

obeikandi.com

عولمات كثيرة

obeikandi.com

عولمات كثيرة

التنوع الثقافي في العالم المعاصر

تحرير

بيتر إل. بيرغر و سامويل بي هنتنغتون

تعريب

د. فاضل جتكر

مكتبة العبيكان

Original Title:

Many Globalizations

Cultural Diversity In The Contemporary World

Copyright © 2002 by Peter L. Berger and Samuel P. Huntington

ISBN 0-19-515146-1

All rights reserved. Authorized translation from the English language edition Published by
Oxford University Press, Inc. New York

حقوق الطبعة العربية محفوظة للبيكان بالتعاقد مع مطابع جامعة أكسفورد - نيويورك

© البيكان 1424هـ - 2004م

الرياض 11595، المملكة العربية السعودية، شمال طريق الملك فهد مع تقاطع العروبة، ص. ب. 62807
Obeikan Publishers, North King Fahd Road, P.O. Box 62807, Riyadh 11595, Saudi Arabia

الطبعة العربية الأولى 1425هـ - 2004م

ISBN 9960 - 40 - 384 -X

© مكتبة البيكان، 1424هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

هنتنغتون، سامويل بي

عولمات كثيرة - التنوع الثقافي في العالم المعاصر / سامويل بي هنتنغتون؛ فاضل

جتكر . - الرياض، 1424هـ

510 ص؛ 16,5 × 24 سم

ردمك : X - 384 - 40 - 9960

2 - العولمة

1 - الثقافة

ب . العنوان

أ . جتكر، فاضل (مترجم)

1424 / 3019

ديوي 301

رقم الإيداع : 1424 / 3019

ردمك : X - 384 - 40 - 9960 ISBN

جميع الحقوق محفوظة . ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو نقله في أي شكل أو واسطة، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك التصوير بالنسخ «فوتوكوبي»، أو التسجيل، أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من الناشر.

All rights reserved. No parts of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publishers.

المحتوى

9	كلمة شكر
13	المقدمة
	آليات العولمة الثقافية
	بيتر إل . بيرغر
37	الجزء الأول: العولمة والحداثات البديلة
39	1. العولمة المدارة
	سلطة الدولة والتحول الثقافي في الصين
	يونكسيانغ يان
81	2. التعايش والتركيب
	العولمة والأقلّمة الثقافيتان في تايوان المعاصرة
	هسين . هوانغ مايكل هسياو
109	3. بعض وجوه العولمة في اليابان المعاصرة
	تاموتسو آوكي
139	4. «موعد مع القدر»
	سيرة العولمة الثقافية الهندية
	تولاسي سرينغاس

181 **الجزء الثاني: العولمة والعولمة الفرعية الإقليمية**

183 5. **العولمة الثقافية في ألمانيا**

هانسفريد كلنر وهانس جورج سويفز

219 6. **إغراءات متنافسة ومقاومة سلبية**

العولمة الثقافية في المجر

بانوس ماتياس كوفاتش

271 **الجزء الثالث: العولمة في الأطراف**

273 7. **العولمة، الثقافة، والتنمية**

هل يستطيع جنوب أفريقيا أن يكون أكثر من فرع خارج من رحم الغرب؟
آن بيرنشتاين

361 8. **توجهات نحو العولمة في التشيلي**

آرتورو فونتين تالايفرا

425 9. **العولمة الثقافية في تركيا**

الأطراف الفاعلة، الخطابات، الاستراتيجيات
إيرفون أوزبودون وإي. فؤاد كيما

457 **الجزء الرابع: الدوامة الأمريكية**

459 10. **في طليعة العولمة**

عالم فرسان العولمة الأمريكية

جيمس ديفيسون هنتر وجوشوا ييتس

الرسوم

- الشكل 1.7 نداء موجه إليك عبر الهاتف النقال 274
- الشكل 2.7 درع جنوب أفريقيا (الشعار) 279
- الشكل 3.7 رسم كاريكاتوري يسخر من درع جنوب أفريقيا 280
- الشكل 1.8 استيراد الملابس المستعملة وما يعادلها من ملابس جديدة 374
- الشكل 8 - 2 الإيمان بالمعجزات الدينية: النسبة المئوية لمن يردون بـ«نعم» 399
- حاسمة ولمن يردون بـ«نعم» متردة 399
- الشكل 8 - 3 الإجهاض إذا كانت الأسرة فقيرة: نسبة من يقولون «غير صحيح دائماً» إلى من يقولون «غير صحيح بصورة شبه دائمة». 399
- الشكل 8 - 4 الأسرة تعاني إذا عملت الزوجة: نسبة الموافقين إلى الموافقين بقوة. 400

obeikandi.com

كلمة شكر

يشكل هذا الكتاب الثمرة الرئيسية لدراسة دامت ثلاث سنوات حول موضوع العولمة والثقافة في عشرة بلدان تمت تحت رعاية معهد دراسة الثقافة الاقتصادية بجامعة بوسطن. تمت إدارة الدراسة بصورة مشتركة بين المحررين بيتر إل. بيرغر (سوسيولوجي مدير المعهد آنف الذكر) وسامويل هنتنغتون (أستاذ علوم سياسية، شاغل كرسي مميز بجامعة هارفارد). ثمة عدد من الكتيبات والمقالات الإضافية يجري إعدادها من قبل العديد من الباحثين الميدانيين في مختلف البلدان.

وَفَرَّتْ مؤسسة بيو الخيرية دعماً مالياً رئيسياً للدراسة. قامت مؤسسة هيمالايا التايوية بتمويل البحث الخاص بتايوان. أما البحث الخاص باليابان فقد مَوَّلَتْهُ مؤسستا نيبون وصنتوري. ولولا الدعم المستمر لجامعة بوسطن وللمؤسسة ليند وهاري برادلي لما كانت إدارة المعهد للمشروع البحثي ممكنة. ثمة شكر خاص موجه إلى لويس لوغو من مؤسسات بيو الخيرية، ليس فقط على الدعم المالي لمؤسسته بل وعلى اهتمامه وتشجيعه الشخصيين.

ومما أثار قدراً كبيراً من الأسى والحزن أن سيايزابورو ساتو (أستاذ علوم سياسية، معهد دراسة الخطط الدولية، طوكيو)، الذي بدأ البحث في اليابان، ما لبث أن قضى نحبه. لقد كان زميلاً محترماً وصديقاً شخصياً للمحررين. وفي أعقاب وفاته انتقل البحث إلى تاموتسو أوكي.

كما يتبين من القائمة التالية كان الباحثون الميدانيون المساهمون في هذا الكتاب يمثلون طيفاً من الاختصاصات الأكاديمية:

- تاموتسو أوكي، أنثروبولوجي، خريج معهد دراسة الخطط الدولية، طوكيو
- آن بيرنشتاين، محللة سياسية، مركز التنمية والمبادرة، جوهانسبورغ
- آرتورو فونتينا تالافيرا، أستاذ علوم سياسية، مركز الدراسات العامة، ستيياغو
- هسين - هوانغ مايكل هسياو، سوسيولوجي، أكاديمية سينكا، تايبي
- جيمس هنتر، سوسيولوجي، جامعة فيرجينيا
- هانسفريد كلنر، سوسيولوجي، جامعة فرانكفورت
- إي. فؤاد كيما، أستاذ علوم سياسية، جامعة بيلكنت، أنقرة
- يانوس ماتياس كوفاتش، اقتصادي، معهد العلوم الإنسانية، فيينا وجامعة يوتفوس ليونارد، بودابست
- إيرغون أوزبودن، أستاذ علوم سياسية، جامعة بيلكنت، أنقرة
- هانس - جورج سويغر، سوسيولوجي، جامعة كونستانز
- تولاسي سرنيجاس، أنثروبولوجية، في معهد دراسة الثقافة الاقتصادية الآن، ملتحة بالمعهد القومي للدراسات المتقدمة، بنغالور في أثناء البحث
- يونكسيانغ يان، أنثروبولوجي، جامعة كاليفورنيا، لوس آنجلوس
- جوشوايتس، سوسيولوجي، جامعة فيرجينيا

خلال فترة البحث كانت حلقة دراسية شهرية حول موضوع العولمة الثقافية تُعقد في أكاديمية هارفارد للدراسات الدولية والميدانية (المناطقية) بإدارة سامويل هنتنغتون. كانت المناقشات في هذه الحلقة مفيدة في شَحْد حدة تركيز البحث. لا بد من الإتيان على ذكر مساهمات دون بورنر وتيم شنايدر بشكل خاص. لم يتأخر الزملاء في المعهد عن الإدلاء بدلوهم على أصعدة تقديم الأفكار وتوجيه الانتقاد على امتداد الفترة نفسها، بصورة غير رسمية ومن خلال ندوات المعهد نصف الشهرية. يُوجّه شكر خاص إلى كل من مارلين هالتر، روبرت هفز، ماريانو بلوتكين، آدم سليغمان، وروبرت ولر. لا بد أيضاً من

توجيه الشكر إلى مؤسسة روكفلر التي وفرت مركز بيلابيو لعقد أحد اجتماعات فريق العمل.

أخيراً، ثمة شكر خاص يجب توجيهه إلى كل لوريل ويلان وآمي سيمونز من جهاز المعهد الإداري، كما إلى دونالد هالستد على المهارة العالمية التي أبداهها في نسخ هذا الكتاب.

كانت سنوات الدراسة الثلاث منطوية على عدد غير قليل من التجارب الغنية بالنسبة إلى جميع المعنيين، على صعيدي الحفز الفكري البحثي والتفاعل الشخصي الناجح كليهما. وبالتالي فإن الترحيب بهذا الكتاب بوصفه النتاج الأكثر ملموسية لجهود هؤلاء المعنيين المشترك باعث على قدر كبير من الفرح.

obeikandi.com

المقدمة

آليات العولمة الثقافية

بيتر إل. بيرغر

لا تستهدف هذه المقدمة تلخيص محتويات هذا الكتاب الغنية والمتنوعة، بل تقديم صورة لآليات العولمة الثقافية كما يبدو لي معقولاً عند هذا المنطف. وأكثرية المعلومات التي جعلت هذه الصورة ممكنة جاءت من المشروع البحثي الذي يستند إليه الكتاب؛ غير أنني، آخذ في الاعتبار حقيقة كون الفصول الدائرة حول البلدان المختلفة المدروسة في المشروع مجموعة بين الدفتين نفسيهما، عَزَفْتُ عن إيراد الإشارات المتقاطعة المملة إلى هذه الفصول.

ثمة زميل ذو نزعة كلبية علّق مرة قائلاً إن هدف كل مشروع بحثي هو الإجهاز على نظرية شخص آخر. وفي هذه الحالة كنت أنا ذلك الشخص الآخر. وفي حين أن من شأن الادعاء بامتلاكي لنظرية حول العولمة الثقافية أن يكون غُلُوءاً في المبالغة، كانت لدي، بالفعل صورة لمثل هذه النظرية، وقد نجحتُ، إلى هذا الحد أو ذاك، في إقناع سامويل هتينغتون، شريكي في إدارة المشروع، وفريق البحث الدولي، بالموافقة على اعتبار صورتني منطَلَقاً للتمحيص والبحث (أو تشكل حزمة من الفرضيات، إذا شئت أن تكون علمياً wissenschaftlich بجدارة). لا غرابة، إذن، أن معظم أعضاء فريق البحث

دأبوا، على امتداد فترة السنتين ونيف التي استغرقها المشروع، على العُمُر من قناة هذه الصورة، وتعيّن عليّ، آخر المطاف، أن أوافق على أكثرية الانتقادات. غير أن الخطوط العريضة الأساسية للصورة الأصلية بقيت، حسب رأيي، على حالها، وإن أصبحت في الوقت نفسه أكثر تعقيداً بصورة ملحوظة. وكما أقول لطلابي في أحيان كثيرة فإن إحدى متع أن يكون المرء أستاذ علوم اجتماعية (بدلاً من أن يكون فيلسوفاً أو لاهوتياً، مثلاً) يكمن في أنه يستطيع أن يفرح حين يتم إثبات خطأه بمقدار ما يفرح حين يتم إثبات صوابه.

كانت الصورة الأولية لدى المشروع صورة توينبية (نسبة إلى آرنولد توينبي) قائمة على عنصرَي التحدي والرد. يُفترض في الأول، التحدي، أن يصدر عن ثقافة كوكبية ناشئة، ثقافة غربية بل ذات منشأ أمريكي في الحقيقة بأكثريتها، مخترقة لباقي العالم على المستويين الشعبي والنخبوي كليهما. أما الرد الصادر عن المجتمعات المستهدفة فيتم النظر إليه عندئذ، باعتباره حاصلًا على مستوى وسط بين القبول والرفض، مع سلسلة من المواقع المتوسطة المتأرجحة بين التعايش والتزاوج (التألف). أعتقد أن هذه الصورة ما زالت محتفظة بأهميتها؛ غير أن على المرء أن يضيف إليها جملة شديدة التنوع من ردود الأفعال الصادرة عن المجتمعات المستهدفة، بما فيها تلك التي أطلقتها الحكومات.

سأورد بعض الملاحظات التمهيدية الإضافية قبل الشروع بوصف هذه الصورة المعقدة أكثر. لقد باتت عبارة «العولمة» مشحونة عاطفياً في الخطاب العام. تنطوي، بنظر البعض، على الوعد بمجتمع مدني دولي، موشك على دخول حقبة جديدة تنعم بالسلام والديموقراطية، غير أنها تعني، برأي آخرين، التهديد المتمثل بهيمنة اقتصادية وسياسية أمريكية، مع عاقبتها الثقافية المتمثلة بالتحول إلى عالم خاضع للهيمنة شبيه بنوع من الديزني لاند المعمّم (أجاد موظف فرنسي حين أطلق عليه اسم «تشرينوبل ثقافي»).

من الواضح، بنظري، أن كلاً من الوعد والتهديد تعرضا لقدر كبير من المبالغة، وهذه الرؤيا مدينة بأشياء مثيرة للصورة المعقدة الخارجة من رحم بحثنا. أضف إلى ذلك، ليس هناك أي مجال للشك حول أن جملة التحولات الاقتصادية والتكنولوجية التي تحرك ظاهرة العولمة ما لبثت أن أثارت سلسلة من المشكلات الاجتماعية والسياسية الكبرى مثل التمزق بين رابحين وخاسرين، داخل المجتمعات وبينها على حد سواء، وتحدي مفاهيم السيادة القومية التقليدية. من غير الممكن تناول هذه المشكلات هنا، وإن كان من الضروري، بالطبع، أخذها في الحسبان بوصفها خلفية دائمة الحضور. يبقى الموضوع الحالي متمثلاً بالبعد الثقافي للظاهرة، مع فهم «الثقافة» هنا بمعناها العلمي الاجتماعي المؤلف: جملة المعتقدات، القيم وأنماط الحياة لدى الناس العاديين في حياتهم اليومية.

ليس ما يفترضه الجميع خطأ على الدوام. ثمة في الحقيقة ثقافة كوكبية ناشئة، وهي بالفعل أمريكية إلى حد كبير من حيث الأصل والمحتوى. صحيح أنها ليست البديل الوحيد كما سأحاول أن أبين، ولكنها البضاعة الأكثر رواجاً ويبدو أنها سوف تستمر على هذه الحالة حتى المستقبل المنظور. لقد أطلق عليها المؤرخ التشيلي كلوديو فليز «الحقبة الهلينية للحضارة الأنجلو-أمريكية»، وهي عبارة تم استخدامها بغية فك ارتباطها بالتفسيرات ذات العلاقة بالإمبريالية. فالعالم الذي كان ذا شأن في ذلك الوقت أصبح إغريقياً في وقت لم تكن فيه اليونان متمتعة بأية سطوة ملكية أو إمبراطورية حقيقية؛ أما اليوم فإن ثقافة الولايات المتحدة لا يجري فرضها على الآخرين بوسائل القهر، على الرغم من أنها تمتلك قدراً هائلاً من الجبروت.

آنذاك، كما الآن، تشكل اللغة عاملاً حاسماً من عوامل هذا الانتشار الثقافي. كانت لهجة الكونيا، تلك اللغة الإغريقية الأساسية وشبه المبتذلة التي استُبعدت حتى من كتابة العهد الجديد، هي الأداة الرئيسية للحضارة الهلنستية.

واليوم نرى أن اللغة الإنجليزية، بلهجتها الأمريكية لا البريطانية، هي الكونيا، اللغة العالمية الدارجة، للثقافة الكوكبية الناشئة. فبصرف النظر عن مستقبل القوة الإمبراطورية الأمريكية، ليس ثمة أي منافس في الأفق. وملايين البشر في سائر أرجاء العالم ممن يزدون من استخدامهم للإنجليزية بوصفها لغتهم العالمية إنما يفعلون ما يفعلونه لأسباب عملية في المقام الأول. فالشباب الصينيون الذين يلحون على السياح مطالبتهم بالسماح لهم بالتدريب على التحدث بالإنجليزية يفعلون ما يفعلونه لأنهم يريدون الدخول إلى عالم شبكة الشبكات (الإنترنت) وتحسين آفاقهم الوظيفية، لا قراءة مؤلفات شيكسبير أو فوكنر.

غير أن الناس لا يستخدمون اللغة ببراءة. فكل لغة تحمل معها شحنة ثقافية من المعاني المعرفية، المعيارية، وحتى العاطفية. ليست اللغة الأمريكية مختلفة، ناهيك عن جملة المعتقدات والقيم التي يتم الترويج لها عبر وسائل الإعلام والاتصالات الجماهيرية الأمريكية. يكفي أن نتذكر تلك العبارات البريئة ظاهرياً مثل «التفضيل الديني» أو «التوجه الجنسي»، أو عبارات مثل «لا أستطيع أن أعبر عن نفسي في ذلك المنصب»، «أريد مجالاً أوسع في هذه العلاقة»، أو «أنت صاحب حق ملكية رأيك».

يتم بث الثقافة الكوكبية الناشئة عبر القنوات النخبوية والشعبية على حد سواء. يمكن القول إن القناة النخبوية الأهم هي تلك التي احتفل بها سامويل هنتنغتون مُطلقاً عليها اسم «ثقافة دافوس» (نسبة إلى اجتماع القمة الاقتصادية العالمية في ذلك المنتجع الجبلي السويسري المعروف)، ثقافة دولية تخص قادة الأعمال والسياسة. محركها الأساس هو مجال الأعمال الدولي، وهو المحرك نفسه الذي يحرك عمليات العولمة الاقتصادية والتكنولوجية. غير أن من شأن التفكير بهذه الثقافة من منطلق تلك القلة المرشحة لأن تُدعى إلى دافوس وحدها أن يكون مضللاً؛ ثمة ملايين ممن سيكونون سعداء إذا ما دُعوا وممن يحرسون على الانخراط فيما تُلطفُ السوسيولوجيون بإعطائه اسم «التدجين القائم على التوقع» («التدجين الاستباقي»).

هناك، مثلاً، شبكة كوكبية من الشبيبة المفعمة بالطموح في عالم الأعمال والمهن ممن برزوا في كل من البلدان المدروسة في مشروعنا: نوع من أنواع جماعة اليوبي الأممية، التي يتحدث أعضاؤها بلغة إنجليزية طليقة ويرتدون ألبسة متشابهة ويتصرفون تصرفات متشابهة، في العمل واللهو، بل ويفكرون بصورة متماثلة إلى حدود معينة - آملين في الوصول يوماً إلى مواقع القمم النخبوية. غير أن على المرء أن يبقى حذراً إزاء افتراض احتمال احتضان مثل هذا التجانس لوجودهم الكلي. من الواضح أنه يفعل بالنسبة إلى البعض؛ فهم كوزموبوليتيون إلى النهاية، أخيراً كان ذلك أم شراً. إلا أن آخرين ينجحون في إتقان فن التقطيع الخلاق، ساعين إلى الجمع بين المشاركة في ثقافة الأعمال الكوكبية والحيوات الشخصية الخاضعة لسيطرة أطروحات ثقافية شديدة الاختلاف. ستبقى مسألة تحديد الاختيار الذي يضيفه المرء على جماعة بعينها بين هذين الاختيارين مسألة تجريبية على الدوام.

تكون المقارنة بين ألمانيا الشرقية والهند مثيرة على هذا الصعيد. فبعد التوحيد قام جيش من خبراء الأعمال باجتياح جمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة، وراحوا يوزعون النصائح والمواعظ حول طرائق التصرف في ظل الاقتصاد الجديد - طرائق التحول إلى غَرْبِيِّين، أساساً. ثمة كان قدر كبير من المقاومة العنيدة للأمر (بما فيها الحنين الماضوي الشَّرْقِي المزعوم)، غير أن الموارد الثقافية اللازمة للحفاظ على أو بناء أنماط حياة شخصية بديلة كانت بالغة الشح والهزال. أما في الهند فإن العديد من محترفي الكمبيوتر يحققون بالمقابل، رغم قيام حشد من مدارس الأعمال والدورات التدريبية بتعليم الهنود طرائق التصرف كشركاء في الاقتصاد الكوكبي، نجاحاً ملحوظاً في الجمع بين مثل هذه المشاركة وجملة أنماط الحياة الشخصية المثقلة بالقيم الهندوسية التقليدية.

هناك قطاع نخبوي آخر في الثقافة الكوكبية الناشئة، يكون أحياناً مندمجاً

بثقافة الأعمال، وفي حالة توتر معها في أوقات أخرى. إنها عولمة الأنثجنسيا (فئة المثقفين) الغربية؛ وقد أُطْلِقَتْ عليها، دونما تكريم، اسم «ثقافة نادي الكلية». وهي تنتقل عبر قنوات مختلفة مثل الشبكات الأكاديمية، المؤسسات البحثية، المنظمات غير الحكومية، وبعض الأجهزة والوكالات الحكومية والحكومية البينية. هي الأخرى تسعى إلى وتقوم بخلق أسواق في أرجاء العالم، غير أن المنتجات التي تروّج لها ليست تلك العائدة للشركات متعددة الجنسيات بل هي الأفكار وأنماط السلوك التي ابتكرها المثقفون الغربيون (بأكثريتهم الأمريكية)، مثل إيديولوجيات حقوق الإنسان، الحركة النسوية، حركة البيئة، والتعددية الثقافية، جنباً إلى جنب مع السياسات وأنماط الحياة المجسّدة لهذه الإيديولوجيات.

تماماً كما كان سيتعين على الشركاء الألمان والهنود المستقبلون في ثقافة الأعمال النخبوية أن يتعلموا السلوك المناسب والخيارات المقبولة من هذه الثقافة، يتعين، بعد إجراء جميع التغييرات اللازمة، على أولئك الذين يرغبون في أن يكونوا ناجحين في الثقافة الفكرية النخبوية أن يفعلوا الشيء نفسه. أضف إلى ذلك أن رسم الانتساب إلى ثقافة نادي الكلية يكون أعلى، نظراً لأن هذه الثقافة أكثر اتصافاً بالصفة الإيديولوجية من عالم الأعمال الذرائعي (البراغماتي) بما لا يقاس من حيث اختراقها للحياة الشخصية. يمكن القول ببساطة إن أي رجل أعمال ناجح في أوروبا الشرقية قد يتصرف مثل أي أمريكي في مكتب مجلس الإدارة، غير أنه قد يعود إلى البيت وَيَنْقُصُ، تبعاً لأكثر التقاليد المحلية أصالة، على رُؤْجه ضَرْباً وعلى أولاده إيعازاتٍ شبه عسكرية. أما المثقف الأوروبي الشرقي الذي يريد أن يقيم علاقة جيدة مع مؤسسة فورد فسوف يتعين عليه أن يتحلى بقدر أكثر من الحرص إذا رغب في الحفاظ على نوع مماثل من التقطيع والمفصل. فالثقافتان كثيراً ما تتداخلان. وبالتالي فإن الشركات تستخدم أكاديميين من ذوي الشعر الطويل لإلقاء الدروس والمواعظ حول مدى

«حساسية» العلاقة بين الثقافات أو بين الجنسين على موظفيها (انطلاقاً من الاعتقاد الخاطئ ربما بأن من شأن ذلك أن يرفع من مستوى الإنتاجية)؛ أما في الجهة المقابلة، فإن ناشطي حركات حقوق الإنسان والبيئة يهاجمون الشركات جراء هذا السلوك السيئ المزعوم أو ذاك. وعندئذ تجد الثقافتان نفسيهما في حالة تصادم.

ما لبثت الموجة المعروفة على نطاق واسع باسم «إيديولوجيا الصحة»، التي تنتمي إلى الطبقة المثقفة الأمريكية أساساً، أن انتشرت خارجها وباتت تؤثر في كُتْل أكبر بكثير من الناس على صعيد قيمها وسلوكها وتمخضت عن حركة سياسية كوكبية. سارعت ثقافة الأعمال إلى استيعاب جزء كبير من هذه الحركية عبر اعتماد البرامج «الصحية» والتشجيع على التحلي بـ «اللياقة» البدنية. ومع ذلك فإن صراعاً قد نشأ أحياناً كما حصل عندما أقدمت حركة مكافحة التدخين على مهاجمة صناعة التبغ. وقصة التشريع المعادي للتدخين في جنوب أفريقيا ملأى بالعبر على هذا الصعيد. فمع زوال نظام الفصل العنصري تولت السلطة حكومة خاضعة لهيمنة أناس ذوي علاقة طويلة وإيجابية مع العديد من المنظمات غير الحكومية الغربية. كان التشريع المعادي للتدخين (وقد تم إعلانه باعتزاز بوصفه الأكثر تشدداً في العالم) النتيجة المباشرة - ويا لها من نتيجة غريبة في بلد عند حافة وباء إيدز كارثي! من الواضح أن هذا التصرف لم يكن حصيلة تقييم ذرائعي لحاجات البلاد الصحية الأشد إلحاحاً، بل نتاج تأثير ثقافة نادي الكلية الخاضعة للهيمنة الغربية.

تنوي مقارنة الثقافتين النخبويتين في ضوء نظرية التبعية الماركسية - الجديدة القديمة على قدر غير قليل من المراوغة والخداع. فثقافتا دافوس ونادي الكلية تملكان مركزيهما «المتروبوليين»، مع اثنين من «الأطراف» التابعة لهما. غير أن مراكز الثقافة الأولى لم تعد غربية حصراً. ثمة أيضاً مراكز قوية في كل من طوكيو، هونغ كونغ، وسنغافورة، مع بقاء شانغهاي وبومباي

مرشحتين للالتحاق بالركب. ف «متروبول» الأنتلجنسيا المتعولمة أكثر غربية، أمريكية في الحقيقة، بصورة حصرية، بما لا يقاس. وبالتالي فإن استخدام عبارة «الإمبريالية الثقافية» ربما يكون أنسب بكثير بالنسبة إلى الشارع الشرقي رقم 43 حيث المقر المهيب لمؤسسة فورد، مما بالنسبة إلى قواعد الشركات الموجودة في الـوول ستريت وشارع ماديسون. يمكنني أن أضيف أن هذا كلام وصفي، ليس حُكم قيمة بالضرورة. وللمرء إمّا أن يشجب أو يرْحَبْ بجملة التأثيرات المنبعثة من هذه العناوين المانهاتنية.

مهما يكن من أمر، يبقى الموقع المهيمن للولايات المتحدة في النخبين كليهما، محسوماً دون نقاش. وبالتالي فإن «عناصر العولمة» الأهم أمريكيون. وقد قدّم جيمس هَنْتَر صورة عن هذه الجماعة التي يطلق عليها اسم جماعة «الكوزموبوليتيين المحدودين»: الناس الذين يتنقلون بأكبر قدر من السهولة من بلد إلى آخر مع بقائهم في «قوِعة» أو «فقاعة» وقائية تحصّنهم ضد أي احتكاك جدي مع الثقافات الأصلية التي يتصادمون معها. كذلك تقوم الفقاعة بتحصينهم إزاء أية شكوك حول ما يقومون به من عمل. يلتقي هَنْتَر بهذا النمط من الأشخاص في الشركات والمنظمات غير الحكومية، ربما باستثناء تلك المنخرطة في المشروعات التبشيرية الإنجيلية، على حد سواء.

لم ينج تصوير هَنْتَر لـ «عناصر العولمة» هؤلاء من الانتقاد؛ ربما وقع في خطأ إغفال الأعضاء الأكثر حَذَلَّة في النخبين كليهما. غير أنه يقدم، مع ذلك، وَضْفاً مقنعاً لقطاع مهم من رجال الأعمال والمثقفين الأمريكيين المنخرطين في نشاطات كوكبية. إنهم يذكرون المرء ببائع آرثر ملر [الجوال] الشهير الذي يمتطي «ابتسامة وحذاء ملمعاً» - بتلك الشخصية الأمريكية النموذجية. وبالمقارنة مع «البعثات التبشيرية التحضيرية» السابقة (البريطانية والفرنسية، مثلاً، ناهيك عن السوفييتية غير المأسوف على زوالها)، فإن لهذه «الإمبريالية الثقافية» الأمريكية سمة من سمات البراءة (وهي براءة ليست حميدة

بالضرورة). تتجلى بوضوح حين يفاجأ هؤلاء الناس، مفاجأة حقيقية، بردود أفعال معادية لجهودهم.

لعل التجلي الأشد صراحاً للثقافة الكوكبية الناشئة هو ذلك الحاصل في قناة الثقافة الشعبية. تقوم مشروعات الأعمال بأنواعها المختلفة (مثل أديداس، ماكدونالد، إم. تي. في، إلخ) بالترويج لهذه الثقافة. وعلى الرغم من أن النخب هي التي تتحكم بهذه المشروعات، فإن الثقافة الشعبية تخترق الجماهير الشعبية الواسعة في سائر أرجاء العالم. ومن الصعب المبالغة بمدى اتساع هذا الاختراق والتوغل. يكفي النظر إلى مؤشر إحصائي واحد: في سنة 1970 م كانت نسبة الأسر التشيلية المالكة لأجهزة التلفزيون 3،10 بالمئة؛ أما في سنة 1999 م فقد قفز الرقم إلى 91،4 بالمئة. وعلى الرغم من أن بعض البرامج التي يبثها التلفزيون التشيلي ذات منشأ محلي، فإن أعداداً كبيرة من المضامين مستوردة من الخارج، من وسائل الإعلام الأمريكية في المقام الأول.

يمكن القول إن جزءاً كبيراً من استهلاك هذه الثقافة الشعبية سطحي، بمعنى أنه لا يترك أثراً عميقاً في عقائد الناس، قِيَمِهِم، أو سلوكهم. من حيث المبدأ، يستطيع أي شخص أن يرتدي سروال جينز، يتتعل حذاء رياضة، يتناول «ساندويشات» هامبرغر، بل وحتى يشاهد فلم كرتون من ديزني، ويبقى متجذراً في الوقت نفسه، وبعمق، في تربة هذه الثقافة التقليدية أو تلك. غير أن من شأن قيام أحد أهالي ضاحية أكواخ تشيلية بارتداء قميص يحمل عبارة «مارس الحب بدلاً من الحرب!» أن يكون معبراً عن حصول تغيير لافت. كما ليس محتملاً أن يكون انغماس عدد من الشباب التشيليين في حمأة الرقص على أنغام الروك الملتهبة انخراطاً في عملية استهلاك بضاعة ثقافية مستوردة غير ذات عواقب ملحوظة بالنسبة إلى كل من المظهر والسلوك (كما يرى الأوصياء الرسميون على القيم التقليدية، وهم على صواب).

أميل إلى اقتراح نوع من التمييز بين استهلاك «مقدس - طقسي» من جهة

وآخر «غير مقدس». يُعرّف اللاهوتُ الإنجيليُّ المقدّسَ بأنه الدليل المرئي على نعمة غير مرئية؛ وبعد إجراء جميع التغييرات الضرورية، فإن التعريف ينطبق على موضوعنا أيضاً. يبقى بعض استهلاك الثقافة الشعبية المعولمة «غير مقدس» تماماً. وأي هامبرغر ليس، أحياناً، إلّا هامبرغراً، دونما زيادة أو نقصان، حسب تعبير فرويد. غير أن من شأن استهلاك الهامبرغر، في حالات أخرى، خصوصاً حين يتم تحت الأيقونة الذهبية لأحد مطاعم ماكدونالد، أن يشكل دليلاً واضحاً على المشاركة الفعلية أو المتخيلة في الحادثة الكوكبية. تشي الأبحاث التي أجراها الأنثروبولوجي الهارفاردي جيمس واطسون وفريقه حول مطاعم ماكدونالد في شرق آسيا (وقد كان يونكسيانغ يان أحد أعضاء الفريق) بوجود نوع من التحول من الاستهلاك «المقدس» إلى نظيره «غير المقدس» مع شيوع هذا النمط من الوجبات بمرور الزمن. ففي بكين، كما في أماكن أخرى، كان الناس، حين كانت مطاعم الماكدونالد وافداً جديداً، يرتادون هذه المطاعم ليس لمجرد تناول ساندويشات الهامبرغر، بل للمشاركة الطوعية في الحادثة ذات النمط الأمريكي. أمّا في طوكيو أو تايبي، حيث كانت مطاعم الماكدونالد موجودة منذ زمن طويل، فلم يشكل ارتياد هذه المطاعم إلّا خياراً استهلاكياً واحداً بين جملة خيارات أخرى عديدة: كانت ساندويشة الهامبرغر ساندويشة هامبرغر لا أكثر ولا أقل. ومن نافل القول إنه ليست هناك طريقة تمكّنا، مسبقاً، من تحديد النمط الاستهلاكي الذي سيسود. ستبقى المسألة مسألة تجريبية على الدوام.

أخيراً، يتم حمل الثقافة الكوكبية الناشئة من قبل هذا النوع أو ذاك من أنواع الحركات الشعبية. تكون بعضها مرتبطة بثقافة نادي الكلية مثل الحركات النسوية أو حركات البيئة، أو ما أطلق عليه السوسيولوجي الفرنسي دانييل هيرفيو - ليجيه اسم «مسكونية حقوق الإنسان». أحياناً تخفق جهود أولياء نعمة هذه الحركات الغربيين في إنتاج حركات شعبية حقيقية، فيبقى النشطاء المحليون

محكومين، إذا استخدمنا لغة نظرية التبعية، بأن يؤلفوا «طبقة كومبرادورية» في خدمة سلسلة من الوكالات العائدة لـ «المتروبولات». غير أن من شأن النفوذ التبشيري، في أوقات أخرى، أن يتمخض عن انبثاق مجموعة من الحركات الشعبية ذات التأثير الواسع. مرة أخرى، ما من شيء غير البحث التجريبي المتأنى يستطيع حسم أي من هذين الاحتمالين هو الأوفر حظاً.

طالما قُلْتُ (وما زلت على قناعاتي) إن البروتستانتية الإنجيلية، خصوصاً بطبعتها الحصادية [نسبة إلى عيد الحصاد عند اليهود]، هي الحركة الشعبية الأهم التي تضطلع (دونما قصد في الغالب) بدور إشاعة العولمة الثقافية. إنها حركة ذات مدى مدهش - منتشرة على مساحات شاسعة في شرق وجنوب شرق آسيا، في الجزر المبعثرة في المحيط الهادي، في أفريقيا جنوب الصحراء، وفي أمريكا اللاتينية بصورة بالغة الإثارة. يقدر السوسولوجي البريطاني ديثيد مارتن الذي كرس عدداً كبيراً من السنوات على دراسة هذه الظاهرة أنها تحتضن ما لا يقل عن مئتين وخمسين مليوناً من سكان كوكب الأرض. وهي تُحدث، كما أثبت مارتن، ثورة ثقافية كبرى. فالبيانات التشيلية والجنوب أفريقية، مثلاً، تبين كيف يؤدي الاهتداء إلى اعتناق هذا النمط من العقيدة الدينية إلى قلب مواقف الناس من الأسرة، السلوك الجنسي، تربية الأطفال، كما من العمل، وهو الأكثر أهمية، فضلاً عن المواقف الاقتصادية العامة.

بعيداً عن المبالغة لا بد من الإقرار بأن هذه الديانة هي الدائبة، الآن كما في فترة سابقة، في كل من بريطانيا وأمريكا الشمالية، على تدعيم وتعزيز ما سبق لماكس فيبر أن أطلق عليه اسم «الأخلاق البروتستانتية» - منظومة أخلاقية مناسبة بصورة استثنائية لأناس ساعين إلى التقدم في المراحل الأولى من ميلاد النظام الرأسمالي الحديث. وعلى الرغم من أن هذه الصيغة من البروتستانتية ذات جذور أنجلو - ساكسونية واضحة (فالحصادية الحديثة نشأت في الولايات المتحدة قبل حوالي مئة سنة)، فقد حققت قدراً غير قليل من النجاح في ترسيخ

أقدامها حيث توغلت. إنها لا تبدي حرصاً نموذجياً على صعيد استخدام اللغة الإنجليزية، فضلاً عن أن صلواتها (خصوصاً على الصعيد الموسيقي) تقوم على تبني عدد كبير من الأشكال والصيغ الأصلية. ومع ذلك تبقى «الروح» التي يجري التعبير عنها هنا ذات سمات أنجلو - ساكسونية واضحة دون أي لبس، خصوصاً في حرصها القوي على الجمع بين التعبير الذاتي الفردي، النزعة التسويوية (خصوصاً بين الرجل والمرأة)، والقدرة على خلق الجمعيات والروابط الطوعية. وبالتالي فإنها شديدة الحرص على تيسير الحركة الاجتماعية في اقتصادات السوق النامية (لقد كان ذلك، بالطبع، جوهر الأطروحة الفيبيرية)، غير أنها تقوم وذلك يجب أن نضيف حقيقة امتلاك قادة هذه الحركة وعياً بأنهم جزء من حركة كوكبية، ذات صلات عبر - قومية متزايدة فيما بينهم ومع مراكز الكنيسة الإنجيلية في الولايات المتحدة.

كما لوحظ من قبل، ثمة توترات وحالات اندماج بين القطاعات المختلفة للعولمة الثقافية، على المستويين النخبوي والشعبي كليهما. وإذا كان هناك قاسم مشترك بين الجميع، فإنه التأكيد على الفرد، وعلى إضفاء الصفة الفردية؛ فسائر قطاعات الثقافة الكوكبية الناشئة تعكف على تعزيز استقلال الفرد عن كل من الموروث والجماعة. وإضفاء الصفة الفردية يجب النظر إليه بوصفه عملية اجتماعية ونفسية (بسيكولوجية)، متجلية تجريبياً في سلوك الناس ووعيهم بصرف النظر عن الآراء التي يحملونها عن المسألة. بعبارة أخرى لا بد من تمييز عملية إضفاء الصفة الفردية كظاهرة تجريبية عن «النزعة الفردية» كإيديولوجيا (على الرغم من أن الاثنتين كثيراً ما تكونان مترابطتين بطبيعة الحال).

من شأن مثل هذه البصيرة النافذة أن تكون مفيدة لأنها تساهم في إلقاء الضوء على الأسباب التي تجعل الثقافة الكوكبية الجديدة متمتعة بهذا القدر الواسع من الجاذبية. لقد بات مفهوماً منذ أمد طويل أن الحداثة تقوم بنسف

المرجعية المجانية المسلم بها للتراث أو التقليد والجماعة، وتؤدي، بالتالي، إلى جعل الفرد أكثر اعتماداً على الذات. صحيح أن هذا هو نوع من «التحرر»، غير أن من الممكن أيضاً التعامل معه كعبءٍ ثَقِيل. فـ «النزعة الفردية» كإيديولوجية تُشْرَعِن (تضفي الصفة الشرعية على) «التحرير»، بل وتساهم، عند الضرورة، في تخفيف العبء. وفي أي من الحالين، تنطوي الثقافة الكونية الجديدة على علاقة نَسَب داخلية عميقة وأصيلة مع سيرورة التحديث؛ بل هي، في الحقيقة، متماهية معها في أجزاء كثيرة من العالم اليوم.

بالنسبة إلى أولئك العالقين بالمراحل الأولى من عملية التحديث، ثمة قبل كل شيء نوع من الإحساس بوجود آفاق مفتوحة ونوع من التطلع إلى قدر أكبر من الحرية - أما الإحساس بالعبء فلا يأتي، عادة، إلا بصورة متأخرة. وبالتالي فإن الثقافة الكوكبية الناشئة جذابة بنظر جميع الذين يثمنون الحالة الفردية التي سبق لهم أن عاشوها ويتطلعون إلى قدر أكبر من تحقيق هذه الحالة على أرض الواقع. من الجدير بالملاحظة أن الثقافة الكوكبية، بهذا المعنى، تشبه الحضارة الهلينستية التي قامت هي الأخرى على تمجيد الفرد وسعيه إلى «التميز» و«التفوق»، وصولاً إلى تحريره من قيود التراث والتقاليد (تبقى استعارة فليز صالحة).

نحن الآن بصدد صورة زلزال ثقافي يطال عملياً كل زاوية من زوايا العالم. وحين يضرب الزلزال ضربته، تأتي ردود الناس المختلفين متباينة. ثمة حالات من القبول الخامل - تشكل أممية اليوبي الواردة من قبل مثلاً جيداً. وبعد ذلك هناك محاولات رفض كفاحية إما من منطلقات دينية (الطالبان) أو بدوافع قومية (كوريا الشمالية). وبما أن القطيعة الكاملة مع الثقافة الكوكبية تستتبع بالضرورة عَزْلَةً شبه كاملة عن الاقتصاد الكوكبي، فإن تكاليف مثل هذا الموقف باهظة جداً في الحقيقة. غير أن هناك أشكالاً أقل شمولية من الرفض، تمارسها نموذجياً حكومات معينة عبر السعي إلى تحقيق التوازن بين المشاركة

الاقتصادية من ناحية ومقاومة الثقافة الكوكبية من الناحية المقابلة - لعل الصين هي المثال الأهم على هذا الصعيد. إنها موازنة صعبة. تبقى الحالات المعلقة بين القبول والرفض أكثر مراوغة وتضليلاً.

ما من مكان تقريباً إلا وفيه ما يطلق عليه جيمس واطسون اسم «الأقلمة» [إضفاء الصفة الإقليمية أو المحلية]: يتم قبول الثقافة الكوكبية ولكن مع تعديلات محلية ذات شأن. لمطاعم ماكدونالد في أمريكا، كما يشير واطسون، عَقْد مضمّر مع زبائنهم: تقدم وجبات طعام نظيفة غير باهظة الثمن؛ يتناولونها وينصرفون فوراً. تلك هي، آخر المطاف، ما تعنيه الوجبات السريعة. تعين على العَقْد في شرق آسيا أن يتعرض للتعديل لأن الزبائن يسترخون. فثتان اثنتان تفعّلان هذا بشكل خاص: فئة ربات المنازل اللواتي يلدن بالمطاعم بعد التسوق أو إنجاز مهمات أخرى طلباً لقسط من الراحة، وفئة تلاميذ المدارس قبل العودة إلى البيوت. أما عوامل الجذب فهي الأماكن النظيفة، دورات المياه السهلة، والحماية من المعاكسات الوقحة (بالنسبة إلى الفئة الأولى). تنطوي هذه الأقلمة على أهمية استثنائية لأن من شأنها أن تتمخض عن عواقب اقتصادية واضحة كان لا بد لإدارة ماكدونالد من أن تتكيّف معها.

غير أن أشكال الأقلمة قد تنطوي على جوانب أبعد مدى بما لا يقاس. فالحركات البوذية في تايوان، مثلاً، أقدمت على تبني العديد من الأشكال التنظيمية للبروتستانتية الأمريكية لترويج رسالة دينية لا أمريكية ولا غربية على الإطلاق. وفي مثال آخر ما لبثت المؤسسة الألمانية الخاصة المعروفة باسم موكب الحب أن بادرت إلى تبني مسيرة اعتزاز الشواذ الأمريكية وإن قلبتها إلى مهرجان إثارة جنسية شاملة مطبوع بنوع من الجدية المنهجية الألمانية المميزة (بما يؤدي، ربما، إلى دحض الأطروحة التي تقول بأن عبارة «العريضة الألمانية» جامعة بين لفظتين متناقضتين).

قد تتمخض التأثيرات الكوكبية المتصادمة أيضاً عن نوع من إعادة تنشيط

أو تفعيل أشكال ثقافية أصلية معينة. فبدعة الوجبة السريعة ذات الجذور الغربية ما لبثت أن أفضت في الهند واليابان إلى تطوير منافذ وجبات طعام سريعة للأطعمة التقليدية، كما أدى غزو الأزياء الغربية لليابان إلى تطوير صناعة أزياء محلية مطبوعة بالجماليات اليابانية المميزة.

لا تلبث الأقلمة أن تفرز رداً آخر، تقدم كلمة «التهجين» أفضل وصف له. إنه المسعى المتعمد الهادف إلى تحقيق نوع من التزاوج بين النزعات الثقافية الأجنبية ونظيرتها المحلية. لقد ظلت اليابان، منذ عودة سلالة مييجي، الطليعة الأنجح على صعيد هذا النوع من الرد، غير أن هناك عدداً كبيراً من الأمثلة الأخرى. فتطوير ثقافة أعمال صينية خاصة بما وراء البحار، ثقافة تجمع بين تكنولوجيات الأعمال الأحدث والنزعة الشخصية الصينية التقليدية مثال بالغ الأهمية في هذا المجال نظراً للنجاح الاقتصادي الكبير المتحقق للشركات الصينية في سائر أرجاء العالم. غير أن أشكالا مماثلة تماماً من التهجين تصبح، مع سير البر الصيني في طريق الاندماج بالاقتصاد الكوكبي، منظورة بجلاء، كما في المفهوم الذي راج مؤخراً عن «التاجر الكونفوشيوسي». تشكل قصة مهندسي برمجيات السوفتوير في بنغالور الذين يحرصون على تزيين كومبيوتراتهم بالطقوس الهندوسية مثالا استثنائي الإثارة عن الظاهرة نفسها. وعلى مستوى أدنى بكثير من الحَذَلَّة، ليس تزاوج المسيحية مع سلسلة من الديانات التقليدية فيما يعرف بالكنائس الأفريقية المحلية إلا نموذجاً مدهشاً آخر. من شأن جملة هذه الأمثلة والقصص والنماذج أن تسلط قدراً كبيراً من الأضواء الكاشفة على حقيقة أن الفكرة التي تقول بحصول نوع من التجانس الكوكبي البعيد عن العقل تبالغ في الاستخفاف بقدرة البشر على الإبداع والخلق في مواجهة التحديات الثقافية.

غير أن هناك فروقاً بين الثقافات من حيث القدرة على التكيف الخلاق. يبقى التمييز بين ثقافات «قوية» وأخرى «ضعيفة» الذي اقترحه سامويل هنتنغتون مفيداً من هذه الناحية (رغم أهمية التأكيد على أن هذه ليست أحكاماً قيمية بل

تصنيفات وصفية). لقد كانت ثقافات آسيا الشرقية والجنوبية - ولا سيما ثقافات اليابان، الصين، والهند - «قوية» بصورة ملحوظة في حين كانت الثقافات الأفريقية وبعض ثقافات أوروبا «ضعيفة» نسبياً.

تنطوي الحالة الألمانية على أهمية استثنائية. صحيح أن المرء قد يحدث أنه يتعامل هنا مع ثقافة «قوية» ولكنه لا يلبث أن يكتشف أنه على خطأ. الأسباب واضحة. فالحساسية إزاء تهمة النزعة القومية المنتعشة في أعقاب الرايخ الثالث أدت إلى إضعاف الرغبة في تأكيد الثقافة الألمانية للاعتداد بالذات وأوجدت موقفاً يتصف بقدر نسبي من السلبية في مواجهة التأثيرات الآتية من الخارج. يتجلى هذا حين تتم مقارنة ألمانيا بمجتمعات أوروبية أخرى (خصوصاً بفرنسا) ويذهب بعيداً في تفسير السبب الذي يجعل ألمانيا (تلك الواقعة غرب الستار الحديدي السابق بقدر أكبر من الدقة) تبدو البلد الأكثر «تأمركاً» في أوروبا.

تبقى بعض المفاهيم التي قمتُ بتطويرها في سبعينيات القرن العشرين مع كل من بريجيت بيرغر، هانسفريد كلنز في سياق نظرية التحديث قابلة - بصورة مدهشة - للتطبيق على الظاهرة التي نحن بصدد بحثها. قلنا إن الحداثة تأتي في «رُزم» مشتملة على أنماط سلوك من ناحية ووعي من ناحية أخرى. وبعض هذه الرزم يمكن تفكيكها وإعادة تجميعها دون وقف عملية التحديث، مثل رُزمة المسيحية والطب الحديث التي جلبتها البعثات التبشيرية الغربية معها. اعتبرنا أشكال الترابط هذه «خارجية» أو عرضية. ثمة رُزم أخرى يتعذر تفكيكها دون إيقاف سيرورة التحديث، مثل الترابط بين الطب الحديث والنظرة العلمية إلى السببية. وهذه الأخيرة اعتبرناها مفاصل «داخلية» أو جوهرية. ولدى انتشار الرزم من قطاع مجتمعي معين إلى آخر تحدثنا عن «النقل» - كما في حالة نقل نمط التفكير القائم على حساب الجدوى الاقتصادية إلى الحياة العائلية (الزواج عقد، الأولاد استثمارات، وإلخ). ولدى بذل المحاولة لمحاصرة الانتشار

اعتبرنا الأمر «وفقاً» - كما حين يتصرف الأفراد بطريقة معينة في أثناء العمل وبطريقة أخرى مختلفة بعد عودتهم إلى البيت (رجل الأعمال الياباني يخلع طقمه الأزرق الرسمي، يرتدي اليوكاتا (الجلباب)، ويمارس الحظ). أظن أن هذه المفاهيم ما زالت مفيدة حين يحاول المرء فهم الردود المختلفة على الثقافة الكوكبية الناشئة.

لا تقوم سلسلة الردود آنفة الذكر على تحدي الثقافة الكوكبية الناشئة بتغطية الصورة كلها. ثمة أيضاً ظاهرة العولمات البديلة التي تتزايد أهميتها باضطراب؛ ظاهرة انبثاق حركات ثقافية ذات أبعاد كوكبية نابعة من خارج عالم الغرب وقادرة بالفعل على ترك بصماتها على الأخير (ففي مناقشتها لـ «معانقة القدر» الجديدة المرجوة من جانب الهند، تقوم تولاسي سرينيفاس باستخدام عبارة «إصدارات» للدلالة على الظاهرة نفسها). وهذا مهم، ليس فقط لأنه يصوّب الفكرة القائلة بأن الثقافات اللاغربية واللامريكية تكتفي برد الفعل البسيط على قوى العولمة الثقافية، بل ولأنه ينطوي أيضاً على احتمال وجود أكثر من طريق إلى الحداثة. ليست هذه، هي الأخرى، فكرة جديدة كلياً. فقد تم إحيائها في السنوات الأخيرة في كتابات أستاذ السوسيولوجيا الهارفاردي تو وايمنج، السوسيولوجي الإسرائيلي شمويل آيزنشتادت، وآخرين. بعبارة أخرى، لا بد لوجود عولمات بديلة من أن يعني إمكانية وجود حداثات بديلة.

يمكن لهذه الحركات أن تكون موجودة أيضاً على الصعيدين النخبوي والشعبي كليهما. فعلى المستوى النخبوي كانت ثمة حركات عولمة بديلة علمانية من جهة وأخرى دينية من جهة ثانية. وعلى الرغم من تعرض هذه الجاذبية الخاصة للتضاؤل في السنوات الأخيرة (منذ تفجر الصعوبات الاقتصادية في آسيا، توحياً للدقة)، فإن أوساطاً غربية في ميادين الأعمال والتخطيط ظلت، لبعض الوقت، دائبة بشغف على محاكاة أساليب وتقنيات التخطيط والإدارة الصناعيين لدى اليابانيين. لعل أحد الأمثلة الدينية الجيدة هو مثال

أوبوس دي Opus Dei صنيعة الحرب، التي يقال إنها المنظمة الكاثوليكية الأكثر نفوذاً في عالم اليوم.

بدأت منظمة أوبوس دي هذه في إسبانيا ولكنها ما لبثت أن أصبحت ذات نفوذ كبير جداً في أمريكا اللاتينية (بما فيها، خصوصاً، التشيلي)، الفلبين، وجماعات كاثوليكية أخرى. إنها محافظة كفاحياً في لاهوتها وأخلاقيها غير أنها شديدة الإيجابية في موقفها من الرأسمالية الكوكبية الحديثة. لقد كانت منظمة أوبوس دي فعالة جداً سياسياً خلال السنوات التي شهدت أفول نجم نظام فرانكو وشكلت جسراً في عملية الانتقال إلى اقتصاد السوق (كما في التحول لاحقاً إلى تبني الديمقراطية في إسبانيا، بصورة غير مباشرة على الأقل). فمدرستا الأعمال الأكثر شهرة في إسبانيا تخضعان لإدارة منظمة أوبوس دي هذه. ما نحن بصدد هنا شيء أكبر من مجرد توافق ذكي مع التغيير الاجتماعي. ثمة تلك المحاولة المتعمدة لبناء صرح حداثي بديلة - رأسمالية، ديمقراطية، ولكنها، في الوقت نفسه، موالية ولاءاً مطلقاً للتقاليد الدينية والأخلاقية الكاثوليكية. (مما يلقي الضوء، بالمناسبة، على السبب الكامن وراء اتخاذ البابا يوحنا بولس الثاني موقفاً واضح التأييد من الأوبوس دي، على النقيض من نظراته المشحونة بالريبة إلى اليسوعيين، الذين سبق لهم أن كانوا، تقليدياً، الكوادر النخبوية في المدرسة الكاثوليكية الكفاحية، غير أن ولاءاتهم التقليدية باتت مهزوزة بعض الشيء في السنوات الأخيرة). في أمريكا اللاتينية أيضاً بُذلت محاولة واعية لإيقاف صرح ثقافة كاثوليكية «متماسكة» في وجه قوة البروتستانتية الإنجيلية «المؤمركة».

على المستوى الشعبي، ولكن مع التوغل أحياناً في شرائح اجتماعية أكثر رقيّاً، دأبت الهند على «إصدار» [إطلاق] عدد من الحركات الدينية ذات النفوذ الكبير. تشكل حركة ساي بابا ذات المراكز الألفين في 137 بلداً مثلاً جيداً؛ قد يكون هناك شيء من المبالغة في هذه الأرقام، غير أن من المؤكد أن عدداً غير قليل من هذه المراكز في أوروبا وأمريكا الشمالية. إنها حركة صارخة الاتصاف

بالصفة فوق الطبيعية، حركة بديلة بوضوح عن النظرة العالمية العلمية الحديثة. وكذلك فإن حركة الهاراكريشنا تشكل مثلاً حتى أكثر وضوحاً من أمثلة «الإصدارات» الثقافية الهندية. وثمة عدد من الحركات البوذية التي حققت نجاحات مماثلة في الغرب مثل حركة سوكاغاكاوي الآتية من اليابان. أما «البعث البوذي» في تايوان فيتطلع هو الآخر إلى تحقيق نفوذ شامل للعالم؛ وبالتالي فإن لمؤسسة تزو - تشي فروعاً في أربعين بلداً.

من الواضح أن الحركات الإسلامية في تركيا كما في سائر أرجاء العالم الإسلامي تعتزم اجترار حادثة بديلة: غير رافضة للحدثة على طريقة الطالبان في أفغانستان أو حتى بعض الزمر المتشددة في النظام الإيراني، بل ساعية، بالأحرى، إلى بناء مجتمع حديث يدلي بدلوه الاقتصادي والسياسي في بئر النظام الكوكبي ولكنه مفعم بالروح النابضة لثقافة إسلامية مماثلة في أندونيسيا - حركة ما قبل رأسمالية، ما قبل ديموقراطية، متسامحة مع التعددية الدينية، ولكنها شديدة التمسك والالتزام بالعقيدة الإسلامية - كانت عاملاً مهماً من عوامل زوال نظام سوهارتو وانتخاب زعيمها، عبد الرحيم واحد، لرئاسة الجمهورية. عبر العالم الإسلامي كله اليوم، حتى في إيران، نرى أن مثل هذه الرؤى القائمة على إيجاد بديل إسلامي للحدثة تكتسب قدراً متزايداً من النفوذ.

يمكن القول إن التأثير الثقافي الأهم الآتي من آسيا والمتوغل في الغرب لا تحمله أية حركات دينية منظمة بل يصل لابساً لبوس ما يُعرف باسم ثقافة العصر الجديد. لقد تركت هذه الموجة بصماتها على ملايين البشر في أوروبا وأمريكا، على مستوى العقائد (التقمص، الكارما، أشكال التواصل الصوفية بين الفرد والطبيعة كلها) من جهة، وعلى مستوى السلوك (التأمل، اليوغا، الشياتسو، مع أشكال أخرى من التدليك العلاجي، التأي - تشي والفنون العسكرية؛ نظراً لطابعه المنتشر على نطاق واسع، غير المنظم، أكثر قدرة على المراوغة من الحركات الدينية المذكورة، غير أنه بات موضوعاً للدراسة

والتمحيص بالنسبة إلى عدد متزايد من المتخصصين بدراسة الأديان. سوف نرى إلى أي مدى سترك العصر الجديد تأثيراً باقياً على «عاصمة» «متروبول» الثقافة الكوكبية الناشئة بما يمكنه من تعديل شكل الأخيرة. كان السوسيولوجي البريطاني كولن كامبل لافتاً حين اعتبر ظاهرة العصر الجديد «تَشْرِيقاً».

فيما يخص الثقافة الشعبية ظلت اليابان «المصدرة» الأنجح. فالمنتجات اليابانية من السيارات والأجهزة الإلكترونية اكتسبت شهرتها وجدارتها بالثقة، مما أدى إلى تمكين مفاهيم وتقنيات التحكم الممتاز من ممارسة قدر كبير من التأثير على الصناعة الأوروبية والأمريكية كما على سلوك المستهلك. فقصّة مستحضرات شيسيدو التجميلية مثيرة، مثلها مثل صناعة الأزياء اليابانية وتصميمها، على صعيد جمع المنتجات الحديثة في أفكار جمالية يابانية تقليدية والاهتداء إلى أن لمثل هذا الجمع قدراً غير قليل من الجاذبية فيما وراء حدود اليابان. وفي هذا كله تبقى المقارنة مع الحضارة الهلنستية، بالمناسبة، ذات مغزى مرة أخرى. ففي الفترة الرومانية المتأخرة ثمة كان، لدى الأوساط غير القانعة بما كانت الحضارة الإغريقية - الرومانية قادرة على تقديمه، نوعٌ من التحول نحو الشرق على مستويي السلوك والأفكار - الشمس المشرقة من الشرق. وفي النهاية فإن الحركة المسيحية في آسيا الغربية كانت المستفيدة الأكبر من هذا التطور الثقافي.

لا بد من إضافة تعقيد آخر إلى صورتنا، نظراً لوجود ما يمكن أن يطلق عليه اسم العولمات الفرعية أيضاً - حركات ذات نطاق إقليمي لا كوكبي غير أنها وسائل تساعد على إقامة الجسور بين المجتمعات التي تحتك بها وبين الثقافة الكوكبية الناشئة. ربما كانت «الأوربة» هي المثال الأهم على هذا الصعيد، خصوصاً في بلدان الكتلة السوفييتية السابقة. فالتأثيرات الألمانية والنمساوية في المجر مع بلدان شيوعية سابقة أخرى، التأثيرات الإسكندنافية في دول البلطيق، والتأثيرات التركية في آسيا الوسطى تساعد على كل من «الأوربة» والعولمة على

حد سواء، ثمة أيضاً ذلك المشروع الإيديولوجي القائم على صيغة أوروبية مميزة من صنيع الرأسمالية الحديثة، صيغة تُرى بالطبع مناقضة لما يُتصور أنها صيغة أنجلو - ساكسونية. يبقى الترابط بين الأوربة والعلمنة جانباً بالغ الإثارة من جوانب هذه المسألة. فمع ذوبان البلدان في بوتقة «المشروع الأوروبي»، يبدو أن «علمانية - أوروبية» مميزة ما تشكل جزءاً من الصفة - ولعلها متجلية الآن بأكثر صورها درامية وإثارة في كل من بولونيا وإيرلندا.

هناك حالات أخرى: مثل انتشار وسائل إعلام هونغ كونغ وتايوان في جنوب شرق آسيا والقارة الصينية، والثقافة الشعبية اليابانية في تايوان؛ وقيام الإعلام المكسيكي والفرنزويلي باختراق بلدان أمريكا اللاتينية والكتل السكانية ذوات الجذور الإسبانية في الولايات المتحدة. ثمة أيضاً تأثيرات أمريكية أفريقية في جنوب أفريقيا مع نتائج مثيرة للسخرية أحياناً: مثل القمصان الملونة المزينة بالرسوم الأفريقية، الداشيكيات، التي يرتديها الرجال والتي تأتي من أفريقيا الغربية ولم يكن المرء قد رآها قط في جنوب أفريقيا خلال حقبة الفصل العنصري. ما لبثت هذه القمصان أن راجت بين الأمريكيين من ذوي الجذور الأفريقية كجزء من عملية وعي ذات زنجية جديدة، تم إدخالها إلى أفريقيا الجنوبية عبر الولايات المتحدة وهي تباع الآن باسم «قمصان مانديلا» في محلات الأزياء الراقية في مدينتي جوهانسبورغ وكيب تاون. ما من حاجة من هذه الحاجات الثقافية جزء من الثقافة الكوكبية الناشئة بحد ذاتها، غير أنها تتوسط فيما بين الأخيرة والثقافات الأضيق التي تحتك بها.

من الواضح أن من شأن التوترات بين الثقافتين الكوكبية والأصيلة - المحلية أن تتمخض، في ظل ظروف سياسية معينة، عما أطلق عليه سامويل هنتنغتون اسم «صدام الحضارات». غير أن هناك أيضاً صراعات ثقافية حادة داخل المجتمعات («صراع حضارات» داخلي أو ذاتي، إذا شئت). فالنزاع بين نخبة متعلمة والحركات الدينية المنتعشة مثال بالغ الأهمية - مثال صارخ جداً

في تركيا، بلدان إسلامية أخرى، إسرائيل، والهند. أما التوترات الثقافية بين المفتونين بالغرب «الغربيين» والمسحورين بالشرق «الشرقيين» في أعقاب إعادة توحيد ألمانيا فقد أتينا على ذكرها من قبل. أضف إلى ذلك أن «الحروب الثقافية» الغربية يتم تصديرها كجزء لا يتجزأ من عملية العولمة. وبالتالي فإن أي مجرى يتطلع نحو الغرب، مثلاً، التماساً لإلهام ثقافي، يجد نفسه أمام إيديولوجية حرية السوق في مواجهة حركة البيئة، حرية الكلام في مواجهة شرائع الكلام «المضبوط سياسياً»، ذكورية هوليوود في مواجهة الحركة النسوية، الأطعمة الأمريكية المضرة بالصحة في مواجهة الوجبات الغذائية الأمريكية السليمة، وإلخ. بعبارة أخرى، نادراً ما يكون «الغرب» كياناً ثقافياً متجانساً، وبالتالي فإن عولمته لا تأتي إلّا وهي مثقلة بتنافره الزاخر بالمعارك.

تبقى العولمة الثقافية قضية عاصفة، يصعب التحكم بها كثيراً. تقوم بعض الحكومات، بالطبع، ببذل مثل هذه المحاولة الرامية إلى التحكم بالعولمة. لعل «العولمة المدارة» (حسب تعبير يونكسيانغ يان) التي يعتمد عليها النظام الصيني هي النموذج الأهم، غير أن محاولات مشابهة يمكن تحريكها في أنظمة حكم تسلطية وأخرى ديموقراطية على حد سواء. وفرنسا مثال جيد عن الثانية، كما في كوبيك وكندا عموماً. نرى أن حكومة مبيكي في جنوب أفريقيا تتحدث عن «بعث أفريقي»، مكوناته غامضة بعض الشيء عند هذا المنعطف، غير أن الهدف متركز أيضاً على «إدارة» سيرورة العولمة من خلال أفعال الدولة. إنها حالة مثيرة لأنها محاولة رامية إلى اجتراح حادثة بديلة من موارد ثقافية «ضعيفة» نسبياً - فمن شأن أية نجاحات هنا أن تكون بالغة الأهمية (والبعث على السرور والفرح) في الحقيقة.

تأتي مشكلات العولمة الثقافية هنا متشابكة مع مشكلات العولمة الاقتصادية والاجتماعية - خصوصاً، مشكلة كيفية «إدارة» الخاسرين في النظام الكوكبي. فأشكال الاستياء الاجتماعي قد تتحول إلى معارك مقاومة ثقافية؛ ما

لثبت «أحداث سياتل» أن ارتدت ثوباً ثقافياً مشروعاً. تشكل الحملة ضد الماكدونالد في فرنسا مثلاً جيداً: ما لثبت مخاوف المزارعين الفرنسيين الاقتصادية أن ارتفعت إلى مستوى الدفاع عن الحضارة الفرنسية في مواجهة البربرية الأمريكية. فمع الزوال (ربما المؤقت) للماركسية ثمة تربة بالغة الخصوبة ليسار مولود من جديد، في أوروبا كما في الأماكن الأخرى. وسائر أطروحات معاداة النظام الرأسمالي وأمريكا اليسارية القديمة تكتسب زخماً جديداً. ما زال الوقت مبكراً لمعرفة المدى الذي يمكن لهذه الموجة من السخط أن تبلغه من حيث الاتساع.

إن الصورة التي قدمتها هنا هي صورة معقدة تماماً، كما قيل من قبل. تأبى التلخيصات السهلة، باستثناء الاستنتاج الذي ينطوي على قدر غير قليل من الأهمية والذي يقول بأن العولمة الثقافية ليست وعداً عظيماً منفرداً ولا تهديداً كبيراً واحداً. يشي الاستنتاج أيضاً بأن العولمة، ليست، أساساً، إلا استمراراً، ولو بصورة مكثفة ومسرعة، لتحدي التحديث المقيم والراسخ. على المستوى الثقافي تمثل هذا بتحدي التعددية العظيم: تحدي انهيار جملة من التقاليد المسلّم بها وانبثاق حشد من الخيارات على صعيد المعتقدات، القيم، وأنماط الحياة. لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إن هذا يرقى إلى مستوى التحدي الكبير الذي تشكله الحرية المعززة بالنسبة إلى الأفراد والجماعات على حد سواء. إذا كان المرء يقدر قيمة الحرية فإنه سوف يمتنع بقوة عن استهجان هذا التطور، رغم ما ينطوي عليه من ثمن. وسوف يكون اهتمامه منصباً، بعد ذلك، على الاهتمام إلى مواقع وسط، بين بين، بين إضفاء الصفة النسبية اللانهائية من ناحية والتعصب الرجعي من الناحية الأخرى. وفي مواجهة الثقافة الكوكبية الناشئة، فإن هذا يعني مواقع متوسطة بين القبول والمقاومة الكفاحية الناشطة، بين التجانس الكوكبي والانعزال الضيق. صحيح أن لمثل هذا البحث مصاعبه، غير أنه يبقى، كما تثبت بيانات مشروعنا بصورة مقنعة، بحثاً غير مستحيل.

obeikandi.com

الجزء الأول

العولمة والحداثات البديلة

obeikandi.com

1

العولمة المدارة

سلطة الدولة والتحول الثقافي في الصين

يونكسيانغ يان

في مقال لاذع عن تأثير الهيمنة الأمريكية على المجتمع الصيني، لاحظ معلق صيني أن كثيرين من الشباب المتظاهرين في أثناء مظاهرات 1999 م الطلابية احتجاجاً على قصف الناتو للسفارة الصينية في بلغراد يوم 7 أيار / مايو 1999 م، كانوا يكرعون الكوكاكولا وهم يرددون هتاف «فلتسقط الإمبريالية الأمريكية» أمام سفارة الولايات المتحدة في بكين. تسير المفارقة الساخرة إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير. حين عكف بعض النشطاء الشباب على إرسال رسائل عبر الإنترنت داعين إلى استنفار حركة لمقاومة غزو الثقافة الغربية، بدوا غافلين عن حقيقة أن الرسائل كانت باللغة الإنجليزية وموقعة بأسماء شخصية إنجليزية مثل «جوان» و«فرانك». وثمة آخرون ذهبوا لتناول الطعام في أحد أكشاك فروج كنتكي المقلبي بعد ملء الشوارع بشعارات معادية لماكدونالد مباشرة⁽¹⁾. بالمثل، حين قامت محطة التلفزة الصينية بإلغاء بثها المبرمج لألعاب رابطة كرة السلة القومية تعبيراً عن الاحتجاج في حزيران / يونيو 1999 م، قام عدد كبير من المشاهدين بزيارة التلفزيون تعبيراً عن الشكوى، مصرين على ضرورة الامتناع عن الربط بين الأحداث الرياضية والسياسة.

خلال الجزء الثاني من بحثي الميداني، في صيف 1999 م، حالفني الحظ وتمكنت من مقابلة طالب جامعي كان زعيم إحدى المجموعات الطلابية التي تظاهرت أمام السفارة الأمريكية من جهة وأحد أولئك الذين جاؤوا للتعبير عن الشكوى من إلغاء بث ألعاب الرابطة القومية لكرة السلة من جهة ثانية. ولدى سؤاله عن سبب تصرفه بهذه الطريقة المتناقضة، فوجئ تماماً ورد قائلاً: «لا، لم يكن هناك أي تناقض. نعم أنا أكره الهيمنة الأمريكية، وأعشق ألعاب رابطة كرة السلة القومية. غير أن هذين أمران مختلفان. ألعاب رابطة كرة السلة القومية تخص العالم، وللجميع حق الاستمتاع بها». حين نظرت إلى عينيه مباشرة، لمست مدى صدقه وبراءته. أدركت على الفور أن من شأن ثقافة كوكبية حقيقية أن تقوم فعلاً، بالنسبة إلى الشبيهة من أمثال محاورى، بزرع المتعة والفرح في قلوب أناس من خلفيات ثقافية مختلفة، مع بقائهم قوميين ووطنيين سياسياً في الوقت نفسه.

يتألف هذا الفصل من قسمين. أقوم، أولاً، بمعاينة الأوجه الأربعة للعولمة الثقافية (كما أوجزها بيتر بيرغر) في السياق الصيني: نخبة الأعمال، نادي الكلية، الثقافة الشعبية، والحركات الاجتماعية⁽²⁾. فمع حلول نهاية عقد تسعينيات القرن العشرين لم يكن تحري وجود قوى العولمة الأربع صعباً، إلا أن تأثيرها على الحياة الاجتماعية الصينية يتباين كمّاً وكيفاً. عموماً، يبدو أن قوة العولمة المتمثلة بالثقافة الشعبية هي الأقوى، في حين يميل الحراك الاجتماعي إلى الاختلاف بين حالة وأخرى؛ غير أن القوتين، كليهما، تركتا تأثيراً مباشراً على الحياة اليومية للناس العاديين. أما تأثير نخب البحوث العابرة للحدود القومية والأعمال العابرة أيضاً للحدود القوية فقد بقي، على النقيض من ذلك، محصوراً بحدود شرائح اجتماعية ذات علاقة. لقد بذلت الدولة ومعها الحزب جهوداً كبيرة للتحكم بقوى العولمة الأربع جميعها، غير أنها لم توفق في تحقيق ما خططت له أغلب الأحيان.

في القسم الثاني أتناول بالتحليل أدوات العملية وسياقها الاجتماعي. فمع حلول آخر تسعينيات القرن العشرين كانت الأكثرية من المواطنين العاديين والنخبة في الصين قد تبنت وجهة النظر القائلة بكون العولمة مرحلة حتمية في مسيرة تحديث الصين فضلاً عن توفيرها فرصة للحاق بركب البلدان المتطورة. وفي سبيل الاستفادة من هذه الفرصة بقيت الدولة الصينية حريصة على الاضطلاع بدور مهم في تشكيل نوع من الإجماع القومي القائم على تيسير مشاركة الصين بسيرورة العولمة، الإمساك بزمام توجيه الاندماج الاقتصادي، وتحقيق التوازن بين إيجابيات العولمة الثقافية وسلبياتها - وهو دور معقّد ومركّب شبيه بدور مدير مؤسسة من نواح كثيرة. ومن هنا عنوان هذا الفصل «العولمة المُدارة».

رسم خريطة أوجه العولمة الثقافية الأربعة

ثقافة دافوسية أم روح تجارية كونفوشيوسية؟

هل تشهد الصين ظهور نخبة أعمال عابرة للحدود القومية ومعها ثقافة دافوسية مصاحبة؟ تتعذر الإجابة عن هذا السؤال، كما يتضح من المثالين التاليين، بكلمة نعم أو لا بسيطة. في أثناء عملي الميداني سنة 1998 م التقيت بمديرة أعمال ناجحة في أواخر العقد الرابع من عمرها. تملك شركات عقارية في اثنتين من مدن البر الصيني إضافة إلى شركة استيراد - تصدير في هونغ كونغ؛ وتملك أيضاً منزلاً في كونكتيكت وقد أصبحت مقيمة دائمة في الولايات المتحدة منذ عدد غير قليل من السنين، رغم أن عليها أن تكثر من الذهاب إلى الصين لتدير أعمالها. قالت لي إنها توزع وقتها بصورة شبه متساوية بين الأماكن الأربعة، غير أنها لا تشعر بالراحة المنزلية إلا عندما تكون في مكان إقامتها الأمريكي، حيث تستطيع أن تتحرر تحراً كاملاً من عملها. قالت لي مرة بكثير من العفوية، كما لو كانت تعلن ما هو تحصيل حاصل كما يقال، «أعتقد أنني مواطنة عالمية» (شيجية غونغمين).

أما المثال فيخلص مديرة أعمال ناجحة أخرى تدعى السيدة وو، كانت إحدى كبار موظفي مايكروسوفت التنفيذيين في بكين حتى حزيران / يونيو 1999 م، حين استقالت لأسباب شخصية غير محددة كما جاء في سجلات الذاتية. غير أنني ما لبثت، من خلال صديقة حميمة كانت قد تعاونت مع السيدة وو في كتابة سيرتها الذاتية، أن علمت أن السبب الحقيقي الكامن وراء استقالتها كان متمثلاً باستيائها من الأساليب التي اعتمدتها شركة مايكروسوفت في اجتياح الأسواق الصينية. اقتنعت بأن بعضاً من الاستراتيجيات التي كانت مايكروسوفت قد استخدمتها في مجال التنافس مع الشركات الصينية كانت لا أخلاقية وغير مقبولة بالتالي. لقد بدت ممزقة بين أن تكون مديرة تنفيذية جيدة من جهة ومواطنة صينية صالحة من جهة ثانية فوق اختيارها على ترك الوظيفة بعد إسماع رؤسائها في إدارة مايكروسوفت شكواها واحتجاجاتها. بعد الاستقالة قالت لصديقتي «أنا صينية في المحصلة».

مع الوصول إلى نهاية بحثي الميداني في 1999 م أصبحت مقتنعة بأن من المبكر توقع رؤية ثقافة دافوسية مميزة في دوائر الأعمال الصينية. صحيح أن بعضاً من الأفراد المنتمين إلى أوساط الأعمال يعيشون فعلاً أنماطاً حياتية مفرطة في غربتها، مطلعون على الثقافة الغربية، ويتصرفون، في أثناء العمل، تصرفات شبيهة بتصرفات نظرائهم في نيويورك ولندن، غير أن مدى قدرة هذه الثقافة الدافوسية على التوغل في الحياة الاجتماعية الصينية وما إذا كانت نُحِب الأعمال هذه قادرة فعلاً على التصرف كما لو كانت جزءاً من طبقة رأسمالية عابرة للحدود القومية (حسب تعبير سكلير) حين ينشب نزاع بين مصالح الشركة والتقاليد القومية أو الثقافية⁽³⁾، يبقين من المسائل المعلقة. وبالنسبة إلى المسألة الثانية خصوصاً، التقيت بعدد من رجال (ونساء) الأعمال ممن أبدوا اهتماماً قوياً بترسيخ أقدام نُخبة روشانغ محلية أو نُخبة أعمال مؤلفة من أناس يجسدون نمط «التاجر الكونفوشيوسي» - تلك الظاهرة التي سأتناولها بعد قليل.

قد تنشأ مسألة ثقافة الأعمال الصينية بامتياز كلها بسبب تعدد أشكال ملكية الأعمال واقتصاد السوق غير المكتمل فترة الانتقال إلى الاشتراكية. فملكية هذه الشركة أو تلك قد تعود إلى الدولة، إلى جماعة معينة (مجتمع منطقة محددة)، إلى أشخاص، إلى أصحاب أسهم، أو إلى جهة أجنبية مستقلة. والناس في الأنواع المختلفة من الشركات يتمتعون بدرجات متباينة من القُدرة على التواصل مع العالم الخارجي، يتحلون بأخلاقيات عمل مختلفة، ويتبنون قيماً وأنماطاً سلوكية متغايرة.

على العموم، يميل أولئك الذين يعملون في الشركات العائدة للحكومة إلى أن يكونوا أكثر محافظة وأقل حساسية إزاء التغييرات الحاصلة في العالم الخارجي؛ غير أن هذا لا ينطلق، بالضرورة، على أولئك الذين يشغلون مناصب رفيعة في هذه الشركات. فلدى المدراء التنفيذيين وكبار الإداريين في هذه الشركات، نظراً لوجود روابط وثيقة، بل وحتى علاقات قائمة على القرابة، بين الشركات الحكومية والحكومة، إحساس قوي بأنهم أعضاء في النخبة السياسية جنباً إلى جنب مع نخبة الأعمال. كثيرون منهم يسافرون بانتظام إلى أوروبا وأمريكا الشمالية، بل وقد أكمل بعضهم دراسة في الخارج. السيد لي، مثلاً، هو أحد نواب رئيس شركة تعود ملكيتها إلى أكاديمية العلوم الصينية، التي هي معهد دراسات من ناحية وأحد فروع الحكومة في إطار مجمع العلوم من ناحية ثانية. إنه ناجح تماماً ويكثر من التنقل المكوكي بين لوس أنجلوس وبكين، نظراً لأن زوجته وابنته تعيشان في سانتا مونيكا الكاليفورنية. غير أن (لي) يبقى مصراً على بقاء عمله في الصين وعلى الاحتفاظ بأساليب العمل الصينية، رغم أنه يحب نظام القيم ونمط الحياة في الولايات المتحدة.

أما النخب الإدارية في الشركات المشتركة والأجنبية فتكون أكثر تغرباً من نظيراتها في الشركات الحكومية، وسبق لكثير من أعضائها أن حصلوا على شهادات ماجستير إدارة أعمال وغيرها من الدرجات العلمية العليا من جامعات

أجنبية. من اللافت للنظر أن هؤلاء الناس يقومون فعلاً بترسيخ الثقافة الغربية في مكان العمل؛ كما على صعيد نظام الإدارة المؤسسية أو مهارات الاتصالات والتدجين أو التأهيل. (لعل الحالة المتطرفة التي واجهتها كانت متمثلة بتلك التي تم فيها فرض نمط اللباس الغربي على جميع المستخدمين، مع فرض قواعد إضافية متعلقة باستخدام مستحضرات التجميل على العاملات). إلا أن عدداً كبيراً من أفراد النخبة هؤلاء يظلون، في حياتهم الخاصة، تقليديون إلى حدود معينة، خصوصاً فيما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين، بتربية الأطفال، وبالعلاقات الشخصية البينية. كان هؤلاء يعتبرون أنفسهم نمطاً جديداً من أنماط «التاجر الكونفوشيوسي» (وكلمة «تاجر» هنا تعني جميع أصناف الناس المنخرطين في الأعمال)، فضلاً عن أن كثيرين أبدوا معارضة قوية لما شكل، بنظرهم، تسليماً كاملاً بـ «جوانب سطحية (قشور) من الثقافة الغربية» لدى المهنيين الأكثر شباباً.

تلعب السن دوراً مهماً في الصين. فالمهنيون الشباب (كوادر التسويق، التكنولوجيا، والعلوم في العقد الثالث من أعمارهم) الذين يشكلون أكثرية الفئة الاجتماعية التي برزت حديثاً من «ذوي الياقات البيضاء»، يميلون إلى احتضان القيم وأنماط الحياة الغربية بحماس. وهؤلاء المحذلقون الذين ترعرعوا في أجواء أواخر ثمانينيات القرن العشرين الأكثر انفتاحاً مستعدون سلفاً للاستمتاع بموسيقى البوب الغربية، بالأفلام، وبالقيم الأخلاقية الغربية، مثل الحرية الشخصية، الاستقلال، مع إحساس قوى بامتلاك حق الاستمتاع بحياة أفضل. ويضطلع هؤلاء أيضاً بأدوار طليعية على صعيد التيارات الجديدة في ميادين الأزياء، الرياضة، اللهو، وجملة الفعاليات الاستهلاكية الأخرى. وبما أنهم شباب وعازبون في الغالب، فإنهم يتمتعون بالطاقة والميزة اللازمتين لاستكشاف الأشياء الجديدة⁽⁴⁾.

لعل أحد التطورات المثيرة بين صفوف المهنيين المحذلقين هو أن النساء

ينزعن إلى أن يَكُنَّ أفضل أداءً وأكثر اقتناعاً بوظائفهن الراهنة مقارنةً بنظرائهن من الذكور . وبالتالي فإن عدداً كبيراً من النساء في السنوات المتراوحة بين الخامسة والعشرين والخامسة والثلاثين من أعمارهن يشغلن مناصب إدارية متوسطة في الشركات المشتركة والأجنبية . أضف إلى ذلك أن عدداً متزايداً من المهنيات يواجهن صعوبات في الاهتداء إلى أزواج مقبولين نظراً لمكانتهن ومرتبتهن الأعلى في أماكن العمل وأنماط حياتهن الأكثر تغرباً في ميادين الحياة الخاصة⁽⁵⁾ .

أكثرية هؤلاء المهنيات الشابات يعملن في المستويات الدنيا من الإدارة، التسويق، والدعم الفني في الشركات الأجنبية وتلك العائدة للدولة على حد سواء . غير أنهن ما إن يتقدمن على الصعيدين البيولوجي والمهني حتى يبدأن بالنزوع إلى أن يصبحن أكثر محافظة وتقليدية، ومع مرور الوقت فإن كثيرين من هؤلاء يفضلن أن يتحولن إلى «تجار كونفوشيوسيين»، أو خبراء أعمال ناجحين مثل فئة الموظفين الباحثين [الشهيرة] في الصين الإمبراطورية . وعبارة «تاجر كونفوشيوسي» هنا تنطوي على أن رجل الأعمال هو في الوقت نفسه خبير وباحث متمكن من جوهر الثقافة الصينية التقليدية، ملتزم بدعم البحوث والشؤون الثقافية، ومحتفظ بعلاقات وثيقة مع النخبة السياسية . برأي السيد تشن تيانشنغ البكيني، وهو نفسه عضو معروف من أعضاء هذه الطبقة، ليس صحيحاً اعتبار «التاجر الكونفوشيوسي» مجرد باحث أكاديمي تحول إلى رجل أعمال . والخلفية الثقافية لا تستطيع، وحدها، أن تجعل المرء تاجراً كونفوشيوسياً . ما ينطوي على قدر أكبر من الأهمية هو أن على سلوك الشخص أن يتطابق مع المعايير الكونفوشيوسية مثل عمل الخير، الاستقامة، اللباقة، الذكاء، والجدية⁽⁶⁾ .

تبدو السمات الفريدة لبيئة الأعمال في الصين سبباً رئيسياً من أسباب عدم التزام عدد كبير من أعضاء نخبة الأعمال بمثل التجار الكونفوشيوسيين العليا .

وعلى الرغم من انقضاء عقدين كاملين على اعتماد جملة الإصلاحات ذات التوجه نحو السوق، فإن الأسواق الصينية ما زالت مطبوعة بنظام ذي مسارين، نظام تُمسك فيه الدولة بمفتاح التحكم بموارد السوق الاستراتيجية، تملك أكثرية المشروعات والمؤسسات الكبرى، وتستطيع، إلى حد كبير، تقرير وحسم مصائر الشركات الخاصة عبر تطبيق خطط وأنظمة معينة. في معظم الحالات تكون ارتباطات خاصة مع أناس مفتاحيين مسؤولين عن مؤسسات حكومية ذات علاقة هي المفاتيح التي تمكن المرء من النجاح في عالم الأعمال. وبالتالي فإن طبقة الأعمال المنبثقة حديثاً تعتمد على دعم كل من الدولة (مركزياً أو محلياً) ووكلائها (الكوادر)، في ظاهرة أطلق عليها ديفيد وانك اسم «نظام التبعية القائمة على التكافل». أضف إلى ذلك أن الشبكات الشخصية المستندة إلى روابط القرابة والصداقة (غوانكسي) تنطوي هي الأخرى على أهمية استثنائية في عالم الأعمال⁽⁷⁾.

ليست مهارات الإدارة والأعمال ذات الطراز الغربي، على الصعيد العملي، كما أكد لي عدد غير قليل ممن قابلتهم، إذن، إلا عوامل ثانوية في نجاح العديد من مبادري القطاع الخاص، على الرغم من أن كثيرين يَعْزُونَ نجاحهم، علناً، لعاملي الإدارة والتكنولوجيا الحديثين، مساندة للرواية الرسمية المقبولة على نطاق واسع لقصة التحديث. لا غرابة، إذن، أن يكون عدد كبير من أفراد النخبة الصينية وكبار محترفي الإدارة متمسكين جوهرياً بوجهات نظر محلية عن العالم، بقطع النظر عن أحذيتهم المصنوعة في إيطاليا، ساعاتهم المنتجة في سويسرا، ولغتهم الإنجليزية الطليقة.

التعلم من الغرب وإلباس البحوث ثوباً صينياً

كما سبق أن قيل، يَكْمُن أحد الأسباب الرئيسية لعدم إحساس نُخبة الأعمال الصينية بوجود الحافز على التَعَرُّب في قدرة طريقة العمل الصينية على تمكينها من البقاء والنجاح في الصين. غير أن هذا لا ينطبق على فئة المثقفين

وبالباحثين في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية الذين اكتشفوا أن أفضل طرق النجاح المفتوحة أمامهم هي طريق استيراد النظريات ومناهج البحث الغربية. يبدو لي أن الميدان الثاني للعولمة الثقافية - ميدان ثقافة نادي الكلية - يكون، في الحالة الصينية، مطبوعاً ببعض سمات الحقبة الهلنستية من تاريخ تطور طبقة المثقفين الغربية [الإنتلجنسيا الغربية].

من المعترف به على نطاق واسع أن هيمنة الإيديولوجيا الماركسية والاقتصاد المخطط تشكل الركيزتين اللتين تسندان أساس سلطة وشرعية الحزب الشيوعي الصيني. غير أن قادة الحزب، حين قرروا إصلاح الاقتصاد، حلموا أيضاً بالحفاظ على الإيديولوجية القديمة كما هي دون مساس. وعلى الرغم من أن دنغ هسياوبنغ أقحم النزعة البراغمية على عملية التنمية الاقتصادية، فإنه بقي، في الوقت نفسه، مصراً على ضرورة بقاء الدولة - الحزب ملتزمة بالمبادئ الأربعة المتمثلة بالطريق الاشتراكية، دكتاتورية البروليتاريا، قيادة الحزب الشيوعي، والفكر الماركسي - اللينيني - الماوتستونغني. أضفى الحزب صفة القداسة على هذه المبادئ الأربعة منذ إعلانها في 1979 م، وتبقى نواة الإيديولوجيا القديمة ورمز الحكم الشيوعي في الوقت نفسه. ودولة الحزب لا تتردد في إنزال العقاب بكل من يجرؤ على تحديها.

لعل الاستراتيجية المثلى بالنسبة إلى المثقفين الذين لا يتحدثون دولة الحزب صراحة ولكنهم يطمحون إلى تحقيق هامش فكري أوسع وقدر أكبر من الحرية هي تلك القائمة على تجنب الخطاب الماركسي عبر بناء منظومات فكرية أخرى. وهذا يعني استيراد نظريات وصيغ بحث غربية وتوظيفها لنقد المجتمع والثقافة المعاصرين. ومنه ما يعرف باسم حركة التنوير الجديدة لثمانينيات القرن العشرين، التي شهدت ازدهار مختلف أنواع الفكر الغربي مع ترجمة عدد كبير من الكتب والمقالات. جرى استحداث الحرية، الديمقراطية، واقتصاد السوق في الصين بوصفها رُقَى الحداثة السحرية، وما لبثت أسماء مفكرين غربيين مثل

فيبر، فرويد، سارتر، وليفي شتراوس أن أصبحت جزءاً من القاموس الأكثر تردداً على ألسنة المثقفين وطلاب الكليات .

ما لبث تيار موال للغرب أن أخذ شكلاً واضحاً في غضون عقد الثمانينيات، بالغاً أوجه في المسلسل التلفزيوني الوثائقي ذي الحلقات الثماني الذي حمل اسم **مرثية نهر**، والذي بُثَّ في 1988 - 1989 م. قام هذا المسلسل التلفزيوني على إدانة الثقافة الصينية التقليدية إدانة كاملة وعلى الدعوة إلى نوع من التبني غير المشروط للثقافة الغربية. وخلال هذه الفترة عبّرت أكثرية عن إيمانها بكونية وشمولية النموذج الغربي لعملية التحديث. بدت الطريقة الوحيدة التي من شأنها أن تمكّن الصين من تحديث نفسها، بنظر هؤلاء، متمثلة بإتقان فن التعلّم من الغرب. ثم جاءت أحداث ساحة تياننمن في الرابع من حزيران / يونيو 1989 م لتضع حداً لهذا التوجه.

فيما حاول بعض الباحثين، في تسعينيات القرن العشرين، إعادة اكتشاف موارد مفيدة في مخزونات التراث (ومنه الاهتمام المتجدد بالتعاليم الكونفوشيوسية)، كان الباحثون الأنشط هم أولئك الذين دأبوا على توظيف جملة النظريات التفكيكية وما بعد الكولونيالية وغيرها من نظريات ما بعد الحداثة لنقد مشروع التحديث. ما لبث كل من ميشيل فوكو، إدوارد سعيد، بيير بوردو، وجاك دريدا أن أصبحوا أبطالاً ثقافيين جدداً بين صفوف حَمَلَة لواء ما بعد الحداثة الصينيين، وكانت ثمة موجة جديدة من ترجمة الكتب الأجنبية (الإنجليزية والفرنسية بأكثريتها). وبالتوازي مع تيار ما بعد الحداثة سارت ترجمة وترويج مؤلفات يورغن هابرماس وفريدريك هايك من جانب مثقفين ليبراليين جدد. وقد ترافق هذا بجدل ملتهب بعد سنة 1997 م حول دور النظام الرأسمالي الكوكبي في الصين فيما بين ما عرف باسم اليسار الجديد والليبراليين الجدد، وكل من الطرفين يتهم الآخر بالوقوع في خطأ تطبيق نظريات غربية على الوقائع الصينية تطبيقاً أعمى.

ثمة عامل آخر من العوامل التي تساهم في «دراسات العولمة» يكون مستمداً من أصول متواضعة - من الدعم المالي - بما أن المفترض هو أن هناك مؤسسة واحدة فقط تابعة للدولة وخاضعة لها تتولى شؤون العلوم الاجتماعية والإنسانية ولا تقدم المنح، بالتالي، إلا إلى المشروعات الصائبة سياسياً، فإن عدداً كبيراً من الباحثين المستقلين وذوي العقول المنفتحة يتعين عليهم أن يهتدوا إلى مصادر خارجية لتمويل البحوث، إما بالتنسيق مع باحثين أجنب أو عبر تقديم الالتماسات إلى المؤسسات الأجنبية بصورة مباشرة. هناك عدد من وكالات التمويل التي لها فروع في الصين أبدت اهتماماً قوياً بقدر أكبر من الانخراط المباشر. فمؤسسة فورد، مثلاً، قامت بتمويل مشروع بحثي عن العمال الفلاحين المهاجرين في المدن الصينية واستطاعت تشغيل ثماني فرق بحثية لإنجاز المشروع. ومما يثير قدراً غير قليل من الإثارة أن ستاً من فرق البحث الثماني كانت تابعة لمراكز خاضعة لرعاية الدولة؛ فرقة واحدة فقط كانت من جامعة بكين، في حين كانت الأخيرة تابعة لأكاديمية العلوم الاجتماعية الصينية.

ليس الحصول على المساعدات الأجنبية، كما يقول الباحثون الصينيون، مجانياً على الإطلاق. فللتنافس على المنح يتعين على الباحثين أن يصمموا مشروعاتهم وفقاً للمعايير الأكاديمية الغربية ويُجروا بحوثاً منسجمة مع مصالح الجهات الممولة. مما أدى إلى جعل الباحثين الصينيين يحذون حذو الباحثين الغربيين على الصعيدين النظري والمنهجي كليهما، بما في ذلك عمل أكثر حملة لواء ما بعد الحداثة تطرفاً ممن قد يبدون، بنظر المثقفين الليبراليين من ذوي الطراز الأقدم، أسوأ مقلدي المثقفين الغربيين تقليداً أعمى.

يتمثل تطور ذو علاقة بشروع شركات عابرة للحدود القومية بإيجاد منح دراسية وزمالات مختلفة في كبرى جامعات الصين، وصولاً إلى ممارسة قدر كبير من النفوذ بين الطلاب. فحسب أحد التقارير الإخبارية الصادرة في 1997 م

كانت نسبة تزيد عن السبعين بالمئة من أموال المنح البالغة أربعة ملايين ونيف في جامعة بكين مقدمة من شركات عابرة للحدود القومية، في حين أن نسبة خمسين بالمئة من المنح في جامعة كنفوا المجاورة جاءت من مصادر أجنبية. وبما أن هاتين الجامعتين النخبويتين تعتبران موازيتين لجامعتي هارفارد وميت MIT على التوالي، فإن كثيرين بدأوا يشعرون بالقلق إزاء التأثير طويل المدى للمنح الأجنبية على الدوائر العلمية والثقافية - الفكرية في الصين⁽⁸⁾.

كما لاحظ العديد ممن قابلتهم يطرح الأمر معضلة ذات شقين على الباحثين الصينيين المدافعين عن الاستقلال وحرية الكلام. فعلى المستوى الاقتصادي عليهم أن يختاروا بين المؤسسات الحكومية الخاضعة لتحكم الدولة ومصادر التمويل الأجنبية التي لا تكون، بأي من الأشكال، مُبرأة من الأغراض السياسية حين تنفق الأموال على بحوث صينية؛ أمّا على المستوى السياسي فهم يريدون التصدي للنظام السياسي المتسلط القائم على القمع (بما يعني الترحيب بالأسماوية واقتصاد السوق)، غير أنهم يريدون، في الوقت نفسه، أن يدافعوا عن الثقافة الصينية في مواجهة القوة الكاسحة للنظام الرأسمالي الكوكبي، دون التسبب في إبطاء سرعة الإصلاحات التي ستمكن البلاد من الانفتاح على العالم الخارجي.

رداً على التأثير متزايد القوة للمنح الدراسية الغربية في الصين (من الواجب أن نلاحظ هنا أن على الباحثين حتى في مجال الأدب الصينية القديمة أن يجتازوا اختباراً باللغة الإنجليزية قبل ترقيتهم)، شاع تيار يطالب بإضفاء الهوية الصينية على العلوم الاجتماعية في السنوات الأخيرة، وما زال جدلٌ حول المعايير البحثية والنظم الأكاديمية دائراً منذ أكثر من سنتين في سائر الدوائر الأكاديمية الرئيسية. عدد من الباحثين يَعْزُونَ الحالة إلى وضع الصين الضعيف في الاقتصاد والسياسة العالميين. يقول هؤلاء إن الصين ما إن تبلغ هدفها المتمثل بالتحديث، حتى تبادر الأوساط البحثية الكوكبية إلى التسليم بتقاليدها الأكاديمية على نطاق واسع⁽⁹⁾.

انتصار البيغ ماك وخوارق هوليوود

من الواضح أن الثقافة ساحة خاضعة لهيمنة النفوذ الكوكبي. فالهزليات التلفزيونية الآتية من الغرب والبلدان المجاورة، صرعات هوليوود الخارقة، موسيقى البوب المنبعث من هونغ كونغ وتايوان، أفلام الكارتون اليابانية، ونهائيات مباريات اتحاد كرة السلة ومباريات كأس العالم لكرة القدم هي بين البنود الملتهبة على قائمة الاستهلاك الثقافي المطلوبة من قبل أكثرية المستهلكين العاديين. وحين تقاعد مايكل جوردان في 1999 م، شعر عدد كبير من المعجبين الصينيين بالأسف الشديد، وظلت القصص التي تتحدث عنه رائجة لأسابيع في وسائل الإعلام الصينية المطبوعة⁽¹⁰⁾.

لنأخذ تنامي سلسلة مطاعم ماكدونالد في بكين مثلاً آخر. بوصفها النماذج الأخيرة لأيقونات الثقافة الأمريكية ومملكة صناعة الوجبات السريعة، ظلت سلسلة مطاعم ماكدونالد ناجحة منذ دخولها إلى الأسواق الصينية أوائل تسعينيات القرن العشرين. ففي بكين قامت مؤسسة ماكدونالد بافتتاح مطعمها الأول في نيسان / أبريل 1993 م؛ ومع حلول صيف 1998 م، كانت تتباهى بوجود سبعة وثلاثين مطعمًا موزعاً على سائر أحياء المدينة. وكما أقول في مكان آخر فإن ما كان يجتذب الزبائن إلى مطاعم الماكدونالد لم يقتصر على سندويشات الهمبرغر، بل تجاوزه إلى العناصر الثقافية المقترنة بالحياة الأمريكية فضلاً عن الجو الاجتماعي الخاص التي توفرها، حيث يستطيع الزبائن العاديون أن يستمتعوا بالطعام الأمريكي من جهة وبطبعة صينية خاصة من الثقافة الشعبية الأمريكية من جهة ثانية⁽¹¹⁾.

هناك في ميدان الثقافة الشعبية سلسلة من التطورات الجديدة تستحق قدراً استثنائياً من الاهتمام. لقد باتت النزعة الاستهلاكية، أولاً، الأساس الإيديولوجي للثقافة الشعبية، وتتولى الأخيرة، بدورها، مهمة تشجيع الاستهلاك الجماهيري. فمنذ أوائل تسعينيات القرن العشرين أصبحت النزعة

الاستهلاكية إيديولوجية ثقافية جديدة في المجتمع الصيني، شاغلة، بصمت، مكان الإيديولوجية الماركسية والقيم الصينية التقليدية. وخلافاً للاستهلاك الجماهيري في الثمانينيات الذي تركز على الأدوات المنزلية مثل البرادات وأجهزة التلفزيون، جاءت نزعة التسعينيات الاستهلاكية معبرة عن اهتمام ناشئ حديثاً بمجموعة متباينة من نشاطات أوقات الفراغ، تندرج بأكثريتها في صلب خانة الثقافة الشعبية، مثل أنواع الرياضة، كمال الأجسام، الإم. تي. في MTV، بارات الكارأوكه، وإلخ. يتم التعبير الفاضح، في الوقت نفسه، عن قيم تمجيد اللذة والرغبة في اقتناء النعم المادية عبر المسلسلات الهزلية، الموسيقى الشعبية (موسيقى البوب)، الأفلام، وغيرها من وسائل الإعلام الجماهيرية، بما يشجع الناس على استهلاك المزيد والمزيد. وما لبث هذا التغير أن أدى، بدوره، إلى إعادة صياغة شكل تطور الثقافة الشعبية⁽¹²⁾.

ساهم تطور الثقافة الشعبية السريع، بحدود معينة، ثانياً، في خلق نوع جديد من الفضاء الاجتماعي - فضاء بات مسلعاً حتى العظم ولكنه واقع خارج دائرة رقابة الدولة وتحكمها. وهو يتضمن، مع أشياء أخرى كثيرة، النمو السريع لدور النشر الخاصة، الدوريات والصحف غير الرسمية، والأفلام والمسلسلات التلفزيونية الممولة من القطاع الخاص. فمع حلول سنة 1997 م كان ثمة أكثر من خمسة آلاف صحيفة وتسعة آلاف ومئة وخمس وسبعين دورية في الصين. وأكثرية هذه المنشورات معتمدة على عوائد السوق، وحتى تبقى واقفة على أقدامها، يتعين عليها عموماً أن تبدو في السوق مؤيدة للثقافة الشعبية.

ليس النفوذ الغربي، ثالثاً، هو القوة العولمية الوحيدة في ميدان الثقافة الشعبية. فالمسلسلات الخفيفة وموسيقى البوب، مثلاً، مستوحاة، في المقام الأول، من هونغ كونغ، تايوان، سنغافورة، واليابان، وكما يلاحظ توماس غولد، فإن للثقافة الشعبية المصنّعة في هونغ كونغ وتايوان، بما فيها أغاني

البوب، الصرعات الموسيقية، الأفلام العسكرية، المسلسلات الخفيفة، والأفلام الروائية، شعبية استثنائية لدى المستهلكين في إقليم الصين الأوسع (كما في كوريا الجنوبية أيضاً). يجعلها مضمونها الخفيف، نظرتها الهروبية (الانهزامية)، ولغتها الصينية في تناول الأكثرية الساحقة من الجمهور الصيني، بصورة أسهل، على النقيض من الثقافة الشعبية الغربية التي لا بد لها من أن يتم إخضاعها لعملية أفلمة معينة⁽¹³⁾. غير أن مقولة الجيرة الثقافية هذه تبقى عاجزة عن تفسير الشعبية المتساوية التي تتمتع بها أفلام الكارتون اليابانية وأفلام هوليوود في المجتمع الصيني.

الحقوق الفردية والحركات الاجتماعية

الحركات الدينية

تبقى الحركة الاجتماعية، والحركة الدينية خصوصاً، ساحة خاضعة لمراقبة الدولة الحزبية المتشددة، لانطوائها على طاقة التمحض عن قوى معارضة. فالمسيحية، مثلاً، تطورت بسرعة في المجتمع الصيني خلال العقدين الماضيين، غير أن الكنسيتين البروتستانتية والكاثوليكية المتمتعين بموافقة الدولة هما الوحيدتان القادرتان على الوجود والتطور - أمّا الكنائس التي ترفض التعاون مع الدولة فتُعتبر تخريبية ومحظورة بالتالي. ثمة دراسة تمت في 1993 م تبين أنه كان هناك أكثر من ستة ملايين بروتستانت وما يقرب من أربعة ملايين كاثوليك في الصين، غير أن هذه الأرقام ناقصة لأنها لا تشتمل إلا على المؤمنين المسجلين رسمياً. ربما كانت النشاطات الكنسية السرية و/أو غير المسجلة شاملة لأعداد إضافية أكبر من المؤمنين؛ يقدر بعض الباحثين أن العدد الإجمالي للبروتستانتين والكاثوليكين في الصين برقم يتراوح بين ثلاثين وأربعين مليوناً⁽¹⁴⁾.

يبين الانقضاخ الأخير على الفالون غونغ، مرة أخرى، أن الدولة الحزبية لن تتسامح مع أية قوى منظمة مستقلة في المجتمع. بدءاً بأوائل

تسعينيات القرن العشرين كانت الفالون غونغ، كحركة شعبية تجمع بين تمارين التنفس، الاستشفاء بالإيمان، مع نوع من الرسالة الألفية، قد نجحت في اجتذاب سبعين مليون مؤمن في الصين مع حلول سنة 1999 م، إضافة إلى ثلاثين مليوناً آخرين في أماكن أخرى من العالم. وهذا العدد يفوق العدد الإجمالي لأعضاء الحزب الشيوعي الصيني (حوالي 62 مليوناً) ويشكل سبباً للخوف لدى قادة الحزب الشيوعي الصيني. لقد قيل إن مؤسس الفالون غونغ، ماستر لي هونغجي، أُجبر على الرحيل إلى نيويورك تحت تأثير ضغوط الحكومة. وحين جرى توقيف عدد من زعماء الطائفة في 1999 م، تجمع ما يزيد عن عشرة آلاف من ممارسي العقيدة أمام الجونغنانهاي الذي هو مجمع مكاتب وأماكن إقامة كبار قادة الصين، للاعتصام. انتهى الاحتجاج بسرعة بعد أن تفاوضت الحكومة مع زعماء الجماعة، غير أن الحشد، الذي تم في وقت قريب جداً من الذكرى السنوية العاشرة لحادثة ساحة تيانمن، وجّه رسالة قوية إلى قادة الحزب الشيوعي الصيني كما إلى العالم الخارجي. جرى إطلاق حملة قومية شاملة برعاية الدولة ضد الفالون غونغ أواخر تموز / يوليو 1999 م، قامت فيها الدولة الحزبية، فعلياً، باستنفار جميع الطاقات والإمكانات الإعلامية والتنظيمية لمهاجمة ممارسة الفالون غونغ، مع استخدام النظام القضائي لمعاقبة عدد من قادة الطائفة⁽¹⁵⁾.

الحركات العلمانية

تعالوا الآن نعاين الحركات الاجتماعية العلمانية - حركات حماية المستهلك، حماية البيئة، الحركة النسوية - ذات العلاقة بضرورة العولمة من نواح مختلفة.

على الرغم من أن حركة حماية المستهلك نشأت عفوياً، دون أي ارتباط واضح بأيّة مصادر غريبة، فإن الدولة الحزبية اضطلعت بدور قوي في قيادتها من مراحل مبكرة. فمنظمة حماية المستهلك الأولى في البلاد تأسست في

مقاطعة واقعة في قلب الصين سنة 1983 م. وبعد سنة واحدة تأسست رابطة المستهلك الصينية بدعم قوي من جانب الدولة الحزبية. ومع حلول سنة 1998م كانت الرابطة قد أقامت شبكة قومية تضم أكثر من ثلاثة آلاف رابطة فرعية على سائر المستويات المحلية، البلدية، والمنطقية، إضافة إلى ما قُدر بخمسة وأربعين ألف منظمة قاعدية دون مستوى المنطقة أو المقاطعة. تقوم الحكومة بدفع مرتبات جميع مستخدمي رابطة المستهلكين الصينية التي هي فوق مستوى المنطقة ويتم استرجار الأموال اللازمة من الأجهزة الحكومية ذات العلاقة. وعلى الرغم من أن الرابطة مسجلة كـ «منظمة جماهيرية» في وزارة الشؤون المدنية - الأهلية، فإن الرئيس ونائب الرئيس على جميع المستويات يجب أن يكونا من الكوادر الحزبية المنقولة ندياً من مكتب إدارة الصناعة والتجارة⁽¹⁶⁾. وإضافة إلى الدعم الرسمي للرابطة، سعت الدولة الحزبية أيضاً إلى توفير قدر أكبر من الضوابط الحقوقية في سوق الاستهلاك، كما فعلت لدى إصدار قانون حماية مصالح وقوة المستهلك الذي طُبق في 1995م.

يقوم الدعم الرسمي الذي تتمتع به الرابطة بتوفير السلطة الضرورية التي تمكنها من التعامل مع الصناعيين ومقدمي الخدمات فيما يخص شكاوى الزبائن. كان معدل نجاحها إلى الآن تسعين بالمئة على صعيد تحصيل التعويض لصالح المستهلكين. وبتشجيع من مثل هذا النجاح ما لبث عدد شكاوي المستهلكين أن قفز إلى سبع مئة ألف شكوى في 1997م بعد أن كان أقل من ثمانية آلاف شكوى في 1985م، الأمر الذي أفضى، بدوره، إلى تنامي وعي الجمهور بكل من حقوق المستهلك والهوية الفردية (أي المستهلك كفرد). ويالهام وتشجيع من نجاح رابطة حماية المستهلك بادرت أعداد أكبر من الأفراد إلى الدفاع عن حقوقها وتزايدت دعاوى المستهلكين الحقوقية بسرعة⁽¹⁷⁾. غير أن الدعم الرسمي لحركة حماية المستهلك يؤدي أيضاً إلى تقوية اعتماد المواطنين على الحكومة. ونظراً لأن الرابطة هيئة شبه رسمية، فإن تنظيم

الشكاوي ما لبث أن تحول إلى أسلوب يعتمد على المستهلكون لتقديم الطلبات إلى الحكومة، وهي ممارسة يمكن إرجاعها إلى الصين القديمة.

إذا لم تكن حركة حماية المستهلك مرتبطة بالتأثيرات الخارجية (مستوردة بعض الأفكار ووجهات النظر) إلا بصورة جزئية وجانبية، فإن حركة البيئة في الصين كانت ممولة، بل وحتى موجّهة، إلى حد معين، من قبل مجموعة متنوعة من القوى الكوكبية المتدرجة من المؤسسات الخاصة إلى الأمم المتحدة. أضف إلى ذلك أن منظمات البيئة الصينية تبدو، جراء اعتمادها القوى على الدعم الخارجي على الصعيدين النظري والتمويلي، أكثر استقلالاً عن تحكم الدولة، وحاملة، بالتالي، بعض سمات الجمعيات أو الروابط الطوعية. لعل المجموعة البيئية الأكبر هي منظمة أصدقاء الطبيعة التي تتخذ من بكين مقراً لها؛ مع حلول سنة 1998 م كانت المنظمة تضم أكثر من أربعمئة عضو فرد مع عدد غير قليل من الهيئات الجماعية الأعضاء. تشتمل فعاليتها على برامج تعليمية، غرس أشجار، حماية حيوانات، ورصد إعلامي. ثمة منظمة بيئية أخرى هي القرية الكوكبية التي تحصر اهتمامها بالنشاطات التعليمية. تتلقى الجماعتان، كلتاهما، مساعدات مالية منتظمة من مؤسسات أجنبية، ويكثر قادتُها من السفر إلى الخارج (لا بد من ملاحظة حقيقة أن هؤلاء القادة يتكلمون اللغة الإنجليزية بطلاقة، وقد يكون هذا ضرورياً بالنسبة إلى عملهم).

مؤخراً تعرضت هذه الجماعات للنقد على مبالغتها في الاهتمام بالاستعراض الإعلامي كما على اعتمادها على الدعم الخارجي. وكما لفت أحد الباحثين نظري، فإن أصدقاء البيئة ينفذون باستمرار مشروعات معينة في أماكن نائية ومثيرة للدهشة والاستغراب مثل يونان والتبت اللتين تأسران اهتمام الصحافة الأجنبية ومنظمات البيئة العالمية، مثل جمعية حماية أجناس المخلوقات المهددة بالانقراض، على الرغم من وجود عدد كبير من المشكلات المهمة التي تجب مقاربتها في أحياء بكين وضواحيها.

وكذلك فإن الحركة العلمانية الثالثة، الحركة النسوية، لم تتمكن بعد من تجاوز الدائرة الصغيرة التي تضم حفنة من الباحثات، الصحفيات، الفنانات، وغيرهن من منتسبات النُخب الثقافية. ومما يجدر بالملاحظة أن الباحثات الصينيات المنخرطات في الحركة النسوية كن حريصات على النأي بأنفسهن عن ميدان الدراسات النسوية، إشارة إلى كونهن ينظرن إلى الحركة النسوية نظرة مختلفة عن نظرتهم إلى تحرير المرأة - عبارة مثقلة بشحنة سياسية كبيرة تظل الدولة الحزبية دائبة على استخدامها. وفي غضون بضعة العقود الأخيرة، ظلت الدراسات النسوية خصوصاً وقضايا المرأة بصورة عامة تُعالج، افتراضياً، من قبل جمعية المرأة لعموم الصين ذات الفروع على جميع مستويات النظام الإداري مثلها مثل المنظمات شبه الرسمية الأخرى.

برأي بعض الباحثين المختصين بالحركة النسوية كان مؤتمر 1995م العالمي للمرأة الذي عقدته الأمم المتحدة في بكين هو الذي كَسَر الجليد وأدى إلى استحداث نَظرة نسوية أصيلة وحقيقية في الصين. في ذلك المنعطف كانت الدولة الحزبية متلهفة لاستضافة مؤتمر 1995 م لأنها أرادت أن تستعيد صورة دولة منفتحة ذات توجهات إصلاحية في أعقاب حادثة ساحة تياننمن، مما جعلها تسلّم بسلسلة طويلة من المفاهيم المستخدمة في الخطاب النسوي في الغرب، مثل نظرية الجنس ودراسة الجنس، التي كانت غريبة كلياً بالنسبة إلى أولئك المنخرطات بالأنشطة والدراسات النسوية في ظل قيادة جمعية المرأة لعموم الصين. ومن خلال ممثليها في الجمعية وافقت الدولة الحزبية أيضاً على ضرورة اعتماد نَظرة جنسية وإدخالها في آلية صنع القرار السياسي الرئيسية، دون الانتباه إلى أن هذه النظرية التي كان قد سبق لها أن ظهرت في الغرب، كانت، من نواحٍ عديدة، متناقضة مع نظرية تحرير المرأة الماركسية.

وبنظر بعض دارسي الحركة النسوية ما لبث اعتراف الدولة الحزبية بنظرية

الجنس أن أفضى إلى إحداث نوع من الاختراق في كل من ميداني دراسات شؤون المرأة والحركة النسوية في الصين، لأنه جاء منظوياً على إضفاء الصفة الشرعية على النظريات النسوية كما على فتح أفق جديد أمام نمو الحركة. فمن سنة 1993 م (سنة الإعداد لمؤتمر الأمم المتحدة النسوي) إلى سنة 1998 م، تم تأسيس أكثر من ثلاثين معهد بحثي، عَقِدَ أكثر من مئة حلقة دراسية وندوة، ونُشِرَ أكثر من 150 كتاباً مع حوالى ألفي مقالة. يجادل عدد غير قليل من الباحثين النسويين قائلين إن هذه الفعاليات ربما لم تصبح ممكنة إلا بفضل مؤتمر المرأة العالمي الذي عقدته الأمم المتحدة سنة 1995 م. وفي الوقت نفسه فإن باحثي جمعية المرأة لعموم الصين (الاتحاد النسائي العام) وموظفيها، واصلوا، بدعم إيديولوجي وعملي من الدولة الحزبية، بذل الجهود الرامية إلى التأسيس لنظرة ماركسية في الدراسات الخاصة بالمرأة.

ربما كان الباحثون النسويون يحصلون على بعض المساعدات والمنح الدراسية من الخارج، في حين أن الباحثين في ميدان الدراسات التقليدية المختصة بشؤون المرأة مدعومون بالجمعية الرسمية للمرأة الصينية. يؤدي هذا إلى زيادة الهوة الفاصلة بين المجموعتين، مما يضاعف تعقيد العلاقة بين التأثير الكوكبي والمقاومة المحلية. برأي أحد كبار الباحثين ممن يعملون مع الجمعية، واجه باحثون نسويون في أكثر من مناسبة صعوبات معينة في الحصول على الإذن بالسفر إلى الخارج، لأن منافسيهم في الروابط النسوية المحلية لم يكونوا راضين عن أبحاثهم ذات التوجهات الخارجية واتصالاتهم مع الأجانب. أضف إلى ذلك أن بعض الباحثين ممن تابعوا تحصيلهم في الغرب تعرضوا أيضاً لتهمة السعي إلى احتكار الدراسات الجنسية وحصرها في الأطر التي حددها باحثو الغرب النسويون. وبرأي كثيرين ممن قابلتهم، فإن التنافس والصراع بين قوى داخلية وأخرى خارجية في ميدان الدراسات الجنسية مازالا يتفاعلان.

«الصين الملتحقة بركب العالم»: أدوات العولمة الثقافية وقوتها

كما قيل من قبل، بات الحضور القوي للثقافة الغربية (بأكثريتها الأمريكية)، مع حلول تسعينيات القرن العشرين واضحاً بجميع الأوجه الأربعة السيرورة العولمة الثقافية في الصين، على الرغم من أن تأثيرها على الثقافة الصينية جاءت متباينة بتباين الجماعات، الجنس، والمشارب الاجتماعية. وقد تجلت موجة الغربة هي الأخرى بوضوح في تعاملات الحياة اليومية، كما في حالة تصاعد المطالبة بالحب الرومانسي والحرية الجنسية، تزايد معدلات الطلاق وظهور الأسر القائمة على أحد الأبوين، انتصار النزعة الاستهلاكية ونزعة تأليه السلع، حُمى السعي للحصول على الماجستير في إدارة الأعمال وتعلم اللغة الإنجليزية، شيوع سلاسل مطاعم الوجبات السريعة الأمريكية، والتنافس بين شببية الحضرة على التحلي بـ«البرودة».

هل نحن بصدد عملية اندماج ثقافية هنا؟ قد يكون الجواب (نعم) إذا اكتفى المرء بإحصاء عدد الأدوات الثقافية الغربية المستوردة إلى الصين والمستهلكة من قبل الأهالي المحليين. غير أن نظرة أكثر دقة تشي، في الغالب، بأن الثقافة المستوردة تتم أقلمتها وإلباسها ثوباً محلياً، كما في حال مطاعم الماكدونالد ببيكين. ومما ينطوي على قدر أكبر من الأهمية أننا بحاجة لأن نزيد من إمعان النظر في دور وفعل الناس المحليين لأنهم، في الكثير من الأحيان، لا يشاطرون المراقبين الخارجيين النظرة ذاتها.

الملكية والأدوات

القضية المفتاحية هنا هي ملكية الثقافة الكوكبية الناشئة. بعبارة أخرى، هل تعود ملكية جملة القيم الثقافية والمنتجات الثقافية الآتية من الغرب إلى هذا الغرب على الدوام، حتى بعد استيرادها إلى هذا المجتمع غير الغربي أو ذاك؟ لقد أظهرت الدراسات الإنتروبولوجية للنزعة العابرة للحدود القومية أن الثقافة

الكوكبية مطبوعة بالتنوع بدلاً من التماثل والتوحد، لأن الثقافات المحلية، كما يلاحظ ريتشارد آدمز، «مستمرة في التمحض عن كيانات اجتماعية جديدة ناشئة، وعن أشكال تكيفية جديدة يتم استحضارها سعيًا وراء البقاء وإعادة إنتاج النوع [التكاثر] عبْر، ورغمًا عن، آلية العمل المحددة للنظام الرأسمالي»⁽¹⁸⁾. فتحليل دانييل ميلر لمسرحية استعراضية خفيفة أمريكية في ترينيداد، مثلاً، يكشف النقاب عن أن الجمهور المحلي نجح في اقتناء هذا المنتج الثقافي الأجنبي وإذابته في بوتقة حياته الاجتماعية. لقد تناقست أهمية المنبع الجغرافي للثقافة المستوردة بصورة مضطربة. يشير ميلر إلى أن ما يهم حقاً هو ما يترتب على الأمر من عواقب محلية⁽¹⁹⁾.

حقاً، تبقى ألقمة الثقافة الأجنبية والمقاربة المحلية للثقافة المستوردة مفتاحين لفهم سيرورة العولمة الثقافية الراهنة في الصين، مع مبادرة أكثرية الصينيين إلى اتخاذ مواقف فعالة وإيجابية من الثقافة الأجنبية المستوردة. ينعكس هذا رسمياً في شعار تسعينيات القرن العشرين، «فلتلتحق الصين بركب العالم، وليلتحق العالم بركب الصين!» [جونغوو زوكسيانغ شيجيه، شيجيه زوكسيانغ جونغوو]، المتضمن رسالة ذات شقين. على أحد المستويين يتم التأكيد على ثنائية سيرورة متكافئة تمكّن الصين من مواكبة العالم بصورة فعالة، كما تمكّن العالم من مسايرة الصين. وعلى مستوى أعمق يشي الشعار بنوع من التحرك باتجاه ثقافة أجنبية كما يتجلى في فعل جوكسيانغ الذي يعني «المشي / المسير باتجاه» حرفياً.

على الصعيد المجتمعي نجح عدد كبير من المثقفين، نُحِب الأعمال، والمهنيين، إيجابياً، في تبني قيم ومنتجات ثقافية مقتبسة من الغرب، كما أسلفنا. بالنسبة إلى جميع هؤلاء ليست ملكية الثقافة الغربية ثابتة أو جامدة ولا هي متعذرة النقل أو التحويل؛ يحسون، على النقيض من ذلك، بنوع من الشعور بأنهم أصحاب حق في المطالبة بالثقافة الأجنبية المؤقلمة باعتبارها ثقافة

تخصهم، أو كجزء من الثقافة الكوكبية الناشئة التي يضطلعون فيها هم أيضاً بدور معين.

يمكن اعتبار طالب الكلية الذي أوردتُ كلامه في بداية هذا الفصل مثلاً جيداً، تعود ملكية ألعاب رابطة كرة السلة، الكوكاكولا، أفلام هوليوود، وإعلان الاستقلال، جميعاً، كما قال، إلى العالم الجديد الذي يحس بأن لديه شعوراً بأنه من حقه. وباللغة البحثية يمكن أن يقال إن «الثقافة الكوكبية الناشئة تتسامى فوق الحدود القومية»؛ أو كما يقول كاتب مرموق صراحة إن على أية ثقافة، إذا كانت قادرة على المساهمة في تحسين التنمية الاقتصادية والمستويات المعيشية للأمم وأقوام أخرى، أن تصبح ثقافة مشتركة تتقاسمها سائر المجتمعات الإنسانية وأن يُطلق عليها اسم «ثقافة مشتركة لجنس البشر». لا حاجة للتساؤل عما إذا كانت عناصر هذه الثقافة المشتركة لجنس البشر عائدة إلى الاشتراكية أم إلى الرأسمالية، إلى الغرب أم إلى الشرق⁽²⁰⁾. ومثل هذا التبرني الإيجابي للثقافة المستوردة يبين بوضوح مدى مركزية القوة أو الفعل في اختيار الصين للعولمة الثقافية.

ثمة أربع فئات اجتماعية، أو أدوات، جذيرة جدارة خاصة بالملاحظة لدورها الفعال في دفع عجلة العولمة الثقافية: (1) الشركات العابرة للحدود القومية وغيرها من الهيئات الأجنبية التي تنتج و/أو تصدر منتجات ثقافية إلى الصين؛ (2) الدولة الصينية التي تتولى إدارة تدفق الثقافة الأجنبية عن طريق التحكم بالسوق الثقافية؛ (3) المثقفون الصينيون ومعهم أفراد النُخب الثقافية ممن يضطلعون بأدوار المعلقين والممارسين على حد سواء في ميدان العولمة الثقافية؛ و(4) الشبيبة الصينية التي تؤلف فئة المستهلكين الأكثر ولاءً والأشد حماساً للثقافة المستوردة وفيما تمارس الفئات الأربع جميعها أشكال نفوذها في عملية العولمة الثقافية، فإن الفئة المعولمة / المصدرة وفئة المستهلكين الرئيسيين للثقافة الكوكبية الناشئة (الفئتين الأولى والرابعة) تضطلعان، على ما

يبدو، بدور أقل أهمية من الفئتين الآخرين، المثقفين الصينيين والدولة الصينية.

باختصار يبقى الهم العام للطرف المعولم / المصدر متركزاً على كيفية التوغل في الأسواق الصينية والمشاركة إلى جني الأرباح. ولتحقيق هذا الغرض تبدو الأقلمة هي الاستراتيجية الرئيسية المعتمدة من قبل الشركات العابرة للحدود القومية. فسليلة مطاعم ماكدونالد ليست، كما قال لي أحد كبار إداريي المؤسسة في بكين، شركة متعددة الجنسيات بل هي شركة متعددة الأقاليم، ومطاعم ماكدونالد البكينية ملتزمة بجعل سندويشات الهامبرغر جزءاً من الثقافة المطبخية المحلية. وبعد قيام كوداك بشراء سبع شركات أفلام صينية وتحولها إلى إحدى شركتي الأفلام الكبيرين في الصين، قال مديرها التنفيذي الأول للجمهور الصيني إن هدف شركة كوداك الصينية هو أن تصبح «الشركة الصينية الأولى»⁽²¹⁾.

مما يدعو للدهشة أن الجيل الحالي من الشبيبة يبدو أكثر تحلياً بالروح الوطنية والقومية من أولئك الذين وُلدوا في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، على الرغم من أنه يضم المستهلكين الأشد حماساً للثقافة المستوردة. كما قيل من قبل تستمتع أكثرية الشبيبة المدنية بالقيم الغربية، مثل الحرية والاستقلال الشخصيين، تفضل استهلاك البضائع المستوردة كلما استطاعت، فضلاً عن بقائها شديدة الرغبة في تعلم اللغة الإنجليزية والدراسة في الخارج، مع تفضيل الولايات المتحدة على غيرها (بقيت اختبارات توف ذات شعبية بين صفوف طلاب الجامعات على امتداد تسعينيات القرن العشرين).

في الوقت نفسه يحمل عدد كبير من الشباب آراءً سلبية عن الولايات المتحدة لأنها قوة عظمى هيمنية، كما تبيّن من استطلاعين للرأي بين صفوف شباب الحضر جزيًا في 1994 و1995 م⁽²²⁾. وفي أيار / مايو وحزيران / يونيو

1999 م نشرت يومية بكين الشبابية (بيجينغ كينغنيانباو)، وهي إحدى الصحيفتين الأكثر شعبية في الصين، سلسلة مقالات ومناقشات دارت حول إعادة معاينة جملة قضايا حقوق الإنسان، حرية التعبير، الأفلام الأمريكية الكارثية، والثقافة الغربية عموماً. كان نقد الهيمنة الأمريكية عنواناً مركزياً حظي بتأييد قويٍّ وواسع بين صفوف القراء الشباب في غمرة هذه المناقشات⁽²³⁾. ما لا بد من ملاحظته هنا هو أن العولمة الثقافية لا تنطوي بالضرورة على اختفاء النزعة القومية السياسية - من الممكن بقوة أن تتعايش النزعتان في ظل ظروف معينة.

غير أن أداتي العولمة الثقافية الأهم في الصين تبقيان متمثلتين بفئة المثقفين والدولة اللتين تشكل حواراتهما نقاشاً دام عقدين من الزمن حول الاستراتيجيات التي ينبغي اعتمادها والجهود التي يتعين بذلها في سبيل الالتحاق بركب العالم.

تصوُّر المثقفين الصينيين للعولمة الثقافية

مع حلول تسعينيات القرن العشرين كان موضوع العولمة قد أصبح موضوعاً مألوفاً بالنسبة إلى الباحثين وصانعي القرار السياسي الصينيين الذين كانوا منخرطين في مثل هذه المناقشات منذ أوائل ثمانينيات القرن العشرين. غير أن ما ينطوي على قدر أكبر من الأهمية هو أن الخطاب الصيني الخاص بالعولمة يطرح نفسه بوصفه استمراراً لقصة مشروع التحديث الكبرى، في تعارض مع أكثرية المناقشات الغربية التي تنظر إلى العولمة كما لو كانت ظاهرة من ظواهر ما بعد العصر الصناعي، ما بعد الحداثة.

معظم المثقفين وصانعو القرار السياسي يرون العولمة توجهاً تاريخياً حتمياً ومتعذر التجنب في الوقت نفسه - مع نكهة غائبة تاريخية قوية، بعبارة أخرى. فبرأي بعض أنصار العولمة، مثلاً، يمكن النظر إلى مجمل تاريخ الصين الحديث كله كما لو كان سلسلة محاولات للرد على تحديات العالم

الخارجي ولاستعادة المكانة اللائقة في أسرة الدولة القومية الكوكبية. خلال المرحلة الأولى (1840 - 1949 م)، صارت الدولة الصينية كياناً تابعاً للقوى الغربية في أثناء عملية العولمة. أما المرحلة الثانية (1949 - 1978 م) فجاءت مطبوعة بالجهود التي بذلها الحزب الشيوعي الصيني في سبيل مقاومة العولمة الخاضعة لهيمنة الغرب بالاستناد إلى منهجها الاشتراكي الذي كان قد فُصل حسب النموذج السوفييتي. وعلى الرغم من أن مقاومة العولمة ضمنت للصين استقلالها السياسي، فإنها تسببت أيضاً في تخلف الصين أكثر على الصعيدين الاقتصادي والثقافي. فقط خلال المرحلة الثالثة الراهنة باتت الصين مشاركة بصورة إيجابية في سائر جوانب سيرورة العولمة، وهو أمر، بين أمور أخرى، يجب أن يُعزى فضلُه إلى الجهود الإصلاحية المبذولة من قبل الدولة الحزبية⁽²⁴⁾.

تم طرَح العولمة الثقافية أولاً كقضية مهمة في ثمانينيات القرن العشرين، في أثناء مناقشة مكانة الصين في العالم المعاصر. بدأت المسألة بمقالة نُشرت في 1987م محذرة من خطر احتمال تخلف البلاد مرة أخرى في الحقبة ما بعد الصناعية الجديدة ما لم تبادر الصين إلى زيادة سرعة عملية الإصلاح فيها. وإذا لم تفعل فإن الصين سوف تخسر في النهاية عضويتها في القرية الكوكبية الناشئة (كيوجي بالصينية أو العضوية الكوكبية). مباشرة شَدَّت المقالة أنظار وسائل الإعلام الجماهيرية وأفضت إلى مناقشة مسألة العضوية الكوكبية في الدوائر الأكاديمية والأوساط النخبوية الأخرى. كانت تكمن وراء المناقشة دعوة ملحة إلى اعتماد إصلاح أكثر جذرية مع قدر أكبر من الانفتاح في المجتمع الصيني، جنباً إلى جنب مع توجه قوي موال للغرب، يطالب بتمكين الثقافة الغربية من اقتحام المجتمع الصيني بزخم أكبر (أو بالتعلُّم من الغرب، كما كان بعض مؤيدي التيار يقولون صراحة)⁽²⁵⁾.

منذ أوائل تسعينيات القرن العشرين كانت مسألة العولمة قد عادت لتصبح

ثانية بؤرة الجدل بين جماعتين متعارضتين. برأي المثقفين الليبراليين والإصلاحيين في الأوساط الرسمية، لم تكن العولمة إلا مرحلة جديدة من مراحل سيرورة التحديث، وفرصة تطويرية أو تنموية لا تستطيع الصين أن تفوتها. يزعم البعض أن من شأن العولمة أن تجلب السلام الدائم إلى العالم، تستأصل ألوان اللامساواة بين البلدان المتطورة ونظيرتها النامية، وتقود إلى المزيد من التطور والازدهار. ويقول آخرون إن العولمة الثقافية سوف تشر قيماً كونية شاملة، مثل الحرية، الديمقراطية، حقوق الإنسان في المجتمع الصيني وقد تكون بالتالي مفيدة سياسياً بالنسبة إلى الشعب الصيني⁽²⁶⁾.

حتى اللحظة يبقى الموقف السائد بين المثقفين الصينيين قائماً على الترحيب الحار بعملية العولمة والمسارة الناشطة إلى الالتحاق بركبها. وحجة هؤلاء الرئيسية هي أن العولمة تمثل المرحلة العليا من التحديث والتطور الإنساني. وبالتالي فإن أي نقد للعولمة في الصين يتعين عليه أيضاً أن يتصدى لقضية التحديث، مما أبقى مثل هذا النقد محصوراً، في المقام الأول، بمجموعة صغيرة من المثقفين الذين وُصموا بوصمة اليسار الجديد أو الماركسيين الجدد. برأي هؤلاء سيكون الشر الذي ستجلبه الرأسمالية الكوكبية للصينيين آخر المطاف أكثر من الخير الذي سوف تأتي به، فضلاً عن أن النموذج الغربي للتحديث ليس هو الطريق الصحيحة والمناسبة للصين. إنهم شديداً قلقوا إزاء أشكال اللامساواة المتزايدة الناجمة عن التراكم السريع لرأس المال ومن التدهور الاجتماعي - الثقافي - البيئي المتسارع المترتب على التنمية الاقتصادية العمياء التي تدعمها الدولة الحزبية وتدفق رأس المال الأجنبي⁽²⁷⁾.

بالارتباط مع الجدل الدائر حول دور الصين في عملية العولمة، كانت قضية النزعة القومية هي الأخرى واحداً من الهواجس المركزية لدى المثقفين الصينيين في تسعينيات القرن العشرين. إن سلسلة من الأحداث مثل إخفاق الصين في نيل الموافقة على استضافة ألعاب الـ 2000 الأولمبية، المفاوضات

التي طالت حول قبول الصين عضواً في منظمة التجارة العالمية، التوترات الحاصلة في مضائق تايوان سنة 1996 م، وما هو أهم قيام الناتو مؤخراً بقصف السفارة الصينية في بلغراد، صدفه، سنة 1999 م، كانت أحداثاً اجتماعية - سياسية كبرى أطلقت موجة ملتهبة من الجدل الصاخب حول النزعة القومية خلال العقد الماضي. لعل أحد الكتب القومية الانعطافية التي صدرت خلال الفترة هو كتاب (الصين التي تستطيع أن تقول لا) جونفوو كبي شوبو، المنشور في 1996 م، وهو كتاب استفزازي ألفه عدد من الكتاب الثوريين الشباب الذين يدّعون أنهم استفاقوا من أوهامهم الموالية للغرب ومن حالة انبهارهم العبودي بالثقافة الأمريكية. حقق الكتاب نجاحاً فورياً وبيعت منه مليوناً نسخة. وفي السنة التالية تم نشر كتاب ياومو هوا جونغوو دي بايهو (خلف مشهد إضفاء صفة الشيطان على الصين)، وأدت حقيقة أن جميع المؤلفين الثمانية كانوا قد درسوا في الولايات المتحدة إلى جعل الكتاب أكثر إقناعاً للقراء العاديين في الصين. وفيما بعد، في 1999 م، رداً على حادثة قصف الناتو، تصاعدت موجة أخرى متحدة لهيمنة الغرب وداعية إلى التمسك بالنزعة القومية⁽²⁸⁾.

يبدو لي أن أكثرية المثقفين الصينيين تحلّت بقدر كبير من ضبط النفس في مواجهة معضلة التعامل مع الهيمنة الغربية من ناحية والنضال في سبيل الديمقراطية في الصين من ناحية أخرى. من الهواجس الأخرى أن هؤلاء شديداً قلقوا إزاء قدرة الدولة الحزبية على استغلال العواطف القومية والوطنية لدى أبناء الجيل الأكثر شباباً وصولاً إلى توظيف النزعة القومية السياسية للحفاظ على نظامها التسلطي. وبالتالي فقد بذلوا جهوداً للحيلولة دون طغيان موجة النزعة القومية ضيقة الأفق⁽²⁹⁾.

يُجمع أكثر المثقفين على ضرورة بقاء الصين منفتحة على العالم مع دفعها إلى المشاركة النشيطة في عملية العولمة الجارية على قدم وساق. لم يتردد أكثرية المثقفين الصينيين في رفض النزعة القومية المتطرفة لأنها تنطوي على

خطر عرقلة مشاركة الصين النشطة في سيرورة العولمة . وأطروحة التنمية - التحديث - العولمة هذه يتبناها قادة الحزب الشيوعي الصيني أيضاً، غير أن الدولة الحزبية لا تكف عن تقديم نفسها على أنها التجسيد الحي لإرادة الأمة وتطالب بالتالي بولاء الشعب الصيني ودعمه من أجل بلوغ الهدف النهائي للأمة ، هدف تحديث الصين .

الدولة الحزبية وإدارة التحول الثقافي

في دراسته للعلاقة الاقتصادية بين الصين والولايات المتحدة يحاول فيليب ساوندرز حل أحد الألغاز التجريبية: على الرغم من خوف الصين من الهشاشة الاقتصادية ومن مخاطر الهيمنة الغربية، فقد تزايدت تبعية الصين الاقتصادية للولايات المتحدة بصورة ملحوظة خلال العقد الماضي . بعد دراسة جملة الاستراتيجيات التي اعتمدتها الدولة الصينية في التسعينيات يتوصل ساوندرز إلى استنتاج أن «قادة الصين سلّموا بضرورة الاندماج المتزايد بالاقتصاد الدولي، غير أنهم ظلوا يحاولون إدارة هذه العملية وفقاً لشروطهم الخاصة بهدف تعظيم الإيجابيات وتقليل السلبيات إلى الحدود الدنيا»⁽³⁰⁾ .

يمكن تطبيق هذه الملاحظة أيضاً على دور الدولة الحزبية في الميدان الثقافي . فمما قاله «الزعيم الأكبر» الراحل دنغ هسياوبينغ «إن أسراب الذباب والبعوض تتدفق عليك حين تفتح نافذتك» . وأسراب الذباب والبعوض التي كان دنغ يلّمح إليها هي الموجة الحتمية من الأفكار والقيم الثقافية الغربية المصاحبة للاستثمارات، التكنولوجيات، ومهارات الإدارة الأجنبية، والتي من شأنها أن تشكل تحديات جدية للنظام الشيوعي عبر «التطور السلمي» . غير أن قادة الحزب الشيوعي الصيني ظلوا، رغم خوفهم من الأفكار والقيم الثقافية الغربية ومحاولاتهم المتكررة للتحصن ضدها، حريصين على مواصلة سياسة الأبواب المفتوحة، وما لبثت الدولة الحزبية أن انسحبت تدريجياً من العديد من مجالات الحياة الاجتماعية⁽³¹⁾، مما أدى إلى اكتساب نفوذ الثقافات الأجنبية

قدراً أكبر من القوة والاتساع بصورة مضطردة على امتداد العقدين الماضيين .

يكمن مفتاح استراتيجيات الدولة الصينية في فهم حقيقة أن البقاء السياسي للنظام الشيوعي متوقف على قُدرة الدولة على المحافظة على النمو الاقتصادي السريع وعلى إيجاد المزيد من فرص العمل للكتلة السكانية الكبيرة من العمال الشباب العاطلين عن العمل . وهذا صحيح بشكل خاص منذ سنة 1989 م وحادثة ساحة تيانمن ، وليس صدفة على الإطلاق أن تكون الصين قد شاركت وبقدْر حتى أكبر من النشاط في عمليتي التكامل الاقتصادي والعولمة الثقافية ، كلتيهما ، في تسعينيات القرن العشرين . لعل أفضل أمثلة تصميم الدولة على اللحاق بركب العولمة هي ، بالتأكيد ، تلك المساعي المبذولة دون توقف بهدف دخول منظمة التجارة العالمية ، تلك المساعي التي يمكن إرجاعها إلى عقد الثمانينيات⁽³²⁾ .

فيما يخص الأوجه الأربعة للعولمة الثقافية ، بادرث الدولة الحزبية ، حتى اللحظة ، إلى اعتماد مجموعة من المقاربات والاستراتيجيات المختلفة الرامية إلى الحفاظ على التحكم ، مع تيسير عملية النمو في الوقت نفسه . تبقى ثقافة الأعمال النخبوية هي الأقل إثارة للقلق لدى قادة الحزب الشيوعي الصيني ، وقد اضطلعت وسائل الإعلام الجماهيرية بدور حاسم في ترسيخ نظام إدارة وثقافة مشتركة على النمط الغربي . تشكل الثقافة الشعبية ساحة أخرى قررت الدولة ، على ما يبدو ، تركها جانباً ، لأنها قابلة للاستخدام من أجل التخفيف من حدة التوترات الاجتماعية المتصاعدة في حقبة ما بعد 1989 م وفي سبيل خلق انطباع بوجود فيض من البجوحة والفرح . غير أن الدولة ظلت ، على النقيض من ذلك ، شديدة الحرص باستمرار على فرض الرقابة المشددة والتحكم المحكم في ميداني التطور الفكري والحراك الاجتماعي لأن من شأن الأول أن ينطوي على تحد مباشر للإيديولوجيا الشيوعية ، في حين قد يفضي الثاني إلى الفعل الجماعي على نطاق واسع ، وهو مصدر خوف كبير بالنسبة إلى الدولة الحزبية .

تبقى كيفية تحكم الدولة الصينية بالسوق الثقافية وإدارتها في حقبة العولمة الثقافية موضوعاً معقداً يتطلب دراسة متكاملة؛ أما هنا فيكفي الإتيان على ذكر عدد من الاستراتيجيات التي استخدمتها الدولة الحزبية. تظل الحملات الإيديولوجية المضادة لنفوذ الثقافة الأجنبية، الغربية في الغالب، المتزايد، أولاً، أسلحتها الرئيسية. فالهجمات السياسية - الإيديولوجية، مثل حملات الدولة ضد «التلوث الروحي» في الثمانينيات و«البرلة البرجوازية» أوائل التسعينيات، ظلت تُشن بصورة متكررة ضد المثقفين الليبراليين والنُخب الأخرى.

لم تبادر الدولة الحزبية قط، ثانياً، إلى التخفيف من قبضتها على جملة المنظمات المفتاحية في الشؤون الثقافية كما على قطاعات مهمة من السوق الثقافية كما على قطاعات مهمة من السوق الثقافية مثل النشر، الصناعات السينمائية والتلفزيونية، والوسائل الإخبارية. خلال فترة قصيرة من إشاعة الروح التجارية (من التسليع) أول التسعينيات، مثلاً، حاولت مجموعة من الصحف المتنفذة في تايوان وهونغ كونغ أن تتوغل في أسواق البر الصيني، غير أنها قوبلت بالرفض من جانب الدولة الحزبية. وحسب إفادة أحد كبار المحررين، تمكّنت مجموعة صحفية هونغ كونغية واحدة على الأقل من شراء عدد من المجلات في الصين، عاقدة الآمال على الوصول إلى السوق الصينية. غير أن هذه المجلات تعرضت للإغلاق الفوري لحظة وصول النبا إلى مسامع السلطات الحكومية المركزية.

في مثال آخر شكلت مجلة (الشرق) دونغفانغ منبراً رئيسياً للمثقفين الليبراليين، ناشرة مناقشات وحوارات حول جميع القضايا الاجتماعية المهمة تقريباً، بما فيها العولمة بدءاً بسنة 1993 م. أتاحَت الدولة الحزبية للمجلة فرصة الازدهار حتى سنة 1996، حين حاولت مجموعة من الباحثين نشر إعادة تقييم ومعاينة للثورة الثقافية في ذكرائها السنوية الثلاثين. رأت الدولة أن المجلة كانت

تجاوزت الحدود والخطوط الحمراء فأمرت بإغلاقها. وكما أشار أولئك الذين أُجْرِئْتُ معهم مقابلاتي، ثمة كانت قصص مماثلة كل سنة وفي سائر ميادين الصناعة الثقافية - هناك على الدوام دور لنشر الكتب، مجلات، أو ستوديوهات تصوير أو عرض أفلام سينمائية تتعرض للإغلاق بيد الدولة لأسباب إيديولوجية و/أو سياسية.

أما الاستراتيجية الثالثة، ربما الأكثر «تقدماً»، التي تلوذ بها الدولة للتحكم بالقطاع الثقافي فهي تلك التي أطلق عليها من قَابَلْتُهم اسمَ ليبي داوكسيانغ الذي يمكن أن يترجم إلى «السير على خط المصالح». [حك لي فأحك لك!]. وهو يعني أن الدولة تكافئ أولئك الذين يدافعون عن خط الحزب بنعم اقتصادية أو سياسية وتعاقب أولئك الذين يتحدثون الحزب بحرمانهم من الفرص الزاخرة بالمكاسب.

خذوا وسائل الإعلام الجماهيرية مثلاً. نتيجة التعلم من نظيراتها الغربية، اعتمدت وسائل الإعلام الصينية جملة من الإصلاحات الإدارية المنهجية. فمع حلول أواخر تسعينيات القرن العشرين باتت أكثرية الصحف والمحطات التلفزيونية معتمدة اعتماداً رئيسياً على الموارد المتحققة من الإعلانات التجارية وصار عدد كبير من الإعلاميين يعملون بموجب عقود مؤقتة أو مستندة إلى مشاريع معينة، خلافاً لنمط الاستخدام كموظفين حكوميين دائمين. فبحلول سنة 1998 م كان ثلثا مستخدمي محطة التلفزيون المركزية في الصين، ويقال إنها المنظمة الإعلامية الأهم في البلاد، يعملون بموجب عقود، فضلاً عن أن أكثرية برامج المحطة كانت تنتج من قبل مدراء مشاريع لم يكونوا ملزمين بتقديم تقارير عن نشاطات الإنتاج اليومية إلى قادة الحزب.

حين سمعتُ بهذه التغييرات للمرة الأولى، اعتبرتها مؤشرات دالة على التخفيف من قبضة تحكم الدولة بالقلعة الإيديولوجية. غير أنني ما لبثتُ، بعد أن شاركتُ في إخراج أحد البرامج التلفزيونية، أن أدركت أن التسليع [إضفاء

الصفة التجارية] [اعتماد الأساليب التجارية] لم يفعل، في الحقيقة، شيئاً ذا بال، على صعيد تقويض نفوذ الدولة، لأن جُلَّ، إن لم يكن كل، المنتجين والمخرجين كانوا موظفين حكوميين - كوادر عليا، في كثير من الأحيان. صحيحاً أنهم كانوا قادرين على تحقيق مكاسب كبيرة من البرامج التي كانوا ينتجونها، إلا أن ذلك كان مشروطاً بعدم ارتكاب أية أخطاء سياسية مأساة بالدولة الحزبية. وبالتالي فإن هؤلاء المنتجين و/أو المخرجين كانوا محافظين متطرفين سياسياً وشديدي الحرص عملياً، باذلين أقصى الجهود لتسويق منتجاتهم دون تحدّي الدولة الحزبية. وهكذا فإن الرقابة هي رقابة مفروضة ذاتياً، ولا تكون الدولة بحاجة إلى التدخل.

لأن الدولة ما زالت متحكمة بالعديد من الموارد المهمة، وبمفاتيح الوصول إلى الأسواق الثقافية الصينية، وهذا أهم، تبقى الشركات والوكالات الثقافية الأجنبية مضطرة، هي الأخرى، للتحلي بالحذر والحرص على تجنب تحدّي سلطة الدولة ونفوذها؛ وإلا فإنها ستُحرم من فرص مباشرة العمل في الصين. في أثناء عملي الميداني سنتي 1998 و1999 م، سمعتُ باضطراب قصصاً عن كيفية قيام شركات أجنبية بتقديم التنازلات للحكومة الصينية لمجرد الدخول إلى تلك الأسواق الثقافية الواسعة. سبق لي أن ذكرت أن تطور مكدونالد السريع في سوق بكين كان له تأثير كبير على كل من صناعة الوجبات السريعة المحلية وثقافة الوجبات السريعة على حد سواء. ومما لا بد من ملاحظته أيضاً أن مكدونالد البكينية هي مؤسسة مشتركة حصة الشريك الصيني فيها تبلغ 51 بالمئة وأن هناك في الشركة منظمة فرعية تابعة للحزب الشيوعي الصيني (قيل إن نزاعاً عمالياً نشب في 1993 م فسارعت منظمة مكدونالد الحزبية إلى التدخل لمساعدة إدارة المطعم في تعاملها مع العاملين الساخطين).

على الرغم من أن الاستراتيجيات قد تتباين بين وقت وآخر تبعاً للتغيرات الحاصلة في الأجواء الداخلية والدولية، فإن قادة الحزب الشيوعي الصيني

ظلوا، على الدوام، متمسكين بهدف ثابت لا يحول ولا يزول: أن يبقوا هيئة القيادة - الإدارة الوحيدة لمشروع التحديث، مع الحفاظ، من خلال المشروع، على نفوذهم وحكمهم الشاملين في الصين. وهذا معلن صراحة في وثيقة «المبادئ الأساسية الأربعة» آنفة الذكر التي طرحها دِنْغ هسياوبينغ بداية حقبة الإصلاح. فأية محاولة لتحدي قيادة الدولة الحزبية وسلطتها ظلت على الدوام تعاقب بقسوة؛ ليس الانقضاء على حركة الفالون غونغ إلاً مثلاً أحدث. ومن منظور الدولة الحزبية، ليست العولمة الثقافية استثناءً: يتعين عليها أن تبقى خاضعة لقيادة الحزب الشيوعي. لعل هذا هو أيضاً السبب الذي جعل الصين تبدي قدراً أقل من المرونة فيما يخص السوق الثقافية في المفاوضات مع منظمة التجارة العالمية، حين أصرت، مثلاً، على فَرَض القيود على استيراد الأفلام الأجنبية كما على مجال النشر الخاص⁽³³⁾.

