الرقيق من خلال ثورتهم تحرير وطن جديد يضمهم. وبالرغم من أن التاريخ الاجتماعي والسياسي للأفارقة في الشتات يحتفي بجل ثورات الرقيق ومقاوماتهم، على أن ثورة الرقيق في هايتي تأخذ مكانتها المميزة من كونها الأنجح على الاطلاق. إذ أنها أدت إلى قيام دولة حكم فيها الرقيق السابقين أنفسهم بأنفسهم. ما معناه حتى وإن «كانت هنالك تشابهات عامة بين اتجاهات المسترقين سليلي الأفارقة في امريكا الشمالية والأخرين في أمريكا الجنوبية وجزر المحيط الكاريبي. لكن أحد أهم قصص ثورات سليلي الأفارقة في الأراضي الجديدة جرت أحداثها في هايتي. وثورة هايتي كانت ثورة ناجحة بقيادة المسترقين الذين حرروا أنفسهم في المستعمرة الفرنسية. وفي تلك الحقبة انتشرت أخبار الجمهورية الهايتية انتشارا كبيرا في

الأراضي الجديدة وسط أفارقة الشتات وكذلك القارة الافريقية. وتلك الأخبار بعثت في نفوس الأفارقة وعموم المضطهدين دفعة كبيرة في اتجاه الأمل وامكانية التحرر ونتجت بسببها موجة من تمردات المسترقين الكبيرة عبر الأراضي الجديدة.»[12]

بدأت قصة ثورة الرقيق الأعظم فيما بين عامي ١٧٩١ و١٨٠٤. وهي الفترة التي استطاع فيها الرقيق هزيمة القوات الفرنسية والإنكليزية والإسبانية، وهي الجيوش الأكثر تقدما في ذلك الوقت. وهكذا أصبحت هاييتي أول مجتمع رقيق يحقق التدمير الدائم لنظام الرق، ويخلق دولته الخاصة التي يحرم فيها الرق والعبودية. وكانت هاييتي في البداية محتلة إسبانية، فبعد التخلص من سكانها الأصليين إلى حد بعيد، واستنزاف مواردها من المعادن النفيسة، انتقل الغزاة اليها بسرعة. ومع تناقص سكان هسبانيولا، والسيطرة الكاملة على الاقتصاد في العالم الجديد لإسبانيا، من خلال مناجم ومزارع إسبانيا الجديدة وكولومبيا بعد منتصف القرن السادس عشر، تراجعت أهمية الجزيرة عند الإسبان. وقد احتفظت الأقاليم الشرقية فقط ببقايا قليلة من سكانها الاستعماريين. ثم عاد إليها الفرنسيين، الذين أعادوا معهم النشاط المكثف لتجارة الرق. الشئ الذي أدى من جديد إلى تدفق الرقيق الإفريقي إلى هاييتي بشكل مكثف، والذي بدوره خلق تحولا اجتماعيا كبيرا، إذ كان أعداد الرقيق يفوق أعداد البيض أو الملاك.

12- قصي همرور: **سعاة افريقيا: مدخل لتاريخ وآفاق الحركة الآفروعمومية**. 2020، دار رفيقي للنشر، جوبا. ص74.

مع كثير من قسوة المعاملة والعنف المفرط تجاه الرقيق، واستعداد الملاك إلى إنزال أشنع العقوبات على الرقيق، كانت هاييتي أكثر الأماكن التي عانى فيها الرقيق الإفريقي من ظروف قاهرة. عليه كانت ظاهرة الهروب الجماعي للرقيق وتمرداتهم الصغيرة متكررة، بوصفها الوسيلة الوحيدة لنجاتهم من قسوة تلك الظروف. وهي التي اتسعت وتمددت بعد أن كانت تكسب أفرادا جدد كل يوم، بإنضمام الرقيق الفارين من جحيم العبودية وقسوة سادتهم البيض، لتتحول إلى ثورة مكتملة الأركان. لها مقولاتها وأهدافها، التي مثلت تحريم العبودية وتجارة الرق أعظمها. انتهت بتحقيقهم لها، ومن ثم تأسيس دولتهم المستقلة. والأهم أنها جسدت أيقونة وإلهاما لثورات الرقيق الأخرى، الذين عادت لهم إرادة القتال من أجل حريتهم بمجرد سماع الأخبار التي أتت من سان دومينغو (هاييتي)، بانتصار الرقيق الأفارقة على سادتهم هناك.

فليكس دارفور: رائد الأفروعمومية :

يعتبر فليكس دارفور أحد الشخصيات المحورية في الحراك الأفروعمومي بشكل عام، وقد مثلت أفكاره الجذور التاريخية لتشكل الأفروعمومية. ذلك بالرغم من قلة التوثيق حول دوره الفاعل في الدفاع عن قضايا الأفارقة عموما، وعدم التناول الكبير لما قام به في هاييتي عقب نجاح ثورتها. وقد عرف فليكس دارفور بشكل كبير من خلال ما أورده عنه الكاتب الفرنسي روبير كورنيفان في كتابه أدب إفريقيا السوداء المكتوب باللغة الفرنسية أو الأدب الإفريقي الفرانكفوني، الذي قال فيه: «إن الأدب الإفريقي المكتوب

باللغة الفرنسية لم يظهر لأول مرة في كتابات رواد مدرسة الزنوجة فيما بعد الحرب العالمية الثانية من أمثال (إيمي سيزار) و(ليبولد سيدار سنغور) كما كان يعتقد الكثيرون. ومن ثم يضيف «أنه من الناحية التاريخية فإن أول أديب إفريقي، مولود داخل إفريقيا، كتب أدبا باللغة الفرنسية هو سوداني يدعى (فليكس دارفور). وبالتالي فإن فليكس دارفور يعتبر بذلك أو أديب فرانكفوني من الناحية التاريخية وأول رائد من رواد حركة الزنوجة (negritude) الدائرة في فلك الإفريقانية، أي بوصفها إحدى تياراتها.» (أنظر عبد الهادي الصديق، السودان والإفريقانية).

وأخذ فليكس دارفور الشق الأول من إسمه من فرنسا، باعتبار أن إسم فليكس كان شائعا وقتها في فرنسا، ويعتقد أنه اكتسب الإسم من خلال الضابط الفرنسي (Ardouin) الذي تبناه. أما الشق الثاني (دارفور)، فإنه يعود إلى مسقط رأسه، إذ أنه ينحدر من إقليم دارفور، وقد تم أخذه منها إلى فرنسا. ويعتقد البعض أن إطلاق إسم فليكس دارفور عليه، كانت تمثل إحدى أساليب الفرنسيين. فلقد كانت ممارسات الاستعمار الثقافي الفرنسي وفي إطار سياسة الاستيعاب (assimilation)، تجريد المواطن من إسمه الأصلي المرتبط بالأديان والثقافات المحلية.[١٣]

بعد تحرره، تلقى فليكس دارفور تعليما فرنسيا، واكتسب كل معارفه باللغة الفرنسية، وهو الشئ الذي جعل كل انتاجه المعرفي

13- Farah, Khalid Mohamed. *three Insufficiently Known Pioneering Figures of PanAfricanism and Black Nationalism from the Sudan.*

بها. وإنهمك فليكس دارفور فى البحث عن المعرفة بدلا من البحث عن أصوله التي إنقطع عنها إنقطاعا تاما. وأثناء دراسته في فرنسا تفجرت مواهبه المتعددة في المجالات العلمية والصحفية والأدبية، كما ظهرت اهتماماته الفكرية والسياسية حيث أبدى اهتماما مبكرا بقضية الإنسان الأسود في إفريقيا والعالم. وقد تأثر فليكس دارفور تأثرا مباشرا بتيارات التغيير الفكري والدستوري والسياسي التي هبت مع رياح الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وشعاراتها التي تنادي بالحرية والمساواة والإخاء بين أبناء الجنس البشري، رغم إختلاف العرق واللون. ووسط أجواء الحريات بما فيها حرية التعبير تفتقت مواهب فليكس دارفور ككاتب وكصحفي اعترف به كبار أدباء وكتاب فرنسا آنذاك وذاع صيته وأصبح من كبار المثقفين السود المدافعين عن قضايا الأفارقة في الشتات والمستعمرات. وهو شئ شجعه لاحقا لمغادرة فرنسا والذهاب إلى هاييتي التي كانت تمثل قبلة للأفارقة المدافعين أو الباحثين عن الحرية.

تزامن استقلال جمهورية هاييتي، التي برزت إلى الوجود كأول دولة سوداء تنال حريتها، مع فترة نشاط فليكس دارفور وتفاعله مع قضايا الأفارقة في أوروبا والأمريكتين. عليه قرر الهجرة إليها من فرنسا في ١٨١٨، «ليساهم من داخلها في مهمة استكمال تحرير الإنسان الأسود في سائر أنحاء العالم. وقد اختار فليكس دارفور الذهاب إلى هاييتي لكونها أيضا أول منطقة في الدنيا الجديدة قام البرتغاليون بنقل الزنوج إليها من الشواطئ الأفريقية عام ١٥٠٥م.»

وهناك اكتسب الجنسية الهاييتية وفق المادة (٤٤) من الدستور الذي يقضي بمنح الجنسية لكل إفريقي قضى في البلاد أكثر من عام. ومن ثم إنخرط في عمل صحفي ونقابي دؤوب، حيث تولى إصدار صحيفة (المستنير الهاييتي) وعمل فيها على الوقوف ضد سياسات من تبقى من الملاك البيض. إذ «كان خط الصحيفة مناوئا شرسا لسياسات ملاك الأراضي من البيض والملونين إضافة إلى محاربة الاستغلال السياسي والاقتصادي التي يمارسها البيض والملونين الذين يسيطرون على البرلمان.»

كانت شراسة فليكس دارفور النقابية والسياسية ودفاعه المستميت عن حقوق الأفارقة، وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية سببا مباشرا في اكتسابه لعداوة ملاك الأراضي البيض والملونين في هاييتي. وبالتالي لم يكن مستغربا ملاقاته لأقسى عقوبة بعض الإنقلاب العسكري الذي وقع في هاييتي، والذي وقف ضده فليكس دارفور بقوة وندد به. فأعدم مباشرة بعد نجاح الإنقلاب العسكري رميا بالرصاص في ١٨٢٢. الملاحظ في الأمر، هو حجم التأثير الذي أحدثه فليكس دارفور في جمهورية هاييتي، ذلك بالرغم من قصر المدة التي عاشاها هناك، إذ أنها لم تتجاوز الأربعة سنوات. لكنها كانت مليئة بالمواقف السياسية والاجتماعية له، فعبر كتاباته وأفكاره، ظل دارفور ينقد باستمرار الأوضاع التي يعايشها السود في مناطق سكنهم، متهما البرلمان الهاييتي الذي كان يسيطر عليه البيض والمولاتو (الملونين) بتهميش المجتمعات السوداء.

لماذا يعتبر فليكس دارفور رائدا للآفروعمومية ؟

بهجرته إلى هاييتي، ودفاعه عن السود فيها لم يكن فليكس دارفور يدافع عن ذلك العدد المحدود من الأفارقة. إذ كان، يعتقد بأن الدفاع عن استقلال هاييتي وحريتها وقوة الأفارقة فيها أمرا مهما. لما يمثله استقلال هاييتي من دلالة ورمزية على إرادة تحرر المجتمعات السوداء والأفارقة عموما، وكان يرى أنها إحدى مكتسبات نضال المجتمعات السوداء. لذا وبجانب دفاعه عن أوضاع السود في هاييتي على وجه الخصوص، فقد اهتم أيضا بنقد الأيديولوجيات العنصرية التي تحط من شأن الأنسان الأسود والمجتمعات الإفريقية بشكل عام، مثل مبدأ تفوق الرجل الأبيض وغيرها من المبادئ العنصرية. ويجئ تصنيفه كرائد للآفروعمومية من حقيقة كونه من أوائل المثقفين الأفارقة في الشتات الذين نظروا إلى قضية الأفارقة ككل واحد، وبلوروها في كتاباتهم وطرحهم. بل وظل على مبدأ الدفاع عن قضاياهم حتى كلفه الأمر حياته. وهي نفسها المبادئ التي جاءت بها الآفروعمومية الحركية، أي بعد أن تحولت إلى حركة لها منسوبيها وأفكارها. وقد سبقت أفكار فليكس دارفور الآفروعمومية الحركية بزمن طويل، (ما يقارب المائة عام)، لذلك يمكن تصنيفه رائدا للآفروعمومية أكثر من غيره.

الفصل الثاني

مؤتمر برلين ونشأة الآفروعمومية

مؤتمر برلين

ونشأة الآفروعمومية

في مجال التحرر الوطني، لا يوجد حدث في تاريخ إفريقيا الحديث كانت له من نتائج على القارة مثلما كان لمؤتمر برلين، ١٨٨٥. وكما قال الزعيم كوامي نكروما فإن أول تقسيم لإفريقيا وتفتيتها تم حسمه في مؤتمر برلين. إذ يعتبر ذلك المؤتمر عملا دوليا لتنظيم السلب والنهب في القارة الإفريقية، وإضفاء شرعية دولية لاقتسام القارة. بعد أن أقرت نصوصه أن التملك بوضع اليد جائز في الأراضي غير التابعة لدولة من الدول الموقعة على الاتفاقية، سواء كانت مسكونة بالقبائل أو كانت تمثل دولةً قائمة بذاتها. ومنذ ذلك المؤتمر ١٨٨٤-١٨٨٥م، شهدت العلاقات الأوروبية الإفريقية تحولا جديدا، تمثل في سياسات الاستعمار الذي أرسى قواعد التوسع والهيمنة الأوروبية على إفريقيا. فعلى ضوئه قامت تلك السياسات من أجل السيطرة على مصادر القوة والثروة في أفريقيا خاصةً، لتأمين المواد الخام وإيجاد أسواق عالمية للبضائع والمنتجات الأورروبية. (أنظر عايدة العزب موسى: قرن الرعب الإفريقي).

جاء مؤتمر برلين وما تلاه من استعمار تتويداً للمعرفة العميقة التي راكمتها أوروبا بخصوص إفريقيا عبر الحملات والكشوفات

الجغرافية ثم البعثات التبشيرية. ومن ثم تم إرسال الجيوش إلى أفريقيا وقهرها للشعوب بقوة البارود والتفوق العسكري والمادي. لينجم عن هذا واقع أفريقي جديد عنوانه الذل والاهانة ونهب الممتلكات ورسم الحدود بطريقة تخدم مصلحة الاحتلال وتمزق الشعوب وتطمس المعالم التاريخية والأثرية لإفريقيا التي كانت زاخرة بالتاريخ والفنون والموارد.

مر استعمار إفريقيا بمرحلتين أساسيتين: مرحلة أولى: طريقة امتدت نحو ثلاثة قرون من القرن ١٥ – ١٦ الي القرن التاسع عشر، وهي مرحلة «الاستعمار الساحلي» مرحلة مواطئ الأقدام؛ التي ظلت فيها القوى الاستعمارية تتأرجح طويلا أمام السواحل دون أن تتمكن من النفاذ إلى الداخل، وذلك بسبب الجغرافيا الطبيعية للقارة ومقاومة المجتمعات المحلية. إما المرحلة الثانية فهي تلك التي أعقبت مؤتمر برلين وتمثلت في دخول الاستعمار إلى قلب القارة. وبعد أن وصل الاستعمار إلى داخل القارة تلاحظ أن سيطرته عليها لم تحدث تدريجيا، وعلى فترة طويلة بل تم في شكل موجة فجائية سريعة انتظمت كل القارة واكتسحتها في بضعة عقود فقط. وكان هذا نتيجة لتنافس القوى الاستعمارية – وأيضا لأن الظاهرة السياسية ظاهرة «معدية» غالبا، وذلك في فترة كانت أوروبا قد وصلت فيها الي قمتها من حيث القوة والتكتيك، ولكن بوجه خاص في فترة إمتازت فيه بما يمكن أن يسمى اليوم «بالاحتكار السياسي». فقد كانت أوروبا بلا منافس في سوق السياسة والقوة العالمية. وهكذا فجأة بعد مؤتمر برلين تحدد كل شئ في عقد واحد،

ففي ١٨٩٣ كانت كل القارة قد اقتسمت بين القوى الأوروبية، وانخفضت نسبة المساحة المستقلة في إفريقيا من ٩٥٪ إلى ٨٪ في عام ١٩١٠م. (أنظر متولي والشيخ: إفريقيا في العلاقات الدولية).

وكان مؤتمر برلين الذي استمر انعقاده من ١٥ نوفمبر ١٨٨٤ إلى ٣٠ يناير ١٨٨٥م استجابة لرغبة بعض الدول الاوروبية مثل المانيا في إكساب نشاطها الاستعماري المتزايد منذ من عام ١٨٧١ – وهو عام توحيد المانيا – وجودا شرعيا ومعترفا به دون حدوث صدام مع الدول الأوروبية الأخرى، خاصة بريطانيا. كما كان انعقاد المؤتمر الذي أعلن قراراته في عام ٢٦ فبراير ١٨٨٥م تحقيقا لرغبة البعض الآخر من الدول الأوروبية في تجنب الصدام بين الدول الأوروبية على الأرض الإفريقية. والأمر المؤكد أن كل دولة شاركت أعمال المؤتمر كانت تبغى تحقيق مكاسب خاصة بها. كما إن المؤتمر قد أعطى ضوءا أخضر لكل دولة أوروبية لكي تسارع إلى تحقيق مطامعها في إفريقيا وتعلن عن مناطق سيطرتها. شاركت في هذا المؤتمر كل دول أوروبا تقريبا؛ وهي بريطانيا وفرنسا والمانيا وبلجيكا والبرتغال وأسبانيا والسويد والدنمارك وايطاليا وروسيا وتركيا الى جانب الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تمخضت اجتماعاته عن عدة قرارات. تكمن المفارقة في أن المؤتمر قد أقر تحريم الاتجار بالرقيق وأن تقوم كل دولة بمحاربة هذه التجارة الشائنة. وهو شئ لم يكن يعني سوى انتاج القوى الأوروبية لأساليب جديدة لتأكيد سيطرتها على إفريقيا. وهذه المرة تم التعامل مع

إفريقيا والأفارقة كمصدر للمواد الخام. عليه أقر المؤتمر مبدأ حرية التجارة والملاحة في حوض الكنغو (الواقع تحت المطامع البلجيكية)، وحوض نهر النيجر (الخاضع للسيطرة البريطانية) مع الاعتراف في نفس الوقت بحياد الكنغو وسلطة بلجيكا عليها.

كما أقر المؤتمر أن على أولئك المستعمرين الجدد في إفريقيا أن يكون احتلالهم ثابتا وعلنا. ما يعني أن أي قوة أوروبية ترغب في امتلاك أرض إفريقية او تفرض حمايتها على أراضي إفريقية يجب عليها أن تدعم رغبتها هذه باحتلال فعلي أو حماية واقعة تمارس خلالها سلطتها حتى تتأكد مطالبها، شريطة أن تسمح بحرية المرور والتجارة. (أنظر: عايدة العزب موسى: المرجع السابق).

