

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 انتفاحاً 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

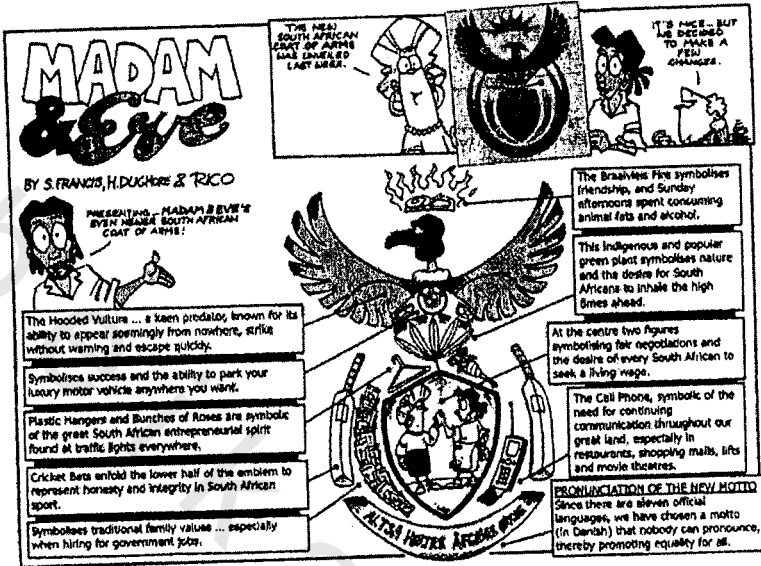
في السابع والعشرين من نيسان / أبريل 2000 م، يوم الحرية، قام رئيس الجمهورية ثابو مبيكي بإزاحة الستار عن وسام (شعار نبالة) جنوب أفريقيا الجديد. إنه ذو طابع أفريقي وقد جاء ليحل محل الوسام الذي درجت البلاد على اعتماده منذ سنة 1910 م. تشتمل عناصره على أربعة أزواج من أنياب الفيل، رمح ودبوس (هراوة)، بروطية (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⁾.

اختلفت 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 خوماتياً. 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 والنبذ 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 المشروعية والمصداقية 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 ساخطين 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 الشدَّ 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 يتمَّ 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 غريبة. ظلت أفلام هوليوود، مثلاً، توفر نماذج أنماط اللباس ومصادر الأسماء، وأولئك الذين لم

يذوبوا في بواتق العصابات ازدادوا انجراراً إلى الصيغ الغريبة 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 دُمّرت 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، «الرَّغْرَغَة»، 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 مُحدّدة. إنه نوع من المهرب أو المخرج بالنسبة إلى أولئك الهاربين؛ غير أنه ليس إلّا 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 مُفاهيليه 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 صوفيатаون:

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 صوفيатаون 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 شَلْمَر: «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 استلهم 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 كُتِبَ 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 كُتِبَ 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. سُئل 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 حد 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، جُملة 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 شلمر، 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 شلمر 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 حبات المنجة الفجة... غير أنني غريب الأطوار، أتجراً 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 مُطلقة. 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 اقتراح 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 تعرض التلاحم الوثيق لحياة الجماعة للانهايار. وهو ما ينطبق بصورة استثنائية على حالة التحضر، اختلاط الناس المتحدرين من خلفيات مختلفة، وتعرض 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 والتغييرات 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 فتتظر 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 يتكيّف 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 المعمّقة تضمنت تلك التي جاءت على السنة ثلاثة ممن تمت مقابلتهم:

تعلمنا من الكتب الأمريكية. تأثرنا بوسائل الإعلام ومنظومات القيم الأمريكية. من الصعب أن نتحرّر 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 حُزْمة 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 المؤلف 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

سبرايث 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 سبرايث طارت إلى السماء مع تحوّل أهالي جنوب أفريقيا إلى الجماعة الأسرع نمواً في العالم من كارعي مشروبات السبرايث⁽³³⁾.

في ثلاثة تجمعات مركّزة لتنفيذين إعلانيين عُقدت في جوهانسبرغ ودوربان، برزت على السطح ثلاثة مجالات إجماع رئيسية. تبين 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 العُربة بدلاً من مجرد الأُمركة، 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.

خمسة 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 حلاقة غير رسمية أو خاضعة للإدارة الزنجية. كان الحلاقون بأكثريتهم الساحقة من الزوج: 23 بالمئة من الكاميرون، غانا، نيجيريا، وجمهورية الكونغو الديمقراطية، و64 بالمئة من زوج 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 سائداً). 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 التمهّض 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 فوق عددهم عدد ضحايا أمراض الإيدز، البَرداء، الحصبة، وجرائم القتل المجتمعة. وفي حال عدم لُجمه 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 صَدر جدول أعمال وزارة الصحة. يبدو أن النُخب 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 حصاديي جنوب أفريقيا يظلون في الكنائس التبشيرية الحصادية العابرة للحدود العنصرية مثل مجالس الرب، بعثة الإيمان الرسولي (يصل تعداد أتباع كل منهما إلى حوالى 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 الكولونiale 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 خُصومنا 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 وتضيف الفكرة مسحة أفريقية على اندفاع جنوب أفريقيا الحازم باتجاه تحقيق الإصلاح في مجموعة المنظمات القارية والإقليمية مثل منظمة الوحدة الأفريقية (الأ.و.إي. يو.أ.و) 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 مُقْنَعَة 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 مداخل 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 فِرَق جاز مدينية مع أشكال أخرى من الموسيقى، الرقص، والغناء؛ ومن الجهة الأخرى هناك العنف، التمزق، عدم الاستقرار، والتعقيدات النفسية الهائلة المتصلة بعلاقة زواج 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 غُور 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 الموفقة 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 متغايرة. 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 المحتوية في الغالب على مضمون محلي حقيقي أو نكهة جنوب أفريقية خاصة ، فعّل 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 والديمقراطية (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) دبليو 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) دبليو. 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) شلّمر، 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.