تريد الدولة الحزبية أيضاً أن توفر الحماية للصناعات الثقافية القومية والمحلية من التأثيرات الجبارة للشركات الأجنبية والدولية. فاستعداداً لمواجهة تحدي وسائل الإعلام الأجنبية بعد التحاق الصين بركب منظمة التجارة العالمية، مثلاً، بادرت الحكومة المركزية إلى تشجيع تشكيل مجتمعات مشتركة كبيرة في قطاع الإعلام المطبوع عبر دمج العديد من الصحف في 1998 م. وجرى تبني استراتيجيات مشابهة في صناعات النشر، السينما، التلفزيون، والوجبات السريعة خلال سنتي 1998 و1999.

من الأمثلة الأحدث على دور الدولة الحزبية في حماية الصناعة الثقافية الصينية من السطوة الطاغية للقوى العابرة للحدود القومية مُنِع أحد أكبر نجوم كرة السلة من السفر إلى الخارج. في السنوات الأخيرة أبدت الدولة، بالفعل، قدراً غير قليل من المرونة على صعيد المبادلات الرياضية، حيث يعمل عدد كبير من الأبطال والفرق في الصين كما يلعب عدد كبير من الرياضيين الصينيين في الخارج. غير أن السلطات الصينية قالت لا وأمرت يو

مينغ نجم كرة السلة ذو الأقدام السبعة والإنشات الأربع الذي حاولت رابطة كرة السلة القومية [الأمريكية] شراءه للمرة الأولى، بالبقاء مع فريقه الوطني استعداداً لخوض التصفيات الأولمبية الوشيكة. صحيح أن إدارة رابطة كرة السلة شعرت بالإحباط، غير أن أكثر الناس في الصين، حسب ما اتضح من مقابلاتي الهاتفية مع العديد من المراسلين في بكين، رحبوا بقرار الحكومة⁽³⁴⁾. إلا أن الدولة الحزبية ما لبثت، على ما يبدو، أن أعادت النظر في قرارها مما أتاح لفريق مُخول دالاس، في نيسان / أبريل 2001 م، فرصة تجنيد ياو مينغ في صفوفه.

كذلك اعتُبرت الدولة الحزبية صاحبةً فَضْل على صعيد اتخاذ خطوات أخرى مشابهة في القطاع الثقافي. فبين محترفي الإعلام وغيرهم من الخبراء الذين عقدت معهم لقاءات في 1998 م، ترى نسبة تزيد عن سبعين بالمئة، أن هناك، في المرحلة الراهنة من التطور الاقتصادي في الصين، حاجة ماسة إلى قدر معين من تحكم الدولة وحمايتها لضمان أسباب نمو صناعة ثقافية قومية ومحلية.

غير أن من الضروري أيضاً أن نلاحظ أن الدولة الحزبية الصينية لم تعد كياناً أحادياً متماسكاً. ثمة جماعات مصالح مختلفة داخل اللجنة المركزية والحكومة منخرطة في عمليات المنافسة، التفاوض، والصراعات السياسية فيما بين القادة ومختلف أجهزة الدولة. فتطوير صناعة السيارات، مثلاً، شكل مؤخراً موضوع جدل، لأنه لا يتناسب، على ما يبدو، مع المصلحة الإجمالية طويلة الأمد للشعب الصيني، نظراً للتدهور البيئي السريع الحاصل على قدم وساق. غير أن الصناعة نجحت في حشد أنصار ومؤيدين داخل الحكومة وخارج الصين على حد سواء لصالح اعتماد خطة تنمية ثورية. وبالمثل فإن هناك، لدى تناول موضوع الواردات الثقافية الأجنبية، صراعات مصالح عميقة بين أجهزة حكومية معينة مثل قسم الدعاية في الحزب الشيوعي الصيني ووزارة

الثقافة من جهة، ومحطة التلفزيون المركزية ومؤسسة إدارة السينما الصينيتين من جهة ثانية .

أضف إلى ذلك أن الاقتصاد الصيني قد تطور بصورة غير متكافئة على الصعيد الجغرافي خلال العقدين الماضيين مما تمخض عن حدوث هوة سحيقة وواسعة بين الأقاليم الأكثر تطوراً على السواحل الجنوبية الشرقية والأقاليم الداخلية الواقعة في عمق البر الصيني . في السنوات الأخيرة شاعت روح التنافس بين الإدارات والحكومات المحلية على اجتذاب الاستثمارات الأجنبية عن طريق تقديم صفقات وإغراءات خاصة إلى المستثمرين الأجانب، مثل أجور العقارات المتدنية، الإعفاءات الضريبية، وأشكال الرقابة العمالية . من الأمثلة الحديثة أن مجلس إدارة بلدية بكين بادرت رسمياً، في التاسع عشر من أيار / مايو 1999 م، بعد أقل من أسبوعين من قصف الناتو لمبنى السفارة الصينية في بلغراد، إلى دعوة كبار المدراء التنفيذيين لسبع عشرة شركة من الشركات العابرة للحدود القومية، للعمل كخبراء ومستشارين دوليين . أقاليم أخرى سارعت إلى اقتفاء الأثر⁽³⁵⁾ . وبالمثل فإن أعداداً من الجهات المسؤولة عن الشؤون الثقافية المحلية وصناعة اللهو قدّمت جملة من التنازلات في سبيل اجتذاب الاستثمارات الأجنبية إلى الأسواق المحلية . وبالتالي فإن مساعي الحكومة المركزية الهادفة إلى التحكم بعملية التحول الثقافي ظلت تتعرض لسلسلة من التحديات المتكررة على المستوى المحلي .

خلاصة

يتميز مثال الصين للعولمة الثقافية بعدد من السمات المثيرة . (1) تمت إعادة تفسير العولمة بوصفها جزءاً من مسعى التحديث، وهو أحد المكونات المهمة لأهداف الدولة الحزبية؛ (2) تعبر أكثرية النُخب الثقافية عن تأييدها للسير باتجاه الالتحاق بركب العولمة وقد اضطلعت بدور مفتاحي على صعيد الترجمة والأقلمة الثقافيتين؛ (3) ظلت الدولة الحزبية الصينية تلعب دوراً قيادياً فعالاً في

جُلّ مناحي العملية، وهي ترمي، من وراء ذلك، إلى ضمان مشروعيتها وسلطتها؛ و(4) أبدى الجمهور، هو الآخر، نزوعاً قوياً إلى قبول، أقلّمة، ووصولاً، آخر المطاف، إلى امتلاك عناصر من الثقافة الأجنبية المستوردة.

تشي هذه النقاط كلها بأن صيغة التفاعلات الكوكبية - المحلية القائمة على ثنائية التحدي / الرد ذات المركزية الأوروبية قد لا تكون قابلة للتطبيق بصورة كونية شاملة. فالحالة الصينية تكشف عن نمط جديد من العولمة الثقافية: عملية مدارة تضطلع فيها الدولة بدور قيادي، وتتعاون النُخبة والقاعدة الشعبية لتعلن بصوت مسموع ملكية الثقافة الكوكبية الناشئة.

ملاحظات

يقوم هذا الفصل على أساس بحث ميداني تم في سنتي 1998 و1999 في بكين وعلى معلومات وثائقية جُمعت على امتداد السنتين الماضيتين. أجدني مديناً بشكل خاص لكل من بيتر بيرغر، سامويل هنتنغتون، ليانغ كسياويان، روبر ولّر، والمساهمين في مشروع العولمة الثقافية، لتعليقاتهم على مسودات أبكر لهذه المقالة.

- (1) لي غوكينغ، (الهيمنة الخفية)، كسينجوكان (الأسبوع الجديد)، حزيران / يونيو 1999، ص 13 - 16. (باللغة الصينية).
- (2) انظر بيتر بيرغر، «أربعة وجوه للثقافة الكوكبية»، ناشيونال أنترست 49 (1997 م) ص 23 - 29.
- (3) انظر لسلي سكليز، سوسبيولوجيا النظام الكوكبي (بليتيمور: مطابع جامعة جون هوبكنز 1991 م) ص: 62 - 72.
- (4) انظر بان وئلان، (نهاية أسبوع الياقة البيضاء في الصين المدنية)، هايشانغ ونتان، (1998 م): 22 - 27.
- (5) جو يكيان، (شانغهاي: جنة تطور المرأة)، شنغهاي، ونهوا (ثقافة شنغهاي) (1998 م) 55 - 57.
- (6) انظر هي لي ودونغ نايجا، «روشانغ شوجي» (تاجر كونفوشيوسي عن الذكاء)، في هي لي،

محرراً يولا وبان دويهوا (حوار مع مئة مدير تنفيذي) (بيجينغ: جينغني غوانلي تشوبانشه، 1998)، ص 79.

(7) للاطلاع على دراسة ممتازة للعلاقة بين أصحاب الأعمال والموظفين الحكوميين، أنظر ديشيد وانك، «الوصاية البيروقراطية للأعمال الخاصة: شبك السلطة المتغيرة في المدن الصينية» في كتاب أفول نجم الدولة الشيوعية: الجذور الاقتصادية للانهايار السياسي في الصين والمجر، تحرير أندرو والدر (بيركلي؛ مطابع جامعة كاليفورنيا 1995 م)، ص: 153 - 183. عن دور الشبكات الشخصية في عالم الأعمال الصيني أنظر، بين مراجع أخرى، آلان سمارت وجوزفين سمارت «الشبكات الاجتماعية الانتقالية والهويات المتفاوض بشأنها في التعاملات بين هونغ كونغ والصين» في كتاب النزعة العابرة للحدود القومية من تحت، تحرير مايكل سميث ولويس غوارنيزو (لندن: ترانساكشن 1998 م)، ص: 103 - 129.

(8) انظر جانغ بينغ (منح دراسية من مشروعات أجنبية هبطت على المدينة الجامعية) شبيبة بكين اليومية 6/11/1997، ص 7.

(9) جيانغ كياويوان (البحوث القوية تتوقف على الدعم الاجتماعي والاقتصادي) مجلة الشرق 4 (1994 م).

(10) قامت شبيبة بكين اليومية إحدى أكثر الصحف شعبية، مثلاً، بتقديم تقارير وأنباء عن تقاعد جوردان بصورة شبه يومية من 13 إلى 27 كانون الثاني / يناير 1999 م. كذلك قامت مطبوعات أخرى بتغطية الحدث تغطية واسعة.

(11) انظر يونكسيانغ يان «مطاعم مكدونالد في بكين: أقلمة أمريكانا» في كتاب الأقواس الذهبية في الشرق: مكدونالد في شرق آسيا، تحرير جيمس واطسون (ستانفورد، مطابع جامعة ستانفورد، 1997 م) ص: 39 - 76؛ ويونكسيانغ يان «عن سندويشات الهامبرغر والفضاء الاجتماعي: استهلاك مكدونالد في بكين»، من كتاب الثورة الاستهلاكية في الصين المدنية، تحرير ديبورا ديفيس (بيركلي: مطابع جامعة كاليفورنيا، 2000 م) ص: 201 - 225.

(12) انظر ليندا تشاو ورامون ميزز، «ثورة الصين الاستهلاكية: التسعينيات وما بعدها»، مجلة الصين المعاصرة 7، رقم 18 (1998): 351 - 368؛ وعن دراسات ميدانية تخص تأثير الاستهلاك على الحياة الاجتماعية في المدن الصينية أنظر الثورة الاستهلاكية... مصدر سابق، تحرير ديبورا ديفيس؛ وللاطلاع على تحليل أكثر نقدية لتوجه الاستهلاك الجماهيري وتأثيره على الأطفال انظر بين جاو، «الاستهلاكية، الكونفوشيوسية، الشيوعية: فهم صين اليوم» اليسار الجديد، آذار / مارس 1997 م، ص: 43 - 59؛ حول المضاعفات السياسية للنزعة الاستهلاكية أنظر يونكسيانغ يان، «سياسة النزعة الاستهلاكية في المجتمع الصيني» في موجز عن الصين 2000م، تحرير تيرين وايت (آرمونك، نيويورك: شارب، 2000 م)، ص: 159 - 163.

(13) انظر توماس غولد، «اتبع مشاعرك: الثقافة الشعبية الهونغ كونغية والتايوانية في الصين الكبرى»، فصلية الصين 136 (1993 م): 907 - 925.

- (14) انظر لي ليانغ (مسح الوضع الراهن لمسيحيي الصيني) مجلة الشرق 2 (1995 م): 53 - 58؛ ووو فاي (النخبة الدينية في الريف الصيني: مسح النشاطات الكاثوليكية في أحد أقاليم الصين الشمالية) استراتيجيات وإدارة 4 (1997 م): 54 - 62.
- (15) أنظر تقارير في الإيكونوميست، 1/3/1999م؛ لوس أنجلوس تايمز 2/11/1999م.
- (16) للمزيد من التفاصيل أنظر رابطة المستهلكين في الصين: (عشر سنوات من الحركة الاستهلاكية في الصين).
- (17) للاطلاع على تقارير أكثر تفصيلاً عن تطور حماية المستهلك، أنظر بيفرلي لي هوبر، «من ماو إلى السوق: تمكين المستهلك الصيني من امتلاك القوة» مجلة هارفارد لآسيا والمحيط الهادي 2/2 (1999 م)؛ 29 - 43؛ لسلي باباس «يا أصحاب الدكاكين في الصين اتحدوا!» نيوزويك، 4/5/1999 م؛ ويونكسيانغ يان «سياسة النزعة الاستهلاكية في المجتمع الصيني»، مصدر مر ذكره، ص: 159 - 193.
- (18) ريتشارد آدمز «آليات التنوع الاجتماعي: ملاحظات تامن نيكاراغوا السوسولوجيا بقاء»، مجلة الأثنولوجي الأمريكي 2/8 (1981 م).
- (19) دانييل ملر، «الشباب والمضطربون في ترينيداد: قصة استهلاك جماهيري محلي وكوكبي»، في كتاب استهلاك التكنولوجيا: الإعلام والمعلومات في فضاءات داخلية، تحرير روجر سلفرستون وأرك هيرسن (لندن: روتلج، 1992 م) ص: 163 - 182.
- (20) ليو كسينوو وجيو هودونغ (نحو مفهوم الثقافة المشتركة للبشرية) مجلة الشرق، 6 (1996 م): 21 - 25.
- (21) مديران في ماكدونالد بكين، مقابلة شخصية أجراها المؤلف، 1994 م و1998 م. أما عن قرار كوداك القاضي بأن تصبح شركة صينية فانظر جانغ كي وداي لان (كوداك: حالمة بأن تصبح شركة صينية من الدرجة الأولى)، يومية الشعب، 24/11/1999 م.
- (22) يانغ دونغبينغ (الجدل الأهلي الغريب حول السياسة) في كتاب (كيف تواجه الصين الغرب) تحري كسياو بانغ (هونغ كونغ: ميرور 1997 م) ص: 206 - 217.
- (23) انظر تقارير ومقالات خاصة نشرتها شبيبة بكين اليومية، 15 - 20/5/1999 م، 24/5/1999 م، 12/6/1999 م.
- (24) انظر يانغ كسودونغ ووانغ لي، (حوار حول العولمة والدراسات الصينية) في كتاب (العولمة والصين) تحرير كسيو كسياويوان (بكين 1998 م) ص: 1 - 21. ثمة آراء مشابهة في عدد من المقالات المجمعة في هذا المجلد المحرر ونظيره الذي يحمل عنوان (مضادات العولمة) تحرير يوكبينغ وهوانغ واينغ (بكين 1998 م).
- (25) للاطلاع على مجموعة شاملة من المقالات في هذا الحوار انظر كتاب (العضوية الكوكبية: إحدى خيارات القرن) تحرير لو يي (شنغهاي، 1989 م).

- (26) انظر، مثلاً، (رسالة الشعب الصيني في عصر العولمة) مجلة الشرق 4 (1994 م): 13 - 28؛ يانغ تشاورن وخان جيوي (العولمة، الانفتاح المؤسساتي، وبعث الأمة)؛ وكاي وتشنغ، (السوق، العلم، الديمقراطية في عصر العولمة)، في كتاب (مضادات العولمة) مصدر سابق، ص: 137 - 147، 181 - 193؛ وانغ يجو (سيرورة العولمة وفرصة الصين)؛ ليو جونينغ (العولمة الاقتصادية: الممر الحتمي الذي تستطيع البلدان النامية أن تعبر منه)؛ وجميع المقالات الثلاث موجودة في كتاب (العولمة والصين) تحرير كسيو كسيويوان (بكين 1998م)، ص: 37 - 46، 67 - 71، 136 - 146.
- (27) انظر وانغ هوي، (أسئلة وأجوبة حول قضية الحداثات)، (الحدود) (مجلة) 1 (1999 م): 18 - 24.
- (28) قام بعض مؤلفي الصين التي تستطيع أن تقول لا بتأليف حلقة ثالثة من سلسلة «قل لا» أوائل سنة 2000 م، بعنوان طريق الصين في ظل العولمة. حتى الآن لم يلفت الكتاب أنظار الجمهور بقوة. للاطلاع على استعراض تفصيلي لتطور النزعة القومية في الدوائر الثقافية والفكرية الصينية في حقبة ما بعد 1989، انظر سويشنغ جاو، «نضال المثقفين الصينيين في سبيل العظمة القومية والكتابات القومية في تسعينيات القرن العشرين» مجلة الصين الفصلية 152 (1997م): 725 - 745؛ انظر أيضاً جيرمي بارمه، «خَوْزَقَة الأجانب عمل وطني: قوميو الصين الطليعيون» مجلة الصين 34 (1995 م): 209 - 238.
- (29) لانتقاد كتاب الصين التي تستطيع أن تقول لا، مثلاً، نشرت مجموعة من المثقفين الليبراليين مجموعة مقالات بعنوان (كيف تقوم الصين بمواجهة الغرب)، تحرير كسيو بانغ (هونغ كونغ: ميرو، 1997 م). بسبب الأجواء السياسية السائدة في الصين في ذلك الوقت بالذات تعين نشر الكتاب في هونغ كونغ مما أبقى تداوله محدوداً.
- (30) فيليب ساوندرز «تناول العشاء بملعقة طويلة: التبعية والتبعية المتبادلة في العلاقات الصينية - الأمريكية»، مجلة الصين 43 (2000 م): 55 - 81.
- (31) للاطلاع على دراسة تفصيلية لانهايار سلطة الدولة، أنظر آندرو والدر محرراً، أفول نجم الدولة الشيوعية: الجذور الاقتصادية لانهايار السياسي في الصين والمجر (بيركلي: مطابع جامعة كاليفورنيا، 1995 م).
- (32) حول وجهات النظر الرسمية الأخيرة المؤيدة لدخول الصين في منظمة التجارة العالمية، انظر، مثلاً، هي ميجونغ (أهمية التوافق بين الصين والولايات المتحدة حول دخول الأولى في منظمة التجارة العالمية)، الشعب اليومية، 17/12/2000 م؛ وغويان (الفهم الصحيح لإيجابيات وسلبيات التحاق الصين بركب منظمة التجارة العالمية)، الشعب اليومية، 29/2/2000 م.

(33) انظر، مثلاً، جوناثان بيترسون «قضايا ثقافية تلون تصدير الأفلام السينمائية»، لوس أنجلوس تايمز، 1999/10/31 م.

(34) انظر بروك لارمر «بكين هي المسؤولة»، نيوزويك، 2000/4/10، ص 40 - 41.

(35) انظر، مثلاً، الأخبار عن قصة بكين في الشعب اليومية، 1999/5/20 م، مع تقرير إخباري آخر عن إدارة إقليم غوانغدونغ المحلية في الشعب اليومية، 1999/11/15 م.

obeikandi.com

2

التعايش والتركيب

العولمة والأقلمة الثقافية في تايوان المعاصرة

هسين - هوانغ مايكل هسياو

يقوم هذا الفصل بتحليل التفاعل بين قوى العولمة والأقلمة الثقافيتين في المجتمع التايواني المعاصر. ما لبثت العولمة، شيئاً فشيئاً، أن أصبحت النقطة المركزية للاهتمام في العلوم الاجتماعية منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين وبرزت على الساحة بوصفها مفهوماً نموذجياً قوياً في تفسير العديد من التحولات الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية، بعيدة المدى، الجارية في أجزاء كثيرة من العالم الحديث. والجدل حول العولمة بوصفها سيرورة عالمية مع عواقبها ظل أيضاً متواصلاً في ميادين مختلفة من النشاط الفكري. غير أن من المسلم به عموماً أن النزوع نحو قدر أكبر من تدويل الاقتصاد، متجذراً في رأس المال العابر للحدود القومية، الإنتاج الجماهيري الواسع، وتكنولوجيا الاتصالات القوية، بات ملحوظاً بوضوح في الاستهلاك الجماهيري الكوكبي.

كمفهوم لتحليل السيرورة الشاملة للعالم في جوانب الحياة الحديثة المختلفة، تبقى العولمة تعميقاً نظرياً مهماً لكل من نظرية التحديث الليبرالية ونظرية النظام العالمي الثورية على حد سواء. وعلى الرغم من أن تنظير

العولمة، هو الآخر، يعترف بجذور الكوكبية المعاصرة وعواقبها، فإنه يظل أقل توجيهاً وحسماً مسبقاً في تعليقه السببي من النظريتين آنفتي الذكر. يشير توملسون (1991 م، 175) إلى أن العولمة تعني ترابط جميع مناطق الكوكب وتتابعها، ولو دون أن يشكل ذلك جزءاً من خطة مرسومة. غيدنز (1990 م، 64) أيضاً يصوغ العولمة صياغة محايدة معتبراً إياها «تكثيف العلاقات الاجتماعية الشاملة للعالم التي تربط أماكن نائية بطريقة تجعل أحداثاً محلية تتشكل بفعل، وقائع حاصلة على مسافة أميال عديدة وبالعكس». بعبارة أخرى، تشير العولمة إلى جميع السيرورات التي يتم بواسطتها توحيد الناس والعالم وإذابتهما في بوتقة مجتمع عالمي واحد (ألبرو 1990 م، 9)، ويجب اعتبارها عملية متعددة الأبعاد تتكشف في ميادين وجودية متعددة بصورة متزامنة، متجاوزة الاقتصاد، المال، الأسواق، التكنولوجيا، والسياسة إلى ميدان الثقافة والهوية.

وعلى هذا الصعيد فإن وجهة نظر روبرتسون التي تقول إن العولمة هي عملية موضوعية تؤدي إلى انضغاط العالم كله من ناحية وعملية ذاتية تعني تكثف الوعي بالعالم بوصفه كلاً متماسكاً من ناحية ثانية، تحمل قدراً غير قليل من المغزى (روبرتسون 1992، 8). فالعولمة تعني زيادة في التتابع الكوكبي جنباً إلى جنب مع الوعي بذلك التتابع؛ لعل طابعها الجوهري هو، في الحقيقة، تنامي واتساع الوعي الفردي بالوضع الكوكبي وبالعالم بوصفه ميداناً نقاسمه جميعاً.

غير أن هذا لا يعني أن العولمة تنطوي على قوى تتجانس أو تماثل كوكبي هائلة، قوى تشكل حتماً تهديداً عميقاً بل وعامل طمس لجملة الهويات، الثقافات، والتقاليد المحلية والقومية - ما أبعد ذلك عن الواقع! فالعولمة تعني أيضاً تعزيز أو تيسير الاختلاف أو التنوع - تنامي التمايز واللاتجانس بين الأقالييم. كذلك لا ينطوي الكلام عن توجه كوكبي ناشئ تتعرض فيه

الحضارات، الأقاليم، الدول القومية، الأمم ذوات الدول، الأمم الموزعة بين عدد من الدول، والأقوام الأصلية للانضغاط أو للإلهام من أجل إعادة هيكلة أو استعادة تواريخها، هوياتها وتقاليدها الخاصة على أية مفارقة كاملة (روبرتسون 1998، 28، 30). فمن شأن الرد المحلي على ما هو كوكبي أن يتخذ أشكالاً مختلفة: من المؤكد أن المقاومة والرفض ليسا الاحتمالين الوحيدين.

قد يبدو التسليم بكوكبية ما هو محلي كحصوله محتملة للعولمة نوعاً من المفارقة الساخرة، غير أن الواقع يؤكد أن المفاهيم والأفكار ذات العلاقة بما هو محلي، بما هو أصيل ونابع، تتعزز وترسخ بفعل حركات كوكبية وعابرة للحدود القومية. ومن الممكن، إذن، اكتشاف حقيقة كون نتيجة المفاوضات بين الكوكبي والمحلي هي خلق أو اختراع أصالة ثقافية. بهذا المعنى، تكون الردود الثقافية المحلية ذات شأن حقيقي فيما يخص ما ستؤول إليه العولمة في النهاية، تماماً كما تكون العولمة ذات وزن فيما يخص الطريقة التي تعتمدها الثقافات المحلية في تحولها، آخر المطاف.

ما لبث مفهوم العولمة الثقافية كما ابتكر صياغتها كل من ووترز (1995م)، بيرغر (1997م)، هلد (1999م) وتوملسون (1999م) أن أصبح ميداناً مشروعاً من ميادين البحوث التي تتناول موضوع العولمة. لا يقف الأمر عند حدود وجود بعد ثقافي معين للعولمة فقط. فالثقافة وجه متجذر عميق من وجوه مجمل عملية الترابط المعقدة الكامنة في قلب العولمة. فالعولمة توفر طرائق متناوبة أو متعاقبة لإدارة الحياة اليومية كما تقوم بتغيير سياق المعنى - البنية، والتفسير بالنسبة إلى أكثرية الأفراد في المواقع والأماكن المتأثرة بها. تنطوي العولمة الثقافية، بإيجاز، على تغييرات في أسلوب التعامل مع الحياة الريفية الروتينية من جهة، وفي الطريقة المعتمدة لتفسير معنى الحياة من جهة ثانية. أضف إلى ذلك أن قوى العولمة الثقافية وآثارها، جنباً إلى جنب مع الردود المحلية عليها، تكون قابلة للرصد على المستويين الفردي - الجزئي الضيق المايكروم والمؤسستي - الكلي الواسع (الماكرو) كليهما.

قام بيرغر بصياغة أربع سيرورات وظواهر متميزة لعملية العولمة الثقافية . وهذه السيرورات والظواهر تكون متزامنة الحدوث ، مترابطة فيما بينها ، ودائبة على التفاعل مع جملة الثقافات المحلية الأصلية التي صارت على تماس معها (بيرغر 1997 م ، 24) :

- ثقافة دافوس ، أو ثقافة الأعمال الدولية
 - ثقافة الماكدونالد . أو الثقافة الشعبية الكوكبية
 - أممية نادي الكلية ، أو ثقافة الفكر العالمي
 - الحركات الدينية الجديدة ، أو الثقافة الدينية الشعبية
- كذلك وضع بيرغر إطاراً منظوياً على أربع عواقب محتملة لتقاطع قوى العولمة مع الثقافة الأصلية :
- حلول ثقافة العولمة محل الثقافة المحلية
 - تعايش الثقافتين الكوكبية والمحلية دون أي اندماج ذي شأن بين الطرفين
 - تزواج الثقافة الكوكبية الكونية مع الثقافة المحلية الأصلية الخاصة
 - رَفُض الثقافة الكوكبية برد فعل محلي قوي

عموماً ، ما زالت قوى العولمة الأربع المذكورة سائدة في تايوان منذ ثمانينيات القرن العشرين وقد تمخضت عن تقريب الأنماط الثقافية التايوانية أكثر من الثقافة الكوكبية «المتصورة» . غير أن هذا لم يفض إلى الإجهاز على تنوع تايوان الثقافي ؛ بل أدى إلى تعزيز قدر أكبر بكثير من التباين الثقافي . يمكن اعتبار العولمة الثقافية في تايوان سيرورة عميقة قامت بصياغة الإطار البنيوي الذي يتم فيه تطوير انعكاسات ثقافية متنوعة . سوف يتضح في الفقرات التالية أن الأنماط الثقافية التايوانية ، كما هي متجلية في المجريات المكشوفة للحياة اليومية كما في الهيكل المضمرة للمعاني الرمزية بالنسبة إلى الأفراد ، باتت

الآن، عملياً، إنتاجاً مشتركاً من صنع كل من تأثيرات العولمة من ناحية والردود المحلية الأصلية من الناحية المقابلة.

ثقافة دافوس

لا شك أن تطور تايوان الصناعي الرأسمالي ذو التوجه الخارجي، مع قدر لا يستهان به من التجارة الدولية والاستثمارات الأجنبية منذ ستينيات القرن العشرين، أدى بالفعل إلى دمج اقتصاد تايوان بالسوق العالمية. فبين القطاعات المختلفة لمشاريع الأعمال التايوانية، ثمة نسبة مئوية عالية جداً مرتبطة، بطريقة أو بأخرى، بأسرة الأعمال الكوكبية. وعلى امتداد العقود الثلاثة الماضية بقي احتكاك هذه القطاعات مع شركات الأعمال الدولية وكبار مسؤوليها التنفيذيين، مدرائها، وفنييها كثيفاً. لقد ظل تبادل الخبرات والمعلومات وأنماط ثقافة الأعمال بين أرباب الأعمال التايوانيين والزبائن والمستثمرين الأجانب متواصلاً دون انقطاع، على الرغم من أن رجال الأعمال التايوانيين هم الذين تعين عليهم، أكثر الأحيان، أن يتعلموا من نظرائهم الأمريكيين واليابانيين، خصوصاً خلال عقود ما قبل تسعينيات القرن العشرين. غير أن أعداداً كبيرة من مؤسسات الأعمال الدولية التي أقامت شبكات مشتركة في تايوان ما لبثت، في الوقت نفسه، أن أتقنت فن تكييف ممارساتها العملية بما ينسجم مع الظروف المحلية.

على مستوى السلوك الفردي، لا غرابة أن نلاحظ وجود نزوع شبه شامل وعام بين رجال الأعمال التايوانيين ومعهم أفراد الطبقة الإدارية في القطاعات الصناعية والخدمية نحو تقليد النظراء في سائر أرجاء العالم من حيث الملبس، أسلوب الكلام، ونمط السلوك. لغة الأعمال الإنجليزية هي اللغة المشتركة، وتبني أسماء أولى إنجليزية بات من الممارسات المطلوبة. وقد قام هؤلاء أيضاً بتطوير نمط معيشي معوّلم قائم على أذواق متشابهة. ففي كل من تايبي، كاوشيونغ، وغيرهما من المدن الرئيسية يسهل العثور على طبقة الأعمال

المعولمة هذه عاملة في العديد من شركات التكنولوجيا العالية والمال، فضلاً عن القطاعات ذات العلاقة بالتجارة الدولية.

لافت للنظر أيضاً أن يكون العديد من المدراء التايوانيين المستخدمين من قبل شركات دولية قد نجحوا في تطوير أنماط سلوكية ثنائية. ففي مكان العمل يتصرفون عادة مثل أي من منتسبي الطبقة الإدارية المعولمة تماماً؛ أما في الأحياء التي اختارتها الشركات الأجنبية مقرات لها فهم لا يكتفون بمجرد التحول من اللغة الإنجليزية إلى لهجة الميتان أو الهاكا المحلية، بل ويسارعون إلى تغيير نمط تفكيرهم. فإنجاز الأعمال أو إدارة المشروعات ليس، بنظر كثيرين منهم، إلا جانباً واحداً، في حين تبقى الحياة منطوية على جوانب أخرى، وليست الأعمال كل شيء. يظل التصرف كرجل أعمال أو مدير دولي سلوكاً مكتسباً يتم تعلمه لمكان العمل - إنه نظام سلوك اعتُمد حديثاً يشكل «إضافة» لا «بديلاً» بالنسبة إلى ما تم تعلّمه عن الحياة والعيش من الثقافة المحلية.

من الجهة المقابلة نرى أصحاب المشروعات الصغيرة المحلية والمبادرين العصاميين (الذين صنعوا أنفسهم بأنفسهم) في أكثرية الأعمال التقليدية، جنباً إلى جنب مع بعض المنخرطين في قطاع الصناعات المُعدّة للتصدير، وقد حققوا نجاحاً في إدارة أعمالهم منذ البداية دونما حاجة لأن يتعلموا كيف يلبسون، يتكلمون، ويتصرفون مثل أعضاء طبقة الأعمال العالمية. وعلى الرغم من أن هؤلاء قد لا يعرفون كيف يتعين على أي رجل أعمال دافوسي أن يسلك، فإنهم يجيدون تماماً أسلوب التعامل مع الوكيل التجاري ويتقنون فن اختيار اللحظة المناسبة لتقديم الطلب. دأب رجال الأعمال الصغار هؤلاء، وهم الذين أكسبوا «المعجزة التايوانية» شهرة عالمية، على الفصل بين خبرتهم العملية المستمدة من تجربة التعامل مع الأسواق العالمية عن أنماط الحياة اليومية المأخوذة من الثقافة المحلية الأصلية. وبالنسبة إليهم، فإن الثقافتين

اللتين توجهاً عالميهما الحياتيين المختلفين تتعايشان دون صراع كثير.

على المستوى التنظيمي للأعمال، تكون سائر الشركات متعددة الجنسيات شديدة الحرص على التكيف مع الظروف الاجتماعية وثقافة الأعمال المحلية. قد يتجلى هذا في استراتيجيات التسويق و/أو أساليب الإدارة، والعديد من مدراء الشركات متعددة الجنسيات بذلوا جهوداً حقيقية في سبيل التكيف مع الطرائق التايوانية في إنجاز الأعمال، إما عبر إشاعة اللامركزية في آلية صنع القرار أو من خلال إضفاء الصفة المحلية على الكوادر العليا من كبار الموظفين. وعلى الرغم من تعولم اقتصاد تايوان وأعمالها على امتداد العقود القليلة الماضية، فإن من الواضح أن أنماط الإدارة الأمريكية ومعها اليابانية بقيت عاجزة عن استئصال ممارسات الأعمال التايوانية الأصلية والحلول محلها. ثمة، بدلاً من ذلك قدر ملحوظ من المزاجية بين أساليب الإدارة في العديد من الشركات متعددة الجنسيات العاملة في تايوان، جنباً إلى جنب مع شركات محلية عاكفة على المنافسة في الأسواق العالمية. وبالتالي فليس هناك أي نموذج إداري أمريكي، أوروبي، ياباني، أو تايواني - صيني خالص ونقي يمكن أن ينطبق على ثقافة الأعمال الفعلية السائدة في تايوان اليوم.

من مقابلات أجريناها مع إداريين في شركات خدمات مالية ألمانية، أمريكية، ويابانية، في تايوان، تبين أن على التنفيذيين وكبار الإداريين الأجانب أو يؤقلموا ثقافتهم العملية الدولية المزعومة بما ينسجم مع الواقع المحلي. ويكون الأمر حاسماً بصورة استثنائية حين يكونون راغبين في التوصل إلى إقرار مدى «أهلية» هذا الزبون أو ذاك للحصول على قرض، نظراً لأن المفهوم والمعايير المحلية للـ «أهلية» مختلفة عن نظيرتها في الغرب، حيث يستطيع كومبيوتر المصرف أن يفرز آلياً سجلاً يتضمن تاريخ أهلية الزبون. أما في تايوان فإن مثل هذه المعلومات ليست متوفرة في النظام المصرفي المحلي. وبالتالي فإن شيك الأهلية يجب تنظيمه بطريقة مختلفة، وسيكون هذا كثيف الاعتماد

على حكم المدير المحلي في إقرار مدى تحلي الزبون بصفات الأهلية، الثقة، قابلية الاعتماد، والجدارة بالتصديق. حتى في صناعات التكنولوجيات العالية تبقى أنماط الإدارة المعولمة المزعومة السائدة في الغرب بحاجة إلى التعديل بما ينسجم مع البيئة الاجتماعية في تايوان.

إضافة إلى الأمثلة آنفة الذكر من التكيف التنظيمي مع العولمة والأقلمة في ممارسات الإدارة، من المهم أن نلاحظ أن الممارسات التقليدية ما زالت سائدة في عالم الأعمال بتايوان، وأن رجال الأعمال التايوانيين ما زالوا يديرون قسماً كبيراً من عملهم عبر مؤسستي الغوانكسي (شبكة علاقات وروابط شخصية) والكسينونغ (الجدارة الشخصية بالثقة والاعتماد). وثقافة الأعمال المشخصة هذه ليست محصورة بتطوير روابط وشراكات معينة على صعيد الأعمال؛ فهي تشكل أيضاً ركناً من أركان أسلوب المبادرة والإدارة التايوانيتين.

بصرف النظر عن الحجم والمدى، من المتعذر فصل المشروعات التايوانية عن الأسرة: فالثانية تبقى على الدوام أساس الأولى، وما زالت الأسرة الصينية متمتعة بقدر كبير من التأثير على جملة أساليب إطلاق، تنظيم، وتوسيع الأعمال التايوانية المعاصرة. وبهذا المعنى، يبقى الشكل التنظيمي الثابت للمشروعات التايوانية هو الشكل الأسري الذي يبقى شيئاً آخر لم تستطع العولمة الاقتصادية أن تغيره جذرياً. النقيض تماماً هو الذي حصل في الحقيقة: ثمة، في ظل العولمة، نوع من التسليم والاعتراف المتزايدين بالمشروع الأسري شكلاً تنظيمياً وإطاراً إدارياً فريدين وناجحين (دونكلز وفروهليك 1991 م).

بما أن العائلة ما زالت هي السمة السائدة في الأعمال التايوانية حيث يوجد تداخل كثيف بين الملكية والتحكم، فإن التراتب الهرمي في الأسرة، أنماط المرجعية، والعلاقات الإلزامية، يتم اعتبارها نماذج لأدوار تنظيمية في مجال الأعمال. هناك مناخ تنظيمي شديد الأبوة في مشروعات الأعمال هذه، خصوصاً على صعيد اتخاذ القرارات وإدارة العاملين، وهناك، على الدوام،

تنفيذي مهمين واحد، شخصية الأب، هو صاحب القول الفصل. وفي حين أن الثقة هي مفتاح عمليات الأعمال الأسرية التايوانية، فإنها تكمن، بالدرجة الأولى، في قلب دائرة الأسرة. مرة أخرى تبقى العائلة النووية مركز الأمن والهوية الأهم بالنسبة إلى العديد من مؤسسات الأعمال التايوانية اليوم.

في معظم الحالات تنتقل قيادة الشركات إلى الأبناء - فقط في ظل ظروف خاصة استثنائية يستطيع الأصهار أو البنات شغل مناصب مفتاحيه. وكما في الأسر الصينية التقليدية كثيراً ما تستطيع مسألة الخلافة أن تصبح مصدر توتر هيكلي بالنسبة إلى أعمال تايوانية حديثة. وعلى الرغم من أن الانتقال من جيل إلى آخر يكون بالضرورة جالباً لبعض التغييرات في استراتيجيات تطور الأعمال، فإن هذه التغييرات تدار عادة بشيء من الحذر من جانب الورثة، حفاظاً على تقاليد الأعمال الأسرية.

كما قيل من قبل ما زالت نزعة الشُّخصنة مفتاح فهم آليات الأعمال التايوانية، وهي تتسع لتطال علاقات رب العمل - العامل: فالأشكال العائلية الحميمة للتناغم، الوحدة، الولاء، والالتزام العاطفي تعتبر وسائل ضرورية لإحكام ربط المستخدمين بالأعمال. وهذه الشخصنة تتجاوز أيضاً العالم الداخلي للمشروعات لتشمل النشاطات والفعاليات الجارية بين فروع الأعمال. غير أن من المتعذر الخلط بينها وبين الالتزام العاطفي البسيط، لانطوائها الدائم على نوع من الحساب العقلاني المعقد لجملة مصالح الأعمال على المديين القصير والطويل (هسياو 1994 م).

ومهما يكن فإن العولمة قد ساهمت بالتأكيد في زيادة سرعة تحول بعض جوانب هذه الأعمال العائلية. أضف إلى ذلك أن التوصيف السابق لثقافة الأعمال المحلية هذه ليست جامدة ولا ينبغي اعتبارها دليلاً على وجود مقاومة محلية لعولمة الإدارة. على الرغم من أن ثقافة الأعمال المحلية الفائضة والمتبقية ما زالت بعيدة عن الإدراك والتقييم الكاملين من جانب العديد من

تنفيذي الأعمال الأجانب، فإن أكثرية هذه الأعمال تعتبر العمل في تايوان تحدياً وقد عكفت بالفعل على اجتراف استراتيجيات معينة للتعامل مع ثقافة الأعمال العائلية التايوانية.

تلخيصاً يقال إن من شأن هذا التحليل، حتى اللحظة، أن يبين بوضوح أن تعايش نموذج الأعمال الأسرية التايواني مع الفورية المعولمة الآتية من الولايات المتحدة والمتويوتية المستوردة من اليابان لا يتمخض بالضرورة عن كثير من التوتر أو الصراع بين الشركات متعددة الجنسيات ومشروعات الأعمال المحلية. كما أن أوجه التباين على صعيد ثقافة الأعمال لا تبدو مشكلة حواجز ثقافية تحول دون قيام الشركات الدولية بإنجاز الأعمال في تايوان أو تمنع المشروعات التايوانية المحلية من توسيع دوائر ارتباطاتها التجارية والعملية ومدها إلى أرجاء العالم.

ثقافة عالم الماكدونالد

جنباً إلى جنب مع الوجود الواضح لبيئة أعمال مدوّلة، تشكل تايوان اليوم مجتمعاً مُزركشاً بالعديد من الثقافات وأنماط الحياة الشعبية المعولمة المتباينة. تدل عبارة «ثقافة شعبية» على ثقافة محددة مع حاجات رمزية من ناحية وعلى «طريقة حياة كاملة» من ناحية ثانية (مايكل 1996). وهنا في تايوان تتحدد الثقافة الشعبية عموماً على أنها نمط الحياة الثقافي المنتج للناس (للمستهلكين، بعبارة أخرى) وهي مختلفة عن ثقافة الشعب من حيث كونها منتجة بكميات كبيرة ومستهلكة على نطاق جماهيري واسع. وبالفعل فإن الأعمال الدولية نجحت في خلق فيض من الحاجات الاستهلاكية عن طريق وسائل الإعلام الجبارة، ثم ما لبثت أن سارعت إلى تلبية تلك الحاجات بمنتجاتها الثقافية.

تبقى الثقافة الشعبية الكوكبية، من حيث الجوهر، كثيفة التعويل على وسائل الإعلام، ومنتجي الإعلانات، البرامج التلفزيونية، الأفلام السينمائية، موسيقى البوب، وغيرها من فروع صناعة الاتصالات الجماهيرية يتولون

إدارتها. لقد لعبت صناعات الإعلام والاتصالات العابرة للحدود القومية هذه دوراً حاسماً في تشكيل ثقافة تايوان الشعبية وأذواقها العامة. ففي العديد من المدن الكبرى، يستطيع السكان متابعة أكثر من أربعين قناة كوابل تلفزيونية من غرف الجلوس. ما يزيد عن 68 بالمئة من العائلات التايوانية اشتركت بتلفزيون الكوابل في 1998 م، بزيادة لافتة من 43,4 بالمئة في 1994 م، فيما كان أكثر من ثلاثة ملايين تايواني كانوا يستخدمون شبكة الشبكات (الإنترنت)، مشكلين ما بات يعرف باسم «قبيلة إنترنت».

اكتشف مسح جرى في 1999 م أن لدى التايوانيين أذواق شديدة التباين في الثقافة الشعبية التي يحتلها الإعلام، وأن كلاً من موسيقى البوب، العروض الغنائية الخفيفة، المسرحيات التلفزيونية الجادة، والأفلام السينمائية، كانت متوفرة باللغات المينائية والماندرينية وإلخ... المحلية، جنباً إلى جنب مع اللغتين الإنجليزية واليابانية. ما يتراوح بين 50 و63 بالمئة من المشاركين في الاستطلاع عبروا عن نوع من الولع بسلسلة مختلفة من المسرحيات والأفلام المحلية والأجنبية. من اللافت للنظر أن شعبية الثقافة الشعبية اليابانية بين التايوانيين ظلت متنامية في السنوات الأخيرة، خصوصاً المسلسلات التلفزيونية الجادة والأفلام السينمائية اليابانية: حوالى 36 بالمئة من التايوانيين عبروا عن إعجابهم بها في 1994 م، وقد ارتفعت النسبة إلى 51,3 بالمئة في 1999 م (تشانغ 2000).

إن البنية التحتية لصناعة التلفزيون العابرة للحدود القومية، هذه البنية التحتية المؤلفة من شركات الإعلام والاتصالات، رأس المال متعدد القوميات واللغات المدوّلة، هي التي جعلت ثقافة تايوان المعولمة ممكنة، تماماً مثلما كانت كوكاكولا، ماكدونالد، ديزني، ليفي، كالفن، كلاين، نايك، سي.إن.إن، بوليجرام، إي.إم.آي.، تويوتا، مايكروسوفت، ستاربكس، ومارلبورو، هي المساهمة في إيجاد أشكال معولمة من الأذواق، الأزياء،

اللغات، الأفكار، الأحلام، وأحكام القيمة في المجتمع التايواني المعاصر . صحيح أن الأذواق وأنماط الحياة التي تبدو متجانسة ما زالت ظاهرة تميز الطبقة الوسطى المدنية، إلى هذا الحد أو ذاك، إلا أنها تشكل بالنسبة إلى شبيبة الحَضَر ما هو أكثر من مجرد خيارات جديدة في الحياة: إنها تمثل رموزاً جديدة ومعنى مبتكراً في الحياة. أما أعضاء الطبقة العاملة الأكبر سناً والقاطنون في الأرياف فقد ظلوا، على النقيض من ذلك، عازفين عن استبطان الحاجات الأمريكية واليابانية الجديدة رافضين قبولها في عوالمهم الرمزية والقيمية، رغم استمتاعهم بها. بعبارة أخرى ما زالت لثقافة الماكدونالد حدود طبقية في تايوان، وتبقى تأثيراتها الرمزية والتفسيرية متجلية بوضوح بالغ بين صفوف الطبقة الوسطى المدنية أو الحضرية.

كما قيل من قبل، ظلت ثقافة البوب اليابانية متنامية الهيمنة على الساحة الثقافية التايوانية في العقد الأخير. يكمن أحد الأسباب في إقدام الحكومة سنة 1993 م أخيراً على رفع الحظر المفروض منذ سنة 1972 م على عرض البرامج التلفزيونية اليابانية، ذلك الحظر الذي كان قد وضع موضع التنفيذ عندما اعترفت الحكومة اليابانية رسمياً بجمهورية الصين الشعبية. غير أن عبارة **ها - ري - زو** («معشر المنبهرين باليابان») ما لبثت، مع حلول أواسط تسعينيات القرن العشرين، أن أصبحت مرتبطة بفكرة الافتتان المجنون بكل ما هو ياباني.

قد لا يكون **ها - ري - زو** عارفين شيئاً ذا بال عن تاريخ اليابان، اقتصادها، أو سياستها، كما لا يشعرون بالحنين الماضي (النوستالجيا) العميق إزاء ذلك البلد الذي ما زال بعض أفراد الجيل الأقدم الذي ترتع خلال الحكم الياباني يشعرون به. ليسوا، بدلاً من ذلك، إلاً نتاج ماكينة ثقافة البوب ووسائل الإعلام اليابانيتين. لا غرابة، إذن، أنهم أيضاً شديداً الولع بالأشياء والرموز ذات العلاقة بثقافة البوب اليابانية كالأطعمة، اللُعب، مستحضرات التجميل، أفلام الكارتون، العروض التلفزيونية، العرائس، أشربة الفيديو، السيديات،

الملابس ومحلات الأزياء، وهم يقومون بتجميع هذه الأشياء كلها. فصورة مرحباً كيتي، مثلاً، أحدثت حمى تجميع لدى الها - ري - زو مع عدد كبير من المستهلكين الآخرين: بلغت قيمة مبيعات حمالات المفاتيح، الشُّكلات، بطاقات الاعتماد، قطع الهواتف الخليوية وغيرها من الأشياء المزينة بهذه الصورة 35 مليوناً من الدولارات في 1999 م.

كانت «حمى اليابان» استثنائية التجلي في شعبية الميلودرامات (المشاجي) اليابانية بين أبناء الجيل الصاعد. كذلك ما لبثت العروض التلفزيونية اليابانية أن وضعت يدها على العديد من محطات التلفزة الكابلية المحلية، فبات معظم المشاهدين قادرين على متابعة خمس قنوات تلفزيونية يابانية بالكوابل. وبطريقة ما، فإن نجاح الميلودرامات اليابانية أفضى أيضاً إلى تجديد شعبية الثقافة اليابانية الحديثة. وحسب ما يقوله إيوابوتش (1998 م)، لم يصبح هذا ممكناً إلا بفضل القرابة الثقافية بين النظريتين التايوانية واليابانية إلى تجربة الحياة الحديثة. فالميلودرامات اليابانية حققت نجاحاً كبيراً في أفلمة وتأصيل أنماط الحياة والثقافة الأمريكية والأوروبية الحديثة، وما لبث التايوانيون، بدورهم، أن وجدوا هذا النمط الياباني سهل الهضم. بعبارة أخرى قام اليابانيون بأفلمة الأحلام الأمريكية وبثها في تايوان عبر برامج إعلام البوب، وما لبثت صور تجربة الحياة اليابانية الحديثة هذه أن زودت الشبية التايوانية بمنبع نموذجي من منابع التحديث والعولمة.

من الممكن أيضاً ملاحظة مثل هذا التماهي مع الثقافة الكوكبية الحديثة من خلال ثقافة البوب اليابانية في العديد من مجتمعات شمال - شرق وجنوب - شرق آسيا. غير أن إشاعة الثقافة الشعبية الأمريكية واليابانية وإضفاء الصفة الشعبية عليها في اليابان لم يؤدي إلى ترسيخ أي فهم جماهيري أعمق للمجتمعين والثقافتين «النموذجيين». لم تتمخض المسألة عن أية أشكال عميقة من التبادل والتعلم؛ كما لم تلهم بأي تأمل حول المجتمع والثقافة التايوانيين بالذات.

جنباً إلى جنب مع أمركة أنماط الحياة والثقافة الشعبية، أَوْرَبَتْهَا، وَيَبَنَّتْهَا، هنا، ثمة كان أيضاً نوع من الصعود في عملية أقلّمة وتأسيس ثقافية «تحت إعادة تجميعها»، عملية تم فيها إنعاش وإعادة اختراع العديد من الثقافات المحلية وعناصر أنماط الحياة التقليدية، بما فيها المطبخ التايواني التقليدي، الأوبرا، عروض العرائس (الدمى)، جمع الآثار القديمة، محلات احتساء الشاي، وطقوس شرب الشاي، جنباً إلى جنب مع موسيقى الروك والفن الحديث التايوانيين. أضف إلى ذلك أن عدداً غير قليل من فرق أداء الفنون الثقافية تأسست بحماس كبير من الجمهور مع دعم من الدولة، ومن الممكن اعتبار إيجاد، تطوير، وبعث هذه الفرق والأشكال الفنية، بما فيها بوابة الضباب (للرقص)، الحديقة الغربية الصغيرة (مسرح عرائس)، حديقة مين - وا (أوبرا تايوانية)، فورموز الجديدة (موسيقى روك تايوانية)، وهان - نانغ يوه - فو (للموسيقى والرقص الملكيين الصينيين)، نوعاً من الرد المحلي على العولمة.

منذ ثمانينيات القرن العشرين كانت تايوان قد التحقت بموجة العالم الثالثة لعملية إشاعة الديمقراطية السياسية، وكانت هوية قومية جديدة قد صيغت أيضاً وطوّرت مع الحدث. وهذا المشهد السياسي المتغير حمل قدراً كبيراً من التيسير والإلهام فيما يخص بناء ثقافة تايوان وإنعاشها - تحركاً باتجاه إرساء القاعدة الثقافية لعملية بناء الأمة الجديدة. لعل أحد الأمثلة المهمة والنموذجية ذات الدلالة على امتداد العقد الأخير هو مثال إعادة كتابة وإعادة تفسير التاريخ التايواني في الأوساط السياسية والأكاديمية، حيث نشأت حركة باتجاه «خلع الثوب الصيني» و«إعادة أو تثبيت ارتداء الثوب التايواني» في مسعى لإعادة قراءة القرون الأربعة الأخيرة من تاريخ تايوان، منذ قيام الخانات الصينيين بهجرتهم الأولى إلى الجزيرة. ففي سنة 1994 م تم تدشين معهد جديد متخصص بتاريخ تايوان تحت قدر كبير من ضغط حَمَلَة شعار «ما هو صحيح سياسياً»، في

أكاديمية سينيكا، أشهر مؤسسات تايوان التعليمية، رغم امتلاكها المسبق المعهدين يتركز اهتمامهما على التاريخ.

ما لبثت أجواء التَّيُونَة الثقافية والسياسية هذه أن أفضت أيضاً إلى إقامة العديد من المؤسسات الثقافية الخاضعة لرعاية الحكومة، بما فيها المركز القومي للفنون التقليدية، المركز القومي لدراسة وصيانة الممتلكات الثقافية، المتحف القومي لما قبل التاريخ وعلم الآثار، والمتحف القومي للمسرح التقليدي. وقد انعكس هذا أيضاً في إعادة تنظيم الحكومة المركزية مع إيجاد جهازين بيروقراطيين مختصين بالشؤون الثقافية / العرقية: مجلس شؤون السكان الأصليين ومجلس شؤون الهانكا. أضف إلى ذلك أن عدداً غير قليل من المنظمات والهيئات غير الحكومية المحلية والقاعدية تم خلقها للمساهمة في تعميق الهوية الثقافية الأصلية، وما لبث الحفاظ على التراث الثقافي المحلي أن اكتسب مزيداً من الأهمية بوصفه عاملاً من عوامل «استعادة الهوية» بفضل نشاط حركات المحافظة المدعومة بجماعات ثقافية محلية.

في مَسَح شمل الجزيرة كلها أَجْرَتْه أكاديمية سينيكا سنة 1999 م، عَبَّر 57 بالمئة من المشاركين عن شعور يقول إن ثقافات جميع الأمم في العالم محكومة بأن تزداد تشابهاً - مؤشر واضح على وجود وعي بالتجانس والتماثل الكوكبيين. غير أن 65 بالمئة في عملية المسح ذاتها رأوا أن على تايوان أن تحافظ على سماتها الثقافية الخاصة، رغم الاندماج الثقافي العالمي - دعوة إلى أصالة ثقافية.

تحت تأثير عالم الماكدونالد، جاء رد المجتمع التايواني متمثلاً، باختصار، بصعود الثقافة الاستهلاكية التجارية المؤصلة من جهة وبجهود واعية رامية إلى إعادة بناء هوية تايوانية خاصة على الصعيدين القومي والمحلي من جهة ثانية. وعلى الرغم من أن قوى الثقافة الشعبية العولمية طاغية في الحياة الثقافية التايوانية المعاصرة، فإن هذه القوى لا تكتفي بالتعايش مع قوى الأقلية

وحسب، بل وقد يَسَّرَتْ تنامي التنوع الثقافي وعملية البحث عن أصالة ثقافية في تايوان.

أممية نادي الكلية

من المؤكد أن العولمة لا تتم في ميادين التجارة، الأعمال، التكنولوجيا، الثقافة الشعبية، والاتصالات الإعلامية فقط، بل وتجري أيضاً على أصعدة الأفكار، المفاهيم، والآراء. واضح أن وسائل الإعلام الجماهيرية الدولية لعبت دوراً مهماً في إيصال تلك الطرق الجديدة في التفكير إلى تايوان، غير أن المثقفين هم الذين قاموا فعلاً بالاضطلاع بدور «حَمَلَة» هذه الأفكار الناشئة و«ناقليها» من الخارج. وعملية «نزيف الأدمغة» المعكوسة هذه بدأت تتم في تايوان أواخر سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن العشرين، حين عادت أعداد متزايدة باضطراد من التايوانيين الشباب الموهوبين بشهادات أكاديمية عليا من الجامعات الأمريكية وبدأت تحتل مناصب مختلفة. ومنذ ذلك التاريخ أصبح هؤلاء المثقفون العائدون «حَمَلَة» و«مؤقلمى» العديد من القيم الغربية / الكوكبية.

لقد بادر هؤلاء حتى إلى تشكيل «طبقة معرفة جديدة» في سائر المعاهد الثقافية التايوانية البحثية، الاجتماعية، الإعلامية، وغيرها، وإلى «نشر» ما تعلموه فيما وراء البحار في أماكن العمل وعلى مستوى الجمهور. ظلوا عاكفين على تدريس هذه الأفكار الجديدة والكتابة عنها في غرف التدريس الجامعية، الصحف والمجلات، كما قام كثيرون بترجمة مؤلفات مهمة إلى اللغة الصينية. لا غرابة، إذن، أن تكون صناعة النشر التايوانية قد شهدت، منذ ثمانينيات القرن العشرين، نمواً سريعاً جداً، مع ظهور أعداد كبيرة من الكتب المترجمة حديثاً حول جُل القضايا والموضوعات التي يمكن أن تخطر بالبال متزاحمة على رفوف المكتبات. وهذه التوجهات تواصلت في التسعينيات وما بعدها، وبقدر أكبر من الزخم وبأسلوب أكثر منهجية.

في تسعينيات القرن العشرين راحت شركات النشر التايوانية الجديدة والعريقة على حد سواء تنشر بصورة منهجية سلاسل من الكتب المؤثرة والشعبية الأكثر مبيعاً المستوردة من الخارج باللغة الصينية. ثمة دور نشر عريقة مثل تشانيا تايمز، شركة النشر الرابطة (مجموعة الأخبار اليومية المتحدة)، والكومونولث، وأخرى حديثة العهد مثل راي فيلد والقرن الجديد، تضافرت جميعاً على إنتاج عدد هائل من الكتب والسلاسل المترجمة حديثاً تحت حشد من العناوين المثيرة مثل: ثانياً، العصر الجديد، المواطن الكوكبي، النظرة الكوكبية، التاريخ والثقافة، كتب التراث (الكلاسيكيات)، المعرفة، والوحي. يستطيع المرء أن يرى عبر هذه العناوين أن موضوعات جديدة في العلوم الاجتماعية - البسيكولوجيا، السوسيولوجيا، التاريخ، الاقتصاد، العلوم السياسية، جنباً إلى جنب مع الأعمال والفلسفة - كانت هي الموضوعات المفضلة.

تتضمن المؤلفات التي تتم ترجمتها إلى اللغة الصينية كتابات أكاديمية جادة من جهة وكتب مطالعة شعبية من جهة ثانية. تبقى الإنجليزية اللغة الأمية الأكثر شعبية، تليها اليابانية، ثم تأتي الألمانية والفرنسية على نطاق أضيق. من الموضوعات الجديدة بالملاحظة قضية إشاعة الديمقراطية على الصعيد الكوكبي (الموجة الثالثة، صدام الحضارات وإعادة هيكلة النظام العالمي، الطريق الثالث)، مسألة البيئة والتنمية المستدامة (تقارير نادي روما، تقارير رصد العالم، ظاهرة الإنلينيون)، موضوع المساواة بين المرأة والرجل (ترجمة جديدة لكتاب الجنس الثاني)، النظام الرأسمالي الحديث (أزمة الرأسمالية الكوكبية، الفجر الزائف، ما معنى العولمة؟ [بالألمانية])، خطاب ما بعد الحداثة (نظرية ما بعد الحداثة، نزعة ما بعد الحداثة)، وبسيكولوجيا البوب (إي. كيو، كتب حساء الفروج، معابر جديدة).

كان استقبال الجمهور لهذه الأعمال المترجمة إيجابياً جداً. ثمة أيضاً عدد

كبير من الكتب الأمريكية الأكثر مبيعاً تحتل صدر القائمة في تايوان فضلاً عن أن الأقسام الأدبية للعديد من الصحف كثيراً ما تنشر عروضاً لعناوين مترجمة مما يساهم في الترويج لها بصورة مؤكدة. وعلى الرغم من أن جودة الترجمات ظلت إشكالية على الدوام، فقد طرأ تحسن كبير في السنوات الأخيرة، مع تحول المترجمين إلى مترجمين أكثر احترافاً بكثير. ثمة اليوم عدد كبير من المترجمين الحاصلين على شهادات عليا في الخارج، والمتمتعين، إضافة إلى المهارات اللغوية، بالخبرة الضرورية لإنجاز ترجمات عالية الجودة.

إضافة إلى التوافر المتنامي للأدبيات المترجمة للجمهور العام، ثمة كانت عملية أخرى لإضفاء الصفة المؤسسية على بعض الآراء والخطابات الغربية المهمة، ذات العلاقة بعولمة الأفكار، القيم، والإيديولوجيات الأجنبية وأقلمتها على حد سواء. فعبّر استنفار وتنظيم العديد من الحركات الاجتماعية القاعدية، تم إطلاق العديد من الخطابات الغربية حول المجتمع والثقافة وطرحها على الجمهور، مما أدى إلى انبثاق ما يزيد عن عشرين حركة اجتماعية جديدة في مجتمع تايوان المدني منذ ثمانينيات القرن العشرين⁽¹⁾. أقدمت منظمات الحركة الاجتماعية المعنية على تبني هذه القيم والخطابات الغربية / الكوكبية مبادئ توجيهية وأطراً مرجعية تلوذ بها لإضفاء الشرعية على قضاياها. فضلاً عن أن النشاط سارعوا إلى إتقان فن الإفادة من الخطابات الغربية لإقناع الجمهور بدعم الحركات الاجتماعية الجديدة، ظل مثقفو تايوان على الدوام الطبقة الاجتماعية الأطول باعاً في مجال قيادة التفكير والإصلاح الاجتماعيين الجديدين، وقد نجحوا في تنبيه الجمهور إلى قضايا البيئة، حقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين من خلال الخطابات التي اقتُبست مباشرة من الغرب وتمت أقلمتها بعد ذلك. عدد كبير من الناشطين الاجتماعيين هم مثقفون عائدون تابعوا دراستهم في الخارج، كما أن صحفيين متعاطفين لعبوا أيضاً دوراً في رفع وتشكيل وعي الجمهور بهذه القضايا. تمكنت الحركات الاجتماعية المحلية، عبر استنفار

القواعد، باختصار، من عولمة تايوان بخطابات نابغة من الغرب، وإن جرت أقلمتها بما يجعلها مقبولة لدى التايوانيين - في تفاعل ديناميكي لآلتي العولمة والأقلمة الثقافية.

إذا أخذنا حركة البيئة نموذجاً، فإننا سنجدتها حركة تايوانية دون أي لبس من حيث الثقافة والتنظيم الاجتماعي، على الرغم من أنها استمدت جذورها الفلسفية من الغرب مباشرة (ولر وهسياو 1998 م). نجحت الحركة في رفع مستوى اهتمام الجمهور بالمشكلات البيئية عبر ابتكار «إطار عمل ثقافي» يزاوج بين نزعة البيئة الغربية من جهة، الدين الشعبي التايواني من جهة ثانية، والنزعة العائلية التقليدية الصينية من جهة ثالثة (هسياو 1999 م).

كانت مظاهر الأقلمة أو الردود النابعة على الأفكار والخطابات الثقافية الغربية موجودة في آداب تايوان وعلومها الاجتماعية منذ سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين. فـ «حركة الأدب المحلي» أواسط السبعينيات لم تكن سوى المحاولة المدروسة الأولى التي بذلها عدد كبير من الكتاب الشباب بحثاً عن فكرة وهوية أدبية أصيلة، رفضاً محلياً واعياً للحدثة الغربية التي كانت قد هيمنت على الآداب التايوانية منذ ستينيات القرن العشرين. وما لبثت هذه الحركة، منذ ذلك التاريخ، أن نجحت في ترسيخ الواقعية الاجتماعية بوصفها التيار الرئيسي في الأدب التايواني.

خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات اتسعت حركة التأصيل وطالت حقولاً ثقافية أخرى مثل الموسيقى، فنون التمثيل، والأفلام السينمائية. وخلال الفترة نفسها بدأ أساتذة العلوم الاجتماعية أيضاً رحلة استكشاف ونقد للذات ودعوا إلى مزيد من تأصيل العلوم الاجتماعية، مع تنبه كثيرين إلى ضرورة تطوير علوم اجتماعية تايوانية مؤهلة لتمجيد هويتهم الثقافية والفكرية الخاصة. في الوقت نفسه، بات واضحاً أن حركة التأصيل هذه لم تكن قائمة على استهداف وقف التعلم من العلوم الاجتماعية الغربية كما لم تدع إلى اجتراح

علوم سياسية قوموية - بل العكس. فعبر حركة التأصيل، أراد أساتذة العلوم الاجتماعية التايوانيون تأكيد كونية العلوم الاجتماعية من جهة، مع إبداء قدر من الاهتمام الثقافي والقومي من الجهة الأخرى. كانوا في الوقت نفسه يأملون بحصول انتعاش في العلوم الاجتماعية الغربية بفعل عناصر جديدة مستمدة من ثقافات متنوعة. وهكذا فإن حركة العلم الاجتماعي هي الأخرى كانت منظوية على تضافر عنصري التأصيل والعولمة كليهما.

تقوم تجربة العولمة التايوانية مثلها مثل أقلمة الفكر والخطاب الغربيين في الأدب، العلوم الاجتماعية، والحركات الاجتماعية منذ سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين بتسليط الأضواء على جملة ردود الأفعال المتنوعة على العولمة الثقافية. لقد أخذت في الأدب شكل المقاومة؛ أما في العلوم الاجتماعية فقد جاءت منظوية على التعايش بين العولمة والأقلمة. وفي حركات اجتماعية جديدة ما لبثت أن زادت من «تجميع وتركيب» جملة الخطابات والأطروحات الغربية وصولاً إلى جعلها شيئاً مقبولاً أكثر على الصعيد الثقافي لدى الجمهور التايواني العريض.

يمكن القول، تلخيصاً، إن من شأن استيراد وقبول فكر جديد من الغرب منذ ثمانينيات القرن العشرين أن يبدو عملية عولمة ثقافية تم من خلالها تقريب الثقافة التايوانية من الثقافة الفكرية العالمية المتخيلة. وقد تمخضت هذه العملية أيضاً عن أقلمة ثقافية، كما أدى التفاعل بين العولمة والتأصيل إلى المزيد من تيسير تباين وتلوّن تايوان الثقافي في تسعينيات القرن العشرين ومن شأنه أن يستمر في فعل ذلك خلال عقود قادمة.

الحركات الدينية الجديدة

على الرغم من أن تايوان لا يمكن اعتبارها «سوبر ماركت أديان»، فإن صورتها الدينية مع حلول نهاية سنة 1999 م يمكن، على الأقل، وصفها بأنها «واجهة عرض لأديان العالم». ومع أن وزارة الداخلية لا تعترف إلا بإحدى

عشرة ديانة أو طائفة مذهبية «تقليدية» و«شرعية»، فإن هناك في الحقيقة حوالى 250 طائفة دينية من مختلف الأنماط والمشارب الموجودة اليوم. وعبارات «الأديان الجديدة»، «الظواهر الدينية الجديدة» و«الحركات الدينية الجديدة» تشير جميعاً إمّا إلى ظهور العديد من الطوائف الدينية الناشئة حديثاً والمستوردة من الخارج أو إلى بعث الحياة ونفخ الروح في الديانة البوذية التقليدية المحلية.

ليست كثرة من الجماعات الدينية الجديدة في الفئة الأولى إلاّ شتلات مستوردة من بلدان معينة مثل الهند، اليابان، فيتنام، وفرنسا. ومن الطوائف الدينية الجديدة الأكثر لفتاً للأنظار يمكن الإتيان على ذكر العصر الجديد، أو شو، كريشنامورتي، والتأمل المتعالى (الهند)؛ نيتشرون شوشو، سوكاغاكاي، وأوم شينريكيو (اليابان)؛ تشينغ هاي الأعظم (فيتنام)؛ دين رايلي (فرنسا). ولدى تايوان أيضاً طوائف دينية جديدة مستوردة من أمريكا مثل عبادة العلوم والأيسككون ISKCON، غير أن هذه الأخيرة تبقى أقلّ ضجيجاً بكثير.

ظهرت هذه الجماعات الدينية الجديدة إلى الوجود في ظل سياسة إشاعة الأجواء الديمقراطية التي أعقبت إلغاء الأحكام العرفية، التي كانت قد دامت حوالى أربعين سنة (1949 - 1987 م). ففي ظل الحكم الدكتاتوري المتسلط المتشدد جداً في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين بقيت سائر الفعاليات الدينية خاضعة لرقابة الدولة. أمّا في فترة ما بعد الحكم العسكري فلم تعد الحكومة متحكمة بصورة مطلقة بالروابط الاجتماعية والتجمعات الدينية، وتم جلب أديان جديدة إلى تايوان عبر سلسلة متنوعة من الأشكال التنظيمية، بما فيها الروابط البحثية - الأكاديمية، الحلقات الدراسية، وروابط الأعضاء.

أمّا الفئة الثانية من الحركات الدينية الجديدة فجاءت نتيجة إعادة الشباب للبوذية التقليدية. خلافاً لحال التطور المتجمد لكل من الكاثوليكية والبروتستانتية، دخلت البوذية المحلية حقبة جديدة عرفت باسم «البعث الديني الجديد»، حقبة شهدت زيادة مثيرة في عدد الأتباع والمريدين على امتداد العقد

الماضي : من ثمانمئة ألف أواسط الثمانينيات إلى أكثر من خمسة ملايين مع حلول سنة 2000 م . وعدد المعابد البوذية المسجلة تضاعف هو الآخر وزاد عن الـ 4500 بعد أن كان 1157 ، مع تزايد أعداد الرهبان والراهبات من 3470 إلى أكثر من عشرة آلاف خلال الفترة الزمنية نفسها . لعل الأبرز والأشهر بين قادة الجماعات البوذية التي تم إحيائها مجدداً ومعابدها هم السيد تشنغ - ين من تزو - تشي على الشاطئ الشرقي ، السيد شنغ - ين من جبل دهارما دروم في الشمال ، السيد هسين - يون من فوغوانغشان في الجنوب ، والسيد واي - تشين من معبد تشونغ - تاي في قلب تايوان .

يكمن الفرق الأكثر إثارة بين هذه البوذية التي تمت إعادة إحيائها وصيغتها التقليدية في الاختلاف بين موقفيهما الفيلسوفيين ، حيث بادرت الجماعات الجديدة إلى تبني موقف اليد المبسوطة في الوصول إلى المجتمع عن طريق الأعمال الخيرية وخدمة القضايا الاجتماعية . فهذه الجماعات البوذية الجديدة نجدها منخرطة في أعمال الرفاه الاجتماعي ، الخدمات الطبية ، التعليم ، أعمال النشر ، وحركات البيئة ، وما لبثت مقاربتها الدنيوية أن أحدثت انقلاباً في الطريقة التي كانت متبعة في ممارسة الدين في تايوان منذ قرون .

قال فيلسوف الأديان هوي - نان يانغ في إحدى المقابلات ما يلي : « بدلاً من الانسحاب السلبي إلى ما وراء أسوار المعبد والاستغراق في الترتيل والابتغال والتأمل ، أصبح الرهبان والراهبات الآن يجوبون الشوارع لنشر دينهم . تراهم وهم يلقون الخطب ، يعلمون أسلوب التأمل ، وينشرون الكتب » . كذلك يشير يان إلى أن البوذية الصينية كانت لها مساهمات مباشرة في المجتمع حين أقدم أباطرة السلالات على اعتناقها . وبالتالي فإن التيار « الجديد » الراهن في البوذية التايوانية في ظل العولمة ، إن هو إلا « تجديد » للتراث الضائع . وقد أطلق يانغ على العملية اسم « بعث بوذي » .

يمكن اعتبار شيوع الأديان المستوردة حديثاً والبوذية التي تم نفخ الروح

فيها من جديد على حد سواء نوعاً من الاستجابة الدينية لتلبية الحاجات الروحية لدى الشعب التايواني الواقع تحت الضغط الهائل للمبالغة في التحديث. وبمعنى من المعاني، نجد هذين التيارين من الحركات الدينية الجديدة متشابهين من حيث كونهما، كليهما، معاديين، إلى هذا الحد أو ذاك، لما هو حديث بالطبيعة، على الرغم من أن مقاربتهم لأسلوب التعامل مع الحداثة مختلفان تماماً. فمعظم الطوائف الدينية الأجنبية المستوردة ظلت تركز «ممارساتها الدينية» على الاهتمام بحاجات الأتباع الفردية على الصعيدين الذهني والعاطفي. إنها تبالغ في تأكيد النزعات الغيبية - الصوفية، التأمل، والتفسير العلمي وتباشر المشورة النفسية، التحليل النفسي، الطبابة، والترويج للأطعمة الصحية.

ثمة مقارنة مماثلة وُجدت أيضاً لدى العديد من جماعات التشي - غو شبه الدينية، التي كانت جماعة بوابة تاي - تشي الأبرز والأكثر شهرة. وإحدى السمات المشتركة لهذه الطوائف الدينية الجديدة تتمثل بكونها تتخذ موقفاً استبطانياً، فردياً، واستشفائياً من الحداثة. يُنتظر من الأتباع أن يطوروا تأكيد الذات والهوية الذاتية وأن يستعيدوا النظام والقيمة لحيواتهم الشخصية عبر التأمل الخاص: أحد بدائل طريق الوصول إلى استعادة القداسة.

من الجهة المقابلة، اتخذت البوذية الجديدة موقفاً يكاد أن يكون جمعياً من عواقب الحداثة عن طريق دفع الأتباع إلى الانخراط في مختلف أشكال الأعمال الإنسانية والخيرية الاجتماعية. من المهم أيضاً أن نؤكد أن انخراط هذه الجماعات البوذية في أعمال الإحسان والخير إن هو إلا اعتماد لمفاهيم الأعمال الخيرية لدى الكنيسة المسيحية الغربية. ثم ما لبثت هذه الجماعات أن اقتحمت عالم التعليم العالي عبر بناء الكليات والمعاهد والجامعات - حاذية مرة أخرى حذو المسيحية الغربية.

بمعنى من المعاني، زادت البوذية الجديدة من عِلْمَة حياة تايوان الدينية.

ومن الجدير ذكره أن جماعات تزو - تشي، فوغوانشان، وجبل دهارمادروم، بادرت حتى إلى مد نشاطاتها الدينية إلى بلدان أخرى عن طريق تأسيس فروع دولية. بل وسارعت إلى إقامة الشكل التنظيمي الغربي للمؤسسة في سبيل دعم وترويج قضايا ثقافية، خيرية، وإصلاحية. وبالفعل فإن مؤسسة تزو - تشي قد أطلقت سلسلة من برامج الإغاثة الاجتماعية الشبيطة جداً في أكثر من أربعين بلداً حول العالم: لعله مثال فريد لعولمة بوذية تايوان الجديدة.

لقد كشفت هذه المقارنة بين معسكري الحركات الدينية الجديدة في تايوان عن أنهما تبنيا موقفين مختلفين من عواقب الحداثات: موقف البحث المقدس عن الهوية الذاتية، عن الذات من جهة وموقف اعتماد الأسلوب العلماني القائم على تطوير وجدان جماعي. وقد ساهمت الثقافتان الدينيتان، كلتاهما، في توسيع حدود تايوان الدينية وجعلتا لوحاتها الدينية أكثر ألواناً وظلالاً. أدى تعايشهما منذ تسعينيات القرن العشرين، كل على حدة، إلى تلبية الحاجات المختلفة للطبقات المتباينة السائرة على هديهما. ما من تزواج مهم أو واضح سبق له أن لوحظ حتى الآن.

خلاصة

يبين التحليل الوارد في هذا الفصل أن التجربة التايوانية على صعيد التفاعل بين العولمة والأقلمة قد كشف بوضوح عن وجود شكل من أشكال «التعايش التعددي» في سائر الميادين الثقافية الأربعة. ففي عولمة ثقافة الأعمال الدولية وثقافة الفكر العالمي، قامت الحالة التايوانية بالكشف عن درجات متباينة من «التركيب» أو «المزاوجة» بين قوى العولمة الثقافية والردود المحلية المنظمة. عموماً، ليس ثمة أي دليل يشير إلى أن المجابهة بين العولمة والأقلمة قد تمخضت في أي وقت من الأوقات عن أي صراع أو صدام ثقافي جدي. فالثقافة الكوكبية لم تستول على الثقافة التايوانية المحلية، كما لم تتعرض

لرفض القاطع. وفي هذا السياق فإن تجربة تايوان تلقي مزيداً من الضوء على الطابع اللاصدامي المحتمل للعلاقة بين أسباب العولمة الثقافية ونتاجها.

واضح أيضاً أن الثقافتين الخاصة بالأعمال الدولية والشعبية قد تطورتا بسرعة بالتوازي مع تطور تايوان الرأسمالي المتزايد عمقاً بصورة مضطربة. وقد أدى وجود هاتين الثقافتين الكوكبيتين إلى زيادة اندماج تايوان بالنظام الرأسمالي الكوكبي وبالثقافة الرأسمالية. جاءت الردود المحلية على الثقافتين الكوكبيتين هي الأخرى ذات طبيعة رأسمالية. غير أن كلاً من الثقافة الفكرية العالمية والثقافة الدينية الشعبية تتصدیان للقوى الرأسمالية ومنطقها التطوري. فهاتان الثقافتان الكوكبيتان، جنباً إلى جنب مع ما يستثيرانه محلياً من ردود أفعال، يمكن اعتبارهما قوتين مضادتين للنظام الكوكبي تتحدیان أو تغيران الثقافات الرأسمالية المعاد إنتاجها التي ظهرت إلى الوجود في تايوان خلال العقود الماضية. وبالتالي فإن من المهم أن نلاحظ أن للعولمة دياكتيكها الداخلي الخاص، وأن القوى الرأسمالية الدافعة والقوى الكابحة المضادة للرأسمالية تتعايش جنباً إلى جنب في الوقت نفسه. هذا وقد تكشف أصداء الأقلية وعواقبها عن آلية مشابهة ما لبثت أن تمخضت عن سلسلة من المضاعفات ذات الشأن بالنسبة إلى مشهد تايوان الثقافي.

بقي دور الدولة في هذا كله دائم التغير. فمن ناحية ظلت تلعب دوراً مفتاحياً كعامل «تيسير» و«تشجيع» في سيرورة عولمة أعمال تايوان المحلية وثقافتها الشعبية المحلية هي الأخرى. ومن الجهة الأخرى دأبت الدولة على اتخاذ مواقف شبه ضبابية مترددة من استجلاب الثقافة الفكرية العالمية واستيراد طوائف دينية جديدة إلى تايوان. أما بعض القطاعات في المجتمع المدني - قطاعات المثقفين، الصناعة الثقافية، أصحاب المبادرات الدينية - فقد اضطلعوا، على النقيض من ذلك، بدور أكثر نشاطاً بكثير في دفع عجلة العولمة

الثقافية الأربع المعنية؛ فضلت بالأحرى أن تجاري مطالب مختلف قوى الأقلية في المجتمع المدني إلى حد كبير.

تقوم القصة التايوانية للعولمة والأقلية الثقافيتين بتسليط الضوء على طبيعة تايوان الحقيقية بوصفها مجتمعاً حديثاً ذاتي التكيف، منفتحاً، تعددياً، ودائم التغير.

ملاحظات

(1) إنها حركات المستهلكين، أعداد التلوث، دعاة المحافظة على الطبيعة، النساء، الطلاب، أنصار العهد الجديد، دعاة الاحتجاج الكنسي، العمال، الفلاحين، حقوق المعلمين، المعاقين، المخضرمين، السجناء السياسيين، أهالي البر الصيني العائدين، المنفيين التايوانيين العائدين، أعداء الأسلحة النووية، هوية الهاكا الثقافية، إسكان المحرومين من المأوى، الإصلاح القضائي، وأنصار حرية الصحافة.

مراجع المقالة (الفصل)

ألبرو، إم، 1990 م، مقدمة العولمة، المعرفة، والمجتمع. تحرير إم. ألبرو وإي. كنغ، لندن: سيغ.

1997 م. العصر الكوكبي. ستانفورد: مطابع جامعة ستانفورد.

بيرغر، بيتر. 1997 م. «أربعة وجوه للثقافة الكوكبية» مجلة ناشيونال انترست 49: 23 - 29.

تشانغ، ين - هوا، 2000 م التغيير الاجتماعي في تايوان، مَنح أساسي 2000 م. تايبي: معهد السوسولوجيا، أكاديمية سينيكا.

دونكلز، ريك وإيرون فروهليش. 1991 م. «هل الأعمال العائلية مختلفة حقاً؟ تجارب أوروبية من ستراتوس STRATOE. مجلة الأعمال الأسرية 2/4: 142 - 160.

فَدُزْستون، مايك، سكوت لاسن، ورونالد برتسون، محررين. 1995 م. حداثات كوكبية، لندن: سيغ.

غيدنز، أنتوني. 1990 م. عواقب الحداثة. ستانفورد: مطابع جامعة ستانفورد.

هلد، ديفيد، وآخرون. تحولات كوكبية: السياسة، الاقتصاد، والثقافة، كامبردج، المملكة المتحدة: بوليتي.

هسياو، إتش. إتش. مايكل. 1994 م. «الأعمال الإنسانية المشتركة الصينية في شرق وجنوب - شرق آسيا: حالة نموذجية». «في أنماط متحولة من الأعمال الإنسانية في آسيا - المحيط الهادي، تحرير كي. إتش. يونغ. ص: 79 - 95. سيؤول: معهد دراسات الشرق والغرب، جامعة يونساي.

هسياو، إتش. إتش. مايكل وآخرون. 1999 م «الثقافة وأنماط آسيوية لحركات بيئية» في حركات آسيا البيئية، تحرير واي. أس. لي وآلفن سو، ص 210 - 229. لندن: شارب.

هسياو. إتش. إتش. مايكل، وهوا - بي تسنغ. 1999 م. «تشكيل الوعي البيئي في تايوان: المثقفون، وسائل الإعلام، وعقل الجمهور». مجلة الجغرافي الآسيوي 21/18: 99 - 109. ايوا بوتشي، كويتشي. 1998 م. «الثقافة اليابانية في تايوان» مجلة المعاصر 125: 14 - 22. باللغة الصينية.

مايكل، بين، محرراً. 1996 م. قاموس النظرية الثقافية والنقدية، كامبردج، المملكة المتحدة: بلاكول.

روبرتسون، رونالد. 1992 م. العولمة. لندن: سيج.

روبرتسون، رونالد، وحبيب حق خوندكر، 1998 م. «خطابات العولمة: اعتبارات أولية». مجلة أترناشيونال سوسولوجي 13، 1: 25 - 40.

توميلسون، جون. 1991 م. الامبريالية الثقافية. بلنيمور. مطابع جامعة جون هوبكنز.

- 1999 م. العولمة والثقافة. كامبرج. المملكة المتحدة: بوليتي ووترز، مالكولم. 1995 م. العولمة. لندن: روتلج.

ولر، روبرت، وإتش. إتش. مايكل هسياو. 1998 م. «الثقافة، الجنس، والجماعة في حركات تايوان البيئية» في كتاب حركات البيئة في آسيا، تحرير آ. كالاند جوي بيرسون، ص: 83 - 109. ريتشموند، المملكة المتحدة: كورزون.

obeikandi.com

3

بعض وجوه العولمة في اليابان المعاصرة

تاموتسو آوكي

ما زال المجتمع الياباني دائماً على التغير المتواصل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. لقد كان هذا المجتمع شديد الحساسية إزاء التطورات الحاصلة في أوروبا الغربية، الولايات المتحدة، وأجزاء أخرى من آسيا، وقد أبدت اليابان ميلاً نحو البحث عما ينبغي عليها أن تكونه بالقياس على هذه التطورات الخارجية. غير أن هذا التكيف مع التغير الخارجي ليس إلاّ وجهاً واحداً للمسألة. فعادات الأكل، الأزياء، النشاطات التجارية وهموم المثقفين اليابانية تكشف عن تنوع كبير في أنماط التغير. ففي حين أن العديد من هذه التغيرات هي بالفعل ردود أفعال مباشرة على تغييرات حاصلة في الوضع الدولي، ثمة تغييرات أيضاً يتم فهمها بشكل أفضل على أساس أنها سيرورات متعددة المراكز متولدة عن تفاعلات ثقافية ذات اتجاهين أو أكثر.

تتركز هذه المعايينة لآثار العولمة في اليابان على عدد من الميادين المعينة، مثل نشاطات المثقفين، توسع الأعمال التجارية اليابانية فيما وراء البحار، وتحول الأنماط الحياتية (الغذاء والملبس خصوصاً). وفي كل من

الحالات، تتم معاينة التطورات الحاصلة في هذه الميادين بالارتباط مع العولمة، جنباً إلى جنب مع ما تكشف عنه حول الشكل الخاص الذي أخذته العولمة في اليابان.

إغراق الحياة اليومية بطوفان «الوجبات السريعة»

دخلت اليابان حقبة النمو الاقتصادي لما بعد الحرب في 1955 م، غير أن هذا النحو لم ينعكس على الحياة اليومية للناس العاديين ولم يجلب نوعاً معيناً من الازدهار العام إلا في سبعينيات القرن العشرين. وعبارة «الغرق في بحر الوجبات السريعة» مناسبة كلياً لمناقشة موضوع التغيرات الحاصلة في عادات الطعام اليابانية والطريقة التي بدأت بها في السبعينيات. سوف نقوم بمعاينة هذه الظاهرة بوصفها أحد وجوه الترابط بين تحول المجتمع الياباني والعولمة.

استراتيجية ماكдонаلد اليابانية الموحدة وإغراق عادات الطعام في بحر الوجبات السريعة

«رخيصة، سريعة، ولذيذة»

لقد قيل إن ثقافة الطعام الشعبية في يابان اليوم محكومة بالمواصفات الثلاث المتمثلة بـ «الرخص، السرعة، والمذاق الطيب»⁽¹⁾، التي تبلغ ذروة تحققها في ظاهرة الوجبات السريعة. وجميع سلاسل الوجبات السريعة الرئيسية بدأت تعمل في اليابان في عقد سبعينيات القرن العشرين، في أعقاب اللبرة الكاملة لسوق المطاعم في 1969م.

صحيح أن تناول الطعام خارج البيت بدلاً من تناوله داخله كان موجوداً في اليابان منذ زمن بعيد، غير أنه لم يصبح واسع الانتشار إلا في سبعينيات القرن العشرين. فحتى أوائل السبعينيات، بقيت كبرى الشركات العشر ذوات المبيعات الأعلى في قطاع المطاعم مطاعم تقليدية، كان الناس يجتمعون فيها

حول الموائد ثم يقوم الخدم (الفراشين) بإحضار أطباق الطعام لهم (كانت الأشهر فوجيا، نيهونشوكودو، يورونوتاكي، طوكيو الجديدة، مطعم سايبو، وإلخ). غير أن هذا ما لبث أن تغير بعد سنة 1976 م بعد أن أصبح فرع مكدونالد الياباني يحتل المرتبة السابعة. وفي 1977 م قفز إلى المرتبة الثالثة حيث صمد حتى سنة 1979 م. أما في سنتي 1980 و1981 م فقد بقي مكدونالد شاغلاً الموقع الثاني قبل احتلال مركز الهيمنة بوصفه الأول في 1982 م. ثمة سلاسل مطاعم وجبات سريعة أجنبية أخرى بدأت تظهر بين العشرة الأوائل في ثمانينيات القرن العشرين. صارت مطاعم كنتاكي KFC بين العشرة الأوائل في 1980 م؛ أما في 1990 فأصبحت تأتي في المرتبة الثانية بعد مكدونالد مباشرة.

تُبين أرقام سنة 1996 م مدى قوى اجتياح مطاعم الوجبات السريعة للأسواق: كانت سلسلة مكدونالد هي الأولى (بلغت قيمة مبيعاتها 298,3 ملياراً من الينيات)⁽²⁾، احتلت مطاعم كنتاكي الموقع الرابع وموس بيرغر الخامس والمستردونوت السادس. إن نمو مطاعم مكدونالد يثير قدراً استثنائياً من الدهشة: فمن خمسة محلات (ومبيعات بلغت 333,7 ملياراً من الينيات) في 1998 م. وبحلول سنة 1996 م كانت مؤسسة مكدونالد قد تفوقت بمئة مليار ين في المبيعات على أقرب منافساتها (هوكا هوكا تاي سو - هومبو، ذات الـ 164 ملياراً من المبيعات في تلك السنة).

يوم الثامن من حزيران / يونيو 1998 م سجلت مكدونالد اليابانية مبيعات إجمالية بلغت ملياراً وستمئة وستة وتسعين مليوناً من الينيات في يوم واحد وحسب. أما عدد سندويشات الهامبرغر المباعة خلال السنة فقد بلغت 674 مليوناً. وهذا يعني أن كل ياباني يتناول ما متوسطه 5,4 هامبرغرات في السنة. وفي سنة 1994 م الذي شهد انهيار اقتصاد الفقاعات وبدء تحليق التضخم المسعور، اعتمدت مكدونالد اليابانية استراتيجية تخفيض مدهشة في الأسعار

مقلصة سعر سندويشة الهامبرغر من 210 ينات إلى 130 ينأ فقط . وهذا الإجراء يكمن وراء النجاح الجديد للشركة ، وهو جزء من الخطة المضطردة لشركة فوجيتا شوتن ورئيسها المؤسس فوجيتادن ، الذي يدير شركة مكدونالد اليابانية . مكدونالد اليابانية كونسورتيوم (اتحاد تجاري) تتقاسم الرأسمال فيه شركتا فوجيتا شوتن اليابان والشركة الأم الأمريكية بالتساوي).

الاهتمام بـ «التهديب»

في استراتيجية السوق الهادفة إلى ترسيخ أقدام مكدونالد اليابانية في اليابان ، كانت شركة فوجيتا شوتن أكثر حرصاً على استحداث أنماط طعام جديدة منها على ولوج عالم تجارة المطاعم . ما السبيل إلى إقناع اليابانيين بتبني أسلوب تناول الهامبرغر الأمريكية ، ممسكين بالسندويشات بأيديهم وقاضمينها وهم واقفون (كما يفعل البعض)؟ تمثلت الاستراتيجية الأساسية بإشاعة هذه «الثقافة الغربية الجديدة» نمطاً دارجاً . في تلك الأيام ، في 1976 م ، لم تبد البنوك وغيرها من الجهات الراعية إلا القليل من التقدير لهذه المقاربة ، واصمينها بدمغة صناعة استضافة مثيرة للسخرية . غير أن سبب نجاح فوجيتا شوتن كان كامناً في تذوقها وتثمينها لـ «تهديب» الهامبرغر . أدركت هذه الجهات أن من شأن اعتماد الهامبرغر أن يعني تغيير عادات الطعام لدى الجمهور الياباني ، وقد تعين عليها أن تنشر ثقافة طعام جديدة قائمة على اللحم والخبز في إطار الثقافة السائدة المستندة إلى الأرز والسمك⁽³⁾ . بالطبع لم يكن اليابانيون غرباء عن اللحم والخبز ، غير أن الجمع بينهما في سندويشة الهامبرغر ، وكل طريقة حملها بالأيدي ، فضلاً عن التهامها وقوفاً في الشارع ، كان يعني استيراد ثقافة أكل جديدة .

استهداف الزبائن

لم يتركز هدف مكدونالد اليابانية على اجتذاب شريحة ذوي المداخل المتدنية كسوق أولية لها ، حاذية حذو الشركة الأم في الولايات المتحدة . بل

حققت شعبيتها، بدلاً من ذلك، بين صفوف أبناء الطبقات الوسطى - العالية في البداية، ثم ما لبثت أن توسعت هبوطاً إلى قاعدة كتلة السكان العامة. كانت فوجيتا شوتن حريصة على الحيلولة دون اكتساب الهامبرغر شهرة الطعام البسيط الرخيص، وبذلت أقصى ما تستطيع من جهد في سبيل إلباس الهامبرغر ثوب الإنتاج الأجنبي الراقي.

تنعكس استراتيجية التوسع من القمة إلى الجمهور العام في اختيار الموقع المناسب للمحل الأول. بدلاً من إقامته في إحدى الضواحي والتوسع باتجاه مركز المدينة كما كانت مكدونالد قد فعلت في أمريكا، انطلقت من محلها في حي غينزا يونتشوم الطوكيوية. وحسب تفكير تلك الأيام كان حي الغينزا هذا بؤرة الثقافة الاستهلاكية اليابانية. كانت مجمعات المخازن المتركة في هذا الحي تبيع سلعاً عالية الجودة، باعثة على الثقة، وساد نوع من الاعتقاد بأنها - مجمعات المخازن - كانت ترسي أسس توجهات التطور المستقبلي للثقافة الاستهلاكية. كان محل المكدونالد الثاني الذي افتتح في اليابان قريباً من محطة شينجوكو. وموقعا هذين المخزين كليهما يعكسان الاستراتيجية القائمة على الانطلاق من المركز التجاري والتوسع باتجاه الخارج لاحقاً، وهي استراتيجية ناجحة جداً في تعميم الهامبرغر على المستهلكين اليابانيين في سبعينيات القرن العشرين. ما لبثت جاذبية الطبقة العليا لحي الغينزا والثقافة الشبابية لحي شينجوكو أن أصبحتا ركيزتي قاعدة مكدونالد الاستراتيجية.

اختيار المواقع

قامت استراتيجية مكدونالد اليابانية، على صعيد الأعمال، على استهداف كل من شريحة المداخل العالية وفئات الجمهور الأكثر شباباً على حد سواء. والحيان المركزيان الصاحبان للذان اختيرا لافتتاح المحلين الأولين كانا بؤرتين تتزاحم فيهما الكتلتان الاجتماعيتان كلتاهما. حتى في المدن الإقليمية وقع اختيار شركة مكدونالد على مواقع شبيهة بمخازن الأحياء القريبة من محطات

السلك الحديدية حيث تتوفر إمكانية إغواء الأغنياء والشباب وحفزهم على نشر عادة وثقافة تناول سندويشات الهامبرغر. يأتي هذا متناقضاً مع نظرة شركة كنتي اليابانية التي اعتمدت النمط الأمريكي بالانطلاق من مخزن في ضواحي ناغويا. وبالتالي فإن توغل كنتكي اليابانية في السوق اليابانية كان أبطأ بكثير. لقد حققت الاستراتيجية القائمة على الفكرة التي تقول بأن الأشياء الجديدة تنطلق من المركز نجاحاً ذا شأن بالنسبة إلى مكدونالد اليابانية. ففي أوساط فوجيتا شوتن، تُعرف النقاط المركزية الجاذبة للزبائن، مخازن الأحياء السكنية القريبة من المحطات باسم (مولدات حركة المرور) م.م. أما استراتيجية الجمع بين الشرائح الفنية والشعبية فتعتبر «آلية اصطياد الزبائن» في حين تعرف طريقة اختيار الموقع باسم «منطق الم.م.» [منطق توليد المرور].

تنوع أشكال الوجبات السريعة

في الاستراتيجية التجارية الناجحة نجاحاً طاعياً لمؤسسة مكدونالد اليابانية، يتضح أن نظرة اليابانيين الحديثين إلى الثقافة الغربية شديدة التناغم مع فكرة استحداث ثقافة طعام جديدة. نجحت الاستراتيجية في سباق تحول سنة في أنماط الحياة في سبعينيات القرن العشرين، وعلى خلفية النزوع باتجاه اجتراح مجتمع طبقة وسطى متجانس. غير أن من شأن الاكتفاء بالنظر إلى نجاح شركات الوجبات السريعة اليابانية والتوصل إلى الاستنتاج المفرط في بساطته الذي يقول بأن هذه إن هي إلا أمركة (أو عولمة)، أن يكون خطراً.

في الوقت الذي بدأت فيه شركات الوجبات السريعة الأمريكية ترسخ أقدامها في اليابان بالذات تقريباً، كانت ثمة عملية إشاعة وجبات سريعة لمأكولات يابانية تقليدية موازية تتم بصورة متزامنة. إلى ثمانينيات القرن العشرين كانت مؤسسة كوزو - زوشي هونبو، التي درجت في المقام الأول على بيع وجبات السوشي المحمولة البسيطة، تحتل مكانة قريبة من القمة في سلم تصنيف مبيعات شركات المطاعم. وجاء شيوع «السوش الدوار» (المطعم الذي

يقوم فيه الزبون باختيار أطباق السوش من حزام ناقل دوار) بوصفه طعاماً سريعاً رائجاً، هو الآخر، في السبعينيات. أما يوشينويا غييون فقد وسعت أعمالها في الفترة نفسها، كما نجحت المعكرونة المسطحة ذات الطراز الصيني في اقتحام المطبخ الياباني تحت اسم رامن.

ثمة أربعة أنماط طعام رئيسية في سوق الوجبات السريعة اليابانية: سندويشات الهامبرغر، طبق السوشي، الغيودون (قصة الأرز المكللة بلحم البقر)، والرامن [طبق المعكرونة المسطحة]. وهذه جميعاً لم تدخل سوق المطاعم كوجبات سريعة مستهلكة من قبل الشعب الياباني على نطاق واسع إلا في سبعينيات القرن العشرين.

جاءت شركتا ماكдонаلد وكنتكي كشركتين أجنبيتين. لم تكونا، بداية، تستهدفان سوقاً جماهيرية، وتزامن دخولهما السوق مع نوع من النزوع إلى إشاعة أسلوب الوجبات السريعة في طرائق الأكل اليابانية. وبالتالي فإن من غير الممكن وضع إشارة المساواة بين العولمة والأمركة أو التبعية الثقافية [نزعة استيراد الثقافات الأجنبية]. ففي سبعينيات القرن العشرين حصلت تغيرات في ميادين الطعام، الشراب، والمطاعم، مما أفضى إلى حدوث انقلاب في أذواق المستهلكين. غير أن هذه التغييرات انطوت أيضاً على جوانب خارجية وأخرى داخلية، بما يوجب عدم النظر إليها على أنها موجة عولمة أحادية الاتجاه.

ثمة عوامل مختلفة كانت كامنة وراء الاندفاع السريع نحو احتضان أسلوب الوجبات السريعة: تَحَضَّر المجتمع الياباني بدءاً بستينيات القرن العشرين [بمعنى تزايد نسبة سكان المدن والمراكز الحضرية]؛ التحول إلى العائلة النووية؛ تيسير الأنماط الحياتية نتيجة النمو الاقتصادي؛ النزوع إلى تناول الطعام خارج البيت بدلاً من داخله (بالارتباط مع ملكية المسكن والنظرة الجديدة إلى العائلة)؛ تخلي النساء عن الأعمال المنزلية؛ وتغييرات أخرى في مفهوم الزمن مرتبطة بحدوث أنماط حياة جديدة بات كل شيء فيها سريعاً (لا

تتجاوز فترة زيارة الزبون لليوشينويا، مثلاً، الدقائق السبع). وجميع أنماط الطعام الأربعة المذكورة تتميز بالبساطة، سهولة الأعداد، والتماثل (ضمان الجودة ذاتها في سائر المحلات). وقبل أي شيء آخر وفوقه، لا يتعين على الزبون أن ينتظر. فضالة هامش الربح تجعل الوتيرة السريعة لدورة الزبائن مسألة جوهرية.

من الضروري أن يتم النظر إلى عولمة ثقافة الطعام في سياق النمو الاقتصادي، التغيير الاجتماعي، تطوير المنتجات الموفرة للراحة، تنامي الطبقة الوسطى المدنية [الحضرية]، تغير الدور الاجتماعي للنساء (بما في ذلك اختزال أعباء الأعمال المنزلية بفضل المكننة وزيادة المشاركة في سوق العمل)، تطور وعي ثقافي مشترك بفعل وسائل الإعلام (التلفزيون خصوصاً)، امتلاك السكن، وإشاعة تقليد تناول الطعام خارج البيوت، وبالتالي فإن الأسباب داخلية وخارجية على حد سواء.

إضفاء صفة الوجبات السريعة على الملابس

كانت سبعينيات القرن العشرين أيضاً العقد الذي شهد طغيان بلوزات التي شيرت T Shirt وسراويل الجينز كزي دارج لدى اليابانيين؛ يمكن إطلاق اسم إضفاء صفة الوجبات السريعة على الملابس على هذه الظاهرة. في اللباس أيضاً ثمة نزوع إلى البساطة وسهولة الاستعمال. لم تعد بلوزات التي شيرت وسراويل الجينز، كزي دارج «موضة»، محصورة بالشباب، بل ما لبثت، تدريجياً، أن تحولت إلى اللباس اليومي لمتوسطي الأعمار من الرجال بل وحتى النساء.

في اليابان الحديثة بقي الكساء شديد التأثير بالثقافة الغربية. فالنمط الياباني للملبس هو الاستثناء الآن إلى حد بعيد، في حين صارت الملابس ذات النمط الغربي هي القاعدة العامة. إن الزي الياباني، الذي يرتديه الرجال والنساء، يسير نحو الاختفاء من البيت بصورة تدريجية. أحياناً يرتدي اليابانيون اليوكاتا وجلابيب النوم في البيت، وبعض الرجال اليابانيين يرتدون الملابس القومية في

المناسبات الانعطافية كاحتفالات بلوغ سن الرشد، الأعراس، والجنائز. صحيح أن اللباس الياباني ما زال شائعاً نسبياً بين النساء، غير أن العديد من العرائس يحرصن، مع ذلك، على ارتداء أثواب الزفاف ذات الطراز الغربي.

تبقى قمصان التي شيرت وسراويل الجينز شبيهة بالوجبات السريعة. إنها سهلة، لامبالية، ومتينة، مثلما الوجبات السريعة رخيصة، آنية، ولذيذة. يتم استكمال هذا النمط، بالطبع، عن طريق إضافة «الأبواب» أو الأحذية الرياضية.

النزوع إلى ثقافة عالية (راقية - رفيعة)

في الوقت الذي تمخض فيه النمو الاقتصادي في اليابان عن نزعات إضفاء الصفة الجماهيرية الموجزة قبل قليل، أفضى هذا النمو أيضاً إلى حصول نزوع قوي نحو ثقافة رفيعة. في ميدان ثقافة الطعام سادت طفرة شرّة ما لبثت أن قادت إلى ظهور جميع أصناف المطاعم الراقية (اليابانية، الفرنسية، الصينية، مثلاً). وفي مجال اللباس أصبحت أحدث المنتجات الغربية، أرقى تفصيلات بيوتات الأزياء، والأطقم متداولة على نطاق واسع.

وهذا الاستقطاب بين جنون الوجبات السريعة والنزوع إلى اعتماد الثقافة الراقية لم يتم التعبير عنه بلغة الانقسام الاجتماعي إلى طبقتين اجتماعيتين كما كان حاصلًا في أوروبا، الولايات المتحدة، وأجزاء آسيا الأخرى. فمع نمو «كتلة جماهيرية متوسطة» اجتماعية عريضة في اليابان، أصبحت الثقافة الراقية أمراً يستطيع أي شخص أن يمارسه. إنها إحدى السمات الخاصة المميزة للمجتمع الياباني.

تشكل العولمة ظاهرة حصلت بالتوافق مع جملة التغيرات الجارية داخل المجتمع الياباني بالذات. وعلى الرغم من أن مدى التطور يختلف ويتباين، فإن الظاهرة نفسها، وهي ناجمة عن التصنيع، النمو الاقتصادي، بروز الطبقة الوسطى المدنية المزدهرة، وانتشار المعلومات والمعارف مخترقة المجتمع كله، يمكن أن نجدها في كل من الصين، الجزء الأكبر من جنوب شرق آسيا،

كوريا الجنوبية، وتايوان. فالعولمة تتقدم وفقاً لدرجة التطور في كل مجتمع، وجملة تقاليد وثقافة كل بلد وكل مجتمع تكون منعكسة على مرآة هذه العملية.

أضف إلى ذلك أن العولمة بعيدة عن أن تكون سيرورة أحادية الشكل. صحيح أن عادات الأكل اليابانية تعرضت للاختراق بل وحتى الاجتياح من جانب جحافل مؤسسات الوجبات السريعة، غير أن هذه العادات لم تستسلم للهيمنة الكاملة. منذ سبعينيات القرن العشرين دأبت مسيرة طغيان الوجبات السريعة على التقدم في حقول ثقافة الطعام اليابانية، تماماً كما فعلت في ميدان الألبسة والأزياء. غير أن نزوعاً قوياً نحو نوع من الثقافة الراقية ما لبث، في الوقت نفسه، أن برز على السطح، متمثلاً بالعمل الشاق المبذول من قبل الحرفيين. وبالتالي فقد حصل نوع من الاستقطاب؛ غير أنه ظل استقطاباً متجلباً في حياة الأشخاص المنفردين دون أن يفضي إلى أي استقطاب بين طبقات اجتماعية.

في الفقرات السابقة أوجزت ظاهرة إضفاء صفة الوجبات السريعة على الحياة اليومية باعتبارها أحد وجوه العولمة. أما المعاينة التالية لانتشار الشركات اليابانية فيما وراء البحار فسوف تسلط مزيداً من الأضواء على الوجوه الأخرى لعملية «التغيير الحاصل بالتوافق مع درجة تطور مجتمعات مختلفة» مع أشكال «تراصف وتنوع التغيير الثقافي».

العولمة من منظور توسع دائرة الأعمال اليابانية فيما وراء البحار

توغل الثقافة الجماهيرية اليابانية وصورة اليابان في آسيا - سنتوري

توسع دائرة أعمال شركة سنتوري

ليست شركة سنتوري إلا شركة يابانية عملاقة تنتج وتبيع المشروبات الكحولية، المرطبات، والمنتجات الغذائية على اختلاف أنواعها⁽⁴⁾. بدأت

تصدر الكحول ومنتجات أخرى إلى كوريا وجنوب - شرق آسيا في 1931 م ، غير أن أعمالها فيما وراء البحار لم تكن قد تكللت إلاً بالقليل من النجاح حتى منتصف سبعينيات القرن العشرين . ثمة كانت أسباب داخلية وأخرى خارجية لهذا . فحتى منتصف السبعينيات ، ظل الويسكي وغيره من أنواع «الكحول الغربي» رائجاً في السوق المحلية بما لم يترك مجالاً ذا شأن للتوسع فيما وراء البحار جراء وجود نواقص في الإنتاج والقدرة الإدارية . أضف إلى ذلك أن المستوى العام للمعيشة في البلدان الآسيوية لم يكن قد وصل بعد إلى الدرجة الضرورية اللازمة لاستهلاك مشروبات مثل الويسكي ، مما أدى إلى عدم وجود ما يكفي من إمكانية توسيع السوق في آسيا .

ومع ذلك فإن مبيعات صنتوري في السوق الآسيوية ما لبثت ، في تسعينيات القرن العشرين ، أن زادت كثيراً . ففي إقليم جيانغسو الصينية احتل فرع صنتوري المحلي موقع الندوة بلا منافس في سوق البيرة . أما في شنغهاي فقد فاز نوعا البيرة اللذان شرعت صنتوري ببيعهما في 1996 م ، بحصة وصلت إلى نسبة 30 بالمئة من السوق . وفي 1997 م بدأت صنتوري أيضاً بإنتاج وبيع شاي أولونغ في الصين . زادت مبيعات هذا المنتج بسرعة ، وهناك خطط لتوسيع الإنتاج .

يشير مستخدمو فترات طويلة يعملون لصالح صنتوري في الصين وجنوب - شرق آسيا إلى وجود سلسلة من أوجه الشبه بين التغيرات الحاصلة في أنماط الاستهلاك في اليابان خلال سبعينيات القرن العشرين وتلك التي تجري الآن في أجزاء أخرى من آسيا . لا يقف الأمر عند مجرد تنامي أعداد المستهلكين المحتملين جراء القدر الأكبر من الازدهار ، كما ليس مسألة تنوع في الأذواق ببساطة . فالتغيير الأهم ، برأي هؤلاء الموظفين ، هو أن المستهلكين باتوا يستعملون منتجات معينة «أدوات» تعبير عن «أسلوبهم الشخصي الخاص» ، بمعزل عن أية صورة يستطيع بائع المنتج أن يضيفها عليه .

من الممكن رؤية مثال ذلك في نجاح مبيعات شاي الأولونغ المعبأ بالعلب أو الزجاجات في الصين. يبقى الشاي، بطبيعة الحال، مشروب الصين الأعرق، والأكثر تقليدية، وما رواج الشاي البراد المعبأ بالعلب أو القوارير الزجاجية في بلد لم يسبق له عملياً أن سمع بالشاي البارد، إلاّ أمراً يثير الدهشة والاستغراب. جاءت الإعلانات المروجة للسلعة مزينة بشعار «عصرنا»، وما لبثت عادة التجول في شوارع المدينة مع عبوة شاي أولونغ باليد أن أصبحت دارجة. أصبحت هذه العادة، في الحقيقة، رمزاً لجيل جديد، يعبر عن أسلوب بديل لاحتساء الشاي، أسلوب يشكل نقيضاً لنظيره القديم.

لهذه الظاهرة علاقة واضحة بالتنمية الاقتصادية ونشوء المدن في البلدان الآسيوية كما يتشكل طبقة وسطى مدينية، ولكن سؤال: ما الذي جعل المنتجات اليابانية الرائجة رواجاً استثنائياً من حيث المبيعات كما على صعيد تشكيل نماذج حياتية والاستهلاكية تتعرض للتغيير؟ يبقى سؤال تتطلب الإجابة عليه إمعان النظر في عوامل أخرى تلعب دوراً.

صورة اليابان

ثمة سببان على الأقل للنمو الذي شهدته مبيعات صنتوري وغيرها من الشركات اليابانية المصنعة للمشروبات. يتعلق الأمر بصورة اليابان. فبرأي أناس كانوا مسؤولين عن مبيعات وإدارة فروع ما وراء البحار، شكلت السمعة الحسنة التي رسختها جودة ومثانة منتجات صانعي السيارات والأدوات المنزلية اليابانيتين عاملاً حاسماً ساعد الشركات على دخول الأسواق لاحقاً بأنماط أخرى من المنتجات مثل المشروبات. وعلى الرغم من أن مواصفات معينة مثل سهولة الاستعمال والكفاءة غير ذات شأن في موضوع المشروبات، فإن الوعد بالجودة العالية بقي ذا تأثير كبير على المبيعات.

أضف إلى ذلك أن المانغا (كتب الكارتون)، الرسوم المتحركة، المسلسلات (الميلودراما والعروض الاستعراضية الخفيفة، وإلخ) اليابانية تغدو

ذات شعبية واسعة في آسيا، بدءاً بثمانينيات القرن العشرين. يقال إن الدراما اليابانية، خصوصاً، تبدو «أقرب» وأكثر «حميمية» و«واقعية» من الدراما الأوروبية أو الأمريكية وما لبثت أن أصبحت بالغة الشعبية. وقد أضفى هذا على المنتجات اليابانية هالة غامضة تشي بعبارة «نقطة جيدة!» وبات الكثيرون من مدمنيها «متلهفين» عليها. لا يستطيع المرء أن يقول إن هذا كان هو السبب المباشر الذي أتاح لصانعي المشروبات اليابانيين فرصة زيادة مبيعاتهم، غير أن أذواق المستهلكين لم تقف عند حدود تحقيق المزيد من التنوع، ثمة كان نزوع واضح نحو تفضيل المنتجات اليابانية، تعزز، دون شك، بصورة اليابان العامة في مخيلة الناس.

التسويق وتجربة التغير الاجتماعي العامة

صحيح أن لصورة المنتجات تأثيراً كبيراً على مدى رواجها في السوق، غير أن جهوداً كبيرة مطلوبة أيضاً لبناء شبكات التوزيع والاهتداء إلى منافذ البيع بالمفرق. فأحد الأسباب التي يوردها موظفو صنتوري لنجاحهم في آسيا هو أن «الطريقة اليابانية في بيع المنتجات جاءت متناسبة مع المكان». فتأمين سوق لهذه البضاعة أو تلك لا يتم، مثلاً، بتوقيع عقد، بل ينطوي على بناء علاقات شخصية عبر القيام بزيارات متكررة ومن خلال التآلف الاجتماعي مع شركاء العمل. وحين حاولت صنتوري دخول أسواق معينة في أوروبا وأمريكا قوبلت هذه المقاربة بقدر مفرط من عدم التفهم مما أدى إلى إغراق موظفي صنتوري في بحر من الحيرة والدهشة. أما في آسيا فإن المقاربة المُشَخَّصَةَ للأعمال لم تكن شبيهة فقط بالطريقة اليابانية، بل وأثبتت أنها الوسيلة الوحيدة لبلوغ أي شيء.

أضف إلى ذلك كله أن طريقة دخول المنتجات إلى سوق جديدة لا علاقة لها بالتداعيات المشتقة من أماكن إيجادها وأنماط استخدامها. ففي يابان ما بعد الحرب كانت المنتجات الآتية من أوروبا وأمريكا تكتسب تداعيات وأخيلة

جديدة تبعاً للظروف المحلية وهي تتحول إلى عناصر نمط حياة جديدة. شكلت هذه التجربة ميزة عظيمة بالنسبة إلى الشركات اليابانية على صعيد توسعها في السوق الآسيوية، نظراً لأن اكتساب اليابان لخبرة التعامل مع التغيير الاجتماعي وتمكين منتجات جديدة من التناغم مع أنماط حياتية جديدة، شكّل أساساً مشتركاً مناسباً لبناء نشاطات المبيعات في آسيا عليه.

تبين هذه المعايينة لتوسع شركة سنتوري فيما وراء البحار، خصوصاً فعاليتها في آسيا، أن نشاط الشركة الاقتصادي بالغ التأثير بانتشار الثقافة الشعبية والجماهيرية اليابانية، وبصورة البلاد الناتجة عنها. تشكل تجربة أنماط معينة من التغيير الاجتماعي والنمط التجاري لبناء العلاقات الإنساني اثنين من العوامل المهمة. فعلى الرغم من أن أنماط الاستهلاك الكوكبية أصبحت واضحة عبر آسيا أيضاً، من غير الجائز تجاهل التواريخ الإقليمية المتميزة والخلفيات الثقافية المتباينة التي تفعل فعلها في عملية اختيار وتبني المنتجات.

العولمة عبر الاندماج الثقافي - شيسايدو

توسع شيسايدو

على النقيض من سنتوري التي استخدمت اختراق الثقافة الجماهيرية في حركتها التوسعية فيما وراء البحار، نجحت شركة مستحضرات التجميل المعروفة باسم شيسايدو في اكتساب الشهرة الكوكبية بأسلوب مختلف كلياً⁽⁵⁾. في 1997 م كانت مبيعات شيسايدو في الأسواق الأوروبية تحتل المرتبة الأولى في إيطاليا، الثانية في ألمانيا وهولندا، والثامنة في بلجيكا والنمسا، الثامنة في سويسرا، والحادية عشرة في كل من فرنسا والمملكة المتحدة. وإذا تذكرنا أن مستحضرات التجميل الحديثة ابتكرت للمرة الأولى في أوروبا وأن سوق هذه المستحضرات كانت مزدحمة سلفاً بأسماء ذائعة الصيت مثل لانكوم، شانيل، وكلارينس، فإن نجاح شيسايدو في أوروبا يصبح أكثر إثارة للدهشة.

لم تكن أعمال شيسايدو فيما وراء البحار متمتعة بالقدر نفسه من الازدهار والنجاح بصورة دائمة. جاءت نقطة الانعطاف مع النقاشات وعمليات إعادة النظر الداخلية التي أجرتها الشركة حول استراتيجيتها فيما وراء البحار، فضلاً عن الإصلاح التنظيمي اللاحق الذي بدأ في 1975 م. لم يكن هذا الجدل متركزاً على الجوانب المادية للعمل، مثل تطوير منتجات ومنافذ بيع جديدة، بمقدار ما انصب على مبادئ الشركة الأساسية وهويتها. وبعد سنتين من المناقشات، جرى اعتماد البنود الثلاثة التالية، المشكلة لأساس مساعيها اللاحقة في فرنسا على صعيد ترك الانطباع والانتشار، بوصفها عناصر محددة لهوية الشركة:

- ليست شيسايدو إلا شركة مستحضرات تجميل بدأت كصيدلية.
- تبقى شيسايدو شركة مستحضرات تجميل هادفة إلى المزوجة بين مقارنة طبية شرقية من ناحية وأكثر التكنولوجيات تقدماً من الناحية الثانية.
- تظل شيسايدو شركة مستحضرات تجميل ابتكرت إحساساً هجيناً بالجمال عبر دمج الثقافة اليابانية بحس الجمال الغربي.

جذور ثقافة شيسايدو

لسنا هنا بصدد تفصيل تاريخ شيسايدو الذي دام أكثر من مئة سنة. غير أن من المهم فهم علاقة «الجذور الثقافية» للشركة بنجاحها في فرنسا.

تأسست شيسايدو سنة 1872 م. كان هدف مؤسسها، فوكوهارا آرينوبو، متمثلاً بتشجيع قيم العلوم الصيدلانية الغربية وثقافتها في بلد كان لا يزال خاضعاً لهيمنة الطب الصيني. خلفه فوكوهارا شينزو، الذي كان قد درس الصيدلة في جامعة كولومبيا ثم أمضى وقتاً طويلاً في أوروبا. وخلال فترة وجوده في باريس كانت لشينزو صلات مع فنانيين يابانيين عاكفين على التدريب لاكتساب تقنيات

فن الرسم الغربية مثل كاواشيما ريتشيرو وفوجيتا تشوغوهارو. والصلات التي تطورت في هذه الفترة كانت بالغة الأهمية على صعيد التأسيس اللاحق لما تطلق عليه الشركة اسم «تصاميم شيسايدو».

بدأت مؤسسة تصاميم شيسايدو في 1916 م، وكان «زي شيسايدو» الذي طورته حديثاً، جامعاً عناصر من الآلات نوفو والآرت ديكو (الفن الحديث وفنون الديكور) مع الفن الياباني التقليدي. تأثر أحد مبدعي المؤسسة الرئيسية، وهو الفنان يامانا آياو، بأسلوب الفن الحديث لدى الفنان الإنجليزي أوبري بيردسلي وذُهل بانعكاس هويته اليابانية الخاصة في فن بيردسلي، الذي كان بدوره متأثراً بالفن الياباني، خصوصاً فن الأوكيويه (الكليشيات الخشبية المنقوشة). وبالتالي فإن تاريخاً كاملاً من التفاعلات والتأثيرات المتبادلة مقحم على تطور أسلوب شيسايدو: فالفن الحديث (آرت نوفو) شهد الجزء الأكبر من تطوره في فرنسا تحت تأثير النزعة اليابانية أواخر القرن التاسع عشر، ثم ما لبث هذا بدوره أن شن هجوماً معاكساً وترك بصماته الواضحة على مصممي الأزياء اليابانيين. من الواضح أن صورة الشيسايدو والهوية المشتركة اللتين قامت الشركة بتطويرهما في فرنسا مرتبطتان ارتباطاً مباشراً بتاريخ تصاميم شيسايدو.

خلق هوية مشتركة جديدة

في ابتكار صورة شيسايدو جديدة غنية بالرموز ممثلة لهوية الشركة في ثمانينيات القرن العشرين، كان دور شخص واحد، هو مبدع الصور سيرج لوتنس، عظيماً جداً. أبدع لوتنس هذا أسلوباً جديداً في مدرسة الآرت نوفو، بالاستناد إلى أسلوب الشيسايدو العائد إلى عشرينيات القرن العشرين. غير أن لوتنس أوقف إبداعه على أساس صورة مرتبطة باليابان في كتاب رولان بارت إمبراطورية الرموز. ورغم عدم وجود أي رابط مباشر، يواصل لوتنس متابعة جذور حس الجمال الشيسايدوي مُزاوجاً بصورة مثيرة للإعجاب بين العناصر الشرقية ونظيرتها الغربية في شكل جديد. وقد نجحت آثاره في جعل الزبائن

الفرنسيين يرون صورة شيسايدو صورة «يابانية وغير يابانية، غربية وغير غربية». ورئيس شركة شيسايدو الحالي، فوكوهارا يوشيهارا، يعتبر علاقة لوتنس بالشركة علاقة «قاربة عاطفية».

يعود نجاح شيسايدو في السوق الفرنسية ليس فقط إلى استراتيجية صورتها بل وإلى جهودها المبذولة على صعيد تطوير الإنتاج وتنظيمه. غير أن هوية مشتركة وصورة معبرة عن تلك الهوية كانتا جوهريتين بصورة مطلقة حتى تتمكن منتجات الشركة من تحقيق الرواج في السوق - فلولاهما لما أمكن حصول أي توغل في السوق. وبالتالي فإن تطور شيسايدو فيما وراء البحار لم يكن في الحقيقة إلا عملية تواصل واكتساب قبول ثقافيين.

العولمة اندماج لثقافات مختلفة

سوف ننظر الآن إلى ظاهرة العولمة من وجهة نظر تطور شيسايدو الدولي. كما تمت الإشارة من قبل كان منعطف تطور شيسايدو الدولي متمثلاً بنيل صورة شيسايدو للقبول في فرنسا. وقد جاء هذا القبول مستنداً إلى ما يزيد عن قرن من التأثير المتبادل بين اليابان وفرنسا في الفنون. ثمة تطابق عميق بين حسيهما الجمالين جعل مثل هذا التفاعل ممكناً.

لذا فإن توسع شيسايدو الدولي ليس توغلاً ذا اتجاه واحد أو تأثير ثقافة على أخرى. فنجاح شيسايدو في فرنسا، قلب عالم مستحضرات التجميل والزينة، مرتبط بنجاحه اللاحق في باقي أوروبا. وفي الولايات المتحدة. تعمل شيسايدو الآن في تسعة وخمسين بلداً، مغطية الجزء الأكبر من العالم باستثناء أفريقيا. وبالتالي فإن نشاطاتها كوكبية؛ غير أن هذا ليس، على النقيض من النظرة التي ترى العولمة سيرورة جالبة للتمائل وآلية (ميكانيكية)، إلاً تزاوج ثقافات مترتب على تطور خلاق قائم على التفاعل بين هويات متباينة.

في حالة سنتوري الموصوفة من قبل، جاءت العولمة مدعومة بتوغل

صورة جديدة لليابان قائمة على ثقافة جماهيرية . أما حالة شيسايدو فتلقي الضوء على نمط عولمة مختلف أصبح ممكناً بفضل التهجين الثقافي عبر سلسلة من المبادلات والتفاعلات الفنية على امتداد ما يزيد عن قرن من الزمن .

النظام الياباني في إدارة الشركات

مع تقدم توسع الشركات اليابانية فيما وراء البحار، ما لبثت هذه الشركات أن تعرضت، بصورة طبيعية، لقدر من التغير الداخلي . ونحن، في هذا القسم، نعاين، بين أشياء أخرى، مدى التغير الطارئ على نظام الاستخدام لدى الشركات اليابانية وعلى وعي إداريي الأعمال، مع إيلاء اهتمام خاص لما بات يعرف باسم نظام اليابان الفريد .

حتى ثمانينيات القرن العشرين ظل نظام الإدارة ذو النمط الياباني ينعم، أكثر الأحيان، بفيض من الإطراء . غير أن هذا النظام ما لبث، منذ ذلك التاريخ، أن أصبح بحاجة إلى تغيير كبير . ومن منطلق السكاد الذي لا يزال مستمراً على قدم وساق منذ أوائل التسعينيات وعجز الشركات اليابانية عن إتقان التعامل مع موجة التدويل وتكنولوجيا المعلومات، ثمة الآن أصوات ترتفع داعية إلى استحداث نظام شركات أكثر تناغماً مع المعايير الكوكبية . لقد تعرض النظام الياباني القائم على الاستخدام مدى الحياة، الترفيع حسب القدم، والنقابات العمالية المنظمة على أساس الشركات، للاتهام بوصفه نظاماً مفتقراً إلى الكفاءة وبعيداً عن العقلانية في سياق المنافسة الكوكبية .

غير أن ما ظل يعتبر نظاماً جامداً لا يعرف معنى التغير مميّزاً لليابان ليس، في حقيقة الأمر، إلاّ النتاج الذي أفرزه نوع من التزاوج بين سلبية من ممارسات الأعمال العائدة بامتياز إلى ما قبل العصر الحديث من جهة، وجملة عناصر تكنولوجية وإدارية - تنظيمية مقتبسة من أوروبا وأمريكا . إنه أيضاً نظام نشأ بصورة تدريجية على امتداد عدد غير قليل من السنين، مبدلاً شكله وفقاً للتغيرات الحاصلة في النظام العالمي وموقع اليابان فيه، جنباً إلى جنب مع

التغييرات الاجتماعية والحياتية الداخلية. وبالتالي فإن وجهة النظر التي تعتبر النظام الياباني كياناً جامداً تتطلب إعادة النظر، مع النظر إلى طبيعة التغيير الذي سيطراً، أو يجب أن يطرأ، في الفترة الراهنة من العولمة.

نظام الاستخدام مدى الحياة والترفيه حسب القدم

ربما كان جي. سي. آبنغلن، الذي تمت ترجمة كتابه **المصنع الياباني** (1958 م) إلى اللغة اليابانية⁽⁶⁾، أول من استخدم عبارة «الاستخدام مدى الحياة» التي ما لبثت أن باتت تُستعمل على نطاق واسع للدلالة على إحدى السمات المركزية للإدارية ذات الطراز الياباني واستقرت في وعي الناس داخل البلاد وخارجها على حد سواء.

إذا أردنا الدقة، لسنا بصدد أي استخدام حقيقي مدى الحياة، بل نحن بالأحرى أمام استخدام طويل الأمد ظل مميزاً للشركات اليابانية. فور تأثر الإنهاء الفعلي للعمل تشير إلى وجود قدر كبير من التنوع بين أنماط الصناعة المختلفة. لقد تراوحت هذه الوتائر، مثلاً، بين معدل 4,9 بالمئة خلال الفترة الممتدة من 1987 إلى 1997، في شركات الكهرباء والغاز، ومعدل 16,6 بالمئة في قطاع الخدمات خلال الفترة نفسها⁽⁷⁾. ثمة كانت على الدوام حركة ذات شأن للكوادر داخل الشركات كما بين الشركات المتقاربة. غير أن من شأن مقارنة المعدل الإجمالي لوتيرة الاستقالة من العمل في سائر أنماط الصناعات في اليابان الذي يتراوح بين 10 و15 بالمئة، بنسبة الـ 20 إلى 30 بالمئة في الولايات المتحدة⁽⁸⁾ أن تسلط الضوء على حقيقة أن الاستخدام طويل الأمد، المستقر كان واحدة من السمات المركزية للنظام الياباني.

تعود جذور الاستخدام طويل الأمد في اليابان إلى تقاليد استخدام ما قبل الحداثة لدى العائلات التجارية. إلا أن مسيرة التطور حتى اللحظة كانت مسيرة متقطعة. ففي فترة الميجي المبكرة، حتى حوالي سنة 1890 م، ظلت «غَرْبَنَة» علاقات الاستخدام تسير متناغمة مع أهداف المنظمات التجارية المنخرطة في

عملية التحديث. ومع تطوير سلسلة من الصناعات الخفيفة بعد الحرب الصينية اليابانية (1894 - 1895 م) والصناعات الثقيلة والكيميائية بعد الحرب الروسية - اليابانية (1904 - 1905 م)، ذهبت هذه العملية إلى مدى أبعد. غير أن قادة حركات عمالية مثل أونو ريمون بادروا، في أعقاب كساد ما بعد الحرب العالمية الأولى والمعاناة العمالية القاسية في القرن العشرين، إلى تأييد اعتماد أسلوب إداري أكثر أبوية يميل لصالح استقرار الاستخدام. تلك هي الطريقة التي ترسخ بها نظام الاستخدام طويل الأمد في اليابان بعد فترة طويلة من عدم الاستقرار⁽⁹⁾.

برأي إداريين كبار في شركة سيارات تويوتا، ينطوي الاستخدام طويل الأمد على فضائل كثيرة من وجهة نظر الإدارة أيضاً. إنه يرفع من مستوى جودة قوة العمل عبر جعل التدريب طويل الأمد ممكناً، ويزيد من ولاء المستخدمين للشركة. صحيح أن مكتب مودي للاستثمارات كان قد صنف تويوتا في مراتب دنيا بسبب نظام الاستخدام طويل الأمد، غير أن الشركة عازمة على التحدي⁽¹⁰⁾. باستثناء ميادين معينة تُعتبر متخلفة مؤسساتياً، مثل قطاع المصارف والتأمين، وأعمال إنتاج التكنولوجيا، حيث يشكل الابتكار التكنولوجي عنصراً حاسماً، من غير المحتمل، على ما يبدو، أن يتعرض نظام الاستخدام طويل الأمد للانحياز بسرعة، نظراً لما ينطوي عليه من فوائد على صعيد الإنتاجية والكفاءة فضلاً عن تمسك الإداريين به.

يبقى نظام الترقية وفقاً للقدم، هو الآخر، تقليداً راسخ الجذور في اليابان، عادة تعود بأصولها إلى أشكال الاستخدام السائدة في عصور الإيدو Edo (إيدو هي طوكيو التي أصبحت عاصمة في 1868 م رغم أنها كانت موجودة كمدينة منذ القرن الثاني عشر (1603 - 1867 م). ومع حلول عشرينيات القرن العشرين كان النظام قد اكتسب قدراً يكاد يوازي ما يتمتع به الآن من الصفة المؤسسية. غير أن هذا لا يعني أن النظام لم يشهد أي تغيير. ثمة تعديلات

جرى إدخالها حوالى سنة 1944 م لتصويب خطأ المبالغة في تقييم القدم، وفي حوالى 1960 م مرة أخرى. وبدءاً من النصف الثاني من التسعينيات حصلت مرحلة ثالثة من إعادة التقييم⁽¹¹⁾.

نتيجة لهذه التغييرات تم في بعض الحالات، إلغاء علاوة السن المدفوعة للعاملين من ذوي الياقات البيضاء، ولا سيما في قطاع المطاعم وأقسام تطوير لإنتاج في شركات الصناعات الكهربائية. ففي العديد من الشركات يتم تمييز نظام الترقية وفقاً للقدم بوصفه إحدى وسائل مكافأة أشكال التباين في القابلية التي تنشأ جراء طول الخدمة، تفضيلاً، من المتعذر، في القطاع الخاص، منح العلاوات والترقيات بالتساوي إلى الموظفين الذين هم في العقد الخامس من أعمارهم أو أكبر، وثمة بالطبع قدر معين من تقييم العاملين وفقاً للإنجاز والمهارة. حتى في الخدمة المدنية التي تعتبر القطاع الأشد مقاومة للتغيير، باتت ترقية الناس بعد تجاوزهم لسن الخامسة والثلاثين مستندة إلى الإنجاز والكفاءة الفرديين، بما يفضي إلى حصول تنوع بين مسارات الخدمة [سجلات ذاتيات الموظفين].

يستند نظام الترقية وفق القدم إلى الفكرة التي تقول بأن الخبرة والمعرفة المكتسبتين جراء الخدمة الطويلة تساهمان في تحسين الإنتاجية. إنه نظام يناسب التجديد التكنولوجي المستمر. ونظراً لانطوائه المسبق على أحد عناصر التقييم وفق المهارة الفردية، فإن من غير المحتمل استئصاله كلياً، حتى حين تتعرض بيئة الأعمال للتغيير. غير أن هناك، في قطاعات شديدة الحساسية إزاء تكنولوجيا المعلومات، حاجة مؤكدة لامتلاك كوادرات استراتيجية، وقد أصبحت إعادة النظر بالنظام فعالة تماماً.

ومهما يكن فإن العولمة ما لبثت أن وفرت الفرصة المناسبة لمواصلة احتضان نظامي الاستخدام طويل الأمد والترقية القائمة على أساس القدم، ولو

بصورة معدلة، بدلاً من الإقلاع الإجمالي والتخلي الكلي عن هذين التقليدين المؤلفين.

تأثير العولمة على النخبة الفكرية

نصل، أخيراً، إلى دراسة العلاقة بين المثقفين اليابانيين والعولمة. وستشمل الدراسة تقييماً ومعاينة لما أطلق عليهما بيتر بيرغر «ثقافة نادي الكلية» و«ثقافة دافوس».

هاتان الثقافتان ليستا متناقضتين، بالضرورة، مع الثقافة الموجودة لدى المثقفين والمفكرين اليابانيين؛ بل هناك ثمة نوع من التقاطع والتداخل. فالاهتمام بموضوعات معينة مثل حقوق الإنسان، البيئة، والحركة النسوية، مثلاً، كان كبيراً نسبياً في اليابان حتى قبل مجيء العولمة، وقد ساهمت هذه الموضوعات في تطوير سياق وإطار مميزين من الوعي. وبما أن «حادثة» معينة قائمة على النموذجين الأوروبي والغربي والأمريكي طالما كانت تشكل التيار الرئيسي في الأوساط الأكاديمية - البحثية اليابانية، فإن ثقافة فكرية شبيهة بثقافة نادي الكلية كانت قد تشكلت قبل ظهور العولمة. في الوقت نفسه، ثمة فروق مؤكدة بين البلدان من حيث مدى تمتع هذه الموضوعات بالنفوذ، خصوصاً في اليابان.

حقوق الإنسان، البيئة، والحركة النسوية

تطورت قضية حقوق الإنسان في اليابان ما بعد الحرب في ارتباط وثيق مع «مشكلة» أناس يحملون الجنسية الكورية (الشمالية والجنوبية على حد سواء) يعيشون في اليابان. بدءاً من منتصف عقد السبعينيات حصل تحول نحو نوع من الاهتمام المتركز على السياسات المعتمدة في التعامل مع الأجانب المقيمين من قوميات أخرى. برزت مشكلة استقبال اللاجئين الفيتناميين بشكل خاص في 1975 م. في السنة نفسها اجتمعت قمة السبعة G7 للمرة الأولى، ملزمة اليابان

بممارسة دورها الدولي الخاص . ومن أواسط الثمانينيات فصاعداً، بدأ عدد «المتدربين» والعمال الأجانب يزيد بسرعة . ونتيجة لاتفاقية بلازا في 1985 م، ارتفعت قيمة الين بحدة، ودخلت البلاد أعداد كبيرة من العمال المهاجرين القادمين من آسيا والشرق الأوسط، جنباً إلى جنب مع أناس ذوي جذور يابانية من البرازيل، البيرو، وغيرهما من بلدان أمريكا اللاتينية .

غير أن عدد المهاجرين غير الشرعيين زاد حتى أكثر من عدد نظرائهم الشرعيين، مما تمخض عن اثنين من ردود الأفعال المتناقضة بادرت فئة المثقفين والمفكرين إلى التعبير عنهما . من جهة دعا فريق شعار «البلد المغلق» (ساكوكو)، القلق إزاء تزايد الجرائم المقترفة من جانب العمال الأجانب وبرزت مشكلات التمييز على السطح، إلى اعتماد مقاربة متحفظة وحذرة في قبول العمالة الأجنبية . ومن الجهة الثانية كان هناك أناس، اقتصاديون خصوصاً، آمنوا بأن لبرلة العمالة وتدويلها كانا حتميين وطلبوا بالمسارعة إلى الاستفادة الناشطة من العمالة الأجنبية . كان فريق شعار «البلد المفتوح» (كايكوكو) هذا يؤكد صحة الفكرة القائلة بضرورة العولمة بوصفها الأساس المناسب لاستجلاب العمالة الأجنبية . ومن نافل القول أن هذه النظرة كانت أيضاً تعكس مصالح عالم شركات يعاني من نقص حاد في العمالة .

جنباً إلى جنب مع هذين الفريقين كان هناك فريق ثالث ركز على المطالبة باحترام حقوق العمال الأجانب، الشرعيين وغير الشرعيين، الإنسانية . دعت هذه الجماعة إلى إلغاء التمييز في التعامل مع الأجانب ومنح الغرباء المقيمين حق المشاركة في الحياة السياسية المحلية . وقد استمد هذا التيار الفكري الدعم من ثقافة نادي الكلية، وكان جزءاً من حركة أممية لحقوق الإنسان .

نشأ الاهتمام بقضايا البيئة وتطور في اليابان من مشكلة التلوث، الوجه السفلي [القيح] للتحديث . وعلى الرغم من أن تأثيرات معينة جاءت من الحركة البيئية في أوروبا والولايات المتحدة، فإن قضايا البيئة في اليابان بدت متصلة

ومترابطة مع مسائل الحكم والصناعة المنتصبة في وجه السكان. لقد اضطلع المثقفون المتأثرون بالماركسية بدور استثنائي الأهمية في حركة البيئة. لم يتجاوب مثقفو اليابان كثيراً مع مشكلات الحيوانات البرية والبيئة الطبيعية، رغم الوعي البيئي المتغير الناجم عن الحركة البيئية الكوكبية التي برزت في ثمانينيات القرن العشرين. وفيما يخص حركة البيئة، بقي تأثير العولمة ضعيفاً نسبياً، وظل سياق اليابان المميز العامل الأكثر أهمية.

أما التأثير المباشر لثقافة نادي الكلية فنجد حاضراً بوضوح، بالمقابل، في الحركة النسوية حيث اضطلع مثقفون (ومثقفات) من ذوي الخبرة على صعيد الدراسة أو إجراء البحوث في كل من أوروبا والولايات المتحدة بالدور الريادي في نشر النزعة النسوية، الدراسات الخاصة بالمرأة، والأبحاث المتعلقة بالجنس.

اختصاراً نستطيع أن نرى أن التنامي الشامل للعالم للاهتمام بموضوعات معينة مثل حقوق الإنسان، البيئة، الحركة النسوية، امتدت، بالتأكيد، إلى اليابان. غير أن هناك فروقاً بين الموضوعات المختلفة من حيث مدى التأثير الذي يبدأ بقضايا البيئة، التي لا تعكس إلا القليل من تأثير ثقافة نادي الكلية، وينتهي بالحركة النسوية التي تعكس تأثيراً قوياً ومباشراً لهذه الثقافة.

الجدل الدائر حول العولمة الاقتصادية

لعل تأثير العولمة الأكبر، في الخطاب الفكري والثقافي، هو الجدل الدائر حول العولمة الاقتصادية. من ستينيات القرن العشرين حتى أوائل السبعينيات ساد في اليابان اعتقاد يقول بأن أسلوب إدارة البلاد كان عبئاً موروثاً عن عصر سابق؛ وبالفعل فإن الرأي الاقتصادي المهيمن كان يقول بأن النظام والعادات الموجودة لم تكن إلا أموراً بالية لا بد من الإجهاز عليها والتخلص منها. وجهة النظر هذه كانت إحدى إفرازات الحداثة التي كانت آنذاك الصيغة

المهيمنة على العلوم الاجتماعية اليابانية في حقبة ما بعد الحرب. غير أن الإدارة ذات الطراز الياباني ما لبثت، أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، أن بدأت تعكس صورة إيجابية على الصعيدين الداخلي والخارجي، مع تدهور الاقتصاد الأمريكي وفوز أداء الشركات اليابانية بقدر كبير من الإطراء.

بدأت الأمور تتغير مرة أخرى مع حلول أواخر ثمانينيات القرن العشرين. فبعد اتفاقية بلازا لسنة 1985 م، تم تقديم التعاون الدولي بوصفه العلاج الشافي لعدة أشكال الاختلال في الموازين التجارية، وراحت الرياح تعصف بما لا تشتهي سفن اليابان، مع صيرورة العولمة ظاهرة مهيمنة. تدفقت سيول الانتقادات الموجهة إلى النزعة الياقاتية (النزعة القومية اليابانية المعادية لما هو أجنبي) من أفواه المفكرين في أوروبا وأمريكا وأقلامهم. وفي الوقت نفسه تعرضت النسبية الثقافية للهجوم، خصوصاً لدى بعض مفكري الولايات المتحدة، في حين أصبح انتقاد اليابان الذي طوره جيمس فالوز، تشالمرز جونسون، كارل فان وولفرن، وآخرون موجهاً ليس فقط ضد التنظيم الاقتصادي الياباني، بل ومهتماً أيضاً بالنيهونجيزون (القومية الثقافية اليابانية)، والنيهونونكارون (الخطاب الثقافي الياباني).

ما لبثت لهجة الخطاب الاقتصادي الياباني أن تغيرت مع الزمن في معرض الرد على عدد من الأمور بما فيها الانتقادات الأجنبية، مباحثات التكيف الهيكلي مع البنك وصندوق النقد الدوليين الجارية في تلك الفترة، وعملية إعادة تقييم العلاقة بين اليابان والولايات المتحدة بعد مرور ثلاثين سنة على إعادة صياغة سنة 1960 م للاتفاقية الأمنية المشتركة بين الطرفين. في تلك الأثناء أصبحت النزعة الحمائية أساساً مشروعاً للدعوة إلى اعتماد إصلاح اقتصادي هيكلي في اليابان. وهكذا فإن العولمة الاقتصادية نوقشت أولاً بين الاقتصاديين اليابانيين على خلفية الاحتكاك الاقتصادي بين اليابان والولايات المتحدة. من

الجانب الأمريكي اعتُبر الأمر دعوة إلى فتح الأسواق - وبالفعل فإن عدداً كبيراً من السمات التي باتت تعرف باسم «معايير كوكبية» ليست في الحقيقة إلا صفات مميزة للنظام الاقتصادي الأمريكي.

فيما بعد تطور الجدل حول العولمة الاقتصادية إلى جدل حول دور السوق والدولة، ما لبث أن تعمق وأصبح مناقشة جادة لقضايا اجتماعية فلسفية. على العموم يرى أنصار العولمة في اليابان السوق آلية كونية شاملة وعقلانية ويؤمنون بضرورة إصلاح النظام لتمكين السوق من الاضطلاع بدور أكبر. أما أولئك المسكونون بالشك حول صحة هذا الرأي فيميلون إلى الدفاع عن فكرة إعادة بناء جملة الهيئات والجماعات والكيانات التقليدية بما فيها الدولة المتعرضة للاهتراء تحت تأثير العولمة. ومن السمات المميزة لهذا الجدل أن عدداً غير قليل من دعاة العولمة على النمط الاقتصادي الأمريكي كانوا ذات يوم طلاب معاهد إدارة الأعمال في الولايات المتحدة. ومثل هذا النمط من التفكير يشي، بطبيعة الحال، بوجود علاقة قرابة قوية بينه وبين ثقافة دافوس.

يمكن تصنيف مواقف المفكرين - المثقفين اليابانيين من قضية العولمة الاقتصادية تصنيفاً تقريبياً على النحو التالي:

- موقف النزعة العولمية المطالبة بتخفيف القيود وإلغائها وصولاً إلى أكبر قدر ممكن من فتح الآفاق أمام عمل آلية السوق.
- موقف النزعة الإقليمية الداعية إلى اجترار إطار إقليمي يتجاوز الدولة القومية في سبيل تحقيق التوازن مع جبروت السوق.
- موقف النزعة القومية (الوطنية) المؤكدة لأهمية الدول القومية الموجودة بوصفها الأساس الراسخ لإحساس الفرد بالهوية (الانتماء) والداعية إلى الحفاظ على، وتقوية الدولة القومية في مواجهة السوق.
- موقف النزعة المحلية الساعية إلى نقل العديد من الوظائف الحالية

للدولة إلى المنظمات والهيئات المحلية، وإحياء المجتمع المنطقي (الإقليمي) عبر تعزيز اللامركزية.

يشير هذا إلى أن مجموعة معينة واحدة فقط من مثقفي اليابان ومفكرها تبني موقفاً قريباً من ثقافة دافوس (الفئة الأولى)، لم تصبح أفكارها وعاداتها في الوقت الحالي طاغية على النخبة الفكرية - الثقافية في اليابان.

خلاصة

لقد اكتسبت عبارة «معايير كوكبية» حديثاً قدرأ كبيراً من الراهنية في اليابان وكثيراً ما يتم إيرادها بوصفها أساساً لضرورة الإصلاح من قبل دعاة العولمة الاقتصادية. غير أن المعنى الحقيقي للعبارة يبقى غامضاً وضبابياً حتى في ميدان الاقتصاد. دأب مجتمع ما بعد الحرب الياباني على الاهتمام الشديد بما كان جارياً في «الخارج» وقد بذل محاولة ناجحة لإصلاح نفسه تحت شعارات «التحديث»، «الغربة» و«التدويل». وعلى الرغم من أن الشعار ما لبث الآن أن تحول إلى شعار يخص العولمة فإن البنية العميقة القائمة على تأكيد ضرورة ومشروعية «الإصلاح»، لدى مقارنة اليابان تجريبياً بـ «الخارج»، بقيت هي هي دون أي تغيير. إنه وجه آخر من وجوه خطاب العولمة في اليابان.

غير أن العولمة، فيما يخص نمط الحياة والثقافة الجماهيرية، جنباً إلى جنب مع ممارسات الأعمال الفعلية وأفكار النخبة الفكرية المثقفة، ليست سيرة يتم فيها انتشار «معايير» ما موجود ويغطي الكل. إنها، بالأحرى، حركة ديناميكية تتخذ عبرها هذه الشراكة المهلهلة أو تلك شكلاً محدداً على الصعيدين المكاني والزمني، كما على مستويات مختلفة.

يمكن النظر إلى إضفاء صفة الوجبات السريعة على أنماط الحياة باعتباره أحد وجوه العولمة بمعنى كونه جزءاً من الحركة العالمية الشاملة باتجاه اكتساب الصفة العقلانية. غير أنه يبقى في الوقت نفسه أحد نتائج التحول الاجتماعي

والثقافي الحاصل للمجتمع الياباني بالذات. فنمط الحياة الكوكبي لا يظهر إلى الوجود إلا كنتيجة للتأثير المركب لجملة التغييرات الداخلية والخارجية. والعولمة نفسها إن هي إلا عملية متعددة الطبقات، متعددة المراكز كما يمكن أن يتضح من انتشار الثقافة الجماهيرية والشعبية اليابانية في آسيا وتشكل ثقافات هجينة من تلاقح ثقافات عالية مختلفة. وبالتالي فإن العولمة في اليابان لم تتمخض عن أية مجانسة تسوية بل تطورت بطريقة ديناميكية فعالة محدثة قدراً لافتاً من التنوع والتعددية القطبية.

الملاحظات والهوامش

إلى ذكرى الأستاذ الجامعي الراحل سيزابورو ساتو، مدير فريق اليابان. يشكل هذا الفصل تقريراً عن العمل الذي أنجزه فريق البحث في اليابان، العمل الذي جرى تنظيمه بقيادة المرحوم سيزابورو ساتو. ومنذ رحيله المفاجئ في كانون الأول / ديسمبر 1999 م، انتقلت قيادة الفريق إلى تاموستو أوكي، مما يجعل هذا التقرير جمعاً لنتائج الأبحاث التي أنجزها كل عضو في الفريق (كيوتادا تسو تسووي: القسم الرابع؛ ماساكو أوكاموتو: القسم الثاني؛ إيجي تاكيمورا: القسم الثالث؛ وتاموتسو أوكي: القسم الأول)، مع تحمل تاموتسو أوكي المسؤولية الإجمالية.