كنتيجة مباشرة لذلك، شهدت أفريقيا ما بين ١٨٨٥ إلى الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م نشاطا استعماريا محموما من قبل الدول الأوروبية، رأس الرمح فيها الشركات التجارية المحمية بدولها. فقد تسابقت الشركات والبعثات التبشرية والقناصل، بوصفها جميعا أدوات للاستعمار، في إثبات ملكية البلاد التي تمكنوا من وضع أيديها عليها في إفريقيا. وكل زعيم قبيلة أو زعيم إفريقي خط بحسن نية هذه العلامة (×) على ورقة قدمها له رجل أوروبي فقد أرضه وثروته وأباح رقاب رجاله وعشيرته للاستعمار. وهذه الورقة عبارة عن صورة من نماذج مطبوعة من معاهدات الحماية يحملها رجال الإستعمار الأوروبي حيث يحصلون بشتى الطرق المشروعة وغير المشروعة على توقيع الزعماء الأفارقة وذلك من أجل الحصول

على المواد الأولية والمواد الغذائية «التي لا يمكن انتاجها غير في وسط إفريقيا من مناطق».[14]

اتصف استعمار الدول الأوروبية لإفريقيا بالتسابق المحموم فيما بينها. فقد تم بنسبة كبيرة استئثار دول أوروبا البحرية بأغلب المناطق في ظل استبعاد بعض القوى القديمة كهولندا والدنمارك. فدخول بعض القوى الجديد كألمانيا وايطاليا وبلجيكا كان على حساب تلك الدول. وبهذا كان الصراع في إفريقيا انعكاسا للصراع في أوروبا، وتحددت بالتالي نتائجه بحسب قوة وأوزان تلك القوى في أوروبا. كما أن النتائج بدورها أكدت تلك الأقدار والأوزان والهيبة فإما ضاعفتها وإما أضعفتها. ففازت الدول الكبرى بنصيب الأسد، وخرجت القوى الصغرى بفتات المائدة. ولقد كان الحد الأقصى من التوسع هو الهدف المباشر، يضاف إليه الوصول بقدر الإمكان إلى الأنهار الرئيسية، وإن أمكن كذلك تحقيق الاتصال الأرضي بين مستعمرات كل قوة. وفي هذا التوجيه، بدأ الهجوم على القارة من جميع الجهات تقريبا. وعدا القوة المباشرة، كانت للمقايضات الاقليمية والمساومات، والمبادلات والتفاهمات دورها مثلما كان للعداوات والتحديات والمخالفات والمصادمات.[15]

14- محمود متولي، ورأفت الشيخ، نفسه، ص97.

15- عايدة العزب موسى، قرن الرعب الإفريقي: الغزو والمقاومة، القاهرة، 2014، دار البشير للثقافة والعلوم، ص19.

مؤتمر برلين ورود الفعل الإفريقية :

كان مؤتمر برلين وما تمخض عنه دافع أساسي لتحول واحدة من أهم الأفكار التحررية كالآفروعمومية إلى حركة سياسية. فقد مثل تعرض القارة الإفريقية للاستعمار الغربي معضلة جعلتها تعيش فترة مظلمة وأصبحت مصدر للرقيق والمواد الاولية التي يحتاجها الأوروبيون في ثورتهم الصناعية. فبعد عقد مؤتمر برلين ١٨٨٤ – ١٨٨٥ واستعمار إفريقيا أدرك الأفارقة السياسيين أن السبيل الوحيد للتخلص من الظلم الاجتماعي المفروض عليهم هو «الوحدة» وتنظيم وسائل الكفاح التحرري لمحاربتها وكل مظاهر الاستغلال الأخرى. وعليه ظهرت المثل العليا للآفروعمومية كحركة سياسة واجتماعية في أواخر القرن التاسع عشر كرد فعل للاستعمار الأوروبي واستغلال القارة الإفريقية. واعتبرت فلسفة الآفروعمومية أن العبودية والاستعمار يعتمدان على التصنيفات السلبية التي لا أساس لها من الصحة للعرق والثقافة وقيم الشعوب الأفريقية ويشجعانه، وقد أدت هذه المعتقدات المدمرة بدورها إلى نشوء أشكال مختلة من العلاقات، مثل الرق، الاستعمار، والتي سعت الآفروعمومية إلى القضاء عليها. وبتلك الإرادة الجماعية التي تأسست على السعي الى التحرر السياسي والاقتصادي واجتثاث جذور التبعية، وايجاد الذات المسلوبة واسترجاع الهوية، ظهرت الآفروعمومية كفلسفة تحررية للأفارقة كجماعة ذات مصير مشترك، وهي كما سنرى سردية اجتماعسياسية تخلقت أولا في الشتات، وذلك باعتبار وحدة المصير المشترك بين سليلي الأفارقة

المسترقين وقتها، وذلك من أجل الانفكاك من طوق السيطرة وسلاسل الاستغلال.

بالتالي يمكن القول إنه من حركات إحياء التراث الإفريقي ومقاومات المسترقين في أمريكا وجزر الهند الغربية بدأت تنبعث أول آراء عن الآفروعمومية، والتي تخلقت كحركة سياسية بعد زمن قصير. فقد كان أهم مهمة للأفارقة على جانبي المحيط الأطلنطي هي أن يؤسسوا قاعدة فكرية حية لها وزنها للشعوب الإفريقية، ومن ثم كانت صياغة عبارة الكيان الإفريقي والشخصية الإفريقية هي أهم عمل سياسي إفريقي وقتها. وبالرغم من أن فكرة الآفروعمومية لم تبدأ في أرض الوطن وإنما بدأت في أرض المهجر في العالم الجديد، كفكرة مستمدة من الذكريات المشتركة لعهود السيطرة والاستغلال الغربي، على أنه فيما بعد ظهر الحنين والتعاطف المتبادل بين أفارقة الدنيا الجديدة وأفارقة القارة. وهو ما سنراه من خلال السطور التالية التي سوف نتتبع فيها تاريخ فكرة الآفروعمومية ونحيلها كصورة من صور آمال شعوب إفريقيا إلى مذهب إنساني واجتماعي سياسي، بدأ في التبلور منذ أوائل القرن التاسع عشر كتعبير عن كفاح الشعوب الإفريقية ضد الرق والتفرقة العنصرية والاستعمار. فلم تظهر الآفروعمومية في أرض الوطن بل ظهرت لأول مرة في مؤتمر عقد سنة ١٩٠٠، في لندن، والذي جمع نخبة من أفارقة الشتات. وكانت هذه النخبة في البداية حركة إصلاحية هدفها تحسين الأوضاع الاجتماعية للزنوج القاطنين في أوروبا والكاريبي والولايات المتحدة الأمريكية. وكان الدكتور «وليم بوغارد

دو بويز» أول من طرح وتبنى الفكرة، حيث كان له دور محوري (كما سنرى) في عقد العديد من المؤتمرات التي كانت تناقش الظلم الاجتماعي والعنصرية التي كان يعاني منها السود في الشتات. وبعد الحرب العالمية الأولى اعتنقها بعض الزعماء والقادة الأفريقيون حيث أضفوا عليها طابعا سياسيا وتمسكوا بها للدفاع عن شخصية مجتمعاتهم وحرية أوطانهم.[16]

حول مفهوم الآفرعمومية :

تعددت مفاهيم الآفروعمومية وذلك بتعدد أنصارها وكذلك بسبب التحولات المنهجية التي طرأت عليها. فهي «ظاهرة سياسية ثقافية تسعى إلى توحيد القارة من خلال تعزيز شعور الأفارقة بالانتماء. وهدفها وحدة إفريقيا والأفارقة. وكذلك هي طرح حلول لآمال شعوب قارة إفريقيا ككل واحد تجاوزا للحدود السياسية التي وضعتها القوى الاستعمارية. وتعود أصول الفكرة كما أسلفنا إلى عدد من المؤتمرات واللقاءات التي جرت بين الأفارقة القاطنين بالخارج وبالتحديد الولايات المتحدة وجزر الهند الغربية. ومن هنا فإن مفهوم الآفروعمومية ظل يعرف حيوية مستمرة ليتماشى مع التغييرات الظرفية من جهة وللاستفادة والإثراء من التجربة بالحركة التي تعيشها الجماهير والجماعات وزعمائها من جهة أخرى.

بينما كان ولا يزال التأكيد على أن أهم هدف للآفروعمومية هو وحدة إفريقيا والأفارقة، كما لا يزال التأكيد على إن الوحدة يجب

16- بوعكاز عائشة وكنبس أسماء: دور باتريس لومومبا في حركة عموم افريقيا (بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير) جامعة دراية.الجزائر 2019،ص13.

أن تتحقق من خلال النضال من أجل التحرر ومحاربة الهيمنة الغربية واستعادة المجتمع الإفريقي لهويته.[17] ذلك لأن الوحدة الإفريقية لم تكن يوما غاية في ذاتها بالنسبة للآفروعموميين اضافة إلى أنها لم تكن منشودا حماسيا «عاطفيا» رومانسيا بالنسبة لعموم رموز الجيل الاول او الثاني من الآفروعموميين، فالغرض منها كان ومازال خدمة مصالح وتطلعات يشترك فيها الأفارقة بحكم تجربتهم التاريخية وظروفهم المعاصرة المشتركة والمتشابهة. والمنطق الطبيعي في الحراك الاجتماعي هو أن المجموعات التي تشترك في المشاكل ومصادرها وفي التطلعات وأدواتها الممكنة؛ من مصلحتها أن تتعاون وتتكامل وتشكل تحالفات وتبني ثقة وتعاطف وعلاقات متبادلة تستعين بها لتحقيق تلك التطلعات.[18]

هذا، ويجب الإشارة إلى أن مفهوم الآفروعمومية حسب أشهر زعمائها وليم دو بويز هو «...وحدة حضارية قوية نابعة من العبودية وحرمان طويل المدى من الحقوق السياسية والمدنية...». أما ايسديبي فيقول: «إن الافروعمومية ظاهرة سياسية وثقافية تعتبر افريقية والافارقة وسليلي الافارقة خارج القارة بصفتهم وحدة unit». وهي تسعى كما قلنا لبعث ودعم شعور الوحدة بين شعوب العالم الإفريقي وتقوم كذلك بتمجيد التاريخ الإفريقي وتضمن الفخر بالقيم الإفريقية. ويضيف «أنه في عملية تعريف الحركة بين المتنازعين عليها بمختلف توجهاتهم هنالك ميل نحو

17- د. زهران رياض: **استعمار إفريقيا**.1965. الدار القومية للطباعة والنشر.القاهرة، ص178.

18- قصي همرور: **المرجع السابق**.

إعلاء جانب من جوانبها المذكورة أعلاه على حساب الجوانب الأخرى حسب منظور الجهة التي تقوم بالتعريف.[19]

كمفهوم سياسي أوسع، تكمن جذور الآفروعمومية في التجارب الجماعية للمنحدرين من أصل إفريقي في العالم الجديد (الأمريكتين). فقد اكتسبت إفريقيا وقتها أهمية أكبر لبعض السود في العالم الجديد، وذلك لسببين رئيسيين. أولا، دفعهم إحساس العبث المتزايد لحملتهم من أجل المساواة العرقية في الولايات المتحدة الأمريكية إلى المطالبة بالعودة الطوعية إلى إفريقيا. بعد ذلك، وللمرة الأولى، أصبح مصطلح الأفارقة، الذي استخدمه العنصريون في كثير من الأحيان كوصف مهين، مصدر فخر للقوميين السود الأوائل، ومن ثم من خلال الارتقاء الواعي بهويتهم الإفريقية، بدأ النشطاء السود في أمريكا وبقية العالم في استعادة الحقوق التي حرمهم منها المجتمعات الغربية في السابق.

يؤرخ لبداية مسيرة الآفروعمومية كحركة سياسية منذ أواخر القرن التاسع عشر، الذي يعتبر عصر الصراعات الاستعمارية والتكالب على القارة الإفريقية. خاصة بعد تقسيمها في مؤتمر برلين وبلوغ الظلم الاجتماعي ذروته، سواءا لشعوب المستعمرات الإفريقية أو الرقيق الذين نقلوا بالملايين إلى أوروبا وأمريكا حيث كانوا يتقاضون أرخص الأجور ولا يحصلون على أدنى الحقوق. وهذا ما نتج عنه بروز حركات وحدوية خارج القارة، تنادي بتعبئة شاملة لتغيير الأوضاع، وساهم أيضا في تشكيل منظمات زنجية

19- **نفسه.**

تنادي بالعودة إلى إفريقيا ومنح الأفارقة حقوقهم أسوة بالبيض. والآفروعمومية في جوهرها ومنطلقاتها حركة أفكار ومشاعر نتجت على إثر الإحساس بالقهر والاضطهاد والتهميش الذي تعرض له الزنوج في العالم وأوروبا, بحيث أدرك هولاء أن التهميش وحالة الحرمان التي هم فيها تنبثق من هويتهم وتراثهم الإفريقي. والمعنى هنا أن بروزها كفكرة تخلق في فترات سابقة لظهرها كحركة بعد ذلك.

عرفت الآفروعمومية منذ ظهورها اختلافا في آراء المفكرين والكتاب. فوليم دوبويز كان يرى فيها وسيلة للاحتجاج الثقافي والأدبي للسود ضد التمييز العنصري الذي يحدث من الرجل الأبيض في العالم الجديد وأوروبا، مع ميله نسبيا إلى الاشتراكية خاصة في بداياته. أما ماركوس غارفي فرأى فيها وسيلة للاحتجاج السياسي باعتبارها ظاهرها سياسية تجمع الأفارقة جميعا فهي تعمل على وحدة إفريقيا، مع تبنيه خطاب قومي إفريقي ذو مدخل ثقافي قح ولا يميل إلى الاشتراكية والتحليل الطبقي. لذلك يعتبر البعض الأفروعمومية بمثابة حركة فكرية تهدف إلى تحقيق استقلال ووحدة الشعوب الإفريقية مع التأكيد على ضرورة إبراز ثراء الثقافة الإفريقية ومدى مساهمتها في بناء الصرح الحضاري العالمي. كتعبير عن الرغبة في تأكيد الذات الإفريقية.

والمتتبع لمسار تطورها يجد أنها قد تشكلت، من مجموعة أفكار وآراء حتى وإن بدت مختلفة وذو مداخل متباينة؛ على أنها جلها كانت تهدف إلى تحقيق الوحدة الحقيقية والتي عبر عنها أبناء

القارة بشتى الوسائل وحملتها على عاتقها نخبة المجتمع الإفريقي التي كانت تسعى إلى تحقيق واثبات كيانها. وأنها ولدت كفكرة ثم تطورت إثر تمسك سليلي الأفارقة بمطالبهم خارج الوطن، وانتقلت إلى الداخل عبر مجموعة من الناشطين السياسيين؛ بعد أن نمت في أواسط الطلاب الأفارقة الذين درسوا بجامعات أمريكا وأوروبا، وكان أبرزهم كوامي نكروما وجومو كينياتا وغيرهما. والذين كان لهم فيما بعد الأثر الكبير في الترويج لفكرة الآفروعمومية محليا ودوليا. وهو انتقال صاحبه تحول منهجي في ديناميكية الآفروعمومية التي باتت أكثر شمولا ووسعت قضايا سياسية واجتماعية تجاوزت حدود اللون والسلالة السوداء، والتي كانت أهمها محاربة العنصرية وتصفية الاستعمار والهيمنة الثقافية الغربية.

قسم كلود ماكي الآفروعمومية إلى إربعة حقب كبرى، تغيرت فيها ملامح الحركة بشكل كبير، وظهرت فيها تحولات كانت تتسق ومتغيرات كل حقبة على حدا. امتدت الحقبة الأولى من العام ١٩٠٠ – ١٩٤٥، وقد عرفت فيها الآفروعمومية سيطرة أفارقة الشتات. وكانت القضايا المطروحة تتعلق بأوضاعهم الاجتماعية والسياسية إلى حد كبير، لكن دون أن يعني ذلك عدم اهتمامها أو إهمالها لمصير أفارقة القارة. أما الحقبة الثانية فامتدت من ١٩٤٥ – ١٩٥٨، ذلك عندما سيطر الزعماء الأفارقة الوطنيين الذين كانت أوطانهم تئن تحت وطأة الاستعمار على الحركة الآفروعمومية، جاعلين من أفكارها مقدمات نظرية في نضال أوطانهم التحررية. بينما كانت الحقبة الثالثة، ممتدة من العام ١٩٥٨ – ١٩٥٩، وهي فترة قيادة

كوامي نكروما للحركة الآفروعمومية. ومن ثم نضالها السياسي والفكري من أجل تنزيل الآفروعمومية على أرض الواقع من خلال وحدة إفريقية سياسية. أما آخر الحقب في تقسيم ماكي، وهي الحقبة الرابعة، فقد بدأت من العام ١٩٦٠، وهي لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا. وهي الفترة التي أعقبت تواري نجم قادة التحرر، على رأسهم نكروما، وكينياتا ونايريري ولومومبا وبن بيلا وعبد الناصر، وبروز نجم جيل جديد ما زال يرسم طريق الآفروعمومية الملئ بالتحديات.

مؤتمر الآفروعمومية الأول :

أفتتح المؤتمر في يوليو ١٩٠٠ في لندن وكان قد دعا إلى هذا المؤتمر محام من ترينداد وهو (هنري سيلفستر وليامز) الذي تولى رئاسته، وحضره ممثلون من الزنوج المهاجرين في العالم الجديد وأوروبا. خرج هذا المؤتمر بمجموعة من التوصيات وهي: الدعوة إلى الدخول في حركة زنجية عالمية مع زنوج إفريقيا لتحسين أوضاع الأفارقة وخلق أسس تربطهم، والتنديد بالتفرقة العنصرية التي تمارسها الدول الغربية ضد الأفارقة في العالم. وقد وجه المؤتمر في ختام جلساته التماسا للملكة فيكتوريا من أجل مساعدة الإفريقيين في جنوب إفريقيا وروديسيا «زيمبابوي حاليا» على أن تخفف من حدة التفرقة العنصرية فيها. ولقد كتب مستر «جوزيف تشمبرلين» ردا عليهم يقول فيه: "إن حكومة جلالة الملكة لن تهمل مصالح ورفاهية الأجناس الوطنية». والواقع أن أول صاحب صيحة للآفروعمومية هو الدكتور «إدوارد بوغارد دوبويز» فقد قال في

سنة ١٨٩٧ : «إنه إذا كان للزنوج أن يصبح لهم دور فعال في التاريخ العالمي فلا يكون ذلك الإ عن طريق حركة زنجية عالمية».

حضر عدد مقدر من النشطاء المنحدرين من أصول إفريقية مؤتمر لندن ١٩٠٠. وكان أهمهم (دوبويز) الذي قال قولته المشهورة في ذلك الحدث: «إن مشكلة القرن العشرين هي مشكلة السياسة الخاصة باللون والتي تحدد العلاقة بين الأجناس الملونة والبيضاء في كل من آسيا وافريقيا وامريكا والجزر». وبدأت منذ ذلك المؤتمر حركة الدعوة الى الآفروعمومية تأخذ خطا حثيثا، ولكن الذي يلاحظ على الفترة التالية لعقد المؤتمر هو سيطرة شخصان رئيسيان على فكرة الآفروعمومية حتى الربع الأول من القرن العشرين، هذان الشخصان هما: «وليم دوبويز» و«ماركوس غارفي»، وكان دوبويز وغارفي منافسين عنيدين، إلا أن كلا الرجلين يعتبر طرازا نموذجيا للزعماء الأفريقيين واتجاهاتهما اتجاهات وحدوية بدرجة عميقة. وقد ظل دوبويز يقوم ولأكثر من عشرين سنة بتحرير صحيفة «الكريوس» وهي الجريدة التي كانت منهلا قيما لأفكار الآفروعمومية. بالإضافة إلى كتابته لعدد من المؤلفات التي ساهمت في رسم المقدمات النظرية لمعظم الحركات الاجتماعية الإفريقية، التي تقف الآفروعمومية في مقدمتها. أما غارفي فقد قام بانشاء رابطة عالمية لتحسين أحوال الزنوج وذلك بدعوته جماهير زنوج الدنيا الجديدة الى العودة إلى إفريقيا. وقد عرف عنه طول فترة حراكه السياسي، دعمه القوي لفكرة عودة الأفارقة إلى إفريقيا، بوصفها (قارتهم الأم).

المؤتمر الثاني :

عقد المؤتمر الثاني للآفروعمومية برئاسة وليم دوبويز في سنة ١٩١٩ في باريس. وفي ذلك المؤتمر صمم دوبويز على أن تقوم إفريقيا بنفسها وبطريقة ما بعرض شكواها على كافة دول العالم. وقد أسفر هذا المؤتمر عن اتخاذ جملة من القرارات، ولكنه لم يتعرض في فقرة من فقراته لحق الأفارقة في الاستقلال. بل أن الأفكار التي انطوت عليها هي دعوة لوحدة إفريقية لم تحقق أدنى تقدم وقتها. ولعل ذلك يعود بصفة أساسية إلى أن الوعي الإفريقي في ذلك الوقت، كان وعيا مفقودا بسبب السيطرة الاستعمارية المتزايدة، والتي ازدادت قبضتها لرغبتها في تعويض ما فقدته في الحرب من ثروات ومعدات. وحينما وصل دوبويز إلى باريس أعلن أنه على إفريقيا أن تسمع شكواها للعالم، وقد ساعده في ذلك المؤتمر مسيو بليز ديان مندوب السنغال وضم المؤتمر خمسة وسبعين ممثلا، وأجمع فيه المؤتمرون على ضرورة إيجاد قوانين دولية لحماية الوطنيين (السكان المحليين) الأفارقة ووضع الأرض تحت الوصاية ومنع استغلال رأس المال الأجنبي والغاء الرق. وفي النهاية أصر المؤتمرون على أنه يجب أن يكون للمواطنين في إفريقيا حق المشاركة في الحكم.