- (1) ياسو هيكو ناكامورا، مخازن مناسبة، مطاعم عائلية، أطباق سوشي داورة (طوكيو: بونشونونوكوي، 1998 م).
- (2) الأرقام بالمليارات الأمريكية: المليار الواحد يساوي: 1,000,000,000.
- (3) يطيب لي أن أعبر عن العرفان على النصح والمساعدة اللطيفين اللذين حصلت عليهما من معهد فوجيتا لبحوث إدارة المستقبل، خصوصاً الدعم الذي لا يقدر بثمن من نوبوهيرو ناكاباياشي، فيما يخص بحثنا الدائر حول انتشار الوجبات السريعة في اليابان من السبعينيات حتى الآن. يسرني أيضاً أن أشكرهم لتمكينني من الاستفادة من تقاريرهم البحثية، بما فيها عشرون سنة من عمر ماكدونالد في اليابان.
- (4) يسعدني أن أعبر عن أصدق آيات شكري لقسم صنتوري الدولي المحدود، الذي وفر دعماً غير

- محدود عبر تقديم المواد والمساعدات البحثية الضرورية مع المقابلات. نشرة القسم الدولي الصنتوري، 1990 م بعنوان «تسعون سنة من عمر صنتوري».
- (5) يسرني أن أعبر عن خالص شكري لقسم المعلومات في شركة شيسايدو المحدودة على دعمها لبحثي عبر تزويدي بالوثائق والمعونات الضرورية مع المقابلات. إن المواد التالية ذات علاقة بتوسع شيسايدو فيما وراء البحار:
- كازويوكي كومييا، تحدي الأصناف الدولية في باريس بالنسبة إلى شيسايدو (طوكيو: جيتسوغيو نو نيهونشا، 1993 م)؛
- أساطير شيسايدو، الجزء الثالث، (كاتالوج)؛
- 120 سنة من حياة شيسايدو (طوكيو: كيوريودو، 1990 م)؛
- معرض آياويامانو، متحف ميغورللفن، 1998 م (كاتالوج).
- (6) جي. سي. آبتلن، المصانع اليابانية (طوكيو: دياموندشا، 1958 م).
- (7) وزارة العمل، دائرة البحوث، دراسة عن توجه الاستخدام، 1998 م؛ وإيكوني آرابي، كاييغافكو نيومون (مدخل إلى عالم الأعمال) (طوكيو: تشو كيرایشا، 1997 م).
- (8) كازو كوكي، نظام الاستخدام الياباني (طوكيو: طوكيو كيزاي شينهوشا، 1994 م).
- (9) هيروشي هازاما، دراسة عن إدارة العمالة اليابانية (1964 م).
- (10) أساهي شيمبون، 28/11/1998 م.
- (11) السيد تسونيهيكو يوي، مقابلة مع الكاتب.

obeikandi.com

4

«موعد مع القدر»

سيرة العولمة الثقافية الهندية

تولاسي سرينيكاس

لعبارة «موعد مع القدر» أصداء تاريخية عظيمة بالنسبة إلى أكثرية الهنود. تلك هي الكلمات التي تفوه بها جواهر لال نهرو، رئيس الوزراء الأول لهند متحررة، منتصف ليلة الرابع عشر من آب / أغسطس 1947 م، مبشراً بفجر جديد للحرية والاستقلال الهنديين بعد قرنين من الحكم الكولونيالي البريطاني. يطيب لي أن أؤمن بأن ما هو حاصل اليوم في الهند على صعيد اللُّبَرلة الاقتصادية والعولمة الثقافية ما هو، في الحقيقة، إلّا موعداً جديداً مع القدر بالنسبة إلى الهند، موعداً يتيح للهند فرصة ولوج المرحلة الكوكبية - فرصة لا يجوز تفويتها هذه المرة أيضاً حسب شعور كثير من الهنود.

كانت نقطة انطلاق هذا الفصل، بل مجمل هذا الكتاب في الحقيقة، متمثلة بمقالة بيتر بيرغر المتصفة بالبساطة الخادعة، «الوجوه الأربعة للعولمة»⁽¹⁾، التي نُشرت في عدد خريف 1997 م من مجلة المصلحة القومية (ناشيونال إنترست). كتب بيرغر يقول إن حصول أي «حوار بين الثقافات»⁽²⁾ مشروط بتحقيق فهم أوضح وأفضل بكثير مما هو موجود اليوم لسيرورتي

العولمة الثقافية ومقاومتها. قام بيرغر بوصف أربعة «عوامل» للعولمة الثقافية: نُخبَة أعمال دولية معروفة باسم «ثقافة دافوس»، عبارة صاغها سامويل هنتنغتون لوصف أعضاء نخبة قمة دافوس للأعمال في أوروبا؛ نُخبَة مثقفين فكرية دولية أطلق عليها بيرغر اسم «ثقافة نادي الكلية»؛ «عالم الماك» أو «عالم الماكدونالد»، عبارة دالة على الثقافة الشعبية اجترحها بنيامين باربر أساساً⁽³⁾؛ و«البروتستانتية الإنجيلية»، أو أية حركة شعبية (دينية عموماً) واسعة النطاق. توصل بيرغر إلى استنتاج يقول إن العولمة الثقافية هي حركة انتقال البضائع والأفكار (الشحنة الثقافية) من الغرب إلى باقي العالم⁽⁴⁾.

غير أن اهتمامي ينصب على معاينة العولمة الثقافية بوصفها سيرورة ذات اتجاهين، وأركز على المساهمات غير الغربية، الهندية بالدرجة الأولى، في عملية العولمة الثقافية⁽⁵⁾. ففيما تكون قوى العولمة الثقافية دأبة على دخول الهند، ثمة نماذج ثقافية يتم بثها أيضاً، وبصورة متزايدة باضطراد، من الهند. وما يُطلق عليها عموماً اسم ممارسات العصر الجديد. تلك الممارسات التي تشمل التأمل، اليوغا⁽⁶⁾، الاستشفاء الروحي، التدليك، والتانترية الصوفية، أصبحت اليوم ذات شعبية في الغرب. فلكل من إمامي نمط الحياة المعروفين ديباك تشوبرا وشري ساثيا ساي بابا حلقات واسعة من الأتباع في كل من نيويورك، سانتياغو، وميونخ. ففي مدينة كاسل الألمانية، يستطيع المرء أن يحصل على رحلة آيورفدية⁽⁷⁾ تدوم ثمانية أيام، شاملة مأكور آيورفدية، منقوعات أعشاب، تدليك، وعلاجات فردية تتضمن عمليات تغطيس متكررة في مياه ينابيع كورهنسن الحارة. ويستطيع المرء في بيرمنغهام، إنجلترا، أن يتناول وجبة ماسالادوسا حقيقية وفروجاً بالكاري.

باتت المنتجات الثقافية، في الحقيقة، مستهلكة في العالم كله: تتم الدعاية لشراشف الساري الحريرية في محلات بلومينغديل، يقوم الأوروبيون والأمريكيون يومياً بشراء الحلبي والملابس الهندية، وشمات الحناء، شاي

الدارجيل، خواتم أصابع الأقدام. صحيح أن هذه الأشياء يجري الترويج لها بوسائل ترويج أمريكية، غير أن جذورها الثقافية لا تقبل الجدل. يحاول هذا الفصل دراسة دور الهند كمحطة بث ثقافية وجملة المسائل التي يثيرها هذا الدور للهند ولعملية العولمة الثقافية ككل.

تبقى مناقشة العولمة الثقافية في الهند صعبة نظراً لوجود سلسلة طويلة من التباينات الإقليمية، الدينية، العرقية، المذهبية (الطائفية)، الطبقيّة، والكاستية⁽⁸⁾. يتعذر الكلام عن الهند كلها بصوت واحد. فالهند حضارة قائمة بذاتها ذات كثافة ثقافية عظيمة - ما يعتبرها سامويل هنتنغتون «ثقافة قوية» - بما قد يمكنها من تزويدنا بمحفّل (هيكل - معبد) ثقافة عملية بديلة. وعلى الرغم من أن الكلام عن حداثات «بديلة» أو «تعددية»⁽⁹⁾ يثير المخاوف من الأصولية الإسلامية أو «القيم الآسيوية» ذات الطراز السنغافوري، أمل في توسيع فهمنا لعملية العولمة الثقافية عبر الكشف عن احتمال وجود بدائل تعددية وديموقراطية أخرى.

تم جمع المعلومات الأثنوغرافية اللازمة للدراسة في مدينة بنغالور الجنوبية بالدرجة الأولى، رغم أن باحثين قاموا بزيارات متكررة لأجزاء أخرى من البلاد لجمع البيانات⁽¹⁰⁾. فالهنود يرون بنغالور المدينة الأكثر تعولماً في الهند، مما دفعنا إلى افتراض أن من شأنها أن تقدم صورة الديناميكية العولمية الأقوى.

للتعرف على ميادين الدراسة الأقدر على الغوص إلى عمق جملة المفارقات، المشكلات، والإمكانات الموفرة من جانب ظاهرة العولمة الثقافية، بادرنّا أولاً إلى اختيار أربع عينات من مهنيي بنغالور، رجال أعمالها، ومثقفها، ودراستها. وقمنا بعد ذلك بمعاينة الصحف المحلية واستعراضها بحثاً عن مواد تحدد مجالات الدراسة المفتاحية وتحديثنا مع أناس من بنغالور ودلهي حول هواجسهم على الصعيدين الذاتي والعام، حول مخاوفهم بالنسبة إلى

أنفسهم كما بالنسبة إلى البلاد. تمثلت المشكلة بالاختيار من المواد الكثيرة والمركبة - المعقدة التي عثرنا عليها، غير أننا ما لبثنا، آخر المطاف، أن استقرينا على ثلاثة عناوين للدراسة: (1) صناعة الغذاء في الهند ورد فعلها على دخول شركات مطاعم كوكبية عملاقة إلى السوق؛ (2) ظاهرة درويش محلي يدعى سامي بابا له أتباع في أرجاء كوكب الأرض على المستويين الديني والاجتماعي؛ و(3) صناعة البرمجيات الكومبيوترية في الهند وثقافتها على صعيد العمل. سيقوم هذا الفصل بمناقشة المعلومات المأخوذة من كل من هذه الدراسات مع الأسئلة التي تثيرها.

من الصعب تفويت العولمة دون ملاحظة في أية مدينة هندية، وخصوصاً في بنغالور: ثمة إعلانات عملاقة تحمل لوحات الدعاية لكوكا - كولا، للإم.تي.في.، لسيارات هيونداي، لأكشاك اتصالات، ولبنّ الشروق تتزاحم على اختطاف فضاء الرؤية⁽¹¹⁾. وليست العولمة بأبرز صيغها سوى ثقافة الاستهلاك الصارخ المروّجة عبر وسائل الإعلام الدولية. لعل قوتي العولمة الأكثر وضوحاً في الهند هما الشركات متعددة الجنسيات من جهة والثقافة الشعبية من نمط الإم.تي.في. من جهة ثانية، اللتان تركزان، كلتاهما، على مخاطبة الطبقات الوسطى المدنية، المغرّبة أو المتغربة؛ الناطقة باللغة الإنجليزية⁽¹²⁾.

وجدنا أن واحداً من كل من أكثرية عائلات الطبقة الوسطى البنغالورية يعيش في الغرب. كانت موضوعات الحديث الشائعة تشمل الفروق في التوقيت حول كوكب الأرض، تعقيدات السفر الجوي ومصاعبه، النظام السياسي الأمريكي، ومشكلات الاتحاد الأوروبي النقديّة. الهنود متآلفون مع الغرب ومطلعون على تأثيراته الثقافية، مما دفع ردود الأفعال على العولمة الثقافية في الهند إلى اتخاذ أشكال متباينة تدرجت بين القبول المهجّن والرفض الكلي. سوف أقوم بوصف حالات معينة تمثل هذين الموقفين كليهما.

تمارس الثقافة الشعبية كما تحملها وسائل الإعلام تأثيراً جلياً وقوياً على الشبيبة الهندية المدنية، فارضة اختيارها لنمط اللباس، لأماكن الظهور، لأنواع الموسيقى الجديرة بالسماع، ولجملة الآراء التي يتعين عليها أن تعتنقها. فالأفلام الهندية، ومحطة الأم.تي.في. المرخصة في بومباي، ومحطة ستار الفضائية الهونغ كونغية العائدة لروبرت مردوخ، تضطلع بدور كبير في رسم التوجهات، تشجيع الاستهلاك، وخلق آلية تسويق ذات علاقة بالثقافة الشبابية. غير أن الثقافة الكوكبية المحمولة على أجنحة وسائل الإعلام ليست مستمدة فقط من الغرب. فالأنماط الثقافية الهجينة الناتجة عن تلاقح الثقافتين الغربية والهندية شائعة وروتينية⁽¹³⁾، ويبدو أن مستوى معيناً من الأقلية أمر أساسي للنجاح في السوق الهندية⁽¹⁴⁾.

لعل نموذج ضيوف التلفزيون الهندي، مثلاً، هو ذلك الذي يرتدي ملابس مهجئة مستوحاة من التقاليد الهندية، يورد «فرحات» أمريكية الطراز بلغة إنجليزية أو كسبرجية (نسبة إلى جامعتي أكسفورد وكامبرج)، موشاة بحوارات شبيهة بحوارات الأفلام الهندية. فـ «بوب بهانغرا»، المستمد من الموسيقى الشعبية الشائعة في ريف البنجاب وريغاي غرب الهند، يجري نقله إلى الشبيبة الهندية عبر الجيل الأكثر شباباً من الشتات الهندي في بيرمنغهام ولندن. وبالتالي فإن نماذج التمازج الثقافي الناجحة في إتقان فن الجمع بين التأثيرات الغربية والأنماط الهندية المألوفة ثقافياً تكون مقبولة سلفاً⁽¹⁵⁾.

مع أن هناك قدراً كبيراً من الفقر في الهند⁽¹⁶⁾، اكتشفنا أن فقراء المدن التحقوا بركب العولمة الثقافية عبر تقليد أنماط الطبقة الوسطى الاستهلاكية. في حين أن خادومات بيوت الطبقة الوسطى في بنغالور كن قد درجن على عادة غسل شعرهن بمسحوق الصابون المحلي، بدأت الآن يستخدمن الشامبو الذي يتم شراؤه من المخازن المحلية. يتمتع أيضاً بحق الاستمتاع بمشاهدة البرامج التلفزيونية بصورة منتظمة ويدخرن أموالاً تمكنهن من شراء سلع استهلاكية

«أجنبية». فالعولمة الثقافية تتسرب في الحقيقة من الطبقات الوسطى نازلة إلى الفقراء.

من الجهة المقابلة تصر الطبقة الوسطى الهندية على رفض أنماط معينة من القوى الثقافية الكوكبية. لعل إحدى قوى العولمة الثقافية الأقل جاذبية، ولكنها متزايدة الوضوح، في الهند هي الحركة الإنجيلية المسيحية. فالنشاط التبشيري في الهند ينمو بوتيرة سريعة مع تزايد تحول هذه الحركات إلى حركات «فوردية»، أو خط تجميع، من حيث الطابع⁽¹⁷⁾. يُمضي المبشرون، وهم من أمريكا وأوروبا في المقام الأول، شهراً أو حوله في مدن هندية مشكلين ومدرّبين «جماعات خلية» من أفراد يباشرون الدعوة والهداية بدورهم. وما لبث هذا أن تمخض بدوره عن نوع من التوتر بين البعثات التبشيرية والجماعات المناصرة للهندوسية وصولاً إلى مقتل سبعة مبشرين. سارعت وسائل الإعلام القومية إلى تسليط الأضواء على حوادث القتل التي أثارت حواراً قومياً حول وضع الأقليات الدينية في الهند. كانت الطبقات الوسطى عالية الصوت في التعبير عن استيائها من الطبيعة المتغيرة للنشاط التبشيري في البلاد، كما من الرد البعيد عن التسامح على هذا النشاط.

تبقى الهند الدولة الديموقراطية الفعلية الأكبر والتعددية الوحيدة في جنوب آسيا، وهي مطوّقة ببلدان لا ديموقراطية - الصين شمالاً، بورما شرقاً، والباكستان غرباً. وكما يقول خيلناني فإن «طول عمر الديموقراطية الهندية وثباتها هما الحقيقة المنفردة الأكثر أهمية ولفتاً للأنظار عن هند ما بعد الكولونيالية، التي تميزها عن جُلّ بلدان آسيا الأخرى»⁽¹⁸⁾. في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين ساد اعتقاد يقول بأن الديموقراطية في الهند لن تدوم لأن بذورها مزروعة في تربة بلاد «فقيرة غارقة في بحر الأمية». غير أن الديموقراطية لم تكتف بمجرد الدوام، بل وازدهرت ونجحت في أسر الخيال السياسي للجمهور. «بات مبدأ السلطة في البلاد متجذراً نهائياً» حسب تعبير خيلناني في الدولة القومية الحديثة⁽¹⁹⁾.

تحتل اللُّبلة والعولمة الاقتصاديتين موقعاً مركزياً في سائر النقاشات الاقتصادية الدائرة في الهند اليوم⁽²⁰⁾. فالعولمة تثير آمالاً في أن يستطيع الاقتصاد الهندي أن ينمو فيخترل فقر العديد من ملايين مواطني البلاد؛ غير أنها تثير أيضاً مخاوف من احتمال انطواء النمو الاقتصادي على ثمن باهظ لا يطاق من نواح أخرى. على امتداد السنوات العشر الماضية دأبت الحكومة الهندية على إظهار قدر لافت من المرونة في تفكيك جملة القوانين الاقتصادية البالية المعرّقة للنمو، مما أفضى إلى حدوث طفرة على صعيد النمو الاقتصادي. حقق الاقتصاد معدل نمو بلغ حوالى 5 بالمئة، مع انخفاض معدل التضخم إلى 2,8 بالمئة في تشرين ثاني / نوفمبر 1999 م، التي هي النقطة الدنيا في العقد⁽²¹⁾. تتحدث أحدث أرقام بنك التنمية الآسيوي عن قدرة الهند على تحقيق نمو يزيد عن 7 بالمئة، وهو معدل من شأنه أن يمكن الهند من اللحاق بالصين في غضون سنتين أخريين⁽²²⁾، وهو أمر لم يحدث منذ سنة 1990 م. ولكن الهاجس الذي سمعته متردداً على السنة أساتذة العولمة المتبحرين هو ما إذا كانت الحكومة الهندية قادرة على ضمان استدامة النمو الاقتصادي وعلى تفكيك جملة القوانين التجارية النافذة بما يكفي من السرعة. ومثل هذه المخاوف تتزايد جراء الاعتقاد السائد بأن البلدان التي لا تسارع إلى الالتحاق بركب العولمة بدت محكومة بالعيش في حالة ركود اقتصادي.

أما من الجهة المقابلة فإن الهاجس الأول الذي يعبر عنه المستثمرون الأجانب المحتملون يبدو متعلّقاً بالاستقرار السياسي. قبل أربع سنوات، حين وصل حزب بهاراتيا جانانا (ح.ب.ج.) BJP إلى السلطة، كان الخوف، في كل من الهند والخارج، متمثلاً باحتمال إذعان هذا الحزب لجناحه اليميني. غير أن الحزب لم يبد، على امتداد السنوات الثلاث، ما يشير إلى احتمال خضوعه لفريق راشتريا سيفاك سانغ⁽²³⁾. أو أية جماعة فرعية أصولية أخرى. لقد نجح الحزب في الحفاظ على حضور حكومي ثابت، رغم حدوث سلسلة من

الصراعات والمحاولات التكتيكية الداخلية الهادفة إلى الإطاحة بالحكومة⁽²⁴⁾.

لقد أوضح ح. ب. ج. أن الهند تريد أن تضطلع بدور على المسرح الكوكبي. فتجربته النووية الناجحة بدت بنظر أكثرية الهنود، رغم إثارتها لقدر كبير من القلق في الولايات المتحدة وغيرها من الدول المتطورة، مصدر اعتزاز قومي. وعلى الرغم من أن مثقفين هنوداً كتبوا كثيراً حول الموضوع في الصحف المحلية والقومية، فإن أكثرية الهنود يشعرون أن التجارب النووية سلطت الضوء على سيادة الهند، قوتها، وقدراتها العلمية. وليس رفض الهند توقيع اتفاقية الحظر الشامل للتجارب ذات القاعدة الأمريكية، بنظر هذه الأكثرية، إلا دليلاً آخر على قدرة الدولة الهندية على اتخاذ موقف قوي، في حين اعتُبر تعامل الحكومة مع المفاوضات في أثناء أزمة 1999 م الكشميرية انقلاباً دبلوماسياً⁽²⁵⁾. فمبادرة بريطانيا والولايات المتحدة إلى دعم وجهة نظر الهند جاءت تأكيداً إضافياً لموقف الحكومة الأخلاقي - المعنوي القوي⁽²⁶⁾.

لقد أصبحت الهند قوة معترفاً بها في جنوب آسيا. والتحدي الذي ينتصب أمام الحكومة هو الاهتمام إلى الأسلوب الذي يمكنها من توظيف وضعها كقوة إقليمية في سبيل التحول إلى قوة كوكبية. غير أن المسألة، بالنسبة إلى مواطني الهند، متمثلة بنوعية الفرص التي من شأن السوق الكوكبية أن توفرها لهم. ينصب اهتمام الحكومة الرئيسي على إتقان فن السير فوق حد السيف الفاصل بين فتح أبواب الاقتصاد أمام التجارة الحرة تلبية لمطالب المواطنين نافذي الصبر، وبين الإبقاء في الوقت نفسه على بعض السياسات التي ستوفر الحماية للشعب.

تصميم العولمة: صناعات الهند الغذائية

ثمة طفرتان غذائيتان جاريتان في الهند في وقت واحد: طفرة في ميدان إنتاج ذات شهرة متعددة القوميات وأخرى على صعيد المواد الغذائية المحلية. كثيراً ما تحدثت وسائل الإعلام عن مجيء شركات غذائية متعددة الجنسيات،

غير أن الطفرة الموازية الحاصلة في الأطعمة المحلية والمطبخ القومي بقيت غائبة عن الأنظار. وهذه الطفرة الثانية هي الأخرى ذات أهمية، وإن بقيت دلائلها أكثر مكرراً، مع تعرضها للإهمال في كثير من الأحيان. سنقوم أولاً بمناقشة موضوع الشركات الغذائية متعددة الجنسيات ومدى حضورها في الهند.

كانت الشركة الغذائية متعددة الجنسيات الأولى التي اقتحمت السوق البنغالورية هي مؤسسة فروج كنتكي المقلية KFC التي ما لبثت أن باتت تعرف باسم كنتكي في الشارع. في 1996 م اشترت المؤسسة مخزن ملابس قديماً ومحبوباً في شارع بريغاد الواقع في المركز التجاري لبنغالور الكولونيالية. تم الإجهاز على المبنى القديم واستبداله بمرفق متألق مؤلف من طبقتين مزين باللونين الأحمر والأبيض. بُعِدَ الافتتاح صار المارة يستمتعون برؤية فلاحين محليين ذوي أحزمة وسط وعمائم قطنية مرابطين أمام المطعم. بادر اتحاد فلاحي كارناتاكا، بزعامة الدكتور نانجوندا سوامي والزعيم المحلي السيد فاتال ناغاراج، بتنظيم سلسلة من الاحتجاجات المعادية لكنتكي التي لا ذت أخيراً بحماية البوليس وواصلت عملها سنة كاملة وسيارة البوليس واقفة أمام واجهتها الزجاجية⁽²⁷⁾.

كانت كنتكي قد استهدفت ممونين معينين لإنتاج صنف خاص من الفرائيج يمكنهم من التفوق بما أقنع الفلاحين المحليين بأن كنتكي سوف تقوم بإخراج أصحاب المداجن من السوق. قام اعتراض المزارعين على أساسين: احتمال قيام كنتكي بتشجيع النزعة اللانباتية في جنوب الهند من جهة وافتقار فروج الشركة متعددة الجنسيات، مقارنة بالفروج المحلي، ناتي، إلى المذاق المستساغ. نشرت الصحف المحلية عدداً غير قليل من التقارير عن كنتكي، كانت في الغالب تصب الزيت على نار العداة لفروج الشركة متعددة الجنسيات (الإم. إن. سي.). غير أن عمليات الاحتجاج ما لبثت أن فتحت نقاشاً حول هذا النوع من الفروج، وبات واضحاً إن البنغالوريين كانوا يحملون مشاعر ملتبسة

حول تمكين الشركات متعددة الجنسيات من اقتحام ميدان إنتاج الغذاء. صحيح أنهم كانوا مطمئنين تماماً إلى قيام الشركات متعددة الجنسيات بإنتاج البرمجيات (السوفت وير)، غير أن عواطف معاداة العولمة سرعان ما تأججت حين أصبح الأمر يمس الطعام وإنتاج الأغذية.

يغدو مثال كنتكي أكثر غنى بالدروس حين يُقارَن بمسار عناوين أطعمة أخرى في الهند مثل مطاعم ماكدونالد والبيزا هات. لم تكن الأولى، مطاعم الماكدونالد، وهي الأولى في العالم على صعيد تقديم الوجبات السريعة، ناجحة في الهند، رغم قيام الشركة باعتماد استراتيجيات سبق لها أن طورتها واختبرتها بنجاح في أجزاء كثيرة أخرى من العالم. حاولت ماكدونالد أن تصطنع حاجة إلى سندويشات الهامبرغر لدى أبناء الطبقات الوسطى المدينية عبر تطبيق استراتيجية ذات أربعة وجوه: خلق طلب على المنتج عبر الإعلان والدعاية، احتلال سوق جانبية، التأقلم من خلال تقديم وجبات مهجّنة، واستخدام ممومنين محليين لتوفير المواد الغذائية.

غير أن لدى ماكدونالد منتجاً يطرح مشكلات تسويق معينة في بلد مثل الهند، حيث لا تشكل فكرة لمسة باتي بقر على قطعة خبز فكرة جذابة بالنسبة إلى الأكثرية الهندوسية في الهند، بمن فيهم حتى الأكثر تغرباً. كانت سندويشات الهامبرغر مألوفة في الهند جراء قيام أعداد لا تحصى من المطاعم الهندية بتقديمها، غير أنها نادراً ما شكلت الخيار المفضل. ومما يثير الدهشة أن ماكدونالد لم تكن، بعد أربع سنوات في الهند، قد باعت سوى سبعة ملايين سندويشة هامبرغر. بالمقارنة بسبعة ملايين وجبة دوسا⁽²⁸⁾ في الهند كل يوم، كما يتم بيع 75 مليوناً من بطاقات دخول السينما في الأسبوع. يقول آميت جاتيا، من مكتب إدارة الشركة في بومباي، إن انهيار ماكدونالد سوف يتطلب ما لا يقل عن خمس إلى ست سنوات حتى في الهند⁽²⁹⁾.

لقد أنفقت ماكدونالد قدراً كبيراً من الوقت والمال على إقامة المطابخ

المزدوجة في جميع المطاعم للحيلولة دون اختلاط الأطعمة النباتية بنظيرتها غير النباتية. ينطوي عنصر الطهارة والتلوث على أهمية كبيرة جداً بالنسبة إلى المستهلكين الهنود. وعلى الرغم من أن مكدونالد بذلت جهوداً جبارة، فإن المستهلكين يقرنون الشركة بما اشتهرت به من إنتاج، بسندويشة لحم البقر. كثيراً ما وجدنا أعضاء الأسر الأكبر سناً عاكفين، بحرص شديد، على شم الأطباق تحريماً لرائحة اللحم في أحد مطاعم مكدونالد بجنوب دلهي؛ كان زبائن أكثر تشدداً يصرون على معاينة المطبخين كليهما للتأكد من بقاء جميع الأواني منفصلة. وهناك آخرون دأبوا على إخضاع المستخدمين لدورات استجواب طويلة حول مدى الاهتمام بإبقاء منتجات اللحوم بعيدة عن المطابخ النباتية.

حاولت مكدونالد أيضاً أن تُوَقِّلم، أي تُهَنِّد، وجبة الطعام. قامت باستبدال شعارها المتمثل بـماك الكبير الشهير بـماك المهرجا، الهامبرغر الهندي المزعوم، كما استحدثت عدداً غير قليل من المواد النباتية. غير أن افتقار اللحم إلى التوابل أفقده العديد من الزبائن. حتى المراهقين والشباب كانوا يفضلون مذاق فطيرة «لحم الغنم في مطعم هندي صغير على نظيرتها في أحد مطاعم مكدونالد. كذلك لم تبد وجبات الماكدونالد المؤلفة من البرغر، البطاطا المقلية، وكأس الكوك جذابة للمستهلك الهندي كحالها مع المستهلكين في أجزاء أخرى من العالم⁽³⁰⁾.

أنفقت شركة مكدونالد الأم قدراً لا يستهان به من الوقت والمال على توزيع المعلومات عن استحضار موادها الأولية من داخل الهند، وهي حريصة على أن تظهر شركة عاكفة على تشجيع الصناعة الغذائية الهندية⁽³¹⁾. وحسب ما جاء في أحد البيانات الصحفية تتزود مكدونالد بالخس الإفرنجي من أوتاكاموند في الجنوب، بالجبن من مصانع ألبان ديناميكس في بيون، بالبصل المجفف من غذائيات جاين من ديجالغاون، بالسّمسم من غازي آباد الأوتاربراديشية،

والخ... إلّا أن الشائعات الدائرة حول شركة مكدونالد في أوساط مستهلكي الطبقة الوسطى تتركز على قيامها باستيراد البطاطا التي تنطوي على وزن محدد بفضل مقالها الشهيرة⁽³²⁾.

واجهت شركات الأغذية متعددة الجنسيات صعوبة في دخول السوق الهندية. إلّا أن شركة البيزا هات التي دخلت الهند سنة 1997 م وافتتحت مِرْفَقَهَا الأول في بنغالور تشكل استثناءً صارخاً. كان أهالي بنغالور يعرفون البيزا قبل ذلك. فحين كنْتُ أتابع الدراسة الجامعية في هذه المدينة أوائل ثمانينيات القرن العشرين كانت أكشاك الوجبات السريعة والمطاعم المتغربة تقدم أقراص البيزا والمعكرونة. والمادة الأساسية للبيزا التي هي قطعة الخبز الشبيه بالفان المجللة برب النبدورة والخضار مألوفة وباعثة على الاطمئنان بالنسبة إلى المستهلك الهندي. وحين دخلت شركة البيزا هات عالم هذه الصناعة للمرة الأولى أنجزت عملاً رشيقاً، وكان مَنفَعُهَا في شارع كننينغهام وسط بنغالور مزدحماً بالعائلات وأرباب الأعمال الشباب الراغبين في الحصول على وجبات غداء سريعة وعابرة.

في 1998 م جاءت سلاسل كوكبية منافسة عائدة إلى السنغافوريين (بيزا كورنر) وهنود في أماكن أخرى من الهند (بيزا وورلد) ودخلت أيضاً سوق بنغالور. تبين الدراسات أن بيزا هات خسرت أعداداً من زبائننا لصالح هاتين السلسلتين المنافستين لسببين: كانت وجبات البيزا كورنر أرخص وألذ مذاقاً من جهة وقابلة للتقديم في كل مكان من المدينة من جهة ثانية. اكتشفنا أن البنغالوريين أصبحوا مدمنين على الإفادة من خدمات الإيصال التي تمكن أعضاء الأسرة ذوي الفئات العمرية المختلفة والحاجات الغذائية المتباينة من تناول الطعام مرتاحين في بيوتهم. بات كبار السن قادرين على الاستمتاع بوجبات هندية بيتية وصغار السن على تناول الوجبات المحمولة. راهنت مؤسسة بيزا كورنر على فهمها لحاجات أجيال العائلة الهندية المختلفة؛ فنجاحها قائم على

التكاليف المنافسة، المذاق المألوف، توفير الراحة، وسهولة التأمين.

غير أن سوق الطعام الهندية مغمورة بأنماط كثيرة من الأطعمة المحلية الألد طعماً والأقل سعراً من الأطعمة الشهيرة بما لا يقاس، وبالتالي فإن على الشركات متعددة الجنسيات الراغبة في العمل في الهند أن تتكيف بما يمكنها من سد الثغرات الموجودة في سوق الطعام. إلا أن الشركات الكبرى الشهيرة ليست مرنة بالمعنى الحقيقي للكلمة. والتنويعات المحلية التي تقدمها الماكدونالد في البلدان المختلفة هي نفسها شديدة التنميط والضببط، وإذا أقدمت شركة مثل ماكدونالد أو بيزا هات على التميز لأسباب محددة فإنها لا تلبث أن تصبح أقل مرونة وقدرة على التكيف⁽³³⁾.

في الحقيقة يؤدي الظهور الصارخ المثير للسخرية لأية شركة مثل ماكدونالد أو بيزا هات - اسمها الشائع - إلى اختزال مدى نجاحها في سوق طعام تعددية مثل سوق الهند. فماكدونالد، بيزا هات، وغيرهما من الشركات متعددة الجنسيات العائدة لأمريكا قائمة على المثال الأمريكي المتجسد بالتنميط وقابلية التنبؤ - من منطلق أن من شأن أية شركة طعام متعددة الجنسيات أن تكون قادرة على تكرار معجزة التنميط هذه في العالم كله، وأن التنميط هذا هو ما يتمتع مستهلكيها⁽³⁴⁾. ولكن المستهلك الهندي لا يريد أي تنميط للمنتجات الغذائية. فالهنود، بسبب تعددية بلادهم العرقية، مدمنون على نوع من التعددية القائمة على سلسلة طويلة من أنماط الطعام المختلفة داخل مساحة جغرافية صغيرة: ليس ثمة أي مطبخ هندي شامل. وليس أي مسعى لتنميط وتوحيد إنتاج الطعام إلا تعبيراً عن العجز عن فهم متطلبات المستهلك الهندي⁽³⁵⁾.

صناعة الطعام المحلية

ترافقت طفرة الوجبات السريعة المحلية مع فورة ازدهار الشركات متعددة الجنسيات، غير أنها نادراً ما تتم مناقشتها في الهند أو في الأماكن الأخرى. تكون صناعة الطعام المحلية مشتملة على منتجات غذائية للاستهلاك المباشر،

جنباً إلى جنب مع ما يعرف باسم الوجبات المعدة مسبقاً مثل الوجبات الخفيفة، التوابل المسحوقة، رُقاقات العدس، المخللات، وصلصة الثمار والأعشاب والتوابل. تقتبس الصناعة الوصفات الهندية، تبسطها للإنتاج السريع، وتختزل الوقت والكلفة بالنسبة إلى المستهلك.

لم يكن هناك سنة 1989 م في بنغالور سوى شركة واحدة، إم. تي. آر. MTR⁽³⁶⁾، متخصصة بتصنيع المخللات والمسايق المستعملة في الطبخ المنزلي؛ أما اليوم فثمة أكثر من ثلاث مئة شركة عاملة في الأسواق المحلية، وأصبحت الإم. تي. آر. شركة تصدير كوكبية. إن ربّات المنازل من الطبقة الوسطى والوسطى - الدنيا يعتمدن على هذه الخلائط والوجبات الخفيفة لتأمين طعام الأسرة. باتت الأطعمة المعدة مسبقاً تغطي مجموعة كبيرة من المنتجات، وهي مركبة بما يمكنها من مناشدة ذائقات جماعات عرقية وكاستية معينة. للأصالة قيمتها عند المستهلك الهندي. لقد شاهدت نساءاً يرمين عبوات مسايق وصلصات في سلة القمامة لأنها «غير متمتعة بالمذاق الصحيح». فيها مواد حافظة».

ما لبثت عملية إعداد هذه الأطعمة المحلية أن أصبحت صناعة منزلية محلية. كثيراً ما يقوم المبادرون المحليون، وأكثرهم من النساء، باستخدام فقيرات من الجماعة الكاستية أو العرقية المستهدفة لإعداد المنتج بما يضمن تحليه بالمذاق الأصيل. وأصحاب المبادرة هؤلاء غالباً ما يشكلون تعاونيات ويبيعون إنتاجهم إلى شركات أكبر للتسويق. وما لبث الازدهار المحلي للمنتجات الغذائية أن أفضى إلى تمكين النساء الأكبر سناً من العثور على فرص عمل مضمونة في هذه التعاونيات، وإلى ظهور شخصية ربة المنزل المبادرة.

أظهرت هذه الدراسة أن الطبقات الوسطى المدنية تفضل، حين تقرر تناول الطعام خارج المنزل، اثنين من أنماط المطاعم، في المقام الأول. يتمثل الأول بمحلات صغيرة يجري تناول الطعام فيها وقوفاً تقدم أطعمة هندية بأسعار

معقولة، وقد نجحت في تعديل محتويات وجباتها بما يلبي مطالب قاعدة مستهلكين مختلطة لغوياً عبر إبراز صور كبيرة ملونة لمكونات الوجبات من الأطعمة على طاولة المحاسبة. ليس ثمة أي مقاعد، ويقوم أرباب العمل بالتهام طعامهم واقفين أمام الطاولات. تكون الأسعار معقولة، حيث لا يكلف طبق الإيزليس (المؤلف من الأرز والدال) إلا ما هو أقل من عشر روبيات، أو حوالى أربعين سنتاً. وهذه المطاعم مزدحمة وصاخبة على الدوام، ويبدو أن أناساً من سائر الطبقات، من العمال⁽³⁷⁾ إلى رجال الأعمال، يترددون عليها لتناول الوجبات الخفيفة.

أما النمط الثاني فهو مطعم الحي الذي تؤمه العائلات ويتوفر على قائمة وجبات تشتمل على أكثر من خمسين طبقاً موزعاً على سلسلة من الأصناف الشعبية: الهندية الجنوبية، الهندية الشمالية، والصينية. يقوم بعض هذه المطاعم حتى بتقديم وجبات يطلق عليها اسم «القارئة» تكون مؤلفة، بصورة رئيسية من أطباق أمريكية مثل البيزا. ثمة أنواع كثيرة من هذه المطاعم، بأسعار متباينة. تكون عادة مزينة بألوان زاهية، شديدة الصخب؛ ليست مزدحمة خلال العطل الأسبوعية فقط، بل وفي أيام الأسبوع في الغالب، وإلى وقت متأخر في الليل. ومطاعم الأحياء هذه تقدم الوجبات لجميع أفراد العائلة الهندية النموذجية بسعر يمكن تحمُّله. وقد أظهر بحثنا أن الأطباق الأشهر كانت الكاريات والأرغفة الهندية الشمالية المدعمة بالأرز أو المعكرونة الصينيين. يبقى الطعام الصيني المهندد المحلي، على النقيض من الهامبرغر الماكدونالدي، ذا شعبية واسعة بين أوساط الطبقات الوسطى المدنية.

انتقل الطعام الصيني إلى الهند عبر الجالية الصينية المغتربة المقيمة في كالكوتا، فلهذه الجالية في الهند شبكة علاقات قرابة في سائر المدن والعواصم الرئيسية، وقد شيدت المطاعم الصينية، الواحد بعد الآخر، كمشروعات عائلية على امتداد عدد من العقود. وعلى الرغم من أن الطعام الصيني «أجنبي» مثله

تماماً مثل الهامبرغر، فقد جرت أَقْلَمَتُهُ وتهجينه ليتناسب مع الذوق الهندي. قررنا أن نطلق على هذا النمط اسم العولمة الثقافية القائمة على «التسلل الفردي»⁽³⁸⁾. والمتسلل الفردي هذا ليس فقط أسرع، أكثر مرونة، وأقل ضراخاً من نموذج الشركة متعددة الجنسيات الأكبر، بل ويسارع السكان المحليون إلى تبنيه بسبب براءته من أية تسمية مثيرة للسخرية.

تغرب أم استهلاك مقدّس؟

يقوم بيتر بيرغر بتحديد معنى تعبير «استهلاك مقدس» على أنه تناول طعام ناقل لحمولة الحرية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، وإلخ... الثقافية. يورد مثال الهامبرغر الماكدونالدي المستهلك في الاتحاد السوفييتي السابق بوصفه ناقلاً لشحنة الحرية والرأسمالية. قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة إلى سندويشات الهامبرغر الأمريكية في البلدان الشيوعية السابقة، غير أنني أجد أن مفهوم الاستهلاك المقدس يتعذر توسيعه ليشمل حالة الهند. أعتقد أن الهنود لا يقيمون مثل هذه الروابط بين الواقع السياسي لبلد المنشأ وبين هذا النوع من الطعام أو ذاك، لأنهم يعيشون في ظل ديمقراطية تعددية؛ وبالتالي فهم لا يقحمون مثل هذه الشحنة الثقافية على الطعام.

غير أنهم قد يسعون إلى إضفاء ثوب رمزي آخر على الهامبرغر. فالشباب الذين يتناولون طعامهم في محلات مكدونالد في دلهي الجديدة ليسوا، مثلاً، إلاً أناساً راغبين، على ما يبدو، في استعراض مكانتهم، ثروتهم، وحركيتهم الاجتماعية الصاعدة. ولكن الثقافة المادية الغربية تبقى قابلة للاقتباس السهل دون استيراد مؤسسات الغرب الاجتماعية والثقافية، ويبقى الاستهلاك المقدس في الهند خاضعاً، على ما يبدو، لسيرورة التغرّب. ومهما يكن فإن من شأن استهلاك سندويشات الهامبرغر أن يفضي مع مرور الزمن إلى تمهيد الطريق لقدر أكبر من التغريب⁽³⁹⁾.

إذا عايّنّا العولمة الثقافية بوصفها سيرورة حَظِيّة، مع التركيز على مرحلة

متأخرة من هذه العولمة، فإن القيمة الثقافية الإيجابية المعلقة على الطعام الأمريكي أو الغربي تتضاءل كلما زاد المرء تعرضاً لتأثير الثقافة الكوكبية⁽⁴⁰⁾. فأولئك الذين يعرفون ما يتناولونه في أحد مطاعم الكنتكي يعتبرون «داخليين - من أهل البيت»؛ أما أولئك الذين لا يعرفون فينظر إليهم على أنهم «غرباء خارجيون» ملزمون عنوة باستهلاك الأسطورة من خلال استهلاكهم للمنتوج. وما إن يتحول المرء إلى عنصر داخلي بالنسبة إلى الثقافة الكوكبية، حتى يتناقص الحافز على الاستهلاك. وعند ذلك المنعطف، لا يمكن الاهتداء إلى الحافز على استهلاك منتج بعينه إلا عبر ابتكار منتجات أجد وأكثر إثارة للاهتمام.

الدرويش الكوكبي: الشمول، الخلاص، النزعة التوفيقية

تزعم حركة ساي بابا الدولية أن عدد أتباعها يصل إلى سبعين مليوناً مع ألفي مركز في 137 بلداً، مع أن رقم العشرين مليوناً من الأتباع يبدو أكثر دقة⁽⁴¹⁾. تتجمع مراكز منظمة الساي الموجودة فيما وراء البحار في خمسة عشر إقليماً مختلفاً. ومع ذلك فإن ما يعرف عن الطائفة، عن قاعدتها العابرة للحدود القومية من أتباعها، أو عن زعيمها، الدرويش الصوفي الكاريزمي شري ساثيا ساي بابا، قليل جداً. وعلى الرغم من أن «بابا» لا يتكلم إلا لغة التيلوغو والقليل من اللهجات الهندية المحلية الأخرى، فإن الرجل الذي بات مشهوراً في الهند بهذا الاسم، قد حقق نجاحاً في ترجمة رسالته إلى ثقافات متباينة تباين ثقافات التشيلي، سنغافورة، ألمانيا، وكينيا.

يؤمن الأتباع بأن شري ساثيا ساي بابا البالغ أربعة وسبعين سنة من العمر هو بهاغوان (رب)، وتتم مخاطبته باسمه. أما سيرة حياته المصوبة في قالب أسطوري فتتبع نمط بنیان حياة معظم أولياء الحركات الصوفية والدراویش، حيث ينزل الوحي في سن مبكرة في أعقاب حدث جلل أو عنيف. بأسلوب شبيه تماماً بطرائق كتابة سير القديسين، يدعي لنفسه نسباً أسطورياً إلى كل من

إله التدمير إله الخلق من جهة⁽⁴²⁾، وإلى شيردي ساي بابا، الذي هو أحد الدراويش القديسين المتمتعين بالاحترام والتبجيل.

ظل الجدل في الهند حول ساثيا ساي بابا متركزاً على قابليته لاستحضار أشياء معينة مثل الخواتم، القلائد، والرماد المقدس⁽⁴³⁾. يزعم منتقدوه أن عمليات الاستحضار هذه ليست إلا حيلاً قائمة على الشعوذة والسحر؛ في حين يؤمن أتباعه بأن هذه القوى برهان يؤكد قدسيته. مشهور هو أيضاً بقُدْرته السماوية على شفاء المرضى، قراءة هواجس الناس قبل التعبير عنها، وتحرير المؤمنين الصادقين من آلامهم الأرضية - الدنيوية. تكونُ قدسيته في أذهان أتباعه وثيقة الارتباط وشديدة الشبه بقدسية كل من يسوع المسيح وكريشنا⁽⁴⁴⁾. لا يتردد أتباعه في الاستسلام الكامل له، وهذا وجه من وجوه الإيمان الطائفي في الهند، وحضوره الجسدي يجعل العلاقة بين السماء والمؤمن في متناول اليد وحميمة. أما ما يجعل شري ساي بابا شديد الاختلاف عن غيره من الدراويش (الأولياء) وفلاسفة الدين فهو تأكيدُه لألوهية متجسدة إنسانياً. إنه يصر على تأكيد حب الرب اللافكري ويرفض التنظير الديني المجرد الذي يلوذ به غيره من الأولياء، الباحثين، والفلاسفة الهنود.

تمتد إمبراطورية بابا الروحية لِتَشْمَل كوكب الأرض، غير أن المركز المادي للحركة موجود في براشانتني نيلايام، في صومعته (أشْرْمه - مُعْتَزَلَه) ببوتابارتي، التي هي بلدة جافة يلفها الغبار في أعماق الأريان الأندرابرادشية، على مسافة حوالى مئة ميل عن بنغالور. وبوتابارتي هذه تقوم باستضافة أتباع البابا في العالم وما لبثت أن أصبحت غنية بمطاعمها المتخصصة، بشاليهاتها السياحية، بفنادقها وفُلِّلِها الفاخرة، بمخازن بيع الهدايا التذكارية، بصيدلياتها ومطاعمها المفتوحة أربعاً وعشرين ساعة، وبألعابها الرياضية على شوارع عريضة، مرصوفة. ثمة لافتات مكتوبة بأربع وعشرين لغة ترفرف كالأعلام في سماء بوتابارتي، مرخّبة بمؤمني كوكب الأرض في «مسقط رأس بابا».

سوف أستطرد قليلاً لأصف رمز شري ساثيا بابا، لاعتقادي بأنه ذو علاقة مباشرة مع مفهوم خلق قاعدة كوكبية من الأتباع. يقوم شعار الساي على وردة ذات صفين من التويجات يتألف كل منهما من خمس تويجات. تضم الحلقة الداخلية من التويجات رموز ديانات العالم الكبرى: الآوم الهندوسي، الصليب المسيحي، النار الزرادشتية، الهلال الإسلامي، والدولاب البوذي. وكل رمز ديني تقليدي مصحوب بقراءات إبداعية جديدة عابرة للحدود الثقافية. فالموعظة المرافقة للصليب المسيحي هي: «قم باستئصال شعور (الأنا) ولتمت الذات على الصليب، فتحصل على نعمة الأبدية». أما تلك الملازمة للهلال الإسلامي فتقول: «كن مثل النجم الذي لا يحيد قط عن الهلال، بل يبقى راسخ الإيمان»، وهكذا.

يساعد استيعاب جملة الرموز التقليدية في شعار الساي الأكبر على تمكين أتباع ساثيا ساي بابا الدوليين، الذين هم جزء من جماعة دينية مركبة موجودة على أرض الواقع، من الانتماء إلى الحركة على مستوى رمزي. فبالنسبة إلى أولئك الذين لم يعودوا ينبهرون بدياناتهم التقليدية، تقوم عمليات إعادة تفسير الرموز بتوفير حرية التقاط أجزاء من الديانة التي يجدون أنفسهم مطمئنين إليها وإدخالها في النسيج الأكبر لعقيدة الساي وصولاً إلى بناء صرح نمط حياتي محدد. أضف إلى ذلك أن إقحام هذه الرموز على شعار الساي يترك لدى أتباع المستقبل انطباعاً يؤكد بأن ساي بابا قد أوجد عقيدة كونية متحررة من أسر أية ديانة منفردة. ولتأكيد هذه الكونية الشاملة لعقيدة الساي، ثمة تحت الشعار كلمات منسوبة إلى ساثيا ساي بابا تقول: «فلتبقي العقائد المختلفة موجودة! ولتزدهر هذه العقائد! ولتتم تلاوة مجد الرب بسائر اللغات وبألحان وأنغام متنوعة. ذلك هو النموذج الذي ينبغي أن يكون مثالياً. احترموا أوجه التباين بين الأديان والعقائد، وسلّموا بأنها صالحة طوال بقائها حريصة على عدم إطفاء شعلة الوحدة.

قرية تقوى الساي الكوكبية

وجدنا مؤمني الساي محتشدين في بوتابارتي ووايتفيلد متدفقين أفواجاً من سائر أرجاء كوكب الأرض للقاء البابا غير الراغب في السفر إلى خارج الهند. يستطيع المرء أن يرى حشوداً من المؤمنين المتصارعين مع حواجز اللغة في مطار بنغالور في أي وقت من السنة - يسهل التعرف على هؤلاء عبر قمصانهم القطنية البيضاء أو الزعفرانية المزينة بشعار ساي بابا، ومن خلال فلاتدهم التي تحمل صورته الضوئية.

في المناسبات المختلفة التي زرنا فيها صومعة سايا ساي الصيفية الموجودة في وايتفيلد، كان مدى التنوع العرقي لأتباعه يدهشنا مرة بعد أخرى. زرنا المكان في أيام عادية نسبياً كما في أيام أعياد واحتفالات. في الأيام العادية كنا نجد ما يزيد عن خمسة آلاف شخص عاكفين على التماس بركاته في الساعة الخامسة صباحاً⁽⁴⁵⁾؛ أما في أيام الأعياد فإن ما يتراوح بين نصف مليون ومليون يسعون للحصول على دعائه. قيل لنا إن هناك مجموعات سياحية من بلدان مختلفة درجت على المجيء بانتظام مرة كل سنة لزيارة البابا. وقد شاهدت جماعات من اليابان، النروج، هولندا، ألمانيا، أندونيسيا، ماليزيا، سنغافورة، روسيا، الولايات المتحدة، وإنجلترا، لم يكن تمييزهم صعباً لأنهم كانوا يرتدون ملابس ذات ألوان أو يبارق محددة لانتماءاتهم القومية.

يتمثل الطقس المركزي للحج إلى أشرم (صومعة) بابا بدارشان (دعاء) الساي اليومي الذي يتم مرتين في أي من أيام الأسبوع: مرة في الساعة السادسة صباحاً ومرة أخرى في الساعة الرابعة بعد الظهر. آلاف المؤمنين من سائر أرجاء العالم يتكبدون مشاق السفر ووطأة الحر، البعوض، وساعات الانتظار لإلقاء نظرة خاطفة على بابا بقدر غير قليل من رباطة الجأش. أظهرت بياناتنا أن نسبة تزيد عن ستين بالمئة من الناس كانت من غير قليل من رباطة الجأش. أظهرت بياناتنا أن نسبة تزيد عن ستين بالمئة من الناس كانت من غير الهنود. يدوم دعاء

أو صلاة الدارشام حوالى خمس عشرة دقيقة. وما أن يغادر الساي المنصة حتى يتفرق الحشد في صمت كامل. قيل لنا إن هذا كان هو الروتين المتكرر بانتظام في معظم أيام السنة.

المؤمنون

أجرينا مئة مقابلة مع مؤمنين من جميع زوايا الكرة الأرضية في أثناء وجودهم في بوتآبارتي. ثمة مقتطفات من هذه اللقاءات تؤكد حقيقة أن أصحابها ينتمون إلى مدارس دينية مختلفة ويأتون من ثقافات متباينة، غير أنهم يبدون مقتنعين بعدم وجود أي تناقض بين أتباع عقيدة بابا وادعاء اعتناق الديانة المسيحية، البوذية، أو غيرها. سألنا المؤمنين عن أديانهم، عن ظرف التقائهم بالساي، وعن مواقفهم قبل اللقاء وبعده. سألناهم أيضاً عن أنفسهم وعن أسرهم، أعمالهم، وأنماط حياتهم في بلدانهم. حصلنا على سلسلة متنوعة من الردود، ومن شأن النموذج التالي أن يلقي الضوء على كل من قاعدتهم الثقافية العريضة من جهة ومدى عمق إيمانهم الاستثنائي بالآب بابا.

غريس ممرضة من زنجبار نذرت نفسها طوعاً منذ سنة 1995 م. يسوع. «كلي الحضور» برأيها. قالت لنا «إن اعتناق المسيحية وتكريس الذات لبابا ليسا موقفين متعارضين يلغي كل منهما الآخر. فالإيمان ببابا لا يعني أنني لست مسيحية مؤمنة. بابا هو المسيح. إنه يتكلم لغتي ويقرأ ما بعقلي. أمرني بخدمة الإنسانية ونشر المحبة».

أما جول فترأس مركزاً للساي في هولندا وقالت لنا إن هناك ما يزيد عن ثلاثة آلاف هولندي ممن نذروا أنفسهم لبابا. تؤمن جول بأن أتباع الديانات الأخرى غير المسيحية ليسوا محترمين في هولندا، مما يدفعها إلى إخفاء إيمانها ببابا عن الآخرين حين تكون في هولندا، مكثفية بتقاسمه مع أتباع بابا المعروفين دون غيرهم. وهي تعتقد أن الثالوث المقدس قائم على المسيح، مريم الأم، وبابا.

ثمة تشان، طالب في الثامنة عشرة من عمره من سنغافورة، هو دليل سياحي في بوتابارتي لغيره من القادمين من شرق آسيا. تقوم أمه مع أخيه بزيارة بابا مرتين على الأقل في السنة وقد نذرا نفسيهما منذ اثنتي عشرة سنة. أمه مطلقة ومدينة بنجاحها في العمل لبركات بابا. وهي تقدم لبابا هذا ما لا يقل عن 15 بالمئة من دخلها السنوي كل سنة ومقتنعة بأن من شأن تدخله أن يزيل جميع المشكلات والمصاعب من طريق حياتها. أبلغنا تشان أن عائلته كانت بوزية في الأساس، غير أنها ما لبثت أن باتت تؤمن ببابا أيضاً.

أما مورثي فهو مهندس إلكتروني هندي. يملك مشروعه الخاص في مجال الصناعات الفولاذية وقد أصبح من أتباع بابا منذ عشر سنوات. جملة المشكلات التي عجز عن حلها في عمله جعلته يتوجه إلى بابا. وعائلته الآن تفضل عقد تحالفات النسب والزواج مع مؤمنين آخرين كرسوا حياتهم لبابا، «لأن من شأن ذلك أن يجعل التفاهم أكثر سهولة».

تشيترا كيشور هندية غير مقيمة (مغتربة) تعيش في نيويورك. إنها وزوجها طيبان وكانا من المؤمنين ببابا منذ أحد عشر سنة. التقت تشيترا ببابا من خلال بعض الأصدقاء في حيدر آباد ولاذت به حين واجهت مشكلات في حياتها الزوجية. إنها مؤمنة بألوهيته وتحترمه لأنه يوظف الموارد التي يحصل عليها عبر قداسته للقيام بالأعمال الخيرية. اعترفت تشيترا بأنها «منزعجة» من نزوعه إلى السحر إلا أنها طمأننتنا قائلة إنه «بات الآن أقل ممارسة لذلك».

وبعد إجراء اللقاءات مع أتباع بابا المؤمنين الآتين من العديد من زوايا العالم، كان السؤالان اللذان انتصبا أمامنا هما: كيف تتم إدامة هذه العلاقة بين بابا والتابع المؤمن؟ ما السر الذي تنطوي عليه رسالة بابا بما يمكنها من مناشدة هذا العدد الكبير من الثقافات؟

البعد سبباً للإيمان

نظراً لأن الأتباع من ذوي الجنسيات المتعددة وأولئك المقيمين في أماكن

أخرى من الهند لا يستطيعون أن يزوروا بوتابارتي إلا مرة واحدة أو مرتين في السنة، فإنهم يعتمدون على صور بابا البصرية - على أشرطة الفيديو، الصور الضوئية، والتمائيل المنحوتة - لتعزيز علاقتهم به. فصور بابا الضوئية متوفرة في كل مكان في بوتابارتي كما في مراكز ساي في أرجاء الكرة الأرضية. يقوم المركز الموجود في وينينغ الكندية بعمل ناجح في مجال صناعة سراب ساي، مثله مثل المركزين الموجودين في كل من سيدني وميونخ.

كثيراً ما تكون صور بابا مشتملة على صورة مجمعة تلقي الضوء على جذوره الأسطورية، وهي تتعقب الطبيعة المتبدلة لأصله على امتداد السنوات العشرين الماضية. ثمة مجمعات أبكر أقامت روابط بصرية مع فيشنو، شيف، أو «جده» المزعوم شيردي ساي بابا⁽⁴⁶⁾، في حين أن مجمعات أحدث تقحم صوراً لبابا جليل مبتسم على صورة يسوع المسيح. حين سألنا أحد باعة الملصقات في بوتابارتي عن زبائنه، أفادنا بأنه دائم الحرص على عرض ملصقات يسوع على «الأجانب» مع ادخار ملصقات شيفا / فيشنو للسائح الهنود.

تشكل مجمعات الصور وغيرها من أشكال سراب الساي لغز العولمة: كيفية المحافظة على تقليد محلي واضح المعالم مع الارتباط في الوقت نفسه بطائفة كوكبية من المؤمنين. لقد كانت منظمة ساثيا ساي بابا إحدى أنجح المنظمات في مجال المشي على حبل العولمة الثقافية المشدود هذا.

اللاتنظيم تنظيماً بديلاً

ليس ثمة أية إدارة مركزية للحركة من الهند؛ فمجموعة الساي في الهند لا ترتبط بالمراكز الإقليمية العالمية، إلا حين يأتي الأتباع المؤمنون لزيارة بابا. إنها منظمة غير رسمية مستندة إلى حاجات المؤمنين، وتتولى الإشراف على ضمان إقامة المراكز بما يليبي تلك الحاجات. قيل لنا إن مركز الساي في أمستردام انطلق أساساً من مرآب أحد المؤمنين غير أنه يشغل الآن بالأجرة قُبواً عائداً

لإحدى الكنائس أيام الخميس لعقد اجتماعاته. حَدَّثَنَا مؤمنون هولنديون عن تطلّعهم إلى جمع ما يكفي من المال لبناء مركز يخصصهم ذات يوم، كما سمعنا قصصاً مماثلة من مؤمنين في بيرث مدينة أستراليا، سانتياغو، وميونخ.

يبدو أن من شأن عولمة حركة ساي بابا أن تتطلب شبكة من التنظيم وتشمل أناساً كثيرين على مستويات مختلفة من التراتب الهرمي، تبعاً للطريقة المتبعة في تنظيم معظم الحركات الدينية الدولية. إلا أن حركة ساي بابا تكثّر من التعويل على مبادرات المؤمنين في ميدان تشكيل المراكز فيما وراء البحار، وتناهى منظمة ساي المركزية بنفسها عن إدارة الفروع الموجودة فيما وراء البحار بصورة شبه كاملة. تتم إدارة هذه المراكز من الداخل، وتجري الصلات مع الفروع عبر صداقات الأعضاء الشخصية أو من خلال التواصل عبر الإنترنت. يزعم أساتذة السوسولوجيا والإنتروبولوجيا أن غياب التنظيم هذا لن يستطيع أن يكون إلا مرحلة وأن المنظمة سوف تضطر لأن تصبح منظمة و«مُعقّلة» حتى تؤدي وظائفها؛ ومع ذلك فإن المنظمة بقيت على هذه الحالة من اللاتنظيم الإبداعي طوال السنوات الخمس عشرة الأخيرة وهي دائبة على النمو يوماً بعد يوم.

التوفيق عبر الاحتواء

يتضح من دراستنا أن حركة الساي ناجحة لأنها تشجع النزعة التوفيقية وتخلق طائفة عقيدة مشتركة عبر الاحتواء والضم. فسائيا ساي بابا يشجع أتباعه على البقاء في إطار تراثهم الديني، وهو فريد في هذا. يقول بابا، مثلاً: «أمحض تأييدي لجميع الأسماء التي يستخدمها الإنسان للدلالة على عبادة المقدس السماوي... واصلوا عبادتكم لربكم المخترار وفقاً للطرائق المألوفة لديكم. وعندئذ سوف تجدون أنكم تزدادون قرباً مني أنا... لأن جميع الأسماء هي أسمائي وكل الصيغ عائدة لي».

وبالتالي فإن المؤمنين لا يجدون أنفسهم مضطرين للاختيار بين عقد

مختلفة: يجري تقديم الإيمان ببابا كما لو كان اختياراً لنمط حياة، اختياراً لا يشكل أي تهديد أو خطر بالنسبة إلى انتماء المؤمن الديني الأصلي. فهذا الإيمان ببابا إن هو إلا إضافة إلى هوية المؤمن الدينية مميزة معززة؛ حيث الهوية الدينية تغدو أعمق وأغنى بالطبقات، ويصبح المؤمن قادراً على اختيار أنماط إيمانية منبثقة من بيئته (أو بيئتها) الخاصة - فالهوية الدينية سائبة وتشكل وفقاً للإطار وتبعاً لحاجة اللحظة. لذا فإن المؤمنة الهولندية جولا تستطيع أن تذهب إلى الكنيسة أيام الأحد وأن تعبد ببابا أيام الخميس دون أي إحساس بالذنب أو الحرج.

يشكل مبدأ الاحتواء عبر التوفيق هذا في الحقيقة إحدى السمات الأساسية المميزة للعقيدة الهندوسية⁽⁴⁷⁾. وحركة بابا تستمد بنية معناها المركزي من الهندوسية، فضلاً عن أن الاحتواء أسلوب هندوسي نموذجي من أساليب الدعوة للأفكار. ونزعة بابا التوفيقية توفر أساس الحوار والجدل فيما بين الأديان المختلفة في قلوب أتباعه المخلصين، وتمكنهم من خلق معنى في إطار الحوار. ثمة رأي قديم يقول إن الهندوسية تحتضن وتحول جميع الأديان، الفلسفات، أو الآراء التي تهددها. وهو رأي يبقى صحيحاً حتى بالنسبة إلى مثال حركة بابا.

قد يحتاج الباحثون المتخصصون بدراسة الهند قائلين إن الأخيرة دأبت على تصدير الفكر الديني إلى الغرب على امتداد عدد غير قليل من القرون السابقة على شكل فلسفات وطوائف ومذاهبات والخ... جديدة، ولا اعتراض لي على مثل هذا الكلام. غير أن ما يجعل حركة ساي بابا مختلفة هو مدى الحركة ومركزيتها. ثمة سبعون مليوناً ملتحقون بركب حركة كوكبية طوعية يتعذر تجاهلهم - لم تعد هذه ظاهرة هامشية.

الإصدارات الثقافية ومُصدروها

كشفت لنا دراسة الساي بابا عن حقيقة كون الهند قاعدة حضارية غنية

ذات موارد تمكّنها من أن تشكل ما يطلق عليه اسم «منهل ثقافي». تقنياً يتم نشر الإصدارات أو الرسائل الثقافية باتجاه الخارج، بصرف النظر عن قوة البلاد الاقتصادية. أما حين يكون البلد المصدر فقيراً ومتخلفاً، كما في مثال الهند، فإن من شأن بلد وسيط (بلد قوي اقتصادياً عادة) أن يساعد على نشر الرسالة. غير أن مثل هذا الوسيط لا يلبث أن يصبح، مع بلوغ البلد المصدر قدراً معيناً من الاستقرار الاقتصادي، غير ضروري، وينجح البلد المصدر في اكتساب وعي ذاتي بأنه منهل ثقافي محتمل. ومثل هذا الوعي الذاتي للمصدر يتمخض عادة عن نوع من إعادة هيكلة جملة المفاهيم والمؤسسات الثقافية، وصولاً إلى إذابة ما هو كوكبي وحديث من جهة مع ما هو تقليدي ومحلي من جهة ثانية في بوتقة واحدة. تلك هي حال الهند اليوم.

يفترض الوضع الراهن للعولمة وجود مصدر ثقافي رئيسي متمثل بالولايات المتحدة، منهل ثقافي محاط بعدد غير قليل من البلدان المتلقية [الناهلة]. غير أن دراسة بلدان مؤهلة، باعتقادنا، لأن تصبح مصدرة، تشكل عنصراً حاسماً بالنسبة إلى مناقشة العولمة.

وادي سيليكون الهندي

على الرغم من أن صناعة البرمجيات الهندية⁽⁴⁸⁾. لا تشكل إلا واحداً بالمئة من إجمالي صناعة السوفت وير في العالم، فإنها دراسة ميدانية لصناعة منفردة باتت ذات مستوى دولي⁽⁴⁹⁾ وصارت تعتبر نموذجاً جديراً بالتقليد من جانب بلدان نامية أخرى. من شأن نمو صناعة البرمجيات الهندية التي بلغت قيمة صادراتها مليارين من الدولارات الأمريكية في 1998 م ويتوقع أن تصل إلى ما يزيد عن ستة مليارات مع حلول سنة 2001⁽⁵⁰⁾، أن يطرح جملة من الأسئلة المهمة فيما يخص طبيعة الأعمال في الهند الحديثة: هل ثمة أي شيء «هندي» حول الأعمال في الهند؟ هل تشكل الهوية عنصراً مساعداً أم معرقلاً في دنيا

الأعمال الكوكبية؟ وهل تستطيع الهند، أخيراً وهو الأهم ربما، أن تترجم هذه الفرصة إلى قفزة ذات معنى على مسرح الاقتصاد العالمي؟

تتمركز الصناعة في بنغالور حيث توجد نسبة 55 بالمئة من سائر مكاتب إدارة شركات السوفت وير الدولية والهندية على حد سواء. لقد كان مجمع صناعات بنغالور موضوع أعداد خاصة من اللندن فاينانشال تايمز، الإيكونوميست، النيوزويك، والتايمز أوف إنديا. يستخدم المجمع رسمياً أكثر من خمسة آلاف مهندس⁽⁵¹⁾، رغم أن الاعتقاد السائد يقول إن هناك، بصورة غير رسمية، أكثر من خمسة وثلاثين ألفاً من المهندسين يعيشون ويعملون في المجمع. لقد وجدنا المكان بيئة مثالية لدراسة صناعة كوكبية ذات آثار محلية.

على الرغم من أن بنغالور كانت قد أصبحت بؤرة التكنولوجيا العالية في الهند على امتداد العقد الماضي، فإن خدمات المدينة الأساسية بقيت ضعيفة جداً. فالبنية التحتية للمدينة، لم تستطع استيعاب النمو المفاجئ الذي أحدثه مجمع البرمجيات، مما أدى إلى بقاء الحياة اليومية في بنغالور بائسة، مبتلية بالانقطاع المتكرر للطاقة، بالازدحامات المرورية، وبالأعطال المتكررة في شبكة المياه. مع حلول سنة 1996 م بدأت أعداد أقل من الصناعات تتخذ من بنغالور مكاناً لها، وصارت حيدر آباد، عاصمة ولاية أندرا برادش المجاورة، تشكل تحدياً لهيمنة بنغالور على صناعة البرمجيات. بات موقع صناعة السوفت وير الهندية يعتبر نعمة إقليمية، وولايات الهند الجنوبية تتصارع فيما بينها ساعية إلى البرهنة على أن كلاً من عواصمها هي الأنظف والأكثر خضرة، بهدف اجتذاب الرساميل الدولية.

لعل إحدى أشهر وأنجح شركات السوفت وير في الهند هي شركة تكنولوجيا أنفوسيس Infosys البنغالورية. أصبحت سنة 1999 م الشركة الهندية الأولى المقحمة للول ستريت وظلت ناجحة منذ ذلك التاريخ. ستتم مناقشة القضايا المتعلقة بصناعة السوفت وير الهندية، في المقام الأول، بالعودة إلى

مثال شركة تكنولوجيايات إنفوسيس، التي هي مؤسسة هندية من حيث الملكية والتشغيل.

بين داود وجلعاد: البطل المحلي في صناعة كوكبية

تبقى إنفوسيس البنغالورية رائدة الصناعة في الهند، وجُل مهندسي السوفت وير، إن لم نقل كلهم، يحلمون بأن يحققوا النجاح وحسن الارتباط المتحققين لمديرها الإداري، نارايان مورثي. وجدنا أن شركة إنفوسيس ذات شعبية قوية في خيال الجمهور الهندي وأن مورثي مثال يحظى بقدر كبير من الإعجاب وجدير بالتقليد لدى أرباب الأعمال الشباب، مما جعل هذه الشركة إحدى شركات السوفت وير التي درسناها بالتفصيل.

بدأت إنفوسيس سنة 1980 م باستثمار أولي بلغ حوالى 300 مليون دولار أمريكي. أقامت الشركة صرحها على أربع ركائز رئيسية: التعليم، التكنولوجيا، الموارد البشرية، والبنية التحتية. تركز هدفها الأساسي على تدريب واستخدام الرصيد الكبير من المهندسين الموهوبين الناطقين بالإنجليزية لتوفير العمالة الرخيصة من أجل تلبية الحاجات المتزايدة لدى صناعة السوفت وير الأمريكية إلى مثل هذه العمالة، عبر عملية عرفت باسم «تسويق الأجساد». ثمة فرق زمني يبلغ اثنتي عشرة ساعة بين وادي سيليكون الكاليفورني وبنغالور، وبفضل تكنولوجيايات الاتصالات المحسنة، أصبح بالإمكان إنتاج برمجيات على مدار الساعة بتكاليف أقل بكثير. وهكذا فإن إنفوسيس ما لبثت أن أصبحت مركز تنمية واقع فيما وراء البحار لصناعة السوفت وير الأمريكية، وما لبثت مواردنا أن زادت، خلال العقد التالي، عن مبلغ 23 مليوناً من الدولارات الأمريكية.

غير أن أنفوسيس لم تتأخر في إدراك حقيقة أن بلدان نامية أخرى تستطيع، وسوف تبادر إلى تشكيل منافسة متزايدة لصناعات البرمجيات الهندية إذا بقيت مستندة إلى «تسويق الأجساد»، مما دفعها إلى الشروع بتطوير برمجياتها الخاصة التي تستطيع بيعها على النطاق الكوكبي، وما لبثت صناعة

السوفت وير الهندية أن حذت حذوها. عندئذ بادرت أنفوسيس إلى قلب اسمها إلى تكنولوجيات إنفوسيس وأنشأت مجمعاً إدارياً أشبه بالمدن الجامعية خارج بنغالور في مدينة الأجهزة الإلكترونية. قامت أيضاً بشراء العديد من الشركات الفرعية الأمريكية وكانت في أثناء كتابة هذه الدراسة تخطط لشراء أعداد أخرى من هذه الفروع. تضاعفت موارد إنفوسيس فأصبحت 39,59 مليوناً من الدولارات في 1997 م بعد أن كانت 2,64 مليوناً من الدولارات الأمريكية في 1991 م، وفي سنة 1997 م كانت القيمة التقريبية الصافية للشركة خمسمئة مليون من الدولارات الأمريكية وكان عدد المساهمين فيها ستة آلاف وخمسة مئة. وقد زادت نمواً منذ ذلك التاريخ.

تبقى شركة إنفوسيس رائدة صناعية لا على صعيد النمو والدخل فقط بل وفي ميدان القرارات والخطط الإدارية. وفي هذه الشركة يظل التركيز على الموظف أو المستخدم الذي يحلو لذوي الأمر اعتباره «سليل إنفو» [ابن شركة إنفو] - وهو نقيض صارخ لنمط رجل الأعمال الهندي الموصوف بالفساد، الغطرسة، والعجز. سيون نارايان مورثي أول المعترفين بأن خططه خطط ناجحة بصورة نموذجية ومعيارية في العالم كله. غير أن الهنود لا يرون في اهتمامه بولاء الموظفين طويل الأمد جنباً إلى جنب مع الصحة والسعادة، استراتيجية أعمال ناجحة فقط، بل ويعتبرون ذلك تطويراً حديثاً لعلاقة رب العمل - الزبونة الهندية القديمة. فالعديد من الآباء والأمهات، بصرف النظر عما إذا كانوا يعرفون شيئاً عن الأساليب الحديثة في تسيير الأعمال أو صناعة السوفت وير، يلحون على أبنائهم وبناتهم بتقديم طلبات العمل إلى الشركة: لقد سمعتُ أكثر من شخص يقول لولده: «التحق بركب مورثي. سوف يعتني بك. معه، لن تكون لديك هموم تشغلك».

الناس في بنغالور يعتبرون نارايان مورثي «بطلاً محلياً». يبدو الرجل الذي تعلم في مايسور Mysore واستقر في بنغالور فخوراً بجذوره الإقليمية، ونجد

اهتمامه بالشؤون المحلية وحرصه على مصلحة بنغالور بالغي العمق. حين وقعت سلسلة من حوادث السير على طريق هوسور الموصلة إلى شركته، مثلاً، بادر إلى منح شرطة المدينة عدداً من سيارات الجيب والدراجات النارية الثمينة. وكثيراً ما أبلغني بأنه رغم زيارته لجميع زوايا العالم، دائم السرور بالعودة إلى بنغالور، وهو شعور يتكرر صداه لدى جميع موظفي إنفوسيس. حديثاً أصبح رئيساً لبلدية مدينة الأجهزة الإلكترونية وهو نائب على رفع التوصيات إلى الحكومة المحلية في كاراتاكا كما إلى الحكومات المركزية حول وضع سياسات وخطط ناجحة من أجل تحقيق التنمية التكنولوجية.

عقدنا لقاءات مع مهنيين بنغالوريين من غير العاملين في ميدان السوفت وير (مع محامين وأطباء مثلاً) وسألناهم عما يعرفونه عن حياة ناريان مورثي وعن شركته. اكتشفنا أنهم يعرفون أشياء كثيرة ويفتخرون بإنجازاته الكثيرة. كرروا على مسامعنا أنه صاحب مليارات عديدة بالدولارات الأمريكية ولكنه اختار أن يعيش حياة طبقة وسطى مبقياً على منزله ذي غرفتي النوم في إحدى ضواحي المدينة البراهمية. أدت التقارير المتحدثة عن عزوفه التام عن تناول المشروبات الكحولية وعن كونه نباتياً وعن أنه يعمل ساعات طويلة مع موظفيه إلى ترسيخ صورته الأسطورية، رغم أن قيم المكافأة المؤجلة، الاجتهاد في العمل، والاقتصاد، متزاوجة مع روح مولعة بالمبادرة، معطوفة على العقيدة البروتستانتية في الغرب⁽⁵²⁾.

حين قابلناه انحرف الحديث إلى رفضه لدفع الرشوة إلى جهاز الجمارك البنغالوري للإفراج عن سوفت وير جديد أو لدفع المال ثمناً لحماية الشرطة. إنه شديد الاعتزاز بأن شركة إنفوسيس لم يسبق لها «قط أن دفعت ولو روبية واحدة كرشوة ولن تفعل على الإطلاق». غير أنه أبلغنا بأن عليه كبنغالوري، وكهندي، أن يفعل المزيد من أجل المدينة والبلاد. «لسنا بصدد الأعمال كالعادة. لا بد لنا من رؤية البلاد وهي تتحرك إلى الأمام».

يؤدي غرس جذور هويته في الهند وبنغالور إلى جعله أيقونة مجسدة للنجاح الهندي: فالعديد من المبادرين الشباب ينظرون إليه بعيون مشبعة بالشعور بالاعتزاز بأنهم هنود. وبين المئة من المهندسين الهنود الذي التقينا بهم، ما يزيد عن النصف أفادونا بأنهم اختاروا البقاء في البلاد والمساهمة في الاقتصاد الهندي الدائب على النمو بفضل مثاله. فالحفاظ الحريص على هوية محلية يمكنه من النطق باسم ما هو محلي، رغم كونه في الوقت نفسه، جزءاً من صناعة كوكبية.

الجيل التالي: الهجرة، المال، والزواج

فيما قبل 1989 م، درجت الشبيبة الهندية على عادة السعي لـ «الذهاب إلى الخارج» إما للدراسة أو للعمل. وكان ذلك يعتبر طموحاً مشروعاً من شأنه أن يفضي إلى تحرك اجتماعي نحو الأعلى، وبدا في أوائل الثمانينيات أن كل عائلة بنغالورية كان لها واحد على الأقل من أفرادها في دُبِّي أو الولايات المتحدة. أما اليوم فإن الهنود يفضلون البقاء في الهند. قال لي أحد مهندسي البرمجيات: «قبل عشرين سنة كان يتعين عليك، إذا أردت أن تنجح، أن تذهب إلى الولايات المتحدة؛ أما الآن فتستطيع أن تبقى في الوطن وتصبح مليونيراً. فما الداعي للذهاب إلى هناك؟ لا أسرة، لا أصدقاء، لا طعام جيد، لا شيء يناسبنا هناك».

منذ سنة 1982 شهدت فئات المداخل العليا في المدينة نمواً ملحوظاً. إلا أن ثروة هذه الطبقات ليست مستندة إلى الملكية الزراعية التقليدية أو الوظيفة البيروقراطية بل إلى الخدمات المهنية⁽⁵³⁾. والطبقة الوسطى في المدينة بارزة وذات صوت مرتفع في المطالبة بنوعيات أفضل من الخدمات والسلع والخيرات، فضلاً عن أن مهندسي البرمجيات يأتون في مقدمة هذه الجماعات. فالشباب والفتيات مع هواتفهم الخليوية وكومبيوتراتهم الحقائبية وسياراتهم الجديدة موجودون وجوداً صارخاً. ثمة أكثر من ثلاث مئة حانة في المركز

وتكون مزدحمة بالرواد في الأماسي وأيام العطل الأسبوعية وزاخرة بالمناقشات الصاخبة حول التغيير الأخير الحاصل على الصعيد الإداري في سانيغيل، شيكاغو، أو بنغالور.

أضف إلى ذلك أن أعداداً متزايدة من النساء يجدن فرصاً للاستخدام في صناعة البرمجيات. وبالتالي فإن شركات السوفت وير أصبحت وحدات قائمة على الزواج الداخلي، مع استبدال الزيجات التقليدية الجارية داخل الكاستات بزيجات فيما بين الكاستات والأديان. من مهندسي السوفت وير المئة الذين قبلوا لصالح هذه الدراسة، صرّحت الأكثرية بأنهم سيمكّنون آباءهم وأمهم من اختيار شركاء حياتهم، غير أنهم اعترفوا، بالقدر نفسه من الصراحة، بأنهم ميالون إلى زملاء لهم وجاهدون لإقناع آبائهم وأمهم بالأمر. بات الآباء والأمهات الآن ملزمين بالتعامل مع الزيجات القائمة على الحب ومع قصص الغرام المكتشفة أحداثها في مكاتب العمل.

غير أن هذه التغييرات لا تشي بأن الهنود سائرون في طريق اكتساب قدر أكبر من الصفة الكوكبية في سائر مناحي حياتهم. زرت، مثلاً، عدداً غير قليل من شركات الكومبيوترات يوم ساراسواتي بوجا، يوم يعكف الهندوس، تقليدياً، على عبادة أدوات مهنتهم - مقصاتهم، مكائهم، سياراتهم، حافلاتهم، إلخ... - طلباً للحماية والازدهار. وقد وجدت محطات الكومبيوتر في هذه الشركات معبودة فعلاً. كانت مكللة بالأزهار، ومبخّرة. وحين سألت التنفيذيين عن الأمر قالوا لي: «إنه يبعث السرور في قلوب العاملين»، إلا أنني كثيراً ما رأيت أن هؤلاء التنفيذيين كانوا هم أيضاً منخرطين في المراسم بحماس. لقد قرّر مبادرو السوفت وير الهنود أنهم يستطيعون أن يبقوا هنوداً على الصعيد الثقافي، وأن يحققوا في الوقت نفسه قدرأ غير قليل من النجاح الاقتصادي في السوق الكوكبية، مما منحهم إحساساً بالأمن لم يكن موجوداً لديهم من قبل إزاء انتمائهم الهندي.

ثمة باحثون كثيرون ممن درسوا الهند علّقوا على قُدرة الهنود على التنقل بين عدد كبير من الصيغ والنماذج المختلفة دون صراع. فَوْنِدي Wendy أوفلارتي يشير إلى هذه الصفة مشبهاً إياها بـ «عقلية صندوق المعدات»، حيث يتم استخدام الأداة المناسبة للحالة الطارئة. وهذا التفكير المتراتب على طبقات مع إيمان عميق وثابت بالله، يساعد الهنود، على ما يبدو، في حل التناقضات التي يبدو الغربيون في مواجهتها لدى تعرّضهم لجملة الأوضاع والخيارات ذاتها. يشير ميلتون سنجر إلى هذه الظاهرة على أنها ظاهرة ذات «مقسّمة» (قابلة للقسمة). فالهنود يبقون متآلفين مع مجتمع تعددي ثقافياً، مجتمع تتعايش فيه سلسلة طويلة من شرائع السلوك، القيم، ومنظومات الإيمان المتباينة. قد لا يُنظر إليها بمنظار واحد، غير أنها تشكل أجزاءً من نسيج الأبراج الثقافية. وبالتالي فإن لدى الهنود قدرة على الوصول إلى العديد من الصيغ والنماذج الثقافية البديلة من داخل ثقافتهم الخاصة.

خلاصة

ثمة مثالان مهمان من أمثلة العولمة الثقافية التي لم يرد لها ذكر في هذا الفصل ألا وهما مثال انتحار ثلاثة وعشرين من مزارعي القطن في ولاية كارناتاكا الشمالية جراء بوار المحصول من جهة ومثال حرب براءة الاختراع الدولية حول تابل الزنجبيل من جهة ثانية.

العولمة والزراعة

أقدم ثلاثة وعشرون مزارع قطن في كارناتاكا الشمالية على الانتحار بين كانون الأول / ديسمبر 1997 م وأيار / مايو 1998⁽⁵⁴⁾. كانوا مثقلين بالديون المستحقة للمرابين المحليين وقرروا الخروج من المأزق بطريقة «مشرّفة». فتحت إغراء الوعد بنتائج أفضل والمزيد من المال قام المزارعون بالتوظيف في شراء بذور وأسمدة «أجنبية»⁽⁵⁵⁾، غير أن افتقارهم إلى المعرفة الاختصاصية،

متضافراً مع إخفاق الأمطار الموسمية، ما لبث أن تمخض عن الخراب الكلي للمحصول والمزارعين على حد سواء. انتحر المزارعون آملين في أن يتمكن تعويض الحكومة من تسديد ديون المربين ومن الحيلولة دون تحول الأولاد إلى عمال ملزمين (أشباه أرقاء بموجب عقود).

لم يعد صغار المزارعين في محيط بنغالور، داخل دائرة يصل قطرها إلى حوالي أربعين ميلاً، راغبين في زراعة الأرز أو الخضار، مركزين فقط على المحاصيل التجارية المطلوبة في الأسواق الكوكبية: الورد العطرة لصناعة العطور الفرنسية، خيار المخلل الصغير، والأزهار المدارية لأسواق الزهور الأوروبية والأمريكية⁽⁵⁶⁾. جاءت جملة الأساليب الزراعية، البذور المهجنة، والأسمدة الجديدة، مع نوع من التأكيد على الإنتاجية، لتحل محل الأساليب المحلية التقليدية. إلا أن المناهج الزراعية الأصيلة تبقى متجذرة في عمق ثقافة المزارعين المحليين، بما يفضي إلى ترجمة مثل هذه الانقلابات إلى حصول تغييرات في الثقافة المحلية. باتت العولمة دأبة على تغيير ثقافة الزراعة، والعواقب وخيمة وكارثية بالنسبة إلى المزارعين الهامشين⁽⁵⁷⁾.

القرصنة الحيوية

أواخر سنة 1998 م تحدثت صحيفة تايمز أوف أنديا (طبعة دلهي) عن تورط الهند في حرب براءة اختراع دولية مستعرة حول مادة تابل الزنجبيل⁽⁵⁸⁾. وكخلفية لقصة الزنجبيل هذه كان عالم بيولوجيا تكسائي قد أوجد قبل أربع سنوات صنفاً مخبرياً من أرز باسماتي ينتج محصولاً أكثر من الحبوب، صنفاً منحت الولايات المتحدة براءة اختراع تحت الاسم التجاري «تكساماتي»⁽⁵⁹⁾. ثار غضب الهنود إزاء هذه الهندسة والإجازة الأمريكيتين لمحصول اعتُبر نتاجاً للثقافة الهندية. وعقب هذا، حين أقدم مكتب براءات الاختراع الأمريكي على منح براءة اختراع لاستعمال تابل الزنجبيل للاستشفاء في 1995 م، صممت الحكومة الهندية ألا تخسر المعركة فاستأجرت جيشاً من الخبراء في ميادين

البيئة، الهندسة الجينية الحيوية، والحقوق لمحاربة «القرصنة - الحيوية» في المحاكم الدولية. ومنذ ذلك الوقت تم سحب براءة الاختراع، غير أن ثقافة جديدة لخبرة حقوقية دولية تتجاوز الحدود القومية ظهرت إلى الوجود لمعالجة مثل هذه القضايا.

تأملات ختامية

كيف يتعين علينا، إذن، أن نفكر بالعولمة الثقافية؟ من الواضح أن التنبؤات القائلة بصعود طبقة سُفلية (حثة طبقة دنيا) كوكبية تحمل أوجه شبه غير مريحة بنقاشات نظرية التبعية القديمة. غير أن مشكلات الطبقة السفلى تظل الواقع المنتصب في وجه صانعي القرار السياسي في البلدان النامية.

تشي هذه الدراسة أولاً بأن علينا أن نعين جملة الافتراضات الراهنة المتعلقة بالعولمة الثقافية. لعل الافتراض الأول هو أن العولمة الثقافية ظاهرة حتمية بهذا الشكل أو ذاك وما أولئك الذين يحاولون مقاومتها أو رفضها إلاّ حمقى. وثمة فرضيات أخرى تقول إن العولمة الثقافية «خير» و«مرجوة» أساساً وفي العمق، وإن جملة التغييرات التي تجلبها معها يجب التسليم بها. لا بد لنا من إعادة النظر بما تعنيه العولمة الثقافية ككل ومن النظر إلى سيورة العولمة الثقافية نظرة انتقادية.

ثانياً، تقوم المعلومات والبيانات بتسليط الضوء على العلاقة بين ما هو كوكبي وما هو محلي، وعلى الهجائن التي يتم خلقها لجسر الهوة. هل الطرفان في علاقة جدلية بينهما؟ هل نحن بصدد مجرد إعادة صياغة لتراث خطاب الحداثة القديم؟

ثالثاً توحي الدراسة، بأن بلداناً زاخرة بحشد من الحضارات الغنية والعميقة مثل الهند تمتاز بامتلاك رسائل ثقافية محتملة، جنباً إلى جنب مع بُنى حدائية بديلة محتملة. غير أن صيرورة هذه الأمة أو الحضارة أو تلك مصدرة رسائل ثقافية تستوجب، على ما يبدو، تطور نوع من الوعي الذاتي الثقافي. لا

بد للحضارة من أن تصبح واعية لقدراتها الكامنة كبلاد مصدّرة للرسائل الثقافية ومن أن تقارن ذاتها بحضارات أخرى. ويبدو، من الجهة الأخرى، أن التحرك نحو إصدارات ثقافية معينة، أو باتجاه بلدان مصدّرة محددة، يتجدد بفعل منظومة معقدة ومركّبة من العوامل: عامل النفوذ السياسي للبلد المصدّر في ميزان القوة الكوكبي، عامل القوة الاقتصادية لهذا البلد، عامل توافر العمالة والتكنولوجيا، عامل الذوق الجمالي الشائع في العصر، وعامل الموارد الثقافية المتوفرة للبلد المصدّر.

أضف إلى ذلك أن سائر البلدان المصدّرة للثقافة لن توضع في سلة واحدة ولن تعتبر متساوية، بما سيفضي إلى احتمال بروز نوع من الترتاب الهرمي، حيث تكون هناك «محطات بث أولية أو رئيسية» ناشطة على الصعيد الكوكبي مثل الولايات المتحدة و«محطات بث ثانوية» عاملة في الأجزاء التي تهيمن عليها ثقافياً من العالم.

ختاماً، تتركنا الدراسة مع بعض الأسئلة مثل: ما مضاعفات فهم عملية العولمة الثقافية؟ ما معنى الترحيب ببعض الإفرازات الثقافية مع الإصرار على إهمال البنية الاجتماعية، السياسية، والدينية التي خرجت تلك الإفرازات من رحمها؟ هل العولمة الثقافية سيرورة تراكمية، خَطِيئة، أم أن هناك انتكاسات تنتظر على الطريق؟ أطرح هذه الأسئلة لتأكيد الحاجة إلى النظر إلى عملية العولمة الثقافية نظرة متأنية، شاملة، ونقدية.

الملاحظات

مدينة أنالام. إن. سرينغاس على تحليله بنكران الذات في إبداء الآراء وتقديم النصائح؛ لكي. كارانث (معهد التغير الاجتماعي والاقتصادي، بنغالور) على توجيهه المقتدر؛ لإم. إن. بانيني (جامعة جواهر لال نهرو، دلهي) على تمكيني من الاطلاع على البيانات المتعلقة بالمشروعات الزراعية -

الصناعية في بنغالور وحولها؛ لنارايان مورتى. رئيس شركة تكنولوجيا
إنفوسيس، على الوقت والمساعدة اللذين خصني بهما؛ لرودام ناراسيمها،
مدير المعهد القومي للدراسات المتقدمة، بنغالور، وزملائه، خصوصاً السيدة
هامسا كالياني والسيد آيثال، على الترحيب بي ومساعدتي بجميع الطرق
الممكنة؛ ولمساعدتي البحث السيد سرينغاس، الأنسة دهانو ناياك، والسيد
بانغراهي، على عملهم. ومدين أنا بقدر استثنائي من العرفان بالجميل للسيدة
فيجيالا كشمي (المعهد البنغالوري) على نشاطاتها وجهودها التي لم تعرف
معنى التعب في ميدان دراسة وضع ساي بابا وأتباعه المخلصين، وأعترف،
بامتنان، بجملة الاقتراحات والتعليقات المفيدة التي تلقيتها من بيتر إل.
بيرغر، سامويل بي. هنتغتون، روبرت بي ولر، لاكشمي سرينغاس، مايكل
إم. جي. فيشر، آن بيرنشتاين، جيمس دافيسون هنتر، يونكسيانغ يان،
الدكتور أوكي، هانسفريد كلنر، آرتورو فونتين تالافيرا، مايكل هسياو،
يانوس كوفاتش، وفؤاد كيما.

- (1) بيتر إل. بيرغر، «أربعة وجوه للثقافة الكوكبية»، ناشيونال إنترست، خريف 1997 م.
- (2) سامويل بي. هنتغتون، صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي (نيويورك: ساميون وتشستر، 1996 م).
- (3) بنيامين آر. باربر، الجهاد في مواجهة عالم الماكدونالد: قيام نزعة العولمة والطالبانية بإعادة تشكيل العالم (نيويورك: بالانتاين، 1995 م).
- (4) ثمة نظريات أحدث عن العولمة والثقافة الكوكبية كانت أيضاً تميل إلى وضع إشارة المساواة بين السيرة وبين عملية إضفاء صفة التجانس على الثقافة المعطوفة على الهيمنة الاقتصادية والسياسية الغربية، الأمريكية بالدرجة الأولى.
- (5) إس. إن. آيزنشتات، محرراً «الحداثات المتعددة» مجلة دايدالوس، كانون الأول/ديسمبر 1999 م.
- (6) «ما يزيد عن ستة ملايين أمريكي يمارسون اليوغا»، لوس أنجلوس تايمز، 20/8/2000 م.
- (7) تقدم العيادة الآيورفيردية في كاسل خدمات الأبهيانغا، (التدليك الباعث على التناغم مع الزيوت النباتية)، الشيرودهارا (الزيت الذي يدهن به الجبين التماساً للتناغم البناتي)، الأوشناسانا (تحقيق التناغم لمجمل جهاز الهضم)، والبادابهيانغا (تدليك، دوزنة، وإنعاش منطقة انعكاس القدم على الطريقة الأيورفدي البسيطة) انظر موقع www.ayurveda-klinik.de.
- (8) إم. إن سرينغاس، حول العيش في ثورة ومقالات أخرى (دلهي: مطابع جامعة أوكسفورد، 1992 م) ص: 76 - 77.

- (9) تصب الكتابات الراهنة عن الحداثات والعولمة في إحدى قناتين: قناة فكرة «نهاية التاريخ» لدى فوكوياما أو قناة «صدام الحضارات» عند هنتنغتون.
- (10) سافر باحثو الغذائية إلى كل من دلهي، بومباي، ومدراس. تمت رحلات متكررة إلى صومعة ساي بابا في بونابارتي كما إلى كل من كاراتاكا الشمالية دعوا لمعاينة طبيعة المجمع الزراعي - الصناعي الكوكبي.
- (11) إيما دُكن، «النمر ينحرف؛ مسح الهند»، الإيكونوميست، 21/1/1995.
- (12) يصل تعداد الطبقة الوسطى الهندية إلى حوالي 250 مليوناً، وهي في تزايد. ومستهلكو هذه الطبقة الوسطى الهندية يتعرضون لمغازلة الشركات الكوكبية، في وضع لم يكن قابلاً للتصور قبل عشر سنوات.
- (13) «فكر كوكبياً، ويرمج محلياً!» بيزنس ويك، عدد خاص عن رأسمالية القرن الحادي والعشرين، 1994 م، ص: 186 - 189.
- (14) أولف هانز: «شعوري هو أن النظام العالمي دائب على استبدال تنوع بتنوع آخر بدلاً من خلق تجانس ثقافي جماهيري واسع على نطاق كوكبي؛ وإن التنوع الجديد قائم على قدر أكبر نسبياً من الترابط وقدر أقل من الاستقلالية الذاتية». في كتاب جيمس كليفورد، «مأزق الثقافة، كامبردج: مطابع جامعة هارفارد، 1988 م»، ص: 17.
- (15) جيمس واطسون، محرراً، أقواس ذهبية شرقاً: مطاعم مكدونالد في شرق آسيا (ستانفورد: مطابع جامعة ستانفورد، 1997 م)، ص: 36 - 37؛ يونكسيانغ يان، «مطاعم مكدونالد في بكين: أفقمة الصرعات الأمريكية، في أقواس ذهبية، ص: 56 - 61.
- (16) «فيما كان الاقتصاد الهندي ينمو بمعدل يفوق 7,5 بالمئة في السنة أواسط عقد التسعينيات، هبطت نسبة الهنود الغارقين في الفقر نقطة مئوية واحدة فقط بين سنتي 93 - 1994 م... والأعمار بالنسبة إلى العمال غير المهرة ارتفعت 2,5 بالمئة واقعياً خلال تسعينيات القرن العشرين» أنظر «الفقر الهندي ولعبة الأرقام»، الإيكونوميست، 29/4/2000 م.
- (17) أنظر الفصل الذي ألفه جيمس هنتر في هذا الكتاب.
- (18) سونيل خيلناني، فكرة الهند (هارموندز وورث، المملكة المتحدة: بنغوين، 1997 م)، ص: 10.
- (19) خيلناني، المصدر السابق، ص: 60.
- (20) في 1947 م، حين رحل البريطانيون عن الهند، تركوا في هذه البلاد جهازاً بيروقراطياً ضخماً، ما لبث أن أصبح ذا أبعاد أسطورية عملاقة في ظل خطط نهرو الخمسية المستوحاة من السوفييت في المجال الاقتصادي. في ثمانينيات القرن العشرين باتت الهند، مع استعار الحرب الإيرانية - العراقية من جهة والانهيار البطيء للسوق السوفييتية، تعاني من أزمة قطع وأوشكت الحكومة على الإفلاس. ما لبث هذا المأزق الاقتصادي أن تمخض عن سلسلة من

الإصلاحات الاقتصادية المطلوبة بالحاح. بادر وزير المال آنذاك، مانموهان سنغ، إلى اعتماد سياسة لبرلة بطيئة ولكنها مضطردة في الاقتصاد الهندي. لقد أدى الحذر الذي اتصف به انفتاح سنغ التدريجي إلى تمكين الهند من تجنب التدهور الاقتصادي الأخير الذي ضرب باقي البلدان الآسيوية.

(21) مع حلول أيار / مايو 2000 م، كان معدل التضخم قد زحف صاعداً إلى 5,8 بالمئة. الإيكونوميست، 13/5/2000 م.

(22) الإيكونوميست، 13/5/2000 م.

(23) الراشريا سيفاك سانغ منظمة يمينية موالية للهندوس ذات صلات بحزب بهاراتاجاناتا.

(24) تمثل المحاولة الأحدث بالحكومة الائتلافية التي شكلتها سونيا غاندي وزعيم معارضة تاميل نادو جي. جايلالبتا، الذي مرّر اقتراحاً قضى بحجب الثقة عن الحكومة الائتلافية بقيادة حزب بنهاراتا جاناتا في 1998 م، مما أدى إلى إجبار البلاد كلها على الذهاب إلى الانتخابات. تمت إعادة انتخاب حزب بهاراتا جاناتا.

(25) «حتى كشمير الأشد خطورة» الإيكونوميست، 19/6/1999 م، ص: 32.

(26) «خلال جولة السيد كلنتون الآسيوية التي دامت ستة أيام، مع قضاء الجزء الأكبر من المدة في الهند، صارت الولايات المتحدة أقرب من أي وقت مضى من تأييد وجهة نظر الهند حول الصراع الرئيسي في المنطقة». أنظر «هل ستقترب باكستان من كلنتون أكثر؟»، الإيكونوميست، 1/4/2000 م، ص: 37.

(27) ديكان هيرالد، 17/6/1997.

(28) فطيرة عدس مع صلصة كوجية فطور شعبية خفيفة.

(29) ماليني غويال، «ماك الكبير في مواجهة التاتات الشعبية الهندية»، إيكونوميك تايمز، 27/3/1998 م.

(30) واطسون، أقواس ذهبية...

(31) «إنه ماك، وجبة دسي الخفيفة»، أوتلوك، 20/7/1998 م.

(32) باتشي كاركيريا «ماك ماهاراجا»، تايمز أوف إنديا، 10/11/1998 م، طبعة بنغالور.

(33) أنا مدينة للاكشمي سرينغاس بهذا الرأي.

(34) واطسون، أقواس ذهبية...

(35) بيتر فوهрман ومايكل شومان، «نحن الآن أسياذ أنفسنا»، فوربس، 23/5/1994 م.

(36) خلال العقد الماضي أصبحت الإم. كي. آر. ماركة كوكبية للمنتجات الغذائية. يتم التوغل الأولي في المصانع الموجودة في بنغالور وحولها، ويجري شحن المنتجات إلى أكثر من أربعين بلداً حيث يعيش المغتربون الهنود.

(37) في مسح لثلاث دارشينات في أجزاء مختلفة من المدينة وجدنا مجموعات من شغيلة الطرق،

- سائقي سيارات الأجرة، ربات البيوت مع أولادهن، المعلمين، الطلاب، أصحاب المحلات، تتناول طعامها هناك.
- (38) مدينة آنا لروبرت بي. ولر بهذه العبارة.
- (39) إم. إن. سرينغاس، مقالة عن تحديث مجتمعات متخلفة (بومباي: تاكر، 1971 م)، ص: 153.
- (40) واطسون، أقواس ذهبية. . .
- (41) رقم السبعين مليوناً الذي أشك به أخذته من منظمة سائيا ساي بابا في توتابارثي. أما رقم العشرين مليوناً فمأخوذ من مقالة عن حركة ساي بابا نشرتها إنديا تايمز في 27/11/2000 م.
- (42) إنهان من الثالث الهندي. شيفا هو إله التدمير وفيشنو إله الخلق.
- (43) منذ سبعينيات القرن العشرين ظل العلماء الهنود وغيرهم من العقلانيين دائبين على فضح ساي بابا بوصفه مُهرجاً لا أكثر.
- (44) صوفي هوكينز «على تخوم الواقعية: جماليات الكون الذي يوفره توسط ساي بابا» في كتاب سي. بروسيوس وإم. بوتشر، تحريراً، رحلات في الخيال: وسائل الإعلام السمعية - البصرية والتغيير الثقافي في الهند (نيودلهي: سيج، 1999 م)، ص: 142 - 156.
- (45) تكون رؤية بابا ممكنة فجراً وفي الساعة الرابعة بعد الظهر. وخلال الفترة الممتدة بين الموعدين يقوم باستقبال زوار خاصين.
- (46) درويش صوفي مسلم ساد الاعتقاد بأنه الابن المفقود لأوين هندوسيين من كاست رفيع.
- (47) أقدم آيات الشكر إلى آدم سليغمان على تمكيني من الاطلاع على فصل بعنوان «نزعة الاحتواء والتسامح» بقلم فلهلم هاليفانوس في كتاب الهند وأوروبا: مقال في الفهم (آلباني: سوني برس، 1981 م). يورد هاليفانوس كلاماً لباحث يدعى بول هاكر استخدم تعبير «النزعة الاحتوائية» أو «نزعة الاحتواء» لوصف المنطق الكامن وراء التسامح في العقيدة الهندوسية.
- (48) في البدء سُميت بنغالور بـ «وادي سيليكون الهندي» في مقال نشرته مجلة تايم في 14/3/1994 م، ص: 32.
- (49) إدوارد آ. غارغان، «الهند بين الطلائع في مجال برمجيات الكمبيوترات»، نيويورك تايمز، 29/12/1993 م.
- (50) تتوقع الصناعة وصول قيمة صادرات السوفت وير الهندية التي تنمو بمعدل خمسين بالمئة في السنة إلى 6,3 ملياراً من الدولارات الأمريكية في السنة المالية التي تنتهي في آذار / مارس 2001 م، بعد أن كان 4 مليارات في السنة الماضية. شركة مايكيزي الكوكبية للاستشارات قالت في السنة الماضية إن من شأن قطاع البرمجيات والخدمات الملحقة بها أن يوفر، شرط إطلاق المبادرات المناسبة، إيجاد البنية التحتية الملائمة، واعتماد السياسات والخطط السليمة، 2,2 مليونين ومئتي ألف فرصة عمل مع حلول سنة 2008 م، متجاوزاً المستوى الراهن بما يزيد عن 340 ألفاً.

- (51) في. إن. بالاسوبرامانيام، وآهاليا بالاسوبرامانيام، «بنغالور هي بؤرة الفعل» مخطوطة غير منشورة.
- (52) ماكس إم. فير، الأخلاق البروتستانتية وروح النظام الرأسمالي (لندن: تافستوك، 1993 م).
- (53) سونيل خيلناني، فكرة الهند (هاموندز وورث، المملكة المتحدة: بنغوين، 1997 م).
- (54) آ. آر. فاسافي، «محنة زراعية قاسية في بيدار: السوق، الدولة، وانتحارات»، إيكونوميك أند بوليتيكال ويكلي، 7/8/1999 م، 2263 - 2268.
- (55) باتت شركات بذور متعددة قوميات مثل مونسانتو وكارغيل ناشطة في أسواق الهند منذ أوائل ثمانينيات القرن العشرين، غير أن الأضواء سلطت على وجودها حديثاً جراء تأكيد أهمية المجمع الزراعي - الصناعي.
- (56) جميع المعلومات المتعلقة بالزراعة وبالمجمع الزراعي - الصناعي مأخوذة من مخطوطة غير منشورة تحمل عنوان «من الزراعة إلى المجمع الزراعي - الصناعي: دراسة سوسيولوجية لتأثير اللُّبُرلة الاقتصادية»، تأليف إم. إن. بانيني بجامعة جواهرلال نهرو الوطنية في دلهي.
- (57) آ. آر. فاسافي، «أزمان هجينة، أناس مهجنون: الثقافة والزراعة في الهند الجنوبية»، مان، حزينان / يونيو 1994 م، ص: 283 - 300.
- (58) الزنجبيل جذر يستخدم في المطبخ والطب الهنديين منذ عدد غير قليل من السنوات.
- (59) التكسماتي وأسرتها من الأرز: الجاسماتي والكاسماتي، ما هي جميعاً إلا منتجات مهندسة جينياً (وراثياً) من قبل مؤسسة تكنولوجيات آلفن للأرز في تكساس.

obeikandi.com

الجزء الثاني

العولمة والعولمة الفرعية الإقليمية

obeikandi.com

العولمة الثقافية

في ألمانيا

هانس فريد كلنر وهانس جورج سويغنر

كثيراً ما يصاب الزوار الغربيون للجزء الغربي من الجمهورية الاتحادية بالدهشة إزاء مدى تشابه ثقافات ألمانيا السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية مع نظيراتها في الولايات المتحدة. يبدو لكثيرين أن ألمانيا، أكثر من أي مجتمع غربي آخر، هي في طليعة نظام كوكبي ناشئ، وأن على المرء أن يبذل جهوداً خاصة ليكتشف سمات ثقافية واجتماعية تخص ألمانيا أقدم. صحيح أن المرء لا يزال قادراً على تحري بقاء الطرائق الرشيقة، المنظمة، ولكن الحميمة مع ذلك، التي كانت الحياة الألمانية تدار بها في الماضي (كثيراً ما يحلو للناس أن يشبهوها بساعة سويسرية بالغة الجودة والدقة)، غير أن العبادة الجديدة من البريق الكوكبي والتكنولوجيا العالية تجعل التعرف على ما هو ألماني بصورة فريدة اليوم أمر صعب.

ما زالت عبارة «صُنع في ألمانيا» تشير، بالنسبة إلى الأجانب والألمان على حد سواء، إلى مستويات عالية، جذيرة بالثقة، ومثانة تصنيع، وهي جميعاً مواصفات تُعتبر ميزات ألمانية تقليدية. ثمة، مع ذلك، نوع من العناق المتردد

بين القديم والجديد. فصورة أثاث «بيدرمير» الموضوع في أطر «لوكوربوزيه» المصنوعة من الفولاذ والزجاج تشكل مثلاً صارخاً على هذا الصعيد. غير أن الزوار ما زالوا، مع ذلك، يستطيعون العثور على القطع ذات الأساليب الفولكلورية التقليدية المصممة إقليمياً: على السروايل الجلدية البافارية والمهرجانات الأكتوبرية، على كرنفال الراين وقرى الخمر، على رغيف عيد الميلاد الساكسوني، وإلخ... إلا أن جملة الخصوصيات المحلية والإقليمية، وهي من بقايا دول وأمارات صغيرة سابقة وأجزاء بالقدر نفسه من النظام الاتحادي الألماني الحديث، دائبة على تغيير وجهها تحت تأثير قبول أو رفض سلسلة من الأنماط الثقافية المتعولمة. ثمة، على هذا الصعيد، نزعات ألقمة موجودة، كما في أي مكان آخر تقريباً في الاتحاد الأوروبي، وإن لم يكن بنفس القوة المتجلية في فرنسا، إسبانيا، أو المملكة المتحدة.

بعيداً عن هذا النزوع العام، ثمة أيضاً حدود ثقافية ألمانية خاصة فاصلة بين «الولايات القديمة» (جمهورية ألمانيا الاتحادية «القديمة») و«الولايات الجديدة» (جمهورية ألمانيا الديمقراطية «السابقة») لا تزال ملحوظة، على الرغم من أن الفروق الثقافية بين هذين الإقليمين متناقضة باضطراد. فالزوار الذين غامروا وذهبوا إلى القسم الشرقي من ألمانيا بعد توحيد البلاد في 1990 م صُدموا بأوجه الاختلاف الصارخة بين الجهتين على جميع مستويات المجتمع، حيث بدا التضاد، بعد الدوران في الفلك السوفييتي مدة خمس وأربعين سنة، بين الجمهورية الاتحادية وجمهورية ألمانيا الديمقراطية السابقة، فاضحاً وباعثاً على القلق بالنسبة إلى الكثيرين. في الغرب بدا كل شيء شديد اللمعان، متطرف الحداثة، وديناميكياً؛ في الشرق كان كل شيء متداعياً، بالياً، وراكداً. ولكن الألمان الغربيين الأكبر سناً، ذوي النزوع الماضوي الأقوى وجدوا الشرق «ألمانيا دون أمريكا»، رغم صفات «العفن» هذه. وبالفعل فإن هذه الألمانية اللاأمركية تعيش حياتها الخاصة؛ في تلك الأفلام العاطفية التي تمجد المشاهد

الإقليمية التقليدية الموروثة عن ثلاثينيات وخمسينيات القرن العشرين التي تبثها قناة ألمانيا الشرقية التلفزيونية الرئيسية المعروفة باسم إم. دي. آر. MDR.

لا يلبث التضاد بين الألمانيتين أن يُبرز، بصورة مثيرة، مدى تغير البلاد خلال العقود الخمسة السابقة. فحين يتم استخدام المؤشرات الهيكلية الدولية لمقارنة الجمهورية الاتحادية فيما قبل 1990 م بالبلدان الأوروبية الأخرى، يتضح أن ألمانيا، عند نهاية القرن، مجتمع «طليعي» على جميع الأصعدة القابلة للتصور. فمن حيث معايير التحديث، مثلاً، تتبارى ألمانيا مع اليابان على المرتبة الثانية بعد الولايات المتحدة. ومما لا شك فيه أن قوى التحديث والعولمة كانت استثنائية الحيوية هنا، وما لبثت، بعد نقل مبالغ كبيرة من الرساميل والخبرات التكنولوجية، أن بادرت حتى إلى إحداث اختراقات وبناء رؤوس جسور في الجزء الشرقي أيضاً. ظاهرياً على الأقل، بدا الشرق الألماني يشبه الغرب.

لا مجال للشك بأن الثقافة الألمانية كانت منفتحة على قوى العولمة إلى درجة معينة. فعلى الرغم من أن ألمانيا كانت في الصف الأمامي من عملية التحديث على الصعيدين التكنولوجي والعلمي منذ أواخر القرن التاسع عشر، تبقى قابليتها الاستثنائية للترحيب بالقوى الكوكبية ظاهرة أكثر حداثة. فمنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية ثمة موجات عولمة عملاقة اجتاحت الجمهورية الاتحادية، مؤدية إلى إحداث نوع من الانقلاب على جميع مستويات المجتمع الألماني ربما بصورة أكثر جذرية من تلك التي تعرضت لها الدول الأوروبية المماثلة. وهذا الانفتاح الألماني الخاص على قوى العولمة لا يمكن فهمها إلا على خلفية صفقة الحقبة النازية وانهيار البلاد في نهاية الحرب الكارثية التي شنتها على جاراتها.

سياسياً، كان قد تعين على الجزء الغربي من البلاد، جمهورية ألمانيا

الاتحادية، أن يعيد بناء ذاته من الصفر. بعد شيء من الجدل الداخلي بين الكتل أقدم هذا الجزء على تبني النظام الديمقراطي الليبرالي الغربي، بصيغته الأمريكية الخاصة، بوصفه النموذج المعتمد. وقد حاول الدستور الألماني الجديد الذي نبذ جميع مظاهر النزعة القومية المفسدة بشكل خطر التي بات عدد متزايد من الألمان مقتنعين بأنها كانت مسؤولة عن زوال البلاد من الوجود، حماية المفاهيم الديمقراطية ذات الطراز الغربي لدور الدولة. داخلياً قام الدستور على تعزيز حقوق الفرد، سيادة الدستور، وممارسة العدل على جميع مستويات المجتمع؛ دولياً، دفع الجمهورية الاتحادية نحو اعتماد وترسيخ جملة من المفاهيم والآليات السياسية فوق القومية.

من الحقائق التاريخية المعروفة جيداً أن الجمهورية الاتحادية باتت، أواسط خمسينيات القرن العشرين، تعتبر نفسها حاملة رئيسية من حوامل المبادئ التي قام عليها الحلف الأطلسي، وما لبثت، في العقود التالية، أن برزت بوصفها المدافعة الرئيسية عن الأسرة الأوروبية. وأدى هذا النمط من السلوك إلى تعميق جذور السياسة القائمة على الديمقراطية في الجمهورية الاتحادية، التي ظلت، بالتواءاتها الصاعدة الهابطة كلها، تخدم البلاد بصورة جيدة على امتداد ما يقرب من خمسين سنة. وأدى أيضاً إلى دفع جمهورية ألمانيا الاتحادية باتجاه التصالح مع البلدان المجاورة وإلى بناء سياستها الخارجية على أساس شبكة من المؤسسات متعددة الأطراف. وفي الحقيقة فإن الجمهورية الاتحادية تعتبر نفسها اليوم نموذج الديمقراطية الليبرالية الجدير، لانطوائه على الوعد بمستقبل سياسي آمن وأكثر سخاء بالمكافآت، بالتقليد من جانب البلدان الأخرى.

اقتصادياً، كان قد تعين على ألمانيا، نهاية الحرب العالمية الثانية، أن تنطلق من العدم. كانت مضطرة، جراء تعرض البلاد للتمزيق، تعرض الصناعات الرئيسية للتدمير، وتدفع موجات هائلة من اللاجئين القادمين من

الشرق، للتحرك بسرعة وكفاءة. غير أن تعرّض مؤسساتها الصناعية السابقة للتدمير وتفكيك مجمّعاتها الصناعية كلها لدفع التعويضات إلى البلدان التي عانت من النزعة التوسعية اللامسؤولة لألمانيا جعلها اعتماد خطة إعادة بناء جذرية وعميقة للاقتصاد الألماني أمراً لا مفر منه. ومثل هذا التأكيد على تطوير واستحداث صناعات متقدمة أكثر وعالية الإنتاجية أكسب ألمانيا تفوقاً تنافسياً في تعاملها مع جاراتها الأوروبيات في العقود اللاحقة.

تم إطلاق جزء كبير من عملية إعادة البناء عبر استخدام أرصدة مشروع مارشال، وأفادت البلاد من الدعم والتأييد المتمثلين بالخبرات الفنية الأمريكية في السنوات الأولى التي أعقبت الحرب. ففي عقد واحد بعد انتهاء الحرب كان الحديث عن «المعجزة الاقتصادية الألمانية» das Wirtschaftswunder قد أصبح ممكناً. جرى تصميم إعادة بناء الاقتصاد من منطلقات الكفاءة الاقتصادية و(اقتصاد السوق الاجتماعية) Soziale Market wirtschaft، تلك السمة العزيزة، منذ زمن طويل، على قلب الاقتصاد الألماني، في ظل نموذج اقتصادي خاضع لإشراف النقابات يتيح للعمال فرصة المشاركة في قضايا العلاقات الصناعية ويضمن حصولهم على حصة من الأرباح.

لعل هذا الجمع بين المشروع الحر، المشاركة الاجتماعية، والمحاصصة هو الذي ميز ألمانيا الغربية عن الوقائع التي أفرزتها اقتصادات التحكم التي سادت في الشرق الاشتراكي. وقد ساهم كثيراً في تطعيم الألمان الغربيين باللقاحات المضادة لوعود الشيوعية الخلاصية (المهدوية - المسيحانية). ما لبث النجاح الاقتصادي المدهش أن أكسب الألمان الغربيين ثقة جديدة وساعد على تغيير حالة النبذ التي كانت ألمانيا تعاني منها بين الأمم، في حين اضطلع مارك ألماني مُسيّو «شبه مقدّس» بدور التعويض عن نزعة قومية مهترئة سياسياً.

ثقافياً، ينبغي تفسير الانفتاح النموذجي للثقافة الألمانية على قوى العولمة من منطلق الأشكال العنيفة من التصدي لماضي البلاد على الصعيدين السياسي

والعسكري. على المستوى الثقافي أيضاً أدت صفة الماضي النازي إلى الحفز على بذل مسعى لتحقيق نوع من فهم الذات على المستوى القومي كما على بحث مكثف عن أشكال فنية قادرة على توفير أسس وتعبيرات مشروعة لأساليب ثقافية جديدة. وقد حاولت النخب الثقافية والفكرية، من جانبها، أن تجد مكاناً لمثل هذه الأسس في مبادئ فوق طبيعية مسترشدة بنظام أخلاقي قائم على نوع من النزعة الكونية الفلسفية. برز شعار «لن يتكرر» Nie Wieder : (لا نزعة قومية، لا نزعة عسكرية، لا عنصرية، لا محرقة [هولوكوست] بعد الآن!) كضرورة جماعية، وسرعان ما ترددت أصداءه في سائر أشكال الاتصالات المتوفرة، سواء أكانت منابر حزبية، مؤسسات تعليمية، أم جميع أشكال المناقشات والأحداث الثقافية - الفكرية.

من هذه الناحية تحديداً تشكلت سلسلة الجرائم، أعمال الشغب، والمسيرات التي تنظمها عصابات صغيرة نسبياً من حليقي الرؤوس اليمينيين التي تمت مؤخراً (خصوصاً في ألمانيا الشرقية) مصدر إزعاج وقلق كبيرين بالنسبة إلى ممثلي الخطابات الفكرية والجمهور السياسي الأوسع. غير أن هذه الحركات اليمينية تبقى مختلفة على الصعيدين التنظيمي والإيديولوجي عن الأشكال التاريخية للنازية ويجب النظر إليها بوصفها تعبيرات عن تيارات أكثر جذّة في ميدان رفض التحديث والعولمة. ومع ذلك فإن أكثرية ردود الأفعال الشعبية لا تلبث أن تتكلل بنوع من الانبهار العاجز وصولاً إلى السؤال المحرج المتمثل: كيف استطاعت مثل هذه العودة القهقرى إلى البربرية والهمجية أن تحصل، رغم جميع الجهود التعليمية والثقافية المبذولة في المدارس، الجامعات، ووسائل الإعلام الجماهيرية؟ إلا أن نظرة متأنية تشي باستحالة الحديث عن أي انتعاش للنازية الألمانية.

لقد شكل الدور والتطور النوعيان لوسائل الإعلام الجماهيرية فيما بعد الحرب في جزأي ألمانيا كليهما تربة ردود الأفعال هذه. فالإذاعات المسموعة

والمرئية العائدة للدولة فهمت نشاطاتها على أنها «مهام تعليمية». عدد كبير من ممثلي وسائل الإعلام اعتبروا أنفسهم محامي وجدان الجمهور وضميره وعدوا وسائل الإعلام «منبر المؤسسة الأخلاقية»، تبعاً لشعار شيلر. حتى حين تم استبدال احتكار الدولة للإذاعة والتلفزيون بنظام قائم على ركيزتي القنوات التلفزيونية الخاصة والعائدة للدولة (ألمانيا الاتحادية 1984 م)، فإن الموقف الأخلاقي والتعليمي لممثلي وسائل الإعلام فيما يخص كيفية التعامل مع الماضي النازي بصورة عامة لم يتغير. في السنوات الأخيرة، تبدو مسائل الأوربة» و«العولمة» موفرة بطرائق معينة علاجاً شافياً من علل الأصولية القومية، فتحصل على دعم قوي.

على المستوى الأكثر شعبية، وَجَدَتْ وسائل الاتصالات الحديثة تربة بالغة الخصوبة لنشر منتجات الثقافة الكوكبية التي بدأت تتدفق على بلدان الغرب في حقبة ما بعد الحرب كالطوفان. كانت شبيبة ألمانيا الغربية متميزة بنوع من العزوف عن الظهور بمظهر «فلاحي أرياف» غارقين في أحوال ثقافة ألمانية بالية ومشبوهة. فالشعارات الداعية إلى التخلي عن العَفَن الألماني Muff von tausend Jahren كانت ذات شعبية واسعة جداً بين الشباب. وبهذا المعنى، يمكن القول إن ضرورة التحلي بالصفة الكوزموبوليتية أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الملامح الثقافية للمواطن الألماني الغربي. أضف إلى ذلك أن وجود عدد كبير جداً من العمال الأجانب الضيوف نتيجة حتمية لاقتصاد البلاد المزدهر ساهم كثيراً في دفع عجلة التعددية الثقافية واللغوية الناشئة.

في ألمانيا كما في غيرها من الأماكن باتت ظاهرتا «الأحياء العرقية» و«القيثوات الثقافية» من الصفات المميزة للمراكز الحضرية بصورة متزايدة. وقد نتجتا، كلتاهما، عن موجات متواصلة من العمالة الوافدة، لاجئي الحروب الأهلية، والباحثين عن ملاذات سياسية. ما من مجتمع أوروبي آخر في النصف الثاني من القرن العشرين واجه التحركات السكانية التي عاشتها جمهورية ألمانيا

الاتحادية من حيث النوعية والضمخامة⁽¹⁾. تبقى هذه الحقيقة شبه مجهولة في الخارج وتتم مراوغتها بمزاعم الساسة المحافظين الذين يؤكدون أن ألمانيا «ليست من المهاجر». ومما أضفى زخماً إضافياً على التعددية الثقافية الألمانية المتنامية ذلك الولع الألماني الشديد المعروف بالسفر إلى الخارج.

من شأن أية مقارنة مع التطورات الثقافية الجارية في الشرق الألماني أن يكشف مرة أخرى عن مدى اتساع وعمق التحول الثقافي الحاصل في الجمهورية الاتحادية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية. فالسور الذي أُقيم بين الشرطين أبقى الألمان الشرقيين حيث هم وحماهم - خيراً كان ذلك أم شراً - من اجتياح قوى العولمة. كان مواطنو الشرق الألماني مضطرين للتكيف مع الوجه السلبي للقسمة السياسية والاقتصادية، في حين أفاد الألمان الغربيون كثيراً من وجهها الإيجابي.

تمخضت اثنتا عشرة سنة من الدكتاتورية النازية متبوعة بالعيش خمس وأربعين سنة في ظل النظام الشيوعي عن نوع من الاستمرار العسير لجملة المبادئ والقيم المركزية للماضي الألماني التسلطي - الاستبدادي. ففي ألمانيا الشرقية كان قمة على ما يبدو نوع من الانتقال شبه المباشر من اقتصاد الحرب الأوامري للنظام النازي إلى الاقتصاد الاشتراكي الأوامري لألمانيا الشرقية ومن أحد شكلي التوتاليتارية إلى الآخر. وعلى الرغم من أن وسائل الإعلام كانت قادرة على تجاوز الحدود ونجحت في شحذ الرغبة والاستساغة الألمانيتين الشرقيتين فيما يخص المنتجات الغربية، كما بالنسبة إلى التعبيرات والمفاهيم الثقافية، إلى درجة معينة، فإن اقتصاد ألمانيا الشرقية الأوامري، بالتواطؤ مع سياستها المركزية المستبدة، حال دون تمكن الألمان الشرقيين من الحصول على هذه المنتجات والتعبيرات.

تلك هي الطريقة التي انقلبت فيها ألمانيا الشرقية إلى مجتمع انطوائي ثقافياً مشغول بذاته في المقام الأول. وقد ساهمت آلة الدعاية التحريضية (القصف

الإيديولوجي) المميّزة للشيوعية في إنتاج خليط ثقافي شاذ دأبت فيه الرغبات الكوكبية في النعم المادية على التنافس مع نوع من الرفض الرومانسي لهذه النعم ذاتها. وجراء حرمانها من خيرات النزعة الكوكبية تعين على أشكال الوجود في إطار عالم الحياة ومحراب الاقتصاد الصغيرين المزعومين (مصحوبة بدوامات السوق الرمادية) أن تنشأ وتتطور على مستوى الحياة اليومية. تمثلت أكثر سمات ألمانيا الشرقية وضوحاً بنوع من الانسحاب العام من ديناميكية الحداثة الكوكبية. فعبارة **الهجرة الداخلية** التي طبعت أجزاء من الحياة البورجوازية الألمانية في ظل النظام النازي، انطبقت على ما كان يحدث في ألمانيا الشرقية تحت الحكم الشيوعي، وإن على نطاق اجتماعي أوسع بكثير هذه المرة.

على الرغم من أن إعادة توحيد البلاد بدت موقرة فيضاً من الفرص الجديدة المنتظرة لمواطني ألمانيا الشرقية، فإن الصيغ الثقافية التي كانت قد فازت بموطئ قدم خلال الحقبة الشيوعية منعتهم من الاستفادة البارة من تلك الفرص. فجملة العادات والأنماط المعرفية التي كانوا قد امتلكوها خلال هذه السنوات الطويلة والصعبة لم تكن قابلة لأية ترجمة سهلة إلى العادات والأساليب المطلوبة لتحقيق الازدهار في النظام الثقافي الكوكبي الجديد. ومع أن العادات الثقافية الألمانية الشرقية تبدو الآن، بعد صراع مرير، بادئة بالاقتراب ببطء من نظيرتها الألمانية الغربية، فإن جميع البيانات تشي ببقاء قدر لا يستهان به من أوجه الاختلاف بين الاثنين، رغم التدفق الهائل للأموال على الشرق، هذا التدفق الذي ساعد، دون شك، في دفع عجلة عملية التكيف الاقتصادي.

إضافة إلى أوجه التباين الاقتصادية والسياسية المذكورة، ثمة أربعة أسباب أخرى لظهور ذهنية ثقافية ألمانية شرقية خاصة، بما فيها غياب كل من الهجرة الخارجية (الآتية من الخارج)، حرية الصحافة، وإمكانات السياحة خلال الفترة الشيوعية، مازال السبب الرابع يمارس تأثيراً. ثمة نزعة لا أدريّة دينية غرسها نظام التعليم الاشتراكي بالتوازي مع السياسة الرسمية المناوئة للكنيسة والدين خلال فترة خمس وأربعين سنة، شهدت حدوث تخلف ديني لأكثر من جيل⁽²⁾.

فقط عشرة بالمئة من الألمان الشرقيين يعتبرون أنفسهم متدينين، وهذا وضع فريد في أوروبا، إن لم يكن في العالم. وبالتالي فلا نمط الحياة اليومية ولا رحيل المواطنين الألمان الشرقيين عن العالم مرتبطان بالكنيسة أو الدين كما سبق لهما أن كانا في «ألمانيا القديمة». غير أن مواصفات أخرى لألمانيا القديمة مثل جمعيات الكوارس التقليدية؛ الشربرغارتن Scherbergärten (الحداثق المنزلية)، المقنعة خلال أيام جمهورية ألمانيا الديمقراطية تحت ستار ثقافة الداتشا dadcha، وسائر ألوان العواطف الوطنية، تم الحفاظ عليها. تزدهر جملة هذه النزعات بصورة أقوى في ألمانيا الشرقية.

مع ترك الصدع القائم بين الألمانيتين الشرقية والغربية جانباً، يمكن التوصل إلى استنتاج يقول بوجود نوع من الفهم والرؤيا للحدثة الكوكبية في ألمانيا الاتحادية اليوم قائم على أساس الديمقراطية الدستورية، الثقة بتفوق نظام السوق الحرة المسؤول اجتماعياً، والاحترام الصريح لحقوق الإنسان. وقد لبس هذا النمط من الفهم، في الحقيقة، ثوب «دين مدني» إجماعي بين الثُخَب الفكرية، السياسية، والاقتصادية في ألمانيا إضافة إلى الجمهور العريض فيما وراء تلك الثُخَب.

غير أن هذه الركائز الداعمة لعقيدة ألمانيا ما بعد الحرب الثقافية ما لبثت أن تعرضت لموجة متصاعدة من النقد في السنوات الأخيرة. فما يحرك الجمهور الألماني اليوم إن هو إلاً هواجس يتم التعبير عنها بحماس حول الحاجة إلى تحقيق المصالحة، أو الموازنة، بين فوائد الأسواق الكوكبية والتكنولوجيا الحديثة وبين ما تنطوي عليه هذه الأسواق والتكنولوجيا من تكاليف فعلية أو افتراضية. يضاف إلى جملة هذه الهواجس المتنامية أشكال من الانشغال بالرعاية الحريضة للطبيعة والبيئة، اللتين تبدوان، بنظر كثيرين، مهددتين بخطر التوسع الجامح والسائب للصناعات غير المسؤولة إلاً أمام ذاتها.

ثمة مجموعتا قضايا منفصلتان، وإن بقيتا مترابطتين، تهيمنان على المناقشات العامة الجارية اليوم حول مستقبل ألمانيا. تشمل المجموعة الأولى

قضايا المستوى الاجتماعي الدائرة حول الحاجة إلى الاهتمام إلى هوية ثقافية لا تذوب بسهولة في بوتقة العولمة القائمة على التجانس، رغم أن كثيرين يتبنون نمط حياة قائم على التعددية الثقافية. أما المجموعة الثانية فتدور حول مسائل معينة مثل: (1) كيف يتم ضمان وزيادة ترسيخ حقوق الإنسان؟، (2) ما السبيل إلى توظيف وتوجيه سوق حرة مسؤولية اجتماعياً؟، (3) كيف يمكن تطوير آليات تضمن الرعاية المسؤولة للبيئة؟، و(4) ما الطريقة الضامنة لدفع عجلة تجديد تكنولوجيا مسؤول أخلاقياً؟

كما سبقت الإشارة طالما دأب الألمان، غير الغافلين قط عن أعباء ماضيهم الملتبس، على السعي لصياغة جدول أعمالهم الدولي في إطار أوروبي، وما لبثت هواجسهم أن اكتسبت قدراً أكبر من الأهمية في السنوات الأخيرة. ولا اعتماد رؤيا أوروبية ناشئة، مستندة في جوهرها إلى ألمانيا وفرنسا، ظلت ألمانيا تسعى إلى حشد الشركاء المحتملين. ما يوحد الأطراف هو اجترأ مسارٍ عولمي لا يكون كلي الخضوع للنموذج الأمريكي المهيمن والطاغي. يتمثل الهدف الرئيسي، بصرف النظر عن مدى الغموض وحتى التناقض الذي يكتنف تحديده، بنحت هوية ثقافية أوروبية مميزة. ولتحقيق هذا الهدف سيكون من الضروري إيجاد مؤسسات متمتعة بما يكفي من القوة والاستمرارية لرعاية العملية بطريقة مضبوطة مؤسساتياً. ثمة كثيرون يأملون في أن تتوفر إمكانية استخدام المؤسسات الأوروبية الموجودة لهذا الغرض، رغم احتمال تصميم أخرى جديدة في بعض الحالات.

وعلى الرغم من أن الوحدة الأوروبية - في تناقض مع حال وحدتها الاقتصادية - قادمة منذ بعض الوقت، ثمة أمل قوي في أن تتمكن الشبكة القائمة من المؤسسات الأوروبية المميزة من التقاط القدرة على التوجيه والقيادة التي فقدتها الدول القومية المنفردة في عملية العولمة. وبالتالي فإن رؤى الوحدة السياسية والمؤسساتية المتجاوزة لما هو اقتصادي تبقى، إذا ما تم طرح مسألة

دور الدولة في السباق الكوكبي، القضية المركزية لمستقبل ألمانيا، بل وللمستقبل أوروبا أيضاً، استطراداً.

معاينة العولمة

تتبع خطوط العولمة العريضة بشيء من التفصيل، قررت فرق البحث الألمانية إجراء ثلاث دراسات منفصلة⁽³⁾. أرادت الأولى تحري ووصف ثقافة دافوس عبر معاينة انتشار اللغة العالمية الإدارية الكوكبية بين صفوف إداريي الأعمال الألمان. تناولت الثانية مسائل تخص التَّخَب الفكرية الألمانية فيما يتعلق بتقاليدها، وجهات نظرها الراهنة، ورؤاها عن المستقبل. أما الثالثة فركّزت على انبثاق أشكال من التمثيل الذاتي الثقافي في الأحداث الجماهيرية الألمانية ووسائل الإعلام.

انتشار لغة الأعمال العالمية الكوكبية بين المدراء في ألمانيا غرباً وشرقاً

تمت دراسة البنية اللغوية لنخبة الأعمال الألمانية بقدر غير قليل من التفصيل لتحديد مدى بروز إطار كوكبي نظرياً ومفهوماً في الأعمال وكيف تمكن من اختراق استعمال المدراء للغة وفهمهم لأسلوب تسيير الأعمال في النظام الكوكبي الناشئ. فالخطوط العريضة لسمات هذا الإطار المكونة وتجسدها في اللغة يشكلان اللغة المشتركة العالمية بالنسبة للمدراء الكوكبيين. إن انبثاق مثل هذه اللغة مع نمطي قبولها في كل من الألمانيتين الغربية والشرقية يسلط الضوء ليس فقط على الانحرافات الدقيقة والحساسة في المعنى على صعيد إدارة الأعمال في النظام الكوكبي على امتداد العقود الماضية، بل وعلى جملة أوجه التباين بين الألمانيتين في هذا المجال.

من المهم، بداية، ملاحظة أن العولمة الاستثنائية للأعمال تمخضت عن انبثاق عالم تواصل مميّز بين مدراء الأعمال وأرباب المبادرات. فهؤلاء المدراء، سواء أكانوا من ذوي أصول أمريكية أو ممن ينتمون إلى ألمانيا،

موحدون بأشكال مميزة جداً من فهم ما تعنيه إدارة الأعمال في السياق الكوكبي. وحسب الاحتمالات كلها نرى الأمر منطبقاً على جميع مدرء الأعمال في سائر أرجاء العالم.

يشكل استخدام اللغة الإنجليزية، بلهجتها الأمريكية غالباً، عنصراً أساسياً من عناصر عالم التواصل الكوكبي، وألمانيا بالتالي. غير أن من شأن اعتبار الإنجليزية هي اللغة العالمية المشتركة للعالم الكوكبي الحديث من منطلق بنيتها المعجمية المكشوفة فقط أن يكون خطأ. فاستخدام هذه اللغة من قبل الأمريكيين أو الألمان، يشير إلى اعتماد ترسانة من التعبيرات التكنولوجية الخاصة (ذات الجذور الأمريكية غالباً مرة أخرى)، وينطوي، وهذا أهم، على امتلاك مخططات فهم وتفسير مشتركة لأغراض الإدارة بالذات. اكتشفتُ دراستنا أن لغتي الأعمال الإنجليزية والألمانية المعاصرتين متشابهتان تشابهاً مدهشاً على المستوى الهيكلي للمعاني الدلالية رغم تمايزهما الظاهري في الاستعمال.

خلال العقود الماضية، مرت القاعدة اللغوية لتواصل الأعمال في كل من الولايات المتحدة وألمانيا بمراحل تطويرية مختلفة يمكن تعقبها عبر تحري انحرافات المعنى التي أفضت إلى صيغ مشتركة من الفهم. فعبارات مثل «نجاح»، «جهد»، «إنجاز»، «مساهمة» وما إليها، مع مرادفاتها الألمانية إيرفولغ Erfolg، آنسترنغونغ Anstrengung، لايستونغ Leistung، وبايتراغ Beitrag، مثلاً، ما زالت تستعمل بطرق راسخة منذ زمن طويل، مع أن مخططات معناها وتفسيرها لم تعد تحمل الدلالات ذاتها. لعل مثلاً يستطيع إلقاء الضوء على مدى الانحراف الحاصل.

في حين أن موضوعات الأعمال، خصوصاً في ألمانيا، كانت، في خمسينيات القرن العشرين، شديدة الميل إلى جوانب الإدارة الأكثر اتصافاً بالصفة التنظيمية، فإنها ما لبثت، في العقود اللاحقة، أن تحولت إلى روح المبادرة. في الفترة الأبعد، مثلاً، كان قاموس الإدارة (وهو ينطبق على أشياء

كثيرة تتجاوز تلك المذكورة) متركزاً على فهم يرى هدف الأعمال متمثلاً بالتوظيف الأمثل للموارد الموجودة؛ أما في الفترة اللاحقة فقد أصبح التأكيد متركزاً على إعادة توجيه طاقات معينة وصرفها عن ميادين الإنتاج الحالية (بصرف النظر عما إذا كانت مزدهرة، ناضبة، أو بطيئة) لتحويلها نحو ميادين نشاطات يقدر أنها ذات مستقبل. ومثل هذا النمط من إعادة التوجيه ينطوي على معنى أن مدراء الأعمال في أيامنا يُلْقون التشجيع على صعيد جعل موارد موجودة بالية لصالح نتائج مستقبلية واعدة قابلة للتخمين. وكما اتضح من خلال دراستنا، فإن هذا الانحراف أو التحول انعكس بقوة في اللغتين العادية والفنية المستعملتين.

للإحاطة بما يعنيه الفهم الجديد لتسيير الأعمال، من المهم إدراك حقيقة أن استراتيجيات تسيير الأعمال القديمة باتت مُسْتَبْدَلَةٌ بأنماط تفكير تتطلب محاولة مركزة لاستخدام الموارد المتوفرة في سبيل اكتشاف ميادين نشاط جديدة لإطلاق الأعمال. من المؤكد أن جوانب مهمة من الاستراتيجيات الراسخة، الأقدم لم تُنبذ كلياً (فشغل الشغل هو شغل آخر المطاف)، غير أن التأكيد الآن هو على الحاجة للمراهنة على أهداف توفر إمكانية توسيع مشروعات أعمال موجودة سلفاً وعاملة بكفاءة.

قد تكون هذه المشروعات ذاتها مرتبطة بإدارة المال، الإنتاج، الخدمات، وما إليها، مع الطريقة التي تدار بها هذه الأيام متركزة على المطالب المستقبلية المحتملة. وبالتالي فإن هذا ينطوي على أن هناك في الأمر ما هو أكثر من مجرد تعرف على زبائن. فالجانب المبتكر لتسيير الأعمال على المستوى الكوكبي يشتمل على التعرف على الزبائن الفعلين جنباً إلى جنب مع تقييم إمكانية توفير الحاجات المتصورة المضافة على هؤلاء الزبائن.

في هذا السياق تكتسب جدوى أسماء الماركات قدراً كبيراً من الأهمية. تكون غاية المدير حفز الزبائن على ربط حاجاتهم المحتملة (وهي لا تزال

هاجعة غالباً) باسم ماركة معينة، وعلى التخمين العقلاني لمدى إمكانية خلق «جمهور ذي شأن» لإطلاق أعمال معينة على نطاق واسع. وأهمية استخدام أسماء الماركات في الأعمال اليوم تشي بأن المنافسة متركزة على التفوق في الصور بدلاً من الأسعار.

عند هذا المنعطف لا يسع المرء إلا أن يتذكر حروب الماركات المختلفة بين أنواع الجينزات الزرقاء. فبيع الملبس نفسه أساساً يعني بيع الصورة. والتنافس في ساحة البيع هو بين الصور المختلفة التي تمثلها السلع في أذهان الزبائن أكثر مما هو بين الأسعار المتباينة. وعلى الرغم من أن مستوى الجودة المهندسة لهذا المنتج أو ذاك يبقى مهماً، فإن نوعيته في السوق الكوكبية مستمدة بصورة متزايدة من أفق حاجة الزبون. يكمن «مكر» المدير في القدرة على رؤية نوعية المنتج في سياق السوق. فالترويج «الناجح» في الساحة الكوكبية يلزم المدير بالجمع بين الاثنين - المهندس والمتخيلة - ويحفز مجموعات كبيرة من الزبائن على فعل الشيء نفسه، بصورة مثالية على صعيد كوكبي.

تكون «الحاجة» إلى شراء حقائب غوتشي Gucci المراقبة اليوم، مثلاً، متشابهة في كل من هونغ كونغ، باريس، القاهرة، نيويورك، ميونيخ، وروما. من الواضح أن مؤسسة غوتشي الإيطالية اكتشفت لدى الأفراد حاجة تحضنهم على جعل حقائبهم جذابة كوكبياً - أضف إلى ذلك أن محاولات كثيرة تُبذل للسطو على ماركة غوتشي وبيع حقائب مقلدة بأسعار أدنى بكثير في أرجاء العالم نظراً لأن حقائب غوتشي الأصلية باهظة الثمن.

واضح أن الترويغ أصبح البُعد المهم لثقافة الأعمال الكوكبية. وبالتالي فإن لغة الأعمال الحديثة مُشَبَّعة بشحنة عالية من التعابير الترويجية على مختلف المستويات. ثمة قضايا كانت في وقت من الأوقات ذات أهمية للنجاح في السوق، مثل نسب التصدير - الاستيراد، لم تعد تحتل المراتب الأولى في قوائم

هموم مديري هذه الأيام. ما يهم في السوق الكوكبية هو ظهور وقبول نوع من تماهي الزبون مع منتج معين واشتجار مواصفاته المتنوعة في مناطق مختلفة من العالم. ليس الترويج الحديث على المستوى الكوكبي مسألة تخص إتيان فن التسويق فقط. باتت المهمة الآن، رغم بقاء الترويج مهماً، متركزة على استهداف خلق الأسواق بالذات. وبعبارة أخرى، يُنتظر من «المدرء» الكوكبيين لا أن يكونوا من صنع الأسواق بل صانعيها.

ثمة تحول جذري آخر طرأ في العقود الأخيرة على أسلوب العمل على المستوى الكوكبي، سواء في ألمانيا، في الولايات المتحدة، أم في أي بلد يحلم بأن يكون قادراً على المنافسة، يتعلق بالانقلاب الحاصل في المعايير الإدارية للتنظيم وتقييم الذات. فعبارة «التداؤب» المستعملة بكثافة كبيرة في لغة الأعمال المعاصرة تقدم وصفاً ناجحاً وموفقاً للترامن فيما بين العناصر المختلفة والمتنوعة الداخلية في آلية تنظيم هذه المؤسسة أو تلك وكوادرها إذا كانت شركة معينة راغبة في أن تصبح ناجحة في الأسواق الكوكبية.

لا تهبط عملية «التداؤب» هذه من السماء. لا بد من خلقها وإدارتها تنظيمياً، فضلاً عن أن تحقيق الترامن الناجح بين النشاطات والأقسام المختلفة للشركة يشكل الوظيفة الرئيسية للمدرء الكوكبيين الحديثين. فبدلاً من تنظيم الإدارة بطرائق تراتبية مجرّبة منذ زمن طويل، طرائق كانت سائدة خصوصاً في ألمانيا خلال عقود سابقة، تستوجب إدارة «التداؤب» قيام كبار مدرء اليوم بوقف الخطوط التراتبية الرأسية وتنظيم نشاطات الشركة تبعاً لخطوط أفقية. وهذا يعني أن على جميع مناحي عمل المشروع أن تُدار بطرائق مبتكرة مشتملة على تلاقح الأفكار مع مستويات جديدة من الاتصال، التعاون، والتحايت المتشابه. يتمثل الهدف بتنشيط عمليتي الإدارة والابتكار، وتحقيق معايير أداء عامة ذات مستويات عالية.

أضف إلى ذلك أن اعتزار المهنيين وولاءهم - هؤلاء المهنيين الذين يشار

إليهم في الغالب باسم «عمال المعرفة» في الكتابات الحديثة - لا يجوز بعد الآن أن يتم تحديدها، في المقام الأول، بمعايير مهنتهم أو اختصاصهم. لا بد لهما - الاعتزاز والولاء - بالأحرى من أن يتناغما مع، وينخرطا في صلب جملة أهداف المؤسسة، وظائفها، وولاءاتها. وبالتالي فإن مساهمات المحترفين الأفراد يجب أن يتم رؤؤها بصورة متزايدة من منطلق أدائهم العام بالنسبة إلى المؤسسة أو الشركة. وهذا الانقلاب ينطوي أيضاً على أن قيام المدراء بتقييم مساهمات كوادرمهم المتخصصة من منطلق نوعية عملهم لم يعد كافياً. لا بد من تحليل مساهمتهم في الأداء الإجمالي والأهداف العامة للشركة. مرة أخرى نرى أن الاستعمال المعاصر لعبارات مثل «النجاح»، «الجهد»، «الإنجاز» و«المساهمة» يعكس هذا الانقلاب الحاصل في المعنى.

عند هذا المنعطف لا بد من الإشارة إلى أن الشركات العاملة في السوق الكوكبية تقوم بتوظيف استراتيجيات وتدابير جديدة لتطوير الكوادر. ومثل هذه الإجراءات تكاد أن تكون مبرأة بصورة شبه كاملة من جملة المسائل التي كانت أقسام الذاتية مكلفة تقليدياً بمعالجتها. ما يهم اليوم بالنسبة إلى الشركات والمدراء هو التعرف على ما يندرج تحت عنوان «التدأوب» والعمل بما ينسجم مع ضرورات هذا التدأوب.

لعل إحدى المهمات والخطابات النظرية الإدارية المكتوبة بالخط العريض في هذا السياق متمثلة بعبارتي «الفريق» و«تطوير العمل الجماعي». ليس الهدف هنا سوى مجمعات الفرق التي تتعقب منتجاً بعينه من بداية نشوئه إلى وصوله آخر المطاف إلى السوق وقيام هذه المجمعات بإذابة طاقاتها في بوتقة آلية عمل ناجحة؛ أي تحقيق عملية «التدأوب» على سائر مستويات الفعل ذات العلاقة. ومهمات تطوير العمل الجماعي الذي هو من هذا النوع تتطلب مستوى رفيعاً من الموازنة المتزامنة لسلسلة من الطاقات المتمكنة في مجالات التصميم، التخطيط، البرمجة، الهندسة، والتنظيم. فقابلية خلق بيئة تنظيمية متناسبة مع

هدف تشجيع مثل هذه الأشكال الملهمة من التعاون باتت اليوم أحد شروط النجاح المسبقة. وبالفعل فإن مفهوم «تطوير العمل الجماعي» يشكل حجر الزاوية لما يشار إليه عموماً باسم «الثقافة المشتركة» و«الهوية المشتركة». باختصار، أن تكون مدير شركة ناجحاً اليوم يعني أن تكون فناناً متمكناً يتقن العزف على جميع أوتار هذه المهمات في الوقت نفسه. يصح هذا على جميع مدراء كوكب الأرض، ومعهم المدراء الألمان الذين ينشطون على مستوى كوكبي لأن الأخيرين ليسوا استثناءً من القاعدة.

بعد إعادة توحيد ألمانيا في 1990 م، تمثّلت إحدى أولى المهمات المنتصبة في وجه البلد الموحد بإعادة بناء العالم الألماني الشرقي من الشركات والمؤسسات مع ثقافتها الاقتصادية بما ينسجم مع المعايير الكوكبية النازمة سلفاً لجملة الأعمال في الغرب. وقد تطلب الأمر قلب الاقتصاد من اقتصاد خاضع للتحكم إلى اقتصاد سوق، أو، بعبارة أكثر ملموسية، تفكيك بنى المجمّعات (الكومبانيات Kombinat) ذات الطراز السوفييتي وإعادة تنظيمها على شكل مشروعات ومؤسسات تعاونية قائمة على المبادرة. من نافل القول إن هذه العملية واجهت سلسلة لها أول وليس لها آخر من الصعوبات وتمخضت عن قدر هائل من الإحباط وأشكال التذمر المقيمة من جانب جميع الأطراف ذات العلاقة.

جرى تنظيم مهمة إعادة البناء على المستويين الحكومي والخاص. ودراساتنا لعملية تحول ثقافة الإدارة في ألمانيا الشرقية تمخضت عن كنز من المعلومات، ولعل ما يلي هي النقاط المفتاحية البارزة في مجموعة البيانات المحصلة عبر التجربة والدراسة.

من البداية، برزت الحاجة إلى إعادة تدريب مدراء المجمّعات (الكومبانيات) الألمانية الشرقية السابقة بوصفها مهمة مركزية. فالعمل في اقتصاد قائم على السوق يتطلب، بوضوح، قدراً من المعرفة بآلية عمل السوق

الحديثة. إلا أن المدراء، الموجهين، والمهندسين الألمان الشرقيين لم يكونوا يمتلكون إلا القليل والخاطئ في الغالب من الدراية لكيفية قيام الأسواق بوظائفها. كانت قابليتهم مشحوة بالمهارات الإدارية / البيروقراطية، وكانوا مدمنين على العمل في بنى أوامرية منظمة هرمياً. أما الجانب المهني للعمل في ألمانيا الشرقية فكان يقاس بمعايير الجودة الحرفية، وكان هؤلاء المهنيون - ولا سيما المهندسون والعلماء - شديدي الاعتزاز بكونهم محترفين ذوي تأهيل رفيع. وفي الحقيقة فإن المهندسين والعلماء الألمان الشرقيين كانوا، من حيث المستويات الاختصاصية المهنية، متمتعين بخبرات مهنية موازية لخبرات نظرائهم الغربيين. غير أنهم كانوا، في الوقت نفسه، غارقين في نعمة الجهل بمستلزمات العمل الناجح في اقتصاد قائم على السوق.

بادر المدراء والاختصاصيون الألمان الغربيون، بدفع من المؤسسات، البنوك، والإدارات الحكومية الألمانية الغربية، إلى تنظيم سلاسل من الدورات التدريبية بغية إطلاع المدراء والمهنيين الألمان الشرقيين على المعارف المطلوبة للعمل في اقتصاد قائم على السوق. وسرعان ما اتضح أن المتدربين كانوا، رغم امتلاكهم مستوى مؤكداً من «الكفاءة» بالمعنى الإداري والهندسي، يواجهون صعوبات كبيرة في ترجمة مهاراتهم إلى لغة «كفاءة السوق» التي أتينا على وصفها.

كان المهندسون، مثلاً، يفترضون، نموذجياً، أن نوعية المنتج هي المهمة وحدها - أن النوعية بمفردها وبحد ذاتها هي المطلوبة لاجتياح أي سوق. حتى بعد تدريب الألمان الشرقيين على استخدام فنون البيع، ظلوا شديدي التقصير في مجال براعة الترويج. وفضلاً عن امتلاك اللغة الضرورية، كانت الحاجة إلى التعرف على الزبائن، تحديد أماكنهم، الوصول إليهم، أو تطوير حاجات الزبائن، لا سمح الله، تُبقي المهنيين الألمان الشرقيين عاجزين بلا حول ولا قوة. ما كانوا لا يزالون يفتقرون إليه بعد جهود التدريب الهائلة

تمثل تحديداً بأشكال التنظير، التخطيط، التصور، وإلخ... التي اتضح أنها عناصر جوهرية للتحويل إلى أطراف «فاعلة» في السوق، وفي السوق الكوكبية من باب أولي. حتى اللحظة ما زالت مكاتب التسويق والترويج في المؤسسات الألمانية الشرقية بحاجة لأن تبقى مشغولة بكثافة من قبل ألمان غربيين. وهنا، كما في أماكن أخرى، أصبح واضحاً أن الإدارة الحديثة لا يمكن تعلمها في غرفة الصف المدرسية، حتى حين يكون التوجيه على أرقى المستويات. فالممارسة ومادة الخبرة تنطويان على أهمية حاسمة حين تكون المهمات المطلوب إنجازها مطلوبة للشخص «ككل».

وُجد المهنيون والمدراء الألمان الشرقيون عموماً مقاومين لبرامج التدريب الهادفة إلى توفير المعارف والمهارات اللازمة لتنمية «التدأب» خصوصاً. قوبلت ضرورة التواصل والمزامنة أفقياً، وهي جوهرية جداً لنجاح العمل الجماعي، بدرجة عالية من الريبة والشك. كثيراً ما كانوا يجادلون بأن برامج تطوير الكوادر ذات الطراز الغربي لم تكن سوى طبعة أخرى من القصف الإيديولوجي الذي كان قد تعين عليهم أن يتحملوه في ظل النظام الشيوعي. كانت عبارة «سبق لأساليب فريق العمل في الاقتصاد الشيوعي الأوامري أن أشبعنا باستراتيجيات مماثلة» رد الفعل النموذجي على هذه المحاولات.

كان المهنيون الألمان الشرقيون العاملون في الميدان الاقتصادي قد أدمنوا عادة تقديم العمل «الجاد» خلال ساعات العمل والانسحاب بعدها إلى عالمهم الخاص. أما مستلزمات ثقافة أعمال كوكبية ناشئة من تنشيط جهود لمرء خارج نطاق عالم العمل، من استيعاب وتمثل عادات الإدارة الكوكبية «الفعالة»، ومن التفكير بمنطلقات استراتيجية التدأب المطلوب على هذا المستوى من العمل، فتبقى تحدياً صعباً ينتصب أمام مدراء الأعمال الألمان الشرقيين، أمام الجيل الأكبر سناً على الأقل، لا بد من التغلب عليه. وهذا كله سوف يستغرق وقتاً، نظراً لأن جملة هذه الأبعاد الجديدة لتسيير الأعمال في العصر الحديث لا

تُكتسب إلا في غمرة واقع معاش، مفعم بالحياة. غير أن هناك دلائل تشير إلى أن الجيل الصاعد من الألمان الشرقيين بدأ يلتحق بالركب دون إبطاء.

النُخب الفكرية الألمانية: بين التراث، الأوربة، والعولمة

من شأن إلقاء نظرة تاريخية سريعة على تطور النخب الفكرية وتأثيرها على الثقافة القومية الألمانية أن يسلط الضوء على حقيقة أن أحداث 1945 م كانت بالغة الحسم، حتى وإن لم تبرز عواقبها على السطح إلا أواخر ستينيات القرن العشرين. كان القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين شاهداً على خروج النُخب المحافظة والإصلاحية، على حد سواء، من صفوف البورجوازية المتعلمة والطبقة الأرستقراطية. فمدراء الشركات، النُخب العسكرية، والموظفون المدنيون كانوا أساساً منحدرين، أيضاً، من الأصول الاجتماعية ذاتها. كان تقديم اليهود الألمان واستيعابهم يشكلان جزءاً من هذه التركيبة. باستثناء عدد قليل من «الأمميات» مثل كون حركة العمال الاشتراكيين جزءاً من الأممية وتبعية الطوائف الدينية لمؤسسات مسكونية، دأبت النخب الألمانية على اعتناق رؤى قومية. من حيث المبدأ كان هذا صحيحاً بالنسبة إلى الحركات الإصلاحية (مثل الفانودرفوغل Wander vögel، حركات الشبيبة، والريفورمبيداغوجيك Reformpädagogic) الخارجة من رحم النزعة الرومانسية الألمانية، كما بالنسبة إلى الدوائر القومية، المحافظة. وعلى الرغم من أن هذين الفريقين كانا منطلقين من وجهات نظر ورؤى فلسفية مختلفة حول المجتمع فإن تصوراتهما كانت متشكلة على أساس فكرة الأمة.

بادر الرابع الثالث إلى توحيد هذه الرؤى ووضع حد لها في وقت واحد. فخطط الفوهرر ونظرياته العنصرية، مع الحلم براينخ ألماني أكبر، ما لبثت أن اندمجت لتشكيل كيانه متناقضاً ومدمراً تمكن من استيعاب أجزاء من حركات الإصلاح. فالحركة الشبائية انقلبت إلى شبيبة هتلر Hitler jugend ومنظمات العمال الاشتراكيين، البوند دويتشر ميدل Bund Dentscher Mädel، جرى

تحويلها إلى الفولكسفوهرلفاهرت Volkswohlfahrt والرايشسآربايتس دينست Reichsarbeits dienst، والكنائس كانت شاهداً على تشكيل الدوتيش كريستن Deutch Christen. وقد تصرف الفوهور بأسلوب مماثل حين أقدم على الاعتراف بالنخب لمحافظة القديمة والمنظمات النقابية والمهنية اليمينية وإذابتها في بوتقة الجمعيات والروابط الاشتراكية القومية التي أخضعها لاحقاً لتحكمه الصارم. أدت عمليات الملاحقة، الاعتقال، والاغتيال، التي طالت الخصوم السياسيين والدينيين، وعمليات الإجهاز على «الأعراق الدنيا» وعلى «غير الجديرين بالحياة»، إلى إبقاء الأمة رازحة تحت كابوس مرعب من موروث الجرائم، العار القومي، وعدم الثقة العميق بأي نوع من أنواع المشاعر القومية الألمانية. ما لبثت هذه الهوة السحيقة في الحياة الروحية والثقافية - الفكرية الألمانية أن تقلصت تدريجياً بعد الحرب، غير أن ما خَلَفَتْهَا من عواقب ما زالت ماثلة حتى اليوم.

دأبت جمهورية ألمانيا الاتحادية الجديدة (التي يشار إليها اليوم باسم «ألمانيا الغربية القديمة») على اعتبار الرايخ الثالث والمَحْرَقَة لا جُرحاً جماعياً فقط بل نوعاً من المبدأ التأسيسي السلبي القائم على الشعار والضرورة الجماعيين المتمثلين، كما قيل من قبل، بعبارة «لن يتكرر!». وهذا المبدأ المؤسس الخارج من رحم ويلات الحرب، ما لبث أن نجح في قلب النزعة القومية الجريمة إلى إيديولوجيات فوق قومية. لقد تضافر التوجه السياسي والاقتصادي نحو الغرب مع التصالح مع فرنسا وغيرها من البلدان المجاورة في الغرب، كما مع بولونيا لاحقاً، على أداء دور مهم في هذه العملية.

ثمة نمطا توجه ثقافي برزا إلى الوجود كانا متوازيين حيناً ومتناقضين حيناً آخر: الفكرة الأوروبية من جهة ومفارقة النزعة الكونية ذات الأساس الغربي من جهة ثانية. وهذان النمطان تميزا بإقحام نزعة كونية جديدة على سيناريوهات حادثة «ثانية»، «ثالثة» أو «جديدة» في جميع الأحوال، من جهة، وعلى رفض

الأنماط الكوكبية، طوال بقائها أمريكية أكثر منها كوكبية، من الجهة الأخرى. لقد برز شكل صارخ لنوع من «المنظور الأوروبي»، غير أن التطورين كليهما، استندا إلى قدر عميق من الشك والريبة إزاء النزعة القومية الألمانية السابقة.

في الوقت نفسه كان الناس مشبعين اعتزازاً بالإشاعة الناجحة للديموقراطية، بالطبعة الألمانية لاقتصاد السوق الحرة والمسؤولية اجتماعياً، وبحكم القانون والدستور. كان هذا الاعتزاز أكثر من مجرد نزعة وطنية دستورية على الطريقة الهابرماسية: كان اعتزازاً برؤية ألمانيا عاكفة على تطبيق برنامج كوني لحداثة تقدمية. ولدى الغوص عميقاً في المواثيق السياسية المهمة عند الأحزاب الألمانية، لا يلبث المرء أن يهتدي إلى رؤيا ألمانية لعولمة قابلة للدوام بيئياً، تحترم حقوق الإنسان، تؤكد المسؤولية الاجتماعية للأسواق الحرة، وتروّز التقدم التكنولوجي بمعايير أخلاقية.

في هذه العملية، يكون الأوروبيون، ميشيل الألماني وماريان الفرنسية، بالتواطؤ مع الدول الأخرى الأعضاء في «النواة الأوروبية»، هم الذين يعتبرون أنفسهم، كما بينت دراساتنا للنخب الثقافية الألمانية، جديرين بالثقة لاعتماد منظور عولمة مختلفة عن الأمركة. صحيح أن الثانية لا تزال تتمتع بالاحترام وتعتبر منطوية على قيم مشابهة، غير أن ادعاءاتها الإمبريالية المحتملة مع سعيها لخدمة مصالحها السياسية والاقتصادية الخاصة تُعتبر مُفرطة. «لا غبار» على لنكولن، جفرسون، مارتن لوثر كينغ، هيرمان ملفيل، مارك توين، وليم فوكنر، إيرنست همنغوي، جورج غيرشوين مؤلف وقائد أوركسترا (موسيقي) له مؤلفات كثيرة توفي سنة 1990 ليونارد بيرنشتاين مؤلف موسيقي توفي سنة 1937 كان أول من أدخل الجاز على الموسيقى الكلاسيكية، موسيقى الجاز، موسيقى الروك، موسيقى الراب، أفلام هوليوود، الجينز، والكوكاكولا؛ أما الحواجز التجارية - الجمركية، الإملاءات العسكرية، ووسائل الإعلام متعددة الجنسيات فيشوبها شيء من الغبار.

وكما تبين دراساتنا فإن ممثلي الثقافة الألمانية في الخارج (أولئك الذين يعملون في مراكز معهد غوته مثلاً) يرون أنفسهم ممثلين للثقافة القومية والأوروبية. يتعاونون مع نظرائهم من إنجلترا، فرنسا، إيطاليا، وبلدان البنلوكس ويتطلعون إلى بلوغ فهم مشترك يرى أن أوروبا ككل تقدم البرنامج «الأفضل» للعولمة الثقافية. لقد ساهمت النخب الثقافية والفكرية الألمانية الجديدة في صياغة البرنامج الكوني المؤورب الجديد للحدثة التقدمية إلى حد كبير.

خرجت هذه النُخب الثقافية العائدة لفترة ما بعد الحرب من رحم الطبقات الوسطى المتعلمة، حتى جاءت موجة إصلاحات تعليمية كاسحة أواخر ستينيات القرن العشرين ومهدت الطريق أمام تقدم الطبقات الدنيا. وفي هذه الأثناء أصبح ما يزيد عن ثلث من تتراوح أعمارهم بين العشرين والثلاثين حاملين للشهادات الثانوية، مع حصول خمس هذه الفئة على شهادات أعلى من الثانوية، فضلاً عن أن نصف عدد الطلاب في الجامعات والكليات إناث⁽⁴⁾. وتبعاً لذلك، لم يسبق للنخبة الألمانية الفكرية، الإدارية، والتجارية أن كانت على هذه الدرجة من التنوع.

ترعرعت نُخب «أيام السلم» في عقدي الستينيات والسبعينيات (خُلفاء نخبة ما بعد الحرب) محاطة بالأنماط الغربية من التفكير، الاستهلاك، وأساليب العمل. باتت فلسفات حياتهم محددة بنوع من الخلط بين الإيديولوجيات الغربية على الأصعدة الاقتصادية، البيئية، والحياتية. لا مكان لذهنيات ما قبل الحرب في هذه البيئة. وعواطف نُخب أوقات السلم ليست مستمدة من الآفاق الثقافية لمعجزة ألمانيا الاقتصادية فيما بعد الحرب؛ يبقى موطنها الروحي متمثلاً بالجمهورية الاتحادية فيما بعد 1968 م. إنها تلك الدائبة بإصرار على تذكير الأمة بماضيها المتمثل بالرايخ الثالث وعلى المطالبة الناشطة باعتماد خط سياسي مبرراً من لَوثة النزعة القومية الألمانية. فالوطن الألماني، بالنسبة إليها، هو في قلب أوروبا، ولا بد لأوروبا نفسها من أن تصبح مركزاً لنوع جديد من

الفهم السياسي فوق القومي. إن نوعاً من النزعة الوطنية - القومية الأوروبية يبدو علاجاً شافياً للجرح الألماني.

في العقود الأخيرة تعرضت حركات اجتماعية مختلفة في ألمانيا لعملية تغيير أخرجتها من دائرة تمثيل مصالح جماعات متميزة منفردة (مثل الجماعات الديموقراطية، الطبقة الوسطى الليبرالية، المثقفين، الفنانين، الحركة النسائية، الاشتراكيين، الحركة العمالية الأكثر شباباً) وأدخلتها إلى مجال تمثيل أهداف متقاطعة وأفكار كونية - كوكبية شاملة. بداية تركز همها على مراعاة واحترام حقوق الإنسان العامة على النطاق القومي أو على مستوى الأمميين (الكوزموبوليتيين «المتنورين»؛ أما فيما بعد فقد أصبح موضوعها قائماً على أساس القيمة الجوهرية الكونية والتي تبدو مكتفية ذاتياً للمجتمعات الصناعية «الغربية»: تلك القيمة الجوهرية المتمثلة بالفرد المستقل، المقرر لمصيره، «المتحرر» الذي يعيش متناغماً مع نفسه ومع طبيعته، سواء أكان هذا الفرد أنثى أم ذكراً. من المؤكد دون أدنى شك أن هذا البرنامج ما لبث أن أصبح القاسم المشترك الجذري الأضيق عددياً ولكن الأوسع روحياً بالنسبة إلى جميع الحركات الاجتماعية في ألمانيا المعاصرة. يبدو أنه المرجع النهائي للحسم والتقييم، إنه «المؤسسة» التي تروّز سائر المؤسسات الاجتماعية الأخرى.

ليست هذه الصورة لـ «ذات متحررة» في أساسها إلا واحدة من بنات التنوير. ففكرة الفرد المستقل ذاتياً تعايشت، أساساً، مع شقيقاتها (الحرية، المساواة، الأخوة) قبل أن تنفصل لتصبح مكتفية بذاتها. أما الآن فقد أصبح هذا التفسير المسلّم به، بالإجماع، بوصفه موقفاً جماعياً مشتركاً ونمط حياة جماعي لعملية التفريد، هو الرد على مجتمع بات «متعدد الثقافات» وغارقاً في «الثقافة الجماهيرية الشعبية» في الوقت نفسه. ويشكل هذا التفريد، في الحقيقة، إحدى السمات الأبرز. ومما قد يلقي مزيداً من الضوء على الأمر أن الطبقة الوسطى (المثقفة) في المجتمع الألماني الراهن تقوم بتحويل الضرورات الاقتصادية

(الاستخدام الكامل، تقسيم العمل، نوعية العمال الذكور والإناث، الحركية، تغيير أماكن العمل، و«الشركاء») إلى نوع من الهدف المرجو «صحيح أن هذا النمط من أحلام اليقظة» لا يستطيع تصويب النظام الاجتماعي الراهن، غير أنه نتاجه المباشر وضامته.

وبالتالي فإن المفهوم الألماني (الأوروبي) للفردية كثيراً ما يراه مروجوه شديد الاختلاف عما يعنيه في آسيا، بل وحتى في الولايات المتحدة. فما يبدو جمعاً لوجهات نظر كوكبية مختلفة، وما يظهر كما لو كان المصطلح نفسه، يعتبر أوروبياً بامتياز دون أي تقاطع ذي شأن مع ما يُطلق عليه عادة اسم «المفهوم الغربي للذات». تشي الفروق الصغيرة في الدلالات الأمريكية والأوروبية بأن هذا المفهوم أسطورة. ومع ذلك فإن المثقفين الألمان، أعضاء نادي الكلية، يعتقدون بأنهم يمثلون قيماً كونية - كوكبية. يعتبرون أنفسهم منتمين إلى نظام اقتصادي ديمقراطي وشريعة قيم محكومين بأن يسودا الكرة الأرضية على المدى الطويل وسوف يحددان، آخر المطاف، مصير «الثقافة الكوكبية».

كما اتضح من دراسائنا، يشكل هذا الإيمان الفكري الجماعي جوهر جملة الحركات الاجتماعية الجديدة التي تقوم النخب الثقافية - الفكرية الجديدة في ألمانيا بإطلاقها ودعمها. غير أن قادة هذه الحركات الواثقين بقوة رؤيتهم كثيراً ما يصابون بالدهشة إزاء الاستجابة الضعيفة التي تفرزها برامجهم الفكرية لدى الجمهور الأعرض.

تستمد الحركات الاجتماعية الجديدة في ألمانيا الدعم والأعضاء من مثقفي الطبقة الوسطى. غير أن هؤلاء يبقون، على صعيد النفوذ الاقتصادي والسياسي، غرباء، أو موجودين، في أفضل الأحوال، على هامش مراكز صنع القرارات الاقتصادية والسياسية. فالأدباء، الفنانون، الصحفيون، الكتاب، مخرجو الأفلام، المعلقون، المعلمون، الوزراء، وأساتذة الجامعات، يشكلون

جميعاً الجمهور البرجوازي الذي يحاكم *räsonierende Öffentlichkeit*، غير أنهم لا يمسكون بزمام السلطة المركزية للحراك الاجتماعي. وعلى الرغم من أن المثقفين يهيمنون على الميادين العامة المرئية والمكشوفة (وسائل الإعلام، الدعاية، الإعلان، التعليم)، فإنهم كثيراً ما يقعون في خطأ المبالغة بمدى أهميتهم. فهم يقدمون أنفسهم، ويكثرون مخطئين في الغالب، على أنهم ممثلون ومخرجون محوريون يتولون وحدهم إدارة مسرح عام لا يمولونه كما لا يأخذهم أولئك الذين يفعلون مأخذ الجد ولا يوردونهم في حساباتهم.

على الرغم من أن المثقفين عاجزون ولا يستطيعون صنع الأشياء مثل «الفاعلين» الحقيقيين، فإنهم أصحاب نفوذ لا يستهان به بوصفهم مرجعية تفسيرية. فالمفكرون في ألمانيا، أساتذة السوسيولوجيا خصوصاً، يُضفون مسحة تفسيرية على القضايا الاجتماعية، التطورات، والأوضاع السياسية، كما يفعل أولريخ بك في ألمانيا، وصديقه أنتوني غيدنز في بريطانيا، مثلاً. يقوم نادي الكلية الألماني، مثله مثل نظرائه على المستوى الدولي تماماً، بإضفاء ظلال معاني جماعية ذات شحنة قيمية على الأحداث الاجتماعية، الأشخاص، والموضوعات، ويزود الجمهور بنظرة مُعلَّنة أو خَفِيَّة إلى العالم وفقاً لها.

غير أن أعضاء النادي ليسوا مثقفين لمجتمعهم بمقدار ما هم مفسِّرو هذا المجتمع وأنبيأؤه. فعبر إضفاء المزيد من المعنى على عالم غني سلفاً «بالمعاني»، في تشريحه إلى مراتب مثقلة بالقيم، عبر تسليط الضوء على قضايا معينة وإهمال أخرى، مع تأكيد أولويات معينة وإغفال احتمالات متباعدة أخرى، يشكلون ويُبْرِزُون خطوطاً فكرية جماعية يكاد المرء لا يستطيع الفكك منها. فسلاسل القيم الأوروبية، برأي المفكرين الألمان، مثلاً، يجري التفكير بها نموذجياً من منطلقات كونية فلسفياً وأسس كوكبية سياسية منعكسة على هذه القاعدة دون النظر إلى أية بدائل قيمية أخرى.

كما في بلدان أخرى، تنظر فروع المنظمات غير الحكومية في ألمانيا

مثل الغرين بيس (السلام الأخضر)، الأمنستي أنترناشيونال (لجنة العفو الدولية)، المادسان سان فرونتيه (أطباء بلا حدود)، صندوق عالم الحياة البرية إلى نفسها، خلافاً للمنظمات الحكومية، على أنها ساعية إلى، ومطبقة لبرنامج حقوق الإنسان وحماية البيئة. تكون فلسفاتها ونشاطاتها ذات جذور عميقة في وعي الجمهور، كما تجد برامجها، حسب ما يتضح من أرقام التبرعات الألمانية⁽⁵⁾، نفسها على مستوى أعمال الكنيسة الخيرية من حيث تلقي أقوى أشكال الدعم. ما يقرب من ثمانين بالمئة من الألمان الراشدين يتبرعون لصالح الأعمال الخيرية: والمبلغ المقدر بشيء من التحفظ لما جرى التبرع به سنوياً منذ سنة 1985 م هو أربعة مليارات من الماركات الألمانية - مع بقاء سقف التقديرات أعلى من ذلك بكثير. ما لا يقل عن ثلاثين بالمئة من هؤلاء المحسنين يدعمون منظمات غير حكومية، وهذه الاتجاهات في تزايد.

على هذا الصعيد من المثير أن نلاحظ أن منظمات البيئة وحقوق الإنسان وجدت موطئ قدم متين في كل من المؤسسات الكنسيين اللوثرية والكاثوليكية. وهذا يبين مدى وثوق الترابط بين نادي الكلية الدولي والمنظمات غير الحكومية في ألمانيا من حيث الأفكار والتنظيم على حد سواء. تماماً كما يتم سحق الإقليميين والقوميين تحت كوابيس قيام العولمة بالإجهاز على التراث، نجد نادي الكلية والمنظمات غير الحكومية دائمة الانشغال بهم عيوب النظام العالمي (الذي لم يتم استكماله بعد في الغالب)، وهي ترى هدفها متمثلاً بفضح نقاط الضعف، الأخطاء، والإخفاقات التي تعاني منها جملة تطورات العولمة السياسية والاقتصادية، جنباً إلى جنب مع انتهاكات حقوق الإنسان والمخالفات البيئية.

من الأفضل لأولئك الذين يفترضون وجود تضارب داخلي متأصل بين نخبتي نادي الكلية وثقافة دافوس ويقولون بعدم وجود أي تواصل جدير بالذكر بينهما - بل وحتى يفترضون أن كلاهما تتحاشى الأخرى خارج الساحة

السياسية وغيرها من ميادين المعركة - أن يعاينوا الوضع الألماني ويعيدوا النظر. فالكنيستان الكبيران مع معاهدهما الأكاديمية، جنباً إلى جنب مع المؤسسات السياسية الأهم (مؤسسة كونراد أديناور المسيحية الديمقراطية، مؤسسة فريدريش إبيرت الاجتماعية الديمقراطية، مؤسسة ناومان الليبرالية) والمنظمات الثقافية (معهد غوته ومؤسسة همبولدت بين مؤسسات أخرى)، تعكف جميعاً، عبر الندوات، المؤتمرات، حلقات البحث الاختصاصية، على تقديم سلسلة متصلة من الحوار بين السياسة والأعمال من ناحية ومنظمات البيئة وحقوق الإنسان من الناحية الثانية.

منظوراً إليه من منظور ثقافي يتعين اعتبار النظام الاجتماعي - السياسي في جمهورية ألمانيا الاتحادية نوعاً من الزواج المدروس الجامع لكل من ثقافة دافوس ونادي الكلية، مهما بدا ذلك مثقلاً بالتناقض. فهذا الزواج يمكن جميع أفراد العائلة من الانتقال من سيناريو هذه الجماعة إلى سيناريو الجماعة الأخرى؛ فضلاً عن أن هذا الوضع ينعكس على مرآة الأحزاب السياسية. لقد بات خُضر البيئة، آخر المطاف، جزءاً من حكومة البلاد الائتلافية التي يرأسها مستشار اجتماعي ديموقراطي يُعتبر هو الآخر حليفاً قوياً لألمانيا الموحدة.

تمثيل الذات الثقافي في الأحداث ووسائل الإعلام الجماهيرية

تحرص المجتمعات الحديثة على تقديم نفسها عبر وسائل الإعلام الجماهيرية بالدرجة الأولى، خصوصاً من خلال شبكاتها التلفزيونية. إنها مجتمعات وسائل إعلام من حيث كونها مزودة بمنظومة علب مرآيا إلكترونية توصلها بعناصر جمهورها في كل الأسر. أما المواد المقدمة في العلب فمرصودة ومسجلة بالكاميرات التلفزيونية دائمة الحضور على ما يبدو. تتناول مثل قرون الاستشعار لضمان ليس فقط عدم تفويت أي نشاط اجتماعي ذي شأن دون عرض على الشاشة، بل وتأمين تقديمه كما لو كان عرضاً فنياً.

لذا فإن على كل شخص عادي أن يراهن على إمكانية إقحامه على

المشهد الإعلامي في أية لحظة معينة من حياته (حياتها) اليومية. وكما بينت دراساتنا الموسعة لوسائل الإعلام المرئية، فإن إدراك حقيقة أن من شأن المرء أن يجد نفسه فجأة في بقعة الضوء ينتمي إلى فهم عام. ونتيجة لذلك ما لبث الأداء (التمثيل) أن أصبح مقولة مركزية من مقولات الحياة الاجتماعية، وباتت القدرة على الأداء (التمثيل) ضرورة بالنسبة إلى الأفراد. من هذه الناحية ليس ثمة أية فروق هيكلية بين ثقافة البوب (الثقافة الشعبية)، الاستعراضات السياسية، أو الأحداث الكنسية.

على أساس هذا النمط، تطورت الحركات الاجتماعية في ألمانيا أوائل السبعينيات كشكل تنظيمي لم يساعد على تفعيل الأحداث الجماهيرية فقط بل وقَدَّم للمشاركين أيضاً خليطاً من التسلية التعليمية والتصوير الذاتي، من البهجة، ومن المشاركة، ممزوجة في كأس «استعراض جماعي». ففرق موسيقى البوب، المطربون الشعبيون والناشطون سياسياً، الساسة، أصحاب المقامات الكنسية الرفيعة، والنقابيون شكلوا، على مسارح متداخلة غالباً، برنامجاً لم يقف عند حدود اجتذاب جماهيرها فقط، بل وجرى ضخه عمداً عبر وسائل الإعلام تأكيداً لأهمية هذه الأحداث الجماهيرية. صارت المسيرات الممتدة أميلاً، السلاسل البشرية، ومواكب الدراجات النارية الضخمة، حسب تعبير كراكاور، تشكل ألواناً جديدة من «الزينة الجماهيرية». تقوم الفرق المحمولة بالحوامات بتسجيل هذه الزينات بكليتها لإعادة بث رسالة إلى الأمة وربما إلى العالم أيضاً ولمنح المشاركين فرصة الانبهار «مأثرتهم» وهم في غرف معيشتهم لاحقاً.

ثمة تفاعل بين التسلية (موسيقى البوب، الكابارية) والعواطف الجماعية المؤداة (الممثلة) قد تسلل إلى بنية الاجتماعات الجماهيرية، بدءاً بمواكب مركز البلدة الصغيرة وانتهاءً بأحداث ذات نطاق واسع. على جميع المنخرطين أن يبذلوا جهداً في المناسبات لجعلها أحداثاً - وذات معنى. لا بد من تحقيق نوع من التزامن بين العواطف خلال فترة من الزمن (بضع ساعات أو أسبوع). وقد

اكتشفت دراساتها، في الحقيقة، أن هذا قد أصبح المبدأ الناظم لهيكلية الحركات الحديثة بالذات: لا بد للمسيرات الجماهيرية من أن تصبح أحداثاً، يكون كل من ينخرط فيها، مشهوراً كان أم لم يكن، مُلزماً بالتمثيل (الأداء) لتغذية الروح الجماعية للمناسبة.

وفي هذا الاتجاه، ثمة نمط جديد من أنماط الحركة الاجتماعية أو «الجماهير المتحركة» ما لبث أن ظهر إلى الوجود مؤخراً، ينصب هدفه على إبراز سياسة «جديدة»، سياسة التبرؤ الحازم من السياسة مع الانطواء على قدر كبير من المعنى (مثل مواكب الحب، حالات الهذيان، عيد كرستوفر). لم تعد هذه الحركات قابلة للفهم من منطلق السيناريوهات السياسية التقليدية من قبيل «المعارضة من خارج البرلمان» أو «اليسار» أو «اليمين» - إنها إحدى ظواهر العولمة. وفي حين أن موكب الحب ابتكار ألماني أصيل يجتذب أيضاً ما يزيد عن مليون من المشاركين الدوليين، ما لبثت مواكب عيد كرستوفر، وهي «بضاعة مستوردة» من أمريكا، أن أصبحت أحداثاً تتجاوز شعبيتها حدود ثقافة الشواذ السفلية.

ليست هذه الأحداث الجماهيرية مع ما يواكبها من تعبير موسيقي (الهيپ هوب، التكنو، الراب) إلا المسرح الذي يتم على خشبته، بعيداً عن أي تفضيل أو انتماء سياسيين، خُلِقَ «جماعات أنماط حياتية» قائمة على وقت الفراغ وجماليات أحداث معينة. والناس المنتمون إلى جماعات الأنماط الحياتية هذه لا يختارون أساليبهم الخاصة لإعلان أية عضوية في جماعة ملموسة، محلية، أو إيديولوجية مترمّنة؛ بل يحاولون، بدلاً من ذلك، أن يعيشوا فلسفة معينة يتماهون من خلالها مع أناس آخرين من النمط ذاته، أناس حتى لا يعرفونهم أكثر الأحيان. يستخدمون ممارسات و«إكسسوارات» جمالية معينة - ملابس، عادات استهلاكية، نشاطات أوقات الفراغ، ميول ثقافية - وسيلة للتماهي مع جماعاتهم وللابتعاد عن الجماعات الأخرى.

من شأن التوزيع الكوكبي لسلع الماركات المعروفة المرتبطة بأسماء مصممي أزياء «بارزين» (مثل آرماني، سان لوران، فيري، بوس، ساندر، جوب)، معدات رياضية (مثل نايك، آديداس، ريبوك، هلي هانسن)، صانعي أثاث (مثل تونت، كولاني، لوكوبوزيه، غروبيوس) أن يوفر أدوات تعرف لأشكال الترميز والتنميط الذاتيين، فالأحداث المحلية لا تلبث أن تصبح شعاراً لإحساس مشاركيها الكوكبي بالانتماء. والتخوم التقليدية التي كانت تسير خطوط الانتماءات الحزبية، أشكال النظر إلى العالم، والأصول العرقية، باتت مستبدلة بتخوم أخرى. بدلاً من اندماجها بما هو إقليمي أو قومي، «تندلق» في البوتقة الكوكبية للفيديو كليب - معيار كل شيء وسقفه. ليس هذا اندماجاً بين أنماط تمثيل كوكبية وداخلية بمقدار ما هو مبدأ تمثيل ذاتي جديد ذو دوافع إعلامية كوكبية: بمقدار ما هو أداء تمثيلي يخاطب كلاً من عدسة آلة التصوير من جهة والأخوة المشاركين من جهة ثانية.

تقول قواعد حضور وسائل الإعلام (إذا لم تكن موجوداً في وسائل الإعلام، فأنت لست موجوداً اجتماعياً) خصوصاً، بإملاء نمط سلوك الشخصيات المهمة جداً (الفي. أي. بي.) وأولئك الذين يحلمون بأن يصبحوا كذلك. لا يكفي أن يقوم المرء بالتعبير عن وجهة نظره، معرفته المستندة إلى الخبرة، أو نظره العالمية على منبر واحد فقط: فالمطلوب هو أن يبقى المرء «حاضراً» كل الوقت في جميع الأماكن، في المقابلات التلفزيونية، في المسيرات الجماهيرية، وفي النشرات الإخبارية، إذا كان ذلك ممكناً بصورة مطلقة.

وهكذا فإن وسائل الإعلام تشكل «سيركاً» جوالاً للشخصيات ذات الأهمية البالغة (الفي. أي. بي.)، هذه الشخصيات التي تظهر وجوهاً في برامج أحاديث منتصف الليل التلفزيونية، في مواكب الشوارع، في المعاهد الأكاديمية، في الجامعات، بل وحتى في الأحداث [الأعياد] الكنسية. أما

«فنانو السيرك» (المهرجون) فيتألفون من ذوي القامات القومية الطويلة الفعليين أو الحالمين الذين يوحون بأنهم جزء من ظاهرة إقليمية. غير أن تركيبة التمثيل والأداء الإعلاميين تبقى كوكبية، فيستطيع الناس أن يدعوا شهرة شاملة للعالم إذا قامت القنوات القومية بتسويق «صيدها» لدى السي. إن. إن. أو إل. ن. تي. في. مساهمة منها في عملية العولمة الثقافية بأسلوب شبه كامل. ومن هذه الناحية فإن ألمانيا تنتمي فعلاً، بقضها وقضيضها، إلى عالم معولم ثقافياً.

خلاصة

فيما كنا عاكفين على دراسة العولمة الثقافية من زوايا مختلفة وفي مجالات متباينة، ما من شيء برز على أنه أكثر أهمية بالنسبة إلى التغيير الثقافي من اللغة. فأي مجتمع يستطيع أن يستورد السلع، التكنولوجيات، والأزياء دون الاضطرار إلى ترك بصمات عميقة على أساس بناها الداخلية ذات المغزى الثقافي. أما اللغة فوضّعها مختلف. فطوال بقاء استعمال اللغة الأجنبية محصوراً بتوفير تبادل الاتصال بين أفراد مجتمعات مختلفة، يظل الأمر في إطار مسألة ترجمة لا أكثر. أما حين تبدأ كميات كبيرة من المفردات والمعاني الدلالية للغة أجنبية معينة بالغزو والاحتياح وصولاً إلى اقتحام اللغة العامة اليومية المتداولة لمجتمع محدد، فإن الوضع يتبدل جذرياً، بما يفضي إلى ترك أثر عميق على البنى ذات المعاني الثقافية لدى المجتمع المستورد. لا يسع المرء عند هذا المنعطف إلا أن يتذكر عبارة ويتغنشتاين «لودفيغ فيلسوف بريطاني من أصل نمساوي اشتهر بتحليلاته اللغوية، توفي سنة 1951 م الشهيرة، «إن حدود لغتي هي حدود عالمي». فالناس لا يستعملون اللغة ببراءة، و«الأعيب اللغة» (إذا استخدمنا صورة مركزية أخرى لويتغنشتاين) المجلوبة من الخارج تجر معها عقليات وذهنيات لا تلبث نزعاتها أن تتسلل إلى الثقافة المحلية.

وكما وجدنا في دراستنا، فإن «الأعيب اللغة» الحديثة ذات الجذور

الآنجلو - أمريكية تنطوي على أهمية بالغة بالنسبة إلى مسألة العولمة الثقافية في ألمانيا. عدا عن مكانتها المرموقة جداً بوصفها اللغة العالمية السائدة في الأزمات الحديثة، نجحت اللغة الإنجليزية، شيئاً فشيئاً، وخطوة بعد خطوة، في التسلسل إلى الأشكال اليومية الدارجة والعامة للتواصل في ميادين الحياة الألمانية المختلفة. فكلمات مثل «حدث event»، «أداء performance»، «روتين groove»، «سعيد happy»، و«بارد cool» باتت الآن منتمة إلى العامة الألمانية الدارجة المعاصرة، خصوصاً بين الشباب. وما يدعو لِقَدْر أكبر من الدهشة هو أن هذه الكلمات تكون مثقلة بشحنة دلالية أمريكية مفرطة العولمة يصعب على القاموس الألماني أن يهتدي إلى بدائل لها.

يتجلى «غزو» الشوائب الإنجليزية لحقول اللغة الألمانية المعاصرة الدلالية بوضوح كامل في ميادين مختلفة من الحياة الألمانية اليومية، مثل الاستخدام الواسع للكلمات والتعابير ذات العلاقة بالكومبيوترات (الكومبيوترات، البريد الإلكتروني، شبكة الشبكات - الإنترنت) في جميع البيوت تقريباً أدت إلى نقش كلمتي مايكروسوفت وآبل على «الأقراص الذهنية الصلبة» للمواطنين العاديين، فضلاً عن أن المفردات ذات العلاقة ما لبثت أن أصبحت شرطاً مسبقاً لجملة الاتصالات اليومية والكوكبية التي هم منخرطون فيها. وعواقب مثل هذه الصيغة من المثاقفة تبقى بالغة الأهمية بالنسبة إلى قضايا العولمة الثقافية. أضف إلى ذلك، ثمة جملة الشوائب الإنجليزية التي تنتشر في المجالات الإعلامية بدءاً بموسيقى البوب، السياسة، الاقتصاد، العلوم، الرياضة، والأزياء، وصولاً إلى التواصل اليومي، تلك المجالات التي أتينا على مناقشتها.

حتى بالنسبة إلى مراقب خارجي مع شيء من الاهتمام بقضايا اللغة، فإن العبارات المجازية مثل «الأداء» و«الأحداث» كثيراً ما تبدو لغوياً طناناً ضائعاً بين اللغتين الألمانية والإنجليزية. وثمة، أخيراً، مجال للاستشارات الإدارية والتجارية الذي تكون فيه الإنجليزية، كما رأينا، لا لغة عالمية تقنية واسعة

الانتشار فقط، بل وساحة يتم فيها شحن البنى الدلالية العميقة وأنماط التفكير لدى «الأطراف الكوكبيين» بمفاهيم تعود إلى لغة الأعمال الألمانية والإنجليزية بطريقة مشابهة إن لم تكن مماثلة.

في مواجهة هذا الإقحام للشوائب اللغوية الإنجليزية في القاموس المتداول العامي للثقافة واللغة الألمانييتين، ثمة في ألمانيا اليوم قَدْرٌ ملحوظ من الممانعة والاحتجاج. إضافة إلى التقليديين الثقافيين يجري التعبير عن مثل هذه الممانعة والاحتجاج، خصوصاً، كما أشرنا من قبل، من جانب موظفي التخطيط الثقافي وممثلي المؤسسات الثقافية الألمانية في الخارج (مثل معهد غوته، المكتب الألماني للمبادلات الأكاديمية DAAD، المؤسسات السياسية). يقول هؤلاء بعدم جواز النظر إلى الإنجليزية نظرة بريئة باعتبارها لغة عالمية مثلها مثل اللاتينية في العصور الوسطى. يشيرون إلى حقيقة أن أية قوة عظمى سياسية لم تكن داعمة لللاتينية كما تفعل الولايات المتحدة اليوم بالنسبة إلى اللغة الإنجليزية. ويرون أيضاً أن اللاتينية لم تكن قابلة للتوظيف، ولو بطريقة خفية، أداة ترويج لطموحات سياسية وثقافية معينة. أما فيما يخص الاستخدام المعاصر الطاغوي والكاسح للإنجليزية (الأمريكية) فيعتبرونه منطوياً على شيء من الخطر على هذا الصعيد. وهم يتقاسمون وجهة النظر هذه، كما هو متوقع، مع زملائهم الأوروبيين (من المعهد الفرنسي *Institute Française*، وجمعية دانتي اليجري *Societa Dante Alighieri* مثلاً). وبوصفهم ممثلين رسميين، ينصب اهتمامهم على اعتماد ثقافة أوروبية قادرة على الصمود وحدها كـ «لاعب» في الساحة الكوكبية. سوف يتعين على المستقبل أن يثبت، على أية حال، ما إذا كانت هذه ستتكشف عن أنها رؤية واقعية.

الملاحظات

- (1) للاطلاع على استعراض إجمالي، انظر بيرنهارد شيفرز وولفغانغ زايف، محررين؛ Hand Wörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands (أو بالدين: لسكن وبودرنج 1991 م)، ص 81.
- (2) انظر المجموعة الإحصائية، داتنربورت 1999 م... حسب الإحصاء الوارد هنا 73 بالمئة من الألمان الشرقيين يعلنون عدم انتمائهم لأي مذهب ديني.
- (3) سُنْشَر استنتاجات دراسة فريق بحث فرانكفورت عن اللغة العالمية الإدارية تحت عنوان: «Die Sprachwelten der Manager im Zeitalter der Globalisierung» مختارة أو في كُتَيْب مستقل. جرت الاستفادة من دراستين استكملتا مؤخرًا.

أما الاستنتاجات الكاملة لفريق كونستانس البحثي عن النخب الفكرية الألمانية والأشكال الناشئة من التمثيل الذاتي الثقافي في الأحداث الجماهيرية ووسائل الإعلام، إضافة إلى دراسات أخرى عن مؤسسات ثقافية ألمانية، عن أكاديميات كنسية، وعن ممارسات شركات ألمانية في ميدان «اللاعبين الكوكبيين»، فسوف تنشر في كتاب سنة 2001.

يطيب لهنسفرید کلنر أن يعبر عن الامتنان لأعضاء فريق فرانكفورت البحثي: كارل فريدريش بوهلر، آيتا زنكر سيياسشيان كانسي، وأنغلبرت بيترس.

أما هانس - جورج سويغنر فيسعه أن يعبر عن امتنانه لأعضاء فريق كونستانس البحثي: آن هونر، توماس لاو، بيرنت شُنْثِلر، وماركوس هابليزل.

- (4) شيفرز وزايف، مصدر ورد ذكره من قبل ص: 85 وما بعدها، 167 وما بعدها.
- (5) آندرياس فوس، Betteln und Spenden (برلين: دوغروتير، 1992 م)، ص: 2 وما بعدها.

6

إغراءات متنافسة ومقاومة سلبية

العولمة الثقافية في المجر

يانوس ماتياس كوفاتش

ثمة صياغة أبكر لهذا الفصل كانت بعنوان «فتنة في الفراغ»، التي هي هراء في الفيزياء، بطبيعة الحال⁽¹⁾. ومع ذلك فإن المجاز جاء يعكس اثنين من المكونات الأساسية للتغير الثقافي الحاصل في بلّدي خلال فترة ما بعد الشيوعية: ما لبث نوع من الفراغ أحدثه رحيل الحضارة السوفييتية، ذلك الرحيل الذي جاء أشبه بجلاء الرعب، أن اجتذبت موجة من الثقافات الأجنبية إلى المجر، فوفّر فرصة لانتعاش ثقافات أصلية، ولقيام منافسة حادة بين هذه الثقافات بملء الفراغ.

مع استمراره في تبني أطروحة الفتنة، ما لبث إيماني بالفراغ الثقافي ما بعد النظام السوفييتي أن تلاشى ببطء. فمع استكمال دراساتي الأولى في بودابست⁽²⁾، بات واضحاً أن من الواجب، في العديد من ميادين التحول الثقافي، استبدال مفهوم الفراغ (أو استكمال) بمفاهيم تبعية الطريق، الاحتكاك، المقاومة، والمساومة. بعبارة أخرى، هناك كثرة هائلة من الكتابات على الصفحة البيضاء المزعومة لثقافة ما بعد النظام الشيوعي - وهي كتابات يكاد مَحْوُها أن يكون

مستحيلاً⁽³⁾. وليس ما يلي إلا محاولة لدراسة هذه الصعوبة شبه المستحيلة.

سأبدأ بتقديم صورة نمطية لثقافة العولمة، كاشفاً النقاب عن الافتراضات المضمرة المؤلفة لجوهرها. ستتم بعد ذلك مقابلة هذه الافتراضات مع كل من العالم الفعلي للتغير الثقافي في المجر من ناحية والمفاهيم الدارجة للعولمة الثقافية المطروحة من قبل مختلف فروع أدبيات الدراسات الثقافية من ناحية ثانية وفي وقت واحد لمعينة المقاومة المحلية. ثم ينتهي الفصل بزوجين من الاقتراحات «لدورنة» هذه المفاهيم بما يمكنها من مواكبة «الكرنفال الثقافي» الجاري على قدم وساق في مجر ما بعد الشيوعية.

ظاهرة صارخة بقوة

دعونا بداية نعبر عن إعجابنا بصورة فاضحة الوضوح للتغيير الثقافي الحاصل في الكتلة الشرقية السابقة. لا حاجة لأي عرق في المكتبات؛ يكفي أن تفتح جريدة ما في أية زاوية من العالم وتقرأ التقرير «التحليلي» الأول المُرسَل من «تحت أنقاض الإمبراطورية السوفييتية». فحسب الحكمة الصحفية (والعلمية إلى حد كبير)، تجد أوروبا الشرقية مندفعة عبر عملية عولمة ثقافية مشروطة بانهيال الشيوعية. وعلى الرغم من أن العولمة قد تتعرض للإزعاج في بلدان معينة جراء تيار البلقنة (وهي الرواية النقيضة لقصة متدنية النوعية بالمثل)، فإنها عبارة عن أمركة ذات قاعدة ثقافية شعبية غير قابلة للمقاومة لثقافات قومية متعشة حديثاً خارجة للتو من تحت كابوس التحكم الشيوعي⁽⁴⁾.

من شأن تجسيد رمزي لهذه السيرة في المجر أن يكون متفرغاً حزبياً شيوعياً سابقاً في زي قومي على صهوة جواد بري جامع على البوسنا (السهب الهنغاري) حاملاً «سندويشة» هامبرغر بيده الوسخة. تشي هذه الصورة عادة بالهدف النهائي للاندفاع أيضاً. فبعد استبدال البطاقة الحزبية ببطاقة الائتمان (الاعتماد)⁽⁵⁾، سيبادر فارسنا البطل إلى إقامة مشروعه الخاص وسيستبدل الجواد بسيارة وملابسه التقليدية بالجينز الأزرق أو بطقم مصمّم أعمال. أما

القذارة (أي التقاليد البدائية) فقد تختفي جزئياً ولكن الهامبرغر سوف يبقى .

كذلك ستبقى أحقاد نشطاء معاداة العولمة والابتسامة المتعالية لليبراليين غربيين مرموقين يستعرضون القادمين الجدد من الشرق، الذين يبدون فخورين بالمشاركة في «ثورة لحاق بالركب» (إذا استخدمنا عبارة يورغن هابرماس غير الموفقة) وصولاً إلى «الذوبان في بوتقة العولمة فالاندماج بالنظام الرأسمالي». ويزعم الزاعمون أن هؤلاء الأغرار يبادرون إلى إبراز مفارقة مُحدثي النعمة المساوية⁽⁶⁾. مهووسين بنوع من جنون الذوبان في البوتقة، يميل هؤلاء إلى نسيان لغتهم الأم على طريق اكتساب رطانة إنجليزية، ويقعون في خطأ اعتبار كوميديات المواقف، العروض الغنائية، وعروض الأزياء الأمريكية ثقافة راقية، ووضع الوجبات السريعة، سيارات الليموزين العملاقة، والمشروعات السكنية في الضواحي موضع حادثة لا نظير لها.

تبقى طلبات هؤلاء القادمين الجدد على البضائع الثقافية ذات النوعية والمذاق الملتبس غير قابلة للتلبية. فالرحلة الأولى للعائلة المجرية المتعولمة بفرح، الممولة بمدخراتها في العالم الجديد الشجاع، تقود إلى ديزني لاند. الأبنوان يُؤمنان بعلم العلوم، أما الابن والابنة (فيما يتصببان عرقاً في أحد أندية الكمال الجسماني) يحلمان بأن يصبحا مذيعة تلفزيونياً أو فتاة غلاف، ويقوم الجد بكيل الشتائم لاتفاقية يالطا التي منعت، منذ ما يزيد عن أربعين سنة، من المقامرة على فورنيتاتة (وحدات النقد المجري) في كازينو بادن النمساوية، وانتقاماً من الشيوعيين سارع على الفور إلى تقديم انتساب إلى نادي الروتاري.

إضافة إلى الأطروحات المتكررة التي لا تفوت أي مراقب (مثل محطة سنة 1989 م الانعطافية، الولايات المتحدة مصدراً رئيسياً للإغواء، الاستهلاك الجماهيري حاملاً رئيسياً للمثاقفة، العولمة قانوناً فولاذياً)، تقوم صورة الفارس المجازية على سلسلة من الأطروحات المضمرة ذات الأهمية المتكافئة. دعوني أذكر ثلاثاً منها.

من السَّفِيَّة إلى الأَمْرَكَة

كان من شأن ما حدث في أوروبا الشرقية كلها سنة 1989 م أن تبقى حَدَث انفتاح بريء على العالم وعلى جملة التقاليد الثقافية المحلية الأصلية لشعوب المنطقة. غير أن ثورة 1989 م قامت أيضاً، وفقاً لهذه الأطروحة، بتدشين بداية إشاعة التماثل الكوكبي. وتبعاً لذوق المحلل الإيديولوجي، يتم، عادة، وصف هذه العملية بطريقتين: إما اندماجاً روحياً بالعالم الحر عبر قيام الغرب بدعم الضعفاء ولكن الموهوبين والمجتهدين في الشرق، في نشوة الانبهار بالنزعة الانتصارية الليبرالية؛ أو إفقاراً وإحاقاً ثقافيين لمنطقة بكاملها، عبر استخدام خطاب ما بعد كولونيالي. غير أن التشخيصين ليسا مختلفين في العمق: من السهل اشتقاقهما؛ كليهما، من أحد مذاهب الاستعمار الأولية. فالثقافات الأجنبية المتمتعة بقوة جبارة تقوم، حتماً، باجتياح منافساتها المحلية الأصلية، استئصالها، أو تهيمشها على الأقل، في حين يضطر السكان الأصليون، آخر المطاف، للاستسلام إلى المحتلين بل وحتى إلى الوقوع في حب المُمَدِّنين⁽⁷⁾.

فيما يخص المنطقة والمجر خصوصاً، ليس هذا إلا تكراراً لعقيدة السَّفِيَّة الكاسحة القديمة ولقصة اهتداء أكثرية من السكان الأصليين إلى مكان مريح نسبياً في ظل القادة الشيوعيين ذوي العقلية الإصلاحية بعد سحق ثورة 1956 م. غير أن حقيقة شيوعية إصلاحية تلمح إلى نوع من التقمص الاستثنائي لثقافة الغزاة. إذا لم يستطع الروس (الروسكي) في الماضي إلا أن يتكيفوا مع الثقافات المحلية بدلاً من الإجهاز عليها وإعدامها كلياً، فما الذي يوجب على المرء أن يفترض بأن الأمر سيكون مختلفاً بالنسبة إلى الأمريكيين (اليانكي)؟

استعمار سعيد الحظ وذكي

ثمة افتراض يقدم جواباً سهلاً عن السؤال السابق ألا وهو الافتراض الذي يقول بأن الثقافة السوفييتية كانت غريبة «آسيوية» وضعيفة من حيث قوتها

الإفسادية، التي هي إلزامية وتحتل المرتبة الأولى إلى هذا الحد أو ذاك، في حين تبدو الثقافة الأمريكية أقرب إلى قلوب وعقول مواطني أوروبا الشرقية، غير قابلة للقهر اقتصادياً و(جيو) سياسياً، واختيارياً طوعياً - ظاهرياً. يبقى التأكيد هنا لكلمة «تبدو». فيما مضى كنت مضطراً لأن تحشو رأسك باللغة الروسية؛ أما اليوم فأنت تستطيع أن تتعلم الإنجليزية (ولكن من الأفضل لك أن تفعل إذا كنت تريد الحصول على وظيفة براتب جيد) - ذات مرة، سمعت عبر الراديو أن بلدك قد أصبح عضواً في حلف وارسو؛ أما في هذه الأيام فأنت تُسأل في استفتاء عما إذا كنت موافقاً على دخول الناتو (غير أن من الأفضل لك أن توافق، إذا لم تكن تريد هروب الرساميل من بلدك).

حسب هذه الأطروحة ثمة جميع الشروط المسبقة الهامة لأية اندفاع استعمارية ناجحة مخزنة على طرف الطلب من المعادلة. فالغازي (أو مصدر الثقافة باللغة الفنية الدارجة) محظوظ لأن ما يقوم بعرضه، والطريقة المتبعة في تقديم العرض، متناغمان مع الحاجات الثقافية للمستورد. أضف إلى ذلك، أن الطلب على السلع الثقافية الآتية من الغرب قد تراكمت في المنطقة عبر الحرمان القسري وغسيل الدماغ السلبي اللذين دأبت الأنظمة الشيوعية على ممارستهما، مما أدى إلى جعل الاستهلاك المؤجل متفجراً الآن مثل بركان هائج في طول أوروبا الشرقية وعرضها.

أما من وجهة نظر طرف العرض من المعادلة، فإن المنافسة بين منتجي الثقافة الدوليين ليست بالغة القوة. فنظراً لبقاء تركيبة الطلب مؤمركة، يميل المستهلكون في البلدان الشيوعية السابقة إلى تفضيل النمط الأمريكي من الأسواق الحرة على اقتصادات السوق الاجتماعية الأوروبية، هوليوود على سينميتها، والكوكا - كولا على برّيه. وحتى حين يتوهمون أنهم يختارون بضاعة ثقافية أوروبية معينة، أوبرا ألمانية خفيفة، أو أغنية راب فرنسية صاحبة، مثلاً، فإن هذه الأشياء لا تلبث أن تتكشف عن حقيقة كونها تنويعات مستمدة من

الأصل الأمريكي. حتى البيزا لا يمكن اعتبارها نتاجاً أصيلاً لثقافة المطبخ الإيطالي إذا كان أحد حواملها الرئيسية في أوروبا الشرقية هو البيتزا هات⁽⁸⁾.

يتعين على المصدر السعيد أن يحرص على تذكّر بديهية واحدة: إياك أن تذكّر السكان الأصليين بالمستعمر السابق⁽⁹⁾! فالحاكم الجديد الذكي لا يستفز المحليين بأية إيديولوجيات غريبة أو قوة غاشمة؛ يكتفي بإفسادهم، عبر الاستهلاك وأسباب اللهو والتسلية في المقام الأول⁽¹⁰⁾.

مقاومة ضعيفة

يكون المستعمر محظوظاً من ناحية أخرى أيضاً: فهو لا يخاطر بمواجهة هجمات معاكسة قوية من جانب قوى محلية أصلية. فحسب هذه الأطروحة، ما لبثت الثقافة السوفييتية أن تبخرت بين عشية وضحاها، ولم تتوفر إمكانية تحقيق قدر كافٍ من تعبئة التقاليد القومية قبل مسارعة الغزاة الجدد إلى إغراق الصحراء الثقافية لفترة ما بعد الشيوعية. تبقى العولمة من حيث الجوهر لعبة طرفين اثنين. ثمة من جهة الغرب الخاضع لهيمنة الحضارة الأمريكية «الواحدة والوحيدة»، ذات الجبروت الكلي والبعيدة عن اللبس؛ وهناك من الجهة المقابلة، مجموعة متماثلة من الأطراف الفاعلة المتمثلة بالمجتمعات الأوروبية الشرقية غير المتميزة بدون ملامح مميزة ohne Eigenschaften.

إذا استخدمنا لغة المتطرفين الشعبويين المجريين، فقد تعرض «العمود الفقري الأخلاقي أو المعنوي» للتخطيط على أيدي الليبراليين البلاشفة (التسمية الرمزية لليهود) وأسيادهم الأمريكيين. لقد أصبحنا «أمة من الخدم والنُذلاء» لدى «رأسمال المال الأجنبي الكاسر»، تماماً كما كنا قد درَجْنَا على أن نفعل مع الأخ السوفييتي الأكبر قبل عقد من الزمن⁽¹¹⁾. بعبارة أخرى، لم يكتف جزء كبير من تركة الشيوعية الثقافية - من غربة اجتماعية، نسبية أخلاقية، غياب الثقة بالنفس، العجز، وإلخ - بالبقاء والاستمرار بعد زوال النظام القديم بل تعزز تحت تأثير الفرق الشاسع بين الهوية القوية للمحتلين الجدد وخنوع وكلاء الثقافة

المحليين المنبطحين، ناهيك عن حال جماهير المستهلكين البائسة⁽¹²⁾.

تبقى مقاومة الجمهور للعلومة الثقافية ضحلة نسبياً. فحتى الإدارات «الواعية عرقياً» في أوروبا الشرقية أفقر من أن تستطيع تمويل أية حماية ذاتية ثقافية، فضلاً عن تعرضها لقدر هائل من الضغوط الداخلية والخارجية المطالبة بفتح الأبواب أمام التبادل والتواصل الدوليين. «خلال العقد الماضي فقدنا نحن المثقفين في البلدان الشيوعية السابقة مكانتنا كقادة رأي مثقفين ووطنيين حقيقيين، وجرى استبدالنا بحشد من المهرّجين السياسيين ورجال الأعمال الجَهلة، بالكومبرادور». تلك هي الحجة الباطلة التي يسوقها الشعبويون تغطية لضعفهم.

اعتراضات مباشرة

تبدو القصة كلها مألوفة ومكرورة منذ زمن بعيد، أليست كذلك؟ توحى كما لو كانت صادرة عن لينين، ماركوزه [هيربرت]، ولوپان، في تناغم كامل. ثمة نتف صغيرة من الحقيقة ملفوفة بوشاح من الشك والمبالغة، تؤلف رواية قائمة على القانون الفولاذي الصارم للعلومة، على نوع من أنواع نظرية المؤامرة ذات البُعد الأخلاقي، وعلى المعاداة الرومانسية للرأسمالية. وجملة هذه العقائد الجامدة تعكف الآن على تجميع فلول الشيوعيين الذين لم تتم إعادة هيكلتهم، القوميين العرقيين المحافظين، والشعبيين الجدد في أوروبا الشرقية وتحقيق ترابطهم المحكم مع العديد من مناوئي العلومة في الغرب. في ظل الحكم الشيوعي، لم تكن كلمتا «أمريكا» و«الإمبريالية» تقتربان إلا في الرطانة الحزبية لدى المتشددین الشيوعيين. أما اليوم فإن من الدارج إطلاق التعليقات الساخرة حول «العمامة الثقافية» ذات المنشأ الأمريكي مثله تماماً مثل الضحك من أفلام الحرب السوفييتية المبتذلة قبل خمسة عشر سنة. أضف إلى ذلك، أن هذه البروتة (الرقصة الدائرية) تتم تأديتها حتى من قبل ليبراليين مزعومين في المجر، أحد أكثر بلدان الكتلة الشرقية السابقة تَعَرُّباً.

هل هم أوصياء حقيقيون مكلفون بحراسة الثقافة التُخْبِيَّة والشعبية، أم متغطرسون يرفضون الحضارة الأمريكية جملة دون الانتباه إلى طبيعتها الغنية بالألوان؟ هل يخافون التأثيرات المُهلكة لعالم الماكدونالد ويشعرون بالعجز أمام طغيان السوق في المجالات الثقافية، أم يندبون، أولاً، امتيازاتهم الخاصة الضائعة في غمرة المنافسة المسعورة؟ هل هم معادون لـ «الفاظظة الجديدة» لأنهم شديداً الحذقة والرُّقي، أم لأنهم مصابون بالوهن وموت الأحاسيس؟ من المؤكد أن سخطهم عاطفي من حيث الجوهر.

رغم البلاغة المكثفة التي تفضلها الأحزاب القومية⁽¹³⁾، فإن هذه الأحزاب تسارع، لحظة وصولها إلى الحكم، إلى الإحجام عن العمل الشاق (وغير المحبب شعبياً ربما) المتمثل بدعم المبادرات القاعدية الرامية إلى الحفاظ على التقاليد العرقية. وعلى الرغم من أن المثقفين الملتفين حول هذه الأحزاب يتذمرون من انخفاض عدد البرامج المحلية المعروضة على شاشة التلفزيون، فإنهم ما زالوا بعيدين كثيراً عن الالتحاق بركب الجماعة الهنغارية الصغيرة من المعادين للعولمة على النمط السياتلي وعن إطلاق حملات «اشترُوا البضائع المجرية!»، تحطيم مطاعم الوجبات السريعة (فرنسا)، أو الاحتشاد عند الأسوار المحيطة بثكنات الناتو (ألمانيا). ولكن هل معنى كون مظاهراتهم الاحتجاجية ضعيفة ألا تكون المقاومة العفوية، السلبية للثقافة المستوردة قوية بالضرورة⁽¹⁴⁾؟ وما الداعي للمقاومة أساساً؟

كرد فعل أول دعونا نعاين «الشريد الرئيسي»، مطاعم الماكدونالد، للحظة. لقد تعلم نقادها في أوروبا الشرقية (ربما من أساتذتهم الإيديولوجيين السابقين) أن الرأسمالية تبدأ مع «سندويشة» الهامبرغر الأولى، وقد تقف أيضاً، فيما يخص الجودة، عند ذلك الحد. غير أن «سندويشات» الهامبرغر في هذا الجزء من العالم تتنافس مع خلائف الكرات اللحمية الزائفة المُذهنة التي كانت تقدم في مطاعم «الكانيتات» العامة ذات المواصفات الصحية الملتبسة بدلاً من

المطبخ الفرنسي الراقي. هل يستطيع المرء أن يتنبأ باضمحلال الحضارة التشيكية، المجرية، أو الروسية، حين يعلم أن مطاعم الوجبات السريعة متميزة بثبات جودة الطعام، بنظافة دورات المياه النسبية، وبالامتناع عن إجبار الزبون على تقديم «البخشيش» إلى عناصر جهاز العاملين؟ تبقى هذه، آخر المطاف، جملة الإنجازات التي لم يسبق لأحد أن سمع بها في معظم المطاعم المحلية.

وعلى أية حال، هل ستعني الرِّيسن (الكستليتة) الفينيتية (نسبة إلى فيينا عاصمة النمسا) تقدماً ذا توجه أوروبي مقارنة ماك الكبير؟ أولئك الذين يظنون أنها ستفعل (أي الأعداء الجدد لأمريكا والمرتابون منها في أوروبا الشرقية) يبدون هاربين إلى فقدان الجماعي للذاكرة. ثمة قواعد ثلاث قد تساعد هؤلاء على إهمال أكثرية المميزات الثقافية الإيجابية التي يوفرها انفتاح الإمبراطورية الشيوعية على العالم، ألا وهي: إضفاء الصفات الشيطانية على ثقافة البوب الأمريكية، تضخيم وتشويه أوجه الاختلاف مع الحضارة الأمريكية (أي المتدنية) ونظيرتها الأوروبية، بما فيها المجرية (أي الراقية)، وتمجيد ذكرى النظام السوفييتي⁽¹⁵⁾.

أو دعونا نأخذ مثلاً فضاء المعلومات الذي يتعرض للشجب الدائم في الشرق كما في الغرب بوصفه ناقل النفايات الثقافية. غير أن من الأصعب بكثير، فيما أعتقد، شجب ثقافة الشبكة في أوروبا الشرقية لأن مواطني هذه المنطقة ما زالوا يتذكرون أن آلات التصوير (الفوتوكوبي) والفاكس، ناهيك عن الآلات الكاتبة، كانت خاضعة للرقابة، وأن الرسائل والمخابرات الهاتفية كانت تُراقب بصورة منتظمة ومنهجية من قبل السلطات⁽¹⁶⁾. بالمثل، كيف يمكن للمرء أن يحتج على غياب فيديو كليبات الإم. تي. في MTV إذا كانت المارشات الشيوعية الصاخبة، الأنغام المقلدة لموسيقى الروك آند رول (كاملة بنصوص مراقبة) والموسيقى الشعبية المصطنعة والمفبركة هي البدائل منذ زمن غير بعيد في العديد من بلدان الكتلة السوفييتية؟

دي غُستيبوس... De Gustibus

لا شك أن هذه المقارنات تميل إلى فقدان مصداقيتها مع مرور السنين. غير أن التخطيط الثقافي الرسمي في عدد غير قليل من الأنظمة الشيوعية السابقة يحاول، المرة بعد الأخرى، تمجيد الماضي وإضفاء الصفة المثالية عليه عبر حماية التخلف «مذهن ولكنه محلي»، الرقابة «قاسية ولكنها فولاذية القبضة في التعامل مع المجرمين أيضاً»، والهرء القومى - الوطنى - الشيوعى «بسيط ولكنه غير عنيف»، إذا أردنا الاختصار على الأمثلة السابقة وحدها. صحيح أن المرء يستطيع أن يزعم، بشيء من التسويغ (وقليل من الواقعية)، أن انفتاح الثقافات في الكتلة الشرقية السابقة كان من الممكن أن يتم بطريقة «محترمة» أكثر. ما الداعي لإنكار حقيقة أنني أنا نفسي أيضاً أجد أحياناً صعوبة في تعليق ميولي الأوروبية الوسطى المفضلة لثقافة النُخبَة ولأشكال التميز بين ثقافة جماهيرية «ذات ذوق رفيع» وأخرى «عديمة الذوق»؟

إلا أن مجموعتنا في هذا المشروع البحثي قرَّرت أن تتجنب مجابهة الثقافات «الراقية» و«الوضيعة» والاستغراق، بطريقة متباهية، في نوع من تقييم الأداء الثقافي. فقد أردنا، بدلاً من ذلك، عبر حفر عدد من الآبار الاستكشافية في عمق التطور الثقافي في المجر، أن نفهم ما يفضل معظم المراقبين أن يفسروه استنتاجياً أو بداهة.

كان غَرْضُنا، أساساً، بريئاً من السياسة: عبر تقديمنا لقضيتنا، لم نرغب في توفير الذخيرة لأية حَمَلَة رافعة لشعار «الكوكبي جميل!». ما من أحد منا إلاً وتساوره الشكوك حول شخصية تاجر المخدرات الألباني، موظف بروكسل البيروقراطي الذي يحمل رأساً من الصخر، المتأنق، المتطوَّس، زعيم الطائفة المتعصب، أو الأصولي المنتمي إلى حركة الحُضُر - لذكر غيُض من فيض هويات الأطراف الفاعلة الجديدة في اللعبة المعروفة باسم «التحول الثقافي في أوروبا الشرقية». أو مَنْ مِنَّا يستطيع أن يصفق لبعض مشاهد العملية الحديثة مثل

ركن التسوق (الشوبينغ مول)، مطعم الوجبة السريعة، السينما ذات الشاشات المتعددة، وشاشة الكمبيوتر دون ابتسامة حزينة؟ أخيراً مَنْ منا كان يعتقد بأن من شأن انفتاح الإمبراطورية السوفييتية الثقافي ألاّ ينطوي على علاقات قوة جديدة بين الشرق والغرب، متمخضاً عن عدد كبير من الخاسرين مئة بالمئة الغارقين في بحر أزمة هوية بالغة الخطورة أو في أشكال مختلفة من الإفقار الثقافي - في أحسن الأحوال؟

طلباً للأدلة التجريبية - في أية ميادين، بأية وسائل⁽¹⁷⁾، وعبر أي نوع من الافتراضات؟ - مع البقاء داخل إطار الفرضيات الأولية للمشروع الإجمالي⁽¹⁸⁾، أضفماً بعداً بحثياً إضافياً - ذا علاقة بسنة 1989 م تحديداً - يطيب لي أن أطلق عليه اسم «اللُّبَرَة الشاملة». وهذه تغطي جميع أعمال تفكيك النظام القديم وإقامة نظيره الجديد، متدرجاً من العفو السياسي إلى الحرية الدينية، من حقوق المرضى في الرعاية الصحية إلى قابلية النقد للصرف، من تبرئة الجنسية المثلية إلى حل الميليشيات العمالية⁽¹⁹⁾. برزت سلسلة من الأسواق والديمقراطيات عبر المنطقة في أثناء سيرورة كتابة مجموعة من الدساتير الطموحة وبناء جملة من المؤسسات، التي تأثرت بقدر هائل من البضائع الثقافية المستوردة من الغرب. وبسبب الأهمية الفائقة لهذا البعد في فترة تحول ما بعد الشيوعية (خصوصاً في السنوات التأسيسية الأولى)، جرى تكريس سلسلة كاملة من الدراسات الميدانية للعملية في مشروعنا الفرعي المجري. فحوادث الالتحاق بالنااتو، اعتماد قانون وسائل الإعلام غير الشيوعي الأول، إصلاح الجامعات، وتأسيس الصندوق القومي للثقافة تشكل جميعاً نقاط علام لرصد مصائر اقتباس، إعادة تشكيل، و/أو الرفض اللاحق للمعايير، الأفكار، والمؤسسات الغربية في أعقاب ثورة 1989 م.

تمت دراسة تأثيرات «ثقافة دافوس» في ثلاثة ميادين مختلفة: في تفاعلها مع تركة ممارسات الأعمال «المتشابكة - المكثفة» (الفاصلة بلغة أقل صقلاً)

النموذجية في ظل الشيوعية المتأخرة؛ في صور للمجر وأوروبا الشرقية عموماً طوّرها مدراء تنفيذيون لشركات متعددة الجنسية؛ وفي أنصاف الانتصارات التي حققها التيار الرئيسي للاقتصاد الكلاسيكي الجديد في الفكر الاقتصادي المجرى.

أما في الأوراق التي تناولت إصلاح وسائل الإعلام، اللغة الإنجليزية في المجر، مؤسسة شوروس، والمشاركة المجرية في معرض فرانكفورت للكتاب، فقد تمت مناقشة مختلف تأثيرات «ثقافة نادي الكلية». غير أن الحالة الأولى المدروسة في فريق بحثنا تمثلت بالحركة النسوية، ذلك المثال الصارخ لجهود العولمة الفاشلة التي بذلها نادي الكلية في معظم البلدان الشيوعية السابقة. وقد تمت معاينة حامل آخر مهم للعولمة الثقافية في اقتراح المشروع الإجمالي، حامل البروتستانتية الإنجيلية، في الإطار الأوسع للحركات الدينية الجديدة في المجر.

بين ميادين البحث المخططة واحد فقط، هو ميدان عالم الماكدونالد، يفتقر إلى قدر أعمق من التحليل. أما السبب الكامن وراء إيلاء اهتمام أقل لهذا الموضوع الحاسم فنتلمسه في خوفنا من تكرار بديهيات مألوفة عن الكوكا - كولا، الجينز الأزرق، وألفيس برّسلي. ولسد هذه الثغرة تطوعت أن أوضح جزءاً كبيراً مما أريد قوله، في جميع الأحوال، في هذا الفصل، بالاستعانة بأمثلة مأخوذة من الساحة الثقافية للاستهلاك الجماهيري.

بما أن كلاً من حوامل العولمة يستخدم اللغة الإنجليزية للتواصل، فقد رأينا أن من الضروري ضرورة مطلقة إيراد دراسة ميدانية لآليات «حاملة الحوامل» تلك في المجر. في الوقت نفسه، ثمة موضوعات بحثية إضافية طرحتها: (1) التركات الثقافية الموروثة عن الحضارة السوفيتية، (2) زيادة كبيرة في البضائع الثقافية غير الغربية المستوردة بعد 1989 م، و(3) المسألة «المجرية النموذجية» المتمثلة بما إذا كان بلد صغير متوسط الدخل، فخور

تقليدياً بمواهبه الثقافية⁽²⁰⁾، مقدراً له مسبقاً أن ينسخ ثقافات أجنبية ويعيد صياغتها، أم يستطيع أيضاً أن يصبح قادراً على البث المضاد؛ أي على تسويق بعض إنتاجه الثقافي كوكبياً.

تتم مناقشة الموضوع الأول في مقالة عن تحرير الثقافة المجرية من الطابع السوفييتي، في حين تجري معاناة الثاني عبر مثال الجالية الصينية في هنغاريا. أما الموضوع الثالث فيتم بحثه في دراسة تتناول تصدير الأدب المجري عبر معرض الكتاب بفرانكفورت. من المؤسف أن فريق بحثنا لم تتوفر له بعد فرصة استكشاف الجوانب الثقافية لاثنتين من العمليات الكبرى المناوئة جزئياً للعولمة: عملية الأوربة من جهة وعملية انتعاش أوروبا الوسطى من ناحية ثانية، في دراستين منفصلتين. وأنا أحاول سد جانب من هذه الفجوة في هذا الفصل.

فرضيات إضافية

كثيراً ما تكون خصوصية الحالة المجرية على صعيد العولمة الثقافية مستمدة من قوالب شائعة مثل: بلد صغير بلا أقارب، مفتوح على العالم، واقع على مفترق الطرق بين الشرق والغرب، دائرة ثقافية (Kulturkreis) أوروبية (ألمانية)، متعاون روتينياً مع المحتلين، ذو تراث شيوعي كلبي (اشتراكية سوق)، نزعة قومية معتدلة، درجة عُليا من العولمة، غياب الخوف المرضي من الروس، بلا أحقاد تجاه الولايات المتحدة⁽²¹⁾، تقاليد كوزموبوليتية قوية، لُبْرَلَة سريعة بعد 1989 م، إلخ.

من شأن تعداد جملة هذه السمات محلياً أن يدفع معظم المراقبين إلى الاعتقاد بأن أي بلد في العالم لا يمكن أن يتعرض لاجتياح الغزو الثقافي الغربي إذا لم تكن المجرد «ثقافتها الضعيفة»⁽²²⁾ محكومة بالقدر بأن تبقى عُرضة لمثل هذا الاجتياح. كانت فرضيات العمل لدينا تعكس منطقاً معكوساً: كيف يكون ممكناً حتى بالنسبة إلى بلد «لا حول له ولا قوة» كهذا، بلد من شأنه أن يبدو محكوماً بأن يبقى ألعوبة بأيدي قوى العولمة، أن يبدي قدراً غير قليل من

المقاومة لهذه القوى بالذات؟ ولأقر مباشرة أن هذا السؤال متجذر في التربة الطبية لنزعة الشك العريقة في أوروبا الوسطى: إذا سارت هذه الكثرة من الأمور في مسارات خاطئة في هذه المنطقة، فما الذي من شأنه أن يجعل العولمة استثناءً؟

لنعد إلى فارسنا المنطلق (القافز، بعبارة أكثر دقة) من الشيوعية إلى قلب الرأسمالية. لا بد لمثل هذه الكليشيهات من إثارة ريبة القارئ، شرط أن يكون قد أمضى عدداً من السنوات في المجر (أو في بولونيا أو سلوفينيا أيضاً بالمناسبة) قبل 1989 م وبعده. يمكن للمرء أن يسأل: ما الذي يحصل للتشبيه إذا كان السيد الشيوعي قد أقدم سلفاً على استبدال العديد من المستلزمات الثقافية القديمة، مثل الجواد والزي القومي، في ظل النظام القديم؟ ماذا إذا بادر إلى تزيين سروال الجينز الأزرق الذي يرتديه بنقوش مأخوذة من التراث الشعبي منذ ستينيات القرن العشرين، إذا كان يفضل الطعام الياباني أو الإيطالي على «سندويشات» الماكدونالد، إذا كان يشتري الفولكسفاغن أو التويوتا ولكنه يحتفظ بسيارة الترابانث القديمة الموجودة عنده؟ حين سمحت له السلطات الشيوعية كان قد سافر إلى الغرب مرتين بتلك السيارة قبل عقدين اثنين من انهيار الإمبراطورية السوفييتية. ربما كان أحد أعضاء الجهاز الحزبي المتفرغ، غير أن زوجه كانت تملك مؤسسة مزدهرة في صناعة الأزياء على التخوم الدقيقة الفاصلة بين الاقتصادين الرسمي وغير الرسمي (الأبيض والأسود / المركزي والهامشي). ربما كان الزوجان قد التقيا في حفلة موسيقى روك نظمتها رابطة الشبيبة الشيوعية في السبعينيات أو في أحد أندية اليوغا (منظمة تتستر وراءها حركة الكريشنا) في الثمانينيات. ما الذي يتعين علينا قوله عن العولمة الثقافية إذا كانت قد قرأت الأدب الفرنسي الحديث قبل عشر سنوات ولكنها، بعد قيام شركة متعددة الجنسيات منافسة بإخراجها من السوق وصارت تعمل لدى أحد التجار الصينيين، باتت مضطرة للاكتفاء بالاشتراك في الهوب HOB؟ وأخيراً، ماذا إذا بقي زوجها شيوعياً، ملتفاً الآن بعباءة قومية، أو، قرر، على النقيض

من ذلك، أن يتحوّل إلى ناشط في حركة حقوق الإنسان داخل منظمة دولية غير حكومية وهو مشغول، في أوقات فراغه، بوصفه من محبّي غوسيب فيردي، بنسخ المقطوعات الأوبرالية عن الشبكة؟.

بعبارة أخرى، (1) بدأ «توغل» الغرب على صعيد الثقافة ذات القاعدة الجماهيرية في المجر قبل سنة 1989 م بسنوات وعقود؛ (2) كان المرء قادراً على أن «يتعولم» على صعيد الثقافة الراقية في ظل النظام القديم أيضاً؛ (3) ما يجري استيراده اليوم ليس بالضرورة ثقافة تافهة ومبتذلة؛ (4) راهناً، قد يميل المجريون إلى تفضيل بعض الأنماط الثقافية غير الأمريكية (الغربية منها والآتية من الشرق الأقصى) - بمعنى أنهم يواجهون إغراءات متنافسة؛ و(5) ما هو أكثر أهمية من كل ذلك أنهم قد يعمدون، عبر الإصرار على ممارسات ثقافية معينة موروثه من الماضي، إلى مواصلة مزج جملة المكونات الثقافية المحلية (الشيوعية والقومية)، الإقليمية، والكوكبية فترة طويلة من الوقت في المستقبل. فالاستقبال الانتقائي للبضائع الثقافية الأجنبية والخلط العشوائي للأمور (البريكولاج) يبدو أنهما القاعدة بدلاً من أن يكونا الاستثناءين.

انطلاقاً من هذه الافتراضات، قرر فريق بحثنا أن يتناول عبارة «العولمة» بقدر استثنائي من الحرص تجنباً لمعاني معينة مثل المجانسة والتنميط أو القَوْلبة الشاملين. ما لم نكن شهوداً على حالات استعمار ناجحة، فضّلنا الكلام عن انفتاح ثقافي، تنافس، تبادل، مجابهة، صراع، وتعاون (عن «الكَرْيَلة» [نسبة إلى الكريول: خلاسي جزر الهند الغربية] و«الأقْلَمة - الكوكبية» [نسبة إلى إضفاء صفتي العولمة والأقْلَمة] إن شئت) ⁽²³⁾ بدلاً من الاحتلال الثقافي. تلك هي الطريقة التي انشَدَ بها اهتمامي إلى مفهومي المقاومة والمساومة الثقافيتين، خصوصاً إلى نمطيهما السلبي والعفوي ⁽²⁴⁾.

وتبعاً لذلك تم استبدال مفهوم الفراغ الثقافي بمفهومي تبعية الطريق والاحتكاك. تعمدنا إبقاء سؤالنا البحثي بسيطاً: لنفترض للحظة أن هناك بضائع

ثقافية كوكبية ولنراقب ما يحصل لها بعد أن تدخل إلى البلاد. كيف تتعرض هذه البضائع للتحويل لحظة نقلها؟

لم يكن غرضنا تمجيد الدفاع المحلي عن الذات ضد التأثيرات الكوكبية لأن من شأن مثل هذا الدفاع أن يكون مستنداً إلى بقايا تقاليد ملتبسة، أشكال مريبة من الاهتمامات الأصلية وما إليها، أو حتى إلى نوع من التدخل من جانب طرف خارجي آخر. ينطبق الشيء نفسه على السلبية: من شأنها هي الأخرى أن تشتمل على مقاربات عديدة مختلفة للمقاومة بدءاً بالعزوف الكامل، مروراً بالتأمل اللامبالي، وانتهاءً بالإقلاع العفوي عن استهلاك بضائع ثقافية معينة.

فيما يخص المجر، أريد أن أؤكد العفوية الجوهرية والطابع الفردي لهذه الخيارات. وفي الوقت الحالي، ليس ثمة ما يدعو إلى الشك بوجود مؤامرة سياسية شاملة قابضة وراء هذه القرارات الشخصية، ولا سيما لأن من شأن المقاومة أن تصدر، بين أشياء أخرى، عن ظروف لاشخصية (خارجية) في العمق ومن الأساس مثل التالية:

- عطالة «المعولم» السابق (في هذه الحالة، تعني المقاومة عرقلة الدخول الثقافي جزئياً).
- منافسة بين مصدري ثقافة خارجيين (في هذه الحالة، يبادر المستورد المحلي إلى المقاومة، غريزياً في الغالب، عبر تفضيل هذا «الممّون» الثقافي على ذاك).
- رسائل متضاربة صادرة عن الغرب (في هذه الحالة، تعكف الثقافات الكوكبية القادمة على مقاومة بعضها البعض).
- تظاهر وتزييف (في هذه الحالة، قد يتعرض الاستيراد الثقافي للإخفاق الفعلي، بذريعة المقاومة الصفرية).

تحرر من السُّفِيَّة؟

ليس النمط الغربي من العولمة، في أوروبا الشرقية، إلاّ وجهاً واحداً (وإن صارخاً) من وجوه انفتاح عام. بادئ ذي بدء تمخضت ثورة 1989 م عن التحرر من السُّفِيَّة، عن انطفاء جزئي لما عُرف باسم النظام الشيوعي العالمي. ومثل هذا النوع من الخروج على العولمة بدا واعداداً بميلاد جديد لسلسلة من الثقافات القومية / العرقية المقموعة والمكبوتة - نقيض المجانسة العالمية الشاملة تماماً. فوفقاً للتوقعات المتفائلة للمنشقين المعارضين في 1989 م، كان من شأن انهيار الكتلة الشرقية أن يعني الموت المفاجئ للثقافة السوفييتية بدعائها الكونية الشمولية ولكن بواقع كوكبي زائف، بقاء الثقافة الروسية الراقية، وميلاد ثقافة مختلطة - وطنية ولكن ليست قومية - عرقية) وكوكبية حقاً (ليبرالية، كوزموبوليتية) - مؤهلة لاحتضان عناصر مكوّنة عليا وأخرى دنيا، دون تشعبات الثانية اللاإنسانية.

باختصار وببساطة، كان من شأن الرقابة اللينينية أن تزول، ولكن دون أن يتعرض ليف تولستوي وفيدودور دوستويفسكي لأي أذى. كان من شأن بيللا بارتوك، فريدريك شوبان، وفريق الخنافس (البيتلز) أن يتعاشوا سلمياً. وعلى الرغم من احتمال كون العثور على مكتبة (مخزن بيع كتب) محترمة في وارسو، بودابست، أو بوخارست، صعباً، فإن من شأن المكتبات غير المحترمة أن تعرض كتب والت ديزني ذات الألوان الزاهية أو الكتب النخبوية، بدلاً من الإباحيات الفاضحة والتفاهات النازية.

غير أن التحرر من السُّفِيَّة ما لبث أن أفضى إلى نوع من تطور (أو انحطاط) تابع للحياة الثقافية، بدلاً من أي شكل من أشكال إعادة التنشيط والتفعيل لأية ثقافات عرقية. وتبعية الطريق هذه كانت تعني شيئين على الأقل: إمّا استمرار المؤسسات الثقافية في أداء وظائفها كما في ظل النظام الشيوعي تماماً تقريباً (فالحكومة المجرية ظلت تدعم صناعة السينما بقوة دون فرض أية

رقابة على الأفلام) أو عودة الأنماط ما قبل الشيوعية للثقافة إلى البروز على السطح (ثمة خطط اعتمدت لاستعادة التعليم الديني في المدارس الرسمية). كانت الثقافة الشعبية محكومة بالاستنقاع والركود. على الرغم من أن مبادرات أهلية كانت قد باتت قادرة على الانبثاق دون التعرض لخطر الوُصم بالتحيرية، فإن موارد الدعم الرسمية ما لبثت أن جفّت، بريق معاداة الشيوعية الواعد بإحياء التراث القومي ما لبث أن تلاشى، والثقافة الشعبية الأصلية ما لبثت أن تعرضت للهزيمة أمام صورتها التجارية المقلدة.

من المفارقات الباعثة على السخرية أن التقاليد القومية - العرقية انتعشت فعلاً - تحت رعاية الحكومات الائتلافية «الحمراء - البنية» الشيوعية - القومية، مثلاً، أو النزعة الشعبوية الجديدة كما هي الحال في المجر - في تلك الميادين التي أثبتت فيها عملية التحرر من السّفينة قَدْراً ولو جزئياً من النجاح (مثل ميدان الثقافة السياسية). «تعالوا نكتشف جذورنا من جديد في تربة السياسة العرقية!» - شعار الراحلين لليمين واليسار الشعبويين في بلدان ما بعد الشيوعية - لم يتشكل في أحلام الأكثرية الساحقة للمعارضين المنشقين خلال سنوات الثمانينيات حين كان هؤلاء عاكفين على مناشدة التراث الثقافي المشترك لأمم الأوروبيتين الوسطى والشرقية. بقدر مثير من السذاجة كان أولئك يتحدثون عن أغاني ومقاهٍ شعبية، عن نكات مدينية، عن روايات عظيمة، وعن فن عمارة كنائس القرى⁽²⁵⁾. كثيرون منهم كانوا راسخي القناعة بأن الصراع الدائم بين «الشعبيين» (المتمسكين بالتقاليد العرقية) و«فرسان التغرب» لن يلبث أن يزول فور رحيل الجندي السوفييتي الأخير عن المنطقة. أضف إلى ذلك أنهم كانوا يفترضون: (1) ثمة كثرة من لآلئ الثقافة الأصلية التي لا تزال تنتظر الاكتشاف، و(2) من شأن اللُّقى والاكتشافات أن تُترجم بروح كوزموبوليتية، مُبرّأة من لوثّة التمييز والفصل القوميين.

هذه الأيام، في أعقاب عقد طويل كان مثقلاً بسلسلة من الإحباطات

المتكررة، يبادر عدد كبير من أولئك المنشقين السابقين الذين كانوا واثقين بجدوى البعث الثقافي للمنطقة، إلى تعليق آمالهم على الاتحاد الأوروبي القادر على الحيلولة دون انتعاش الثقافة القومية التافهة البالية كما على التصدي للأمم المتحدة «الرخيصة». بالنسبة إليهم ثمة نوع من العولمة المنظمة، أو المصفاة ذات القاعدة الأوروبية للثقافات يبدو ممكناً كعلاج أخير لعلّة ضياع الجودة من الجهتين كليهما.

غادر الجندي السوفييتي الأخير أرض المجر منذ سنوات عديدة، حاملاً معه (جنباً إلى جنب مع جميع مصابيح الثكنات والمهاجع) ليس فقط ألكسندر بوشكين وإيليا ريبيّن اللذين كانا من الفنانين الروس الذين درّجَت السياسة الثقافية السوفييتية على الاحتفال بهم، بل وكلاً من ميخائيل بولغاكوف وكازيمير ماليفيتش، اللذين كانت علاقتهما بالجهات الرسمية السوفييتية أكثر من ملتبسة وإشكالية⁽²⁶⁾. جرى التخلي عن تعليم اللغة الروسية التي تعرضت للسحق تحت وطأة العقلانية الاقتصادية (فروسيا هي إحدى الشريكات التجارية الرئيسية).

في الوقت نفسه، ثمة قُدْر كبير من النزعة السوفييتية نجا من كارثة انهيار الإمبراطورية في البلدان الدائرة في الفلك⁽²⁷⁾. لعل أسطح الأمثلة هي تلك التي تقدمها الأحزاب الشيوعية (السابقة) نفسها مع ثقافة سياسية قائمة على أساس عام من عدم الثقة، اللامسؤولية، والعدوان، سياسة ورثها منافسو هذه الأحزاب عنها، حتى في بلدان ذات تاريخ شيوعي إصلاحى طويل مثل المجر. وليست المافيا (تلك المؤسسة التي يُكثّر المجريون من رُبُطها بروسيا الراهنة دون إدراك حقيقة أنها ذات جذور عميقة في الكيان السياسي الروسي) مسألة غير ذات علاقة على هذا الصعيد.

غير أن المسألة الأشد إثارة هي الكيفية التي أثّرت بها الثقافة السوفييتية على الإجراءات البيروقراطية، على الروتين الصناعي، وعلى السلوك اليومي لدى المجريين. فثقافة التسوية والمماطلة المنعكسة في كلمة واحدة،

سيتشاس (قريباً، ولكن دون أن يحصل على الإطلاق)، التكتّم البيزنطي، إحلال الكم البدائي محل النوعية الجيدة، وتطبيق بساطة قاتلة في العديد من الميادين المتدرجة بين التنظيم العسكري والأساسات الخرسانية العملاقة لدورات المياه الريفية في القرى - ليست هذه جميعاً إلا أمثلة اعتباطية دالة على عملية ثقافت دامت أكثر من أربعة عقود. أضف إلى ذلك أن السوفييت عادوا إلى وطنهم ولكنهم خَلَفُوا وراءهم عدداً لا يستهان به من الحاجات الاستهلاكية الجماهيرية. وعلى الرغم من أن أهل المجر لا يتناولون البورسن (حساء اليخنة) كما لا يرتدون الغيمناستيورك، فإن سيارات اللادا، برادات الساراتوف، ومكانس الراكتا الكهربائية (أو منافستها الألمانية الشرقية والتشيكية) لا تزال تعمل ولا تتوقف عن التباهي بالمتانة والرُخص - مع بقائها، في الوقت نفسه، عديمة الكفاءة بصورة لا تُصدّق من حيث تبديد الطاقة ونشر جحيم من التلوث في الهواء⁽²⁸⁾.

مما لا شك فيه أن القابلية الحديثة لدوام بعض الممارسات الثقافية ذات الطابع السوفييتي في المجر تعود أيضاً إلى حقيقة أن عقود الحكم الشيوعي الأربعة جاءت بعد أربعة عشر عقداً سابقاً (تبعاً لمرجعية المرء) من إعداد التربة لعملية السَّقْفِيَّة. في 1945 م كانت الفودكا جديدة نسبياً في المجر، في حين أن الإدمان على تعاطي الكحول مع الموقف القَدْرِي من الصحة والمدمر للذات كان قد طغى على الثقافة الشعبية في بلدي خلال القرن التاسع عشر.

أفركة؟

من يأتي أولاً، من يمتلك ما يكفي من القوة ويجلب معه أكثر الرسائل ذرائعية وبساطة إلى مواطني أوروبا الشرقية الذين شعبوا وسئموا من التلقين المكشوف، يستطيع أن يفتح العالم الثقافي للمنطقة. لذا فإن معظم المحللين أعلنوا في 1989 م أن الولايات المتحدة (ومن غيرها؟) كانت قد ربحت المباراة الثقافية قبل أن تبدأ. فعبارتنا «استعمار الكوكا» و«عقيدة مارلين مونرو»⁽²⁹⁾ كانتا

قد ابتكرتا، أساساً، لوصف نزعة استهلاكية عابرة للأطلسي في تاريخ ما بعد الحرب للثقافة في أوروبا الغربية؛ ويجري حالياً اعتمادهما عبر الكتلة الشرقية السابقة كلها دون أي تحفظ وبالقدر نفسه من الشحنة الانتقادية.

لا شك أن كثرةً من مكونات الثقافة الراقية (مثل الأدب، الأوبرا، العلوم الاجتماعية) اكتسبت موقعاً قوياً بعض الشيء في ظل النظام الشيوعي بفضل دعم الدولة أو، وهذه مفارقة، بسبب اضطهاد الدولة (كما في مثال الكنائس، الفنون المقيّدة بالرقابة). وعلى هذا الصعيد، قد تنطوي العولمة على نوع من إحلال ثقافة كوكبية بأخرى، ربما هي أكثر كوكبية من السابقة. يمكن القول ببساطة، إحلال موزارت محل فرقة سبايس جيرلز، برونيل محل سيلبيرغ، شيكسبير محل كتاب سيناريوهات أفلام الصور المتحركة. في الوقت نفسه، تقوم الملامح الصارخة لعولمة الثقافة ذات توجهات البوب الصارخة بإبهار العديد من المراقبين وصرفهم عن رؤية الزيادة السريعة في كمية الثقافة الراقية المستوردة من الغرب، والكثير منها من الولايات المتحدة. فهذه البضائع الثقافية المتجسدة في سلسلة من النظريات العلمية، المهارات، الطقوس الروتينية، الإجراءات الحقوقية، وإلخ، مستخدمة على نطاق واسع في سياق «اللّبرلة الشاملة»؛ أي في تصميم الإصلاحات الحكومية فيما بعد النظام الشيوعي، إدارة عمليات الخصخصة، إعادة هيكلة الجامعات، إعادة تشكيل شبكات التواصل في المجتمع. أليست هذه ميادين تنطوي على أهمية ثقافية توازي على الأقل أهمية نشر تكنولوجيات الوجبات السريعة؟ غير أن من شأن البضائع الاستهلاكية الكوكبية أن تحمل هي الأخرى أشكالاً «راقية» من الثقافة المحلية والإقليمية. تشكل البقعة المعروفة باسم جزيرة البيسي في بودابست مثلاً حياً. ومهرجان هذا الصيف للروك التقدمي والموسيقى العالمية قد أصبح اللقاء الأكبر والأوسع لشبيبة أوروبا الوسطى⁽³⁰⁾.

هل تكتفي اللغة الإنجليزية بنشر الثقافة الجماهيرية الأمريكية؟ أعذر عن

هذا السؤال السخيف، ولكن طرحه ضروري في بلد بات فيه عدد متزايد من دعاة الطهارة الثقافية ميالين إلى نسيان حقيقة أن (1) أية لغة، وإن لم تكن لغتك القومية، هي بضاعة ثقافية عالية الجودة بحد ذاتها؛ (2) اللغة الإنجليزية لا تقتصر على تقديم الشعارات المبتذلة المكتوبة بأخطاء إملائية مرعبة على البلوزات القطنية⁽³¹⁾ وَحَسْب، بل وتساعد المجرمين على الإحاطة بالعناصر الأدق للثقافة الأنجلو - سكسونية (التي ليست أمريكية حصراً)، ناهيك عن العناصر غير الأنجلو - سكسونية؛ (3) وإذا لم تقم الإنجليزية على أي حال، بنقل أي شيء عدا قواعد لعبة البيزبول أو نص الصرعة الموسيقية الأخيرة في برودواي، فإن ذلك هو الآخر لن يكون مأساة كارثية؛ (4) لا يتعين على التحدي الذي تمثله الإنجليزية أن يفضي بالضرورة إلى «هنگارية مؤنجلزة» وضيعة، بل يستطيع أن يساهم في إنعاش أصيل وخلاق للغة المجرية؛ و(5) مهما يكن، تواجه الإنجليزية صعوبة كبيرة في مواكبة النَّحو المجرى وتراث تعلم الألمانية المنتعش في المنطقة.

تبعاً لدراساتنا الميدانية، اعتمد الاستيراد الثقافي بعض الطرق التاريخية، ولم تستطع البضائع الثقافية الأمريكية - تجنّب التنافس مع سلع مختلفة مستوردة من أوروبا الغربية (وشرق آسيا دون أية سوابق تاريخية). وعلى الرغم من الهيمنة الأمريكية الراهنة⁽³²⁾ على صعيد الانتشار الثقافي في العديد من الميادين بدءاً بهوليوود وانتهاءً بالكتب التعليمية الاقتصادية الأولية، ومن معايير الناتو في التدريب العسكري إلى فنون الكمال الجسماني، فإن من غير الحكمة إغفال التأثيرات «الكوكبية الفرعية» [التأثيرات التي هي دون مستوى كوكب الأرض]؛ أي النسق الألماني - النمساوي التقليدي، خصوصاً في المجر، مع التأثير المتنامي باضطراد للاندماج الأوروبي على التطور الثقافي للأوروبيتين الوسطى والشرقية جميعاً. أضف إلى ذلك أن المرء يستطيع، في ظل التدفق المتواصل للرساميل الصناعية اليابانية والجنوب - شرق آسيوية مع إقامة شبكات تجارية واسعة من قبل مبادرين صينيين في المنطقة، أن يتوقع، دون تردد، سلسلة من

العواقب الثقافية (ناهيك عن النمط البديل من العولمة الثقافية)⁽³³⁾ التي يمكنها أن تتدرج من التغيير الجذري في أخلاقيات العمل إلى تناول السمك النيء [غير المطبوخ] وترديد الألحان الموسيقية في حجرات الكارا أوكي .

لدى النظر إليها من المَرَصَد المجري تبدو أوروبا الوسطى بؤرة دَوّامة ثقافية بحد ذاتها . فمع انهيار الشيوعية تحول وَطَنِي إلى مركز للهجرة البينية العابرة لأرجاء المنطقة المختلفة، بما في ذلك وجود العمال الضيوف، اللاجئين، والمجرمين، ولكن أيضاً مع عدد كبير من المبادرين والمدراء من النمسا وألمانيا - ناهيك عن مواطني هذين البلدين الذين يكتفون من الاستثمار في قطاع العقارات المجري⁽³⁴⁾ . ما زالت اللغة الألمانية قادرة على منافسة اللغة الإنجليزية بين صفوف المجرين . فمنذ سنة 1989 م أبدت شركة سبرنغر وبيرتلسمان، معهد غوته، المؤسسات السياسية الألمانية الكبرى (إيبرت، أدنياور، ناومان، زايدل)، إلخ . . . نشاطاً مفراطاً في ميادين وسائل الإعلام، التبادل الثقافي، والاستشارة السياسية⁽³⁵⁾ .

أضف إلى ذلك أن الأزمة اليوغسلافية تَرَكَت مؤخراً آثار تغيير ثقافي ملحوظ في المنطقة عن طريق الكشف عن فقدان التضامن بين الجيران، الحفز على الفساد والرشوة لمراوغة الخطر، والتخفيف من ضراوة الحروب الثقافية في البلدان الأخرى - وهو أثر غير متوقع جدير بالترحيب . ثمة روابط تاريخية ما لبثت أن عادت إلى الظهور مرتدية أثواباً بالغة الجدة؛ فالحنين الماضوي إلى أيام الحكم القيصري والملكي Kaiser lich und Königlich / K.u.K مثلاً جاء ممزوجاً بالارتباب من نمسا متزايدة العداء تخشى «غزواً شرقياً» وتوسعاً مجرياً مصغراً⁽³⁶⁾ (نوعاً من «التمجير») في البلدان المجاورة ذات الجاليات المجرية الكبيرة . أمّا فيما يخص الآثار الثقافية الآتية من آسيا فإن مداها يتدرج من المدينة الصينية (التشايئاتاون Chinatown) الأكبر في أوروبا الوسطى الموجودة في بودابست بسوقها ذات التنانين الأربعة إلى معمل سوزوكي العملاق القريب من

الدانوب وصولاً إلى المدير الكوري الجنوبي في بلدة هامشية يعاقب الموظفين بالضرب إذا لم يعملوا بما يكفي من السرعة⁽³⁷⁾.

إيجازاً لما سبق يمكن القول إن المرء يستطيع في بحر اليوم أن يلاحظ خليطاً فريداً من المجانسة الثقافية الشاملة للعالم، جملة من الملامح القومية / الإقليمية / القارية المنبعثة من جديد، واردات ثقافية مجلوبة من الشرق الأقصى، بقايا قوية من ثقافة شبه كوكبية أو كوكبية زائفة، وتعرض طائفة من أنماط الثقافة الكوكبية الراقية للضعف (أو إعادة الهيكلة؟): يا له من كرنفال ثقافات غير مسبوق في بلد صغير وخلال فترة زمنية بالغة القصر! أَلَنْ يكون إطلاق اسم «الأمركة» تبسيطاً شديد الاستعجال؟

الاستمرارية مع التسريع

لا تشكل سنة 1989 م في الحقيقة محطة أو انقطاعاً في مسيرة التغير الحاصل لهذا الخليط الثقافي. تبدو هذه السنة حداً فاصلاً بحدة بين «عصر العولمة» الراهن وحقبة شيوعية «غير كوكبية» سابقة في المنطقة، لأن زوال الإمبراطورية السوفييتية تزامن مع الثورة المعلوماتية، طفرة في عملية الاندماج الأوروبي، وأعمال مع اتصالات عامة شاملة للعالم، جعلت اللقاءات والحوارات الثقافية أسهل بكثير. جاء الانفتاح على الثقافة الدولية مذهلاً وصاعقاً حقاً بالنسبة إلى عدد غير قليل من بلدان الكتلة الشرقية السابقة مثل ألمانيا الشرقية ورومانيا، ولم يبق أي بلد أو مجال ثقافي في المنطقة لم يُحدث فيه انهيار النظام الشيوعي تعجلاً كبيراً وملحوظاً لمسيرة التغير الثقافية.

قام النظام السوفييتي، بعيوبه الاقتصادية وضوابطه الإيديولوجية، بخلق الشروط المسبقة اللازمة لمثل هذا التعجيل في الثقافة الجماهيرية خصوصاً. إذا كان يتعين عليك أن تقف في الصف في موسكو أو صوفيا ليل نهار لشراء الجينز الأزرق في الثمانينيات؛ إذا لم تكن قادراً على أن تحلم بركوب هارلي دافيدسون في حياتك كلها، وتعرض فلم الركوب السهل Easy Rider للحظر من

قبل مسؤولي الرقابة الشيوعيين - فإن سروالاً بسيطاً يغدو سلعة ثقافية قوية بحد ذاتها، رمزاً مجسّداً لمطالبة شديدة الإلحاح بالحرية لا علاقة لها بتصاميم استراتيجي تسويق البضاعة الغربيين.

قد تصلح المجر هنا كمثال مضاد. ففي إطار نمط المساومة التوفيقية من نمط «عش ودع غيرك يعيش» لما بعد 1956 م، قدم النظام بقيادة يانوس كادار سلسلة من التنازلات في سبيل خُطب وُدّ المواطنين عبر عملية غَرْبَة تدريجية خاضعة للتحكم. جاءت هذه العملية مشتملة على التخفيف من القيود على السفر (مثل قانون «الخمسين دولار كل ثلاث سنوات»)، وتشجيع استقبال السياح؛ إصلاح التجارة الخارجية واستيراد أعداد متنامية من السلع الاستهلاكية الغربية («طواير الموارد» أماسي الأعياد الرسمية، بيع زجاجة الكوكاكولا الأولى في السبعينيات، افتتاح مطعم الماكدونالد الأول في الثمانينيات)⁽⁴¹⁾؛ السماح لبعض الكُتّاب، الباحثين، الممثلين، مخرجي الأفلام، فرق الروك من أشباه الموالين باكتساب الشعبية في المجر وبالقيام بدور الوساطة بين الشرق والغرب؛ توسيع التعليم باللغة الإنجليزية في المدارس، نشر الأدب الغربي الحديث، وتعليم العلوم الاجتماعية «البورجوازية» في الجامعات؛ التوقف عن تعطيل بث إذاعة أوروبا الحرة في الستينيات؛ التآخي مع المهاجرين (إقامة صندوق شوروش في الثمانينيات)، مع القاتيكان، مع إسرائيل، مع فرسان السياسة الشرقية، مع شيوعيي الشيوعية الأوروبية، وإلخ؛ الاقتراض بكثافة من الغرب، الالتحاق بركب صندوق النقد والبنك الدوليين، وإطلاق مشروعات مشتركة مع شركات غربية كبيرة (تدشين أول فرع لسيتي بانك في الثمانينيات)؛ خوض تجارب اقتصادية كلية متكررة على صعيد إلغاء قيود التخطيط المركزي؛ تشجيع نشاطات الأعمال غير الرسمية، اعتماد استراتيجيات مناسبة للأفراد، للاستهلاك الخاص، والبرجزة؛ استبدال الإرهاب والتعبئة بالمساومة والتعاقدات الاجتماعية الخفية؛ إبداء قُدْر نسبي من التسامح مع التحركات العرضية

للمعارضين المنشقين، والتحرك الأولي، عموماً، باتجاه المجتمع المدني - يستطيع المرء أن يواصل تعداد فضائل «شيوعية الغولاش» التي أنقذت عدداً كبيراً من المجريين من الصدمة الثقافية لمواجهة الرأسمالية الكوكبية خلال العقد الماضي.

مجانسة؟

حتى في الحالات الواضحة ظاهرياً مثل حالة مطاعم الماكدونالد، الكوكا - كولا، وموسيقى البوب، من الصعب الحديث عن أنماط تقليد ونقل موحدة. إذا كانت مطاعم الوجبات السريعة بأكثريتها الساحقة أماكن لقاء للطبقة الوسطى، وإذا كان مشروب الكوكا - كولا يتم مَزجه في الغالب بالبالينكا ذات النوعية الرديئة في الحالات الوضيعة، ويمكن جمع إيقاعات آلات الطرق (الراب) بالنصوص الساخرة الرفيعة انسجاماً مع مزاج تقيد الكاباريه النمساوي - المجري، فإن من الصعب، إذن، القول بأن أي نُشر مكثف لهذه المنتجات يحمل معه رسائل ثقافية نموذجية أو معيارية. بعبارة أخرى، إذا كُنْتَ تستهلك الوجبة السريعة ببطء، تمدد المشروبات القوية بالكوكا - كولا، وتروي نكاتاً مأكرة لدى عَزْفِكَ للألحان العنيفة، فإن العولمة ستكون، إذن، ممزقة، أو حتى ستقلب إلى عكسها: ببسي دون شعور الببسي.

ليست الأداة (أو ليست بالضرورة) هي الرسالة، خصوصاً إذا كانت الرسالة نفسها غامضة، لأن الغرب لا يكتفي بتقديم نفسه وحسب بل ويقدم نُقْده الخاص أيضاً إلى أوروبا الشرقية: يقدم شرائع السوق الحرة في مواجهة النزعة البيئية، حرية الكلام مقابل الخطاب السياسي القويم، أصنام هوليوود المعبودة من الذكور مقابل القيم النسوية، حماية الصحة في مواجهة الطعام الخفيف، إلخ. يستلم مواطنو أوروبا الشرقية رُزْماً ثقافية ملأى ببضائع يتعذر التوفيق بينها⁽⁴⁷⁾ مثل هذه، قبل أن تتاح لهم فرصة مواجهتها أو خَلْطها ببضائعهم هم. ومن الغريب حقاً أن الأخيرة قد تكون أكثر الأحيان غير قابلة للمواءمة مع

نوعي الثقافة المستوردة كليهما. فمبدأ عدم التدخل والتدخل الفعال الكلاسيكيان يكونان، بالنسبة إلى أكثرية المجريين، مثلاً، متساويين من حيث عدم جدارتهما بالقبول في عدد من الأحيان. حين يكون الأمر متعلقاً بـ «مسألة الغجر»، أشك أن يُقدّم مواطنو بلدي على مطالبة الحكومة بالحياد أو التمييز الإيجابي، مكتفين بالإلحاح على القمع الخالص - دليل تبعية الطريق مرة أخرى.

يبقى مشروع اللُّبَرَّة الشاملة الثوري متناقضاً فريداً. لا يكون المرء بحاجة لمعاينة مبالغت ثقافتي دافوس ونادي الكلية (عبر تصور الحوار بين المهووس بجمع المال ومصمم حصص دوغمائي، مثلاً) ليرى احتمالات الصدام بين الأشكال المتزامنة لكل من اعتماد آلية السوق / إلغاء القيود من جهة وإشاعة الديمقراطية من الجهة المقابلة. لعل أقرب الأمثلة هو، بالطبع، الخطة الثقافية نفسها: هل يجب ربط التمويل العام للبرامج الثقافية بنجاح هذه البرامج في السوق؟ هل تستطيع الحكومات أن تتمتع بميول تفضيلية ثقافية؟ ما الذي يحول دون خصخصة المسرح القومي؟ ما الداعي إلى دعم المتاحف؟

في غضون العقد الماضي، ظلت الحكومات في المجر تتأرجح بين النموذج الفرنسي / النمساوي «التوزيعي» من جهة، والنموذج الهولندي - الأمريكي الأكثر «توجهاً إلى السوق» من الجهة الثانية في الإجابة عن هذه الأسئلة. أخيراً تعرض النموذج الثاني لهزيمة مهينة⁽⁴²⁾. فَضَبُط وسائل الإعلام الجماهيرية، الذي طالما كان ميدان حرب ثقافية دائمة في المجر خلال السنوات الأخيرة، يطرح أسئلة مشابهة: هل يتعين على القنوات التلفزيونية الخاصة أن تبث برامج عامة؟ هل تستطيع القنوات العامة أن تبث الإعلانات التجارية؟ ما الذي يحول دون خصخصة وكالة الصحافة القومية؟ هل تنطوي الانتخابات البرلمانية على تحويل الفائزين بالهيمنة على وسائل الإعلام العامة؟ هل تتمتع الحكومة بحق إصدار صحيفة خاصة؟

في محاولة منهم لحل هذه المشكلات ما لبث المشرعون المجريون، الذين كانوا أوائل التسعينيات يناقشون التشريعات الشبيهة بتلك النازمة للبي. بي. سي.، أن وصلوا إلى عالم النموذج النمساوي - الإيطالي القائم على قدر أكبر من التدخل⁽⁴³⁾. وكذلك فإن دعاة إصلاح الجامعة في المجر واجهوا معضلة «المصلحة العامة أم المصلحة الخاصة؟»: ما زالوا عاكفين على البحث عن أجوبة للسؤال نفسه المتمثل بما إذا كانت الفروق بين فُرص المواطنين التي تمكّنهم من الحصول على الخدمات الثقافية، المعلوماتية، أو التعليمية يجب اختزالها عن طريق التدخل العام أم لا (وإذا كان الجواب نعم، فإلى أي مدى، وبأي أسلوب، إلخ). رغم جميع الجهود المبذولة في سبيل إقحام قوانين السوق جزئياً على التعليم الجامعي والعالي، فإن محاولات الإصلاح مهووسة الآن بالنموذج الألماني⁽⁴⁴⁾. وبالمناسبة فإن ميلان كفة التفضيل نحو الخطط الدولية للتنظيم في الحالات الثلاث يسلط الضوء على استمرار بقاء جملة من الثقافات القديمة (الشيوعية وما قبل الشيوعية في السياسة العامة، كما على هيمنة الأنماط الأوروبية على نظيرتها الأنجلو - أمريكية. من المؤسف أن فكرة الحُكم القوي تتعزز في مجالات أخرى من التخطيط العام، مثل إصلاح الضمان والإسكان، ناهيك عن قطاع المصارف وأسواق رأس المال، حيث باتت الولايات المتحدة، مؤخراً، تمارس نفوذاً أكبر (بل وطاقياً أحياناً)⁽⁴⁵⁾.

تكون الأنماط الثقافية المتنافسة في الغرب منظوية على إغواءات متنافسة بالنسبة إلى أوروبا الشرقية. إذا كان هذا ما يتعين على المرء أن يعنيه بالمجانسة، فسوف أجد نفسي ميلاً أكثر إلى الكلام عن ملابسات تصدير واستيراد⁽⁴⁶⁾. وقد تتعرض هذه الملابس بدورها إلى مزيد من التحوير والتحريف محلياً. ثمة مثال جيد تقدمه جمعية الإيمان، كنيسة كاريزمية بروتستانتية - جديدة، والمؤسسة الدينية الجديدة الأكبر والأغنى في المجر. إنها تبشر بروح ابتكارية صارمة مشبعة بالمبادرة وبقيم العائلة المحافظة، تدعو إلى

آراء موالية لليهودية، تكاد أن تكون مؤيدة للسامية، تفاضل في سبيل الفصل بين الكنيسة والدولة، تدعم الحزب الليبرالي التقدمي والعلماني، حزب الديموقراطيين الأحرار، وتحفظ في الوقت نفسه بهيكلية ثيوقراطية تراتبية صارمة قريبة مما كانت تعرف باسم «عبادة الشخصية» في ظل النظام الشيوعي

عودة إلى أطروحة الاستعمار

إذا قام المرء بوصف انفتاح الديموقراطيات الجديدة في أوروبا الشرقية على أنه استسلام روحي، فإن من شأن قاموسه، حسب جميع الاحتمالات، أن يتضمن تعابير متناغمة مع حرب ثقافية Kulturkampf دولية، عامرة بثلة من الأبطال القوميين وحشد من الخونة الكوزموبوليتيين، بجيش من الغزاة وجماعات من المتعاونين العملاء، بسلسلة من خطط الحرب ومجموعة من خطط «الحلول النهائية». وفي إطار مثل هذا الخطاب، من شأن العولمة الثقافية أن تعني الاحتلال، التدمير، والاستئصال، جنباً إلى جنب مع غرس أشغال ثقافية غريبة في أرض الوطن التي تحوّلت إلى صحراء مهجورة.

غير أنني، حين أقوم باستعراض تاريخ المجر الثقافي عبر العقد الماضي، أجدني عاجزاً عن ذكر مثال استئصال مهم واحد، في حين يوجد عدد متزايد من التجليات والمظاهر الواضحة لظاهرتي التعايش والتوافق الثقافيتين. حتى في عالم الماكدونالد، أكثر أمثلة أطروحة الاستعمار إثارة للضجيج، حيث تكون الثقافات الوافدة مدعومة بالشركات العملاقة، فإن من شأن عطالة الثقافات المحلية أن تكون شديدة الوطأة (وقوة السكان الشرائية بالغة الضالة) بما يفضي عادة إلى تباطؤ انتشار السلع المستوردة بعد فترة وجيزة من التسارع غير القابل للتصديق.

تعين على سندويشة الهامبرغر، مثلاً، في أعقاب انتصاراتها الأولى أن تعقد صلحاً مع نقائق الخنزير التقليدية والفاشيرات Faschiertes النمساوية -

المجرية، وظلت عاجزة عن كسر احتكار الريسن (الكستليتيا) القيينية (الفانير شينيتزل Weiner Schintzel) لمائدة غداء الأحد المجرية. حدث الشيء نفسه بالنسبة إلى البيزا، على الرغم من أن وضعه الراهن في مواجهة اللانغوسن langos (وهو نوع من الكعك المقلي) يبدو أفضل قليلاً في المناطق الحضرية.

ومع البقاء في المطبخ فإننا نلاحظ أننا ما زلنا نفتقر إلى سلسلة مطاعم الوجبات السريعة المتخصصة بالغولاسن، بهذا الطبق القومي المجري. أضف إلى ذلك أن الرجال والنساء (!) في المجر مازالوا يدخنون لفائف تبغ قوية لأن هذه هي التي أدمنوها في ظل النظام القديم، رغم أن شركات التبغ الأمريكية المحتكرة للسوق المجرية تبيع أنواعاً أكثر جودة أيضاً⁽⁴⁷⁾. لم تستطع القهوة الخالية من الكافيين أن تطرد الإسبرسو القوي (المستورد من إيطاليا) من موائد فطور المجريين. وكذلك فإن الكورنفليكس والموسلي، الكعكات المقلية والباغلات، لم تتمكن بعد من تحقيق أي اختراق ملحوظ. ينطبق الشيء نفسه على أكثرية الأزياء الصحية التي لا تزال، على ما يبدو، امتيازاً (أو ترفاً) يخص النخبة. وبالتالي فإن العولمة الثقافية تنطوي على سلسلة من المساومات الشاملة لنوع من التقطيع أو العزل بدلاً من الانتشار العام، ناهيك عن الاحتلال.

حتى لدى نجاح الثقافة الوافدة في احتلال موقع مهيم في ميادين معينة، فإن من شأن ذلك أن يكون نتاج مصادفة سعيدة / غير سعيدة. يشكل الهاتف الخليوي مثلاً جيداً على هذا الصعيد. إذا كانت القيمة «الغريبة» المتمثلة بسرعة قابلية الوصول متوافقة مع لفظية الثقافات «الشرقية» والموروث الشيوعي المتمثل بتخلف مخطط ومدرّس لشبكات الاتصالات (وهو عنصر حاسم من عناصر الثقافة السوفييتية) ومع الشوفينية التكنولوجية المتطرفة للرجال في هذه المنطقة، فإننا نستطيع في مجر اليوم أن نرى نصف الذكور الماشين في الشارع حاملين هواتف خليوية⁽⁴⁸⁾. أجدني متسائلاً حقاً عما إذا كنا نستطيع وصّف سلسلة كاملة من المصادفات الثقافية بعبارة «العولمة» حين تساهم الموسيقى التكنولوجية،

مثلاً، في إعادة نفخ الروح في أغاني شعبية زائفة معروفة باسم «روك الزفاف» في وطني (ذلك الذي يستطيع المرء أن يراه كل يوم جمعة متجسداً في الطبعة المجرية من البرنامج الاستعراضي التلفزيوني الألماني / النمساوي المعروف باسم موزيكانتستادل) أو حين تبادر النزعة الصوفية - الغيبية الجديدة، المحمولة عبر النواقل الغربية، ذات النمط المنتمي إلى العصر الجديد، إلى الالتحاق بركب السُحر والشعوذة الأوروبيين الشرقيين، حيث لا يشكل التأثير «الكوكبي» إلا حافزاً أو شريكاً⁽⁴⁹⁾.

كما قيل من قبل، تكرر إغواء الثقافات الخارجية واجتذابها إلى البلدان الشيوعية السابقة بفعل الطلب غير المُشبع، ولم يتم فرضها عنوة على «السكان الأصليين الأبرياء» كما يحلو لفرسان أطروحة الاستعمار الأذكى أن يؤكدوا. وأكثر الأمثلة وضوحاً هو، بالطبع، مثال ثورة 1989 م بالذات. ما زلتُ أذكر مدى كثرة تكرر السؤال الساخر «لماذا لا يريد أحد أن يبادر أخيراً إلى استعمارنا؟» خلال السنوات الأخيرة من النظام الشيوعي⁽⁵⁰⁾. كان السؤال يعكس دعوة متطرفة القوة إلى مضاعفة استيراد أي شيء يحمل عنواناً غريباً، بدءاً بالانتخابات الحرة وانتهاءً بحدائق الأطفال الخاصة والأنماط الدارجة الحديثة للأحذية⁽⁵¹⁾. أما الالتحاق بركب الناتو والاتحاد الأوروبي فليس إلا خطوة رمزية ختامية لـ «التقارب الأحادي»، أو لـ «لاستعمار المرحّب به»، إذا جاز لي أن أصوغ عبارة مؤلفة من كلمتين متناقضتين.

ما الداعي لاقتراف خطأ إحلال الترحيب أو الدعوة محل الاستسلام؟ لماذا لا يتم الاكتفاء، ببساطة، بتفسير العولمة على أنها عملية تدفق هائلة لفيض من البضائع الثقافية الأجنبية المتعاشية، بطريقة أو بأخرى، مع المنتجات المحلية لهذا البلد أو ذاك؟ من الطبيعي أن من شأن أي تساكُن أن يتمخض عن تنافس وصراع عنيفين (وصولاً إلى سيطرة، ناهيك عن هيمنة، أحد الطرفين)⁽⁵²⁾ أو (تحقيقاً لجُرعة كبيرة من التعاون والتكيف المتبادل) في حال

الزواج؛ غير أن ما يدعو للأسف هو أن احتمال قيام أحد الطرفين بقتل الآخر والإجهاز عليه ليس قوياً.

تتكشف الغنائيات الاستعراضية الخفيفة في هنغاريا عن خليط مثير (كوكتيل) يجمع بين عنصري التنافس والتعاون. في الوقت الراهن يستطيع الجمهور أن يختار بين قائمة طويلة ومتنوعة من المسلسلات الخفيفة المبنوثة عبر القنوات العامة والخاصة: المستوردة منها والمحلية، الأمريكية منها والبرازيلية والألمانية، الريفية منها والمدينة، الحديثة جداً والعائدة إلى النظام القديم. في العمق تنتمي جميعاً إلى جذور أمريكية، ولكن تعايشها المطول ما لبث أن تمخض عن مستوى رفيع من التداخل الثقافي (تم إطلاق المسلسل الإذاعي الخفيف الأول، عائلة سابو، أواخر الخمسينيات وبلغ عدد حلقاته المبنوثة في الهواء حتى اللحظة أكثر من ألفين؛ أما المسلسل الغنائي التلفزيوني الخفيف التشيكي الأكثر شعبية، مستشفى عند أطراف المدينة، فقد أذيعت في المجر في عقد السبعينيات). في أحيان غير نادرة يتم إضفاء الصفة المحلية في الاستهلاك بالذات: فقبل سنتين من الآن بدأ المواطنون العاديون المولعون بإحدى المسلسلات البرازيلية في المجر بجمع المال لإجراء عملية جراحية لعين الشخصية الرئيسية أيزميرالدا التي كانت ستصاب بالعمى في نهاية القصة. قام الجمهور بإضفاء الصفة «الطبيعية» على الممثلة الأمريكية اللاتينية إلى درجة نسوا معها الفرق بين الخيال والواقع. هل نحن، إذن، أمام قمة العولمة الثقافية أم العكس تماماً؟

مهما يكن، لماذا لا يبادر أولئك الذين يفضلون الكلام عن استعمار تقف الولايات المتحدة وراءه إلى الكشف عن الحالات الملموسة لأشكال إخفاق الاحتلال؟ ثمة بنود مقبولة، على نطاق واسع، على قائمة مواد التصدير الثقافي المحتملة من الولايات المتحدة التي لا يستطيع المرء حسن النية أن يعتبرها ضارة، خصوصاً في طبعاتها المثالية. من شأن كل من الانضباط التعاقدي،

روح الجماعة، الحماس الأهلي، التفكير الموضوعي، الإحسان، احترام الخصوصيات⁽⁵³⁾: أن يبهر السكان الأصليين كعنصر خَيْر إذا لم يتعرض استقباله لمقاومة موروثه في المنطقة وإذا توفرت جماعة طليعية قوية لتباشر عملية الاقتباس الثقافي⁽⁵⁴⁾. أم هل أن استقبال هذه البضائع الثقافية المتطورة يبقى بطيئاً، بالضرورة، مما يجعل حتى المال والسلطة عاجزين في الحقيقة عن تسريع عملية المثاقفة؟

ثمة، على أية حال، سلع أسهل على الاستيراد، حتى حين تكون تكاليف التبادل باهظة بعض الشيء. هل سيقوم المجريون، إذا استعملنا المثال الدارج، بالتحويل من كُرّة القدم المفضلة لديهم إلى كرة القدم الأمريكية أو البيزبول إذا ما تم توظيف مبالغ طائلة لصالح الأخيرة؟ قد يفعلون. فشعبية سباق سيارات فورميولا واحد، مثلاً، طارت إلى السماء في عقد التسعينيات، بعد شق ممر قريب من بودابست. ومما يثير الاهتمام تبدو قصة نجاح كُرّة السلة الأخيرة في المجر (لدى شبيبة الطبقة الوسطى) مرتبطة، في المقام الأول، ببرنامج الرياضة الأوروبية(!)، قناة فضائية دائبة على بث مباريات الفريق القومي [الأمريكي] لكرة السلة بصورة منتظمة⁽⁵⁵⁾.

ثمة في الحقيقة قصة «أمرّكة» ناجحة ما زالت مُنتظرة: تشير أكثرية المسوح السوسيولوجية إلى عدم حدوث تغيير ذي شأن نحو الأفضل خلال السنوات العشر الأخيرة في المستويات العالية من الفساد، الرشوة، الأنانية، الغرور، النزعة القومية العرقية، والنزعة التشاؤمية التي تطبع المواطنين المجريين⁽⁵⁶⁾. غير أن كلاً من أولئك الذين جرى استخدامهم من قبل إحدى الشركات متعددة الجنسية ملزم سلفاً بعقد عمل صارم، غير مسموح له بالتطفل على عقود أجور زملائه، لا يستطيع استخدام هاتف المكتب للاتصال بالأقارب في بوينس آيرس، قد يضطر مراعاة قواعد التنوع، ومحشور في إطار هوية مشتركة متفائلة دونما طلب فعلي من جانبه.

التهجين

في ضوء الملاحظات السابقة، دعونا نضع مفهوم العولمة جانباً لبعض الوقت لاختبار مفهوم التهجين (أو الأقلمة الكوكبية أو اكتساب الصفة الكريولية). غير أن هذين التعبيرين يشيان بأن الحالات المركبة لا تشمل إلاً على زوجين اثنين فقط من المكونات لكل منها، في حين أن للكثير من المنتجات الثقافية لما بعد 1989 م في أوروبا الشرقية أكثر من مكوّن واحد ذي تأثيرات متشعبة خاصة واستثنائية على كل من الساحتين الخارجية والداخلية على حد سواء⁽⁵⁷⁾.

كما سبق لنا أن رأينا ليست الثقافة الوافدة أمريكية خالصة كما أن نظيرتها المحلية الأصلية ليست «قومية» حصراً. فالكثير من التعديلات الدستورية التي اعتمدت بعد الثورة في الجمهورية المجرية مستوردة، مثلاً، من ألمانيا⁽⁵⁸⁾، في حين يحذو قانون التجارة والأعمال حذو المعايير الأمريكية بصورة متزايدة، أما الإنجازات أو المكاسب الجماعية للاتحاد الأوروبي (التي هي خلطة ثقافية أيضاً) فيتم تناولها مباشرة في أثناء مباحثات الدخول، في حين تكون سائر أجزاء المنظومة الحقوقية مثقلة بالعديد من المساومات والحلول التوفيقية الكبرى فيما بين القوى السياسية المختلفة، بما فيها تلك التي تمت مع الشيوعيين في مباحثات الطاولة المستديرة سنة 1989 م. أو، إذا أخذنا مثلاً آخر، كيف يمكن للمرء أن يفهم الميول الثقافية المفضلة لدى مؤسسة شوروس، المنظمة الإنسانية - الخيرية الأكبر في المجر، دون أخذ الهويات المتعددة لرئيسها (الذي هو يهودي مجري أولاً، أحد تلاميذ كارل بوبر ثانياً، أحد عمالقة الوول ستريت ثالثاً، أحد منتقدي النظام الرأسمالي الحديثين رابعاً) والبنية الداخلية للنخبة السياسية الجديدة المنعكسة على مجالس المؤسسة المختلفة، بعين الاعتبار؟⁽⁵⁹⁾.

تبقى عبارة التهجين عبارة جوفاء إذا لم نقم بتحديد نسب مكوّنات الخليط

الثقافي مع سرعة عملية الخلط ونوعيتها. أما إذا فعلنا - أي إذا وَصَعْنَا الحالات المركّبة في تسلسل متدرج من الاستبدال الكامل لبضاعة ثقافية محلية معينة بأخرى أجنبية، إلى الرفض الكامل - فإننا عندئذ قد نهتدي إلى عدد غير قليل من الأمثلة التي تحتل أماكن أقرب إلى الطرف الأول منها إلى الطرف الثاني. كثرة من شروط الناتو حول أشكال التراتب الداخلي، مبادئ الحرب، لغة القيادة، أو حتى تصميم زي الجيش المجري تشكل أمثلة ساطعة للتنميط المعزّز. لعل ثقافة المصارف والخدمات المالية الأخرى هي الحالة النموذجية لأحدث أمثلة النجاح في المجانسة⁽⁶⁰⁾.

أضف إلى ذلك أن الاتحاد الأوروبي قد بدأ من الآن يُغرق المجر بمطالبه التشريعية التي تكاد تبلغ ألفاً من الصفحات. وأنا هنا لا أريد التوقف عند قيام الاتحاد سلفاً بمجانسة قطاعات كبيرة من ممارسات الأعمال، التشريعات الاجتماعية، أو أشكال حماية البيئة في البلدان الأعضاء عبر المساس بعدد من المحرّمات الثقافية العريقة الراسخة منذ زمن طويل مثل الانعزالية البريطانية، الحضارة الريفية الفرنسية؛ أو انعدام الادخارات في النمسا، إذا أردنا إيراد مثال أكثر ابتذالاً. دعوني فقط أُشِرُّ إلى مثال اليورو، الذي سيقوم ليس فقط بتصفية كلمات مثل المارك، اللير، الكرونا، (والفورنت) وبجعل جميع الأمثال والنكات المتضمنة لهذه الكلمات تغرق في بحر النسيان، بل وسوف يبرز على السطح بوصفه التجربة الجمالية الأكثر تكرراً بالنسبة إلى مئات ملايين البشر حين يفتحون حافظات نقودهم وينظرون إلى القطع النقدية الموجودة فيها (التي هي مثيرة للرعب، بالمناسبة).

مهما يكن، حتى أمثلة التنميط المكثّف هذه لا تشهد على وجود عَوَلمة ثقافية إلا إذا جاء التأثير الثقافي الخارجي القوي ذا طابع عالمي شامل. في هذه الأثناء، يقيم الاتحاد الأوروبي مشروعية على حماية الدول الأعضاء من موجات

العولمة من ناحية وعلى تمكين هذه الدول من امتطاء تلك الموجات من الجهة الأخرى⁽⁶¹⁾.

تظاهر وتزييف؟

ثمة معيار آخر يجري التفاوض عنه بسهولة ألا وهو أن المجانسة يجب أن تفعل فعلها. فإجبار كل طفل في أوروبا الشرقية على تعلم الأحرف الهجائية الروسية أثبت أنه كان اختباراً تربوياً كارثياً. ينطبق الشيء ذاته على تعليم تاريخ الحزب الشيوعي السوفييتي، والنشيد الوطني للاتحاد السوفييتي، وإلخ. كان لقبول الثقافات الأجنبية رسمياً ورفضها شعبياً (مثال الفن السوفييتي الرسمي) ولرفض مثل هذه الثقافات رسمياً وتبنيها شعبياً (مثال أنماط الحياة الغربية)، في المجر، تاريخ طويل في ظل النظام الشيوعي. وبالتالي فلا غرابة أن يكون أحد المفاهيم الدارجة في بلدي اليوم متمثلاً بـ «الرأسمالية المزيّفة»⁽⁶²⁾، التي تغطي سلسلة طويلة من المظاهر والادعاءات الثقافية (أي الاستقبال السطحي، الجزئي، التلفيقي للحضارة [الحضارات] الرأسمالية). ففريق بحثنا لم يستطع إلا أن يلتحق بركب هذه الطفرة القومية من السخرية الذاتية دون التخلي عن الحرص على تجنب مبالغاتها «الاستشراقية»، النابعة من عقد النقص والدونية في مواجهة «الغرب»، تحاشياً لأشكال سوء الفهم يجب القول إن التظاهر ليس مكافئاً للخداع والتحايل: من الممكن أن تتم ممارستهن من منطلق خليط من تضليل الذات مع اندفاع ساذج إلى التقليد. وكلاهما يضمن توافر النية الحسنة.

فعلى الرغم من أنك قد تلعب الكرة الطائرة [التنس] في ملابس بيضاء كالشج، فإن من الأفضل لك أن تعلم أنك لم تصبح مالكة تماماً لثقافة اللعبة وآدابها إذا بصقت على الأرض وصرخت بأعلى صوتك حين جاءتك الكرة. بالمثل، إذا كنت دائماً على خلط العبارات المالية الإنجليزية باللغة المجرية مع بقائك بحاجة إلى مترجم في غداء العمل، حيث تصل إلى الموعد وأنت سكران، فإن من شأن وصفك لسلوكك على أنه «تظاهر» أن يكون قاصراً عن

قول الحقيقة. ينطبق الشيء نفسه على أعضاء النخبة السياسية الجديدة في طول أوروبا الشرقية وعرضها أولئك الذين يستخدمون التكنولوجيات الأكثر تقدماً لإدارة الحملات وهم جيدو الإحاطة ب خطاب حقوق الإنسان وسيادة القانون، إلا أنهم لا يترددون، حين يكونون في السلطة، إزاء توظيف السلطات الضريبية والأجهزة الاستخباراتية لزرع الخوف في قلوب قادة المعارضة، إزاء إساءة استعمال الأموال العامة، إزاء تسويق الاتصالات بالجرمين، وإزاء التشدد في تعنيف الأزواج وضرب الأولاد ضرباً مبرحاً، بعد العودة من الكنيسة.

للنوعية أهميتها. لو حسبنا عدد مباريات الكرة الطائرة وولائم غداء العمل أو قسنا، معتمدين مؤشرات أكثر جدية، الحَجْمَ الاسمي للملكية الخاصة أو عدد القوانين التي أقرها البرلمان، لوجدنا المجر بالتأكيد مثلاً نموذجياً للعولمة الثقافية ذات الطابع الغربي بالمقارنة مع العديد من دول أوروبا الشرقية ربما يمكن مؤيدي أي ظل من ظلال نظرية الاستعمار من الاسترخاء باطمئنان. غير أنني أخشى أن يقعوا في مطب تضليل النفس. لنفترض أنهم قاموا بإحصاء العدد المتنامي لعدد مضارب البيزبول التي تملكها عينة نموذجية من المجرين سنة بعد أخرى وصولاً إلى استنتاج يقول بأن هذه اللعبة «الأمريكية أساساً وجذوراً» لن تلبث، سريعاً، أن تصبح أحد فروع الرياضة القومية الأكثر جماهيرية. تقديري أن قياسهم سيتعرض للتشويه لسبب بسيط هو أن هذه المضارب يتم استخدامها، في المقام الأول، كبدائل عن الخناجر والأمواس في المشاجرات الشارعية وعن المسدسات في أعمال حماية المسكن الشخصي، في المجر⁽⁶⁴⁾.

لنفترض جدلاً، للحظة، أن كل وأية بضاعة ثقافية محلية ووافدة متشابهة وأن التناسب بينها تغير باضطراد لصالح الأخيرة على الصعيدين الكمّي والنوعي في المجتمع كله على امتداد سني العقد الماضي. فمع مرور السنوات أعداد أكبر فأكثر من لترات الكوك وأعداد أقل فأقل من لترات النبيذ تتدفق على حلوق المجرين الذين يدخلون أقل، يركضون مسافات أطول في الصباح،

يتناولون جرعات أصغر من الدهون مساءً، ينظمون أوقاتهم بقدر أكبر من الكفاءة، يخططون لمدخراتهم بقدر متزايد من الحرص، يكثرون من العزوف حتى عن الأشكال البريئة من التحرش الجنسي، ويغدون أكثر نزوعاً إلى الأعمال الخيرية، إلخ. ماذا عن هذا الوجه المشرق (ولو الباعث على شيء من السأم) للعولمة الثقافية؟

من شأن كل من الحماس لهذه التطورات أو التعبير عن خيبة الأمل إزاءها أن يكونا، كلاهما، مبكرين وبقدر متساو. ففي غياب المسوح أو الدراسات التجريبية المنهجية، تبقى حتى الجوانب الكمية لقصة العولمة في الظلام. وبالتالي فنحن، للأسف، لا نعلم ما إذا كان مجريونا المساكين عاكفين فعلاً على اكتساب المزيد من الرشاقة يوماً بعد يوم أم أنهم دائبون، سرّاً، على زيادة استهلاكهم للدهون في الوقت نفسه - يا له من مثال باعث على السخرية للمقاومة السلبية!

ذيل

أخيراً كان الأمر أم شراً، كنا في هذا البلد أصحاب شرف المحاولة الأولى للاهتمام إلى حجارة الفسيفساء اللازمة لبذل جهد مشترك من أجل بناء لوحة غير موجودة بعد للتبادل الثقافي بين المجر والعالم. من المفهوم أننا لم نكن قادرين على رسم خارطة التأثيرات الخارجية في إطار تحليل شامل متدرج من الشعر والموسيقى الكنسية إلى الطرائق التي يتبعها الناس في اختيار الأسماء لأولادهم أو في التصرف داخل المصاعد المعطلة. على هذا الصعيد، على الأقل، تركت جملة الدراسات الميدانية التي أجراها فريق بحثنا عدداً كبيراً من الفراغات في تلك اللوحة.

ومع ذلك فإن المادة التجريبية التي جمعناها أثبتت أنها أكثر من كافية لإلقاء ظلال من الشك على أكثرية البديهيّات المألوفة التي تعكسها صورة الفارس. فالاضطراب الواسع للتأثيرات الثقافية مع منافسة الإغراءات الخارجية

منَعنا من فهم التوجُّهات غير الغامضة للعولمة الثقافية غير القابلة للمقاومة في المجر. إنني أميل إلى الاعتقاد بأن مثل هذه التوجهات ليست، في الوقت الراهن وباستثناء عدد محدود من الميادين، موجودة. وبدلاً من ذلك فإن المرء يرى رصيذاً كبيراً من الردود على الإغراءات، يعكس نوعاً من المقاومة العفوية / السلبية، التظاهر، والموازنة (عقد الصفقات التوفيقية القائمة على المساومة) في تسلسل متصل بين طرفي الانعزالية الضيقة والتقليد الأعمى (القائم على انبهار المعتقد الجديد لأحد الأديان) لكل ما يأتي من خلف الستار الحديدي السابق.

هل التوازن الناتج صحي وسليم؟ لو كان ثمة فراغ ثقافي محدد في 1989م، لهذا سؤالاً معقولاً اليوم، لكُنْتُ أنا، على سبيل المثال، قادراً على تصور مَجَرٍ أقل ضيقاً في ذلك الوقت عاكفاً على تقليد أنماط ثقافية معيّنة غربية (وغير غربية) أكثر، وأنماط أخرى بقدر أقل من الحماس. لَشَعَرْتُ بالسعادة إزاء العزوف عن جماليات تبعية الطريق، خصوصاً في حال تعرض الابتكار الثقافي للتباطؤ، جراء وعورة الطريق الشيوعي القديم أو حتى نظيره القومي - المحافظ الأقدم. غير أن الخيار ليس تعسفياً حتى من طرف مَصْدَرِ الإقراض هو الآخر: فتكاليف التبادل الباهظة، جُمْلَةُ العمليات المتطلبة للوقت، المنتجات المزدوجة، وغيرها من أشكال الجمود، قد تكون واردة في السوق الدولية للثقافات. هل كان متاحاً للمجر أن يقتصر على استيراد ثقافة التضامن من السويد دون نسخ النمط السويدي من نزعة تدخل الدولة؟ هل كان المجر قادراً على اعتماد الأسلوب الفرنسي القائم على دعم الثقافة النخبوية دون العمل على حفز نزعات قومية فرنسية الطراز لدى مواطنيه؟ أو هل كان يستطيع أن يأخذ كلاً من ثقافة الاعتماد على الذات من الولايات المتحدة من ناحية وثقافة محابة الأقارب من اليابان من الناحية الثانية؟

بعيداً عن الإشفاق الذاتي، أرثي لحال مؤيدي العولمة المتحمسين أيضاً،

خصوصاً لأن هناك في بودابست سمعت النكتة التالية التي تسخر من فكرة تقليص عنصر الزمن / المكان، ذلك المفهوم المفضل لدى فُرسان التنظير للعولمة. تقول النكتة أو القصة الطريفة: كم من الوقت سيلزم المجريين ليكفوا عن وقف الفوضى؟ يأتي الجواب: سبعة قرون وثانية واحدة. في القرون الخمسة الأولى نتحرر من الأتراك، آل هابسبورغ، والروس، الذين أجبرونا، كما هو معلوم، دونما رحمة على الفوضى والتبديد. ثم هناك حاجة ماسة بصورة مطلقة إلى حوالى قرن من الزمن لتحديد معنى مفهوم «القمامة المجرية» وآخر لنسخ ومن ثم تبني القانون الألماني الراهن الذي يحظر الفوضى والإلقاء العشوائي للزباله. وماذا عن الثانية الإضافية؟ نعم، نحن بحاجة إليها لتتعلم فن مراوغة القانون الجديد والاحتياال عليه.

الملاحظات

- (1) انظر جي. إم. كوفاتش، «...Turbulenzen im Vakuum: Anmerkungen» مقال بالألمانية في ترانزيت 17 (1999 م).
- (2) دعوت أكثر من عشرة زملاء للمشاركة في المشروع المجري. أسسنا فريق بحث باسم حلقة الكوكب، نظم مناقشات متخصصة للدراسات الميدانية خلال السنتين الماضيتين. ليست حلقتا عينة تمثل فئة المثقفين المجرية. يهتم أعضاء الفريق بالدراسات الثقافية دون أن يكونوا «وكلاء رسميين» ممثلين للاختصاص. باستثناء واحد، يعملون أساتذة علوم اجتماعية وينتسبون إلى الجيل المتوسط. أربعة منهم عملوا لدى تحالف الديمقراطيين الأحرار (حزب تولى الحكم خلال الفترة الممتدة من 1994 إلى 1998 م). ليس في الفريق أحد يتبنى الآراء القومية أو يحن إلى الماضي الشيوعي. فيما عدا ذلك هناك فروق واضحة بين الباحثين الأفراد داخل طيف عريض من الفكر الليبرالي. مدين أنا بشكر خاص لجميع المؤلفين: يوديت أكسادى، جيورجي دالوش، ميكلوس هازاراتي، استيفان كاماراس، إيفاكوفاتش، بيتر ميدجيش، آتيل ميلغ بال نيري، إيندره سيك، أكوسن سيلاجي، أندراس توروك، بالاش فارادي، فيولينا زنتاي. نُشرت مقالاتهم في مجلة 2000 البودابستية ومشمولة بكتاب من تحرير جي. إم. كوفاتش بعنوان: دراسات حول العولمة الثقافية في المجر (بودابست: 2000 - سيك كيادو، 2001 م).
- (3) من الصعب العثور على مثال أوضح عن كتابة اليد غير القابلة للإمحاء في أيامنا من النشيد

- القومي الروسي . بموجب قرار حديث اتخذته مجلس الدوما تمت إعادة الاعتبار للنشيد السوفيتي وجرى تكليف الشخص نفسه الذي كان قد كتب كلمات النشيد الأصلي، سيرجي ميخايلوكوف، بتعديل الصياغة بما يتفق مع ظروف ما بعد النظام السوفيتي .
- (4) من أجل الاطلاع على أحد الانتقادات الموجهة إلى مفهوم البلقنة، أنظر ماريا تيودوروف، تصور البلقان (نيويورك: مطابع جامعة، أكسفورد، 1997 م)، و، في إطار أوسع، لاري وولف اختراع أوروبا شرقية (ستانفورد: مطابع جامعة ستانفورد، 1994 م). وللإطلاع على مثال للبلقنة من حيث مقاومة «الغرب من قبل الآخرين» أنظر بنيامين باربر، **الجهاد في مواجهة عالم الماكدونالد** (نيويورك: كتب التاييمز، 1995 م). أما حول قبول كل من أطروحتي التغريب والبلقنة عبر تقسيم المنطقة إلى جزأين، فانظر سامويل هنتنغتون، **صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي** (نيويورك: سايمون وتشستر، 1996 م)؛ وسامويل هنتنغتون ولورنس هاريسون (محررين)، **للثقافة شأنها** (نيويورك: بيسك، 2000) (خصوصاً فصل رونالد انغلهارت «الثقافة والديموقراطية». أنظر أيضاً روجر بورباخ وآخرين، **العولمة والساخطون عليها: ظهور اشتراكيات ما بعد الحداثة** (لندن: بلوتو، 1997 م) للإطلاع على سيناريو مرعب لتطورات ما بعد النظام الشيوعي .
- ما زالت الدراسات الثقافية قاصرة عن اكتشاف أوروبا الشرقية . ففي الأعمال الواردة في الهامش رقم 15، مثلاً، ثمة إشارات قليلة إلى التطورات الثقافية في المنطقة . وللإطلاع على تحليل تفصيلي لتغطية النيويورك تايمز للكتلة الشرقية السابقة، أنظر آتيلاميلغ، «حجارة جديدة، جدران قديمة: أوروبا الشرقية على الخارطة الحضارية للنيويورك تايمز» 62000 (1999 م) (باللغة المجرية) .
- (5) لعل الطبعة البلقانية لهذه اللغة الصحفية الإنجليزية هي «من الخطة إلى القبيلة» .
- (6) يطلق على هؤلاء في روسيا اسم **نوفوريشي** (الأغنياء الجدد) أو «الروس الجدد» بمعنى أوسع .
- (7) عثياً، لن تتردد أوروبا الشرقية كلها، إذن، في أن تحذو حذو التشيك الذين بادروا مؤخراً إلى اختراع شعار «أولبرايت ناهاردا!» (محرفين عبارة «هافل في القلعة!»)، فتنتخب صناعات سياسة غربيين استقالوا من بلدانهم . مؤخراً، وجد الساسة الشعبويون في المجر صعوبة في التسليم بافتتاح مكتب للإف . بي . آي . في بودابست، وقيام رجال شرطة ألمان بحراسة مواطنيهم على شواطئ بحيرة البالاتون في الصيف . أنظر أيضاً إيثا كوفاتش، «محتلون، ضيوف، جيران: القاعدة العسكرية الأمريكية الأولى في المجر»، 2000 / 3 (2001 م) (بالمجرية) .
- (8) متبعة طريقاً أكثر وعودة وصلت البوذية إلى المجر من الولايات المتحدة عبر أوروبا؛ انظر استيفان كاماراش، «الكوكبية والمحلية في الحركات الدينية الجديدة بالمجر»، 2000 / 5 (2001 م) .
- (9) رئيس جهاز العلاقات العامة في القاعدة العسكرية الأمريكية في تاسار، وهو سجن محترف، قال لنا صراحة إنه لا يعرف شيئاً ذا بال عن المجر (فيما عدا أنها دولة قديمة، وطن

دراكولا!])، كان محتلاً من قبل الروس). غير أنه كان واضحاً له من البداية أن على الأمريكيين أن يتصرفوا بقدر أكبر من التهذيب مقارنة بالسوفييت، أن يترددوا على الكنيسة مع المجرين، أن يمتكنوا الأطفال المحليين من الاستمتاع برؤية أسلحتهم، وأن يتعاملوا برفق مع المسنين. قد يكون على صواب، غير أن التحلي ولو بقدر رفيع جداً من القرابة الثقافية، كما تبين حالة ألمانيا الموحدة، لا يكفي للحيلولة دون حدوث احتكاكات شرقية - غربية.

(10) فيما يخص الإيديولوجيات الغربية، يكمن أحد الأسباب الواضحة لعدم انتشار بعض بنود ثقافة نادي الكلية في أوروبا الشرقية في كونها شبيهة بما كان الشيوعيون يمثلون كلاماً (مثل الحركة النسوية، التعددية الثقافية) أو فعلاً (الكوتات، أنظمة اللغة، التفسير الدوغمائي للمذاهب الاجتماعية). انظر بوديت أكسادي، «هل كنا بحاجة إلى حركة نسوية؟ المجر بعد 1989 م»، 2000 / 7 - 8 (2001 م).