المؤتمر الثالث :

عقد المؤتمر الثالث في لندن وأكملت بقية الاجتماعات في بروكسل سنة ١٩٢١. وكان المطلب الرئيسي الذي طالب به المؤتمرون، هو اقامة حكم ذاتي محلي للجماعات الوطنية يزداد باضطراد كلما ازدادت خبرتهم ومعرفتهم، حتى يصبح حكما ذاتيا تاما في نطاق عالم يحكم نفسه بنفسه. وفي خطاب دوبويز في المؤتمر الثالث قال: « إن أول مبادئ الحكمة في العلاقات بين الأجناس هو ايجاد هيئات سياسية بين الشعوب المغلوبة على أمرها: ومن الواجب أن تعم شريعة الديمقراطية العالم كله». وابرز هذا المؤتمر دور دوبويز في تجميع الجهود الإفريقية للمطالبة بحقوقهم وقام بحمل هذه القرارات إلى عصبة الامم في محاولة منه اعطائها شرعية والخروج من كونها مجرد توصيات إلى قرارات فعلية والشروع في تنفيذها. كما طالب المؤتمر بضرورة الدفاع عن الزنوج ومناهضة التفرقة العنصرية. والنظر اليها على أنها عدوة السلام والتقدم والنظر الى الأفارقة كبشر. ويتضح هذا من خلال عبارة « إننا باختصار نطالب أن يعامل الجنس الأسود في العالم كله كبشر وليس في استطاعتنا أن نرى طريق آخر للسلام والتقدم». إما اجتماع لشبونة فقد ناقش السياسة التي تتبعها الحكومة البرتغالية في مستعمراتها الإفريقية, وكان بمثابة الاحتجاج السلمي على أعمال الحكومة البرتغالية. واعتبر المؤتمر كبداية للتلاحم الفكري بين الحركة الآفروعمومية خارج إفريقيا وداخلها.

المؤتمر الرابع :

عقد المؤتمر الرابع اجتماعين منفصلين في لندن ولشبونة عام ١٩٢٣ وقد حضر مؤتمر لندن عدد من المثقفين غير الأفارقة مثل، هـ. ج. ويلز وهارولد لاسكي ولورد اوليفر وتلقى المؤتمر رسالة تشجيع من بعض الساسة غير الأفارقة. وكان أهم ما نادى به هذا المؤتمر هو أن يكون للإفريقيين صوت في حكومات بلادهم، وكذلك تنمية إفريقيا لمنفعة الأفارقة وانشاء معهد لدراسة مشاكل الأفارقة وقضاياهم واعادة حقوق السود داخل افريقيا.

بعدها مباشرة أقام دوبويز مؤتمر في العام ١٩٢٧ بنيويورك وحضره ٢٠٨ مندوبا قدموا من عشرة دول حيث طرحت فيه مسألة العلاقة بين الحركة الشيوعية الدولية والآفروعمومية. وقد امتاز بالصراع بين اليساريين والمعتدلين حيث تبين في هذا المؤتمر موقف الشيوعيين من الآفروعمومية. ومن ناحية أخرى فقد قام زعماء الحركة بإحداث بعض التطور في أفكارهم، والذي تمثل في إعلان إمكان التحالف بين الشعوب الملونة في العالم والخروج من اطار الزنجية الي طلب التعاون مع جميع الأمم والشعوب التي ترزح تحت وطأة الاستعمار والتفرقة العنصرية الغربية. ويعد هذا المؤتمر آخر المؤتمرات التي دعا اليها دوبويز وأول مؤتمر يعقد في الولايات المتحدة مكان انطلاق فكرة الآفروعمومية. وخرج المؤتمر بعدد من التوصيات التي كان أهمها، الدعوة إلى تحالف عالمي بين التفرقة العنصرية وإقامة اتحادات فيدرالية.[٢٠]

20- كل التوثيق بشأن المؤتمرات الآفروعمومية من الأول - الرابع مأخوذ من

المؤتمر الخامس :

أقيم المؤتمر الخامس للآفروعمومية في عام ١٩٤٥ بمدينة مانشستر وقد جسد أحد أكبر وأهم الأحداث في القرن العشرين بإعتبار القرارات والمخرجات التي خرج بها المؤتمرون والتي جسدت المطالبة باستقلال الدول الإفريقية أهمها.[21] وقد دعا اليه الاتحاد الفيدرالي للآفروعمومية المكون من ثلاثة عشر منظمة خيرية وطلابية وسياسية وتحت زعامة مكتب الخدمة الإفريقي. وحضره أكثر من ٢٠٠ مندوب عن التنظيمات السياسية من مختلف العالم. ولقد وصف جورج بادمور تطور الآفروعمومية في ذلك الوقت بقوله: «إن هذه الرحلة كانت من أكثر المراحل المحفزة والبناءة في تاريخ الآفروعمومية ووحدة إفريقيا». وكانت أهمية هذا المؤتمر وتميزه عن باقي المؤتمرات، تتمثل في بروز كثير من الشبان الأفارقة الذين سيكون لهم القدح المعلا بعد سنوات في حركات التحرر الوطنية مثل كوامي نكروما وجومو كينياتا. وقدم مؤتمر مانشستر ايضاحات كثيرة للأفكار المتطورة للآفروعمومية، ولعل ذلك يفسر لنا ما صنعته الحرب العالمية الثانية من تجديد في أفكار الأفارقة ومن تحرك قومي ووطني بعد أن شارك الأفارقة في صنع النصر للحلفاء. جاء في ذلك المؤتمر المطالبة بالحكم الذاتي والاستقلال لدول أفريقيا. ومعارضة السيطرة الأجنبية على القارة الافريقية، والتأكيد على القومية الإفريقية ورفض التقسيمات المصطنعة التي وضعتها الدول الاستعمارية. وعليه طالب المؤتمر

كتاب (إفريقيا في العلاقات الدولية) للكاتبين محمود متولي ورأفت الشيخ، ذلك لما للكتاب من مصداقية كبيرة، وجودة عالية في تناول كل تلك المؤتمرات.

21- Hakim Adi and Marika Sherwood, *the 1945 Manchester Pan-African Congress revisited*, Shelfmark: p19.

الأفارقة بتنظيم أنفسهم داخل أحزاب سياسية، وإتحادات تجارية وتنظيمات تجارية وجمعيات تعاونية كوسائل لتحقيق الاستقلالية الاقتصادية والتحرر السياسي. وانتهى هذا المؤتمر، بعد أن وضع برنامجا للآفروعمومية لأول مرة. ونتيجة لتوصيات هذا المؤتمر تكونت لجنة دائما انتخبت سكرتيرا عاما لها هو «كوامي نكروما» وتكونت لجنة سكرتارية خاصة بغرب إفريقيا وانتخب نكروما أيضا سكرتيرا لها. ويعد هذا المؤتمر الخطوة العملية الحقيقية للآفروعمومية لعدة أسباب منها، أولاً النسبة العالية من المشاركين من داخل القارة. كذلك، ثانياً، صارت الوحدة على أساس التكوين والتنظيم المؤسسي للمطالبة بالاستقلال والحرية. ثم ثالثاً بدأت الأفكار التي اتخذت في شكل توصيات تأخذ طريق التطبيق. ففي الأول من مارس أصدر نكروما العدد الاول من مجلة The New African (الإفريقي الجديد) وكان عنوانها الرئيسي «صوت إفريقيا التي استيقظت» وشعارها «نحو الوحدة والاستقلال التام». وفي نفس الوقت استطاع جومو كينياتا إصدار مجلة أخرى في مانشستر تنطق بلسان الآفروعمومية. الشئ الأهم أنه بعد هذا المؤتمر انتقلت الحركة إلى أرض الوطن (إفريقيا)، إلا أن ذلك لم يمنع أن تكون أجنحتها الثقافية والفكرية موجودة في أوروبا والعالم الجديد حيث بدأت الحركة الآفروعمومية.

خاتمة: توالي المؤتمرات الوحدوية داخل القارة :

بعد مؤتمر مانشستر ١٩٤٥، بدأت مرحلة جديدة من فكرة توحيد أفريقيا، وتبعا لذلك بدأت الوجوه القديمة التي كانت تسيطر على المشهد الآفروعمومي تتوارى ويحل محلها وجوه شابة من داخل القادة، أبرزها كوامي نكروما وجومو كينياتا وآخرون. كما إن فكرة الوحدة الإفريقية بدأت تقوم على أساس قاري. وبالتالي لم تعد الدعوة إلى ترحيل الزنوج ذات أولوية. ومن هنا اتجهت رياح الآفروعمومية لتكون من أجل إفريقيا، ممثلة في دول ما بعد الاستعمار التي نالت استقلالها حديثا، أو كانت تناضل من أجل نيل استقلالها. وقد ظل الوضع كذلك حتى سنة ١٩٥٨ حيث كانت دولة ساحل الذهب (غانا) قد استقلت سنة ١٩٥٧ لتصبح جمهورية غانا هي قلعة الدعوة إلى الآفروعمومية. وكان هذا بسبب أن زعيمها الشاب (نكروما) هو أحد أساطين الحركة الآفروعمومية القارية والمشاركين الفاعلين في بنائها.

دعا نكروما إلى مؤتمر هو الأول داخل القارة. والذي عقد في الفترة من ٥ الي ١٣ ديسمبر ١٩٥٨. وقد ألزم مؤتمر أكرا الدول الإفريقية المستقلة بالاشتراك المباشر في تحرير دول القارة غير المستقلة آنذاك، حيث اعلنت الدول المجتمعة الحرب على الاستعمار والتنديد بالسياسة المتبعة في جنوب افريقيا وأيدت كفاح جبهة التحرير الجزائرية تأييدا تاما. ومنذ ذلك الوقت أخذ الكفاح ضد الاستعمار يلقى تأييدا مباشرا وتشجيعا من داخل إفريقيا. ونتج عن هذا المؤتمر اعلان الشخصية الإفريقية واتخاذ

سياسة الحياد الايجابي بعيدا عن الحرب الباردة بين الكتلتين الشيوعية والرأسمالية. وأيضا أوصى المؤتمر الدول الافريقية أنه يجب عليها أن تتخذ إجراءات مشددة لاستئصال آثار التفرقة العنصرية في دولهم حيثما تنشأ. واتفق جميع الأعضاء على احترام السيادة السياسية والوحدة الاقليمية لبعضهم البعض وعلى حسم منازعاتهم إن وجدت بالتوفيق والوساطة داخل المجتمع الإفريقي.[22]

تلا ذلك المؤتمر اقامة عدد من التجمعات التداولية والمؤتمرات: مثل مؤتمر الشعوب الإفريقية تونس ١٩٦٠، مؤتمر أديس أبابا ١٩٦٠، مؤتمر القاهرة ١٩٦١، دار السلام ١٩٧٤، كمبالا ١٩٩٤، وجوهانسبيرغ ٢٠١٤.

22- عادل عبد الرازق، إفريقيا في اطار منظمة الوحدة الافريقية والاتحاد الافريقي «رؤية مستقبلية»: دراسة وثائقية وتحليلية في إطار العلاقات السياسية الدولية 2007. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص13.

الفصل الثالث

مكافحة العنصرية، الهيمنة الثقافية، تصفية الاستعمار، وبناء الوحدة السياسية الإفريقية

مكافحة العنصرية، الهيمنة الثقافية، تصفية الاستعمار، وبناء الوحدة السياسية الإفريقية

في هذا الفصل سوف نتناول أربعة موضوعات ذات صلة وثيقة بالحركة الآفروعمومية من حيث أهدافها الإستراتيجية وتكتيكاتها. أولى هذه القضايا هو الدور الذي لعبته الأنشطة السوداء في مكافحة العنصرية، وثانيا محاربة الهيمنة الثقافية، وثالثا تصفية الاستعمار. وقد تبلور عنها جميعا جملة من الرؤى الفكرية والبرامج السياسية التي تتعلق بتحقيق استقلالية الشعوب السوداء سياسا وثقافيا وعقليا. وأخيرا نتطرق لأشكال الوحدة السياسية التي كانت مثار جدل بين الآفروعموميين. بعد أن أخذت الدعوة القارية، الحيز الأكبر في اهتمامات آفروعمومي الداخل.

في اشتغالها على هذه القضايا، لم تكن تضع الآفروعمومية خطا فاصلا بينها بوصفها قضايا متمايزة. بل كانت أدبياتها وأفكارها، ترى أن هذه القضايا تجر بعضها البعض. فالعنصرية في أدبيات الآفروعمومية مثلا، هي أيديولوجية استعمارية، الغرض من ترسيخها، هو تبرير الاستعمار والسيطرة الأوروبية. هذا بينما الهيمنة الثقافية هي أداة الاستعمار والسيطرة، التي تجعل من استمراريتها أمرا ممكنا. وبالتالي فمحاربة العنصرية والهيمنة

الثقافية، هي نفسها مرحلة من مراحل تصفية الاستعمار. لذلك يقال إن تصفية الاستعمار، لا يعني تصفيته سياسيا، وإنما محاربة نماذج التفكير، والأنساق التي بناها الاستعمار. هذا بينما بناء الوحدة الإفريقية، هو في الأساس استراتيجية لخلق القدرة وضمان إمكانية مجابهة القوى الاستعمارية.

مكافحة العنصرية :

العنصرية هي الاعتقاد بأن هناك فروقًا وعناصر موروثة بطبائع الناس وقدراتهم وعزوها لانتمائهم لجماعة أو لعرق ما، بغض النظر عن كيفية تعريف مفهوم العرق. وعلى هذا يتم تبرير معاملة الأفراد المنتمين لهذه الجماعة بشكل مختلف اجتماعيا وقانونيا. كما يستخدم المصطلح للإشارة إلى الممارسات التي يتم من خلالها معاملة مجموعة معينة من البشر على أنهم أقل درجة من حيث إنسانيتهم. وكذلك يتم تبرير هذا التمييز باللجوء إلى التعميمات المبنية على الصور النمطية وباللجوء إلى تلفيقات غير علمية، ذات أساس أيديولوجي بحت. وعليه، العنصرية هي كل شعور بالتفوق أو سلوك أو ممارسة أو سياسة تقوم على الإقصاء والتهميش والتمييز بين البشر على أساس أفضلية / دونية اللون أو الانتماء الإثني أو القومي أو العرقي.[23] وبالطبع، هناك قطاعات قد تكبر وقد تصغر في كل المجتمعات تؤمن بوجود مثل هذه الفروق الموروثة وبالتالي يجوزون اتخاذها أساساً لتقييم البشر سلبا أو إيجابا. ولهذا تشكلت القناعات الأيديولوجية بأن هناك جماعات أو

23- *Encyclopedia.*

أعراقا أدنى منزلة من جماعات أو أعراق أخرى. وهذه هي العنصرية التي تتطور من مجرد سلوك فردي إلى سلوك جماعي. وفي حالة العنصرية المؤسسة والممنهجة، فإن مجموعات معينة قد تمنح نفسها امتيازات بعينها، بينما تحرم مجموعات أخرى من حقوقها الأساسية. مع أن هناك بعض الدلائل على أن تعريف العنصرية تغير عبر الزمن، وأن التعريفات الأولى للعنصرية اشتملت على اعتقاد بسيط بأن البشر مقسمون إلى أعراق منفصلين، ويرفض جل علماء الأحياء، وأخصائيو علم الإنسان وعلم الاجتماع هذا التقسيم[24] مفضلين تقسيمات أخرى أكثر تحديدا، وخاضعة لمعايير يمكن إثباتها بالتجربة، مثل التقسيم الجغرافي، الإثنية، أو ماضي فيه قدر وافر من زيجات الأقارب.

لعدم علميتها، ولطبيعتها الأيديولوجية، تقوم العنصرية على جملة تبريرات قد تكون متناقضة تماما. فهي قد تستند على فروق جسمانية، مثل عنصرية البيض ضد السود. وكذلك قد يتم التمييز عنصريا ضد مجموعات بعينها على أساس الاختلافات الإثنية أو الثقافية، داخل مجموعة لونية واحدة، مثل عنصرية أوروبا الغربية ضد أوروبا الشرقية. وأقدم من ذلك عنصرية الرومانيين ضد الشعوب السلافية لدرجة اتخاذهم مصدرا أساسيا للرقيق، هذا مع أنهم جميعاً ينتمون للون الأوروبي الأبيض. كما قد تتخذ العنصرية شكلاً أكثر تعقيداً من خلال العنصرية الخفية، التي تظهر بصورة غير واعية لدى الأشخاص الذين يعلنون التزامهم بقيم التسامح والمساواة.

24- أنظر كتاب مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي.

تأكيدا لطبيعتها الأيديولوجية، لا تقف ممارسة العنصرية عارية دون غطاء أيديولوجي يبررها. فقد استعملت المركزية الأوروبية غطاء العلم والفلسفة لتبرير العنصرية. وتم العمل على تبرير التمييز العنصري «علميا» لتثبيته سياسيا. فقفز الناس على نظرية التسلسل الأحادي للبشرية، القائل بأن كل البشر ينحدرون من أصل واحد، ليؤكدوا بمبررات واهية بأن هناك بشرا انحطوا في إنسانيتهم وتخلفوا في كل المجالات. والأخطر من هذا هو ظهور فكرة تعدد أصول البشرية، بمعنى كون البشر لا ينحدرون من نفس الأصل. وفهمت الحياة من طرف الكثير من فلاسفة التنوير كصراع أجناس متحضرة ضد أجناس متخلفة، مفترضين بذلك حتمية التخلف «البنيوي» لثقافات الشعوب غير الأوروبية،[25] وبالتالي اختزال الإنسان إلى بُعد مادي واحد يتمّ التعامل معه بلغة الأشياء، وفي هذا السياق ظهرت عدة نظريات علمية مثل اليوجينيا والداروينية الاجتماعية والهرم الطبيعي أو نظرية منحنى الجرس، التي تعبر عن التأكيد الخفي للتفوق، حيث اللون الأبيض في أعلى التسلسل. وفي هذه النظريات تظهر العنصرية في التجريدات التي تبقي الأفارقة في طاعة دائمة لسيطرة من هم في أعلى السلم المتخيل.[26] باعتبار وعي التفوق والدونية الذي ينشأ عن تفسير فرضيات هذه الاتجاهات الأيديولوجية.

25- حميد لشهب: بنيات الفكر العنصري في الفكر الغربي ونتائجه 2020. الميادين ، «الموقع».

26- مركز الفكر الأفريقي: 2019، العنصرية العلمية.. آثار استعمارية في الروح الأفريقية، لندن.

الآفروعمومية ومكافحة أشكال العنصرية :

كانت مكافحة السود للعنصرية بكافة أشكالها وأنواعها ومبرراتها إحدى أهم القضايا التي أدت إلى ظهور فكرة وحركة الآفروعمومية. فمن واقع المعاناة المشتركة مع العنصرية بكافة أشكالها، تخلقت الوحدة الشعورية والتعاطف المتبادل بين الأفارقة، والتي كانت ضمن المقدمات الموضوعية لظهور الحركة الآفرعمومية لاحقا. بالتالي كان من المنطقي ان تكون الحركة في مقدمة الكفاح الشرس ضد العنصرية التي تمارس ضد الأفارقة بكافة أشكالها، وهو ما حدث منذ البداية. فعبر أول مؤتمر لها في ١٩٠٠ كشفت الآفروعمومية عن مدى محورية هذه القضية بالنسبة لها، من خلال تنديدها في بيانها الأول بالتفرقة العنصرية التي تمارسها الدول الغربية ضد الأفارقة في العالم، والذي اعتبرت فيه أن مشكلة القرن العشرين هي مشكلة السياسة الخاصة باللون والتي تحدد العلاقة بين الأجناس الملونة والبيضاء في كل من آسيا وإفريقيا وأمريكا والجزر. بالتالي لم يكن مستغربا أن يقدم المؤتمر الأول هذ التنديد، بالإضافة إلى التماس للحكومة البريطانية، يطالبها فيه بحث حكومة جنوب إفريقيا على عدم ممارسة التفرقة العنصرية ضد السكان المحليين أو السود في كل من ناميبيا وروديسيا (زيمبابوي حاليا) وجنوب إفريقيا.

بدأ كفاح الآفروعمومية ضد العنصرية في أمريكا وجزر الهند الغربية من خلال أفكار وليم دوبويز وماركوس غارفي وبوكرتي واشنطون وسيلفستر وليامز. فقد كثفوا في وعيهم الحقيقة

الصارخة التي عكستها أوضاع أفارقة الشتات. ففي جزر الهند الغربية عاش الأفارقة طوال فترة وجودهم ظروفا بائسة كان فيها كل أشكال الاضطهاد والتمييز العنصري، الذي استطاعوا إنهائه بتمرداتهم وثوراتهم. كذلك كان الوضع في الولايات المتحدة الأمريكية منذ أن وطئ الأفارقة الأرقاء أرضها، فقد ظلوا لقرون يعيشون بلا أي حقوق إلا بما سمح به السادة البيض. وبعد حرب أهلية دامية حررت الأفارقة من العبودية، لم يتغير وضعهم كثيرا، فكان لزاما عليهم خوض مرحلة ثانية من المعاناة التي تمثلت في السياسات العنصرية، وتجربة الحرمان من حق المواطنة الكاملة، والتجريد من كل الحقوق، والتعرض بشكل دائم للعدوان والعنف والردع. فخلال الحقبة التالية لإلغاء الرق، عندما أصبحت الصناعة شكل الإنتاج الأكثر تقدما، وأصبحت الديمقراطية المبدأ السياسي الأهم، كان الإفريقي في المخيلة العنصرية، بمثابة ملكية منقولة في الصورة الاقتصادية، ورقيق في الصورة السياسية والاجتماعية، ووحشي وبالتالي غير قابل لمزيد من التطور.

من هنا تطور حراك ثوري للأفارقة كأمة واحدة ضد الأيديولوجيات العنصرية التي كانت تقابل محاولات تأسيس أفارقة الشتات لهويتهم الأمريكية بالرفض، كفعل ضرورة يراد منه تغيير الصورة النمطية للأفارقة وخطوة نحو استعادة حقوقهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية.[27]

بحلول العقد الأخير من القرن التاسع عشر، كان هذا البناء

27- سيدريك جي. روبنسون: مرجع سابق، ص448.

الفكري المناوئ للعنصرية الذي أسسه مفكري الآفروعمومية الأوائل، (دوبويز، وبوكرتي واشنطن، وسيلفستر وليامز)، قد وصل إلى مراحل النضج، وقد أظهرت هذه النخبة الفكرية الإفريقية نزوعا نحو تكوين وعي بإشكاليات العنصرية التي تمارس ضد الأفارقة. تلك الإشكاليات التي مدت جذورها في عنصرية المركزية الأوروبية ذات الأطر الإمبريالية. فمن خلال كتابي إعادة البناء بعد الحرب الأهلية الأمريكية (لمؤلفه وليام دو بويز)، وتاريخ سلالة الزنوج في أمريكا (لمؤلفه جورج واشنطون وليامز)، تشكل الأساس الفكري الآفروعمومي المناهض للتأسيسات النظرية للعنصرية البيضاء. وقام ذلك البناء الفكري خلال فترة تاريخية كانت تتصف بتكثيف قمع السود في الولايات المتحدة، وردود أفعال السود العارمة لاحقا، على السياسات العنصرية والحرمان من التصويت وتصاعد عمليات الاعدام خارج نطاق القانون، فكان انعكاسا نظريا للغضب الاجتماعي الذي كان يمور في نفوس الأفارقة. وكذلك خدم كتيار معاكس لتيار الأيديولوجيات العنصرية التي كانت تعمل على الحط من قدر الأفارقة من خلال تلفيق بعض الحقائق التاريخية غير العلمية. ليجعله هذا يهتم بدحض كل تلفيق نابع من تأسيسات هذه الأيديولوجيات حتى ولو بالعودة إلى مراجعة ماضي الأفارقة، لما فيه من حقائق تستطيع تقديم صورة مختلفة عما يروج له العنصريين.[28]

قام كفاح الآفروعمومية على العنصرية باعتبارها عدوة للسلام والتقدم. وعليه طالب مؤتمر الآفروعمومية الثالث في لشبونة

28- نفسه.

عام ١٩٢٣، بالنظر إلى الأفارقة كبشر من خلال هذه العبارة التي تقول: «... إننا باختصار نطالب أن يعامل الجنس الأسود في العالم كله كبشر وليس في استطاعتنا أن نرى طريق آخر للسلام والتقدم...»، وذلك باعتبار أن أساس المجتمع المستقر يقوم على الاحترام المتبادل بين الشعوب والجماعات، وإن الأفكار المتعلقة ببناء مجتمع إنساني متماسك لا بد وأن ترتكز على المساواة المطلقة بين الشعوب والأجناس. دون ذلك فلن تختفي الصراعات العنيفة بين الشعوب والأجناس، التي ستدور في دائرة الصدامات المتكررة، وهنا تقدم لنا تجارب جنوب إفريقيا وروديسيا وناميبيا أمثلة جيدة لقياس تداعيات السياسات العنصرية على تماسك واستقرار المجتمعات.

إنهاء الهيمنة الثقافية[٢٩]:

دخل مصطلح الهيمنة الثقافية إلى حقل العلوم السياسية بعد الحرب العالمية الثانية، وقد تأثرت بشكل ملموس بأطروحات الفيلسوف والناشط السياسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١-١٩٣٦). هذا بينما دخل ذات المفهوم إلى أدبيات الفكر الآفروعمومي عبر وليم دوبويز. وتعتبر الآفروعمومية أن إحدى أقوى تبعات سياسات الرق والاستعمار على المجتمعات المحلية هي الهيمنة الثقافية والتشويه الذي تم للثقافات الإفريقية. فبوصفها قارة كانت إفريقيا أبدا ضحية قوى الاستغلال الكولينيالي والاضطهاد

29- تستند هذه الفقرة على بنية مقالتي الإبادة الثقافية وسلاح النظرية لكاتبها أميلكار كابرال، والأثنتين تمت ترجمتهما عبر أبكر آدم اسماعيل. وقد قام الكاتب ببعض الإضافات، مع التحليل في نهاية الفقرة.

والحط من قدر الإنسان. ففي ميدان الثقافة علمت (أفريقيا) أن تنظر إلى أوروبا معلما ومركزا لحضارة الإنسان - ففقط الثقافة الغربية وحضارتها هي ما يمكن أن تمثل معيارا حقيقيا للحضارة الإنسانية المأمولة. ما معناه، ان ثمة خطا أفقيا مستقيما نحو المدينية والحداثة، تبدأ من حيث إنتهى الغرب. وهكذا أصبحت الحضارة الغربية(بعناصرها) مركز العملية التعليمية في إفريقيا ودفعت إفريقيا إلى الخلف، ودون نقد ارضعت أفريقيا قيما كانت غربية ولا صلة مباشرة لها بشعوبها. ومن هنا جرى الحط من شأن ميراث أفريقيا الثقافي. وكانت كل محاولات الأيديولوجيات الغربية المسيطرة وخطابات الاستعمار سيما الجديد تصاغ بالشكل الذي يجعلها قادرة على أن تنال من الثقافة الإفريقية. خاصة عن طريق عنف اللغة ونظرات الوصم والاستماته في التشويه. وبكل أسف وضعت قيم المستعمر في دائرة الضوء، وفي هذه العملية تمت صياغة إفريقي جديد أنكر صورته الأصلية وأظهر نقصا فادحا في الثقة بإمكاناته الخلاّقة. وفي هذا يقول الروائي الصومالي محمد طاهر الزيلعي: «ان تجد مجموعة من الأفارقة يستعرون من ثقافاتهم ولا يفتخرون بالإنتماء إليها اليوم، لهي مسألة أسهل من شرب الماء» (زيلعي، ٢٠١٨:٢٤). فقد تمت إعادة الصياغة الثقافية، والانتاج الحضاري الذي يعد انتصارا لأنصار المركزية الأوروبية الذين ينطلقون من منصة معيرة الثقافة الغربية واتخاذها كحقيقة نهائية للثقافة الإنسانية المأمولة، والتي هي ذاتها نتاج لسياسات تشويه هذه المركزية نفسها للثقافات الأخرى. والمركزية الأوروبية هي ليست تلك الثقافة الغربية نفسها،

والتي تبدو مقبولة مبدئيا بالنسبة لجميع الناس. بل هي تلك الأيديولوجيات التبريرية لبربرية الثقافة الأوروبية وعنفها المعنوي والمادي تجاه بقية الثقافات المغايرة، والتي كانت اختزالية بشكل معيب، وذلك باقتصارها للإنسانية في إطار الغرب الأوروبي فقط. ومن ثم أعطت للغرب مشروعية غزو الآخر تحت مبررات تمدينه – معتبرة أن الشعوب الأخرى كانت متخلفة، وتعيش وفق مواصفات العهود السحيقة، أي أنها بدائية.

كأحد منظري الاستعمار والمركزية الأوروبية كان لوسيان-ليفي- بريل[30] مثلا يعتبر أن الأفارقة بدائيون. فقد درج على وصفهم ككائنات طفيلية وغامضة، منحبسة داخل الفكر السحري، ناسيا أو متناسيا عن قصد وجود عقلانية في كل شكل من أشكال الثقافات أو الحضارات الإفريقية القديمة أو الحديثة، بدءاً من صناعة الأدوات واستعمال الأسلحة وممارسة الصيد. بمعنى أنه يوجد في كل مجتمع بشكل متزامن، فكر عقلاني تقني وعملي، وفكر سحري أسطوري ورمزي. ولكن لم يكن ذلك الاعتراف او التسليم بتلك الفرضية شيئا ممكنا، في ظل البحث المضني والتهافت الغربي على ايجاد مبررات للسيطرة واضطهاد المجتمعات المغايرة. وهو شكل كلاسيكي، بدأ بالكشوف والدراسات الأنثروبولوجية، (الأنثروبولوجيا الثقافية على وجه الخصوص) والتي مثلت مدخلا منهجيا لعقلنة كل فعل يتعلق بالسيطرة على المجتمعات غير الغربية. ففي خضم ذلك الصراع الكلاسيكي الطويل، قصد

30- لوسيان ليفي بريل : (1857 – 1939)، فيلسوف وعالم اجتماع، وأثنولوجي فرنسي.

المستعمر عبر تشويه الثقافة، في أن يغتال الشخصية الإفريقية معنويا، لتسهيل عملية استمراره في الإمساك بزمام الأمور.

ذلك لأن الثقافة ليست معارف نظرية وفلسفية بحتة، أو فكرا مجردا. ولكنها حياة اجتماعية، وواقع فكري، يتحرك به الناس. لذلك يزعم أحد منظري الاستعمار الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر وهو لروا- بوليه[31] في كتابه الموسوم ب(الاستعمار لدى الشعوب الحديثة) أنه لا المظهر الجمالي أو البطولي في الاستعمار بل المظهر الاجتماعي. أي بمعنى أن كل مستعمر كان لابد أن يضمن أو يظهر أو يثبت أولا تفوقه الاجتماعي والثقافي على المستعمر. ومن هنا فثمة ضرورة لتحريك كل الإمكانيات التاريخية والاجتماعية والثقافية الديموغرافية إلى جانب مصادر إمكانيات الاقتصاد السياسي.[32] فبجانب استخدام السلاح المادي وخدعة الكشوف الجغرافية، كان الإغواء بسلاح عناصر الثقافة، أشد فتكا بالمجتمعات المحلية، الدين، أنماط العيش، والنظرات والتصورات الحياتية المغتربة والمغايرة.

الإبادة الثقافية كأداة للهيمنة عبر القابلية للانتحار الثقافي :

الإبادة الثقافية هي الإفناء المتعمد والممنهج لثقافة شعب ما من قبل مجموعة أخرى من الناس. والانتحار الثقافي هو تماهي بعض أو كل المجموعات المستهدَفة مع القوى المستهدِفة لها بالتواطؤ أو

31- منظر وإثنولوجي فرنسي.

32- جيرار لكلرك: الأنثروبوجيا والاستعمار، 1990. بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص19.

التعاون في تنفيذ السياسات الهادفة لقتل ثقافاتهم. إن الأسلحة المفضلة للإبادة الثقافية هي الإرهاب الجسدي والعنف والتعذيب النفسي والإغواء. وفي الواقع، فإن الإبادة الثقافية تستلزم دائما إنكار قيمة الثقافة التي يراد قمعها، وكثيرا ما تسعى إلى الحصول على الإذعان والتعاون النشط من قبل أولئك الذين يُراد تدمير ثقافتهم. ويتم ذلك في المقام الأول من خلال الدعاية المكثفة والرشوة، مما يجعل الإبادة الثقافية في بعض الأحيان خفية للغاية وأكثر فعالية. بالنسبة إلى الأفارقة، لا يمكن فهم الإبادة الثقافية إلا في سياق التفوق الأبيض. إن معظم تدمير الثقافة الأفريقية حدث بسبب الأسطورة المنتشرة عن التفوق الثقافي الأوروبي المطلق الممنوح من الله وما ترتب عليه من عبء تحضير العالم (أي صياغته في صورة أوروبا). وبالتالي الاضطلاع بتدمير الأشكال الثقافية الأدنى بحماس، مع تحول كبير للثقافة الأوروبية كحصيلة متوقعة ومطلوبة. لقد تعرض الأفارقة لأول مرة لهجوم واسع النطاق ومنظم على ثقافتهم خلال فترة استعبادهم على الأراضي الأمريكية. لقد وصف الأوروبيون الثقافة الأفريقية بأنها بدائية وهمجية. وقد تم تشريد الملايين من الأفارقة، جسدياً وبقوة من أرضهم الأصلية، للتخلي عن طرقهم الثقافية الأفريقية واعتماد الثقافة الأوروبية. وقد كان هذا صحيحًا بشكل خاص في مجال الدين والروحانية، حيث تم قبول يسوع المسيح الأشقر ذي العيون الزرقاء وترسيخه داخل الأفارقة «الوثنيين،» بينما تمت مساواة عبادات الآلهة الإفريقية والأرواح الأسلافية بالممارسات الشيطانية والعقوبة عليها بشدة وقسوة.[33]

33- موسوعة الدراسات السوداء: الإبادة الثقافية والتنزيح الثقافي، ترجمة أبكر

كان للأفارقة داخل قارة إفريقيا تجارب مماثلة خلال الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وما بعده من خلال المناهج التعليمية بوصفها سياسات استعمارية. فخلال تلك الفترة، تم إنشاء العديد من المدارس التبشيرية المسيحية لفرض واعتماد الثقافة الأوروبية والتخلي عن الثقافة الأفريقية. في هذه المدارس، أُجبر الأفارقة على قبول المسيحية علانيةً على الأقل ورفض معتقداتهم وطقوسهم الخاصة. والفشل في القيام بذلك كانت نتيجته الجلد الوحشي والإذلال الصادم. في أوقات أخرى، كان لا يمكن للأفارقة الحصول على الرعاية الطبية في العيادات التي أقامها المبشرون المسيحيون إلا بعد أن يتخلوا عن دينهم علانية ويعترفوا بأن الإله المسيحي هو الإله الحقيقي الوحيد. جنبا إلى جنب مع فرض المسيحية جاء فرض الأسماء الأوروبية والمسيحية على الأفارقة. كانت التسمية دائمًا تعتبر ذات أهمية قصوى في الثقافة الأفريقية. في الواقع، يعكس الاسم جوهر الشخص المسمى. لذلك، عندما فرض الأوروبيون الأسماء أوروبية على الأفارقة، فإنهم قد وجهوا ضربة قاسية إلى الثقافة الأفريقية عن طريق تسجيل الأفارقة في الفضاء التاريخي والثقافي الذي يهيمن عليه الأوروبيون.

وعلى نفس المنوال، وُصفت اللغات الإفريقية بأنها قاصرة، ولا تستحق حتى أن يطلق عليها لغات، بل فقط تسمى باللهجات. فكان من غير المستغرب أن يتوقّف الأفارقة عن استخدامها واحتضان اللغات الأوروبية. ومرة أخرى، فإن الفشل في القيام بذلك يُترجم تلقائياً إلى إساءة جسدية ونفسية. يقول نغوغي وثينغو عن تجربته

آدم إسماعيل، ص209.

الشخصية: «كان على الأطفال الأفارقة الذين تم ضبطهم وهم يتحدثون لغتهم الأم في المدرسة أن يرتدوا لافتات مثل'أنا حمار' أو 'أنا غبي' ودفع غرامة أو ارتداء بعض الرموز التي تميزهم كخُطاة» (Decolonising the Mind: the Politics of Language in:.66 African Literature). بالإضافة ان السلاح الأكثر فعالية الذي استخدمه الأوروبيون ضد اللغات الأفريقية هو الرشوة، حيث أن المنح الدراسية والوظائف ذات الأجر الأفضل خلال الفترة الاستعمارية كانت مخصصة لأولئك الذين أظهروا طلاقة في اللغة الأوروبية. هذا، للأسف، يبقى صحيحًا حتى يومنا هذا، وهو مؤشر واضح على أن الإبادة الثقافية مستمرة بلا هوادة. على الرغم من أن العقوبات الوحشية قد لا تكون قائمة بالمرة الآن، إلا أن الأفارقة ما زالوا يتعرضون لضغوط هائلة لمضاهاة الأوروبيين، باسم التحديث والتنمية، اللذين يعتبران عبارات ملطفة للطريقة الغربية للحياة».[34]

في بعض الأحيان، تم تنفيذ الإبادة الثقافية بشكل فعال، مقرونة بالانتحار الثقافي: بدءاً من استهداف من قبل المجموعة المضطهَدة بحيث أن العديد من المضطهَدين يستبطنون المنطق العنصري للازدراء الذي تقابل به ثقافتهم. ونتيجة لذلك، يبدأون في التماهي في ثقافة مضطهِديهم كأنما هي ثقافتهم أو يتمنون، مع التحلل عن ثقافتهم الخاصة. الأفارقة الذين يحملون وجهة النظر هذه لا يظهرون أي اهتمام بتقاليدهم الثقافية والتاريخية ولا يرون

34- Ngũgĩ wa Thiong'o: *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature* (Heinemann Educational, 1986. P 67.

فيها أي كفاءة. وبعد أن تم غسل أدمغتهم بالكامل، وبعد قبولهم للأسطورة الأوروبية عن الدونية الأفريقية والتفوق الأوروبي، فإنهم يفخرون بتخليد ثقافة غريبة. هؤلاء الأفارقة قد تم تنزيحهم ثقافيا. قد يكون هذا التنزيح متطرفًا لدرجة أنه يقودهم إلى تدمير ثقافتهم الخاصة.[35]

من ذلك، على سبيل المثال، ما حدث في هاييتي عندما شارك العديد من الأفارقة بفعالية في الحملات العديدة ضد الفودو التي نظمها الفاتيكان ودمروا أشياء طقسية أفريقية مقدسة مثل الطبول، وكل ذلك باسم يسوع المسيح. هذا الاضطراب يمكن ملاحظته أيضًا على المستوى الجمالي، مع وجود العديد من الأفارقة في القارة وفي الشتات، الذين يستخدمون مواد كيميائية خطرة على جلدهم وشعرهم، أو يخضعون أنفسهم لعمليات مؤلمة ومكلفة، في محاولة غير مجدية ليظهروا كبيض، أو على الأقل أقل سواداً.

لكن في المجمل قاوم الأفارقة السياسات الرامية إلى الإبادة الثقافية وظلوا يحافظون على التقاليد الثقافية الأفريقية، معرضين أنفسهم للاستهداف الجسدي والنفسي. فالتاريخ الأفريقي مليء بأمثلة من الأفارقة الذين يرفضون القبول بأن الثقافة الأفريقية عفا عليها الزمن والمشاركة في تدميرها. تقدم هاييتي مرة أخرى مثالا جيدا على ذلك، مع الروح الإفريقية الكاملة بوعي، وبنجاح من قبل الأفارقة المستعبدين للإطاحة بالعبودية والعنصرية البيضاء والتفوق الأبيض في القرن التاسع عشر. في الولايات المتحدة، رفض

35- *Ibid*.