(11) إذا أردتم مثلاً آخر عن صور مضطربة ثمة، برأي رئيس سابق للمنبر الديمقراطي المجري الذي قاد الحكومة الانتلافية بين سنتي 1990 و1994 م، بودابست المطوقة اليوم بحزام من زوايا (مولات) التسوق الغربية كما كانت في سنة 1956 م محاصرة بأرتال من الدبابات السوفييتية (انظر الراية المجرية، 2000 / 10 / 24 م).

(12) معظم الحركات الدينية الجديدة في المجر موضوعة في هذه الخانة من قبل «الكنائس التاريخية». وليست مقاومة الكنيسة القومية الإصلاحية التقليدية الجذرية العنيدة لما تطلق عليه اسم «الطوائف» إلا مثلاً صارخاً، (انظر كاماراست «الكوكبية والمحلية»).

(13) منذ سنة 1998 م يعيش المجر ثنائية في ظل حكومة قومية - محافظة. فيما يلي غيض من فيض مجموعة رموزها الثقافية المفضلة: الطبقة الوسطى المسيحية، ابن المدينة (البورغر Bürger) المجري (على النقيض من مفهوم المواطن الجمهوري)، مجر الأرياف، العائلة المثالية ذات «الأطفال الثلاثة، العجلات الأربع، والغرف الثلاث»، «كتلة الأمة» المجرية، بلد التاج المقدس، الألفية المجرية، الجندي المجري الشجاع، الالتحاق بركب الاتحاد الأوروبي من منطلق الكبرياء القومية (حسب تعبير رئيس الوزراء فكتور أوربان، «ثمة حياة خارج الاتحاد»). وللاطلاع على العواقب المترتبة على هذا الموقف الإيديولوجي من قيام المجر بتصدير الثقافة، انظر جيورجي دالوس «نجاح أخفق: تصدير الأدب من المجر (قصة معرض كتاب فرانكفورت)»، 2000 / 10 (2001 م) (بالمجرية).

(14) يتضح مدى ضعف المقاومة المنظمة من خوض «حراس اللغة» (كما يحلو لبعض اللغويين في المجر أن يسموا أنفسهم) كفاحاً دام عقداً كاملاً من الزمن لإجبار أصحاب المحلات على ترجمة (لا إزالة) الأسماء الأجنبية لمحلاتهم. لم تتم مناقشة المبادرة في البرلمان حتى الآن. انظر بيتر مادغيس «إنجليزي جيد - جيد جداً: أفكار عن انتشار اللغة الإنجليزية في المجر» 2000 / 10 (2000 م) (بالمجرية).

(15) لا يزال الجدل الأكاديمي حول العولمة في المجر جينياً. جاءت المساهمة الأولى، المريرة

إلى حدود معينة، من أساتذة السوسيولوجيا الذين عبّروا عن الشكوى من المؤسسات الأكاديمية الغربية باستغلال مهنتهم، من جيورجي تشبلي، آتال أوكني، وكيم لين شبيله، مثلاً في مقال «استعمار العلوم الاجتماعية الشرق أوروبية» في مجلة البحوث الاجتماعية 63 (1996 م). أما الآن فإن حواراً بين الطرشان مثقلاً بشحنة قوية من العواطف الملتهبة والنزعات السياسية القوية يمكن أن يشكل وصفاً ملائماً للجدل الدائر. على العموم يبقى القلب هو التالي: رُغب دائم، لدى أساتذة السوسيولوجيا في المقام الأول، من الاستعمار كما من الانحطاط الاجتماعي والثقافي، يتم التصدي له بآراء براغماتية صادرة عن اقتصاديين دائبين على إطلاق رسائل مطمئنة عن محاسن العولمة الاقتصادية. (قارن مع المناقشة المؤثرة التي دارت على صفحات النابساياتشاغ في آب / أغسطس - أيلول / سبتمبر 2000 م، التي بدأت بمقالة لكل من لاسلو آتال، استيفان تشيلاغ، وبيتر ميخايلي، «تفسير العولمة»، 12 آب / أغسطس). انظر أيضاً مرثي أخف وطأة عن التطورات الكوكبية في الثقافة بقلم تشاباغومبار وهيدي فولوشين، محررين، مساءلة الحضارة (بودابست: هليكون - كوريدور، 2000 م) (بالمجرية)؛ بيتر غيورغي، الفردوس الرقمي (بودابست، ماغفيتو، 1998 م) (بالمجرية)؛ إيلمر هانكيس، البعث البروليتاري (بودابست: هليكون، 1999 م) (بالمجرية)؛ أكوس سيلاغوي، «المكان المتخيل»، 2000 / 4 (2001 م) (بالمجرية)؛ تشابا غومبار وآخرين، محررين، الولايات المتحدة المجرية؟ (بودابست: هليكون - كوريدور، 2001 م). وللإطلاع على نقد عنيف للعولمة، انظر غيزا آنكرل، الغرب موجود، الشرق غير موجود (بودابست: أوزيريس، 2000 م) (بالمجرية)؛ إيرجبت سالا، ما بعد الحداثة والعولمة (بودابست: أوج مانداتوم، 1999 م). أما وجهات النظر العولمية الصريحة (المؤيدة للعولمة) فهي نادرة (انظر، مثلاً، لاسلو سيرش وآخرين، «العولمة: دوائر الحرية الكبرى» ماجار هيرلاب، 2000 / 6 / 5 م) (بالمجرية).

على الرغم من أن الإشارات في النقاش إلى الأدبيات الغربية الراهنة عن العولمة والثقافة ما زالت نادرة فإن الآراء المعادية للعولمة أو المشككة بها في المجر لا تختلف في الحقيقة عن تلك التي يمثلها زيغمنت باومان العولمة: عواقبها الإنسانية (نيويورك: مطابع جامعة كولومبيا، 1998 م)؛ فريدريك جيمسون وماساو ميوشي، محررين، ثقافات العولمة (دورهام، إن. سي. : مطابع جامعة ديوك 1999 م)؛ سيرج لاتوس، تغريب العالم (كامبردج، المملكة المتحدة: بوليتي، 1996 م)؛ روبرت فيليبسون، إمبريالية اللغة (أكسفورد، مطابع جامعة أكسفورد، 1992 م)؛ جورج ريتزر، إضفاء الصفة الماكدونالدية على المجتمع، (ثاوزاند أوكس، كاليفورنيا، باين فورج، 1993 م)؛ ساسكيا ساسن، العولمة والساخطون عليها (نيويورك: نيويورك، 1998 م)؛ جورج شوروش، أزمة الرأسمالية الكوكبية (نيويورك: ببلّيك أفيرز، 1998 م)؛ جون توميلسون، الإمبريالية الثقافية (مطابع جامعة جون هوبكنز 1991 م) (جون توميلسون، العولمة والثقافة (كامبردج، المملكة المتحدة: بولين 1999 م)؛ إيمانويل

فالرشتاين، سياسة الجغرافيا وثقافتها (كامبردج، مطابع جامعة كامبردج، 1997 م)؛ روب
وُلْسُن وويمال ديسانايَاكه، محررين، الكوكبي / المحلي: الإنتاج الثقافي والصورة العابرة
للحدود القومية (دورهام: مطابع جامعة ديوك، 1996 م).

- (16) من مفارقات استخدام الشبكة (الإنترنت) لنشر الثقافة الشيوعية بعد النظام الشيوعي أن هناك برنامجاً لصندوق الثقافة القومي باسم الخالدون الرقميون. ولتجنب النقاش الشامل للبلاد (وغير المشرر ربما) حول أفضل الكتاب والشعراء في المجر، قرر وزير الثقافة في الحكومة السابقة أن يضع على الإنترنت في النصف الثاني من الأربعينيات. وبالتالي فإن نادي الخالدين الرقميين يضم عدداً كبيراً جداً من فناني الدرجة الثانية الذين تميزوا بالولاء للنظام القديم.
- (17) لقد اعتمد البحث التجريبي في حلقة غلوبوس على طيف واسع جداً من الأساليب المنهجية: الدراسات الميدانية، عينات محددة، مقابلات خبراء، تحليل وسائل الإعلام، رصد المشاركين، إلخ. غير أننا لم نقم بإجراء أية مسح سوسيولوجية جديدة.
- (18) انظر بيتر إل. بيرغر، «أربعة وجوه للعولمة»، ناشيونال إنترست 49 (1997 م).
- (19) يمكن فهم اللبنة على أنها مزاجية بين ثقافتنا دافوس ونادي الكلية إذا كان نادي الكلية حاملاً لأفكار كلاسيكية عن الليبرالية الاقتصادية والسياسية أيضاً، دون الاختصار على نقدها فقط.
- (20) أوجد العقل الشعبي خليطاً غريباً من بعض صادرات المجر الثقافية الأسطورية مثل مخترع القنبلة الهيدروجينية، إدوارد تِلر؛ ألبر ستنغورغي، الذي اكتشف الفيتامين سي وحصل على جائزة نوبل؛ المؤلف الموسيقي بيللا بارتوك؛ لاعب كرة القدم فرنش بوشكاس؛ والنجمة السينمائية زازا غابور (جميعهم مغربون، بالمناسبة). وفي أوقات لاحقة لم ينجح في الالتحاق بالركب سوى كل من جورج شورش وإيرنو روبيك، مخترع المكعب السحري.
- (21) كان التحدي الوحيد للجنود الأمريكيين الذين جاؤوا إلى قاعدة ناسار متمثلاً بالعبارة المفعممة بالسخرية: «كان يجب عليكم أن تأتوا من قبل!» [لماذا تأخرتم؟!].
- (22) مع تردد إزاء تقسيم العالم إلى ثقافات «قوية» وأخرى «ضعيفة»، لن أعترض على أن المحرر يعاني من نقاط ضعف فعلية تتدرج من الافتقار إلى عائلة عرقية أكبر إلى عدم الأهمية الجيو-سياسية. غير أن نقاط الضعف هذه لا تجلب الخضوع المباشر لثقافات «قوية». العكس هو الصحيح، من شأنها أن تمخض عن استراتيجيات مقاومة مراوغة حقاً، تكون بعيدة عن أي صدام مباشر أو حرب ثقافية.
- (23) قارن مع أرجون آبادوراي، الحداثة طليقة: أبعاد العولمة الثقافية (مينيابوليس: مطابع جامعة مينيزوتا، 1996 م)؛ أرجون آبادوراي، «العولمة القاعدية» مجلة الثقافة العامة، شتاء 2000 م؛ جونا بريدنباخ وإينازو كريغل، رقصة الثقافات: الهوية الثقافية في عالم معولم (بالألمانية) (ميونيخ: كونستمان، 1998 م)؛ مايك فُذُستون، سكوت لاسن، ورونالد روبرتسون، محررين، حدائث كوكبية (لندن: سيج، 1995 م)؛ أولف هاتز، التعقيد الثقافي (نيويورك: مطابع جامعة كولومبيا، 1992 م)؛ دون كالب وآخرين، محررين، غايات العولمة: استعادة

المجتمع (لانهام: رومان ولتلفيلد، 2000 م)؛ ماريو فارفاس لوسا. «ثقافة الحرية» مجلة فورين بوليسي، كانون الثاني / يناير - شباط / فبراير 2001 م؛ رونالد روبرتسون، العولمة: نظرية اجتماعية وثقافة كوكبية، تاو زند أوكس، كاليفورنيا: سيج، 1994 م؛ جيمس إل. واطسون، محرراً، أقواس ذهبية شرقاً: مطاعم مكدونالد في شرق آسيا (ستانفورد: مطابع جامعة ستانفورد، 1997 م).

(24) يعتز المجريون برعاية تقليد المقاومة السلبية المنظمة لإمبراطورية آل هابسبورغ بين سنتي 1849 و1867 م، الذي قيل إنه تكرر تحت الحكم السوفييتي في أعقاب هزيمة ثورة 1956 م. امتنع المجريون عن إعطاء أولادهم أسماء روسية وعن إجبارهم على تعلم اللغة الروسية. غير أن أقلية صغيرة فقط من الشخصيات العامة اختارت الهجرة الداخلية، كما لم يبادر أحد، عملياً، إلى مقاطعة السلع الاستهلاكية والثقافية السوفييتية. على الرغم من أن ذكرى المقاومة السلبية ربما لا تزال حية في المجر، فإن الحالة الراهنة لمواجهة الضغوط الثقافية الكوكبية تشي بالعموية أكثر مما توحى بالتنظيم. حالياً تبقى أيقونات الاحتجاج الثقافي غائبة كما أن رموزه عتيقة من الطراز القديم. ليست المقاومة نشيطة ولا هي منظمة.

(25) انظر، مثلاً، مساهمات يوسف برودسكي، فاتشسلاف، غيورغي كونراد، ميلان كونديرا، وتشيسلاف ميلوسن في المناقشات الدائرة حول أوروبا الوسطى في العقد التاسع من القرن العشرين. انظر جورج شوبفلن ونانسي وود، محررين، بحثاً عن أوروبا الوسطى (أكسفورد: بوليتي، 1989 م)؛ تيموثي غارتون آسن، فوائد التنوع: مقالات حول مصير أوروبا الوسطى (كامبردج: غرانت بوكس، 1989 م).

(26) من الستينيات وصاعداً أصبح الفن السوفييتي المقدم إلى البلدان الدائرة في الفلك السوفييتي متجاوزاً ثقافة «الواقعية الاشتراكية» المبتذلة. لعل من أهم المؤن الثقافية الواردة من الاتحاد السوفييتي مسرح البولشوي، ديثيد أويستراخ ومشتسلاف روستروبوڤيتش، فرقة رقص موسيسيف، مسرح عرائس أوبرازشوف، سيرك موسكو، سيرجي يسينين وأندري تاركوفسكي، لوري ليوبيموف وأركادي دايكيم، فلاديمير فيسوتسكي وبولات أوكوجاوا، أنا آخماتوفا وألكسندر سولجنيتش، أو الأغاني الشعبية الروسية الدارجة في المدارس التي لقيت ترحيباً جيداً واكتسبت قدراً غير قليل من الشعبية في المجر. ينطبق الشيء نفسه على أنواع معينة من الرياضة التي أبدى فيها السوفييت كفاءات تكاد تصل إلى مستوى الابتكار والتفنن (مثل الشطرنج، الهوكي، الألعاب السويدية). انظر آكوس سيلاغبي، «آثار في الأطلال: بين السّفينة والعولمة ذات الطابع السوفييتي»، 2000، 2001 م (بالمجرية).

(27) مما يتذكره فيلسوف مجري مرموق: «قبل بضع سنوات التقيت بفلكي ورياضي (عالم رياضيات) من جبلي في بوسطن ممن هاجروا من جمهورية الصين الشعبية، في حفل جامعي ممل أدركنا كم كانت طفولتنا متشابهة. فقد درجنا على قراءة كتب الأطفال ذاتها، تلك التي ألّفها غايدار، كاتاييف، كافرين، مارشاك، وتشاروشين. وكنا ننشد الأغاني نفسها:

الوراصويانكا وأغنية فدائيي الأمور. كنا نمضي فصول الصيف في معسكرات طلائع على الشاطئ. أما شكوكنا الأولى فقد برزت حين بدأنا نقرأ ملتون، سبينوزا، وهيجل، أي الفلاسفة الذين كان تراثهم الفكري، بنظر الشيوعيين، ذا علاقة بالطبقة العاملة. كنا نمارس لعبة الكرة الطائرة (الفولي بول) لأن سبباً أو آخر كان قد جعل هذه اللعبة تحظى بمباركة مدراء المدارس الثانوية الشيوعية في العالم كله. أخيراً، كان حزننا، كالأطفال، كبيراً، على كل من كارل ليبكنخت وروزا لوكسمبورغ. ومع ذلك فإن الأستاذ الجامعي (البرفسور) هنتغتون يقول إننا ننتمي إلى حضارتين متعاديتين». (جي. إم. تاماش، «هنتغتون على خطأ» (رسالة المجر الدولية، ربيع 1998) (بالمجرية).

(28) لعل التحديث الرديء (الذي تشكل مشروعات المحطات النووية الشبيهة بتشيرنوبل في البلدان الشيوعية السابقة مثلاً صارخاً) هو أحد السمات المحددة للامبريالية الثقافية السوفيتية. فهذا النوع من الاستعمار، خصوصاً في العقدين الأخيرين، كان مشحوناً بمفارقة ادعاء التفوق على هذه الثقافات غير الشيوعية من جانب المستعمرين دأبوا على غرس مشاعر الدونية إزاء تلك الثقافات. فالاستراتيجية الامبريالية للاتحاد السوفيتي كانت دفاعية بمعنى عزل مواطنيه عن المستعمرات وإبقاء قوات الاحتلال خلف الأبواب المغلقة تجنباً للتلوث الثقافي. أما حقيقة أن الشككات العسكرية السوفيتية قد أصبحت مصادر سرية غزيرة لأجهزة التلفزيون الملونة، مضخات المياه، وبنادق الكلاشينكوف للسكان المحليين في سائر دول حلف وارسو فتسلط الأضواء على الطابع الملتبس لوضع المستعمرين.

(29) لكم أن تقارنوا بين ريتشارد كوزل إغواء الفرنسيين: معضلة الأمركة (بيركلي: مطابع جامعة كاليفورنيا، 1993 م)؛ كاسبار ماسه، برافو أمريكا هامبورغ: يونيو 1992 م)؛ ريتشارد بيلر، ليسوا مثلنا: كيف أحب الأمريكيون الثقافة الأمريكية، كرهوها، وحولوها منذ الحرب العالمية الثانية (نيويورك: بيسك، 1997 م)؛ راينهولد واغنلايتز، الفرق في الكوكاكولا والحرب الباردة: الرسالة الثقافية للولايات المتحدة في النمسا بعد الحرب العالمية الثانية (تشابل هل: مطابع جامعة كارلينا الشمالية، 1994 م)؛ راينهولد واغنلايتز، امبراطورية السخريّة، وبلوزتالكين في الاتحاد السوفيتي. صوت الحرية والهيمنة الثقافية الأمريكية في أوروبا، التاريخ الدبلوماسي 23/3 (1999 م).

(30) ثمة مثال ملتبس للظاهرة نفسها قدمته شركة كوكاكولا التي خططت قبل عامين أن تزين الجسر المسلسل التاريخي في بودابست باللونين الأحمر والأبيض احتفالاً بعيد الميلاد. أما عن كيفية إخفاق الشركة في ذلك فانظر زولتان فيجوس، «الكوكاكولا والجسر المسلسل»، مقهى بابل 2 (1998 م).

(31) يحمل أحد مراكز الأعمال في النصف البستي من بودابست اسم مركز بست المحير (انظر موجيس، «انجليزي جداً - جيد جداً»).

(32) من المفيد التمييز بين هيمنة مباشرة وأخرى غير مباشرة، خصوصاً في نوعين من الهيمنة غير

المباشرة: (1) بضائع ثقافية أمريكية شمالية من حيث الجوهر محمولة عبر قنوات غير أمريكية (مثل المسلسلات الأمريكية اللاتينية الخفيفة) و(2) بضائع غير أمريكية أساساً تنقلب إلى أنماط نموذجية أمريكية (وكوكبية بالتالي) (مثل البروش رمزاً للتأنق). أما فيما يخص الآثار المباشرة فسأقترح معاناة المستوردات الثقافية الأصلية من الولايات المتحدة (مثل موسيقا البوب) من ناحية، والبضائع الاقتصادية / السياسية المستوردة المنطوية على التغيير الثقافي (مثل تعلم الجنود المجرمين للغة الانجليزية في الناتو) من ناحية أخرى.

(33) حاذياً حذو التوغل ذي الطراز السوفيتي، يأتي توسع النظام العالمي الصيني في المجر موجهاً (أو مستغلاً على الأقل) من جانب الدولة ويفترض توطين أعداد كبيرة من المجموعات «المعولمين» (وإن لم يكونوا جنوداً)، الذين كثيراً ما يكونون، رغم تمثيلهم لحضارة عظيمة، واقعتين تحت وطأة مشاعر الدونية إزاء السكان الأصليين. ثمة فارق هائل بين الاثنين ألا وهو الطابع التجاري المهيمن للتوسع الصيني فضلاً عن الاستخدام الواسع لتقنيات العولمة الغربية من جانب سائر الشبكات التجارية والمافيات. انظر بال نيري، «العولمة غير الغربية في مجر ما بعد الشيوعية: قصة الهجرة الصينية»، 10/2000 (2000 م) وبالمجرية.

(34) مشاغل أودي في المجر الغربي تشغل عمالاً في سلوفاكيا؛ جني المحصول في المجر الشرقي متوقف على استقدام عمال موسمين من رومانيا؛ أدت الحروب اليوغسلافية إلى إجبار العديد من المهاجرين المنشقين، رجال الأعمال، وعشرات آلاف النازحين على استيطان المجر مرة أخرى؛ مئات المزارعين النمساويين يزرعون الأرض المجرية الرخيصة على الحدود نفسها بصورة غير شرعية؛ تقوم مؤسسات الأعمال الروسية الكبرى بتوظيف استثمارات مكثفة في المجر المرشح لأن يصبح عضواً في الاتحاد الأوروبي في المستقبل؛ وتشكل بودابست مكان لقاء (وساحة معارك) مفضلاً بالنسبة إلى مافيات أوروبا الشرقية، محطة مناسبة لتجارة المخدرات والدعارة، وبؤرة سيئة الصيت لإنتاج أفلام العري الإباحية. أخيراً، إذا أردنا إيراد أمثلة أكثر سلمية للتعايش، يمكن الحديث عن اتخاذ العديد من الشركات متعددة الجنسيات، الوكالات الدولية، والمنظمات غير الحكومية العاصمة المجرية، حالياً، مقراً لها؛ منذ الآن أصبحت جامعة أوروبا الوسطى التي أسسها جورج شورش مركزاً دولياً كبيراً للتعليم العالي في المنطقة. أما عن مواصفاتها (الكوكبية - المحلية) فانظر فيوليتا زنتاي «هدايا متبرع زئبقي أو كيف تتحول فكرة المجتمع المنفتح إلى فكرة ذات صفة محلية ومعولمة» 4/2000 (2002) (بالمجرية).

(35) كما يطلق عليها هذه الأيام اسم «السياحة الفاشية» (المظاهرات النازية الجديدة المتكررة في بودابست)، هي الأخرى، جذورٌ نمساوية وألمانية.

(36) تتولّى الحكومة المجرية رعاية تلفزيون دونا، قناة فضائية تلفزيونية مخصصة للمجرمين الموجودين في البلدان المجاورة؛ مؤخراً بادرت شركة النفط الحكومية المجرية، مول MOL،

- إلى شراء منافساتها في كل من كرواتيا وسلوفينيا؛ ثمة جامعة مجرية يجري تأسيسها في ترانسفاليا الرومانية، تحصل الأحزاب القومية المجرية في كل من سلوفاكيا، رومانيا، ويوغسلافيا على دعم قوي من جانب بودابست، وإلخ.
- (37) توظف شركة سوزوكي ألوان العلم المجرى الأحمر، الأبيض والأخضر، مع الشعار الوطني «سوزوكي هي سيارتنا!» في الدعاية لسياراتها.
- (38) من شأن التخطيط للتغييرات الحاصلة في «ثقافة صالات الموسيقى» (كناية عن الثقافة الراقية) والناجمة عن سماتها الكوكبية الجديدة أن يشكّل بُعداً آخر ذا أهمية (الأصوات الثلاثة؛ هاري بوتر المدعوم من الإنترنت؛ وتلفزيون اليوم الألفي المحتفي بالتنوع الثقافي). ليس في المجر سوى عدد قليل من حملة لواء الثقافة النخبوية ممن يعتبرون هذه الأمثلة أدلة على إعادة البناء بدلاً من الانحطاط.
- (39) في البداية كان التغير الثقافي مذهشاً في مجالات كانت من قبل مغلقة بفعل المحرمات الشيوعية الأشد قسوة (مثل الجنسية، حقوق الملكية، وسائل الإعلام، الدين، التمثيل الجنسي) أو بحواجز اقتصادية (مثل فقدان القوة الشرائية). أما بعد 1989 م فقد تمخض التدفق السريع المدهش لأيقونات الثقافة المختارة الآتية من الرأسمالية الغربية مثل البلي بوي Playboy، الشركة المساهمة، وبطاقة الفيزا، على أوروبا الشرقية عن إحداث انطباع لدى أكثرية المراقبين بوجود ثورة ثقافية يتعذر وصفها.
- (40) مما يبعث على السخرية أن تدفق هذه البضائع جرى حفّزه عبر ظلالها المقلدة (فبعض المنتجات المجرية كانت ستار كولا، ترابر جينز، وجبات سيتي غريل السريعة، إلخ)، التي لم تكن قادرة على حمل المعنى الرمزي نفسه لنظائرها الغربية.
- (41) أحد الأمثلة الحديثة عن صراع «الغرب ضد الغرب في الشرق» تجلّى في بلغراد أثناء حرب كوسوفا في حفلات لموسيقا الروك جرى تنظيمها على جسور الدانوب المستهدفة من قبل حملات القصف الناتوية.
- (42) إحدى الخطوات الأولى التي أقدمت عليها الحكومة القومية - المحافظة الراهنة على سبيل التصدي لما أطلقت عليه اسم «التأثير الثقافي الغريب»، تمثلت بمركزة نظام المنح العامة، بتطهير لجان المنح، وبتحديد أولوياتها الأيديولوجية بدقة. انظر أندراس توروك، «صعود وسقوط صندوق الثقافة القومي في المجر»، (مخطوطة غير منشورة) (بالمجرية).
- (43) في المجر حتى الليبراليين كانوا يرون الترتيبات ذات الطراز الشبيه بالبي. بي. سي. بعيدة عن المبالغة والإفراط في مجال لَبْرَة وسائل الإعلام الجماهيري الإلكترونية بعد النظام الشيوعي. وعلى الرغم من دعمها المضطرد للخصخصة إلى نقطة إيجاد بيئة تنافسية للقنوات العامة، فإنها ظلّت قاصرة عن الدعوة إلى اعتماد النموذج الأمريكي لأنها ظلّت خائفة من «المبالغة» في التسليع وإضفاء الصفة التجارية. انظر ميكولوس هاراستي، «دمقرطة وسائل الإعلام: مفارقات ما بعد الشيوعية في المجر»، 3/2000 (2002 م) (بالمجرية).

- (44) قانعاً بسلامة محاولة بذلّتها الحكومة لدمج الجامعات في المجر، امتنع البنك الدولي عن المطالبة بخصخصتها؛ قامت الحكومة السابقة باعتماد أسلوب تمويل هولندي قائم على عدد الطلاب وقاومت (كما فعلت خليفتها) أي نظام قائم على الضمان أو الكفالة. انظر بالاس فارادي «تأثير العولمة على الجامعات في المجر»، 3/2000 (2002 م) (بالمجرية).
- (45) تعود مقاومة «الأمركة» جزئياً إلى حقيقة أن تقاليد ألمانية كثيرة كانت قد تعززت على أيدي الشيوعيين، خصوصاً على أصعدة التنظيم الحزبي، الثقافة العسكرية، الإدارة العامة (بما فيها المدارس، المشافي، المسارح والخ)، وإدارة العلوم. في الوقت نفسه، تم استيراد العديد من المبادئ الليبرالية الطليعية لإصلاح نظام التقاعد الأخير في المجر من التشيلي (بمساعدة أحد المهاجرين المجرين ودعم البنك الدولي). أما الأنظمة الجديدة الخاصة بإدارة المصارف فكانت ذات جذور أمريكية؛ فالحصة المتدنية جداً للإسكان العام، مثلاً، تذكّرنا بالمعايير الأمريكية. وعن انتشار الكتب التعليمية الأمريكية عن الخط الرئيسي في الاقتصاد في الجامعات المجرية، انظر يانوس ماتياس كوفاتش «نسخ أم محاكاة؟ الاختراق الملتبس لاقتصاد التيار الرئيسي في الفكر الاقتصادي المجري»، 2/2000 (2002 م) (بالمجرية).
- (46) من الواضح أن المبادئ المتنافرة قابلة للتوفيق. ففي حين أن الخط القويم السياسي قد يكون ذا قيمة تجارية في الغرب (مثل رسائل التعددية الثقافية الصادرة عن مؤسسات ماكدونالد، بنيتون، وآيكيا)، لم يكن هناك في المجر أي تقارب بين المجالين. إن الظهور الأخير للزنجي الأول في كرة القدم، التلفزيون، المسرح المجري لا يستطيع خداع المراقب: ما زالت كبرى أقليات البلاد، الغجر (حوالي 5 - 8 بالمئة من مجموع السكان) مفتقرة إلى التمثيل الفعلي أو الرمزي ليس في الحكم والثقافة الراقية فقط بل وفي الحملات التجارية أيضاً.
- (47) ومع ذلك فإن أي جهد لم يُبدل في سبيل جلب النمط الثقافي لـ «العزوف بكبرياء طبقة وسطى» جنباً إلى جنب مع الماركات الأخف.
- (48) من الممكن ملاحظة مصادفة مماثلة في أمثلة بطاقات الائتمان (التي تمكّن الزبائن في البنوك الشيوعية السابقة من تجنب التحويلات البطيئة وغير الباعثة على الثقة)، زوايا التسوق [المولات] (التي توفر فرصاً ممتازة لغسيل الأموال) والطرق السريعة (التي توفر فرصة رائعة للحكومة من أجل تقوية الشبكات المحلية وتوجيه الأموال العامة نحو تمويل الأحزاب الحاكمة).
- (49) حول الأمريكي الأصلي والصلوات الشيطانية لفرقة «قارعي الطبول (الشامان) (السحرة)» المجرية. انظر كاماراش «الكوكبية المحلية».
- (50) مما يثير السخرية أن السيناريو الذي تشي به النكتة القديمة، الذي يمكنه أن يوفر الفرصة الوحيدة للمواطنين المجرين للعيش في ظل النظام الرأسمالي هو إعلان الحرب على الناتو وصولاً إلى تمكينه من احتلال البلاد، قد تم تطبيقه بشكل من الأشكال في يوغسلافيا من قبل سلودبودان ميلوسوفيتش.

- (51) حتى في أواخر الثمانينيات كانت كلمة «أجنبي» تمثل اسم ماركاة في واجهات المحلات المجرية. من اللافت للنظر أن شعار حَمَلَة الحزب الشيوعي في الانتخابات الحرة الأولى كان مستمداً من صُرْعَة بوب تحمل اسم «أذهنبوياً!».
- (52) للاطلاع على الصور (المُذَبَّة في الغالب) لـ «الداعين الشرقيين» التي طَوَّرها «المدعون الغربيون»، انظر آتيل ميلغ، «خرائط أطراف كوكبية: الحكايات، الهويات، وتمثيل أوروبا الشرقية»، 2/2000 (2002 م) (بالمجرية).
- (53) لا شعبية التفكير الموضوعي ليست غريبة بعد كل هذه الأعوام من التفاؤل القسري في ظل الشيوعية. غير أن الاحترام المتدني المتواصل للخصوصية في المجر، رغم الذكريات المرعبة الموروثة عن الإرهاب والرقابة الشيوعيين، أمر يدعو إلى الحيرة.
- (54) تشتمل الأنماط الجينية لـ «أوائل المقتبسين» في ظل النظام الشيوعي على أنباء الطبقة الوسطى الغنية الحديثة، المتأقنين، المشاهير، النجوم، والتلفزيون، بالطبع، بوصفه الحامل الرئيسي لتأثيرات العرض. صحيح أن هذا ليس مقالاً عن سوسيولوجيا العولمة، غير أنني أرى أن عدداً غير قليل من البضائع الثقافية الكوكبية (الأرخص، بالطبع، مثل المسلسلات الخفيفة، موسيقا الطُّرُق (الراب)، التاتو، كمال الأجسام، أفلام الفيديو، إلخ) يتم استيراده إما مباشرة أو عبر التلفزيون من قبل الجماعات ذوات المستويات الدنيا من المجتمع. أما فيما يخص النظام القديم، فإن الباحثين ظلوا، إلى الآن، غافلين عن الدور الطليعي الذي اضطلع به المغتربون والنمط الرمزي السائد على صعيد نقل أنماط الحياة الغربية.
- (55) يحقق عيد الحب (يوم فالتاين) نجاحاً كبيراً في المجر جراء الدعم الذي يلقاه من بائعي الورود والشوكولا مع الرسالة البريئة التي يحملها الطقوس. غير أن ممارسات ثقافية أمريكية ملتبسة معينة (مثل عدم التشدد في مجال الأسلحة النارية، عقوبة الإعدام، العناد دُور الطبابة النفسية في الحياة اليومية، المصارعة، إلخ) لم يتم استدراجها في بلدي بعد.
- (56) للاطلاع على أشكال جديدة من الفساد والرشوة، انظر أندري سيك، «تبعية الطريق وحساسية التشابك: ثقافة فساد في المجر؟» 7/2000 - 8 (2001 م) (بالمجرية). المؤلفات التالية تقدم رؤيا في أنظمة القيم والمعتقدات المتغيرة لأهالي المجر عبر العقد الماضي: رودولف أندوركا، تاماس كولوسي، ريتشارد روز، وغيورغي فوكوفيش (محررين)، مجتمع تغير: المجر من منظور زمني - مكاني (بودابست: مطابع جامعة أوروبا الوسطى، 1999 م)؛ غيورغي تشبلي وأنتال أوركيني، «التغيير الاجتماعي، المعتقدات السياسية، والتوقعات اليومية في المجتمع المجري» في كتاب جي. إم. كوفاتش (محرراً) بعنوان انتقال إلى الرأسمالية؟ الموروث الشيوعي في أوروبا الشرقية (نيوبرونزويك، نيوجيرسي: ترانستاكشن، 1994 م)؛ غيورغي تشبلي، فَرَنس أبروس، ماريا نيمني، وإنتال أوركيني، «التغيير السياسي - التغيير النفسي (البيسكولوجي)»، مداخلات حلقة بحثية في بودابست رقم 28، 1996 م؛ غيورغي تشبلي وأندري سيك «المضمون المتغير للمحتوى المرضي من الأجانب في المجر» في كتاب:

- م. فولرثون، أندري سيك، وجوديت توت (محررين)، بعنوان **مواقف تسلطية من أشكال التحامل** (بودابست: أوج فانداتوم، 1999 م) (بالمجرية)؛ تاماس كولوسي، استيفان غيورغي توت، وغيورغي فوكوفيتش (محررين)، **التقرير الاجتماعي** (بودابست: تاركي، 1999 م، 2001 م)؛ بيتر روبرت وإيلديكوناجي، **دولة توزيعية أم مواطن معتمد على نفسه؟** (بودابست: تاركي، 1998 م) (بالمجرية).
- (57) إن عدداً كبيراً من المؤمنين في المجر يرفضون الصراع بين الكنائس التقليدية والحركات الدينية الجديدة. بدلاً من الاختيار يميلون إلى اعتماد مبدأ الانتماء الثنائي والثلاثي (انظر كاماراس، «الكوكبية والمحلية»).
- (58) من ضوابط الحكم وتقييدهاته ثمة الصلاحيات الواسعة الممنوحة للمحكمة الدستورية والموقع التوسطي الضعيف الذي يتمتع به رئيس الجمهورية وقد تم اقتباسهما من القانون الأساسي Grundgesetz الأغاني، في حين أن مؤسسة التحقيق في الشكاوى ضد موظفي الدولة مأخوذة عن البلاد الاسكندنافية.
- (59) انظر زنتاي، «هدايا». يقدم «وادي كريشنا» السوموغيفاموسي نموذجاً مثيراً لتمازج الثقافات في المجر. فهذه الجالية الدينية ما لبثت أن مدت جذوراً عميقة في تربة عالم المزارعين المحليين حتى أن النص الإنجليزي الأصلي(?) لطقوس كريشنا جرى دمجه بألحان الأغاني الشعبية المجرية الشائعة في القرية.
- (60) غير أن التورط الأخير لمؤسسة ديلوات وتوش المحترمة بأكبر فضائح الفساد في المجر بعد 1989 م، الإفلاس الملتبس لمؤسسة مالية عائدة للدولة، البوستابانك، يلقي الضوء على هشاشة ثقافة الأعمال الغربية التي يزعم أنها محصنة ضد العدوى. للاطلاع على سلسلة من ممارسات الأعمال وأشكال التلاقح الاقتصادي، الملتبسة والمثيرة للشكوك في عملية الخصخصة، انظر سيك، «تبعية الطريق».
- (61) قارن مع لغة الاتحاد الأوروبي الخطابية الزاعمة للتفوق الثقافي الأوروبي والمهلهلة لنموذجها الرضائي الفريد، نموذج التعددية القائم على «الوحدة في التنوع»، وإلخ.
- (62) المرجع الأساس مقالة منسية منذ زمن بعيد للكاتب لايش ليبولد بعنوان «رأسمالية قائمة على التظاهر»، كتبت سنة 1917 م؛ انظر ميدفيتانس 2 - 3 (1988 م) للاطلاع على مقارنة مثيرة، انظر أوليف خارخوردين «الفرد السوفيتي: أصل حيوان متظاهر»، في **فَدْرُسْتون وآخرين** (محررين)، **حداثات كوكبية**.
- (63) تنتمي أشكال الغموض هذه، بالطبع، إلى الحالة السوية للعلاقة مع موطن المصدر الثقافي أيضاً. وأشكال السلوك الرديء بما فيها النفاق والذوق المريب هي الأخرى معروضة للاستهلاك الكوكبي. غير أنها تميل إلى أن تصبح محلية. دعوني أورد عدداً من الأمثلة المأخوذة من الماضي القريب دون أي قصد لبناء ثنائية شرقية / غربية: أقدم المستشار هيلموت كول في ألمانيا بانتهاك قانون الضرائب لصالح حزبه في حين سطا الرئيس الراحل فرانكو

توجمان على الأموال العامة لصالح عائلته . أضف إلى ذلك ، لم يتعرض رئيس وزراء سلوفاكيا السابق ، فلاديمير ماجيار ، للإدانة بشأن قيام جهاز المخابرات باختطاف ابن منافسه الرئيس ميكال كوفاتش قبل عامين . من الصعب أن نتصور أن الرئيس كلينتون كان قادراً على النجاة بعد اتهام من هذا النوع ، وهو الذي تمكن من مراوغة فضيحة لوينسكي . أو هل كان بوسع كلنتون أن يبقى في المنصب لو أنجبت لوينسكي طفلاً؟ مؤخراً كانت لوزير مجري (في حكومة تحترم قيم العائلة المسيحية) علاقة غير شرعية مع سكرتيرته التي ما لبثت أن أنجبت له طفلاً . لدى كتابة هذه الدراسة كان الوزير لا يزال على رأس عمله .

(64) ثمة ، على أية حال ، عدد كبير من الأمثلة الجدية عن التحول الطارئ على المعنى . ففي حين يتحول معظم أعضاء الحركات الدينية الجديدة في الغرب إلى العزوف عن النزعات الاستهلاكية ، نرى كثيرين منهم في المجر يلوذون بالغرق في بحر الاستهلاك . وفي حين تقوم التعددية الثقافية عادة بحماية تحرر الأقليات العرقية ، فإن من شأن هذه التعددية نفسها أن تبرر فصلها وتمييزها أيضاً ، حين تتم ترجمة أفكار التعددية الثقافية من قبل القوميين العرقيين في المجر (أو من قبل دعاة التطهير العرقي في صربيا ، بقدر أكبر من النزعة العدوانية) .

الجزء الثالث

العولمة في الأطراف

obeikandi.com

العولمة، الثقافة، والتنمية

هل يستطيع جنوب أفريقيا أن يكون أكثر
من فرع خارج من رحم الغرب؟

آن بيرنشتاين

تحذير موجه إلى الأفارقة الذين يرون الثقافة بضاعة أنثروبولوجية عائدة إلى الماضي ويجب إعادة بنائها كمجرد مَعْلَم أو أبدة: فمسألة هنا والآن لكفاحها في سبيل التصالح مع التكنولوجيا الحديثة، مع مجابهة أنماط حياة أخرى، ينبغي لها أن تقدم تحديداً لثقافتنا يرقى إلى مستوى ماضيها التاريخي.

- إيزكيل مفاهيله⁽¹⁾

في حين يميل أساتذة الأنثروبولوجيا والتاريخ إلى رؤية الثقافة على أنها كتلة غير قابلة للتحويل من القيم الجوهرية، فإن هذه القيم قابلة للتوظيف والاستغلال. من شأن قيم قديمة أن تتبخر أو تنتعش وتصبح واقعاً.

- بيتر بيرغر⁽²⁾

خلافاً لحال العديد من البلدان النامية الأخرى، يتمتع جنوب أفريقيا بروابط عريقة، راسخة، وثيقة بعدد من البلدان الغربية وطالما تعرض لقول



شكل 1.7 نداء موجه إليك عبر الهاتف النقال

العولمة النابعة من بريطانيا، الولايات المتحدة، وأماكن أخرى⁽³⁾. من نواح كثيرة، يمكن النظر إلى حقبة الفصل العنصري في تاريخ جنوب أفريقيا على أنها فجوة مقاومة صارمة لجملة من الأفكار، المواقف، والتكنولوجيات الكوكبية، ولكن الغربية بأكثريتها الساحقة، المنبثقة في أجزاء العالم الأخرى بعد الحرب العالمية الثانية. فبدلاً من التقدم نحو المساواة العنصرية أصرت حكومة الفصل العنصري (الأبارتهايد) على تعميق وتعزيز ممارسة أشكال الفصل والتمييز؛ وبدلاً من استيعاب وتبني تكنولوجيات وممارسات إدارة حديثة، بقي جنوب أفريقيا مصراً على الانعزال إذ لم يستحدث التلفزيون إلا في السبعينيات كما أخفق في تحديث جوانب كثيرة من المجتمع. غير أن مجيء الديمقراطية إلى جنوب أفريقيا ما لبث أن ساعد على استعادة البلد لمكانه في الأسرة الكوكبية وداخل مجال النفوذ الغربي، مثبتاً مرة أخرى أنه بلد منفتح انتفاعاً ملحوظاً على أنواع كثيرة من القوى المعولمة.

على الصعيد الاقتصادي نرى أن حكومة جنوب أفريقيا مع أوساط الأعمال الناشطة فيه تتولى قيادة عملية العودة الكاملة للبلد إلى قلب المنظومات التجارية الدولية وزحمة ممارسات الشراكة التنافسية. وعلى المستوى السياسي

يسارع البلد إلى الاضطلاع بدور ريادي في سائر المنظمات والعلاقات الثنائية ومتعددة الأطراف الأفريقية والشمالية - الجنوبية. أما من حيث الثقافة فقد أصبح جنوب أفريقيا الآن طرفاً كاملاً في الدارة الثقافية الدولية لكل من المسرح، الرقص، الموسيقى، والفن ودائماً بدوره على المساهمة في تلك الدارة الكونية بنتائج مستتبّة محلياً. لجميع هذه الآليات انعكاسات وآثار ملموسة بالنسبة إلى التطورات الثقافية الجارية في البلد.

يبقى جنوب أفريقيا، كما سنرى في هذا الفصل، مجتمعاً واسع الانفتاح على القوى الثقافية الدولية وقد كان كذلك بأشكال كثيرة منذ أمد طويل. من المهم أن نتذكر أن معارك معارضة التمييز العنصري صيغت وخيضت بلغة، أسلوب، وأشكال خرجت من رحم تأثيرات غربية لا من تربة مقاربات تقليدية وسلفية أو نكوصية رجعية. فمن تشكيل المؤتمر القومي الأفريقي ANC أوائل القرن العشرين على أيدي أفارقة تعلموا لدى البعثات التبشيرية من الطبقة الوسطى إلى الإيديولوجيات الاشتراكية لدى حركات التحرير في المنافي، إلى قوى معارضة داخلية مستلّهمة من الحركات العمالية الغربية، يبقى تأثير أفكار الغرب، ثقافته أمواله، ونفوذه شديد الوضوح.

لم تلق جملة قوى العولمة الثقافية القوية هذه إلا القليل جداً من المعارضة. ولجنوب أفريقيا في الحقيقة دور سوف يتزايد أهمية بوصفه مركزاً إقليمياً فرعياً لنشر قوى استهلاكية، ثقافية، سياسية إلخ... غربية في الدائرة الأفريقية الأوسع. بات البلد (وجوهانسبورغ خصوصاً) مكاناً يتم فيه إلباس قوى كوكبية أكثر، ثوباً أفريقياً جنوبياً وأفريقياً قارياً أحياناً وبثها في أرجاء القارة بعد ذلك.

لم يكن ثمة إلا القليل من المقاومة لهذا الانفتاح على القوى الثقافية الكوكبية، الغربية بالدرجة الأولى، الأمريكية بصورة رئيسية؛ العكس هو الصحيح حيث الأكثرية الساحقة من أهالي جنوب أفريقيا تعبر عن توق ملحوظ

واندفاع قوي لاحتضان ما تستطيع احتضانه من جملة الأساليب، التكنولوجيات، الموسيقى، الأزياء، والأفكار الجديدة الآتية من الولايات المتحدة وغيرها. غير أن انتشار القوى الثقافية الكوكبية يتم بقدر أكبر من اليسر في مستويات دون أخرى، ونرى أن جنوب أفريقيا متخلف كثيراً في اعتماد ما يمكن أن نطلق عليه اسم «ثقافة الإنتاج الاقتصادي» الكامنة وراء الاقتصادات الكوكبية الناجمة والسريعة القائمة على التحلي بروح المبادرة.

لقد بادرت دولة جنوب أفريقيا الجديدة بقيادة تابومبيكي، أول نائب للرئيس والرئيس الحالي، إلى تشجيع عملية «التمثل الثقافي» هذه ومساعدتها من جهة، وحاولت، من جهة أخرى أن تضيف مسحة «أفريقية» على ما يجري. أما مدى إمكانية بقاء أي مضمون أفريقي حقيقي تقليدياً في هذه المساهمة في جوهر الثقافة الكوكبية الناشئة فيبقى رهناً بالمستقبل. يتضمن الجزء الأخير من هذا الفصل نوعاً من التخمين عما يمكن للوضع أن يكونه.

نركز في هذا الفصل على قوى العولمة الفاعلة في جنوب أفريقيا مستكشفين تفاعلاتها مع سلسلة من الآليات الثقافية المحلية الأصلية. أولاً، نعين تأثير تعرض جنوب أفريقيا التاريخي للثقافة الكوكبية: للاستعمار الغربي، للبعثات التبشيرية المسيحية، ولتأثيراتها على الثقافة الأصلية المحلية. نقوم بإلقاء الضوء على أثر التجارة، المسيحية، الحضارة، والاجتياح (الفتح). وبعد رصف تاريخي وجيز نعين مسألة ما إذا كان جنوب أفريقيا (وأفريقيا الجنوبية) واحداً من غيتوات (معازل) الغرب الثقافية.

سبق لبيرغر أن رأى أن أحد المكونات الرئيسية لعملية العولمة متمثل بالتفاعل بين القوى الثقافية الكوكبية ونظيرتها المحلية الأصلية. يقول شلمر:

يكن جزء كبير من الأهمية والتحدي النظري لمقاربة تأثير العولمة على الثقافة، القيم، والتنمية الاقتصادية، في التوتر والتفاعل الخلاقين بين التوسع النشط للثقافة الاقتصادية الغربية وجملة

الثقافات ومنظومات قيم، بعضها أقدم وأغرق من الحضارة الغربية، تقاوم، تتكيف، أو يتم استبدالها بنماذج وأنماط تعود إلى ثقافة مستمرة أو ثقافات متجذرة وأصلية بقدر من العناد في مناطق العالم المتعرضة لموجات من التأثير الكوكبي القادم من الغرب⁽⁴⁾.

هل هذه هي الحال، في الحقيقة، في جنوب أفريقيا وأفريقيا الجنوبية؟ من شأن النظر إلى أفريقيا، خصوصاً إلى جنوب أفريقيا أن يوضح بجلاء أن مثل هذا التأكيد يلتمس مسألة وجود وعناد ثقافات محلية أصلية في البلد. في القسم الأول من الفصل سوف نعين بإيجاز الأدلة المتعلقة بالتفاعل الثقافي في جنوب أفريقيا قبل التحول إلى استكشاف الفرضية القائلة بأن هناك، ومنذ عدد من العقود، نوعاً من الاستعداد للترحيب بالثقافة الغربية في هذا البلد.

في القسم الثاني نقوم بوصف «خريطة» لتأثير قوى العولمة. نركز على ثقافة دافوس غير أننا ننظر أيضاً إلى الثقافة الشعبية، إلى تأثير النخب الثقافية الكوكبية، والبروتستانتية الإنجيلية في البلد.

يقوم القسم الثالث بمعاينة مفهوم الرئيس مبيكي للبعث الأفريقي: كيف يفهم هذه العبارة وكيف يحاول استخدامها. إننا ننظر إلى الإمكانات التي يمكن لذلك أن يوفرها لجنوب أفريقيا على صعيد تمكينه من الاضطلاع بدور أكبر في الساحة الكوكبية مؤثراً في الثقافة والتنمية.

ختاماً أنهى الفصل ببعض الأفكار عن الثقافة والعولمة موحية باحتمال وجود «وجهين» إضافيين لـ «الثقافة الكوكبية» - ثقافة الغيتو - ما دون الطبقات وثقافة الإجرام الدولية. ويبقى أيضاً السؤال حول فروق الزمن والسرعة لعملية استيعاب ثقافات الاستهلاك الدولية مقابل نظيرتها الخاصة بالإنتاج. [الفرق بين عمليتي استيعاب الثقافات الاستهلاكية من جهة والثقافات الإنتاجية من الجهة المقابلة من حيث السرعة والزمن] نعين بإيجاز علاقة الانتشار الثقافي بالسلطة ثم نستكشف إمكانيات زيادة التأثير الثقافي الكوكبي المنبعث من جنوب أفريقيا.

هل هناك مباراة في جنوب أفريقيا؟

نظرة تاريخية وجيزة

برأي ديليوس كانت المجتمعات الموجودة قبل استعمار شبه القارة متدرجة من الأقوام المعتمدة في حياتها على الصيد والجمع إلى الزراعة المختلطين مروراً بالرعاة. كان كل من هذه المجتمعات مطبوعاً بنظام سياسي، اجتماعي، وديني مميز⁽⁵⁾. وحين جاء المستوطنون البيض في سنة 1652 م، تم إخضاع هذه المجتمعات لعمليات عميقة من التحول إلى الصعيدين الاقتصادي والثقافي؛ وقد كانت قدرتها على التعامل مع هذه العمليات متفاوتة إلى حد كبير.

تعرضت جماعات الصيد - الجمع والرعي للحرمان الشامل من الملكية: تحولت إلى عُمال / زبائن في مزارع البيض أو لاجئين في محطات السُّوق إلى المهمات؛ كثيرون دُفع بهم إلى أقاصي أطراف عالم استعماري ناشئ. ونظراً لشمولية هذا التحول، من غير المستغرب ألا يكون قد نجا شيء من قيم هذه الجماعات، طرائق حياتها، أو لغاتها. «لم يبق هؤلاء إلا في جيوب صغيرة، بين ثنايا كلام الجماعات الزراعية الأبعد جنوباً والإيقاعات الغنية للأفريكانس».

وسام وشعار جنوب أفريقيا الجديدان

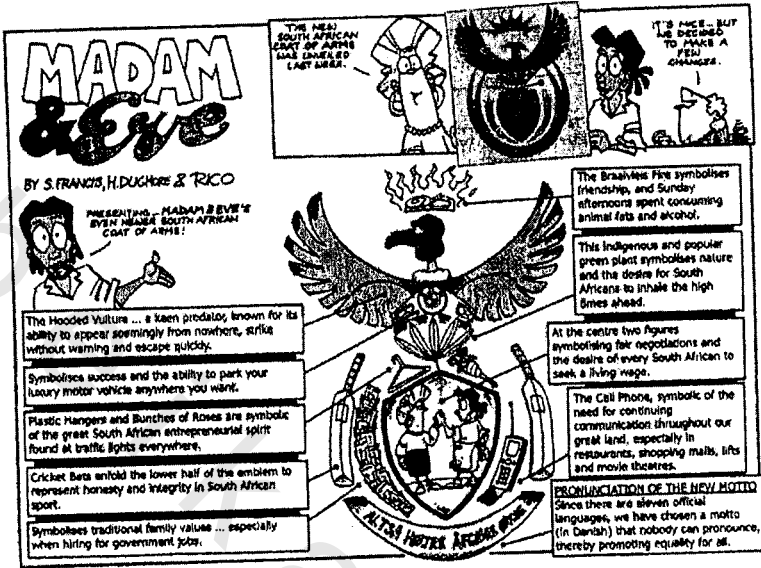
في السابع والعشرين من نيسان / أبريل 2000 م، يوم الحرية، قام رئيس الجمهورية ثابو مبيكي بإزاحة الستار عن وسام (شعار نبالة) جنوب أفريقيا الجديد. إنه ذو طابع أفريقي وقد جاء ليحل محل الوسام الذي درجت البلاد على اعتماده منذ سنة 1910 م. تشتمل عناصره على أربعة أزواج من أنياب الفيل، رمح ودبوس (هراوة)، بروطية (شجيرة دائمة الخضرة)، طائر من الكواسر التي تقتات بالزواحف بجناحين منشورين إلى أقصى مداهما، شمس مشرقة، وترس يحمل شعار كي ي / كسازا // كي ! KEE/XARRA/KE !

شكل 2.7 درع جنوب أفريقيا (الشعار)



قال الرئيس مبيكي إن هذا الشعار: «المكتوب باللغة الخويسية Khoisa لقوم الكسام Xam تعني أيها الناس المختلفون اتحدوا، أو «البيادر المختلفون إلى الاتحاد!»⁽⁶⁾ ثم أضاف «لقد اخترنا لغة قديمة عائدة لشعبنا. هذه اللغة هي الآن مندثرة لأن أحداً لا يتكلمها بوصفها لغته الأم». (كان الخويسا هم سكان هذا البلد الأصليين والكسام لم يعودوا موجودين كقوم منذ قرون). تابع الرئيس كلامه ليقول إن علينا أن نتذكر أولئك الذين أُبعدوا من قِبل الآخرين ونحن «إذ ننقش هذه الكلمات على وسامنا / كي / كسازا - // كي - إنما نلتزم بثمين الحياة، باحترام جميع اللغات والثقافات ونتصدى لكل من العنصرية، الجنسية (الذكورية)، الشوفينية وإبادة الجنس». لا يختلف المعنى المقصود للشعار عن معنى الشعار اللاتيني السابق: «Ex Unitate Vires» تكمن القوة في الاتحاد».

حملت جريدة ستار تهجئة ودليل لفظ لكلمات الشعار: «(طقطقة - إه - آير - (طقطقة) - غارا - (طقطقة) - . يتم إحداث الطقطقة الأولى بنقر اللسان على السقف الأمامي للفم. أما الثانية فيجري إحداثها بضغط طرف اللسان على الأسنان الأمامية. ويتم إحداث الطقطقة الثالثة عن طريق امتصاص الهواء من زاوية الفم الجانبية. يلفظ الجي (g) من الحلق»⁽⁷⁾.



شكل 3.7 رسم كاريكاتوري يسخر من درع جنوب أفريقيا

يقوم أحد المعلقين بوصف الشعار قائلاً «ليس هو الصيغة السرية لشيء سام تفتق عنه ذهن الدكتور ووترباسون [الدكتور عزرائيل في عصر الفصل العنصري] في مخبره العنصري. كما ليس خطأ طبوغرافياً أو حتى من صنع مخرج فرعي حقود. إن ذلك الخليط من الكلمات الاعتبارية الواضحة والفواصل المتزامنة هو شعار البلد الجديد». وقد تابع كلامه يقول، «أظن أن من السليم أن نفترض أن شعار البلد الجديد سوف لن يحظى بقدر كبير من التقسيم لدى أكثرية السكان، الذين يتكلمون بأكثريةهم إحدى لغاتنا الرسمية الإحدى عشرة التي ليست لغة القوم الكسام بينها، وإن كانت جميلة وعذبة الجرس الموسيقي. يا للأسف الشديد! كنت أظن أن أهمية امتلاك أي بلد لشعار معين تكمن في أن يكون ذلك الشعار منظوياً على ما يكفي من البلاغة حتى يتذكره جميع المواطنين ويرددونه عند اللزوم».

قال أيضاً إننا لا نملك سوى حكم الأكاديميين حول معنى الشعار: «والغة الكسام أكثر موتاً حتى من اللاتينية، لأن كل ما نعرفه هو أن اللغويين

الماكرين ربما أعطونا جرعة خداع طريفة، ونستطيع أن نستمتع بجرعة خداع أخرى صماء عن شعار نبالتنا الجديد»⁽⁸⁾.

اختلطت الأمور حين قال غير فالمبوي، رئيس رابطة الخوماني سان من الكاب الشمالي، إن الشعار كان يشير في الحقيقة إلى فعل التبول! غير أن أستاذ جامعة ويتووتر - ساند ديفيد لويس وليامز، الذي قام بالترجمة، قال إن فالمبوي كان على خطأ: فترجمة وليامز جاءت مستندة إلى صور اللغة المنقرضة المنسوخة في سبعينيات القرن التاسع عشر؛ وقال أيضاً إن من شأن لغة فالمبوي ألا تكون لغة الكسام نفسها، نظراً لأن فالمبوي اعتبر نفسه خومانياً. في النهاية يبدو أنه ليس هناك في العالم كله سوى شخصين، وكلاهما من خبراء جنوب أفريقيا، «هما في وضع يمكنهما من التعليق على أية إشارات ينطوي عليها الشعار الجديد»⁽⁹⁾. سيبقى أهل جنوب أفريقيا موحدين في عدم القدرة على لفظ وفهم شعارهم.

قدمت النشرة الهزلية الشعبية اليومية مدام وحواء طبعة ساخرة للشعار الجديد. كان التعليق على النحو التالي: «نظراً لوجود إحدى عشرة لغة، فقد اخترنا شعاراً (بالدانمركية) لا يستطيع أحد أن يلفظه، مساهمين بذلك في تعزيز المساواة لصالح الجميع»⁽¹⁰⁾.

أثبتت جماعات الزراعة المختلطة (الجامعة بين الزراعة والرعي) أنها أكثر رجعية إلى حد كبير. وإذا كان ثمة ثقافة أصيلة متدفقة على الحاضر، فإن هذه الجماعات مرشحة لأن تكون مُتَّبَعَه الرئيسي. كذلك كانت هذه المجتمعات متشاركة في تقاسم ثقافة مشتركة عموماً: كانت جميعاً تتكلم لهجات بانتوية متقاربة وتعتمد أنظمة سياسية متركزة على مؤسسة الزعامة. كان الأجداد وغيرهم من الأرواح يضطلعون بدور محوري في منظوماتها الدينية.

ثمة كائنات فروق كبيرة على صعيد الثروة، خصوصاً من حيث اقتناء المواشي، غير أن الأغنياء كان يُنْتَظَر منهم أن يبدوا قدراً ملحوظاً من السخاء. من الواضح على ما يبدو أن هذه الميول كانت موجودة متضاربة، ومتضاربة أحياناً، مع أشكال متطورة من التراتب، التراكم الفردي، والتنافس فيما بين

العائلات، بدلاً من خضوعها لهيمنة روح مشاعية وتسوية محددة. لم يكن هذا عالماً قائماً على تعظيم الأفراد ولا خاضعاً لنزعة مشاعية خانقة يحلو لبعض رافعي راية أوبونتو والاشتراكية الأفريقية أن يذكروا بها.

لم تتمخض الهزيمة العسكرية اللاحقة لهذه الجماعات الزراعية المختلطة عن أية كارثة سكانية. بل جاء الاجتياح الاستعماري ليمهد الطريق أمام فترة نمو سكاني مستديم أدى إلى جعل سيطرة البيض المستمرة أمراً غير وارد بصورة متزايدة وغير قابل للدوام آخر المطاف. غير أن عناد هذه المجتمعات العسكري وثباتها السكاني لم يكونا مصحوبين بأي تماسك وتجانس ثقافي على المدى الطويل. يكمن جزء من السبب في تكوين وتأثير النخبة المُعَرَّبَة وفي عمليات التصنيع والتحضير الخاصة التي باتت تشكل جوهر قيام جنوب أفريقيا الحديث.

ثمة تاريخ طويل من المسيحية الإنجيلية ذات العلاقة بثقافات جنوب أفريقيا المحلية الأصلية. فالبعثات التبشيرية دأبت على اختراق المجتمعات الأوروبية بكثافة متزايدة في القرن التاسع عشر. والرسالة التي جلبتها هذه البعثات لم تقف عند إعلان سلطة إله جديد بل تجاوزت ذلك لتطالب بإحداث انقلاب جذري في نمط حياة المهتدين الجدد.

كانت [الرسالة] تشجب تعدد الأزواج، التكريس، المهر، وغيرها من ركائز الثقافة الأفريقية. جاءت لتفرض أنماطاً جديدة من الملابس وأشكالاً جديدة من فن العمارة. عمدت إلى استحداث القراءة والكتابة والتعليم الغربي كما هُلِّلَتْ لتأثير التجارة والعمل المأجور الإيجابي. لم تجتذب سوى حفنة من الأتباع. فمطالبتها بالتحويلات الجذرية أدت إلى استبعاد الأكثرية الساحقة من الأفارقة وزعمائهم، غير أن أقلية تجاوزت مع العالم الشجاع الجديد الذي جاءت به البعثات التبشيرية.

برأي مونيكا وِلْسُن (1968 م)، وهي إحدى العالمات البارزات في ميدان

العلوم الاجتماعية، كان هؤلاء المهتدون هم الثوريين الجذريين في المجتمعات الأفريقية - الأفراد المستعدين لاحتضان التغيير. غير أن الآخرين نبذوهم بوصفهم متعاونين وعملاء للاستعمار. وبصرف النظر عن ذلك فإن جماعات المهتدين هذه هي التي وفّرت الأساس اللازم لتطوير نخبة أفريقية متعلمة ما لبثت أن أمسكت بزمام القيادة في المجتمع الأفريقي في القرن العشرين. إن المعاناة من الغربة والنزوح في ظل النظام الكولونيالي أقتعت البعض بالسعي لإعادة بناء صلاتهم مع المجتمع التقليدي، غير أن هذه المحاولات كانت تتم عبر صدع ثقافي ذي شأن أحدثه ذوبانهم الأولي في بوتقة المسيحية التبشيرية بينهم وبين مجتمعاتهم الأصلية. فكفاحهم من أجل اقتحام أبواب المجتمع الاستعماري كان مدعوماً، بصورة رئيسية، بأسانيد قيم الخطاب الغربي المتمثلة بشعارات الليبرالية، القومية، والاشتراكية ولو بدرجة أدنى، بدلاً من أية مناشدة لأشكال وصيغ سياسية وثقافية أصيلة. وبالتالي فإن لأعضاء الطبقة الوسطى الأفريقية المتعلمة علاقات بعيدة ولو غامضة أحياناً مع الثقافة التقليدية.

وفيما بقيت النخبة الأفريقية المتعلمة محافظة على بعض الروابط مع المجتمع الريفي، فإن مرجعياتها الأهم تمثلت بالمراكز الحضرية الجديدة مع كُتلها السكانية الأفريقية المتسعة بسرعة. إذا كانت الأشكال الثقافية المحلية قد حافظت على نوع من المشروع والمصادقية الشعبية في هذه الأجزاء فإن من شأنها أن تكون قد مارست تأثيراً أقوى على هوية النخبة وتطلعاتها. غير أن سيرورات التحضر الخاصة التي تمت في جنوب أفريقيا ضمنت أن تبقى المدن الكولونيالية شديدة البعد عن الترحيب بالثقافة التقليدية. فسيادة نظام العمالة المهاجرة، رجعية الجماعات الريفية، وتأثيرات الفصل وقوانين العبور (التحكم بعمليات الانتقال إلى المدن) تضافرت على جعل الانتقال إلى مناطق حضرية أمراً نادراً بالنسبة إلى قطاعات كاملة من المجتمعات الأفريقية أو حتى عائلات موسعة أو نووية. وبصورة أعم فإن أولئك الذين استقروا في المدن كانوا أفراداً

تعرضت علاقتهم بالمجتمعات الريفية والثقافات التقليدية للتمزق بأشكال مختلفة. كانوا مهاجرين امتصتهم الحياة الحضرية فانفصلوا عن عائلاتهم وأسهرهم في المناطق الريفية: شباباً باتوا ساحطين على النظام الأبوي في مزارع البيض ما لبثوا أن لاذوا بالمدن متَحَدِّين أصحاب المزارع وآباءهم على حد سواء؛ أفريقيات قَرَّرْنَ تحدي أشكال خطر مغادرة الجماعات الريفية وقطْعْنَ صلتهم بمواطنهن السابقة عند الرحيل إلى المدينة.

صحيح أن المدن أصبحت مناطق ديناميكية للتفاعل بين أفراد ينتمون إلى طيف واسع من الخلفيات، غير أنها كانت، في الوقت نفسه، ميادين صراع استخدمتها العائلات الأفريقية لفرض وجودها الراسخ. تعين على العائلات الأفريقية المدنية أن تتصارع مع أحوال اجتماعية - اقتصادية قاسية، مع الشدَّة الموازي للمسؤوليات الريفية، مع غياب السلطة السياسية المؤسَّسة بشكل سليم، ومع الدور الطاعى للانتماءات العشائرية والقبلية. وقُدِّرة هذه الأسر الريفية غير المستقرة على غَرْس أي شعور قوي إزاء التقاليد في نفوس أبناء الأجيال الصاعدة ما لبثت أن تقوَّضَتْ جراء كون تدجين الشبيبة في الجماعات الريفية مستندة إلى بُنى كانت فئات الأعمار المحددة والمنظمة بوضوح تلعب فيها دوراً مركزياً في تعليم وضبط الأجيال الصاعدة من الشباب والفتيات. وهذه العمليات التدجينية كانت تتكلل في أكثرية المجتمعات الأفريقية بالتكريس أو التطويب الرسمي حيث كان يتم إعداد الشباب لأدوارهم كراشدين من قبل جماعات من المسنين. وفي المراكز الحضرية والبلدات المزدهرة تضافر التنوع لعرقي مع كل من البنى العائلية الهزيلة والهشة من جهة وغياب عمليات التطويب أو التكريس من جهة ثانية، ضد حصول أي تواصل ثقافي فعال بين الأجيال. فشبيبة الحضر ظلت تحتشد في جماعات عُمرية متدرجة من الأشكال المهلهلة للتجمع عند زوايا الشوارع إلى الهياكل الأكثر تنظيماً وتهديداً للعصابات. غير أن هذا كان عالمياً بقيت ميوله الثقافية الأولى غربية. ظلت أفلام هوليوود، مثلاً، توفر نماذج أنماط اللباس ومصادر الأسماء، وأولئك الذين لم

يذوبوا في بواتق العصابات ازدادوا انجراراً إلى الصيغ الغربية من التعليم والثقافة (انظر النص الملحق حول صوفياتاون، وتقاطع الثقافة المحلية مع نظيرتها الكوكبية في عالم مقسم قائم على التمييز).

صوفيا تاون: «باريس الترانسفال الصغيرة»

كانت بلدة صوفياتاون الجنوب أفريقية الأسطورية المختلطة عرقياً التي دُمِرت في خمسينيات القرن العشرين عبر تطبيق قوانين الفصل العنصري، في تلك الأيام، إحدى البؤر الحضرية الأكثر حيوية ثقافية في أفريقيا، وبعض أفضل الكتابات الأفريقية في القرن العشرين ظهرت في هذه الفترة في جنوب أفريقيا⁽¹⁾. وكما يلاحظ هانرز فإن عنصراً جمالياً كوزموبوليتياً معيناً ما لبث، بنظر أهل البلدة، أن انقلب إلى شكل من أشكال المقاومة: كان من شأن قبول نيويورك أن يصبح أسلوباً لرفض بريتوريا، للعزوف عن التوابع الثقافية لأي نوع من أنواع «التطور المنفصل».

نحن ميالون إلى التفكير بالمقاومة الثقافية على أنها حركة تستمد منابعها الرمزية من جذور محلية ومن المؤكد أن أهل صوفياتاون كانوا قادرين على الإفادة من مثل هذه المنابع أيضاً. غير أن من الظاهر، والحال هي هذه، أن منطق الحالة يميل إلى تأكيد الروابط بين صوفياتاون والعالم.

تكفي حفنة اقتباسات مأخوذة من الروايات والكتب الأخرى التي كُتبت عن ذلك المكان والزمان لإلقاء الضوء على مدى تعقيد الثقافة الجنوب أفريقية الناشئة ومدى تداخل القوى الكوكبية ونظيرتها المحلية:

في إحدى صالات الرقص تطلق فرقة الجاز... موسيقى مأخوذة من الجاز الزنجي الأمريكي المطروق على سندان التجربة الجنوب أفريقية: سندان حياة البؤس، «الرَّغَرَّة»، حملات إغارة الشرطة، اقتناص فرص العمل، الغيتوات المتحركة، إلخ... آلة النفخ الرخيصة تتولى القيادة... يتلمس العازفون طريقهم عبر «النوتات»، معبرين من خلال الارتجال عن مدى لا يقين واضطراب الحياة الحضرية... تلك هي الطريقة التي تطورت بواسطتها ثقافة

مدينة مُحدَّدة. إنه نوع من المهرب أو المخرج بالنسبة إلى أولئك الهاربين؛ غير أنه ليس إلا نوعاً من الثقافة الذكورية في جنوب أفريقيا. بعد تقديم ثقافة البلدة (على أنها «ثقافة متحررة آبة: مقتبسة من هنا، مندمجة مع هناك، محتفظة بهذا، ورافض لذلك»)، يتابع مُفاهلِيله كلامه عن مدى أهمية العمالة المهاجرة في توسيع الدائرة وتمكينها من شمول المناطق الريفية. فالمهاجرون سيعودون إلى أوطانهم مصطحبين آلات جديدة، حاكيات، أجهزة راديو، كونسرتينات، وآلات نفخ. سوف يجلبون معهم أنماط الألبسة وألوان القصص المنسوجة حول الحياة الصناعية. تلك هي الطرق التي أصبحت بها البلدة مركزاً محاطاً بأطرافه الخاصة. ومع ذلك فإن الارتباطات مع العالم الخارجي، وخصوصاً مع أنماط الحياة في العواصم المتروبولية هي التي ستشد أنظار المرء وتأسر خياله في صوفياتاون:

أنت لا تهتدي فقط إلى مكانك هنا، إنك تَصْنَعُه وتجذُ بنفسك. ثمة نكهة خاصة للأمر... لك الحق في أن تصغي إلى أحدث أسطوانات الجاز هناك في محل آه يا ليل! على الرصيف المقابل من الشارع. تستطيع معاكسة زنجية ومرافقتها إلى سينما أودان دون إثارة أسئلة. يمكنك تذوق وجبة كاري في روغوبار بأصابعك العارية دون حرج... وبالفعل فقد أطلعت عدداً غير قليل من البيض على «باريس الترانسفال الصغيرة» - غير أن قلة فقط كانت من الأفريكان. (كان ثيمبا).

بدا وكأن المرء كان مطالباً بالقفز فوق جنوب أفريقيا الأبيض والاندماج بقدر أكبر من المباشرة بما كان المرء يعتبره أمراً مثيراً وجذاباً أو متفوقاً في أماكن أبعد... «لأن كل ما هو جنوب أفريقي كان بصورة شبه دائمة تجسيدا للرخص والتواضع». (نات ناكاسا).

كان الشخص متأقّ الملبس في صوفياتاون مرتدياً، خَصْراً، موديلات أمريكية وإنجليزية يتعذر الحصول عليها في دكاكين جوهانسبورغ؛ كنت تجد الشباب مرتدين خليطاً من الألوان الزاهية والصارخة المدهشة: «أشبه باليهود» في تعابيرهم؛ في قطع ملابس من النوع الذي يقال عنه «متعذر الحصول عليه»؛ ألبسة تم جُلُّها من نيويورك أو لندن. أحذية من أمريكا - أحذية فلورشايم، ونثروب، بوسطن؛ وأحذية ساكسون ومانسفيلد من لندن؛ قمصان بي. في.

دي.، فان هاوزن، وآرو؛ أطقم من محلات سيمبسون، هكتورباو، روبرت هول، دوبز، وودرو، مع قبعات بورسولينو. كانت الماركة هي الشيء». (بلوك ماديسين).

ثمة قطاعات من الجماعات الريفية نظرت بعين الخوف إلى أشكال الثقافة والمجتمع التي تطورت في الجماعات الحضرية الأفريقية في القرن العشرين. كثيرون اعتبروا غياب الزعامة، التكريس، تصفية سلطة المسنين، الشببية غير المنضبطة، والاستقلال النسبي للنساء عوامل تقويض جذري لأي نظام اجتماعي وأخلاقي سليم. وفي معظم المناطق الريفية جرى صراع عنيف بدءاً بآخر القرن التاسع عشر بغية الحفاظ على الثقافة ذات الشحنة الريفية القوية القائمة على الزعامة، الأبوة، احترام الأجداد، التكريس، حيازة الأرض، واقتناء المواشي. بات نظام العمالة المهاجرة يُرى واحدة من الوسائل الحيوية لضمان دوام هذا العالم، حائلاً، كما فعل، دون انتقال الأسر الكاملة إلى المدن؛ ضامناً انتقال ولو جزءاً من دخل المهاجر إلى المناطق الريفية؛ وموفرّاً فرصة بناء بيت وقطيع، وصولاً آخر المطاف إلى بقاء الانسحاب إلى جماعة ريفية من التطلّعات والطموحات المركزية.

تمثل الثقافة المهاجرة ذات التوجهات الريفية المحاولة الأوسع انتشاراً، الأقدس، والأرسخ للحفاظ على الأشكال الثقافية الأفريقية الأصيلة في جنوب أفريقيا القرن العشرين. غير أن الظروف ما لبثت، مع حلول أواخر عقد خمسينيات القرن العشرين، أن تأمرت لتقويض - وإن لم تصل قط إلى الاستئصال الكامل - هذا الشكل من المقاومة الثقافية. لعل الأهم تمثّل بتمخض التورّم السكاني في المناطق الريفية، الناجم جزئياً عن أشكال الانتقال القسرية التي أوحى بها نظام الأبارتهايد من «البقع السوداء» إلى «الأرض البيضاء» والتحكم الأنجح بالتدفق على المدن، عن إغراق ما تبقى من اقتصاد ريفي قائم على الأرض والماشية، اقتصاد كان من قبل يساهم في المحافظة على هذه

الثقافة الريفية الدفاعية. وقد أدت محاولات دولة الفصل العنصري الرامية إلى دمج الزعماء بهياكل الحكم إلى الإجهاز على شرعية هؤلاء الزعماء في أنظار الكثيرين. أما التوسع في افتتاح المدارس في المناطق الريفية بدءاً بسبعينيات القرن العشرين مع أشكال الترابط المتنامية بين الشبيبة في السياقات الريفية والحضرية، خصوصاً في الثمانينيات، فقد ساعد على تشكيل ألوان جديدة من الثقافة الشبيبية كانت أقل استعداداً للإذعان لسلطة الزعماء والمسنين وأكثر تركراً على أشكال المستقبل المتصورة التي لم تكن في متناول الإمكانيات المحدودة المتوافرة في معظم المناطق الريفية.

لا يعني هذا أن الثقافة ذات القاعدة الريفية انتهت كلياً وانطفأت. ثمة مناطق في البلاد حيث تحتفظ الزعامة بدعم أوساط واسعة، وحيث الأرض والمواشي ما زالتا تضطلعان بأدوار ذات شأن. غير أن من السليم القول إن هذا التكيف الثقافي يعاني من حالة التراجع والانطفاء في معظم المناطق رغم المحاولات المبذولة من جانب بعض جماعات المصالح - وعلى الأخص القيادات التقليدية في كوازولو - ناتال - في سبيل إنعاش بعض أشكال النزعة التقليدية.

إن جملة عمليات التحول العميقة التي جرت في جنوب أفريقيا منذ سنة 1992 م، وعلى الأخص على امتداد القرنين الأخيرين، جعلت الحفاظ على أي شكل متجانس ومميز بوضوح من أشكال الثقافة الأصيلة أمراً بالغ الصعوبة. إلا أن بعض عناصر الثقافة الأصيلة أثبتت، رغم عدم كونها جامدة أو عصبية على التغيير بالمطلق، أنها مرنة وقابلة للتكيف مع ظروف متغيرة تغيراً واسعاً؛ كما حصل بالنسبة إلى دفع المهر واعتماد نظرة إلى العالم تقوم على تفسير العالمين العلماني والروحي. غير أن من المضلل بصورة بالغة الخطورة الإيحاء بأن عناصر ثقافية معينة تمثل قمة بنية تحتية ثقافية قوية وإن بقيت غائصة في العمق، لا شيء إلا لأن جذورها تعود إلى مجتمعات ما قبل كولونيالية.

لا تمثل عادات المهر والإيمان بالأجداد والسَّحرة إلا اثنين من عناصر الثقافة الأصيلة التي نجت وتطورت في «دوامة تاريخ جنوب أفريقيا الحديث»، غير أن من الصعب القول إن هذين العنصرين يشكلان ثقافة محلية أصيلة تتولى صياغة ردود جنوب أفريقيا على سيرورات العولمة بطرائق ذات شأن. إنهما يمثلان دليلين على أن عمليات التحول التي جرى إطلاقها في جنوب أفريقيا على امتداد مئتي سنة ونيف لم تتمكن من تكتيس كل ما كان موجوداً أمامها. وفي الوقت نفسه يشير الدليل إلى أنهما «يمثلان»، مع حلول نهاية القرن العشرين «أشباه جُمل فرعية تابعة في نظام سياسي، اقتصادي، وثقافي انبثق من تحول طريقة حياة ما قبل كولونيالية كانت شاملة شمولاً فريداً في أفريقيا.

هل جنوب أفريقيا أحد غيتوات الغرب؟

لعل السؤال الحاسم الذي ينبغي طرحه حول العولمة الثقافية وجنوب أفريقيا هو ما إذا كانت هناك منظومة قيم ثقافية ورمزية في البلاد، منظومة تشكل نقيضاً يحسب له حساب لاستمرارية القيم والتأثيرات الاجتماعية الاستعمارية الأوروبية على امتداد القرنين الماضيين⁽¹²⁾. يسأل شَلَمَز: «أليس من المحتمل أن تكون أفريقيا الجنوبية متصدية لانتشار القيم الكوكبية ومتفاعلة معه بوصفها ملحقة ثقافياً للغرب بالذات... هل كان الشيء الوحيد الذي حال دون ذوبان الثقافة الأفريقية الجنوبية الكامل في بوتقة خليط التأثيرات الخارجية، الأوروبية (بالدرجة الأولى) متمثلاً بالعنصرية، الأبارتهايد، والفصل الاجتماعي؟».

في العديد من أجزاء أوروبا، ثمة مدارس فكرية مختلفة تقول إن شخصية ومنظومة قيم أفريقيتين بقيتا بأشكال أقل بروزاً وتكُمُنان تحت قشرة تأثيرات الهيمنة الاستعمارية. ولن تكون أفريقيا قادرة على التحرر من قيود الدونية وفقدان الثقة التي فرضها النظام الاستعماري عليها إلا حين يتم إحياء هذه الهوية الأفريقية المقموعة والمكبوتة. يمكن تلمس الأمر في مفهوم «الزوجة» والفكرة الخاصة التي تتحدث عن نوع من البعث الأفريقي في أوساط معينة الآن.

كثيرون من المفكرين الأفارقة يؤمنون بقوة بأن مضموناً عميقاً ما لثقافة أفريقية موجودة في تعارض مع جملة القيم والممارسات الاقتصادية الغربية أو الأوروبية. إذا كانت هذه الهوية الثقافية الأوروبية الكامنة موجودة فعلاً ومنطوية على احتمالات إما توفير نمط بديل للتنمية أو أي نوع من أنواع الدافع العميق لمثل هذه التنمية، فإن من شأنها أن تكون، بكل التأكيد، متعرضة لخطر الإضعاف تحت وقع انتشار التأثيرات والقوى الكوكبية.

يجري الآن، في الحقيقة، بذل طاقة لا يُستهان بها في جنوب أفريقيا وأماكن أخرى من القارة لخدمة فكرة استحداث نوع من البعث الأفريقي (ثمة المزيد عن الموضوع فيما بعد). وقد تم تأسيس معهد مكرس لدراسة البعث الأفريقي في بوتسوانا مع فروع في كل من جنوب أفريقيا وأماكن أخرى، بهدف السير قدماً على طريق «تحقيق المزيد من تحرير أفريقيا من كابوس الموروث الكولونيالي واعتماد منظومات الفكر الأفريقية لمواجهة التحديات التنموية»⁽¹³⁾. ويورد المعهد في قائمة أهدافه ما يلي: بحوث حل المشكلات في المجالات ذات الأولوية (مثل تنمية القوى البشرية، الإدارة والسلام، قضايا الصحة والثقافة)، بناء قواعد بحثية ذات علاقة، مساعدة حكومات أفريقية على السير في طريق التعافي والإصلاحات، تيسير إيجاد فرص العمل، توفير النصح بشأن التطورات الاقتصادية الجدية الوشيكة، تسهيل مناقشة مسألة التعافي الاقتصادي، و«السعي للتخلص من عقدة الرثاء لأحوانا».

ندوات كثيرة عُقدت وجهود غير قليلة بُذلت في سبيل اكتشاف وتطوير بديل أفريقي لجملة القيم والمقاربات الغربية. ثمة ندوة حديثة شاركت في استضافتها حركة البعث الأفريقي وكلية جنوب أفريقيا للفنون والعلوم والتكنولوجيا (عُقدت في مكان مميز بكونه بعيداً عن أن يكون محلياً هو كازينو قصر سيزار) ركزت الاهتمام الرسمي على هذا الموضوع. لعلنا نلتقط النكهة حين ننظر إلى عنوان إحدى المساهمات: استعراض منظومات المعرفة المحلية

الأصيلة: الفكر والحكمة الأفريقيان وقضية الهوية الأفريقية. غير أن مساهمات معينة انحرفت عن هذا الخط إذ تركزت على تحدي النظام الاقتصادي الكوكبي ووجهات النظر الكامنة في سياسة صندوق النقد والبنك الدوليين، لا من أي منطلق أفريقي خاص، بل من منظور ماركسي معدّل.

عملياً طالب متحدث كاد يغرق في الحماس بالزام هيئة الإذاعة الجنوب أفريقية باستبدال جملة برامجها الإذاعية الدينية ببرامج قائمة على عبادة الأجداد والفلسفة الدينية الأفريقيتين. وزعم متحدث آخر أن من الواجب استلهام فن العمارة التقليدية. الأفريقي بصورة مباشرة في مجال التخطيط للإسكان، بناء المساكن ذات الكلفة المتدنية، والخطط التكنولوجية. ثمة مداخلات تكررت بين الحين والآخر من الجمهور أصرت على أن العلوم الأفريقية كانت سابقة للتطورات الغربية في هذا المجال.

قام رئيس جنوب أفريقيا، ثابو مبيكي، بوضع فكرة استحداث نوع من تعبئة الطاقة التنموية الأفريقية في قلب سياسة جنوب أفريقيا. غير أن خُطْبَه، رغم بلاغتها وأهميتها من نواح سياسية مختلفة، لم تحدد أي مضمون معين جدير بالإحياء في الثقافة الاقتصادية أو السياسية الأفريقية الحديثة؛ بل بقي الرئيس ميالاً إلى تأكيد الحاجة إلى إصلاحات اقتصادية إجمالية وإلى إدارة ديموقراطية. يقول شُلْمَرُ إن استعراض جزء كبير مما كُتب وقيل عن موضوع نظام ثقافي أو نمط تنموي أفريقيين لا يتمخض عن شيء ذي شأن من حيث الجوهر أو المضمون المحدد. هناك وفرة من المزاعم التي تقول إن مثل هذا المضمون موجود، غير أن أولئك الذين يهتدون إليه قليلون جداً. قليل جداً ما كُتب بمضمون محدد بدلاً من مجرد طرح مزاعم وفرضيات موحية حول بدائل أفريقية. يقول شُلْمَرُ:

إذا لم يكن هناك وعي حقيقي بطريقة أفريقية فقد يكون المرء ملزماً

ببحث ما إذا كانت الرمزية العميقة والمنظومات القيمة المعطوفة على ثقافات أصيلة عائدة لأفريقيا الجنوبية قد تعرّضت فعلياً للاستبدال من قبل النظام الكولونيالي وللهداية على أيدي المبشرين بالديانة المسيحية أم لا. إذا كانت الحال هي هذه فإن موجات أحدث من التأثير الكوكبي الغربي تمارس فعلها داخل إما بيئة ثقافية مرحبة ومطواعة أو في أجواء حددها التمايز الحاصل في إطار النموذج الغربي نفسه.

لن تكون الآراء التي تصب في هذا الاتجاه متناقضة بالضرورة مع بقاء بعض أنماط التعبير الثقافي المستمدة من ثقافات أبكر (مثل طقوس معينة، خرافات، طبابة أعشاب تقليدية، فرق إنشاد وترتيل جماعية). ففي النهاية تميل سائر الجماعات والفئات والتصنيفات العرقية الغربية والكوكبية حتى العظم، مثل الطوائف المذهبية المسيحية واليهودية، والمجموعات القومية الإيرلندية والباسكية، إلى غرس طقوس وممارسات أقدم دون أن يخطر ببال أحد للحظة واحدة أنها أقل حداثة وغربية بسبب ذلك. وبالتالي فإن على المرء، حين يستنتج من جملة الأدلة المتوافرة أن قيماً ومنظومات رمزية معينة تم استبدالها جراء تأثيرات غربية مبكرة منذ زمن طويل، أن يناقش مسألة ما إذا لم تكن الثقافة الأفريقية الحديثة واحدة من الأنماط الفرعية للثقافة الغربية - شبيهاً ربما بنظيره المتمثل بنمط الثقافة الأمريكية الأفريقية. «من شأن التمايز أن يكون كامناً في مدى قيام الفروق العنصرية وأشكال التمييز السابقة بخلق شعور من التضامن الثقافي، غير أن الثقافة نفسها ستبقى نبتة أو شتلة غربية - هل يمكن القول، إذن، إن جنوب أفريقيا هو غيتو ثقافي غربي؟»

بيانات المسح

جرى ربط عدد من الأسئلة ذات العلاقة بهذا الموضوع بمسح قومي واسع شمل 2,250 شخصاً تم تنظيمه في جنوب أفريقيا في آذار/ مارس

1999م.⁽¹⁴⁾ جاءت النتائج كاشفة. سئل المشاركون: «ما الشيء المشترك بين الأفارقة في أفريقيا الجنوبية الذي من شأنه أن يساعدهم على اللحاق بركب التنمية؟» لم يكن عدد الناس الذين أتوا على ذكر كلمة أوبونتو (وهي كلمة زولوية تحمل معاني التحلي بالصفات الإنسانية)، النزعة التقليدية أو عبادة الأجداد يتجاوز نسبة 2 - 3 بالمئة من الردود التي يمكن ربطها بأي شيء «أفريقي» من حيث الجوهر. وهذه النتائج لا تعني افتقار الأفارقة إلى الإحساس بنوع من الجذر الثقافي أو إلى مشاعر التبجيل للمعتقدات التقليدية؛ تعني، ببساطة، أن هذه النواحي لا تعتبر عموماً ذات علاقة بأية مشكلات راهنة وبحلولها.

سؤال آخر تم طرحه كان يقول: «ما الأسلوب الأفريقي الخاص الكفيل بتحقيق فكرة الرئيس (نائب الرئيس آنذاك) مبيكي الداعية إلى إحداث بعث أفريقي، أم أن ليس هناك أي أسلوب أفريقي خاص؟» مرة أخرى جاءت الإجابة الأكثر تكراراً (وقد تفوق فيها الأفارقة على غيرهم من أبناء الأعراق الأخرى) كاتسة سائر المفاهيم ذات العلاقة بأي مصير أفريقي جانباً ومركزة على سلسلة من الاقتراحات والأولويات العملية (33 بالمئة)، على التعاون الذرائعي (البراغماتي) (12 بالمئة). حوالي 4 بالمئة قالوا صراحة أن ليس هناك أي أسلوب أفريقي مؤكدين أن من الضروري اتباع سياسات البلدان المتطورة في العالم أو الحكومة (البيضاء) السابقة. فقط اثنان بالمئة أتوا على ذكر الأفارقة، الوحدة الأفريقية، والتفويض؛ ثمة 7 بالمئة أشاروا إلى نوع من العودة إلى سلسلة من المعتقدات التقليدية في حين أشار 3 بالمئة إلى أوبونتو. لم يبادر أحد، على ما يبدو، إلى ذكر الدين. من المؤكد أن الشرائح الاجتماعية - الاقتصادية العليا تحرص على استغلال الهوية الأفريقية في استراتيجيات التشغيل والتوظيف، غير أن ذلك ينجم عن منطلقات سياسية أيديولوجية ذات مركزية أوروبية كاملة مرتبطة، قبل كل شيء، بالسلطة والفرص. يبدو أن الأفريكانيين أقل انحرافاً على الصعيد السياسي - الثقافي - لعلهم ليسوا داخل المؤسسة السوداء.

إذا أقر المرء أن ليس هناك تضارب واضح بين أية نظرة عالمية أفريقية خاصة من جهة وأخرى عائدة للأنماط الكوكبية الرئيسية التي تواجه العالم، فإن خط التطور المستقبلي لجنوب أفريقيا سيكون مستقيماً إلى حد كبير: حركة طبقية تضيق الهوة الفاصلة بين الأقليات البيضاء ذوات الجذور الأوروبية والطبقات الوسطى الأفريقية الناشئة، مصحوبة بتضييق الهوة التنموية على صعيد النمو الاقتصادي ومعدل حصة الفرد من إجمالي الناتج القومي. ولكن السؤال الذي يبقى معلقاً هو التالي: هل هذا خط مستقيم ومباشر؟ إلى أي مدى يُقبل الأفارقة المتعلمون حديثاً (الطبقة الوسطى الأفريقية الناشئة) على استيعاب وفهم تحدّي المنافسة والنجاح التنموي - السريع، الخلاق، القوي تنافسياً، المستند إلى الأفكار - في الاقتصاد الكوكبي الجديد؟

تم إجراء أربعين مقابلة مع أفارقة حاصلين على شهادات جامعية لاستكشاف بعض السمات التي تطبع الطريقة التي ينظرون بها إلى تحدّي التنافس واللاحق بالركب. كانت أعمارهم تتراوح بين أواسط العقد الثالث والعقد الخامس، وجميعهم يعيشون في، أو حول، جوهانسبورغ / بريتوريا، قلب البلاد الاقتصادي. تمخض الاستجواب المباشر المدعوم بالاستقصاء عبر المحادثة عن أنماط متوقعة تماماً من الأجوبة. ليس ثمة، على ما يبدو، «أي حاجز تقليدي يتعيّن عبوره، والتوجه الموجود هو التطلّع إلى الاضطلاع بأمور غربية نموذجية بأقصى سرعة ممكنة». وبالنسبة إلى الأكثرية الساحقة تكمن العقبة الوحيدة المنتصبة أمام النجاح في أشكال التمييز، الحصص المهنية، الحقوق، والفرص.

كانت إحدى القضايا موضوع البحث متعلقة بإدراك نوعية مواصفات الثروة البشرية التي يتطلبها الاقتصاد الجديد والاهتمام بها. سئل المشاركون عن نوعية القيم التي يتعيّن على الآباء والأمهات أن يشجّعوها لدى أولادهم «هذه لأيام، إعداداً لهم للمستقبل؟» جوهرياً جاءت النتائج منسجمة مع النمط لمألوف - النمط الذي يحلو للبعض وضّفه بالأخلاقية المتورمة لدى الفقراء

المحترمين، الذين يمثلون، ويا للغرابة!، جماعة على هذا المستوى من التعليم، مع قلة من المردود التي حملت معنى «أكثر تناسباً إلى حدٍّ ما مع تحديات النجاح في اقتصاد معاصر»، مع الإحاطة بأشكال الاستقلال، احترام الذات، الالتزام بالأهداف، والطموح. غير أن تحليل هذه النتائج تمخض عن رد على درجة لا يستهان بها من الأهمية.

لا يستطيع زبائننا الأفارقة أن يبدأوا بالتفكير بنوعية قيم الإنجاز التي قد يحلو لهم غرسها في نفوس أولادهم. إنه لترف طرده، إلى هذا الحد أو ذاك، جُمْلَة ضرورات مجرد البقاء على قيد الحياة في عالم اجتماعي زاخر بطوفان من الأخطار المهددة لحياة الأجيال الصاعدة.

ما هو استثنائي في جنوب أفريقيا وأفريقيا الجنوبية، بنظر شُلْمَر، هو مدى طغيان ظروف غيتوات أعماق المدن المحصورة مكانياً في كل من الولايات المتحدة، المملكة المتحدة، هولندا، فرنسا، وغيرها، طغياناً شبه كامل على حالة البلدات والمدن الجنوب أفريقية خارج أحياء الطبقة الوسطى المستقرة. ولفهم الأمر يتعين على المرء أن يفهم تأثيرات الفصل العنصري. غير أن شُلْمَر يقول: لو كان نظام الأبارتهايد هو التفسير الوحيد لنشأة الأوضاع ذاتها في بوتسوانا أو سوازيلاند مثلاً - إلا أنها موجودة، خصوصاً فيما يتعلق بالإيدز. ثم يستنتج: «لذا فإن فهم مجتمع أفريقيا الجنوبية الحديث في سياق كوكبي يستوجب فهم التمزق الاجتماعي بوصفه سمة طاغية من سمات الحياة الحضرية الحديثة. لا بد للمرء من أن يعاين جملة العواقب الأعم للاحتكاك الثقافي المتبادل بين أفريقيا والتأثيرات الكوكبية لحقبة أكبر».

الثقافة الحضرية الأفريقية والتماس مع المجتمع الأوروبي

في الدراسة التي أجراها توماس نيكويست سنة 1983 م لنخبة الطبقة الوسطى الأفريقية، في الكيب الشرقي، تمّ التوصل إلى استنتاج يقول إن

الشريحة العليا من الجالية الزنجية كانت على درجة معقولة من التماسك وشكلت نقطة مرجعية ذات شأن بالنسبة إلى الأفارقة الآخرين. غير أن الباحث لاحظ أن:

الجماعة المرجعية النهائية لأفارقة الحضر هي الجالية الأوربية فعلياً من نواح كثيرة... وهذه الشريحة العليا تكون في حالة بالغة الحدة من التهميش السوسيولوجي... ثمة حاجز مفروض من البعض يحول دون الارتقاء والتحرك إلى الأعلى، حاجز يمنع الأهلين والطامحين من بلوغ المساواة الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية مع الأوربيين، غير أنه لا يقف حجر عثرة أمام توزيع القيم الأوروبية وقبولها⁽¹⁵⁾.

وقد توصلت ميا براندل - سيرير إلى الاستنتاج في تحليلها لإحدى النخب الأفريقية على شواطئ ويتوترساند أواخر سبعينيات القرن العشرين (المدعوم بتحليل الباحث الفرنسي الشهير جورج بالاندييه في 1955 م لظاهرة «الاغتراب» الثقافي والنفسي في أفريقيا الوسطى). تقول براندل - سيرير إن النخبة التي أخضعتها للدراسة «لا تفهم الأشياء إلا بلغة وعيها العنصري الخاص» وتكتشف أن نخبة الطبقة الوسطى الناشئة كانت، في تلك المرحلة، ما أصرت كثرة من الكتاب على اعتبارها فئة ثقافية «انتقالية». تمثلت إحدى أهم سماتها المميزة بما أطلق عليه بالاندييه، بالنسبة إلى الكونغو، اسم «التوفر» الثقافي وإمكانية الاستغناء عن الثقافة الأصلية. بشكل أولي تقول براندل - سيرير إن النخبة الناشئة كانت تواجه اثنين على الأقل من التحديات الكبرى: التصميم على التحرر من «قيود الأرض السوداء والتقاليد البالية للماضي القبلي» وصولاً إلى أنوار «الحضارة»، الكرامة والحرية الفرديتين، بدعم قوي من الاهتداء، لحاصل بفضل البعثات التبشيرية، إلى الديانة المسيحية؛ والنضال لمعالجة لرفض العنصري الذي يمارسه أولئك الذين يجسّدون أعز وأنبل تطلعات الجماعة النخبوية بالذات، أي أبناء الطبقة الوسطى البيضاء.

برأيها ما لبث الضغط الصادر عن التحدين كليهما أن أفضى إلى نوع من انعدام الجذور والافتقار إلى الهوية المتماسكة مما أدى إلى جعل أفراد هذه النخبة، حسب تعبير بالاندييه، مستعدين لاحتضان أساليب وطرائق جديدة، كاشفين في هذه الأثناء عن وجود انقطاعات حادة في مسلسل تصوراتهم الذاتية وهوياتهم الثقافية. جاء تقييم براندل - سيرير فجاً غير مصقول: لم تكن المشكلة مشكلة سوء تكيف ثقافي، بل مشكلة «عدم نضج ثقافي» بالأحرى؛ وهذا قريب من المراهقة، بطابعها الرافض للجذور، وصولاً إلى تضاول عدد المراسي القيمية الباقية - حيث لا يبقى سوى أحلام عن إمكانيات عظيمة وغير واقعية. تمخض هذا عن «توفر» ثقافي منفتح على الوعد بالتحول الكامن وراء القيود التعليمية ذات الجذور العنصرية والنواقص التكنولوجية عن الفضل (العنصري) والأبارتهايد⁽¹⁶⁾.

لعل الخلاصة العامة المستخلصة هي أن كلاً من نيكويست، براندل - سيرير، بالاندييه، وآخرين (بمن فيهم فرانز فانون) كانوا قادرين على الكشف عن مدى عمق الاغتراب من شعورهم الخاص بالاستمرارية والتراث الثقافي اللذين كان الاستعمار قد أفرزهما في غياب «الثقافة الراقية» الموازية. وهذا واضح بجلاء في أدبيات جنوب أفريقيا، في كلمات كإن تمبا، مثلاً، في روايته التي نُشرت سنة 1972 م بعنوان **إرادة الموت**:

أظن أن باقي المجتمع الأفريقي كان ينظر إلينا نظرتة إلى كتلة زائدة. لم تكن تلك الجماعة الأفريقية الهادئة المكّمة التي تستأثر بقدر كبير من إعجاب الكنيسة (وتكافح في سبيلها)؛ لم نكن أولئك الأفارقة الريفيين الذين تحبهم الحكومة كثيراً، لأنهم لا يكذبون، لا يسرقون، ولا يحاولون، وهذا هو الأهم، أن يرتقوا إلى مستوى الإنسان الأبيض. وكذلك فإننا لم نكن من قبائل التسوتسي بالمعنى الكلاسيكي للعبارة رغم أن التسوتسي يعتبرونا

أبناء عمومة لهم... لم نكن «قططاً» في الوقت نفسه؛ تلك الجماعة المعقدة من الأفارقة التي تعرف موسيقا الجاز، تعيش الجاز وتتكلم اللغة العامية الأمريكية المستنسخة المحترقة بأمواج الهجرات. لقد كنا أولئك المرشحين الحساسين الذين كانوا قد قرعوا باب الحضارة البيضاء (بأعلى المستويات التي يستطيع جنوب أفريقيا أن يوفرها) وسمعوا «لا» فظة، أو «نعم» مهزوزة ومرتدة جعلتنا ننسحب، فوراً، إلى قوقعاتنا الحلزونية⁽¹⁷⁾.

وفي 1965 م كتب بلوك موديسين في أحل شكواك مني على التاريخ! ثمة من شجّعني... على تطوير واعتماد نوع من التذوق والتقدير لثقافتي الخاصة القائمة على الترس والقاما (الآساغي)، على الآلهة الأجداد، الطبول، أكواخ الطين والنساء أنصاف العرايا بأثداء صلبة مثل حبّات المنجة الفجة... غير أنني غريب الأطوار، أتجرأ على تذوق الموسيقى، الفنون، الدراما، والفلسفة الغربية؛ أستطيع أيضاً أن أعقلن الأمور مثل الغربيين، كما أجرؤ، مستخدماً نظام افتراضهم الخاص، على اعتبار نفسي متحضراً ثم أنطلق للبرهان على صحة زعمي عن طريق تأليف كتاب يحمل عنوان أحل شكواك مني على التاريخ!⁽¹⁸⁾

إن تحليل أستاذ الفلسفة الأفريقي الشهير جون (س. مبيتي (1969م) مفيد على هذا الصعيد. فهو يؤكد وجهة نظر عدد من الكتاب الأفارقة الآخرين الذين يعتبرون النظرة العالمية الأفريقية التقليدية مفهوماً شديد التماسك عن الكائنات الحية، أرواح الراحلين، وظواهر الطبيعة كما لو كانت تؤلف كلاً موحداً، «كتلة أرواح». فالواقع المكثف للتقارب والترابط بين ما هو اجتماعي وما هو فوق طبيعي هو الذي تمخض عن مفهوم أوبونتو Ubuntu.

تورد إيفون موكونورو، إحدى قضاة المحكمة الدستورية، كلام الأستاذ

الجامعي كوين من جامعة ناتال في وصف أوبونتو على أنه «السمة التي تضمن ليس فقط الفصل بين الرجال والنساء والحيوانات بل الصفة النسبية لذلك الجوهر... . للمقدر على الاتصاف بصفة الإنسان». تلخص موكفورو الأمر «كتوجه إنساني... أخلاقيات التعاون، التعاطف، التحلي بروح الجماعة، والاهتمام بمصالح الجماعة، بالآخرين وباحترام كرامة الشخص كشخص»⁽¹⁹⁾.

الأوبونتو والأفرقة؟

لاحظ عدد من أساتذة الانتروبولوجيا في جنوب أفريقيا عدم وجود أي أساس ثقافي ذي شأن يحدّد أفرقة «أصيلة» ما⁽²⁰⁾.
 قيل، مثلاً، إن الحاجة تدعو إلى تطوير تكنولوجيا إدارة ناجحة وأفريقية خصوصاً مستندة إلى مفهوم أوبونتو - متمثلة بنماذج تاريخية، ريفية بالدرجة الأولى - كبديل عن جملة نقاشات الإدارة الغربية. يلاحظ هاموند - توك (1998 م) أن «شيوخ عبارة أوبونتو بالذات في الخطاب المعاصر من شأنه أن يبدو مشيراً إلى شعور عميق يحس به كثيرون بأن الطريقة الغربية في العامل مع الأشياء تفتقر إلى عنصر أخلاقي مهم»⁽²¹⁾. غير أن أوبونتولا يوفر، كما قال أحد أولئك الذين تمت مقابلتهم، أية منظومة قيم على صعيد أسلوب تصرف المرء حين يكون في صحبة آخرين. لا يستطيع المرء، بموجب أوبونتو، أن يطرد موظفاً، وهو أمر، على بقائه مؤسفاً باستمرار، ضروري في بعض الأحيان. تابع المستفتي كلامه قائلاً إن «غياب المعايير المحددة لبداية أوبونتو ونهايته قضية إشكالية»، مؤكداً أن أوبونتو لم تتم ترجمته إلى الصيغة المختلفة جذرياً لأية شركة معاصرة⁽²²⁾.

متأملًا هذه المشكلات، لاحظ رجل أعمال زنجي بارز وعضو المكتب التنفيذي للمؤتمر الوطني الأفريقي قائلاً إن «إحدى المشكلات التي أواجهها في تعاملتي مع أوبونتو هي أن الفكرة جاهزة ويوظفها المستشارون لهداية الشركات الخاسرة إلى المخرج. عموماً ما أراه محدداً أوبونتو إن هو إلا استخدام شديد الاختزال للمفهوم كما سبق له أن وُجد تاريخياً. فنحن نحاول أن نطوّر المفهوم لأننا متعرضون لقدرة كبير من التجريد من قاعدتنا التاريخية

حتى بتنا نسعى للاهتمام إلى شيء مشترك ما، شيء أسطوري وخرافي إلى حد كبير - وليس ثمة ما هو خطأ في ذلك - فالمجتمع يعيش على الأساطير⁽²³⁾. وبالتالي فمن غير المستغرب أن تكون البدائل الأكثر جوهرية لثقافة دافوس والديمقراطية الليبرالية في جنوب أفريقيا متجذرة في تربة خطابات غربية بديلة للاشتراكية / الشيوعية بدلاً من اعتماد أية مناشدة أساسية للثقافة المحلية الأصلية.

يسارع هاموند - توك إلى التقاط المعاني المتدفقة من هذا. يقول إن «النزعة الأفريقية» الأنجح في أي عالم معولم من شأنها أن تكون نزعة قادرة على بناء الجسور بين السمات المتبقية للتقاليد الأفريقية من ناحية والأسس الأخلاقية للثقافة الغربية وأشكالها الاقتصادية المادية من الناحية المقابلة. يلاحظ أن «ليس هناك، على ما يبدو، أي شك في أن الأفارقة الذين حققوا القدر الأكبر من النجاح في عالم معولم جاؤوا في الحقيقة من خلفيات كانت مشبعة بالأخلاق البروتستانتية المغروسة من قبل الآباء أو المعلمين المسيحيين»⁽²⁴⁾.

تعدُّ سوكفورو ومعها عدد غير قليل من المفكرين والمثقفين الأفارقة اليوم على تقديم مفهوم أوبونتو هذا في حُلّة مثالية ودون تحديد حيوي واحد يؤكّده مبيني الذي يصف المفهوم على أنه روح قوي وداعم مع محاسبة تبادلية، ولكنه قابل للتطبيق داخل الجماعات التقليدية القائمة على التعامل المباشر وجهاً لوجه.

وبالتالي فإن المعايير وقواعد السلوك لا تكون موجودة، بالنسبة إلى مبيني، كمبادئ خفية مجردة يحرص الناس على الالتزام بها؛ كما أنها ليست قريبة من «الوصايا» أو المبادئ الأخلاقية والعقائد الجامدة المشرّعة رسمياً التي يمكن توسيع دائرتها إلى خارج نطاق جماعتها الأصلية. ويذهب مبيني في توصيفه بعيداً حتى يقول إن «الحرب ليس لها تأثير على قيم الناس الأخلاقية» في العديد من المجتمعات التقليدية. صحيح أن الحرب ترى بوصفها السند الأخير للنظام الأخلاقي ولكنه غير متورط تورطاً مباشراً في عملية حفظ ذلك

النظام؛ فالنظام الاجتماعي يقوم على الإجماع الحاصل داخل الأحياء والراجلين. وهذا يعني أن نظام السلوك ومعاييرها ليست مبادئ عامة - تبقى الأخلاق، كما يصفها مبيتي، مسألة «مجتمعية» أكثر منها قضية «روحية»؛ إنها ظرفية أكثر منها مُطلَقة. فأي شخص ليس شريراً أو خيراً؛ فقط أفعاله نسبة إلى الإجماع الحاصل في الجماعة تحدد مستوى الرذيلة أو الفضيلة: «جريمة القتل ليست شراً ما لم يقدم شخص معين على قتل شخص آخر في جماعته»⁽²⁵⁾.

لا يعني هذا أن المعايير الأخلاقية ضعيفة. فآلة الأخلاق قوية، غير أن ملحقاتها وأبعادها مستمدة من تفاعل وجملة علاقات السلطة والموقع داخل بنية قرابة وثيقة التلاحم لجماعة قائمة على التقابل وجهاً لوجه لا على أي تواصل مع غرباء بالضرورة. ستكون الضوابط الأخلاقية مطبقة إلى المدى الذي يكون فيه إجماع الجماعة قائماً ومجسداً في إطار منظومة الانتماءات، المواقع، والعلاقات.

ينسجم هذا مع الواقع القابل للرصد. ليس هناك في سلوك الأفارقة، تاريخياً وراهناً، ما يشي بأنهم أكثر إنسانية وأشد تعاطفاً مع الغرباء من الأوروبي أو الآسيوي النموذجي. فقد أظهر الأفارقة أنهم ميالون إلى إقرار المذابح وأعمال القسوة والعنف فيما وراء حدود الجماعة والأهل، مثلهم تماماً مثل أولئك الذين ذاعت شهرتهم الحربية تاريخياً من الأوروبيين، العرب، الصينيين، أو اليابانيين. وبالتالي فإن توصيف مبيتي يضع أوبونتو داخل إطار تضامن الجماعة المحلية المتلاحمة تلاحماً وثيقاً.

يوحي هذا النمط بأن من شأن المعايير والقيم، التناغم العائلي، وأخلاق العمل لدى الجماعة التقليدية أن تكون بالغة الهشاشة في ظل ظروف تعرّض التلاحم الوثيق لحياة الجماعة للانهايار. وهو ما ينطبق بصورة استثنائية على حالة التحضر، اختلاط الناس المتحدرين من خلفيات مختلفة، وتعرّض البلدات الجماهيرية المكتظة الحديثة للتشظي والتمزق.

لا يتم نقل أنماط السلوك التقليدي إلى البيئة الحديثة ولا يجري تطبيقها على هذه البيئة كشرعية أو كاحتضان لجملة من القيم المجردة - فقبضتها تتلاشى، مما يمهد إلى حدوث فراغ ثقافي (وفرة ثقافية). وبالتالي فقد تعيّن على الجماعات الحضرية الأفريقية الحديثة أن تتصدّى لضغوط الصراعات بين الأعراق والتغيرات الاجتماعية - الاقتصادية في حالة من التشطي والقحط الثقافي الاستثنائيين. صحيح أن حركات التحرر تمكنت لبعض الوقت، من إعادة فرض نوع من سلطة الجماعة، غير أن البنى القائمة على روابط الجماعة ما لبثت، بعد الاستقلال أو التحرر من نظام الفصل العنصري، أن مالت إلى التعدد والتفكك.

وهكذا فإن الجماعات الأفريقية الحضرية تعرّضت لضربة إضعاف وحرمان مزدوجة على صعيد التلاحم الاجتماعي والثقافي. كانت السلطة الأخلاقية قد انهارت؛ كانت الثقافة الأصلية الداعمة قد فقدت ركائزها الجماعية. والأسوأ من هذا وذاك هو أن جوانب جوهرية من الثقافة الأصلية كانت قد تعرّضت، بنظر النخب الناشئة، لقدر كبير من الافتضاح المدمر إلى وقت قريب بين صفوف الطبقات الحضرية الزنجية الطليعية. فاستاذ السوسيولوجيا ليو كوبر، الذي كتب في الستينيات، قام بترديد أصداء الاستنتاجات التي توصل إليها عدد كبير من المراقبين والكتاب الآخرين حين توصل إلى النتائج التالية حول ردود أفعال النُخب الأفريقية المتعلّمة على القيادة التقليدية: «بين المتعلمين خصوصاً هناك كُرّة شديدة للمجتمع العشائري شعور بالعار الثقافي، إحساس بأن العشائرية إن هي إلاّ عودة إلى الماضي، إلى لبربرية، إلى ما هو بدائي»⁽²⁶⁾.

في الوقت نفسه، قام هو مع علماء أنثروبولوجيا بارزين آخرين، من أمثال داير، بإثبات أن الهويات والممارسات العشائرية راسخة بشكل لافت للنظر على المستويات القاعدية في الأعماق الحضرية خصوصاً بين غير المسيحيين⁽²⁷⁾.

وهذا التضارب بين المتعلمين والعامّة كان في الحقيقة يعني احتمال وجود نوع من الانقطاع الثقافي الفعلي لدى الانتقال من الظروف الريفية إلى نظيرتها الحضرية جراء تصميم النُخب المتعلّمة على شجب ثقافتها الأصلية.

وبالتالي فإن فترة ما قبل بداية النضال التحرري كانت متميزة في المجتمع الأفريقي الحضري بالهيمنة الرمزية للنخبة المتعلّمة، التي كانت في الحقيقة جنيئاً ثقافياً واعياً لذاته متأرجحاً عند أطراف النظام الاجتماعي المحدّد من قبل المجتمع الاستعماري - الاستيطاني الأبيض. وقد جاء متطابقاً مع الملاحظات في الإطار الأوسع الاستعماري - الاستيطاني الأبيض. وقد جاء متطابقاً مع الملاحظات في الإطار الأوسع لجنوب الصحراء الكبرى. يقوم ماسولو، مثلاً، بوضع النخب المتعلّمة النشيطة مقابل العامة السلبية ويقول إن الأولى «لم تفعل أي شيء ذي بال من أجل إقامة علاقة ذات معنى مع العدد الكبير من الفلاحين الموجودين والعاملين في الأرياف النائية»⁽²⁸⁾. يمكن قول الشيء نفسه عن العلاقة بين النخب المتعلّمة الأولى والجماهير البروليتارية الحضرية قبل أن تصبح هذه الأخيرة ذات فائدة استراتيجية في التنظيم النقابي والنضال السياسي في سبيل التحرر.

أما الآن فإننا نرى أن النخب الأفريقية باتت مدركة لمدى أهمية العمال، الفلاحين، و«أفقر الفقراء»، نظراً لأنهم نتاج شروط الحرمان الذي تستمد النخب منه نفوذها. حتى القادة التقليديون باتوا متمتعين ببعض الاحترام جراء الأصوات الانتخابية التي هم قادرون على توفيرها. غير أن من شأن اضطراد استعمال اللغة الانجليزية مع الفئات الأشد فقراً أن يشكل مؤشراً دالاً على مواقف حقيقية.

خلاصة

لقد خرج أفارقة المدن من تاريخ قامت فيه نُخبهم الثقافية بقطع الاستمرارية مع ثقافتهم الأصلية الباقية فتعرّضوا للتهميش جراء الفصل

العنصري. وليس مفاجئاً، بالتالي، أن يكون أفارقة المدن في أفريقيا الجنوبية بين الأكثر تشظياً وحرماناً من التنظيم بين الكتل السكانية وعالم اليوم.

تبقى إعادة اكتشاف القيم والثقافة الأفريقية، إلى حد كبير، إعادة تفسير نخبوية لبقايا ما كان موجوداً. لعل الأوبونتو هو المثال الأسطع، والبسمة الرئيسية لتحديده الراهن هي المثالية اللامحدودة والإخفاق في التوثيق بينه وبين الواقع اليومي القائم على الجريمة، العنف، والقسوة السائدة في التجمعات الحضرية. لا يسع المرء إلا أن يحس بنوع من القلق إزاء احتمال كون التهليل الدارج للأوبونتو موجهاً للبيض أو لإبراز وسام الشرف «الأفريقي؟» بدلاً من أن يكون نوعاً من إعادة البناء الأخلاقية الجدية.

على عدم كونها حاسمة بأي شكل من الأشكال فإن المادة التجريبية المستعرضة تشي بأن الكتلة السكانية السوداء تبادر، لدى مطالبتها بالتفكير بالثقافة التي من شأنها أن تساهم في تلبية متطلبات تحدي تطور أفريقيا، إلى الرد مثل «الأقليات المستوطنة» سواء أكانت من الهنود، الإنجليز، الأفارقة، أو الملونين. صحيح أن هناك تصوراً أفريقانياً بديلاً، غير أنه يبقى في هذه المرحلة ضعيفاً ومضطرباً.

يوحي الرد الطاغوي أن جنوب أفريقيا «قطعة» من الغرب، قطعة ظل التزامها الرئيسي منذ القرن الثامن عشر وحتى الآن متمثلاً بالارتقاء إلى مستوى الغرب وبشروط الأخير الخاصة. وبمعنى من المعاني فإن هذا هو نوع من لتأكيد على أن رسالة البعث الأفريقية هي «نتاج غربي» تنافسي. وبالتالي فإن العولمة الثقافية لا تنطوي على أي صراع في أفريقيا الجنوبية.

جنوب أفريقيا المعاصر والثقافة الكوكبية

في هذا الجزء يتركز اهتمامنا على تجربة جنوب أفريقيا الراهنة. نقوم بمعاينة كل من ثقافة دافوس والثقافة الشعبية، تأثير النخب الثقافية الدولية، والبروتستانتية الإنجيلية.

ثقافة دافوس

في التيار الرئيسي لأوساط الأعمال الجنوب أفريقية، نرى أن ثقافة دافوس واسعة الانتشار⁽²⁹⁾. فحسب روايات المراقبين الخارجيين ليس تنفيذ الأعمال من جوانب كثيرة إلا صوراً طبق الأصل تماماً لنظائهم في لندن أو نيويورك. لقد حاولنا استكشاف ما يجعل ثقافة الشركات ذوات المنشأ الأفريقي شبيهة أو مختلفة بالنسبة إلى ثقافة الشركات الأمريكية أو الإيطالية عن طريق إجراء عشرين مقابلة مع عشرين إداري تنفيذي في شركات متعددة الجنسية، طالبين منهم مقارنة تجربتهم في جنوب أفريقيا بتجاربهم في بلدان أخرى.

أجمع هؤلاء التنفيذيون على أن ثقافة الأعمال في جنوب أفريقيا كانت على مستوى العمل، أكثر شبيهاً بنظيرتها في الولايات المتحدة، وشبيهة بعد ذلك بنظيرتها في بريطانيا وأستراليا على التوالي. قال أحدهم «في جميع شراكاتنا وعلاقاتنا كان التواصل مع الأمريكيين هو الأسر. فنحن نتقاسم لا اللغة فحسب بل وثقافة الأعمال». وقال آخر «ليست أعمال جنوب أفريقيا مختلفة... فأنت تستطيع أن ترى ثقافة الشراكة مخترقة. ليس ثمة أي تمايز حقيقي - هناك تخلف زمني فقط».

تبقى ثقافة الأعمال في جنوب أفريقيا كثيفة التأثير بعولمة «متحررة من البلدان»، يقول أحد الأطباء العاملين في شركة تموين متعددة الجنسيات:

باتت الشركة متعددة الجنسيات موشكة على الحلول محل البلد كمفهوم عن معنى «الوطن». فالشباب في ميدان اختصاصي... أكثر اعتماداً على مواطنة هذه الشركة أو تلك من أن يكونوا انجليزاً، أمريكيين، استراليين، أو ما شئت... فالانتماء إلى إحدى الشركات متعددة الجنسيات بالنسبة إليهم أهم بكثير من الانتماء القومي - يمنحهم قدراً أكبر من الإحساس بالأمن والهوية،

قَدْراً أكبر من المكافأة وقدرأ أقل من الألم . . . في العصر الحديث . . . ثمة سبب أقل يدعو إلى التماهي مع بلد بعينه، خصوصاً في مجالات التجارة الدولية، المال، والتسويق.

رأى التنفيذيون مناخ الأعمال في جنوب أفريقيا مناخاً غير عادي، مناخاً مشحوناً بالكفاحية العمالية، بالجريمة، بالممارسات التجارية الشاذة - «بنية تحتية متوحشة أو غير مروضة». على توافرها في الأماكن الأخرى بدت النقابات العمالية الكفاحية والجريمة في جنوب أفريقيا أكثر صراخاً وأقل قابلية للتنبؤ بما لا يقاس. «يقول شركاؤنا الأمريكيون . . . أن ليست هناك أية أخلاق خاصة بالعمل . . . إنهم يأتون من بيئة استخدام وتسريح لا يمكنها أن تتسامح مع مثل هذه المواقف. أما نقاباتنا العمالية فتتنظر إلى الأمر من زاوية أخرى . . . ما لم يكن عناصر الشرطة، الممرضات، والمعلمون فخورين بأعمالهم ومتحلين بقدر كبير من الشعور بالمسؤولية المعززة باحترام الجمهور لما يؤدونه من خدمات وأعمال، فإنك لن تستطيع أن تقيم صرح مجتمع يجد الناس الذين هم من خارجه العمل فيه ميسراً».

عَلَّقَ القنصل البريطاني في دوربان قائلاً:

قامت شركة بريطانية . . . بنقل بعض مستخدميها إلى بريطانيا لترى كيفية عمل مصنع مشابه هناك. جاء رد الفعل الرئيسي من العمال الآتين من جنوب أفريقيا متمثلاً بـ . . . «هل يستطيعون العمل يا هذا؟» «إنها السرعة». يبدو أهل جنوب أفريقيا بطيئين وبلا دافع . . . والغياب الواضح للاعتزاز بعمل المرء . . . هو ما يجده البريطانيون مثيراً للدهشة فيما يخص أبناء جنوب أفريقيا عموماً. . . يتمتع البعض في جنوب أفريقيا بأعلى المستويات المعيشية في العالم بل ويتمتع زنوج جنوب أفريقيا بالمستوى الأفضل في أفريقيا، غير أن المرء يحس بأن هذا كله ليس كافياً في

الغالب . . . فأهل جنوب أفريقيا يقترضون ولا يدّخرون؛ سمة الاستدانة هذه تخترق الحياة الاقتصادية هنا.

ومن التعليقات ذات المغزى نورد العبارات التالية الصادرة عن بعض من جرى استطلاع آرائهم:

ثمة نوع من عدم الاستقرار الذي يجعل الناس العاديين غير آمنين وينعكس بكل تأكيد على أسلوب تصرف أركان الجهاز في العمل. إذا تعرّض عنصر من عناصر٪ للاغتصاب و/أو الضرب قبل العمل، فإنه محكوم بأن يجلب معه مثل هذه المشكلات إلى العمل. نادراً ما تكون مثل هذه المشكلات موجودة في استراليا، بريطانيا، أو اليابان.

تعيّن على نظام الأعمال في جنوب أفريقيا أن يتكيف مع تجنب خليط الانحراف وعدم الصدق . . . يكاد الانحراف يتجاوز حدود الأخلاق ونحن نعتقد أن انعدام الأخلاق هولندي يقف وراء الانحراف.

إحدى شركات التخزين الدولية . . . صُدِمت إذ اكتشفت أن «تقلّص» المخزون بلغ عشرة أضعاف المستوى المألوف، إن شاحناتها تعرّضت للاختطاف، إلخ. لم تعد الشركة موجودة. لا يستطيع أحد أن يلومها. لو لم تكن ذات تجربة سابقة في كولومبيا، لما تمكنت من معرفة ما تعرّضت له.

بنية فوقية دافوسية، بنية تحتية متوحشة

على العموم أكّد تنفيذيو الأعمال أوجه شبه سطحية ولكن مع أوجه اختلاف أكثر عمقاً مقارنة مع ثقافات الأعمال في أوطانهم الموجودة في «العالم الأول». فيما يبدو كبار المدراء جزءاً من ثقافة دافوس، فإن مراقبين مخضرمين

أمريكيين وبريطانيين رأوا ثقافة الأعمال الأوسع في جنوب أفريقيا بعيدة كل البعد عن روح المبادرة، الشرط الذي لا بدّ من توافره لنجاح عمل الشركات متعددة الجنسيات في البلدان الأقل تطوراً.

كثيراً ما تُخفّق متعدّدة الجنسيات في البلدان الأقل تطوراً جراء فرط «النزعة الفردية اللامسؤولية أو غير الناضجة» مع نقص مواز على صعيد «النزعة الفردية المسؤولة» (المعادلة لروح المبادرة)⁽³⁰⁾. فالناس الذين لا يتحلّون بضبط النفس لا يوحون بالثقة مما يبقيهم ضعفاء في مجال الأعمال. ليست النزعة الفردية المفرطة هي المشكلة، إنها النزعة الفردية غير «الناضجة». لقد عبّر عدد ممن جرى استفتاءؤهم عن الاعتقاد بأن كثيرين في جنوب أفريقيا يعانون من هذا المرض في مواقفهم من العمل والادخار. وبالتالي فقد تم تصوير المستخدم / المبادر الجنوب أفريقي شخصاً «غير ناضج» و/أو «غير مسؤول».

ليست الصورة التي تنبثق من عدسة إداري الشركات متعددة الجنسيات إلاّ صورة ثقافة أعمال جنوب أفريقية عاكسة «لشريحة تقليد عليا لنموذج أمريكي الطراز من ثقافة أعمال دافوس، غير أنها مُفحّمة عنوة على شكل وَخْشي، وغير ناضج من بعض النواحي لبنية اجتماعية رأسمالية ناشئة». فلدى النظر إليها ككل، تبدو ثقافة أعمال جنوب أفريقيا مختلفة تماماً عن ثقافة الأعمال في كل من بريطانيا أو الولايات المتحدة، غير أنها شديدة الشبه بهما على المستوى الأعلى من الإدارة. وسوف تغدو مع الزمن حتى أكثر شبهاً من حيث الأسلوب والمضمون بنظائرها الأمريكية؛ أما المجهول الأكبر فيبقى متمثلاً بما إذا كانت البلاد سوف تستطيع أن تطور نزعة فردية ناضجة موازية، روح مبادرة مماثلة، وأخلاق عمل مشابهة على نطاق أوسع.

نرى ثقافة دافوس الجنوب أفريقية دائبة على التحرر أكثر فأكثر من صفتها العنصرية، على الرغم من الآلام المتزايدة التي تعاني منها الحياة المشتركة. ومما يلفت النظر أن المسائل العنصرية داخل النخبة الاقتصادية تكرّرت أقل

بكثير من الهجوم ذات العلاقة بالمواقف من العمل، المسؤولية الاجتماعية، وبانعدام القانون. ففي حين أن للشركة متعددة الجنسية تأثيراً على قيم الجمهور وتطلعاته بصورة عامة، فإن هذا التأثير يتجلى بشكل خاص على صعيد تطلعات المستهلكين، بدلاً من مستوى المواقف من العمل، الانضباط الذاتي، وعمليات الادخار. ثمة أشكال مختلفة من التغيير الثقافي تتم بصورة غير متكافئة. فالتبني السريع لأنماط الاستهلاك المُعولمة يتجاوز معدل تبني قيم الإنتاج المعولمة وجملة المواقف من العمل وروح المبادرة بدرجات ودرجات. داخل الشركات متعددة الجنسيات يتم تدجين المستخدمين بسرعة، ولكن هذا لا يؤثر إلا على جزء من الكتلة السكانية الكلية. أما التحديات الحقيقية لمواكبة العولمة الثقافية في جنوب أفريقيا فتبقى ذات علاقة بأولئك الذين قد لا يشغلون أية وظائف رسمية خلال حياتهم.

«أمريكيو الجنوب» الناشئون

جرت مقابلة عشرين عضواً ناجحاً من أعضاء نخبة ناشئة بسرعة في جنوب أفريقيا لاكتشاف مدى تأثيرهم بالعولمة الثقافية. كانوا سبع نساء وثلاثة عشر رجلاً جميعهم أفارقة من سكان جوهانسبرغ أو دوربان⁽³¹⁾. كان الجميع يحصلون على رواتب أو مداخيل مساوية لمداخيل شريحة الواحد بالمئة العليا من سكان جنوب أفريقيا ويعملون في طيف من المجالات المهنية والإدارية.

يبدو هؤلاء الأفراد، بالفعل، «أعضاء واعين» في نادي ثقافة دافوس، غير أن لديهم بقايا إحساس بالأسف على ضياع «القيم الأفريقية» التقليدية. ولا يُعتبر هذا تناقضاً جذرياً أو ثنائية حميدة لأن المقاربة السائدة تبدو مقاربة قائمة على الاحتضان البراغماتي للثقافات. أضف إلى ذلك أن هذا الجيل من الزنوج الناجحين يميل إلى التآخي اجتماعياً داخل قطاع فرعي محدد عنصرياً لنخبة جنوب أفريقيا، نائياً بنفسه عن بناء أية علاقات ذات شأن مع البيض خارج نطاق العمل. ثمة الآن نخبتان متوازيتان في جنوب أفريقيا تتقاسمان معظم القيم

والتطلعات ولكنهما تتفاعلا اجتماعياً في مجالات متباينة إلى حد بعيد. ويبدو هذا أقرب إلى منطقة ذرائعية ثقافية مريحة منها إلى خصومة عنصرية.

تم الإتيان على ذكر التعليم، الخلفية العائلية، الدافع الشخصي، الطموح، بوصفها العوامل الرئيسية المساهمة في النجاح الشخصي. ولقد تفاعلت هذه مع البيئة السياقية الأوسع المتضمنة الفرص والانفتاح على التجارب الدولية. قليلون هم الذين أتوا على ذكر الدين صراحة.

هل أرباب العمل الأفارقة مختلفون؟

جاءت الإجابات على هذا السؤال ملتبسة؛ أربعون بالمئة قالوا «نعم واضحة»، وأربعون بالمئة قالوا «نعم مشروطة»، في حين كانت إجابة عشرين بالمئة «لا»، وزعمت الفئة الثالثة أن «الأعمال هي الأعمال» وأن العوامل الثقافية الشخصية لا العنصرية كانت صاحبة القول الفصل في العمل والتجارة. أما الآخرون فتصوروا جملة في الأوجه المميزة للطريقة المعتمدة من قبل الأفارقة في إنجاز الأعمال وصولاً إلى ملاحظات قائمة على انتقاد الذات (نقص الخبرة، مشكلات إدارة الزمن)، أو على قُدر أكبر (مزعوم) من التوجه الجماعي لدى الأفارقة.

فقط 15 بالمئة عبّروا عن الشعور بأن كون المرء أفريقياً لا ينطوي على أي فرق في العمل. ما من أحد رأى الصفة الأفريقية ميزة إيجابية خالصة. ثمة أكثرية (54 بالمئة) لم ترَ إلاً نقاط سلبية في أن يكون المرء أفريقياً، لأنّ تصورات الآخرين (البيض والهنود) كانت في المقام الأول تتطلب أشكالاً من الإنجاز تفوق المستويات العادية للحصول على الاعتراف. وقد عبّرت أقلية ذات شأن (46 بالمئة) عن وجهات نظر ملتبسة: كثيرون أحسّوا بأن سياسات الإصرار على الفعل وتمكين الزوج من الإمساك بزمام المبادرة الاقتصادية جاءت لصالحهم. فنسبة 15 بالمئة رأت وجهات نظرها المتباينة حول الانتماء إلى الجماعة واحترام المسنين نعمة ملتبسة في بيئة العمل. لم تكن ثمة أية

محاولة لتطوير بدائل أفريقية إيديولوجية لطرائق العمل معتمدة حالياً في جنوب أفريقيا على صعيد الأعمال. باختصار، ترى أكثرية المُستجوبين أن الأفارقة في العمل مختلفون، بالمعنى السلبي، في المقام الأول. تمثل التحدي المركزي بالتغلب على نظرة الآخرين إليهم، غير أن أحداً لم يعبر عن الغضب إزاء ذلك.

اعترض معظم أولئك الذين تمت مقابلتهم على الفكرة الزاعمة بأنهم تغربوا تماماً، غير أنهم وافقوا جميعاً على وجود عملية تُغريب وأمركة جارية على قدم وساق، خصوصاً بين صفوف الشباب. كان ثمة نوع من الإحساس باحتمال وقوع خسارة ثقافية بالارتباط مع مثل هذا التحول المعترف به. فبعض الردود المعمقة تضمنت تلك التي جاءت على السنة ثلاثة ممن تمت مقابلتهم:

تعلمنا من الكتب الأمريكية. تأثرنا بوسائل الإعلام ومنظومات القيم الأمريكية. من الصعب أن نتحرر من ذلك. غير أن مرجعي يبقى مع ذلك متمثلاً بأفريقيا.

نحن لا نملك هوية تخصنا كأفارقة، لأننا بقينا على الدوام ننظر إلى أنفسنا في علاقة مع جماعات عرقية أخرى... لعل الزوج الوحيدين الجيدين الذين عرفناهم هم الزوج الأمريكيون الناجحون. وبالتالي فأنا لا أفاجأ حين أجد الناس يتبنون تلك الأساليب لعدم وجود أي طرف آخر يمكن التماهي معه... كل ما يتم تعليمه [لأولادنا في المدارس متعددة الثقافات]، من اللغة إلى منظومات القيم، غربي. ليس ثمة أي برنامج يوفر فرصة الاطلاع على القيم الأفريقية... إنهم يُمضون معظم أوقاتهم في المدرسة... ناهلين من منابع ثقافية مختلفة مما يجعل من الأيسر على أولادنا أن يحذوا حذو الآخرين بدلاً من أن يحذوا حذونا نحن.

أنا أعمل في بيئة غربية، مما يبقيني عاجزاً عن عدم الوقوع فريسة

عملية التَّعَرُّب. أعتقد أنني خليط جامع بين الطرفين... حين أذهب إلى قرية والدي، مثلاً، أجلس على الأرض، أنهض واقفاً لدى دخول المسنين، لا أرد على كلام من هم أكبر مني سناً، إلخ... أما في العمل في غرفة المجلس فأنا متمتع بالمساواة. أقول: لا غبار على التعرُّب إذا لم يكن يعني فقدان المرء لقيمه وتقاليده.

إن الاعتراف العام بحتمية العَرَبَنَة والأُمُرْكة يأتي متضافراً مع نوع من الإحساس بـ «جِدَاد صامت» على ما يُعتبر فقداناً لقيم تقليدية. فهذه الجماعة النخبوية تتفهم الآليات الثقافية التي تفعل فعلها. وفيما يخص القيم والطموحات ثمة نزعة مادية لا تعرف معنى التردد أو الخجل. كان أكثر الناس يريدون الحصول على المزيد من المال لتمكين أولادهم من الحصول على تعليم أفضل وتحذوهم الرغبة في السفر والانفتاح دولياً - من غير المحتمل أن يكون السفر المرغوب محصوراً بالجزء الباقي من أفريقيا! لا أحد من أفراد العَيِّنة أشار إلى فكرة البعث الأفريقي.

أقلية فقط عبَّرت عن أرق أشكال العواطف الثقافية المناوئة للغرب. أما الأكثرية فقد اعترفت بوضوح بأن كون المرء أفريقياً في مجال الأعمال بجنوب أفريقيا كان يجلب معه ظروفاً فريدة، مَعزُوة بالدرجة الأولى إلى التصورات المفترضة للصفة الأفريقية لدى الآخرين. تبقى النخبة الاقتصادية الزنجية المتنامية بسرعة مجموعة من البراغماتيين الثقافيين غير المتمسكين بأية ممارسات ورموز ثقافية خاصة. فهؤلاء ينظرون إلى الثقافة بوصفها وسيلة للتقدم على الصعيد الشخصي أو العائلي في عالم مادي قائم على المنافسة. من الصعب وصف هؤلاء النخبويين الجدد في جنوب أفريقيا على أنهم خصوم محتملون في أي «صدام حضارات» على الصعيد الكوكبي. قد يكون الأكثر اتصافاً بالصفة الأمريكية بين «أمريكيي الجنوب» وقد يصبحون مع مرور الزمن

موضوع حَسَد وانتقاد كُلِّ من الأشقاء في جنوب أفريقيا والآخرين من أهل القارة.

الثقافة الشعبية

لاستكشاف الثقافة، الأذواق، والتوجهات الشعبية في جنوب أفريقيا قَابَلْنَا أعضاء جهاز صناعة الإعلان المعقدة والمتطورة في البلاد. قمنا بدراسة الظاهرة نفسها من «القاعدة إلى القمة» عبر معاينة حَلَاقي الشعر وأنماط الحلاقة.

التسويق والإعلان

لاحظنا... أن الأماكن والبلدان لم تعد تهم المستهلكين. باتت وسائل الإعلام اللُّحمة الثقافية التي تلم المجتمع العالمي ووسائل الإعلام هذه تبيع الماركات... والماركات بدورها تمثل حُرْمة من القيم - ثمة رجل البي. إم. في... رجل النايك - التي تحدد الناس، بدلاً من الأماكن (مدير الإعلان)⁽³²⁾.

يبقى المسوّقون والمُعْلِنون مصدرًا مهمًا للمعلومات عن العولمة الثقافية. فهم، آخر المطاف، «يقرأون الرموز» الدالة على التغيرات الحاصلة في الأذواق، التفضيلات، والقيم بصورة متواصلة مما يجعلهم متابعين ومشكّلين بارعين للآليات الثقافية المحلية. قمنا باستكشاف جملة المسائل التالية عبر محادثة عدد من تنفيذيي الإعلان: هل جنوب أفريقيا مستقبل و/أو مُرْسِل ثقافي، وإذا كان كذلك من/إلى أين؟ إلى أي مدى أصبح جنوب أفريقيا أكثر «غربية» نتيجة العولمة الثقافية وبأية طرق؟ إلى أي مدى تم الحفاظ على أو اهتراء الثقافة الأصلية عبر أشكال التفاعل مع التأثيرات العالمية والغربية؟

أواخر الثمانينيات أكدت مؤسسة الإعلان الريادية في جنوب أفريقيا المعروفة باسم غرين ولاسكاريس أن الفروق العنصرية / العرقية في سلوك المستهلكين كانت قد بدأت تغدو غير ذات شأن مع تحول التعليم والمكانة

المهنية إلى العاملين الحاسمين الأقوى لتحديد تفضيلات المستهلكين. كان الانتماء العنصري للمستهلكين مع أنماط الدور الإعلان يترجع بسرعة. كانت الأذواق، أشكال التفضيل، وأنماط الاستهلاك دائبة على أن تصبح أكثر توحداً، كوزموبوليتية، ومتضافرة دولياً. كان دور التقاليد الأفريقية المميزة على صعيد أنماط الاستهلاك يتعرض للضعف المتسارع. كان الكلام القديم حول إعلان ذي مركزية أوروبية مقابل آخر ذي مركزية أفريقية قد أصبح بالياً، وكان وضع الماركات العالمية في سوق جنوب أفريقيا قد أصبح الآن، عملياً، تصرفاً محايداً عرقياً.

لعل إحدى النزعات الحديثة نسبياً في جنوب أفريقيا هي نزعة تدويل صناعة الإعلان. فجل الوكالات المحلية الآن إما معتمدة على شركاء أجنب يوفرون نماذج الأدوار أو هي نفسها فروع لشركات إعلان متعددة الجنسيات، مما يعكس إلغاء القيود ونوعاً من الانهيار الداخلي للمفاهيم العنصرية «ذات توجهات الفرادة» السابقة لدى سوق جنوب أفريقيا. فالعديد من الماركات الرائجة محلياً تعود إلى شركات متعددة الجنسيات (مثل كوكاكولا وبي. إم. في.) مستندة إلى سجلات معالجة متميزة في بلدان أخرى. من المألوف أن تحصل الوكالات المحلية على جملة توجيهات مجرّبة في أماكن أخرى. وبالتالي فإن وكالة الإعلان المحلية تتعرض على الدوام للتثقيف عبر تلقينها أفضل الممارسات الدولية وعبر المساهمة في جعلها «بلا مكان».

غير أن وكالات الإعلان تبقى قائمة على عمل مواطنين جنوب أفريقيين. وهؤلاء لا يتم استخدامهم لمجرد أن يكونوا مستقبلين فقط للممارسة الأفضل، وهم يقومون غالباً بإضافة القيمة من خلال معرفتهم المحلية وقدرتهم الخلاقة على ترجمة الثقافة الاستهلاكية الدولية إلى مادة إعلانية محلية ناجحة. فإحدى وكالات الإعلان في جنوب أفريقيا قامت مؤخراً، مثلاً، بتغيير الموقع الدولي لمشروبات سبرايت بالنسبة إلى سوق جنوب أفريقيا. ففي حين أن إعلانات

سبريات التجارية تؤكد دولياً أن «الصورة غير ذات شأن. العطش هو كل شيء، أحسّت الوكالة أن من شأن إنكار أهمية الصورة في جنوب أفريقيا أن يكون خداعاً. وبالتالي فقد أصبح الشعار: «ثق بغرائذك. ارو عطشك!» قيل إن مبيعات سبريات طارت إلى السماء مع تحوّل أهالي جنوب أفريقيا إلى الجماعة الأسرع نمواً في العالم من كارعي مشروبات السبريات⁽³³⁾.

في ثلاثة تجمعات مركّزة لتنفيذين إعلانيين عُقدت في جوهانسبرغ ودوربان، برزت على السطح ثلاثة مجالات إجماع رئيسية. تبن أولاً أن جنوب أفريقيا محمية ثقافية للولايات المتحدة، وقع تحت تأثير البرامج التلفزيونية الأمريكية والهيمنة المتنامية للغة الانجليزية. قال المشاركون في المناقشات ما يلي:

إننا نصبح أمريكيين أكثر من أي شيء آخر. محلات الماكدونالد هي البرهان الأكثر سطوعاً على ذلك - إنها أيقونة أمريكا، وهي تقدم نفسها على أنها كذلك دونما خجل وتحقق نجاحاً.

لا تباع سجائر بيتر ستوفيسانت إلا في جنوب أفريقيا... ومع ذلك فإن جميع الإعلانات زاخرة بالأصوات الأمريكية وبمشاهد أنماط الحياة الباذخة التي يعيشها شباب بيض أمريكيون أغنياء.

واتضح ثانياً، أن أوروبا، وأفريقيا بدرجة أقل، تؤثران أيضاً على جنوب أفريقيا ثقافياً. وعند هذا المنعطف فإن أفريقيا لا تقود جنوب أفريقيا بل تتبعه:

يريد أبناء جنوب أفريقيا ارتداء ما يرتديه العالم. ربما كانت إيطاليا أكبر نفوذاً من أمريكا في جنوب أفريقيا على هذا الصعيد. وبالتالي فإن العولمة في جنوب أفريقيا ليست متعلقة بأمريكا فقط. غير أن من الممكن أيضاً أن نجد أن ما يجري هنا على صعيد سوق أزياء الملابس إن هو إلا انعكاس للطريقة التي يعتمد بها الأمريكيون في ترجمة الأزياء الأوروبية.

مَنْ هُمْ بين الخامسة والعشرين من أعمارهم في جنوب أفريقيا لا يجدون شيئاً يتوقون إليه في أفريقيا... ليس ثمة نماذج أدوار... في أفريقيا... فنماذج الأدوار لديهم هم من الأمريكيين، والأمريكيون أغنياء وأفريقيا مكان غارق في بحر من الفقر [مع احتمال وجود استثناء في الموسيقى والطعام].

إن منتجات ألفرد دانهيل التي نعلن عنها... هي منتجات ذات رمزية غربية تسويقية حتى العظم [الأرستقراطية البريطانية]. ومع ذلك فإن 85 بالمئة من سوق جنوب أفريقيا لتلك المنتجات هم من الأفارقة الزوج.

وصار جلياً، ثالثاً، أن للسوق «نكهة أصيلة» ذات شأن أيضاً، بصرف النظر عن الأدوار الطليعية التي لعبتها الرموز الثقافية الأمريكية و/أو الأوروبية في جنوب أفريقيا. ويبقى هذا مستقلاً جزئياً عن التأثيرات الدولية وهو يستمد رَحْمَهُ أحياناً من رموز ثقافية موحدة حديثة قائمة على المهابة والإلهام في سبيل تأصيل النزعات العولمية:

غير أن كوارث كبرى حصلت حيث تم الوقوع في خطأ تقدير اللونيات المحلية.

يبدو الحوار الدائر بين الجزء الأفريقي من ثقافتنا وجملة تأثيرات العولمة أقل اهتماماً بالتوق إلى وجه التحرر والانعقاد للثقافة الأمريكية، وهو الأمر الذي لا يشير أي قدر من الجدل. إنه أكثر اهتماماً بمفهوم الكفاءة الأمريكي وعلاقته بمفهوم الزمن والقيمة.

يقوم جنوب أفريقيا انتقائياً بتكييف جملة تأثيرات العولمة الثقافية الأمريكية وغير الأمريكية ويبقى شديد القابلية للاختراق من قبل الثقافة الأمريكية لشعبية والاستهلاكية. يبدو أن العنصر (العرق) قد اختفى إلى حد كبير من ناموس الصناعة المحلية، فضلاً عن نوع من الاعتراف بحقيقة أن من شأن

نماذج الأدوار الأمريكية الزنجية أن تكون قد يَسَّرت تنامي النفوذ الثقافي الأمريكي وأن أفريقيا لا تتوفر، فيما يبدو، إلا على القليل من الصفات الملهمة.

تستطيع أزياء جنوب أفريقيا التي ولَّى زمانها أن تكسب عمراً ممدداً في شمال أفريقيا، وسلاسل المخازن الجنوب أفريقية تحقق نجاحاً ملحوظاً هناك. ففي زامبيا الأكثر محافظة نجد الأطقم الرسمية الرجالية رائجة جداً، في حين أن أهالي جنوب أفريقيا انتقلوا إلى تبني أنماط لباس أقل رسمية وأكثر اتصافاً بالصفة الفردية. ترتبط نظرية أسواق الإنتاج هذه بفكرة الانتشار الخلاق. فالعلاقات بين المركز والأطراف تتيح فرصة اختبار المنتجات الجديدة في البوتيكات، فرصة تبنيها الأوسع نطاقاً في سلاسل المخازن الموجودة في المركز، وفرصة نشرها اللاحق إلى المزيد من شبكات البيع بالمفرق، وصولاً إلى وقت تبخُّر الطلب الأصلي في المركز تمهيداً لبروز أشكال لاحقة من التجديد والابتكار. تلك هي الطريقة التي ينبثق بها جنوب أفريقيا بوصفه «أمريكا الجنوب».

ليست جوهانسبرغ بالنسبة إلى أفريقيا سوى نيويورك بالنسبة إلى باقي العالم... تبقى تسمية جوهانسبرغ الماركة القادرة على ترويج المنتجات وبيعها في سائر أرجاء أفريقيا. إنها بوتقة إذابة من النمط البرازيلي قادرة على الاضطلاع بالدور الطليعي على صعيد الأزياء في هذه القارة.

مثله مثل تشيلي وجمهورية التشيك، يُعتبر جنوب أفريقيا من قبل الشركات متعددة الجنسيات «مدخلاً إقليمياً» يفضي إلى أسواق ناشئة - مَوْعَهاً وسطاً بين اقتصادات السوق المتطورة والأسواق الناشئة. غير أن بعض أبناء جنوب أفريقيا يعترضون قائلين:

من نواح عديدة نجد خبراء التسويق في جنوب أفريقيا متقدمين

كثيراً في لعبة التسويق العالمية لأنهم أصحاب تجربة طويلة وعريقة في إتقان دقائق فنون التسويق متعدد الثقافات.

من المؤكد أن جنوب أفريقيا يقلد ثقافة شعبية كوكبية ذات صبغة أمريكية قوية. غير أن أرباب الإعلان والتسويق المحليين يصرون على تأكيد العُزْبَة بدلاً من مجرد الأُمْرَكة، المتحققة عبر التلفزيون في المقام الأول. لقد دأب جنوب أفريقيا على تكييف النماذج الأمريكية والغربية بما ينسجم مع حاجات سوقه الخاصة، وهي في الوقت نفسه نماذج جديرة بالتقليد بالنسبة إلى باقي أفريقيا. ما لبث جنوب أفريقيا أن أصبح عامل تحويل من «الدرجة الثانية» بالنسبة إلى القارة.

يقوم الإعلان عن بيرة كارلينغ بلاك ليبل في جنوب أفريقيا، مثلاً، بإحلال صُور رُعاة البقر المتصارعين مع العجول الأمريكية، تلك الصور المفعمة بمشاعر الإنجاز والخطر، محل الصور المقابلة المكافئة لعمال المناجم العاكفين على التعامل مع الوجه القاسي للصخر. وبالتالي فإن مفهوماً كوكبياً خاصاً معبراً عن رجولة الطبقة العاملة يجري استخدامه لبيع البيرة «الأمريكية» (المصنعة في جنوب أفريقيا) عبر اعتماد صورة محلية أصيلة. في سنة 1985 م بادر عدد من زنوج جنوب أفريقيا إلى تأسيس شركة في بلدة غا - رانكو والنائية، خارج بريتوريا، احترفت بيع سلسلة منتجات العناية بالشعر المعروفة باسم سوداء مثلي. سارعت شركة كولغيت - بالموليف إلى شراء الشركة الجديدة وإلى توسيعها بصورة درامية مثيرة: باتت المنتجات الآن رائجة في أفريقيا الجنوبية والوسطى، فضلاً عن أن الخبرة الإنتاجية ما لبثت أن انتقلت إلى سوق الزنوج في أمريكا.