العديد من الأفارقة علناً الاستيعاب، الذي هو النتيجة المتوقعة للإبادة الثقافية الناجحة، بينما شجعوا الأفارقة على العودة إلى أفريقيا كمصدر ثقافي لوجودهم. كانت هذه هي رسالة ماركوس غارفي في عشرينيات القرن العشرين ومالكوم إكس وغيرهم من القوميين الثقافيين السود في الستينات. في الآونة الأخيرة، هذه هي رسالة المركزية الأفريقية.[36]

وفي ذلك جادل امليكار كابرال في حديثه عن التحرر الوطني حيث وضع الثقافة والعودة إليها والتشبث بها كسلاح فتاك في عملية النهوض بالوعي النضالي للشعوب الأفريقية المضطهدة. فقد بنى كابرال نظريته باعتبار أن التاريخ يعلمنا أنه في ظروف معينة، من السهل جدًا على الأجنبي أن يفرض سيطرته على شعب ما. ولكنه يعلمنا أيضاً أنه مهما كانت الجوانب المادية لهذه الهيمنة، فلا يمكن الحفاظ عليها إلا من خلال القمع الدائم المنظم للحياة الثقافية للشعب المعني. لا يمكن ضمان زرع الهيمنة الأجنبية بشكل نهائي إلا من خلال التصفية الجسدية لجزء كبير من السكان المسيطر عليهم. في الواقع، حمل السلاح للسيطرة على شعب ما هو في المقام الأول، حمل السلاح لتدميره، أو على الأقل تحييده، لشل حياته الثقافية. فبالنظر إلى حياة ثقافية محلية قوية، لا يمكن للسيطرة الأجنبية أن تتأكد من استمرارها. في أي لحظة، اعتمادًا على العوامل الداخلية والخارجية التي تحدد تطور المجتمع المعني، قد تتخذ المقاومة الثقافية (غير القابلة للتدمير) أشكالًا جديدة (سياسية واقتصادية ومسلحة) من أجل المنافسة الكاملة للهيمنة

36- *Ibid*.

الأجنبية.

الوضع المثالي للسيطرة الأجنبية، سواء كانت إمبريالية أم لا، هو أن تختار: إما التصفية الكاملة لسكان البلد المسيطر عليه، وبالتالي القضاء على إمكانيات المقاومة الثقافية، أو النجاح في فرض نفسها دون إلحاق ضرر بثقافة الشعب المهيمن عليه - أي مواءمة الهيمنة الاقتصادية والسياسية على هذه الشعوب مع شخصية هذه الشعوب الثقافية.[37] تشير الفرضية الأولى إلى الإبادة الجماعية للسكان الأصليين وتخلق فراغًا يفرغ الهيمنة الأجنبية من محتواها وموضوعها: الشعوب المسيطر عليها. الفرضية الثانية لم يتم تأكيدها حتى الآن من قِبَل التاريخ. وتتيح لنا التجربة الواسعة للبشرية أن نفترض أنه ليس لها أي جدوى عملية: فليس من الممكن مواءمة الهيمنة الاقتصادية والسياسية على شعب ما، مهما كانت درجة تطوره الاجتماعي، مع الحفاظ على شخصيته الثقافية. من أجل الهروب من هذا الخيار الذي قد يطلق عليه معضلة المقاومة الثقافية حاولت الهيمنة الاستعمارية الإمبريالية خلق نظريات هي في الواقع، ليست سوى صياغات جسيمة للعنصرية، والتي في الحقيقة تترجم إلى واقع دائم، لحصار السكان الأصليين على أساس الدكتاتورية العنصرية (أو الديمقراطية).

37- أميلكار كابرال، سلاح النظرية، ترجمة أبكر آدم إسماعيل، 2018.

هذا على سبيل المثال، هو الحال مع ما يسمى بنظرية الاستيعاب التدريجي للسكان الأصليين، والتي تبين أنها ليست سوى محاولة أكثر أو أقل عنفا لإنكار ثقافة الشعب المعني. إن الفشل المطلق لهذه «النظرية» التي نفذت في الواقع من قبل العديد من القوى الاستعمارية، بما في ذلك البرتغال، هو الدليل الأكثر وضوحا على افتقارها إلى الصلاحية، إن لم يكن على طابعها اللاإنساني. إنها تحقق أعلى درجة من العبث في الحالة البرتغالية، حيث أكد سالازار أن إفريقيا غير موجودة.[38] هذا هو الحال أيضا مع ما يسمى بنظرية الفصل العنصري، التي تم إنشاؤها وتطبيقها وتطويرها على أساس الهيمنة الاقتصادية والسياسية على شعب جنوب أفريقيا من قبل أقلية عنصرية، مع كل الجرائم الفاحشة ضد الإنسانية التي تنطوي عليها. تأخذ ممارسة الأبارتيد شكل الاستغلال غير المقيد لقوة عمل جماهير الأفارقة، المسجونين والمقموعين في أكبر معسكر اعتقال عرفته البشرية على الإطلاق.

تظهر الدراسات والنظريات التي استعرضناها في مجال مناهضة الهيمنة الثقافية أن الهيمنة الإمبريالية الأجنبية لا محالة سوف تجد مناهضة عنيفة تنبع من داخل الواقع الثقافي للشعب المسيطر عليه. كما لم تقف هذه الدراسات عند هذا فحسب، بل تقترح العلاقات القوية المعتمدة على بعضها والمتبادلة القائمة بين الوضع الثقافي والوضع الاقتصادي (والسياسي) في سلوك المجتمعات البشرية. في الواقع، الثقافة هي دائما في حياة المجتمع (منفتح أو مغلق)، والنتيجة الواعية إلى حد ما للأنشطة

38- المرجع السابق.

الاقتصادية والسياسية لهذا المجتمع، والتعبير الديناميكي إلى حد ما عن أنواع العلاقات التي تسود في ذلك المجتمع، من ناحية بين الإنسان (باعتباره فرديًا أو جماعيًا) والطبيعة، ومن ناحية أخرى، بين الأفراد أو مجموعات الأفراد أو التراتبيات الاجتماعية أو الطبقات.[39]

تكمن قيمة الثقافة كعنصر مقاومة للسيطرة الأجنبية في حقيقة أن الثقافة هي مظهر قوي على المستوى الفكري أو المثالي للواقع المادي والتاريخي للمجتمع الذي تمت الهيمنة عليه أو ستتم. الثقافة هي في الوقت نفسه ثمرة لتاريخ الشعب ومحدد للتاريخ وانعكاس مباشر لخبرة المجتمع، من خلال التأثير الإيجابي أو السلبي الذي تمارسه على تطور العلاقات بين الإنسان وبيئته، بين البشر أو مجموعات من البشر داخل المجتمع، وكذلك بين مختلف المجتمعات. والجهل بهذه الحقيقة قد يفسر فشل محاولات عدة للسيطرة الأجنبية وكذلك فشل بعض حركات التحرر الدولية. بموجب هذا الفهم كان معظم الآفروعموميين يشيرون إلى أهمية محاربة الهيمنة الثقافية، بإعتبارها مدخل للتحرر الكامل. وهو السبب نفسه الذي جعل كابرال ويقول: «... دعونا نفحص طبيعة التحرر الوطني 'كمثال بسيط'. ولننظر إلى هاته الظاهرة التاريخية في سياقها الاجتماعي، سنجد أن التحرر الثقافي، لطالما كان معادلا موضوعيا للنضال الوطني...».[40]

على الرغم مما تقدم، إلا أن هناك عدد كبير من الكتابات

39- نفسه.

40- نفسه.

التي تقلل من شأن الدور التحرري للثقافة. لا بل وتعتبر أن أية إنطلاقات ثورية أو تحررية تواشج ذاتها ومبادئها بمحاور ثقافية، هي محض تخلف أو حالة ما قبل سياسية أو حراك خالي من أية محتوى سياسي نوعي. كأحد المنظرين في الحقل الثقافي، يعتقد إريك هوبسباوم ((1917 –2012 أن الثورات و»الانتفاضات» المنظمة على محاور العناصر الثقافية، تبدي وعيا «متخلفا»، أو وعي ما قبل سياسي، وأن أولئك الذين يخوضون غمار التمردات أو الثورات التحررية التي تنطلق من محاور الثقافة هم أناس ما قبل سياسيين لم يجدوا بعد، أو أنهم بدأو للتو في ايجاد لغة خاصة تعبر عن تطلعاتهم حيال هذا العالم.[41]

لكن وعلى عكس الأحكام التي أصدرها إريك هوبسباوم. فإن هناك نماذج تشير بوضوح إلى أن الانتفاضات ذات الطابع الثقافي، ليست ضرباً من المفارقة التاريخية، وأن معظمها نابعة عن قراءات صائبة لواقع الجماعات الثقافية المعنية في السياق الزمكاني المحدد. وهي بالضرورة نتاج تبصرات عميقة لديناميات الصراع، وتشريح مكثف لطبيعة السيطرة والرؤى التي تسندها أو الأيديولوجيات التي تبررها. مثال اضطهاد السود في الولايات المتحدة الأمريكية، وجزر الهند الغربية، التي كانت فيه الخلفية السلالية والثقافية للمنحدرين من إفريقيا عاملان رئيسيان في عملية اضطهادهم أو ممارسة العنصرية ضدهم. وعليه انبنت نضالاتهم على ذات الأساس، دون نفي تأثيرات العوامل الأخرى. وهنا يفترض والتر

41- إريك هوبزباوم: أزمنة متصدعة: الثقافة والمجتمع في القرن العشرين، 2015، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص370.

رودني أنه حتى الصراعات الاقتصادية والطبقية، وكل هذه حين تتكثف تتجسد في صور صراعات إثنية عامة غليظة، وبالتالي فإنه يتمدد مع الزمان ليتخذ هيئات تكاد تكون غير طبقية في أساسها. فيصبح التعامل معها اليوم من أجل معالجتها لا يصح أن تكون بالأدوات الاقتصادية المعتادة أو حتى القانونية فقط، بل هناك جانب ثقافي ونفسي أصبح هو المحور ولا بد من معالجته تخصيصا لكي تكون المعالجة الاقتصادية والقانونية مستدامة.[42]

إن قضية إدخال الثقافة في عمق النضالات التحررية، هي قضية على صلة مباشرة بتحولات وتنوعات أشكال الهيمنة والأيديولوجيات التي تبررها. إذ أنها ليست محاولة لتأويل نضالي جديد، بل هي أداة لتفكيك أيديولوجيات الهيمنة، التي تتخذ في أحايين كثيرة هيئات ثقافية مثل، الأفضلية الهوياتية أو الدينية أو التفوق الحضاري.... وإلخ من الأشكال. أقديما كان أو في ظل دخول شعوب العالم الثالث إلى مسرح التاريخ المعاصر، الذي حمل في أحشائه أكثر الإمكانيات إثارة، وأكثرها كآبة كذلك، حيث أفسح تحرر العالم الثالث من الاستعمار الطريق امام إما تحرر حقيقي لكل الجنس البشري، وإما أمام ترويضه بأشكال أكثر كفاءة.[43] وغالبا ما كانت هذه الأشكال الأكثر كفاءة هي سرديات ثقافية وقوى ناعمة مضمنة في تلافيف مقولات (لنقل) أنها صكت خصيصا لنسف الماهية الداخلية للمجتمع الذي يراد حبسه داخل جدران

42- همرور: مرجع سابق

43- باولو فرايري، تعليم المقهورين، ترجمة يوسف نور عوض، دار القلم، بيروت. ص48.

الهزائم النفسية. أو هي تلك السرود والتوصيفات الأيديولوجية التي تثبت علائم تفوق المسيطر وتطبع وعي رفعة المضطهد. ففي سياقات تاريخية او إجتماعية كثيرة، كانت التبصرات الفكرية لقادة الحركات التي قامت على ميكانيزمات ثقافية تلتقط دينامية السيطرة، وطرائق تمحركها في الفضاء الاجتماعي الكلي بوصفها ديناميات ثقافية، عند اللحظة التاريخية التي تتحرك فيها مجموعة ثقافية ما، عبر ما يمكن تسميتها رموز الهيبة الاجتماعية «التفوق العرقي، الحق الالهي، الأفضلية اللونية واستشعار التفوق الثقافي والحضاري. وفي هذا الحال تأخذ الانتفاضات ذات الطوابع والتشكيلات، وهو ما يسميه جحا[44] بالقتال من أجل الهيبة، وهو نضال تحرري يتملك فيه المتمرد الساعي إلى التحرر أو يدمر رموز قوة عدوه آملا بذلك إزالة علائم تبعيته.

خلاصة القول هنا إن تركيز الآفروعمومية على محاربة الهيمنة الثقافية أو نظرية الاستيعاب، يأتي في سياق محاربة إستراتيجيات الاستعمار وتبعاته. باعتبار أن الازدرائية والنظرة الدونية لكل الأشكال الثقافية الإفريقية هي الأساسات التي أسندت عليها لاحقا مهمة ترسيخ وتثبيت ركائز السيطرة والهيمنة، ورسم علائم الدونية التي دمرت التقنيات النفسية للشخصية الإفريقية والمجتمع الإفريقي. وفي هذا الصدد تكفي الطرائق التي اشتغلت بها البعثات التبشيرية كدليل إدانة لهدفها الحقيقي، الذي إنصب بشكل كبير في الهجوم المباشر على المؤسسات والأنماط الثقافية التي أنشأها

44- المفكر الهندي راناجيت جوحا «غوها»: هو أحد رواد مدرسة دراسات التابع.

الأفارقة، بهدف إفراغ المجتمع الإفريقي قيميا. إن العمل على ذلك النحو، مكن المستعمر من إقامة هيمنة منظمة، وبالتالي يتضح أن مشروع جعل مجموعة ما تفقد ثقافتها أو خصائصها، هو الصورة السلبية للاستعباد السياسي والاقتصادي، بل وحتى البيولوجي الأكبر بكثير.[45]

تصفية الاستعمار:

تصفية الاستعمار Decolonization هو مفهوم ارتبط بالدول التي نالت استقلالها من دول أخرى كانت تستعمرها. وينطوي تفكيك الاستعمار على العملية التي تبدأ بالطرائق العملية لإنهاء الوجود السياسي للاستعمار في البلدان التي كانت تخضع له انتهاءً بتحقيق تحررها التام من جميع آثاره الموروثة. وينطبق المفهوم بشكل خاص على تحقيق التحرر الكامل للدول التي خضعت للإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية وعملية تعافيها من القيود والعلل الاجتماعية والاقتصادية للاستعمار. وهي كما هو واضح عملية كبيرة ومتعددة الأبعاد؛ لذلك هي ليست مجرد تحقيق الاستقلال السياسي ومجرد استبدال الصفوة الحاكمة الأجنبية بصفوة حاكمة محلية. بل تشتمل على خطوات وتحولات واسعة ومعقدة تهدف إلى التعافي من أثر الاستعمار جملة في المؤسسات وعلاقات الانتاج وعلاقات القوى والثقافة المحلية. لذلك فتصفية الاستعمار شرط لتقدم الشعوب المعنية لأنه شرط للتحرر من الاستغلال. فما دامت هنالك ذيول استعمار في حياة مجتمع ما،

45- دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منيرالسعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ص102.

فذلك يعني أن ذلك المجتمع ما زال يخضع لجهات أخرى تستغله بمستويات ما وأساليب ما.[46]

لا تعني تصفية الاستعمار تصفيته سياسياً فقط، بل تتعلق بهدم الإستراتيجيات التي يمكن من خلالها استمرار الاستعمار أو إمكانية عودته. فالتصفية تعني في الأساس البحث عن طرائق تنموية وسياسية واجتماعية تلبي طموحات وأهداف الشعوب في سبيل تحقيق استقلالها التام. لهذا كرس عدد مقدر من منظري الآفروعمومية جهدهم لدراسة العلاقات الاقتصادية بين الدول الأوروبية والإفريقية. فبالنسبة لكوامي نكروما مثلا فإن المشكلة الأساسية في رأيه هي أن التحرر السياسي ما هو إلا وسيلة، والغاية هي التحرر من الاستغلال الاقتصادي. ويعتقد أن بقاء شعوب مستعبدة تحت سيطرة الإمبريالية يستلزم صراعا عنيفا ومستمرا للتخلص من نير الاستعمار والاستغلال. وإن هدف الحكومات الاستعمارية بأجمعها في إفريقيا وفي غيرها من الأماكن إنما هو الصراع من أجل المواد الخام. إن ذلك يمكن تلخيصه في أن الأساس الذي يرتكز عليه الاستعمار الاحتلالي هو الأساس الاقتصادي، ولهذا كان الاستقلال السياسي هو الخطوة الأولى والأساسية للتحرر الاقتصادي الكامل بعد ذلك.[47]

لعبت مجموعة من العوامل الداخلية والخارجية دورها في التعجيل بتصفية الاستعمار. ومن العوامل الخارجية اندلاع الحروب

46- قصي همرور: مرجع سابق، ص64.

47- كلود فونييه، إفريقيا للإفريقيين، ترجمة كمال يونس، دار المعرفة، ص141.

بين الدول المستعمِرة نفسها. من ذلك أن الحرب العالمية الثانية التي زعزعت ركائز الدول الاستعمارية التي تبددّت قواها وأصبحت غير قادرة على إحكام سيطرتها على إمبراطورياتها. وبهذا صارت كلفة الاستعمار الاحتلالي عالية وغير مجدية. ثم هناك العوامل الداخلية بالدول المستعمَرة التي زادت بدورها من كلفة الاستعمار. فقد لعب هذا العامل دوراً كبيراً عجل بتصفية الاستعمار جراء نمو الشعور القومي لدى الشعوب المستعمرة. فقد تنامى نشاط حركات التحرير وتصاعدت مطالبها المنادية بتطبيق مبادئ المساواة والديمقراطية وحق الشعوب في تقرير مصيرها. وكانت هذه هي المبادئ نفسها التي نادى بها الطرف المنتصر في الحرب العالمية الثانية (دول الحلفاء) في حربه ضد الدول المنهزمة (دول المحور). وبعد انتصار الحلفاء وتأسيس منظمة الأمم المتحدة، قامت المنظمة بتضمين هذه القيم في ميثاقها. وقد كان الدافع لكل هذا هو تأسيس ركائز لمجتمع دولي جديد يقوم على المساواة واحترام حقوق الإنسان، ومنع الحرب كوسيلة للتعامل الدولي، مع الاعتراف بحق الدفاع المشروع.

بالنسبة إلى الآفروعمومية، كانت تصفية الاستعمار إحدى الأهداف الكبرى. فقد كان العمل ضد حدوث ووقوع الاستعمار بموجب مؤتمر برلين هو السبب المباشر في بروز الحركة نفسها. وبعد وقوعه، لم تتوقف المؤتمرات التالية للآفروعمومية من العمل على تصفية الاستعمار. وقد تمثل جماع هذا فيما تمخض من توصيات ومخرجات في المؤتمر الخامس الذي انعقد في مانشستر ١٩٤٥. الذي تمثل في إجماع المؤتمرين على المطالبة بإلغاء كل أشكال الامبريالية

الاقتصادية والسياسية، والدعوة إلى تحقيق استقلال إفريقيا، ولو باستعمال القوة، إذا لم تجد الوسائل السلمية نفعاً لبلوغ هذا الهدف. وبالفعل كان لنداء الآفروعمومية صداه الذي إنعكس في التكاتف فيما بين الحركات التحررية التي عرفت التنسيق والعمل المشترك طوال فترات النضال ضد الاستعمار والعمل على تصفيته. هذا وقد استمرت الآفروعمومية في رفد تيار تصفية الاستعمار بتنظيم أحد أهم قادتها (كوامي نكروما) لمؤتمر أكرا ١٩٥٨، الذي شددت فيه الدول الإفريقية على ضرورة الالتزام الجماعي تجاه تحرير بقية دول القارة، التي كانت لا تزال تحت وطأة الاستعمار. ثم جاء مؤتمر أديس أبابا ١٩٦٣، الذي اتخذ فيه قراران هامان ساعدا في تعبيد الطريق أمام مزيد من التقدم في قضية تصفية الاستعمار. قضى القرار الأول بتكوين جهاز دائم للدول الإفريقية المستقلة في صورة منظمة الوحدة الإفريقية وإصدار ميثاق تعمل بمقتضاه. بينما قضى القرار الآخر بتكوين لجنة تنسيق أو مكتب للتحرر الوطني، يكون مسئولا عن تنسيق جهود الدول المستقلة، للتعجيل بتحقيق الاستقلال الوطني غير المشروط لجميع الدول الإفريقية التي كانت لا تزال تحت سيطرة الاستعمار.

تبعت تلك الاجراءات مواقف تم الاتفاق عليها، اتخذتها الدول الإفريقية المستقلة في الأمم المتحدة، والهيئات الدولية الأخرى. تمثلت تلك المواقف في القيام بخطوتين، الأولى منها هي قطع العلاقات الدبلوماسية مع دول بعينها. منها، تلك التي كانت لا تزال تستعمر دولا إفريقية، مثل البرتغال التي كانت تستعمر

أنقولا وموزمبيق. هذا بجانب قطع العلاقات مع حكومة جنوب إفريقيا التي كانت تمارس سياسات فصل عنصري تجاه المواطنين السود. أما القرار الثاني فكان توقيع عقوبات اقتصادية على هاتين الدولتين. هذا مع تمتين التعاون والتكاتف لإكمال التحرر من الاستعمار. وتمثل هذا في العمل على توحيد حركات التحرر الوطني في مختلف المناطق التي كانت لا تزال مستعمرة. ونتج عن هذا تكوين لجنة تنسيق تتولى تقديم المعونات وتدريب الوطنيين في جميع القطاعات من تلك المناطق وتقديم المتطوعين من كل دولة لتزويد حركات التحرر الوطني الإفريقية المختلفة بالمساعدة التي تحتاجها في شتى القطاعات. لقد كانت تلك القرارات تعني، كما قال جومو كينياتا، «أن حكما قد صدر بإعدام الاستعمار واتخذت فعلا الوسائل لتنفيذ هذا الحكم».[48]

الرؤى البرامجية للآفروعمومية: الوحدة السياسية واختلاف المناهج والأفكار:

إن الوحدة الإفريقية هي الطريق الوحيد لكل الشعوب الإفريقية كيما تحقق سيادتها ورفاهيتها وذلك حتى تحتل مكانتها المستحقة تحت الشمس. فعبر توحدها يمكنها أن تعوض عن تخلفها الذي فُرض عليها لأزمان طويلة. وبهذا فقط يمكنها أن تبدأ حياة جديدة من أجل تحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي الكامل. وليس بالضرورة أن تتحقق هذه الوحدة الإفريقية وفق اصطلاح محدد بعينه أو شكل معين من أشكال الوحدة وفقما يمكن أن

48- جاك ووديس: إفريقيا على طريق المستقبل، 1963، لندن، المكتبة التقدمية، ص12.

يعرفها رجال القانون والسياسة. فالمهم أن تؤكد إفريقيا، ممثلةً في دولها، أن دافعها إلى الوحدة ليس بدافع استهداف غيرهم في القارات الأخرى، بقدر ما هي لتحقيق رفاهية إفريقيا في سياق تحقيق السلام الإقليمي والعالمي. هذا بجانب أن الوحدة الأفريقية لها ما يبررها بسبب ما قاسته الشعوب الإفريقية من الرق والاستعمار والتبعية. ومن الشعور الحاد بالتخلف الاقتصادي والاجتماعي وعدم المساواة الدولية، وكذلك من الطموح الى المزيد من التقدم والرفاهية واستعادة مكانتها في مصاف الدول المتحضرة. كل هذه العوامل تجعل إفريقيا حريّةً بأن تتشبث بمشروع الوحدة لتحقق المنعة والسيادة التي لا يمكن أن تُنال في ظل الفرقة والتمزق والتخلف.

تعود فكرة الوحدة السياسية القارية بجذورها إلى أفكار ماركوس غارفي ومن ثم لاحقا إلى كتابات كوامي نكروما، وأحمد سيكوتوري. وقد تبلورت الآراء حول تحقيق هذه الوحدة الإفريقية في ثلاث صيغ جاءت كالتالي. رؤية فورية نادت بالوحدة السياسية الفورية للقارة الإفريقية من خلال إنشاء حكومة اتحادية للقارة أو ولايات متحدة إفريقية أو مجموعة كازابلانكا، ورؤية تدرجية دعت إلى تحقيق الوحدة الوظيفية للقارة أولا، وخاصة في مجال التكامل الاقتصادي والثقافي على المستويين الإقليمي والقاري أو مجموعة برازافيل، وما بين الإثنين جاءت الرؤية التي عرفت بالتدرجية الوظيفية أو مجموعة منروفيا.

تبنى كوامي نكروما ومجموعة كازابلانكا (الدار البيضاء) الفكرة المتمثلة فى تحقيق الوحدة السياسية الفورية للدول المستقلة حديثا آنذاك. وقد ضمت كل من مصر، غانا، مالي، غينيا، ليبيا، المغرب والحكومة الجزائرية المؤقتة «قبل الاستقلال». وتلخصت رؤية هذه الدول في الدخول الفوري في وحدة سياسية لدول القارة وذلك من خلال إقامة إتحاد إفريقي. وكان في رأيهم أن قيام هذا الاتحاد سوف يحمي المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية لدول القارة. مقابل هذه المجموعة كانت هناك مجموعة برازافيل أو أصحاب الرؤية التدرجية. وكانت تضم الدول التي كانت خاضعة للاستعمار الفرنسي (عدا غينيا)، واستقلت معظمها عام ١٩٦٠، وتضم ١١ دولة هي، الكونغو (برازافيل)، إفريقيا الوسطى، السنغال، الغابون، موريتانيا، بنين (داهومي)، النيجر، الكاميرون، ساحل العاج، تشاد، الكونغو ليبولدفيل. وفي محاولة لرأب الصدع بين مجموعتي (الدار البيضاء) و(برازافيل)، تشكلت مجموعة ثالثة عرفت بمجموعة (منروفيا). التي ضمت، فولتا العليا «بوركينا فاسو»، تونس، توغو، إثيوبيا، نيجيريا، سيراليون، الصومال وليبيريا .تبنت هذه المجموعة الثالثة وجهة نظر براغماتية تدعو إلى تحقيق الوحدة الإفريقية من خلال تشجيع التعاون في المجالات العلمية أولا، وذلك بتقوية الروابط الاقتصادية والمنظمات الإقليمية، وبعد ذلك الحديث عن وحدة سياسية للقارة. وبالتالي لم تكن دول هذه المجموعة، شأنها شأن مجموعة برازافيل، على لصالح خيار ولايات إفريقيا متحدة.[49]

49- عادل عبد الرازق، إفريقيا في إطار منظمة الوحدة الإفريقية والاتحاد

يمكن تحديد نقاط التقاء أو تباعد المجموعات الثلاث في، أن مجموعة دول الدار البيضاء كانت ثورية في سياساتها الخارجية وتنادي بمحاربة الاستعمار، وباتباع سياسة عدم الانحياز والتخلص من القواعد العسكرية. بينما مجموعتا برازافيل ومنروفيا كانتا معتدلتان في سياساتهما الخارجية، فبينما كانتا تستنكران الاستعمار وتطالبان بتصفيته، فأنهما لم تكن تناديا بمحاربته، كما لم تناديا بمبدأ عدم الإنحياز وتجنب الأحلاف. كما أن مجموعة الدار البيضاء اتخذت موقفا إيجابيا من قضية الجزائر بعكس مجموعتي برازافيل ومنروفيا.[50] لذا وصفت مجموعة الدار البيضاء بالراديكالية، نسبة لما عرف عنها من مبادئ.

الولايات المتحدة الأفريقية :

حظي مفهوم الولايات المتحدة الإفريقية باهتمام كبير في الأوساط السياسية والفكرية الآفروعمومية. ولقد ظل في دائرة الضوء لفترة طويلة منذ بدايات تشكل الحركة الآفرعمومية، من ثم تجددت الدعوات لها والمناقشات حولها بعد الاستقلال من أجل توحيد الدول الإفريقية لتصبح كيانا واحدا. لكن المشكلة كانت تكمن في كيفية الحصول على إطار مناسب لتوجيه الانتقال نحو هذه الوحدة.[51] وترجع بداية الاختلاف حول فكرة الولايات المتحدة الإفريقية (الوحدة الإفريقية عموما) إلى أواخر الخمسينيات

الإفريقي «رؤية مستقبلية»، 2002، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ص19.

50- المرج السابق، ص15.

51- Moyem Damre. United States of Africa: A Things of Fantasy or Bloody Reality.

وبدايات الستينيات من القرن العشرين مع حركة الاستقلال الإفريقي وحصول الأقاليم الإفريقية على استقلالها. ذلك عندما أصبح الحديث عن الوحدة الإفريقية والولايات المتحدة الأفريقية أمرا ممكنا.[52] أدناه سوف نتعرض لوجهتي نظر سوف نتخذ منهما كمثال لهذا الاختلاف، حيث تعود الأولى لنكروما والثانية لسيكوتوري. وتعود أهميتهما في أن(كوامي نكروما أول رئيس لغانا بعد الاستقلال) وأحمد سيكوتوري (أول رئيس لغينيا بعد الاستقلال) هما أبرز دعاة الوحدة الإفريقية من خلال إنشاء دولة اتحادية تضم الدول الإفريقية المستقلة وإن اختلفا في كيفية إنشاء هذه الدولة المقترحة. وباعتبارهما أكثر الزعماء الأفارقة راديكالية في طرحهم للوحدة الإفريقية، التي روجوا لها في كتابيهما Africa must unite (إفريقيا يجب أن تتحد لمؤلفه نكروما)، و(الولايات المتحدة الإفريقية لمؤلفه سيكوتوري) وفي خطبهما التي ألقياها في مناسبات مختلفة، التي كان أهمها مؤتمري أكرا ١٩٥٨، وأديس أبابا ١٩٦٣. وكانت أفكار نكروما وسيكوتوري تدور حول ضرورة إنشاء اتحاد الدول الإفريقية كدولة اتحادية (فيدرالية) على قرار التجارب الاتحادية التي عاصراها، مثل الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي وكندا وألمانيا.

وحسب رأي نكروما فإن إفريقيا والجزر المحيطة بها تشكل كيانا واحدا لا ينقسم من طنجة أو القاهرة في الشمال إلى كيب تاون في الجنوب ومن كيب جارادفوى في الشرق إلى جزر الرأس

52- صبحي قنصوة، فكرة الولايات المتحدة الإفريقية بين اختلاف الرؤى الفكرية والمواءمات العملية، جامعة القاهرة.

الأخضر كيب فيردي في الغرب قارة لا تنقسم. وقد عبر نكروما عن إيمانه بضرورة الوحدة السياسية الفورية للقارة الإفريقية، وذلك في خطابه أمام مؤتمر أديس أبابا عام ١٩٦٣ وهو المؤتمر الذي تمخض عنه إنشاء منظمة الوحدة الإفريقية. حيث قال نكروما في هذا الخطاب: «إن هدفنا هو اتحاد إفريقي الآن، ليس هناك وقت لنضيعه، علينا أن نتحد الآن أو أن نفنى ونهلك، وأنني على ثقة من خلال عزمنا وجهدنا واهتمامنا سوف نضع هنا الأسس لاتحاد قاري للدول الإفريقية، إن الوحدة الإفريقية هي أولا وقبل كل شيء مملكة سياسية، والتي يمكن الوصول إليها فقط بالوسائل السياسية، وسوف تتحقق التنمية الإقتصادية والإجتماعية لأفريقيا فقط في إطار المملكة السياسية وليس من خلال أي طريق آخر».[53] وفي خطاب آخر ألقاه أمام الجمعية الوطنية الغانية قال نكروما: «إن إفريقيا الجديدة يجب أن تبرز في شكل توليفة رائعة، في عالم يتم فيه دفع الضعفاء والصغار جانبا، ما لم يوحدوا قواهم».[54] كذلك استمر الحال بالنسبة إليه في معظم سنوات رئاسته لغانا، إذ ظل مناديا على الدوام بالوحدة السياسية الإفريقية الكاملة، لما كان يعتقد أنه من الجدوى الاقتصادية والعسكرية والسياسية لإفريقيا أن تتحد ولا خيار آخر أمامها.

عضد كوامي نكروما فكرته حول الولايات المتحدة الإفريقية برسم إطار تنظيمي مدعم بعدد من الاستراتيجيات التي يمكن من خلالها إقامة هذا النوع من الوحدة السياسية. وكانت أولى هذه

53- المرجع السابق.

54- Henry kam kah. 2012. *Africa Musu Unite: Vindicating Kwame Nkrumah and Uniting Africa Against Global Destruction.* The journal of pan African Studies, vol. 4, no 10.

الاستراتيجيات، هي التخطيط الاقتصادي الشامل على مستوى القارة الإفريقية. باعتبار أهمية التخطيط الاقتصادي الشامل في زيادة القدرات الصناعية والاقتصادية لإفريقيا، والتي ما لم تحدث فسوف تظل إفريقيا تحت رحمة الاستعمار والإمبريالية. مشيرا في ذلك إلى نموذج الولايات المتحدة الأمريكية (الموحدة والقوية) مقارنة بجمهوريات أمريكا اللاتينية (المجزأة والضعيفة). وموضحا أن ذلك يتطلب ضرورة إعادة النظر في مفاهيم وبرامج التنمية في القارة بما يسمح بالاستغلال الأمثل لمواردها الهائلة لصالح شعوبها، سوى كانت هذه الموارد زراعية أو معدنية أو تتعلق بالقوى المائية.[55]

ثاني هذه الاستراتيجيات تمثلت في تحديد إستراتيجية دفاعية وعسكرية موحدة. فحسب رأي نكروما فإنه ليس هناك مبرر أو فاعلية لقيام الدول الإفريقية منفردة بأعباء الدفاع عن نفسها. ذلك لأنها لن تكون قادرة على مواجهة أي هجوم يقع عليها بمفردها. وكانت رؤية نكروما تستند على السؤال التالي، هل الدول الإفريقية منفردة قادرة على أن تحمي سيادتها في مواجهة اعتداء امبريالي؟ في حين أن وحدة أفريقيا السياسية ستحمي دولها من اي غزو خارجي امبريالي قد يقوم به بضعة آلاف من قوات المارينز أو المرتزقة، الذين يستطيعون التغلب على قوات الدول الإفريقية منفردة. بينما المبرر الآخر حسب رأي نكروما لضرورة وجود استراتيجية دفاعية إفريقية واحدة، هو أنه إذا لم تتحد أفريقيا وتوحد قدراتها العسكرية من أجل الدفاع المشترك والتخلص من الشعور بعدم الأمن، فإن الدول الإفريقية يمكن أن تستدرج فرادى لعقد اتفاقيات دفاع مع

55- صبحي قنصوة، **نفسه.**

القوى الأجنبية.[56] بينما كان ثالثها تبني سياسة خارجية ودبلوماسية إفريقية موحدة. تستطيع إفريقيا من خلالها تحقيق أهدافها وضمان استقلاليتها في سياق علاقة متكافئة مع باقي الدول في القارات المختلفة.

بالمقابل كان سيكوتوري يرى إمكانية تحقيق حلم الولايات المتحدة الإفريقية من خلال تأسيس منظمة الوحدة الإفريقية. معتبرا أن المنظمة الوليدة تملك إمكانية العمل من خلال هياكلها على تقوية العلاقات وتحقيق التقارب والتماثل الثقافي والسياسي كمدخل لتحقيق الوحدة بين الأفارقة. وكان سيكوتوري يلتقي مع نكروما في النموذج الوحدوي الذي ينبغي الأخذ به، ذلك لأنه يشير أيضا إلى نموذجي الاتحاد السوفييتي، والولايات المتحدة الأمريكية ، كما كان يفعل نكروما. معتبرا أن ضرورة فكرة الولايات المتحدة الإفريقية تكمن في أنها هي وحدها التي تستطيع أن تحول بين الإمبريالية العالمية وبين نجاح محاولاتها الشريرة لزعزعة استقرار الدول الإفريقية.[57] ففي الوقت الذي تستطيع فيه الوحدة مساعدة الأفارقة على تقوية امكانات مجابهة الاستغلال، فإن عامل الشرزمة والتقسيم يضعفها.

في وقت ما من مرحلة التداول بشأن الوحدة الإفريقية إنقسم القادة الأفارقة بين فريقين. فريق يرى أن العوامل المساعدة للوحدة الإفريقية هي التكاملية الاقتصادية، وآخر يرى أن الأسس اللغوية والثقافية أو الامتزاج الثقافي هي التي يمكنها ضمانها. كان سيكوتوري

56- نفسه.

57- نفسه.

يجد طريقا آخر بين هذين الفريقين، على اساس أن وحدة الثقافة واللغة والعادات لا تؤدي بالضرورة إلى الوحدة السياسية، فيمكن أن توجد دولتان أو جماعتان متحدتان في الثقافة واللغة والعادات دون أن تتحقق وحدتهما السياسية. كما أن الاختلاف أمر طبيعي بين البشر حتى بين التوائم. وبالتالي فإن ما يضمن تحقيق الوحدة حسب رأيه هو الثقة المتبادلة والاحترام المتبادل والتضامن الراسخ وأن يشعر الجميع بضمان مصالحهم وأن تكون لديهم العزيمة على أن يظلوا متضامنين في مواقفهم وسلوكهم العملي. ما يعني أن تحقيق الوحدة السياسية وإنشاء الولايات المتحدة الأفريقية في فكر سيكوتوري تنبني على الإرادة سياسية. فالإرادة السياسية هي الأساس، مع تطوير الثقافة الأفريقية واللغات الإفريقية والتحرر من التبعية الثقافية وبذلك يمكن الحديث عن إنشاء الولايات المتحدة الإفريقية.[58]

شأنه شأن نكروما، وضع سيكوتوري أسس نظرية لتنزيل فكرة الولايات المتحدة الإفريقية. واقترح في ذلك، البداية باتحاد كونفيدرالي بين الدول الإفريقية، يعمل على تنمية القارة وتأكيد سيادتها. واضعا فترة زمنية تحدد موعد انشاء هذا الاتحاد الكونفيدرالي وفق إطار جغرافي إقليمي ينقسم إلى، إقليم شرق إفريقية، شمال إفريقية، جنوب إفريقية، وغرب إفريقية. معتبرا أن نجاح هذا المشروع وأي مشروع تاريخي لصالح الشعوب الأفريقية يتطلب ثلاثة شروط مترابطة ترابطا جدليا. الشرط الأول هو دقة الاختيارات وهو ما يعني اتسام الأهداف المنشودة

58- نفسه.

بالطابع الديمقراطي التحرري التقدمي. أما الشرط الثاني، فهو ضرورة قيام تنظيم للأفراد والشعوب المؤهلة لمتطلبات اختياراتها التي تعنى بتحويل الظروف والأوضاع القائمة إلى ظروف وأوضاع جديدة تتلاءم مع أمانيها في التقدم. وبعبارة أخرى فإن أي تنظيم يود استمرار نشاطه وفعاليته أن يختار نظاما يتقبله الجميع عن طيب خاطر حتى يمكن توجيه جميع الجهود الفردية والجماعية نحو نفس الهدف، وبدون تحقيق هذا الشرط تصبح اي مشروعات مقترحة نوعا من الخيال. أما الشرط الشرط الثالث والأخير، فهو إخلاص القادة للمعنى الأخلاقي المرتبط بأهدافهم المعلنة وللشعار الرمزي الذي يرفعه التنظيم القائم والذي يحكم مبادئ العمل ووسائلة، ويتضمن هذا المعنى الأخلاقي التفاني في النشاط والجدية والفاعلية من أجل تحقيق الأهداف التي وضعت في اتفاق مشترك.[59]

لم تنجح مساعي نكروما وسيكوتوري في إقناع القادة الأفارقة بتحقيق فكرة الولايات المتحدة الإفريقية. ووصف العديد من القادة الأفارقة آنذاك الفكرة بأنها خيالية وغير قابلة للتحقق.[60] متحججين بعدد من الأسباب، منها حجة التباين اللغوي والثقافي بين الشعوب الإفريقية، التي كان يرى نكروما بأنها حجة ضعيفة ومن صنع الخيال السياسي للمستعمر. وكان في اعتقاد نكروما وسيكتوري أن عوامل التفرقة تأتي من خارج إفريقيا بينما تكمن عوامل وحدتها في داخلها، ذلك باعتبار المعاناة المشتركة ووحدة المصير والهدف. عليه انتهى ذلك الطرح بمجرد خروج نكروما

59- نفسه.