من الواضح أن ما يشغل بال العديد من القيادات السياسية الجنوب أفريقية والشركات متعددة الجنسيات هو نشر الثقافة الاقتصادية الكوكبية في أفريقيا عبر جنوب أفريقيا. فآفريقيا هي العمق التسويقي لجنوب أفريقيا. وعلى الرغم من

أهمية مفهوم أفريقيا في سياق العولمة، فإن المكان يبدو متضاءل النفوذ والتأثير على الثقافة. باتت المنتجات المطبوعة بالماركات أكثر قرباً من الأشكال المختلفة للانتماء الثقافي.

محلات الحلاقة، محلات الكوافور، والثقافة الشعبية

محلات الكوافور وتصفيف الشعر تشكل تعبيراً واضحاً عن انتماء ثقافي، حيث تنفق النساء حُمسَ مخصصاتهن للملابس على تصفيف الشعر⁽³⁴⁾. طالما دأب معظم البيض في جنوب أفريقيا على تقليد نظرائهم الأمريكيين الشماليين والأوروبيين. أما بين زنجيات جنوب أفريقيا فتمة اختلاط مثير بين ميول أفريقية وأخرى غربية على صعيد أنماط تصفيف الشعر وقصه. فمقوّموا الشعر مثلاً درجوا على عادة تقليد أنماط الشعر الطويل «الغربية». غير أن رافعي راية «الوعي الزنجي» ما لبثوا أن أعلنوا أن من شأن تلك الأنماط أن تحط من قدر الأفريقي. أصبح الوضع الراهن أكثر تعقيداً حيث يعكف عدد كبير من أبناء جنوب أفريقيا على المزاجية بين الأنماط الأفريقية ونظيرتها الغربية: فأنصار البيئة البيض من الشباب يتباهون بالشعر الطويل المرسل السائب في حين يحرص لاعبو كرة القدم الزوج على صبغ شعرهم باللون الأشقر. ونظراً لأن هذه الانقلابات في الأدوار متطرفة فإن من الأصعب تعميمها هذه الأيام.

لا تلبث النزعات والتقاليد الثقافية الأمريكية والأفريقية أن تتشابك بصورة خلاقة على صعيد أنماط قص الشعر وأساليب تصفيفه والحلاقين. ثمة مئات من المشروعات الصغيرة، ذات الشخص الواحد أحياناً، التي تلبي متطلبات الأذواق الشعبية في شوارع البلدان الخلفية، محطات القطارات أو المحلات الموجودة في مراكز المدن. قام باحثون بمقابلة سبعين من الحلاقين الشعبيين في دوربان وجوهانسبرغ مع سبعين من زبائنهم الإناث الزنجيات الأصغر سناً. كان الافتراض المضمّر يشي بأن من شأن الثقافة الزنجية الحضرية أن تكون هي صاحبة قصب السبق في عملية التغيير الثقافي الجنوب أفريقية الراهنة.

خمس وستون بالمئة من أولئك الذين يستخدمون صور المشاهد لتحديد نمط قصة الشعر التي يريدونها كانوا يختارون أمريكيين أو أناساً ذوي ارتباطات أمريكية صريحة. فمذيع البرنامج الجنوب أفريقي - الأمريكي فيليسيا مابوزا - سائل كانت الأكثر وروداً كنموذج متبوعة بالمغني الزنجي الأمريكي ويتني هاوستون. وقد عبرت نسبة 68 بالمئة من الزبائن عن الاعتقاد بأن أنماط قص الشعر الأمريكية كانت أكثر جاذبية من نظيرتها الأفريقية، وهو أمر لافت للنظر لأن المقابلات تمت بصورة رئيسية في محلات حلقة غير رسمية أو خاضعة للإدارة الزنجية. كان الحلاقون بأكثريتهم الساحقة من الزوج: 23 بالمئة من الكاميرون، غانا، نيجيريا، وجمهورية الكونغو الديمقراطية، و64 بالمئة من زنج جنوب أفريقيا. وفي حين أن أكثرية حلاقي مراكز المدن هم من الزوج الأفارقة، فإن لمعظم زبائنهم أذواقاً أمريكية.

كانت نسبة تقرب من ثلاثين بالمئة من الحلاقين قد حصلت على التدريب بتمويل من شركات أمريكية متعددة الجنسيات في المقام الأول. فشركة سوداء مثلي العائدة لكولغيت - بالموليف كانت قد دربت عشرين بالمئة من جميع الحلاقين الذين تمت دراستهم، في حين كانت مؤسسات التدريب الرسمية قد دربت 28 بالمئة ممن جرى استجوابهم على قدر غير قليل من المماركات الرائجة في السوق الأمريكية مثل الكليرول، الريفلون، والسوداء مثلي. وهكذا فإن الثقافة الأمريكية في قص الشعر باتت مستوعبة ومحتضنة على مستوى التدريب المهني.

كانت لدى الحلاقين تصورات أكثر التباساً حول ماهية الأنماط السائدة في جنوب أفريقيا. حوالى 51 بالمئة عبروا عن الاعتقاد بأن الأنماط الأمريكية كانت أكثر جاذبية (بمن فيهم 27 بالمئة اعتقدوا أن «النمطين الأفريقي والأمريكي» كليهما سائدان). وهكذا فإن عدد الحلاقين المتنبهين إلى النفوذ الأمريكي كان أقل بصورة ملحوظة من عدد الزبائن الذين فعلوا ذلك ربما لكثرة عدد الحلاقين

من ذوي الأصول غير الجنوب أفريقية ولأن عَيِّنة الزبائن كانت متأركة أكثر من المتوسط .

تبقى مكانة فيليسيا مابوزا - ساتل النموذجية الطليعية حالة استثنائية .
 فبرنامجها التلفزيوني شبيه ببرنامج أوبرا وينفري في الولايات المتحدة (وهو برنامج يبث أيضاً في جنوب أفريقيا) . إنها زنجية من جنوب أفريقيا وُلدت وترعرعت في صوفياتاون، هاجرت إلى الولايات المتحدة، تزوجت أمريكياً، وعملت لدى مجلس مدينة آتلنتا قبل أن تعود إلى جنوب أفريقيا في التسعينيات . باستثناء بقايا لَكُنة جنوب أفريقية، تلبس فيليسيا وتقدم نفسها، في المقام الأول، على أنها أمريكية . وتبدي، وهي الناجحة مادياً بوضوح، قدراً من الاهتمام الاجتماعي الذي يجعل المعجبين بها يحسون بأنها واحدة منهم .

على الرغم من أن برامجها تحولت حديثاً إلى عروض تجارية فقد كانت بين الخمسة الأوائل حين بُثَّت عبر قناة الإس . أي . بي . سي SABS، واحتلت المرتبة الأولى في قائمة النساء المتحدثات بالنعوبي والسوتو . لقد جرى الترويج محلياً لأطياف من المنتجات الاستهلاكية بما فيها النظارات الشمسية التحسسية عبر استخدامه اسمها كماركة، كما أن مجلات جنوب أفريقيا دائبة على إبراز صورة بيتها الملكي الفاخر في آتلنتا، فضلاً عن إظهارها، بصورة منتظمة، بصحبة كبار المطربين من ذوي الانتماءات الأفريقية الأمريكية مثل ديانا روس، كوينسي جونز، وناتالي كول . ثمة من اعتبرها، ربما بوجه حق، «نسخة أفريقية عن الأميرة ديانا»، نظراً لاضطلاعها بدور نموذجي مواز بالنسبة إلى أبناء جنوب أفريقيا . غير أن جمعها بين الهويتين الجنوب أفريقية والأمريكية هو الذي يؤدي بوضوح إلى تمكينها من التمتع بهذه المكانة الخاصة . فهي تزعم أنه تعين عليها أن تستعيد ثقة جمهورها بعد غيابها عن البلاد وقد واجهت بعض الخصومة من أبناء جنوب أفريقيا الذين ظلوا يقولون لها: «عودي إلى أمريكا!» .

ثلاثة وعشرون حلاقاً وكوافوراً اعتبروها النموذج الأول الجديد بالتقليد

الذي وقع اختيار 40 بالمئة من زبائنهم عليه. وهذا أمر لافت للنظر، لأنها ربما تجاوزت الخمسين من العمر؛ غير أنها تبقى مع ذلك نموذجاً جديراً بالتقليد لدى الزبائن الأصغر سناً. ومن التعليقات التي وردت على ألسنة هؤلاء الزبائن «إن فيليسيا هي المحرّضة الأفضل في جنوب أفريقيا؛ إن لها تأثيراً إيجابياً، تبدو محترفة، هادئة، رشيقة وجذابة»؛ «تستوعب المسنين، الشباب، الجميع؛ أحب أسلوبها - إنها مفعمة بالثقة، لها شخصيتها الخاصة»؛ «إن الطريقة التي تبدو بها في ملابسها وقصّة شعرها تجعلها نموذجي المفضل»؛ «تمكنني فيليسيا من مخاطبة العالم»؛ و«إنها نموذج يُحتذى في المجتمع. إنها متعددة الثقافات».

من المؤكد أن فيليسيا نموذج «عابر للحدود الثقافية» ذو شعبية هائلة يجسد أفضل ما في الثقافتين الجنوب أفريقية والأمريكية بالنسبة إلى العديد من نساء جنوب أفريقيا. ومثل هذا النموذج من الانتقال الثقافي الكوكبي يبدو أكثر نجاحاً على صعيد التمخض عن شعبية شاملة وجامعة مقارنة بالتقليد أو التبنّي المباشرين للثقافة الشعبية الأمريكية. فالحلاقون بمن فيهم فنانون قص شعر النساء يعتقدون أن فيليسيا متفوقة على أربع مغنيات بوب زنجيات أمريكيات شهيرات بمن فيهن أوبرا نفسها على صعيد تكرّر عدد مرّات اتخاذها نموذجاً جديراً بالتقليد.

إنه نمط أفريقي من الشباب، من الأكبر سناً، ومن الذكور الذين يميلون إلى تشكيل سوق القصة (قصة الشعر) الأفريقية المفضّلة، في حين يميل الأصغر سناً، المحترفون، والإناث إلى تشكيل السوق الأمريكية الموازية. غير أن الحلاقين أشاروا إلى أن «هؤلاء الشباب المولعين بالبعث الأفريقي» تجنّبوا الأساليب الأمريكية.

الثقافة الشعبية: استنتاجات من الاستعراض التجريبي

يعتقد تنفيذيو الإعلان أن التطلع الطبقي يفسر الأسباب الكامنة وراء تفضيل أهل جنوب أفريقيا للثقافة الأمريكية على نظيرتها الأفريقية. فالزنج

الأمريكيون قد يرون أنفسهم محرومين نسبياً، غير أنهم يبقون، بنظر أبناء جنوب أفريقيا، أغنياء وناجحين. وفي الوقت نفسه، لا يستطيع إلا القليل من الأفارقة أن يقدموا مثل هذا المثال من النجاح المادي. وبنظر العديد من زنوج جنوب أفريقيا، يتمثل الإنجاز الحقيقي للمؤتمر الوطني الأفريقي ANC بخلق نموذج نخبوي منفتح في جنوب أفريقيا، حيث تتمكن نُخبةٌ زنجية من دفع عجلة إمكانية الحركة الطبقة. ففي كتاب له بعنوان *برجوازي أفريقي* (1958 م) قال السوسيولوجي الأفريقي الجنوبي الطليعي ليوكوبر إن صعود المؤتمر الوطني الأفريقي كحركة معارضة شعبية قابل لأن يُعزى، في المقام الأول، إلى «أشكال الخلل في المكانة والموقع» التي جلبها نظام الفصل العنصري (الأبارتهايد). فالإذلال الذي عانى منه المهنيون الزنوج المضطرون لإبراز واثائق إقامتهم وعرضها على عناصر شرطة أشباه أميين يشكل أحد الأمثلة التي شكلت (نفسياً) سبباً دَفَع قيادة المؤتمر الوطني الأفريقي إلى الإقدام على مواجهة المخاطر السياسية في ذلك الوقت.

يفترض بيرغر أن قيماً متجذرة مشتركة بين الأفريكانيين وزنوج جنوب أفريقيا مهدت طريق المفاوضات السياسية؛ وخصوصاً ذلك التصور القائل بأن قادة المؤتمر الوطني الأفريقي لم يكونوا، في الحقيقة، شيوعيين بل أناساً «مثلنا تماماً». تقليدياً كانت الثقافة الشعبية الأمريكية جذابة بالنسبة إلى الفريقيين كليهما، ربما لتجربتهما المشتركة المتمثلة بالاستعمار البريطاني في جنوب أفريقيا، مقارنة بنموذج أمريكي لنخبة منفتحة. على الرغم من اللغة الاشتراكية، النزعة الكفاحية، ورمزية حركة التحرر فإن الثقافة الشعبية الأمريكية تثير إعجاباً مفعماً بالحماس في جنوب أفريقيا ما بعد نظام الفصل العنصري، وكثيراً ما يتطلب تأصيلها الناجح في جنوب أفريقيا وجود محاورين ثقافيين يجيدون فن الابتكار والتجديد.

على العموم ترى الأعمال في جنوب أفريقيا مفهوم البعث الأفريقي

اختراقاً مرغوباً للأسواق الأفريقية بالانطلاق من قاعدة جنوب أفريقية. (امتياز قاري لمابوزا - ساتل؟) من شأن العولمة الثقافية أن تستتبع ما هو أكثر من مجرد تأصيل الثقافة الشعبية الأمريكية في جنوب أفريقيا؛ من شأنها أيضاً أن تشتمل على تأثير جنوب أفريقيا المتنامي في أفريقيا، مع إضفاء نكهة جنوب أفريقية على الثقافة الشعبية الغربية / الأمريكية.

ثقافة نادي الكلية

ما زال جنوب أفريقيا يتعرض لتأثيرات التَّخَب الثقافيَّة الغربية منذ عقود من الزمن. والفيض الراهن لنفوذ الأفكار، المصالح، والاهتمامات، المتدفق من الثقافات الغربية يمكن رَصدُه لدى الأوساط الأكاديمية البحثية، في المنظمات غير الحكومية، عند وسائل الإعلام، وصولاً الآن إلى الأوساط الحكومية بصورة متزايدة. ونحن نركز على دراسة ميدانية واحدة في هذا المجال.

ما الذي جعل تشريعات حَظَر التدخين الجنوب أفريقية الأشد صرامة في العالم؟

يبقى جنوب أفريقيا بلداً نامياً مثقلاً بالعديد من مشكلات الرعاية الصحية⁽³⁵⁾. ففي 1995 م قُدر عدد المصابين بمرض الإيدز في جنوب أفريقيا بـ 1,8 مليوناً، وتقول التنبؤات بأن من شأن الرقم أن يرتفع إلى 6 ملايين مع حلول سنة 2005 م⁽³⁶⁾. هذا ويقوم مرض السل حالياً بالإجهاز على أفارقة جنوبيين يفوق عددهم عدد ضحايا أمراض الإيدز، البَرداء، الحصبة، وجرائم القتل المجتمعة. وفي حال عدم لُجْمه سيصيب مرضُ السل 3,5 مليوناً من أهالي جنوب أفريقيا مع حلول سنة 2006 م. وعلى الرغم من أن جنوب أفريقيا كان قد نجح في استئصال البرداء (الملاريا) حتى عقد الثمانينيات، فإن التقارير في سنة 1998 م تحدثت عن 23 ألف إصابة بهذا المرض ناهيك عن أن الدلائل الفعلية تشير إلى أن العدد أكبر بكثير. ثمة آلاف كثيرة من أهالي جنوب أفريقيا

تعاني من سوء التغذية، نقص الماء النظيف، غياب المرافق الصحية، مع ما يرافقها من الأمراض.

شَعَلَتْ قضايا ضبط التبغ مكانة بارزة مثيرة للدهشة في برامج الحكومة الديمقراطية الأولى للبلاد بعد سنة 1994 م. فوزير الصحة الجديد أعلن أن من شأن عدم المبادرة إلى إحداث تغييرات في أنماط التدخين أن يؤدي إلى الوفاة المبكرة لـ 1,8 مليوناً من أبناء وبنات جنوب أفريقيا خلال السنوات الأربعين القادمة جراء أمراض ذات علاقة بالتدخين. وتشريع جنوب أفريقيا الجديد الخاص بمكافحة التدخين بالغ الصرامة. فالقانون المعدل لضبط منتجات التبغ الصادر سنة 1999 م يحظر جميع أشكال الإعلان، الترويج، والدعاية للسجائر؛ التدخين في الأماكن المغلقة، بما فيها أماكن العمل؛ وسائر أشكال توزيع المنتجات التبغية والقسائم أو الهدايا ذات العلاقة بها. يقوم التشريع أيضاً بتنظيم الحد الأعلى المسموح به من القطران والنيكوتين كما يحصر توزيع آلات بيع التبغ بالأماكن التي يتعذر على من هم دون السادسة عشرة الوصول إليها.

تبقى حملة مكافحة التدخين هاجساً ذا دافع نخبوي اكتسب أهمية تفوق حجمه واحتل مرتبة عليا على جدول أعمال التخطيط القومي على حساب أولويات صحية أخرى. فما السبب الكامن وراء هذه السياسة المنتمية إلى «العالم المتقدم والمتطور» في سياق «عالم سائر في طريق النمو»؟

ثمة ما يشير إلى انتشار أفكار دولية تخصّ نادي الكلية عبر شبكات مثقفين كوكبية، ذات تأثير على صنع القرار السياسي المحلي. وجماعة العمل ضد التبغ>tag - وهي تحالف يضم المجلس القومي المناهض للتدخين، مؤسسة القلب، ورابطة مكافحة السرطان في جنوب أفريقيا CANSA - هي المنظمة الرئيسية المعادية لتعاطي تدخين التبغ. وعلى الرغم من بقاء البرهان الحاسم لوجود شبكة علاقات دولية أمراً يكتنفه الغموض، فإن وزارة الصحة كانت معتمدة على رأي عدد من الخبراء الرئيسيين. ومن هؤلاء مواطن من جنوب

أفريقيا بات الآن رئيساً لمبادرة مكافحة التبغ الحرة التابعة لمنظمة الصحة العالمية TEI بجنيف يدعى ديرك ياخ؛ والدكتور يوسف سالوجي الذي يرأس المجلس القومي لمكافحة التدخين، وهو يحمل شهادة دكتوراه من جامعة لندن؛ والدكتور إيان روبرتس، طبيب من أصل جنوب أفريقي عمل من قبل في إدارة الصحة القومية البريطانية؛ ومحام من رابطة حقوق غير المدخنين الكندية يدعى ديفيد سوينر أتى إلى جنوب أفريقيا تلبية لدعوة ياخ من أجل المساهمة في إعادة صياغة التشريعات القومية.

من الصعب تعقب مصادر تمويل الحملة المعادية للتدخين. فأعضاء التاغ TAG يستطيعون جمع التبرعات من الشركات والأفراد. وقد حصلت مؤسسة القلب مؤخراً على المال من وزارة الصحة تحديداً لدعم قانون التبغ الجديد. أما الكانسا CANSA فلا تحصل إلاً على الحد الأدنى من التمويل الحكومي. وقد عبّر الدكتور سالوجي عن مخاوفه من احتمال ممارسة صناعة التبغ للضغط على متبرعي القطاع الخاص فقرر عدم الكشف عن أسماء هؤلاء المتبرعين. غير أن منظمته تحصل على تمويل وزارة الصحة لبرنامجها المعروف باسم «الإقلاع عن التدخين على خط الهاتف». أنكر الجميع وجود أي تمويل خارجي.

صحيح أن أرباب صناعة التبغ يشكون بوجود مزيد من الارتباطات الدولية. غير أن «شواهد» هؤلاء، وهم أصحاب مصلحة، لا توحى بالثقة ولا بد من التعامل معها بحذر. إنهم يعتقدون بأن اللوبي المعادي للتدخين يتلقى التمويل من قطاع الصناعات الدوائية، خصوصاً تلك المنتجة لبدايل مادة النيكوتين. إنهم يشكون باحتمال قيام منظمة الصحة العالمية بتمويل وزارة الصحة باذلة موارد معينة موجهة خصيصاً لدعم حملة مكافحة التدخين. أما المصادر الدولية الأخرى فتشمل عدداً من المنظمات غير الحكومية الكندية مثل المركز الدولي للدراسات التنموية IDRC، المبادرة الكندية الدولية للتبغ، ورابطة حقوق غير المدخنين الكندية.

يتم تمويل دورة المؤتمر الدولي للتبغ عبر منظمة المبادرة الحرة للتبغ، التي. إف. آي TFI وغيرها من المنظمات الدولية الأخرى. عدد كبير من مشاهير العالم حضروا مؤتمر منظمة الصحة العالمية الخاص بالاقتصاد والتحكم بالتبغ الذي عُقد في كيبناون في شباط / فبراير 1998 م والذي قَدِّمَ دفعاً، موارد، ودعمًا معنوياً للعملية التشريعية المعادية للتبغ في جنوب أفريقيا. فمعهد التبغ في جنوب أفريقيا يراهن على تحويل جنوب أفريقيا إلى حقل للتجارب بالنسبة إلى العالم النامي ويلاحظ أن اعتماد قانون التبغ كان حافزاً لظهور مبادرات مشابهة في كل من بوروندي، كينيا، موريشيوس، سوازيلاند، تنزانيا، وأوغندا. ويراهن أيضاً على ضرورة قيام منظمة الصحة العالمية بجعل مساعداتها الأخرى مشروطة باستصدار التشريعات الخاصة بالتبغ.

تعرض جملة الحجج الاقتصادية التي تسوقها صناعة التبغ (مثل المساعدة على التنمية، توفير فرص العمل، خلق الموارد الضريبية) للدحض الذي لا يعرف معنى الرحمة من جانب كل من منظمة الصحة العالمية واللوبي المعادي لتعاطي التبغ الدائبين على تجريد خصومهما من الصفة الشرعية عبر تصوير صناعة التبغ أداة لا رحمة فيها لتوفير «عُصي السرطان» - بوصفها غولاً تجارياً يراكم الأموال عبر الإتجار بمادة إدمانية مخدرة تتسبب بأمراض مرعبة وتقتل الناس. نادراً ما يتم التشاور السليم مع لوبي التبغ حول التشريعات الجديدة. فلوبي مكافحة التدخين ظل دائماً على إغراق منظمة الصحة العالمية بفيض من الإحصائيات والحجج التي ما لبثت أن طُغَّت على النقاشات المحلية.

يزعم الدكتور سالوجي أن «جنوب أفريقيا تولَّى مهمة حمل لواء التحكم بالتبغ بجهوده الخاصة. حتى إذا كان صانعو القرار السياسي يتجاوبون مع التطورات الدولية، فإنهم يحاولون اتباع أفضل أشكال الممارسة الكوكبية. فالتغافل عما يجري في باقي العالم والسعي لإعادة اختراع الدولاب من جديد من شأنهما أن يكونا تجسيداً للسذاجة والحماقة. لا بد لأي تشريع من أن يكون تكييفاً لنماذج موجودة»⁽³⁷⁾.

برأي سالوجي كان ثمة تناقضٌ قُدِّر بعشرين بالمئة في استهلاك لفائف التبغ في جنوب أفريقيا بين سنتي 1994 و1997 م، جراء فرض رسوم أعلى وإعلانات أكثر تشدداً. وهو يزعم أن سعر مبيع السجائر بالمفروق في جنوب أفريقيا ارتفع بنسبة حوالى 170 بالمئة وأن مبيعات منتجات التبغ تراجعت بحوالى 20 بالمئة. وكذلك فإن ناشطي حركة مكافحة التدخين في جنوب أفريقيا تأثروا إيجابياً بفعاليات نظرائهم على الصعيد الدولي. فالقوانين الأسترالية، الكندية، والنيوزيلاندية تركت بصماتها على التشريعات المحلية. حالياً، ثمة ستة وعشرون بلداً يتم فيها حظر الإعلان عن التبغ حظراً شاملاً، وهي تشمل بوتسوانا، موزامبيق، السودان، الأردن، وتايلاند، جنباً إلى جنب مع البلدان الإسكندنافية، الأسترالية، والاتحاد الأوروبي المتوقعة. أما عدد البلدان التي بات فيها التدخين في الأماكن العامة خاضعاً للتحكم فقد ارتفع من سبعة وأربعين بلداً في 1986 م إلى تسعين بلداً في 1991 م. أصبحت التحذيرات الصحية إلزامية في أكثر من ثمانين بلداً أوائل عقد التسعينيات.

أثار قانون التبغ معارضة شعبية هائلة بما فيها ما يزيد عن ثمانين اقتراحاً قُدمت إلى البرلمان من قبل منظمات مختلفة منها نقابة حرية الكلام التجاري، صناعة كرم الضيافة، وسائل الإعلام، وكالات الإعلان، الاتحادات، مزارعو التبغ، والمنتجون. تمت مساءلة مدى شفافية الحكومة وانفتاحها. اعتبر القانون ذو صياغة غير موفقة، متطرفاً، غير ضروري، ومنافياً للدستور. «يشكل قانون التبغ، باعتقاد الخبراء، انتهاكاً للدستور على عدد من المستويات، غير أن الأكثر حُبثاً هو قيام المؤتمر الوطني الأفريقي باستغلال قضايا داخلية في نطاق الاختيار والحرية الشخصيين»⁽³⁸⁾.

لا شك أن هناك أسباباً صحية وجيهة وراء الرغبة في اختزال الأمراض ذات العلاقة بالتبغ في جنوب أفريقيا، غير أن الأولوية العالية الممنوحة تشريعات مكافحة التدخين تعكس ترتيباً منحرفاً للأولويات الصحية وتفتقر

برنامجاً مختلفاً للعمل. إن التعبئة الناجحة جداً من جانب حركة معاداة التبغ، انعكاسات تأثير العزوف الدولي عن التدخين، والدعم الحاصل من جانب منظمات دولية قوية (مع بروز منظمة الصحة العالمية بوصفها حليف الحكومة الرئيسي)، تضافرت جميعاً لتصطنع رفع القضية إلى صَدْرَ جدول أعمال وزارة الصحة. يبدو أن التُّخَبَ الثقافية الكوكبية قد نجحت في تفعيل القضية رغم المعارضة الواسعة الصادرة عن عناصر قوية من داخل المجتمع المدني في جنوب أفريقيا.

الثقافة الإنجيلية (البروتستانتية)

يدعي حوالى 72,6 بالمئة من أهالي جنوب أفريقيا اليوم أنهم مسيحيون، بعد أن كانوا 46 بالمئة تقريباً سنة 1911 م⁽³⁹⁾. لعل النمو الأكثر إثارة هو بين صفوف الأفارقة إذ ارتفعت نسبتهم من 26 بالمئة في 1911 م إلى 76 بالمئة في 1990 م. لقد مارست الكنائس تأثيراً كبيراً على تطور مجتمع جنوب أفريقيا. فحتى خمسينيات القرن العشرين ظلت الكنائس والبعثات التبشيرية متحكمة، بصورة شبه كاملة، بجميع المدارس، ومتولية رعاية العمل الاجتماعي، الطبابة، والتمريض.

منذ وصول المستوطنين البيض إلى الكيب (رأس الرجاء الصالح) في 1652 م وحتى الاجتياح البريطاني في 1795 م، بقي التعبير العام عن المسيحية خاضعاً لما يقرب من احتكار الكنيسة الهولندية الجديدة (الإصلاحية)؛ أما بعد ذلك فقد بات البلد متعرضاً «لنوع من الانتشار المتفجر للحركات البروتستانتية». ومع حلول أوائل القرن التاسع عشر، انتشر الدين بسرعة، جراء حماس المهتدين الأفارقة في المقام الأول. ظل الأفارقة وكلاء الهداية الرئيسيين إلى الديانة المسيحية في القرن العشرين خصوصاً من خلال الكنائس الأفريقية الجديدة التي ما لبثت أن أصبحت خاضعة لحوالى نصف مجموع زنوج جنوب أفريقيا مع حلول تسعينيات القرن العشرين بعد أن كانت هامشية جداً في 1890

م. ما من بلد في العالم عدا الولايات المتحدة يوازي جنوب أفريقيا على صعيد كثرة المذاهب والطوائف المسيحية.

تنتمي الآلاف الستة من الكنائس الأفريقية الجديدة إلى جذر إفريقي مميز، وهي معتمدة على ذاتها ومستقلة عن أي تمويل أجنبي. مجتمعة كانت تضم ما يقرب من تسعة ملايين من الأعضاء، بمن فيهم 47 بالمئة من المسيحيين الزوج مئة بالمئة في 1991 م، بعد أن كانت النسبة 40 بالمئة في 1980 م. وقد مرت مسيرة تطور هذه الكنائس عبر المراحل الأثيوبية، الصهيونية، والصهيونية - الرسولية. ظلت الكنائس الأثيوبية محافظة على جملة الطقوس، كُتب التراتيل، القراءات، أشكال التنظيم، أنماط الملابس، التفاسير الإنجيلية، مع الكثير من الروحانيات المستمدة من تقاليدھا الأصلية، فضلاً عن كونها في الغالب أكثر تسامحاً ورحابة صدر مع الأعراق والعادات المحلية الأصلية من كنائس الطوائف الرئيسية. وفي سنة 1995 م كان عدد أتباع الكنيسة الأفريقية المنهجية الأسقفية «الأثيوبية» يفوق 125 ألفاً، جاعلاً إياها واحدة من أكبر كنائس جنوب أفريقيا لدى الزوج.

شكلت الكنائس الصهيونية تحدياً للرؤية الأفريقية الموحدة لدى القيادة الأثيوبية، خصوصاً في المناطق الحضرية. وهي تحترف توفير الطبابة، جمعيات الدعم، والعزاء الروحي. تأتي التسمية من مدينة صهيون الإيلينوية التي بقيت حتى سنة 1935 م مجتمعاً طائفيّاً ذا إدارة دينية (ثيوقراطية). ثمة جماعات حصادية (خمسينية) أمريكية جاءت إلى جنوب أفريقيا أوائل القرن العشرين، وما لبثت هذه الكنيسة (الصهيونية) أن نمت بسرعة. لعل الكنيسة الصهيونية الأكبر والأشهر هي الكنيسة المسيحية الصهيونية التي أوجدها اينغيناس ليكغانيان سنة 1925م في موريا القريبة من بطرسبرغ في الإقليم الشمالي.

أما الكنائس الصهيونية - الرسولية المحلية فقد انبثقت بعد سنة 1945م، بين صفوف الطبقة العاملة الزوجية المتنامية في المقام الأول. وهذه الكنائس

كانت مدينية وريفية على حد سواء واقعة تحت تأثير نظام العمالة المهاجرة، تتعرض النساء لتأثير مكثف في هذه الكنائس. يرتدين أثواباً بيضاء ويحملن الصولجانات. في سنة 1976 م تم تقدير عدد أتباع هذه الكنيسة بما لا يقل عن المليونين.

يمكن التعرف على ما لا يقل عن ستة آلاف كنيسة يتبعها حوالي عشرة ملايين من ذوي المعتقدات الحصادية. إنها ملتزمة بتبني المفاهيم الدينية الأفريقية التقليدية (تقديس أرواح الأجداد) في عباداتها، فضلاً عن تأكيدها للروح القدس، الاستشفاء السماوي، التطهير (طرد الأرواح الشريرة)، التنبؤ، الوحي، والكلام بالأسنة.

كانت هذه الكنائس تُعتبر، تقليدياً، مؤسسات بعيدة نسبياً عن السياسة. غير أن الساسة ما لبثوا أن راحوا يشاركون، علناً، بقداديس الكنائس المسيحية الصهيونية في موريا منذ تسعينيات القرن العشرين. فالكنيسة المسيحية الصهيونية (ذات التبعية المقدرة بحوالي 2 - 3 ملايين) تحض أتباعها على أن يكونوا مواطنين صالحين ويتحلون بضبط النفس، الاقتصاد، الانضباط، والاجتهاد. حرصت الكنائس الأفريقية الجديدة

على الانفصال كلياً عن الكنائس ذات المنشأ الغربي. إنها الجماعة الدينية الأكبر وربما كانت الوحيدة الأكثر أهمية في جنوب أفريقيا، على الرغم من الضعف والانقسامات، والقادرة، بفضل حيويتها وعمق جذورها في التقاليد الأفريقية وقابليتها للإبداعية، على الاضطلاع، حسب أقوى الاحتمالات، بدور حاسم في تاريخ الكنيسة والمجتمع في جنوب أفريقيا المتغير⁽⁴⁰⁾.

تبقى الكنائس الحصادية (المؤمنة بعودة المسيح) والكاريزمية أكبر الجماعات المسيحية في العالم بعد الكنيسة الكاثوليكية، فضلاً عن كونها الحركة المسيحية الأسرع نمواً، مع تبعية عالمية تُقدَّر بأكثر من 372 مليوناً

البشر في 1990 م. إن كثيرين من حصاديين جنوب أفريقيا يظلون في الكنائس التبشيرية الحصادية العابرة للحدود العنصرية مثل مجالس الرب، بعثة الإيمان الرسولي (يصل تعداد أتباع كل منهما إلى حوالي ربع مليون نسمة)، مع كنيسة الإنجيل الكامل للرب الأصغر حجماً. وهذه الكنائس مجتمعة كانت تشكل أكثر من 10 بالمئة من مجموع سكان جنوب أفريقيا مع حلول أوائل تسعينيات القرن العشرين. أما الكنائس الكاريزمية المزعومة أو الحصادية الجديدة فقد ظهرت في جنوب أفريقيا، بوحي من إنجيليين أمريكيين زائرين من أمثال وليم برانهام وأورال روبرتس في خمسينيات القرن العشرين. لعل الأكثر أهمية هي كنائس الأخوة المسيحية الدولية (الآي. إف. سي. سي. سي. IFCC)، المؤسسة سنة 1985 م، وكنيسة إنجيل رهيما. وهذه الكنائس شديدة التأثير بالكنائس الأمريكية الكبرى.

جاء في أحد أعداد مجلة تايم ما يلي:

تشهد المسيحية في جنوب الصحراء الأفريقية نمواً يفوق النمو الحاصل في أي مكان آخر من العالم. فالأتباع... يتزايدون بنسبة 3,5 بالمئة في السنة في أفريقيا... وبنسبة 2,5 بالمئة في كل من أمريكا اللاتينية وآسيا وبأقل من واحد بالمئة في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية. زادت نسبة المسيحيين الأفارقة إلى مجموع مسيحيي العالم من واحد بالعشرة سنة 1970 إلى واحد بالخمسة اليوم. وحسب التوجهات الحالية فإن المسيحيين الأفارقة لن يلبثوا سريعاً أن يتفوقوا عددياً على المؤمنين الأوروبيين، بما يمكنهم من احتلال المرتبة الثانية بعد مسيحيي أمريكا اللاتينية⁽⁴¹⁾.

وهذا النمو المثير حصل في موجتين: موجة صعود الكنائس الأفريقية المحلية خلال السنوات الأخيرة من الحقبة الاستعمارية الكولونيالية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وطفرة أحدث في ازدهار الكنائس

الإنجيلية (البروتستانتية) والقائمة على تعافي العقيدة. فبدلاً من قيام كنائس التيار الرئيسي بتقديم نعمة الخلاص في العالم الآخر مقابل أعمال الخير في هذا العالم، تحرص كثرة من الكنائس الأفريقية الأحدث على التبشير بالخلاص الفوري على شكل ثروة دنيوية. تلك هي الرسالة المعروفة بلاهوت الازدهار التي تدغدغ مشاعر فقراء القارة ومهاجريها المحرومين.

يتمثل جزء من رسالة جماعات الكنيسة الحصادية في جنوب أفريقيا بأن الثروة ما هي إلا نعمة يتعين على من هم على قيد الحياة أن يستمتعوا بها. وحسب تعبير أستاذة اللاهوت ماريا فراهم - آرب :

فإن الحركة الحصادية - [تلك] التي بدأت في الولايات المتحدة سنة 1906 م - تمكّن الناس من امتلاك الإيمان بقدراتهم. وما يحدث في أفريقيا هو أن الحركة الحصادية الأكبر في جنوب أفريقيا - الكنيسة المسيحية الصهيونية ذات الثلاثة ملايين تقريباً - تقوم بالتبشير بأخلاق عمل حصادية إلى حد كبير... وتشير البحوث إلى إمكانية الإحساس بالنتائج الإيجابية منذ الآن. فقد كشفت الدراسات عن أن التعاليم كانت متركزة تحديداً على الاستقلال المالي. ثمانون بالمئة ممن شاركوا في الاستطلاع قالوا في الحقيقة إنهم كانوا عاكفين على الادخار تمهيداً لإطلاق مشروعاتهم الخاصة. أعتقد أننا سوف نبدأ بملاحظة مدى نفوذ الملايين الثلاثة الذين يجري إقناعهم بالابتعاد عن التدخين وتعاطي المشروبات الكحولية وبأن العمل المتقن القائم على الاجتهاد نعمة⁽⁴²⁾.

ختاماً يمكن القول إن هذا واحد من مجالات الحياة القليلة في جنوب أفريقيا الذي تطور فيه هجين ناجح وفعال بين الثقافة الأفريقية المحلية الأصلية وجملة التأثيرات الغربية.

إلى أين؟ هل ثمة نوع من البعث الأفريقي؟

لن نتحدّد المحصّلة بفعل قوة خصومنا بل تحت تأثير تصميمنا على النجاح.

- الرئيس ثابو مبيكي

في هذا القسم سنقوم بمعاينة فكرة البعث الأفريقي ومدى أهميتها بالنسبة إلى عملية استكشاف الثقافة والعولمة. لقد كان رئيس جمهورية جنوب أفريقيا، ثابو مبيكي، صاحب فكرة البعث الأفريقي والناطق باسمها، ومن المهم الاطلاع بدقة على ما يعنيه بها وعلى ما يتعين عليه تحقيقه. سوف نقوم باستكشاف معنى فكرة البعث عند مبيكي والتعرف على أولئك الذين يخاطبهم بهذه الفكرة. وبعد ذلك سنعاين معنى المفهوم نقدياً قبل استكشاف إمكانياته في سياق مساهمة أفريقية وجنوب أفريقية أشمل وأوسع في التأثيرات الكوكبية مستقبلاً، وفي تأثيره على الثقافة خصوصاً.

مبيكي وفكرة البعث الأفريقي

من شأن معاينة خطابات مبيكي أن تكشف عن العناصر الرئيسية التالية ننظرته إلى البعث⁽⁴³⁾:

- ثمة أفريقيا غارقة في بحر من الفقر والتخلف. يرى مبيكي قارة عاشت، «رغم طليعتها في تطور الحياة الإنسانية وكونها مركزاً قيادياً على أصعدة العلم والتكنولوجيا والفنون في الأزمان القديمة، ثلاث «فترات كارثية»، أدت كل منها إلى إغراق شعوبها أكثر فأكثر في بحر الفقر والتخلف». فالعبودية جردت أفريقيا من الملايين من سكانها الأصحاء المنتجين وعزّزت التصورات العنصرية القائلة بأن الأفارقة هم دون البشر. أمّا الإمبريالية والكولونيالية فقد تمخضت عن اغتصاب المواد الخام، تدمير الزراعة التقليدية ومعها الأمن الغذائي المحلي، وإحكام أفريقيا بالاقتصاد العالمي طرفاً تابعاً وخادماً. ثم جاء الاستعمار

الجديد ليؤيد هذا النظام الاقتصادي، وبرزت نُخب جديدة في دول مستقلة ما لبثت أن التحقت بركب مضطهدي ومستغلي الأفارقة العاديين.

- الاعتراف بالتركة المُزعة لـ «الاستعمار الجديد». خلال هذه الفترة عاشت أفريقيا في ظل سلسلة من الأنظمة السياسية غير المستقرة الخاضعة لهيمنة دول الحزب الواحد، الحروب الأهلية، عمليات إبادة الجنس، والملايين من الكتل السكانية النازحة واللاجئة. تجذّرت أشكال الفساد وقامت النخب بنهب الثروات القومية. تضافرت أعباء القروض الدولية مع الشروط التجارية غير المواتية على ضمان النمو السلبي وصولاً إلى حصول التدهور في مستويات المعيشة ونوعية الحياة بالنسبة إلى مئات الملايين من الأفارقة.
- ثمة نوع من التجديد على مستوى القارة في القرن الحادي والعشرين. يؤمن مبيكي بأن شروط ميلاد جديد للقارة باتت موجودة آخر المطاف: متمثلة بـ «تصفية» الاستعمار نتيجة تحرير جنوب أفريقيا، نهاية الحرب الباردة، إدراك القارة كلها لحقيقة «إفلاس» الاستعمار الجديد، والعولمة المتسارعة.
- جميع البلدان الأفريقية مترابطة. يقول مبيكي إن «شعوب أفريقيا تتقاسم مصيراً مشتركاً» وإن فُدرة كل بلد على تحقيق النجاح مشروطة بنجاح «سائر البلدان الأفريقية الشقيقة الأخرى» وتمتعها بالسلم أيضاً.
- تشتمل مهمات البعث الأفريقي على ما يلي:
 - إقامة أنظمة سياسية ديمقراطية،
 - أخذ الخصوصيات الأفريقية بنظر الاعتبار، بما يجعل هذه الأنظمة، على بقائها ديمقراطية حقاً وحامية لحقوق الإنسان، مصممة بما يضمن اعتماد الأساليب السياسية والسلمية في مقارنة جملة المصالح

- المتنافسة لسلسلة الفئات الاجتماعية المتباينة في كل بلد،
 - اعتماد مؤسسات وإجراءات تمكّن القارة بصورة جماعية من معالجة مسائل الديمقراطية، السلم، والاستقرار،
 - تحقيق تنمية اقتصادية قابلة للدوام ودائبة على تحسين المستويات المعيشية ونوعية الحياة،
 - تغيير مكان أفريقيا في خارطة اقتصاد العالم - تحريرها من أعباء ديونها الدولية، إلغاء كونها مصدّرة للمواد الخام ومستوردة للبضائع المصنّعة،
 - تحرير المرأة الأفريقية،
 - التصدي الناجح لمرض الإيدز،
 - إعادة اكتشاف ماضي أفريقيا الخلاق وصولاً إلى استعادة ثقافات الشعب، تشجيع الإبداع الفني، ودفع عجلة العلم والتكنولوجيا،
 - ترسيخ الاستقلال الحقيقي للأفارقة في علاقتهم مع القوى الكبرى ورفع مستوى دورهم الإجمالي في المنظومة الكوكبية،
- وقبل الانتقال إلى تحليل فكرة البعث الأفريقي نجدنا بحاجة إلى قَدْر أكبر من استبصار ما يقوله مبيكي، لأنه ينعكس مباشرة على أشكال اهتمامنا بالثقافة العولمة. يرى مبيكي أن:
- أفريقيا ليست مختلفة. يرفض الفكرة التي تقول بـ «الاستثنائية الأفريقية» وتربط بين «الزنجي» والخوف، الشر، والموت، زاعماً أن البلاط الملكي الأفريقي في تومبكتو كان متعلّماً ومتنوراً مثل أوروبا عصر التنوير. «حين نتحدث عن بعث أفريقي إنما ننظر إلى كل من الماضي والمستقبل. فأنا هنا أتكلم عن ماضٍ مجيد كان شاهداً على ظهور الإنسان (الهوموسابيان) في القارة الأفريقية».

- تستطيع أفريقيا أن تتغير وتستعيد الكرامة والروح. يأتي مبيكي على ذكر شواهد آثارية دالة على تفوق أفريقيا في تطور الجنس البشري دليل ثقة بإمكانية بلوغ «ميلاد أفريقيا الجديد». لا بد لقادة أفريقيا من أن يُجهزوا على التصورات التي تقدم القارة بوصفها قارة مجموعة من المتسولين الأبديين. يتعين عليهم استلهم الإنجازات الأفريقية العظيمة: الأهرامات وتمثيل أبي الهول في مصر، المباني الحجرية في آكسوم، جملة الأطلال والآثار السويمبابوية والقرطاجية، رسوم صخرة سان، المنحوتات البرونزية في بنين، الأتعة الأفريقية، نقوش ماكونده، ومنحوتات شونه الحجرية.
- لا بد للأفارقة من تحمل المسؤولية، الاعتراف بالأخطاء، والإقدام على الفعل. فالنجاح يتوقف على قيام الأفارقة أنفسهم بصياغة الأهداف والبرامج، بالتعرف على أخطاء الماضي واستخلاص العبر منها، وبتحمل مسؤولية النجاح والإخفاق.
- على أفريقيا أن تلغي العار من قاموسها. فالأفارقة لم يكونوا على الدوام «أبناء العوالم السفلية» ولا بد لهم من أن يفعلوا ما بوسعهم لضمان انبعاثهم. «إننا الأمهات الأفريقيات المبقورة بطونهن والأطفال الأفارقة المقطوعة رؤوسهم في رواندا وعلينا أن نصرخ بأعلى صوتنا قائلين: كفى! وأن نتصدى لأي مزيد من مثل هذه الأعمال... ومن خلال العمل على إلغاء العار نعيد بناء أنفسنا بوصفنا عرّابات ولادة البعث الأفريقي».
- لا بد من احترام حقوق الإنسان والديموقراطية مع الإقلاع عن اعتبارهما مفاهيم «غربية» خاصة.
- على الأفارقة أن يفخروا بتراثهم دون إهمال ضرورة التحديث في سبيل تلبية حاجات الحاضر والمستقبل. يتعين على أفريقيا أن تقدم مساهمة

ذات شأن في دفع عجلة التنمية على مختلف أصعدة النشاط الاقتصادي، الفنون، العلوم، التكنولوجيا، وصولاً إلى تقديم صورة جديدة عن قارة تنعم بالسلم والازدهار.

- لا بد للأفارقة من أن يستجيبوا لنداء الثورة والتمرد. يدعو مبيكي الأفارقة المخلصين إلى التمرد على المجرمين وإلى شن الحرب على الفقر، الجهل، والتخلف في سبيل تحقيق بعث أفريقيا.

ما الذي يعنيه هذا كله؟

تشكل فكرة «البعث» الأفريقي مفهوماً تسويقياً ممتازاً. تؤدي سلسلة طويلة من الوظائف بالنسبة إلى جنوب أفريقيا وقيادتها السياسية في أحد المنعطفات الحاسمة التي يمر بها تاريخ هذا البلد تقوم الفكرة على عواطف قديمة (الوحدة الأفريقية، الاتحاد الأفريقي، الحلول الأفريقية للمشكلات الأفريقية) بما يمكنها من الانتساب إلى مجموعة أبكر وأقدم من القادة (المتمتعين بالاحترام جراء مساهماتهم في التحرر الوطني) مع الحرص على إصدار رسائل شديدة الاختلاف عن نظيرتها العائدة إلى الأزمان الماضية.

يقوم المفهوم بتوفير وسيلة مناسبة لإعادة دمج جنوب أفريقيا ديموقراطي بباقي القارة بعد انعزاله الطويل بوصفه «الجنوب الأبيض». من شأنه أن يوفر بعض الحماية للبلد الأفريقي الأقوى وصولاً إلى تمكينه من القيادة والاضطلاع بدوره المشروع في القارة مع العمل على نشر رسالة «أفريقية» أكبر. فالاحترام الذي يتمتع به مفهوم البعث يمكن أنصاره ورافعي ألويته من دفع عجلة الإصلاح الاقتصادي وترسيخ نمط الحكم الديموقراطي. وهذا بالذات هو جدول أعمال الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي (ومثلهما في ذلك مثل العديد من المنتقدين في أفريقيا بالطبع)، بالنسبة إلى أفريقيا كمبادرات لا بد من الإقدام على اتخاذها لمصلحة البعث الأفريقي. وكشروط مسبقة لتمكين القارة من المطالبة بالمكانة التي تستحقها في العالم. من حيث الجوهر يوفر المفهوم

«وجهاً» حين يدعو إلى أفكار غربية خالصة حول التغيير المطلوب بالنسبة إلى القارة.

إن مفهوم البعث يوفر منطلقاً مناسباً لمعائقة الغرب ضماناً لدوام اهتمامه الإيجابي بالقارة ومساعدته لها. إنه أساس متين يمكن الاستناد إليه في سبيل طرد النزعة التشاؤمية الأفريقية فيما يخص النظام الرأسمالي الغربي، مع تزويد أكثر قادة أوروبا تغرباً ببعض الحماية من بعض العواطف الأفريقية داخل بلده (من حركته السياسية بالذات من جهة ومن دائرة الحلفاء التقليديين من جهة ثانية على حد سواء)، وبـ «وجه» أفريقي يمكنه من السير في الطريق الصعبة للإصلاحات الداخلية.

إنه يموه العلاقة المتنامية بين جنوب أفريقيا والولايات المتحدة، هذه العلاقة التي من شأنها أن تحوّل جنوب أفريقيا إلى رائد عملية الإصلاح في القارة الأفريقية والحليف الأكثر جدارة بالثقة بالنسبة إلى الولايات المتحدة. وهو يضيف أيضاً ثوباً أفريقياً على دور جنوب أفريقيا بوصفه أحد البلدان النامية القيادية الملتزمة بإصلاحات السوق، بالتجارة الكوكبية، وبمؤسسات الإدارة الكوكبية التي لا تزال خاضعة لهيمنة القوى الصناعية.

إنها قاعدة أفريقية سيستطيع جنوب أفريقيا أن ينطلق منها للمطالبة بمقعد أفريقي في مجلس الأمن الدولي (مع تغييرات أخرى في آليات تفاعل القوة على الصعيد الدولي)، مقعد سيستطيع جنوب أفريقيا أن يشغله بنفسه في المقام الأول. هذا وتضيفي الفكرة مسحة أفريقية على اندفاع جنوب أفريقيا الحازم باتجاه تحقيق الإصلاح في مجموعة المنظمات القارية والإقليمية مثل منظمة الوحدة الأفريقية (الأ.و. إي. يو OAU) وجمعية التنمية الجنوب أفريقية (السادك SADC).

توفر الفكرة أداة مفيدة جداً لإيصال آراء مبيكي مع كثير من زنج جنوب أفريقيا حول وضع القارة. من المهم أن نلاحظ أن هناك في أعماق

تصريحات مبيكي عن البعث غَضَباً عاطفياً شخصياً متجذراً وإحساساً قوياً بالعار إزاء حالة القارة، إزاء جُملة الأحوال النازلة على رؤوس الناس، وإزاء ما يصاحب ذلك من تصور لأفريقيا والأفارقة لدى باقي العالم. وتتضمن التصريحات أيضاً رَفْضاً واعياً وغازباً لمجموعة الخطايا التي اقترفها قادة أفريقيا ذاتها بحق القارة جراء غَرْقهم في مستنقعات الفساد، الرشوة، الشُّرَّة، وسوء الإدارة والحكم. لقد أصبح ضعف أفريقيا في الساحة الكوكبية الآن أكثر أهمية لأن تأثير العولمة الاقتصادية يقف عائقاً في وجه طموحات مبيكي وجنوب أفريقيا على حد سواء.

نظرة نقدية

من المهم النظر بعين نقدية إلى مفهوم البعث الأفريقي من عدد من الزوايا:

«أفريقيا»

على الرغم من أن مبيكي قال إن «المساهمة الأولى التي يتعين علينا تقديمها على صعيد تحقيق أهداف البعث الأفريقي هو إنجاز هذه المكاسب في بلدنا بالذات»، فإنه ظل مصرراً على الربط بين مستقبله الشخصي ومستقبل جنوب أفريقيا من جهة ومستقبل القارة من الجهة المقابلة. وبوصفه الناطق باسم البعث الأفريقي (كانطلاقة قارية)، فإنه يعمم حول دائرة مترامية الأطراف من لتنوع الهائل. من الصعب رؤية ما يلزم هذا كله في حُزْمَة واحدة فيما عدا الانتماء العرقي إلى أفريقيا عموماً نوع من الإحساس بقدر من التماس الجغرافي.

تساءل أكثرية البحوث التاريخية والاقتصادية عن مدى وجود أي قدر من ارتباط في فكرة ثقافة أو ثقافات أفريقية. من المؤكد أن دراستنا في مركز التنمية والمبادرة تشي بأن عبارتي «أفريقيا» و«أفريقي» ليستا إلا صياغتين اجتماعيتين يتعرض معناهما لقدر ملموس من التغيير وفقاً للأغراض الاجتماعية لأولئك

الذين يقومون بصياغتهما. ينطوي التعميم بشأن أفريقيا على قدر كبير جداً من الصعوبة. فبرأي المعلقين تتمثل:

العقبة الأخيرة الواقفة في طريق فهم منظومات معتقدات الثقافات الأفريقية بالصعوبة الكبيرة التي تكتنف عملية إطلاق التعميمات حول القارة. فأعلى وأدنى معدلات الطلاق في مجتمعات العالم موجودة في أفريقيا، وأشكال التنظيم السياسي في القارة تتدرج من أنماط القيادة غير الرسمية لدى الجماعات التي تعيش من الصيد والتجميع، إلى الملوك النازلين من السماء والدول البيروقراطية⁽⁴⁴⁾.

يسأل مكارثي، «ما الداعي إلى التعميم عن أفريقيا وما سبب التعامل مع أفريقيا كبنية منطقية على ما من شأنه أن يكون أكثر من نوع من التماسك الجيولوجي؟ هل هناك رابطة تاريخية وعنصرية محددة توحد أفريقيا غير أن كثيرين ما زالوا قليلي الجرأة على التصدي لها؟»⁽⁴⁵⁾ برأي معظم المحللين كثيراً ما تكمن الإجابة عن مسألة التميز الأفريقي في زحمة المصالح السياسية والمؤسسية التي نشأت حول الأشكال المختلفة لما يمكن أن نطلق عليه اسم «المشروع الأفريقي»: وهو مشروع تعرض للتغيير مع مرور الزمن على ما يبدو. يقول أندرسون (1983 م) إن أفكار الوحدة الأفريقية الشاملة شهدت، تاريخياً، أشكالاً من الجزر والمدّ، تبعاً لعوامل مختلفة منها العلاقة مع الأنظمة التعليمية الغربية.

يشير أندرسون، مثلاً، إلى أن مفهوم «الزوجة» المتناقض، «الجوهر الأفريقي الذي يتعذر فهمه إلا باللغة الفرنسية»، لم يكن في جانب كبير منه إلا من نتاج مدرسة وليم بونتي العادية في داكار، «قمة الهرم التعليمي الكولونيالي في أفريقيا كانوا يلتحقون بهذه المدرسة قادمين من بلدان مثل غينيا، مالي، السنغال وساحل العاج، وبيادرون، عبر التفاعل فيما بينهم، إلى تطوير

مفهومهم للصفة الأفريقية المشتركة في سنة 1915 م أو حولها. غير أن مفهوم الزنوجة ما لبث أن خبا بريقه، لدى تطور مؤسسات مماثلة في أوقات لاحقة عبر البلدان الأفريقية الغربية المختلفة (مع تعرض التواصل بين هذه البلدان للاختزال). ما لبث «الحرس القديم» الذي نهل معارفه من مدرسة بونتي أن عاد إلى الأوطان ليصبح أفراداً مع مرور الزمن قيادات وطنية غينية ومالية، مع الحفاظ على علاقات رفاقية «غرب أفريقية»، على روح تضامنية، وعلى حميمية لم تعد موجودة لدى أبناء الأجيال اللاحقة⁽⁴⁶⁾.

يلاحظ فروند (1984 م) أن المفهوم الأفريقي قد أصبح جزءاً يتعذر فصله عن مصالحي أولئك الذين قاموا بدراسة المفهوم والكتابة عنه وعن جملة المشروعات السياسية للجهات المختلفة المراهنة على المفهوم داخل أفريقيا وخارجها:

ما أن يتم تجريده من الحتمية العنصرية حتى يفقد التاريخ الأفريقي الوَحْدَةَ التي تضيفها عليه الأهواء المشتركة الإيجابية منها والسلبية. ليست ثمة أية أحادية ثقافية أفريقية مرسومة من قبل سبق لها أن تحدّدت بصورة مُقنّعة قادرة على الإحياء بشيء آخر. إن أطروحات التاريخ الأفريقي الأوسع تعكس تطورات تغطي القارة تحديداً لأنها أطروحات تنتمي إلى ذات القاعدة الأساسية لجملة التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي عاشتها البشرية في الأماكن الأخرى⁽⁴⁷⁾.

معلقاً على أحد أكثر الكتب إثارة للنقاش حول أفريقيا، كتاب مواطنون ورعايا: أفريقيا المعاصرة وتركبة الكولونيالية المتأخرة (1996 م)، تأليف مامهراني، اضطر أستاذ الأنثروبولوجيا الفرنسي المخضرم كومبان لأن يقول ما يلي:

إن هذا النمط من المقاربة التاريخية قابل للنقاش لأن الوحدة

التاريخية لأفريقيا السوداء ليست إلا وهماً كولونياً. لقد حاول التاريخ الاجتماعي في السنوات الخمس عشرة الأخيرة أن يرسم صورة أخرى، صورة أكثر تفصيلاً وأكثر تجريبية، غير أنها موثقة بشكل أفضل، لشبكة التفاعلات المحلية والكوكبية. ليس النظر إلى أفريقيا على أنها ساحة مقارنة اجتماعية ذات شأن إلا خياراً إيديولوجياً وتعسفياً منهجياً⁽⁴⁸⁾.

حلم يقظة أم نبوءة؟

هل صحيح أن أفريقيا ككل موشكة على إطلاق حملة تنموية وديموقراطية؟ لفترة وجيزة في التسعينيات لاحت في الأفق بالفعل مؤشرات دالة على التحسن. فأرقام البنك الدولي أظهرت نجاح حفنة من البلدان الأفريقية في تحقيق معدلات نمو اقتصادي تفوق نسبة 6 بالمئة، وهي كافية، كما أكد البنك، لإخراج أكثرية أهالي تلك البلدان من مستنقع الفقر خلال سنوات بدلاً من عقود. وفي الوقت نفسه ما لبثت درجات مختلفة من الديمقراطية التعددية أن انتشرت عبر القارة، فضلاً عن أن جيلاً جديداً من القادة بدا واعداً. فجنباً إلى جنب مع نلسون مانديلا في جنوب أفريقيا ظهر على المسرح السياسي كل من يوري موسيفيني في أوغندا، ميليس زيناوي في أثيوبيا، فريدريك تشيلوبا في زامبيا ولوران كابيلا في زائير. وهذا النمط الجديد من القيادة عبّر عن الرغبة في جعل حياة الناس أفضل عبر توفير الرعاية الصحية الأساسية والتعليم ومن خلال اجتذاب الاستثمارات الأجنبية. وراح هؤلاء القادة يتحدثون عن السلم والإدارة الصالحة، فضلاً اتخاذ المواقف الودية من الأسواق والمستثمرين رغم أن كثيرين منهم كانوا اشتراكيين (أو ما زالوا يزعمون أنهم اشتراكيون).

أما الآن، في السنة الأولى من القرن الجديد، فيبدو أن «ذلك كله» لم يكن إلا «وهماً وسراباً»:

بات القادة الجدد متورطين في حروب، بعضها فيما بينهم، والأرقام الإحصائية المشرقة لم تكن إلا نتاج الهطولات المطرية الجيدة والحسابات الرديئة. تبين أن معدل النمو في جنوب الصحراء الأفريقية كان أقل من 3 بالمئة في تلك الفترة وهي نسبة تكاد توازي نسبة الزيادة السكانية. وبالتالي فإن أحداً لم يكن يصبح أكثر غنى. والأرقام - ناهيك عن الكوارث في المواسم الأخيرة والحروب - تشي بأن أفريقيا موشكة على خسارة المعركة. جميع الخانات الدنيا في الجداول الإحصائية العالمية محجوزة من قبل البلدان الأفريقية فضلاً عن أن الهوة الفاصلة بين هذه البلدان وباقي العالم تزداد اتساعاً. يرى موظف البنك الدولي بول كوليه أن 15 بالمئة فقط من الأفارقة يعيشون اليوم في «بيئة أو أكثر لتتمكن من تقليص تلك النسبة إلى النصف خلال 15 سنة»⁽⁴⁹⁾

وبالتالي فإن الكلام بصورة مقنعة عن أي بعث أفريقي في بداية الألفية الجديدة يبقى أكثر صعوبة من أي وقت مضى.

تحقيق البعث في جنوب أفريقيا أولاً

يبقى البلد الوحيد (ربما مع بعض البلدان المجاورة) الذي يمكن ربطه بفكرة «البعث» متمثلاً بجنوب أفريقيا وعلى الرغم من أن المصير النهائي لجنوب أفريقيا سوف يخضع لتأثير البلدان المجاورة «الضعيفة»، فإن البعث لجنوب أفريقي هدف أكثر قابلية للتحقيق من أي بعث شامل للقارة. غير أن بلوغ مثل هذا البعث أو الإحياء سيكون بالغ الصعوبة وسوف يتطلب قدراً لا يستهان به من الإرادة السياسية، من العمل الشاق، ومن بعض الحظ. بالمعنى الاقتصادي، على الأقل، من الممكن التفكير بكلمة «البعث» في علاقتها مع اقتصاد البلد: فهذا الاقتصاد، على علاقته، كان هو المحرك الحديث فيما مضى

وقد يتكرر ذلك - نسبياً ومقارنة ببلدان نامية أخرى ذات مداخيل متوسطة - مرة أخرى.

تتمثل إحدى العواقب المترتبة على طموحات مبيكي القارية بالاهتمام غير الكافي بنقاط قوة جنوب أفريقيا وقراراتها الفعلية على تحقيق قدر أكبر من التجديد. من شأن أي تركيز على القارة ومشكلاتها أن يتطلب قدراً مفرطاً من الوقت والجهد من جانب الرئيس وفريق عمله على حساب الاهتمام الذي يستطيعون تكريسونه لشؤون جنوب أفريقيا بالذات. أما التركيز المكثف على جنوب أفريقيا فمن شأنه أن يتيح لمبيكي فرصة وضع أفكاره العظيمة موضع التطبيق. ما المطلوب، مثلاً، من القيادات الحكومية وغير الحكومية البارزة حتى يتحول البلد إلى «فلورنسة جديدة»؟ إن النظر إلى جنوب أفريقيا ودقائقه الثقافية ومدى ارتباط هذه بأفاق النجاح يتطلب رصيماً من الوقت والجهد.

عَدَدٌ قليل من المعلقين تحدثوا عن انهيار الأسرة الأفريقية وعن علاقة ذلك بفكرة البعث الأفريقي. فقد تحدث الداعي إلى عقد مؤتمر البعث الأفريقي لسنة 2000 م، مونغانه والي سيروته، عن بعض الخصوصيات الجنوب أفريقية التي يجب بحثها ومناقشتها قائلاً: «نحن أيضاً نؤيد تحرر المرأة، وهو أمر يجب أن يطال الرجال الذين يتعين عليهم أن يعالجوا خلافاً أحدثه نظام الفصل العنصري والنظام الكولونيالي: إنه الخلل الذي لحق بالعائلة الأفريقية، ركيزة مجتمعنا»⁽⁵⁰⁾.

ثمة حاجة جديّة للاهتمام بقضية العلاقات الصعبة بين الرجال والنساء. وعلى الرغم من أن مبيكي والمؤتمر الوطني الأفريقي ملتزمان التزاماً صارماً بتحرير المرأة (وهذا مفهوم يكاد أن يكون تقليدياً) كان هناك قدر غير قليل من التوتر والحرَج حول مناقشة الجنس والصراحة الحتمية التي يجب أن ترافق أية محاولة جديّة للاشتباك مع مشكلة الإيدز وانتشاره المدمر عبر أرجاء البلد. يبقى

احترام السلطة، السنّ، مع نزوع القادة السياسيين إلى المركزية واصطناع وضعية «كبار القوم» من الأمور المألوفة التي من شأنها أن تشكل عوامل معرّقة.

لعل الأهم من كل ذلك هو أن على جنوب أفريقيا أن يتنبه إلى المظالم المتزايدة في المجتمع الأسود وإلى ضرورة تحقيق النمو الاقتصادي المستمر، التعليم الفعّال والتدريب مع توسيع الفرص من أجل التصدي لتلك المظالم. وكما هي الحال في العديد من البلدان الأخرى، ثمة في جنوب أفريقيا نُخبة لا عنصرية صغيرة (وإن كانت متنامية)، مستعدة للعمل والتفكير مثل طَرَف متمتع بالعضوية الكاملة في حلقة ثقافة دافوس ذات المستوى الرفيع من الأهمية والحركية. وهناك باقي الملايين من الحضريين وأبناء الأرياف المحرومين من ثقافة الكفاءة، من الاضطلاع بالأدوار، ومن فرص الوصول في المواعيد. ليست الحياة بالنسبة إلى كثيرين، خصوصاً أولئك المقيمون في المناطق الحضرية وشبه الحضرية، إلا كفاحاً يومياً ضد العنف، الفوضى، والفقر.

يبقى جنوب أفريقيا بلداً كثير «الانفتاح» على الأفكار الثقافية الغربية. فتأثير جملة سيرورات التغيير والتحول العميقة التي جرت في المجتمع منذ 1652 م، وخصوصاً خلال القرنين الأخيرين، جعل من الصعب جداً الحفاظ على أي شكل متماسك ومتميز بوضوح من أشكال الثقافة المحلية الأصيلة التقليدية. وبالتالي فإن الثقافة السائدة للنخبة الحاكمة الجديدة في جنوب أفريقيا هي ثقافة غربية. ومعارضة جنوب أفريقيا لنظام الفصل العنصري كانت على الصعيد الدولي بقيادة أناس أمضوا جزءاً كبيراً من الوقت في بلدان غير أفريقية وفقدوا، في تلك الأثناء، الاتصال بالعديد من وجوه «الوطن». صحيح أنهم فضوا أيضاً أوقاتاً في بلدان أفريقية، غير أن ذلك لم يتمخض، فيما يبدو، إلا عن إثارة غضبهم إزاء الإخفاقات التي رأوها في تلك البلدان وعن دفعهم إلى التصميم على فعل ما هو أفضل في جنوب أفريقيا.

وهكذا فإن قيادات المنفى حارَبت نظام الفصل العنصري بأفكار وأدوات

غربية في المقام الأول وجلبت معها إلى البلاد أحدث طَبَعَات التفكير الغربي . كانت هذه القيادات، مثلاً، ريادية في تَلْمُس حاجة البلاد إلى اللحاق بالعالم على صعيد الاتصالات، ومن المثير أن يكون أحد المجالات التي تميز بها المؤتمر الوطني الأفريقي هو استخدام الإنترنت وسيلة للاتصال - لا مع ملايين مؤيديه الغارقين في الأمية بنسبة تزيد عن 40 - 50 بالمئة، بل مع جمهورها الأجنبي «الغربي» بالدرجة الأولى . أما القادة المعارضون لنظام الأبارتهايد الذين بقوا داخل جنوب أفريقيا خلال الستينيات والثمانينيات فقد اجترحوا موقفاً أكثر محلية من سياسة المقاومة، ومن سياسة التفاوض، لاحقاً .

غير أن من المهم، داخل هذا النمط الغربي، تقدير جملة الظروف غير العادية للحياة الأفريقية الحضرية الخاصة في جنوب أفريقيا منذ عقد خمسينيات القرن العشرين . لا شك أن تلك كانت نوعية مختلفة من الثقافة الحضرية أو المدنية الموجودة في المدن الغربية . فالظروف الخاصة لعملية التحضر في ظل نظام الفصل العنصري وتحت تأثير الكفاح ضد «حكم البيض» بعد ذلك ما لبثت أن تمخضت عن بعض الخصوصيات في المراكز الحضرية بجنوب أفريقيا . من جهة ثمة فِرَقَ جاز مدينية مع أشكال أخرى من الموسيقى، الرقص، والغناء؛ ومن الجهة الأخرى هناك العنف، التمزق، عدم الاستقرار، والتعقيدات النفسية الهائلة المتصلة بعلاقة زنوج جنوب أفريقيا مع البيض، مع ثقافتهم هم بالذات (كما تطورت)، ومع غيرهم من الأفارقة .

عموماً ليس أفارقة جنوب أفريقيا ذوي شعبية في باقي القارة . إنهم مُتَّهَمُونَ بـ «احتقار» البلدان الأفريقية بوصفها بلداناً «متخلفة» في مجالات الخدمات، البنية التحتية، وغيرهما . من اللافت أن يتحدث مبيكي عن «العار» فيما يخص ما قد حدث في الأجزاء الباقية من أفريقيا . ولو سبرنا غُورَ مواقف أفارقة جنوب أفريقيا الفوقية من الأفارقة الآخرين في القارة، لوجدناها قائمة على القناعة المتمثلة بعبارة: «إننا فخورون بالبلد الذي قمنا، نحن والبيض،

ببنائه في جنوب أفريقيا، هذا البلد الذي هو أفضل بكثير من البلدان التي أوجدها الآخرون». وإذا كان هذا صحيحاً فكيف يمكن لأي قومي أفريقي من جنوب أفريقيا أن يوفق بين هذه القناعة والنزعة الأفريقية؟

من الآن بات جنوب أفريقيا مصدر إشعاع على المستوى الكوكبي. فيما مضى كانت بعض الإشعاعات إضافات ثقافية سلبية؛ يشكل إقدام العالم على تبني كلمتي «أبارتهايد» و«فلد» بالإنجليزية مثالين. ومنذ سنة 1994 م ثمة إشعاعات أخرى إيجابية، حيث أن «ثقافة المفاوضات» العائدة لنا تتمتع بشعبية واسعة لتمخضها عن معجزة الانتقال السياسي وقد جرى «تصديرها» لتوظيفها في المفاوضات السلمية الجارية في إيرلندا الشمالية. على الرغم من أن «سحر ماديبا» متركز على رجل واحد استثنائي جداً، فإن ما جرى استخدامه في حل معضلة لوكربي الليبية لم يكن إلا شكلاً آخر من أشكال ثقافة «المفاوضات».

ثمة شيء من الحقيقة في الفكرة التي تقول بأن المدراء الجنوب أفريقيين مناسبون (أفضل من الأكثرية) للتعامل مع العديد من الثقافات المختلفة ومستويات التعليم المتباينة في أماكن العمل، ومن شأن هذه الميزة أن تصبح من الصادرات الثقافية لجنوب أفريقيا. هذا وقد أصبح قادة جنوب أفريقيا شخصيات مرموقة في أوساط البلدان النامية منذ أن تمت إشاعة الديمقراطية في البلاد. بتولى جنوب أفريقيا رئاسة العديد من المنظمات الدولية مثل الكومنولث وحركة عدم الانحياز، وهنا مرة أخرى يمكن لموقفه الخاص، بوصفه بلداً نامياً أساساً ولكنه يتمتع بقدر معين من الحساسيات، التاريخ، والخصوصيات، أن يساهم في تحقيق شكل مختلف من أشكال تعامل البلدان النامية مع الاقتصادات المتطورة الأكثر جبروتاً.

لقد بدأ جنوب أفريقيا بـ «تصدير» فنون الإدارة، الثقافة، المنتجات، والبشر إلى بلدان القارة الأفريقية. باتت جوهانسبرغ «ماركة» مرغوبة كثيراً لدى أرباب الإعلان والدعاية، وما لبث نجوم الرياضة الجنوب أفريقيون أن أصبحوا

ذوي شهرة واسعة عبر أفريقيا. من الممكن لجنوب أفريقيا أن تصبح لا «هونغ كونغ / تايوان» القارة (بمعنى توفير الرساميل والخبرات اللازمة للتنمية الاقتصادية) فقط، بل وتستطيع أيضاً أن تغدو ما هو أكثر من ذلك. فالأزياء والصراعات الرائجة التي هي أمريكية أو غربية من حيث المنشأ الأولي تتم، لاحقاً، ترجمتها إلى موديلات جنوب أفريقية بنكهة محلية تمهيداً لنشرها في أفريقيا.

جميع هذه التأثيرات العولمية تستطيع أن تنمو وسوف تفعل. وإذا استطاع جنوب أفريقيا أن يصبح نموذجاً للنجاح الاقتصادي، فإن تأثيره سوف يتسع هو الآخر. تبقى المسألة الحاسمة متعلقة بما إذا كان هناك في جنوب أفريقيا ما يكفي من التفهم والاستيعاب لطبيعة الاقتصاد الكوكبي الجديد وللعناصر الأساسية المطلوبة لتحقيق النجاح في ذلك العالم الزاخر بالقسوة والمصاعب. «يتعين على جنوب أفريقيا» حسب تعبير شلَمَز «لا أن يلحق بركب التطور الاقتصادي الراهن للمجتمع الغربي الكوكبي فقط، بل ويتوجب عليه أن يحقق هذا مستهدفاً بلوغ غاية تنمية متحركة بسرعة في الوقت نفسه»⁽⁵¹⁾. إن وتائر الابتكار والتجديد، التطور التكنولوجي، وثقافة النجاح الجديدة في هذه المجتمعات تشكل عبئاً ثقيلاً جداً على موارد حتى الاقتصادات ذات القدرة التنافسية العالية في أمريكا الشمالية، أوروبا، وبلدان الشرق المتطورة، ناهيك عن اقتصادات المجتمعات النامية في أمريكا اللاتينية وأفريقيا.

هل تمكن نظام القيم هذا ومعه نمط السلوك الاقتصادي والقدرة التنافسية المعززة من التوغل في عمق الرسالة الأفريقية الرامية إلى تحقيق قَدَرٍ أشمل من التحرر والتحول؟ لو استهدفت أفريقيا تحقيق التفوق في نظام اقتصادي بات بالياً لبدا الأمر مأساوياً حقاً.

إذا أخفقت أفريقيا، جنوباً، وسطاً، وشرقاً، في محاولتها الرامية إلى «اللحاق بالركب» أو النجاح، واكتشفت أنها لم تفعل أكثر من

شراء نموذج مرشح لأن يصبح بالياً ومنسّقاً، فإن المسرح سيكون جاهزاً لازدهار السياسات المرجعية ولانتعاش المعارضة الإيديولوجية. من شأن معركة تحرير جديدة أن تبرز على السطح مع مفاهيم قادرة على إلحاق المزيد من الضعف بدافع تفهم جوهر العولمة الجديدة. وفي غياب ماركسية أممية دافعة للنضال الجديد، فإن من المحتمل لرد الفعل أن يكون عرقياً أو عنصرياً. وإذا ما حصل شيء من هذا القبيل فإن هامش جنوب أفريقيا الصغير «من التقليديين القدامى والجدد سوف ينمو في رماد الإحباط»⁽⁵²⁾.

وحول هذه النقطة لا بد من ملاحظة أن رد جنوب أفريقيا على الوضع في زيمبابوي كان مثيراً للقلق.

أما عملاق جنوب أفريقيا النائم فيخص الدين والتأثير الذي يمكن لانتشار الكنائس الإنجيلية (البروتستانتية) والأفريقية المستقلة أن يحدثه. يبقى الدين في كل مكان إحدى القوى الجبارة الكامنة في التحول الثقافي، وتجربة أمريكا اللاتينية زاخرة بالدروس على هذا الصعيد. يقول ديفيد مارتين في كتابه المرجعي حول انتشار المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) في ذلك الإقليم الذي يعاني من عمليتي التحضر والتمزق السريعين ما يلي:

تقوم العقيدة الحصادية بتجديد النواة الأعمق للعائلة وتحمي المرأة من ويلات هجران الرجل وعنفه. تستطيع أية عقيدة جديدة أن تغرس انضباطاً جديداً، أن تعيد ترتيب الأولويات، أن تتصدى للفساد، وأن تقف في وجه التعسف الذكوري قالباً التراتبات اللامبالية والمؤذية للعالم الخارجي رأساً على عقب... يجري استيعاب ملايين البشر في وعاء اجتماعي يوفر الحماية حيث يكتسبون مفاهيم جديدة عن الذات وأنماط جديدة من المبادرة والتنظيم الطوعي⁽⁵³⁾.

من المؤكد أننا نعلم، ولو انطباعياً فقط، أن هناك «أخلاق عمل بروتستانتية» مختلفة لدى البعض، على الأقل، من رعايا الكنائس الأفريقية والإنجيلية في جنوب أفريقيا. كثرة من هذه الكنائس الأفريقية منها خصوصاً، تبدو قائمة على نوع من المزوجة الموقفة والناجحة بين التأثيرات الغربية والثقافة الأفريقية المحلية الأصيلة - ذلك العنصر الذي بذلنا جهوداً كبيرة للعثور على ما يشير إليه في مجالات أخرى بجنوب أفريقيا المعاصر. لعل الاحتمال المنطوي على مفارقة هو أن البعث الأفريقي في جنوب أفريقيا قد يكون أكثر انتماءً إلى العقيدة الحصادية مما يمكن أن يخطر ببال أحد. ومع بقاء هذا تصوراً مختلفاً بعض الشيء للبعث عما تتم مناقشته الآن، فإن من الضروري عدم الاستخفاف بالآليات الثقافية لهذه العملية. ففيما يخص الأمثلة المأخوذة من أمريكا اللاتينية يرى بيتر بيرغر ما يلي:

إن للعواقب الاجتماعية والأخلاقية (المعنوية) المترتبة على الاهتمام إلى العقيدة البروتستانتية أهميتها. فروح الشعب (التي أطلق عليها ماكس فيبر اسم: «الأخلاق البروتستانتية») تثبت أنها قادرة على توفير قدر كبير من المساعدة لمن يجدون أنفسهم بين برائن التحديث السريع ومرحلة «الإقلاع» في النمو الاقتصادي الحديث. تستمر الروح ذاتها أيضاً في التعبير عن انتماءاتها المجربة لـ «روح النظام الرأسمالي»، للنزعة الفردية، ولنوع من التعطش للتعليم، وصولاً، أخيراً وليس آخراً، إلى نوع من الموقف الودي من السياسة الديمقراطية... وهذه الانتماءات تبقى بصورة عامة غير مقصودة؛ إنها نتاج... العواقب السلوكية غير المنتظرة لكل من المذهب والتجربة الدينية⁽⁵⁴⁾.

خلاصة

لدى التوقف عند التأثير الثقافي للعولمة في بداية القرن الحادي

والعشرين، من المهم أن يتم وضع النقاش في سياق تاريخي. فبعض أنصار العولمة المتحمسين الحاليين ينسون مستوى، مدى، وتأثير فترات أبكر من التجارة، الهجرة، والاستيطان على الصعيد الكوكبي. شهد النصف الأول من القرن العشرين.

أمبراطوريات بحرية مطوّقة للعالم، حروباً عالمية، وانتشاراً كوكبياً للأفكار. لا يمكن العثور على مثال أفضل من مثال الثورة الشيوعية في الصين لإثبات صحة الانتشار الواسع للأفكار. ففي تلك الأكثر رسوخاً بين الإمبراطوريات حقق ماوتسي تونغ في ظل راية إيديولوجية لم يمض على قيام ألماني ذي أصول يهودية بتطويرها سوى قرن واحد من الزمن. لقد كان ما حصل أمراً ما كان أحد من الصين بالتأكيد يستطيع تصويره قبل قرنين⁽⁵⁵⁾.

وبالنسبة إلى جنوب أفريقيا فإن الأمثلة الساطعة على تأثير القوى الكوكبية من فترات أبكر تشتمل على المسيحية، الثقافة الحضريّة المرتبطة بالتصنيع، ومعارضة نظام الفصل العنصري المطبوعة بطابع الإيديولوجية الماركسية.

ويبقى الانتشار الحالي لقوى العولمة وتأثيرها على الثقافة عملية متعددة الوجوه ومعقدة. فحالة جنوب أفريقيا تطرح بعض الأفكار والرؤى ذات العلاقة بالثقافة والعولمة.

● يقوم مشروع العولمة على فكرة «الوجوه» الأربعة للثقافة الكوكبية. من الجدير، على ما يبدو، النظر في آيتين ثقافيتين أخريين على الأقل. تتمثل الأولى بما يمكن أن نطلق عليه اسم ثقافة ما دون الطبقات الأممية ربما المنبثقة والمتشكلة بداية بفعل الطبقة السفلى الأمريكية والأوروبية (كما تصورها وتروجها أفلام هوليوود، التلفزيون، والموسيقى) ولكن مع نظائر واضحة في جنوب أفريقيا وأماكن أخرى. أما الآلية الثانية فهي تلك التي يمكن أن يطلق عليها اسم «الوجه

المظلم لثقافة دافوس»: عملية ظهور وانتشار ثقافة إجرام دولية على نطاق كوكبي. يتذكر المرء هنا كلاً من «الماфия الروسية»، «تجار المدخرات النيجيريين»، عمليات غسيل الأموال الدولية، وإلخ. ساهمت عُرْلَةُ جنوب أفريقيا فيما قبل 1994 م، مدعمة بأنظمة حكم وتحكم تسلطية ذات تأثيرات مختلفة على الهجرة وغيرها من التحركات الدولية، في جعل البلاد غير مهيأة لمثل هذه النشاطات الإجرامية مع تحويلها إلى فريسة سهلة لها حين أصبحت دولة أكثر انفتاحاً وديموقراطية.

- لدى التفكير بالقوى الثقافية للعولمة، من المهم التمييز بين أنماط مختلفة من التأثيرات الثقافية التي انتشرت في أرجاء العالم بطرائق متباينة ووتائر متغيرة. فثقافة الاستهلاك انتشرت بسرعة كبيرة وبصورة شاملة - ما من أحد إلا ويبدو راغباً في الحصول على منتج وماركات كوكبية معينة. وهي منتجات وماركات أمريكية بصورة طاغية وإن لم يكن دائماً. من جهة أخرى، تبقى القيم الثقافية الكامنة في الإنتاجية الأمريكية، الأوروبية، والآسيوية التي تنطوي على قدر هائل من الغنى والتنوع في الخيارات المتاحة على صعيد «الاستهلاك الكوكبي» غير مسوّقة كثيراً وأقل قدرة على الانتشار من الصور الاستهلاكية المترافقة على شاشات أجهزة التلفزيون في جُلّ البيوت على كوكب الأرض. من الأصعب على قيم الإنتاج والعمل الكامنة في عمق النجاح الاقتصادي الأمريكي، مثلاً، أن يتم نقلها وصولاً إلى اعتمادها اللاحق في مجتمعات شديدة الاختلاف.

- ليس تدفق القوى الكوكبية وحيد الاتجاه. صحيح أن الآليات الأقوى هي آليات أمريكية وغربية بالتأكيد، غير أن مثال جنوب أفريقيا يبين احتمال وواقع نوعين آخرين من «البث الثقافي» المصادر حتى من

أطراف النظام الاقتصادي الكوكبي . لقد ساهم جنوب أفريقيا بأفكار ومفاهيم معينة (مثل نظام الفصل العنصري (الأبارتهايد)، «ثقافة المفاوضات»، «الأمة القوس قزحية») باتت الآن ذات راهنية وتأثير كوكبيين . أضف إلى ذلك أن جنوب أفريقيا مركز إقليمي فرعي في النظام الكوكبي . ولثقافته شديدة التأثير بأمريكا وأوروبا ولكن المحتوى في الغالب على مضمون محلي حقيقي أو نكهة جنوب أفريقية خاصة، فعلٌ وتأثير في مجال نفوذه الخاص، وما لبثا يتوسعان الآن إلى ما وراء حدوده، بل وحتى حدود أفريقيا الجنوبية، إلى القارة الأفريقية الأوسع وربما إلى البلدان غير الأفريقية في العالم النامي .

- بمقدور البلدان الواقعة خارج الغرب والمتمتعة بما يكفي من القوة الاقتصادية مثل اليابان و/أو الثقافية مثل الهند أن تؤثر على الثقافة الكوكبية؛ ومن شأن مثل هذا الأمر أن يتحقق بزخم أكبر مع تحسن التكنولوجيا وتزايد سرعة عملية العولمة .

من المعقول، على ما يبدو، التنبؤ بأن جنوب أفريقيا لن يصبح مصدراً لإنتاج التأثيرات العولمية ما لم يتحول إلى نموذج ناجح على الصعيد الاقتصادي . إن الخليط الجنوب أفريقي هو الفائز المحتمل؛ ذلك الخليط المستند إلى ثقافة قوية، ناشطة، غربية بصورة طاعية، ناطقة بالإنجليزية، مصحوبة بقيادة أفريقية مع أفضل القيم والثقافات التي خرجت من رحم تاريخنا المعقد والتي لا تزال قادرة على الانبثاق من آليات الديمقراطية الناجحة القائمة على أساس التعددية الثقافية . من الواضح أن جنوب أفريقيا يستطيع أن يصبح موضوع قصة نجاح أفريقية وطرفاً أكبر في عملية المساهمة بالثقافة والتطورات الكوكبية .

الملاحظات

- (1) إي. مفاهيليله، اقتباس عن يو. هانرز، «صوفياتاون: المنظر عن بعد» في كتاب من تحرير كي. باربر، بعنوان قراءات في الثقافة الشعبية الأفريقية (لندن: المعهد الأفريقي الدولي، معهد الدراسات الشرقية والأفريقية، 1997 م)، ص: 167.
- (2) بيتر بيرغر، كما نقل عنه من اجتماع فريق دراسة العولمة، بيلاجيو، إيطاليا، 1999 م.
- (3) كانت الدراسة التي يستند إليها هذا الفصل نتاج جهد جماعي. جرى التكليف بإعداد التقارير التالية. قام الأستاذ الجامعي جيث مكارثي بكتابة سلسلة مقالات بعنوانين: العولمة في أفريقيا: مفهوم أفريقيا والأفارقة المعاصرين في الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية والاقتصادية مع إشارة خاصة إلى جنوب أفريقيا؛ العولمة وثقافة الأعمال في جنوب أفريقيا (تشرين الأول 1999م)؛ أرباب عمل زنوج ناجحون: خلفياتهم، ثقافتهم، تطلعاتهم، وقيمهم؛ العولمة، التسويق، والإعلان في جنوب أفريقيا؛ الحلاقون، قصص الشعر، والثقافة الشعبية: جنوب أفريقيا والعولمة الثقافية. وهي جميعاً تقارير غير منشورة كُتبت بتكليف من مركز التنمية والمبادرة في سنة 1999 م إعداداً للفصل المخصص لجنوب أفريقيا في هذا الكتاب. وقام الأستاذ الجامعي لورنس شلمر بكتابة العولمة، الثقافة، والتنمية: هل جنوب أفريقيا أحد غيتوات الغرب؟ (2000 م)، كما كتب الأستاذ الجامعي بيتر دليوس بحثاً جاداً بعنوان، وهل تصفق اليد الواحدة؟ تفاعل الثقافتين الكوكبية والمحلية في جنوب أفريقيا (2000 م). ثمة أبحاث ومساهمات إضافية وقُرأها عضوا جهاز مركز التنمية والمبادرة (السي. دي. إي. CDE) جوديث هودسون، كبيرة منسقي بحوث، وستيفن غروزد، باحث.
- (4) شلمر، العولمة، الثقافة، والتنمية، ص: 2.
- (5) دليوس وهل تصفق يد واحدة؟ ص: 1. الاقتباسات اللاحقة مأخوذة من هذا التقرير وهي غير مُعلّمة بصورة فردية.
- (6) يوجه تابو مبيكي خطابه إلى حفل رفع الستارة عن الشعار، كواغافونتين، 27/4/2000 م. الاقتباسات اللاحقة مأخوذة من هذه الكلمة.
- (7) إي. جايبا، «يقوم الشعار الجديد بجمع أهالي جنوب أفريقيا المتنوعين»، ستار، 28/4/2000 م.
- (8) دي. بولارد، «غير قابل للنطق. غير قابل للفهم لقد حزرت: إنه شعار جنوب أفريقيا الجديد»، صنداي تايمز، 7/5/2000 م.
- (9) «تؤدي فوضى الترجمة إلى إضفاء ثوب الكآبة على شعار جنوب أفريقيا»، بيزنس داي، 15/5/2000 م.
- (10) إس. فرانسيس، إتش. هاغموور وريكو، المدام وحواء، صورة كاريكاتورية ليوم 6/5/2000 في موقع www.mg.co.za/mg/madmeve/2000/05/me2000,0506w.htm.

- (11) الاقتباسات الموضوعة في مربعات مأخوذة من «صوفياتاون» لهانز. أحياناً تكون الاقتباسات الي يوردها هانز مأخوذة من مصادر أخرى.
- (12) شلّم، العولمة، الثقافة، والتنمية. إذا لم يتم قول العكس فإن الاقتباسات اللاحقة مأخوذة من هذا التقرير وهي ليست معلمة بصورة إفرادية.
- (13) انظر معهد البعث الأفريقي، الوجيز التنفيذي، من منشورات معهد البعث الأفريقي ص. ب. : ب ر 330، برود هورست، غابورون، بوتسوانا، آب / أغسطس 1998 م.
- (14) تم إيراد سؤاليين مفتوحين في استمارة مسح قومي شامل في آذار / مارس 1999 م. جاء هذا المسح الذي حمل اسم مارك داتا أومنيبوس على شكل مقابلات شخصية مستندة إلى عينة مترتبة ذات مستويات متعددة مؤلفة من 2250 موطناً أفريقياً بلغوا الثامنة عشرة أو أكثر من العمر. يوفر المسح تغطية كاملة لجميع أنماط أماكن الإقامة بما فيها المناطق التقليدية الريفية في العمق، مناطق الزراعات التجارية، مناطق السكن العشوائي، البلدات، بيوت الشباب، الضواحي، مراكز المدن في جميع أحجام البلدان من المجمعات المتروبولية إلى القرى الصغيرة. يتم إجراء المقابلات باللغات المحلية للمشاركين من قبل محترفي مقابلات ذوي خبرة. بلغ عدد المشاركين الأفارقة المشمولين بالعينة 1525 شخصاً.
- (15) تي. نيكويست، اقتباس إل. شلّم، نخبة الطبقة الوسطى الأفريقية (غراهامز تاون: معهد البحوث الاجتماعية والاقتصادية، جامعة رودس، 1983 م)، ص: 260.
- (16) إم. براندل سيريز، اقتباس إل. شلّم، الاختراق: البحث عن هوية ثقافية جديدة (جوهانسبرغ: ماكغروهيل، 1978 م).
- (17) سي. تمبا، إرادة الموت (لندن، 1972 م)، ص: 110، اقتباس هانز، في «صوفياتاون»، ص: 167.
- (18) بي. موديسين، أحل شكوك مني على التاريخ! (لندن، 1965 م)، ص 183 - 184، اقتباس هانز في «صوفياتاون»، ص: 167.
- (19) واي. موغورو، «الأوبنتو والقانون في جنوب أفريقيا»، مؤسسة كونرادا ديناور، البعث الأفريقي، مقالات غير دورية، أيار / مايو 1998.
- (20) لعل أحد الاستثناءات المحتملة هو إصرار الزعيم مانغوستو بوتوليزي على أن الديمقراطية الأفريقية قائمة على مبدأ الإجماع بدلاً من الأشكال الدولية النموذجية للتمثيل النسبي والمنافسة السياسية المستندة إلى التعددية الحزبية. يتابع بوتوليزي كلامه ليضيف وجوب اعتماد هذا التقليد في نظام لا مركزي للإدارة المحلية في المناطق الريفية حيث يمكن للديموقراطية القائمة على الإجماع أن تعيد تأكيد ذاتها في نمط الحكم الحديث. من المؤكد أن هذه الأطروحة تنطوي على ما يكفي من الجدّة المبررة للنقاش. أما وجهات النظر الأخرى فتبدو حول احتمالات بدلاً من أنماط ملموسة.
- (21) ديلوي. دي. هاموند - توك، مقتبس في مكارثي، العولمة وأفريقيا، ص: 7.

- (22) جيليان غادسل، مقابلة مع جوديث هودسون، 17/3/1999 م.
- (23) إس. ماكوزوما، في «أفريقيا وآسيا: قضايا لجنوب أفريقيا»، التنمية والديموقراطية (مجلة؟) العدد التاسع، كانون أول / يناير 1994 م، ص: 67.
- (24) هاموند - توك، في مكارثي، العولمة وأفريقيا، ص: 7 - 8.
- (25) جي. إس. مبيتي، مقتبس في إل. شلمر، الأديان الأفريقية والفلسفة (لندن: هينمان، 1960 م)، ص: 214.
- (26) إل. كوبر، مقتبس في إل. شلمر، برجوازية أفريقية (نيوهافن: بيل، 1965 م) ص: 84.
- (27) بي. ماير، مقتبس في إل. شلمر، أبناء مدن أم أبناء قبائل (كيب تاون: مطابع جامعة أكسفورد، 1961 م).
- (28) إل. شلمر، مقتبساً من دي. إي. ماسولو، «الدوغمائية الإيديولوجية والقيم الديمقراطية» في كتاب من تحرير ديليو. أو. أويغي وآخرين، بعنوان النظرية والممارسة الديمقراطية في أفريقيا (لندن: كاري، 1988 م)، ص: 29.
- (29) مكارثي، العولمة وثقافة الأعمال في جنوب أفريقيا (ت1 1999). المقتبسات اللاحقة مأخوذة من مقابلات تمت في هذه الدراسة وليست معلمة بصورة فردية.
- (30) جي. مكارثي، مورداً كلام بي. جي. باكلي وإم. كاسون، «المشروعات متعددة الجنسيات في البلدان الأقل تطوراً: تفاعلات ثقافية واقتصادية»، في كتاب من تحرير بي. جي. باكلي وجي. كلغ، بعنوان المشروعات متعددة الجنسيات في البلدان الأقل تطوراً (لندن: ماكميلان، 1992 م).
- (31) جي. مكارثي أرباب عمل زنوج ناجحون: خلفياتهم، ثقافتهم، تطلعاتهم، وقيمهم (تموز / يوليو 1999). الاقتباسات اللاحقة مأخوذة من مقابلات جرت في هذه الدراسة وليست معلمة أفرادياً.
- (32) مكارثي، العولمة، التسويق، والإعلان. الاقتباسات اللاحقة مأخوذة من مقابلات جرت في هذه الدراسة وليست معلمة أفرادياً.
- (33) إم. كوزوايو، التسويق عبر الوحل والغبار (كيب تاون: مؤسسة إنك، 2000)، ص: 104.
- (34) جي. مكارثي، الحلاقون، قصات الشعر، والثقافة الشعبية: جنوب أفريقيا والعولمة الثقافية (تموز / يوليو 1999 م). الاقتباسات اللاحقة مستمدة من مقابلات تمت في هذه الدراسة وليست معلمة بصورة فردية.
- (35) يعتمد هذا الجزء، إلى حد كبير، على ملاحظات صادرة عن الدكتور يوسف سالوجي من المجلس القومي لمحاربة التدخين والسيد إدوارد شالالا من معهد التبغ في جنوب أفريقيا، في مقابلتين أجراهما ستيفن غروزد من مركز التنمية والمبادرة، آذار / مارس 2000 م.
- (36) استعراض جنوب أفريقيا 1999 - 2000 م، طبعة ألفية (جوهانسبرغ: معهد العلاقات العنصرية

- بجنوب أفريقيا، 1999 م) ص: 205. معظم الأرقام الإحصائية الأخرى الواردة في هذه الفقرة مأخوذة من هذا المصدر.
- (37) واي. سالوجي، المجلس القومي لمكافحة التدخين، مقابلة أجراها ستيفن غروزد، 1/3/2000 م.
- (38) ديليو هارتلي، «من شأن الإجهاز على القوانين الإشكالية استدعاء شبح الأن. بي. NP»، بيزنس داي، 23 / ت 1 / ديسمبر 1998 م.
- (39) يعتمد هذا القسم، إلى حد كبير، على ثلاثة فصول في كتاب من تحرير آر. إيلفيك وآر. ديفنورت بعنوان المسيحية في جنوب أفريقيا: تاريخ سياسي، اجتماعي، وثقافي (كيب تاون: ديفيد فيليب، 1997 م). أما الفصول فهي «مقدمة: المسيحية في جنوب أفريقيا» بقلم آر. إيلفيك؛ «الكنائس الأفريقية الجديدة» بقلم إتش بريتوريوس وإل. جافنا؛ و«الروح المعزولة: الحصاديون» بقلم أي. إتش. أندرسون وجي. جي. بيلاي.
- (40) بريتوريوس وجافنا «الكنائس الأفريقية الجديدة»، ص: 226.
- (41) «ثمن النجاح» تايم، 7/2/2000 م، ص: 26.
- (42) «التبشير بالازدهار على الأرض» فاينانس ويك، 21/4/2000 م، ص: 20.
- (43) يستمد القسم التالي مادته من خطب مبيكي الموجودة على موقع المؤتمر الوطني الأفريقي (الاي. إن. سي. ANC) www.anc.org.za. أما الرؤى فتأتي تحديداً من خطاب الرئيس تابو مبيكي لدى تدشين معهد البعث الأفريقي، بريتوريا، 11/10/1999 م؛ مبيكي، «البعث الأفريقي، جنوب أفريقيا والعالم» خطاب في جامعة الأمم المتحدة، طوكيو، اليابان، 9/4/1998 م؛ خطاب التنصيب، بريتوريا، 16/6/1999 م؛ مبيكي تصريح حول البعث الأفريقي لإذاعة جنوب أفريقيا، 13/8/1998 م؛ مبيكي، تصريح أمام مؤتمر البعث الأفريقي، جوهانسبرغ، 28/9/1998 م؛ ومبيكي، خطاب العشاء الاحتفالي لاتحاد الكُنس الأصولية، كيب تاون، 27/1/1999 م.
- (44) كارب، مقتبس في جي. مكارثي «نظم التفكير الأفريقية» في كتاب من تحرير بي. إم. مارتن وبي أوميرا، بعنوان أفريقيا، (بلو مينغتون: مطابع جامعة أنديانا، 1995 م)، ص: 211.
- (45) مكارثي، العولمة وأفريقيا، ص: 5.
- (46) جي. مكارثي، مقتبساً عن بي. أندرسون، جماعات متخيلة: تأملات حول جذور النزعة القومية وانتشارها (لندن: فيرسو، 1983 م)، ص: 113.
- (47) ديليو. إم. فروند، مقتبس في جي. مكارثي، صياغة أفريقيا المعاصرة (لندن: ماكميلان، 1994 م)، ص: 6.
- (48) كوبانيس، مقتبس في جي. مكارثي، «عرض مقال مواطنون ورعايا لمamdاني ترانسفورميشن (دورية) العدد 36 (1998 م)، ص: 102.

- (49) «جوهر القضية»، الإيكونوميست، 13/5/2000 م، ص: 23.
- (50) نحو ميلاد القرن الأفريقي، الفاينانشال ميل، 7/4/2000 م، ص: 20.
- (51) شلّم، العولمة، الثقافة، والتنمية، ص: 24.
- (52) المصدر السابق، ص: 25.
- (53) دي. مارن، السنة الذهب: تفجر البروتستانتية في أمريكا اللاتينية (أكسفورد: بلاكول، 1990 م) ص: 284.
- (54) بي. بيرغر، مدخل لكتاب السنة الذهب، ص: ix.
- (55) إم. وولف، «الدولة في الاقتصاد الكوكبي» (محاضرة أُلقيت في ملتقى (يومت EOMT) حول العولمة، جنوب أفريقيا، شباط / فبراير 2000 م)، ص: 2.
- يطيب لي أن أوجه الشكر إلى كل من بيتر بيرغر، آن بيرنشتاين، هارالد بّير، مايكل هسياو، جيمس هنتر، سامويل هتنتغتون، هانسفريد كلنر، فؤاد كيما، يانوسن كوفاتش، مارك بلاتنر، تولاسي سرينيفاس، تشارلز تيلور، ويونكسيانغ يان، على تعليقاتهم ومقترحاتهم المفيدة حول هذا العمل. يسعدني أيضاً أن أشكر كلاً من سونيا مونتيسينو، كارلوس كوزينو، وإدواردو فالنزيولا على بحثهم ونظرياتهم الممتازة التي لولاها لما كانت هذه المقالة ممكنة. بودي أيضاً أن أتقدم بآيات خاصة من الشكر إلى دونالد هالستد على مساهمته في تحرير هذه المادة.

obeikandi.com

توجهات نحو العولمة في التشيلي

آرتورو فونتين تالايرا

هل هناك أسلوب أمريكي لاتيني خاص للانخراط في العالم المعولم؟ ثمة ما يكفي من المؤشرات التي تسمح لنا بتأكيد وجود مثل هذا الأسلوب. من شأن ذلك، بطبيعة الحال، أن يكون مرحلة انتقالية تؤول إلى الذوبان في البوتقة الأوروبية، كما سبق أن حصل في إسبانيا. لا يجوز استبعاد مثل هذا النموذج، لأن هناك أشياء كثيرة يمكن إيرادها تأييداً له. غير أن من الأنسب في هذه المرحلة، على ما يبدو، التركيز على تقصي احتمال وجود مخرج يفضي إلى الأمام ينطوي أساساً على القبول بنظام اجتماعي - اقتصادي منفتح مؤيد لحرية السوق ويتعين عليه أن يتعايش جنباً إلى جنب مع نظام اجتماعي - ديني محافظ.

ليس هذا رفضاً للعولمة بحد ذاتها في أمريكا اللاتينية، لأن هذا التجديد الأخلاقي - الديني بالذات إن هو إلا إحياء يستمد زخمه من حركات دينية متعولمة. فنحن، إذن، بصدد نوع من عولمة محافظة تتبارى مع قوى عولمية أخرى قد تشتمل، فيما تشتمل، على الحركة النسوية. لعل الفائدة الرئيسية المرجوة هي تقوية العائلة التي تُعتبر مؤسسة بحاجة إلى علاقات هرمية دائمة مغروسة في تربة الروابط القائمة بين الأجيال - تلك هي الطريقة المعتمدة اليوم في النظر إليها على الأقل.

مع أن الوضع في التشيلي غير عادي إلى أبعد الحدود، فإنه بالغ الأهمية في الوقت نفسه. لا يقتصر الأمر على أن التشيلي كانت البلد الطليعي في المنطقة - حيث تمخضت الإصلاحات الاجتماعية - الاقتصادية الناجحة عن اقتصاد قوي - بل يتجاوزه في الوقت نفسه إلى كون التشيلي البلد الذي تتمتع فيه الحركات الدولية المحافظة بالقدر الأكبر من الحيوية والنفوذ.

إن النموذج الاجتماعي - الاقتصادي التشيلي مخترق بمبادئ السوق الحرة وآلياتها: مبادئ وآليات المنافسة، الشركات الخاصة، إلغاء القيود والخصخصة، أسعار السوق، اقتصاد منفتح على الخارج، رسوم جمركية منخفضة، إدارة أعمال عقلانية، إلخ. هذا وقد تم إدخال هذه المبادئ والآليات على الخدمات التي يوفرها نظام الرخاء القومي، بما فيه دعم الفقراء. بإنشاء المساكن المدعومة، مثلاً، ينطوي على منافسة القطاع الخاص وإدارته، مع قيام شركات الخاصة في الوقت نفسه بجمع القمامة في البلديات.

تمخّضت تجربة التشيلي الاقتصادية عن جعل البلد النموذج الجديد الجدير بالتقليد في أمريكا اللاتينية. ففيما بين سنتي 1984 م و 1998 م ضاعفت التشيلي حصة الفرد من الدخل؛ وبين سنتي 1987 م و 1998 م هبطت نسبة اسكان العائشين تحت خط الفقر من 44,4 بالمئة إلى 22,2 بالمئة؛ أما البؤساء، افقرء الأشد فقراً، فقد تقلّصت نسبتهم إلى 5,6 بالمئة بعد أن كانت 16,5 بالمئة. غير أن التفاوت الكبير في المداخل لم يتناقص في البلاد، رغم كل ذلك، ربما لأنه ناتج عن فروق تعليمية حادة ليس تصحيحها، على ما يبدو، سهلاً أو سريعاً. غير أن الإجماع الاقتصادي الجديد في المنطقة ظل، على أية حال، مطبوعاً، بقوة، بطابع هذه التجربة الناجحة. وعلى الرغم من أن الإصلاحات التي جلبت كل هذا النمو الهائل تمّت في ظل نظام الحكم العسكري (1973 - 1990 م)، فإن مثال الأرجنتين أظهر أن إصلاحات مماثلة قابلة للتنفيذ في ظل نظام حكم ديموقراطي.

لا بد هنا من إيراد ملاحظة (ستتوسع في وصفها في الأجزاء اللاحقة من الفصل) تقول إن تحديث التشيلي وتحويلها الاقتصادي تحققاً في جزء كبير منهما بسبب عولمة سابقة حدثت في دنيا البحوث الأكاديمية: في كنف شبكة العلاقات التي بدأت في خمسينيات القرن العشرين بين معشر الاقتصاديين في كل من الجامعة الكاثوليكية، جامعة التشيلي، وجامعة شيكاغو. فالعديد من خريجي شيكاغو التشيليين باتوا منذ ذلك التاريخ يشغلون مناصب بالغة الأهمية في كل من التعليم العالي وإدارة الاقتصاد التشيلي.

لقد تجلّى تأثير هذه الشراكة في مجال الأعمال بشكل خاص. فمعظم كبار الإداريين مطبوعون بكونهم إما من تلامذة مدرسة شيكاغو أو من تلامذة تلامذتهم. وما فرسان الأعمال في هذه الفترة إلا أولئك الذين جعلوا الخمرة التشيلية مشروبة في برلين، لندن، وطوكيو، الذين أوصلوا الفواكة التشيلية إلى أسواق نيويورك والرياض، والذين يتولون إدارة أنظمة التقاعد الخاصة في بلدان مختلفة. إنهم أناس يعشقون العالم الكوكبي (مرتاحون لاستخدام الكلمات المفتاحية بالإنجليزية)، الحداثة، حكم التكنولوجيا، الرياضة، الكفاءة، أحدث الكمبيوترات والأجهزة الإلكترونية، السفر المفاجئ، المال، والمستقبل. غير أنهم هائمون هم أيضاً بحب الدين والعائلة التقليدية.

من وجهة النظر الاستهلاكية، بات المجتمع التشيلي كامل الاندماج بالتجارة الدولية. ففي العالم الشعبي، يرتدي الناس ملابس مستعارة مستوردة من الولايات المتحدة والسترات المُقلَّسة الصينية أو الكورية؛ يشاهدون البرامج التلفزيونية على شاشات الأجهزة اليابانية، يذهبون للتسوق في الزوايا (المولات)، ويضيفون أطعمة إيطالية وصينية إلى وجباتهم. الشبان من الجنسين، خصوصاً، يبدؤون شبيهين تماماً بنظرائهم في أي بلد متطور، غير أنهم يفضلون الموسيقى الكوبية أو اللاتينية والعروض الغنائية الأمريكية اللاتينية.

وبالتوازي مع هذا ثمة مسيحية إنجيلية (بروتستانتية)، ذات جذور حصادية في المقام الأول، قد انتشرت انتشاراً ملحوظاً بين الفقراء وأصبحت الآن تمثل عشرين بالمئة من فقراء المدن. ومن الفقراء الذين يترددون على الكنيسة مرة على الأقل في الأسبوع واحد من كل اثنين إنجيلي.

يتميز الإنجيليون بإخلاصهم للعمل ونبذهم للكحول. فالرجل الذي يهتدي (إلى المذهب البروتستانتي) يقلب حياته، حياته العائلية خصوصاً، رأساً على عقب، إذ يُقْلَع عن الكحول ويتخلى عن «شلة الأصحاب». لا يلبث الأب الغائب سابقاً أن يبادر إلى تحمل مسؤولية البقاء في البيت وإعالة أسرته؛ لا يلبث أن يسلم بالزواج وبأبوة أولاده، متوقفاً عن ضرب زوجته، ومتردداً على الكنيسة بصحبة الزوج والأولاد. أما زوجة التي كانت المهتية الأولى في العائلة فتكتسب صورة ذاتية جديدة، احتراماً وتقديراً ذاتياً من خلال أخوات دوركاس، وكالة غوث مسيحية تقدم المساعدة إلى الفقيرات، جنباً إلى جنب مع دورات تدريبية في مجالات الصحة، التدبير المنزلي، الطبخ، الخياطة، وغيرها من مجالات تحسين حياة العائلة. ومثل هذا التحول في الأدوار الرجالية والنسائية يبشر بحدوث إصلاح غير عادي للعائلة.

غير أن العائلة المتعرضة لمثل هذا الإصلاح ليست على أية حال عائلة من ننأنها أن تلبي طموحات ناشطات الحركة النسوية. يبقى الأب هو الرأس، ولكن المرأة تكسب دون شك حقاً في المشاركة، الاحترام، والأمن العاطفي والاقتصادي جنباً إلى جنب مع المساواة. فالمذهب الإنجيلي (البروتستانتي) يساهم في قيام وتطور نظام شبيه بنظام عائلة برجوازية كلاسيكية: حيث الروح السائدة تميل لصالح العمل، الاستقامة، الصدق، والاجتهاد الشخصي، تلك الأمور التي لا تلبث، أن تتم ترجمتها، بعون الله، إلى تقدم اقتصادي. وبشأن المسائل الأخلاقية الشبيهة بمسألتَي الطلاق والإجهاض، يكون الإنجيليون أكثر محافظة من الكاثوليكين.

جاء توسع انتشار المذهب الإنجيلي بين صفوف الفقراء مترافقاً مع حركة موازية في مجال التنظيم تمثلت بإعادة إحياء الحركات الكاثوليكية المحافظة الدولية. لعل أبرز هذه الحركات هي الأوبوس دي Opus Dei (مأثرة الرب، حركة ذات جذور مكسيكية) وجمعية الشون شتات Shoen stat. إنهما حركتان دينيتان متسمتان بطابع كوكبي ودولي قائم على منح الناس العاديين حقوقاً خاصة في المشاركة، على تقديس العذراء مريم، على معارضة لاهوت التحرير والاشتراكية، على ضمان حضور خاص في الأوساط المهنية، كما على الاهتمام بالتعليم ووسائل الاتصال الاجتماعي، والحرص على اتباع خط البابا يوحنا بولص الثاني. كان توغل هذه الحركات استثنائي النجاح في مجالات الأعمال والصحافة؛ يجري بث مُثلها العليا عبر حلقات الإرشاد والمعاهد، من خلال الكليات والجامعات، وعن طريق وسائل الاتصالات. تبقى مفاهيمها، عملياتها، وأنماط تنظيمها دولية، ذات تطلعات كوكبية.

أعتقد، كما سبق لي أن أشرت، أن النقطة المركزية على هذا الصعيد هي العائلة. فرجل الأعمال يريد أن ينشط في العالم الكوكبي للأعمال شرط ألا يكون ذلك على حساب تغيير مفهومه للعائلة التي يمكنها، بتصوره، أن تتعرض لخطر التمزق، إذا ما تم السير في طريق الولايات المتحدة. يريد رجل الأعمال أن يحمي ويحافظ على التماسك المادي بين الأجيال المتميزة في التشيلي بمعنى العمل على ضمان دوام الروابط العائلية.

يبقى عالم الفكر عالماً متوتراً. والجماعات المثقفة التي تميل إلى تفضيل اقتصاد السوق تتعايش اليوم مع قطاعات ذات مصلحة في أنماط أخرى من جداول الأعمال الكوكبية مثل النزعة النسوية، الدراسات الثقافية النقدية، حركة البيئة، وأنصار السكان الأصليين. كثيرون من هذه الجماعات الأخيرة يقاومون العولمة الاقتصادية، على الرغم من أنهم ينتمون، بالطبع، إلى شبكات

وحركات ذات سمات كوكبية. ثمة أيضاً قطاعات أخرى تتبنى برامج أخلاقية - دينية محافظة.

ما زال الوقت مبكراً لمعرفة ما يمكن لهذا كله أن يتمخض عنه بالنسبة إلى التشيلي. فالعديد من السيورة التي غُرست لم تنجح في تحقيق التبلور وترسيخ الأقدام؛ وبالتالي فهي لا تمثل إلاّ تسويات مرحلية ولحظية. غير أن ما لا شك فيه هو أن هناك، بوعي أو دونه، نوعاً من التعايش الذي بات مطلوباً في أمريكا اللاتينية بين العولمة الاجتماعية - الاقتصادية من ناحية ونزعة أخلاقية - دينية محافظة قوية قائمة على أساس العائلة طامحة هي الأخرى إلى أن تكون كوكبية، من الناحية الثانية.

عولمة الاستهلاك وآثارها الاجتماعية

يبدو تحديد التاريخ سهلاً. فحتى أواسط السبعينيات بقي اقتصاد التشيلي مغلقاً إلى حد كبير أمام التجارة العالمية؛ ومنذ ذلك الوقت وصاعداً تغير الوضع بسرعة. والصورة الإجمالية لهذا التحول تنعكس على الأرقام التجارية، غير أن هذه الأرقام تبقى عاجزة عن إعطاء فكرة عن التعديلات الحاصلة على أصعدة أنماط الحياة والتوقعات التي أفرزها مثل هذا الانقلاب. وبما أن كثرة من السلع التي باتت متوفرة - التلفزيونات، المدافئ، الراديوهات، البرادات، السترات، المقلّنة، سراويل الجينز، الأحذية الرياضية، الساعات، ماء الكولونيا، العطورات، أدوات التجميل، الويسكي الاسكوتلندي - كانت رموزاً دالة على وضعية اجتماعية، فقد تمخضت عن بروز ظاهرة سوسيولوجية مثيرة: ثمة شرائح ذات شأن من السكان باتت، حتى قبل حصول أي تغيير كبير على صعيد المعدل الفعلي لدخل الفرد، تحس بأنها انتقلت إلى مواقع أعلى. فالتغيير الاجتماعي في هذه الحالة لم يخرج من رحم النمو الاقتصادي بالذات، بل جاء بالأحرى محمولاً على أجنحة عولمة التجارة والتوفر الجديد لجملة هذه السلع

ذات المواصفات الرمزية العالية. وقد كان هذا التصور للحركية الاجتماعية بالغ الحدة خلال الفترة الانتقالية، قبل أن تصبح بعض هذه السلع سلعاً كونية افتراضياً، كما هو حاصل الآن بالنسبة إلى ساعات اليد، أجهزة التلفزيون، والأحذية، مثلاً.

كان حجم تجارة التشيلي الدولية في 1970 م، نسبة إلى إجمالي الناتج القومي (وهو المعيار الأكثر تمتعاً بالقبول لمقياس مدى انفتاح هذا الاقتصاد أو ذاك) 38 بالمئة⁽¹⁾؛ مقارنة بعدد من اقتصادات شرق آسيا حيث كان الرقم قد أصبح ضعف هذا. غير أن الرسوم الجمركية ما لبثت، خلال الفترة الممتدة بين سنتي 1974 و1979 م، أن هوت من حوالى 105 بالئة إلى نسبة 10 بالمئة في المتوسط. وانفتاح الاقتصاد هذا، جنباً إلى جنب مع إصلاحات أخرى حررت السوق، أدى إلى إطلاق عملية اندماج الاقتصاد التشيلي الكبرى والمعقدة. فمع حلول سنة 1999 م كان حجم التجارة الدولية نسبة إلى إجمالي الدخل القومي قد بلغ 90 بالمئة.

حين كان الاقتصاد لا يزال مغلقاً، كان المرء يستطيع الحصول على سروال جينز أصلي من ماركة لي - شرط أن يكون قادراً على السفر إلى الخارج. كان الشيء نفسه صحيحاً بالنسبة إلى السجائر الأجنبية والويسكي. ففي 1970 م كنت تستطيع شراء ويسكي وطني أو أرجنتيني، غير أن أسعار الويسكي الإسكوتلندي كانت كاوية. فمن وجهة النظر هذه وعلى صعيد ما يمكن استهلاكه، كان من شأن أي موظف دولي عامل في المركز الاقتصادي اللاتيني الأمريكي التابع للأمم المتحدة (مركز السيبال CEPAL)، مثلاً، أن يبدو كما لو كان يعيش حياة شبيهة بحياة أصحاب الملايين.

جدول رقم 1/8 مدى توافر السلع الدائمة في التشيلي

1970م	1980م	1990م	1999م	
7.3%	15.4%	21.3%	33.7%	السيارات
17.1%	33.6%	48.2%	78.1%	الغسالات
14.4%	30.9%	44.9%	77.6%	البرادات
15.1%	18.6%	23.4%	54.8%	الهواتف
10.3%	24.7%	78.6%	91.7%	أجهزة التلفزيون

* إضافة إلى 29 بالمئة من البيوت المالكة لتلفزيونات أبيض وأسود. يشير الرقمان الخاصان بسنتي 1970 و1980 م إلى التلفزيونات الأبيض والأسود نظراً لأن التلفزيونات الملونة لم تكن موجودة بعد.

المصدر: البنك المركزي التشيلي، مؤشرات اقتصادية واجتماعية عن الفترة 1960 - 1988 م (سانتياغو، البنك المركزي، 1989م)؛ منشورات مركز دراسات السياسة العامة...

والجدول رقم 1/8 يبين توجهات التطور بالنسبة إلى بعض هذه السلع ذات المغزى الرمزي.

بين جميع هذه المنتجات المدرجة كانت صناعة السيارات هي الأبطأ في التحرر من القيود وما زالت تحافظ على وضعيتها المميزة المتمتع بالحماية. أما الزيادة في عدد الخطوط الهاتفية فيُعزى إلى اعتماد نظام ضبط جديد بعد العودة إلى النظام الديموقراطي في 1990 م، نظام أتاح فرصة المنافسة والخصخصة أمام الصناعة واجتذب رأس المال الإسباني إلى البلاد.

غير أن قصة التلفزيونات كانت ذات مغزى خاص. ففي 1970 م لم تكن نسبة العائلات المالكة لأجهزة التلفزيون تتجاوز الـ 10,3 بالمئة. كانت أجهزة التلفزيون التشيلية (نظيرتها اليابانية لم تكن متاحة لتكالييفها العالية) باهظة الثمن وذات نوعية رديئة؛ وبالتالي فإن امتلاك التلفزيون كان يؤدي آلياً إلى وضع الناس في خانة الـ 10 بالمئة الأغنى من السكان. غير أن ما يزيد عن ثلاثمئة

ألف من أجهزة التلفزيون، أربعة أضعاف ما تم جلبه إلى البلاد على امتداد عقد الستينيات، جرى استيراده في سنة 1977 م. وعلى الرغم من أن معدل دخل الفرد في 1977 م كان أقل بنسبة 11 بالمئة عما كانه في 1970 م، فإن واحداً من كل أربعة بيوت بات يملك جهازاً تلفزيونياً مع حلول سنة 1980 م، وارتفع الرقم إلى النصف في 1990 م، لتصل نسبة مالكي التلفزيونات الملونة إلى أكثر من تسعين بالمئة من العائلات أواخر تسعينيات القرن العشرين. منذ ثلاثين سنة كان من شأن امتلاك جهاز التلفزيون الأبيض - الأسود أن يضع المرء في خانة الطبقة الوسطى العليا؛ أما قبل عشرين سنة فقد أصبحت حيازة التلفزيون الملون هي التي تمكن المرء من احتلال مكان له في خانة الطبقة المتوسطة. غير أن ذلك لا يعني شيئاً الآن.

تنطوي الحيازة الجماهيرية لأجهزة التلفزيون على سلسلة طويلة من الآثار الاجتماعية. وهنا يسعدني أن أؤكد أن اللغة التشيلية الإسبانية «الدارجة» المستخدمة في التلفزيون أدت، في الحالة التشيلية، إلى تقليص الفروق بين الأقاليم واللهجات الطبقية. فالتمايزات الاجتماعية المنعكسة على الكلام لم تعد ملحوظة كما كانت فيما مضى، نظراً لأن الشبكتين الأهم تبثان برامج قومية. وقد عنى التلفزيون، بالنسبة إلى كثيرين، وصولاً فعلياً إلى لغة أكثر تطوراً. لم يسبق للمجتمع التشيلي أن حقق مستوى التعليم الفعلي للولايات المتحدة مثلاً، مما أبقي تأثير التلفزيون قوياً بالنسبة إلى مجتمع ذي تقاليد شفوية واسعة. تمثلت إحدى النتائج بشروع أبناء الأجيال الأصغر سناً من الشرائح الاجتماعية المختلفة بالتكلم بلغة أكثر تشابهاً من تلك التي درج آبائهم وأجدادهم عليها فيما مضى - مما يعني أن الهوية الفاصلة بين الأجيال أصبحت أيضاً أكثر اتساعاً من نواح معينة. غير أن جملة الفروق الطبقية التي كانت أكثر صراخاً وبروزاً في حياة الناس باتت الآن مقلصة ومُخْتَزَلَة.

أصبحت الشعبية غير العادية لمحطات الإذاعة التي تستخدم اللغة الشبابية

الدارجة مثل الروك والبوب، برنامج رومبي الإذاعي، أو فلم تشاكوتيرو سنتيمنتال لكريستيان غالاز، ممكنة بفضل ظهور لهجة عامية خاصة بالجيل عابرة للحدود الفاصلة بين الطبقات الاجتماعية. لقد أصبح فلم تشاكوتيرو سنتيمنتال الفلم الأكثر رواجاً في تاريخ التشيلي. إنه يغطي ثلاث قصص متعاقبة مأخوذة، كما يقال، من برنامج رومبي الإذاعي القائم على استقبال الاتصالات الهاتفية من الشباب والمعروف بتحرره من القيود وبلهجته العامية الشبابية. وعلى الرغم من أن الفلم يتحرك بين بيئات اجتماعية مختلفة، فإن الشببية فيه يبدو أكثر تماثلاً مما قد يتوقعه المرء، خصوصاً من خلال اللغة التي يستخدمونها.

يسير هذا جنباً إلى جنب مع العادات الاستهلاكية التي باتت الآن تطبع الشباب من جميع الشرائح وتتبع نموذجاً كونياً موحداً: ملابس الجينز، السراويل الفضفاضة الملأى بالجيوب، البلوزات، الكنزات، المشروبات، العلكة، البيزا، الرياضة، الأحذية الرياضية، إلخ. غير أن كلمة «كونية» هنا مضللة. علينا، إذا أردنا أن نكون أكثر دقة، أن نتحدث عن نموذج يمثل الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية الأكثر تطوراً. فمع نهاية ستينيات القرن العشرين لم يكن أحد سوى أعضاء النخبة التشيلية الشباب يتمسك بالعادات الاستهلاكية لدى شبيبة كاليفورنيا، لندن، ونيويورك؛ أما منذ ذلك الوقت فقد أصبح الأسلوب واسع الانتشار.

عند هذا المنعطف بدأ التلفزيون يعكس صوراً لشباب في مسلسلات تلفزيونية منتجة في الولايات المتحدة ومُذَبَّلجة في المكسيك أو لوس أنجيلوس، ما لبثت أن أصبحت عروض التشيلي الأكثر رواجاً وشعبية في الغالب. كذلك تقوم المسلسلات التلفزيونية المكسيكية والفنزويلية بعرض هذا النمط من شبيبة الطبقة المتوسطة التي كثيراً ما يجري تصويرها، رغم امتلاك بعض السمات اللاتينية، على أنها من الغرينغو (الغرباء المحتقرين). غير أن

هذه الشبيبة، من الإناث أو الذكور، سرعان ما تكف عن أن تكون غرينغو زائفة لتتحول إلى شبيبة أمريكية لاتينية نموذجية ببساطة. لعل هذا التآرجح بين وضعية الغرينغو والقيم والسمات الأمريكية اللاتينية الأكثر تقليدية هو جوهر ما تؤمن - أو تعتقد - الشبيبة بأنها تواجهه في حياتها.

خلال سبعينيات القرن العشرين راحت شبيبة الطبقة الوسطى تعيد تقويم البانتشو (ابن البلد) التقليدي ومعه نمط الفدائي الملتحي الشبيه بتشي غيفارا، تماماً كما حاولت موسيقى الاحتجاج المنطوقة باللغة الإسبانية بعث الروح في الآلات الموسيقية المحلية الأصيلة مثل آلة الكوينا. سارت الموسيقى الأجنبية المستلهمة من موسيقى الروك في مسار مماثل: كانت ذات شعبية ولكن الموسيقيين الذين قاموا بنسخها تم إلباسهم أثواب «الغرينغو». تلك كانت لحظة تجمع كل من النزعة القومية، نزعة معاداة الإمبريالية، الماركسية - اللينينية، الكاستروية، أغيورنيامينيو (تعبئة) الكنيسة الكاثوليكية التي أطلقها يوحنا الثالث والعشرين، ثورة أيار / مايو في باريس، النضال ضد الظلم والبؤس، رفض النظم الدكتاتورية والثقافة الاستهلاكية الرأسمالية، ومعارضة الحرب الفيتنامية في حركة عريضة ومتناقضة موحدة قائمة على التطلعات الثورية الاشتراكية، في تاريخ أمريكا اللاتينية.

كانت اشتراكية تلك الأيام تجسد وعداً ثنائياً: كانت تعد بالحدثة (باشتراكية المستقبل، الطليعية)، كما كانت، في الوقت نفسه، «واعدة بوطن جديد، بيت جديد»⁽²⁾، حسب تعبير بيرغر. يتعذر فهم هذه الظاهرة الاشتراكية الأمريكية اللاتينية، المفهومة جيداً لدى مؤلفي العقل المشرّد، دون النظر إليها على خلفية تهديد الحدثة الرأسمالية التي تقوم، رغم إنجازاتها والفرص التي توفرها، باقتلاع أعداد كبيرة من الناس من جذورهم تاركة إياهم بلا حول ولا قوة. أما الاشتراكية فقد جاءت لتقدّم نموذجاً آخر من الحدثة، حدثة قائمة على التصنيع بقيادة الدولة وعلى تعبئة الجماهير.

تمكنت حماية النموذج التنموي القائم على إنتاج بدائل السلع المستوردة من التوغل في التشيلي دون مواجهة أية مقاومة فعلية. وجدت تربة خصبة في التراث الميركانتيلي الإسباني وخلقت قطاعاً رأسمالياً مؤهلاً للاستفادة من الميزات التفضيلية النسبية التي أوجدتها هذه النزعة الحماية. لا شك أن للنقد الاشتراكي الموجه إلى الاحتكارات الخاصة أساساً حقيقياً: فالرأسمالية الميركانتيلية ليست ظالمة وعديمة الكفاءة من وجهة النظر الاقتصادية فقط، بل هي بالغة الهشاشة والضعف أمام الضغط السياسي المنظم. وبالتالي فقد جرى تقديم تأميم الاقتصاد في ظل أنظمة الحكم الاشتراكية على أنه خطوة ضرورية في سبيل تحقيق حداثة بديلة معادية لأمريكا من جهة وللنظام الرأسمالي من جهة ثانية.

جرى تحطيم هذا الوعد بعنف مع انهيار حكم سلفادور اللندي الاشتراكي وانقلاب 1973 م العسكري. شكّل القصف الدرامي المثير لقصر الرئاسة وانتحار الرئيس اللندي داخل المبنى قلباً لإحدى صفحات تاريخ هذا البلد. أما ما أعقب ذلك من عمليات قمع وأعمال تأسيس لاقتصاد حديث قائم على الانفتاح والمنافسة فقد كانت هي السمات المميزة للنظام العسكري، الذي ظل يحكم إلى أن خسر استفتاءً وتنازل سلمياً عن السلطة لرئيس منتخب ديموقراطياً. كان النظام العسكري، بمن فيه وزراؤه ومساعدوه المدنيون، قد أحس بأنه مطالب بـ «تحديث» البلد، غير أن نموذج السوق الحرة القائم على اقتصاد منفتح ما لبث أن اكتسب الصفة الشرعية.

في لحظات معينة من مسيرة النظام العسكري وانفتاح الاقتصاد ثمة أنماط استهلاكية قائمة على السلع المستوردة باتت معيّنة. فمع حلول سنة 1980 م، مثلاً، كانت السترة المقلّنة (الباركا) قد حلت محل العباءة (البونتشو)، وتركت فباقيب الرقص مكانها للجزامي المستوردة من طراز ولينغتون. لقد برهن سكان التشيلي على أنهم ماهرون في التقليد على صعيد المواد التي درجوا على استهلاكها.

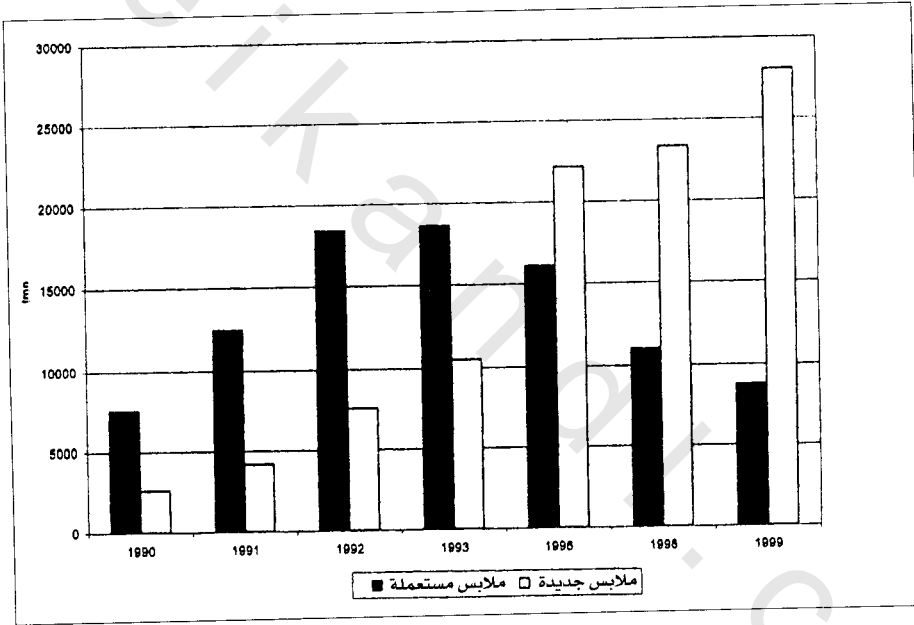
تمثلت إحدى الثورات ذات التأثير الهائل على الفقراء بإلغاء القيود المفروضة على استيراد الملابس المستعملة، التي كانت، بطبيعة الحال، في خدمة مصالح منتجي الألبسة الجديدة ومستورديها الذين دأبوا على القول بأن الملابس المستعملة غير صحية. فما إن تم سحب تلك التشريعات حتى بدأت أطنان من الملابس، المستعملة ولكن في حالة ممتازة، تصل من الولايات المتحدة. وفي غضون ثلاث سنوات لم يعد أحد يمشي حافياً. امتلأت الأحياء الفقيرة بالسترات المقلّنة (الفلدات)، سراويل الجينز الأصلية من طراز أنغلر ولي، والبلوزات ذات الألوان الزهية المزينة بأشجار النخيل الاستوائية أو الأساطير باللغة الإنجليزية. بدأت النساء يرتدين السراويل (البنطلونات).

كان التنافر العام مع الأشكال التقليدية للملبس (ذلك القميص أو البلوز البسيط الأبيض أو ذو اللون الداكن) مدهشاً. بات مألوفاً، مثلاً، أن يرى المرء أحد سكان أحياء الأكواخ، وهو ربما شبه أُمي في أحسن الأحوال، مرتدياً سروالاً قصيراً وبلوزاً يحمل عبارة «جامعة ميتشيغان» أو «مارسوا الحب لا الحب!».

كانت ثمة أمثلة كثيرة من هذا النوع. كان وارداً أن يقوم برنامج تلفزيوني معين باستضافة فلاح من الجنوب لإجراء مقابلة معه. صحيح أن الرجل لا يستطيع القراءة والكتابة ولكنه يعتمر قبعة غاب رياضية، يرتدي سروال جينز وسترة مُقلّنة، كلها في حالة جيدة. ثم تتحول آلة التصوير إلى مقاطعة بنيالولن التي لا تزال زاخرة بجيوب الفقر. ثمة أربع وخمسون أسرة مكوّمة على قطعة أرض سيتم بناء مساكنها عليها؛ نرى أحد الشباب مرتدياً بدلة أديداس رياضية تبدو جديدة.

يقدم الشكل 2/8 تلخيصاً لمدى أهمية سوق الملابس المستعملة في السنوات الأخيرة. يجري استيراد هذه الملابس في بالات تتضمن ألبسة خارجية

وأخرى داخلية على حد سواء والجدول يعقد مقارنة بين بنود متكافئة. من الواضح أن حجم الملابس المستعملة المستوردة في بداية التسعينيات كان أكبر بما لا يقاس مع نظيرتها الجديدة. أما بعد ذلك فإن النمو الاقتصادي القوي كان مسؤولاً عن حدوث انقلاب في المعادلة، حيث حدثت زيادة في حجم استيراد الألبسة من الصين: لقد كانت هذه ألبسة ذات أسعار معقولة، حاملة لأسماء ماركات مماثلة، وجديدة.



شكل 1.8 استيراد الملابس المستعملة وما يعادلها من ملابس جديدة

أفاد من جرت مقابلتهم من الباعة أن الملابس المستعملة المفضلة كانت مرئية على شاشة التلفزيون» وتلك «المستعملة من الجميع»: الجينزات، البلوزات، السترات المقلنة وبيجامات الرياضة. وهكذا فإن الاقتناء الجماهيري لأجهزة التلفزيون أدى وظيفة ترجمة أنماط اللبس وثمة دلائل

واضحة على أن المطلوب هو الذوبان في أطر مجموعات اجتماعية تُعتبر ممثلة للتيار الرئيسي. تنطوي العولمة هنا على تأثير تسوّي: أناس ذوو مداخل مرتفعة يرتدون ملابس ماركات معروفة لا يستطيع الفقراء أن يحصلوا عليها إلاّ وهي مستعملة. غير أن المحصلة هي أن ابن أية أسرة فقيرة يبدو خارجياً مساوياً لابن عائلة من الطبقة الوسطى - تكون الفروق بينهما قد اختزلت على المستوى الرمزي على الأقل.

تشكل الملابس المستعملة جزءاً من عملية عولمة الاستهلاك. ففي غيابها ما كانت سوى نسبة مئوية منخفضة من الكتلة السكانية قادرة، في بلد مثل التشيلي، على الانخراط في العملية. كان ذلك هو الوضع قبل الانفتاح الاقتصادي والتجاري، حين لم يكن أحد سوى النخبة «الهيرودية»، حسب تعبير توينبي، قادرة على نيل حصتها من هذه الظاهرة. غير أن نمطاً معيناً من الملابس المستعملة ذات المستوى الرفيع والطراز القديم يحظى بالتقدير لدى قطاعات ذات مستويات أعلى من الدخل تكون قد ملت من الملابس ذات الماركات العادية. يكون الغرض، في هذه الحالة، متمثلاً بالتمايز بدلاً من التسوية وإزالة الفروق.

بين سنتي 1984 و1998 م نما الاقتصاد التشيلي بوتائر بلغ معدّلها السنوي 7 بالمئة. كذلك شهدت السنوات من 1977 إلى 1979 م نمواً عالياً، غير أن أزمتي الكساد في 1975 م (- 13,3 بالمئة) و1979 م (- 13,4 بالمئة) قطعتا الاستمرارية وأدتا إلى خفض معدل النمو العام. إلاّ أن النمو في 1984 والسنوات الخمس عشرة التي أعقبتها كان عالياً ومستديماً. وما هو أكثر من ذلك أن الوسطي المتوقع للعمر قفز من 64 سنة في 1970 إلى 75 سنة في 1997 م، في حين تقلصت معدلات وفيات الأطفال من 82,3 بالألف سنة 1970 م إلى 10,3 بالألف سنة 1998⁽³⁾.

في السنوات العشر الواقعة بين سنتي 1988 و1998 م، زاد استهلاك نسبة العشرين بالمئة الأشد فقراً بمعدل 6,5 بالمئة في السنة. ثمة أيضاً مجالات معينة تكون فيها هذه الزيادة لافتة من وجهة النظر الاجتماعية: ففي الفترة الممتدة من 1987 م إلى 1996 م، مثلاً، قامت نسبة الخمسين بالمئة من السكان الأكثر فقراً بزيادة استهلاكها لمواد الصابون، الشامبو، العطور، ماء الكولونيا، مواد التجميل عشرة أضعاف تقريباً. تتجلى عولمة الاستهلاك أيضاً في ميادين أخرى مثل مختلف المنتجات الغذائية والصحية.

أكتب هذا بُعيد عودتي من لايبنتانا، الحي الذي يأوى التجمع الأكثر كثافة للفقراء. إنه عالم بالغ الهشاشة مؤلف من زحمة من الأزقة الضيقة الخالية من البشر حتى الغسق حين يعود أولئك الذين يعملون إلى منازلهم ويخرج العاطلون عن العمل ومحترفو مختلف أشكال التهريب إلى الشارع. وعندئذ تمتلئ الطرقات بعصابات من المراهقين الذين يسيل المخاط من أنوفهم والأطفال الذين يمتطون الدراجات الهوائية العتيقة المزينة كطائرات. يعيش الناس في مساكن نمطية مبنية من مواد مختلفة ومتراصة كما لو كانت طبقات من الجلد. أساساً كانت هذه البيوت أكواخاً، ولكن حلول أيام أفضل وفر إمكانية إضافة المزيد من الغرف، المطابخ، الحمامات، فضلاً عن حدائق صغيرة باتت العائلات القادمة من الريف قادرة على استغلالها لاستنبات الورد، الخُضار، والأشجار.

اليوم هو يوم أحد وأنا عائد بعد تناول طعام الغداء في بيت محترف طلاء بيوت وعضو نشيط في إحدى الكنائس الإنجيلية المحلية يدعى هيرنان كوينتيروس. تلقيت الدعوة قبل أكثر من أسبوع: إنها مناسبة خاصة وقد اجتمعت العائلة كلها. كل شيء يسير على ما يرام. لعل الشيء الوحيد الغريب بالنسبة إلي هو أن الطبق الذي قُدم لي هو البيزا بدلاً من اللحم المشوي أو الكسرول اللذين كنت أتوقعهما. يقولون لي إنهم اشتروا البيزا نصف جاهزة من

محل قريب . من الواضح أنهم فخورون بكونهم قادرين على تقديم هذه الوجبة على مائدتهم .

من الحديث أكتشف أن أهل لايبنتانا اليوم يتناولون أطعمة ما كانت لتخطر على بال أحد قبل خمس سنوات . في المرة القادمة سوف يقدمون لي وجبة طعام صينية . «طعام صيني؟» أتساءل غير مصدق ما سمعته . نعم ، بالتأكيد . فالعائلة كلها تحب الطعام الصيني . بل وأفرادها يخرجون أحياناً لتناول الطعام في بعض المطاعم الصينية التي بدأت تظهر في أحياء سانتياغو الشعبية . ثمة الآن حوالى ستين منها ، مع افتتاح أخرى جديدة بصورة دائمة . يكون المالكون عادة هم رؤيس الطباخين وزوجه التي تتولى إدارة المال ، وهما الصينيان الوحيدان في المحل : ثمة نساء محليات يخدمن الطاولات ، لا يجري استخدام أي خدم من الرجال لأن أجورهم أعلى .

على الرغم من كونه غريباً تماماً عن التراث المطبخي التشيلي فإن الطعام مستساغ . يجده الناس طيب المذاق ، رخيصاً ، ووافراً . وهذه السمة الأخيرة بالغة الأهمية ، ومطاعم الماكدونالد تبدو ، بالمقابل ، شحيحة على هذا الصعيد ، حيث يجري رَؤُز كل وجبة بصورة صارمة بما لا يمكن المطعم من إبداء القدر نفسه من السخاء الاحتفالي الذي يميز الطقوس المحيطة بالمطبخ التشيلي التقليدي⁽⁴⁾ . أضف إلى ذلك أن الأجواء المتألقة الخالية من الصميمية لمطاعم الماكدونالد لم تكن هي الأخرى مناسبة للأحاديث أو الاحتفال باللحظات الخاصة . ففي سانتياغو لا يتناول الناس الطعام في المطاعم كل يوم . وفي هذه المدينة التي يصل تعداد سكانها إلى خمسة ملايين نسمة ليس هناك سوى اثنين وثلاثين مطعم ماكدونالد ، ولا يوجد إلا واحد منها فقط في أحد الأحياء الشعبية .

يبقى التشيليون ، بالطبع ، مولعين بالمسلسلات العاطفية الخفيفة الأمريكية اللاتينية . بل وقد تم تصدير بعض الإنتاج المحلي من مثل هذه المسلسلات ،

ولكن بقدر أقل من النجاح، مقارنة، مثلاً، بالمسلسلات الخفيفة الفنزويلية، المكسيكية والبرازيلية، تشكل المسلسلات الخفيفة أحد الأنماط التي تبثها أمريكا اللاتينية. أتذكر أنني زرت إسرائيل مع مجموعة من الكتاب قبل بضع سنوات، وامرأة فنزويلية في المجموعة كانت شديدة الانتقاد للمستوى الثقافي المتدني للبلدان الأمريكية اللاتينية: تم إفساد الذوق الشعبي، حسب زعمها، بفعل المسلسلات العاطفية الخفيفة. كانت أيضاً قد أُخبرت بأن إسرائيل كانت متمتعة بأرفع المستويات الثقافية. غير أننا حين قابلنا الرسميين الثقافيين بادر جميع هؤلاء إلى إغراقها بالأسئلة عن المسلسلات الخفيفة الفنزويلية، قائلين «إنها ذات شعبية واسعة جداً، جداً هنا في إسرائيل». أصيبت كاتبتنا الفنزويلية بصدمة حقيقية.

سألت صديقاً مكسيكياً عن اللغز الكامن وراء هذه الموهبة الخاصة بالمسلسلات الخفيفة. رد قائلاً: «حسناً، إن مقدار ما يعيشه أي مكسيكي، بين لحظة استيقاظه في الصباح ولحظة غرقه في النوم آخر الليل، من الحب والكره، من الآمال والإحباطات، من الانتصارات والهزائم، من الضحك والألم، يفوق ما يعيشه أي ياباني خلال حياته كلها». كان صديقي يمزح، ولكن ثمة، مع ذلك، ما كان يدعو إلى التأمل فيما قاله.

يستطيع المرء أن يزعم أن المسلسلات الخفيفة، جنباً إلى جنب مع الموسيقى الكوبية والبرازيلية، هي الأكثر شعبية بين الإشعاعات التي تبثها أمريكا اللاتينية. مدهش ما فعله فلم فيم فندرز الوثائقي، نادي بونافستا الاجتماعي، لترويج الموسيقى الكوبية في أرجاء العالم. باتت الألحان اللاتينية اليوم تنافس الروك، وصارت الشببية، ربما للمرة الأولى في أوروبا إلى خمسة عقود، تفضل الرقص على أغنام موسيقى لم تخرج من رحم أمريكا الشمالية.

على الرغم من جميع هذه التغييرات خلال العقود الأخيرة، فإن الاقتصاد التشيلي بقي عاجزاً عن اختزال الفروق في المداخليل. صحيح أن جميع

القطاعات حسّنت أوضاعها الاقتصادية، غير أن توزيع الدخل ما زال على حاله تقريباً منذ ثلاثين سنة: لا تزال شريحة الخمس العليا تحصل على 13,5 ضعفاً لما تحصل عليه شريحة الخمس الدنيا. وفي معظم البلدان الصناعية لا تزيد هذه العلاقة في المتوسط عن 6,4 أضعاف. ففي الولايات المتحدة التي هي الأوسع فروقاً بين البلدان الأغنى تبقى العلاقة في حدود 8,7 أضعاف؛ أما بين النمرور الآسيوية فإنها قلما تصل إلى خمسة أضعاف. صحيح أن التشيلي اليوم مجتمع أكثر غنى، غير أن الاقتصاديين يجمعون على أنها تبقى، كما من قبل، مفتقرة إلى المساواة⁽⁵⁾.

كما سبق لي أن قلت فإن هذه الأرقام لا تكشف إلا عن الجوانب الرمزية والنوعية لجملة تلك الظواهر. لقد أتاح انفتاح الاقتصاد، على العموم، فرصة حصول عولمة سريعة للاستهلاك، ما لبثت، بدورها، أن تمخضت عن تأثيرات تسوية من وجهة نظر الرموز الدالة على المكانة. فالفروق الطبقيّة الصارخة الكاشفة لجذور المرء الاجتماعيّة عبر الملابس والكلام باتت أقل وضوحاً. وهذا صحيح خصوصاً بين صفوف الشباب.

وهكذا فإن الأمور تبدو أكثر اتصافاً بالمساواة من وجهة نظر التراتب الاجتماعي، على الرغم من بقاء المجتمع التشيلي مبتلياً بعلّة اللامساواة كحالهِ قبل ثلاثين سنة من وجهة نظر توزيع الدخل. إن الفرق بين اقتناء سيارة وعدم اقتناء واحدة أكبر بما لا يقاس بين اقتناء سيارة بي. إم. في BMW واقتناء لادا أو ترابانت عتيقة، أو بين امتلاك براد مزود بمجمد أو دونه. تلخيصاً يمكن القول إن الحواجز الاجتماعيّة تضاعلت بعض الشيء في التشيلي، وحتى الفقراء أفادوا من النمو الاقتصادي من خلال التأثير المتسرب إلى المستويات الأدنى؛ غير أن فروقاً كبيرة في مستويات الدخل تظل باقية.

الإنجيليون (البروتستانت)

تشهد العقيدة الإنجيلية (البروتستانتية)، في عالم سانتياغو الشعبي - في

حي لا بيتنا الذي سبق لي أن زرتة، مثلاً - غلياناً طافحاً. تتجلى الظاهرة من النظرة الأولى⁽⁶⁾: ثمة كنائس صغيرة، ليست أحياناً سوى شرفة متصلة بمنزل الراعي (القسيس)، بأسماء من قبيل الجيش الإنجيلي، مشعل الإيمان، هيكل عمانوئيل، الحقيقة ستحررنا، أو محفل دموع السماء، موجودة في كل مكان. تشي دراساتنا بأن حوالى تسعين كنيسة صغيرة ناشطة بصورة منتظمة في لا بيتنا في شهر نيسان / أبريل من سنة 2000 م⁽⁷⁾.

حسب الإحصاء الأخير (1992 م) يمثل الإنجيليون 13,6 بالمئة من السكان؛ في 1920 م كانوا يمثلون 1,14 بالمئة، وفي 1970 م، 20 بالمئة، وثمة بين المترددين على الكنيسة من الفقراء إنجيلي واحد مقابل كل كاثوليكي. ثمة مسح لوضع القساوسة الإنجيليين أجراه مركز الدراسات العامة CEP توصل إلى اكتشاف حقيقة كون 44,7٪ قد اهتموا إلى العقيدة الحصادية (البروتستانتية) متخليين عن مذهبهم الكاثوليكي⁽⁸⁾.

حوالى 25 بالمئة من الإنجيليين «بدأوا السير على الطريق (القيوم)» إبان ثمانينيات القرن العشرين. كانت تلك هي السنوات التي شهدت تحول برنامج البث التلفزيوني المعروف باسم الإذاعة التلفزيونية القومية، وقد كان برنامجاً إنجيلياً أسبوعياً طويلاً ما لبث أن أصبح ذا شعبية واسعة. لقد شكل فقدان هذا الزمن التلفزيوني ضربة كبيرة بالنسبة إلى الإنجيليين، ضربة ما زالت آثارها واضحة للعيان حتى الآن⁽¹⁰⁾. هذه البرامج تم اعتمادها خلال فترة حكم الجنرال بينوشيت، وكانت، بالتأكيد، تستهدف معاقبة التنظيم التراتبي للكنيسة الكاثوليكية الذي كان يحرص على الاهتمام بحقوق الإنسان ويتخذ موقفاً انتقادياً من سياسات السوق. وبالتالي فإن الحكومة لعبت دوراً في نشر العقيدة الإنجيلية (البروتستانتية).