60- Henry kam kah. *Ibid*.

وسيكوتوري من المسرح السياسي الإفريقي. ليحل محله الطرح التدرجي الذي إنبنى على فكرة تأسيس عدد من الهيئات القارية والإقليمية باعتبارها بديلة للوحدة الفيدرالية أو الولايات المتحدة الإفريقية أو تدفع باتجاها.

الوحدة التدرجية: الرؤية التكاملية :

الوحدة التدرجية هي طرح نادت به مجموعتي برازافيل ومنروفيا، وأراد بها مناصروها بداية مختلفة لشكل الوحدة بين الدول الإفريقية في ظل احتفاظها بسيادتها. بالتالي ارتكز طرحها على ضرورة بناء هيئات ومنظمات إقليمية تقوم بدور تنظيم عمليات التعاون وتنسيق جهود التكامل بين الدول الإفريقية، وإقامة وحدة اقتصادية في نطاقات تكتلات إقليمية. وكانت فكرة الوحدة التدرجية أشبه باتفاق حد أدنى بين قادة الدول الإفريقية، في ظل محدودية الأدوار التي حددت لها، وفي ظل مستوى الحساسية السياسية التي أبدتها بعض الدول الإفريقية تجاه مسألة سيادتها الوطنية. هذا وإنبثق من توافق القادة الأفارقة حول نموذج الوحدة التدرجية باعتبارها المدخل للوحدة الإفريقية الكاملة مستقبلا، عدد من الهيئات، كان أهمها منظمة الوحدة الإفريقية في ١٩٦٣، والمجموعة الاقتصادية الافريقية في ١٩٧٧، ومن ثم الاتحاد الإفريقي في ٢٠٠٢، والذي حل مكان منظمة الوحدة الإفريقية.

بعد عقود، فإن تقييم مستوى فاعلية هذه الوحدة التدرجية، عبر ما حققته الهيئات والمنظمات التي أنشئت على ضوءها، يستلزم

الإجابة على سؤال معين، وهو ماذا أنجزته هذه الهيئات والمنظمات من أهدافها ومبادئها؟.[61] ولعل من أبرز الإيجابيات أو الإنجازات بصفة عامة ما يرتبط بقضية التحرير وتصفية الاستعمار. فقد استطاعت منظمة الوحدة الإفريقية أن تلعب دورا فاعلا في هذه القضية، من خلال حشدها لكل الجهود الممكنة. أما على مستوى التخطيط الاقتصادي والتنمية، فقد فشلت كل هذه الهيئات بشكل كبير، إذ ظلت اقتصادات معظم الدول الإفريقية في حالة ضعف. بينما اتسم عمل هذه الهيئات في مجال تسوية المنازعات الإفريقية سلميا بعديد من المشاكل. وربما كان دورها ضعيفا فيه بشكل كبير بسبب تعاملها بحساسية شديدة تجاه سيادة الدول، وبالتالي التعامل مع عدد من الاشكالات باعتبارها شؤون داخلية، خاصة لما عرف عن الاشكالات والحروب الداخلية في إفريقيا ما بعد الاستعمار.

61- عادل عبد الرازق، **المرجع السابق**، ص37.

الفصل الرابع

الحركات السياسية والاجتماعية ذات الجذور الإفريقية

الحركات السياسية والاجتماعية
ذات الجذور الإفريقية

تعرف الأفكار والحركات الإجتماعية والسياسية ذات الجذور الإفريقية تداخلات كبيرة، وتشترك في عدة أوجه، أهمها بروزها في سياقات زمنية ومكانية متقاربة. فتاريخ ظهورها يعود أولا إلى أزمنة معاناة السود مع الرق والعبودية في أمريكا وجزر الهند الغربية وأوروبا، وثانيا إلى أزمنة مقاساتهم لظروف سياسات الفصل العنصري وهضم الحقوق المدنية والسياسية. عليه نجد أن أكثر هذه الأفكار والحركات قد ارتبطت بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية البائسة للمجتمعات السوداء في سياق الأمريكيتين وأوروبا، التي ظلت كما هي حتى بعد السنوات التي تلت إلغاء قوانين الرق والعبودية. ونلحظ هذا الارتباط العميق من خلال أسماء بعض الحركات التي حملت مفهوم الأسود كمتلازمة أساسية، كالوعي الأسود، والقوة السوداء، وحتى الزنوجة فهي تأتي في ذات السياق.

بعد التحولات التي حدثت في بنية الحركة الآفروعمومية، كان الحديث دوما عن مدى ارتباطها تاريخيا بهذه الحركات. ويظل التساؤل عما إذا كان ممكنا الفصل بين الآفروعمومية وبين هذه الحركات والأفكار بشكل موضوعي.[62]

62- تقف المركزية الإفريقية في مقدمة هذه المدارس والحركات، لكنها صعبة الاختصار أو عصية على الشرح الاستعراضي المبسط. لعمقها، وغناها، وإسهامها

الوعي الأسود :

بالرغم من ذياع صيت حركة الوعي الأسود في إفريقيا وارتباطها بالجنوب إفريقي ستيف بيكو، إلا أن الحركة الجنوب أفريقية، لم تكن إلا امتدادا لفلسفة الوعي الأسود التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية. ولفلسفة الوعي الأسود جذور ضاربة في صميم الذاكرة النضالية للشعوب السوداء في أمريكا، والشتات على العموم. ومرد ذلك يعود، إلى أن الأمريكيون الأفارقة كانوا يعيشون كمجموعة من أصل سلالي واحد، (يشار إليهم بالأمريكيين السود أو الأفارقة الأمريكيين وقديما كان يطلق عليهم الزنوج الأمريكيين) في القارتيين الأمريكيتين. ويستخدم هذا المصطلح بشكل خاص، للإشارة إلى أولئك الذين هم من أصول أفريقية ويعيشون في أمريكا الشمالية. وعلى الرغم من ان أصول معظمهم تعود إلى سكان أفارقة تم استعبادهم واستجلابهم من إفريقيا إلى الأمريكتين من قبل تجار الرقيق (النخاسة) البيض خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر، وذلك للعمل بالسخرة في النشاطات الزراعية والصناعية، التي كان البيض يسيرونها في ما سمي بالعالم الجديد. إلا أنها ضمت أيضا بعض المنحدرين من المهاجرين أو المهجرين من البحر الكاريبي و أمريكا الوسطى وأمريكا الجنوبية. ويمتد التاريخ (الافرو أمريكي) إلى القرن السابع عشر مع ظهور بعض آثاره إلى وقتنا الحاضر. وخلال هذه الفترة الممتدة كانت هنالك أحداث وقضايا واجهها الأمريكيين السود، كالرق وإعادة الاعمار والتنمية

الحركي والمعرفي الكبير في إطار الفكر الآفروعمومي. وبالتالي لا يتناول الكاتب هنا فكر المركزية الأفريقية.

في الولايات المتحدة الأمريكية، والمشاركة في كبرى الصراعات العسكرية لأمريكا. وبعد كل ذلك لم تكن مكافئتهم الا العزل الفصل العنصري والقهر والتهميش. و قد عاش السود في أمريكا تاريخ من العبودية بالإضافة إلى إرهاصات اقتلاعهم من جذورهم و زرعهم في أرض جديدة، مع الاكتساب الثقافي المغاير والتمييز العنصري المجحف، الذي أدى إلى ارتباطهم بشكل مبدئي بالميراث الإفريقي.

واجه الأفارقة الزنوج كل أنواع الضيم، وكانوا عرضة لقوانين وسياسات واعتقادات، شددت على الإدعاء بأنهم من مرتبة أدنى من مرتبة الأمريكيين البيض. وعبر قرون كانت مبادئ الدستور الامريكي، التي تنص على العدالة والمساواة والحرية، يتم ازدراءها وانتهاكها، من خلال الممارسات التي كانت توجه للأمريكيين السود وبشكل يومي من قبل السلطات الثلاث. فبالاضطهاد المنظم والشامل عبر ما يقرب ال ٢٥٠ عام من العبودية وأكثر من مائة عام من التمييز العنصري عقب إلغاء العبودية، تم إنكار كل حقوق المساواة للامريكيين السود أمام القانون وخلقت مساوئ تعليمية واقتصادية وسياسية هي التي استمرت في تحطيم فرص الحياة والتعليم أمام كثيرين من الأمريكيين السود.[63] وبالرغم من أن معظم الأشكال القانونية للتمييز (الإثني) العنصري كانت قد ألغيت فعلا في أمريكا، إلا أنه قد استمر في الواقع، كعامل محدد لفرص الحياة للأمريكيين السود، وكنتاج لتركة العبودية والعنصرية والتمييز الثقيلة والضخمة. فكان الأمريكيون الأفارقة ولا يزال

63- أنظر، أليس كاشمور، صناعة الثقافة السوداء، ترجمة أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة.

يعانون كمجموعة ثقافية، إلى وقتنا هذا من تباين في المستوى التعليمي والاقتصادي، والحرمان في العديد من المجالات الممنوحة للامريكيين ذوي الأصول الأوروبية (الانغلوساكسون). وكانت تشمل المشاكل الاجتماعية، والقضايا السياسية والاقتصادية، للعديد من الأمريكيين الأفارقة استمرار عدم كفاية الحصول على الرعاية الصحية والتأمين، والعنصرية المؤسسية والتمييز في مجالات الإسكان والتعليم والشرطة والعدالة الجنائية والعمالة. مما أدى ومازال يؤدي إلى انتشار الجريمة والفقر وتعاطي المخدرات (الإدمان) بين مجتمعات السود أكثر من البيض.

تعود جذور تشكل حركة الوعي الأسود إلى أفكار عدد من المفكرين السود، أبرزهم ادغارد دو بويز، الذي قال يوما ما: «إن السود الأمريكيين يعيشون في مجتمع، لم يعطهم الفرصة فيه للإحساس بأي وعي حقيقي بالذات لكنهم جعلوهم يرون أنفسهم من خلال البيض الأمريكيين والذات البيضاء.» ومن هذا المنطلق تحولت قضية التمييز والعزل العنصري من مجرد قضية أن يجد السود مكانا لأنفسهم داخل المجتمع الأمريكي الذي يعيشون فيه، إلى قضية أن يدرك الانسان الأسود قيمته الذاتية وملامح قوته وعمق ثقافته وتاريخه. وقد اتخذت عملية مقاومة أشكال العبودية والهيمنة البيضاء بعد ذلك محورين متوازين، يرتكز المحور الأول، على قضية إعادة بناء مدركات وقيم وعي أسود جديد، عرفت بعدها بفلسفة (الوعي الأسود). وكانت فرضياتها المحتشدة تعني أن يظهر السود الأمريكيين، من خلال حشد من المظاهر والتجليات شعورا

وإحساسا إيجابيا تجاه تاريخهم وثقافتهم الآفروأمريكية. ويقف على المحور الآخر من يرى استحالة إحراز أي مكتسبات لقضيتهم (قضية السود)، إلا في ظل وجود قوة سوداء قادرة على فرض وحماية تلك المكتسبات. مع ذلك فإن الأمة التي أسست وأقرت وعمدت على ممارسة التمييز ضد السود اعتمادا على أيديولوجية تفوق الجنس الأبيض وانحطاط الجنس الأسود، كانت تنظر إلى الوعي الأسود على أنه تهديد لهذه المؤسسات والممارسات التي نمت في ظل هذا التمييز العنصري.

كانت حركة (الوعي الأسود) تضع أمامها وسيلة لابد من اكتسابها وهي (القوة السوداء) ما نتج عن هذه الرؤية تشكل حركة القوة السوداء بعد ذلك والتي سمحت واوعزت لأعضائها بممارسة العنف ضد الممارسات الخاطئة والمجحفة التي كانت تمارس على السود في أمريكا. يقول ليميلي في ذلك: «إنه في أي مجتمع، يعد اكتساب الشرعية وتكبير قيم واهتمامات المجموعة، تعبيرا عن قوة هذه المجموعة، في التعامل بكفاءة بناء على قدراتها الخاصة. عدت القوة السوداء استنفارا للقوى السياسية والاقتصادية والمجتمعية السوداء وكان وجودها يعد أمرا ضروريا للارتفاع بالأمريكيين السود إلى أعلى من القيود المجتمعية». وكان الوعي الأسود يهدف إلى أن يتعرف الأمريكيون السود بشكل دوري ويصبحوا واعين بتاريخهم المشترك، وارثهم المشترك ومأزقهم المشترك كشعب أسود في أمريكا. اي بمعنى أن فلسفة الوعي الأسود وكغيرها من الفلسفات الإفريقية في الشتات، عملت على خلق الوحدة بين السود وحثهم على الالتفاف حول قضاياهم، والتوحد من أجل تغيير واقعهم الخاص.

وقد أكد مولانا كيرنجا، على أنه بدون الحرية الفكرية، المنبثقة من تحرر سياسي وفكري للامريكيين السود، لن تتحطم السيطرة البيضاء على العقول السوداء أبدا. وبالنسبة إليه يبدو ذلك واضحا تماما على المستوى الأكاديمي والمجتمعي في نظم تعليم الأمريكيين السود، والتي تكرس وتبرر ما يحدث للسود من الاضطهاد الهائل. وقد حاول الباحثون السود تصحيح الأخطاء والتحريفات والأشياء المحذوفة، التي تجمعت عبر تاريخ الشعب الأسود من الباحثين البيض. فقد تجاهل المؤرخون البيض عموما الشعب الأسود في معالجتهم للتاريخ الأمريكي. وعندما بدأوا في التفكير بالسود، سيطر على نتائج عملهم فكر تفوق الجنس الأبيض. وبالتالي كان على مفكري الوعي الأسود أن يثبتوا ويقولوا، عن المدركات والوعي والثقة بالنفس، لدى المواطن الأسود أنها شبكة رقيقة وينسج تناغم من خيوط الشجاعة، وتجارب عظيمة من القيم المدركة. ولا يمكن أن يكون المواطنون السود جهلاء أو ينقصهم الاحترام لتميزهم الثقافي الفريد. بالإضافة إلى إثبات فرضية انهم قادرين على مواجهة الآخرين، سواء في داخل البلاد أو في العالم كله على قدم المساواة. ولذا يحتاج المواطنون السود، إلى أن يكتسبوا المعرفة والفخر بتاريخهم وثقافتهم، لكي يستطيعوا الانطلاق، نحو اكتشاف أن بداخل كل جوهر، ثقافة متمايزة، وتوجد عناصر واجبة الوجود شائعة بالنسبة للجنس البشري. تمثل التحدي الأساسي لفلسفة الوعي الأسود في التزامها بإعادة كتابة التاريخ الأمريكي وإعادة تصور الملامح الجوهرية للمجتمع الأمريكي وتأسيس مساحة فكرية وأكاديمية، من أجل أن يتمكن السود من خلالها من رواية تاريخهم.

ويقول جيمس روجرز: «إن الوعي الأسود يعد تأكيدا تعليميا جديدا ومهما على الخبرة والمساهمات الإفريقية والآفروأمريكية في الثقافة البشرية.» فالوعي الأسود يؤمن بأن الثقافة الإفريقية تقدم قيما ضرورية وايجابية للجميع، ولا تقصي بالضرورة وجهات نظر أخرى، مثل وجهة النظر المتعلقة بالثقافة الأوروبية السائدة أو أيا من الثقافات الأخرى.

القوة السوداء :

تأسست على أفكار بعض راديكالي الوعي الأسود وماركوس غارفي، واطلق عليها في البداية الغارفية. وقد تشكلت عبر سنوات، وشهدت تحولات كثيرة، ولكن ظل جوهرها واحد وثابت، ومتعلق بحشد طاقات السود في مواجهة أساليب سيطرة البيض، والبحث عن استراتيجيات للانفكاك من طوق الرق والعبودية وهيمنة البيض. يرى والتر رودني أن القوة السوداء هى بناء فكرى تغييرى، لواقع اجتماعى معين وجديد، ويرى أنها رد فعل "للقوة البيضاء" وممارساتها العنصرية، وهي ضرورية للوصول إلى التوازن بين الأسود والأبيض. فسيفساء الألوان هنا، تحمل جوانب على علاقة مباشرة بعلاقات السلطة، وأساليب ادارة المصالح المتعارضة. وبالتالي يعرف رودني "القوة السوداء" بأنها "حركة وأيديولوجيا تنشأ عن حالة القهر التى تعرض لها السود، فهى بمثابة عقيدة للشعب الأسود، وهى عن الشعب الأسود، ويبُشر بها بواسطة الشعب الأسود فقط. ولون البشرة السوداء بالنسبة لرودني، هي أهم سمات الأفارقة، أي أن القوة السوداء في فكر رودني هي اعتراض على حالة اليأس المتولدة

من السياسات، التي رسخت صورة لا فاعلية السود. ما معناه، ان القوة السوداء تسعى وضع علاقة انسانية بشروط جديدة، منعا لاستمرار استغلال الإنسان الأبيض للإنسان الأسود، وذلك عبر شقين. يتمثل الشق المعنوي او الفكرى لأيديولوجية القوة السوداء عند رودنى، فى رفض أفكار دونية السود التى روجت لها القوة البيضاء، وأن القوة السوداء عليها أن تتعامل مع النواحى الفكرية والثقافية للمجتمع، لتعديل الوعى الثقافى للأجيال الحديثة، وتكريس رموز وأسباب الرق والاستعمار والعنصرية لتصبح أسباب التماسك والقوة. ويتمثل الشق الحركى أو الجانب العملى من أيديولوجية القوة السوداء، فى محاولة رودنى دفع السود لمراجعة العديد من جوانب حياتهم، والتى ستثبت أفضلية وسمو النماذج السوداء، وأنها ستكون هى الأجدر أن تتُبع، وأن هذه الجماهير ستقبل على ترك كل ما هو أبيض لصالح الأسود فى العديد من القيم والمجالات العملية.[64]

الزنوجة negritude:

بدأت قصة الزنوجة في هاييتي، لكونها المكان الذي وجد فيه الإنسان الأسود أقصى درجات الذل والهوان كما كان الحال في أمريكا الشمالية وأوروبا، من خلال أفكار فليكس دارفور. بعد أن تصدى لمهمة بناء الوعي الثوري لمجتمع السود في هاييتي، عبر مقالاته الملتهبة، التي دعا فيها لوحدة سوداء لمواجهة التحديات والإشكالات، وكذلك القتال حتى الرمق الأخير من أجل التحرر

64- والتر رودني، أوروبا والتخلف في إفريقيا.

والاستقلال الحقيقي. ومن ثم جاء إيمي سيزار وليوبولد سيدار سنغور، اللذين قاما بالتأسيس المنهجي للزنوجة. يقول عبد الهادي الصديق في كتابه السودان والإفريقانية: «إنه من الاشياء المؤسفة حقا، أن حركة تحرر عظيمة مثل الزنوجة تعرف بشكل كبير في الأوساط الأدبية فقط. وفي سياق ارتباطها بشخصيتي الرئيس السنغالي ليوبولد سيدار سنغور والأديب المارتنيكي الكبير إيمي سيزار». لكنه يعتقد أن شهادة روبير كورنيفان الواردة في كتابه أدب أفريقيا السوداء المكتوب باللغة الفرنسية، والذي يثبت فيه أن فيلكس دارفور هو أول إفريقي كتب أدبا باللغة الفرنسية. يجعل الأخير رائدا لحركة الزنوجة، وأول شهيد من شهداءها، وشهداء الآفروعمومية أو الإفريقانية بشكل عام كما يصفها الصديق. فقد أعدم فليكس رمياً بالرصاص في الثاني من سبتمبر ١٨٨٢ في جزيرة هاييتي. أي قبل ٨٤ عام من ميلاد سنغور. وقد أعدم نتيجة لدفاعه المستميت (بسلاح الكتابة) عن الزنوج، في وجه الطبقة الحاكمة من كبار ملاك الأراضي من البيض بهاييتي،وكان يرأس انذك هيئة تحرير صحيفة (المستنير الهاييتي). غير أن شهرة سنغور ومعه سيزار كرائدين لحركة الزنوجة، تعود في اعتقاد البعض لغزارة انتاجهما الأدبي، مقارنة بفيلكس (لم يعثر على أعماله)، وكذلك إضافة لتاريخ سنغور كناشط سياسي، وحصوله على عضوية الاكاديمية الفرنسية (أعلى سلطة ثقافية بفرنسا). وكذلك نضال سيزار السياسي ودفاعه المستميت عن حلم المارتنيك، بتحقيق مبدأ الحكم الذاتي والاستقلال عن السلطة الفرنسية.[65]

65- أنظر، عبد الهادي الصديق، السودان والإفريقانية.

كانت الزنوجة نبعا مسيانيا، ظهر أمام مجتمعات السود المتعطشة للطاقة التحررية، التي تساعدها على الوقوف في وجه هجمة الأيديولوجيات البيضاء العنصرية.

وكحركة أدبية وفكرية وفلسفية، تأسست الزنوجة، على قيم ومبادئ توجيهية، تعمل بوصفها آلية تبيين لقدرات الإنسان الأسود، وإثبات فرضية امتلاكه لتقنيات التفكير الإبداعي الخلاق، الشئ الذي كان منكورا بحسب تلفيقات أيديولوجيات المركزية الأوروبية.

ووصف فيلسوف الوجودية جان بول سارتر الزنوجة بأنها فلسفة وجودية بإمتياز، لأنها جاءت بنكران لنكران الذات البيضاء للذات السوداء. لذا لم يكن غريبا تصنيف الزنوجة على أنها فلسفة وجودية سوداء، عمل مفكروها على تبيان مكانة الشعوب الزنجية الحضارية والثقافية. إذ حاول فليكس دارفور وسيزار وسنغور وبعدهم الكثيرين، أن يدحضوا الأيديولوجيات التي نهضت عليها خطاب المركزية الأوروبية العنصرية، مثل عبئ الرجل الأبيض والتفوق العرقي للبيض وغيرها من الأيدولوجيات، وذلك من خلال حشد المعاني الفلسفية والأدبية والفكرية التي تنبع من عمق الثقافات الإفريقية.

في وصف الزنوجة يقول عبدالهادي الصديق: «إننا نطلق على الزنوجة صفات مختلفة فمرة نصفها بأنها (مدرسة) وذلك عند توافر وتضافر مظاهر عامة، ومختلفة لتحديد ملامح فكرية لها.

بينما نطلق عليها مرة أخرى، صفة (الحركة) عندما تتخذ أشكالا ودوافع سياسية. كما نطلق عليها صفة (التيار)، عندما تتخذ ملامح أدبية وفنية عابرة فلقد تجاوز كتاب الزنوجة أنفسهم هذه التيارات العابرة من أمثال إيمي سيزار وريتشارد رايت».[66]

ركز خطاب الزنوجة نقد خطاب الاستعمار من خلال دراسة بنية الخطاب الاستعماري نفسه، وكشف تناقضاته وازدواجية معاييره، سيما فيما يتعلق بالخطاب السياسي الغربي الذي كان يدعي الإنسانية. خاصة طرح ايمي سيزار الذي ارتكز على مجموعة خطابات أدبية وسياسية أنتجت في سياقات تاريخية وإجتماعية غربية، كانت تكفي كدليل إدانة لنماذج تفكير المركزية الأوروبية. فيقول في إحدى شذرات كتابة الموسوم ب(خطاب حول الاستعمار) والذي نقد فيه ازدواجية المعايير الغربية في التعاطي مع إشكالات المجتمعات والمظالم، التي تواجه كل مجتمع وادعاءات الغرب تبنيه للخطاب الإنسانوي.

"إنها هي دراسة تستحق العناء، لكي تكشف للبرجوازي الأكثر تميزا والأكثر إنسانية والأكثر مسيحية في القرن العشرين أنه يحمل هتلرا في داخله دون أن يعي ذلك، وأنه مسكون بهتلر، وأن هتلر هو الشيطان الذي يتلبسه، وإذا حاول يوماً الاحتجاج عليه وادانته، فإنه سيكون حينها مهزوزا، يفتقر إلى المنطق والحس السليم. وإذا ما أجال هذا البرجوازي نظره في أعماقه، سيكتشف أنه حين يعجز عن مسامحة هتلر عن الجرائم التي ارتكبها فإنه

66- المرجع السابق.

لا يفكر بالجريمة بحد ذاتها، أي بالجريمة التي اقترفها هتلر ضد الإنسانية، لكن ما لا يستطيع أن يغفره لهتلر هو الجريمة التي ارتكبها ضد الأنسان الأبيض، والذل والمهانة اللتين ألحقهما بالإنسان الأبيض. لا يستطيع هذا البرجوازي المميز أن يسامح هتلر على ممارساته الاستعمارية ضد أوروبا، والتي كانت حتى ذلك الحين مخصصة للاستخدام حصرا ضد العرب في الجزائر، والكوليين في الهند، والسود في إفريقيا».[67]

ومأخذ سيزار الأكبر هنا على النزعة الإنسانية المزعومة، كونها هضمت حقوق الإنسان لزمن طويل، كما أن نظرتها إلى هذه الحقوق كانت وما تزال نظرة ضيقة وتجزيئية وناقصة ومتحيزة. إنها ضمن هذه الاعتبارات، نظرة عنصرية بمنتهى القذارة. وقد استمرت اقتباسات ايمي سيزار، من أمهات الكتب السياسية والاجتماعية الاوروبية، والتي من خلالها لم يكن يحاكم فقط خطاب الاستعمار، بل يدعوا السود وكل شعوب الأرض المضطهدة، إلى الوحدة، كضرورة لمحاربة الاستعمار، ونماذج تفكيرها وأيديولوجيتها.[٦٨]

وهو الأمر نفسه الذي كان مع كل رواد الزنوجة، فقد حاول شعراء ومفكري الزنوجة، منذ فليكس دارفور ووصولا إلى سيدار سنغور وجون إداورد بروس، وكلود ماكي، الذين وضعوا على

67- أنظر أيمي سيزار، خطاب حول الاستعمار.-

68- ياسين تملالي، 2013، إيمي سيزار (أبو الزنوجة.... وأيقونة الإنسانية). صحيفة الأخبار، بيروت.

عاتقهم مسؤلية منافحة مسلمات المركزية الأوروبية، وتشكيل حائط صد معنوي للسود ضد هجماتها. إذ مثل الانهدار القيمي والانهيار السيكولوجي، الذي اعترى الشخصية السوداء كنتيجة للهجمة الغربية البيضاء عبر فلسفاتها وآدابها وفنونها، الموضوع الأساسي الذي أشتغل عليه شعراء ومفكري الزنوجة.

مثلت افكار الزنوجة أحدى ميكانيزمات استشعار الشخصية السوداء لذاتها واستعادتها من خلال رحلة العودة إلى الأصالة الحضارية الأفريقية كمنبع من ينابيع الفنون والمعرفة، والعلم. ومثلت أفكارها مبادئ جديدة مثل الزهو والاعتزاز باللون الاسود، ومن ثم تحويله إلى قيمة حضارية موضوعية وإيجابية. ومن خلال البحث عن الهوية والذات التي تمثلها الشخصية الأفريقية، كانت الزنوجة اكثر الحركات التحررية خطرا على القوة الناعمة للاستعمار. ساعدت الافكار الاكثر راديكالية للزنوجة، على ابراز فكرة العودة إلى أفريقيا، وتعظيم الروح التضامنية بين أفارقة الشتات، كمكابح تضطلع بدور تحريك العربة التي تحمل أحلام وأهداف التحرر من قيد الرق والاستعمار- إذ كانت جل أو معظم اشعارها وأفكارها تحمل في طياتها شعور الحنين أو نستالوجيا العودة إلى الوطن الأم (أفريقيا). ذلك الحلم الذي عبر عنه ماركوس غارفي ونادى به بكل قوة.

الراستفاريا :

تعود جذور تشكل عقيدة الراستفاريا إلى نضالات الأفارقة الذين استعبدهم الأسبان، وكان يطلق عليهم إسم مارون في جامايكا، ذلك أثناء قتالهم الشرس بحثًا عن الحرية، وضد العبودية. واستمرت الحروب ما بين الأفارقة المارون والمستعمر الأوروبي دفاعًا عن حريتهم، أزمنة طويلة جعلت التاريخ المبكر لجمايكا تاريخ عنيف. وهو مكان كان يضم مجموعة صغيرة من ملاك المزارع البيض الذين يملكون السلطة المطلقة على الآلاف من الرقيق الأفارقة. ولترسيخ العبودية، كان البيض يتعمدون سلخ السود من آدميتهم بتدمير العائلات وهدم القييم الاجتماعية الخاصة بهم، ومنع السود من ميراثهم الثقافي الغني ومحو أي دليل لإنسانية الأفارقة. وبالرغم من هذا واصل السود في جامايكا مقاومة العبودية بمعاركهم الباسلة ليقتنصوا حريتهم. وبما أن رحلة المقاومة هذه كانت من المشقة بمكان، تنادى السود بضرورة العودة إلى جذور الثقافة الإفريقية وعناصرها. لإيجاد ما يشحذ الهمم ويبث روح الشجاعة، وتأسيس عقيدة قتالية ونضالية تحمل ذات خصوصيتهم الثقافية - فكانت الراستفاريا.

بدأت الراستفاريا على يد ال راستفاري الأول ليوناردو برسيفال هاولز، في مدينة سانت كاترين الجمايكية، وفي البدء اتخذ الراستفاريون الإنجيل كتابا مقدسا لهم، ولكن مع تفسير خاص بهم بعيدا عن تفسيرات البيض للكتاب المقدس، بشكل يتمحور حول إفريقا والهوية الإفريقية. إلى أن أتت لحظة تحولوا فيها تماما،

واعتبروا الديانة المسيحية برمتها احدى عناصر ثقافة الإنسان الأبيض النخاس. فعادوا أدراجهم نحو الثقافة الافريقية القديمة، وانطلقوا من (جاه)، بوصفه إله الآلهة. وضمن هذا النسق الفلسفي، أو الديني الحركي، كانت تقنيات القوة النفسية، تشيد على أنقاض الواقع الاجتماعي البائس للسود في جامايكا. وهو واقع ملئ بأنين وصرخات المسترقين المضطهدين.

كسردية دينية، بلورت الراستفاريا نضال السود من أجل البقاء بوصفه استجابة لحرب مقدسة، ممأسسة على أسطورة دينية ضاربة القدم في الثقافة الإفريقية. أسطورة متعلقة بنبوءة، تحكي عن ظهور ملك او إمبراطور مخلص للمجتمعات السوداء من براثن الاضطهاد. هذا الملك او الإمبراطور يجسد الله أو يعتبر امتدادا لظله، بذا يصبح ملكا أو إمبراطورا ذو قدرات خارقة. وضعت النبوءة قيد الأفئدة، إلى أن لاحظت المجتمعات السوداء في الكاريبي شيئا خارقا في تلك الأيام التي كانت وطئتها شديدة عليها. وهو استقلالية إثيوبيا، والتي كانت حينها البقعة الوحيدة خارج نطاق أوروبا وأمريكا الشمالية، تقريبا، ولم تكن مستعمرة. فأعتبر تفاري مكونن يعرف (يهيلا سيلاسي)، هو ذلك الملك الاله أو الإمبراطور الذي يجسد الله. وحتى مصطلح راستفاري، يتكون من شقين (راس) وتعادل لقب دوق أو أعلى و(تفاري) وهو الاسم الأول لهيلا سيلاسي. ليصبح الاسم راستفاري أو تفاري العظيم أو الأعلى، وبالنسبة للراستفاريين يعتبر هيلا سيلاسي هو هو (جاه).[٦٩]

69- Encyclopedia

وبعزفها على أوتار حنين الأفراد، وأشواقهم لحريتهم، شكلت الراستفاريا غنائية حراك سياسي ذو (صبغة ثقافية)، شجية، بدت منسجمة مع واقع المجتمع الاسود يومذاك في جامايكا. كانت قصة الصراع مع المسيطر (بالنسبه للراستفاريا)، مقرونة بتفكيك اجزاء وعيه، الذي يبرر له مسألة السيطرة. ما يعني تلقائيا، التمرد على كل مقولاته وأنساقه الفلسفية والدينية (الثقافية)، والسياسية، وهي عناصر تمثل حجر الزاوية في دينامية علاقات السلطة.

الخلاصة هي أن هذه الأفكار، لا تنفصل عن الآفروعمومية، ولا تعتبر إلا تيارات داخلية تدور في فلك الفكر الآفروعمومي الواسع. ومرد تشكلها بالأنساق التي هي عليه وشبه إنغلاقها على نضال السود الثقافي، لم يكن إلا نتاج ما كان يقاسيه السود بشكل خاص في أمريكا وجزر الهند الغربية. لكنها مع ذلك لم تكن تقف أو تؤلب ضد أحد أو تمارس عنصريتها الخاصة، بقدر ما أنها كانت تناؤى، نماذج التفكير الغربية وأيديولجياتها، مثل المركزية الأوروبية وغيرها. وتكمن آفروعموميتها، في كونها لم تكن تمايز بين السود ولا تضع في اعتبارها السياق المكاني، والتمايز الحدودي الذي يقسم بينهم. فالنسبة إليها القضايا هي نفسها وإن اختلفت الجغرافيات.

خاتمة

لماذا يجب أن نتحد ؟

توحي النظرة الشاملة إلى إفريقيا، عشية الغزو الأوروبي، بوجود اتجاهات تتميز بالوضوح والغلبة، برغم اختلاف أنواع الدول والشعوب والسياسات، وبرغم وجود اتجاهات تتباين فيما بينها في ظاهر الأمر. من هذه الاتجاهات الغالبة تلك الجهود الدؤوبة التي كان مختلف الزعماء الأفارقة يبذلونها لتعزيز قوتهم وقدراتهم على الدفاع عن الأراضي والمصالح الإفريقية. ولكن هذه الجهود تعرضت للإحباط بصورة منظمة، من خلال استغلال المستعمر لحالة التخلف السياسي والاقتصادي الإفريقي وبث جذور الانقسام وتفريق كلمة المجموعات المحلية التي إنعدم التضامن فيما بينها، فقضى على كل عناصر المقاومة ولم يتهيأ للأفارقة قط أن يؤلفوا جبهة واحدة. فكانت المقاومات تأخذ أشكالا بدائية وتنحصر في مجموعات صغيرة لم تكن تقوي على الصمود أمام ترسانة القوى الاستعمارية. هذا ففي كل التجارب السياسية التي خاضها الأفارقة – إن كان قبل الاستعمار أو بعده – كانت فرقتهم هي قاصمة ظهرهم. (أنظر ج. سافلييف، موجز تاريخ إفريقيا).

«إفريقيا يجب أن تتحد»[70] كما قال كوامي نكروما، ليس

70- Kwame Nkrumah. 1963. *Africa must unite*. Frederick A. Praeger. New York. P.80.

صوريا، ولكن من خلال وحدة فاعلة من أجل الاستقلال السياسي والاقتصادي، وايجاد الذات الحضارية، وصناعة المستقبل والطريق الذي يؤدي إلى تحقيق نهضة الشعوب الافريقية. ففي ظل التحديات التنموية والاقتصادية والسياسية المشتركة، فإن السبيل الوحيد إلى حلها جذريا يكمن في البحث عن أدوات مشتركة، وفي إطار رؤى تكاملية قوية. بالتالي فإن الضامن لامتلاك إفريقيا لمصيرها، يكمن في وحدة شعوبها ودولها، في ظل عالم تحكمه علاقات القوة. ذلك باعتبار «... أن الاستقلال والوحدة أمران متلازمان، ولابد في عملية مجابهة التحديات التي تحول دون استقلال إفريقيا السياسي والاقتصادي الكامل من وحدة إفريقية. فعلاج جميع العلل الإفريقية من الفقر واللاتنمية وعدم التوحيد والخلافات الثقافية واللغوية إنما تتمثل في وحدة سياسية وجنس إفريقي متحد أو في ظل حكومة إتحادية...».[71] أو أي نوع من أنواع الوحدة.

71- *Ibid.*

بيبليوغرافيا

المراجع باللغة العربية :

مبيمبي، أشيل. ٢٠١٨. نيكروبولتيكس: نيكروسياسة ونصوص أخرى، ترجمة عمار جمال، ب. محمد صالح، م. النحاس، أ. النشادر، الخرطوم.

روبنسون، سيدريك جي. ٢٠١٥. الماركسية السوداء: تكوين حراك ثوري للشعوب السوداء. ترجمة عاطف معتمد وعزت زيان، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

متولي، محمود، والشيخ، رأفت. ١٩٧٥. إفريقيا في العلاقات الدولية، دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة.

رياض، زاهران. ١٩٦٥. استعمار إفريقيا، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر.

عبد الرازق، عبد الله، الجمل، شوقي. ٢٠٠٢. تاريخ افريقيا الحديث والمعاصر، دار الزهراء، الرياض.

هاريس، ج. و. ١٩٩٢. تاريخ إفريقيا العام «الجزء الخامس»: الشتات الافريقي في العالمين القديم والجديد، باريس.

همرور، قصي. ٢٠٢٠. سعاة افريقيا: مدخل لتاريخ وآفاق الحركة

الآفروعمومية. ٢٠٢٠، دار رفيقي للنشر، جوبا.

الصديق، عبد الهادي. ١٩٩٧. السودان والإفريقانية، الخرطوم، مركز الدراسات الاستراتيجية.

موسى، عايدة العزب. ٢٠١٤. قرن الرعب الإفريقي: الغزو والمقاومة، القاهرة، دار البشير للثقافة والعلوم. عائشة، بوعكاز، أسماء، كنبس. ٢٠١٩. دور باتريس لومومبا في حركة عموم افريقيا (بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير)، جامعة دراية، الجزائر.

عبد الرازق، عادل. ٢٠٠٧ إفريقيا في اطار منظمة الوحدة الافريقية والاتحاد الافريقي «رؤية مستقبلية»: دراسة وثائقية وتحليلية في إطار العلاقات السياسية الدولية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

هاشم، محمد جلال احمد. ٢٠١٨. مفاكرات حول منهج التحليل الثقافي: الثقافة، الدولة، الديموقراطية، الاستقلالية، الأيدويولوجيا والآفروعمومية، الخرطوم، مكتبة الدار البيضاء.

لكلرك، جيرار. ١٩٩٠. الأنثروبوجيا والاستعمار، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

هوبزباوم، إريك. ٢٠١٥. أزمنة متصدعة: الثقافة والمجتمع في القرن العشرين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

فرايري، باولو. تعليم المقهورين، ترجمة يوسف نور عوض، دار القلم، بيروت.

كوش، دنيس. مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منيرالسعيداني، المنظمة العربية للترجمة.

فونييه، كلود. ١٩٦٣. إفريقيا للإفريقيين، ترجمة كمال يونس، دار المعرفة.

ووديس، جاك. ١٩٦٣. إفريقيا على طريق المستقبل، لندن، المكتبة التقدمية.

ي. سافلييف، ج. فاسلييف. ترجمة أمين الشريف، دار الطباعة الحديثة.

قنصوة، صبحي. فكرة الولايات المتحدة الإفريقية بين اختلاف الرؤى الفكرية والمواءمات العملية، جامعة القاهرة.

كاشمور، إليس. صناعة الثقافة السوداء، ترجمة أحمد محمود، المشروع القومي للترجمة.

المراجع باللغة الإنكليزية :

Farah, Khalid Mohamed. three Insufficiently Known Pioneering Figures of PanAfricanism and Black Nationalism from the Sudan.

Adi Hakim, and Sheroowd. the 1945 Manchester Pan-African Congress revisited,

Shelfmark.

Nkrumah, kwame. 1963. Africa must unite. New York. FREDERICK A. PRAEGER.

Wa Thiong'o, Ngũgĩ. 1986. Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature (Heinemann Educational.

Capral, Amilcar. 1963. The Weapon of Theory.

Damre, Moyem. United States of Africa: A Things of Fantasy or Bloody Reality.

Kam Kah, Henry. 2012. Africa Musu Unite: Vindicating Kwame Nkrumah and Uniting Africa Against Global Destruction. The journal of pan African Studies, vol.4.

Rodney, Walter. 1972. How Europe underdeveloped Africa. Washington D. C, Howard University press.