تشير الأرقام السابقة إلى أمرين: باتت العقيدة الإنجيلية (الحصادية في المقام الأول) تمثل نسبة مئوية ذات شأن من الكتلة السكانية، بمعنى أن

الكاثوليكية لم تعد هي الديانة الوحيدة؛ هذا أولاً؛ وتشير الأرقام، ثانياً، إلى أن العقيدة الحصادية تنتشر بوتيرة سريعة. وبما أن البيانات تشي بأن الظاهرة متركزة بالدرجة الأولى على فقراء المدينة، فإن علينا أن نعين آثار الاهتداء هنا بالذات. فدراساتنا التي تمت في حي لايبنتانا، أفقر أحياء سانتياغو، تبين أن الإنجيليين هم الأشد فقراً بين الفقراء، وأن الدين انتشر بين صفوف الفئات الأقل تعليماً، الأضعف، الأكثر هشاشة وحساسية.

ظل حي لايبنتانا، الواقع على أطراف سانتياغو، يُعرف باسم حي القمامة لأن الفقراء من سائر أجزاء سانتياغو كان يجري إعادة إسكانهم هناك في سبعينيات القرن العشرين عبر عملية سريعة وواسعة تولّت الحكومة العسكرية تنظيمها. فيما كانت الأحياء القريبة من مركز المدينة تشهد نمواً سكانياً سلبياً، تضاعفت كتلة لايبنتانا السكانية أكثر من مرة بين سنتي 1982 م و1992 م إذ أصبحت 152,586 نسمة بعد أن كانت 73,932 نسمة. لقد تزايدت حالات الاهتداء في كتف البطالة الحاضرة دائماً. فالدين هنا ليس إلاً واحداً من أسلحة النضال الشاق ضد تعاطي الكحول، الإدمان على المخدرات، والغرق في مستنقع الجريمة.

ثمة إحصاءات خاصة أجراها مركز الدراسات العامة CEP في أحياء شديدة الفقر تكشف عن المزيد من الحقائق حول هذه الظاهرة. ففي القطاعات الأشد فقراً من حي لايبنتانا مثل قطاعي جورجيسايساندري وغابرييلا ميسترال، يمثل الكاثوليك فعلياً 57 بالمئة في حين يشكل الإنجيليون 31 بالمئة من السكان. ومن هذه الفئة الأخيرة جرى اهتداء نسبة 49,6 بالمئة منذ سنة 1985 م. أمّا من حيث العبادة فإن عدد الإنجيليين الذين يترددون على الكنيسة يبلغ ضعف نظرائهم الكاثوليك؛ ولدى دراسة الأرقام الإجمالية لأولئك الذين يترددون على الكنائس (من يذهبون إلى الكنيسة مرة على الأقل في الأسبوع)، فإننا نكتشف أن 67 بالمئة هم من الإنجيليين و27 بالمئة من الكاثوليك⁽¹¹⁾. وفي أحياء أخرى

شديدة الفقر، مثل إيستريتشو دي ماجلانييس، يشكل الكاثوليك 60 بالمئة في حين لا يمثل الإنجيليون سوى 37 بالمئة. غير أن 10 بالمئة فقط من الكاثوليك يحرصون على التردد على الكنيسة، في حين أن الرقم يرتفع إلى 66,7 بالمئة بين صفوف الإنجيليين. إن حوالى الثلث من هؤلاء الإنجيليين اهتموا في السنوات العشر الأخيرة⁽¹²⁾.

لعل أبرز تأثيرات الاهتمام هو إصلاح العائلة الذي تمت متابعته في عدد من الدراسات⁽¹³⁾. في دراستها عن النساء في لايبنتانا، اكتشفت سونيا مونيسيرو «خليطاً بين عناصر تقليدية وأخرى حديثة» فيما يخص قيام النساء بتمثيل أنفسهن بأنفسهن⁽¹⁴⁾. وما ينطوي على القدر الأكبر من الأهمية، برأيها، هو أن المرأة الإنجيلية تولي قدراً أكبر من الاهتمام بالحياة الزوجية وإدارة البيت وتسيير أموره.

يستطيع المرء أن يتحرى بدقة التغيير الذي تحدثه العقيدة الإنجيلية على صعيد تأكيد تعريفات ما هو نسوي. يجري، مثلاً، شحن الأمومة، مع انطوائها على أهمية بالغة، بمفاهيم الفضيلة، الحكمة، الحياة البيئية، الادخارات، والإدارة العقلانية للمنزل والأسرة. نستطيع هنا أن نرى المريمية التقليدية في المذهب الكاثوليكي حيث يتم وضع المرأة، الأم، الحامية والمانحة، موضع مركز العائلة، وقد جرى تحويلها إلى نموذج حيث تكون الحالة الزوجية متمتعة بدرجة أعلى من الأولوية مقارنة بالأمومة، وحيث تتحقق القيمة في التدبير الاقتصادي الجيد للمنزل.

تقول مونيسيرو في مكان آخر من دراستها ما يلي؛

يتضح من رؤيتنا للأمور أن أولئك الذين يحققون القدر الأكبر من «الربح» من الانخراط في الحركة الإنجيلية هم النساء، ونعتقد، بالتالي أن التزامهن وكفاحهن أكثر دواماً من التزام الرجال وكفاحهم. يكسبن على أصعدة الكرامة، المعرفة، زيادة الهدايا

(مثل الكلمة، القراءة، النبوءات، الأحلام، إلخ)، الفضاءات الجديدة... ثمة، دون شك، ذلك الانتقال باتجاه ذكورة «أخرى»، غير التحرك نحو أنوثة جديدة تبقى حتى أقوى⁽¹⁵⁾.

بعد هذا الكلام كله فإن هذا التحديد للجنسية لا ينطوي على أية نزعة نسوية. من المؤكد أن المبالغة في الرجولة تتعرض للنقد، إن فتح «مجال» أمام المرأة يتم الحديث عنه، إن الرجال يطالبون بالمشاركة في الاضطلاع بالمهام المنزلية، وأن من المأمول في كثير من الأحيان أن تخرج المرأة إلى العمل - ولكنَّ دَوَّرَ الرجل «رئيساً للعائلة» يجري التسليم به في الوقت نفسه. برأي الإنجيليين ليس هذا التقسيم للوظائف إلا من صنع الرب وقد جرى تأكيده في الكتاب المقدس. «كون المرء رجلاً شيء مهم لأن شغل المرتبة الأولى شرف، لأن الرب صنع الرجل أولاً». تلاحظ مونتيسينو أيضاً أن هناك «ظاهرة الرجل الجديد» الذكر الذي يقوم باستبدال السلطة الممارسة تقليدياً عبر العنف والرجولة الشعائرية (الفتاح، الأشجع، الأكثر شرباً للخمر، إلخ) بنوع من المشروعية القائمة على سلسلة من القيم التقليدية الراسخة: مثل الأبوة الصالحة والإعالة الجيدة، ولكن دون جعل زمام التحكم بالنساء يفلت من اليد⁽¹⁶⁾.

دأبت التحقيقات في لابينتانا، مرة بعد أخرى، على تأكيد صحة الأطروحة التي تقول إن العقيدة الإنجيلية تُحدث إصلاحاً في العائلة. والشاهد على ذلك هو عامل بناء في الخامسة والأربعين من العمر، يدعى روبن أوروتيا، اهتدى إلى المذهب الحصادي (البروتستانتي): «تمثل التغيير بإنفاق المال في العائلة من أجل تحقيق حياة أفضل بدلاً من إنفاقه على السخافات. إن خوف الله يعني أن يكون المرء شخصاً مسؤولاً مثل ابن الرب، مثل زوج، مثل أب للأسرة، ومثل كائن إنساني»⁽¹⁷⁾.

إنها أيضاً قصة إيلويزا بالاسيوس التي تعيش اليوم في زقاق سانتو توماس بحي لابينتانا⁽¹⁸⁾:

حدث أن بدأتُ أعيش مع شاب من هناك . لي ولدان في الشمال ، كان أبو الصبيين يضربني كثيراً فأردت تغيير حياتي . ضربني كثيراً حتى فُجَّ رأسي . عندئذ ذهبت لأرقص شكراً لعذراء [لاتيرانا] لمدة أكثر أو أقل من ستة أيام ، لأن الرقصة طويلة ، تدوم أياماً . . . فعلتها ملتزمة خدمة ، راجية الخلاص من هذه الحالة . ابنتي الآن هي في الثالثة . رقصت كما أنا في الملابس التي أرتديها الآن ، لا في ملابس شبيهة بملابسهم ، فهم يرتدون أطقماً خاصة ، هكذا بدأت أرقص . هناك بدأت أدرك كيف يرقص الناس الذين يجرجرون أجسادهم على الأرض ، وأذرعهم ممزقة أشلاء ، ورُكْبُهُم كذلك . رأيت أشياء كثيرة جداً تَرَكْتُ انطباعاً قوياً لدي ، ورقصت ثم رقصت . قبل انتهاء الرقص سمعت صوتاً من الأعلى يأمرني بالمغادرة ، كان صوتاً عَذْباً ، صوتاً لم يسبق لي أن سمعته من قبل ، وقد أحسست بذلك الصوت حين تعين علي أن أغادر .

أماً في تغيير حياتها ، كانت إيلويزا قد ذهبت إلى عذراء لاتيرانا ، شاركت في الاحتفالات ، اختلطت بالناس ، ورقصت الرقصات التقليدية التي تغوص جذورها في أعماق التربة المحلية لما قبل كولومبوس . غير أنها لم تلبث هناك أن رأت أناساً «يجرجرون أجسادهم على الأرض» ، أناساً جرحى «تمزقت أذرعهم أشلاء» . يا له من مشهد مرعب ! وعلى الرغم من أنها لم تأت على ذكر الأمر ، فإن على المرء أيضاً أن يفهم أن المكان كان زاحراً بالسُّكاري ومنطوياً على قدر كبير من الإذلال ذَهَبَتْ إلى مهرجان ديني ولكنها لم تجد سوى جميع الأشياء التي كانت تحاول أن تتركها وراءها . بعد ذلك سمعت إيلويزا صوتاً يأمرها بالرحيل ، يطلب منها أن تخرج .

لاحقاً هَجَرَتْ الرجل الذي كانت تعيش معه ، وهو أحد عمال المناجم ، غير أنها اضطرت أن تترك ولديها ، رغم اصطحابها لابنتها . كانت معدمة ، غير

أنها باتت عاجزة عن الاستمرار في العيش معه، مما جعلها تأتي إلى سانتياغو بحثاً عن عمل. كانت تعيش مع أمها، تلك التي كانت هي نفسها في حالة بالغة الهشاشة (مع اثني عشر ولداً إضافة إلى إيلويزا وابنتها)، وحصلت على أعمال مؤقتة في مجالات التنظيف والغسيل. ذات يوم ولجت باب إحدى الكنائس و«اعترفت للرب مباشرة، للرب في الأعلى وقالت: يا إلهي أنا لا أريد أن أستمّر في المعاناة، أنا لا أريد أي مزيد من هذه الحياة، هذه الحياة تقتلني، أريد أن أقيم عشاءاً وأمتلك مأوى يخصني».

وبعد بعض الوقت بادر أخ لها قد جاء من الشمال إلى اصطحابها إلى كنيسة إنجيلية «مخبوءة جيداً» دون أن يبلغها بشيء عن المكان الذي كانا يذهبان إليه. «بدا الرب موجهاً خطاه... شيء من هذا القبيل... وهناك بدأت أصلي». ومنذ ذلك التاريخ بدأت «تحس بنفض الكنيسة بالذات، لم أعرف شيئاً أكثر من الكنيسة، أعني الكنيسة الإنجيلية».

قام الإخوة الإنجيليون بإيوائها. بل و«قدموا لي سريراً، مائدة، ثوب نوم». التقت بزوجها الحالي في السوق حيث كان يعمل. كانت قد ذهبت إلى السوق لشراء اليقطين. لقد كان الرجل، فلورنتينو كاسترو، إنجيلياً يمارس التبشير. كان عازباً وتوسل إلى الرب أن يمنحه زوجاً تمكّنه من الإقلاع عن ممارسة الزنا. كان قد صلى راجياً الله أن يعطيه زوجاً «ولو مع أولاد... ولو كانت عاهرة». تم الزفاف في أقل من سنة.

منذ ذلك الوقت وصاعداً انقلبت حياة إيلويزا رأساً على عقب. أنجبت لزوجها طفلين. إنهم فقراء. في المساء، مثلاً، لا يتناولون عادة سوى قليل من الشاي الخفيف؛ أما في وجبة الغداء فيأكلون سمكاً معلباً وخبزاً معلباً. صحيح أنهم لا يملكون براداً، غير أنهم ينعمون بحياة منتظمة. إنه يحترمها، لا يعتبرها تحصيل حاصل، يهتم بالأطفال الذين يذهبون إلى المدرسة، وكل منهما يعشق الآخر.

من قبل كانت إيلويزا قد لاذت بدير مادري ميزريكورديوسا، كنيسة العذراء مريم، بحثاً عن الخلاص، غير أنها لم تجده - على الأقل هذا هو ما تراه الآن بعد أن أصبحت إنجيلية. آنذاك ربما لم تكن تبحث عن الرحمة، الغفران، أو الراحة. يبقى الدين الشعبي مريمياً أساساً - إنه دين الأم. برأي أوكثافيو باز يرتبط الأمر بالجنود الإسبان الغزاة وبعلاقتهم بالنساء المحليات اللواتي كن، وهن الممتنيات إلى مجتمع قائم على تعدد الأزواج، ينجن أطفالاً لرجال إسبان لم يكونوا يفهمون هذا التراث كما لم يكونوا يقبلون بتعدد الأزواج نظاماً قائماً على الحلول الوسط التوفيقية. والعذراء مريم التي أنجبت هي نفسها طفلاً كان أبوه غائباً، تصبح، بالتالي، شخصية مفتاحية⁽¹⁹⁾. وهذا النموذج لأب غائب لا يتحمل مسؤولية أولاده⁽²⁰⁾ ما زال قوي الحضور ويشكل الأرضية التي ازدهرت العقيدة الإنجيلية (البروتستانتية) على أساسها.

يقوم الاهتمام على الافتراض المسبق للتحويل من دين الأم إلى دين الأب الذي يمثل الصرامة، الانضباط، والسلطة، جنباً إلى جنب مع الدعم الاقتصادي. بالنسبة إلى الكاثوليكية يبقى الأب شخصاً بعيداً: أما العذراء فتتوسط بين الأب الغائب وبين الأبناء والبنات - إنها «رفيقة» و«محاميتنا» أمام الرب. أما بالنسبة إلى الإنجيليين فإن الوضع ربما كان أكثر طلباً: لا بد للمرأة من أن يتصالح مع الأب بصورة مباشرة - غير أن الأب عندهم حريص ومهتم. وهذه الصورة لأب يحيط كل الأشياء بالرعاية تلامس شغاف القلوب في العالم الشعبي وتسير جنباً إلى جنب مع إعادة تحديد دور الأب المادي التي تتم في البيت.

ما هو أكثر شيوعاً من قصة إيلويزا بالاسيوس هو نزوع المرأة إلى الاهتمام أولاً بقيامها بجر زوجها إلى جادة الصواب لاحقاً. تلك هي قصة إيزابيل كالديرون، التي تعيش في شارع تَنْتَيْتْ باراهوندا في حي لايبيتانا.

قبل أحد عشرة سنة ذهبت إلى الإنجيليين. حياتي قبل العقيدة

الإنجيلية كانت ملأى بالحزن والكرب، كانت حياة خاوية، لم يكن عندي أي شيء، لم يكن لدي أي هدف، لم أكن أفتني شيئاً... ولكن، ما إن أصبحت على علم بالرب حتى تغيرت حياتي. كنت موشكة على الانتحار مع أولادي، ولكن حين تعرفت على الرب تغير كل شيء. حتى زوجي تغير. إنه ينظر إلى زواجنا بطريقة مختلفة. كان في السابق يراني ربة منزل تقوم بأعمال الغسيل، الكوي، وكل تلك الأشياء.

من قبل كان مثل الآخرين تماماً. «كنت أعرف أن الأزواج يأتون ليناموا، لا شيء آخر. كانوا يستطيعون أن يغيبوا مدة أسبوعين، غارقين في حانات الشرب هنا وهناك، غير مبالين قط بالأولاد. هذا كله كان يبدو طبيعياً». تزوجا لأنها كانت حاملاً؛ ما لبث طفل ثان أن جاء فيما بعد. كانا يعيشان مع والدة إيزابيل وأخواتها. لم يكن زوج إيزابيل يعاملهن معاملة حسنة، وكان يهملها. كان ثمة نقص في المال. كان يمضي أوقاتاً طويلة دون عمل. ولدى حصوله على المال كان يغرق في ولاءم الشرب مع أصدقائه. كان جو البيت مشحوناً بالتوتر والعنف.

كانت حياتي قبل معرفتي للرب فوضى؛ كانت ذات بعد مرعب، ذات لغة مخيفة، ذات أفكار مفزعة. وما وجود ذلك كله في البيت إلا الفوضى ذاتها. كانت الحياة مع الأطفال فوضى. لم يكن ثمة أي احترام أو تواصل مع زوجي. لم يكن يهتم بي أو بالأولاد. غير أننا ما إن أصبحنا نعرف الرب حتى قام جُلُّ اسمه بتصويب مسار حياتنا، بتعليمنا أسلوب تنظيم حياتنا. قام، سبحانه، بإبعاد لغة الشتائم، أفكار السوء، الأشياء الشريرة التي كانت موجودة في حياتنا. عَلَّمَنَا السير في الطريق التي كان يتعين علينا أن نتبعها منذ يوم ميلادنا - هذه هي حياة الرب.

كانت إيزابيل قد أصيبت بإحباط جعلها تفكر بالانتحار مع أولادها. لم يكن لديها ما تقتات به. حين ذهبت إلى دكانة الحارة ملتزمة الاقتراض قيل لها إن زوجها أوصاهم صراحة بعدم تسليفها لأنه كان موشكاً على هجرها. غير أنها حين كانت تستعد للانتحار مع أولادها بتناول بعض حبوب النوم، أقدمت فجأة على الصلاة وسارع الرب إلى تغيير حياتها.

كانت إحدى الجارات قد تحدثت عن الكنيسة، عن الرب، عن كلامه. بدأت إيزابيل تتردد على الكنيسة والتحقت بجماعة دوركاس. تَرَكَ حنانُ الأخوات، كلامهن، وخصوصاً كلامُ الرب أبلغ الأثر في نفسها. بدأت ترتدي أفضل ملابسها للذهاب إلى الكنيسة في أوقات بعد الظهر. أحسَّت بأنها مدعومة. وبفضل دعم الرب وأخواتها الجدد تمكنت من مواجهة زوجها ومطالبته بالتغير وإلا فسوف تطرده. بدا وكأنه لم يفهم حتى بادرت إلى وضع جميع ملابسه في حقيبة طالبة منه أن يرحل دون عودة. قرَّر البقاء ووعد بأن يتغير. غير أنه لم يستطع أن يفعل إلى أن قام الرب بتغييره. ذات يوم، يوم ميلاده، دعاه طفلاه الصغيران إلى الكنيسة. ذهب فقط لإساعدهما غير أنه لم يغادر المكان إلا وقد أصبح إنساناً مختلفاً. صحيح أنه لم يصبح حَصَادِيّاً، غير أنه صار إنساناً جديداً. تقول إيزابيل:

أما أنا فقد بقيت أعمل على الدوام... الآن وقد أصبحت متقدمة في السن وبشعة بلا أسنان في فمي، لا يسمح لي أن أعمل. من المؤكد أنه كان من قبل يسمح لي أن أفعل ما أريده؛ الآن يرعاني. لا أفهم ما حصل. لا معنى له. لم لا؟ أنا الآن مترهلة! حسناً، يبدو أن الرب يصنع المعجزات. من قبل، حين كنت أكثر شباباً، لم يكن ينظر إلي على الإطلاق؛ أما الآن فيفعل. ذلك هو الفرق... لقد فعل الرب أشياء عظيمة معه. لقد غيَّره كشخص، غيَّر أفكاره. كان يشرب ويشرب، كان زير نساء... لقد غيَّره

الرب . لم يعد زوجي رجلاً عنيفاً (ماتشيزمو) . إذا كنت متوقعة أو حاملاً، فإنه يقوم بأعمال الغسيل، الكوي، الطبخ، يحمم الأولاد، يمسح أرض البيت . حين يكون هنا أيام السبت، يساعد في الأعمال المنزلية . . . إنه إنسان جديد .

كان مثال آديلا آمايا مشابهاً: زوج غير مسؤول أدمن الإكثار من الشرب، احترف معاشره النساء، أنجب أولاداً من نساء مختلفات، أنفق ما لديه من مال خارج البيت، تصرف على هواه، لم يكن لديه أي وقت لها أو للأولاد . أما بعد اهتدائها هي فقد اهتدى هو الآخر وها هو ذا الآن شماس في الكنيسة . جعلهما الاهتداء يحب كل منهما الآخر من جديد، كما لو كانا «يتواعدان» للمرة الأولى . لقد تغير الجو في البيت كلياً: لقد توقف كل السباب، الصراخ، الشتائم، الضرب، وقد أُلقي عن تناول الكحول ومطاردة النساء . في البدء ظن أصدقائه أنه يذهب إلى الكنيسة لملاحقة امرأة أثارت إعجابه . كان إقناعهم بأنه كان يذهب للصلاة بالفعل صعباً .

ترتبط الهداية بالانتماء إلى جماعة . بالنسبة إلى أية امرأة تعني الخروج من البيت ثلاث أو حتى أربع مرات في الأسبوع للاجتماع بالراهبات الإنجيليات . إذا كانت عضواً في جماعة الدوركاس فسوف تصلي وتتحدث . ويدور الحديث عموماً حول مشكلات البيت، الأولاد، الزوج . الاعتراف الصريح هو الآخر ممكن، وجملة المشكلات يجري طرحها ومناقشتها في أثناء الحوار . تتألف الجماعة من نساء ربما مَرزُن بأوضاع مشابهة وسرعان ما تنشأ صداقات راسخة . تكون زوج القسيس رائدة ومستشارة؛ يعتبر زواجها بالقسيس نموذجاً .

بعد الأحاديث والحوارات تعود النساء إلى بيوتهن وقد تَسَلَّخُن بإحساس جديد بكرامتهن . لقد تم الإصغاء إلى كلامهن ونعمن بالاحترام؛ لقد تقاسمن صنوف المعاناة والإذلال اللذين يعشنهما . لقد أثرن الاهتمام، الحب، والأمل، الأهم من هذا وذاك، بدلاً من الرقص والنبد . فما قصص النساء الأخريات إلا

قصص أمل أيضاً. وبالنسبة إلى آديلا أمايا كانت في الوقت نفسه تعني عودة مع رسالة: رسالة هداية زوجها. يتوقف النجاح في جزء منه عليها هي وشاهدها، غير أنه يعتمد أكثر من أي شيء آخر على «نداء الرب». ليست رسالة ثقيلة. يمكن تفسير حالة الفوضى والعنف الحالية على أنها من عمل الشيطان، وما المخرج سوى حياة جديدة مستندة إلى الرب. فقط «الرب يستطيع أن يغيرنا»، غير أنها مفعمة بالأمل لأنها باتت على الطريق. لقد قام الرب بإحداث التغيير فيها.

لن يلبث أولادها أن يلتحقوا بركبها سريعاً إذ سيجدون جماعة جديدة من الأصدقاء في الكنيسة. ومن جانبه فإن الزوج سيراهما وهي تخرج متأقّة أوقات بعد الظهر وتعود سعيدة شاعرة بالارتياح. لقد بدأت ترتدي ملابس جديدة، محتشمة ومتواضعة، تليق بالراهبات. وهذا تجديد بالنسبة إلى زوجها. من قبل لم تكن تتزين قط لأنها لم تكن راغبة في أن تفعل أي شيء. ما الذي يجعلها تتأق في الملبس إذا كان هو عازفاً حتى عن النظر إليها؟ ثمة روايات كثيرة وردت على ألسنة نساء تحدثن عن شروع أزواجهن بإبداء مشاعر الفضول والغيرة إزاء القسيس والراهبات الإنجيليات.

فقط بعد الاهتداء إلى الصراط المستقيم تتوصل إيزابيل كالديرون إلى اكتشاف القوة المعنوية الكامنة في داخلها اللازمة للتصدي لزوجها؛ باتت مستعدة حتى لفقدانه. هو يفهم الأمر ولا يرحل. يلمس فيها صفاءً داخلياً، إيماناً، تعبيراً عن الإحساس بكرامتها، وهي جميعاً أمور جديدة.

من الطبيعي أن جميع الرجال لا يتغيرون كما فعل زوجا إيزابيل كالديرون وآديلا أمايا، غير أن هذه الظاهرة، عملية التحول هذه، واسعة الانتشار بما يكفي لإبقاء الأمل حياً. لعل التغيير الأبرز هو أنهم يتوقفون عن تناول المُسكِرات، ويجب أن نتذكر أن هذه عادة تبدأ مع الخروج من مرحلة الطفولة

وتتم ممارستها داخل دائرة ضيقة جداً من الأصدقاء . إنه طقس ينتمي إلى عالم الذكور؛ وبالتالي فإن الإقلاع عن تعاطي الكحول قطيعة أيضاً مع شلة الأصدقاء ونوع من قيام المرء بإعادة تحديد دوره كرجل . وبهذا المعنى فإن الهداية الإنجيلية قد تعني تغيير أكثر جذرية بما لا يقاس بالنسبة إلى الرجال مقارنة مع النساء⁽²²⁾ ، إذ كيف يمكن للمرء أن يكون رجلاً ولا يخرج لتناول المسكرات مع أصدقائه؟ كيف يمكن لهذا الشخص أو ذاك أن يكون رجلاً، أن يخرج لممارسة لعبة كرة القدم، ولا يخرج بعد المباراة للمشاركة بنوع من «الاحتفال» بالفوز؟

تبيّن عَيّناتنا من جهة ومقابلاتنا المعمقة في حي لابيتانا من جهة ثانية أن مثل هذا التغيير شرط أساسي لحدوث الهداية⁽²³⁾ . فالمهني يتوقف عن الشرب، ينظم حياته، يتخلى عن الأصدقاء القدامى، عن المشاركة في الولائم، وعن مطاردة النساء؛ يتوقف عن الإنفاق بجنون، يجدّد زواجه على أساس الاحترام والحب، يشارك الأولاد حياتهم، ويقوم بقسطه من الواجبات المنزلية. يكون التغيير كاملاً إلى درجة تكاد لا تصدق؛ غير أن المؤشرات متوافرة بغزارة. بين أكثر من مئة رجل وامرأة مهتدين أجرينا معهم مقابلات خلال سنوات، لم يخفق أحد في الإتيان على ذكر هذا الأمر بوصفه التأثير الرئيسي المترتب على الاهتداء.

ما الآثار الاقتصادية للعقيدة الإنجيلية على الفقراء؟ تتوقف الإجابة على تحديد معنى الفقر. انسجماً مع التحديدات المألوفة في التشيلي، ينتمي الإنجيليون إلى الفئة الأشد فقراً. تشير دراسة فيرناندو فلورز⁽²⁴⁾ إلى أن سنوات تعليمهم أقل، وأن هناك في بيوتهم تجهيزات منزلية أدنى مستوى. ونظراً للعلاقة المتشابكة القائمة بين التعليم ومستويات الدخل، فإن من غير المحتمل أن يتمكن الإنجيليون الأقل تعليماً من تحقيق التفوق الاقتصادي على الكاثوليك.

تبين الدراسات الأكثر تفصيلاً لمناطق حي لابينتانا الأشد فقراً أن الإنجيليين هم الأشد فقراً حتى بين الأكثر فقراً⁽⁵⁵⁾.

تُظهر المقاربة بين المترددين على الكنيسة من الكاثوليك والإنجيليين أن شريحة الخمسين الدنيا مؤلفة من 40٪ من الكاثوليك و49٪ من الإنجيليين، في حين أن شريحة الخمس العليا تتألف من 23٪ من الكاثوليك و15٪ من الإنجيليين. وهذا يعني، انسجاماً مع هذا المؤشر [مؤشر السلع الاستهلاكية المعمّرة]، أن الإنجيليين يملكون سلعاً ذات مستويات أدنى مقارنة بالكاثوليك المترددين على الكنيسة، ومستويات أدنى أيضاً مقارنة مع السكان بصورة عامة⁽²⁶⁾.

شيء مشابه يحصل في نوعية المسكن: «يميل الإنجيليون المترددون على الكنيسة إلى التجمع في الشريحتين السفليتين. في الشريحتين الثالثة والرابعة ثمة نوع من التكافؤ، أمّا في الشريحة الخامسة، الشريحة العليا، فإن نسبة تعداد الكاثوليك تفوق نظيرتها من الإنجيليين»⁽²⁷⁾. ومن حيث الدخل الشهري كان متوسط ما يكسبه رواد الكنيسة الكاثوليك عند إجراء الدراسة 229 دولاراً أمريكياً: مقابل 207 دولارات لرواد الكنيسة الإنجيليين، في حين كان متوسط الدخل في المنطقة 214 دولاراً. يكون الإنجيليون في هذه الأحياء أقل تعليماً من الكاثوليك، وهو أمر يتجلى بوضوح في حالة رواد الكنيسة.

هل الإنجيليون حريصون على أن يصبحوا جزءاً من العالم الاستهلاكي؟
تجيب سونيا مونيتسينوا قائلة:

يشكل شراء المنتجات المنزلية - الكهربائية المختلفة عبئاً ثقيلاً من الدين نظراً للمداخيل الهزيلة المتحققة. إذا كانت بيوت الإنجيليين مطبوعة في السابق بالنظافة، بالأسيجة، وبمواد البناء الصلبة، فقد باتت اليوم مجهزة نموذجياً بـ «مذابح» حقيقية من التلفزيونات

الفاخرة ومسجلات الستيريو الحديثة جنباً إلى جنب مع البرادات، المدافئ، والغسالات. في الكنائس نفسها يركز القساوسة في مواعظهم على الدعوة إلى الادخار وشجب المبالغة في الاستدانة، غير أنهم هم أنفسهم يقعون في شرك الآلية ذاتها⁽²⁸⁾.

هل يؤمن الإنجيليون بوجود نوع من العلاقة بين وضعهم الاقتصادي وعقيدتهم؟ الجواب هو نعم: 60,1 بالمئة يعتقدون بأن حالتهم الاقتصادية تحسنت منذ اعتنائهم؛ وفيما يخص رواد الكنيسة ترتفع النسبة إلى 72 بالمئة. لدى سؤالهم عن أسباب نجاحهم الاقتصادي، جاء «الإيمان بالله» في المرتبة الثالثة في قائمة الأسباب المذكورة (بعد كل من «المبادرة الشخصية» و«العمل المسؤول فقط»)⁽²⁹⁾. وفي مسح شمل القساوسة الإنجيليين في لابيتانا، ثمة سؤال مشابه ولكنه ليس مطابقاً تم طرحه وجاءت الإجابة المتمثلة بعبارة «الشكر لله» بوصفها السبب الثاني الكامن وراء النجاح الاقتصادي (بعد «المبادرة الشخصية»)⁽³⁰⁾.

بين رواد الكنيسة الكاثوليك يقول 17 بالمئة إنهم رأوا المهتدين إلى المذهب الإنجيلي وقد تحسنت أحوالهم الاقتصادية⁽³¹⁾. كيف يمكن تفسير هذا السيناريو الإنجيلي المتفائل؟ لعل الافتراض الأقوى هو أن المهتدين إلى العقيدة الإنجيلية قد انطلقوا من مواقع أضعف حتى من الفقراء المتوسطين، وأنهم ما زالوا يُعدون بين الفقراء رغم تحقيقهم لشيء من التقدم. توحى دراساتنا مثلها مثل مقابلاتنا الشخصية بأن العقيدة الإنجيلية تفعل فعل العتلة على صعيد انتشار الأسر من حالة البؤس.

يؤمن الإنجيليون بالترابط الوثيق بين الإيمان والتحسين الاقتصادي، في حين يؤمن 31 بالمئة من الكاثوليك بأي أي مسيحي نموذجي سيكافأ بنعم مادية. بين رواد الكنيسة تكون النسب متساوية؛ غير أن الرقم بين الإنجيليين يرتفع إلى 41 بالمئة، وبين رواد الكنيسة الإنجيليين ثمة 61 بالمئة يؤمنون بأن أي

مسيحي نموذجي سيكافئه الرب بالخيرات المادية⁽³²⁾. يشير هذا إلى وجود اختلاف ملحوظ في الموقف بين الكاثوليك والإنجيليين بالنسبة إلى الاقتصاد. هل بوسع هذا أن يكون موازياً كما سبق لماكس فيبر أن طرحه حول المصير المحتوم المسبق للكالفنية؟ هل بوسع هذا أن يتمخض عن «قلق وتصميم نفسيين فيما يخص النجاح»؟⁽³³⁾

تشكل العلاقة بين الحياة المسيحية والنجاح الاقتصادي إحدى ركائز التجربة الإنجيلية. القساوسة أنفسهم يتبنون هذا الرأي على نطاق واسع؛ ثمة 74,3 بالمئة منهم يقول في الحقيقة إن «مشيئة الله هي أن تتحسن الأحوال الاقتصادية لأولئك الذين يؤمنون به» جواباً عن السؤال⁽³⁴⁾. وبين قساوسة لا بيتانا حصل السؤال نفسه لدى طرحه بعد سنوات على الإجابة ذاتها تقريباً وبالنسبة ذاتها تقريباً، مرة أخرى (74,4 بالمئة)⁽³⁵⁾.

في الوقت نفسه، «ما من أحد من أولئك الذين جرت مقابلتهم يتوقع تحقيق التقدم الاقتصادي بمساعدة الدولة... فالإنجيلي لا ينتظر أي شيء من الدولة لمساعدته على الخلاص من الفقر»⁽³⁶⁾. هل هذا التحسن الاقتصادي مرشح حقاً لأن يتم؟ إن الناس الذين قابلناهم جرت زيارتهم ثانية بعد سنة ولوحظ وجود تحسن اقتصادي. عدد منهم فكروا بإطلاق مشروعات تجارية صغيرة؛ نجح أحدهم في مضاعفة دخله وفي اقتناء شاحنة بيك آب لخدمة مشروعه⁽³⁷⁾. وثمة، أيضاً، مؤشرات دالة على قيام بعض الإنجيليين بالنفوذ إلى عالم الأعمال، وإن كان الوقت ما زال مبكراً للحديث عن توقعات عامة.

من الواضح، كما سبق أن ذكرت، إن الحركة الإنجيلية رافعة قوية تضطلع بمهمة انتشال آلاف التشيليين الفقراء من ويلات البؤس. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل ستثبت أيضاً أنها أداة حراك اجتماعي ستمكن العديد من أعضائها من الالتحاق بركب الطبقة الوسطى؟ هل سينجح هؤلاء، مع الزمن، في تحقيق قدر أكبر من النجاح بالمقارنة مع الكاثوليك؟

تتوقف الإجابة، إلى حد كبير، على ما يحصل في قطاع التعليم. إذا تمكن الإنجيليون من تحقيق مستوى مشابه لمستوى الكاثوليك، إذا تمكنوا من بلوغ المتوسط التعليمي، فسوف يصبح تقدمهم السريع ممكناً. عندئذ ستضمن روح العمل عندهم، رفضهم للكحول، مفهومهم للأسرة، ورؤيتهم لعقيدتهم بوصفها مرتبطة بالنجاح المادي، ووضعتهم في مكانة أفضل.

ما الذي يحصل الآن على الصعيد التعليمي بين صفوف الشبيبة الإنجيلية؟ لقد بينت دراسة شملت تسعاً وعشرين مدرسة في لابيتانا أن ليس هناك أي اختلاف في الأداء بين الطلاب الإنجيليين، الكاثوليك، والمتوسطين⁽³⁸⁾، وهو أمر لصالح الإنجيليين لأن آباءهم وأمهاتهم متمتعون بمستويات تعليمية متدنية. تبين المقابلات الشخصية أن الآباء والأمهات الإنجيليين حريصون على تعليم أولادهم. وبالتالي فإن هناك مؤشرات تدل على أن الجيل الجديد من الإنجيليين سوف يصل إلى مستوى تعليمي سيكفل له احتلال موقع يمكنه من التنافس والاستفادة أكثر من عاداته وقناعاته.

في حين أن الحركة الإنجيلية في التشيلي راسخة الجذور في البيئات الشعبية⁽³⁹⁾، فإن حقيقة كون جذورها ممتدة إلى القساوسة الميثوديين (المنهجيين) مع ارتباطها بالحركة الإنجيلية الدولية واحدة من الحقائق التي يتعذر إنكارها في الوقت نفسه. ومن وجهة النظر هذه فإن ما هو موجود هو نوع من الجمع بين تقاليد مختلفة:

من شأن إلقاء نظرة على جملة التوفيقات وأشكال إعادة الصياغة أن يثبت أننا نستطيع أن نتحدث عن إنجيلية «باروك» في لابيتانا بالمعنى الذي نستطيع به أن نقوم عناصر منسوخة عن عقائد أمريكية شمالية يجري بثها عبر التلفزيون أو من خلال الزائرين الأجانب. وهكذا فإن الموسيقى، الملابس، جماليات الكنائس، تميل إلى تقليد هذه العناصر، ولكن بترجمة محلية⁽⁴⁰⁾.

كذلك تطورت الموسيقى في لايبنتانا بسرعة. ففي داخل الكنائس تركت
القيثارات الإسبانية التقليدية مكانها لترددات ذبذبات القيثارات الكهربائية.

غير أن استيعاب الثَّقَر، القيثارات الكهربائية، وأساليب الأغاني لا
يؤكد تزواج التقاليد المتميزة والإبداع الشعبي إلا في إطار
الموسيقى. من المألوف أن تكون كنيسة معينة قائمة على حفنة من
«الرعا» أو «الشواذ» الشباب الذين يعتبرون أنفسهم محرومين
حيث يتم توظيف موسيقى «الروك العنيف» مفتاحاً لإطلاق سيل
من الترانيم والأناشيد المكرسة لإطراء الرب⁽⁴¹⁾.

باتت الرسالة الإنجيلية اليوم تصل عبر العديد من المحطات الإذاعية التي
تبيح وقتاً للبرامج المسيحية. هذا ويتحكم الإنجيليون بمحطة إذاعة آرمونيا
المكرسة حصراً للدعوة الإنجيلية، فضلاً عن أن أوقاتاً للبرامج يجري الآن
استئجارها على القنوات التلفزيونية المفتوحة. غير أنني أعتقد أن هذا لا
يعوّض، على الإطلاق، عن فقدان البث على القناة القومية ذات النطاق الأوسع
بكثير من حيث التغطية.

ومع ذلك فإن القساوسة والعديد من الرهبان والأخوة العاملين في هذه
البرامج مُلهِمون، وعلى الرغم من أن الكنائس الصغيرة مبعثرة دون أي مركز
يجمعها، فإنها تبقى محافظة على قَدْر محكم من الوحدة التي تتم صياغتها في
حلقات دراسية توراتية يعقدها خوارنة الكنيسة وغيرهم من القساوسة. ثمة أيضاً
شبكات مقاومة عبر الراديو والتلفزيون، حيث من الشائع سماع كلام قساوسة
أجانب، قساوسة من أمريكا الوسطى والبرازيل في المقام الأول.

من قساوسة لايبنتانا سافَرت نسبة 13,6 بالمئة إلى خارج التشيلي أكثر من
مرتين لاتباع دورات أو حضور مؤتمرات دينية؛ وفي التشيلي ككل، ترتفع
النسبة إلى أكثر من ثمانين بالمئة. أضف إلى ذلك أن 44,2 بالمئة من قساوسة
لايبنتانا يقرون بالتأثر بقساوسة أجانب؛ يبدو الأكثر شهرة الآن هو الإنجيلي

البورتوريكي جيغي آفيل⁽⁴²⁾. على العموم لا يشير هذا، حتى على المستويات الأكثر شعبية، إلا إلى أن الحركة الإنجيلية التشيلية تحتفظ بعلاقات مع الخارج دون التنازل عن استقلاليتها. تبقى الحركة الإنجيلية الحصادية التشيلية واحدة من أدوات العولمة بالنسبة إلى العالم الشعبي.

التوترات التقليدية: هل يتم رفض العولمة

أم يجري اعتماد عولمة بديلة؟

غياب الثقة بالناس والمؤسسات سمة مميزة للتشيلي كما لسائر المجتمعات الأمريكية اللاتينية بصورة عامة⁽⁴³⁾. انظر الجدول 2/8.

برأي فالينزويلا وكوزين «على صعيد البنى الخاصة بالصفة الاجتماعية حصل نوع من الانقلاب لدى التشيليين وسكان أمريكا الشمالية. وعلى الأثر بات الناس في التشيلي يُبدون نزوعاً قوياً للبقاء أصدقاء على النقيض من سكان أمريكا الشمالية الذين يميلون إلى الانتساب إلى الغرباء، إلى تحويل الجيران إلى أصدقاء، بعبارة أخرى». يكمن تفسير ذلك، ولو جزئياً، في الأهمية الأكبر نسبياً للمساكنة: «نسبة الناس الذين يعيشون تحت السقف نفسه مع الأم، الأب، و/أو الإخوة والأخوات هي 3 إلى 1 بين التشيلي والولايات المتحدة»⁽⁴⁴⁾. في التشيلي تكون «السمة الاجتماعية» المرتبطة بالعائلة وبالعلاقات القائمة على الهدايا أقوى من نظيرتها في الولايات المتحدة، حيث يكون «الاجتماع» أو الانتماء إلى الجمعيات الطوعية أقوى بالمقابل. فالانتماء ينطوي على «القدرة على (فعل أشياء، مع غرباء، على التعامل مع أناس غير معروفين لصالح العمل، أو في سبيل أهداف جماعية مشتركة)». إنه متجذر في المسؤولية الشخصية لمن يقدم وعداً، يسلم بعقد، أو يلتحق بركب رابطة طوعية؛ وبالتالي فهو يكون أيضاً خارج دائرة التهديد الاجتماعي المتمثل بالأكاذيب والخيانة.

الجدول 8/2 الثقة بالمجتمع

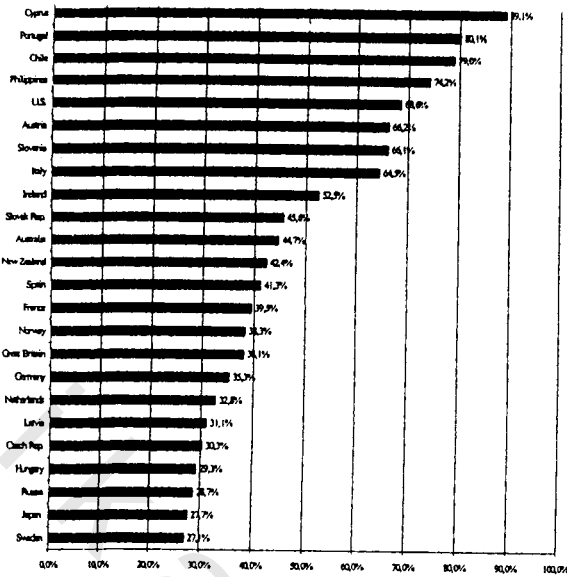
الولايات المتحدة 1964 - 1996	التشيلي 1997م	
42٪	14٪	يمكنك الثقة بالناس
54٪	42٪	عليك أن تحذر من الناس

المصدر: إدواردو فالينزويلا وكارلوس كوزينو «دراسة سوسيولوجية» مجلة دراسات عامة صيف 2000 م، ص: 321 - 339

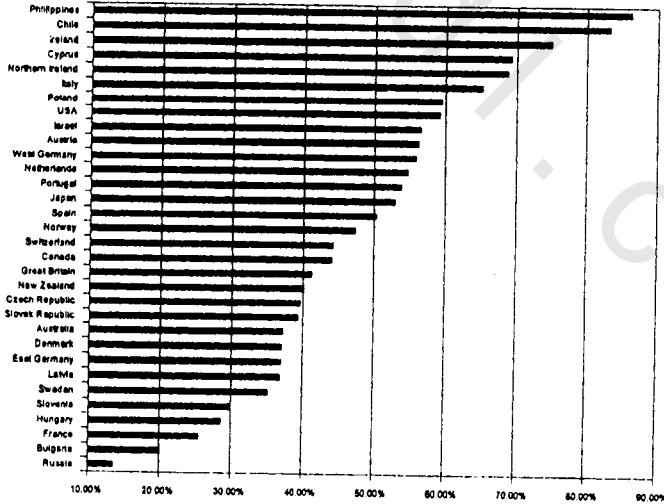
أما السمة الاجتماعية السائدة في أمريكا اللاتينية فتكون قائمة على التبادلية لا على «الوعد الشخصي... الوعد المقطوع» بالتالي. تستند السمة الاجتماعية، بالأخرى، إلى «القوة الرابطة للعطاء مع التزامات الأخذ والإعادة». وبالتالي فإن علاقتها النموذجية هي الارتباط «القائم على مبدأ التبادل المستمد من الهوية التي يتم الحصول عليها»⁽⁴⁵⁾.

في استكشاف حديث للرأي العام في أربعة وعشرين بلداً أجراه برنامج البحوث الاجتماعية الدولية ISSP كما في مسح القيم العالمية، بدت التشيلي أقل ثقة بالناس، بالمحاكم، وبالنظام القضائي⁽⁴⁶⁾. ففي مسح القيم العالمية كانت البلدان ذات النسب الأعلى من السكان غير الواثقين بالشرطة، بالحكومة، وبالأحزاب السياسية، باستثناءات قليلة، بلداناً أمريكية لاتينية. فبين ستة بلدان ذات نسب سكانية تفوق الثلاثين بالمئة ممن يعبرون عن عدم الثقة بالبوليس، مثلاً، كانت جميعاً، عدا واحد فقط، بلداناً أمريكية لاتينية، على سبيل المثال. تبقى التشيلي بهذا المعنى استثناءً مميزاً في أمريكا اللاتينية، ربما لغياب الفساد الرشوة في البلاد كما ظهر في المسوح التي أجرتها مؤسسة الشفافية الدولية). بين البلدان الستة حيث أكثر من 40 بالمئة غير واثقين بالأحزاب السياسية، كانت الجميع، عدا بلد واحد، بلداناً أمريكية لاتينية: بلغت النسبة في الأرجنتين 49,4 بالمئة، في البرازيل 47,6 بالمئة، في البيرو 43,8 بالمئة، في كولومبيا 48,4 بالمئة، وفي فنزويلا 60,1 بالمئة.

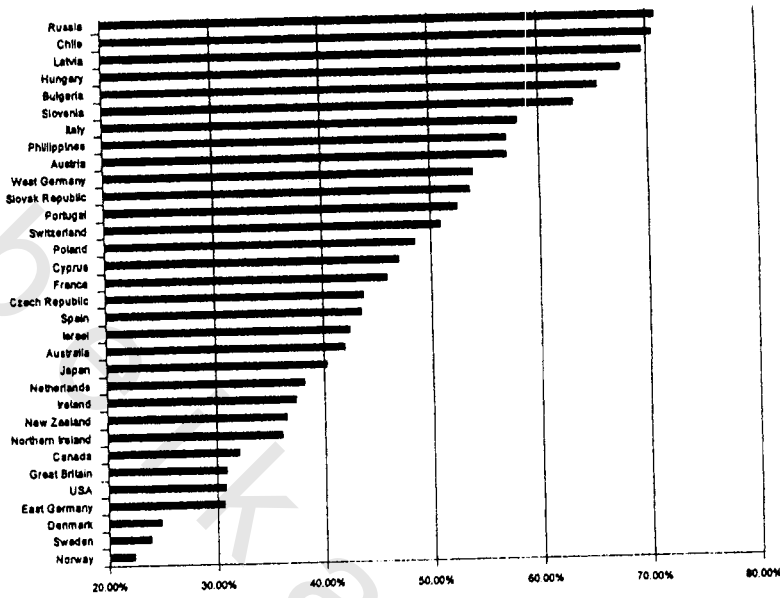
توجهات نحو العولمة في التشيلي



الشكل 8-2 الإيمان بالمعجزات الدينية: النسبة المئوية لمن يردون بـ«نعم» حاسمة ولمن يردون بـ«نعم» مترددة



الشكل 8-3 الإجهاض إذا كانت الأسرة فقيرة: نسبة من يقولون «غير صحيح دائماً» إلى من يقولون «غير صحيح بصورة شبه دائمة».



الشكل 8 - 4 الأسرة تعاني إذا عملت الزوجة: نسبة الموافقين إلى الموافقين بقوة.

من المؤكد أن هذه الأرقام تبعث على القلق. تشي بأن المؤسسات السياسية بالغة الضعف وبوجود مشكلة مشروعية خطيرة فيما يخص المؤسسات لعلمانية في أمريكا اللاتينية.

على النقيض من هذا هناك قدر كلي أو كبير من الثقة بالكنيسة والمنظمات الدينية. ففي دراسة برنامج البحوث الاجتماعية الدولية تحتل التشيلي المرتبة الثانية على هذا الصعيد، بعد الفلبين فقط (رغم عدم أخذ أي بلد أمريكي لاتيني آخر، عدا التشيلي، عينة).

ينطوي هذا الافتقار إلى الثقة، جنباً إلى جنب مع الاعتماد على المؤسسات الدينية، على أهمية كبيرة ويشي بأن الروابط الاجتماعية في التشيلي تقوم، إلى حد كبير، عبر الكنائس أو من خلال المؤسسات الكنسية (المدارس الثانوية والجامعات، مثلاً). لعل أحد أساليب التغلب على انعدام الثقة بالآخرين

ذو علاقة بالانتماء إلى الكنيسة، العقيدة، أو الحركة الدينية نفسها. وجذور هذه الحالة تعود إلى الدور الذي دأبت الكنيسة الكاثوليكية على الاضطلاع به عقب حروب الاجتياح التي شكلت، بمئات الطرق، المؤسسة الوسيطة الرئيسية التي أذابت الناس من المولدين الجدد ومن المستعمرين في بوتقة مجتمع واحد⁽⁴⁷⁾.

في دراسة برنامج البحوث الاجتماعية الدولية تحتل التشيلي، مع كل من قبرص، الفلبين، وبولونيا، مرتبة واحدة من البلدان الأربعة الأولى في سلم البلدان الأكثر غنى بالمؤمنين: إن نسبة 95,6 بالمئة من التشيليين يؤمنون بالله؛ وهذه النسبة هي 91,8 بالمئة في الولايات المتحدة، 87,5 بالمئة في إيطاليا، 82,1 بالمئة في إسبانيا، 58,5 بالمئة في هولندا، و45,9 بالمئة فقط في جمهورية التشيك، البلد الأفقر بالمؤمنين بعد اليابان. كذلك تأتي التشيلي في المرتبة الثالثة بين البلدان ذوات الكثافة العالية من الناس المؤمنين بالجنة (82,4 بالمئة)، وفي المرتبة الرابعة بين البلدان ذوات الكثافة العالية من الناس المؤمنين بالجحيم (58 بالمئة). ثمة في التشيلي 76,2 بالمئة من الناس يؤمنون بوجود حياة بعد الموت؛ فقط في الفلبين وقبرص تكون هذه النسبة أعلى⁽⁴⁸⁾.

يقوم الشكل 2.8 بتسليط الضوء على عدد الناس الذين أقروا بأنهم يؤمنون بالخوارق الدينية. أما فيما يخص الإجهاض فإن 83,3 بالمئة من التشيليين اعتبروا الأمر خطأ بصورة شبه دائمة إذا كانت العائلة فقيرة. (انظر الجدول 1.8). كذلك ترى أكثرية التشيليين أن «الأسرة تعاني إذا عملت المرأة» خارج البيت. (انظر الشكل 4.8).

إن الصورة التي تتشكل من جميع هذه البيانات هي صورة بلد يثق بالكنيسة وبالمؤسسات الدينية ويعارض الإجهاض بقوة. ثمة أكثرية مقتنعة بأن المرأة التي تعمل خارج البيت تدمر الأسرة. وعلى هذه الأصعدة يبدو المجتمع التشيلي متصرفاً وفقاً لمعاييرهِ وتقاليده الخاصة، ولم تتمكن العولمة، آتياً على الأقل، من تحقيق سوى أدنى مستويات التوغل.

لذا فإن هذه البيانات تسلط الضوء على الوجه الآخر لميدالية العولمة، الوجه الذي يقاوم تأثيرات العولمة الدائبة على نشر النزعة العلمانية وتشجيع الإجهاض مثلاً. وعلى الرغم من ضرورة تذكّر حقيقة أن الإنجيليين أنفسهم يشكلون جزءاً من حركة العولمة، فإن هؤلاء يظلون حريصين على التمسك بعقيدتهم وأطروحاتهم المحافظة بشأن القضايا الأخلاقية وتعزيزهما؛ ثمة شيء مشابه يجري على قدم وساق مع الحركات الكاثوليكية، هي الأخرى. إنها، جميعاً، أممية، وتمثل، بمعنى معين، أشكالاً بديلة للعولمة.

الطلاق والإجهاض محظوران في التشيلي. حتى أيار / مايو 2001 م كانت الأفلام السينمائية بما فيها تلك المعروضة عبر أجهزة الفيديو والبرامج التلفزيونية خاضعة للرقابة المسبقة وفقاً للدستور السياسي. وهذه القضايا جميعاً تبقى مثار قدر غير قليل من التوتر والنقد، كما حصل لدى قيام هيئة الرقابة بمنع فلم الإغواء الأخير للمسيح لمارتين سكورسيز. ومع ذلك فإن الرقابة المسبقة وجدت من يدافع عنها في أعمدة عدد من الصحف المرموقة. يبقى التشيليون شديدي الانقسام حول هذه الأمور. ففي قضية الطلاق ثمة إمكانية للهجر، الذي يوازي الطلاق بموافقة الطرفين، بالإفادة من هذه الثغرة أو تلك. هناك فُرص لاحتمال إقرار قانون خاص بالطلاق في السنوات المقبلة. من المؤكد أن حالات الإجهاض غير الشرعية متكررة، غير أنها تواجه بمقاومة قوية من جانب أكثرية الشعب.

على العموم نحن في مواجهة مجتمع لا يرغب في إضفاء الشرعية على نمط سلوكي ينظر إليه الناس على أنه لا أخلاقي، على الرغم من وجود فيض من الأدلة المؤكدة لتعرض هذه القواعد، وبصورة روتينية، للانتهاك أو المراوغة والتحريف. أمّا مقاومة اعتماد القوانين المعتمدة في بلدان أكثر تطوراً فتأتي، بالدرجة الأولى، من الكنيستين الكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانتية). وليستا، كما سبق لنا أن رأينا، إلاّ المؤسستين اللتين توحيان بأكبر قدر من الثقة في مجتمع يسوده انعدام الثقة الواسع.

ومن الجهة الأخرى فإن الموقف المحافظ المعارض للطلاق والإجهاض يحظى بقدر كبير من التأييد لدى الفقراء. فالقوانين التي تسمح بالطلاق والإجهاض ليست إلا من أحلام أبناء الطبقة الوسطى المتعلمة. غير أن مالكي وسائل الاتصال الأقوى يميلون إلى أن يكونوا كاثوليكين محافظين. فإحدى شبكتي التلفزيون الأكثر نجاحاً في البلاد تملكها الجامعة الكاثوليكية البابوية التي يتم تعيين عميدها من قبل البابا (في الفاتيكان - روما - إيطاليا). أما الشبكة الثانية، وهي الشبكة القومية، فتدار من قبل مجلس تشكله الأحزاب السياسية التي يتمتع فيها اليمين بنفوذ كبير، أتقن توظيفه.

من حيث الصحف والجرائد ومحطات الإذاعة، فإنها خاضعة، جميعاً، لتحكم رجال أعمال محافظين أو لسيطرة مؤسسات كاثوليكية أو كنسية، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. غير أن احتكارات دولية ما لبثت، مؤخراً، أن بدأت تنخرط بشؤون المحطات الإذاعية والتلفزيونية الكابلية؛ ثمة قناة كوابل واحدة قد بدأت بالفعل تبث برنامج بليبوي Playboy، وإن جوبهت بموجة عنيفة من النقد والشجب.

غير أن القطاعات الشعبية (ممثلة، في المقام الأول، باليسار الذي يحمل لواءه رئيس الجمهورية الاشتراكي الحالي ريكاردو لاغوس) بقيت، حتى اللحظة، عاجزة عن مواكبة أو مقاومة النفوذ الذي يتمتع به المحافظون في وسائل الاتصالات. ومع ذلك فإن من الممكن أن يحقق الرئيس لاغوس نجاحاً في تحرير قانون يضيفي الشرعية على الطلاق (رغم وقوفه ضد الإجهاض)، إلا أن هناك عدداً كبيراً من الناس الذين يخشون من أن يفضي ذلك إلى وضع أكثر تكيلاً بالقيود من نظام الهَجْر غير الشرعي الساري الآن.

يأتي الرئيس ريكاردو لاغوس الذي تولى المنصب في آذار / مارس 2000 م من مدرسة راديكالية: من حزب عُلْمانِي متأثر بالماسونية تضاءلت أهميته أواخر عقد الستينيات. أما منافسه المحافظ، يواكين لافين، الذي كاد أن

يفوز في الانتخابات الرئاسية، فهو عضو إضافي (مراقب) في تنظيم أوبوس دي Opus Dei، درس الاقتصاد في الجامعة الكاثوليكية أولاً وفي جامعة شيكاغو بعد ذلك. كان يعمل في حكومة الجنرال بينوشيت وقد دافع بحماس عن ترشيح بينوشيت في استفتاء سنة 1988 م الذي تمخض في النهاية عن هزيمته. في ذلك الوقت كان لافين الصحفي الأول في قسم الأعمال والاقتصاد بجريدة **إلميركوريو**، وسيلة الإعلام الأوسع نفوذاً بالمطلق؛ وفيما بعد احتل موقع الرجل الثاني في الجريدة، ثم ما لبث أن تميز بوصفه رئيس البلدية الأكثر شعبية ونجاحاً في البلاد.

تميزت حملة 1999 م الرئاسية للافين بالقرب من الشعب. كان حريصاً على تجنب المجابهة وعلى تقديم نفسه شخصاً معتدلاً ميالاً إلى تفضيل إنجاز المهمات بدلاً من الغرق في مناقشة الأفكار. لم يكن أي من لافين أو لاغوس يعلق أهمية حاسمة على القضايا الأخلاقية في حملتيهما، و«الحرب الثقافية» التي كان بعض الناس قد تنبأوا بها لم تتحقق على أرض الواقع. فقد كان تركيز الحملتين أكبر، بدلاً من ذلك، على المسائل الاجتماعية والاقتصادية التي شكلت، حسب استطلاعات الرأي، هواجس أكبر بالنسبة إلى الناس.

كان من شأن رَخم التراث المحافظ في التشيلي، بطبيعة الحال، أن يميل ببساطة إلى التوافق مع مرحلة انتقالية مفضية إلى حداثة أكثر رحابة في القضايا الأخلاقية. فالممارسة والتشريعات يمكنهما، مع مرور الزمن، أن تصبحا شبيهتين بنظيرتيهما في أكثرية البلدان المتطورة. ومثال إسبانيا صارخ على هذا الصعيد. هل ستسير التشيلي في الطريق نفسها؟

حتى اللحظة تشير البيانات الواردة في مسح القيم العالمي لسنة 1990 م، مثلاً، إلى أن المكسيكيين والأرجنتينيين أكثر محافظة، فيما يخص مسائل مثل أهمية الرب والإجهاض، من الشعب الإسباني. ثمة 70 بالمئة من الأرجنتينيين و80 بالمئة من المكسيكيين يعلنون أن «الرب مهم في حياتهم»؛ في حين أن

هذه النسبة هي دون الـ 50 بالمئة في إسبانيا. كذلك نجد أن معارضة الإجهاض، الطلاق، والجنسية المثلية، أقوى بكثير أيضاً مما في إسبانيا⁽⁴⁹⁾.

بوعبي أو دونه، تحاول الأطراف الاجتماعية المحافظة الراهنة أن تقيم صرح حداثة بديلة: غربية، ذات توجه عائلي، محافظة من حيث الأخلاق والدين ولكنها موالية للأعمال والتجارة. وكما يزعم هنتينغتون فإن الحداثة تستطيع أن ترتدي أثواباً مختلفة⁽⁵⁰⁾، وما يسعى إليه الكثيرون في التشيلي ليس ما حدث في إسبانيا. من المؤكد أن هذه هي النظرة السائدة بين صفوف قادة البلاد المحافظين المتدينين الأكثر نفوذاً على الأصعدة السياسية، التجارية - الاقتصادية والفكرية، والحقيقة تقول، حتى اللحظة، إن مجيء الديمقراطية لم يجلب معه «أي شيء شبيه بـ»رفع الغطاء الإسباني«.

عالم الأعمال المعولم

تبقى «ثقافة دافوس» التشيلية محافظة إزاء القضايا الأخلاقية ومؤمنة بحرية السوق في الاقتصاد. فلدى تقييم العائلة و«الاقتصاد الجديد» تريد أن تكون تقليدية في الدين ومتقدمة في التكنولوجيا. هل هذا تناقض؟ إنه صعب بكل تأكيد. وقد يبدو أشبه بأساليب دون كيشوت - غير أنه ليس، فيما أعتقد، منهجاً مفتقراً إلى التماسك والاضطراد.

يظل رجل الأعمال الكوكبي دائماً على الطواف حول الكرة الأرضية متابعاً أعماله التجارية. ما من شيء يمنعه من التمسك بمعتقداته الدينية وقناعاته الأخلاقية التي ورثها عن أبوية، اللهم إلا خطر التعرض للإصابة بفيروسات الرؤى العالمية الأخرى⁽⁵¹⁾. ومع ذلك فإن من شأن رجل الأعمال التشيلي أن يبدو، وهو الغارق في دوامة الخطر واللايقين، في زحمة التحول الدائم لنشاطاته جنباً إلى جنب مع التدمير الشومبييري الخلاق⁽⁵²⁾، بحاجة إلى مواجهة الموقف والتصدي له في المجال الأخلاقي - الديني حيث «لا شيء يتغير ويبقى كل شيء على حاله».

صحيح أن جميع رجال الأعمال وكبار التنفيذيين ليسوا كاثوليكين نشيطين أو محافظين على الصعيد الأخلاقي، غير أن الأكثرية الساحقة هي كذلك، والصورة واضحة بجلاء⁽⁵³⁾. وهذا الكفاح في سبيل التمسك بأشكال الاستمرارية والهويات التاريخية ينخرط فيه رجل الأعمال الأكثر حداثة، عولمة، وقُدرة على المنافسة في أمريكا اللاتينية. وبالتالي فإن المرء لا يسعه إلا أن يتنبه إلى هذه المعركة.

ولكن هل رجال الأعمال هؤلاء متعلمون حقاً؟ من المؤكد أن الجواب هو نعم من وجهة النظر الصناعية، التجارية، والمالية الصارمة. فآلاتهم مستوردة، مثلاً، وهم يصدّرون منتجاتهم إلى أسواق أجنبية: فالخمرة التشيلية نكّرع، مثلاً، في لندن، طوكيو، كاركاس، برلين، ونيويورك؛ والفواكه التشيلية يجري تناولها في العربية السعودية، المكسيك، تايوان، والولايات المتحدة. أضف إلى ذلك أن أصحاب المبادرة التشيليين يحصلون على اعتمادات ورساميل من مراكز مالية معينة مثل الـوول ستريت، عبر صياغة إيصالات إيداع أمريكية ADRs. إنهم دائمو التفاعل مع جيوش من المستهلكين، المنتجين، الفنيين، المستشارين، وخبراء المصارف الدوليين. أن تكون نسبة 90 بالمئة من إجمالي الدخل القومي التشيلي ذات علاقة بالتجارة الدولية أمر يُفصح عن نفسه. خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة، تمكنت التشيلي من مضاعفة حصة الفرد من الدخل القومي، وقد تحقق ذلك بفضل رجال الأعمال هؤلاء في المقام الأول.

إن قطاعاً مهماً منهم حاصلون على شهاداتهم الجامعية والعليا في ميداني الاقتصاد والأعمال من الجامعة الكاثوليكية أو من إحدى الجامعات الأمريكية، ولا سيما جامعة شيكاغو التي هي الجامعة الأمريكية المثالية بنظر الجميع في التشيلي. وخريجو شيكاغو درسوا الأعمال والاقتصاد في الجامعة الكاثوليكية (الأشهر) أو جامعة التشيلي، أو جامعة أدولفو إيبانز. أمّا أساتذتهم الأكثر شهرة

ومهابة فهم من خريجي الجامعات الأمريكية ولا سيما جامعة شيكاغو، مرة أخرى، ومنذ زمن طويل.

حسب ما جاء في إحدى الدراسات الحديثة يحرص رجال الأعمال هؤلاء (أي أصحاب المشروعات وكبار المدراء التنفيذيين على حد سواء) على عدم تفويت أي عدد من أعداد مجلة «الإيكونوميست» وهم «يُقرُّون، دون أي خجل، بأنهم يقلدون نظراءهم النيويوركيين من حيث العادات والملابس». إنهم يقلدونهم من حيث «ساعات العمل، آداب الطعام، عادات ممارسة الرياضة». يتحدث الباحث عن نوع من «التسليم بالانتماء» فيما بينهم⁽⁵⁴⁾.

يكون الشعور في المحصلة انتماءً إلى شبكة وإلى أسلوب دولي في العمل. فأحد رجال الأعمال الذين جرت مقابلتهم في الدراسة آنفة الذكر عبر عن ثقته بأن من شأن القدرة على

نقل هذا الإداري أو ذاك آتياً، عبر أداة نقل مسافة بعيدة ما، من شارع البوسك في سانتياغو إلى البورصة... ومنها إلى حي المال في كوالالامبور، ومن هناك إلى سوق البورصة في فرانكفورت، وبعد ذلك إلى مكاتب لُؤيدُز بلندن، وأخيراً إلى مانهاتن، أن يبدو وارداً وأشبه بأي انتقال من مكان إلى آخر في الحي نفسه الذي انطلق منه، حي البوسك في سانتياغو، بعد أن أصبحت المباني، الملابس، السيارات، وحتى الأمزجة والأساليب هي هي⁽⁵⁵⁾.

هناك قطاعات، مثل تصدير الفواكه وصناعة الخمر، لم تكنف باستيعاب التكنولوجيات، الإجراءات، والصيغ التنظيمية المستوردة، بل وتجاوزت ذلك إلى تمثل الجوانب الجمالية. فأقبية تخزين خمر الكروم، مثلاً، تجري إعادة تصميمها وفقاً للأسلوب الكاليفورني. يقول فيرغارا «لا نخاطر كثيراً إذا أكدنا أن المؤسسات الصناعية والتجارية مكافئة، عموماً، لنظائرها في العالم المتطور

وهي تقلد نماذجها الجمالية تقليداً أعمى إلى حد إقناع نفسها بأن هذا هو الأسلوب»⁽⁵⁶⁾.

في عالم الأعمال هذا «يكاد النشاط السياسي أن يكون معدوماً... وكلما وُجد خط عام نستطيع تلمُّسه، فإنه خط العزوف عن ممارسة النشاط في الأحزاب السياسية تحديداً»⁽⁵⁷⁾. وما يعنيه هذا هو أنهم، كقاعدة، ليسوا أعضاء، بالمعنى الرسمي، في أي حزب سياسي. غير أن هناك احتكاكاً يتعذر إنكاره بالقضايا العامة، احتكاكاً يتم عبر جُملة من القنوات المختلفة، بما فيها قناة النشاط النقابي، قناة الانخراط بعملية تمويل الجامعات وتوجيهها، قناة تمويل الحملات الانتخابية والأحزاب، وقناة دعم الأعمال الخيرية.

لم يبادر الإنجيليون إلى اختراق هذه الثقافة الدافوسية المحلية. أمّا الحركات الكاثوليكية الأقوى فتميل، وسطياً، إلى أن تكون محافظة، بابوية، مريمية، كما تنزع إلى معارضة الاشتراكية ولاهوت التحرير.

كثيرون ممن تمت مقابلتهم كانوا على علاقة ما باليسوعيين، بأعضاء فيلق المسيح، بحركة شونشتات، ومأثرة الرب Opus Dei... بعضهم يقرون بارتباطاتهم، على صعيد تعليم أولادهم، بتنظيم جنود فيلق المسيح، على صعيد الانخراط بمشروعات خيرية اجتماعياً، ببعض الرهبان اليسوعيين، وفي مجال تلقي المعونة الروحية والدعم المعنوي / الأخلاقي والديني، مأثرة الرب Opus Dei أو الشونشتات⁽⁵⁸⁾.

تمتلك المؤسسات الأربع المذكورة مدارس إعدادية وثانوية محترمة جداً. بانث الإنجليزية أكثر أهمية بنظر آباء وأمّهات طلاب هذه المدارس، وهذه مسألة مهمة. وهي تمل، باستثناء تنظيم الشونشتات، جامعات أيضاً، فضلاً عن أنها حركات دولية. وفيما عدا اليسوعيين⁽⁵⁹⁾، نجدها منظمات حديثة العهد نسبياً

متمتعة بمشاركة شعبية تفوق ما كان مألوفاً بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية كثيراً من حيث الفعالية والحسم.

لا تبقى الموضوعات الأخلاقية محصورة بالبعد الشخصي أو العائلي؛ يتم التطرق إليها أيضاً في اجتماعات الأعمال. فمنظمة الأعمال الكفؤة والناجحة المعروفة باسم جنراسيون أمبريساريال Generación Empresarial تساهم في تنظيم حلقات بحث أخلاقية منتظمة ذات جاذبية جيدة مع جنود فيلق المسيح، حيث يقوم مشاهير رجال الأعمال بإلقاء المحاضرات عن «الخطايا السبع القاتلة» مثلاً. وفي إحدى حلقات البحث هذه رُفعت لافتة كتب عليها عبارة «الأخلاق بضاعة مربحة».

لا بد لي من الإشارة إلى أن بعض قادة تنظيم جنواسيون إمبريساريال كُتّاب زوايا متنفذون يخاطبون جمهوراً من النُخبة التجارية والسياسية. وما من منظمة جنود فيلق المسيح إلا طريقة دينية تأسست في المكسيك قبل بضعة عقود. إنها تتوسع بسرعة ويمكن اعتبارها ظاهرة دينية أمريكية لاتينية مهمة. وجنباً إلى جنب مع منظمة ماثرة الرب Opus Dei تمت نفوذها إلى خارج العالم الإسباني (اللاتيني).

لهذا كله علاقة وثيقة بقيم العائلة، لأن ما يمقته هؤلاء الناس في العولمة هو ما يتصورونه عامل تمزيق وتفكك للأسرة. مرة بعد أخرى يعود المهنيون والباحثون الأكاديميون الناجحون من الولايات المتحدة لحماية حياتهم العائلية. ليس الطلاق هو مصدر القلق الرئيسي: فالناس يخشون الانتقال من مدينة إلى أخرى، وابتعاد الأبوين عن الولد أو البنت حين يلتحق الأخير (أو الأخيرة) بالجامعة. يراد لـ «تماسك» العائلات التقليدية أن يدوم في أمريكا اللاتينية. تكون الحياة العائلية زاخرة باللقاءات والحفلات والطقوس الاجتماعية مثل مناسبات التعميد، البلوغ، أعياد الميلاد، إلخ. يستمر المسنونون في العيش

بالقرب من الأصغر سناً، والأزواج مع الأولاد يحافظون على صلات وثيقة بأبائهم وأمهاتهم.

نرى هذا النوع من الحياة الاجتماعية مخترقاً أيضاً لمفهوم الصداقة: فأن تكون صديقاً لشخص معين غالباً ما ينطوي على كونك صديقاً للأسرة. وبالتالي فإن الثقة كثيراً ما تكون، كما سبق لنا أن رأينا، ذات علاقة بالروابط العائلية. فالناس يفضلون الشريك الذي هو أخ، ابن عم، عم، خال، أو قريب، والشركات العائلية هي القاعدة في التشيلي. حتى حين تكون الشركة مؤسسة كبيرة ذات أعداد كبيرة من المساهمين، تكون المجموعة المسيطرة متمثلة بإحدى الأسر. ثمة عائلة بعينها وراء كل مجمع اقتصادي.

يبقى السؤال متمثلاً بما إذا لم يكن هذا إلا مرحلة انتقالية من مراحل لنظام الرأسمالي أم أنه سيتعزز في نُخبة أعمال تكون حديثة، مبدعة، وعولمية على صعيد تعاملاتها التجارية، مع بقائها، في الوقت نفسه، تقليدية في شؤونها الأخلاقية والدينية، بالإفادة من مساعدة الحركات الدينية المحافظة المتعولمة.

المثقفون

ربما كانت شهرة أمريكا اللاتينية في العالم قائمة على واقعية غابرييل غارثيا ماركيز السحرية وقصص جورج لويس بورغيس المراوغة المتناقضة، على أعمال هذين الكاتبين اللذين ما لبث الأمريكيون والأوروبيون، في ستينيات القرن العشرين، أن «اكتشفوهما». فهذان الكاتبان، مثلهما مثل آخريين كمايو فرغاس يوسا، كارلوس فوينتيس، جوليو كورتازار، والفريدو برايس إيكينكي، قُما بأسر القراء الأوروبيين والأمريكيين. لقد تمكن غارثيا ماركيز من تشكيل ذوق القراء إلى درجة بات معها المرء يجد الواقعية السحرية مقروءة ومكتوبة في العالم كله، في حين كان تأثير بورغيس كبيراً حتى أصبح من الصعب عدم النظر إليه على أنه «المركز». وفي الحقيقة فإن هذين المؤلفين يسلطان الضوء على

مدى نسبية مفهومي المركز والأطراف في الأدب . هل يستطيع المرء أن يزعم أن هناك شيئاً مشابهاً في مجال السياسات الاقتصادية؟

بدأت عولمة الاقتصاد التشيلي في ظل النظام العسكري الذي استولى على السلطة في 1973 م عن طريق تدبير انقلاب عسكري . أمّا إعادة توجيه الاقتصاد وإدارة جملة الإصلاحات فقد اضطلع بهما فريق متميز من الاقتصاديين الذين تكونوا أولاً ، بمعنى من المعاني ، في جامعة شيكاغو وكان مركزهم الرئيسي في التشيلي متمثلاً بقسم الاقتصاد والأعمال في الجامعة الكاثوليكية . ولدى النظر إلى الوراء الآن ، فإن الجميع يدركون أن الجامعة الكاثوليكية وترتيبها الفريد مع جامعة شيكاغو كانتا اثنتين من العوامل الحاسمة بالنسبة إلى جملة التغيرات الحاصلة الآن في الاقتصاد⁽⁶⁰⁾ .

انبثقت الفكرة في خمسينيات القرن العشرين من كلية الاقتصاد بجامعة شيكاغو . تم اتخاذ الخطوات الأولى من قبل الأستاذين الجامعيين آرون ديركتور وتيودور شولتز ، اللذين كانا عاكفين على البحث عن علاج لنموذج التنمية الاقتصادية المطروح من قبل المركز الاقتصادي لأمريكا اللاتينية CEPAL ، الذي كان ، بقيادة الاقتصادي الأرجنتيني راؤول بُريبيش ، يوصي باعتماد استراتيجية مهمة قائمة على إنتاج بدائل السلع المستوردة . في تلك الأيام ، كانت التشيلي بلداً ذا تقاليد ديموقراطية راسخة يعاني من سلسلة من المشكلات الحادة مثل الفقر ، النمو البطيء ، والتضخم المزمن ، كان اقتصاده القائم على أحادية التصدير أحد الأمثلة المفضلة لدى بُريبيش لاقتصاد قادر على اعتماد استراتيجية تنموية سليمة .

قدمت جامعة شيكاغو عدداً من المنح لطلاب من كلية الاقتصاد والأعمال في الجامعة الكاثوليكية ، كما في جامعة التشيلي . وفي غضون بضع سنوات ما لبث ذلك أن تمخض عن إحداث تجديد وتعديل كاملين في مجمل الجهاز التعليمي والمنهج التدريسي بكلية الاقتصاد والأعمال ليصبحا قريبين من البرامج

الاقتصادية المعتمدة في المرحلتين الجامعية وما بعد الجامعية في جامعة شيكاغو. وحين تم ذلك تمكن القسم من إيجاد مرحلة جامعية ذات خلفية اقتصادية قوية ومرحلة عليا في الاقتصاد قائمة على المرحلة السابقة. وبالتالي فقد كان ثمة نوع من الأصالة في الطرائق التي جرى بها تبني نفوذ شيكاغو. كذلك حصل المشروع على دعم وكالة التنمية الدولية (الإيد AID)⁽⁶¹⁾، وظل التشيليون، على امتداد عقدين من الزمن، يلتحقون، سنة بعد أخرى، بكلية الاقتصاد في شيكاغو. لا بد من الإشارة إلى أن الأستاذ الجامعي آرنولد هاربرغر لعب دوراً مفتاحياً في هذا كله عبر الحفاظ على علاقاته الناشطة مع الاقتصاديين التشيليين الشباب على امتداد سنوات عديدة.

لم يكتف خريجو شيكاغو بشغل المناصب الحساسة في الجامعة لكاثوليكية، بل واحتلوا أيضاً مواقع مهمة في جامعة التشيلي (وإن في أماكن أقل حساسية)، في أنشط الجماعات الاقتصادية، في منظمات الأعمال، وفي جريدة الميركوريو. فلدى وقوع انقلاب 1973 م، كانت نخبة تكنوقراطية رفيعة المستوى قد تشكلت بعيداً عن الأحزاب السياسية واعتمدت برنامجاً تنموياً مناقضاً بوضوح للبرنامج الذي كانت الأحزاب الماركسية - اللينينية الداعمة لسلفادور الليندي تجسده.

كان اقتصاد البلد في حالة مرعبة، وكان من شأن الجيش أن يتعرض للهزيمة والإخفاق إذا لم يتمكن من السيطرة على التضخم (الذي كان معدله السنوي يقارب الألف بالمئة) ومن ضبط الاقتصاد. ما لبث الفنيون من خريجي شيكاغو أن فازوا بالثقة (أضفى النجاح الاقتصادي الناجم عن تشجيع التصدير في بلدان آسيا الشرقية قدراً كبيراً من المصداقية على منطلقاتهم الرئيسية) ونجحوا، بالتالي، في الإمساك بزمام الاقتصاد التشيلي وإدارة دفته خلال السنوات السبع عشرة التالية.

تمثلت ركائز هذه الاستراتيجية بالأسواق المفتوحة، الملكية الخاصة،

والسياسات النقدية السليمة. وبالفعل فإن الخصخصة في التشيلي سبقت نظيرتها في المملكة المتحدة في عهد مارغريت تاتشر، وشملت نظاماً تعليمياً قائماً على الكفالة، نظامين خاصين للرعاية الصحية والتقاعد، وقوانين عمل مرنة.

مع مجيء الديمقراطية في 1990 م، كانت الاستراتيجية التنموية هذه التي باتت تُعرف باسم «التنمية من الخارج»، قد مدّت جذوراً. فالنمو الاقتصادي في السنوات كان عالياً ومضطرباً. في مجالات معينة، مثل الاتصالات البعيدة والبنية التحتية، كانت أطر تشريعية جديدة قد فُرضت فما لبثت أن حررت هذه القطاعات، فاتحة الباب أمام المنافسة والملكية الخاصة. ففي قطاع التعليم، قد يبادر الآباء والأمهات اليوم إلى إضافة مبالغ نقدية من جيوبهم إلى قسائم المنح والحصص التي تقدمها الدولة.

تمثل ما جرى بعولمة ذات نمط أكاديمي، عولمة كانت أداتها في التشيلي جامعة ما لبثت، بعد سلسلة من التحولات التاريخية، أن أطلقت إصلاحاً كاملاً للمؤسسات الاقتصادية وصولاً إلى عولمة الاقتصاد. أما ما لم يشكل جزءاً من الخطة الأصلية فقد كان متمثلاً، بالطبع، بجملة انتهاكات النظام العسكري لحقوق الإنسان.

لقد شكلت التجربة الاجتماعية - الاقتصادية التشيلية نموذجاً بالنسبة إلى بلدان أمريكية لاتينية أخرى، مثل البيرو في ظل حكم دكتاتوري متسلط والأرجنتين في ظل نظام ديمقراطي. يزعم بعضهم أن بلداناً مثل روسيا يتعين عليها أن تحذو حذو «النموذج الاقتصادي التشيلي»⁽⁶²⁾. هل نحن بصدد نموذج قابل للتصدير؟ لقد أظهرت الأرجنتين أن بمقدور الحكومات الديمقراطية أن تنفذ إصلاحات مشابهة، وأن نظام الأمن الاجتماعي الخاص المصمم في التشيلي بات الآن مطبقاً، بمساعدة مستشارين تشيليين، في كل من البيرو، بوليفيا، كولومبيا، الأرجنتين، المكسيك، والسلفادور. بل وقد جرى النظر في النظام كخيار بالنسبة إلى كل من الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى.

كان البرنامج المنهجي والمضطرد للمنح الدراسية المقدمة من جامعة شيكاغو إلى طلاب من كلية الاقتصاد في الجامعة الكاثوليكية مبادرة ريادية. ففي تلك الأيام كانت الصلات الدولية مع الجامعات نادرة؛ ناهيك عن أن أي شيء منهجي لم يكن موجوداً على هذا الصعيد. غير أن الصورة ما لبثت، مع حلول عقد الثمانينيات، أن تغيرت، فصارت نسبة كبيرة من جهاز التشيلي التدريسي مؤلفة ممن سبق لهم أن أتموا دراساتهم العليا في جامعات أجنبية مرموقة.

لقد أصبح أكاديميو التشيلي اليوم، سواء في العلوم الطبيعية، العلوم الاجتماعية، أو العلوم الإنسانية، متعولمين من حيث مستوى التأهيل الأكاديمي. إنهم ينتمون أيضاً إلى شبكات دولية ذات مجالات أو موضوعات اهتمام مشتركة، يحضرون المؤتمرات والندوات الدولية بصورة منتظمة، يقرأون المجلات والمنشورات الدولية، ويبقون على اتصال دائم عبر البريد الإلكتروني. وعلى صعيد العلوم الاجتماعية ممكن أيضاً العثور على شبكات لا تعود جذورها أو منطلقاتها إلى أية هموم علمية، بل تنطلق، بدلاً من ذلك، من دوافع إيديولوجية أو دينية. تلك هي حال الشبكات النسوية وبعض الشبكات التي أوجدها مثقفون كاثوليك⁽⁶³⁾.

ومع ذلك ليست هناك أية وفرة لا في الأموال البحثية الآتية من الخارج ولا في المواد المنشورة من قبل التشيليين في المجلات المتخصصة. حالياً، لا تعني العولمة، أساساً، سوى نوع من الدعم المباشر وغير المباشر من جانب أعداد من العلماء والمثقفين الأميين، وهو دعم يساهم في الحصول على موارد من الدولة التشيلية لصالح البحوث التنموية⁽⁶⁴⁾. ومن الجهة الأخرى ثمة مراكز بحث مستقلة ومنظمات غير حكومية NGOs فقدت عموماً الأهمية التي كانت تتمتع بها خلال سني الحكم العسكري وفي أثناء مرحلة الانتقال إلى ديموقراطية.

«لعل أحد المجالات الإشكالية الذي يتركز حوله العدد الأكبر من المنظمات غير الحكومية NGOs هو مجال البيئة... يأتي التمويل، فيما يخص المؤسسات الخاصة، من مؤسستي فورد وويدن في المقام الأول، على الرغم من أن موارد أخرى تأتي أيضاً من هيئات تعاونية دولية كما من منظمات حكومية أجنبية»⁽⁶⁵⁾. أما في مجال التخطيط الجنسي، فإن التمويل يأتي، أولاً، من «مؤسسة فورد، مؤسسة ماك آرثر، ومؤسسة كيلوغ». ثمة مركز دراسات جنسية يُعرف باسم **مواردا** يحصل على التمويل من مؤسسة فورد كما من بيت مال إيطالي خاص ليتمكن من استئناف عمل محطته الإذاعية المعروفة باسم **راديو تيرا**. وكما قال أحد أكاديمي المنظمة فإن «من الممكن القول إن الموضوعات التي تتم تغطيتها هناك هي موضوعات البرنامج الكوكبي نفسها»⁽⁶⁶⁾.

هذا وقد بدأ المرء أيضاً يلاحظ وجود منظمات وشبكات دولية مهمة بدعم حركات عرقية كانت، حتى وقت قريب، غائبة غياباً شبه كامل عن ساحة البلد. وخلافاً لاستراتيجيات الانغلاق والانطواء على الذات التي كانت تميز عملية إضفاء الصفة الأكاديمية على الجامعات، يكون المنطق الذي يحرك المنظمات غير الحكومية متمثلاً باجتياح الفضاء العام والاستيلاء عليه. وبالتالي فإن أحد مشروعات **مواردا** يوصي بـ «تعبئة الاتصالات لإدماج أرقاها بوسائل الإعلام الجماهيرية»⁽⁶⁷⁾.

برأي كوزينو وفالنزويلا، «ثمة الآن، على ما يبدو، وضع مثالي في التشيلي بالنسبة إلى البرنامج الكوكبي، على صعيدي النشر والتمويل من جانب مؤسسات أجنبية داخل عالم الجامعة الذي بقي حتى الآن متعذر الاختراق نسبياً أمامها»⁽⁶⁸⁾. ومن المؤكد أن أنصار البيئة الراديكالية باتوا الآن، رغم نوع من الافتقار إلى الصرامة الأكاديمية وقدر من العجز عن إقناع الخصوم، يحدثون اختراقات في القنوات الأكاديمية الرسمية.

وجميع هذه العوامل الدافعة إلى العولمة تتعايش مع عدد مطرد الازدياد لكليات وأقسام جامعية مكرّسة للأعمال، تتخذ الجامعة الكاثوليكية نموذجاً لها، مع جملة من الحركات الشعبية الكاثوليكية المحافظة - خصوصاً بين أبناء الجيل الأكثر شباباً. يستطيع المرء، إجمالاً، بالتالي، أن يقول إن العالم الكوكبي يمارس ضغطاً على الحياة الأكاديمية التشيلية عبر متطلبات أممية ومعايير أكاديمية، عبر الاعتماد الدولي لبرامج أكاديمية، ومن خلال سلسلة من التيارات الثقافية مثل الحركة النسائية، حركة البيئة، اقتصاد الأسواق الحرة، والنزعة الأخلاقية المحافظة.

خلاصة

عاش المجتمع التشيلي مرحلة تغيرات متسارعة، وكثرة منها عفيفة. فانفتاح الاقتصاد ما لبث أن أفضى إلى عولمة الاستهلاك - كما هو واضح في الملابس والمأكّل - والبرامج التلفزيونية الدولية تضطلع بدور استثنائي الأهمية على هذا الصعيد. هناك في المجتمع التشيلي قطاعات معينة تفضل الذوبان في بوتقة العولمة من حيث العادات، القيم، والأعراف التي من شأنها أن تقود إلى عَلمنة شبيهة بتلك التي حدثت في معظم البلدان الأوروبية المتطورة. ومثل هذا البرنامج يلقي مقاومة صارمة لدى قطاعات محافظة ذات نفوذ وجذور عميقة في الكنيستين الكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانتية)، في أوساط الأعمال، وفي وسائل الاتصالات.

يدور السؤال حول ما إذا كان هذا وضعاً انتقالياً مفضياً إلى حادثة معولمة من الطراز الأوروبي، أم أن التشيلي، وربما أمريكا اللاتينية، مقبلة على تطوير حادثة بديلة تكون محافظة وذات توجهات عائلية، ولكنها متحررة ومنفتحة على لصعيد الاقتصادي، في الوقت نفسه.

لم نعثر في تقصينا على أية قوى محلية نابعة معادلة للعولمة. فالحركات الكاثوليكية والبروتستانتية المحافظة، هي نفسها، على صلة مع حركات

كوكبية. والصراعات بين اقتصاد معولم من ناحية والحفاظ على الغابات المحلية وأنماط الحياة التقليدية للسكان الأصليين من الناحية المقابلة، مثلاً، يتعذر ترجمتها إلى مجرد نزاع بين العولمة وأولئك الذين يقاومونها، لأن المقاومة نفسها تتضمن، فيما تتضمن، برنامجاً كوكبياً، تنظيمات كوكبية، وشبكات كوكبية. ومن المنطلق ذاته، يتعيّن عدم النظر إلى التضارب بين الحركة النسوية المتطرفة الداعية إلى إضفاء الصفة الشرعية على الإجهاض، والقطاعات المحافظة التي تعارضها، على أنه صدام بين ثقافة عولمة من ناحية وانغلاق محافظ من ناحية ثانية: فالقوتان، كلتاهما، جزء من حركات، شبكات، ودارات مُعولمة.

على العموم تبدو الأسرة، فيما أرى، هي المسألة الحاسمة. فالأسرة تُصنّفُ النزعات الكوكبية، غير أن من الواضح تعرضها لفعل تأثيرات قوية آتية خصوصاً من الولايات المتحدة وأوروبا. يلعب الانتماء الديني دوراً مهماً في توفير نوع من الإحساس بالاستمرارية في زحمة دوامة التغيير، وعلى صعيد السعي لتعزيز الروابط الأسرية بصورة عامة.

في التشيلي تتصوّر العائلة نفسها أداة من أدوات تكثيف وتقوية القُرب والشعور بالانتماء لدى الأفراد. فالآباء والأمهات والأبناء والبنات والأعمام والأخوال وأبناء الأعمام والأخوال وأبناء العمومة والأجداد وإلخ. . ما زالوا يلتقون، أسبوعياً، أيام الأحاد عادة، ومن المتوقع أن يبقى هذا مستمراً مدى الحياة. وكما قيل من قبل فإن نسبة الآباء والأمهات والأولاد الذين يعيشون تحت السقف نفسه تبلغ في التشيلي ثلاثة أضعاف نظيرتها في الولايات المتحدة. فظواهر الانتقال من مكان إلى آخر، الانفصال «المبكر» للأولاد عن الآباء والأمهات، والطلاق التي هي كثيرة الشيوع في الولايات المتحدة يُنظر إليها على أنها أخطار من شأنها أن تتمخض عن تمزيق الأسرة وتفكيكها. هذا هو البعد الذي يخشى منه كثيرون للعولمة. إنهم يقاومونه بالانتساب إلى حركات دينية كوكبية مؤيدة لوجهات نظرهم.

سألت مؤسسة رصد القيم العالمية عن أهم الأشياء التي يجب تلقينها للأطفال. كانت الإجابة النموذجية للأكثرية في بلدان مثل ألمانيا الغربية، النرويج، السويد، وسويسرا متمثلة بـ «الدأب»؛ أما إجابة الأكثرية في البلدان الأمريكية اللاتينية فكانت هي «الطاعة». هل التقاليد هي السبب؟ نعم، ولكن هناك القلق أيضاً.

هذا الحرص على العائلة شيء جديد، إنه حديث؛ ليس هو الموت المجرد المحيط بالنظرة التقليدية إلى العائلة. ففي عالم قائم على التعددية لا تستطيع أن تفترض أن أولادك سوف يرثون أسلوب حياتك. قد يختارون أن يصبحوا مسلمين أو بوذيين، قد يختارون حياة زوجية مع نظراء لهم من الشواذ الجنسيين المثليين، أو حياة زوجية طبيعية ولكن مع التصميم على عدم الإنجاب المطلق. قد يلتحقون بإحدى طوائف العصر الجديد، وقد يقرّرون أن يمارسوا ما لا يعلمه إلا الله، في أي مكان من العالم. وبالنسبة إلى شخص نشأ في بيت كاثوليكي أو إنجيلي محافظ فإن هذه الخيارات مسألة بالغة الخطورة. إنها تعني أن خط الوراثة الدينية والثقافية قد انقطع، ومعه تعرض مجمل الإحساس بالهوية للضياع.

ومن جهة أخرى ليس هذا، دون أدنى شك، إلا جزءاً مما نراه تعبيراً عن الاستقلال والحرية الشخصيتين. فما إن ينتشر «فيروس» الاختيار الحديث، حتى تنتفي إمكانية توقع قيام القيم التقليدية بإعادة إنتاج نفسها دون عناء أو جهد. تصبح الذات، إلى حد بعيد، مشروعاً شخصياً. وإذا أردت أن تورثها للجيل التالي، فإن عليك أن تبدي قدراً كافياً من الحرص على رعاية أولادك، دائباً على تعزيز احتمال قيامهم بابتكار حياتهم داخل إطار نمط حياتك أنت - حياة جماعتك. فأنت تريد أن يلتحقوا بركب الجماعة التي تم في إطارها اتخاذ وتحديد قراراتك الوجودية واكتسابها للمعنى. يريد البشر أن ينقلوا لا المورثات الجينية فقط، بل أسلوباً معيناً، مضمراً في الغالب، للعيش في هذا العالم.

الملاحظات

يطيب لي أن أوجه الشكر إلى كل من بيتر بيرغر، آن بيرنشتاين، هارالد بير، مايكل هسياو، جيمس هنتر، سامويل هنتنغتون، هاتسفيد كلنر، فوات كيمان، يانوسن كوفاتش، مارك بلاتنر، ولالي سرنيفاس، تشارلز بايلور، ويونكسيانغ يان، على تعليقاتهم ومقترحاتهم المفيدة حول هذا العمل. يسعدني أيضاً أن أشكر كلاً من سونيا سونتيسند، كارلوس كوزنيو، وادوارد فالنزويلا على بحثهم ونظرياتهم الممتازة التي لولاها لما كانت هذه المقالة ممكنة. بودي أيضاً أن أتقدم بتحيات خاصة من الشكر إلى دونالد هالستد على مساهمته في تحرير هذه المادة.

- (1) انظر هارالد بير، «العولمة عامل تسوية اجتماعية...» (مادة بالإسبانية) في نشرة سيري دي أنتيسيرنتس، كانون الثاني / يناير 2000 م، مركز الدراسات العامة.
- (2) «إذا أمكن وصف العولمة على أنها انتشار لحالة التشرد، فإن من الممكن فهم الاشتراكية على أنها وعد بمأوى جديد». بيتر بيرغر، بريجيت بيرغر، وهانسفريد كلنر، العقل المتشرد (نيويورك: فينتج، 1974 م)، ص: 138.
- (3) لارين بي. فليبي وفيرغارا إم رودريغو، التحول الاقتصادي في التشيلي (سانتياغو، مركز الدراسات العامة، 2000 م).
- (4) عن الهدايا والاحتفالات في التشيلي، انظر كارلوس كوزينو Raz'on y Ofrenda (منشورات قسم السوسولوجيا، الجامعة الكاثوليكية البابوية في التشيلي، 1990 م)؛ بيدرو موراندي، الثقافة والتحديث في أمريكا (منشورات قسم السوسولوجيا، الجامعة الكاثوليكية البابوية في التشيلي، 1984 م).
- (5) انظر هارالد بير، رودريغو فيرغارا، وباتريشيو روجاس، مادة بالإسبانية عن الأوضاع الاقتصادية في التشيلي، في مجلة دراسات عامة، صيف 2000 م، ص: 97 - 130.
- (6) حول هذا، انظر ديفيد مارتن، «اللسنة الذهب» (أكسفورد بلاكول، 1990 م)؛ وآرتورو فونتين تالافيرا، وهارالد بير، مادة بالإسبانية عن الحركة الإنجيلية في التشيلي، مجلة دراسات عامة، ربيع 1991 م.
- (7) انظر مادة بالإسبانية في نشرة سيري أنتيسيرنتس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (8) انظر مادة بالإسبانية في نشرة سيري أنتيسيرنتس، آذار / مارس 1994 م.
- (9) انظر تالافيرا وبير، تراجع الحركة الإنجيلية، مادة بالإسبانية.

- (10) من الطبيعي أن يكون ضياع هذا الفضاء التلفزيوني قد ترك أثراً ولو بسيطاً على تنامي صفوف الإنجليبين في التسعينيات، غير أننا لا نملك بعد أية بيانات تتيح لنا فرصة إجراء مقارنة منهجية. ومهما يكن فإن وتيرة التوسع باتت الآن أبطأ.
- (11) انظر، «صورة لايبنتانا» الإحصائية، نشرة سيري انتيسيرنتس، أيلول / سبتمبر 1994 م.
- (12) انظر، «ما قبل الاجتياح في لايبنتانا»، نشرة سيري انتيسيرنتس، أيار / مايو 1994.
- (13) انظر، مثلاً، ديفيد مارتن، «ثورة ثقافية نموذجية» (مادة بالإسبانية في مجلة دراسات عامة، ربيع 1991 م؛ ماريا جيزوس بوكسو «الواجهات إلخ...» (مادة بالإسبانية) «غواتيمالا» في كتاب من تحرير لولالونا بعنوان موجيريس أو سوسيداد: ... (برشلونة؛ جامعة برشلونة، 1991 م)؛ تالافيرا وبير، مادة بالإسبانية مذكورة في الهامش رقم 9؛ سونيا مونتيسينو، «إعادة تحديد الأثنى والذكر...» (مادة بالإسبانية) في نشرة سيري انتيسيرنتس، آب / أغسطس 1977 م.
- (14) سونيا مونتيسينو، المصدر السابق.
- (15) سونيا مونتيسينو، الكساندرا أوباخ، ومارسيلو سوتو، «مادة بالإسبانية عن الحركة الإنجيلية في حي لايبنتانا» نشرة سير دي انتيسيرنتس 29 (1999 م)، مركز الدراسات العامة، ص: 8، 10.
- (16) مونتيسينو، أوباخ، وسوتو، ص: 7.
- (17) مونتيسينو، أوباخ، وسوتو، ص: 28.
- (18) انظر مادة بالإسبانية في نشرة سيري دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 1994 م، ص: 122.
- (19) أوكتافيو باز، «متاهة العزلة» في الأعمال الكاملة (المكسيك: صندوق الثقافة الاقتصادية، 1999 م).
- (20) في هذا المجال انظر سونيا مونتيسينو، كتاب بالإسبانية صادر في سانتياغو سنة 1991 م.
- (21) انظر «فوكس رقم: 1»، نشرة سيري دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 1996 م.
- (22) انظر تالافيرا وبير، مصدر سبق ذكره.
- (23) انظر، مثلاً، «عينة رقم: 1» نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 1996؛ «عينة رقم: 2» نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، 1996 م؛ «عينة رقم 3»، المصدر نفسه؛ «عينة رقم: 4» المصدر نفسه، أيار / مايو 1996 م؛ مقابلات شخصية في حي لايبنتانا، المصدر نفسه، نيسان / أبريل 1996 م.
- (24) «متحول الدين في إحصاء 1992 م»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، كانون الثاني / ديسمبر 1994.
- (25) انظر «إحصاء لايبنتانا»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، أيلول / سبتمبر 1994 م.
- (26) ميغيل غونزاليس، مادة بالإسبانية عن العلاقة بين الحركة الإنجيلية والاقتصاد، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، تشرين الأول / أكتوبر 1995 م، ص: 26.
- (27) غونزاليس، المادة آنفة الذكر.
- (28) مونتيسينو، أوباخ، وسوتو، ص: 8.

- (29) مركز الدراسات العامة، مادة بالإسبانية عن الرأي العام، أيار / مايو 2000 م.
- (30) «مقابلات مع قساوسة إنجيلية في حي لايبنتانيا سانتياغوية، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (31) انظر «صورة لايبنتانا الإحصائية»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، آب / أغسطس 1994 م.
- (32) المصدر السابق.
- (33) أخذت عبارة «القلق النفسي» من لوكان ديليو باي. انظر «القيمة الآسيوية: من الدينامو إلى الدومينو؟» في كتاب من تحرير لورنس إي. هاريسون وسامويل هنتنغتون، بعنوان «الثقافة أهميتها» (نيويورك: بيسك، 2000 م)، ص: 248.
- (34) «نتائج مجيء الحصاديين (مادة بالإسبانية)»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، ك1 / ديسمبر 1993. انظر أيضاً ماتيو بونر، «وحدة الروح (مادة بالإسبانية)»، نشرة دراسات عامة، شتاء 1994 م.
- (35) «مقابلات مع قساوسة إنجيليين، حي لايبنتانا»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (36) انظر غونزاليس، مصدر سابق، ص: 24، 30.
- (37) انظر غونزاليس، مصدر سابق، ص: 20.
- (38) مادة بالإسبانية، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 1994 م.
- (39) للاطلاع على عرض تاريخي موجز انظر تالافير وبيير، مصدر مذكور من قبل (بالإسبانية).
- 40 - مونتينينو، أوباخ، وسوتو، ص: 9.
- (41) المصدر نفسه، ص: 9.
- (42) انظر «مقابلات مع القساوسة الإنجيليين، حي لايبنتانا، سانتياغو»، نشرة سيرة دي انتيسيرنتس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (43) في هذا الجانب، انظر إدواردو فالنزويلا وكارلوس كوزينو، مادة بالإسبانية في السوسيولوجيا المقارنة، نشرة دراسات عامة، صيف 2000 م، ص: 321 - 339.
- (44) المصدر السابق، ص: 325 - 326.
- (45) فالنزويلا وكوزينو، مادة بالإسبانية (مشار إليها في الهامش السابق)، ص: 327، 335، 337. برأي المؤلفين يكون أساس الاختلاف، في التحليل الأخير، ذا طبيعة دينية. ف «كون الرب البروتستانتى أجنبياً يساهم، على ما يبدو في قيام علاقات ثقة بين أطراف مجهولة في بلدان يكون فيها هذا المذهب سائداً، في حين تبدو صفتا الحميمية والإلفة المميزتان للعلاقة مع الرب لدى الكاثوليك واقفتين في طريق تكشّف وتطور مثل هذه العلاقات في البلدان الكاثوليكية المقابلة».
- (46) هارالد بيير، مادة بالإسبانية عن التفكير الديني لدى التشيليين في مخطوطة محفوظة لدى مركز الدراسات العامة. تقدم هذه المادة صورة عن برنامج المسح الاجتماعي الدولي لسنة 1998 م.

- والمركز هو أحد الأعضاء السبعة والثلاثين المساهمين في هذا البرنامج.
- (47) بيدرو موراندي، «الثقافة والتحديث في أمريكا اللاتينية»، قسم السوسيولوجيا، الجامعة الكاثوليكية البابوية في التشيلي.
- (48) بير، مصدر مر ذكره في الهامش رقم 46.
- (49) رونالد إنجلهاردت، التحديث وما بعد التحديث (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1997 م).
- (50) انظر هذا النقاش في سامويل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة صياغة نظام العالم. (نيويورك: سايمون آند تشستر، 1996 م).
- (51) انظر بيتر بيرغر وتوماس لوكمان، الحداثة، التعددية، وأزمة المعنى (غوتسسلوخ: مؤسسة بيرتسمان للنشر، 1995 م).
- (52) جوزيف إي - شوميتير، الرأسمالية، الاشتراكية، والديمقراطية (نيويورك: هاربر، 1942 م).
- (53) عن الموضوع، انظر ديفيد كلاغر، «تشيلي: الثورة الوشيكية» في كتاب من تحرير باري بي. لفين بعنوان إيل ديفاسيو نيوليبرال (بوغوتا: غروبيا اديتوريال نورما، 1992 م).
- (54) نيكولاس فيرغارا، «إيل اميريساريو تشيلينو آن أون موندوغلوبال»، في نشرة سيرة دي انتيسيرنيس، نيسان / أبريل 2000 م.
- (55) فيرغارا، المصدر السابق.
- (56) فيرغارا، المصدر السابق.
- (57) فيرغارا، المصدر السابق.
- (58) فيرغارا، المصدر السابق.
- (59) يسوعيون كثيرون اتبعوا خلال عقود الستينيات والسبعينيات وأوائل الثمانينيات خط لاهوت التحرير، ولكن ذلك بات الآن شيئاً من الماضي. ففي أوائل السبعينيات، مثلاً، كان القس غونزالو أرويو، رئيس تنظيم المسيحيين الداعين إلى الاشتراكية، وهو تنظيم للرهبان كان يشعر، بطريقة ما، أنه ماركسي. ومقاله المعروف «بيننا ميتو...»، في مجلة ريفيستا منساجة، تشرين الأول/أكتوبر 1968م، كان أساساً في صياغة الكتاب الشهير الذي حمل عنوان ثيولوجيا دو لا ليبراسيون (لاهوت التحرير) بقلم الأب غوستافو غوتيريز، مدعماً بفيض من الاقتباسات. والأب أرويو هوليوم عميد كلية الاقتصاد وإدارة الأعمال في جامعة ألبيرتو هورتادو، التي هي مؤسسة يسوعية، ومؤيد ثابت لاقتصاد السوق.
- (60) عن هذا التاريخ، انظر آرتورو فونتين تالافيرا، «سورة إيل بيكادو...» (مادة بالإسبانية عن تطور الرأسمالية في التشيلي)، في إيل ديسافيو نيوليبرال. انظر أيضاً خوان غابرييل فالديس، مدرسة شيكاغو: عملية التشيلي (بونيس آيرس: زيتا، 1988 م).
- (61) برأي آرنولد هاربرغر، أحد الأطراف الرئيسيين في العملية، جاءت فكرة المنح الدراسية من أليسون باتريكسون، ممثل منظمة المساعدة من أجل التنمية AID في التشيلي.

- (62) خوسيه بينيرا، «نموذج تشيلي لروسيا»، مجلة فورين أفيرز، أيلول / سبتمبر - تشرين الأول/أكتوبر 2000 م، ص: 62 - 73.
- (63) كارلوس كوزينو وإدواردو فالنزويلا، «تأثير العولمة على... (مادة بالإسبانية) في نشرة سيرة دي انتيسيرتس، تشرين الأول / أكتوبر 1999 م، ص: 10.
- (64) على هذا الصعيد انظر المادة المذكورة في الهامش السابق.
- (65) المصدر نفسه، ص: 20
- (66) المصدر نفسه، ص: 22.
- (67) المصدر نفسه، ص: 21 - 22.
- (68) المصدر نفسه، ص: 23.

obeikandi.com

العولمة الثقافية في تركيا

الأطراف الفاعلة، الخطابات، الاستراتيجيات

إيرغون أوزبودون وإي. فؤاد كيما

ونحن على عتبة القرن الجديد، يبدو الاندفاع السريع الاتجاه غير القابل للتنبؤ لجملة التغيرات الاجتماعية والسياسية الحاصلة في العالم عاكفين بقوة وزخم على تقويض «الملامح الراسخة لأحوال السياسة». بات التفكير بالسياسة من منطلق «السياق القومي» وخذّه، مع قيام الترابط المتزايد للمجتمعات بجعل هذا المجال متزايد الهشاشة أمام كل من القوى الكوكبية / الإقليمية من جهة والضغط المحلية من جهة ثانية على حدّ سواء، بات التفكير بمثل هذه السياسة متزايد الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً. وبالتالي فإن جملة المرجعيات السياسية الحديثة مثل الدولة القومية، الهوية القومية، والاقتصاد القومي، أصبحت فاقدة لقوّتها التفسيرية على صعيد تحليل التغير الاجتماعي والسياسي الحاصل⁽¹⁾.

فيما تقوم العولمة الاقتصادية (أي عولمة رأس المال كقوة كوكبية جبّارة) بتقويض سلطة الدول القومية عبر خلق «سوق كوكبية بلا حدود»، تعكف العولمة الثقافية على جعل فكرة التنمية القومية فكرة إشكالية عبر إثارة سبيل من ردود الأفعال المحلية التي تمهد لانبثاق «حداثات بديلة» ودعاوى هويات ثقافية

أخرى . وبالتالي فإن ما يحدد إطار التغيير الاجتماعي ومضمونه في عالمنا المتعولم⁽²⁾، ليس جملة العلاقات بين الدول أو وحدة التحليل القومية وحدها، بل هي مجموعة التفاعلات الجارية بين القيم الكونية الغربية ومزاعم الأصالة الخاصة / المحلية .

من المهم، إن لم يكن من الضروري، في هذا السياق، تحليل التفاعلات المتشكلة تاريخياً بين ما هو كوكبي وما هو محلي تحليلاً نقدياً وتجريبياً، لا يفهم التغيير الاجتماعي الحاصل وحسب، بل ولتصور رؤيا عالمية ديمقراطية أساساً لعالم أفضل .

ليست تركيا استثناءً . بل العكس هو الصحيح . ففي غضون العقد الماضي تعرّض المجتمع التركي لموجة عاصفة وسريعة من التغيير على الأصعدة الاجتماعية، الثقافية، الاقتصادية، والسياسية، التي انعكست آثارها على سائر مجالات الحياة الاجتماعية .

نود أن نسوق ثلاث نقاط مقبولة عموماً لإضفاء قدر أكبر من الملموسية على هذا الطرح: أولاً يتمثل أحد مجالات تجلي مثل هذا التغيير بالصَّخوة الإسلامية؛ ثانياً، اتخذت هذه الصَّخوة جملة مختلفة من الأشكال، الخطابات، الصدمات، والمواقف؛ وثالثاً، قامت عمليات العولمة، إلى حد بعيد، بصياغة الطريقة التي بدأ بها الإسلام يلعب دوراً ذا شأن في شؤون تركيا السياسية، الاقتصادية، والثقافية .

في المشهد السياسي، حدث التغيير الجذري مع تعرض الخطاب الإسلامي للتسييس، وأصبح «الإسلام السياسي» أحد العناصر الحاسمة والأطراف الفاعلة في السياسة التركية⁽³⁾ . كان هذا أيضاً بداية فترة تميزت بالاستقطاب بين النزعة العلمانية والنزعة التقليدية الإسلامية . ففي الميدان الاقتصادي، كنا نشهد على تنامي دور الخطاب والقيم الإسلامية في المنظمات الاقتصادية وعلى انبثاق «إسلام اقتصادي»، بعناصره الفاعلة، بخطاباته،

وباستراتيجياته . بالمثل تعرّضت الحياة الفكرية والثقافية ، جُملةً فعاليات منظمات المجتمع المدني ، وأنماط الثقافة والاستهلاك الشعبيين ، هي الأخرى ، لتأثيرات الرموز الإسلامية ومزاعم الهوية الدينية القائمة على ضرورة التمسك بالتراث والأصالة . وهكذا فإن «الإسلام الثقافي» ما لبث أن اخترق تركيبة الحياة الاجتماعية والثقافية في تركيا وراح يطبعها بطابعه .

لقد لعبت سيرورات العولمة دوراً مهماً في كل الميادين وشكّلت «جزءاً عضوياً» من آليات عمل خطابات الإسلام على الأصعدة السياسية ، الاقتصادية ، والثقافية⁽⁴⁾ . غير أننا نرى ، منطلقين من دراستنا ، أن تأثيرات العولمة على تشكّل الحياة الاقتصادية والثقافية في تركيا ، خصوصاً خلال العقد الماضي ، جنباً إلى جنب مع دور الإسلام فيها ، لا ينبغي فهمها على أنها علاقة سببية ، علاقة استراتيجية ، في سلسلة سببية خطية . فتأثيرات العولمة ، بدلاً من ذلك ، تتباين وتتمخض عن عواقب مختلفة ، تبعاً لميدان الحياة الاجتماعية الذي يجري تحليله . بعبارة أخرى ، لا ينعكس الاستقطاب بين التيارين العثماني والتقليدي الإسلامي في الحياة السياسية بصورة مباشرة على الحياة الاقتصادية ، حيث يضيف المسلمون صفة إيجابية على العولمة الثقافية ويوظفونها في خطاباتهم السياسية باعتبارها عنصراً ضرورياً يتعذر الاستغناء عنه في الحياة الاقتصادية الجديدة .

وبالتالي فإن ما يشكل إطار الحياة الاقتصادية ليس هو الاستقطاب بل التعايش بين العولمة والإسلام . غير أن نقطتين إضافيتين جديران بالإيراد عند هذا المنعطف . أولاً ، تتمخض العولمة الثقافية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية عن تأثيرات متعددة وأبعاد في شكل التعايش بين القيم الغربية وأشكال تمسك الهوية الدينية بالتراث والأصالة . ثانياً ، يظهر التعايش إلى الوجود على درجات مختلفة وبمعان متباينة ، بما يفضي إلى إيجاد خصوصيات في كل من ميادين الحياة الاجتماعية . بهذا المعنى ، نحن نقول إن العولمة

الثقافية لَيْسَتْ سيرة أحادية بل هي عملية متعددة الأبعاد تتمخض عن تأثيرات وعواقب مختلفة وتوفر إمكانية تعايش القيم الحديثة مع جملة المعايير، الرموز، والخطابات الإسلامية التقليدية.

سوف نقوم بتدعيم هذه الآراء عبر توثيق النتائج المستخلصة من دراستنا البحثية. ونحن ننتقل من العموميات التي يمكن العثور عليها لدى العاملين في ميادين الاقتصاد، المجتمع المدني، الثقافة، إلى جملة السمات المميزة، التصورات، والمقاربات التي تفرق هؤلاء العاملين من حيث أشكال تصوراتهم للعولمة وتأثيراتها على الشؤون المجتمعية في تركيا. غير أن مجموعة الأفكار والحجج التي يتقاسمها جُل العاملين في الحياة الاقتصادية والمجتمع المدني يمكن وصفها عموماً بأنها: (1) المعنى المتغير للحدثة، (2) أزمة تراب الدولة القوية في تركيا، (3) انتهاء الحرب الباردة، و (4) عملية العولمة.

تحديد دور الإسلام في التحديث التركي

جميع الناشطين في ميداني الاقتصاد والمجتمع المدني الذين عَقَدْنَا معهم لقاءاتنا يتفقون على أن عقدي ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين جلبا معها تغييرات جذرية في التحديث التركي. ويتفقون أيضاً على أن هذا ما لبث أن أفرز نوعاً من المفارقة في المجتمع التركي، تلك المفارقة التي يمكن تلمُّسها في «الهيمنة المتزايدة للبرلة الاقتصادية» على الحياة الاقتصادية التي تكون قوانين حركتها، إلى حد كبير، من إملاءات العولمة الاقتصادية (أي المنطق الاقتصادي للحدثة الغربية) والانتعاش المتزامن معها للإسلام كقوة سياسية وثقافية ذات شأن في الحياة الاجتماعية والسياسية التركية. بعبارة أخرى، باتت عملية التحديث التركية منذ ثمانينيات القرن العشرين متزايدة الانطباع بطابع تعايش البرلة الاقتصادية وانتعاش النزعة التقليدية الداعية إلى نوع من «العودة إلى لأصالة»⁽⁵⁾.

يشير هذا إلى أن العولمة لَيْسَتْ محصورة بالفضاء الاقتصادي وإلى أن

العولمة الثقافية تفعل فعلها يداً بيد مع العولمة الاقتصادية، رغم أن لها تأثيرات مختلفة ونتائج متباينة بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية والسياسية. وهذا يشير أيضاً إلى أن فهم التحديث التركي يستوجب عدم اعتبار العولمة الثقافية انعكاساً للقاعدة الاقتصادية، بل يجب النظر إليها باعتبارها موضوعاً للتحليل مع أوصافه وسماته الخاصة.

أوحى جميع الذين قابلناهم أيضاً بأن السياق التاريخي الذي حدث فيه هذا الانتعاش للإسلام لم يكن قومي الطابع فقط بل كوكبياً من حيث الطبيعة. وأوحوا أيضاً بأن أربع سيرورات متميزة ولكنها مترابطة دأبت، منذ ثمانينيات القرن العشرين، على فرض طريق واتجاه التحديث التركي.

تتمثل السيرورة الأولى بـ «المعنى المتغير للحدث» أو «انبثاق أحداث بديلة». فالأطراف الاقتصادية، منظمات المجتمع المدني، وأوساط المثقفين والمفكرين تُجمع على أن التحديث التركي ظل منطوياً على أطراف جديدة، ذهنيات تنموية جديدة، وادعاءات هوية جديدة. وهذه بدورها تشير إلى:

- بروز نقد التفكير العلماني - العقلاني بوصفه المصدر الحصري للحدث في تركيا؛

- القوة المتزايدة للخطاب الإسلامي كـ «فاعل سياسي» من جهة وكـ «أساس رمزي» لتشكيل هوية؛

- الحاجة إلى التفكير بالحدث من المنطلق الديمقراطي تمخضت عن سياقٍ ساعدَ على تنامي الاهتمام بالمجتمع المدني، المواطنة، والذات الديمقراطية.

أما السيرورة الثانية فمرتبطة بوجود «أزمة في مشروعية تراث الدولة القوية». وافق نشطاؤنا أيضاً على أن عملية التحديث ظلت، منذ ولادة الجمهورية التركية (1923 م)، متميزة بـ «تقليد الدولة القوية» الذي أوجدته،

حيث بقيت الدولة متمتعة بالقدرة على التصرف شبه المستقل عن المجتمع المدني؛ فالدولة، لا الحكومة، هي التي ظلت تؤسس «الإطار الأولي للسياسة». بقي هذا التقليد يؤدي دوره كناظم «متغير داخلي» للسياسة التركية حتى ثمانينيات القرن العشرين. غير أن ظهور عناصر جديدة، ذهنيات جديدة، ولغة التحديث الجديدة، جنباً إلى جنب مع الديمقراطية كمرجعية كوكبية في السياسة، منذ ذلك التاريخ، أدى إلى جعل الثقافة والعوامل الثقافية متغيراً مهماً في فهم الفعاليات السياسية. وهكذا فإن الدولة باتت الآن تواجه مشكلة مشروعية محدّدة على صعيد الحفاظ على مكانتها بوصفها الإطار الأولي للسياسة.

لفهم هاتين السيرورتين يتعين علينا أيضاً، برأي جميع عناصرنا الفاعلة، أن ندخل في حسابنا كلاً من «انتهاء الحرب الباردة» و«مسيرة العولمة» بوصفهما من العوامل المعيقة التي انطوت على تأثيرات مهمة، على المديين القصير والطويل، على تدخل السياسة، الكيان السياسي، والتخطيط في مسيرة السياسة التركية لعقد تسعينيات القرن العشرين. وهذا يشي بأن انتهاء الحرب الباردة تمخض عن عواقب مهمة بالنسبة إلى تركيا على صعيد مبادراتها السياسية خارجياً وداخلياً. ففي حين أن أهمية تركيا الجغرافية - السياسية والتاريخية في كل من الشرق الأوسط، شبه جزيرة البلقان، وآسيا الوسطى باتت متزايدة الواضح منذ سنة 1989 م، أدى انهيار الاتحاد السوفييتي إلى إحداث انقلاب جذري في دورها كدولة عازلة في العلاقات بين الشرق والغرب. والأهم هو أن انتهاء الحرب الباردة أحدث تغييرات مهمة في الثقافة السياسية ومعنى النزعة القومية، مما أفضى إلى جعل الشعب التركي «قابلاً الآن لأن يرى نفسه مرة أخرى في مركز عالم ينهض من حوله، بدلاً من أن يكون في ذيل العالم الأوروبي الذي ما زال متردداً حول رؤية تركيا جزءاً منه»⁽⁶⁾.

اتفق المشاركون أيضاً على أن المجتمع التركي ظل، منذ سنة 1980 م،

متعرضاً لَقْدَر «ذي شأن من التغيير» الذي تمارس سيرورات العولمة من خلاله وتفرز تأثيراتها الفاعلة في الشؤون المجتمعية. فالعولمة، برأيهم، تشير عموماً إلى الترابط المتزايد بين المجتمعات، بما يجعل الأحداث الجارية في جزء من العالم متزايدة القُدرة على ترك آثار اقتصادية، ثقافية، وسياسية أكبر بالنسبة إلى شعوب ومجتمعات بعيدة.

ومثل هذا الفهم للعولمة ينطوي على أن فهم «التغيير» بالعودة إلى الوحدة القومية وحدها لم يعد ممكناً في عالم في طريق العولمة، لأن القوى الكوكبية / المحلية أصبحت على المستوى نفسه من الأهمية مثل العوامل القومية. وينطوي أيضاً على أن وضع الثقافة في مرتبة ثانوية بالنسبة إلى السياسة والاقتصاد لم يعد ممكناً، لأن الثقافة هي التي تمكّن العناصر الجديدة من الظهور، تمكنا من التفكير بالسياسة والعناصر الفاعلة السياسية خارج تراث أو تقليد الدولة القوية، وتمكّن الهويات المكبوتة والمقموعة حتى الآن من تغيير معنى الحداثة.

غير أن الطريقة التي تصبح بها الثقافة، برأي أطرافنا الفاعلة، مرجعية أساسية بالنسبة إلى تحليل التغيير لا تشكل عملية واحدة بل تتجلى بأشكال مختلفة في ميادين الحياة الاجتماعية المتباينة. فالعولمة الثقافية تؤدي إلى إضفاء الصفة الكونية الشاملة على القيم والأنماط الثقافية الغربية مع القيام في الوقت نفسه بنفخ الروح في جملة القيم والتقاليد المحلية وإعادةتها إلى الحياة. وفي حين أنها تأتي بعالم الماكدونالد، بمعنى تنميط صيغ الاستهلاك وطرائق الحياة في الحياة الاقتصادية على النطاق العالمي، تقوم العولمة الثقافية أيضاً بتوفير تربة خصبة لإنعاش التقاليد، لانبثاق الهويات المحلية، ولإضفاء الشعبية على خطاب الأصالة⁽⁷⁾. وبعبارة أخرى، ليست العولمة الثقافية إلا السيورة التي نستطيع من خلالها أن نرصد كلاً من إضفاء الصفة الكونية على الحداثة الغربية من جهة وانبثاق هويات بديلة من جهة أخرى لعل أوضح الأمثلة على هذا في تركيا هو انبعاث الإسلام من جديد.

الآثار المختلفة للعولمة الثقافية على المجتمع التركي

لا ينبغي للنقاط الأربع السابقة المتعلقة بالدور الذي تلعبه العولمة الثقافية في تشكيل التحديث التركي منذ ثمانينيات القرن العشرين، التي أجمع عليها باحثونا أن تدفعنا إلى إغفال حقيقة أن العولمة الثقافية ليست سيرورة أحادية، بل هي، بالأحرى، عملية «تتوالى جملةً من المؤسسات والآليات المختلفة التي تتداخل فيما بينها إنجازها». بعبارة أخرى لا بد لنا، إذا أردنا فهم تأثيرات العولمة الثقافية على المجتمع التركي، لابد لنا من الانتقال إلى مستوى أكثر ملموسية من التحليل لاستكشاف الطرائق المختلفة (أو الوجوه المتباينة) التي اعتمدتها العولمة لاستحداث عدد من الثقافات والحداثات البديلة المتعايشة في إطار الحياة الاجتماعية - السياسية التركية.

حاذية حذو تحليل بيتر بيرغر لأوجه العولمة المختلفة⁽⁸⁾، قامت دراستنا بمعاينة الدور التأسيسي الذي اضطلعت به هذه العولمة فيما يلي:

- تشكيل حياة اقتصادية، أو زيادة أهمية السوق العالمية وتراكم رأس المال، وقيامها بتوظيف الصناعيين العلمانيين والإسلاميين على حد سواء. أما المسألة الرئيسية التي تعمقنا في فحصها في هذا السياق فقد تمثلت بمدى قدرة منطق السوق الكوكبية على توفير إمكانية انبثاق رأسمال إسلامي وتعايش ثقافتين علمانية وإسلامية.
- تشكيل مجتمع مدني وديموقراطي، أو تأثير العولمة الثقافية على ظهور خطابات جديدة على أصعدة الهوية، السياسة، والديموقراطية، فضلاً عن تأثيرها على التصادم بين القيم الحديثة ونظيرتها التقليدية، ذلك التصادم الذي يتجلى في الجدل الدائر حول كل من موضوعي الاندماج بأوروبا والإسلام.
- تشكيل حياة ثقافية، أو مدى الدور الذي تضطلع به الهوية الإسلامية،

التي تقدم نفسها على أنها معادية للحدثة على الصعيدين السوسولوجي والسياسي، من داخل ثقافة العولمة الاستهلاكية.

العولمة الثقافية والحياة الاقتصادية

تتمثل إحدى بؤر التأثيرات الأعظم للعولمة الثقافية على المجتمع ببؤرة الحياة الاقتصادية، التي ظل مداها، خطابها، وعناصرها الفاعلة دائبةً على الاتساع منذ ثمانينيات القرن العشرين. فبُناها التنظيمية تتعرض لقدر متزايد من التوسيع إلى ما وراء الحدود القومية والإقليمية.

منذ الثمانينيات، وخصوصاً التسعينيات، بات الاقتصاد التركي مفتوحاً أمام عولمة رأس المال والتجارة وتمت إعادة تنظيمه على أساس أولوية السوق الكوكبية على السوق الداخلية. وما لبث هذا أن أفضى إلى جعل العناصر الاقتصادية الفاعلة تدرك أن علاقات السوق تستدعي وجود استراتيجيات عقلانية وطويلة الأمد، وأن من الضروري، لضمان الأمن والنجاح في حياة اقتصادية (معولمة)، من اكتساب قدرات تنظيمية تمكّن من إنتاج و/أو صيانة التحسين التكنولوجي والتخطيط الاستراتيجي لكل من الإنتاج والاستثمار. ونتيجة لذلك شهدنا في العقد الأخير الأهمية المتزايدة لخطاب السوق الحرة، مضاعفة العناصر الاقتصادية الفاعلة وانتشارها على نطاق واسع، وإشاعة التعددية في المنظمات الاقتصادية في المجتمع التركي.

حتى أواسط ثمانينيات القرن العشرين، كانت الحياة الاقتصادية في تركيا منظمة، في المقام الأول، حول صناعات وطنية غير ذات هوية ثقافية خاصة. غير أن التسعينيات ما لبثت أن شهدت صعود ما يعرف باسم «رأس المال الإسلامي» كعنصر اقتصادي قوي⁽⁹⁾، ما لبث بدوره أن تمخض عن ظهور دخول الإسلام إلى الاقتصاد السياسي للتنمية الرأسمالية التركية على الصعيدين الحوارية والتنظيمي. فخلال هذه الفترة بدأ الإسلام ينشط بوصفه نظاماً اقتصادياً منفتحاً على إيديولوجية السوق الحرة فضلاً عن مبادرته إلى تأسيس منظمته

الاقتصادية الخاصة المستندة إلى المبادئ (الفيرية) المتمثلة بالعقلانية، المعرفة التكنولوجية، والخبرة.

كان تأسيس رابطة الصناعيين وأرباب الأعمال المستقلة (الموسياذ MUSIAD - المؤلف من الأحرف الأولى للاسم التركي) دليلاً على تَمَفُّضُ الإسلام وتعايشه مع إيديولوجية السوق الحرة. ينبغي أن نلاحظ هنا أن وَصَفَ الموسياذ بـ «الإسلامي» عائد إلى حقيقة أنه: «(أ) ينتمي إلى طوائف ومذاهب دينية؛ (ب) يبدو الإسلام مرجعاً ذا شأن في نشاطاته؛ (ج) له علاقات وثيقة مع الإسلام السياسي الممثل في تركيا بالدرجة الأولى» مِنْ قِبَلِ حزب الرفاه منذ الثمانينيات وحزب الفضيلة بعد ذلك⁽¹⁰⁾. يعود نجاح الموسياذ إلى قُدْرَتِهِ على تجميع عدد كبير من المشروعات ذات الأحجام المتباينة الموزعة بين أقاليم تركيا الجغرافية المختلفة» كما على «خلق شبكة في داخل الحياة الاقتصادية على أساس علاقات الثقة فيما بين المؤمنين». وبالتالي فإن من الممكن اعتباره دليلاً على إمكانية تعايش الإسلام مع نموذج السلوك التنظيمي الغربي - العقلاني⁽¹¹⁾. وهكذا فإن الإسلام الاقتصادي، جنباً إلى جنب مع الإسلام السياسي، طَبَعَ الحداثة التركية خلال العقد الأخير بطابعه.

أضف إلى ذلك أن تأسيس الموسياذ ونَشْرُ فروعِهِ على سائر أطراف البلاد أديا إلى وضع حد لهيمنة (التوسياذ TUSIAD) رابطة الصناعيين وأرباب الأعمال الأتراك، التي ظلت العنصر الاقتصادي الفاعل الرئيسي في البلاد على صعيد التنمية الرأسمالية منذ أواسط سبعينيات القرن العشرين. ببساطة لم يعد ممكناً تحليل عَوْلَمَةِ الحياة الاقتصادية التركية دون الكلام عن الموسياذ الذي نجح في خلق قاعدة اقتصادية قوية للخطاب الإسلامي. وبهذا المعنى، فقد رأينا ليس فقط استحداث طابع إسلامي للحياة الاقتصادية بل وإشاعة تعددية العناصر الاقتصادية الفاعلة ذات الخطابات والاستراتيجيات المختلفة⁽¹²⁾.

إضافة إلى هاتين المجموعتين ما لبث، منذ أوائل التسعينيات، أن ظهر

نمط ثالث من أنماط التنظيم الاقتصادي كمرجعية ذات شأن في فهم تشكيل الحياة الاقتصادية وتأثير العولمة الثقافية عليها. إنه تنظيم الصناعيين وأرباب الأعمال (السياد)، الذي يستمد صفته المؤسسية الملموسة من ارتباط أعضائه بمدن وأقاليم مختلفة في منطقة الأناضول. لقد أدخلنا فروع السياد في بحثنا لأنها عناصر اقتصادية فاعلة ذات شأن وتسهم في تعميق فهمنا للطابع المتغير للحياة التركية على الأصعدة الاقتصادية، السياسية، والثقافية. أضف إلى ذلك أن مدناً معينة في الأناضول، مثل غازي عنتاب، قونية، دنيزلي، تشوروم، قيصري، واسكيشهر، زودتونا بعدد من قصص النجاح الاقتصادي المثيرة وتشكل مثلاً لنموذج غير نمطي لما يمكن أن نطلق عليه اسم «التحديث الاقتصادي المشحون أخلاقياً وثقافياً»⁽¹³⁾. سنقوم الآن بمعاينة هذه التنظيمات الثلاثة.

التوسيات TUSIAD

شهد التوسيات قدراً هائلاً من التحول منذ تأسيسه في 1971 - 1973 م. فهذا التنظيم الذي كان يُعرف يوماً على أنه «التنظيم وجماعة الضغط الأكبر والأقوى في تركيا» و«نادي الأغنياء»، سبق له أن اعتبر دستور 1961 م مفراطاً في ديموقراطيته وبادر إلى دعم انقلاب 1980 م العسكري⁽¹⁴⁾. أما الآن فهو صاحب الصّوت الأقوى على صعيد الدعوة إلى إشاعة الديموقراطية في تركيا وفقاً لمعايير الديموقراطية الأوروبية وحامل لواء ضرورة حماية الحقوق المدنية وإشاعة الليبرالية.

يقدم التوسيات نفسه على أنه تنظيم «تغير مع الزمن». والتغيرات التي طرأت على التنظيم في غضون العقدين الماضيين، برأي رئيسه إيركوت يوجا أوغلو، تشكلت، إلى حد كبير، بفعل العولمة: بفعل الطبيعة المتبدلة لشؤون العالم الاقتصادية والسياسية التي لم تكتف بجعل الديموقراطية ضرورية، بل وتجاوزت ذلك إلى جعل هذه الديموقراطية الشرط اللازم الذي لا غنى عنه للتحديث والتنمية.

ثمة نقاط ثلاث برزت في أثناء تحقيقنا ومقابلتنا مع أعضاء التوسيات. أولاً، يرى التوسيات العولمة سيرة تفعل فعلها خارج حدود المجتمعات القومية وتهتم، في المقام الأول، بعولمة السوق ونشوء الترابط بين البلدان، خصوصاً فيما يتعلق بحركات الرساميل، الأموال، والتجارة. تُعتبر العولمة «واقعاً موضوعياً»، «حقيقة اجتماعية» لا تجوز مقاومتها كما لا يجب التهليل لها، بل ينبغي النظر إليها على أنها السياق الجديد للتطور الاقتصادي، فضلاً عن كونها الإطار التاريخي للسياسة القومية. فبدلاً من التصنيع القائم على إنتاج بدائل السلع المستوردة الذي كان معتمداً في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، حيث كانت الدولة القومية العنصر الفاعل الرئيسي في التنمية القومية، يُرى أننا في زمنٍ تضطلع فيه عولمة علاقات السوق، هذه العولمة التي تتم بعيداً عن تناول الدولة القومية، بدور المرجعية الرئيسية للحياة الاقتصادية وعناصرها الفاعلة.

ثانياً، تجر العولمة معها، برأي هؤلاء، مجموعة جديدة من العلاقات غير المسبوقة من حيث السياق، منها نشوء علاقات تجارية جديدة تقلص انمسافات الجغرافية؛ الأهمية المتزايدة للعلاقات فوق القومية (مع الاتحاد الأوروبي، مثلاً)، التي تفرز تشريعات جديدة تتجاوز حدود الدولة القومية؛ وتمزق علاقات السوق الداخلية إلى مقاطعات وأقاليم لها علاقاتها الاقتصادية الخاصة العابرة للحدود القومية (مثل تكتل البحر الأسود للتعاون الاقتصادي؛ العلاقات التجارية مع الجمهوريات التركية الجديدة كأذربيجان، أوزبكستان، وقيرغيزيا؛ السياحة في أقاليم تركيا الجنوبية والغربية).

ثالثاً، تضفي العولمة على الحياة الاقتصادية ثوباً ثقافياً جديداً إذ تُلزم العناصر الاقتصادية الفاعلة باكتساب عقلية اقتصادية جديدة، تشكّل أساساً صالحاً لإعداد استراتيجيات اقتصادية، لاتخاذ القرارات وللمبادرة إلى العمل. وبالتالي فإن العولمة توجد خطاباً جديداً حول الحياة الاقتصادية، خطاباً يتولى،

عن معرفة، صياغة الاستراتيجيات والقرارات الاقتصادية للأطراف الفاعلة. وهذا يعني أن احتمال النجاح الاقتصادي يكمن في نمط تفكير الأطراف الاقتصادية، وقُدّرتها على فهم ومفصلة العقلانية الاقتصادية الجديدة، وفي قابليتها لصياغة استراتيجيات طويلة الأمد لضمان مكانتها في الأسواق الكوكبية، الأمر الذي لا يمكن توفيره إلا عن طريق التركيز على الابتكار التكنولوجي وضمان الجودة.

يمكن استخلاص نقطتين مما سبق. أولاً، تقوم هذه العقلية الاقتصادية الجديدة أيضاً، برأي أحد أعضاء التوسيد، بإحداث تغييرات في نمط تفكير العناصر الاقتصادية الفاعلة التي باتت عملية تشكّل هويتها منطقية على قيم جديدة، مثل التوجه التكنولوجي، وضع مسألة دعم المعرفة والمعلومات فوق التقاليد، تكييف مجتمع قائم على شبكة كوكبية، وتفضيل الاستراتيجيات طويلة الأمد على المكاسب قصيرة الأمد.

رابعاً، يتمخض التكيف مع المنطق الاقتصادي الجديد عن أرضية ثقافية غير مسبقة ملائمة لخلق هوية ثقافية قائمة على أساس «مجموعات رموز» تعتمد العناصر الاقتصادية الفاعلة لتتمايز فيما بينها، فضلاً عن تمييزها عن الجيل السابق من الصناعيين وأرباب الأعمال. وبهذا المعنى فإن تأثيرات العولمة على الحياة الاقتصادية كانت متمثلة بخلق «رأسمال رمزي» داخل في صلب تشكّل هوية العناصر الاقتصادية الفاعلة، يكون منطقياً على دلالات ما بعد حداثة مشيرة إلى أنماط من أساليب الحياة، الأذواق، وجهات النظر، أشكال الاستهلاك، وحجم الإنسان. وهذا ينفصل عن الموروث ومسقط الرأس عبر تفضيل عالم الماكدونالد على ثقافة الماضي القومية. وبالتالي فإن العولمة الاقتصادية تُحدث تغييرات غير قليلة لا على صعيد التنظيم الاقتصادي فقط، بل وفي صلب تشكيل هوية العناصر الاقتصادية الفاعلة نفسها.

يعتقد أعضاء التوسيد أن سيرورات العولمة ما لبثت أن أفضت إلى بروز

حقيقتين مترابطتين على المستوى الاجتماعي: حقيقة الهوية الثقافية التي ارتدت ثوبي الصخرة الإسلامية و«القضية الكردية»، وحقيقة الحاجة إلى حماية الحقوق المدنية، اللتان تتطلبان، كلتاهما، التنظيم الديمقراطي للعلاقات بين الدولة والمجتمع. يرون أيضاً أن لتعرض تركيا لتأثيرات العالم السائر في طريق العولمة بُعدين اثنين: (1) مشكلة الاندماج بالاتحاد الأوروبي و(2) مكانة تركيا وموقعها في السياسة العالمية.

على الرغم من أن هؤلاء يؤمنون بأن تركيا قادرة على أن تصبح ما يطلقون عليه اسم «بلد ينتمي إلى الحلقة الأولى»، فإنهم يؤمنون أيضاً بأن على تركيا، حتى تتمكن من بلوغ أهدافها، أن تحل جملة المشكلات النابعة من افتقارها إلى ديمقراطية والليبرالية السياسية: ضرورة وقف انتهاك حقوق الإنسان، توفير حماية الحقوق المدنية، والتسليم بسيادة القانون أساساً راسخاً لسلطة الدولة. تبدو العولمة، بهذا المعنى، سيرة مرتبطة بظهور المشكلات التي تواجه الدولة التركية من ناحية، والمرجعية الرئيسة لحل هذه المشكلات عن طريق إشاعة الديمقراطية من ناحية ثانية.

وبالتالي فإن إمكانية تحقيق المصالح الاقتصادية الكامنة في السوق الكوكبية تكون، برأي التوسيد، مرتبطة ارتباطاً مباشراً بإشاعة الديمقراطية في تركيا - في دلالة واضحة على مدى التغيير الطارئ على التنظيم منذ عقدي السبعينيات والثمانينيات. في عقد السبعينيات، بشكل خاص، ارتدى التوسيد «ثوباً ديمقراطياً» حالماً بجعل تركيا مجتمعاً ديمقراطياً تعددياً، ليبرالياً، مقدماً نفسه لا كعامل اقتصادي فعال فقط بل وبوصفه تنظيم مجتمع مدني دائم على تحقيق ما هو خير لتركيا ككل ولعملية إشاعة الديمقراطية، الشرط المسبق الضروري لارتقاء البلاد إلى المراتب الأولى في الشؤون العالمية.

في تصوره الاجتماعي لتركيا ديمقراطية، يرى التوسيد العولمة الثقافية آلية تعزز تعميم الديمقراطية وإلباسها ثوباً كونياً شاملاً من ناحية، وإعادة تنشيط

وانتعاش القيم والمعايير التقليدية من ناحية أخرى. غير أن أعضاء التوسiad، رغم تقويمهم لصعود الإسلام الثقافي على أنه رمز هوية قوي إلى حد أنه يؤدي وظيفته في إطار تشكيلة اجتماعية متعددة ومتعددة الثقافات، يُدون قدراً من الارتباب إزاء تسييس الإسلام فيما يخص الديمقراطية. وفي هذا السياق، يبقى التعايش بين القيم الغربية والإسلام الثقافي ممكناً فيما يخص الحياة الثقافية في تركيا، غير أن هذا لا يغير الصدام بين العلمانية والإسلام السياسي طوال بقاء الأخير، على المستويين النظري والعملي خطراً يهدد الديمقراطية الليبرالية.

يمكن القول، ختاماً، إن الطبيعة المتغيرة للتوسiad خلال تسعينيات القرن العشرين لا يمكن فهمها دون الرجوع إلى العولمة الثقافية، التي تضطلع بوظيفة العنصر اللاحق لخطاب التنظيم، استراتيجيته ونشاطاته، وإلى عملية تشكل هوية التوسiad كعامل اقتصادي فاعل من جهة وكتنظيم مجتمع ديمقراطي من جهة ثانية. كذلك ساهمت العولمة في توسيع مدى ومضمون جميع فعاليات التوسiad من جماعة ضغط اقتصادية أنانية إلى هوية جماعية تكافح في سبيل تحقيق حلم تركيا ديمقراطية على أرض الواقع.

الموسiad MUSIAD

مما لا شك فيه أن الموسiad هو تنظيم الأعمال الأهم الذي يدعي امتلاك هوية إسلامية. فمنذ نشأته، ظل يضطلع بدور حاسم في ربط تنظيمات الأعمال بصعود الإسلام؛ في دعم، تطوير، وحماية مصالحها الاقتصادية؛ وفي اجتراف رؤيا مجتمعية قائمة على أساس المبادئ الإسلامية. وعبر إيجاد «شبكة متينة مستندة إلى علاقات الثقة» بين العناصر الاقتصادية الإسلامية الفاعلة، ما لبث الموسiad أن أصبح موازياً للتوسiad من حيث الأهمية والقوة، وصولاً حتى إلى تحدي هيمنة الأخير على الحياة الاقتصادية التركية.

مع الموسiad أصبحت تركيا شاهداً على انبثاق إسلام اقتصادي بعناصره، استراتيجياته، وخطاباته. وكنا أيضاً شهوداً على أن حصول نوع من التلاقي بين

الإسلام والعقلانية الغربية أمر ممكن، وعلى أن من شأن تجذّر الخطاب الإسلامي في العولمة الاقتصادية والثقافية أن يتمخض عن التعايش بين الهوية الإسلامية وإيديولوجية السوق. أضف إلى ذلك أن مفهوم الإنسان المسلم Homo Islamicus، الذي يستمدّه الخطاب الإسلامي من «توجيهات محمد «صلعم» لتوجيه نشاط التبادل في سوق المدينة المنورة» يعتبر الإسلام متناغماً مع علاقات التبادل المستندة إلى التنافس في السوق والحدود الدنيا من تدخل الدولة.

تم استخلاص الصورة العامة التالية للموسياذ من دراستنا البحثية لهذا التنظيم. ليست العولمة، بنظر الموسياذ، هو الآخر، سوى سيرورة تتجاوز فيها فعاليات التبادل حدود الدولة القومية وتعمل في إطار سوق كوكبية. تقوم العولمة، برأي أعضاء الموسياذ، بنسج أشكال الترابط بين المجتمعات، الاقتصادات، والثقافات، وتحدد «قواعد اللعبة»، التي تتطلّب وجود تفكير عقلاني، استراتيجيات طويلة المدى، وقدرات تنظيمية. بهذا المعنى، لا تلبث العولمة أن تصبح النّسق التاريخي الجديد للتنمية الاقتصادية. كذلك يضيف الموسياذ صفة إيجابية على العولمة لأن أرضية مناسبة لظهور الاقتصاد الإسلامي ونجاحه تم إيجادها نتيجة عولمة علاقات السوق.

إلا أن الموسياذ يبقى متركزاً إلى أساس المبادئ الإسلامية التي تشتمل على مشاعر الثقة والتضامن، أولوية الجماعة على الفرد، تفوّق خطاب الذات العادلة على خطاب العنصر الأناني، والمكانة المرموقة للشرائع الأخلاقية المتفوقة على الأخلاق الفردية. يقول الموسياذ إن الخطاب الإسلامي أكثر تناغماً بما لا يقاس مع علاقات السوق المعولمة من الطبقة البرجوازية الموجودة المدعومة من قِبَل الدولة في تركيا، طالما تقوم بخلق علاقات ثقة ونضامن.

لإلقاء الضوء على مدى توافق الإسلام مع السوق، يسارع الموسياذ إلى

إيراد النموذج الآسيوي للتنمية، حيث يُعْتَقَد أن النجاح ناجم عن «التوفيق الاستراتيجي بين المؤسسات التقليدية التي تضبط العلاقات الاجتماعية ومتطلبات الأسواق الكوكبية». يقوم رئيس الموسياد الأول (السابق)، إيrol يارار، بشرح أهمية نموذج شرق آسيا بالنسبة إلى التنمية الاقتصادية التركية على النحو التالي: «على عتبة القرن الحادي والعشرين تتحوّل الضفة الغربية للمحيط الهادي - أي شرق الصين - مرة أخرى، إلى مركز مهيمن في اقتصاد العالم».

تكمّن الفكرة الأساسية الحاكمة هنا في أن هذا النموذج، على النقيض من حال النموذج الصناعي الغربي، مستنداً إلى أساس الربط بين «المشروعات الصغيرة والمتوسطة» و«ثقافة القيم التقليدية» المتجسدة بالأسرة و/أو الدين. يُعتبر نجاح نموذج شرق آسيا متوقفاً على التزامه بالهوية الثقافية وقطيعته مع الحضارة الغربية التي دأبت على وضع العلمانية فوق الأخلاق والقيم الدينية. وعبر تبنيه لهذا النموذج يقدم الموسياد نفسه بديلاً للتنمية الرأسمالية المتعثرة ويركز نشاطاته على مفهوم الإنسان الاقتصادي المسلم Homo islamicus، الذي يشكّل الأساس الأخلاقي الصحيح للتنمية الاقتصادية بدلاً من مفهوم الإنسان الاقتصادي Homo economicus، الذي أنجب الأخلاق الفردية القائمة على المصلحة الأنانية.

وفي هذا السياق، يزعم الموسياد أن خطابه، استراتيجياته وعناصره الفاعلة تتضافر لخلق ما يُطلق عليه اسم «الخطاب الإسلامي الصحيح»، الذي لا يكون متخلفاً، غيبياً (ضبابياً)، أو محصوراً بالتراث والتقاليد وحدهما، بل هو خطاب تقدمي، منفتح على الابتكار والتجديد في كل من الاقتصاد والتكنولوجيا، متناغم مع التجارة الحرة والنظام الرأسمالي، وقادر على إيجاد منابع الثروة. هذا يعني أن الموسياد، مثله مثل التوسيد، يشجّع التكنولوجيا وضمان الجودة. يميل عناصره إلى تفضيل الاستراتيجيات العقلانية طويلة الأمد على المصالح قصيرة المدى لضمان النجاح، فضلاً عن أن نشاطاتهم القائمة

على المبادرة تكون متجذرة في تربة النظام الرأسمالي والقوانين الاقتصادية لمنطق رأس المال.

يقوم الإسلام الاقتصادي، إذن، بدفع عجلة النظام الرأسمالي كعولمة اقتصادية ولكنه يحرص على إيراد الأمر في سفر الخطاب الإسلامي كما لو كان أساسه الثقافي. وبوصفه ممثلاً للإسلام الاقتصادي، يبادر الموسياد إلى مفصلة الدين الإسلامي مع العولمة الاقتصادية، غير أنه يسارع في الوقت نفسه إلى خلق رؤيا مجتمعية قائمة على تفضيل الهوية الثقافية / الجمعية / الطائفية على الأخلاق الفردية. بعبارة أخرى، يمثل رؤيا للحياة الاجتماعية - السياسية التركية قائمة على مفهوم الإنسان المسلم Homo islamicus، بدلاً من مفهوم الإنسان الاقتصادي Homo economicus، الذي يشجع النزعة الأنانية بدلاً من نزعة عمل الخير للمجتمع.

تُخْرَج هذه الرؤيا مباشرة من رحم نظرة الموسياد الإيجابية إلى العولمة، هذه النظرة التي توفر أساساً للتحدي الذي دأب التنظيم على إطلاقه ضد النظام السياسي - الاقتصادي القائم من جهة (أي ضد النزعة الدولية والتيار العلماني) من جهة، ولتشجيع خطه القائم على مفهوم الإنسان المسلم Homo islamicus من جهة ثانية. وهكذا فإن الموسياد يرى العولمة عاملاً يساهم في تطور التعددية -جنباً إلى جنب مع التعددية الثقافية، وصولاً إلى خلق أرضية مناسبة لإشاعة الديمقراطية في تركيا. وفي هذا السياق يتم النظر إلى العولمة عبر منظور عملية الاندماج بأوروبا، حيث ترغب تركيا في أن تصبح عضواً كاملاً في الاتحاد الأوروبي. إنها تضطلع بدور «الضابط» و«الحافز المؤهل» في الوقت نفسه: «الضابط» بمعنى أنها تطالب الدولة التركية بل وتُلزِمها بالانفتاح على الديمقراطية، خالقة أرضية شرعية للخطاب الإسلامي كعنصر من عناصر التعددية والتعددية الثقافية؛ و«الحافز المؤهل» بمعنى أنها تيسر عمل الإسلام الاقتصادي ونشاطه فيما وراء حدود الدولة القومية.

لا بد من إيراد ملاحظتين هنا. أولاً، ليست نظرة الموسياد إلى التعددية والتعددية الثقافية نظرة ليبرالية، طوال بقائها مصرة على وضع الجماعة فوق الفرد. فالهوية الذاتية، بنظر أنصار الموسياد، تتحدد وتُبنى في الجماعة لا من خلال الفرد. وحسب الخطاب الإسلامي تتقدم الجماعة على التفضيلات والأخلاق الفردية. مما يُبقي دلالات الديمقراطية، الحرية، الأخلاق، وكلاً من الجمعية والتعددية الثقافية بهذا المعنى، خاضعة لتحديد وتشكيل الايديولوجيا الجماعية بدلاً من الليبرالية.

ثانياً، تكون هذه الايديولوجيا الجماعية، التي تتولّى أيضاً تفسير الترابط بين الإسلام الاقتصادي وتطلعه إلى نموذج آسيا الشرقية للتنمية الاقتصادية، تعبيراً واضحاً عن نظرة الموسياد إلى المنظمات الاقتصادية ذات القاعدة الجماعية المبنية على أساس نوع من التماثل بين الهوية الثقافية / الأخلاقية الإسلامية والتجارة الحرة الذي يطغى على الاختلاف من حيث الطبقة، النفوذ، والثروة بين رأس المال والعمل. وهذا يعني أن الإسلام يحدّد هوية كل من المالك والمنتج، يجعلهما طرفين من أطراف الأسرة الاقتصادية المتألفة، ويحجب اللامساواة، اللاتكافؤ، والفروق بينهما من حيث النفوذ والثروة.

إن خطاب العدالة والإنصاف الذي يصر الإسلام الاقتصادي على استخدامه، مثلاً، لا ينطوي قط على أية إشارات إلى الحقوق التنظيمية للمنتجين في تأسيس الاتحادات، وإلى حقوقهم في الإضراب، الأمن، والضمان الاجتماعي. تبقى الايديولوجيا الجماعية التي يتبناها الإسلام الاقتصادي معادية في الحقيقة لمبادئ دولة الرخاء والعدالة القائمة على التوزيع عموماً كما لحقوق المنتجين التنظيمية بصورة خاصة.

غير أننا نستطيع أن نرى هنا أن الموسياد تنظيم ذو أساس طبقي يوظف الخطابات الإسلامية لـ «تسويق» الايديولوجية الجماعية و«استنفار» الفعاليات

الاقتصادية. نستطيع أيضاً أن نرى أن الموسياد وهويته الاقتصادية الإسلامية يختلفان جذرياً، على الصعيد الإيديولوجي، عن التوسيد وهويته الاقتصادية، اللذين يتشددان في تأكيد لغة الحقوق المدنية أساساً لعملية إشاعة الديمقراطية في تركيا.

فروع السياد SIADs

في السنوات الأخيرة شهدت تركيا أيضاً الأهمية المتزايدة (على الصعيدين الكيفي والكمي كليهما) للتنظيمات الصناعية والتجارية الإقليمية (المدينة) المعروفة باسم فروع السياد أو السيادات SIADs، والمتمتعة برسالتها واستراتيجياتها الخاصة. وعلى الرغم من أن هذه ليست على مستوى التوسيد والموسياد من حيث القوة والنفوذ، فإنها جديرة باهتمامنا للأسباب التالية: (1) لقد أوجدت حياة اقتصادية ديناميكية في الأناضول، خصوصاً مع بروز مدن ناجحة اقتصادياً تُعرف باسم «نمور الأناضول»؛ (2) لعبت دوراً مهماً في تغيير «نظرتنا الاستشرافية» إلى الأناضول على أنها كتلة اجتماعية تقليدية، متخلفة، ذات قاعدة زراعية، بفضل نجاحها الاقتصادي؛ (3) وبالتالي فقد نَجَحَتْ في إقناعنا بأن هناك طرائق مختلفة يمكن اعتمادها لمَفْصَلة ما هو كوكبي بما هو محلي، وصولاً إلى خلق صيغ ورؤى اجتماعية مختلفة.

من حيث نظرتها الإيجابية إلى العولمة الاقتصادية، تبنيتها لايدولوجية اسوق الحرة، وموقفها الانتقادي من النظام السياسي - الاقتصادي القائم الذي يفضل تراث الدولة القوية على الفعاليات الاقتصادية والثقافية، تبدو فروع السيادة أو السيادات SIADs شبيهة بالتوسيد والموسياد، أما من حيث مستوى ومدى تنظيمها الاقتصادي فهي تمثل (كما هو حال الموسياد) جملة المشروعات الصغيرة والمتوسطة الموزعة على مناطق الأناضول المختلفة. تقوم هذه الفروع أيضاً بتشجيع نموذج تطور اقتصادي يتولى فيه الترابط بين التجارة الحرة والهوية

الثقافية التقليدية / الجماعية بتحديد أساس الحياة الاقتصادية. يبقى سبب وجودها ونمط حياتها مستندين إلى تعزيز الروابط الجماعية ووضعها فوق النزعة الفردية شرطاً مسبقاً لأي نجاح اقتصادي.

غير أن فروع السيادة تختلف عن التوسيات والموسيات من ثلاث نواح أساسية: أولاً، تمارس فروع السيادة نشاطها دون أي دعم من الدولة وتمثل تطوراً محلياً يعتمد حصراً على التجارة فيما وراء حدود الدولة القومية. وهي تمثل في الحقيقة أوضح أمثلة تجلّي عولمة ما هو محلي. وبالتالي فإنها تعتبر العولمة الاقتصادية والثقافية عنصراً «داخلياً» من عناصر نشوئها وتطورها وسيرورات منطوية على مساهمة إيجابية وقيمة في حماية ثقافتها المحلية.

ثانياً، تقوم فروع السيادة جميعها بوضع الجماعة فوق الفرد، وهي تحدّد الجماعة على أنها «وحدة اجتماعية وثقافية وعضوية». وبهذا المعنى فهي تفضل التجانس، التعميم، والتماثل على التعددية والاختلاف، وتشجّع وجهات النظر المجتمعية المحافظة والجماعية بدلاً من النزعة الفردية. يرى أعضاء فروع السيادة أن النجاح في الحياة الاقتصادية مستمد من حماية وتنظيم أو ضبط الحياة الثقافية بوصفها «وحدة عضوية». على أن نظرتهن إلى ما يشكل الوحدة العضوية تختلف عن نظيرتها لدى الموسيات، من حيث أن الخطاب الإسلامي ليس هو المنبع الحصري الوحيد للهوية الثقافية بالنسبة إلى فروع السيادة: حيث تضطلع النزعة القومية، الروابط العائلية، المعايير التقليدية، الانتماءات العرقية، والنزعة السلفية، هي الأخرى، بدور ذي شأن في إيجاد الروابط الجماعية التي تجعل الحياة الاجتماعية والثقافية وحدة عضوية.

تفسر فروع السيادة الناجحة - فروع غازي عينتاب، قونية، متصري، تشوروم، دنيزلي، آيدن، أضنة، وأنتاليا، مثلاً - تطورها الاقتصادي بتأكيد أهمية إقامة روابط تنظيمية وثقافية عضوية بين العناصر القوية الفاعلة في جماعاتها. وبالفعل فإن دراستنا البحثية اكتشفت أن إحدى الأفكار التي تتقاسمها

فروع السيادة هي الفكرة التي تقول بأن مدى النجاح في إنتاج وإعادة إنتاج الوحدة العضوية في هذه الجماعة أو تلك يحدّد مستوى الازدهار والفوز في الحياة الاقتصادية. لذا فإن العناصر الاقتصادية الفاعلة، في الأقاليم حيث لا يزال التخلف مقيماً، تشكو من غياب روح الإلفة الضرورية لخلق هذه الوحدة العضوية، في حين تقوم قصص النجاح في الأناضول بتسليط الأضواء على قيمة الوحدة العضوية في تحقيق الترابط الناجح بين ما هو محلي وما هو كوكبي.

ثالثاً، يُفسّر هذا التأكيد للوحدة العضوية مدى قوة النفوذ الهائل الذي تمارسه النزعتان القومية والمحافظّة على المستوى السياسي في معظم أقاليم ومقاطعات هضبة الأناضول، حيث ينظر إلى الألفة المعنوية والأخلاقية كوحدة عضوية باعتبارها أساساً لا يقبل النقاش لتطور الحياة الاقتصادية والثقافية. لذا فإن فروع السيادة تحرص على تمتين الجسور بين المحلي والكوكبي، كما تظطلع بأداء دور «حَمَلَة رايّتي النزعتين القومية والمحافظّة» بصيغتهما المجتمعتين، المحصورتين من حيث المضمون، الأفق، والمستوى، المقاطعات التي تنشط فيها. وبالتالي فإن فروع السيادة تبقى منظمات نطاق ضيق على الصعيدين الخطابي والوظيفي، في حين تقوم رؤى كل من التوسّيد «الموسّيد بمناشدة المجتمع التركي عموماً».

بعد تلخيص الاستنتاجات الرئيسية التي توصلت إليها دراستنا البحثية لمسألة الترابط بين العولمة الثقافية والحياة الاقتصادية في تركيا، نستطيع الآن أن نقرر أن هذا الترابط يأخذ شكل التعايش بين ما هو كوكبي وما هو محلي. غير أن المعنى الذي تضيفه الأطراف الاقتصادية الفاعلة على تأثيرات العولمة الثقافية يتباين تبعاً لخطاباتها واستراتيجياتها الاقتصادية. ففي حين أن جميع الأطراف تعتبر العولمة عنصراً داخلياً من عناصر الطبيعة المتبدلة للحياة الاقتصادية والثقافية في تركيا، نجد أنها مختلفة من حيث رؤاها الاجتماعية. وهذا يتجلى في التشجيع المتزامن لكل من لغة الحقوق المدنية الكونية الشاملة مع الفردية

وحماية الهوية الثقافية / المعنوية من جهة، وإيجاد جماعة متآلفة كوحدة عضوية من جهة ثانية. تلخيصاً، تتعايش إيديولوجيا السوق الحرة كتعبير عن العولمة الاقتصادية مع كل من الليبرالية والجماعية التآلفية في الحياة الاقتصادية التركية.

العولمة الثقافية ومنظمات المجتمع المدني

شهدت الثمانينيات، وخصوصاً التسعينيات، فترة اهتمام باستكشاف طرائق بديلة يمكن اعتمادها لتحرير التغيير الاجتماعي - السياسي الجاري في تركيا من قبضة تراث الدولة القوية. ذلك هو السياق الذي انبثقت فيه منظمات المجتمع المدني وأصبحت أطرافاً ذات شأن في لعبة السياسة التركية. أما جذور هذا الاهتمام بالمجتمع المدني فتكمن لا في تربة الاستياء العام من تراث الدولة القوية فقط، جراء استقلالها المتزايد عن المجتمع وإخفاقها المقيم في الاستجابة للمطالب الاجتماعية والثقافية في مجارة المشكلات الاجتماعية على الأقل. تبين دراستنا أن الاهتمام بالمجتمع المدني هو اهتمام «كوكبي» الطابع، نظراً لأن انبثاق ما يُعرف باسم مجتمع مدني كوكبي جاء ليوفر أساساً معيارياً ومؤسسياً للدعوة إلى ثقافة قائمة على قدر أكبر من المشاركة في تركيا. وبالتالي فإن منظمات المجتمع المدني تثن العولمة الثقافية بمقدار ما تساهم في «خلق اللغة السياسية غير المقيدة بالدولة حصراً»⁽¹⁵⁾.

خلال تسعينيات القرن العشرين تضافرت كل من أزمة موروث الدولة القوية وعملية العولمة الثقافية على إنجاب زيادة ملحوظة، كمأ ونوعاً، في منظمات المجتمع المدني. وقد تم اعتبارها: (1) «عنصراً لا غنى عنه» من عناصر عملية إشاعة الديمقراطية؛ (2) «عاملاً ضرورياً» من عوامل خلق الاستقرار في العلاقات بين تركيا والاتحاد الأوروبي؛ و(3) «عنصراً مهماً» في سيرورة تحديث الدولة التركية ولبرلتها، وصولاً إلى تمكينها من تحويل نفسها إلى منظمة سياسية تكون سلطتها ونشاطاتها خاضعة لـ «محاسبة» المجتمع.

ظل خطاب المجتمع المدني يلقى الدعم والتشجيع المنتظمين لدى

الأوساط الأكاديمية والعامة التركية، وما لبثت منظمات المجتمع المدني أن اكتسبت «صفة الطرف [السياسي] الفاعل» المتمتع بالنفوذ المعياري والجدالي الذي مارس، عبر اللغة المُعَوَّلَمة للحقوق المدنية، تأثيراً ملحوظاً على إعادة النظر بالعلاقات بين الدولة - المجتمع والفرد بعيداً عن تراث الدولة القوية.

أضف إلى ذلك أن أحد أحداث 1999 م المأساوية المدمرة - زلزال مرمره في السابع عشر من آب/أغسطس الذي دمر جزءاً كبيراً من أكثر المناطق التركية تصنيعاً، متسبباً بوفاة حوالي عشرين ألفاً، وزلزال دوزجة في الثاني عشر من تشرين الثاني/نوفمبر دَفَعَ كثيرين من الأتراك إلى أخذ منظمات المجتمع المدني بقدر أكبر من الجدية. فهاتان الكارثتان بيّنتا بوضوح أن الدولة القوية كانت في الحقيقة بالغة الضعف من حيث القُدرة على الرد على المشكلات الجدية والخطيرة والارتقاء إلى مستواها. ما لبث إخفاق الدولة في الاستجابة السريعة والناجحة لحالات الأزمة أن تمخض عن الاعتقاد بأن منظمات المجتمع المدني مع ثقافة سياسية قائمة على قدر أكبر من المشاركة باتت ضرورية لإيجاد الحلول الكفوة والفعالة لجملة المشكلات التي تنتصب في وجه المجتمع التركي.

في الوقت نفسه، أدّى دور فرق البحث والإنقاذ الأجنبية وتدفّق لمساعدات من أرجاء كوكب الأرض على أولئك الذين فقدوا بيوتهم وأسرههم في هذه الكوارث إلى خلق نقطة تَمَفُّصٍ بين العولمة والمجتمع المدني التركي. ما لبثت الكميات الكبرى من المساعدات المالية والمعنوية الآتية من مجتمعات، مؤسسات، وأفراد مختلفين، أن أحدثت تحولاً ملحوظاً في المواقف وأنماط السلوك التركية، من نظرة أكثر اتصافاً بالنزعة القومية إلى العالم إلى مقاربة أكثر اتصافاً بالنزعتين الأممية والكونية للعلاقات الاجتماعية. تمثلت النتيجة بتنامي القيمة المعيارية لمنظمات المجتمع المدني ولدعوتهما إلى التبنّي الكوكبي للغة حقوق الإنسان وديمقراطية المشاركة تنامياً هائلاً في تركيا.

غير أن من الضروري أن نشير إلى أن بحثنا يكشف عن نوع من المفارقة

في كون أكثرية منظمات المجتمع المدني في تركيا مصرة فعلاً على اعتبار العولمة «سيرورة تجب مقاومتها على المدى الطويل» أو «مشكلة لا بد من معالجتها بجدية في سبيل جعل تأثيراتها إيجابية بالنسبة إلى تركيا». بكلمات أخرى، نجد أن خطاب المجتمع المدني الفكري العام الذي يعتبر العولمة واحداً من العوامل المساهمة في نشوء وتطور منظمات مجتمع مدني في تركيا، لا يتماشى مع الطريقة التي تعتمدها منظمات المجتمع المدني نفسها في الحديث عن جدوى العولمة وفوائدها، إذ تبدو، بأكثريتها، «متشككة تماماً» حول كيفية التعامل مع مسألة تأثيرات العولمة الثقافية على المدى الطويل.

ونزعة الشك والريبة هذه تكون أحياناً بالغة القوة إلى حدود رؤية العولمة شكلاً جديداً من أشكال الامبريالية التي تفرض علاقات قوة لديمقراطية لصالح البلدان الغنية. غير أنها تستطيع، في أحيان أخرى، أن تتخذ شكل النظر إلى العولمة بوصفها حقيقة موضوعية تتمخض عن تأثيرات إيجابية وأخرى سلبية: إيجابية بمعنى التصدي لجبروت الدولة القوية وإيجاد قاعدة لحماية حقوق الإنسان؛ سلبية بمعنى دعم النظرة الليبرالية الهيمنية على إيديولوجيا السوق الحرة إلى العالم⁽¹⁶⁾.

نعتقد أن من شأن معاينة ثلاث منظمات حقوق إنسان فعالة أن توفر أمثلة توضيحية لهذا السياق. فرابطة حقوق الإنسان التركية التي تتمتع بدعم كوكبي لنشاطاتها، تتخذ موقف تشكيك قوي من العولمة، قائلة إن العولمة، رغم تأييدها للخطاب الكوكبي الراهن الداعي إلى حماية حقوق الإنسان، لا تخدم، على المدى الطويل، إلا مصالح البلدان القوية اقتصادياً. وبالتالي لا بد من مقاومة العولمة على المدى الطويل في سبيل خلق إدارة كوكبية ديموقراطية.

تمثل المنظمة الثانية، جمعية المظلومين، Mazlum - Der، المعطوفة على الخطاب الإسلامي، نزعة شك أخف، إذ تقول إن من شأن العولمة الثقافية

أن توفر تربة خصبة لفعاليتها، رغم أن خطاب حقوق الإنسان الليبرالي الذي ترفع لواءه خطاب إشكالي في أسلوب تعامله مع الحقوق الثقافية.

أما منظمة حقوق الإنسان الثالثة، جمعية مواطني هلسنكي Helsinki Vatandaskar Derneği، التي تأسست في أوروبا وتنشط في تركيا، فتري العولمة الثقافية متمخضة عن تأثيرات إيجابية وأخرى سلبية على حد سواء بالنسبة إلى كل من الدولة القومية والمجتمع. بمعنى أن العولمة الثقافية لا يمكن رفضها كما لا يجوز التهليل لها، بل يجب التعامل معها بصورة جدية، من أجل الاستفادة من جوانبها الإيجابية المتمثلة بدعمها لعملية إضفاء الصفة الكونية الشاملة على خطاب الحقوق المدنية.

تنطوي دراسة أوجه التباين بين هذه المنظمات الثلاث على قدر غير قليل من الأهمية، لأنها تلقي الضوء أيضاً على مشكلة عامة تواجه منظمات المجتمع المدني في تركيا، وتحدد، إلى حد كبير، طبيعة مقاربتها لمسألة العولمة الثقافية. يمكن أن نطلق على هذه المسألة اسم «مسألة الحدود»؛ بعبارة أخرى، مسألة مدى اضطلاع منظمات المجتمع المدني في تركيا بالدور الفعلي لـ «منظمات مجتمع مدني» حقيقية من حيث علاقتها بالدولة، أفق ومضمون نشاطاتها، وتشكيلاتها المعيارية والإيديولوجية.

إن خطاب التحديد العام الذي يعود إلى المجتمع المدني في تركيا يجد التمييز المؤسسي بين الدولة والمجتمع «شرطاً كافياً» للاعتقاد بأن المنظمات الناشطة خارج حدود الدولة هي منظمات مجتمع مدني. وبالفعل فإن عدداً كبيراً من منظمات المجتمع المدني تستفيد من هذا التعريف في وصف نفسها. إلا أن هذا التعريف لا ينطوي على اثنين من المعايير المهمة في الأدبيات المتخصصة بتحديد معنى منظمات المجتمع المدني؛ تحديداً إنها منظمات قضايا معينة غير مهتمة باجتراح أو دعم رؤى اجتماعية أيديولوجية محددة.

غير أننا حين نقارب موضوع منظمات المجتمع المدني في تركيا من

منطلق هذين المعيارين، نجد أن نشاطات أكثريتها خارجة في الحقيقة من أرحام رؤى اجتماعية كبرى. ومن القائمة الطويلة لهذه الرؤى يمكن الإتيان على ذكر الكمالية (الأتاتورية)، حماية الحياة المتحضرة المعاصرة، تركيا علمانية - ديموقراطية، نظام إسلامي، تركيا حديثة، حياة إسلامية، تركيا اشتراكية، امرأة كمالية وإلخ. هذا من جهة ومن الجهة الثانية نرى أن منظمات المجتمع المدني، رغم بقائها، مؤسساتياً، خارج الدولة، تظل قادرة على الاستمرار في التمتع بروابط مبدئية وإيديولوجية قوية مع سلطة الدولة. وقد تمثل أحد الأمثلة المؤكدة لصحة ما نقوله بحظر حزب الفضيلة، حيث تمت إقامة جسور متينة بين بعض عناصر الجيش، الدولة، ومنظمات المجتمع المدني. كنا في هذه الحالة شهوداً على كيفية قيام سائر منظمات المجتمع المدني بتركيز نشاطاتها على مهمة محددة ذات علاقة خير المجتمع بصورة عامة⁽¹⁷⁾.

تبين دراستنا أن الطريقة التي تعتمدھا منظمات المجتمع المدني في التفكير بالعولمة متوقفة على مدى مبدئية خطابات هذه المنظمات واستراتيجياتھا. فنزعة الشك بتأثيرات العولمة الثقافية على العلاقات المجتمعية في تركيا تتنامى في تلك المنظمات التي لا تكون نشاطاتها محدّدة القضايا بل هي وثيقة الارتباط برؤى اجتماعية إيديولوجية ومبدئية عامة. غير أن نزعة الشك هذه تتناقص، بالمقابل، لدى منظمات المجتمع المدني ذات القضايا المحدّدة، التي ترى العولمة آلية إيجاد سياق تاريخي لنشاطاتها.

ختاماً نقول إن هناك فروقاً بين الخطاب الفكري - الثقافي الخاص بالمجتمع المدني والطريقة التي تعتمدھا منظمات المجتمع المدني في تصور تأثيرات العولمة. فالأول، الخطاب الفكري، يضع المجتمع المدني في فضاء نشأ بين مشكلة مشروعية / قابلية حكم تراث الدولة القوية من ناحية والطبيعة المتغيرة للعلاقات المجتمعية، جزئياً تحت تأثير عملية العولمة، من ناحية ثانية؛ وهو، بالتالي، يعتبر المجتمع المدني شرطاً ضرورياً لإشاعة الديموقراطية،

التعددية السياسية، والتعددية الثقافية. غير أن أكثرية منظمات المجتمع المدني تتبنى، انطلاقاً من خطاباتها واستراتيجياتها المُثَقَّلَة بالشحنات الإيديولوجية والمبدئية، وجهةً نظرٍ مناقضة، مما يبيقي مسألة مدى «مدنية» منظمات المجتمع المدني التركية بالفعل موضوع نقاش وجدل على الرغم من أن أعدادها تتكاثر وتصبح أطراف فاعلة مهمة.

العولمة الثقافية والثقافة الشعبية / الأنماط الاستهلاكية

إضافة إلى تأثيراتها على الحياة الاقتصادية، المجتمع المدني، والحياة الفكرية - الثقافية، تركت العولمة الثقافية بصماتها الواضحة أيضاً على الثقافة الشعبية (ثقافة البوب) والأنماط الاستهلاكية في تركيا، حيث طرأت تغييرات ذات شأن في السنوات الأخيرة⁽¹⁸⁾. فهذه التغييرات تمخضت عن تيارين مترابطين، تيار إضفاء صيغة ما بعد الحداثة على القيم وتيار عولمة ما هو محلي، تجلياً في هوياتنا، أنماطنا الحياتية المفضلة، وأنماط استهلاكنا. وبلغه السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو فإن هذين التيارين قد بادرا أيضاً إلى الاضطلاع بدور «رأس المال الثقافي / الرمزي» لعقد تسعينيات القرن العشرين. لقد كان دورهما في صياغة الهويات واستنفارها مهماً مثل دور رأس المال الاقتصادي.

وهكذا فقد كنا، في ظل ثقافة التسعينيات الشعبية، شهوداً على انبثاق «دعوات إلى التعددية، كثيرة الهويات، قيمة ما هو محلي، زيادة الرموز لتقليدية، وصعود الثقافة الاستهلاكية»، في تعارض مع الساحة السياسية التي كانت مميّزة بالاستقطاب بين النزعة العلمانية والتيار الإسلامي التقليدي. «بالتالي فإن رأس المال الثقافي أدى دوراً مزدوجاً: كان عامل تمييز عبر إضفاء المعنى على خلق الهويات المختلفة وتعبئتها، من جهة، وعُنْصَرُ جَمْعٍ وتوليف بين هويات متباينة، من حيث موقفها من النزعة الاستهلاكية، من جهة ثانية.

تبدو عولمة الثقافة، في دنيا الثقافة الشعبية (ثقافة البوب) سيرورة توفر

إمكانية التعايش، بدلاً من التصادم، فيما بين ما هو كوكبي وما هو محلي. ثمة ثلاث نقاط جديرة بالإيراد هنا.

أولاً، وجدنا أن التعايش يتجلى بأوضح صُوره في الأنماط الاستهلاكية لدى الهويات المختلفة ذات الميول والاتجاهات السياسية المتباينة، المواقع الاقتصادية المتغيرة، و/أو مستويات الرخاء المتفاوتة. وهذا يعني أن أوجه الاختلاف بين هذه الهويات، رغم بروزها على السطح في ميدان اختيار الصحف، المجالات، والقنوات التلفزيونية، لا تلبث أن تتلاشى حين يصبح الأمر متعلقاً بالموقف من الاستهلاك. بعبارة أخرى، على الرغم من بقاء اختيار الصحف أو القنوات التلفزيونية محكوماً بمعايير الهوية السياسية أو الثقافية، فقد تمخض الازدياد الكبير في عدد أنماط استهلاك الهويات المختلفة عن «اللباس المجتمع [التركي] ثوب مكدونالد». فعلى الرغم من أن أولئك الذين يضعون أنفسهم داخل أو قرب الخطاب الإسلامي، مثلاً، يميلون عادة إلى تفضيل القنوات التلفزيونية والصحف ذات العلاقة بالحركة الإسلامية، فإنهم يدفعون إلى احتضان فكرة تعميم وكوننة الثقافة الاستهلاكية الغربية جنباً إلى جنب مع رموزها. يصح الشيء نفسه بالنسبة إلى أولئك الذين يعتبرون أنفسهم «غربيين» أو «علمانيين».

ثانياً، من الممكن في الوقت نفسه رؤية العولمة الثقافية أداة مناسبة لإعادة تنشيط التراث والتقاليد، لا كحركة سياسية واقتصادية فقط، بل كحركة ثقافية مجهزة بعناصرها الفاعلة وخطاباتها. وبالتالي فإن الهوية الإسلامية لم تعد، جراء العولمة، تمثل تغييراً نكوصياً منغلقاً على ذاته. إن العكس هو الصحيح، إذ كنا شهوداً على انبثاق رأسمال ثقافي توظفه الهوية الإسلامية على صعيد الأزياء، الموسيقى، الفن، والسياحة، جنباً إلى جنب مع بروز هوية إسلامية استهلاكية تفعل فعلها مرتدية ثوب مواطن اقتصادي، مندمج بثقافة ركن التسوق (ثقافة المول)، مدمن على استخدام التكنولوجيا، ومستوعب لمدى قوة المال

الرمزية . بهذا المعنى ، تكون الهوية الإسلامية جزءاً من الثقافة الاستهلاكية الجديدة مثلها مثل الهوية العلمانية : تنظر إلى هذه الثقافة لا كَشَرٍ منبعث من الغرب بل كأساس للمكانة والنفوذ الاجتماعيين .

ثالثاً ، في هذا السياق ، يتم النظر إلى العولمة الثقافية على أنها وسيلة إيجابية من وسائل إعادة تنشيط الأشكال الفنيّة ، الحاجات الثقافية ، والرموز المحلية ، وصولاً إلى خلق حياة ثقافية متصفة بقُدْر أكبر من التعددية ، الديمقراطية ، والتنوع الثقافي . تقوم العولمة بوضع حد لهيمنة الثقافة العلمانية الهادفة إلى إنتاج وصيانة حياة ثقافية متجانسة عبر إيجاد أرضية تمكّن جملة الأشكال والأشياء الثقافية المهمّشة والمقموعة من أن تصبح مرئية وقابلة للتسويق . وفي الوقت نفسه ، تقدّم مساهمة ذات شأن على صعيد التعبير عن أوجه الاختلاف عبر خطاب التراث ، الموطن ، والأصالة ، كما من خلال عولمة المحلي التي ما لبثت أن أوجدت حياة ثقافية أكثر تعددية وأغنى تنوعاً ثقافياً - وهي أحد الشروط الضرورية لعملية إشاعة الديمقراطية في تركيا .

في ضوء المناقشة السابقة واستعراضنا لجملة التأثيرات المختلفة للعولمة الثقافية على الحياة في تركيا ، نستنتج أن التعايش لا الصدام هو الذي يجدد مواصفات التفاعلات بين الكوكبي والمحلي . ونحن نؤمن بأن استيعاب هذه الحقيقة ينطوي على أهمية بالغة جداً لا من أجل فُهم الطبيعة المتغيرة للحدثة التركية وحسب ، بل ، في سبيل إرساء أسس الديمقراطية في تركيا ، وهذا أهم .

الملاحظات

- (1) يمكن الاهتمام إلى تحليل شامل للعولمة وتأثيرها السياسي على السياق القومي في كتاب حرره كل من دي. آرثيبوغي، دي. هلد، وإم. كوهلر، بعنوان: إعادة تصور الجماعة السياسية (كامبردج، المملكة المتحدة: بوليتي، 1998).
- (2) انظر إم. أي. باميه، نهاية العولمة (مينيابوليس: مطابع جامعة مينيزوتا، 2000 م).
- (3) للاطلاع على تفسير أكثر تفصيلاً انظر إي. أوزبودون، السياسة التركية المعاصرة: تحديات يواجهها ترسيخ الديمقراطية (باولدر: لين رينر، 2000 م).
- (4) زد. أونيش، «الاقتصاد السياسي للصحة الإسلامية في تركيا: صعود حزب الرفاه وأفاقه» حولية العالم الثالث (مجلة) 4/18 (1997 م): 743 - 766.
- (5) وردت الفكرة عند هانتس كرامر في كتابه الجديد: تركيا المتغيرة، (واشنطن، العاصمة: معهد بروكنغز، 2000 م) [صدر الكتاب باللغة العربية عن مكتبة العبيكان سنة 2001 م].
- (6) جي. إي. فولر وآي. أو. كسر، جغرافية تركيا السياسية الجديدة (باولدر: وستفيو، 1993).
- (7) للاطلاع على مرجع مهم، انظر بي. بيرغر، «أربعة وجوه للعولمة» مجلة ناشيونال أترست 49 (1997 م).
- (8) بيرغر «أربعة وجوه» ص: 24.
- (9) يتم استعمال عبارة «رأس المال الإسلامي» أيضاً بديلاً عن عبارتي «رأس المال الأخضر» و«رأس المال الأناضولي».
- (10) انظر أيضاً آ. بوغرا، الإسلام في منظمات اقتصادية (إستانبول: TESEV، 1999 م).
- (11) آ. بوغرا، الإسلام... ص: 11 - 12.
- (12) في دراستنا البحثية توقفنا مطولاً عند كل من الموسياد MUSIAD والتوسياد TUSIAD، عاقلين لقاءات معمّقة، مستعرضين منشوراتهما، وجامعين بيانات ومعلومات من الأدبيات ذات العلاقة بهاتين المنظمتين. ففي حين أن التوسياد وأعضائه موجودون بصورة رئيسية في إستانبول، نجد أن أفق الموسياد يتناول نحو الأناضول مما جعل مقابلاتنا الموسيادية المعمّقة منطوية على سلسلة من الرحلات إلى مدن أناضولية حيث توجد روابط قوية بين تطور النشاطات الاقتصادية ذات التوجهات التصديرية وفعاليات الموسياد التنظيمية.
- (13) ذلك هو السبب الذي يكمن وراء إطلاق اسم «نمور الأناضول» على هذه المدن أحياناً إشارة إلى نموذج التنمية الاقتصادية في شرق آسيا. وفهم العملية التي وضعها هذا النموذج موضع التنفيذ في هذه المدن أكسبنا رؤى حاسمة ساعدتنا على إلقاء الضوء على مختلف تأثيرات العولمة الثقافية في تركيا.
- (14) في حال عدم قول العكس، تبقى المواد المقتبسة في هذا الجزء مأخوذة من دراستنا البحثية.
- (15) للاطلاع على التفاصيل، انظر، أي. إن. يوجه كوك، أي. تنوران، وإم. أو. ألقان، منظمات

المجتمع المدني في إستانبول (إستانبول: مؤسسة التاريخ الوقفية، 1998 م)؛ أي. غونل، منظمات المجتمع المدني القاعدية (إستانبول: مؤسسة التاريخ الوقفية، 1998 م)؛ مؤسسة الاقتصاد التركي والتاريخ الاجتماعي، منظمات المجتمع المدني (إستانبول: مؤسسة التاريخ الوقفية 1998 م). جميع هذه المراجع بالتركية.

(16) من الجهة الأخرى، يتخذ قادة بعض منظمات المجتمع المدني، مثل مبادرات المواطنين، تنظيمات البيئة، والمنظمات التي تُعنى مباشرة بمشكلات الحياة المدنية، مواقف إيجابية من العولمة الثقافية باعتبارها من «صُلب» نشاطاتها.

(17) إي. إف. كُيمان، «العولمة، المجتمع المدني، والديموقراطية في تركيا»، في كتاب المجتمع المدني في جنوب شرق أوروبا، تحرير دي. دورست (لندن: فيرتيغو، قيد الطبع).

(18) يقوم هذا القسم من بحثنا على سلسلة من المقابلات المعمقة وعدد من التقارير الصادرة عن شركة DAP لأبحاث التسويق، مستويات الحياة، القيم، والميول في تركيا، لسنتي 1998 و1999 م. نقدم شكرنا لكل من آكن ألياناق وإيركان كُيمان على ما بذلاه من وقت ومقترحات.

الجزء الرابع

الدَّوَامَةُ الْأَمْرِيكِيَّة

obeikandi.com

10

في طليعة العولمة

عالم فرسان العولمة الأمريكية

جيمس ديفيسون هنتر وجوشوا ييتس

بُعِيد عمليات الإبادة في رواندا روى لي أحد أصدقائي القصة التالية. كان الصديق هناك ممثلاً عسكرياً بصحبة هيئة غير حكومية جالت عى المنطقة. كان الوضع مثيراً للرّهبة. لم يكن ثمة أية بُنى تحتية قادرة على توفير إمكانية الوصول إلى من هم بحاجة للمساعدة. وبالتالي فقد كانت هناك قوافل تابعة للأمم المتحدة عاجزة، بكل بساطة، عن الوصول إلى أهدافها. حرفياً بقي الوفد جالساً هناك على الطريق مدة ساعات غير قادر على الحركة إلى أية جهة. وحين تمكنوا، أخيراً، من الوصول إلى هدفهم، اكتشفوا أن شركة كوك (كوكا - كولا) كانت هناك منذ أسبوعين عاكفة على توزيع ما كان مطلوباً. يا له من أمر مدهش! وصلت شركة الكوك إلى المكان قبل الأمم المتحدة. ليس هذا إلاً دليلاً ساطعاً على مدى جبروت السوق الكوكبية، وهذه الماركة بصورة خاصة... أفترض أن مايكروسوفت ستكون هناك هي الأخرى إذا شاءت.

- أحد كبار مسؤولي بورتر نوفلي

لقد أفرزت الولايات المتحدة ما أطلق عليه أحد المراقبين اسم «طوفان

حقيقي من المنتجات الصناعية» التي ما لبثت الآن أن باتت من مسلّمات الحياة البديهية حول العالم. فالـ ATM (الراوي الآلي)، كرة السلة، الهامبرغر، زخّافة التزلج، الهاتف الخليوي، الكمبيوتر، حقيبة الكمبيوتر، البوط الرياضي، طاقة البيزبول، الغسّالة الكهربائية، بار الحلويات، فرن الميكروويف، عداد مواقف السيارات، آلة التصوير، طائرة الركاب الحديثة، المخزن المريح، بطاقة التحية، البطوطة، المشروبات الرياضية، الجينز الأزرق، موسيقى الراب (القرع)، العلكة، بطاقة الائتمان، ناطحة السحاب، إلخ، موجودة، حقيقة، في كل مكان. وبالفعل فإن أشياء كثيرة مما نعتبرها تجسيدا للعولمة إن هي إلاّ أشياء أمريكية دونما حاجة لأي جدل من حيث المنبع والطابع على حد سواء. إن محلات الماكدونالد (التي تقدم الطعام لعشرين مليوناً من البشر في العالم يومياً)، محطة الإم. تي. في MTV (التي تتواصل مع نصف مليار إنسان في السنة، مؤسسة هوليوود (التي تنتج 85 بالمئة من الأفلام الأكثر رواجاً في العالم)، مايكل جوردان، وهو نفسه صنّم كوكبي معبود (الذي يحقق ما يزيد عن عشر مليارات من الدولارات خلال حياته الفنية مقابل سلسلة من المشروعات التجارية الكوكبية)، إلخ، ومعها الثقافة الشعبية، الأطعمة، ورموز الموقع الأمريكية، كلية الحضور وصارخة.

ومع ذلك فإن الانبهار شبه الشامل بالأشياء الأمريكية ليس محصوراً بثقافة أمريكا الشعبية. ففي الأعمال الإنسانية - الخيرية، ثمة مؤسسات أمريكية تحتل المراتب الطليعية السائدة على صعيد الرعاية وتقديم المساعدات السخّية. في سنة 1994 م وخذها، قدمت المؤسسات الأمريكية ما قدّر بحوالى 966 مليوناً من الدولارات لأغراض إنسانية، تعليمية، وغيرها، خارج الولايات المتحدة. وفي عالم المال نجد أن كبريات بيوتات الاستثمار والشركات متعددة الجنسيات هي بيوتات وشركات ذات أصول أمريكية، فضلاً عن أن المعاهد الاختصاصية الثخّوية التي تضطلع بمهام تدريب إداريها هي الأخرى أمريكية. بين شركات

فورتشن 500 في 1999 م ثمة ست شركات أمريكية، ناهيك عن أن الشركات الواحدة والثلاثين الأوفر ربحاً في العالم كلها تتخذ الولايات المتحدة مقراً لها.

وفق جُل المعايير - الواردات الإجمالية، الأصول الخارجية، الفروع الأجنبية، عدد المستخدمين الأجانب، إلخ... تحتل الولايات المتحدة مرتبة الريادة الاقتصادية الكوكبية دون منازع. وكذلك في الدين نرى أن المذهب الإنجيلي الأمريكي، الذي قد يكون مجسداً لإحدى أكبر الحركات الاجتماعية في العالم، دائبٌ على تقديم مقادير استثنائية من الموارد والمساعدات المالية، التعليمية، والفنية إلى الإنجيليين في أرجاء العالم. فالتنظيم شبه الكَنسي المعروف باسم جيش المسيح (معسكر شن حملة صليبية لصالح المسيح Campus Crusade for Christ)، قام بعرض الفلم الذي أنتجه بعنوان فلم يسوع في أكثر من مئتي بلد، مترجماً إلى 446 لغة، فشاهده مليار وثلاثمئة ألف نسمة حول العالم. وكذلك فإن مؤسسة رُكَّز على العائلة! تفاخر بأن برنامجها الإذاعي الطليعي الذي يعده الدكتور جيمس دوبسون مسموع يومياً من قبل أكثر من 660 مليوناً من البشر في خمسة وتسعين بلداً. لا غرابة، إذن، أن «الأمركة» غالباً ما تُعتبر مرادفة لعملية العولمة ذاتها.

من الواضح أيضاً، في الوقت نفسه، أن العولمة ليست مجرد أمركة مكتوبة بالخط العريض. فنحن نعلم أن هناك مجتمعات وأماكن في أرجاء أخرى من العالم غير متشابهة إيجاباً أو سلباً في استقبال طيف واسع من المنتجات الثقافية المادية والرمزية المستوردة من أسواق الولايات المتحدة. فاستهلاك الماركات الكوكبية، سواء أكانت منتجات فعلية أم نُسخاً مقلدة، يشكل في الغالب فرصة للتطوير كما للاستيعاب الثقافي، للتوفيق كما للتجانس، للمقاومة كما لاستثارة الحماس. وبالتالي فإن السلع، التكنولوجيات، والرموز المبتكرة داخل الولايات المتحدة غالباً ما تتعرض، لدى استلامها، على الرغم من أنها «مشحونة»، بالتأكيد، بقدر كبير من الشحنة الثقافية عند عبور الحدود،

التأثيرات قوى التدجين والتهجين. أمّا عملية استكشاف جملة المعاني التي ينطوي عليها ذلك كله فستبقى مهمة شاغلة للباحثين لسنوات قادمة.

غير أننا نبقي، آخر المطاف، في مواجهة الواقع الحالي المتمثل بالدور الأمريكي القوي بل الطاغوي والمهيمن في عمليات العولمة. كيف نستطيع فهم الآليات الداخلية لهذا الدور؟

سنقوم في هذا الفصل باستكشاف ما يعنيه هذا الواقع بالنسبة إلى أولئك الأمريكيين الذين يضطلعون فعلاً بمهمة إنتاج «ثقافة عالمية» - تلك النُخب على أصعدة الأعمال، الثقافة الشعبية، السياسة، والعقيدة، التي تؤلف طليعة العولمة. ما طبيعة تجارب هذه النخب على الجبهات الأمامية لهذه التحولات الانقلابية التاريخية - العالمية؟ كيف تتصور العالم الذي تساهم في خلقه؟ وما الذي يقوله لنا هؤلاء الرجال والنساء، والمنظمات التي يقودونها، عن النظام الكوكبي المعقّد الذي لا يزال في طور التشكل؟ إنها، بطبيعة الحال، نُخب «أممية - كوزموبوليتية» دائبة على إيجاد ثقافة كوزموبوليتية، ولكن ما طبيعة هذه النزعة الكومبوليتية؟

عن طريق معاينة جملة الإيديولوجيات المفصّحة عن رسائلها البرنامجية والتنظيمية الرسمية، جملة الممارسات الاجتماعية الداعمة لتصرفاتها اليومية المكرورة الروتينية، والبُنية التحتية الثقافية النافذة التي تشكل أكثر افتراضاتها والتزاماتها المعيارية والمبدئية جذرية، نستطيع أن نتوصل إلى صيغ مهمة من التمييز النظري كما نستطيع أن نتنبه إلى وجوه تباين أقل وضوحاً. فحياة هذه النُخب، تجاربها، ووجهات نظرها، ليست إلاّ موشوراً نستطيع من خلاله أن ندرك طبيعة جملة التحولات الاجتماعية والثقافية الكبرى التي نطلق عليها اسم «العولمة»⁽¹⁾.

فروق باقية

على السطح نرى أن طلائع العولمة والمنظمات الممثلة لها معقدة إلى حد الإرباك. فما القواسم المشتركة الممكنة بين الإم. تي. في MTV، نادي السييرا، مؤسسة فورد، محلات ماكدونالد، محلات مريل لينتش، وجيش المسيح (مقاتلي الحملة الصليبية دفاعاً عن المسيح Campus Crusade for Christ)؟ إن بناها الإدارية، مجموعة «السلع» و«الخدمات» التي توفرها، كتل المستفيدين من تلك البضائع، دوافعها والتزاماتها المؤسسية المختلفة، فضلاً عن خطوطها التنظيمية الحمراء، شديدة التباين. بل وثمة ما هو أكثر من ذلك؛ نجدتها، في أحيان كثيرة، متجابهة، متضاربة، ومتناقضة، في حالة صدام حول إيديولوجيا العولمة نفسها وعملية قيادتها وتوجيهها.

لننظر، أولاً، إلى بعض التوترات الإيديولوجية. ثمة منظمات أمريكية عاكفة، بفعالية، على تصدير برامجها الأخلاقية والإيديولوجية إلى الخارج بأساليب تعكس الصراعات التي تخوضها محلياً. كما هي الحال في الولايات المتحدة تبقى نقطة الخلاف الرئيسية متمثلة بالإجهاض غير أنها تمس أيضاً عدداً من المسائل الأوسع ذات العلاقة بالجنس، العائلة، والتعليم.

يظل الخلاف حول الإجهاض رمزياً بشكل خاص. ثمة جماعات مصالح خاصة تقدمية وتقليدية افتتحت مكاتب وشغلت أجهزة في أرجاء العالم في سبيل كسب تأييد الحكومات الأجنبية لمواقفها المتباينة. فرييس فوكس لقسم العائلة الدولي والتسويقي يقر صراحة أن حروب أمريكا الثقافية يتم خوضها في ميادين أجنبية. يقول: «أعتقد أن أناساً من الغرب في المقام الأول - أناساً من أوروبا الغربية والولايات المتحدة - يخوضون هذه المعارك في أماكن مثل البيرو، غواتيمالا وكوستاريكا. أساساً، نحن نجابه بعضنا البعض حول فلسفاتنا المتباينة». أمّا نائب مدير البرامج الدولية لتنظيم الأسرة في أمريكا فقد سلّم

بالأمر قائلاً: «إنّه لواقع». هذه الجماعات المناوئة للاختيار باتت كوكبية، ومثلها، أيضاً، فعَلَت الجماعات المؤيدة للاختيار».

تقوم التكتيكات على استهداف التأثير في حملة المؤسسات الحقوقية، السياسية، والتعليمية، لدى المجتمعات المختلفة. نموذجياً، تحاول «كسب صانع القرار المفتاحي»، سواء أكان رئيساً للدولة، سيدة أولى، وزيراً للتعليم، أم وزيراً للعدل. تحدث الإداري من برنامج تنظيم الأسرة مسلطاً الضوء على حقيقة أن «مناوئي الاختيار في الولايات المتحدة يخوضون حملة شديدة التركيز في سبيل ممارسة التأثير وصولاً إلى إصلاح القوانين في مختلف أرجاء العالم. ففي بولونيا مثلاً

جرى للتوّ حَظْر تحليل سائل الرحم، باعتباره تمهيداً لاحتمال قيام المرأة بالإقدام على الإجهاض... وهذه العملية ممولة بصورة مباشرة من قبل الحركات المناوئة للإجهاض في الولايات المتحدة. يمكنك رؤية هذه المبادرات حاصلة في كل من إيرلندا وجنوب أفريقيا أيضاً. إنها حركات نشيطة جداً. حيثما يكون الإجهاض مشروعاً، تَبْدُل جهوداً كبيرة من أجل وضع العراقيل أمام الحصول عليه.

لا غرابة، إذن، أن تقوم منظمة رَكُز على العائلة بإضفاء ثوب مشابه على نشاطات تنظيم الأسرة قائلة: «تقوم بعقد الندوات الكوكبية للحديث عن الكثافة السكانية المفرطة. ثم تدافع عن الإجهاض بوصفه رداً على الزيادة السكانية الكبيرة. إنها شديدة العدوانية». وكما هي الحال في الولايات المتحدة فإن الخصومات بين مثل هذه الجماعات لا تنتهي.

عواقب الرأسمالية الكوكبية

ثمة مصدر خلاف ثان وأكثر بروزاً بين مجموعة المنظمات والنخب

الكوكبية ألا وهو منبع الصراع حول آثار الرأسمالية الكوكبية. وقد تجلّى ذلك بأوضح صوره في مظاهرات كانون الأول / ديسمبر 1999 م الاحتجاجية اعتراضاً على اجتماع منظمة التجارة العالمية في سيال، على اجتماع البنك وصندوق النقد الدوليين في واشنطن العاصمة في نيسان / أبريل 2000 م، وعلى غيرهما من المناسبات. لقد نشأت حركةً متنامية، جيدة التنظيم، متشابكة، وبارعة إعلامياً، بقيادة عدد من الروابط، الجمعيات، التحالفات، ومراكز البحث العابرة للحدود القومية مع العديد من المنظمات الدولية غير الحكومية مثل المنبر الدولي للعولمة، مشروع المُنعطف، المواطن العام، أصدقاء الأرض، والتبادل الكوكبي. أما القضية المطروحة فتمثلة بإيجاد أفكار بديلة حول أفضل سُبُل بلوغ الخير الكوكبي العام في ظل شروط العولمة المعاصرة.

يكنز جوهر النقد الموجّه إلى مؤسسات معينة مثل صندوق النقد والبنك الدوليين في أنها متواطئة على خَلْق وإدامة «نظام اقتصادي كوكبي قائم على الهيمنة» لا يخدم سوى مصالح الشركات القوية متعددة الجنسيات. فقد قالت نشرة صادرة عن إحدى الحركات أن «صندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية هما الأدوات المتقدمتان والأوليّان المتعاونتان مع اندفاع الولايات المتحدة باتجاه الهيمنة على العالم وتعظيم أرباحها على حساب العمال والشعوب المقهورة»⁽²⁾. ثمة ناشط يَصُم الولايات المتحدة، على هذا الصعيد، بأنها كرسنُ الوحش⁽³⁾. [منبع الشر].

من وجهة نظر هؤلاء الحركيين لا يختلف الإطار الاقتصادي والسياسي الكوكبي الحالي عن نظيره الذي كان موجوداً في أوج النظام الاستعماري - الكولونيالي الغربي. لعل الفرق الملحوظ الوحيد، بالفعل، هو أن ما كان يُعرف باسم «الكولونيالية» بات اليوم مزيفاً عبر إلباسه ثوب «التنمية». وعلى الرغم من أن موجة اللبّرة والخصخصة المحمومة للأسواق الوطنية اليوم، مصحوبة بخطّ «تعديلات هيكلية» قاسية وثقيلة الوطأة، لا تتم إلاّ باسم تنمية العالم

الثالث ولصالح فقراء الكوكب ومحتاجيه، فإنها لا تفيد، عملياً، سوى نُخبة العالم الغنية والقوية. وما هو أكثر من ذلك، برأي المتقدين، أن هذه المنظمات تبقى، من جميع النواحي العملية، منظمات تحكمه متسلطة، أوتوقراطية: صحيح أنها قد تتظاهر بأنها ديموقراطية غير أنها تظل في الحقيقة، وبأكثريتها، غير خاضعة لمحاسبة الجمهور ورقابته. وكما قال رئيس المنبر الدولي للعولمة، فإن منظمة التجارة العالمية WTO، البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي IMF، تؤلف «ثلاثياً غير مقدس» أو «مثلثاً حديدياً» «ألحق أكبر الأذى بالناس وبكوكب الأرض وكأنه لم يوجد إلاً لمثل ذلك الغرض»⁽⁴⁾.

تؤكد الآراء السائدة أن الهدف الأول والأخير لمثل هذه المنظمات الدولية والشركات متعددة الجنسية التي تتحكم بها هو الرّبح - دون أي اهتمام برخاء البشرية، بالتقاليد الثقافية، أو بمنظومات كوكب الأرض البيئية. وعلى الرغم من عدم مشاركته في الاحتجاجات الأخيرة وفي معالجة الخلافات القائمة بين المنظمات الدولية غير الحكومية والشركات متعددة الجنسية، فإن أحد كبار نواب رئيس الرؤيا العالمية للبرامج الدولية يطرح السؤال التالي:

إذا جرّدت شركة كوكاكولا من دافع الربح، فهل ستبقى موجودة؟
إذا جرّدت محلات ماكدونالد من دافع الربح، فهل ستبقى موجودة؟
لم تنطلق هذه المؤسسات في سبيل إحداث انقلاب في القيم، أو من أجل بناء مجتمع أفضل... يبقى السقف متمثلاً بالربح.

إن السعي غير المشروط إلى تحقيق الرّبح هو الذي يحرك أنصار البيئة الكوكبيين أيضاً ويدفعهم إلى الاحتجاج. فمدير نادي سيرا للبرامج الدولية طرح المسألة على النحو التالي:

نحن لا نريد حرمان أحد من وظيفته، غير أننا لا نريد، في الوقت نفسه، تقويض البيئة. إننا نؤيد أنصار البيئة في البلدان الأخرى،

أولئك الذين يتطلعون إلى النوعية نفسها من الحياة وقوانين حماية البيئة ذاتها التي تتمتع بها في هذا البلد. يكمن سبب ذهابنا إلى سياتل للاحتجاج على منظمة التجارة العالمية في تشكيل هذه الاتفاقيات التجارية تحدياً جذرياً لقوانين البيئة ليس في هذا البلد فقط، بل في أي بلد يفرض قيوداً على التجارة. لنا مشكلة مع ذلك - وأنصار البيئة في البلدان الأخرى هم مثلنا.

لعل أكبر هواجس هؤلاء هو احتمال قيام العولمة بتوسيع الهوة الفاصلة بين الأغنياء والفقراء في العالم. فمدير القيادة الاستراتيجية لمنظمة الرحمة الدولية قارب هذه المشكلة، كما تتجلى في أمريكا الجنوبية قائلاً: «ليس الأمر على صعيد العولمة الاقتصادية إلاّ تيناً ذا رأسين. ففيما يحرر البعض من أعباء الحياة اليومية ومتاعبها الثقيلة، يؤدي في الوقت نفسه إلى خلق الأحياء الفقيرة في مدننا. يكفي عبور الحدود إلى المكسيك. ما كان بوسعنا أن نعامل الأمريكيين بهذه الطريقة وننجو بجلودنا».

عَبَّر المدير التنفيذي لمؤسسة كينلان البحثية، غرينبرغ (مؤسسة استشارات سياسية أمريكية عن موافقته قائلاً: أخشى أن يصبح التمايز بين «من يملكون» و«من لا يملكون، أكثر حدة في هذا البلد كما في أرجاء العالم». ثمة موظف كبير في قسم التخطيط في البرامج الدولية لتنظيم الأسرة، أفصح عن العاطفة ذاتها إذ قال: «إن الهوة بين الأثرياء والفقراء تَكْبُرُ باضطراد. لقد وصلت إلى أسوأ حالاتها في أمريكا اللاتينية، خصوصاً في البرازيل والأرجنتين». هذا وقد تحدث نائب رئيس منظمة رؤية العال عن احتمال وقوع صراعات خطيرة على هذا الصعيد. يقول: «أعتقد أننا نسير نحو حدوث صدام بين الأغنياء والفقراء. ونحن نرى هذا متشكلاً بصيغ مختلفة منذ الآن - ثمة حركات الهجرة، النازحون الداخليون، أحداث العنف في المراكز الحضرية، إلخ. وهذه المشكلات لن تزيد إلاّ تفاقمًا. وبالتالي فإن المستقبل لا يبدو لي مشرقاً».

وناشطاً من خلال استراتيجياته الخاصة بمركز كارتر، يرى الرئيس السابق كارتر نفسه «أن الفرق بين الأغنياء والفقراء هو جوهر القضية الماثلة أمام الألفية الجديدة»⁽⁵⁾.

غير أن من الأساسي في الوقت نفسه أن نلاحظ أن الشرائح الأكثر معارضة لتأثيرات الرأسمالية الكوكبية أنفسهم ليسوا معادين بصورة نموذجية للعولمة بحد ذاتها. وشبكاتها الكوكبية بالذات تشي بذلك. يقول مدخل مشروع الاقتصاد العالمي: «إننا، نحن الناس، نتوحد عبر إقامة حركة دولية لمنع مصالح الأعمال من حصر مكاسب العولمة الاقتصادية في دائرة نُخبوية ضيقة»⁽⁶⁾. فهؤلاء المعارضون يحلمون بعولمة ألطف وأكثر رافة، عولمة أعدل على الصعيد الاقتصادي، عولمة ديموقراطية حقاً، سليمة بيئياً.

أما القيادات في الأوساط الدولية للأعمال والمال فترى الأمور من منظور مختلف تماماً. تكاد هذه الأوساط تتفق فيما بينها على أن أولئك الذين يقاومون التجارة الحرة والتدفق الكوكبي لرأس المال - سواء أكانوا من المحتجين على منظمة التجارة العالمية أم وطنيين محليين دائبين على مقاطعة بل وحتى نهب الامتيازات، الفروع، الماركات، والسلع الكوكبية - مسؤولون عن التسبب في إلحاق المزيد من الأذى بالناس وبالبيئة التي يزعم المحتجون أنهم يدافعون عنها. فأحد الإداريين المخضرمين الذي أصبح الآن مستشاراً لمؤسسة آرثرش دانييلز ميدلاند يدعي أن «بعض أنصار البيئة يعرقلون إطعام الناس وإطعامهم بصورة جيدة». يرى أن

لدى هذه الجماعات برامج خفية كارثية بالنسبة إلى بيئة كوكب الأرض. انظروا، مثلاً، إلى حركة معاداة العلم والتكنولوجيا. فموجة الخوف من التكنولوجيا الحيوية والأطعمة المعدلة جينياً تهدد قدرتنا على زيادة إنتاج الغذاء. لن يكون البديل سوى حرث أراض هشة ومواطن الحيوانات البرية طلباً للغذاء.

يصح المنطق نفسه، حسب رأيه، بالنسبة إلى أولئك الذين يعارضون التجارة الحرة:

أولئك الذين يقفون في وجه التجارة المحررة يخفقون في إدراك حقيقة أن من شأن نظام السوق الحرة أن يشكل أفضل الطرق لضمان إطعام الناس بأسعار قابلة للتحمل، وبأساليب قابلة للدوام بيئياً. ثمة اتحادات عمالية معارضة لإشاعة الليبرالية، غير أنها تغفل حقيقة أن التجارة الحرة تزيد من الصادرات، الأمر الذي يؤدي، بدوره، إلى خلق فرص عمل، والوظائف المرتبطة بالصادرات هي وظائف ذات مُرتَبَات أعلى.

في هذه الأوساط تبقى الفوائد المترتبة على الأعمال بالنسبة إلى المجتمعات التي تعمل فيها أكبر بما لا يقاس من أية تأثيرات سلبية. قال أحد نواب رئيس قسم الاتصالات في مؤسسة ماكدونالد: «إنه لأمر محزن حقاً».

خذوا مثال فرنسا - أعتقد أن النشاطات المعادية لمحلات ماكدونالد في الأشهر الأخيرة كانت بالغة السوء، باختصار. إن الحقيقة هي أن نسبة تزيد عن 80 بالمئة من منتجاتنا وعمليات تغليفنا في فرنسا هي بضائع فرنسية. فنحن شركة فرنسية هناك. لنا مساهمتنا الكبيرة في الاقتصاد الفرنسي. نقوم باستخدام عشرات الآلاف من الفرنسيين. ندعم المزارعين الفرنسيين ونشتري منتجات زراعية فرنسية. تقول وجهة نظرنا إن كل من يريد اللجوء إلى العنف لاختطاف عناوين الصحف يسير في الاتجاه الخطأ - كما هو حاصل بالفعل بالنسبة إلى فرنسا.

ذلك هو السبب الذي يجعل المسؤولين التنفيذيين في أوساط المال والأعمال الدولية يرون التحولات المصاحبة للعولمة بأزهى ألوانها فقط. فالموشور الذي من خلاله ينظرون إلى هذه المكاسب الإيجابية هو السوق

بالذات، حيث عُدَّ الشَّخْصُ العادي مستهلكاً كوكبياً تتسع دائرة خياراته الاقتصادية. تبعاً لوجود أسواق محررة، مترابطة، كما تتنامى قائمة حرياته الاجتماعية والسياسية تبعاً لإشاعة الديمقراطية في الإعلام. تأتي المحصلة الصافية متمثلة بقدْر غير مسبوق تاريخياً من تمكين الفرد - وهي محصلة «لا يمكنها إلا أن تكون خيراً» برأي نائب رئيس العلاقات العامة الدولية لشركة إي. تي. أند تي AT & T. ومن وجهة نظر مسؤول في إحدى الشركات، يبقى المستقبل :

مكاناً لحشد هائل من الخيارات الاستهلاكية حيث تبادر أسواق الرساميل الكوكبية إلى توفير خيارات خرافية من المنتجات، من إمكانية الوصول إلى التكنولوجيا والمعلومات، من السَّفَر الافتراضي، ومن التحول إلى بؤرة غير عادية يكون فيها المستهلك مَلِكاً. ستبقى بضعة أماكن قليلة يتعرض فيها المستهلكون للحرمان من قبل دول متخلفة نحاول الحيلولة دون الوصول... [ولكن بصورة عامة] أعتقد أن مداخل الكتل السكانية في العالم سوف تكون أفضل بعد خمسين سنة من الآن فضلاً عن أن التكاليف النسبية للخدمات سوف تنخفض. سيكون ثمة قدر أكبر من التقدير لأوجه الاختلاف مقارنة بأوجه التشابه.

ليس المسيحيون الإنجيليون أقل حماساً حول مصائر عقيدتهم في ظل ظروف العولمة. فنانب رئيس منظمة رَكُزْ على الأسرة قال: «أعتقد أنه أمر مدهش، أعتقد أن للعقيدة المسيحية فرصة هائلة في سياق العولمة». أما أشقاء الدين في التحالف المسيحي الديني فيعززون ما يعتبرونه تنامياً لعملية إشاعة الديمقراطية في العالم إلى تأثير دينهم واتساع انتشاره: «إن المسيحية كحركة كوكبية هائلة الجبروت. باتت تأثيراتها الاجتماعية - الحرية، تحديداً - ملموسة في سائر أرجاء العالم».

انطلاقاً من الأمل بقدرة العالم على حل إحدى المشكلات «الكوكبية» الحديثة، قال أحد تنفيذيي مؤسسة بورتر نوفيلي ما يلي:

أعتقد أننا سنكون أكثر فعالية فيما نحن متوجهون إليه. سنصبح متواصلين أفضل بما لا يقاس. سنغدو أكثر كفاءة. أعتقد أن المثال الأكبر المؤكّد في السنة الأخيرة لصحة ما أقوله هو ما حدث مع Y₂K. لم نشهد أي حديث دولي كبير... ذلك هو ما يعصف بعقلك. يمكنك أن تواجه مشكلة قابلة للمعالجة على مستوى كوكبي فلا تتعرض للانهييار. إنه لأمر مثير للدهشة بصورة لا تُصدق.

ليست هذه إلا أمثلة عن القوى الرئيسية الكامنة وراء التوترات الشائعة داخل طليعة العولمة. وهذه النخب تختلف من حيث الأهداف والتطلعات، بل وتتصادم فيما بينها، عند منعطفات متباينة، حول مضمون تلك الأهداف. إذا كانت هذه النخب نوعاً من الموشور، فإن القصة التي ترويها عن النظرة الأولى تبقى، إذن، بعيدة كل البعد عن أن تكون متماسكة.

على الرغم من أن هذه الاختلافات تنطوي على أهمية كبيرة، فإن من الصعب معرفة مدى قدرتها على التأثير والفعل. فالفروق التي تقوم بصب الزيت على نار هذه النزاعات تبدو، في حقيقة الأمر، أقرب إلى أن تكون مشروطة في ضوء كل ما هو مشترك ثقافياً بين جميع فرسان العولمة هؤلاء.

أوجه شبه غير عادية

ثمة، على أية حال، نوع من الهامش في الحياة التي يعيشها هؤلاء التنفيذيون وفي وجهات النظر العالمية التي يعتمدونها. فرغم جميع الفروق المعقدة المميزة لمختلف النخب العولمية الأمريكية ومنظماتها، لا يجد المرء صعوبة كبيرة في الاهتمام إلى عدد غير قليل من أوجه الشبه المهمة فيما بينها.

فتحت قشرة النزاع الإيديولوجي المكشوف، ثمة جملة من أوجه الشبه المتجذرة في ممارساتها الاجتماعية، كما في مجموعة التطلعات، المواقف، والقيم التي تنبع من تلك الممارسات.

حياة في فقاعة

عائِنُ أولاً جملة السمات الأساسية والملموسة لتجربة يوم العمل عند هذه الثَّخْب. إن التنفيذيين الذين قابلناهم يعيشون ويعملون في عالم قائم على السفر المتواصل، على الصعيدين المادي والاقتصادي. فمقدار الوقت الذي ينفقه هؤلاء على السَّفَر إلى مختلف أرجاء الكرة الأرضية يتأرجح تأرجحاً ملحوظاً إذ يبقى في حدود 25 بالمئة من الوقت في بعض الحالات غير أنه يصل إلى 60 بالمئة في حالات أخرى. غير أنهم نادراً ما يذهبون إلى أقاليم نائية أو بدائية من العالم؛ يتوجهون، بدلاً من ذلك، وبصورة شبه دائمة إلى مناطق حَضَرِيَّة كبيرة، عواصم أجنبية، ومراكز إقليمية للثقافة والتجارة مثل طوكيو، لندن، هونغ كونغ، وساوباولو.

وحين لا يكونون في الخارج مادياً، يقفون، بصورة شبه متواصلة، في حالة تفاعل مع زملائهم، شركائهم، ومرؤوسيهـم المبعثرين على سائر أرجاء العالم. وهذه التفاعلات، بالنسبة إلى البعض، تتكرر ساعة بعد أخرى. ليس هذا مقصوراً على النخب في أوساط الأعمال الدولية فقط، إنه يمس أيضاً أولئك العاملين في وكالات الإغاثة والتنمية، في شبكات الأخبار وتوفير أسباب اللهو، إلخ. قام أحد مسؤولي إي. تي. أند تي. AT & T بوصف أسفاره الكوكبية على النحو التالي:

أجول على آسيا، أمريكا اللاتينية، أوروبا، كندا، كلها. أزور بصورة رئيسية كلاً من لندن، باريس، فرانكفورت، هونغ كونغ، بكين، شانغهاي، طوكيو، ساوباولو، ريوديجانيرو، مدينة

المكسيك، تورنتو، وأوتاوا. إنها عواصم قومية باستثناء البرازيل والصين، حيث توجد مراكز حضرية أخرى.

قال نائب رئيس المكتب الاستراتيجي للتسويق وتوجهات البحث في كوكا - كولا ما يلي:

ربما أقضي سبعة أيام عمل في الميدان في الشهر، سبعة من عشرين أطوف حول العالم كله. سأذهب إلى الشرقين الأوسط والأقصى مدة خمسة أسابيع في السنة. سأذهب إلى أوروبا هذه السنة حوالي خمسة عشر أسبوعاً لا شيء إلا لأن القضايا البلجيكية بالغة الحدة بالنسبة إلينا هذا الصيف. أذهب إلى أمريكا اللاتينية يومين اثنين كل شهر. ربما أذهب إلى أفريقيا مرتين في السنة. إجمالاً، زُرْتُ سبعين بلداً في العالم، واشتغلت في أربعين بلداً مختلفاً.

أما نائب رئيس رؤية العالم للبرامج الدولية فقد قال:

بين شهري تشرين الأول / أكتوبر وكانون الأول / ديسمبر، كنت في كوسوفا، سري لانكا، البرازيل، السنغال - مع كل من سياتل وكاليفورنيا أيضاً، اللتين اعتبرهما عالماً آخر، بلداً آخر. ربما أُجري اتصالات هاتفيين دوليين كل يوم. هذا الصباح كنت أتحدث مع أناس في كوسوفا. تكلمت مع آخرين في كوستاريكا يوم أمس.

هذا وقد اعتبر رئيس جمع الأنباء العالمية في السي. إن. إن CNN نفسه مسافراً دائماً بطريقة تنم عن الاستخفاف قائلاً: «زُرْتُ كوريا الشمالية تسع مرات، ذهبتُ إلى العراق تسع مرات، كنت في الصين أربعين مرة، زرت كلاً من الصومال والبوسنة، ذهبتُ إلى كوبا عشر مرات. وفي نهاية هذا الأسبوع سأغادر إلى بلغراد. نعم أنا رحالة دائم».

هؤلاء التنفيذيون يسافرون مرات كثيرة ويغطون مساحات شاسعة فلا غرابة إذن أن الأماكن التي تتم زيارتها لا تلبث أن تبدو متشابهة، مما يتمخض عن إحساس غريب بالزمان والمكان: إحساس بأنهم قادرون، حرفياً، على أن يكونوا في أي مكان من العالم دون أن يكونوا في أي مكان محدد.

ثمة أحد نواب الرئيس في معهد آسبن وصف إحدى التجارب على النحو التالي:

أتذكر أنني حضرت اجتماعاً في ميامي، في يوم واحد فقط. سافرت مدة ساعتين جواً. خرجت من المطار، ركبْتُ سيارة أجرة، ذهبت إلى مبنى مكاتب من الزجاج، حضرتُ اجتماعاً وتناولت طعام الغداء في مطعم فاخر داخل المبنى نفسه، حضرتُ مزيداً من الاجتماعات، خرجتُ، ركبْتُ سيارة أجرة، عدتُ إلى المطار، كان ممكناً لي أن أكون في أي مكان من العالم في الحقيقة. كانت تجارب مشابهة، على الصعيد الدولي - وإن امتدت، بوضوح، أكثر من يوم واحد فقط. أذهب إلى مكان معين، أنجز عملاً، أقفل راجعاً بصورة مباشرة.

إن جزءاً كبيراً مما يؤدي إلى خلق مثل هذه التجربة السورالية يكمن في البيئة المادية بالذات؛ فهي نادراً ما تتغير. وهؤلاء المسافرون الأمميون من مكاتبهم الأصلي في إحدى المدن الأمريكية الأكبر إلى مطار دولي، يطرون إلى مطار دولي آخر في مكان ما من العالم، يديرون الأعمال، يحضرون مؤتمراً أو ندوة، أو يتولون مهمة قيادة اجتماع في فضاء مكتبي شبيه بمكتبهم الأصلي، ثم يعودون في غضون أيام قليلة.

أحياناً تُتاح للمسافر فرصة التسوق لبعض الوقت أو الاطلاع على بعض الآثار والمشاهد المحلية، ربما رحلة أو جولة ثقافية قبل اختتام زيارة العمل. مرة أخرى يجيد التنفيذي من معهد آسبن وصف تجربة مشتركة يعيشها فُرسان

العولمة. يقول: «صراحة، حين تذهب إلى عدد كبير من هذه الاجتماعات... فأنت في فندق. فندق كبير حقاً. والفنادق تبدو جميعاً متشابهة. تبادل الكلام السطحي العابر مع جميع هؤلاء الناس الآتين من سائر أرجاء العالم... تخرج لتناول العشاء، تكون شديد الحرص على التمسك بالتقاليد والأعراف، وقد تتمكن من الخروج قليلاً لشراء بعض الأشياء، وبعد ذلك تعود».

تتقاسم العوالم التي يتحرك فيها هؤلاء الرجال والنساء في طوافهم حول الكرة الأرضية تشابهاً لافتاً في أماكنها الأصلية حيث لدى الكثيرين الأسباب ذاتها لتوفير الرضى، الراحة، والمتع الجسدية - جميع الأشياء من المياه المعدنية ومرافق الكمال الجسماني إلى خدمات الأعمال التنفيذية مثل البريد الإلكتروني والفاكس، إلى التلفزيون الفضائي، العشاء الفاخر، والعُرف ذات الطراز الغربي. وبالتالي فإن نائب رئيس البحوث والتخطيط في الإم. تي. في MTV علق قائلاً: «كل من يتولى اتخاذ القرارات حول نوعية المتع الجسدية الموفّرة لمسافري الأعمال يقوم بخدمة تنفيذي الأعمال الأمريكيين. فحين يصل الأمر إلى الطعام ثمة عدد كبير من المطاعم ذات الطراز الأمريكي أو الموازية لها على صعيد الخدمة، التصميم، ومستوى الراحة».

ينتقل شعور الإلفة والحميمية السائدة في عوالمهم الحياتية إلى الناس الذين يتفاعلون معهم. وبالفعل فإن أولئك الذين يرتبطون بهم - سواء أكانوا أمريكيين آخرين أم من مواطني بلدان أجنبية - يشكلون، هم أنفسهم، جزءاً نموذجياً من الشبكة الكوكبية. مثلهم مثل أولئك الذين أجرينا المقابلات معهم، نجدهم على درجة عالية من التدريب ذوي تعليم غربي وشهادات غربية في الغالب: يكاد جميع الذين قابلناهم، بصرف النظر عن المهنة أو المنظمة، أن يكونوا حائزين على شهادات عليا في ميادين معينة مثل الاتصالات (الصحافة، العلاقات العامة)، العلوم الاجتماعية (الاقتصاد، علم النفس، الأنثروبولوجيا)، العلوم الطبية، الأعمال، والحقوق.

لأَحْظُنَّا أَنَّ أَكْثَرَ الَّذِينَ قَابِلِنَاهُمْ كَانُوا عَلَى بَعْدِ بَضْعِ دَرَجَاتٍ عَنِ الْإِنْخِرَاطِ الْمُبَاشِرِ فِي الثَّقَافَاتِ وَالْأَقْوَامِ الْمَحَلِّيَّةِ الَّتِي هُمْ فِي خِدْمَتِهَا. فَمَدِيرُ أَحَدِ مَرَاكِزِ كَارْتِرِ يَعْتَرِفُ قَائِلاً: «نَحْنُ نَتَعَامَلُ مَعَ الْقَادَةِ السِّيَاسِيِّينَ وَرَسْمِيِّي الْحُكْمِ، مَعَ أَوْلَئِكَ الْمُرْشَحِينَ لِأَنَّهُ يَكُونُوا مِنَ النُّخْبَةِ بِصُورَةٍ وَاضِحَةٍ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ. لَا نَصْبِحُ شَدِيدِي الْقَرَبِ مِنَ الْعَوَامِ إِلَّا حِينَ نَلْتَقِي بِنَشِطَاءِ حَقُوقِ الْإِنْسَانِ مِنَ السَّكَّانِ الْأَصْلِيِّينَ، غَيْرِ أَنَّ هَؤُلَاءِ أَيْضاً يَمِيلُونَ لِأَنَّهُ يَكُونُوا نُخْباً مَحَلِّيَةً».

حَتَّى فِي الْمِيدَانِ نَرَى أَنَّ أَكْثَرَ مِمَّا رَسِيَ الْعَمَلُ الْإِنْسَانِي يَتَفَاعَلُونَ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ مَعَ مَدْرَاءِ الْبَرَامِجِ الْمَحَلِّيَّةِ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْمَوْظُفِّينَ الْمِيدَانِيِّينَ مِنْ أَجْلِ وَضْعِ، مَرَاقِبَةٍ، وَتَقْيِيمِ الْمَبَادِرَاتِ التَّنْظِيمِيَّةِ الْمُخْتَلِفَةِ الَّتِي يَكُونُونَ مُضْطَلَعِينَ بِالمَسْئُولِيَّةِ عَنْهَا. أَضَفَ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ السَّفَرَ كَثِيراً مَا لَا يَنْطَوِي عَلَى أَيِّ عَمَلٍ مِيدَانِيٍّ، إِذْ يَبْقَى مُقْتَصِراً عَلَى الْمَشَارَكَةِ فِي الْعَدِيدِ مِنْ نَدَوَاتِ الْمُمَارَسِينَ وَاجْتِمَاعَاتِهِمْ، الَّتِي تُعْقَدُ بِانْتِظَامٍ مَدْهَشٍ. فَنَائِبُ رَئِيسِ الْبَرَامِجِ الدَّوَلِيَّةِ لَدَى نَادِي سَيِيرَا، مَثَلاً، تَحَدَّثَ عَنْ قَضَائِهِ لِلْقِسْمِ الْأَكْبَرِ مِنْ وَقْتِ سَفَرِهِ مُنْتَقِلاً مِنْ مُؤْتَمَرٍ إِلَى آخَرٍ، قَائِلاً:

لِبَعْضِ الْوَقْتِ كَانَتْ ثَمَّةُ حَلْقَةٍ ثَقِيلَةٍ مِنَ اجْتِمَاعَاتِ الْأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ الْمُتَسَلِّسَةِ إِمَّا حَوْلَ الْيُونَيْسِفِ فِي الرِّيُو، نَدْوَةٍ حَوْلَ السَّكَّانِ فِي الْقَاهِرَةِ، مُؤْتَمَرٍ حَوْلَ التَّنَوُّعِ الْحَيَوِيِّ فِي جُزُرِ الْبَاهَامَا. . . أَسَافِرُ أحياناً لزيارة منظمات دولية أخرى غير حكومية مهتمة بالبيئة. ذهبتُ إلى كينيا وكنت في نيجيريا للتجول في إحدى المناطق هناك، وكنت في باريس هذا الصيف لحضور اجتماع اليونسكو حول العلوم في العالم. سأسافر إلى كوستاريكا في الشهر المقبل لزيارة غابات المطر وبعد ذلك ربما أذهب إلى الأردن لحضور اجتماع الـ IUCN في تشرين الأول / أكتوبر.

هناك استثناءات بالطبع. فعدد من هؤلاء المدراء، التنفيذيين،

والمسؤولين لا يتجاوزون حدود هذا العالم شبه المعزول. يبقى أولئك العاملون لدى المنظمات الدولية غير الحكومية الذين تكون مهماتهم التنظيمية متركزة على حماية البيئة، حقوق الإنسان، نشر العقيدة، الإنجيلية، الإغاثة الإنسانية الطارئة، وما إليها، كثيري الانخراط في نوع من التفاعل مع، والتنظيم القاعدي للكتل السكانية التي يخدمونها. فعلى الرغم من أنهم، هم أيضاً، ينزعون إلى البقاء في المراكز الحضرية الأكبر في «أكبر الفنادق التي يؤمها المستشارون الدوليون الآخرون»، إذ إن المدير المساعد لبرنامج الديمقراطية لدى مركز كارتر يقر بأن هناك أوقاتاً «يضطر فيها المرء للسفر إلى خارج العاصمة». ثمة استراتيجي من رؤية العالم اعترف بأنه، رغم بقائه نموذجياً في فنادق مريحة إلى حد معقول، يمر أيضاً بأماكن أقل ترحيباً بالمسافرين: «في حالات الإغاثة، كما في كوسوفا، ليس هناك أي فنادق... وبالتالي فأنت تجد نفسك مضطراً لاقتسام المأوى مع عاملي الإغاثة والتنمية حيثما هم بالتحديد. يتوقف الأمر كله على سبب الرحلة».

في العالم المأهول بالثُخَب الكوكبية، تميل هذه التجارب لأن تكون الاستثناء لا القاعدة. حتى حين تكون هناك استثناءات، فإن الأقل عُزلةً منها تنشط وفقاً لإملاءات برامجها التنظيمية والمهنية، بدلاً من استلها الأعراف، التقاليد، والممارسات المحلية. لا غرابة أن تبقى قوانين الزمان والمكان الطبيعيين في هذا العالم مُعلّقة: بأشكال ملموسة تماماً يعيش فرسان العولمة هؤلاء داخل قوقعة أشبه بفقاعة اجتماعية - ثقافية معزولة عموماً عن التباينات الأقسى فيما بين الثقافات القومية - الوطنية.

ثم تأتي اللغة لتزيد الطين بلة؛ قلماً يكون المرء بحاجة إلى لغة أخرى غير الإنجليزية. فباستثناء عدد قليل من هؤلاء التنفيذيين، وَجَدْنَا الأكثرية الساحقة ممن تحدثنا معهم لا يتكلمون أية لغة أخرى غير الإنجليزية. كثيرون منهم سارعوا إلى إضافة الاعتراف بالأهمية الكبرى لمعرفة لغة أخرى، ولكنهم أقروا

بأن الحاجة العملية لا تدعوهم إلى تعلم أية لغات أخرى: بصرف النظر عن المكان الذي يسافرون إليه فهم يستطيعون أن يتدبروا أمورهم بالإنجليزية وحدها.

لقد ظل صدى جواب نائب رئيس الإم. تي. في. MTV يتردد مرة بعد أخرى. فحين طَرَحْنَا عليه سؤال: «هل تتكلم لغة أخرى إضافة إلى الإنجليزية؟» أجاب: «لا، لا أفعل». فأتبعنا سؤالنا بسؤال جديد قائلين: «هل لديك آخرون يقومون بترجمة كلامك؟» قال: «ما أجده بالفعل هو أن الحاجة إلى الترجمة تتضاءل... في الكثير من الأحيان أجد الناس ميالين أكثر للكلام بالإنجليزية. إنها اللغة المفضّلة». جاء رد نائب رئيس البرنامج الدولي لدى نادي سيرا مشابهاً، إذ قال: «إن لغة الأعمال الدولية هي الإنجليزية، والوضع في ميداننا نحن ليس مختلفاً في شيء. وهو وضع يتيح للأمريكيين فرصة أن يكونوا كسالى. لم أجد نفسي مضطراً لتقوية لغتي الإسبانية، مثلاً، ولم أعاقب على ذلك حتى اللحظة».

عدّد من المسؤولين التنفيذيين والإداريين أشاروا إلى أن زملاء لهم حتى من بلدان غير ناطقة بالإنجليزية دأبوا على التواصل بالإنجليزية لدى زيارتهم لأماكن لا يعرفون لغاتها. فنانبة رئيس مؤسسة بورتر توفيلي الدولية للمحاسبة أقرت قائلة: «سرّني أن أفاجأ باكتشاف حقيقة أن الإنجليزية موشكة على أن تصبح اللغة المشتركة بالنسبة إلى الأوروبيين، وبالتالي فإن كل من يعمل في الميادين الدولية أو عبر الحدود سوف يمتلك قدراً أساسياً من المهارات باللغة الإنجليزية». وعلى الرغم من أنها تابعت كلامها زاعمة أن هذا صحيح فقط بالنسبة إلى مدراء الشركات العاملين دولياً، فإن كبير استراتيجي مؤسسة الرأفة الدولية شرح الوضع قائلاً: «من المقدّر أن يكون نصف العاملين لدينا على الأقل من الناطقين بالإنجليزية، لا لأنهم مطالبون بذلك، بل ليقينهم أن من الأفضل لهم أن يتقنوا الإنجليزية إذا أرادوا أن يكونوا متفاعلين مع المنظمة».

ترددت أصداء الملاحظة نفسها على لسان مدير الإغاثة المسيحية الذي أضاف أن الإنجليزية لم تعد لغة الشراكة فقط «بل وقد أصبحت أيضاً اللغة المعتمدة في مجالات تصنيف المعلومات ومعالجتها». وهكذا نرى أن عدم التكلم بالإنجليزية تَرَفُّ لا تستطيع إلا الأقلية القليلة جداً حول العالم الاستغناء عنه، فيما يشكل إتقان الإنجليزية ترفاً ينعم به معظم فرسان العولمة الأمريكيين.

مفردات القاموس الكوكبي

ثمة، مع ذلك، ممارسة لُغوية أخرى تشكل قاعدة تجربة ونظرة مشتركتين ألا وهي الطريقة التي يعتمدها فرسان العولمة الأمريكيون في توظيف المفردات المستمدة من العلوم الاجتماعية، حقوق الإنسان، السوق، والتعددية الثقافية. فهذه المفردات توفر العبارات التي تساهم في ترسيخ مرجعية جُملة هذه البرامج الكوكبية وإضفاء الصفة الشرعية على أغراضها الغائية الخاصة، ولا تتم صياغة أكثر الالتزامات المعيارية عمقاً وصولاً إلى جعلها ذات معنى إلا في إطار هذه المفردات. وحسب تعبير مدير تنفيذي متميز بقدر استثنائي من النزعة التأملية فإن «كلماتنا تصنع عوالمنا؛ لحظة شروع المرء باستخدام اللغة، يباشر قَوْلَبَةً أفكاره ومثله العليا جنباً إلى جنب مع أنماطه الذهنية، أي قَوْلَبَةً وجهات نظره العالمية».

لننظر أولاً إلى خطاب العلوم الاجتماعية. فسائر الثُخَب الكوكبية تقوم، لمختلف أغراض السياسة العامة، البحوث الاستهلاكية، أو تقييم البرامج، باستخدام لغة العلوم الاجتماعية وتكنولوجياتها لصياغة برامجها ولحل مختلف المشكلات الإدارية والبرنامجية. فكل من شركة كوكاكولا العاكفة على إجراء «البحوث»، نايك الحريصة على استخدام العديد من عينات التسويق، معهد بحوث كينلان لدى اتحاد تنظيم الأسرة في أمريكا وغرينبرغ المهتم بإجراء سلسلة من استطلاعات الرأي والمسوح، المركز الدولي لبحوث المرأة المعروف باستخدام أسلوب التحليل الإحصائي لتقييم مدى فاعلية برامج الأمم

المتحدة، البرنامج الأمريكي للمساعدات التنموية USAID، والبنك الدولي، وجيش المسيح (معسكر المسيح للحملات الصليبية) الدائب على توظيف التحليل الكمي في «أنظمة متابعته الكهنوتية» في سبيل ضمان «مواكبة كل ما يحصل في الحركة وحولها»، تلوذ بتكنولوجيات العلوم الاجتماعية الخاصة بالقياس، التنظيم، والتقييم طلباً للمرجعية التي تبرّر العمل وحسب، بل والتماساً للمصطلح الذي يتم توظيفه يومياً في سبيل إنجاز هذا «العمل» في الوقت نفسه.

ليس غريباً أن نجد في المنظمات الدولية غير الحكومية INGOs، مثلاً، أساتذة علوم اجتماعية مدربين مهنيّاً بين القيادات، وأساتذة علوم اجتماعية داخل صفوف مستخدمي الشركات متعددة الجنسيات. فشركة شهيرة بثرائها مثل كوكا - كولا تستطيع أن تفاخر بوجود أسماء خمسين من علماء الإنترنتولوجيا، السوسيولوجيا، البسيكولوجيا السلوكية، والأثنوغرافيا على قوائم موظفيها المهتمين بالقضايا ذات العلاقة بالترويج الاستراتيجي⁽⁷⁾.

ينعكس الحضور الصارخ والشامل للغة العلوم الاجتماعية في كونها هي اللغة المستخدمة لصياغة جملة المزاعم والرسائل التي تطلقها تلك السلسلة الطويلة من المنظمات المتنافرة والمتعارضة إيديولوجياً. انظر، مثلاً، إلى كل من ركّز على الأسرة وتنظيم الأسرة. فلدى السؤال عن الأسلوب المتبع في إقناع الحكومات الأجنبية باستخدام منهجه القائم على الامتناع قال تنظيم ركّز على الأسرة:

نقوم بإطلاعها على البيانات التي نتحدث عن المعدلات المتزايدة من الحمل بين صفوف المراهقات في الولايات المتحدة. نبين كيف أنّ حمل المراهقات تضاعف مرات عديدة، خلال السنوات الثلاثين الأخيرة منذ ظهور البرامج الليبرالية القائمة على مبدأ إعادة الهندسة الاجتماعية. تتركز دعوتنا على عدم السير في هذا الاتجاه. نستطيع في الوقت نفسه أن نبين أننا نحقق قدراً كبيراً من

النجاح في جيوب معينة في الولايات المتحدة حيث يتم التبشير بالامتناع [عن تناول موانع الحمل]؛ أي تناقصاً كبيراً في معدلات الحمل والمعاشرة بين المراهقين يحصل. وحين تتوفر البيانات يصبح مثل هذا الاستنتاج أمراً بديهياً مجرداً.

كذلك يقوم تنظيم الأسرة بإطلاع الحكومات الأجنبية التي يريد إقناعها على البراهين التجريبية. يتحدث أحد تنفيذيي التنظيم قائلاً: «انظروا إلى الإحصائيات عما يحصل حين تكون المرأة مثقفة. ثمة علاقة مباشرة بين المستوى التعليمي وعدد الأولاد». مرة أخرى يكون الخيار «واضحاً» ومثله المصطلح.

إذا كانت المرجعية المعرفية بالنسبة إلى هذه الثُخْب متجذرة في تربة لغة العلوم الاجتماعية، فإن المرجعية الأخلاقية مستندة إلى لغة الحقوق والحاجات الفردية الكونية الشاملة. فعلى كل من أصعدة بيع المرطبات، الوجبات السريعة، أحذية الجري، مخضبات المحاصيل المهجنة، أو الاستثمارات المالية أو تقديم المساعدات الفنية إلى مستوصفات الصحة في العالم الثالث، النصائح حول حماية البيئة، أو المبادئ التوراتية الداعية إلى بناء أسرة قوية، نجد أن فرسان العولمة الأمريكيين جميعاً يعتبرون جهودهم مبذولة في سبيل ضمان وتلبية حقوق وحاجات أساسية بالنسبة إلى وجود الإنسان. وكل من مؤسستي آرثر دانييلز ميدلاند وماكدونالد تروجان لمنتجاتهما وتضيفان الشرعية على ماركتيهما حول العالم لأن الناس يتمتعون بـ «حق تناول الطعام الجيد». وتستطيع مؤسسة مريل لينتش توزيع فرص الاستثمار المالي على الحكومات الأجنبية لأن لتلك الحكومات «حق امتلاك القدرة على تلبية الحاجات الإنسانية الأساسية» لمواطنيها. وبمقدور شركة نايك أن تسوّق أحذيتها كوكبيراً لأن الناس في كل مكان يشعرون بـ «حاجة عامة إلى انتعال أحذية رياضية». تقوم شركة فوكس القرن العشرين بتوزيع الأفلام تلبية لـ «الحاجة إلى التسلية ذات النوعية الممتازة».

ليست المنظمات الدولية غير الحكومية مختلفة على هذا الصعيد. فقد قال أحد تنفيذيي تنظيم الأسرة: «أشعر بقدر قوي من الالتزام بقضية حقوق المرأة، ومنها حقوقها الإنجابية. نعمل في هذا المجال منذ زمن طويل، منذ ثلاثين سنة، وجوهر القضية يكمن في حق الاختيار. تلك هي الرسالة الأساسية لتنظيم الأسرة، قضية الاختيار». وكذلك فإن خصومهم في تنظيم ركّز على الأسرة يصبون حججهم في قوالب مشابهة، قال أحد الموظفين:

ثمة حاجة إلى توفير بيئة منزلية صحية وسليمة. إنه شيء مشترك بين الجميع، بمعنى أن لكل منا بيتاً يوفر الرعاية، بيتاً يوفر المحبة للأولاد، إلخ. أعتقد أنها حاجة عامة. أعتقد أن أبوين ملتزمين كل منهما بالآخر في علاقة زوجية أحادية قائمة على الحب والإخلاص وأبوين مسؤولين أيضاً عن أولادهما من جميع النواحي بما فيها الناحية التعليمية، يشكّلان حاجة مطلوبة في جميع أرجاء العالم.

حتى الجماعات التي تعارض ما تعتقد أنه «الاستعمار الجديد» الذي تمارسه الشركات متعددة الجنسيات تبرر الحركية الكوكبية التي ترفع لواء حقوق الفرد وحاجاته. قام موظف نادي سيرا بطرح المسألة على النحو التالي:

ما هو صحيح في الولايات المتحدة، ليس صحيحاً دائماً في بلد آخر. ومع ذلك فإن هناك أشياء عامة ومعترف بها من قبل الجميع. فنحن نؤمن بأن لا غبار على التدخل في الخارج ودعم فكرة الديمقراطية وحق كل فرد في أن يرفع صوته مطالباً بحماية البيئة. تلك باعتقادنا قضية تحظى بالدعم الشامل.

في عُموّ مجمل هذه الدعاوى حول شمولية حقوق الإنسان وحاجاته، وحول حرية الفرد في امتلاك حق تقرير المصير، ثمة أنثروبولوجيا عامة ترى الفرد مخلوقاً مستقلاً، مبدعاً، مولعاً بالاكتساب. ويأتي مصطلح السوق ليرسخ أساس هذه الأنثروبولوجيا.

وبطبيعة الحال فإن مصطلح السوق هذا يبقى كلي الحضور. فجميع هذه المنظمات المتعولمة، لا الشركات متعددة الجنسيات فقط، تمارس نشاطها في عالم تحدده «أسواق متسعة»، الحاجة إلى «الأفضلية التنافسية»، «الكفاءة»، «الجدوى الاقتصادية»، «تعظيم الأرباح وتقليص التكاليف»، «الأسواق الخاصة»، «الربحية» و«الخط الأحمر [أو السقف]». وبالتالي فإن الإم. تي. في MTV، في عالم الثقافة الشعبية «ليست مجرد شبكة فنون هابطة، بل هي تجارة، مسألة أخذ وعطاء».

على الرغم من كثرة عدائها لتأثيرات الرأسمالية متعددة القوميات، فإن المنظمات الدولية غير الحكومية كثيراً ما تتحدث عن نفسها بوصفها منظمات متخصصة بـ «بيع الأفكار» أو «الإتجار بالخدمات»⁽⁸⁾. يتركز الهدف، كما تقرر أحياناً، على امتلاك القدرة التنافسية كأطراف قادرة على توفير أفضل المساعدات العالمية. وما قاله مدير البرنامج في معهد آسبن عن منظمة يصف حال منظمات أخرى: «لعل أحد الأسباب التي تدفعنا لأن نكون كوكبيين ونعتبر أنفسنا كذلك هو كون الأمر ورقة نستطيع أن نلعبها ومجالاً مفتوحاً الآن».

كذلك تحرص المنظمات الدينية على تَمْذِجة عقيدتها الإنجيلية حول استراتيجيات ترويج تجارية. صرح أحد القادة الإنجيليين قائلاً: «نحن نريد أن نعقد صفقة مع العالم بما يمكننا من الترويج لأنفسنا في السوق. تلك هي الطريقة الناجحة في العمل». لدى الترويج لمراكز التدريب على الحياة الجديدة التابعة لجيش المسيح (معسكر حملة المسيح الصليبية)، تعهد رئيس التنظيم بيل برايت بأن يقوم كل مركز، خلال السنوات الخمس الأولى من عمله، بإسماع الكتاب المقدس لمئة ألف نسمة، وإنقاذ ما لا يقل عن عشرة آلاف من الأرواح البشرية. وأضاف: «لم يسبق لي أن سمعت بأي استثمار أكثر ريعية على الصعيد الروحي».

يستطيع المرء أن يتابع الكلام دون توقف عن الأساليب التي تعتمد عليها ثقافة

السوق في صياغة العالم اليومي لجميع فرسان العولمة. لغوياً يقوم علمُ نَحْوِ السوق بتشكيل هوياتهم وحركاتهم بوصفهم متنافسين في عالم متغير سائب قائم على سلسلة من الاحتمالات البديلة - في مجالات السلع الاستهلاكية، الإيديولوجيات السياسية، الحقائق والأساطير الدينية، والهويات.

غير أن الأبرز من وجهة نظرنا هو الأسلوب الذي تلوذ به هذه اللغة لإخفاء افتراضات معينة عن البشر بوصفهم كيانات ذرائعية، مولعة بالاكتساب، موجهة ذاتياً، بين ثناياها. ثمة طرائق مختلفة لاجتراح الحساسية ذاتها عن الناس. فكلمة السر الفاعلة بالنسبة إلى التنفيذيين الكوكبيين في عالم الأعمال والثقافة الشعبية هي «المستهلك» أو «الاستهلاك». وكما قال نائب رئيس شركة الكوك إن «المستهلكين لن يقبلوا بقيود الماضي، وكلما زادوا نهلاً من معين حرية الاختيار، زاد تعطُّشهم إليها، باتوا أكثر تطلباً من الشركات والمؤسسات والحكومات، بما يفضي إلى تغيير العالم بسرعة لافتة».

أما عبارة السّر الفاعلة بالنسبة إلى المنظمات الدولية غير الحكومية فهي «تمكين الفرد». لذا فإن هدف المركز الدولي لبحوث المرأة هو «التمكين الاجتماعي للمرأة وضمان رضائها». تقول نائبة الرئيس التنفيذي «إن الرسالة التي نبشّر بها في المركز الدولي لبحوث المرأة تقوم على تأكيد كون النساء أطرافاً اقتصادية مفتاحية من ناحية وركائز أساسية لعملية التنمية الاقتصادية من ناحية ثانية. تكْمُن المشكلة في أن مساهماتهن الاقتصادية لَيْسَتْ مكافأة كما ينبغي». وبالتالي فقد قالت: «أعتقد أن إحدى القيم الجوهرية لهذه المنظمة هي تعبئة الناس، وما السبيل إلى ذلك سوى تعزيز أدوارهم».

من نافل القول إن لِتَصُور الفرد هذا عواقبه. ففي كل من ميادينهِ يقوم نشاط العولمة بصياغة سلسلة من المفاهيم حول التقدم التنظيمي، كما بشأن تقدم الإنسان، بصورة أعم.

لا يمكن للرغبة في عَوْلْمَة ماركة معينة أو رسالة محدّدة أو خدمة ما

عبر مناشدة الحاجة أو الحق الشاملين أن تتم دون شروط ومواصفات. ونُخب طليعة العولمة تبقى متنبهة إلى القبضة الثقيلة التاريخية للمنظمات الأمريكية أو الغربية، وشديدة الحرص على تزيين صورة وواقع عملها على أنه نظام إمبريالي مخملي. وبالتالي فإن هناك، لموازنة الجاذبية المعنوية / الأخلاقية للحقوق والحاجات الكونية الشاملة، نزوعاً إلى إضفاء الصفة المحلية على ماركاتها، هوياتها، وزبائننا. ذلك هو المجال الذي تلوذ فيه طليعة العولمة باستخدام لغة اصطلاحية متجذرة في تربة التعددية الثقافية، لغة حساسة إزاء الثقافات المحلية.

تبقى كوكا - كولا نموذجية على هذا الصعيد. يقول نائب رئيس الشركة إن «عملنا محلي أساساً، أما مدراؤنا فكوكيون». وهذه المعادلة تشكل، بالنسبة إلى أكثرية المنظمات الكوكبية، استراتيجية مفتاحية للبقاء في العالم الجديد الشجاع لرأس المال الكوكبي والأسواق المتقلبة المتذبذبة. وللتفسير يستخدم مجاز هندسة العمارة، يقول:

لك أن تتصور هندسة العمارة مخططاً لبيتك. نحن ننطلق من «ماركة هندسة عمارة كوكبية» حين نعتمد ماركاتنا المتماثلة جوهرياً في جميع الأماكن. وتبعاً للمكان الذي نحن فيه يمكن لكساء السقف أن يكون قرميداً هنا وإسفلتاً هناك.

إن الحاجة إلى التحلي بـ «القرباة الثقافية» و«الانتماء» إلى الثقافات المحلية أمر جوهري كما يقول نائب الرئيس.

تعمل كوكا - كولا في العديد من البلدان. وبما أن تلك الجماعات تشرب إنتاجنا فإن علينا أن نكون جزءاً من نسيجها. فنحن نتفاعل مع مجمل البنية التحتية لأي بلد: ثمة أجهزة إدارة محلية تحدد معايير النقاء، قوارير محلية، أناس محليون.

يصح الشيء ذاته على الإم. تي. في MTV. فنائب رئيس المؤسسة

يقول: «إننا إحدى الماركات القليلة جداً التي عَرَسَتْ فكرة ضرورة التحلي بالقدرة على الانتصاف بالصفتين الكوكبية والمحلية في الوقت نفسه».

نقوم بتقديم الموسيقى المحلية، أشرطة الفيديو الموسيقية المحلية، نستقيها من تيار هائل يستمد زُخْمَه من تراث كونه أمريكياً، غير أنه قادر على أن يكون محلياً. فالعديد من أفراد جمهورنا الأكثر شباباً حتى يجهلون حقيقة أن الإم. تي. في MTV شركة أمريكية لأنهم لا يعرفونها إلاً على أنها تايوانية محلياً، أو ألمانية محلياً، أو أرجنتينية محلياً، إلخ.

لدى وصف استراتيجة الشركة الكوكبية يستخدم نائب رئيس قسم الاتصالات في ماكدونالد عبارة «تعددية محلية»:

تعود نسبة ثمانين بالمئة من كياناتنا ملكيةً وتشغياً إلى الفروع المفوضة أو الشركاء المساهمين. لدينا عاملون من المجتمع حيث توجد مطاعمنا وهم يتولون إدارتها. يجري إشراكهم في صياغة مقاربتنا المحلية لمسائل التسويق، الإعلان، وتكييف قائمة الوجبات الأساسية بما ينسجم مع الأذواق والثقافة المحليتين. نحن لا نصنع المواد الدعائية في بعض المؤسسات الكبرى هنا في أمريكا أو لندن أو هونغ - كونغ، لنشحنها بحراً بعد ذلك داخل صناديق حافظة للصوت. نؤمن إيماناً مطلقاً بأن من الضروري تصوير الماركة على أنها مولدافية في مولدافيا، بريطانيا في المملكة المتحدة، يابانية في اليابان.

وصيغة «التعددية المحلية» هذه تعتمد على المنظمات الدولية غير الحكومية والتنظيمات الإنجيلية بالقدر نفسه من الالتزام. يقول نائب رئيس مؤسسة الرؤيا العالمية (رؤية العالم):

تتركز مهمة أية منظمة غير حكومية على زرع الثقة. لن تثق

الجماعات المحلية بنا إذا بقينا غرباء . وبالتالي فإن علينا أن نكون محليين . يجب علينا أن نكون رؤيا عالمية - نيوزيلاندية، رؤيا عالمية - تايوانية، رؤيا عالمية - بريطانية، إلخ . غير أنك، من الجهة المقابلة، قد تتعرض لفقدان ثقة المتبرعين، إذا كنت محلياً فقط، مما يؤدي إلى حرمانك من الموارد الضرورية اللازمة لأداء رسالتك .

ثمة ناشط في مجال تنظيم الأسرة يؤكد صحة هذا الكلام :
ما من مرة خلال السنتين اللتين أمضيتهما مع منظمة تنظيم الأسرة حَصَلْ أَنْ قُلْنَا في مكاتبنا الرئيسية لأولئك الذين نعمل معهم محلياً : «هذا ما ستفعلونه أنتم» . ذلك غير وارد . فالمشروع مشروعهم، وإصدار التوجيهات لن يجدي . نحن نقدم التمويل والمساعدة الفنية، ولكن أي برنامج لن يكون ناجحاً ما لم يكن مقنعاً .

تكمن هذه النوعية من الحساسية الأخلاقية، الواقعية أو الخيالية، في التسويق الجيد، لا في السياسة الجيدة فقط . فالتنوع يلائم منطق السوق . وأية منظمة عابرة للحدود القومية يتعين عليها، إذا أرادت أن تنجح، أن تكون «كوكبية التوجه ومحلية التنفيذ»⁽⁹⁾ . وبهذه الطريقة لا تغرب الشمس قط عن الأقواس الذهبية (محلات الماكدونالد) - أو عن الماركات ذات الشهرة الواسعة والأسماء اللامعة في ثقافتنا الكوكبية الناشئة .

العالم الذي يتم إيجاده

ثمة قاسم مشترك لافت آخر بين طلائع العولمة ألا وهو تصورهم للعالم الذي يساهمون في تحقيقه .

إنه عالم متقلص

بداية، أجمع استراتيجيو العولمة، إداريوها، ومنفذوها الذين تحدثنا

معهم على وصف العالم الناشئ بأنه أصغر، أسرع قابلية للتغطية، وكوكبي. فمدير البرامج في نادي سيرا يقول «أرى أن العالم يصبح أصغر». وأحد تنفيذيي جمع الأخبار في السي. إن. إن CNN يردّد صدى الفكرة نفسها قائلاً: «يغدو العالم أكثر تلاحماً عبر التكنولوجيا وتقاسم المعلومات». وينظر مدير العلاقات العامة في مؤسسة إي. تي. آند تي. AT & T إلى الوضع ويقول إن من شأن ذلك أن يجعل «الجغرافيا... [و] المكان الذي أنت فيه في العالم أمراً غير ذي أهمية». وقد قال مستشار مؤسسة آرثر دانييلز ميدلاند ما يلي: «حين تباشر السياسة، الاقتصاد، التجارة، التدفقات المالية، والاتصالات، نشاطها على مستوى كوكبي، فإن ما يحدث في إحدى زوايا العالم سوف يُحدثُ صدًى يترك بصماته على حياتنا جميعاً دون استثناء».

لعل إحدى العواقب المهمة المترتبة على هذا هي ظاهرة تحول الخطوط التقليدية للسلطة السياسية الكوكبية. فالدولة القومية، بشكل خاص، تبدو كما لو باتت مؤسسة متداعية، بل وحتى متلاشية. وبالتالي فإن الحدود القومية تغدو أكثر شفافية، نفاذاً، وفقداناً للمعنى، حين يكون الأمر متعلقاً بأشكال تدفق المعلومات والرساميل الكوكبية. تواجه السيادة تحدياً من الداخل والخارج - سواء من الجبروت المالي للشركات متعددة الجنسيات، الذي ينافس النفوذ الاقتصادي حتى لبعض الدول الأغنى؛ من المرجعية المعنوية / الأخلاقية للمنظمات غير الحكومية القادرة، عبر مختلف وسائل الاتصال الجماهيرية، على تفعيل الرأي العام العالمي وتمكينه من التأثير في المشكلات «الداخلية»؛ أم من قدرة الأفراد المتزايدة على التأثير في الشؤون القومية والكوكبية من خلال أجهزة الفاكس وشبكة الشبكات (الإنترنت).

على كل من هذه المستويات تظل طاقة التكنولوجيا دائبة على تغيير وظيفة السياسة ونكهتها. يقول كبير إداريي تنظيم ركّز على الأسرة ما يلي: «مع الانتشار الذي لا يصدق للتجهيزات الثقيلة مثل الكومبيوترات وأجهزة الفاكس،

الطابعات، والأقمار الصناعية، فَقَدَت الحكومات، أخيراً، سَيْطَرَتَهَا على الرسالة التي تستطيع توجيهها إلى مواطنيها بالذات». وقد أشار نائب رئيس شركة نايك إلى أن قتل البشر مثلها مثل المعلومات دأبة باضطراد على اختراق الحدود والحواجز جيئة وذهاباً، بما يفضي إلى بقاء «الناس الوحيدين المهتمين بالحدود القومية - الوطنية محصورين داخل فئة السياسيين. حتى في أمريكا، لا يشارك في التصويت هذه الأيام سوى نسبة ثلاثين بالمئة من الشعب. بات اهتمام الناس بالسياسيين أقل فأقل». وجاء تنفيذي من الرؤيا العالمية (رؤية العالم) ليؤكد صحة وجهة النظر هذه قائلاً: «أعتقد جازماً أن الدُول متراجعة. انظروا إلى الشواهد. صحيح أن الدول متقهقرة، غير أنها تحاول إعادة تأكيد فرض سيادتها على كُتلها السكانية المحلية، وهي دأبة على بذل كل ما تستطيع بذله من جهد في سبيل تحقيق ذلك».

ثمة مثال ساطع عن كيفية قيام هذه التكنولوجيا المتجسدة في الإعلام الشعبي بتحدي قدرة الدول القومية على التحكم بالمعلومات المخترقة لحدودها ذهاباً أو إياباً، قَدَّمه رئيس شبكة السي. إن. إن. CNN الدولية. مؤكداً أن الدُول القومية لم تعد قادرة على احتكار المعلومات، قال إن معيار النفوذ الذي تستطيع شبكة السي. إن. إن. CNN كامن في مدى تعويل الحكومات الوطنية عليها، مضيفاً: «هناك أمثلة عديدة. فلدى قيادة الكي. جي. بي KGB بموسكو قسم استخباراتي مكرّس لمتابعة برامج السي. إن. إن. وتفكيك رموزها مدة أربع وعشرين ساعة في اليوم. تجد الشيء نفسه في كل من السي. آي. إي. CIA (وكالة الاستخبارات المركزية) ووزارة الخارجية. يبقى قادة العالم شديدي الحرص على متابعتنا عن كثب».

لا يعود انهيار نفوذ الدُول القومية إلى تكنولوجيات المعلومات والاتصالات وحدها، بل يعود أيضاً إلى الجبروت المالي للشركات متعددة الجنسيات. يفاخر أحد كبار استراتيجيي مؤسسة ميريل لينتش بنفوذ المؤسسة في

العالم قائلاً: «تظل مريل لينتش قوة كبرى في الولايات المتحدة كما في العديد من أسواق السندات في أرجاء العالم». ففي بريطانيا، مثلاً، تحكم بنسبة 25 بالمئة من مُجمل النشاط في بورصة لندن. إذا كانت هناك مشكلات معينة، فإن مريل لينتش متمتعة بذلك النوع من الطاقة المالية التي تمكنها من «الذهاب إلى بورصة لندن لتطلق إنذاراً تقول فيه: إذا لم تبادروا إلى إصلاح الأمور فإننا سوف ننقل نسبة الخمس والعشرين المئوية السنوية العائدة لنا إلى مكان آخر. وإذا فعلنا ذلك، فإن بورصة لندن قد تفارق الحياة». إن نفوذ المؤسسة يشمل الأسواق الأمريكية أيضاً:

ربما هناك شيء من العَطرسة، غير أن لدينا علاقة ذات أهمية لا يستهان بها مع آليات عمل الاقتصاد الأمريكي... نتمتع بنفوذ كبير، مثلاً، فيما يحصل في بورصة نيويورك، وما يحصل لمؤشر نازداك Nasdaq. نحن في وضع يمكّننا من أن نقول: «اسمعوا يا شباب، إذا لم تتغيروا مع الأزمان، إذا لم تبادروا إلى تجميع طاقاتكم، إذا لم تعملوا على إيجاد نية مؤهلة لمساعدتنا ودعم صناعتنا، فيما الوسطاء الماليون عاكفون على التنافس كوكبيّاً، فإننا سوف نبادر، نحن بأنفسنا، إلى خلق البنية الملبيه لحاجاتنا في المستقبل».

وهناك نقطة وردت من قبل. فعملية إشاعة ديموقراطية السلطة هذه تتم ترجمتها بالنسبة إلى أولئك المنخرطين في الأعمال الدولية إلى تمكين للفرد - بوصفه مستهلكاً فردياً. يقول مستشار مؤسسة آرثر دانييلز ميدلاند «تمثّل أحد الأشياء التي فعّلتها العولمة بنقل سلطة الحكومات إلى المستهلك الكوكبي. فالمستهلك هو الذي يملي ما يتعين علينا أن نتجّه، حجم ما نتجّه، والسعر الذي نحصل عليه مقابل جهودنا، وهو جوهر القضية».

تتم رؤية عملية تمكين الفرد كمستهلك أيضاً في ضوء ما أطلق عليه

توماس فريدمان اسم «القطيع الإلكتروني». إنه حشد افتراضي مؤلف من ملايين المستثمرين المجهولين ممن لا ولاءات قومية / وطنية لديهم، ولكنهم متحكمون بأسواق العالم المالية. وقد قَدَّمَ نائب رئيس الكوك مثلاً صارخاً حين قال:

نحاول أن ندرس احتمال مبادرة البلدان التي تحس بأن سيادتها مهددة إلى إغلاق الأبواب والنوافذ في وجوهنا. لَسْتُ مقتنعاً بأنها قادرة على أن تُقدم على مثل هذا التصرف، لأن بناها الرئيسية سائرة في طريق الانفتاح. خذوا فرنسا مثلاً. إن التعديل على شركة سندات فرنسية متوسطة يتزايد. ثمة مساهمون لا بد من الرد على تساؤلاتهم. لا بد من السعي إلى توسيع الدائرة ومن المؤكد أن أولئك المساهمين سيسعون إلى تحقيق العوائد. يتمثل الممر الإجمالي لكبار التنفيذيين والمستخدمين، الذين يكافأون بالخيارات، بالعمل على تحقيق التفوق التنافسي. ومثل هذا التفوق نادراً ما يترتب على التمسك بما هو فريد بالنسبة إلى شعب واحد فقط.

من وجهة النظر هذه، ثمة عامل آخر يساهم في إضعاف السيادة القومية / الوطنية، ألا وهو انتشار منظمات غير حكومية محلية، قومية، ودولية، مثل منظمة العفو الدولي وتنظيم السلام الأخضر، وهيئات قائمة على مشاركة الحكومات مثل منظمة الأمم المتحدة والبنك الدولي، مدعومة بالتحالف بين تكنولوجيات معلوماتية واتصالية جديدة وبين الصحافة، تمكنت هذه المنظمات من تعبئة الناس والحكومات لصالح قضايا معينة منها حماية البيئة، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، وإلخ... وعلى الرغم من أنها لا تنشر جيوشاً جرارة ولا تمارس تأثيراً مباشراً على الاقتصاد العالمي، فإن هذه المنظمات تدرك حقيقة كونها الضمير الأخلاقي / المعنوي للشؤون العالمية، بما فيها

الشركات متعددة الجنسيات والحكومات الوطنية. وهي ترى أن مرجعيتها شاملة لا جملة الأحداث الجارية داخل الحدود القومية فقط، بل وتزيد من شمولها لسلسلة القرارات والخطط التي يتم اعتمادها في اجتماعات مجالس إدارات الشركات أيضاً.

يقول مدير البرامج في معهد آسبن إن «قيام العالم كله بمتابعة ما يفعله أي بلد داخلياً، يؤثر على سيادة ذلك البلد وعلى سلطة هذا الزعيم أو ذاك. ذلك جانب من جوانب فقدان السيادة». فالمنظمات الحركية الناشطة تستطيع، بمساعدة الإنترنت أو جهاز الفاكس، تعبئة مجموعات من الأفراد والمنظمات المتعاطفة لصالح أية قضية معينة في أي مكان من العالم. «يستطيع فرد واحد أن يطلق إشاعة عبر شبكة الشبكات (الإنترنت). قد تؤدي الإشاعة إلى إشعال حريق ينتشر بسرعة كبيرة» كما لاحظت إحدى استراتيجيات مؤسسة بورتير نوفيلي. تقول الخبيرة إن الرهاب المرضي الشامل للعالم بشأن الأطعمة المعدلة وراثياً أطلقتته حفنة من الأفراد: «صحيح أنني لا أعرف تفاصيل القصة، إلا أنني أعلم أنها بدأت في فرنسا، وعلى يد بضعة أشخاص طرحوا قائمة طويلة من الأسئلة في الأيام الأولى. ثمة اليوم مليون من جماعات الدعم الممولة بصورة جيدة جداً على الخطوط الأمامية لجبهة هذه القضية. إن سرعة انتشار المعلومات هي التي أدت إلى إفراز أشكال القلق الكوكبي بصورة شبه فورية».

إنه عالم يتعذر وَقْفُ تقدُّمه

من بعض النواحي، تقاس قوة العولمة بمدى تقليصها للعالم من خلال الأسواق وتكنولوجيا الاتصالات. والتَّخَبُّب في طبيعة العولمة تدرك أن تأثير العولمة على الحياة الوطنية هو أحد التجليات المركزية لهذه القوة. يتمثل شكل آخر من أشكال تجلي هذه القوة فيما تعتبره التَّخَبُّب تقدماً محتوماً إلى الأمام. وكما سبق لنا أن رأينا فإن هذه النخب تتباين في رؤاها لتأثيرات العولمة على

المدى الطويل، غير أنها تتفق جميعاً تقريباً على رؤية العولمة، أو جوانب معينة منها، أمراً حتمياً.

وهذا صحيح خصوصاً في ميدان الاقتصاد والتكنولوجيا. يقول مدير إحدى الشركات: «كل من الأطراف يتحرك بسرعة مختلفة، غير أن الأطراف جميعها تسير في الاتجاه العام نفسه. اعتبر مستشار مؤسسة آرثر دانييلز ميرلاند العولمة «حقيقة» ببساطة. يقول: «إنها واقع يجب الاعتراف به والتعامل معه. وقوى العولمة ما لبثت أن أفضت إلى سيرورة تدمير خلاق... فانبثقت بيئة كوكبية جديدة ويتعين علينا أن نتعلم كيف نقوم بوظائفنا في إطارها».

باتت الأوراق مكشوفة من نواح عديدة. فمدير إحدى المنظمات الدينية يقول: «ليس ثمة أي مجال للعودة إلى الوراء». حتى في منظمة دولية غير حكومية ذات جذور أكاديمية عميقة (ومترددة بالتالي في إطلاق التعميمات الكاسحة) مثل مركز كارتر، ثمة نوع من الاعتراف بأن العولمة هي النزعة السائدة. لا يعني هذا انتفاء احتمال حدوث انتكاسة للعولمة، بل يعني، كما يرى رئيس أحد الأقسام أن «من شأن حدوث مثل هذه النكسة أن ينطوي على كارثة هائلة». ومع ذلك «يتعين عليك، بالنسبة إلى نبوءة المدى القصير، أن تقول إن العولمة لن تزيد إلا قوة؛ بمعنى أن تأثيراتها ستغدو ملموسة في عدد أكبر من الأماكن ومن قِل عدد أكبر من الناس».

تمثلت اثنتان من نقاط اتفاق النخب المثيرة بضرورة التكيف مع متطلبات العولمة من جهة ونظرتها المجازية إليها على أنها قطار يغادر محطة أو باخرة تبحر من مرفئها من جهة ثانية. بصرف النظر عما إذا كانت الإشارة إلى ميدان الأعمال، مجال النشاطات غير الحكومية، أم على صعيد الحكم الوطني بقيت الحال هي هي: إذا لم تبادر إلى «الركوب» والالتحاق بالركب فسوف تتخلف.

يقول فُرساُنُ العولمة عندنا إنَّ على كل من يرغب في أن يصبح «لاعباً» في ملعب الاقتصاد العالمي الجديد، كل من يريد أن يراهن على جملة الفوائد،

الفُرَصُ، والنَّعم المزعومة التي يوفرها هذا الاقتصاد، كل من يطمح إلى تمكين مواطنيه من العيش حياة محترمة والانتقال إلى المرحلة التالية (الأعلى) من التطور الاقتصادي والاجتماعي (والإنساني)، «أن يبادر إلى زيادة سرعته»، «أن يندفع مع التيار»، «أن يلتزم بقواعد اللعبة»، و«أن يلتحق بركب البرنامج».

اقتصادياً ينطوي هذا «البرنامج» على إلغاء سائر القيود المفروضة على الأسواق الوطنية والإقليمية، استئصال الرقابة على المعلومات، واعتماد البنية التحتية الضرورية اللازمة لاجتذاب الرساميل الأجنبية وتيسير عمليات استثمارها. كل ما من شأنه أن يقف في طريق هذا البرنامج من ثقافة، عقيدة، أو سياسة لا بد من تعديله أو الإجهاز عليه. لن تطبيق العولمة أية عقبات. يقول مدير العلاقات العامة في مؤسسة إي. تي. آند تي. AT & T، مثلاً، ما يلي:

أعتقد أن البلدان بدأت تدرك أنها، إذا أرادت أن تشارك في لعبة الاقتصاد الكوكبي، بحاجة لامتلاك البنية التحتية المطلوبة، وبحاجة لامتلاك أسواق توفر لها فرصة النجاح. وهذا يعني أنها ستكون بحاجة لفتح أسواقها أمام المنافسة، كما ستكون بحاجة لاستئصال بعض القيود التي لا تزال موجودة حالياً على صعيد انتقال المعلومات.

ثم خَتَمَ كلامه عن العالم المتكشف مؤكداً، «لن يكون هناك سوى نوعين من شركات الاتصالات: شركات تسير في طريق العولمة وأخرى تُفلس». وما لبث أحد استراتيجيي مؤسسة مريل لينتش أن سلَّط الضوء على المنطق الذي يحكم مثل هذا النظام في مثال اليابان المعاصرة:

في اليابان الآن ثمة أصول تبلغ قيمتها خمسة تريليونات من الدولارات مجمدة كودائع تكاد فائدتها لا تتجاوز الصفر، لا شيء إلاً لأن الثقافة كانت قائمة على ذهنية تميل إلى الأمن، الاطمئنان، الادخار للمستقبل، الادخار للتقاعد. ينبغي للمرء أن يحسد

اليابانيين على احترامهم لكبار السن والمعلمين كما على رغبتهم في دعم الآباء والأمهات وقت الشيخوخة، إلخ. غير أنهم لن يكونوا، في الوقت نفسه، قادرين على فعل ما يريدون فعله إذا أبقوا أرصدتهم البالغة خمسة تريليونات من الدولارات ودائع مصرفية مجمدة بفائدة تقل عن واحد بالمئة. خلال عشرين سنة لن يبقى لديهم المال اللازم لدعم آبائهم وأمهاتهم. لن يكون هناك أي مال. تقوم مؤسسة مريل لينتش باخترق هذه السوق وتقول: «اسمعوا، إذا أبقيتهم أرصدتكم البالغة خمسة تريليونات من الدولارات ودائع في هذه المصارف، فإن ما سيحصل هو أحد الاحتمالين التاليين: (أ) احتمال إفلاس جميع البنوك بما لا يبقى أي مال؛ أو (ب) احتمال أن تصبح القوة الشرائية للأموال المودعة بفائدة نصف بالمئة وإن بقي معدل التضخم، 2 بالمئة، متضائلة إلى لا شيء». نعم، أنا أعتقد أن هناك ممارسات ثقافية معينة لا بد لها من أن تسارع إلى التكيف مع متطلبات وقائع الاقتصاد الكوكبي في الأزمان الراهنة. فيما مضى، كان اليابانيون قادرين على إبقاء أموالهم في المصارف، لأن المصارف كانت المكان الأكثر أماناً ولأن المصارف كانت تقدم معدلات معقولة من العوائد. أما اليوم وفي المستقبل فإن ذلك لن يكون ممكناً بالنسبة إليهم.

أفضى هذا المنطق إلى جعل أحد العاملين في مركز كارتر يتوصل إلى استنتاج يقول بأن أية أمة لم تعد قادرة على الاختيار. قال ملمحاً إلى البرازيل: «إن بلداً كبيراً مثل البرازيل حاول أن يعزل نفسه. غير أنه ما لبث أن اكتشف أنه لم يعد قادراً على ذلك. ما من أحد يستطيع أن يفعل ذلك. يبقى السؤال متمثلاً بـ «كيف سيسير بلد كهذا في طريق العولمة؟ ولا أعرف الجواب». ما السبيل إلى العولمة؟ تلك هي المسألة المركزية التي تنتصب في وجه العديد من البلدان

(والمنظمات). حقاً، عدد كبير من مسؤولي المنظمات الدولية غير الحكومية الذين قابلناهم كانوا منخرطين إما راهناً أو حديثاً في مناقشات داخلية حول كيفية السير في طريق العولمة. هناك عدد من البلدان الفقيرة (وأفريقيا كلها تقريباً) تُعتبر، عموماً، عاجزة إما عن إدراك أو اقتناص فرص العولمة. (بشيء من السخرية السوداء) أقرَّ صاحبنا المسؤول في مؤسسة مريل لينتش بهذه الحقيقة قائلاً:

حين أفكر بالعولمة، أتذكر البلدان... التي هي خارج السُّرب، المنبوذة، إن شئت، لأسباب سياسية أو لأسباب دينية، أو لأية أسباب أخرى. ثمة بلدان معينة في أفريقيا، بلدان معينة في الشرق الأوسط، بعيدة عن الالتحاق بالركب عبر اعتماد شرعة مقبولة أو الاعتراف ببعضها البعض، بما يفضي إلى حرمانها من تحقيق المزيد من الترابط بين الاقتصادات.

وبالمثل فإن رئيس تنظيم الرؤيا العالمية قال:

هناك قيم معينة ستكافئها العولمة وأخرى لن تحصل على مثل هذه المكافأة. خرجتُ من سياق أفريقي حيث لن يحصل أحد على أية مكافأة من العولمة نتيجة العجز عن اللحاق بركب المعلومات؛ جراء عدم امتلاك البنية التحتية اللازمة. فالأفارقة لا يملكون رأس المال الأولي الضروري لإيجاد البنية التحتية.

تابع صاحبنا كلامه مؤكداً على أن من شأن غياب تدفق الرساميل الكوكبية أن يُفقد الأفارقة «القدرة على النمو، التوسع، تعليم الأطفال، إطعام الناس، والسير قدماً، وهو الأمر الجوهري، نحو المرحلة التالية من التطور».

وقد أعلن استراتيجي مؤسسة مريل لينتش صراحة أن تلك البلدان «التي لا تلتحق بركب هذا الاقتصاد الكوكبي الجديد سوف تبقى متخلفة تخلفاً واضحاً على صعيد جميع الحاجات والمتطلبات الأساسية الضرورية اللازمة لتمكين

سكانها من التمتع بحياة محترمة». غير أن التجارب تشير إلى أن الخيار المتوفر بالنسبة إلى أكثرية البلدان التي يتم التعامل معها خيار واضح: يجب عليها أن تسير في طريق العولمة. يقول نائب رئيس مؤسسة بورتر نوفيلي: «ثمة بلدان سريعة جداً في اقتناص الفرصة... لا نضطر لإضاعة خمس ثوانٍ من أجل إقناعها بأنها فكرة جيدة... انقلاب فوري».

إنه عالم على صورة طبيعة العولمة

تكون طبيعة العولمة هذه واعية ذاتياً لدور أمريكا البارز في سيرورات العولمة. تقول إحدى المديرات في مؤسسة بورتر نوفيلي: «باتت العولمة إحدى حقائق الحياة. وواقع أنها مدفوعة إلى حد كبير، بصورة شبه حصرية، من قِبل أمريكيين هو أيضاً حقيقة من حقائق الحياة. يكمن السبب في طبيعة التكنولوجيا وفي الشركات الكوكبية التي جاءت ولا تزال من أمريكا». ويبادر زميلها إلى تأييد كلامها قائلاً:

لا بد لي من وضع أمريكا في خانة القوى الدافعة للعولمة للسبب البسيط المتمثل بكون كبرى الشركات الكوكبية، كبرى المؤسسات، وسائر مدارس الأعمال العاكفة على تأهيل الناس ليصبحوا مدراء كوكبيين هي شركات ومؤسسات ومدارس موجودة في الولايات المتحدة. كذلك نجد أن 90 بالمئة من اقتصاد الإنترنت موجود في الولايات المتحدة، وبالتالي لا جدال أن الولايات المتحدة قوى حاسمة على صعيد المساهمة في حصول العولمة.

قال نائب رئيس شركة نايك: «أخيراً كان هذا أم شراً، نجد أن الشركات الأمريكية وماركاتها هي الشركات والماركات الأقدر على اجتراح جمهور ذي شأن لصالح هذا المنتج أو ذاك. ذلك هو ما يعنيه السير في طريق العولمة». فالنفوذ الهائل والمدى العابر للحدود القومية لدى جملة الشركات متعددة

الجنسيات، المنظمات الدولية غير الحكومية، المنظمات الدينية، إلخ، التي تتخذ من الولايات المتحدة مقراً لها، عائدان، برأي الخبراء، إلى القدرة التنظيمية على العمل داخل نطاق أوسع.

ونظراً لأن الطليعة واعية ذاتياً لقدرة منظماتها الكوكبية، فإنها حساسة بالقدر نفسه إزاء الموقف الأخلاقي والسياسي المتناقض الذي يقنعها فيه ذلك. ومع ذلك فإن جميع الثُخَب الكوكبية التي قابلناها كانت صارمة في رفض ومقاومة الفكرة التي تتهمها بأنها توصل بضاعة أو رسالة ليست من إنتاجها هي.

أَصْرَتْ هذه الثُخَب جميعاً، بلا استثناء، مثلاً، على إنكار حقيقة كونها دائبة على أُمْرَكة العالم إنكاراً مطلقاً. قال أحد المسؤولين في معهد آسبن «جُل الأمريكيين الذين أعلم أنهم منخرطون حقاً في هذه العملية ليسوا ساعين، جدياً، إلى اجتياح العالم وغزوه. فهم يرون العالم سوقاً وملعباً ومكاناً تحتاج فيه إلى السلم أو السياسة ذات النزعة الاجتماعية». قام أحد مدراء السي. إن. إن CNN بتحديد المسألة على النحو التالي: «قد تكون العملية منطوية على شيء من الأُمْرَكة أو العولمة، وتصوري هو أن هناك طرفاً من هذه وأخرى من تلك. غير أنني واثق بعدم وجود أي هدف إمبريالي وراء الأكمة ثقةً مطلقة».

وحسب دعاويها فإن هذه الثُخَب تقدم، إذا كانت تقدم أي شيء إلى العالم، بضاعة أو فكرة تلبي حاجة كونية شاملة - سلعة تخترق الحدود القومية وتسمو فوق الثقافات المحلية. وعلى الرغم من أنها متمتعة بالاعتراف على أنها ماركة كوكبية، فإنها مغلفة أيضاً بثوب محلي أصيل. لعل الشك الذي عبّر عنه مدير التسويق في شركة كوكا - كولا على هذا الصعيد هو الأكثر إثارة للدهشة؛ قال الرجل:

لن يكون من صالحنا أن نضع المستهلكين في موقف لا يريدونه. ذلك مناقض تماماً للحدس... . بودي أن أطلب أساتذة الإنترنت والثقافية الذين يوحون بأننا نفضل نمطاً حياتياً على

آخر، بفهم حقيقة أن شركة كوكا - كولا لن تصبح قادرة على التبشير بوجهة نظر متفائلة إلاً بعد أن تصبح موجودة وراسخة. ليس العمل على تغيير طبيعة الثقافات واحداً من معايير نجاحنا. بل ولست قادراً حتى على فهم الدافع الذي يمكن أن يقف وراء مثل ذلك التصرف عاينوا أيضاً المثال الذي أورده نائب رئيس شركة نايك:

نقوم، دائماً، بإضفاء الصفة الشخصية على الماركة. وبالتالي فمن هو الشخص؟ شخص تفضل البقاء معه أكثر من الآخرين. يكون مثيراً للسخرية أولاً وقبل كل شيء. يكون صادقاً ويقول أشياء تعتقد بأن عليه أن يقولها. يكون لاعباً في فريق جماعي، شخصاً مستعداً لبذل كل ما يستطيعه من جهد للحاق بالكرة السائبة. وهكذا فإن ما نحن دائبون على بنائه هو صرح الشخصية. إنها عملية أكثر شبيهاً ببناء كيان شخص منها باجتراف ماركة تجارية.

سألناه عما إذا كان ذلك «الشخص» أمريكياً، فأجاب: «لا، لا، أعتقد أن بوسع تلك الشخصية أن تكون إنجليزية بمقدار ما تستطيع أن تكون أمريكية». حتى المنظمات الإنجيلية، التي يبقى تراثها التبشيري مثقلاً بالتهم الموجهة إلى البرامج الإمبريالية، كانت مترددة إزاء الإقدام على الانخراط في مثل هذا النوع من النشاط هذه الأيام. فالسكرتيرة الصحفية لمنظمة التحالف المسيحي الدولي تقول:

نحن، ببساطة، نعلمهم كيف يكونون أكثر نجاحاً في الحكم مما كانوا حتى الآن وكيف يستطيعون أن يصبحوا أصحاب صوت مسموع. لسنا، على الإطلاق، بصدد أمركة ما يفعلونه، ومن قال إننا نستطيع ذلك؟ نحن لا نملك قوة عسكرية تدعمنا. لا نملك ذلك النوع من القوة. نحن، ببساطة، نعلم الناس، الأفراد، كيف

يكونون فعالين في بلدانهم، في حكوماتهم الخاصة. لا أرى كيف يمكن للأمر أن يشكل تهديداً.

وبالمثل فإن نائب رئيس تنظيم ركّز على الأسرة قال إن الإنجيل صالح بصورة كونية شاملة لجميع الثقافات بل وحتى لسائر الأزمان. وبالتالي فإن «المبادئ التي يتبناها الدكتور دوبسون [رئيس تنظيم ركّز على الأسرة] هي مبادئ ذات جذور عميقة في الإنجيل. فالأشياء التي نحن بصدد الحديث عنها ليست، إذن، أمريكية تحديداً. فالتمسك بالالتزام الزوجي وحُسن رعاية الأولاد - وهما مستمدان من سفر التكوين - قد أصبحا من المثل العليا الكوكبية منذ زمن طويل».

سألنا رئيس الرهبنيات الدولية في تنظيم جيش المسيح (معسكر حملة المسيح الصليبية):

«هل هناك، إضافة إلى الإنجيل، عناصر أخرى من الثقافة الأمريكية أو (طريقة الحياة الأمريكية)، يجري نشرها، بهذه الطريقة أو تلك، من خلال الرسالة التي تبشرون بها في سائر أرجاء العالم؟» فرد قائلاً:

«نرجو ألا يكون ذلك حاصلاً. فأني موظف أمريكي يتم إيفاده إلى ما وراء البحار يجري إخضاعه لدورة تدريبية مدتها ثلاثة أسابيع لتبصيره ورفع درجة حساسيته إزاء المسائل المحلية».

هذه السذاجة ذاتها تتسع دائرتها لتشمل تأملاتهم الخاصة بالتكنولوجيا. فحين سألنا أحد موظفي شركة إي. تي. أند تي. AT & T عن التأثير الأكبر لتكنولوجيا اتصالات شركته على الثقافات المحلية، أجاب:

تبقى التكنولوجيا عاملاً مساعداً. ونحن نفصل بين الحَمَل والمحمول؛ لا علاقة لنا بالمضمون؛ نحن مستعدون لتزويد الجميع بالقدرة... لسنا في وضع يمكننا من إملاء الطريقة التي

ينبغي اعتمادها في توظيف تلك التكنولوجيا، أو الغرض الذي يجب العمل على تحقيقه من خلالها، أو المضمون الذي يتعين علينا إيصاله بها.

لذا فإن المحصلة، حسب رأيه، هي أن الشركة ومنتجاتها التكنولوجية محايدة.

لدى التعرض للضغط حول هذه القضايا، اعترف البعض بأنهم قد يكونون حملة شحنات ثقافية متجاوزة بضاعتهم أو رسالتهم الخاصة. غير أنهم ظلوا مصرين على أنهم لم يجلبوا للعالم إلا الخير. قال أحد المدراء في معهد آسبن «بمقدار ما يتعلق الأمر بالأمركة، أعتقد أنها سخية إلى حد مقبول». وكذلك فإن نائب الرئيس في شركة ماكدونالد رد بطريقة مشابهة قائلاً:

انظروا إلى الزراعة. إذا كان أحدهم يستخدم ثوراً لفلاحة حقل ثم تعرف على الجرار الزراعي، فإن من المحتمل أن تتعرض حياته للتغيير. يقرر أن هذا أمر إيجابي؛ أنه يمكنه من التفوق اقتصادياً. لا أعتقد أنك تستطيع أن تثير الجدل حول كون هذه التكنولوجيا خيراً للناس آخر المطاف.

بل وكان المستشار في مؤسسة آرثر دانييلز ميدلاند أقل تردداً، إذ قال: «إننا قوة إيجابية في المجالات التي ندخلها لأننا نوفر فرص العمل ونساهم في تحقيق قدر أكبر من الضرائب حين نزيد الأصول والأرصدة، نوسع الطاقات والقدرات، ونجلب مشاريع تجارية جوهرية أخرى إلى المنطقة».

تميل المنظمات الدولية غير الحكومية، لأسباب منها أنها متمتعة بمستوى أعلى من التعرض لتأثير المؤسسات المحلية، إلى أن تتحلى بقدر أكبر من الريبة والتردد حول مدى نفوذها في هذه الأوساط. لقد اعترف أحد أعضاء منظمة الرحمة الدولية قائلاً:

صحيح أن الأمر شديد التضارب أحياناً. فحول مسألة البيئة ترى أن الناس في بعض المجتمعات يدمرون موطنهم وهم دائبون في الوقت نفسه على الكفاح من أجل البقاء. فما هو البديل؟ الجواب صعب حقاً. قد يكون التدخل البيئي جيداً جداً بالنسبة إلى بيئتهم على المدى الطويل، ولكن هل يعني ذلك تقدماً إذا لم يكونوا هم أنفسهم يرون الأمر بالمنظار ذاته؟

راودت مديرَ برنامج الديموقراطية في مركز كارتر شكوكٌ مشابهة حول عمله في الخارج.

تَعْلَمُ أَنَّكَ تحرك في القِدر شيئاً لم يكن هناك من قبل. هل هي طَبْخَةٌ جيدة أم لا؟ ذلك سؤال يظل يشغلني. لقد أفض مضجعي حتى فَكَّرْتُ بترك عملي كي لا أقع في الخطأ. إنها واحدة من تلك القضايا ذات العلاقة بالنسبية الثقافية. ثمة، بالتأكيد، عدد غير قليل من إشارات الاستفهام.

وكما اعترف صاحبنا العامل في مركز كارتر فإن أية من هذه الريب لم تؤد إلى منعه من استئناف عمله. حقاً، ما من أحد من فُرسان العولمة هؤلاء يرى العالم الذي صَنَعَتْهُ العولمة عالماً سيئاً بحد ذاته؛ يريدون فقط أن يجعلوه أكثر إنسانية. ونشاط هؤلاء يساهم، آخر المطاف، في بلوغ هذا الهدف.

في النهاية، ترى نُخب طليعة العولمة، نَفْسُهَا ومنظَماتها عبر عدسة القدر. قال المدير التنفيذي لمؤسسة غيرنبرغ، كوينلان: «سوف تتغير الأشياء ونحن أنفسنا لسنا إلا جزءاً من تلك العملية. أُقَدِّرُ أنني لا أكثر من التفكير بالصورة الكبرى، بالطريقة التي تتبعها فعلاً في إنجاز العمل. أعني أننا لا نذهب إلى أي مكان دون أن نكون مدعوين. نقوم فقط بالمشاركة في سيرورة جارية على قدم وساق بصورة مسبقة». وقد توصل نائب رئيس شركة كوكا - كولا إلى

الاستنتاج ذاته تقريباً، إذ قال: «لا أعلم ما سيكونه البديل: هل سيتعين علينا أن نرفض خيار المستهلكين؟ ما البديل العملي؟ لا أعلم. إنه سؤال مثير».

أمميون (كوزموبوليتيون) ضيقوا الأفق

إيجازاً نرى أن أطراف طليعة العولمة تتفق على أن العالم سوف يزداد، عبر العولمة، اتصافاً بالصفة الإلكترونية، بالصفة الفردية، بصفة الاعتماد على حرية السوق، وبالصفة الديمقراطية. وهذه الأطراف تتفق أيضاً على أن العالم قد يبدو، هذه الأيام على الأقل، أشبه بالولايات المتحدة (أو الغرب). أضف إلى ذلك أن الأمم، الثقافات المحلية، المنظمات، الشركات وما إليها، قد تتعرض، إذا لم تبادر إلى «الالتحاق بركب» العولمة، للحرمان من جملة مكاسب هذه العولمة وفُرصها فتصبح أكثر عجزاً عن توفير الحاجات الأساسية لجماهيرها وقواعدها، مما يؤدي إلى مضاعفة تخلفها وإبعادها عن فرص اللحاق بالركب.

في الوقت نفسه تنكر هذه الأطراف أن العولمة، خصوصاً الأدوار التي تلعبها هي فيها، تهدد أو تُلحق الأذى بالثقافات، التقاليد، الممارسات، أو الهويات المحلية الأصيلة. وحيثما قد تبدو مهددة فإنها تحيل مجمل المسؤولية عن تأثير منتجاتها وخدماتها على الهيئات الحاكمة الوطنية وعلى المنظمات الثقافية المحلية ذاتها.

في هذا كله لا ترى أطراف طليعة العولمة أي تناقض كما لا تحس إلاً بالقليل من التوتر. والبيئة التي تحيط بها تزيد فقط من غياب التناقض. فالفقاعة الاجتماعية - الثقافية التي تشكل إطاراً لتجربة عملها تقوم، من جميع النواحي العملية، باستئصال تلك التوترات.

غير أن هناك قدراً من اللاأستقرار في إحساسها بالعالم. بعض الأطراف مترددة إزاء دورها الخاص كأدوات عولمة. يكون الأمر من صنع مدى

«خروجها من الفقاعة» وتعرضها للثقافات المحلية والأصلية. فهذه النُخب تتباين، كما سبق لنا أن لاحظنا، في هذا المجال - بعضها أكثر تعرضاً من بعضها الآخر. غير أن حتى تلك النخب التي تنشط خارج البيئة المادية للفقاعة تقارب جملة الثقافات الأجنبية المحلية من خلال الأطر المعيارية والتحليلية لشكلها الخاص من أشكال التشابك الكوكبي. وعدا عن اتصافها بالتردد تكون جميع هذه النخب دفاعية حول تهمة احتمال كونها حاملة لأية بضاعة ثقافية قد لا ترغب فيها الثقافات الأجنبية.

أما تصالح هذه الطلائع النخبوية مع أي تناقض قد تعيشه أو مع موقفها الدفاعي من العالم الذي هي عاكفة على تحقيقه، فيتم عبر مفردات اللغة الكوكبية. فهي مؤمنة بأنها، جميعاً، إنما تلبي، بطرق مختلفة، حاجات كونية شاملة متجذرة في تصور يرى الفرد عنصراً اجتماعياً عقلياً، مفطوراً على المنافسة، ومولعاً بالكسب. لقد باتت تدرك تلك الحاجات وهي تبرهن على صدقيتها من خلال أدوات العلوم الاجتماعية، وإن عمدت إلى تفصيل ردها عبر السعي إلى تأصيل الماركة، البضاعة، والرسالة وإلباسها أثواباً محلية.

لعل السائد في هذه العملية هو الإيمان بأن هناك فكرة إنسانية أكبر تشكل ركيزة لعملها كما لنشاط المنظمات التي تمثلها. فبصرف النظر عما إذا كانت تجارية، ترفيهية، دينية، أم تعليمية، تبقى المهمة التنظيمية التي تضطلع بها هذه النخب الطليعية متمثلة بتلبية حاجة إنسانية أساسية وكونية شاملة، حتى حين تكون هي نفسها الجهة المسؤولة عن إيجاد تلك الحاجة. وبالتالي فإنها ليست غارقة في التأمل باستمرار؛ إنها راغبة في أن تؤمن بأن عملها يشكل مساهمة في مشروع أخلاقي صالح. بهذه الطرق تحافظ طليعة العولمة على نوع من الإحساس بالبراءة الأخلاقية - المعنوية إزاء العالم الذي تساهم في تحقيقه. ببساطة ليست هناك أية نزعة شك كلبية؛ بل نجد أن البراءة - حول هويتها وما تحدثها من أثر - هي الحساسية الطاغية.

أمميون مولعون بنمط دارج

إذا كانت حياة طلائع العولمة، تجاربها، ووجهات نظرها موشوراً واحداً يمكننا من فهم جملة التحولات الاجتماعية والثقافية الهائلة التي نطلق عليها اسم العولمة، فإنها، بالتأكيد، تخاطب ذلك النوع من الأممية (الكوزموبوليتية) التي لن تلبث أن تسود في ثقافة كوكبية.

من المؤكد أن هذه النُخب هي نخب أممية: تطوف حول العالم الذي هو ميدان مسؤوليتها. وبالفعل فإن أفراد هذه النُخب يعتبرون أنفسهم «مواطنين كوكبيين». ما أكثر ما سمعناهم يرددون قناعتهم بأنهم «مواطنون عالميون» مزودون، مصادفة، بجوازات سفر أمريكية أكثر من كونهم مواطنين يحملون جنسية الولايات المتحدة ويعملون، مصادفة، في هذه المنظمة الكوكبية أو تلك. إنهم يتمتعون بكل ما تنطوي عليه فكرة الأممي (الكوزموبوليتي). فهم مُحذلقون، أبناء مدن ومراكز حضرية، وأصحاب نزعات كونية، في وجهات نظرهم والتزاماتهم الأخلاقية - المعنوية.

ثمة، في الوقت نفسه، جملة من السمات المميزة والمواصفات المهمة للنزعة الأممية (الكوزموبوليتية) التي يمارسها هؤلاء ويمثلونها. فالبينة المادية التي يسكنونها تكون في الغالب منسقة، مطهرة، متجانسة، ومُصنّعة. ورغم دنيويتهم الصارخة، لا يغادرون «البيت» على الإطلاق. وهنا فإن «المحل» و«المكان» لا يتعرضان للتدمير بمقدر ما يجري تحويلهما إلى واقعين مجردين سائبين، وعابرين. هذا ونجد صفة ضيق الأفق التي تميز هذه النزعة الأممية (الكوزموبوليتية) منعكسة أيضاً على الصعيد المبدئي. فهؤلاء لن يقولوا إن العولمة بحد ذاتها خير بلا شوائب، غير أنهم متأكدون دون أي شك من أن طبعة العولمة الخاصة التي يتبنونها هم - تلك الظاهرة المحددة التي يحرصون على رفع لوائها بوصفهم وكلاء للعولمة، والتكنولوجيا التي توصل «بضاعتهم» - هي طبعة صالحة وسليمة. إنهم أمميون (كوزموبوليتيون)، لا ريب في ذلك، ولكن بأساليب محصورة ومعزولة بصورة مميزة.

الملاحظات

- (1) لهذا الغرض، أجرينا مقابلات مع كبار مسؤولي وإداريي ثلاث وعشرين منظمة وشركة عابرة للحدود القومية، ريادية جميعاً في مجالاتها المختلفة على صعيد كوكب ارض. ومن هؤلاء تنفيذيون من منظمات مال وأعمال متعددة جنسيات مثل مريل لينتش، آرثر دانييلز ميدلان، بورتر نوفيلي، وإي. تي. أند تي AT & T؛ من مؤسسات كوكبية متخصصة بتوفير سلع الثقافة الشعبية مثل نايك، ماكدونالد، إم. تي. في MTV، فوكس القرن العشرين، وسي. إن. إن. CNN؛ من منظمات دولية غير حكومية ممثلة لطيف عريض من المصالح الخاصة بما فيها معهد آسين، المركز الدولي للبحوث النسوية، مركز كارتر، نادي سيير، الرؤيا العالمية، ومؤسسة كونيلان للبحوث، غيرنبرغ؛ من حركات إنجيلية بروتستانتية عالمية مثل جيش المسيح (معسكر حملة المسيح الصليبية)، الرافة الدولية، ركز على الأسرة، التحالف المسيحي الدولي، وشبكة الإذاعة المسيحية؛ وأخيراً، حتى من منظمات مثل المنبر الدولي حول العولمة، منبر المعارضة المزعومة للعولمة. تنتمي هذه الهيئات إلى فريق الأطراف الفاعلة الأساسية الدائبة على صياغة النظام الكوكبي الناشئ.
- (2) كراس صادر عن مركز العمل الدولي.
- (3) أورباخ ميتال، معهد التخطيط للغذاء والتنمية. مقتبس في ندوة. «معترف على العولة» 4/14/2000 م.
- (4) جيري ماندر، رئيس المنبر الدولي حول العولمة. مقتبس من كلمة الافتتاحية لندوة «تعرف على العولة»، 4/14/2000 م.
- (5) حسب ما جاء على لسان مساعد الرئيس كارتر، الدكتور ستفن هوفمان.
- (6) كراس صادر عن مشروع الاقتصاد العالمي حول العولمة، بلا تاريخ.
- (7) استناداً إلى اتصال أجريناه في شركة كوكا - كولا.
- (8) تلك هي الصيغة التي أوردتها المسؤول التابع لنادي سييرا.
- (9) مدير التسويق الكوكبي لدى شركة نايك.